



Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü

Felsefe Anabilim Dalı

**KADİM DOĞU DÜŞÜNCESİNDEN SCHOPENHAUER'E
SONLU VE SONSUZ İLİŞKİSİ BAĞLAMINDA
ZORUNLU BELİRLENİM OLARAK ÖZGÜRLÜK**

Çağdaş Emrah ÇAĞLIYAN

Doktora

Ankara, 2024

KADİM DOĞU DÜŞÜNCESİNDEN SCHOPENHAUER'E SONLU VE SONSUZ
İLİŞKİSİ BAĞLAMINDA ZORUNLU BELİRLENİM OLARAK ÖZGÜRLÜK

Çağdaş Emrah ÇAĞLIYAN

Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
Felsefe Anabilim Dalı

Doktora

Ankara, 2024

KABUL VE ONAY

Çağdaş Emrah ÇAĞLIYAN tarafından hazırlanan "Kadim Doğu Düşüncesinden Schopenhauer'e Sonlu ve Sonsuz İlişkisi Bağlamında Zorunlu Belirlenim Olarak Özgürlük" başlıklı bu çalışma, 19.01.2024 tarihinde yapılan savunma sınavı sonucunda başarılı bulunarak jürimiz tarafından doktora tezi olarak kabul edilmiştir.

Prof. Dr. Ertuğrul Rufayı TURAN (Başkan)

Prof. Dr. Kurtuluş DİNÇER (Danışman)

Prof. Dr. Ş. Halil TURAN

Doç. Dr. Toros Güneş ESGÜN BİRDAL

Dr. Öğr. Üyesi Hikmet ÜNLÜ

Yukarıdaki imzaların adı geçen öğretim üyelerine ait olduğunu onaylarım.

Prof.Dr. Uğur ÖMÜRGÖNÜLŞEN

Enstitü Müdürü

YAYIMLAMA VE FİKRİ MÜLKİYET HAKLARI BEYANI

Enstitü tarafından onaylanan lisansüstü tezin tamamını veya herhangi bir kısmını, basılı (kağıt) ve elektronik formatta arşivleme ve aşağıda verilen koşullarla kullanıma açma iznini Hacettepe Üniversitesine verdiğimi bildiririm. Bu izinle Üniversiteye verilen kullanım hakları dışındaki tüm fikri mülkiyet haklarım bende kalacak, tezin tamamının ya da bir bölümünün gelecekteki çalışmalarda (makale, kitap, lisans ve patent vb.) kullanım hakları bana ait olacaktır.

Tezin kendi orijinal çalışmam olduğunu, başkalarının haklarını ihlal etmediğimi ve tezin tek yetkili sahibi olduğumu beyan ve taahhüt ederim. Tezimde yer alan telif hakkı bulunan ve sahiplerinden yazılı izin alınarak kullanılması zorunlu metinleri yazılı izin alınarak kullandığımı ve istenildiğinde suretlerini Üniversiteye teslim etmeyi taahhüt ederim.

Yükseköğretim Kurulu tarafından yayınlanan **“Lisansüstü Tezlerin Elektronik Ortamda Toplanması, Düzenlenmesi ve Erişime Açılmasına İlişkin Yönerge”** kapsamında tezim aşağıda belirtilen koşullar haricince YÖK Ulusal Tez Merkezi / H.Ü. Kütüphaneleri Açık Erişim Sisteminde erişime açılır.

- o Enstitü / Fakülte yönetim kurulu kararı ile tezin erişime açılması mezuniyet tarihimden itibaren 2 yıl ertelenmiştir. ⁽¹⁾
- o Enstitü / Fakülte yönetim kurulunun gerekçeli kararı ile tezin erişime açılması mezuniyet tarihimden itibaren ay ertelenmiştir. ⁽²⁾
- o Tezimle ilgili gizlilik kararı verilmiştir. ⁽³⁾

19/01/2024

Çağdaş Emrah ÇAĞLIYAN

¹“Lisansüstü Tezlerin Elektronik Ortamda Toplanması, Düzenlenmesi ve Erişime Açılmasına İlişkin Yönerge”

- (1) Madde 6. 1. Lisansüstü teze ilgili patent başvurusu yapılması veya patent alma sürecinin devam etmesi durumunda, tez **danışmanının** önerisi ve **enstitü anabilim dalının** uygun görüşü üzerine **enstitü** veya **fakülte yönetim kurulu** iki yıl süre ile tezin erişime açılmasının ertelenmesine karar verebilir.
- (2) Madde 6. 2. Yeni teknik, materyal ve metotların kullanıldığı, henüz makaleye dönüşmemiş veya patent gibi yöntemlerle korunmamış ve internetten paylaşılması durumunda 3. şahıslara veya kurumlara haksız kazanç imkanı oluşturabilecek bilgi ve bulguları içeren tezler hakkında tez **danışmanının** önerisi ve **enstitü anabilim dalının** uygun görüşü üzerine **enstitü** veya **fakülte yönetim kurulunun** gerekçeli kararı ile altı ayı aşmamak üzere tezin erişime açılması engellenebilir.
- (3) Madde 7. 1. Ulusal çıkarları veya güvenliği ilgilendiren, emniyet, istihbarat, savunma ve güvenlik, sağlık vb. konulara ilişkin lisansüstü tezlerle ilgili gizlilik kararı, **tezin yapıldığı kurum** tarafından verilir *. Kurum ve kuruluşlarla yapılan işbirliği protokolü çerçevesinde hazırlanan lisansüstü tezlerle ilişkin gizlilik kararı ise, **ilgili kurum ve kuruluşun önerisi** ile **enstitü** veya **fakültenin** uygun görüşü üzerine **üniversite yönetim kurulu** tarafından verilir. Gizlilik kararı verilen tezler Yükseköğretim Kuruluna bildirilir.
Madde 7.2. Gizlilik kararı verilen tezler gizlilik süresince enstitü veya fakülte tarafından gizlilik kuralları çerçevesinde muhafaza edilir, gizlilik kararının kaldırılması halinde Tez Otomasyon Sistemine yüklenir.
* Tez **danışmanının** önerisi ve **enstitü anabilim dalının** uygun görüşü üzerine **enstitü** veya **fakülte yönetim kurulu** tarafından karar verilir.

ETİK BEYAN

Bu çalışmadaki bütün bilgi ve belgeleri akademik kurallar çerçevesinde elde ettiğimi, görsel, işitsel ve yazılı tüm bilgi ve sonuçları bilimsel ahlak kurallarına uygun olarak sunduğumu, kullandđım verilerde herhangi bir tahrifat yapmadđımı, yararlandđım kaynaklara bilimsel normlara uygun olarak atıfta bulunduğumu, tezimin kaynak gösterilen durumlar dışında özgün olduğunu, **Prof. Dr. Kurtuluş DİNÇER** danışmanlığında tarafımdan üretildiğini ve Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tez Yazım Yönergesine göre yazıldığını beyan ederim.


Doç. Dr. Çağdaş Emrah AğLIYAN

TEŞEKKÜR

Bu çalışma, yaşamımın benim için hem en anlamlı ve derin döneminden hem de en güç dönemlerinden izler taşıyor. Dolayısıyla, gerek belirli dönemlerde derinleşebilmem, belirli dönemlerde de içinde bulunduğum güçlüklerden çıkabilmem yalnızca kendimden kaynaklanmadı; bu tez çalışmasının bugün bu şekilde ortaya çıkmasında aşağıda anacağım kişilerin de payı var.

Öncelikle, kafamdaki çalışmayı ortaya koyabilmem için gereksindiğim alan ve özgürlüğü bana sağlayan, her zaman çok açık fikirli olan, girdiğim her dersinden büyük zevk duyduğum tez danışmanım Prof. Dr. Kurtuluş DİNÇER'e çok teşekkür ederim. Yine bu doktora eğitimimdeki oldukça keyifli ve besleyici derslerinden dolayı Prof. Dr. Cemal GÜZEL'e ve Doç. Dr. Çetin TÜRKYILMAZ'a müteşekkirim; yukarıda andığım tüm hocalarımın derslerinde yeniden öğrenci gibi hissetmenin heyecanını ve mutluluğunu yaşadım. Tez savunma jürisindeki değerli önerileri ve yapıcı tutumları nedeniyle Prof. Dr. Ertuğrul Rufayı TURAN'a, Prof. Dr. Halil TURAN'a, Doç. Dr. Toros Güneş ESGÜN BİRDAL'a ve Dr. Öğr. Üyesi Hikmet ÜNLÜ'ye ayrıca teşekkür ederim.

Aldığım bu doktora eğitimini layıkıyla sürdürebilmem için iş ortamında uygun ortam sağlayan Prof. Dr. Özcan YAĞCI'ya ve Prof. Dr. Şebnem PALA GÜZEL'e minnet borçluyum.

Gerek tez yazma, gerek evimizi bir yuva haline getirme sürecimizde bize her zaman en büyük özveriyi gösteren, koşulsuz destek sağlayan, benim için gerçek bir anne ve babadan farkı olmayan kayınvalidem İlknur AYDIN'a, kayınpederim Üçler AYDIN'A, kardeşimden ayırmadığım Büşra AYDIN'a ne kadar teşekkür etsem azdır. Onların sayesinde ailemi her zaman yanımda hissettim; haklarını ödeyemem.

Hangi şartların altında olursa olsun, bana olan güven ve desteğini hiçbir zaman eksiltmemiş olan, ayrı kaldığım uzun dönemlerde dahi aramızdaki bağın hiç aşınmadığını bildiğim abim Çağlar Emre ÇAĞLIYAN'a ve yine içinde bulunduğu her koşulda bize destek olmaktan, yaşama sevinci aşılamaktan hiç geri durmayan, en güç durumları dahi doğallıkla karşılama gücüyle bize örnek olan babam Recai ÇAĞLIYAN'a sonsuz minnet borçluyum. Onların varlığı beni her zaman çok şanslı hissettirdi ve hissettirmeye devam edecek.

Sonsuz sevgisi, şefkati ve yol göstericiliğiyle bugün olduğum kişi olmamda en büyük paya sahip olan, hayatta tanıdığım en güçlü kişinin, annem Müzeyyen ÇAĞLIYAN'ın hakkını ne teşekkürle ne duyduğum minnetle ödeyebilirim. Onu benim annem kılan bu bütüncül düzene ise ne kadar şükran

duysam az gelir. Onu artık dünyevi olarak görme şansımı yitirdim ama onu her an yanımda hissediyorum; her an aklımda ve kalbimde olmaya devam edecek; insanların bağlarının ezeli – ebedi olduğunu onun sayesinde her zaman yüreğimde hissettim.

İlk gördüğüm andan itibaren, kendisiyle ezelden beri en büyük yakınlığa sahip olduğumu hissettiğim, tanıdığım en derin kişiye, eşim Ebru AYDIN ÇAĞLIYAN’a, ettiğim sonsuz teşekkür de, duyduğum sonsuz minnet de yetersiz kalır. Ebru, yalnızca en güç dönemlerimde yanımda değildi; o aynı zamanda, şimdiye kadar benim için kapalı kalmış olan kapıların açılmasını, şimdiye kadar yalnızca üstünkörü bir şekilde hissettiğim gerçeklerin benim için erişilir olmasını sağladı. Benim için yalnızca bir destek değil, aynı zamanda her zaman ilham aldığım bir ışık oldu. Onun mevcudiyeti, tüm bu ezeli – ebedi bağların varlığına ilişkin düşüncelerimin tasdikini bir kez daha sundu.

Dolayısıyla son bir mercie daha teşekkür daha etmem gerekiyor. Bu bütüncül düzen, bu çalışmayı tamamlayabilmem için bana güç vermeseydi, bu işin altından kalkamazdım. Ama her şeyin ardındaki bu bütüncül yapının içerdiği her türden güce sonsuz şükran duymamın asıl sebebi, hem sahip olduğum hem de kurduğum aileyi benim için mümkün kılmasıdır. Yaşamımda kendimi daha şanslı hissettiğim başka bir konu olmadığı gibi, ezeli – ebedilikle ilgili düşüncelerimin asıl kökleri de başka bir yerde değildir.

ÖZET

ÇAĞLIYAN, Çağdaş Emrah. Kadim Doğu Düşüncesinden Schopenhauer'e Sonlu Ve Sonsuz İlişkisi Bağlamında Zorunlu Belirlenim Olarak Özgürlük, Doktora Tezi, Ankara, 2024.

Kendimizin ve duyularımıza açık olan her şeyin sonluluğuyla yüzleşmemiz, Sonsuz bir varlık tasarımına başvurmamızın ve bu tasarımı gelip geçici olan şeylerin ardında kalımlı bir öze bağlamaya çalışmamızın önemli bir nedenidir. Bu sonluluğu karşılama biçimimiz, dünyevi yaşamımızda benimsediğimiz genel tutumu da belirler. Sonsuz olana başvururken amacımız yalnızca kendimizi rahatlatmak değil de sonsuzluk içindeki konumumuzu idrak etmeye çalışmaksa, sahip olduğumuz özgürlüğün mahiyetini sorgulamamız kaçınılmaz olacaktır. Bunun sonucunda varılan yer ise, genellikle özgürlüğün zorunlulukla bağdaştırılması olur.

Bu doğrultuda, tikel şeylerin ve olguların ardındaki tümel ilkeyi görmeye çabalamamız, sonlu olan ve sonsuz olanın bir aradalığını kavramamıza temel oluşturur. Düşünce tarihinde görülmektedir ki, sonlu ve Sonsuz olanın birlik içinde kavrandığı uğraklarda benimsenen eğilim genellikle ortaktır. Bu düşüncelerde, bütüncül bir bakış açısına erişme çabası esastır; bu nedenle tikel olan, her zaman barındırdığı tümel ilke çerçevesinde kavranır. Ancak böyle bir eğilim, oluş ve bozuluşa tabi olan olguları genel bir çerçeve içinde değerlendirip anlamlı kılmamıza zemin hazırlar. Üstelik yine aynı eğilim uyarınca bireysel varoluşumuzu Bütün ile olan ilişkisi bağlamında idrak etmemiz, bizim için edimsel bir özgürlüğü olanaklı kılacaktır. Böyle bir kavrayışa ulaştığımızda, özgürlük ve zorunlu belirlenim arasında varsaydığımız katı ayırım ortadan kalkar; var olma biçimimizdeki zorunluluğu gördüğümüz ölçüde bu varoluşu olumlamamız kolaylaşır.

Bu bağlamda, çalışmamızda, düşünce tarihinde bu olumlamayı gerekçelendiren uğraklara yer verilecek ve özellikle onların bu konuda içerdiği temel benzerliklere dikkat çekilecektir. Araştırmalarımız göstermiştir ki, bu konudaki düşünceler, kadim Doğu Düşüncesi'nden Antik Yunan Felsefesi'ne, Modern Felsefe'nin başlangıç döneminden 19. Yüzyıl Alman Felsefesi'ne, yer ve zaman fark etmeksizin, belirli noktalarda ortak bir

temele sahiptir. Çalışmamızda bu temeli göstermeye çalışacağız. Çünkü, sonlu ve tikel yanımızın ancak Sonsuz Bütün içerisinde edimsel bir değere sahip olacağını, ancak bu temelleri gördüğümüz ölçüde idrak edebiliriz. Bu konudaki idrakimiz ise, yaşadığımız yer ve dönem fark etmeksizin kendi varlığımızı olumlamamıza ve böylece edimsel bir güce ulaşmamıza zemin hazırlar. İşte, çalışmamızda amaçladığımız da, böyle bir olumlamaya katkı sunmaktır.

Anahtar Sözcükler: Sonlu, Sonsuz, Özgürlük, Zorunluluk, Hinduizm, Spinoza, Schopenhauer.



ABSTRACT

ÇAĞLIYAN, Çağdaş Emrah. Deterministic Freedom In The Context Of The Connection Between The Finite and The Eternal From Ancient Eastern Thought To Schopenhauer, Ph.D. Dissertation, Ankara, 2024.

Facing the finiteness of ourselves and everything that is open to our senses is an important reason why we resort to the idea of an Eternal existence and try to connect this idea to a permanent essence behind temporary things. The way we encounter this finiteness determines the general attitude we adopt in our earthly life. If our aim when referring to the infinite is not just to ease ourselves but to try to understand our position in eternity, it will be inevitable for us to question the nature of the freedom we have. What we end up with is that we often associate freedom with necessity.

In this regard, our effort to see the universal principle behind individual things and facts forms the basis for our understanding of the coexistence of the finite and the eternal. It can be seen in the history of thought that the tendency adopted at moments when the finite and the eternal are grasped in unity is common. In these thoughts, the effort to reach a total perspective is essential. For this reason, the individual is always grasped from the universal principle it contains. Only such a tendency paves the way for us to evaluate the phenomena that are subject to become and vanish within a general context and make them meaningful. Moreover, in line with the same tendency, perceiving our individual existence in the context of its relationship with the Totality will make an actual freedom possible for us. Once we reach such an understanding, the rigid distinction we assume between freedom and solid determination disappears. The more we see the necessity in our way of being, the easier it is for us to affirm this existence.

In this context, in our study, we will include the moments in the history of thought that justify this affirmation, and we will especially draw attention to the basic similarities they contain in this regard. Our research has shown that thoughts on this subject have a common basis at certain points, regardless of place and time, from ancient Eastern Thought to Ancient Greek Philosophy, from the beginning of Modern Philosophy to 19th

Century German Philosophy. We will try to show this basis in our work. Because we can only realize that our finite and individual side will have an actual value within the Eternal Whole, only to the extent that we see these basis. Our understanding of this issue paves the way for us to affirm our own existence, regardless of the place and period in which we live, and thus achieve an actual power. Our aim in our study is to contribute to such an affirmation.

Key Words: Finite, Eternal, Freedom, Necessity, Hinduism, Spinoza, Schopenhauer.



İÇİNDEKİLER

KABUL VE ONAY.....	i
YAYIMLAMA VE FİKRİ MÜLKİYET HAKLARI BEYANI.....	ii
ETİK BEYAN.....	iii
TEŞEKKÜR.....	iv
ÖZET.....	vi
ABSTRACT.....	viii
İÇİNDEKİLER.....	x
GİRİŞ.....	1
1.BÖLÜM: KADİM DOĞU DÜŞÜNCESİNDE SONLU ve SONSUZ İLİŞKİSİNİN İRDELENMESİ.....	11
1.1.HİNDUIZM'İN TEMEL METİNLERİNDE SONLU ve SONSUZ İLİŞKİSİ.....	12
1.2. BUDİZM'İN TEMEL METİNLERİNDE SONLU ve SONSUZ İLİŞKİSİ.....	16
1.3. TAOİZM'İN TEMEL METİNLERİNDE SONLU ve SONSUZ İLİŞKİSİ.....	23
2.BÖLÜM: ANTİK YUNAN DÜŞÜNCESİNDE SONLU ve SONSUZ İLİŞKİSİNE YÖNELİK KAVRAYIŞA GENEL BİR BAKIŞ.....	29
2.1. ANA HATLARIYLA PRESOKRATİKLERDE SONLU ve SONSUZ KAVRAYIŞI.....	29
2.1.1. Sonlu ve Sonsuz İlişkisinin <i>Arkhe</i> Kavramı Bağlamında Ele Alınmasının Başlangıcı: Thales, Anaksimandros ve Anaksimenos.....	31
2.1.2. Pythagorasçılar'ın Biçim Bağlamında Sonsuz Kavrayışı.....	36

2.1.3. Herakleitos ve Sonlu – Sonsuz İlişkisinin <i>Logos</i> Çerçevesinde İncelenmesi.....	39
2.1.4. Parmenides’in Düşüncesinde Hakikatin Bir Olarak İrdelenmesi.....	43
2.1.5. Empedokles’in Düşüncesinde Karışımın Ezeli – Ebediliği.....	47
2.2. PLATON’UN DÜŞÜNCESİNDE SONLU ve SONSUZ İLİŞKİSİNİN İRDELENMESİ.....	50
2.2.1. Sanı Kaynağı Olarak Duyulur Dünya	51
2.2.2. Sonlularla Bağlı İçinde İdealar.....	53
2.2.3. Ruhun Yapısı.....	58
2.2.4.İdeaların Çokluğu Sorununun Yeniden Ele Alınması.....	59
2.2.5. Yaratıcı Demiurgos / Kapsayıcı Bütün.....	61
2.2.6. Ruhun Yönelmesi Gereken İstikamet.....	64
2.2.7. Platon’un Ruh Göçü Öğretisi Yorumu.....	67
3. BÖLÜM: MODERN FELSEFENİN İLK DÖNEMİNDE SONLU ve SONSUZ İLİŞKİSİNE YÖNELİK KAVRAYIŞA GENEL BİR BAKIŞ.....	71
3.1. DESCARTES: HAREKET NOKTASI OLARAK BEN.....	72
3.1.1. Descartes’a Göre Kesin Bilgiye Giden Yol	72
3.1.2. Tanrı’nın Varlığı.....	73
3.1.3. Bilgi İçeriğinin Tanrı’nın Varlığı Aracılığıyla Sağlamlaştırılması.....	76
3.1.4. Özgür İstenç ve Tanrısal Belirlenim.....	78
3.2. SPINOZA’NIN DÜŞÜNCESİNDE SONLU – SONSUZ İLİŞKİSİ ve BU BAĞLAMDAKİ ÖZGÜRLÜK KAVRAYIŞININ DAYANAKLARI.....	81
3.2.1. Tek Töz Düşüncesi.....	81
3.2.2. Sonsuz Töz Uyarınca Zorunluluğa Bağımlılık	85
3.2.3. Tanrısal Gücün Yayılımı	87

3.2.4. Etkin Güce Ulaşmada İdrakin Yeri.....	92
3.2.5. Doğal Hak.....	96
3.2.6. Varoluşun Edimselliğinin Bütüne Yönelik Bilgiyle İlişkisi.....	97
3.2.7. Özgürlüğe Yönelik Alışıldık Kavrayıştaki Sakıncalar.....	101
4. BÖLÜM: 19. YÜZYIL ALMAN FELSEFESİNDE SONLU – SONSUZ İLİŞKİSİNE ve BU ÇERÇEVEDE ÖZGÜRLÜK MEFHUMUNA YÖNELİK TARTIŞMALAR.....	105
4.1. YÜZYILIN BAŞINA DOĞRU: KANT'IN SONLU – SONSUZ İLİŞKİSİ ve ÖZGÜRLÜĞE İLİŞKİN KAVRAYIŞI.....	106
4.1.1. Temeller – Bilgi Görüşü.....	107
4.1.2. Aklın Duyulur Ötesi Aleme Eğilimi.....	110
4.1.3. Özgürlük	113
4.1.4. Ahlak Yasası.....	115
4.1.5. En Yüksek İyi (<i>Summum Bonum</i>) Olarak Tanrı ve Ruhun Ölümsüzlüğü	118
4.1.6. Makul Dayanak Noktası Olarak Sonlu	123
4.2. SCHELLING'İN DÜŞÜNCESİNDE SONLU ve SONSUZ KAVRAYIŞI BAĞLAMINDA ÖZGÜRLÜĞÜN İRDELENMESİ	124
4.2.1. <i>Işık ve Zemin</i>	125
4.2.2. Tinin Ortaya Çıkışı.....	128
4.2.3. Özgürlük ve Zorunluluk.....	132
4.2.4. Tinin Tecellisi Olarak Tarih Kavrayışı.....	136
4.2.5. Zamanın Ebediliğine Yönelik Düşünceler.....	138
4.2.6. Ölümünden Sonrasına ve Tikel – Genel Gerilimine İlişkin Düşünceler.....	139

4.3. HEGEL'İN DÜŞÜNCESİ BAĞLAMINDA SONLU – SONSUZ İLİŞKİSİ ve ÖZGÜRLÜK KAVRAYIŞI.....142

4.3.1. Ana Hatlarıyla Hegel'in Dizgesine Bir Bakış.....143

4.3.2. Sonlunun Mahiyeti.....146

4.3.3. Tin'in Sonlular Aracılığıyla İlerleme Süreci.....149

4.3.4. *Efendi* ve *Köle* Diyalektiği.....156

4.3.5. Özgürlüğün Somut Biçimi.....158

4.3.6. Olgunun Hakikatten Hareketle Olumlanması 159

4.4. SCHOPENHAUER'İN DÜŞÜNCESİNDE SONSUZ – SONLU İLİŞKİSİ ve BU İLİŞKİ ÇERÇEVESİNDE ÖZGÜRLÜĞÜN İRDELENMESİ 161

4.4.1. Dünyanın Tasavvur Olarak Kavranışı 162

4.4.2. İdrakin Kapsamı.....167

4.4.3. İsteme Özgürlüğü.....170

4.4.4. Eylemlerin Kaynağındaki Zorunlu Dayanaklar 172

4.4.5. Karakterin Zorunluluğu.....175

4.4.6. Ahlakla İlgili Düşünceler 178

4.4.7. Her Şeyin Hiç Olması.....181

SONUÇ 185

KAYNAKÇA.....197

EK 1. ORJİNALLİK RAPORU.....202

EK 2. ETİK KURUL MUAFİYETİ FORMU.....204

GİRİŞ

Çalışmamızda sonluluk ve sonsuzluk konusu, insanın ölümlü doğası ve kendini kalımlı kılma çabası bağlamında incelenecektir. Dolayısıyla burada uzay ve zamana ilişkin ya da matematiksel sonsuzluktan ziyade, ezeli – ebediliği ifade eden bir sonsuzluk düşüncesinin izini sürme çabasında olacağız. Çalışmamızdaki temel savımız ise, insanın kendisiyle birlikte tüm sonlu varlıkları Sonsuz olan nezdinde değerlendirip kavramasının, onun özgürlükle ilgili çıkarımları üzerinde de belirleyici olduğudur. Bu doğrultuda, kişinin Sonsuz olandan hareketle sonlu olana atfettiği özgürlüğün genellikle yazgısal bir nitelik taşıdığını, zorunlu bir belirlenimi içerdiğini görmek mümkündür. Bu nedenle, özgürlük kavramı da, çalışmamızda daha ziyade böyle bir zorunlu belirlenimi yansıttığı şekliyle incelenecektir.

Düşünce tarihine baktığımızda, bu yöndeki irdelemenin pek çok ifadesini buluruz; birçok filozofun düşüncesinin bu konuya temas eden bir yanına rastlarız. Dolayısıyla çalışmamızı sınırlandırmamız kaçınılmaz görünmektedir. Bu bağlamda, çalışmamızda ele alacağımız uğrakları ne şekilde seçtiğimizi belirtmemiz gerekir. Bu teze, ilkin Kadim Doğu Düşüncesi ile başlayacağız, çünkü felsefe tarihinde konumuza ilişkin anlatım bulmuş düşüncelerin derin kökleri burada bulunmaktadır. Ardından Antik Yunan’a, Sokrates öncesi filozoflara geçeceğiz; bilindiği üzere, bu dönem genellikle felsefenin doğuşu ile ilişkilendirilir. Ancak çalışmamızda, bu dönemin dahi, geçmişteki Doğu düşüncesinden izler barındırdığına ve düşünce tarihinin daha ileri dönemleri için bir basamak teşkil ettiğine dikkat çekeceğiz. Ardından, Antik Yunan’da felsefi çıkarımların en yetkin biçimde ortaya koyulmaya başlandığı Platon’un konumuz bağlamındaki düşüncelerini irdeleyeceğiz.

Kadim Doğu Düşüncesi’nden Platon’a değin baktığımızda, belki doğrudan günümüzde anlaşıldığı şekliyle bir özgürlük kavrayışının olmadığı söylenebilir. Ancak bu düşüncelerde, hep duyulur sonlular dünyasının oluş ve bozuluşla nitelendiğini ve bir yanılsama ya da en fazla bir sanılar alanına indirgendiğini görürüz. Buradan hareketle,

gelip geçiciliğin ardında ise her zaman bütüncül, kalımlı bir ilkenin var sayıldığını ve sonlular dünyasının bu ilkedan hareketle yorumlandığını söyleyebiliriz. Sonluların var olma biçimlerinin ve eylemlerinin kalımlı bir ilke bağlamında değerlendirilmesinin götüreceği yer ise, bu var olma biçimlerine yazgısal, zorunlu bir nitelik atfedilmesi olacaktır. Böylece, bu düşüncelerde her ne kadar günümüzdeki anlamıyla bir özgürlüğün sözü edilmese de; var olma ve eyleme biçimine atfedilen zorunluluğun, kişiyi en nihayetinde yaşamı olumlamaya sevk etmesi söz konusudur. Öyleyse, bu zorunluluğun dahi, bir yanıyla özgürlükle ilişkili olduğunu söylemek mümkündür¹.

Çalışmamızda göreceğimiz üzere, sonlu olanın var olma biçiminin ezeli – ebedi olandan hareketle değerlendirilmesi, bu var olma biçimini bir yanıyla yanılsamalı –çünkü oluş ve bozuluşa tabidir-; ancak bir yanıyla da zorunlu kılar -çünkü en nihayetinde ebedi ve bütüncül bir yapıya dayanır-. Bu yöndeki düşüncelerin izine Stoacılık'ta da, Ortaçağ'da da rastlanabilir. Gelgelelim, çalışmamızın kapsamını çok aşmamak adına, Platon'un ardından modern felsefenin başlangıcı olarak kabul edilen döneme geçeceğiz. Böylelikle, sözü çok uzatmadan, kadim dönemdeki kavrayış biçimine yönelik ifadelerin –değişik şekillerde de olsa- modern dönemde de varlığını koruduğuna dikkat çekmek amacındayız.

Aslında, bu konuda, Doğu Düşüncesi'nin genelinde gördüğümüz üzere, bütüncüllüğü vurgulaması ve insanı kendisi aracılığıyla ortaya çıkan eylemlerin icracısına indirgemeye yönelmesi bakımından, özellikle Spinoza'nın düşünceleri bizim için önem taşıyor. Ancak Spinoza'nın öğretisini irdelemeden önce, onun düşüncesinin özellikle ilk döneminde büyük etkisi olan Descartes'ı da ele almamız kaçınılmaz olacaktır. Descartes, Ben'den yola çıkmış ve istenç özgürlüğü konusunda –aslında benzerlerine Ortaçağ'da rastlanan bir şekilde- Antik Dönem'deki anlayıştan ayrılmış da olsa; onun düşüncesinin vardığı yer, tanrısal öngörünün mutlaklığı ve tüm evreni kapsayan bütüncül, tanrısal yapının kusursuzluğudur. Buradan hareketle, her ne kadar Descartes'a –Sonsuz kavramına yaklaşım konusunda- genellikle bir paradigma değişiminin öncüsü rolü atfedilse de; onun düşüncesinde sonlu olanın en son kertede yine bütünden hareketle kavrandığını ve özgür

¹ Bununla birlikte, sonsuzluk kavramını daha ziyade fizikle ilişkili olarak ele aldığı için, Aristoteles'in düşünceleri çalışmamızın kapsamı dışında kalmaktadır; bu nedenle incelenmeyecektir.

görünen eylemlerin en nihayetinde tanrısal öngöründen kaynaklanan bir zorunlu belirlenime bağımlı kılındığını söyleyebiliriz.

Ayrıca çalışmamızda, sonlu olanı, doğrudan ezeli – ebedi, bütüncül bir ilkenin kendini açtığı, ortaya koyduğu bir somut belirlenim olarak değerlendiren 19. yüzyıl Alman Felsefesi’ni, konumuz bağlamında irdedeleyeceğiz. Bu konuda özellikle Schelling ve Hegel gibi filozofların sonlu olan ve Sonsuz olanı bir arada ele alan ve sonlu olanın özgürlüğünü doğrudan genel olana, Tin’e özgü zorunluluğa bağımlı kılan düşünceleri ile Schopenhauer’in istemeyi her türden varlığın varoluş ilkesi, her şeyin ardındaki asli güç olarak gören ve sonlulara özgü eylemleri yine tümüyle zorunluluğa tabi kılan düşüncesi önem taşımaktadır. Görüleceği üzere, Schopenhauer, her ne kadar yukarıda anılan filozoflara karşı çıkmış, onların tin merkezli düşüncelerini yadsımış olsa da, her türden varlığı bütünleştiren bir dayanak var saymak ve bu dayanaktan hareketle her şeyi zorunluluğun hükmü altına almak bakımından eleştirdiği filozoflarla benzeşir. Bu yönden, bu bölümde andığımız filozofların, aslında Spinoza’nın öğretisine kendilerince şekil vermiş ve bu öğretiyi kendilerine uydurmuş olduğunu da söyleyebiliriz.

Bununla birlikte, bu bölüme, inceleme konumuzda aslında bu üç filozoftan daha farklı bir yerde görünen Kant ile başlamanız uygun olacaktır. Çünkü, Spinoza kadar, Kant’ın düşüncesi de ardılları üzerinde belirleyicidir ve konumuz bağlamında 19. Yüzyıl Alman Felsefesi’ni onu anlamadan irdelememizin olanağı yoktur. Bilindiği üzere, Kant, gerek Sonsuz olanı, gerekse özgürlüğü salt pratik anlamda ele alır. Ona göre özgürlük, koşulsuz buyruk gereğince gerçekleştirilmiş ödeve uygun eylem ölçüsünde sağlanır. Ödeve uygun eylemi en yetkin biçimde gerçekleştirmeye yönelik umut ise, hem bunu gerçekleştirebilen Sonsuz bir varlık olarak Tanrı’yı, hem de kişinin bunu hakkıyla gerçekleştirebilmesine olanak veren sonsuz yaşamı zihninde canlandırmasını sağlar. Dolayısıyla, burada da Sonsuz olan ve sonlu olan arasında doğrudan bir bağ vardır ve bu bağ sonlu olandan hareketle temellendirilir. Ayrıca, Kant’ın düşüncesinde sonlu olanın özgürlüğü yine zorunlu bir belirlenime –bu kez kendi istemesi aracılığıyla benimsenmiş zorunlu ahlak yasasına- tabi kılınır.

Çalışmamızın bu son bölümünün ve tüm bu çalışmanın nihai uğrağı ise Schopenhauer'ın düşünceleri olacaktır. Bunun nedeni ise, onun kavrayışında hem sonsuz olanın kendini sonluda zorunlu bir şekilde ortaya koymasına yönelik düşüncenin yetkin bir örneğini, hem de çalışmamızın başlangıcında ele aldığımız Kadim Doğu Düşüncesi'nin etkilerini açık bir şekilde görmemiz ve irdelememizi başladığımız yerde sonlandırmayı uygun bulmamızdır. Ne de olsa, başladığı yere dönme edimi, genellikle tam da kendi üzerine derin düşünmenin gereği olarak kabul edilir ve idrak bu evrede durulur. Düşünce tarihinin çalışmamız kapsamına almadığımız, konumuz bağlamındaki kavrayışa ilişkin ifadeler bulabileceğimiz daha yakın döneme ait uğraklarında dahi, ele aldığımız dönemlerdeki düşüncelerin izinin yoğun olarak bulunduğu görülür. Bu durum, bizi bir tez çalışmasının kapsamını nafile yere genişletmekten alıkoymuştur. İnceleme konumuzu ortaya koymak adına seçtiğimiz uğrakların ardındaki gerekçelerimizi açıkladığımıza göre, şimdi çalışmamızda ele aldığımız sorunu daha açık şekilde serimlemeye geçebiliriz.

İnsan aklı, doğrudan karşısında bulduğu olgularla yetinmeme, duyulur dünyanın ötesini sorgulama eğilimi taşır. Bunun muhtemel nedenlerinden biri, sonlu bir varlık olarak, duyulur dünyada somut bir şekilde karşımızda olan her şeyin, kati bir şekilde oluş ve bozuluşa tabi olduğuna, ortaya çıkmış olan her şeyin ortadan kalktığına tanık olmamızdır. Algıladığımız biçimiyle varlığımızın sona erecek olması, karşılaşacağımızı kesin olarak bildiğimiz tek durumdur; bu durumu kabullenme biçimimiz ise, yaşamımızda benimsediğimiz genel tutumla büyük ölçüde örtüşür. Örneğin, yaşamımızın yalnızca bu sonlu yanından ibaret olduğunu düşündüğümüzde -ya da bu yana odaklandığımızda- sonlu yanımızın gereksinimleri -gereksinim olarak gördüklerimiz- uğruna yaşamamız olasıdır. Salt bu sonlulukla yetinmediğimizde ise, kendi varoluşumuzu kalımlı kılmasını umduğumuz yanımıza odaklarız. Bu kalımlılık, bir sonsuzluk alanıyla sağlanmaya çalışılır; bunu kimi zaman sonsuz yaşam, kimi zaman ise ezeli – ebedi bir varlıkla bağdaştırırız.

Bu bağlamda, düşünce tarihinde insanın sonlu ve ölüme yazgılı oluşunu idrak etmesinin yarattığı huzursuzluğun, her türlü değişimden uzak, öncesiz – sonrasız, hakiki bir varlık (ya da varlık alanı) aracılığıyla gidermeye çalışıldığı pek çok uğrağa rastlarız. Bu konuda, kadim kültürlerin mitolojik ve felsefi anlatılarından, Antik Yunan Felsefesi'nin ilk

tohumlarına, modern felsefenin başlangıcından yakın çağımıza kadar, bir şekilde, sürekli karşılaştığımız düşünce, dünyaya ait her şeyin değişim ve dönüşüme, oluş ve bozuluşa tabi olduğu, kalımlılığa sahip olan -ve var olan her şeyin dayanağını oluşturan- asıl varlığın -ya da şeyin- ise duyularımız aracılığıyla erişilemeyecek konumda olduğudur. Bu doğrultuda, şeylerin, duyulur haliyle hakikati ancak kısmen içerdiği vurgulanırken, tam haliyle hakikatin kendisi yalnızca, duyulur-dışı olan bu varlık alanına atfedilir. Bir bakıma, insan düşüncesi, kendi doğasının ölüme yazgılı yanından doğan sıkıntıyı hafifletmek adına, sürdürmekte olduğu yaşama ait bileşenleri bir yanıyla hakikatten yoksun kılmaya yönelir.

Yine de ilk bakışta, yalnızca gelip geçici varoluşa sahip şeyler içeren bir bölge olması bakımından değersizleştirilmiş görünen duyulur dünya, salt bu yönüyle irdelenmez. Tüm içerdikleriyle birlikte bu dünya, bir yanılsama evreni olarak betimlendiğinde dahi; asli varlığın, hakikatin kendisinin belirtilerini, alametlerini bulabileceğimiz bir uzam oluşturur. İşte, bu dünya ve onun içerdiklerinde bu alametler bulunduğu, hakikatin buradaki izi kavrandığı ölçüde, onları oluş ve bozuluştan bağışık kılabilmek de mümkün görünür. Buradan hareketle şöyle söyleyebiliriz: İnsan, ilkin kendisinin ve aynı duyulur evreni paylaştığı varlıkların sonluluğunu en kati gerçek olarak kavrar, ancak daha sonra, bu varlıklara ölümün dahi nüfuz edemeyeceği bir kalıcılık noktası arar. Öyle ki, bu nokta, insan için kaçınılmaz bir varış noktası olan ölümü dahi, onun için artık bir hakikat olmaktan çıkarır.

Bununla bağlantılı olarak, sonlu olanın ezeli – ebedi hakikatin yani Sonsuz olanın kısmen açığa çıktığı bir görünüş olarak kavranması, sonlu varlıklara atfedilen özgürlüğe yönelik değerlendirmelerin de daha geniş bir çerçevede ele alınmasına yol açar. Bu konuda, kadim öğretilerden başlayarak, felsefi düşüncenin asli konumdaki pek çok uğrağında, sonlu varlıklara özgü özgürlüğün zorunlu bir belirlenimden ayrıştırılamayacağını görürüz. Bu durum, her şeyi Sonsuz olanın bir tecellisi olarak kavrayan düşüncelerde görüldüğü gibi, hakikat alanını aşkın bir konuma taşıyan -dolayısıyla insanı görünürde Tanrı'dan ayrıştıran- öğretilerde dahi söz konusudur. Bu doğrultuda, her iki yaklaşımda da, insanın kavrayışının derinleşmesiyle, kendisinin -ve onun gibi var olan her şeyin- tabi

olduğu zorunluluğu daha açık göreceği ve onun yeryüzündeki mutluluğunun da ancak böyle bir kavrayış derinliğiyle mümkün olacağı savlanır.

Bu bağlamda, kadim Doğu Düşüncesi'nin birtakım temel metinlerine baktığımızda, sonlu – dünyevi varlığımızın özellikle yanılsamalı yanına dikkat çekildiğini görürüz. Örneğin, Hinduizm'in *Upanishadlar* ve *Baghavad Gita* gibi temel metinlerinde, içinde bulunduğumuz olgusal dünya *Maya'nın tülü* olarak betimlenen bir yanılsamadan ibarettir. Hakikatin kendisine ise, ancak evrenin varoluşunun temelindeki varlığa -ya da güce-, *Brahma*'ya, erişmekle ulaşılabilir. Bunun yolu ise, insanın sınırlı varlığının getirdiği Ben düşüncesinden kurtularak kendi özünü, içindeki ölümsüz yanın doğasını keşfetmesi ve böylelikle kendi içindeki *Atman*'la birleşmesidir. Bu düşünceye göre, insan Ben düşüncesinden kurtulamadığı, dünyevi yaşamın çekiciliğinden kendisini ayıramadığı sürece, doğum – ölüm (*Samsara*) döngüsüne kapılır ve sürekli olarak yeniden dünyaya gelmeyi sürdürür. Bu doğrultuda, özgürlüğe kavuşmanın yolu da ancak *Atman* ile bu şekilde birleşmekten geçer. Benzer bir düşünce biçimine genel olarak Budizm öğretisinde, bu öğretinin genel kabul görmüş kollarına ait *Tripitaka* gibi temel kaynaklarda rastlanmaktadır. Budizm'de dünyanın gelip geçici doğasının bir bileşeni olan sonluluk, tamamlanmamışlık durumu olarak betimlenir. İnsanın bu tamamlanmamışlıktan kurtuluşu ise, ancak tüm arzu ve bağılıklarından arınıp aydınlanmasıyla mümkün olacaktır. Bu öğretilerde de var oluşun getirdiği zayıflıklardan kurtulup arınarak aydınlanılmadığı sürece, insan sürekli olarak var oluşa gelmeye yazgılı görünür; bununla birlikte, Budizm öğretisinde var oluşa gelmeye devam eden insan, hem aynı insandır hem de aynı insan değildir. Dolayısıyla bu öğretilerde, tüm bir evrenin, evrenin ardındaki asıl gücün (ya da boşluğun) içerdği sonsuzluğun sonlu insan varlığıyla birleşme biçimi öyle bir mahiyettedir ki, bir yandan insan yaşamının tümüyle bir yanılsama olduğunu gösterir; öte yandan insan için ölümün dahi gerçekliğinin yitmesine olanak verir. Bir bakıma, sonsuzun varlığı öyle kesindir ki, ortada sonluluk adına bir şey bırakmaz.

İşte buradaki temel düşüncenin izlerini, felsefe tarihinin ilerleyen döneminde de çeşitli çehrelere bürünmüş şekilde bulabiliriz. Örneğin, Antik Yunan Felsefesi'nin ilk döneminde de, duyulur dünyadaki her şeyin oluş ve bozuluşa tabi olduğuna dikkat çekilir

ve tüm bu meydana gelen ve ortadan kalkan her şeyin ardındaki kalımlı bir özün izi sürülür. Bununla ilişkili olarak, Platon'un bazı ilk dönem diyaloglarında, zihnimize sahip olduğumuz hakikatlerin doğrudan ezeli – ebedi bir karşılığının olduğu ve bu karşılığın da yine ezeli – ebedi bir varlığa sahip ruhta yer aldığı vurgulanır. Dolayısıyla, Platon'a göre, duyulur şeyler, Hinduizm ve Budizm'de olduğu gibi, tümünden yanılsamaya indirgenmez. Bunun yanında, insanın sonlu varlığını sonsuzlukla birleştirecek, onu ölümsüz kılacak formül Platon'da da aynıdır: kendini bilgeliğe adanmak ve ezeli – ebedi hakikatleri kavramak. Buna ek olarak, Platon'un düşüncesinin geç dönemlerinde, tüm evreni yaşayan tek bir Bütün olarak kavraması da, hem geçmişteki Doğu Düşüncesi ile, hem de felsefe tarihinin çok ilerideki uğraklarıyla ortaklık içindedir. Bütün ile ilgili kavrayış; her şeyi Sonsuz olan nezdinde değerlendirmenin ve sonluya sonsuzluk atfetmenin -onu sonsuzluk ile bütünleştirmenin- temelini sağlar.

Bu bağlamda, modern düşüncenin başlangıcında, kalkış noktası olan kesin bilgiyi doğrudan *düşünen bene* dayandıran Descartes dahi, son kertede tekil şeylere değil, yalnızca tüm bir yapıya, dahil olunan Bütün'e temel önem atfeder. Onun düşüncesinde, sonlu tözden oluşan insan, sonsuz töz olan Tanrı'dan ayrı olsa dahi; onun kendisini Sonsuz olanın belirleniminden yalıtması mümkün görünmez. Hem Bütün ile ilgili düşüncelerin hem de özgür istenç kavrayışının daha da derinleştiği -ve yakın dönemin felsefi dizgeleri üzerinde belirleyici etkisi olan- uğrak ise, Spinoza'nın düşüncesidir. Spinoza, sonsuz olanı tek töz Tanrı ya da Doğa ile bağdaştırır ve her türden sonlu varlığın, bu tek tözün birer ifadesini dışavurduğunu öne sürer. Bu doğrultuda, görüleceği üzere, Spinoza'nın düşüncesinde, duyulur dünya bir yanılsama evrenini yansıtmaz, doğrudan tanrısallık taşır. Üstelik en nihayetinde bu tanrısallık, her şeyin zorunlu belirlenime tabi olmasını gerektirecektir. Dolayısıyla, insana özgü istenç özgürlüğü yadsınacak; insan ancak kendi içerildiği zorunluluk zincirini idrak ettiği ölçüde özgür sayılacaktır.

Bu noktadan hareketle, Kant'ın düşüncesine geldiğimizde, yine sonlu ve sonsuz ilişkisi bağlamında özgürlüğe ilişkin çıkarımların önemli bir yer teşkil ettiğini görürüz. Nasıl ki Spinoza, özgürlüğü zorunluluk ile doğrudan ilişkilendiriyorsa, Kant da özgürlüğü yine bir çeşit zorunluluk ile, koşulsuz yasaya uymakla bağdaştırır. Spinoza'ya göre, zihinsel yetkinliğimiz ölçüsünde tabi olduğumuz zorunluluğu idrak ederiz ve bu idrakimiz ile

özgürlüğümüz arasında doğrudan bir bağlantı vardır. Benzer şekilde, Kant'a göre de, aklımızın yetkinliği doğrultusunda duyulur olandan bağımsızlaşmamız ve bu bağımsızlık uyarınca-evrensel bir ilkeye uygun olarak- koyduğumuz yasaya uygun şekilde eylememiz ile özgürlüğümüz arasında doğrudan bir ilişki vardır.

Buna uygun olarak, Schelling'in düşüncelerine baktığımızda da, hem sonlu ve sonsuz ilişkisinin hem de özgürlük ve zorunluluk bağının merkezi önemde olduğunu görürüz. Schelling, bir yandan Spinoza gibi, Tanrı'nın her şeyi içerdığını ve her şeyde kendini açığa çıkardığını ifade eder. Bununla birlikte, ona göre Tanrı, tanrısız olmayana da içerir; insan ise hem tanrısallıktan uzak olan hem de doğrudan tanrısız olan bilince uygun davranma olanağına sahiptir. Bu doğrultuda, insan istenci, tanrısız istenç ile uyumlandığı ve eylemlerinde evrensel olana önem verdiği ölçüde tanrısızlık taşır; kendi bireyselliğine odaklanıp evrensel olanı göz ardı ettiğinde ise yalnızca gelip geçici, tikel varlığından ibaret kalır. Schelling, tanrısallıktan uzak olan yanı zemin olarak tanımlarken, tanrısız yanı ışık ile bir tutar; ki ışığın tanrısızlıkla özdeşleştirilmesi kadim dönemlerden beri benimsenen bir kavrayışı ortaya koyar.

Hegel'in dizgesine baktığımızda, onun Spinoza'daki töz tasarımını benimsemediğini görürüz. Ona göre, Spinoza'nın tözü ne olgusal dünyadaki devinimi açıklayabilir, ne de sonlu varlıkların kendine özgü ayrımlarını ortaya koyabilir. Hegel ise, var olanı var olandan yola çıkarak açıklamaya çalışır; bu nedenle de sonlu olanı temele alma ve sonsuz olanı da sonludan hareketle ifade etme iddiasındadır. Bu doğrultuda, Hegel, dizgesinde, özne olarak Tin'i merkeze koyar -ki bu yönden Schelling ile benzeşirler-. Genel olanın, Tin'in aynı zamanda özne olması onun birtakım somut kişilerde açığa çıkmasını gerektirir. Özne olan, sonlu olmak zorundadır; yalnızca sonlu olan devinime sahip olabilir. Çünkü sonlu olan, kendi sınırına sahiptir, bu sınır onun içsel ereğine de işaret eder ve onun yaşamında ilerleyeceği istikameti belirler. Sonlu olan kendi sınırına vardığında ortadan kalkar ve onun kaldığı yerden ardılı devam eder. Sonsuz olan ise, sonlular arasındaki bu zincirleme geçişte sürekli olarak zuhur eder. Sonlu olan, sonsuzun, somut kişiler Tin'in kendini açığa çıkardığı belirli varlıkları teşkil ediyorsa, olgudaki her şeyin yine genel olanla, ussallıkla, Tin'in kendisiyle, uyumlu olduğu anlaşılır.

Bu noktalar, Schelling ve Hegel’de ortaktır; her iki filozof da, insanın kendi özündekini eyleminde ortaya koyduğunu ifade eder; bu eylem, Tin’in kendi özgürlüğüne ilerlemesiyle koşutluk içindedir. Bu bakımdan, onların düşüncesinde özün zorunlu biçimde ortaya koyulması, aynı zamanda özgürlükle bağdaştırılır. Her iki düşünür de, özgürlüğün asıl formunu, onun somut bir belirlenim altındaki, yani bir devletin anayasası olmuş hali olarak değerlendirir. Bu anayasanın tarihte ortaya çıkması ise, zorunlu bir şekilde vuku bulur; Tin, bunu gerçekleştiren kişileri, kendi aracı olarak kullanır ve kendini onların eyleminde açığa serer. Bir bakıma, tek tek kişilerin eylemleri, onların kişiliğine uygun şekilde gerçekleşir. Ancak bu kişilik onlar tarafından seçilmemiştir; onlar kendi kişiliklerine uygun olanı doğrudan ortaya koyar. Yine de bu düşüncede, sonlu varlık merkezi olsa dahi, onun asli özelliği tümeli açığa vurmaktır ve felsefenin görevi de sonlu olandan ışıyan bu kalımlı yanı ortaya koymaktır.

Bu bağlamda, Schopenhauer’in düşüncesine geldiğimizde, o her ne kadar Schelling ve Hegel’i ağır sözlerle itham etmiş olsa da, sonlu olanda sonsuz bir ilkenin zorunlu bir şekilde açığa çıktığını ifade etmek bakımından onlarla aynı çizgidedir. Schopenhauer’in asıl farkı, onun temel kavramı olan *İsteme*’nin Tin gibi kendi bilincine varma ereğiyle ilerlememesi ve temelde kör bir yana sahip olmasıdır. İstemenin yönlendiriciliği, Tin’e göre daha kör olsa da, her türden bireysel varlığı birlik içinde toplayan bir zemin oluşturması bakımından Tin ile benzeşir. Schopenhauer’e göre, tek tek sonlu varlıklar, aynı istemenin tezahürleridir. Bunu bir yanıyla, Spinoza’nın tek tözü ile de ilişkilendirebiliriz; her ikisinde de tikel varoluş, yalnızca kalımlı bir ilkenin yansıması olarak değer taşır ve bireysel yanı önemsizleşir; yine de Schopenhauer, istemeye bir tanrısallık atfetmez.

Schopenhauer, sonlu olana özgü bireyselliği kadim Hint öğretilerinde olduğu gibi yanılsama ile, *Maya’nın Tülü* ile eşdeğer görür. Schopenhauer’in salt tikel olanın ardındaki yanılsamayı açık kılmak adına bu öğretilere yönelişi önemlidir. Çünkü insanın bütünü görmezden gelerek, salt tikel olana odaklanması, yukarıda belirttiğimiz tüm düşünce akımları tarafından kınanmıştır. Ne de olsa, insan ancak, bu *Maya’nın Tülü*’nü yırtabildiği, kendi bireyselliğinden sıyrılıp kendini bütünün zorunlu bir bileşeni

kılabildiği ve bu haliyle bilinçli bir şekilde özdeşleşebildiği ölçüde edimsel bir güce sahip olur. Bütün, ancak böyle bir kişi aracılığıyla kendi mührünü vurur.

Dolayısıyla, hep görmekteyiz ki, çalışmamızda, sonlu ve sonsuz bağlamında irdeleneceğimiz düşünceler, genellikle hep temel bir yönelime, tikel olana odaklanırken aynı zamanda bütüncül bir bakış açısına da erişme eğilimine sahiptir. Böyle bir eğilim olmadan, ne gelip geçici olguların tamamını genel bir çerçeve içinde kavrayabiliriz, ne de kendi sonlu varoluşumuzu kavramına uygun bir özgürlüğe ulaştırabiliriz. Öyleyse, asli olan, kendi tikel varoluşumuz da dahil olmak üzere, her şeyi bütün ile bağı içerisinde kavramak olacaktır. Böyle bir kavrayış, özgürlük ve zorunlu belirlenim arasındaki -kendi tasarımı olan- ayrımları ortadan kaldırır ve bizi içinde bulunduğumuz zorunluluk ağına olumlama yöneltir. Bu bakımdan, çalışmamızın amacı da, bitimli olanın ardındaki kalımlı yanı kavramakla gelişen böyle bir olumlama katkı sunmaktır. Düşünce tarihinde de sürekli görülmektedir ki, olumlama olmaksızın edimsel bir güce sahip olmak mümkün değildir.

Yukarıda anlattıklarımız bağlamında, çalışmamızın Birinci Bölüm'ünde ana hatlarıyla kadim Doğu Düşüncesi'ne bakılacak ve Hinduizm, Budizm ve Taoizm'in konumuzla bağdaşan yanları irdelenecektir. İkinci Bölüm'de Antik Yunan'da felsefenin doğumundan Platon'un öğretilerine kadarki dönemde sonlu ve sonsuz ilişkisinin ele alınışına yer verilecektir. Ardından, Modern Felsefe'nin başlangıç dönemine geçilecek ve Descartes ve Spinoza'nın, töz düşüncesi bağlamında sonlu ve sonsuz ilişkisini ne şekilde kavradıklarından bahsedilecektir. Ayrıca buradan hareketle, her iki filozofun özgürlüğe ilişkin kavrayışlarının da ne şekilde biçimlendiğine dikkat çekilecektir. Çalışmamızın son bölümünde ise, On Dokuzuncu Yüzyıl Alman Felsefesi'nde sonlu ve sonsuz ilişkisine yönelik kavrayış ele alınacak ve bu bağlamda onların özgürlüğe ilişkin savlarını temellendirme biçimleri irdelenecektir. Çalışmamız Schopenhauer'in düşünceleri ile tamamlanacaktır; bunun nedeni de genel olarak derin düşüncenin kendine yönelik kavrayışını başladığı yere dönerek tamamlamasının bir ifadesini sunmaya çalışmaktır.

1. BÖLÜM

KADİM DOĞU DÜŞÜNCESİNDE SONLU ve SONSUZ İLİŞKİSİNİN İRDELENMESİ

İnsanın idrakinin gelişmesiyle birlikte yüzleştiği en açık olgulardan biri kendi türünün doğasının sonluluğudur. Sonluluğu kavramaya başlamak, insanı, kendi varlığı başta olmak üzere, yaşamında karşılaştığı her türden olgunun eninde sonunda tümüyle gelip geçici ve yanılısamadan ibaret olduğunu düşündürmeye yöneltir. Ancak sürdürdüğü var oluşun sona ermeye yazgılı olması, insan aklını tanık olduğu bu durumun ötesine uzanmak için çabalamaya sevk eder. Yani, gelip geçici, sonlu olan bu ölümlü varlığın, kalımlı, ezeli ebedi, hakiki bir varlıkla (ya da varlık alanıyla) ilişkilendirilmesi insan aklının önünde uğraşılması gereken bir sorun olarak durur. Gerek kadim kültürlerin ritüellerinde ve en eski dinsel öğretilerin temel metinlerinde, gerekse düşünce tarihinin çok daha ileri safhalarında bu konunun pek çok zaman önemini koruduğunu görürüz.

Kadim dönemlerin Doğu kültürüne ait öğretilerinde, genellikle, insanın sonlu varlığına özgü her şey yadsınır ve yaşam sürdürülürken sonluluğun getirdiği her şeyin kusursuz biçimde yadsınması aracılığıyla en üst düzeye, ezeli – ebedi bir varlığa kavuşulacağı kabul edilir. Gerek Hinduizm’de gerekse Budizm’de sonlu var oluşla ilişkili her şey yanılısamaya indirgenir; yanılısamanın aşılması, ancak var oluşun getirdiği yükten tümüyle kurtulmakla mümkündür. Bununla birlikte bu öğretilerde sonlu, gelip geçici yanıyla betimlenen insan yaşamı, sürekli olarak yeniden var oluşa gelmeye (*samsara döngüsüne* kapılmaya) yazgılı görülür. Bu yanıyla sonlu olanın aynı zamanda bir süreklilik taşıdığı, kalımlılığa sahip olduğu ortaya koyulur. Ancak buradaki sonsuzluk, iyi bir anlama sahip değildir. Var olmak aynı zamanda tamamlanmamış olmak, yanılısamadan ibaret olmaktır; buna karşın peşinden gidilmeye devam edildiği sürece, var oluşun bitimsiz bir yanı vardır. Bununla birlikte, bu öğretiler doğrultusunda, var oluşun her türlü cezbedici yanını, hatta kendisini yok saymak, sonunda insanı kendi özüyle ve asli hakikatle bütünleştirir. Bu noktada insan artık var oluş döngüsüne girmekten kurtulur. Burada ulaşılan durum, yüce tanrısal varlıkla birleşmek ya da yokluğa karışmak olarak

düşünülebilir. Ancak yokluk, olumsuz bir anlam arz etmez; yokluğun bu hali, aynı zamanda sonsuz olanı, hakikatin kendisini ifade eder. Asıl olarak özgürlüğe ulaşmanın yolu da, insanın var oluştan gelen her şeye sırt çevirip tüm isteklerini ortadan kaldırması olarak çizilir.

1.1. HİNDUİZM'İN TEMEL METİNLERİNDE SONLU ve SONSUZ İLİŞKİSİ

Bu öğretilerdeki sonlu ve sonsuz arasındaki ilişkiyi daha yakından incelemek adına öncelikle Hinduizm'in daha sonra Budizm'in belli başlı metinlerine ana hatlarıyla bakabiliriz. Örneğin, Hinduizm'in kutsal metinlerinden olan *Vedalar*'ın en önemli kitaplarından olan *Rigveda*'da evrenin başlangıcına ilişkin ifadelerde, “yokluk” ya da “boşluk”un, bir bakıma, sonsuzluk ile bağdaştırıldığını ve böylece bu kavramlara iyi bir anlam yüklendiğini görürüz: “Başlangıçta ne yokluk ne de varlık vardı. Ne bir hava ne de bir gök vardı ötede. (...) Başlangıçta ne ölümsüzlük vardı ne ölüm. Ne gündüz belliydi ne de gece. (...) Orada ondan başka bir şey yoktu” (*Rigveda*, 2021: 948 – 949). Bu pasajlarda, evrenin ve evrenin ardındaki yaratıcı ilkenin bilinmezliğine yönelik ifadeler aracılığıyla, aynı zamanda insanın sonlu-sınırlı doğasına da dikkat çekilir. Bir bakıma söylenmek istenen şey şudur: Sonlu insan varlığı, sonsuz evrenin gizemlerini tam anlamıyla çözme konusunda aciz kalmaya mahkumdur. Ne de olsa, insan var olmanın getirdiği yoksunluklarla doludur ve var olmak her zaman için eksik olmaktır. Bu konuda *Rigveda*'da her şeyde var olan, yaratıcı Brahma'nın “var olmaya başlarken boşlukla dolduğu” ifade edilir (*Rigveda*, 2021: 949). Yine görülmektedir ki, var olmak, her zaman için yoklukla tanımlanır. Öyle ki, canlıların tüm eylemlerinin ardında isteğin bulunması², var olmalarının aynı zamanda istek duymalarıyla tanımlanması dahi, bu isteğin, yokluğu hissedilen bir şeye yönelmesinden kaynaklanır. Bu durum, *Rigveda* metninde, varlığın yokluğa bağlı olduğunu temellendirme konusunda bir gerekçe sağlar (*Rigveda*, 2021: 949). Bir bakıma, evrenin ve tüm var olanların ardındaki yaratıcı ilke, var olup varlığa

² *Vedalar*'ın Schopenhauer'in düşüncesini temelden etkileyen başlıca noktalarından biri budur.

battıkça daha fazla yoklukla tanımlanır; yokluğun ardındaki var oluşa, var olan dünyaya sırt çevirmek, kişinin sonlu varlığını aşip sonsuzlukla bütünleşebilmesinin asli yoludur.

Hinduizm’in en temel metinlerinden olan *Upanishadlar*’da ele alındığı şekliyle, tüm sonlu varlıklar, “çamurdan yapılan pek çok çeşitten cismin eninde sonunda yine çamur olması gibi”, her şeyin kökeninde yer alan hakiki öz olarak Brahma’da temellenir: “Bütün her şey Brahma’dır. Onda var olan, onda son bulan, onda soluyan insan ona tapınsın. İnsan istekten oluşur. Bu dünyada isteğine göre yer alır, isteğine göre göç eder. O halde kişi isteğini belirlesin” (*Upanishadlar*, 2022: 120). Bu alıntıda yine *Rigveda*’daki temel düşüncelerin bir ifadesi görülmektedir: Buna göre, bir yandan tüm varlıkların ardında tek bir ilke vardır, öte yandan var olanlar kendi isteklerine göre eylemde bulunur. Bir bakıma, var olmak, isteğe uymayı getirir, isteğe uymak ise kişinin kendi Ben’ine odaklanarak birlik ilkesini, genel hakikati gözden kaçırmasına neden olur. Öyleyse asıl olarak yapılması gereken, kişinin var olan yanından kaynaklanan asli zaafına, isteklerine meydan okuyup genel olana, birlik ilkesine odaklanmasıdır.

Bu bağlamda, Hinduizm’in önemli bir diğer kutsal metni olan *Bhagavad Gita*’da, tüm varlıkların değişip dönüşmeye ve gelip geçiciliğe yazgılı olma, her şeyin ardındaki hakikatin ise, hiçbir zaman değişmeksizin, hep aynı şekilde kalıcılığını devam ettirme özelliği sürekli yinelenir: “Görünen varlıklar gelip geçici, varlıkların içindeki öz, kalıcı, öncesiz sonrasız, yok olmaz, ölmez (...)” (*Bhagavad Gita*, 2001: 63)³. Bu doğrultuda, hakiki özü kavramak, onun ezeli ebedi doğasını anlamak, kişiyi “öldürmekten ve öldürülmekten” uzak tutar. Tüm varlıkların ardındaki asli özü anlamanın yolu, diğer kutsal metinlerde de belirtildiği üzere, kişinin var olmanın getirdiği arzulardan, “isteklerin tutsaklığından” tümüyle arınmasıdır. Bu metinde istekler, denizdeki şiddetli dalgalarla bir tutulur, insan varlığı ise bu dalgalara nazaran aciz bir tekenden farksız sayılır; buna göre dalgaların güdümüne girdikten sonra zihni tümüyle bulan kişinin çaresizce sürüklenmekten başka yapacağı bir şey yoktur. Dolayısıyla, ancak isteklerden

³ Aynı metinde, buna benzer başka bir ifade şöyledir: “Varlığın ve yokluğun ötesinde O durur. Sonsuzdur O ve görünmez, tüm varlıklar bir gün gelir yok olur, O hiçbir zaman yok olmaz, değişmez” (*Bhagavad Gita*, 2001: 153).

kurtulduktan sonra “gerçeğin bilincine ulaşmak” mümkün olur (*Bhagavad Gita*, 2001: 79 – 80).

Yukarıda anlatılanlardan hareketle, tüm varlıkların içine işlemiş olan ve tüm varlıklara birlik veren özün kavranmasının ancak Ben düşüncesinin ortadan kaldırılması ile mümkün olduğu; Ben düşüncesinin ortadan kaldırılmasının yolunun ise istekleri yadsımak olduğu göze çarpmaktadır. İsteklerden arınıp Ben düşüncesinden kurtulmak, insanı gerçek bilgiye kavuşturur ve bu bilgi kişinin kendi varlığının her şeyin ardındaki tanrısal öze bir olduğunu kavramasını sağlar. Bu konuda, *Upanishadlar*’daki ifadelerden biri şöyledir: “Bilen kişi için her şey Atman ile aynıdır; bu birliği gören için ne hayal ne de keder söz konusu olabilir” (*Upanishadlar*, 2022: 181). Bu düşüncüyü izlediğimizde, kendi varlığını Bütün içerisinde kavrayan kişi, hem hakiki bilgiye erişmiş olur hem de yaşamı çekilmez hale getiren kederli ruh halinden kurtularak ölümsüzlüğe kavuşur: “Bilen kişi ne ölümü görür, ne hastalığı ne de kederi, bilen kişi sadece Bütün’ü görür, Bütün’ü elde eder” (*Upanishadlar*, 2022: 166).

Bu bağlamda, genel olarak şunları söyleyebiliriz: Ben’in kendisi ve duyularına açık olan tüm evren ortadan kalkmaya yazgılı olduğuna göre bunların hepsi yanılısamadan ibarettir. Her şeyin ardındaki Öz ise, ezeli – ebedidir; bu Öz, cismani suretlerde varlığa gelir, bedenlenir. Bu anlamda, bu Öz’den, Bütün’den başka bir şey yoktur. Bu doğrultuda, *Bhagavad Gita*’da var oluşun temeli olan, canlı cansız tüm varlıkların gelip geçici olduğu, “kurban edilenin de kurban edenin de” hep aynı varlık olduğu sürekli yinelenir: “Ayrı ayrı varlıkların hepsinde yüce varlıktır duran aynı anda. Varlıklar yok olsa da o yok olmaz, gerçeği gören kimse, onu görür” (*Bhagavad Gita*, 2001: 226). Benzer biçimde, *Upanishadlar*’da da, “Brahma’yım diyenin her şey haline geldiği” (*Upanishadlar*, 2022: 11) ifade edilir ve insanın tapındığı Tanrı’yla bir olduğu vurgulanır: “O her canlının içinde saklı olan Tanrı’dır. Her şeyi sarar, her canlının içindeki iç ruhtur. Tüm canlıların içinden tüm işleri kontrol eder. O, niteliklerden sıyrılmış, gözlemci, şahittir” (*Upanishadlar*, 2022: 289). Bir bakıma, tüm düşündüklerimizi ve yaptıklarımızı bizim aracılığımızla düşünen ve yapan hakiki Öz’ün, Brahma’nın kendisidir; insan Ben bilincinden uzaklaştığı ölçüde bu hakikati, Bütün’le olan birliğini kavrar. Bu şekilde, Bütün’ü kavramak, Bütün’ün kendisi olmak ile birdir: “Her kim bu gölgesiz, cisimsiz,

renksiz ve saf olanı kavratsa, *Saf Olan*'ın kendisine kavuşur. Her şeyi bilen ‘Her Şey’ olur” (*Upanishadlar*, 2022: 301). Bu yöndeki düşüncelerin *Bhagavad Gita*’daki ifadelerinden biri şöyledir: “Doğada yapılan bütün işlerin doğanın işi olduğunu bilen, hiçbir işe karışmadan duran, özündeki yüce varlığı görür” (*Bhagavad Gita*, 2001: 226 – 227). Her şeyin özündeki yüce varlığı gören kişi, birbirlerinden ayrı olarak algılanan tüm varlıkların birlik oluşturduğunu; bu varlıkların birliğinin de tanrısal özün birliğine işaret ettiğini görür (*Bhagavad Gita*, 2001: 226 – 227). Bu bakımdan, gerçek olan tek bilgi, ayrı ayrı var olanlarda tek ve hakiki olanı görmektir; var olanların görünüşteki ayrılıklarını görmek ise yanlışların asıl kaynağıdır.

Ezeli – ebedi, ölümsüz Öz, “ölüm tarafından sarılmış”, gelip geçici bedende barınır. Bedenle Öz’ün bir aradalığından oluşan bileşke, aynı zamanda zevk ve acıyı da barındırır; dolayısıyla bedensel varlık hesaba katıldığı sürece, bileşkenin barındırdığı duygulanımlar insanı bağımlı kılacaktır. Kişi ancak bedensiz kaldığında, bedensel varlığı yadsıdığında zevk ve acının tutsaklığından azat edilir ve gerçek özgürlüğe kavuşur. Bedensel görünüşü yadsımak bunun ötesini, bedensel görünüşün ardındaki Öz’ü, Tanrı’yı kavramayı ve bu sonsuz öz ile birliği idrak etmeyi getirir. Bu bağlamda *Upanishadlar*’da “Tanrı’yı bilen tüm bağlardan kurtulduğu” (*Upanishadlar*, 2022: 289) ifade edilir. Var olanların algılandıkları haliyle, cismani ve bedensel görünüşlerine, özelliklerine odaklanmak ise, insanın sürekli değişip dönüşen imgelerin oluşturduğu akıntıya kendini kaptırmasına neden olur; gelip geçici olana odaklandıkça ise kişi bencilleşir. Bencilleşme, “Bu benimdir” düşüncesinin güçlenmesi, insanın kendini kolaylıkla kısırdığı bir kapandır; tüm nitelik ve belirlenimlerin, belirlenimlerden kaynaklanan isteklerin yadsınması ise, insanın bu kapandan kurtulmasının, nihai özgürlüğe kavuşabilmesinin tek yoludur (*Upanishadlar*, 2022: 339).

Öyleyse, Hinduizm’de özgürlük, sonlu varlığın kendine ilişkin tüm belirlenimlere ve isteklere sırt çevirerek hakiki bilgiye ulaşabilmesiyle ve bu bilgi aracılığıyla tanrısal Öz ile birliğini kavramasıyla olanaklıdır. Ortalama bir bilinç, isteklerini dikkate alarak git gide daha büyük bir tutsaklığın, doyumsuzluğun içine gömülürken, bilgeye özgü bir kavrayış, bu isteklerde yalnızca ayrışmayı ve hakikatten uzak düşmeyi görür. Hakikat, görüntüdeki ayrışmada değil, salt duyulur algının ötesinin idrakini gerektiren bir yerde;

pek çok zihin için kavranılmaz olan Bütün'dedir. Dolayısıyla, *Bhagavad Gita*'da belirtildiği üzere: “Herkes karanlık görünen o yer, bilgelerin aydınlandığı yerdir; herkesi uyanık tutan nesneler, bilgiler için uyutan şeylerdir” (*Bhagavad Gita*, 2001: 80). Tanrısal öz, bedensel varlığa geldiği kimi canlılarda görünüş dünyasına özgü yanılsamalardan kendini arıtıp birlik ilkesini idrak ederek özgürlüğe kavuşurken, kimi canlılarda ise kendini isteklerine kaptırarak tutsaklığa devam etmektedir. Ama bu düşünce ekseninde ilerlediğimizde, tutsak olan da, özgür olan da, isteyen de isteğini yadsıyan da aynı varlıktır; bu varlık istemeye devam ettiği sürece bedensel ve yanılsamalı sonsuzluğunu sürdürürken, istemeyi sonlandırdığında ezeli – ebedi varlığına yokluk içerisinde kavuşur.

1.2. BUDİZM'İN TEMEL METİNLERİNDE SONLU ve SONSUZ İLİŞKİSİ

Ana hatlarıyla Budizm öğretisine bakıldığında, bu öğretide yine öncelikle algıya açık bir şekilde var olan sonlu varlıkların sürekli değişim – dönüşüme tabi ve gelip geçici bir mahiyette olduğu vurgulanır; bu var olanların birbirleriyle bağlantı içerisinde olduğuna dikkat çekilir. Buna göre, var olanlara bir hakikat, bir öz atfetmek ya da onları bağımsız varlıklar gibi ele almak olanaklı değildir. Böylece, benlik de tam bir yanılsamaya indirgenmiş olur; gelip geçici ve başkalarıyla bağlılık içerisinde olan bir varlığın, insanın kendisinin bir Ben olarak ortaya çıkmasının ardındaki akıl dışılık ortaya konulur. Buradan hareketle, insanın önüne koyulan yol, Ben kavramının yanılsamalı doğasını idrak edip boşluk düşüncesini kavrayarak kendini tüm bağlılıklardan, dolayısıyla tüm belirlenimlerden kurtarmak ve böylece aydınlanarak sonsuz huzura, *Nirvana*'ya kavuşmaktır. Bu kavuşma gerçekleşmediği sürece, kişi *samsara* (doğum – ölüm) *döngüsünde* yer almaya ve sürekli varlığa gelmeye devam edecektir. Buradan hareketle, bu öğretide sonlu olanın hiçbir öze sahip olmayıp tümüyle yanılsamalı ve ıstırap dolu bir varlığa batma ile, sonsuz olanın ise, aydınlanarak varlık yükünden kurtulma ile bağdaştırıldığı görülür. Bununla birlikte, gelip geçici varlık, bu gelip geçiciliği, varlığının yanılsamalı doğasını kavramadığı sürece varlığa gelmeyi sürdürür; bir bakıma kavrayıştaki kusur, varlığın sonlu biçimde sonsuzca sürmesine neden olur. İnsan kavrayışının tam bir açıklık kazanması ise onun yoklukla bütünleşerek gerçek sonsuzluğa kavuşmasını sağlar.

Bu bağlamda, Budist öğretinin en temel metinlerinden olan *Tripitaka*'da yer alan *Dhammapada* bölümünde, insanın kendi Ben'i dahil olmak üzere tüm sonlu varlıkların yanılısamadan ibaret olduğu ve hiçbirinin öze sahip olmadığı vurgulanır⁴. Buna göre, insan, bedenini “bir köpük gibi geçici”, “bir serap gibi asılsız” olarak anladığında, kendini dünyevi yaşamın kötücül tutkularıyla bağdaştırılan *Mara*'dan sakınacak ve ölümü alt edecektir (*Dhammapada*, 2020: 7). Bu düşüncede beden, boş, hastalıklı, maddi ve tinsel olarak bozulmaya tabi olarak kavranır; “et ve kanla çevrili olan kemiklerden bir kale”den ibaret olan bu özden yoksun kütle, insanı güçsüz düştüğü yaşlılık yıllarına kadar kibir ve ikiye bölünlülükle yaşamaya sevk eder (*Dhammapada*, 2020: 17 – 18). Bu bağlamda, *Tripitaka*'nın *Suttanipata* bölümünde, insanın kendi bedeni üzerine düşündüğünde, onun “çeşitli yerlerinden salgı salgılayan”, “kötü kokulu ve kirli” yapısını göreceği ve her türlü üstünlük duygusundan arınacağı ifade edilir. Bir bakıma, bedenimizin dünyevi doğası, bizi kibirli olmaya yönlendiriyor olsa da, yine tam da bedenimizin kendisi bu kibri haksız çıkaran her türlü kusura sahiptir. Bu düşünce doğrultusunda, insanın, sadece, kendi varlığını duyumsadığı bedenini gözlemlediğinde karşılaştığı kusur ve acizlikler dahi, buradan hareketle bir hakikat, bir öz düşüncesine ulaşmak için elverişli değildir. Bu yöndeki bir düşünce, önemli Budist düşünürlerden Şantideva tarafından da dile getirilmiştir: “Kemikleri kırıp aç, sonra içindeki iliğe bak. Kendi kendine oradaki özün ne olduğunu anlamaya çalış. Ne kadar çabalasan da orada bir öz bulamazsın” (Şantideva, 2020: 31). Ona göre, hiçbir öz içermeyen beden, ancak yabancı yaşam için bir besin, ya da en fazla, insanlık için bir araç olarak işleve sahiptir (Şantideva, 2020: 31). Buradan hareketle, kişinin, doğrudan kendisiyle bağlantılı bedeninin bile özden tümüyle yoksun olduğunu gördüğünde, dünyanın kalanı için bir öz, bir hakikat düşüncesine ulaşma konusunda bir gerekçesinin kalmayacağını söyleyebiliriz.

Bu noktada, Budizm'e ilişkin temel metinlerde pek çok kez yinelenen, varlıkların yanılısamalı doğasıyla ilgili bazı düşüncelerden söz etmemiz yararlı olacaktır. Örneğin, bu metinlerden biri olan *Elmas Sutra*'da varlığın sahip olduğu somut, duyulur yana odaklanmanın insanı yalnızca aldanmaya sevk ettiği söylenir ve “(...) belirtilere sahip olmak olarak öğretilen şey, aslında belirsizliğe sahip olmaktır” ifadelerine yer verilir

⁴ Bu noktada, Budizm'in Hinduizm ile ayrıştığını söylememiz mümkündür. Hinduizm'de tüm varlıkların ardında sonsuz bir öz varsayılmış iken, Budizm'e göre bu dünyayla ilişkili hiçbir varlık öze sahip değildir.

(*Elmas Sutra*, 2018: 35). Öyle ki, bu metinde dinsel önder Buda'nın, kendisini “biçimiyle gören ve sesiyle işitenlerin” aslında kendisini hiçbir şekilde göremeyeceklerine yönelik düşüncelerine dikkat çekilir (*Elmas Sutra*, 2018: 64). Benzer yöndeki bir düşünceye, *Altın Işık Sutrası*'nda da yer verilir. Bu metinde yer alan; “Varlıkların tabiatları hava gibi, gökyüzü gibidir, sihir, serap, sudaki Ay'ın yansıması gibidirler. Bütün canlılar rüya tabiatlıdır (...).” ifadelerinde, yine açık bir şekilde, çevremizi kuşatan tüm duyulur, sonlu varlıkların düşten öte bir anlamı olmadığı ortaya koyulur (*Altın Işık Sutrası*, 2020: 133)⁵. Bu bağlamda, *Dhammapada*'da, tüm biçimlerin, belirlenimlerin “gerçekdışı” olduğunu kavramanın, kişiyi acıdan uzak tutarak gerçek bir “saflığa” kavuşturacağı belirtilir (*Dhammapada*, 2020: 29). Böylelikle, insanın yaşamını zorlaştıran, onu kaygılandıran her şey yanılsamaya indirgenir; eksikliğinden acı çektiğimiz ya da yitirmekten korktuğumuz hiçbir şeyin gerçeklik taşımadığı vurgulanır. Bu düşünce üzerinden ilerlendiğinde, acı ve kaygının nedeninin ortadan kalkmasıyla acının kendisinin de ortadan kalkacağı ve insanın aydınlanmasının önündeki en büyük engelin aşılacağı sonucuna ulaşılır.

Budist öğretilerde, sonlu varlıklar düşten, yanılsamadan ibaret görülmekle kalınmaz; aynı zamanda bu düşün sürekli acı ve kederle iç içe olduğu sürekli yinelenir. Bu doğrultuda, acı ve keder, doğrudan var olmakla ilişkili olduğuna göre, var olmanın önüne geçilirse acı ve keder de ortadan kaldırılacaktır. Örneğin, *Dhammapada*'da bu düşünceye yönelik olarak; “Doğuş yaşlılık, ölüm, keder, ağlama, acı ve üzüntüden doğar. Böylece acılar ortaya çıkmış olur. (...) Doğuş olmayınca yaşlılık, ölüm, acı, keder, ağlama, üzüntü de olmaz. Böylece bütün acılar sona erdirilmiş olur” (*Dhammapada*, 2020: 78) ifadeleriyle karşılaşırız. Benzer şekilde, Aşvagosha'nın Buda'nın yaşamı üzerine olan *Buddhaçarita* metninde, varlık kavramının kökenine ilişkin yapılan bir soruşturma, konumuz bağlamında önem taşır. Burada, varlık, benlik duygusunun bir uzantısı olarak görülür; benlik duygusunun kaynağında doyumsuzluk, doyumsuzluğun kaynağında duygu, duygunun kaynağında genel olarak kurduğumuz ve içinde bulunduğumuz ilişki ağı, ilişkinin kaynağında duyular, duyuların kaynağında ad ve biçim belirten tanımlar, ad ve

⁵ *Elmas Sutra*'dan bir tümcede de bu düşüncenin yinellendiğini görebiliriz: “Kayan yıldız, karanlık, kandil, sihir, çiğ tanesi, hava kabarcığı, rüya, şimşek çakması, bulut, tüm olup biten böyle görülmeli” (*Elmas Sutra*, 2018: 70).

biçimin kaynağında ise bilinç olduğu söylenir (Aşvagosh, 2022: 130). Dolayısıyla ortaya konulan düşünce şöyledir; bizim doğrudan farkında olduğumuz şey bilinç -kendi bilincimiz- ise, en sonunda varlık da bu bilincin bir uzantısı olarak kavranacak; bu yönüyle de varlıkla ilişkili her şey bir yanılsamadan ibaret görülmeye yatkın olacaktır. Tüm acı ve keder duygularımız da böyle bir yanılsama zincirinin içinde bulunur. Bu nedenle varlığın ortaya çıkmasına engel olmak, acı ve kederi önlemek için zorunlu bir koşul olarak ileri sürülür. Bu konuda Aşvagosh'nın sözleri şu şekildedir: “(...) doğumun yok edilmesiyle yaşlılık ve ölüm ortadan kalkar, varlığın yok edilmesiyle doğum da yok edilmiş olur ve benlik duygusunun ortadan kaldırılmasıyla varlık da sona erer” (Aşvagosh, 2022: 130). Bir bakıma, sonlu bir doğaya sahip ölüme yazgılı varlığı acıdan kurtarmanın yolu, onun varlıkla bağını kesmek olarak görünür; varlıkla bağı kesmenin yolu da Ben algısından kurtulmakla mümkün olur. Bu bağlamda, Şantideva'nın şu sözlerini aktarabiliriz: “(...) kederin nedeni olan bencillik ben yanılgısından doğar. Bunun kaçınılmaz sonucu özün yokluğu üzerine yoğunlaşmaktır” (Şantideva, 2020: 85).

Halihazırda tabi olduğumuz bilinç tarafından adlandırılmış, tanımlanmış biçimlerden etkilendiğimiz ve duyulardan kendini kurtaramadığımız sürece yanılsamalı Ben algımız sürer ve varlıkla bağımız devam eder. Yaşadığımız dünyada, doğrudan duyularımıza açık olan her şey yine bizim tarafımızdan adlandırılmış, tanımlanmış biçimlerse, bu duyulardan kendimizi yalıtma, varlığın zincirlerinden kendimizi kurtarabilmemiz için gerekli bir aşamadır. Bu bakımdan, yokluk üzerine yoğunlaşma, aslında yanılsamalı ad ve biçim dünyasından kendimizi yalıtma ile birdir. Çevremizi kuşatan yanılsama evreninden kendimizi yalıtamadığımız sürece, varlıkla bağımız kesilmez ve doğum – ölüm kapanında yol almaya devam ederiz. Bu doğrultuda, *Suttanipata*'da, insanların kendilerini üzen şeyleri ve bunların kaynaklandığı yeri bilip bu kaynağı kurutmaya yarayan yolu kavradıklarında düşünce ve bilgilerinin özgürleşeceği söylenir; böylece bu kişiler doğum – ölüm döngüsünden kurtulacaklardır (*Suttanipata*, 2020: 94). Tahmin edilebileceği gibi, bu kaynak, doğrudan algılarımıza açık bir şekilde var olan içinde yaşadığımız evrendir. İnsan, var olanlara, sonlu belirlenimlere kendini kaptırdığı ölçüde yine sonlu belirlenim içinde yer almaktan kurtulamaz ve sonluluğa sürekli tabi olur. Bu düşünceye göre, bu evrende, genel olarak kabul gören ölçütlere göre var olmak isteğiyle dolup taşan kişiler, “ölümün ağzında yaşayan zavallılar” olarak görülür ve “kurumak

üzere olan deredeki balıklar”a benzetilir (*Suttanipata*, 2020: 106). Bir anlamda, içinde oldukları ortamı okyanusvari bir evren sanarak hakikatin kendisi yerine koysalar da, burası kurumaya yüz tutmuş bir su birikintisinden ibarettir; buranın içindeki her şey ölmeye yüz tutmuş olup gerçeklikten uzaktır.

Bu yöndeki bir düşünceye, yine Budizm’in temel metinlerinden biri olan *Lotus Sutra*’da rastlarız; bu kez kuruyan bir dere yerine yanan bir ev benzetmesi kullanılır. Buradaki örneğe göre, algıya açık dünyanın nimetlerine ve genel anlamıyla var olmaya düşkün olan insanlar, yanmakta olan bir evin içinde kalmakta direnen çocuklar gibidir; bu yangından çıkarılmazlarsa kavrulmaya mahkumdurlar (*Lotus Sutra*, 2018: 94). Var olan dünyanın bu yanını anlayanlar, geride kalanları buradan dışarı çıkarmaya çalışsa da, var olanın boyunduruğundaki kişiler, çevrelerini sarmış olan yangının hiçbir şekilde farkında olmayıp cehalet içinde eğlenmeyi sürdürürler⁶. Bu nedenle onlar ancak birtakım oyuncaklar aracılığıyla yanan evden dışarı çıkarılmaya çalışılır. (*Lotus Sutra*, 2018: 94 – 97). Burada kastedilen oyuncaklar, bu dünyada kavuşulması mümkün olmayan öte dünyaya ilişkin cezbedici koşullardır. Bu doğrultuda, insanların genelinin ancak bu cezbedici koşullara ulaşma umuduyla, kendilerini dünyadan yalıtması, yangından kendilerini kurtarması mümkün görülmektedir. Bir anlamda, bu kişiler için, sonsuz olana kavuşma umudu yine ancak sonlu olanı sürekli el altında bulundurma beklentisi aracılığıyla olanaklı olmaktadır.

Dolayısıyla yine görülmektedir ki, sonlu olandan kendisini kurtaramayan zihin, yine sonlu olana saplanmış olarak kalmaya devam eder; sonlu dünyanın varlıklarından yüz çeviren zihin ise tanrısal bir konuma erişme yoluna girer: “Canlılar bu dünyaya bakar ve onun yanmakta olduğunu tasavvur ederlerse o zaman benim Buddha alanım tanrılar ve insanlarla dolup taşar” (*Lotus Sutra*, 2018: 261). Öyleyse, aydınlanmış bir zihin ne bu dünya ne de öte dünya ile ilişkili herhangi bir şeye istek besler, böyle bir zihinden beklenen bu konudaki tüm bağlardan kendini kurtarmaktır. Bu doğrultuda, *Dhammapada*’da dinsel yaşamın dünyanın sonlu ya da sonsuz olmasıyla ilgisinin

⁶ *Bodhiçaryavatara*’daki şu tümceler, yine buradaki düşünceyi ortaya koymaya yöneliktir: “Sıradan insanlar varlıklara baktıklarında onların yanılsama olmadığını, gerçek olduğunu kabul ederler. Bu yüzden derin görüş sahipleriyle aralarında bir uyumsuzluk oluşur” (Şantideva, 2020: 77)

bulunmadığı belirtilir; buna göre asıl kavranması gereken ise, bu dünyanın “doğum, yaşlılık, ölüm, keder, ağlaşma, sefalet, karamsarlık ve ümitsizlik”ten ibaret olduğudur (*Dhammapada*, 2020: 42). Aşvagosha’nın Buda’ya attettiği sözler, yine aynı savı dile getirir: “Yaşayan dünya aldanarak doğar ve ölüme mahkumdur, tıpkı mahkûm edilen suçlunun sarhoş edilip ardından idama götürülmesi gibi” (Aşvagosha, 2022: 216). Buna göre, var olanlar, zamanlarını acıdan en uzak geçirdiklerinde dahi, bir idam mahkumundan farksızdır, aldıkları zevk tümüyle boştur; dolayısıyla tüm bu var olanlar dünyasının yanılsamadan ibaret olduğu su götürmez bir gerçektir.

Böylece, Budist öğretinin temel ilkesi yeniden açık hale gelir; algımıza açık olan her şey yanılsama olduğuna göre, algılayanın kendisi de hakikat taşımaz, dolayısıyla Ben düşüncesi reddedilmelidir. Bu bağlamda, *Suttanipata*’da “Bu benimdir” diye düşünmeyi sürdüren insanın, ölümden kurtulamayacağı belirtilir. Ölümden etkilenmemek için kişinin yapması gereken, düşüncesini boşluk üzerinde yoğunlaştırıp benlik duygusundan arınmaktır: “Her zaman düşünce içinde olarak bu dünyayı boş olarak görmelisin; kişi benlik duygusunu yok ederse ölümü de yok eder. Dünyayı böyle göreni ölüm görmez” (*Suttanipata*, 2020: 145). Bu yöndeki ifadeler *Buddhaçarita*’da da doğrudan rastlarız: “(...) kişiliğin yanlış nitelenmesi bu dünyada kendini ‘konuşan benim, bilen ben, hareket eden ben, duran benim’ düşüncesiyle gösterir” (Aşvagosha, 2022: 103). Dolayısıyla, kişinin hiçbir şekilde fail rolüne heveslenmemesi, kendisini eylemlerini doğrudan gerçekleştiren bir güç olarak değil, bu eylemlere aracılık eden unsur olarak kavraması salık verilir. Bu doğrultuda, kişi bir konuda hak iddia ettiği, kendi üzerinde hak iddia edilmesine onay verdiği, ya da kendisini doğrudan etken bir güç, bir fail olarak kavradığı sürece “doğum – ölüm zinciri” içerisinde yol almaya devam eder (Aşvagosha, 2022: 104). Bu amaçla, fail etkisiz kılınınca, failin gerçekleştirmiş olduklarının varlığı da yadsınacak duruma gelir. Bu bağlamda, Şantideva’ya göre, insanın anımsadığı, gerek geçmişe ait olaylar, gerekse ileride gerçekleştireceği eylemlerin neden olacağı olaylar, hiçbir şekilde, hiç kimse tarafından yaşanmamıştır; bunların hepsi hakikatten yoksundur. Ne hissetmenin faili, ne de hissetmenin kendisi vardır; dolayısıyla insan, duyularının kendisine üzüntü verebilecek hiçbir verisinden etkilenmemelidir (Şantideva, 2020: 87). Buraya kadar söylenenleri konumuz bağlamında toparlayacak olursak: Bu düşüncede sonlu olanlarla ilgili her şey yanılsama ürünü olarak görülür ve hakikat ancak her türlü

bağdan muaf bir yoklukta aranır; bu yokluğun kendisi de ölümsüz, sonsuz olanla bir tutulur.

Yukarıda anlatılanlardan gördüğümüz, Budist öğretilerde, sonluluğu, ölümü aşmanın, yokluğu tam anlamıyla idrak ederek en yüksek kavrayış düzeyine erişmekle mümkün olduğunun vurgulandığıdır. İnsanı ölümden bağımsız tutan bu kavrayış *Nirvana* (ya da *Nibbana*) olarak adlandırılır.⁷ Örneğin, *Suttanipata*'da bu *Nibbana* noktasında, yok oluş ve ölüm dahil olmak üzere hiçbir şeyin olmadığı (*Suttanipata*, 2020: 142), işitilen ve düşünülen her şeyden uzak olan kişinin “zamana ve ölüme” bağımlılığını aşmış olduğu (*Suttanipata*, 2020: 121) söylenir. *Buddhaçarita*'da ise idrakin en üst noktasında doğumun da ölümün de olmadığını anlayınca kederin ortadan kalkacağı belirtilir (Ashvagosha, 2022: 221). Genel olarak, öğretinin asıl odaklandığı nokta açıktır; buna göre, insanın var olanlar alanıyla tüm bağlarını koparıp yalnızca yokluk üzerine yoğunlaşması, onun en yüksek kavrayışa erişmesini, böylece de gerçek anlamıyla özgürlüğe ve ölümsüzlüğe ulaşmasını sağlar. Benzer düşünceleri, *Lotus Sutra*'da da görürüz. Burada yinelenen düşünce; asli öğretinin (*Dharmanın*) oluşturulmamış, ezeli – ebedi, tek ve herkes için aynı olduğu, boşluk ve yokluk üzerine odaklandığı (*Lotus Sutra*, 2018: 232) ve kendisini kavrayan kişiyi sonsuzlukla bütünleştirip kurtuluşa, *Nirvana*'ya ulaştırdığıdır (*Lotus Sutra*, 2018: 127).

Bu noktadan hareketle, en temel olarak Budizm'de de, Hinduizm'de olduğu sonlu varlıklarla bezenmiş tüm var olan evreninin yanılsamadan ibaret olduğu ve asıl olarak boşluk ya da yokluk üzerine yoğunlaşmanın sürekli salık verildiği görülmektedir. Ancak Budizm'deki fark, bu öğretilerde, var olanlara, sonlu varlıklara hiçbir öz atfedilmemesidir. Buna göre, dünyada tanrısal hiçbir öz yoktur; dolayısıyla kendimizi içinde bulduğumuz ya da kaynağında gördüğümüz her bir belirlenim yalnızca yanılsamadan ibarettir. Bu nedenle, kendi benliğimiz de dahil olmak üzere tüm bu yanılsamalı evrene ilişkin her türlü belirlenimden sıyrılmamız, bizi en yüksek kavrayışa eğitir ve sonlu bir belirlenimden kurtararak öncesiz sonrasız bir sonsuzlukla, asli hakikatle, tam bir yoklukla bütünleştirir. İnsanın tüm bağlarından kurtulduğu bu nokta, tek gerçek özgürlük

⁷ Bu kavram, Sanskrit dilinde *Nirvana* olarak, Pali dilinde ise *Nibbana* olarak adlandırılır.

noktasıdır ve özgürlüğün kendisi böyle bir sonsuzluğa katılmakla bir tutulur. Buna göre, bir bakıma, var olana kapılarak var olanı genişletmeye çabaladıkça, var olanın sonsuzca yinelenmesine neden olur ve tutsaklıktan kurtulamayız. Özgürlük ise, var olanın yalnızca bir düşten ibaret olduğunu görüp kendini bundan tümüyle yalıtma, böylece elimizde kalan yokluğun mahiyetini kavrayıp bu yokluk içinde erimekle bir tutulur.

1.3. TAOİZM'İN TEMEL METİNLERİNDE SONLULUK ve SONSUZLUK İLİŞKİSİ

Hinduizm ve Budizm öğretilerinde, var olan dünyanın tümüyle yanılsamaya indirgendiği ve insanın kurtuluşunun –bu bir öğretilerde asli varlığın özüyle diğerinde yoklukla bütünleşme şeklinde de olsa- dünyanın duyularımıza açık somut verilerinden etkilenmemek ile doğrudan ilişkilendirildiği görülmektedir. Taoizm’e baktığımızda ise, bu öğretilerde yine olgusal dünyanın yanılsamayla bir tutulduğunu söyleyebiliriz. Bununla birlikte, Taoizm’de insana salık verilen eylem, tümüyle doğayla uyum içinde kalarak kendiliğinden bir şekilde davranmaktır. Buna göre, içinde bulunduğumuz dünyanın mahiyetinin bir düşten ibaret olduğunu kabul etmek, insanın doğrudan olguda karşılaştıklarına sırt çevirmesini, bunlara tümüyle kayıtsız kalmasını gerektirmez. Sonlu olgusal varlıklar içinde yine sonlu bir varlık olarak bizim yapmamız gereken, bu sürekli değişip dönüşen dünyada doğanın işleyişiyle uyumlu bir şekilde yol almak ve buradaki kendi doğamızın gereğini yerine getirmektir⁸. Ancak bunu yaparken, doğrudan duyu deneyimimize açık olan her şeyin sonlu bir yapıda ve hakikatten yoksun olduğunu göz önünde bulundurup bunlardan olabildiğince etkilenmememiz yine önem taşır.

Bu bağlamda, Taocu öğretinin odaklandığı temel bir noktanın, asli mahiyetini göz önünde bulundurarak doğayı olumlamak olduğunu belirtmemiz gerekir. Olumlamamız gereken doğa, bizim kendimizce değer atfedip yücelterek kavradığımızı sandığımız bir mefhum değildir; kendi halindeki doğa, tüm varlıklara karşı kayıtsız ve eşit mesafede duran ve onları aynı yasalara tabi kılan bir gücü ifade eder. Taocu öğretinin en temel metni olan

⁸ Bu noktada *Tao* (ya da *Dao*) teriminin en genel anlamıyla “yol”u, doğanın işleyişini, evrende hüküm süren gücü ifade ettiğini eklememiz yararlı olacaktır. Dolayısıyla insana salık verilen, *Tao* ile uyumlu bir yaşamdır. Tıpkı Hinduizm ve Budizm’de salık verilenin öğretiye (*Dharma*’ya) uygun yaşam olması gibi.

Tao Te Ching'de şu ifadeler yer alır: “Gök ve yer insancıl değildir, onlar için her şey samandan köpeklere eşit. Ermişler insancıl değildir, onlar için herkes samandan köpeklere eşit” (Laozi, 2020: 5)⁹. Bir bakıma, doğa içerisinde her şey yalnızca temsili bir değere sahiptir ve görevleri sona erdiğinde bir köşeye itilmekten kurtulamayacaktır.

Yer yüzündeki her türden varlık, yalnızca temsili bir karaktere sahip olduğuna göre, varlık mefhumunun hiçbir kesinlik içermediği ortaya çıkmaktadır. Dolayısıyla Taocu öğretilerde yokluğu tefekkür etmeye yönelik bir eğilimin de olduğunu söylememiz mümkündür. Bu öğretinin en temel metninde bilfiil olarak şu ifadeler yer alır: “Binbir türlü şey varlıktan doğmuştur. Varlıksa yokluktan doğmuştur” (Laozi, 2020: 44). Buradan yola çıkarak, Taocu öğretilerde, temel ilke olarak, her ne kadar doğayla uyum içinde olmak övülüyorsa da, yine yokluğa merkezi bir konum verildiği açıktır. Benzer yöndeki sözler Zhuangzi tarafından da dile getirilmiştir: “Başlangıçta evrende hiçbir şey yoktu. Ne varlık ne de bir isim vardı. (...) Başlangıçla aynı olmak boş olmaktır; boş olmak her şeyi kucaklayan olmaktır” (Zhuangzi, 2020: 104). Bir bakıma, boşluk -ya da aynı anlama gelmek üzere yokluk- aynı zamanda bir olumlama ilkesini de içerir; özünde her türlü belirlenimden bağışık olan varlık, kendisini kuşatan doğanın izlediği her türlü yola kolaylıkla ayak uyduracaktır. Varlıkların özünde, başlangıcında yokluğun -boşluğun- olduğuna dikkat çekilmesinin yanında, bu öğretilerde, insanın da kendi içindeki boşluk aracılığıyla asıl değerini kazandığı vurgulanır. Laozi'den aktaracak olursak: “Kilden yapılmış toprak bir kabı düşün, kabın boşluğudur onu faydalı kılan” (Laozi, 2020: 11). Burada dikkat çekilmesi gereken nokta şudur; tüm varlıklar gibi insan varlığı da özünde boşluğa sahiptir, ancak bu boşluğu idrak ettiği ölçüde evrenin kendisi için yarar göstermeye başlar.¹⁰

Bu boşluğu kavramaktan yoksun olan kişi, kendi Ben'ine saplanıp kalmaktan kurtulamaz ve yalnızca sahip olduğu değişip dönüşmeye yazgılı, hiçbir hakikat içermeyen belirlenimlerin tutsağı olur. Laozi, varlıkların bazılarının azalarak çoğaldığını, bazılarının ise çoğalarak azaldığını ifade ederken, tam da bu düşünce doğrultusunda konuşur (Laozi, 2020: 46); kişi var olana saplandıkça idraki kapanır, var olandan

⁹ Samandan köpek (*straw dog*) terimi, bir ayın sırasında temsili bir önem atfedilip ayından sonra temsili niteliğini yitirince bir kenara atılan varlıkları niteler.

¹⁰ Laozi'nin şu sözleri, konuyu daha açık kılacaktır: “Varlık çıkar içindir, yokluk ve boşluksa fayda için” (Laozi, 2020: 11) (Burada çıkar tamamen bireysellik ile ilişkilendirilirken, fayda ise bütün ile bağdaştırılır).

sıyrıldığı ölçüde ise idraki derinleşir. Benzer şekilde, Zhuangzi de, sınırsız gök ve yerin içinde sınırlı insan varlığının gözden çabuk yittiğini ifade eder ve ancak *Dao*'yu kavramış kişilerin, kendi yaşamlarına yönelik olumlayıcı bir tutuma sahip olacağını belirtir (Zhuangzi, 2020: 277). Bir bakıma, insan bireysel varlığını merkeze alarak dünyayı kavradığında, doğanın gidişatına tam uyum sağlayamaz; çünkü önemseydiği tek şey kendisinin bireysel konumu ve Ben'idir. *Dao*'yu kavrayan insan ise, kendi sonlu varlığının sonsuz evrendeki geçiciliğini daha iyi görür ve asıl dikkate aldığı şey evrenin gidişatı olur; böylece bir parçası olduğu doğayla tam bir uyum haline girerek yaşamını olumlar. *Tao Te Ching*'de yer alan şu sözler, yine benzer bir düşünceyi açığa vurur: “Dünyada hiçbir şey sudan daha yumuşak ve kaygan değildir, ama hiçbir şey sert ve katı olana üstün gelmekte onu geçemez” (Laozi, 2020: 83). İnsan, olgusal dünyada kendisi dahil her varlığın ancak temsili değere sahip sonlu bir varlık olduğunu bildiğinde, kendi varlığına mutlaklık atfetmeyi ve nafîle biçimde çevresini kendisine uymaya zorlamayı bırakır. Ne de olsa, bu zorlama edimi sonuçsuz kalacak, kişi karşı koyduğu güçlerin etkisine kendi istemi dışında girecektir. Bir bakıma, kişinin edimsel gücü sürekli karşı koymasıyla değil, içinde bulunduğu doğal düzene uyum sağlamasıyla açığa çıkar.

Evren yalnızca temsili değere sahip varlıklar barındırmakla kalmaz; buna ek olarak, kendilerinde hiçbir hakikat içermeyen bu varlıklar, birbirleriyle tümüyle iç içe geçmiş durumdadır. Bu duruma bir örnek olarak, Zhuangzi'nin düşünde kendini bir kelebek olarak görüp düşündeki bu imgeyle kendisi arasındaki ayrımı yitirmesi gösterilebilir: O, kendisini düşünde kelebek olarak gören kişi midir, yoksa düşünde kendisini şimdiki haliyle gören bir kelebek midir? İşte, buradaki kesinlikten yoksunluk, genel olarak yeryüzündeki tüm varlıkların sürekli olarak birbirleri içine geçmesine, birbirlerine dönüşmesine bir örnek oluşturur ki, bu olgu Taocu öğretide en genel anlamıyla “şeylerin dönüşümü” olarak adlandırılır (Zhuangzi, 2020: 23). Buna göre, bizim karşıt olarak gördüğümüz her şey, (yaşam ve ölüm, gençlik ve yaşlılık, soğuk ve sıcak, kazanç ve kayıp, vb.) doğal bir düzen uyarınca birbirleri ardından gelir ve birbirlerine dönüşür; o kadar ki, “insanlar birinin nerede bittiğini ve diğerinin nerede başladığını bilmez” (Zhuangzi, 2020: 46).

Evrende her şey kendi karşısına doğru değişip dönüşürken, hiçbir şeyi tam anlamıyla tanımlamak, hiçbir şey hakkında tam bir bilgi sahibi olmak mümkün değildir. İnsanlar, sonlu varlıkların duyulara açık belirlenimleri aracılığıyla onları bildiği sayılılarıyla hareket etse de, onların bu konuda kendilerine duyduğu güven tümüyle dayanaksızdır. Zhuangzi'nin ifadesiyle: “Baktığımda görebildiğim şekil ve renktir; duyabildiğim isimler ve seslerdir. İnsanlar, biçim, renk, isim ve ses aracılığıyla Dao'nun özünü öğrenebileceklerini düşünüyor! Oysa biçim, renk, isim ve ses maddenin gerçeğini öğrenmek için yeterli değildir” (Zhuangzi, 2020: 119). Öyleyse, duyular, insanı gerçekte hiçbir bilgiye ulaştırmaz; yalnızca elde ettiği verileri hakikatin kendisiymiş gibi değerlendirmesine aracı olur¹¹. Bu bağlamda, Laozi, insanın mümkün olduğunca duyu verilerine karşı tepki gösterdiği ağzını kapatıp duyu kapılarını örttüğünde güç kazanacağını söyler (Laozi, 2020: 56). Bizim kendi var oluşumuz dahil çevremizi kuşatan her şey bir temsil, bir yanılsama ise, bunlara ilişkin elde ettiğimiz verilerin de bir anlamı yoktur¹². Bu doğrultuda, Zhuangzi, algıladığı manzaranın kurbanı olmadan gerçekliği idrak etmek isteyen kişinin, gözlerini kapatıp ruhu tarafından yönlendirilmesini salık verir; ne de olsa ruhun bildiği gözün gördüğü ile sınırlı değildir (Zhuangzi, 2020: 307). Onun düşüncesine göre, insanlar gözlerine güvendiği ölçüde yalnızca dünyevi olana tutsak kalır ve yaşamlarında kendilerine çizdikleri yol ancak en yüzeysel patikayı, maddi zenginlik ve başarıyı izler. Dolayısıyla, insan sonlu varlığının bir uzantısı olan duyu verilerine odaklandığı ölçüde yine sonlu olana tutsaklığını sürdürür; hakikatin kendisi ise ancak sonsuzlukla temas eden yanımızın, ruhumuzun, rehberliğinde ilerlediğimiz ölçüde kavrayışımıza açık hale gelir.

Anlatılanlardan hareketle, Taocu öğretide, bir yandan var olanların yanılsamadan ibaret oluşuna dikkat çekildiği görülürken, öte yandan içinde bulunulan evrenin, doğanın işleyiş biçimine büyük önem verildiği söylenebilir. Bu öğretide en çok vurgulanan konulardan biri, her şeyin birbiriyle temas halinde olup birbirine karıştığıdır; bu nedenle insana salık verilen de hiçbir kesinliğe sahip olmayan böyle bir evrende katı kalıplarla hareket etmemek; doğrudan doğanın düzeninin akışına göre davranmaktır. Bu bağlamda, sonlu

¹¹ Burada Nietzsche'nin *Ahlakdışı Anlamda Doğruluk ve Yalan Üzerine* metnindeki temel düşüncenin öncellerinden birini görebiliriz.

¹² “Evreni yöneten Dao'nun özüdür; somut olan hiçbir şey temel değildir” (Zhuangzi, 2020: 317).

varlıklar, sonlu olmalarına karşın, belirli sınırlar içerisinde davranamazlar. Bir bakıma, her şeyin başlangıcında olan boşluk onların içine de sirayet etmiştir ve bu boşluk, onların birbirleriyle ayrılmazcasına ele alınmaları için bir zemin sağlar.

Öyleyse, bu öğretilerde doğanın işleyişine verilen önemin ardında dahi, yine boşluk düşüncesini buluyoruz. Bu noktada Laozi'nin boşlukla ilgili şu sözlerini anımsayabiliriz: “O karanlık ve derinlik, içinde ne özler barındırır. O özler ki hakikiliğin doruk noktasındadır, içinde gerçeklik ve samimiyet barındırılır” (Laozi, 2020: 22). Dolayısıyla, doğanın işleyişinin ifadesi olan şeylerin dönüşümünün temelinde yine boşluk bulunur ki bu işleyişe tabi durumdaki sonlu varlıklara hiçbir hakikat atfedilemezken, hakikatin kendisi ancak bu boşlukta bulunur. Yine boşlukla ilgili bu düşünce biçimiyle ilgili benzer bir yaklaşımı Zhuangzi'de de buluruz; “Boşluk iz bırakmaz; değişim formsuzdur. Yaşam ya da ölüm yoktur. *Dao*, gök ve yerle bir arada bulunur ve hem iç hem de dış ile ilişkilidir. Hiçbir yere gider ve hiçbir yerden gelir. Her şeyi içerir ve nihai varış noktası bilinmez” (Zhuangzi, 2020: 318).

Buradan hareketle, Taocu öğretilerde, her şeyin başlangıcında ve özünde boşluğun bulunduğu kabul edilmekle birlikte, öğretinin merkezindeki *Dao*'nun yalnızca boşlukla sınırlanmadığını, aynı zamanda görünüşler dünyasını da kapsayacak şekilde doğanın gidişatıyla özdeşleştirildiğini söyleyebiliriz. Bu bakımdan, sonlu (ya da sonlu olarak algılanan) varlığa düşen, tümüyle kendi doğasına uygun davranarak genel olarak doğanın düzeniyle uyumlu bir şekilde yaşamaktır¹³; insanın doğrudan kendi doğasını dışavurduğu böyle bir kendiliğindenlik, Taocu öğretilerde özgürlüğün asli gereğidir. Diğer öğretilerden aşına olduğumuz üzere, özgürlük sonlu varlığın sonsuzluk alanıyla temas kurmasını sağlayan asli gereklilik olarak karşımıza çıkar. Dolayısıyla burada önerilen kendiliğinden eylem de, sonlu ve sonsuz arasındaki ilişkinin doğrudan deneyimlenmesinin zorunlu koşulu olacaktır. Ne de olsa karşımızda bulduğumuz doğanın düzeni, bizim içsel düzenimizle tam bir uyum içinde olduğunda kendimizi bu bitimsiz doğanın bir parçası ve

¹³ Burada kastedilen içgüdülerin güdümüne girerek, doyumsuz ve huzursuz biçimde isteklerimizin peşinde sürüklenmek değil, bizi çevreleyen doğayı olduğu gibi kabullenip kendi doğamızın da bundan ayrı olmadığını idrak ederek eylemde bulunmaktır. Taocu öğretilerde bu eylem biçimi *wu wei* (eylemsiz / çabasız eylem) olarak ifade edilir. Burada ideal olan, içinde bulunulan şartlardan zorlanmaksızın (ya da bu şartları beyhude biçimde zorlamaya çalışmaksızın) bu koşullara kendiliğinden bir şekilde uyum sağlamaktır.

hatta kendisi olarak kavramamız mümkün olur. Ancak bu şekilde, yalıtılmış haliyle bir yanılısamadan ayırt edilmeyen sonlu varlık, kendini hakikatin kendisiyle bağdaşık hale getirme şansına kavuşur.



2. BÖLÜM

ANTİK YUNAN DÜŞÜNCESİNDE SONLU ve SONSUZ İLİŞKİSİNE YÖNELİK KAVRAYIŞA GENEL BİR BAKIŞ

Kadim Doğu Düşüncesi'nde, genel olarak, her türlü bağlanımdan uzaklaşıp sahip olunan her türden belirlenimi yadsımanın ve hakiki özle (ya da yoklukla) bütünleşmenin asli olduğunu gördük. Kendimiz dahil her şeyin oluş ve bozuluşa tabi olması nedeniyle, bu öğretilerde, genellikle tüm duyulur alan yanılsamaya indirgenmiştir. Antik Yunan'da, gerek buradaki felsefe geleneğinin başlangıcındaki *arkhe* tasarımlarında, gerekse evrenin işleyiş biçimine yönelik yaklaşımlarda, yine duyulur evrenin oluş ve bozuluşa tabi olduğu gözleminden yola çıkıldığını ve tüm bu oluş ve bozuluşun ardında kalımlı bir ilke arama çabasının baş gösterdiğini görebiliriz. Bunun yanında, Antik Yunan'da –ve düşünce tarihinin daha ileri noktalarında-, Doğu Düşüncesi'nin bir etkisinden daha söz edebiliriz ki, bu da ruh göçü öğretisidir. Düşünce tarihinde ruh göçüyle ilişkilendirilebilecek savlarda birtakım farklılıklar gözlemleyebilirsek de, idrakin gelişmesinin kişiyi yücelteceğine ve en sonunda tam anlamıyla kalımlı kılacağına yönelik bir temel vurgunun korunduğunu söyleyebiliriz. Bunların yanında, sonlu ve Sonsuz ilişkisinin Antik Yunan'da ele alınma şekli, ilk bakışta özgürlükle ilgili bir içeriğe sahip görünmeyebilir; ancak kişinin idrakinin genel olanı kavraması ölçüsünde kendi konumuyla daha etkin biçimde uzlaşmasının kişiyi daha edimsel kılacağı da açıktır. Anımsadığımız bu bilgiler ışığında konumuz bağlamında Antik Yunan'ı incelemeye başlayabiliriz.

2.1. ANA HATLARIYLA PRESOKRATİKLERDE SONLU ve SONSUZ KAVRAYIŞI

Kadim öğretilere bakıldığında, sonlu ve sonsuz ilişkisine yönelik sorgulamaların ardında genellikle benzer bir etkenin izleri göze çarpmaktadır: İnsanlar, içinde bulundukları dünyanın ve sürdürdükleri var olma biçiminin sürekli oluş ve bozuluşa tabi olduğunu görmektedir. Bu bağlamda, insanın duyulur dünyada tümüyle yok olmaktan kurtulabilecek hiçbir şeyin olmadığıyla yüzleşmesi, genellikle görüldüğü üzere, onu

kalımlı bir dayanak noktası aramaya itmektedir. Bu yöndeki yönelimin benzerini, Antik Yunan'da felsefenin ortaya çıktığı dönemde bulabiliriz. Daha önce, Homeros ve Hesiodos'un doğrudan kişileştirerek betimlediği oluş ve bozuluşa yazgılı dünyanın ardında hüküm süren tanrısallıkla ilgili düşünceler, Antik Yunan'da felsefenin başlangıç noktasını teşkil eden İonia'da kavramsal bir çehreye bürünmeye başlamıştır.

Antik Yunan'da ilkin, tüm bu oluş ve bozuluşa, sürekli değişip dönüşmeye yazgılı olan dünyada ancak birtakım temel değerlerin kalımlılığa sahip olduğuna ilişkin örtük de olsa bir bilincin bulunduğunu, bu değerlere tanrısallık atfedilmesinde görebiliriz. Bu değerler, kişileştirilerek tanrısal surete büründürülür ve her şeye karşın varlıklarını koruyacakları imlenir. Bunların bir yanıyla dünyayla doğrudan bağına dikkat çekilir, diğer yanıyla ise tanrısal statülerinden dolayı üstünlükleri vurgulanır. Yaşamlarını da bu oluş ve bozuluş dünyasında değil insanlar için erişilmez olan bölgelerinde sürdürürler. Bunun yanında, insanlar onları yalnızca insansal suret altında bilir ama onlar özlerinde tanrıdırlar¹⁴.

Antik Yunan'da Homerosçu geleneğe özgü kavrayış, varlığını korumaya devam etmiş olsa da, buradaki felsefe geleneğinin başlangıcında sonlu ve sonsuz ilişkisinin ele alınma biçimi değişmeye başlamıştır. Sonluların dünyası yine bir oluş ve bozuluş dünyası olarak değerlendirilir ve tüm bu gelip geçiciliğin ardında kalımlılığını sürdüren bir ilke, arkhe var sayılır. Bu ilkenin mahiyeti, filozoftan filozofa değişiklik gösterse de, özünde ifade ettiği şey değişmez: değişip dönüşmeye ve ortadan kalkmaya yazgılı sayısız çeşitlilikteki sonlu varlığı kalımlılık ve birlik içerisinde tasarlanabilmesine hizmet etmek. Bu tasarım, ilk bakışta, bize günümüzde kabul gören haliyle özgürlük konusunda bir şey ifade etmiyor gözükür. Ancak en nihayetinde tüm varlıkların da bir yazgısallık içinde kavranabilmesini sağlar. Böyle bir yazgısallık, kişinin eylemlerini olumlamasına aracı olma potansiyeli taşımak bakımından özgürlükle ilişkilendirilebilir; ne de olsa, kişinin kendi belirlenimini idrak ederek olumlaması, onu bu belirlenimin gereğini yerine getirirken daha etkin kılacaktır.

¹⁴ Bu bağlamda, pek çok örnek arasında ilkin Hektor'u Akhilleus'un karşısına çıkmaya ikna eden Athena'yı ya da Priamos'u Akhilleus'un çadırına götürün Hermeias'ı hatırlayabiliriz. Bu tanrılar, ilkin kimliklerini gizleyerek, ancak insan suretinde görünseler de tanrısallıklarından bir şey yitirmezler (bkz. Homeros, 2001).

2.1.1. Sonlu ve Sonsuz İlişkisinin *Arkhe* Kavramı Bağlamında Ele Alınmasının Başlangıcı: Thales, Anaksimandros ve Anaksimenes

Yukarıda görüldüğü üzere, Antik Yunan’da felsefenin ortaya çıkışına kaynaklık ettiği kabul edilen İonia geleneğinin oluşum döneminde yaygın olan inanç, oluş ve bozuluşa yazgılı dünyada birtakım temel değerlerin kalımlılık, tanrısallık taşıdığı; tanrıların istencinin duyulur evrende de sürekli egemen olduğu yönündedir. İonialı filozofların ilki kabul edilen Thales’in düşüncesinde de bu inanç, her ne kadar tam olarak halk tarafından kabul gördüğü şekliyle olmasa da, varlığını sürdürür ve Thales tüm dünyanın tanrılarla dolu olduğunu ifade eder (Guthrie, 2011: 80). Bununla birlikte, İonialı filozoflar, kişileştirilen tanrı fikrini benimsememiş ve doğanın içindeki değişim ve dönüşümü yine doğadan hareketle açıklamaya çalışmıştır. Bu filozoflar, “bütün doğal şeylerde ortak olanın tek bir tözden ya da tek bir maddeden yapıldığı” düşüncesini taşırlar, ki onlara düşünce tarihinde asıl önem kazandıran özgün yanları budur (Collingwood, 1999: 40). Bu filozofların doğayı, dünyadaki değişim ve dönüşümü kendinden hareket ederek açıklamaya çalıştıkları doğal töz, *arkhe* kavramıyla ifade edilir. Capelle’in ifadesiyle: “Bir yandan tüm olup bitenlerin nedeni *arkhe* sürekli hareket ve değişim halindedir; öte yandansa bu *arkhe* şeylerin, kendine özgü özü içinde hep aynı kalan ilkedir” (Capelle, 1994: 78).

Bu bağlamda, Thales’e geri dönersek, onun dünyayı tanrılarla dolu olarak değerlendirmekle birlikte, doğadan ayrı bir tanrısallıkla ilgilenmediğini söyleyebiliriz. Thales, oluş ve bozuluş dünyasındaki tüm değişimlerin ardındaki değişmeyen ilkenin, *arkhenin* su olduğunu ifade etmiştir. Onun bu yöndeki düşüncesinin ardında yine doğaya yönelik birtakım gözlemlerinin olduğunu söyleyebiliriz. Örneğin, Aristoteles’e göre, tüm canlı varlıkların yaşamlarını sürdürmek için sıvı içeren varlıklarla beslenmek zorunda olması, canlı yaşamı oluşturan tüm tohumlar için –bunların nemli olması ya da nemi gereksinmesi bakımından- suyun özsel olduğu yönündeki gözlemleri, Thales’e *arkheyi* belirlerken yol göstermiş olmalıdır. (Aristoteles, 2021: 122). Kaldı ki, Thales’in dünyanın su üstünde yüzdüğü yönündeki düşüncesinin de yine bir gözleme dayandığını söylemek mümkündür; ne de olsa tüm kara parçalarının suyla çevrilmiş olduğu açıktır. Burada önemli olan nokta, bu gözlemlerin niteliğinden ziyade, tikel bir olgudan hareketle tüm bir

tikel yaşam çokluğunu temellendirecek bir çıkarıma ulaşma çabasıdır. Bu bakımdan, Hegel'e göre; "Thales'in basit önermesi bu nedenle felsefedir, çünkü duyusal da olsa su onda diğer tikel şeylere karşıt olarak tikelliği içinde değil, içinde her şeyin çözündüğü ve kavrandığı Düşünce olarak görülmektedir" (Hegel, 2018: 170). Dolayısıyla, duyulur dünyaya ait olması bakımından sonlu olduğu düşünülebilecek bir öge, Thales tarafından bu sonluluğu aşacak şekilde bir ilkeye dönüştürülür. Hegel, Thales'in bu yöndeki önermesini, "kendinde ve kendi için olan hakikatin, bir olduğu bilincine ulaşılmasına" aracı olması bakımından felsefenin başlangıcı olarak nitelendirir (Hegel, 2018: 169). Thales, tüm sonlular arasında ortak bir ilke arar -ve içinde bulunduğu dönem ve koşullar gereğince- bunu yine duyulur bir ögede bulur. Bu öyle bir ögedir ki, tüm canlı yaşam, ona zorunlu olarak gereksindiği için, oluş ve bozuluş aleminde bu ögenin asli unsur olarak kalımlı olduğuna ve bu yönüyle de tanrısallık taşıdığına, akıl yürütme yoluyla da olsa, inanmak kolaydır.

İonia geleneği içinde Thales'in ardılı olan Anaksimandros'a geldiğimizde, onun *arkhe* seçiminde duyulur bir tözden hareket etmediği görülmektedir. Anaksimandros, *arkheyi apeiron* (sınırsız, sonsuz) olarak belirler. *Apeiron*, tanım gereği, "kocamaz, ölmez, yok olmaz" (Akt. Kranz, 1994:32). Tüm varlıklar, *apeironun* içerisinde yer alır ve bu sınırsız, belirlenimsiz öz tüm varlıkları kendi tanrısallık ölçüsüne göre değerlendirir. Bu konuya ilişkin olarak, Anaksimandros'tan kalan bir fragman şu şekildedir: "Şeyler nereden meydana geliyorsa yok oluşları da suçluluklarına göre aynı yerde vuku bulur. Çünkü bunlar zamanın verdiği karara göre karşılıklı olarak suçlarının cezasını ve kefareti öderler" (Akt. Capelle, 1994: 71). Dolayısıyla bu sonsuz olan, her şeyi kuşatmakla kalmaz, aynı zamanda her şeyin belirli bir yasaya göre varlığa gelip varlıktan çekilmesine zemin hazırlar. Tüm varlıklara *apeiron* tarafından bir "yaşama ölçüsü" ayrılmıştır; bunlar dünyada hükmetme eğilimine girip karşıtlarına haksızlık yaptıkları ölçüde daha ağır biçimde cezalandırılırlar; var olma istekleri, Ben duyguları arttığı ölçüde yok oluşları şiddetli olur (Kranz, 1994: 31)¹⁵.

¹⁵ Burası, Doğu düşüncesiyle önemli bir bağdaşma noktasıdır.

Anaksimandros'un benimsediği *arkhe* olarak sonsuza daha yakından baktığımızda, her şeyi kuşatan sonsuzun, daha ziyade bir ayrılaşmamışlığı ifade ettiğini görebiliriz (Collingwood, 1999: 45). Ne de olsa, tüm varlıkları kapsayan ve bu varlıklardaki tüm değişim ve dönüşümü açıklayacak olan şeyin, her türlü belirlenimden bağımsız olması, her şeyi içeren, içinde tüm sınırların silindiği bir bütünü yansıtmaması gerekir. Bu bütün içerisinde karşıt güçler harekete geçerek birbirinden ayrılır, varlıkların ortaya çıkıp belirlenim kazanması bu ayrılma süreciyle gerçekleşir. Bir dönem karşıt güçlerden biri - bu güçle ilişkili olan varlıklar aracılığıyla- diğeri üzerinde egemenlik kurarken, sonraki dönem egemenlik diğer karşıt güce geçer; egemenlik kuranın yazgısı, sahip olduğu gücün diyetini ödemektir¹⁶. Dolayısıyla, sınırsız olanla kuşatılmış doğadaki tüm işleyiş, bir yasalılık, *logos* içerisinde ortaya çıkar. Bu durumda, *apeiron*un salt sınırdan yoksunlukla tanımlanan bir bulanıklık gibi düşünülmemesi gerektiği de anlaşılmaktadır. *Apeiron*, tüm varlıkları tam bir ayrılaşmamışlık içerisinde kapsamakla birlikte, onların birbirlerinden ayrılarak belirlenim kazanmalarını ve yeniden sınırlarını yitirerek varlıktan çekilmelerini yönlendiren güçtür. Hegel'in ifadesiyle: "(...) sonsuzluk olarak belirlenen madde belli formları koyma ve tekrar ayrımı ortadan kaldırma hareketi anlamına gelir. Gerçek ve sonsuz varlık bunda gösterilmelidir, sınırın olumsuz yokluğunda değil" (Hegel, 2018: 177). Bir anlamda, sonsuz olanın içindeki karşıt güçler sürekli sonlu olanları ayrıştırıp belirlenime kavuşturur, ardından sonlular sınırlarını yitirip sonsuz içinde eriyerek varlıktan kesilir; sonsuz olan da ilerideki devindirici güçler aracılığıyla belirlenim kazanacak olan sonlular için bir hammadde teşkil eder. Bu noktadan hareketle, *apeiron* kavramı aracılığıyla "yaşam sürecinin sonsuza kadar devamının güvence altına alınacağını" düşünmek olanaklıdır. (Capelle, 1994: 65).

İonia Okulu'nun Anaksimandros'un ardından gelen temsilcisi Anaksimenes'e baktığımızda, onun *arkhe* olarak yeniden duyulur bir öğeye döndüğünü görürüz. Duyulur öğenin *arkhe* olarak seçilmesi, bir yanıyla, Anaksimandros'un soyut kavramına nazaran düşünsel bir gerileme gibi görülse de, Anaksimenes'in bu seçiminin kendisi için bir gereksinim haline geldiği ve ussal bir arka planının olduğu açıktır. Öncelikle, Anaksimenes, İonia Okulu'nun yönelimi uyarınca bir canlı maddeciliği (animizmi)

¹⁶ Anaksimandros'un bu yöndeki kavrayışının Hegel tarafından da benimsendiği açıktır.

benimser; buna uygun olarak, tüm varlıkların ardında yatan maddenin doğrudan canlılıkla özdeşleştirilen bir madde olduğunu düşünmeye yönelir (Guthrie, 2011: 143).

Bunun yanında, *apeiron* kavramı bazı yönleriyle birtakım sorunlar barındırır. Örneğin, sınırsız içinde karşıt güçlerin harekete geçmesi sonucunda birbirine karşıt durumdaki varlıkların ayrılarak belirlenim kazanması; sınırsızın sınırlanmasına ve eski töz niteliğini yitirmesine neden olacaktır. Hava ise karşıt güçleri, sıcaklık ve soğukluğu doğrudan yine kendisi olarak içerir ve töz niteliğini korur (Guthrie, 2011: 130). Burada, Anaksimenes'in gözleminin önemli bir çıkarıma kaynaklık ettiği görülür: Anaksimenes, "cisimlerdeki genişlemenin ısınmaya, büzülmenin de soğumaya bağlı olduğunu" fark ederek, tüm varlıkların seyrelme ve yoğunlaşma yoluyla aynı ilkedен ortaya çıktığı sonucuna varır (Capelle, 1994: 77).

Böylece, Anaksimenes'in düşüncesinin öncellerinden asıl ayrışan yanı da ortaya çıkmaktadır. Anaksimenes'in *arkhe* olarak, karşıt güçleri birbirinden farklılaşan yoğunluk dereceleri aracılığıyla içeren bir öğeyi benimsemesi, onun asıl peşinde olduğu sorunun niteliğinin de değişmesine yol açmıştır. Anaksimenes'in asıl sorgulama konusu, tüm varlıkların oluşumunun ardında hangi ana maddenin bulunduğu değil, karşıt kutuplara gidecek kadar birbirlerinden farklılaşan varlıkların bu şekilde ayrışmalarının nedeninin ne olduğu haline gelmiştir (Collingwood, 1999: 51)¹⁷. Geçmişte varlıkların birbirleri arasındaki ayrımlar niteliksel olarak değerlendirilirken, Anaksimenes bu farklılaşmanın özünde niceliksel olduğu sonucuna varmıştır; böylelikle de tüm varlıkların ortak bir zemine dayandığı düşüncesini temellendirmesinin yolu açılmıştır.

Tüm varlıkların ortak bir temele dayanması, "bütün şeylerin bir'den doğması ve bozulup bir'e dönmesi" yönündeki çıkarımları takip etmesi bakımından Anaksimenes hala İonia Okulu ile aynı eksen de hareket etmektedir (Guthrie, 2011: 129). Ancak Anaksimenes'e göre, ortak temeldeki birliğin kabulü, tüm varlıklar arasındaki niteliksel ayrımların niceliksel ayrıma dönüştürüldüğü, bir yoğunluk ya da azalmaya dayandırıldığı takdirde

¹⁷ Bu yanıyla onun düşüncesi İonia Okulu ile Pythagorasçılık arasında bir köprü işlevi görür. Çünkü Anaksimenes, niteliksel olarak farklı olan türlerin eyleme tarzlarındaki farklılığın ardındaki nedenin peşine düşmüştür ki, burada artık "töz anlayışından düzenleniş anlayışına, madde anlayışından biçim anlayışına" geçiş söz konusudur (Collingwood, 1999: 51).

mümkündür (Capelle, 1994: 77). Yukarıda da belirtildiği gibi, onun gözlemleri havayı böyle bir temel olarak benimsemesinin önünü açmıştır; ne de olsa tüm evreni hava tabakası kuşatır, tüm canlılar bu havayı soluyarak hayatta kalır; üstelik havanın aynı zamanda ruh ile aynı anlama gelmesi de bu düşüncüyü pekiştirir¹⁸. Bu bağlamda, Anaksimenes'e ait olduğu belirtilen en bilindik ifade şu şekildedir: “Havadan oluşan ruhumuzun bizi yönetmesi gibi, tüm evreni de soluk ile hava kaplamaktadır” (Akt. Capelle, 1994: 82). Buradan hareketle, Anaksimenes'in düşüncesinde, tüm sonlular arasında bağ kuran ögenin ruh ile aynı anlama gelmek üzere hava olduğunu söylememiz mümkündür. Ruh hem tüm sonluları kuşatır hem de sonlulardan bağımsız bir kalımlı öge olarak varlığını sürdürür; üstelik biz bu ruhu hava sureti altında maddi olarak sürekli soluruz. Bu konuya ilişkin olarak Hegel'in ifadeleri şöyledir: “Anaksimenes kendi özünün doğasının ruhta olduğunu göstermektedir ve böylece doğa felsefesinden bilinç felsefesine geçiş denebilecek şeye işaret etmektedir” (Hegel, 2018: 179).

Genel olarak İonia geleneğindeki *arkhe* tartışmalarına bakıldığında, bu filozofların öğretilerindeki *arkhe*, tüm varlıkların içinde bulunan bir töz ve onların eyleme biçimlerinin ardındaki asli nedendir. Bunun yanında, *arkhe* olarak belirlenen bu töz, kendi başına varlığa sahip olan bir madde olarak kavranır (Collingwood, 1999: 56 -59). Bu durum, birbirlerinden farklı şekilde eyleyen ve farklı nitelikte olan tek tek varlıkların aralarındaki niteliksel çeşitliliğin ortaya konulmasında güçlük çıkarmaktadır. Anaksimenes'in öğretisinde dahi, her ne kadar ana maddenin yoğunluk derecesinin farklı mahiyette varlıkların ortaya çıkmasına zemin hazırladığı temellendirilmeye çalışılsa da, bu konudaki savların dayandığı zemin çok sağlam değildir. Çünkü töz olarak belirlenen madde, eninde sonunda tek tiptir ve tüm varlıklara nüfuz eden tek maddenin kabulü, bu varlıklar arasındaki farklı niteliklerin açıklanması için sağlam bir dayanak noktası sunmaz.

¹⁸ Anaksimenes'in kullandığı *pneuma* sözcüğü, her iki anlamı da karşılar.

2.1.2. Pythagorasçılar'ın Biçim Bağlamında Sonsuz Kavrayışı

Tek tip ana maddenin *arkhe* olarak benimsenmesinin yarattığı zorluklar, Pythagorasçılar tarafından, madde yerine biçim merkeze konularak aşılmaya çalışılır. Pythagorasçılar, Anaksimandros'un silindir biçimli geometrik evren tasarımı ve duyulur olmayan bir *arkhe* seçiminden etkilenir ve tüm varlıkları devindiren, onları oldukları şey haline getiren düzenleniş ilkesinin -ki bu konuda da Anaksimenes'in etkisi vardır- peşine düşer; böylece asıl evrensel ilke olarak matematiksel sayıyı kabul eder (Capelle, 1994: 87). Öyle denebilir ki, Pythagorasçılar, varlıkların duyulur yanına ancak sayıları yansıtan ikincil öğeler gözüyle bakar, sayıların ise onlardan bağımsız bir hakikate sahip olduğunu, evrendeki ahenkli yapıyı yöneten gücün ardında yer aldığını düşünürler (Guthrie, 2011: 223). Bu konuda Aristoteles'in *Metafizik*'teki ifadeleri şu şekildedir: “(...) tüm diğer şeylerin doğaları bakımından sayılara benzer görünmesi, sayıların ise kendilerine doğanın bütününde ilk şeyler olarak görünmelerinden dolayı Pythagorasçılar sayıların öğelerinin, her şeyin öğeleri olduğunu ve bütün göğün bir ahenk ve sayı olduğunu düşünmüşlerdir” (Aristoteles, 2021: 131). Dolayısıyla burada tek dikkat çeken nokta her şeyin özünde sayı olması değildir; Pythagorasçılar'ın asıl vurguladıkları konulardan biri, evrende her şeyin ardında bir uyumun, ahengin olduğu ve bu uyumlu yapının sayılar aracılığıyla kodlandığıdır. Bu ahenk, *harmonia* kavramı ile ifade edilir ve tüm varlıkların uyumlu bir biçimde birbirleriyle bağlantılı olduklarına gönderimde bulunur. Pythagorasçıların bu konudaki düşüncelerine yön veren olguların en önemlilerinden biri, müzikteki ahenkli yapının da özünde sayılarla ifade edilebilecek bir yanı olmasıdır.

Bu bağlamda, Pythagorasçılar, Kranz'ın ifadesiyle tüm evreni, “uyumlu sesler veren bir birlik” olarak ele alır (Kranz, 1994: 42)¹⁹. Buna göre bir bakıma, müzikteki notaların bir arada yarattıkları uyum, tüm evrenin içerdiği varlıklar arasında da vardır. Ama nasıl ki, nota bilgisi olmadan, yalnızca enstrümanın yapısını bilerek müzikteki ahengi anlamak mümkün değilse, sayı bilgisi olmadan da evrendeki ahenk anlaşılamaz. Bu nokta, bir şeyin hammaddesinin değil, o şeyin davranışlarını yönlendiren, matematiksel bir açıklaması olan biçimsel ilkenin önem taşıdığını ortaya koyar (Collingwood, 1999: 66).

¹⁹ Guthrie, bu konuyu şu sözlerle açıklar: “(...) kozmos matematiksel ve müzikal *harmonia*'nın harika gücüyle tek bir Tanrısal birlik haline getirilmiş canlı bir Tanrı'dır” (Guthrie, 2011: 315).

Böylece, salt niceliksellğe indirgenmeksizin, farklı niteliklerde olduğu görülen tüm varlıkları, temelde aynı açıklama ilkesiyle tanımlamak olanaklı hale gelir. Bu doğrultuda, Hegel, Pythagorasçıların varoluşu “duyusal olmayan bir şey” olarak ifade ettiğini, geçmişteki eğilimlerin tersine, bir ölçü birimini doğrudan bir öz statüsüne, yalnızca biçimsel değil aynı zamanda asli töz statüsüne yükselttiğini belirtir (Hegel, 2018: 195)²⁰.

Bu doğrultuda, önceden tek tip maddi töz varsayımı sonucunda ayrı doğalara sahip düşünölmeleri nedeniyle, sonlu olan ve Sonsuz olan arasında yapılagelen ayırım, Pythagorasçıların, asli tözü biçimsel bir ilkeye dönüştürmesiyle ortadan kaldırılmış; “sonsuz ve bir yüklemi oldukları şeylerin tözü” haline getirilmiştir (Hegel, 2018: 205). Böylece, en alt tabakadakilerden en tanrısal olana kadar tüm varlıkların, sayısal bir temele sahip olduğu, özlerinin sayı aracılığıyla açıklanabileceği savına kolaylıkla ulaşılır. Bu savın doğal olarak yol açacağı sonuç ise, dünyanın duyulur yanının hiçbir hakikat taşımadığı, ancak duyulur olanın ardındaki biçimsel – sayısal ilkenin bir hakikate sahip olduğudur.

Dolayısıyla, Doğu düşüncesinde gördüğümüz, var olan evrenin bir yanılısama olduğu yönündeki inancın, Pythagorasçılıkta da bir karşılığının olduğunu söyleyebiliriz. Bu noktadan hareketle, yine kökleri Doğu’da olan ruh göçü öğretisi, Pythagorasçılık’ın en önemli bileşenlerinden birini oluşturur. Kranz’ın belirttiği üzere, Pythagoras, bu öğretiyi “kozmostaki yasalılığı ileri süren Milet öğretisi” ile birleştirmiştir. Yine ruh göçü öğretisi, aynı zamanda, Pythagorasçılık’ın sonsuzluk üzerine olan düşöncelerinin de asıl temellendiği yerdir. Bilindiği üzere, bu öğretilde, maddi varoluşa düşkün olduğu, Ben duygusu taşıdığı ölçüde, insanın doğum – ölüm döngüsünden çıkamayacağı, ancak bilgeliğe kavuşarak evrenin özünü kavrayan kişilerin bu döngüden çıkıp tanrısal doğayla bir araya geleceği vurgulanır.

Pythagorasçılık’taki ruh göçü ile ilgili düşöncelere geldiğimizde; Pythagorasçılık’ta, ölümlü bir bedene hapsedilmiş olan insan ruhunun özünde ölümsüz olduğu ve aslında

²⁰ Bu konuda Hegel’in şu sözlerini aktarabiliriz: “Onlar sayıları şeylerden ayırmayıp tersine bunları şeylerin kendileri olarak görmekteirler. Onlar için sayı, şeylerin nitelikleri ve güçleri olduğu gibi ilkesi ve maddesidir de” (Hegel, 2018: 205).

daha önceden koparıldığı “Tanrısal ve evrensel ruh”un bir parçası, “kıvılcımı” olduğu düşüncesi egemendir (Guthrie, 2011: 212). Dolayısıyla, bu durum insanın önüne ahlaksal bir hedef koyar. Buna göre, insanın sonlu, duyulur varlıklar dünyasının çekiciliğinden kendini yalıtıp tanrısallıktan pay alan ruhunu yüceltmesi gerekir²¹. İnsan ancak bu yücelme aracılığıyla bilgeliğe erişerek Tanrısal ruh ile birleşme olanağına kavuşur ve doğum – ölüm döngüsünden çıkar. Dolayısıyla, biçimsel ilkenin töz olarak kabulü, canlı yaşamın en alt ögesiyle tanrısal doğayı birbirine yaklaştırmış, alt tabakada yer alan organizmalara ruhlarını yetkinleştirerek duyulur var oluşun yükünden kurtulma tanrısallıkla bir olma ödevi yüklemiştir.

Bu öğretilerde, duyulur dünyadan kendini yalıtma ödevinin, anımsanacağı üzere, Doğru düşüncesi ile benzer olduğu açıktır. Ancak tanrısallığın doğrudan sayısal formüllerle bağdaştırılıp insanın kavrayışına açık bir forma kavuşturulması, bu öğretinin kendine özgü olarak görülebilecek yanıdır. Sonlu insan varlığı, bitimsiz bir yaşam döngüsünden ancak sonlu kavrayışını tanrısal bir düzeye ulaştırarak kurtulur ve hakiki anlamda Sonsuz olanla, tanrısal ruhla birleşme şansını elde eder. Öyleyse, bu öğretilerdeki biçimsel ilke anlayışı uyarınca, tüm varlıkların birbirleriyle bağdaştırılacak konuma getirilmesinin vardığı yer, tüm varlıklar için ortak bir amaç ortaya konulmasıdır ki, bu amaç aracılığıyla var olmanın bitimsizliğinden çıkılarak sonsuzlukla bütünleşilir. Bu noktadan hareketle Pythagorasçılık ile İonia Okulu arasındaki bir fark açık hale gelmektedir. Bilindiği üzere, Pythagoras’ın öncelleri olan İonialı filozofların *arkhe* belirleme biçimi, ölümlü varlıklar ile tanrısallık arasındaki ayrımın sürdürülmesine zemin hazırlar²²; İtalya’da ortaya çıkan Pythagorasçı gelenek ise insana “Tanrıyla özdeşleşme” ödevi yükleyerek öncellerinden ayrılır (Guthrie, 2011: 208). Bu ödevin yerine getirilmesi, ancak hakiki bilgiye erişmek aracılığıyla mümkündür; böylelikle hakiki sonsuzluk doğrudan bilgelik ile özdeşleştirilir.

²¹ Konuyla ilgili Guthrie’nin sözleri; “Benzer benzeriyle bilinir, demek ki Tanrısalı bilmek için Tanrısallaşmak gerekir ve Tanrısal olan şey bedensel duyu organlarıyla algıladığımız bir şey değildir” (Guthrie, 2011: 324) şeklindedir.

²² Bu durum o dönemde halen yoğun olarak kabul gören Homerosçu öğretinin temel eğiliminin sürdüğünü gösterir. Yine de belirtmek gerekir ki, Anaksimenes’in öğretilerinde töz olarak havanın öne sürülmesi, insana özgü ve tanrıya özgü olanın birbirleriyle oldukça yakınlaşmasını sağlamıştır. Ancak Anaksimenes’te tanrıya özgü olan havanın yoğunluğunun bilgisine erişme ile ilgili bir düşünce bulmak ve buradan ahlaksal bir öğretilere varmak güçtür.

2.1.3. Herakleitos ve Sonlu – Sonsuz İlişkisinin Logos Çerçevesinde Kavranması

Pythagorasçılık'ta gördüğümüz şekliyle, evrenin temelinde -aslında bir yanıyla maddi boyutu da olan- sayılar aracılığıyla sağlanan bir uyum olduğu ve tüm varlıkların bu uyum uyarınca ahenk içinde düzenlendiği yönündeki öğretinin bir benzerini Herakleitos'ta da buluruz. Ancak Herakleitos, töz olarak biçimsel bir ilke değil doğrudan maddi bir *arkhe* benimsemiş; yine de bu maddi ögeyi asıl olarak *Logos* ile birleştirmiştir. Öncelikle, Herakleitos, böyle bir *arkheyi* benimserken, duyulur evrendeki her şeyin sürekli değişip dönüşmeye yazgılı olduğu yönündeki gözlemlerinden hareket etmiş olmalıdır. Aristoteles'in *Metafizik*'te belirttiği üzere, “Herakleitos’un görüşüne göre bütün duyusal şeyler sürekli bir akış içindedirler; öyle ki herhangi bir şeyin bilgisi ve bilimi varsa, duyusal şeylerin dışında bazı başka gerçekliklerin, kalıcı gerçekliklerin var olması gerekir; çünkü sürekli akış içinde olan şeyin bilimi olamaz” (Aristoteles, 2021: 593). Buradan yola çıkarak, sürekli akış içinde olan duyulur varlıklara ilişkin asli bilginin bu akışı ortaya koyması gerekir ki; Herakleitos bunu karşıtların birliği olarak formüle eder. Buna göre, evrende her şey kendi karşıtına dönüşür; bu nedenle de karşıtıyla aynıdır. Herakleitos, bu konuya ilişkin olarak, “inen ve çıkan yolun bir ve aynı olduğu” (Herakleitos, 2016: 70), “canlı ve ölünün, uyanık ve uyuyanın, genç ve yaşlının” sürekli birbirlerinin yerine geçtikleri için birbirleriyle özdeş olduğu (Herakleitos, 2016: 101), insanların onuruna şarap içip kendilerinden geçerek, kurban katlederek ayin yaptıkları yaşam gücünü temsil eden Dionysos ile ölümün temsilcisi Hades'in aslında aynı kişi olduğu (Herakleitos, 2016: 24) gibi örnekler verir.

Herakleitos, tüm karşıtların birbiriyle özdeş olduğunu ve temelde evrende hüküm süren uyumun karşıtların bu özdeşliğinden doğduğunu ortaya koyup *arkhenin* ateş olduğunu belirtirken, bu *arkheyi* temelde her şeyin özündeki türdeş bir hammadde gibi düşünmez. İonia Okulu'ndaki öncelleri, *arkheyi* karşıtların birbirinden ayrışacakları zemini teşkil eden ve her iki karşıtı da barındıran bir öge olarak tasarlamışken, Herakleitos'un *arkhe* olarak benimsediği ateş kendi karşıtını içermeyen, “aşırı uç”taki bir ögedir (Guthrie, 2011: 465). Bununla birlikte, ateş, tıpkı alım satım işlerindeki altın gibi, karşılık geldikleriyle türdeş olmasa da onlara eşdeğer bir öge olarak değerlendirilir; nasıl ki tüm

varlıklar sonunda ateşe dönüşüyorsa, ateş de yeniden her şeye dönüşecektir (Herakleitos, 2016: 103). Dolayısıyla, *arkhe* olarak ateşin benimsenmesinin ardında, varlıkların ardındaki ortak hammaddeyi ortaya koyma çabası değil, onların sürekli değişip dönüşme içinde olmalarının ardındaki yasayı açığa çıkarma girişimi vardır. Ateşin sürekli hareketli olan ve kendi içine aldığı her şeyi birbiriyle türdeş kılan yapısı, sürekli oluş ve bozuluş içindeki duyulur evrenin ardındaki ilkeyi betimlemek için en uygun alamet olarak görülmüş olmalıdır.

Bu noktada, Herakleitos'un ateş aracılığıyla asıl serimlemeye çalıştığı şeyin ne olduğu açık hale gelmektedir: tüm bu değişip dönüşmenin, oluş ve bozuluşun ardında yer alan *Logos*. Herakleitos, karşıtların sürekli birbirine dönüşümünde var olan uyumu fark etmiş, bu uyumun aslında bir yasalılığı, *logosu* yansıttığını görmüştür. Ateş, bu *logosu* en uygun şekilde ortaya koyup betimlemesi bakımından önem taşır ve bu nedenle *logosun* kendisiyle özdeşdir. Bu bağlamda, Hegel de ateş aracılığıyla evrenin özsel varlığının “hem kendinde sonsuz, hem de kendinde süreç olarak” tasarlanmasına hizmet ettiğini belirtir (Hegel, 2018: 263). Ayrıca, her şeyin ardındaki logos ya da evrensel akıl, aynı zamanda yazgı, yasa, doğa ve tanrıyla bir tutulur (Capelle, 1994: 113). Bununla birlikte, Tanrıyla bir tutmasına karşın, Herakleitos'un logosa tanrılar karşısında bir öncelik verdiği görülür. Bu konuya ilişkin Herakleitos'a atfedilen şu fragmanı hatırlayabiliriz: “Her şey için aynı olan bu dünyayı (kozmosu) ne Tanrılar ne de insanlar meydana getirmiştir. O şimdi olduğu gibi geçmişte de var olan ve her zaman yaşayacak olan, belli ölçülere göre alevlenecek ve sönecek olan Ateş'tir” (Herakleitos, 2016: 39). Burada ateş, doğrudan *logos* ile özdeşleştirilmiş, *logos* da tanrıların dahi üstünde bir ilke olarak ortaya konulmuştur. Bu konuya ilişkin benzer bir fragman şöyledir: “Güneş asla ölçülerini aşmaz. Eğer aşarsa Adalet'in hizmetkarları Erinyeler onu bulur” (Herakleitos, 2016: 107). Burada yine gördüğümüz, tanrısallıkla özdeşleştirilen varlığın ne olursa olsun *logosa* uygun hareket etmesi gerektiğidir. Herakleitos'un ateş ve tanrısallık ilkeyi özdeşleştirmesine en uygun örneklerden biri; “Her şeyin izlediği yolu çizen yıldırımdır” sözleridir (Herakleitos, 2016: 74). Tüm tanrıların efendisi Zeus'un silahı olan yıldırım, özünde ateş içeren bir güçtür ve evreni yönlendiren bu güç baş tanrının alametidir²³.

²³ Töz olarak ateşin taşıdığı önemi en iyi betimleyen mitlerden biri, bilindiği üzere, Prometheus mitidir, ki burada da ateş yine akılla özdeşleştirilen bir egemenlik gücünü simgeler.

Tanrısal *logosun* maddi bir töz aracılığıyla simgelenmesi ve tüm var olanların var olma biçimlerinin bu tanrısal *logosa* uygunlukla nitelenmesi, varlık kavramının mahiyetinin sorgulama konusu yapılmasına neden olur.

Bu bağlamda, Herakleitos'un *logosu* temelde tüm karşıtların birbirleriyle özdeş olduğu savına dayandırması, Hegel'e göre, var olanların aynı zamanda var olmadığı çıkarımının yapılmasına, buradan da duyuşsal kesinliğin hiçbir gerçeklik içermediği sonucuna varılmasına zemin hazırlar (Hegel, 2018: 268). Böylece, duyuşsal olarak algılanan değil, düşünülen varlık, düşüncenin kendisi, hakikat taşır hale gelir. Ne de olsa, dolaysız duyuşsal algı, kişiye özgü olup *logostan* yoksundur, düşünce ise müşterek bir temele sahip olup *logosu* taşır. Buna uygun olarak, Herakleitos, bireysel nitelikli düşüncelere kapılmanın kişiyi yanılsamaya sevk edeceğini; hakikate ulaşmak için her zaman ortak olanın, *logosun* izlenmesi gerektiğini belirtir (Herakleitos, 2016: 11). Öyle ki, Herakleitos'a göre, *logostan* yoksun olup kendi dünyasında mahsur kalmış durumdaki kişiler uyumakta iken, uyanık olanlar yalnızca tek bir ortak dünyaya sahip olduklarının bilincindedir (Herakleitos, 2016: 102).

Yukarıda anlatılanlardan yola çıkarak, Herakleitos'un düşüncesinin temellendiği bazı önemli noktaların açıklık kazandığını söyleyebiliriz. Herakleitos, bir yandan, tüm evrenin sürekli dönüşüme, oluş ve bozuluşa yazgılı olduğunu doğrudan gözler, öte yandan tüm bu dönüşümün, oluş ve bozuluşun ardındaki birlik ilkesini ortaya koyar. Görünüşteki farklılık, asli farklılık değildir; sonsuz ve tanrısal olanın gözünde her şey birdir. İnsanın amaçlaması gereken de, bireyselliğe gömülmekten kurtulup bu birlik ilkesini idrak etmektir, yani bilgeliktir. Herakleitos'un bu konudaki ifadeleri şu şekildedir: “*Logos'a* kulak vermek bilgeliktir. Ve her şeyin bir olduğunu kabul etmek” (Herakleitos, 2016: 60).

Herakleitos'a göre, evrendeki var olan ve henüz var olmayan her türden varlık, birbirleriyle birleşse de, birbirlerinden ayrışsa da aralarında tam bir uyum da olsa, tümüyle birbirleriyle uyumsuz da olsalar; bunların hepsi Bir'i oluşturur ve her şeyin doğduğu kaynak bu Bir'dir (Herakleitos, 2016: 19). Dolayısıyla, görülmektedir ki, Herakleitos, her ne kadar evrenin sürekli oluş içerisindeki haline, her şeyin sürekli akış içinde olduğuna dikkat çekiyor olsa da temelde *logos* ile özdeşleştirdiği bir birlik ilkesini

benimsemiştir. Kranz'ın da belirttiği gibi, Herakleitos'un düşüncesinde Anaksimandros ve Pythagoras'ın düşünceleri derinleştirilmiş, tüm karşıtlıklar Bir'in ayrı yanları olarak ele alınmıştır (Kranz, 1994: 58). *Logos*, tüm bu oluş ve bozuluş içindeki dünyanın sonsuz kalımlı ögesidir. Bu kalımlı ögenin maddi göstergesi ateştir, bu ebedi ateş tüm varlıkların canlılığının, onlardaki ortak ve sonsuz öge olan ruhlarının temel kaynağıdır.

Ateş ve ruh birbirleriyle özdeş olduğuna göre, Herakleitos için ruh, ateşten pay aldığı, kuru olduğu ölçüde yetkinleşir ve ölümsüzleşir; -bir bakıma dünyevi hazlarla bağdaştırılan- ıslaklığa, neme sahip olduğu ölçüde ise müşterek logos ile bağı kesilerek tüm değerini yitirir ve ölür²⁴. Dolayısıyla burada yine Doğu düşüncesinin bir izini buluruz: İnsan dünyevi varlığından kendini yalıttığı ölçüde birlik ilkesini kavrayacak olgunluğa erişip sonsuzlukla bütünleşirken, dünyevi varlığına gömüldüğü ölçüde kavrayışı kitleleşip bireyselleşecek, ebedilik alanıyla bağları kopacaktır. Bununla birlikte, Herakleitos'un Doğu düşüncesinde olduğu gibi dünyevi yaşamı tümüyle bir yanılsama olarak gördüğünü söylemek doğru değildir. Herakleitos, yalnızca bayağı ruhlu kişilerin duyularının “kötü tanık”lar olacağını belirtir (Herakleitos, 2016: 121). Ancak yine de duyulur olguları, fenomenleri doğru biçimde algılamak, Guthrie'nin de belirttiği gibi bu fenomenlerin temelini oluşturan açıklayıcı ilkeyi, *logos*u idrak etmek için zorunlu olan bir taslak işlevi görür (Guthrie, 2011: 437). Buradan hareketle, oluş ve bozuluş içindeki duyulur evrene, ardındaki birlik ilkesini ifşa etmesi nedeniyle bir değer atfedildiği görülmektedir. Bu dünya, salt bir yanılsama değildir, bakmasını bilen için burada hakikatin bir izdüşümü bulunur.

Bu noktada yine, karşıtların birliği ilkesiyle karşılaşıyoruz. Sonlu varlıklar, aynı zamanda sonsuzu ifşa ederler ve bu bakımdan onlar sonsuzdurlar; sonsuz olan da tüm sonluların içinde yer alır ve onların sürdürdükleri var oluş biçiminin ilkesini verir. Bir anlamda, ölümsüz ruh olarak ateş, canlı varlıkların bedeninde ölümlü bir yaşam sürer ve onların ortadan kalkmasıyla yeniden ölümsüz yaşamına kavuşur (Kranz, 1994: 72). İnsan için ölümsüz yaşam ancak bu ruha katıldığında söz konusudur, ölümlü yaşamı önemseyip bu yaşam içerisinde kendi varlığını kalıcı hale getirmek istediğinde ise ölmeye devam eder.

²⁴ Bu noktada Herakleitos'un şu fragmanını aktarabiliriz: “Ruhları nemli yapan ya haz ya da ölümdür. Bir ruhların ölümünü yaşarız, onlar da bizim ölümümüzü” (Herakleitos, 2016: 88).

Bu bağlamda Herakleitos'un şu sözlerini aktarabiliriz: “Doğdukları zaman yaşamak ve kötü kaderlerinden paylarına düşeni almak istiyorlar (...) ve sonra arkalarında çocuklar bırakıyorlar; sırası geldiğinde kendi kötü kaderleriyle buluşsunlar diye” (Herakleitos, 2016: 29). Öyleyse, kendi ardıllarımızın doğumuna vesile olup soyumuzu sürdürmemiz, dünyevi varlığımızı kalımlı hale getirmez –ki burada yine karşıtların birliği yasasını görürüz-; ancak ezeli ebedi ateş olan ruha yönelip bundan pay aldığımız ölçüde kalımlılığımızı sağlarız.

Herakleitos'un bu düşünceleri doğrultusunda, ruhun tek olduğu, bedene sahip değilken ezeli – ebedi varlığa sahip olduğu; bedenliyen ise ölüme tabi olduğu çıkarımını yapmamız mümkündür. Bu bağlamda Herakleitos'un şu ünlü fragmanını hatırlayabiliriz: “Ölümlüler ölümsüz, ölümsüzler ölümlü. Biri diğerinin ölümünü yaşar, diğeri de başkasının yaşamını ölür” (Herakleitos, 2016: 72). Bir bakıma, ölümsüz ruh, dünyevi yaşam için bedenlendiğinde aynı zamanda ölümlü de olmak zorundadır; bu yaşamdan yoksun olduğu durumda ise ölümsüz olmayı sürdürür. Dolayısıyla tüm bu anlatılanlardan hareketle, Herakleitos'un düşüncesi bağlamında ölümün dahi yadsınabileceği sonucuna varabiliriz: Var olan her şey oluş ve bozuluşa tabi olsa da, aynı zamanda her şey kalıcı ve ölümsüzdür. İnsan ancak ölümsüz ruhtan pay alıp idrakini geliştirdiği ölçüde bu her şeyin ardındaki kalıcılığı ve ölümsüzlüğü açığa çıkarır. Ebedi *logos* bu yanıla kavrayan kişi, ölümlü yaşamında ölümsüzlüğü elde etmiş, sonlu varlığını sonsuzluk alanıyla doğrudan bağdaştırmış demektir. Bu kavrayıştan yoksun olduğunda dahi, beden ölümü yine ruhu ebedi ateşle buluşturur; ateş bazı bölgelerde nemden nasibini alıp sönmeye yüz tutsa da, nem eninde sonunda ortadan kalkar ve ateş her zaman yanmaya devam eder.

2.1.4. Parmenides'in Düşüncesinde Hakikatin Bir Olarak İrdelenmesi

Tüm var olanların ardındaki birlik ilkesine ilişkin düşünceleri daha ileri götüren kişi Parmenides olmuştur. Parmenides'e göre, duyu verileri tümüyle aldatıcıdır ve *logos*un bir yansıması olmaktan çok uzaktır; hakikate ulaşmak, ancak aklın yolu izlendiğinde mümkündür. Hakikatin ne olduğu konusuna gelince, Parmenides, var olanın var olduğu, var olmamasının mümkün olmadığı bildiriminin hakikate doğru atılan adımı yansıttığı görüşündedir; var olanın var olmadığı yönündeki bildirim ise, ona göre araştırmaya ve

kavramaya aykırı olduğu için gerçek dışıdır (Akt. Capelle, 1994: 145). Dolayısıyla Parmenides, Herakleitos'un öğretisindeki karşıtların birliği ilkesini, tüm varlıkların kendi karşıtını içinde barındırdığı ve sürekli akış içerisinde olduğu yönündeki öğretiyi, yadsır. Yine de Parmenides, her şeyin temelinde bir birlik ilkesini görme yönünden Herakleitos ile aynı konumdadır. Onun ayırt edici yanı, duyulur olanda süregelen akışın –dolayısıyla genel anlamıyla duyulur olanın- tümüyle bir yanlısamayı dışavurduğuna ilişkin düşüncesidir. Parmenides'e göre, ortaya çıkma ve ortadan kalkma gibi durumlar yalnızca duyuların aldatmacasıdır; çünkü bu durumlar var olanın var olmayandan çıkması ve yine var olanın tümüyle yok olması kabullerini içerir, bu nedenle de usa uygun değildir (Kranz, 1994: 76). Öyleyse, Parmenides'in yaklaşımında, düşünsel olan ile duyusal olan arasındaki ayrım vurgulanmakta ve yalnızca düşünsel olan hakikatle bir tutulmaktadır. Hegel, kabul gören tüm sanı ve görüşlerden kendini özgürleştirip yalnızca tek bir zorunlu gerçeği, "Varlığın hakikat olduğu" gerçeğini belirttiği ve bu hakikati ancak düşünsel olarak kavranabilecek bir konuma taşıdığı için Parmenides'i gerçek felsefenin başlatıcısı ilan eder (Hegel, 2018: 234)²⁵.

Buradan hareketle, temelde özdeşlik ilkesine dayanan, "varlığın var olduğu" yönündeki önermenin içerdiği mantıksal kesinlik, Parmenides için duyu dünyasıyla ilgili her türlü verinin değersiz kılınmasına zemin hazırlamıştır. Çünkü duyulur dünyada gözlemlenen oluş ve bozuluş var olanın yanında her zaman bir var olmayanın da hesaba katılmasını gerektirir; halbuki var olmayan yoktur. Öyleyse var olanın yekpare bir bütün olarak tüm hakikati kendinde taşıması, duyulur evrende gözlemlenen tüm ayrımları boşa çıkarması gerekir. Parmenides'e göre, var olanın var olduğu kesin ise, o ne sonradan oluşmuştur ne de gelip geçicidir; o biriciktir, sonu yoktur, varlığa gelmemiştir ve gelmeyecektir; o şimdide var olan türdeş, bütünleşik bir tamlıktır (Akt. Capelle, 1994: 146). Bununla birlikte, Parmenides, var olan Bir'i sınırları olan bir küre olarak tasavvur eder; bu bağlamda onun sonsuz olmasıyla sınırlara sahip olmasını birbiriyle karıştırmamak gerekir. Sonsuz olması hem bu kürenin zaman dışı olmasıyla, hem de onun bir boşluğun içinde bulunmayan –çünkü boşluk yoktur- yekpare varlık olmasıyla ilgilidir.

²⁵ Konuyla ilgili olarak Hegel'in sözlerini hatırlayabiliriz: "Düşünce kendi kendini üretir ve düşünülen şey bir Düşünce'dir. Düşünce böylece Varlıkla özdeşdir" (Hegel, 2018: 233).

Parmenides, başlangıcı ve sonu olmayan tek Varlık'ın konumunu ve şeklini sürekli koruyarak, içerdiği bağların sınırlarına uyarak hareketsiz kaldığını, oluş ve bozuluştan tümüyle bağışık olduğunu belirtir (Akt. Capelle, 1994: 147). Daha önce de söylendiği gibi, Parmenides'in bu yöndeki ifadeleri duyulur evrene ilişkin gözlemlerle uyumsuzdur; o, tekil deneyimleri işlevsiz bırakıp kendi kavramsal düşünme biçimine bağlı kalarak evrensel hakikate ulaşmayı hedefler. Dolayısıyla, burada yine Doğu düşüncesinden tanıdık olan bir durum ile karşılaşırız: Olgusal dünyaya ilişkin verilere ve çoğunluğun düşüncelerine uyulduğu ölçüde hakikatten uzaklaşılırken, salt düşünceye bağlı kalındığında hakikate erişilir. Bu bağlamda, Parmenides'in dil kullanımına yönelik eleştirisini de hatırlamak yararlı olacaktır; ona göre, kişiler hakikati dil aracılığıyla ulaşılır kıldıklarını düşünse de, onların elindeki yalnızca boş sözcük yığınlarıdır (Akt. Capelle, 1994: 148). Hakikat, duyulur verilerin isimlendirilmesiyle oluşturulmuş dil aracılığıyla betimlenemez; çünkü duyulur değildir, ona yaklaşmak isteyen kişi duyulur olandan ve onun tutsağı olmuş kalabalıklardan kendini ayırmak zorundadır.

Bununla birlikte, Parmenides'in Herakleitos'la ortaklaştığı bir görüş vardır ki; bu da duyulur evrende süregelen işleyişin devinimsizlikten uzak sonsuz bir oluş halinde gerçekleştiğidir. Öte yandan düşünme ise, “kendine zorunlu bir temel olarak varlığı alan bir yargı biçimi” ile doğrudan bağlantılıdır (Capelle, 1994: 141). Tekil varlıklar olarak sürekli bir oluş içerisinde olup oluşa tanıklık etsek de, çevremizi kavrama biçimimiz mutlak bir surete sahip varlığı şart koşar. Herakleitos, oluş ile özdeşleştirdiği ateşi ilke olarak ortaya koyup her şeyin temeline oluşu yerleştirse de, onun asıl peşinde olduğu *logos*'tur; oluş, *logosun* dışavurumu olarak değer taşır. Parmenides'e gelince, duyulur olanda her zaman oluşun hüküm sürdüğünü yadsımaz; ancak hakikat arayışı uğruna tüm duyulur olanı yadsımayı gerekli görür. Onun değer verdiği *logos*, hiçbir zaman değişmeksizin her zaman kalıcı olan varlığın bilgisidir.

Yeri gelmişken, Parmenides ile Herakleitos arasındaki başka bir bağdaşma noktasına bakabiliriz. Parmenides'in iki bölümden oluşan *Doğa Üzerine* şiirini hatırlayacak olursak, bu şiirde onun Tanrıça'dan hakikate ilişkin bilgi almak amacıyla Güneş'e yaptığı yolculuğu anlattığını görürüz. Şiirin *Hakikat Yolu* isimli ilk bölümünde, yukarıda da özetlendiği şekliyle var olanın, oluş ve bozuluştan tümüyle bağışık, varlığa gelmemiş ve

varlıktan çekilmeyecek tek bir varlık olduğu, yokluğun – boşluğun ise hiçbir şekilde var olamayacağı anlatılır. İkinci bölüm olan *Sanı Yolu*'nda ise, sıradan insanların bağlı olduğu ve yalnızca yanılmalı veriler aldıkları duyu dünyasının mahiyeti özetlenir. Burada vurgulanması gereken nokta, şiirde filozofun Tanrıça'dan hakikatle ilgili bilgi alma amacıyla Güneş'e yolculuk etmesidir. Görüleceği üzere, Herakleitos gibi Parmenides için de en saf haliyle hakikat, ısı ve ışığın kaynağıyla bağdaştırılır. Isının buradaki önemi, Guthrie'ye göre, yaşam için ısının temel şart olması ve insanların içlerinde taşıdıkları ısı ölçüsünde tanrılarla bağlantılı olduğunun düşünülmesiyle ilgilidir; yani insanlar ve tanrılar arasında her zaman bir bağlantının olduğu var sayılır ve bağlantıya aracılık eden öge olarak da ısı gösterilir (Guthrie, 2019: 82). Buradan hareketle, *Sanı Yolu*'nda yer alan, hakikati idrak etmekten uzak kişilerin dahi, içlerindeki ısı aracılığıyla tanrılarla bağının olduğu düşünülebilir; hakikat herkese açık olmasa da tanrısallık herkesi kapsar. Bunun da ötesinde, Hegel, bu düşünce bağlamında, ölümün dahi tam bir var oluştan çıkma halini yansıtmadığını, Parmenides'in de materyalizme karşıt olduğunu belirtir. Çünkü ona göre, ölümler ısıyı değilse de soğuğu hisseder –ki soğuk ısının tam bir yokluğu olmayıp derecesinin düşüklüğüdür (Hegel, 2018: 236). Kaldı ki, Parmenides'in düşüncesi doğrultusunda ilerlersek, duyular dünyasında ölüm olarak tanıklık ettiğimiz olgunun da temelde bir yanılşamayı yansıttığını görürüz. Bu düşünceye uygun olarak, oluş ve bozuluş bir yanılsama olduğuna göre, ölüm de dahil olmak üzere varlıktan çıkmanın hiçbir türü olanaklı değildir.

Ancak bu görüşten hareketle, tekil var oluşların hakiki, bütüncül Varlık'ı belli bir yönüyle ifşa ettiğini söylemek zordur; çünkü Parmenides'e göre Varlık yekpare olup hiçbir parça içermez. Biz, duyulur evrendeki oluş ve bozuluş yanılşmasının ardında hakikatin tek ve değişmez olduğunu biliriz ama bildiğimiz bundan ibarettir. Tek ve değişmez olan, oluş ve bozuluştan bağışık olan Varlık, hakikattir; insan ruhunun yoğunluğu arttığı (ısıya yaklaştığı) ölçüde bu hakikatin peşine daha çok düşer. Ancak Parmenides'ten hareket ederek ulaşabileceğimiz bundan öte bir kavrayışın olup olmadığı meçhuldür. Sonlu ve sonsuz arasındaki bağ, burada da bilgelik ölçüsünde güçlenir, insana kalıcı olan hakikatin peşine düşme ödevi yüklenir ve elimizde daha ötesi bulunmaz. Oluş ve bozuluş dünyasında her şey yok olmaya yazgılı olduğu için, bu dünyaya ilişkin veriler kalıcı

hakikati vermez; ama halen “Tek ve değişmez olmasından başka, bu hakikat tam olarak nedir?” sorusuna doyurucu bir yanıt bulunamaz.

2.1.5. Empedokles’in Düşüncesinde Karışımın Ezeli – Ebediliği

Yukarıda anlatılanlar bağlamında, bir yandan oluş sürecinin gerçekliğini kabul edip öte yandan varlıktaki sürekliliği zorunlu sayan Empedokles’i de anmamız gerekir. Empedokles’e atfedilen en ünlü düşüncelerden biri hiçbir şeyin var olmayandan meydana gelmediği, var olanın da asla yok olmayacağı yönündeki ifadeleridir (Akt. Kranz, 1994: 110). Buna göre, her şey ezeli ebedi varlığa sahiptir; hiçlikten doğmadığı gibi hiçliğe de karışmaz. Dolayısıyla mutlak ölüm diye bir şeyden söz edilemez, evrendeki tüm varlıklar, usa uygun bir işleyiş doğrultusunda devamlılığını sürdürür. Empedokles’e göre bu işleyişin temelinde dört asli unsur –ateş, su, hava ve toprak- vardır; tüm varlıklar bu dört temel unsurun birleşmesiyle varlığa gelirken, bunların ayrışmasıyla ortadan kalkar. Ancak bu ortadan kalkma, yok olma şeklinde değildir; ayrışan unsurlar daha sonra başka şekiller altında yine birleşir ve varlıktaki devamlılık hiçbir zaman son bulmaz. Bu bağlamda, Empedokles’in ifadelerini şöyledir: “Ölümlü şeyler ne oluşur ne de yok edici ölümde son bulur. Var olan yalnız karışımdır ve karışımın tekrar ayrılmasıdır; oluş sözü yalnız insanlardadır” (Akt. Capelle, 1994: 173).

Bu karışımı oluşturan birleşme ve sona erdiren ayrışma bir yasalılık uyarınca olur: birleşmenin ardındaki güç *Sevgi* iken ayrışma *Çatışma* sonucunda gerçekleşir. Sevgi tüm unsurlar arasında bir uyumun yaratılmasında ve bütünleşmenin sağlanmasında rol oynar²⁶; ardından uyum içindeki unsurlar birbiriyle çekişmeye, çatışmaya başlar; böylece tüm unsurlar yavaşça kendi köşesine çekilir ve ayrışır. Ardından, yine sevgi baş gösterir, birbirinden yalıtılmış, ayrışmış durumdaki unsurları aşamalı olarak bir araya toplamaya başlar (Guthrie, 2019: 158). Bu noktada, bu birleşme ve ayrılma sürecini, yalnızca dört unsurdan müteşekkil olan tek tek varlıklar bağlamında değil, aynı zamanda bu tek tek varlıklardan oluşan daha kapsamlı bütünlükler bağlamında da düşünmek gerekir. Bu

²⁶ Sevginin bu şekilde kavranışıyla, düşünce tarihinin pek çok uğrağında karşılaşırız. Bu konu, bilindiği üzere, Hristiyanlık’ta da benzer şekilde ele alınır; çalışmamızda bahsedeceğimiz Schelling’in düşüncesinde de yine bu kavrayışın benzer bir örneğini buluruz.

bakımdan en geniş kapsamlı halinden, en küçük çaplı belirtilerine kadar tüm evren aynı unsurların aynı güçler uyarınca etkileşimine bağlı olup aynı yasalılığa tabidir. Dolayısıyla yalnızca dört ana unsurun oluşturduğu hammadde değil, aynı zamanda bu hammaddenin şekillenmesine aracı olan devindirici güç de asli önemdedir.

Bu bağlamda, Empedokles'in düşüncesinde, tüm bir var oluş sürecinin açıklandığı dört unsur ve iki devindirici güce tanrısallık konumu bahşedilmiş, bunların dışında bir tanrısallık güce yer verilmemiştir (Capelle, 1994: 165). Bununla birlikte, Hegel'e göre, dört unsur, "yalın olarak kendilerinde var olan olduğu için", kendi başlarına hiçbir süreç içermez; tüm süreç içerisinde ise bu unsurlar "yalnızca yitip giden uğraklardır" ve "kendilerinde var olan" olarak değerlendirilemezler (Hegel, 2018: 287). Bir bakıma, bu dört unsur, her şeyin meydana geldiği asli öğeler olsa da, evrende aynı zamanda bir süreç egemendir ve bu süreç içinde bu unsurlardan oluşan bileşkeler ancak geçici bir uğraktan ibarettir; hiçbir zaman nihai bir varış noktası teşkil etmezler.

Empedokles'in düşüncesinde, tüm varlıkların dört temel unsurun sürekli etkileşimiyle var oluşa gelip var oluştan çekilmesi, burada da ölümün yalnızca bir yanılsamaya indirgenmesine zemin hazırlar. Ölümlü varlıklar, ölümsüz varlıkların sayısız karışımlar uyarınca sayısız biçime girmiş halinden başka bir şey değildir. Dört unsurun belirli bir yasalılık altında birleşip ayrışmasından başka hiçbir şey yoktur; varlıkların her türlü duygulanımı ve kavrayışı bu birleşme ve ayrışma uyarınca gerçekleşir (Akt. Capelle, 1994: 207). Tüm evrendeki devinimin ardındaki güçler olan sevgi ve çatışmanın yoğunluk düzeyindeki değişimler ebedi bir yasa uyarınca belirlenir ve aynı ebedi yasa bireysel ruhların döngüsel yolculuğundaki uğrakları da belirler (Guthrie, 2019: 161). Gerçek anlamda var olan tek şey dört tanrısallık unsur ve onları devindiren iki tanrısallık güce ve tek tek varlıklar yalnızca bu tanrısallık unsur ve güçlerin oluşturduğu bileşikler ise; kendi paylarına taşıdıkları bu tanrısallık nedeniyle yok oluştan muaftırlar. Bileşikler zamanı geldiğinde ayrışsa da tümüyle yok olmaz; önceden barındırdığı unsurlar yeni bileşikler oluşturmayı sürdürür. Dolayısıyla, Empedokles'e göre, var oluş doğumdan önce olduğu gibi, ölümden sonra da sürekliliğini korur.

Yukarıda anlattıklarımızla ilişkili olarak, Empedokles'in sonlu ve sonsuz ilişkisi bağlamındaki düşüncelerine yönelik bir konuyu daha ele almamız yerinde olacaktır. Ölümsüz unsur ve güçlerin birbirleriyle karışarak ölümlü şeyleri oluşturduğunu ifade eden Empedokles, varlık haline gelme durumunun bu ölümsüz etkenlere acı verdiğini, ama onların yine de bundan geri durmadıklarını belirtir (Akt. Guthrie, 2019: 166). Bir bakıma, duyulur biçimde var olmak ruha –ruhu oluşturan tanrısal bileşkelere- acı verse de ruh bunu yapmak zorundadır²⁷. Duyulur var oluşun içine daha fazla battığı ölçüde, ruhun acısı artar; çünkü bu durumdayken çatışmayla ilgili güçler de daha etkin olurlar. Dolayısıyla, Empedokles'e göre geçmişte çatışmayla ilgili süreçlerin içinde yer almanın kefaretni ödemek isteyen ruh, daha tanrısal bir konuma gelmeye, bedenden tümüyle kurtulmaya çabalar; bu amaca erişmek için ise sevginin hizmetine girmesi gerekir (Guthrie, 2019: 222). Empedokles, *daimon*ları, bu nitelikteki ruhlar olarak düşünür. Bu bakımdan, insan ruhunu, geçmişte daha alt türden bir var oluşta bedenlenmiş, ilerde ise bedensel yükten tümüyle kurtulmaya çalışacak olan bir ara konumda düşünmek mümkündür.

Bu noktadan hareketle, Empedokles'in düşüncesinde, daha önceden de belirtildiği gibi, en alt tabakada var olan duyulur formlardan en tanrısal ruhlara kadar her şeyin aynı kökenden geldiğine işaret edildiği açıktır. Bu nedenle, onun düşüncesinde, her ne kadar dört unsur ve iki temel güç merkeze konulmuş olsa da, temelde yine bir birlik benimsenmiştir. Bu birliğin ifadesi, *logos* ya da *doğa* biçimini alabilir; ama köken olarak yine bir işleyiş ilkesiyle ilgilidir. Bu durum, genel olarak Antik Yunan felsefesinde görülmekte olan, görünüşteki karmaşanın ardında örtük düzen varsayma ve bu düzeni evrensellik taşıyan ussal birtakım dayanaklara bağlama çabasının bir sonucu olarak düşünülebilir (Guthrie, 2011: 41). Bu geleneğin geneline bakıldığında, en yüce tanrılar ve en alt türden varlıklar arasında; genel olanda ortaya çıkan dönüşümler ile tikel olanda ortaya çıkan dönüşümler arasında her zaman akla dayanan bir uyumun arandığı görülür. Buna göre, asli doğa -tüm var olanların ardındaki temel ilke- ile duyulur dünya arasındaki ilişki, ruh ve beden arasındaki ilişkiyle özdeştir (Guthrie, 2011: 322). Böyle bir ilişkinin

²⁷ Empedokles'e atfedilen bir benzetme, “doğanın, ruhu, etten garip bir giysiyle örttüğü” şeklindedir (Capelle, 1994: 211).

kurulmuş olması, belki de, hakikatin peşine düşen ve somut olandan, kendi varlığından hareketle tümel olanı ortaya koymaya çalışan insan için en önemli desteği sağlayacaktır.

2.2. PLATON'UN DÜŞÜNCESİNDE SONLU ve SONSUZ İLİŞKİSİNİN İRDELENMESİ

Gerek Doğu'nun köklü öğretilerinin, gerekse Sokrates öncesi filozofların düşüncelerinin ana ekseninde, her zaman karşılaştığımız durum, duyulur dünyada var olan her şeyin oluş ve bozuluşa tabi olduğunun vurgulanması ve hiçbir şekilde değişip dönüşmeyen, kalıcı bir hakikate yönelik arayışın egemen olmasıdır. Platon'a geldiğimizde bu düşünce hattının daha yetkin kılınmış bir örneğini görürüz. Platon'un da öncelikli vurgusu, kendisinden önce gelen filozoflarda olduğu gibi, algılarımıza açık dünyada var olan hiçbir şey değişmez biçimde kalmadığı için bunlara ilişkin yalnızca sanımız (*doxa*) olacağına; duyulur evrene ait şeylerin kesin bilginin (*episteme*) nesnesi olamayacağına yöneliktir. Duyulur dünyadan elde edilebilecek en yüksek bilgi derecesi, doğru sanıdır, bu haliyle de hakikate ilişkin bir iz taşısa dahi hakikatin kendisini sunmaz. İnsan kendini duyulur dünyadan yalıttığı, algılarının güdümünden kurtardığı ölçüde, kavrayışını yetkinleştirir ve ancak gelişmiş kavrayışa sahip akli aracılığıyla hakikate yaklaşma şansına kavuşur.

Platon'un düşüncesinin daha ileri döneminde, evrenin kendisi, bütünlüğe sahip, yaşayan, akıl sahibi bir varlık olarak betimlenir; insan ise evrendeki tanrısal aklın bedenle birleşmesi nedeniyle zamana bağımlı ve sınırlı parçalarına sahip görülür. Bir yandan ruh ve beden olarak tüm evren, tek tek kişilerin ruh ve bedenlerini içerir, öte yandan kişilerin bireysel ruhları da bu bütüncül tanrısal yapının izini taşır. Bu bakımdan, bütüncül bir yapıyla özdeşleşmeye yapılan vurgu bağlamında Platon'un düşüncesi ve Doğu öğretileri arasında bir koşutluk vardır. Ancak Platon'a göre, duyulur evren yanılsamadan ibaret değildir; bütüne özgü akıl, kendini duyulur evrende de açık eder. İnsan da ancak genellikle de örtüşen kendi aklının yolunda ilerlediği ölçüde tanrısal olana uyum sağlar ve bu yaşamında olduğu kadar bunun sonrasında da mutluluğa kavuşabilmesi buna bağlıdır²⁸. Platon'un düşüncesinde, sonlu ve Sonsuz olan arasındaki ilişkinin

²⁸ İleride göreceğimiz üzere, Platon, ruhun ölümsüzlüğüne ve tekâmül edişine yönelik bir kavrayışı, Doğu Düşüncesi'nde genellikle benimsenen ruh göçü öğretisini kendince kurgulayarak ortaya koymuştur.

öncellerinden daha derinlikli bir şekilde ele alındığını söyleyebilirsek de, burada yine doğrudan özgürlükle ilgili bir ifadeye rastlamayız. Ancak, daha önce de belirttiğimiz gibi, sonlu olanı Sonsuz olandan, ve en nihayetinde Bütün'den hareketle kavramak, onun düşüncesinin de asli bir yanıdır. Kişi ancak bu yöndeki idraki arttığı ölçüde hakikate yaklaşıp daha erdemli olur. Bu idrakin özgürlükle daha açık bir şekilde ilişkilendirilmesi ise, daha ziyade modern düşünceye özgü bir çıkarımdır. Platon'un sonlu olan ve Sonsuz olan arasındaki ilişkiyi ne şekilde kavradığını açıklayabilmemiz için, onun düşüncesini ana hatlarıyla hatırlamamız yerinde olacaktır.

2.2.1. Sanı Kaynağı Olarak Duyulur Dünya

Yukarıda da belirtildiği üzere, Platon'un düşüncesinde duyulur dünyadan elde edilen veriler tümünden yanılsamaya indirgenmez; bu dünya, doğru sanılara da sahip olabileceğimiz bir kaynak olduğu için tümüyle değersiz görülmez. Duyulur dünyadan ancak sanılar devşirilebiliyor olsa da, bu sanılar doğru olduğu ölçüde genel bir ilkenin izini taşır ve hakikate ulaşma konusunda bir basamak işlevi görebilir. Bir bakıma, sonlu olan her şey oluş ve bozuluşa tabi olmak bakımından kesin bilginin konusu olmayıp hakikati doğrudan yansıtmasa da, içinde kalımlı olan bir ilke barındırır; sonlu olanın taşıdığı değer doğrudan duyulur yanında olmayıp barındırdığı bu tümel ilkededir. İnsan, duyularının güdümüne girdiği ölçüde bu tümel ilkeden uzaklaşırken, duyularını tam uygun kavrayışla birleştirebildiği ölçüde hakikate ulaşma konusunda önemli ilerleme kaydeder.

Duyulur dünyadan, algı yoluyla hiçbir gerçek bilgiye ulaşamayacağına yönelik olarak, Platon'un en açık ifadelerinden birine *Phaidon* diyalogunda rastlarız. Burada Platon, “işitme ve görme duyuları, acı ve hazlar” ruhu etkilemediği sürece, ruhun düşünme yetisinin arttığını; bedeni göz ardı edebildiği ölçüde ruhun “kendi içine çekilerek” varlıklara ilişkin gerçek bilgiye eriştiğini belirtir (Platon, 2017a: 98). Bununla ilişkili olarak, düşünme sürecinin duyu verilerinden yalıtılması yoluyla saf bilgiye ulaşılacağı, ruhun algılarının beden tarafından köreltildiği ve bu nedenle herhangi bir varlığın özüne ilişkin bilginin izinin ancak “bedenin tümünden kurtularak” sürülebileceği vurgulanır (Platon, 2017a: 99). Öyleyse, insanın doğrudan duyu yoluyla algılayan yanı, onu yalnızca

oluş ve bozuluş alanıyla bağlantıya sokar ve oluş ve bozuluş evreninin ötesine uzanmasını engeller. Bu bağlamda, algıladıkları duyulur nesnelerde kendilerini yitirecek duruma gelen kişiler, “özsel doğayı” gözardı ettikleri ve “güzelliğin özünü güzel bir görüngüler çokluğundan ayıramadıkları” için, salt sanı aşamasında kalmaya mahkûm olup kesin bilgiye ulaşamazlar (Copleston, 2015: 57). Bir bakıma, bir şeyin varlığının kesinliğinden söz edilemiyorsa, o şeye ilişkin kesin bilgiden de söz edilemez²⁹.

Platon’a göre, duyuların ilişki kurduğu şeylerin sürekli değişip dönüşmesi, onların gerçek anlamıyla var olmadığının bir göstergesidir. Bu yöndeki bazı ifadelere *Kratylos* diyalogunda rastlanır. Platon burada; “hiçbir zaman aynı durumda bulunmayan bir şeye” varlık atfedilmesinin, o şeyin var olduğunun düşünülmesinin ardındaki usdışı yanı vurgular. Buna göre, insan duyulur bir nesneyi bilmek için ona yaklaştığında, bu nesneyi tek bir halde göremez, karşısında bulduğu sürekli değişen bir şeydir ve asli durumu kavranamayan, “hiçbir zaman belli bir durumu olmayan şeyi” bilmenin bir yolu yoktur (Platon, 2019a: 258-259).

Benzer yöndeki düşünceler, *Timaios* diyalogunda da vurgulanır. Platon, burada, var olan her şey dört temel unsurdan –ateş, hava, su, toprak- meydana geliyorsa ve bu unsurlar sürekli birbirine dönüşüyorsa; bu unsurlardan herhangi birinin düzgün biçimde tanımlanıp açıklığa kavuşturulmasının olanaksızlığına dikkat çeker (Platon, 2022: 143). Duyulur varlıkların hepsi akış içindedir; onları, sanki kalımlı bir varlığa sahiplermiş gibi kesin tanımlarla açıklamaya girişmek beyhude bir çabadır. Tek tek şeyler, “kayıp gittiği için”, onlara sanki “kalıcı varlıkları” varmış gibi davranmak ve kesin yargı içeren tanımlarla işaret etmek doğru değildir (Platon, 2022: 144). Görüleceği üzere, Platon’a göre duyular yoluyla algılanan “izlenimler” bilgi içermez. *Theaitetos* diyalogunda da belirtildiği üzere, bilgiye (kesin bilgiye, *epistemeye*) ulaşmak, ancak bu izlenimler üzerine olan düşünüş ile mümkündür; varlıktan ve gerçeklikten ancak bu düşünüş alanında söz edilebilir (Platon, 2019b: 507). Buradan çıkarılacak olan, hakikat taşıyan

²⁹ Bu bağlamda, Hegel’in ifadelerini aktarabiliriz: “Bilgi var olandan ileri gelir, sanı ise ona karşıttır, ama bu onun içeriği Hiçliktir demek değildir, çünkü sanı benimseniyorsa bir şey hakkında benimseniyordur. O halde sanı bilgisizlikle bilim arasında ortadır, içeriği de Varlık ile Hiçliğin bir karışımıdır” (Hegel, 2019: 34).

şeyin, düşüncenin nesnesi, yani *İdea* olduğu, kesin bilginin de ancak idealar alanında söz konusu olabileceğidir.

2.2.2. Sonlularla Bağı İçinde İdealar

Asıl olarak idealar alanında hakiki bilgiden söz edebileceğimize göre, öncelikle ideanın Platon için ifade ettiği şeyi anımsamamız yararlı olacaktır. Hegel'in belirttiği üzere, Platon'un kavradığı şekliyle idea, tümel olarak bilinen, “kendinde ve kendi için var olan olarak, realite olarak, biricik gerçek olarak görülen şey”dir (Hegel, 2019: 31). Tikellere baktığımızda ise, tikeller birbirlerine karşıt konumdaymış gibi -hafif ve ağır, büyük ve küçük, vb.- tanımlandıkları durumda dahi; aslında bu karşıtlık içinde değerlendirilemez. Çünkü her tikel, bu özelliklere kendi karşıtına dönüşecek şekilde sahiptir; en nihayetinde tikelin kendisi “varlık ile varlık-olmayanın karışımı”dır ve bu nedenle de ancak sanının konusu olabilir (Hegel, 2019: 34). Bu bağlamda, Platon'un idealar ile ilgili düşüncesi de, özü itibarı ile, hakikatin duyular için var olan bir şey olmadığı, ancak “kendi belirlenimini kendinde taşıyan şey”, “dünyada gerçekten var olan” şey olduğu üzerinde temellenir; bu doğrultuda düşünülür dünya hakikatin kendisini içerir ve asıl bilinmeye değer olan bu dünyadır (Hegel, 2019: 32).

Konuya ilişkin olarak, *Phaidon* diyalogundan bir kesiti hatırlayabiliriz. Platon bu diyalogda, duyulur nesneleri doğrudan duyularımızla algılayabilsek de, onların sürekli değişim içinde olduğunu, değişmeyen ve onların kimliklerini koruyan yanlarının ise ancak düşünce yoluyla kavranabileceğini belirtir (Platon, 2017a: 120). Buna bir örnek, eşitlik kavramıdır; nesnelerde eşitliğin ancak yaklaşık halini görebiliriz; eşitliğin kendisi ise onu algıladığımız halinden farklıdır (Platon, 2017a: 112). Ancak bu noktada yanıtlanması gereken bir soru belirir: Eğer biz dünyada eşitliğin kendisini doğrudan, kusursuz bir şekilde görmüyorsak, tek tek şeyleri nasıl eşit ya da karşıt olarak değerlendirebiliriz?

Platon, bu soruyu kendi öğretisinin merkezi kavramlarından biri olan anımsamayı (*anamnesis*) işe koşarak yanıtlar, ki bu kavram onun ruhun ölümsüzlüğünü temellendirirken de başvuracağı bir kavramdır. Buna göre, bir şeye baktığımızda

gördüklerimiz, bize benzer ya da farklı başka bir şeyi, daha genel bir şeyi düşündürüyorsa, bu bakışımız bir anımsama barındırmaktadır; yani duyularımızı işe koşmadan önce, düşündüğümüz bu başka şeyi (örneğin, eşitlik kavramını) öğrenmiş olmalıyızdır (Platon, 2017a: 113 – 114). Yalnızca eşitlik değil, duyulur dünyada doğrudan algılamadığımız ancak tek tek nesneleri ya da kişileri tanımlarken kullandığımız iyi ve güzel gibi özlerin var olduğunu biliyorsak, duyulur verileri bu özler aracılığıyla değerlendiriyorsak; Platon’a göre, hem bu özlerin hem de bu özlerin bilgisini taşıyan ruhumuzun biz doğmadan önce de var olması gerekir (Platon, 2017a: 117). Öyleyse, kendi bireysel varlığımız dahil olmak üzere her şeyin oluş ve bozuluşa tabi olduğu duyulur dünyaya ilişkin verilerde bir hakikat iddiası olmasa da, bu verilerin ardındaki kalımlı öğeler, bunlar için değerlendirme ölçütü olan özler, idealar ezeli-ebedi varlığa sahiptir ve hakikat ancak bu ezeli-ebedi olanlarda mevcuttur.

Bu bağlamda, Platon, anımsama kavramını etraflıca ele aldığı *Menon*’da, insan ruhunun pek çok kez yeniden doğduğunu ve gerek yeryüzünde gerekse ölümler ülkesinde her şeyi önceden görüp öğrenmiş olduğunu belirtir. Dolayısıyla önceden her şeyi öğrenmiş olan ruh –doğada her şey birbirine bağlı olduğuna göre- tek bir parçayı anımsadığında diğerlerini de anımsama gücüne sahiptir (Platon, 2019c: 163). Bizim bilgi edinme sürecimiz asıl olarak anımsama ise, hakikat dışsal olarak, deneyim yoluyla öğrenilecek bir şey olmayıp içsel bir yönelimle ulaşılacak –ya da yaklaşılabilecek- bir şey olmalıdır. Konuya ilişkin olarak, Hegel, Platon’un kavradığı şekliyle öğrenme sürecinin, temelde “kendi özünün edimselleşmesi” olduğunu veya bu edimselleşmenin “varlık bilgisine ulaşmak” olduğunu belirtir (Hegel, 2019: 35). Öyleyse anımsama kavramı, hem insan ruhunun ölümsüz doğasının temellendirilmesine hem de bu ölümsüz doğadan hareketle hakikatin bilgisine ulaşma imkânı bulunmasına aracı olur. Dahası, yine bu kavram aracılığıyla, tüm doğanın, evrenin birbiriyle bağlantılı bir bütün teşkil ettiğine dikkat çekilir. İnsan ruhu –ya da zihni- kendine yönelip ölümsüz yanıyla ilgili birikimi anımsadıkça ezeli-ebedi özlerin, hakikatin bilgisine erişme olanağına kavuşacaktır.

Bu noktadan hareketle, insanın bildiğini düşündüğü şeyleri, ancak onları anımsatan başka şeyler aracılığıyla gördüğünü söyleyebiliriz. Ancak, bir şey kendisi olarak değil de ancak kendisini anımsatan nesneler aracılığıyla görülüyorsa ve bu anımsatma işlevini gören

nesnelere, anımsattıkları şeyin kendisiymiş gibi davranılıyorsa, sıradan yaşamımız düş görmekten farksızdır (Hegel, 2019: 31). İnsanın sonlu varlığı, ezeli ebedi hakikatleri, ancak sonlu dünyadaki sonlu göstergeler aracılığıyla tanır. Dolayısıyla öncesiz sonrasız evrenin çok kısıtlı bir bölümünde sürdürdüğü yaşamı –aslında ölümsüz ruhunun da ait olduğu- hakikat aleminin kendisi yerine koyar. *Phaidon* diyalogunda Platon, insanın bu durumunu, yüzeyden ve dipten aynı uzaklıkta yaşayan ve denizi gökyüzüyle, denizin içinden gördüğü güneşi, güneşin kendisiyle karıştıran balıkların durumuna benzeterek şu ifadeleri kullanır: “Bizim başımıza da aynı şeyler geliyor, dünyanın bir oyuğunda yaşadığımız halde yüzeyinde yaşadığımızı sanıyoruz ve bizi çevreleyen havaya sanki içinde yıldızlar hareket ediyormuşçasına gökyüzü adını veriyoruz” (Platon, 2017a: 166).

Platon, bu örnekte irdelediği düşünceyi, *Devlet* kitabındaki ünlü *Mağara Alegorisi*’nde derinleştirir. Bilindiği üzere, burada olağan yaşamını sürdüren insanların, aslında bir mağara girişine sırtları dönük olarak, yalnızca karşılarındaki duvarı görececek şekilde zincirlenmiş gibi oldukları belirtilir. Bu insanların arkasında ateş yanar, ateşle kendileri arasında bir duvar bulunur. Bu duvarın altında, ellerinde çeşitli nesneler tutan kişiler, türlü sesler çıkararak nesneleri hareket ettirir ve bu nesnelerin yalnızca duvara yansıyan gölgelerini gören zincirlenmiş insanlar hem bu gölgeleri nesnenin kendisi sayar, hem de duydukları sesleri bu nesnelere bağlar (Platon, 2015: 349). Görüleceği üzere, burada Doğu’daki öğretilerden de aşına olduğumuz, yaşadığımız dünyanın özünde bir yanılsama olduğuna yönelik kavrayışın bir benzeriyle karşılaşırız. Buna göre, insan bu dünyada yalnızca gölgelerle karşılaşsa da gölgeleri hakikat yerine koymaktan geri durmaz; üstelik bu gölgeleri devindiren güçle ilgili en küçük bir kavrayışa dahi sahip değildir.

Bununla birlikte, Platon, her ne kadar olgusal dünyaya ilişkin verileri gölgelerle eş tutsa da, daha önce de belirttiğimiz gibi, bu dünyayı doğrudan yanılsamaya indirgemez. Bu konudaki açık ifadelerinden bazılarına, güzel ideasına yönelik bir sorgulama yürüttüğü *Şölen* diyalogunda rastlarız. Bu diyalogda, her ne kadar biz kendisini duyulur birtakım nesnelerde görüyor olsak da, güzel ideasının, kendisinden pay alan nesnelerin aksine, kendi başına var olduğunu ve her türlü değişimden muaf bir birliğe sahip olduğunu belirtir. Ancak Platon bununla yetinmez, güzelin kendisini bilmek için, duyulur nesnelere başvurmanın, sonlu insan varlığı için kaçınılmaz olduğuna dikkat çeker. Yüce güzelliği

bilmek isteyen, “bu dünyanın g z ll klerinden başlamak” zorundadır, asli özün bilgisine varmak isteyen, öncelikle onu yansıtan nesnelere başvurmak zorundadır. İnsan ancak g z lin, asli özün ışıdığı varlıklar hakkındaki malumatını genişlettikçe, buradan hareketle bunların ardındaki birlik ilkesini görür ki; güzel olan da, hakikatin kendisi de burada yatar (Platon, 2017b: 55 – 56).

Bir bakıma, gölgelerin ardındaki hakikati kavramak için yine gölgenin kendisinden başlamak gerekir; ne var ki, yalnızca gölgeyi izlemekle yetinirsek hakikate asla ulaşamayız. Dolayısıyla gölgelerle yetinemeyecek duruma gelince, artık zincirlerden kurtulmak ve mağaradan çıkmak gerekir. Platon’un belirttiği üzere, mağaradan kurtulabilen kişi, önce ay ve yıldızlar gibi gök cisimleriyle karşılaşır, bütünlüğü içindeki gökyüzünü seyreder; en sonunda da doğrudan güneşin kendisini seyreder, ki güneş, duyulur evrendeki karşılaştığımız gölgelerin varoluşunun dayanağıdır (Platon, 2015: 351). Bunun yanında, insan, güneşle karşılaşınca, “mevsimlerin ve yılların” kaynağında da güneşin olduğunu, yeryüzündeki işleyişi düzenleyen gücün güneşe ait olduğunu anlar. Buradan hareketle, güneşin aynı zamanda insanda uyanan ussal kavrayışa da kaynaklık ettiğini söylemek mümkündür.

Bu bağlamda, *Timaios* diyalogunu hatırladığımızda, burada, zamanla ilişkili tanımların (gün, gece, ay, yıl, vb.) doğrudan gökyüzünün oluşumunun ardından belirlendiği belirtilir³⁰. Bu tanımlar yalnızca “olmuş ve olacak”, sonradan ortaya çıkmış zamanla ilişkilidir ve ebedi varlık nezdinde bunların bir geçerliliği yoktur; ebedi varlık yalnızca vardır, o ne geçmişte ortaya çıkmıştır ne de sonradan varlığa gelecektir (Platon, 2022: 123). İnsan gökyüzünü g zlediğinde, ona ilişkin yasaları da açıklığa kavuşturmaya yönelir ve kendi yaşamını da buna göre düzenler. Bunların yanında, Platon’un dikkat

³⁰ Bu noktada, bu diyalogda, Zaman’ın (*Chronos*’un), evreni düzenleyen gücü olan *Demiurgos* tarafından, daha sonra yaratıldığını anımsamamız yararlı olacaktır. *Demiurgos*, kendi önünde evreni dağmık bir malzeme olarak bulur ve onu kendi suretine göre belirler. Zamanın yaratımı da, gökteki cisimlerin ardından gelir ve onların hareketlerindeki düzenliliği, yasalılığı ortaya koyar. Bilindiği gibi *Chronos*, aynı zamanda Antik Yunan’daki tanrıların başı olan *Zeus*’un babasıdır. Kabul gören tanrıların varlığının ardında dahi kaosa düzen vermeyi amaçlayan bir düzenleyici ilke olarak *Demiurgos*’un belirleyici gücünün vurgulanması, yine tüm tanrısalılıkların ardında işleyen asli unsurun *logos* olduğunu ortaya koyar ve böylece tanrıların kudreti ikincil bir konuma itilmiş olur. Böylece, tanrısalılığın kendisi bu akıl ile bir tutulur; tanrısalılığa erişmek de akleden yanını geliştirmek ve genelde işleyen akılı açığa çıkarmaya çalışmak ile olanaklı hale gelir.

çektiği üzere, gökyüzünden hareketle zamanla ilişkili tanımların ortaya konulması, aynı zamanda sayının bulunmasını sağlamış, doğanın daha hesaplı ve derinlikli incelenmesini olanaklı kılmıştır; ki “tanrıların ölümlüler soyuna bahsettiği nimetlerin” en büyüğü olan felsefe de buradan doğmuştur (Platon, 2022: 139). Şöyle ki, insan, kendisine bahşedilen görme duyusu aracılığıyla, gökteki ussal devirleri gözlemlemek ve kendi düşünen yanını bu devirlerden yararlanarak düzenlemek şansına kavuşur. Düşüncemizdeki düzensiz işleyiş, ancak göksel tanrısallığın taşıdığı düzenlilikle daha uyumlu hale getirilerek ilerleme kaydeder ve bu ilerleme olmaksızın hakikate yaklaşamaz (Platon, 2022: 139). Öyleyse, genel olarak gökyüzünün ve gökcisimlerinin derinlikli biçimde gözlemlenmesinin, insanın daha sağın bilgiye ulaşabilmesi için merkezi önemde olduğunu söyleyebiliriz.

Güneşin ve genel olarak gök cisimlerinin tümel bir akıllı yansıtan belirli bir yasallık içinde devindiğinin gözlemlenmesi, bu varlıklara bir akıl ve tanrısallık atfedilmesinin temel gerekçelerindendir. Bu nedenle, Platon, gökyüzündeki merkezi konumunu ve temel ışık kaynağı olmasını da hesaba katarak, Güneş’i İyi ideasının duyulur bir yansıması sayar. Platon, İyi’nin kendi benzeri olarak Güneş’i doğurduğunu belirtir ve ekler: “Düşünceyle kavranan dünyadaki akıl ve aklın konuları için iyi ne ise, gözle görülen dünyada da görme ve görmenin konuları için güneş odur” (Platon, 2015: 341). Güneş, nasıl ki tüm görülen şeylerin görülebilmesinin kaynağıysa, İyi de bilinen, bilinmek istenen hakikatin kaynağıdır; bu yönden Güneş, İyi’nin duyulur karşılığıdır.

Bunun yanında, Platon’un benzetmesini kullanırsak, nasıl ki yaşamında sürekli gölgelerle karşılaşmış kişi mağaradan çıktığında, yaydığı ışıktan dolayı en son ve en zor Güneş’e bakıyor ise, düşünülür alemde de en son ve en zor olarak İyi ideasının bilgisine kavuşur. İyi, düşünülür dünyadaki hakikatin ve aklın kaynağıdır, insan ancak bu ideayı anlayarak eylemlerinde bilgece davranabilir (Platon, 2015: 353-354). İyi ideasını görmek ise, ancak insanın tüm ruhuyla oluş ve bozuluş alanından asıl varlık alanına yönelmesiyle mümkün olabilir. İnsan, hakikatin aydınlığıyla ısıyan varlık alanına yöneldiği zaman; kendisinin de akıl sahibi bir varlık olduğunu kavrayarak bilginin ışığıyla aydınlanır; yalnızca değişime, oluş ve bozuluşa tabi olan nesnelere yöneldiğinde ise bakışı körelir, sanıların karanlığına hapsolür ve bir sanıdan diğerine savrulurak kendini yitirmekten kurtulamaz

(Platon, 2015: 341). Bu doğrultuda, ruh oluş alanıyla temasa geçtiği ölçüde bozuluma uğrarken, varlık alanıyla temasa geçtiği ölçüde saf haline kavuşur³¹.

2.2.3. Ruhun Yapısı

Platon, ruhun yapısını ele aldığı *Phaidros* diyalogunda, ruhun mahiyetini, yönelme eğiliminde olduğu iki karşıt istikamet -duyulur maddi alan ile düşünülür göksel alan- bağlamında betimler. Burada, ruhun yapısı üç kısma ayrılır; kısımlardan ikisini –biri iyi, diğeri kötü huylu- iki kanatlı at oluştururken, bu atların dizginlerini elinde tutan sürücü de asıl kısmı oluşturur. Platon’a göre, ruhun bu üçlü yapısı tanrılar ve insanlarda ortaktır; gelgelelim, tanrılarda atlar ve sürücüler iyi huylu iken, insanlarda bunlar karışık şekilde dağıtılmıştır. Ruh yükseklere, kalımlı varlıkların alemine yöneldiğinde, kanatları güçlenerek daha yükseğe çıkar, ölümlülüğü aşar; dünyevi ve ölümlü alana takılı kaldığında ise kanatları gücünü yitirir ve kendisi de dünyevi bir bedene sahip olana kadar aşağıya düşer. Sonlu insan varlığı, bu şekilde ölümlü ve ölümsüz yanlardan oluşur. Ruhun kötü huylu olan ata tekabül eden tarafı baskın ise, bu atın ağırlığı; sürücüsüyle birlikte tüm yapıyı aşağıya çeker³². Dolayısıyla, akıl sahibi olan araba sürücüsünün buyruğu uyarınca, sürekli yukarılara meylettiği ölçüde ruh bedensel yükten, ölümlü yanından bağımsızlaşırken; dizginlenemeyen kötü huylu atın baskıcı gücüne boyun eğdiği ölçüde ruh, cismani yaşama, ölümlülüğe hapsolür (Platon, 2020: 27 – 28).

Ruh, özü itibarı ile, duyulur bir yan içermez, bu nedenle ancak akıl aracılığıyla bilinir ki; ruhun asli özü ve asıl yöneticisi akıldır³³. Bu akıl, hakikatin bilgisine ulaşmaya muktedir olup hakiki varlıklar alemi ile doğrudan ilişki içindedir. Ruhun akleden yanı saf bilgiyle asıl gücüne kavuştuğunda, “döngüsünü tamamlayarak başlangıç noktasına döner”, ki bu başlangıç noktasında ezeli-ebedi var olanla bir araya gelir (Platon, 2020: 28). Bu

³¹ *Devlet*’te yer alan benzetmeyle söyleyecek olursak, oluş dünyasında kendini yitiren, haz ve eğlenceye gömülen ruhun üzeri “çakıl taşları, deniz kabukları ve yosunlarla” kaplanarak tanınmaz hale gelirken; bu kir birikintisinin oluşturduğu kalın kabuktan kurtulduğunda ruhun asıl güzelliği ortaya çıkar (Platon, 2015: 514).

³² Platon’un ruhla ilgili bu betimlemesinin daha eski –ve muhtemelen Platon tarafından da bilinen- bir benzeri *Upanishadlar*’da yer alır: “Bil ki ruh (*Atman*) bir arabaya binmiş gibidir. Beden arabadır. Bil ki bilinç (*Buddhi*) araba sürücüsü, akıl da (*Manas*) dizginlerdir” (*Upanishadlar*, 2022: 252).

³³ Gerek *Upanishadlar*’da gerekse *Phaidros*’ta atların dizginlerini elinde tutan sürücü, akıldan başka bir şey değildir.

bakımdan, daha önce *Phaidon* ve *Şölen* diyaloglarında karşımıza çıkan düşüncenin benzeri *Phaidros* diyalogunda da mevcuttur. Bu üç diyalogda da, ruhun dünyevi tüm ağırlığından, haz ve tutkularından, duyular aracılığıyla ulaştığı sanılardan arınarak, hakikati yalnızca zihin aracılığıyla bildiğine vurgu yapıldığı görülür. İnsan, bu aşamada, dünyevi tutku ve çıkar duygusundan bağımsızlaştığı için, özlerin bilgisine ulaşması mümkün olur. Öyle ki, bu yolun çıkacağı yer, iyilik ve güzelliğin, dünyevi yanından tamamen bağımsız olarak, kalımlı özünün bilinmesi olacaktır; insanın kalıcı mutluluğa, tanrısallığa doğru ilerlerken bu yolu izlemesi zorunludur (Guthrie, 2021: 313).

Dolayısıyla, burada yine Doğu düşüncesinde sıkça gördüğümüz bir izleğin benzeriyle karşılaşırız. Ancak Doğu düşüncesinde, duyulur evren tümüyle yadsınıp yokluğa, ya da tanrısal varlıkla birleşmeye yönelik bir vurgu varken; Platon'un düşüncesinde, hakikatin bilgisiyle bütünleşmek söz konusudur. Bu noktada, bir zorluğun baş gösterdiğini görebiliriz. Hakikat, bir yandan gölgelerin asli özü olan idealarla bir tutulur; öte yandan tüm bu özler çokluğunun ardında bir birlik bulunur. Öyleyse, hakikat dediğimiz şey, bir çokluk mudur yoksa sonunda yalnızca Bir'den mi ibarettir?

2.2.4. İdeaların Çokluğu Sorununun Yeniden Ele Alınması

Platon, hakikatin çokluk mu teşkil ettiği yoksa bir mi olduğu konusunu özellikle *Parmenides* diyalogunda irdelemektedir. Bu diyalogda, Platon, ideaların çoğul yapısını, tam bir birlik ilkesiyle, Bir'in varlığıyla uzlaştırmaya girişir. Bu amaçla, bir yandan Bir'in varlığının kabul edilmediği ya da Bir'e devinim-oluş atfedildiği durumlarda ortaya çıkabilecek olan usdışı sonuçları gösterir; öte yandan, Bir'in varlığının çoğul olarak algıladığımız nesnelerden ayrı olmadığını ortaya koyar. Nesnelerin çoğul olarak ve devinim halinde algılanıyor olması, Bir'i yadsımamıza olanak vermez; çünkü Bir'in yokluğunu düşünmenin varacağı yer saçmalık olacaktır.

Bu bağlamda, öncelikle, Bir'in değişmeye dirençli, her zaman aynı kalan bir Bütün teşkil ettiğini aklımızda tutmamız gerekir. Bu doğrultuda, bu diyaloga adını vermiş olan Parmenides, Bir'in değiştiğini düşündüğümüzde, onun varlığa geldiğini ve varlıktan çıktığını da düşünmemiz gerekeceği için Bir'in hem oluştuğunu hem de ortadan kalktığını

belirtir. Çünkü tüm değişimler ya var olmaktan yok olmaya ya da var olmaktan oluşmaya doğru “belli devinim ve durağanlıkların arasında oluşur”; bu nedenle de onların ne var olduğu ne de olmadığı, ne ortaya çıktığı ne de ortadan kalktığı söylenebilir (Platon, 2001: 91 – 93). Ayrıca diyalogda, Bir, tek başına, parçasız ve öteki nesnelerden ayrı olarak düşünülürse; onun nesnelerin içinde de yer alamayacağı belirtilir; dolayısıyla ne parçasını ne de bütünü paylaşmaları için, nesnelerin Bir’den pay alması da mümkün görülmez (Platon, 2001: 98).

Bu durumda, tikel nesneleri birlik halinde düşünebilmemizin ne şekilde sağlanacağı sorusu ortaya çıkar. Bu nesneler, bütün olarak İdea’ya, Bir’e mi katılacaktır; yoksa onun yalnızca bir bölümüne mi³⁴? İlk seçeneği göz önünde bulundurduğumuzda, Bir olan İdea’nın tek tek her bir nesneye yayıldığını görürüz; ikinci seçenekte ise İdea’nın aynı anda hem Bir hem de bölünebilir olması söz konusudur. Dolayısıyla; çok sayıdaki tikelin varlığını Bir olan İdea ile bağdaştırmak bu çelişkili görünen çıkarımlarla başa çıkmayı gerektirir. İdealar dünyasının duyulur dünya ile ilişkisini daha uygun bir şekilde ortaya koyabilmek, çokluğu ortadan kaldırmayacak bir birlik ilkesinin tesis edilmesiyle mümkün olacaktır (Copleston, 2015: 62 – 64).

Bu konudan *Sofist* diyalogunda da bahsedilmiş, Parmenides’i üstünkörü bir şekilde takip edenlerin yaptığı gibi, nesnelerin tümünü tek bir şey olarak ele alıp çokluğu tümünden yadsımtansa, nesnelerin çokluğunu göz ardı etmeksizin Bir’i ortaya koymanın daha tutarlı bir sonuca götüreceği belirtilmiştir. Buna göre, var olanı “hem çok, hem Bir” olarak görmek (örneğin, “dostluk ve düşmanlığın” doğrudan birbirleriyle bağlı oluşunu göz önünde tutmak) bu konudaki akıl yürütmenin uygulamadaki karşılığını ortaya koymayı daha olanaklı kılacaktır (Platon, 2019d: 584). Bununla birlikte, birlik ve çokluk arasındaki çelişkileri giderecek birlik ilkesinin ise; Parmenides’in şiirindeki sanı yolundan ayrılarak hakikat yoluna girmekle sağlanabileceğini söyleyebiliriz. Bir bakıma, bizi çelişkili sonuçlara sürükleyen, aslında duyulur dünyayı hakikatin kendisi yerine

³⁴ İdeaların hem çok sayıda hem de sonsuz/ezeli-ebedi olması böyle bir zorluk doğurur.

koymaktır. O halde, yalnızca aklımızın yargısına uyup duyularımızın geçerliliğini bir kenara bıraktığımızda, birliği kavramamız kolaylaşacaktır (Guthrie, 2021b: 50).

Bu bağlamda, *Parmenides* diyalogundaki benzetmeyi hatırlarsak, burada tek tek nesnelere uzaktan bakıldığında, hepsinin bir bütün halinde, tek bir nesneymiş gibi görüldüğü ifade edilir. Ama bu nesnelere yaklaştığımız ölçüde onların sayılarının çoğaldığını ve birbirlerinden ayrıştıklarını gözlemleriz (Platon, 2001: 112). Bu ifadelerden yola çıktığımızda, duyularımıza uyarak tikeli algılamaya meylettiğimiz ölçüde yalnızca ayrılığı ve çokluğu gördüğümüz; tanrısal yanımıza, aklımıza uyarak tümeli kavramaya yöneldiğimiz ölçüde de birliği idrak ettiğimiz sonucuna varabiliriz. Daha açık ifadeyle, genellikle algılayan yanımıza uyarak, nesneleri doğrudan duyulur yanlarından yola çıkarak değerlendirmeye koşullanırız. Böylece biz nesneye öyle yaklaşıyoruz ki, nesnenin yalnızca diğer nesnelerle olan bağına gözden kaçırmakla kalmayız; kendi içindeki bütünlüğü dahi göremeyecek noktaya geliriz. Dolayısıyla, duyulur dünyaya aşırı şekilde teslimiyet, temelde var olanı bozarak kavranmaz kılar.

2.2.5. Yaratıcı Demiurgos / Kapsayıcı Bütün

Yukarıda bahsedilen Bir olanı daha iyi idrak edebilmek için, Platon'un *Timaios*'taki betimlemesini anımsamamız yararlı olacaktır. Platon, burada, Tanrı'nın (*Demiourgos*'un) dünyayı “en güzel ve her bakımdan eksiksiz olan o akledilir şeye benzetmek isteyerek”, doğası itibarıyla kendisiyle bağı olan kalan tüm canlıları da içerecek şekilde, bütüncül tek bir canlı olarak meydana getirdiğini belirtir (Platon, 2022: 112). Bu doğrultuda, aynı yüce gücün, evrendeki tüm bedenleri, tam teşekküllü tek bir bedende birleştirdiğini, bu tek beden merkezine ruh aşıladığını; merkezdeki bu ruhu da, evrenin tamamına erişecek şekilde kurduğunu, böylece tüm bedenlerin oluşturduğu tek bedeni tümüyle aynı ruhla donattığını söyler (Platon, 2022: 115). Bu evren tasarımından çıkarılacak başlıca sonuç; tikel insan ruhu ile bütüncül evrensel ruh arasında doğrudan bir bağlantı olduğu; en küçük ölçekte yer alan bir oluşum ile en büyük ölçekteki bütünsel yapı arasında doğrudan bir benzerlik, bir pay alma ilişkisi olduğu yönünde olacaktır. Sonuçta, gerek bireysel varlıklar, gerekse bütün evren aynı dört unsurun –ateş, hava, su, toprak- etkileşip

birleşmesiyle oluşur; bireysel beden, bütüncül bedenden beslenerek yaşamını sürdürür (Platon, 2022).

Bunun yanında, insan, bir yandan kendine ait bedeninin varlığına inanıp öte yandan tüm evrenin sahip olduğu bütüncül bedeni hesaba katıyorsa; aynısını ruhla ilgili de uygulamalıdır. Yani, insan, kendine ait bireysel ruhun varlığından kuşku duymuyorsa, evrenin genel yapısının sahip olduğu bütüncül ruhu da hesaba katmalıdır; bu doğrultuda tüm bir evrensel beden tek bir asli ruhla donatıldığı göz önünde bulundurulmalıdır (Guthrie, 2021b: 213). Dolayısıyla, evreni ele alırken, onu salt özdeksel bir varlığa indirgemek, bu konudaki açıklamamızı her zaman eksik kılacaktır; evren bedene sahip olduğu kadar ruha da sahiptir. Bu düşünceye göre, bir bütün olarak evrenin kendisi, yaşayan, akıl sahibi bir varlıktır; insan ise bu yaşayan tanrısal aklın bedenle birleşmesi nedeniyle zamana bağımlı ve sınırlı parçalarına sahiptir (Guthrie, 2021b: 234). Öyleyse, bir yandan ruh ve beden olarak tüm evren, tek tek tüm insanlardaki ruhu ve bedenleri içerir, öte yandan insanlardaki bireysel ruhlar da örtük olarak bu bütüncül tanrısal yapının izini taşır.

Bu noktadan hareketle, Platon'un tikel şeyler ve idealar arasında kurduğu ilişkiyi hatırlamamız yararlı olacaktır. *Philebos*'ta, var olduğu belirtilen tüm varlıkların “bir ve çoktan oluştuğu, sınır ve sınırsızlığı kendilerinde doğal olarak taşıdığı” belirtilir (Platon, 2023: 123)³⁵. Bir anlamda, tüm varlıklar, sınırsız olan birlik ve sınıra sahip olan çokluğu içerir, dolayısıyla bir şeyin asli özünü ortaya koymak istiyorsak ondaki “tek ideanın” ön kabulü ile hareket etmemiz ve bu ideayı açığa çıkarmamız gerekir. Bu sınıflandırmanın benzerini *Timaios*'ta da görürüz. Platon, burada ilkin doğmamış ve yok olmayacak, her zaman aynı kalan, kendi içine bir şey almayıp başka bir şeyin içine de girmeyen, düşünme dışında hiçbir şekilde algılanamayan Form'u ayırt eder (Platon, 2022: 147). Bu haliyle form, bütün var olanlardan, oluş ve bozuluştan tümüyle bağımsız olup ezeli – ebedi bir varlığa sahiptir. Ayırt edilen ikinci tür, bu Form'a benzeyen ve onunla aynı adı taşıyan; sonradan varlığa gelmiş, duyulur, oluş ve bozuluşa tabi, hareket halindeki varlık cinsidir

³⁵ *Philebos*'ta varlıklar sınıflandırılırken yapılan asıl ayırmada sınırsız, sınırlı ve bunların karışımından meydana gelen cisim ile birlikte sınırlı ve sınırsız birbirine karıştıran dördüncü –tanrısal varlığa sahip- bir cismin varlığına dikkat çekilir (Platon, 2023: 138).

(Platon, 2022: 148). Bu cins, duyulur olduğu için algı aracılığıyla kavranır; bu nedenle bu cismin kavranışına daima sanılar eşlik eder. Platon, üçüncü tür olarak, kendisi ezeli-ebedi olup tüm oluş ve bozuluş için, ortaya çıkan her şey için bir konum sağlayan Mekân'ı ayırt eder; Mekân duyuların yardımı olmadan (matematiksel hesap vb. yoluyla) kavranabildiği için onun bir sanı nesnesi olduğu söylenemez (Platon, 2022: 148).

Bu doğrultuda, Platon'a göre, *Varlık*, *Oluş* ve *Mekân* olarak sınıflandırılabilen bu üç tür, ezelden beri mevcuttur³⁶. *Philebos*'ta ayırt edilmiş olan dördüncü varlık türü, sınır ve sınırsız doğru ölçü ve orana göre karıştıran tanrısal akıl, *Timaios*'ta diğer varlıklarla aynı sınıfa konulmaz; ancak daha önce de bahsedildiği üzere, burada *logosun* gerektirdiği işlevi *Demiourgos* yerine getirir³⁷. *Demiourgos*'un ayrı bir varlık türü olarak ayırt edilmemesinin olası nedeni olarak ise, onun başlangıçtaki ediminin diğer varlık türleriyle karşılaştırılmayacak denli üstün nitelikte olması gösterilebilir. *Demiourgos*, öyle bir yapıdadır ki, onu diğer varlık türleriyle birlikte sınıflandırmaya dahil etmek, onun mahiyetini göz ardı etmek gibi görünür.

Yine *Philebos*'a dönecek olursak; Platon bu diyalogda en temelde iki varlık ayırt eder: “Varlıklar ya daima bir şey içindir ya da her defasında bir şey için meydana gelen şeyin daima uğruna meydana geldiği şeydir” (Platon, 2023: 206). Yani, bir yanda kendi içinde taşıdığı özü açığa çıkarmaya çabalayan duyulur şey vardır, diğer yanda ise bu duyulur şeyin açığa çıkarmaya çalıştığı özün kendisi. Buradan hareketle, Platon aynı yerde, “her şeyin içinde bir oluş, bir de varlık” bulunduğunu belirtir (Platon, 2023: 206). Benzer bir ifadeye *Sofist*'te de rastlanır; burada Platon tüm kavramların, bir yandan yoğun bir şekilde “var olan” ile, öte yandan sayılamayacak çokluktaki “var olmayan” ile birlikte düşünüldüğünü ifade eder (Platon, 2019d: 607). Bir bakıma, sayısız çokluktaki duyulur

³⁶ *Timaios*'ta genel olarak Dünya Ruhu, formların bölünmez varoluşları ile duyulur nesnelerin bölünebilir varoluşları arasında yer alan bir karışım olarak ele betimlenir. Burada ruh, hep aynı durumdaki bölünmez Varlık, bedenlerde ortaya çıkan bölünür Varlık ve her ikisinin karışımından oluşan üçüncü bir Varlık formunu kapsayacak şekilde ele alınır, bunların varlık (form, idea), oluş ve mekâna karşılık geldiğini söylemek mümkündür (Platon, 2022: 116). *Demiourgos*, bireysel ruhların akla dayanan yanını da, ölümsüz olarak ve Dünya Ruhu ile aynı malzemeden yoğurduğu için, gerek Dünya Ruhu, gerekse bu ölümsüz ruhlar hem asla değişmeyen düşünülür dünyada, hem de oluş ve bozuluşa tabi duyulur dünyada yer alır (Copleston, 2015: 130).

³⁷ Her ne kadar *Demiourgos* evrende hazır bulduğu malzemeyi düzenleyen güç olsa da, bu düzenlemeyi *logosu* ilke edinerek yapar.

nesneler, sürekli değişip dönüşmeye ve sonunda ortadan kalkmaya yazgılı olduğu için “var olmayan” olarak; bu sayısız çokluktaki duyulur nesnenin ardındaki düşünülür birlik ilkesi, öz ise her zaman değişimden bağımsız, kalıcı varlığını koruduğu için “var olan” olarak değerlendirilir. Bu düşünceye uygun olarak, insanın mahiyetine geldiğimizde ise, Platon, *Timaios*’ta, dört unsuru hem kendi içinde hem de diğer nesnelerle ilişkisi içinde orantılı ve ölçülü bir biçimde dağıtıp düzenleyen tanrıların³⁸, insanları usdışı duyuyula ve tutkuları uyarınca davranan arzuyla yoğurduğunu belirtir (Platon, 2022: 185). İnsanın arzuyla kışkırtılan yanı, aynı zamanda ruhunun da ölümlü yanısıdır³⁹.

2.2.6. Ruhun Yönelmesi Gereken İstikamet

Görüleceği üzere, insan ruhunun ölümsüz yanıyla evrendeki tanrısal akıl, aynı öze sahiptir. Ancak, evrene yayılmış olan akıl, olanca büyüleyiciliğiyle yanarak gücünü ortaya koyan görkemli bir ateşi yansıtırken, tekil insan ruhu ancak solgun ve zayıf bir kıvılcım gibidir (Platon, 2023: 151)⁴⁰. Tüm evreni bütüncül biçimde düzenleme kudretine sahip olan bu evrensel ruh, insanın hakikat arayışında yönelmesi gereken bilgeliliğin asıl kaynağıdır (Platon, 2023: 137). Tüm evrenin ardındaki asıl yönetici ve düzenleyici ilke olarak, bu evrensel ruhun, tanrısal aklın koyutlanması, Herakleitos başta olmak üzere, Sokrates öncesindeki birtakım filozofların, evrende asıl hüküm sürenin akıl-*logos* olduğu yönündeki savlarıyla da uyum içindedir. Bu doğrultuda, bu aklın sonlu varlıktaki solgun ışığını barındıran insan, bu sonsuz ışık kaynağına yöneldiği ölçüde bilgelikle aydınlanacak ve ruhunun ölümsüz yanını güçlendirecektir⁴¹.

³⁸ *Demiurgos*, tanrılar kastının da var oluş nedenidir. Tanrılar kastı, en yüce yaratıcı güç ile insanlar arasında bir çeşit dolayım işlevi görür.

³⁹ Bu bağlamda, Platon’un *Phaidon*’da insan ruhunu akılla özdeşleştirip onu ölümsüz birliği içinde ele aldığını, *Devlet*’ten itibaren ise, ruhu üç parçalı bir yapıya sahip olarak ele aldığını anımsamamız yararlı olacaktır. Buna göre, ruh, beyin, kalp ve karaciğerde cisimleşen yanlara sahiptir, yalnızca saf akılla ilişkilendirebileceğimiz, ruhun beyinle bağlantılı olan yanı ölümsüzdür. Kalple bağlantılı olan yan şan – şeref peşinde koşmaya eğiliminde iken, karaciğerle bağlantılı olan yan yalnızca haz ve kişisel çıkar odaklı yaşama eğiliminde olarak değerlendirilir. Dolayısıyla, ruhun karaciğerle bağlantılı olan yanı en aşağılık yanını oluşturur (Bu yanlar, aynı zamanda toplumun üç ayrı sınıfına da karşılık gelir ancak çalışmamızın kapsamını aşmamak adına konuyu bu kadarla sınırlı tutmak daha yerinde olacaktır).

⁴⁰ Burada yine, gerek Herakleitos, gerekse Parmenides’te gördüğümüz üzere, ateşin tanrısal ışıqla bağdaştırılarak kutsallaştırıldığını görebiliriz.

⁴¹ Buradaki düşüncelerin, *Devlet*’te ele alındığı şekliyle, Güneş’e yönelerek İyi İdeası’nı kavrayıp bilgelige ulaşma eyleminin bir dışavurumu olduğu açıktır.

Bu bağlamda, *Devlet*'te ölümsüz olan ruhun, sonlu bir bedendeysen kendisini oldukça kısıtlı bir zaman dilimine bağımlı kılan sıkıntılı uğraşlara yönelmesinin usdışılığına dikkat çekilir ve eylemlerini sonsuzluğu düşünerek gerçekleştirmesi gerektiği vurgulanır. Dolayısıyla, ruhta asıl bakılması gerekenin, onun “tanrısal ve sonsuz olanla akrabalığı gereğince” aradığı ilişkiler ve ulaştığı sonuçlar olduğu belirtilir (Platon, 2015: 514). Bu yöndeki bir açıklamaya, daha önceden *Phaidon*'da yer verilmiştir. Bu diyalogda, ruhun “her zaman var olan, arı, ölümsüz ve hiç değişmeden aynı kalan şeylere doğru” yükselebildiği ölçüde, bu ölümsüz varlıkların yanında yer aldığı, ve “sağa sola savrulması”nın bittiği, dinginliğe kavuşarak ölümsüzlerle aynı kimliği edindiği ifade edilir (Platon, 2017a: 121). Aynı diyalogda, insan ruhunun, bedenine sıkıca yapışmış bir şekilde, gerçek varlıkları yalnızca bedene bağlı duyularla kavramaya çalıştığı zaman aslında tutsaklık altında olduğu; bilginin ışığıyla aydınlanıp “arzularının inşa ettiği hapisane”den kurtulduğunda ise hakikati kavrama ve sonsuz olanla bir araya gelme şansına kavuştuğu belirtilir (Platon, 2017a: 126).

Bununla birlikte, Platon, bilgelik arayışındaki ruhu, *Phaidon*'da bedensel eylemlerden büyük ölçüde yalıtma niyetinde olsa da, ilerleyen dönemde, örneğin *Philebos* ve *Timaios* diyaloglarında, insan için “iyi”yi ölümsüz ruh ve ölümlü bedenin uygun ölçülere sahip bir karışım halini almasında görür. *Philebos* diyalogunda, insan için önerilen iyi yaşam; bedensel özelliklerden tümüyle yalıtılmış ruhsal – ussal yaşam olmayıp ruhsal ve bedensel özelliklerin uygun ölçülere göre karıştırılmasıyla oluşturulmuş “karma bir yaşam”dır (Platon, 2023: 221). Benzer şekilde, *Timaios*'ta, hem ruhun hem de bedenin kendi yerlerini diğerine karşı koruyarak, dengeli ve sağlıklı bir konuma erişmesinin önemine dikkat çekilir (Platon, 2022: 214). Bunun yanında, gerek *Timaios*'ta gerekse *Devlet*'te sıkı bir adanmışlıkla bilgelik yolunda ilerlemeye çabalayan kişinin aynı zamanda jimnastikle ilgilenip zihinsel gelişimine olduğu kadar bedensel gelişimine de ağırlık vermesinin gerekliliği üzerinde durulur (Platon, 2022; 2015). Yine de belirtmek gerekir ki; sonluluğun ve sonsuzluğun bir arada bulunduğu varlıklar olmamız bizim - sonluluk ve sonsuzlukla ilgili- her iki yanımıza da özen göstermemiz gerekiyorsa da, Platon'un düşüncesinde asli olan, sonsuzlukla ilişkili yanımızın tekamülüdür. Bu nedenle, yine *Timaios*'ta insan başını, “bedenimizin zirvesinde ikamet eden ve kökleri yerde değil gökte olan bir bitki gibi, bizi göksel akrabalığımıza doğru yükselten”,

içimizde egemen olan asıl ruh formunu barındıran organ olarak betimler (Platon, 2022: 216 – 217). İnsan ruhunu, doğum yeri olan ezeli-ebedi göklere bağlayan tanrısal parça, ancak insanın kendisini gerçek bilgelğe adanmasıyla ve hakikati kavramaya çalışmasıyla güçlendirilir ve ölümsüz düşünceleri kavradığı ölçüde, insanı da –doğasının izin verdiği kadarıyla- ölümsüzlüğe ulaştırır⁴² (Platon, 2022: 217).

Bu konu üzerinden ilerlediğimizde, belirtmek gerekir ki, Platon'un *Kratylos*'taki ifadeleri, insanın duyulur nesneleri yalnızca akış halinde sürüklenen şeylerden ibaret görürken, bu şeylerden hareketle oluşturulmuş adlara tümüyle kendini bağlamasının da gerçek bilgelikle bağdaşmadığı yönündedir (Platon, 2019a: 259). Bu doğrultuda, hakikati ortaya koyarken doğrudan –aslında sonradan konulmuş olan- adlara bakmak ve adların karşılık geldiği tüm olguları yalnızca akış halinde, sürükleniş içinde bulup görgül dünyaya tümüyle sırt çevirmek, insanı hakikatten daha da uzaklaştıracaktır. Bu yöndeki düşüncelerin *Phaidros*'ta da irdelendiğini görürüz. Bu diyalogda, insanın kendisini tümüyle, adların somut göstergesi olan yazıya bağlaması eleştirilir ve yazının öncelikli etkisinin –artık yazıyla ifade edilen durum veya şeyin hatırlanması gerekmeyeceğinden- bellek yitimi olduğuna dikkat çekilir (Platon, 2020: 65). Dolayısıyla, gerek duyulur nesnelerin belirtilmesine yarayan adlar gerekse bu adların aktarılmasını sağlayan yazı, eğer dikkatli kullanılmazsa, insanı kendi yaratımı olan göstergelere tutsak ederek hakikate daha çok yabancılaştırır⁴³. İnsan, ruhsal ve bedensel yapısının uygun biçimde karılmış yapısı gereğince, doğrudan duyulur dünyaya sırt çevirmemeli, ancak salt duyulur dünyanın verilerine de takılı kalmamalıdır.

Bu bağlamda, *Timaios*'ta, insandaki tanrısal yanı geliştirmenin ve onu izin verildiği ölçüde ölümsüzlüğe kavuşturmanın yolu olarak, evrendeki düşünce ve hareketlerin izlenmesi gösterilir. İnsan bu hareketleri öğrendiği ölçüde kendindeki ölümsüz yanla

⁴² Bu düşüncenin benzerini, Spinoza'da da buluruz. Bilindiği üzere, Spinoza da tanrısallıkla ilgili üçüncü türden bilgiler öğrenildiği ölçüde ruh için ölümsüzlüğün söz konusu edilebileceğine dikkat çeker.

⁴³ Bu nokta, Budist öğretilerde de gördüğümüz, kavramların, sözcüklerin hakikat yerine konmasına yönelik eleştiriyi koşutluk taşır. Ayrıca ileride Nietzsche'nin, modern insanın akılcı yanına yönelik eleştirisini de bu bağlamda anımsayabiliriz. Nietzsche'ye göre, aklın egemenliğinde davranarak kendisini çevreleyen dünyanın sırrına erdiğini düşünen modern insan, aslında kendi sınırlı algısını yine kendi kurgusu olan kavramlara bağlamaktan ve bunu hakikatin kendisi ilan etmekten başka bir şey yapmamaktadır (bkz. Nietzsche, *Ahlakdışı Anlamda Doğruluk ve Yalan Üzerine*).

ilişkili kısımlardaki kusurları giderme ve aklını –bağılantılı olduğu- ilk kaynağa göre düzenleme şansına kavuşur (Platon, 2022: 217). Bir anlamda, insanın ne salt kitabı, kuramsal düşünceyle ilgilenmesi ne de salt deneyime yönelmesi makbuldür; insan için makul olan, geneli, evrenin görülür doğasını inceleyip bundaki genel yasaları ortaya koymaya çalışmak ve kendini bu genelin yapısıyla uyumlu hale getirmektir⁴⁴. Genelin akli, bakmasını bilenler için kendini duyulur evrende de açık eder; önemli olan duyulur evrendeki bu akli açığa çıkarmaya çalışmaktır. İnsan ancak genelinkiyle de örtüşen kendi aklının yolunda ilerlediği ölçüde tanrısal olana uyum sağlar ve bu yaşamında olduğu kadar bunun sonrasında da mutluluğa kavuşabilmesinin asıl yolu budur⁴⁵.

2.2.7. Platon’un Ruh Göçü Öğretisi Yorumu

Görüldüğü üzere, Platon, insanın kendisine ait tanrısal yanı, ruhunun akleden yanını geliştirip bütüncül akılla uyumlu hale getirerek –kısmen de olsa- ölümsüzlüğe erişme şansına kavuştuğu görüşündedir. Bilgiye yönelik görüşlerinin, *anamnesis* öğretisinin temelinde de ruhun ölümsüzlüğü olduğunu gördüğümüz Platon, bu konuya yönelik en önemli irdelemelerinden birini *Devlet*’in son kitabında yürütür. Burada anlatılan *Er Mitosu*’nda, insanın doğum-ölüm döngüsündeki durumu betimlenir. Buna göre, ölümler ülkesinde bulunanlar, kendi yaşam perilerini seçme hakkına sahiptir; başta seçilen bu yaşam zorunlu bir şekilde seçen kişiye bağlanır. Seçim işlemi, sırayla yürütülür; ilk seçim yapanlar ölümler ülkesinin göksel ve iyi kısımlarından gelenlerdir, son seçimi ise aşağıdan, daha kötü kısımdan gelenler yapar. Ne ilk seçenler en şanslıdır, ne de en şanssız olan son seçenlerdir. Burada önemli olan, seçim esnasında odaklanılması gereken asıl konunun, ruhu daha iyi kılacak bir yaşam olduğunu akıldan çıkarmamaktır⁴⁶.

⁴⁴ Bu konuda Hegel’in ifadelerini aktarmamız yararlı olacaktır: “Platon’un hakikat olarak ifade etmiş olduğu şey şudur ki, bireydeki bilinç akılda tanrısal realite ve yaşamdır, insan bunu arı düşünce içinde algılayıp tanır ve bu bilginin kendisi göksel mekân ve harekettir” (Hegel, 2019:41). Bir bakıma, gök cisimlerinin hareketi, bize hem tanrısal hareketin duyulur yanını bahşeder, hem de evrende tanrısal aklın hüküm sürdüğünün bir tasdikini sunar.

⁴⁵ Buna bağlı olarak, Platon’daki öte-dünya ile ilişkili düşüncelerin arka planında, olgusal yaşamın hiçliğine yönelik bir inançtan ziyade; aklın, mutlak olanın kendisini olgusal gerçeklikte de ortaya koyduğuna yönelik bir kavrayışın izini bulmak mümkündür (Copleston, 2015: 140).

⁴⁶ Bu öyküde, örnek olarak gösterilen Odysseus, son seçme hakkına sahip olarak, kimsenin ilgisini çekmeyen, şan ve şöhretten yoksun, oldukça gösterişsiz bir yaşamı seçer. Ama Odysseus’un, önceki

Platon, ilk seçimi yapanların genellikle daha fazla maddi kazanım içeren varsıl bir yaşama yöneldiğini belirtir; bu varsıl yaşam ise, vaat ettiği rahat yaşam koşullarına karşın ruhu daha kötü ve mutsuz kılacaktır. Platon’a göre, ruhun iyi olması ve yetkinleşmesi ise, ancak ortalama bir yaşama sahip olmakla gerçekleşebilir -ki bu düşünce daha önce bahsedilen, ruhsal ve bedensel olanın uygun ölçülere göre birleştirildiği karma bir yaşamın övülmesi yönündeki düşüncelerle uyum içindedir-. Bu nedenle Platon; insanın “gerek bu hayatta, gerekse gelecek her hayatta, her zaman ortalama bir hayat tarzı seçmesini, her iki yöndeki aşırılıklardan kaçmasını” bilmesi gerektiğini, çünkü insan için mümkün olan en büyük mutluluğun ancak bu ortalama yaşama bağlı olduğunu bildirir (Platon, 2015: 525-527).

Burada dikkate değer olan konu, yalnızca, yaşamda uygun ortayı bulmanın önemine dikkat çekilmesi değildir, aynı zamanda insan ruhunun kendi yönelimlerinden sorumlu tutulmasıdır. Dolayısıyla, Homerosçu düşüncede, insanın tüm kazanım ve kayıplarından Zeus’un keyfi biçimde dağıttığı ödül ve cezalar sorumlu tutulurken (Homeros, 2001: 476) –ki bunun yaşamı olumlamaya hizmet ettiği de yadsınamaz-, burada ilk seçiminden doğrudan insanın kendisi sorumludur⁴⁷. Bir bakıma, biz eğilimimiz uyarınca ilk seçimimizi yaparız ve tüm yaşamımız, bu eğilimimizin zorunlu bir sonucu olarak gelişir. Dolayısıyla, bu düşüncede kısmi bir özgürlüğün varlığını görebiliriz. İnsan seçiminden sorumludur; ancak bu seçimin getireceği sonuçları düzenleme gücünden yoksundur. Bu nedenle, insan, kendindeki tanrısal yana uyarak seçimini yapmalı ancak kendini tanrı yerine koyacak kadar ileri gitmemelidir⁴⁸.

yaşamında çektiği sıkıntıları düşünerek, ilk seçim hakkına sahip olsa dahi yine aynı yaşamı seçeceği belirtilir (Platon, 2015: 528)

⁴⁷ Platon’un şu ifadelerini hatırlayalım: “(...) iyiliğin sebebi yalnız tanrıdır; kötülüğün sebebini ise, tanrıda değil, başka şeylerde aramak gerekir” (Platon, 2015: 119).

⁴⁸ Bu noktada, Platon’un bu mitosunu anlatmasının ardındaki nedene de dikkat çekmemiz yerinde olacaktır. Platon, bu mitosun –tıpkı diyaloglarında yararlandığı diğer mitoslar için de geçerli olduğu gibi- hakikati doğrudan yansıttığını düşünmez. Ancak Platon, insanın gerçek kurtuluşuna hizmet etmesi için mitoslardan yararlanılabileceği görüşündedir. *Devlet*’teki “İnanırsak, bizi de kurtarır bu efsane. (...) Bana güvenir de ruhun ölümsüz ve kötülüğün de, iyiliğin de her türlüşüne dayanacak güçte olduğuna inanırsanız, her zaman yukarı çıkan yolda yürürüz, her şeyde bilgelikle doğruluğa uyarız” ifadeleri de bu düşünceyi tasdik eder (Platon, 2015: 529). Benzer bir durumla, *Phaidon*’daki, ruhun ölümsüzlüğü üzerine olan son sözlerde karşılaşırız. Platon, burada Sokrates’e şunları söyler: “Görüldüğü kadarıyla ruhlar ölümsüz olduklarına göre, bu söylediklerimin ruhlarımız ve ruhlarımızın mekânı için aşağı yukarı geçerli olduğuna inanmak, alınması gereken ve alınmaya değer bir risktir” (Platon, 2017a: 172). Öyleyse, her ne kadar bilgelik düzeyi ölçüsünde ruhun gücü artıyor ve tanrısallıkla birleşmeye yaklaşıyorsa da, ruhun ölümsüzlüğü konusu Platon

Ayrıca bu mitosta, ölümler ülkesindeyken daha iyi konumda olan ruhların, ilk seçimi yapmanın üstünlüğüyle, genellikle daha fazla maddi kazanım içeren yaşamlara yöneldiğini; kötü konumda olan ruhlarla ise daha kısıtlı koşullar içeren yaşamların kaldığını hatırladığımızda, her iki taraftaki ruhların kavuşacağı gücün yer değiştireceğini görebiliriz. Yani, iyi konumda olan ruhlar, yaptıkları seçimin sonucu olarak duyulur dünyada güçsüzleşecek, kötü konumda olanlar ise, kendilerine kalan kısıtlı imkanlar içinde yücelme olanağı bulacaktır. Öyleyse, burada bir kez daha ortaya çıkmaktadır ki, duyulur dünyada var olan hiçbir şey, kendi karşısına dönüşmekten kurtulamaz. Bu nedenle, duyulur şeyleri onların yalnızca algıya dayanan yönleriyle kavramaya ve tanımlamaya çalışmak, bize hakikati vermez. Her zaman özde olana, birlik ilkesine gitmek gerekir. Duyulur evrende hiçbir şey sabit kalmaksızın karşısına dönüşür; hakikat ise, bu sürekli dönüşümün ardındaki bütüncül birlik ilkesinde bulunur.

Bu bağlamda, yine Platon'un erken dönemine dönerek, *Phaidon*'da yer alan “karşıt çiftler arasındaki dönüşümlerde, her seferinde birinciden ikinciyi ve ikinciden birinciyi meydana getiren ikişer doğuş” olduğuna yönelik ifadeleri hatırlamamız yararlı olacaktır (Platon, 2017a: 106). Platon, buradan yola çıkarak, yaşamla ölümün bir yandan birbirlerine karşıt olduğuna, öte yandan birbirlerine dönüştüğüne dikkat çeker. Bu doğrultuda, Platon, ölümün hiçbir şeyi tümüyle ortadan kaldırıp yok ettiği düşünülmüyorsa, canlıların aslında ölümlerden meydana gelmiş olması gerektiğini belirtir (Platon, 2017a: 107 – 109). Bu noktadan hareketle, duyulur dünyada can taşıyanlar başta olmak üzere tüm varlıkların kendi karşısına dönüştüğünü söylemek mümkündür. Üstelik, bu düşüncede, ruhlar, ölümlü yaşamı terk ettiğinde dahi tam anlamıyla bir dinginliğe kavuşmaz. Ruhlar, iyi konumda yer alırken kötüye, kötü konumda yer alırken iyiye doğru dönüşmeyi sürdürür.

Timaios'ta belirtildiği üzere, bu ruhların belirli ilkeler çerçevesinde birbirlerine dönüşmesinin ve yerlerini değiştirmesinin temel nedeni “akıl ya da akılsızlık kaybı ya da kazanımı”dır (Platon, 2022: 220). Dolayısıyla gerek Doğu öğretilerinde, gerekse bu öğretilerden etkilenen Sokrates öncesi kimi Antik Yunan filozoflarında gördüğümüz gibi,

için dahi, yalnızca bilgi değil aynı zamanda –belki de daha yoğun olarak- bir inanç konusudur. Bu inanç olmaksızın, insanın ruhunu güçlendirip mutluluğa erişmesi pek mümkün görünmez.

Platon'un düşüncesinde de tam anlamıyla hakikate erişmediği sürece ruh, doğum-ölüm döngüsünde yer almayı sürdürür. Hatta bununla da kalmaz, ruh sürekli karşıtına dönüşmeye devam eder.

Ancak yinelemek gerekir ki, Platon'un düşüncesinde, duyulur evrende her şeyin oluş ve bozuluşa, kendi karşıtına dönüşmeye yazgılı olduğu ve salt duyulur olandan yola çıkarak hakikate ulaşmanın imkânsız olduğu vurgulansa da, duyulur evren tümüyle hakikatten yoksun bir hiçlik ülkesine indirgenmez. Bu evren, bütün halinde görülmeye çalışıldığı, bütünü hareketlerinin ardındaki ilkeler kavrandığı ölçüde, hakikatin bir betimini sunar. *Timaios*'un sonunda yer alan ifadeler, tam da bu konuya yönelik bir açıklama içerir niteliktedir: “Ölümlü ve ölümsüz tüm canlıları içine alıp tam olarak doldurduktan sonra bu dünya böylece, görünür her şeyi kucaklayan görünür bir canlı, akledilir olanın bir sureti, algılanabilir bir tanrı, azamet ve iyilik, güzellik ve mükemmellik bakımından en üstün hale geldi –bu Gök kendi türünde tek ve bir” (Platon, 2022: 220).

Bu doğrultuda, tüm evrene bir bütün olarak bakıldığında, evrenin ölümlü ve ölümsüz tüm varlıkları kendi içinde barındıran, yaşayan tek bir bütün oluşturduğunu söyleyebiliriz. Bu noktayı göz önünde bulundurduğumuzda ise, her ne kadar kendimizi bu evrende tek tek bireyler olarak algılayıp bireysel kazanımlarımız uyarınca yaşamaya eğilimli olsak da, aslında bireysel yanımıza odaklanmamızın, bütünü gözden kaçırmamıza neden olduğunu anlarız. Tek tek olanları, tam anlamıyla bütüncül bir organizmaya benzeyen tek bir varlık olarak evrenin uzuvları gibi kavrandığımızda, salt sınırlı – sonlu varlığa odaklanarak yaşamamanın ne denli anlamsız olduğu görürüz. Gelip geçici tekil varlığın, kalımlı bütünü bir uzantısı olduğunu, asli olanın sonsuz çeşitlilikteki varlıklardan oluşan bir tek varlık olarak bütünü kendisi olduğunu idrak ettiğimiz ölçüde, bu bütünü merkeze alarak davranırız. Sonunda bizi içine sıkıştırıldığımız sonlu varlıklarda sürdürdüğümüz döngüden kurtararak bütünü kendisiyle tam anlamıyla birleşmemizin -ve belki de böylece ölümsüzlüğe gerçek anlamıyla erişmemizin- aracıları da bu bütünden ilham alarak geliştirdiğimiz kavrayışımız olacaktır. Bu konuya yönelik beslediğimiz inancın kendisi dahi, bizi sonlu varlığımızın sınırlılığından ve bakış açımızın kısıtlılığından kurtarma imkânı barındırmaktadır.

3. BÖLÜM

MODERN FELSEFENİN İLK DÖNEMİNDE SONLU ve SONSUZ İLİŞKİSİNE YÖNELİK KAVRAYIŞA GENEL BİR BAKIŞ

Buraya kadar gördüğümüz üzere, sonlu olanı Sonsuz olandan hareketle kavramak, genellikle sonlu olanların alanını yanılsama ile daha çok ilişkilendirmeye neden olmuştur. Modern felsefenin başlangıcı kabul edilen döneme geldiğimizde ise, sonlu ve Sonsuz arasındaki ilişki, sonlu olanın içerdiği hakikati daha kesin biçimde ortaya koymak üzere kurulur. Bu bölümde inceleyeceğimiz Descartes'ın düşüncesine baktığımızda, ilkin onun kesin bilgiye ulaşmak adına Ben'den hareket ettiğini, ancak daha sonra duyulur varlıkların kesinliğini güvence altına almak adına Sonsuz olana, Tanrı'ya başvurduğunu görürüz. Descartes'ın nihai vargısı ise, tüm bir evrenin, Tanrı'da temellenen, kusursuz bir bütüncül yapıyı yansıttığı olur.

Bu bütüncüllüğe vurgunun ise, asıl olarak Spinoza tarafından geliştirildiğini görürüz. Spinoza ise, temelde yalnızca tek bir tözün, Tanrı ya da Doğa'nın varlığını kabul eder ve duyulur olan her şeye bu tek töz nezdinde bir hakikat yükler. Özgürlükle ilgili düşüncelerine baktığımızda ise, Descartes'ın kişiye özgür istenç atfetmesi, ancak yine de onu Tanrı'nın öngörüsünden kaynaklanan belirlenime tabi kılması söz konusudur. Spinoza ise, tüm eylemlerin ardında Tanrı'ya –ya da Doğa'ya- özgü zorunluluğun mührünü bulur. Buna göre, gerçek anlamıyla özgürlük, ancak bu zorunluluğun ardındaki tanrısallığın idrakiyle mümkündür.

Dolayısıyla Spinoza'nın öğretisi, bir yanıyla Doğu Düşüncesi'nden barındırdığı izler, diğer yanıyla, ardılı olan 19. yüzyıl Alman Felsefesi üzerinde de bıraktığı derin etkiler nedeniyle çalışmamızdaki temel uğraklarımızdandır. Bu nedenle, bu bölümdeki temel amacımız, onun öğretisini derinlikli biçimde incelemektir. Ancak ilkin Spinoza'nın düşüncelerinin şekillenmesinde belirleyici olmuş Descartes'ın felsefesinden bahsetmemiz kaçınılmaz görünmektedir.

3.1. DESCARTES: HAREKET NOKTASI OLARAK BEN

Buraya kadar görüldüğü üzere, düşünce tarihinin ilk dönemlerinden itibaren, en çok vurgulanan konulardan biri, duyulur evrenin oluş ve bozuluşa tabi sonlu bir yapıda olduğudur. Modern felsefenin başlangıcı kabul edilen döneme, Descartes'ın düşüncesine geldiğimizde, bu konunun duyulur evrene ilişkin bilginin sağlamlığına dayanak oluşturmak amacıyla ele alındığını gözlemleriz. Bu doğrultuda, Descartes, öncelikle duyulur her türden verinin geçerliliğini sorgular. Örneğin, bizim Güneş'i ve diğer yıldızları algılama biçimimiz, onların gerçek özellikleriyle uyuşmaz. Dolayısıyla, duyularımız aracılığıyla hiçbir şeyi tam olarak oldukları haliyle algılayamayız. Bunun yanında, Descartes, insanın yalnızca dış duyuya dayalı olgularda değil, iç duyuyla ilgili olgularda da yanılabileceğini belirtir ve bedenlerinde bir uzuvları kesilmiş olup kesilen bu uzuvlarında acı duyan insanları örnek gösterir. Öyleyse, insanın hissettiği acının dahi tam bir kesinliği yoktur (Descartes, 2015a: 108).

3.1.1. Descartes'a Göre Kesin Bilgiye Giden Yol

Buradan yola çıkarak, kesin bir bilgiye erişebilmek için, ilkin, iç ve dış fark etmeksizin, tüm duyuları devre dışı bırakmak, zihnimizden tüm özdeksel şeylerle ilgili imgeleri silip bunları değersiz addetmek gerekecektir. Böylece, Descartes, “yalnızca hakikati araştırmakla uğraşmak” adına, ilkin hakkında en küçük bir kuşku duyulabilecek şeylerin tümünden atılmasını zorunlu sayar. Ancak, buna göre, insan, çevresini saran her şeyin yanlış olduğunu düşündüğü sırada dahi, bu düşünme eylemini gerçekleştiren kendi Ben'inin var olması gerektiğini yadsıyamaz (Descartes, 1994: 32 – 33). Bu bağlamda, *Meditasyonlar*'da, kendisinin duyulur tüm beden ve zihinleri tümüyle yok saymış olduğunda ve hatta Tanrı tarafından aldatıldığını, yanıltıldığını düşündüğünde dahi, “aldatılan kendi varlığı”nı onaylamak zorunda olduğunu belirtir (Descartes, 2015a: 34).

Konuyla ilişkili olarak, insanın her koşulda onaylanması gereken “kendi varlığı”nın mahiyetini soruşturmak gerekir. Bu amaçla, Descartes, *Meditasyonlar*'da bal mumu örneği verir; biz normalde bal mumunu biçimi, dokusu, bozulmamış halde görürüz; onu amacına uygun kullandığımızda ise elimizde yalnızca eriyip biçimini kaybetmiş, eğilip

bükülebilir bir kütle kalır. Dolayısıyla, amacı uyarınca ateşe yaklaşmak, bal mumunun duyulur özelliklerinin tümünden değişmesine neden olur; bal mumuna ait olmayan bu özellikleri çıkardığımızda, elimizde kalan yalnızca “yer kaplayan, esnek ve değişebilir olan bir şey”dir (Descartes, 2015a: 42). Böylece, karşımızdaki nesneye ilişkin hüküm verdiğimizde, aslında salt duyulur yandan yola çıkmayıp duyulur olanı aşan bir soyutlamaya giriştiğimizi, bu konuda özsel olanın algılarımızdan ziyade düşünen zihnimiz olduğunu görürüz.

Bu noktada, Descartes, özdeksel şeylerin dahi aslında salt duyular aracılığıyla, onların duyulur yanlarından hareketle algılanmadıklarını, asıl olarak anlaşılmış, idrak edilmiş oldukları için algılandıklarını ortaya koyar; öyleyse buna göre insan için en kolay ve en seçik olarak algılanabilecek şey, kendi zihni olacaktır (Descartes, 2015a: 47). Bu doğrultuda, *Metot Üzerine Konuşma*’da, Descartes’ın onaylanmasını zorunlu saydığı “kendi varlığı”nın mahiyetine ilişkin bir açıklama verdiğini görürüz. Burada, Descartes, kendi Ben’ini “bütün özü ve doğası düşünmek olan ve var olmak için hiçbir yere ihtiyacı olmayan ve maddi hiçbir şeye bağlı bulunmayan bir töz” olarak tanımlar. Hatta bununla da kalmaz, insanı kendi kendisi kılan bu tözün, ruhun, onun cismani yanından, bedeninden, tümüyle farklı ve ondan bağımsız olduğunu ve ruhun bedene gereksinmeksizin, kendi halinde her ne ise o olarak kalmaya devam edeceğini belirtir (Descartes, 1994: 33). Descartes, bu konudaki düşüncelerini, *Felsefenin İlkeleri*’nde de yineler. Burada, düşüncemiz dışındaki tüm şeylerin varlığını yadsıdığımızda, var olmak için, şekil, yer kaplama gibi bedenimizle ilişkili hiçbir özelliğe gereksinimimiz olmadığını ve -var olduğumuzun bilgisini düşünmemizden almamız nedeniyle- yalnızca düşündüğümüz için var olduğumuzu belirtir (Descartes, 2008: 54). Dolayısıyla, düşünüyor olmamız, bizim asli özelliğimizdir, var oluşumuzun tek kesin dayanağıdır ve ulaştığımız ilk kesin bilgidir.

3.1.2. Tanrı’nın Varlığı

Düşünüyor olduğumuzun kesinliğinin ortaya konulmasından sonraki adım, düşünce içeriğimizin geçerliliğinin ne şekilde sağlanacağıdır. Descartes’a göre, duyularımızın da pay sahibi olduğu bu içerik, tümüyle bize bağlı değildir; duyularımız bize doğrudan

istencimize bağımlı algılar yollamaz, dolayısıyla duyu algılarımızla ilgili düşüncelerimizin kaynağının kendi dışımızda olduğunu görebiliriz. Üstelik düşüncelerimiz, yalnızca duyu algılarımızla ilgili olanlarla ilgili de değildir, bizde aynı zamanda kendimizden daha mükemmel bir varlığa ilişkin bir düşünce vardır. Descartes’a göre, bu düşüncenin kaynağında da doğrudan kendimiz yer alamayız; çünkü en mükemmelin daha az mükemmele bağlı olarak ortaya çıkması, hiçten bir şeyin çıkması denli usa aykırıdır (Descartes, 1994: 34)⁴⁹. Eksik ve sonlu bir varlık olarak biz, kusursuz ve sonsuz olanın düşüncesine -bu düşünce bize en yetkin varlık tarafından verilmediği sürece- doğrudan kendimiz sahip olamayız.

Şimdi varılan noktada, bizim dışımızda var olan ve bizdeki –bizi aşan- mükemmellik ve sonsuzlukla ilgili düşüncelerin kaynağında yer alan bir tözün, Tanrı’nın varlığını da kesin bir dayanak olarak kabul etmek gerekecektir. Descartes’ın düşüncesi bağlamında, tüm bilgilerimizin dayanağı konumundaki Tanrı’nın varlığını ortaya koymadan önce, doğrudan kendi deneyimimize açık olan iki tözün mahiyetini açıklamak yararlı olacaktır. Yukarıda da görüldüğü üzere, Descartes, özümüzü ve doğamızı teşkil eden düşünen yanımızla (*res cogitans*) yer kaplayan yanımız (*res extensa*) arasında kesin bir ayırım yapar. Kendimizi salt düşünen bir varlık olarak ele aldığımızda, içimizde herhangi bir parça ayırt etmeksizin bütünlüklü tek parça bir şey olarak kavrarız; sahip olduğumuz bedeni ya da yer kaplayan herhangi bir şeyi ise ayrılabilen parçalara sahip bir yapıda olarak algılarız. Buradan hareketle, ruhun -ya da zihnin- bedenden tümüyle ayrı bir yapıda olduğunu çıkarabiliriz (Descartes, 2015a: 121)⁵⁰.

Zihnimizde yer alan, tam anlamıyla kusursuzluğa sahip olan sonsuz bir varlığa ilişkin düşüncelerimize kaynaklık eden töz ise, bu iki tözden ayrı yapıdadır ve yaratılmamıştır. Bu doğrultuda, kusursuz, sonsuz, tam yetkin bir varlığa ilişkin düşünce, bu sonsuz tözden gelmek zorundadır. Dolayısıyla düşünen ruh -ya da zihin- ve yer kaplayan özdek

⁴⁹ Bu konuda *Meditasyonlar*’da yer alan benzer ifadeler; “(...) bir şeyin hiçlikten çıkması mümkün değildir ve daha yetkin olan şey, daha az yetkin olandan çıkamaz” şeklindedir (Descartes, 2015a: 57).

⁵⁰ Descartes’ın düşüncesinde düşünme işleviyle tanımlanan ruh ve yer kaplama işleviyle tanımlanan özdek, salt bu yanlarıyla birbirinden tümüyle bağımsız görünen ve birbirini etkilemeyen iki ayrı tözdür. Bununla birlikte, insan, her iki tözü de kendinde taşır. Descartes’a göre, bedene kenetlenmiş durumda olan ruh, tüm işlevlerini bedendeki tek bir noktada, beyindeki epifiz bezinde (*guddede*) gerçekleştirir; ruh ve beden arasındaki etkileşim bu bez aracılığıyla sağlanır (Descartes, 2015b: 47).

birbirinden tümüyle ayrı yapıda olmakla birlikte, sonsuz tözle karşılaştırıldıklarında yaratılmış ve eksiktir. Bizim asıl özümüzü ifade eden düşünen yanımız, yer kaplayan yanımıza göre mutlak üstünlüğe ve bütünlüğe sahip olsa da, Tanrı nezdinde o da kusurlu ve eksik yapıdadır ve bu eksiklik sahip olduğumuz düşüncelerin asli dayanağı olarak kendimizi görmemizi engeller.

Öyleyse elimizde bir yanda, kendi hallerindeyken birbirlerinden tümüyle bağımsız yaratılmış tözler, düşünen ruh ve yer kaplayan özdek vardır; diğer yanda ise yaratılmamış sonsuz töz olarak Tanrı vardır. Sonlu bir varlık olan Ben'in asli yanını barındıran, yaratılmış töz olarak ruhta, yaratılmamış, sonsuz bir varlığa ilişkin bir düşünce yer alsa da, eksik ve sonlu varlığın eksiksiz ve sonsuz olana kaynaklık etmesi usa aykırı kabul edilir. Descartes'ın ifadesiyle: “Bendeki töz fikri benim bir töz olmamdan kaynaklansa da, bu bendeki sonsuz töz fikrini açıklamaz, çünkü ben sonluyum, bu yüzden böyle bir fikir gerçek anlamıyla sonsuz olan bir tözden gelmeli” (Descartes, 2015a: 63).

Ayrıca dikkat çekmek gerekir ki, Descartes'a göre, insan, sonlu ve eksik bir varlık olduğunun, sonsuz ve eksiksiz bir varlığa özlem duyduğunun bilincinde olduğu için sonsuz ve eksiksiz olana ilişkin bir düşünceyi sonradan edinmez. Ona göre, sonsuz, kusursuz ve eksiksiz olanla ilgili düşünce, kendisine önceden verilidir ve insan ancak bu düşünce aracılığıyla kendi kusurunun ve eksikliğinin bilincine varır. Üstelik Descartes, bununla da kalmaz, ona göre kusursuz ve sonsuz bir tözün, Tanrı'nın, varlığının kesin bir bilgi olarak koyutlanması, duyularımız aracılığıyla eriştiğimiz verilerin geçerliliğinin dahi onun aracılığıyla sağlanmasına ön ayak olmaktadır. Bu doğrultuda, düşünce içeriğimizin geçerliliği Tanrı tarafından güvence altına alınmaktadır.

Bu konuyu gerekçelendirmek adına, Descartes, özellikle Ortaçağ'da rağbet edilen ontolojik Tanrı kanıtını kendince uyarlar. Buna göre, mükemmel varlığın kaynağında mükemmel olmayan bir varlığın, Ben'in, yer alması düşünülemeyeceği gibi, onun var olmaması da düşünülemez; çünkü var olmamak mükemmellikte bağdaşmaz. Böylece, Descartes, mükemmel olan Tanrı'nın varlığını kanıtladığını düşünür. Bu bağlamda, *Meditasyonlar*'da yer alan şu ifadelere yer vermemiz yerinde olacaktır: “Tanrı'yı (yani her bakımdan yetkin varlığı) var oluştan yoksun olarak (yani herhangi bir yetkinlikten

yoksun olarak) düşünmek, en az bir dağı vadisinden yoksun saymak kadar çelişiktir” (Descartes, 2015a: 93).

3.1.3. Bilgi İçeriğinin Tanrı’nın Varlığı Aracılığıyla Sağlamaştırılması

Görüleceği üzere, yukarıda kanıt denilen şey, temelde, tanımdan hareketle bir varlık koyutlamaktan ibarettir; ancak burada önemli olan nokta, bu kanıtın kendisinden ziyade, onun hizmet edeceği düşünülen amaçtır. Descartes’a göre, sahip olduğumuz birtakım düşüncelerin –bu ister duyularımızdan kaynaklansın, isterse sonsuzluk, mükemmellik ile nitelenen bizden daha üstün bir tözden kaynaklansın- kökeni doğrudan bize dayanmıyorsa, bunlar tümüyle sorgulanır durumda olacaktır. Dolayısıyla, bu yanıyla sürdürdüğümüz yaşamın bir düştən, tümüyle bir yanılsamadan ayırt edilir bir yanı yoktur. Yani, kaynağında kendimizin yer almadığı düşüncelerin bizi tümüyle aldatma olasılığı vardır ki, buna ortam sağlayan, en üstün ve en mükemmel varlık olduğu koyutlanan Tanrı olacaktır. Ancak bizdeki “doğal ışıık” olan sezgimiz, yanıltma ve aldatmanın, Tanrı’ya atfedilen kavramlarla, en mükemmel varlık olmakla, en üstün güce sahip olmakla, hiçbir şekilde bağdaşmadığını söyler (Descartes, 2015a: 63). Böylece, biz ancak en yüce ve en mükemmel varlık olan Tanrı’nın, bu mükemmellik gereğince hiç kimseyi yanıltmayacağını bilmemiz sonucunda, duyularımızdan gelen verilerin geçerliliğine güvenebiliriz.

Burada bir noktaya özellikle dikkat çekmek gerekir. Düşünce tarihinin erken sayılabilecek dönemlerinde genellikle tanrısal olanla özdeşleştirilen sonsuzluk, kusursuzluk gibi nitelikler, duyulur dünyayı yanılsamaya indirgemek için bir gerekçe oluşturmuştur. Descartes’ın düşüncesine geldiğimizde ise, bu niteliklerden tam da bu dünyanın geçerliliğini güvence altına almak için yararlanıldığını görürüz. Bununla birlikte, Descartes, her şeye gücü yeten, kendisinden başka her şeyin mutlak yaratıcısı olan kusursuz varlığı, Tanrı’yı, anlamamızı sağlayan düşüncenin, “sonlu tözleri temsil eden düşünceler”e göre daha fazla hakikate sahip olduğunu vurgulama konusunda öncelleriyle uyum içindedir (Descartes, 2015a: 56). Üstelik Descartes, Tanrı’ya ilişkin bilincimizin doğrudan kendimize ilişkin bilinci dahi öncelediği görüşündedir. Buna göre, biz ancak kendimizde her zaman mevcut olan yetkin varlık düşüncesi uyarınca kendimizi

karşılaştıracak bir merci buluruz; onun aracılığıyla da kendi eksikliklerimizi görüp yetkin bir varlık olmadığımızı anlarız (Descartes, 2015a: 64). Sahip olmadığımız yetkinlik ve mükemmelliğin bilgisi, bize var olan biricik varlığın kendimiz olmadığımızın bilgisini de verir (Descartes, 1994: 35).

Öyleyse, Descartes’a göre, bizdeki mükemmellik fikri, bizi zorunlu olarak, mükemmel varlığa, Tanrı’ya götürür; onun mükemmelliği, var oluşunu da zorunlu kılar ve kendi dışımızda bir Tanrı olduğunu böylece idrak ederiz. Bu mükemmel varlık, kendi doğası gereği, hiç kimseyi aldatmayacağına göre, bizim duyulur dünyada algıladığımız ve deneyimlediğimiz şeyler yanılsamaya indirgenemez. Descartes’ın ifadesiyle: “Açık ve seçik olan her algı hiç kuşkusuz bir şeydir ve bu nedenle hiçlikten doğamaz, tam tersine kaynağını mutlak olarak Tanrı’dan alır, yani her bakımdan kusursuz olan ve yanıltıcı olması doğasına aykırı olan Tanrı’dan” (Descartes, 2015a: 88). Dolayısıyla duyulur dünyanın geçerliliği ancak Tanrı’nın varlığı aracılığıyla sağlanır ve duyulur dünya kendi içinde -tanrısal olanın sahip olduğu yoğunlukta olmasa da- bir doğruluk taşır⁵¹.

Descartes’ın benzer yöndeki ifadelerine *Metot Üzerine Konuşma*’da da rastlarız. Burada, Descartes, gerek Tanrı’nın gerekse kendi ruhlarının varlığından emin olmayanları kınar ve aslında insanların daha büyük güvenle kabul ettikleri tüm duyulur şeylerin, kendi bedenlerinin, yer yüzünün, gök cisimlerinin varlığının dahi, Tanrı’nın ve ruhumuzun varlığı kadar kesinlik taşımadığını belirtir. Bu bağlamda, “dünyadaki her şeyi yaratan Tanrı”, aynı zamanda “tüm gerçeklerin kaynağı”dır ve bizim zihnimizi de açık şekilde kavradığı nesnelere yönelik yargılarında asla yanılmayacak şekilde oluşturmuştur (Descartes, 1994: 37 – 38). Bu bakımdan, deneyimize açık olan her şeyi gerçek kılan sonsuz töz olarak Tanrı, bizim zihinsel bir kurgumuzdan ibaret olamayacak denli açık ve seçik olarak karşımızda durur ve doğrudan deneyimlediğimiz tüm sonlu olgu ve nesnelerden daha fazla gerçekliğe sahiptir (Copleston, 2010a: 110). Bu bağlamda, Descartes’a göre, “özü var oluşunu içeren tek varlık olarak Tanrı”nın varlığı apaçık, kesin

⁵¹ Hegel’in bu konudaki sözleri şu şekildedir: “Tüm bilginin hakikati Tanrı’nın var oluş kanıtına dayanmaktadır. Ruh eksik bir tözdür, ama içerisinde mutlak bir eksiksiz var oluş İdeası taşır; tam da eksik bir töz olduğu içindir ki bu tamlık onun kendisinden geliyor değildir” (Hegel, 2021: 218).

bilgidir ve sahip olduğumuz diğer bilgiler de ancak Tanrı'nın bu gerçekliğinin zemininde kesin bir açıklığa kavuşur (Descartes, 2015a: 97).

Bu düşünceye uygun olarak, insanlar, duyu algılarını, bunlar gerçekliğin asli unsurunu oluşturuyormuşçasına önemsemedikleri ve kendilerindeki “doğal ışığı”, sezgilerini izledikleri sürece Tanrı'nın ve ruhun varlığından kuşku duyamazlar. Ancak bu konudaki kesinlik, duyu algılarımızı kabul edilir bir güvenilirliğe kavuşturabilir. Hegel'in buna ilişkin sözleri şu şekildedir: “Doğru ve tutarlı bir şekilde düşündüğüm sürece düşünceme reel bir şey karşılık gelir ve bağı kuran da Tanrı'dır. Tanrı böylelikle iki karşıtın tam özdeşliğidir, çünkü O, İdea olarak, Kavram ile realitenin birliğidir” (Hegel, 2021: 233).

Görüldüğü üzere, Descartes'ın düşüncesinde sonsuz olan, belirsizlikle değil, daha ziyade mükemmellikle ilişkilendirilir. Bu mükemmellik ise, içinde yaşadığımız dünyanın doğrudan algıladığımız biçimde var olmasını güvence altına alır; bu nedenle sonsuz, burada doğrudan olumlu bir anlamda ele alınır. Öyle ki, bu sonsuz töz, yalnızca tüm varlıkların duyulur yanlarıyla uyuşmasını sağlamakla kalmaz, aynı zamanda, olacak olan her şey de onun bilgisi dahilindedir. Bu doğrultuda, Descartes'a göre, var olan ve olacak olan her şey, “Tanrısal Öngörü'nün denetimi altındadır”, “onun sonsuz hükmü mutlak ve değiştirilemez” (Descartes, 2015b: 140). Ancak bu nokta, insanın özgür istencine beslenen inancı kuşkulu kılma sakıncası barındırır.

3.1.4. Özgür İstenç ve Tanrısal Belirlenim

Bu konuyu irdilemeden önce, Descartes'ın özgür istenç üzerine olan düşüncelerini kısaca hatırlamak yararlı olacaktır. Descartes'a göre, sonlu ve eksik varlığımızın en eksiksiz yanı olan ruhumuz, bizim istencimizi de yönlendirir. Daha önce, ruhun bölünemezliğini koyutladığını gördüğümüz Descartes, istencin kapsamının aklın alanını aştığını ve istenci sınırlı bir yapıdaymış gibi düşünmenin olanaksız olduğunu belirtir (Descartes, 2015a: 82). Dolayısıyla, aklımızın pek çok alanda oldukça kısıtlı olduğuna tanık olsak da, istencimize sınır çizmek pek olası değildir; istencimiz, seçebileceği eylemler konusunda sınırsız olanağa ve uçsuz – bucaksız bir hareket alanına sahip görünür. Aklımız bizi, belirli bir yola sevk edip hakikati bulmamıza aracı olsa da, istencimizin sapabileceği

yollar büyük bir çeşitlilik taşır. Bu bakımdan, insan, istenç özgürlüğüne sahiptir, ki bizim kuşku yoluyla hem zihnin hem de Tanrı'nın varlığını ayımsamamız dahi bu özgürlük uyarınca gerçekleşir. Bu bağlamda, Descartes, insandaki tüm yetilerin Tanrı'nın sonsuz gücü nezdinde oldukça sınırlı ve etkisiz olduğunu; “seçim yapma özgürlüğü”nü barındıran istencin ise, olabildiğince sınırsız olduğunu belirtir. İstenç öyle bir mahiyettedir ki, insan “Tanrı'ya benzer surette” yaratıldığını ancak onun aracılığıyla kavrayabilir (Descartes, 2015a: 80). Sınırlı varlığımızda en sınırsız biçimde sahip olduğumuz şey istencimizdir ve bu bizi, özü itibarı ile sınırsız olan varlığa yaklaştırır.

Bununla birlikte, insan istencinin kapsamının genişliği ve sapma eğiliminde olduğu yolların sınırsız sayıda olması, aynı zamanda insan doğasının kusurlu yapısıyla da ilişkilidir. İstencimiz, bizi iyi yola olduğu kadar aşağılık sayılabilecek yollara da sevk edebilir. Bu konuda istencimiz doğrudan bir seçme özgürlüğü uyarınca hareket eder. Öte yandan, Tanrı'nın sınırsız güç ve yetki sahibi olması gereğince, her şeyin Tanrı'nın öngördüğü şekilde tecelli etmesi, istençteki özgürlüğü kuşkulu kılar. Dolayısıyla, tanrısal öngörü ile özgürlük arasındaki karşıtlığın bağdaştırılması gerekir. Ancak, Descartes bu bağdaştırma girişimini geçiştirir ve bu konuyu insan için idrak edilemez olarak kabul etmekle yetinir. Örneğin, *Felsefenin İlkeleri*'nde sonlu insanların, sonsuz olanla ilgili tam bir kavrayışa ulaşmakta, sonsuzla ilişkili konularda bir karar almakta iddialı bir tutum sergilemesinin gülünçlüğünden bahseder (Descartes, 2008: 66). Descartes'a göre, özgür istencin verdiği kararlardan hareketle yaşamak ve Tanrı'nın öngördüğü şekilde, onun buyruklarına göre yaşamak arasında ussal bir uyum tesis etmeye çalışmak, insanın başarısız olmaya mahkûm olduğu bir uğraştır. Bu konuda insanın tek yapabileceği, düşüncesinin sonlu olduğunu kabul edip Tanrı'nın sahip olduğu mutlak güç gereğince, “olan, olabilen ve istenilen” her şeyi ezeli ve ebedi olarak bildiğini hesaba katmaktır; insan zekâsı, Tanrı'nın mutlak gücünün insanların eylemlerinin gelişimini nasıl özgür ve belirsiz bıraktığını bilmeye muktedir değildir (Descartes, 2008: 75).

Bununla birlikte, Tanrı her ne kadar mutlak güç sahibi, kusursuz bir töz olsa da, onun tarafından yaratılmış şeyler, sanki bu kusursuzluğun eseri değilmişçesine, pek çok eksikliğe sahiptir. Bu konuda Descartes, eksikliklerin tek tek şeylere doğrudan bakılınca göze çarptığını, bu şeyler bütün evrenin birer parçası gibi görüldüğünde ise, bu şeylerin

tümüyle kusursuz bir yapıda olduğunu söyler (Descartes, 2015a: 78). Buradan hareketle, hiç kimsenin, kendisindeki anlayış gücünün ve “doğal ışığın” (sezginin) sınırlılığı nedeniyle yakınmaya hakkı yoktur; çünkü yaratılmış olan sonlu zihin, bu sınır ve eksikliklerle belirlenmiş olmak zorundadır. Descartes’ın vurgulamış olduğu üzere, önemli olan, tekil şeylerin değil, tüm bir yapının kusursuzluğudur. Ona göre, bu kusursuzluk ise, bir şekilde, “evrenin kendi bütünlüğü içinde bazı kısımlarının yanılığlara açık olması, bazılarının açık olmaması” sayesinde sağlanır; tüm kısımların birbirine denk olduğu bir düzende ise aynı kusursuz ahenk bulunmaz (Descartes, 2015a: 87). Öyleyse, kendi konumumuz dahi, ancak bütüncül bir düzen içerisinde anlam kazanır ve bize bahsedilen güçten daha fazlasını talep etmeye hakkımız yoktur⁵².

Öyleyse, ilkin yalnızca emin olabileceğimiz tek bilgiden, “düşünüyorum olduğumuz” bilgisinden yola çıkan ve başlangıçta bu kesin bilginin kapsamı dışındaki her şeyi yadsıyan Descartes’ın varış noktası, kendi sonlu varlığımızın dahi ancak içinde bulunduğu bütün içerisinde anlam kazandığı olmuştur. Görüldüğü üzere, Descartes’ın düşüncesinde, sonsuz, kusursuz, yaratılmamış tözün gerçekliği, sonlu Ben’de mevcut olan, kusursuz olana ilişkin, bir bilgiden hareketle çıkarsanır. Bununla birlikte, sonlu ve duyulur varlıkların gerçekliği de ancak bu kusursuz töz aracılığıyla hükme bağlanır; çünkü kusursuz olan, bizi hiçbir şekilde aldatmaz. Ancak insan, salt kendi haline bırakıldığında yanılmaya eğilimlidir. Çünkü zihnimizin sonlu, sınırlı bir yapısı ile istencimizin sınırsızlığı arasında bir uyumsuzluk vardır; istencimiz bizi her çeşit yola sokmaya muktedir görünür. Sonlu zihnimiz, mutlak güç sahibi kusursuz ve sonsuz tözün, bile bile bizim yanılmamıza neden izin verdiğini, bizi yanlış yola sapmaktan neden alıkoymadığını anlamaya muktedir değildir.

Dolayısıyla, her ne kadar kendimizden yola çıkarak saptadığımız bir kesin bilgi aracılığıyla gerek Tanrı’nın gerekse duyulur dünyanın varlığını koyutlamış olsak da eninde sonunda sonlu ve eksik bir varlık olduğumuzu unutmamamız gerekir. Böylece, derin düşünce, asla Ben’de takılıp kalamaz, sonunda asıl olarak Bütün’ü merkeze almak,

⁵² Bu bağlamda, *Meditasyonlar*’daki şu ifadeleri anımsayabiliriz: “(...) tek tek şeyler söz konusu olduğunda, insan yaşamının genellikle yanılığlara yazgılı olduğunu kabul etmeli ve doğamızın zayıflığının farkında olmalıyız” (Descartes, 2015a: 126).

Ben'in kendisinin dahi ancak bu Bütün içinde bir değer taşıdığını ortaya koymak zorundadır. Asıl olarak bu Bütün'e odaklanan ve Bütün'ün ayrıntılı şekilde irdelenmesinden hareketle sonlu varlığı doğrudan sonsuz olan içinde kavrayan düşüncenin yetkin örneğini ise, Descartes'ın ardılı Spinoza'da buluruz.

3.2. SPINOZA'NIN DÜŞÜNCESİNDE SONLU – SONSUZ İLİŞKİSİ ve BU BAĞLAMDAKİ ÖZGÜRLÜK KAVRAYIŞININ DAYANAKLARI

Kadim Doğu Düşüncesi'nde, özellikle Hinduizm'de, sıklıkla karşılaştığımız, tüm var olanlarda ebedi özün kendini gösterdiğine ve bu yönden her şeyin birlik içerisinde olduğuna yönelik düşünce, Spinoza'da ciddi bir felsefi öğreti olarak karşımıza çıkar. Hinduizm'de, daha önce görüldüğü üzere, bu öğreti uyarınca, tüm duyulur evren Maya'ya, yanılsamaya indirgenir. Spinoza'ya geldiğimizde ise, duyulur yanıla evrenin taşıdığı yanılsamadan ziyade, bu evrende açığa çıkmış olan tanrısallığa dikkat çekildiğini görürüz. Bu tanrısallık nedeniyle, var olan her şeyi, içinde bulunduğumuz her koşulu olumlamaktan başka çaremiz bulunmaz ve böyle bir olumlamanın benimsenmesi, şimdiye kadar gördüğümüz tüm felsefi düşüncelerde ortaktır. Spinoza'nın kavrayışı, felsefe tarihinin daha ileri döneminde de karşılık bulacak ve tanrısal zorunluluğun bireyler aracılığıyla açığa çıkması, özellikle On dokuzuncu Yüzyıl Alman Düşüncesi'nde temel bir motif olacaktır⁵³. Şimdi bu düşünceler ışığında, Spinoza'nın düşüncesinin temel noktalarını irdeleyebiliriz.

3.2.1. Tek Töz Düşüncesi

İncelememizde, Descartes'ın doğrudan düşünen Ben'den hareket eden düşüncesinde dahi, yine, asıl hakikatin Bütün ile, bu Bütün'ün ardındaki asli varlıkla, Tanrı'yla bağdaştırıldığı bir noktaya varıyoruz. Bu bakımdan, öncellerinde olduğu gibi, Descartes'ın düşüncesinde de, özellikle duyulur evrenin, sonlu varlıkların, mahiyetine yönelik kuşkucu bir tutumun egemen olduğunu söyleyebiliriz. Spinoza'nın öğretisine geldiğimizde ise, ilkin, Descartes'ın yapmış olduğu yaratılmış ve yaratılmamış töz

⁵³ Bu bağlamda, Hegel'in şu ünlü sözünü hatırlayabiliriz: “Ya Spinozacısınız, ya filozof değilsinizdir” (Hegel, 2021: 258).

ayrımının (sonlu ve sonsuz töz ayrımının), burada yerini tek töz anlayışına bıraktığını belirtmemiz gerekir. Bu konuda, Spinoza'nın *Ethica*'daki ifadeleri, “Tanrı tektir, doğada sadece bir tek töz vardır ve bu töz mutlak anlamda sonsuzdur” şeklindedir (Spinoza, 2011: 65). Bu doğrultuda, tek bir tözün kabul edilmesinin, daha önce yaratılmış tözler olarak gösterilen yer kaplama ile tanımlanan özdek ve düşünme ile tanımlanan zihnin – ruhun Tanrı'nın sıfatları olarak bir bütün oluşturması anlamına geleceğini kestirebiliriz⁵⁴. Dolayısıyla, bizim düşünen yanımız ile yer kaplayan yanımız arasında da bir ayrım bulunmaz. Spinoza, zihnin düşünce, beden ise yer kaplama sıfatı altında kavrandığını belirtmekle birlikte, bu ikisinin temelde aynı şey olduğunu vurgular (Spinoza, 2011: 325). Böylelikle, Spinoza'nın düşüncesinde, duyulur olan ile düşünülür olan; tek tek varlıklara yayılmış görünse de, tek töz olarak Tanrı'nın ayrı ayrı yanlarının dışavurumu haline gelir ve Tanrı aracılığıyla tam olarak birbirleriyle örtüştürülür.

Bu noktada, Spinoza'nın tek töz olarak Tanrı'yı, Doğa ile birbirine denk tuttuğunu, yaratan Doğa (*natura naturans*) ile yaratılan Doğa'yı (*natura naturata*) birbiriyle özdeşleştirdiğini hatırlamamız yararlı olacaktır⁵⁵. Dolayısıyla, hakikatin kendisi, düşünen zihin ve uzama sahip özdek özniteliklerini barındıran tek bir Doğa, tek bir Tanrı'dır; Tanrı'da temellenen mutlak birlik, asıl gerçekliğin kendisidir. Hegel'in belirttiği üzere, Spinoza'nın düşüncesinde, Tanrı'nın bu şekilde tüm hakikati kendinde taşıyan tek töz olarak ortaya konulması, aslında Descartes'ın düşüncesi ile ortak olan bazı yönlerin açığa çıkmasına da aracılık eder. Çünkü her iki filozofun düşüncesinde de, Tanrı kendisinde “düşünce ile varlığın birliği”ne sahiptir ve “var oluşunun kavramını kendinde taşır” (Hegel, 2021: 237). Dolayısıyla, Spinoza her ne kadar tek bir töz benimseyerek Descartes'tan ayrışır görünse de, onun töz tanımı, yine Descartes'ın düşüncesinin etkisindedir. Spinoza'nın *Dördüncü Mektup*'taki ifadesiyle töz; “kendi aracılığıyla ve kendinde kavranan, yani kavramı başka herhangi bir şeyin kavramını içermeyen” şeydir (Spinoza, 2020a: 69). Üstelik Spinoza, *On ikinci Mektup*'ta tözün, “özü ve tanımı

⁵⁴ Hatırlanacağı üzere, Descartes, ruhu bölünemezlikle, özdeği ise bölünebilirlikle nitelemişken, Spinoza özdeği de Tanrı'ya özgü bir sıfat sayarak bölünmez kabul edecektir. Konuyla ilgili olarak, *Ethica*'da yer alan ifadeler şu şekildedir: “Doğada boşluğa yer yoktur, doğanın bütün parçaları aralarından hiçbir boşluk yaratmayacak şekilde birbirine bağlıdır, (...) dolayısıyla maddi töz, töz olması bakımından, bölünemez” (Spinoza, 2011:75).

⁵⁵ Burada genel olarak Doğu Düşüncesi'nin bir izdüşümünü görebiliriz. Kendini tüm var olanlarda açımlayan hakikat, hangi isimle anılırsa anılsın, temelde aynı anlayışı dışavurur.

nedeniyle var olmak zorunda olduğunu” bildirirken, yine Descartes gibi ontolojik kanıtın bir yorumuna başvurarak onunla aynı doğrultuda ilerler (Spinoza, 2020a: 102).

Bununla birlikte, Spinoza ve Descartes’ın sonsuz olan üzerine akıl yürütürken bazı noktalarda ayrıştıklarını söyleyebiliriz. Hatırlanacağı üzere, Descartes, zihnimizdeki mükemmellik, sonsuzluk kavramlarından hareketle, bunların bize dışsal bir tanrısal güç tarafından verilmiş olduğu sonucuna varmışken, Spinoza, sonsuz olana ilişkin düşüncelerinde farklı bir noktaya odaklanır. Bu bağlamda, Spinoza, yine *12. Mektup*’ta, “sonsuz sorunu” ile ilgili akıl yürütmelerin, genellikle “özü gereği değil de, nedeni gereği sınırsız olan arasında ayırım yapılmamasından dolayı” çözümsüz kaldığını belirtir (Spinoza, 2020a: 101 – 102). Bir bakıma, genellikle, sonsuz olan, sınırsız olanla karıştırılır ve sınırsız olana da kendine özgü, dışsal bir varlık atfedilir. Spinoza’nın düşüncesinde ise, sonsuz olanın, özellikle her şeyi kapsamasının, var olan her şeyde kendini ortaya koymasının zorunluluğu vurgulanır; böylece var olanlar da, sonsuzun - farklı tarzlarda- bir çeşit görünümünü teşkil eder⁵⁶. Bu doğrultuda, en genel anlamıyla sonsuz üzerine düşündüğümüzde, sonsuzun bizi -ya da algılarımıza açık olan başka varlıkları- zorunlulukla kendi içinde barındırması gerekir; aksi takdirde sonsuz bizim varlığımızla sınırlanır, ki bu da sonsuzluğun asıl mahiyetiyle bağdaşmaz.

Bu doğrultuda, sonsuz olanın hem her şeyi içine alması hem de her şeyden müteşekkil olan bu bütünün tek bir varlık olması yönünde bir çıkarıma varılabilir. Bu bağlamda, *Ethica*’da yer alan şu ifadeleri hatırlayabiliriz: “(...) her şey Tanrı’dadır ve meydana gelen her şey Tanrı’nın sonsuz doğasının yasalarına göre meydana gelir ve O’nun özünden zorunlu olarak çıkar” (Spinoza, 2011: 77). Benzer şekilde, Spinoza, *Kısa İnceleme*’de var olan her şeyin kendi özünü Tanrı’dan aldığını ve her şeyin Tanrı’nın içinde barındığını belirtir ve Tanrı’nın bu kapsayıcılığının, onun asıl yetkinliğini oluşturduğunu vurgular (Spinoza, 2015: 56)⁵⁷. Ayrıca, sonsuz sayıda varlığı ve var oluş tarzını içeren tek bir töz olarak Tanrı düşüncesine dayandığımızda, Tanrı’nın bütüncül

⁵⁶ Hegel, Spinoza’nın bu düşüncesini şöyle ifade eder: “Doğa, insan zihni, birey, tikel formlar altında açığa çıkmış Tanrı’dır” (Hegel, 2021: 256).

⁵⁷ Descartes’ın düşüncesinde de sonsuz töz olarak Tanrı her şeyi kapsar ve her şey onun inayeti aracılığıyla gerçekleşir. Ancak yine de Descartes, bu Tanrı’yı dışsal-aşkın bir güç olarak konumlandırmış görünürken, Spinoza onun içkin yanına daha çok vurgu yapar.

kapsayıcılığı aracılığıyla, var olan her şeyin birbiriyle doğrudan bağlantı içinde olmasının gerekeceğini öngörebiliriz.

Bu bağlamda, Spinoza, 32. *Mektup*'ta, tüm duyulur şeylerin birbirleriyle doğrudan bağlantılı olduklarını vurgular ve onların birbirlerini belirli bir biçimde var olmaya, eylemeye zorladıklarına dikkat çeker: “Tüm cisimler başka cisimlerle çevrelenmiş durumdadır ve birbirlerini belli ve belirli bir şekilde var olmaya ve eylemeye belirlemişlerdir, öyle ki hepsinde, yani evrenin bütününde aynı hareket ve durağanlık oranını her zaman korurlar” (Spinoza, 2020a: 195 – 196). Bir bakıma, her şey katı bir belirlenime tabi şekilde var olur ve birbirleri üzerindeki belirlenimde pay sahibidir. Bizim kendine özgü varlığımız da, kalan tüm şeylerin tabi olduğu bu belirlenimden bağışık değildir.

Konuya ilişkin olarak, *Descartes Felsefesinin İlkeleri*'nde şu ifadelerle karşılaşırız: “*Natura naturata*’nın bütünü, tek bir varlıktan başka bir şey değildir ve bundan insanın, doğanın, onun geri kalanıyla uyusmak durumunda olduğu bir parçası olduğu sonucu çıkar” (Spinoza, 2020b: 148). Öyleyse, kendi varlığımız da dahil olmak üzere her şey, tek tözün içinde birbiriyle uyum içinde olan birer uzuvdan ibarettir; bu uyumu idrak edip etmememiz, uyumun var olduğu gerçeğini değiştirmez. Benzer yöndeki açıklamaların yer verildiği *Kısa İnceleme*'de, yine var olan her şeyin Doğa aracılığıyla birbirleriyle bütünlük içinde oldukları ve –Doğa ve Tanrı birbiriyle özdeş olduğu için- aynı zamanda doğrudan Tanrı'yla ilintili oldukları vurgulanır: “Doğanın bütünü özü sonsuz olan tek töz olduğundan, tüm şeyler Doğa yoluyla birbirine ve bire (bir varlığa), yani Tanrı'ya bağlıdır” (Spinoza, 2015: 139)⁵⁸. Öyleyse, varlıklar ve onların tüm eylem ve ilişkileri, içinde barındıkları tek töz nezdinde bir bütünlük içindedir ve bu bütünlük de Doğa'nın asli içeriğini oluşturur; Doğa'nın içerdiği şey, aynı zamanda ona özünü verir ve onun Tanrı'yla bağını sağlar. Bir bakıma, her şey arasındaki bu zorunlu bağ, tanrısal bir zorunluluk içerir, ki doğa da bundan farklı bir anlama gelmez.

⁵⁸ Hegel'in bu konuya ilişkin anlatımı şu şekildedir: “Tüm tekil şeyler karşılıklı olarak birbirlerini önvarsayarlar; biri diğeri olmadan düşünülemez; eş deyişle beraber ayrılmaz bir bütün oluştururlar; tamamıyla tek bir bölünmez, sonsuz Şey içinde yan yana var olurlar (...)” (Hegel, 2021: 252).

3.2.2. Sonsuz Töz Uyarınca Zorunluluğa Bağımlılık

Görüldüğü üzere, Spinoza'nın düşüncesinde, Tanrı'nın tüm var olanları kapsayan tek bir töz olduğu vurgulanır. Bu noktadan ilerlediğimizde, bu tek töz içindeki tüm varlıkların, aynı zamanda zorunlu bir konuma sahip olduklarını kavrarız. Mademki Tanrı hem tek töz olmakla hem de sonsuzlukla nitelenir, onun her şeyi tanrısal biçimde içermesi, her şeyin de tanrısallığın bir çehresini oluşturması gerekir; Tanrı'ya olumsuzluk atfedilemeyeceğine göre, tüm kapsamıyla bu tek tözün kendisi zorunlu olacaktır. Buradan hareketle, Spinoza; eninde sonunda doğadaki hiçbir şeyin olumsuz bir tarzda var olamayacağını belirtir⁵⁹. Spinoza'ya göre, “doğaya ve doğanın Tanrı'ya bağlı olma tarzına” baktığımızda, var olan hiçbir şeyde olumsuz tek bir şey dahi bulamayız; onlarla ilgili olan hiçbir şeyden “hem var olabilecek hem de olmayabilecek” bir şeymiş gibi bahsedilemez (Spinoza, 2020b: 122). Spinoza'nın bu yöndeki ifadeleri, *Ethica*'daki şu sözleriyle uyum içindedir: “Tanrı sadece şeylerin varlık bulmalarının tek nedeni değildir, aynı zamanda onların ne ise o olmalarının da nedenidir” (Spinoza, 2011: 183). Dolayısıyla, her şey, tek töz içinde zorunlu bir bağ ile birbirine bağlıdır ve eninde sonunda tümüyle zorunlu bir belirlenime tabi olarak var olur.

Bununla birlikte, sonsuz töz olarak Tanrı'nın içinde kapsanmış olmak bakımından sonlu varlıkların yalnızca katı bir belirlenime tabi olduklarını söylemek yeterli değildir. Bu varlıkların, tanrısal zorunluluğun gereğini yerine getiriyor olması, aynı zamanda onların sonsuza ait olan bir şeyi yerine getirdiğini, yani mahiyetlerinin sonsuzluk bağlamında anlaşılması gerektiğini gösterir: Spinoza'nın ifadesiyle: “(...) şeylerle ilgili zorunluluk tam da Tanrı'nın ezeli-ebedi doğasının zorunluluğudur. İşte bu yüzden şeyleri sonsuzluğun ışığı altında temaşa etmek aklın doğası gereğidir” (Spinoza, 2011: 277)⁶⁰. Dolayısıyla, sonlu olarak gördüklerimiz dahi sonsuz olanın zorunlu bir uzvunu teşkil ediyorsa, onları salt sonlu diye nitelemek ve duyulur yanlarıyla betimlemek yetersiz olacaktır. Bu nedenle, Spinoza'ya göre, “her şeyi zamandan tamamen bağımsız olarak sadece sonsuzluğun ışığı altında” kavramak gerekir. Böyle yapıldığında, edimsel olarak

⁵⁹ Spinoza'nın ifadesiyle: “Doğada olası hiçbir şey yoktur; tersine, her şey tanrısal doğanın zorunluluğu sonucunda, belli bir şekilde varolmaya ve bir eyleme belirlenmiştir” (Spinoza, 2011: 109).

⁶⁰ Yine aynı yerdeki, aynı anlama gelen başka bir tümceyi aktaralım: “Akıl doğası gereği, şeyleri zorunluluğun ışığı altında algılar” (Spinoza, 2011: 277).

var olan herhangi tekil bir şeyle ilgili herhangi bir düşüncenin, aslında, Tanrı'ya özgü ezeli – ebedi doğayı yansıttığı görülür. Yine, daha önce bahsedildiği üzere, tekil şeylerin var olma ve eyleme biçimleri birbirleri tarafından belirleniyor görünse de, tek tek her şeyin varlığını sürdürmesinin ardındaki belirleyici gücün kaynağında, “Tanrı'nın doğasının ezeli – ebedi zorunluluğu” vardır (Spinoza, 2011: 279 – 281). Öyleyse, sonlulara özgü görünen var olma biçiminin ardında dahi yine sonsuz olanın mührü vardır; her şey bu sonsuz tarzı içeren sonsuz güce sahip tek güçten zorunlu olarak kaynaklanır.

Bu noktadan hareketle, bizim zaman içinde duyulur yanlarıyla kavradığımız sonlu nesnelerin, bir bakıma, sonsuzlukla ilişkili zaman dışı bir yana sahip olduğunu, hatta bir yanıyla ezeli – ebedi olduğunu söylememiz mümkündür. Spinoza'nın bu yöndeki ifadelerinden birine *Kısa İnceleme*'de rastlarız. Spinoza, burada, ortaya çıkan her şeyin Tanrı'nın sonsuz yetkinliğinin bir gereği olarak verdiği karar uyarınca gerçekleştiğini, onun bu karar verişinin de, özünde ezeli – ebedi olduğunu belirtir (Spinoza, 2015: 50). Bir bakıma, Tanrı, öncesiz sonrasız varlığına uygun olarak her şeyi öncesiz ve sonrasız biçimde belirlemiştir; böylece belirlenmiş olan her şey de aslında öncesiz – sonrasız / ezeli – ebedi mahiyettedir.

Bu konuyla ilgili benzer ifadeleri *Ethica*'da da görürüz: “Tanrı'nın herhangi bir sıfatının mutlak doğasından çıkan her şey hep var olmak ve sonsuz olmak zorundadır; başka deyişle her şey söz konusu sıfattan dolayı, ezeli – ebedi ve sınırsızdır” (Spinoza, 2011: 95). Öyleyse, bu düşünce uyarınca, sonsuz olan, yalnızca sonluları kapsamakla ve onların var oluş biçimlerini belirlemekle kalmaz; aynı zamanda sonlu olanların asli doğasını da yansıtır. Hatta bu noktada, sonlu olandan bahsetmenin dahi olanaksız hale geleceği söylenebilir. Bu yönden, Spinoza'nın düşüncesine uygun olarak, kendi zihnimizin dahi, “sonsuz bir anlama yetisinin parçası” olduğunu görebiliriz ve zihnimizi böyle gördüğümüz ölçüde, onu sonlu olmaktan çıkarırız (Spinoza, 2020b: 196).

Sonlu varlıkları, zaman mefhumu ile ilişkilendirmeksizin, sonsuz tözden, Tanrı'dan doğuyor olarak gördüğümüzde, hem bu sonlu varlıkları hem de doğrudan kendi var oluşumuzu ezeli – ebedi bir gerçeklik olarak kavrarız. Öyle ki bu gerçekliğin zaman dışılığı, doğrudan birtakım matematiksel kuramlarla ilgili çıkarımların dayandığı zorunlu

ön kabullerin zaman dışılığına benzer ve bu bakımdan, doğadaki kesinlik ve matematiksel önermelerdeki kesinlik de birbiriyle örtüşür (Copleston, 2013: 52). Dolayısıyla, barındırdığı tüm varlıklarla birlikte doğada tam bir yasalılık söz konusudur ve bu yasalılığın kaynağında da Tanrı yer alır. Spinoza'nın ifadesiyle: “Tabiatın evrensel yasaları, yalnızca tanrısal tabiatın kusursuzluğundan ve zorunluluğundan doğan Tanrı kararları olabilirler” (Spinoza, 2016: 120). Benzer ifadelerle *Ethica*'da da karşılaşırız. Burada Spinoza, doğa her zaman aynı olduğu ve her yerde aynı etkileme gücüne sahip olduğu için, doğaya atfedilebilecek hiçbir kusur olmadığını belirtir. Buna göre, doğaya ait olan ve onun kusursuzluğunu yansıtan yasa ve kurallar, “her yerde ve her zaman aynı” olup meydana gelen her şey tümüyle bu yasa ve kurallara bağımlıdır (Spinoza, 2011: 315). O halde, denilebilir ki, her şey eninde sonunda sonsuz ve kusursuz varlıktan kaynaklanan bir yasalılık içinde hareket ediyorsa, bu yasalılığın aynı zamanda bu varlığa özgü kusursuzluğu da yansıtmaması gerekir. Bu nedenle, evrende olup biten hiçbir şeyden yakınma hakkımız yoktur; meydana gelen her şey, aslında tanrısal düzenin kusursuzluğunu dışavurur; ancak biz genellikle bulunduğumuz konumdan ve kavrayışımızdaki sınırlılıktan dolayı bunu kavramakta zorlanırız.

3.2.3. Tanrısal Gücün Yayılımı

Spinoza'nın düşüncesinde, doğada işleyen zorunluluk ve yasalılık Tanrı'dan kaynaklanıp doğrudan tanrısal doğayı dışavursa da; Tanrı'nın kendisi, birtakım yasaklar dayatan bir yasa koyucu olarak değerlendirilemez. Tanrı, kendi özünü doğada yansıtır ve yasaları doğada işler durumdadır; bu yanıylar Doğa, doğrudan Tanrı'nın duyulur yanısıdır. Spinoza'nın *Teolojik ve Politik İnceleme*'deki ifadesiyle: “Tabiatın gücü Tanrı'nın gücünden, erdeminden başka bir şey değildir ve tanrısal güç tanrısal özle aynı şeydir” (Spinoza, 2016: 120). Buna göre, tüm varlıklar, Tanrı'nın sonsuz ve kusursuz özünden çıkan karar uyarınca, tümüyle doğadaki belirlenmiş düzene uygun olarak davranır; tüm varlıkların yaşamını sürdürme ve eylemde bulunma biçimi Tanrı'nın kararıyla uyumludur. Hatta denilebilir ki, insanlar da dahil olmak üzere tüm varlıklar, aracılık ettikleri belirli eylemleri yerine getirmek, neden oldukları olayların ortaya çıkmasına vesile olmak için Tanrı tarafından seçilmiş gibidirler.

Bu bağlamda, Spinoza, Tanrı'yı “yasa koyucu ya da hükümdar” gibi tanımlamanın, onu “adil, bağışlayıcı,vb.” sıfatlarla adlandırmanın ancak sıradan insana özgü kavrayış eksikliğinden kaynaklandığını belirtir (Spinoza, 2016: 103)⁶¹. Tanrı, halihazırda, kendi doğasının ve kusursuzluğunun gereği olarak, kendini doğrudan doğada ortaya koyar. Onun tüm karar ve istekleri zorunlu bir mahiyette olup, ezeli – ebedi hakikati yansıtır. Bu düşünce üzerinden ilerlediğimizde, insana özgü birtakım nitelikleri (örneğin duygular) Tanrı'ya atfederek, onun adına birtakım yasa ve kurallar belirleyip bunlara uygun olmayanları günah sıfatıyla yaftalamanın çelişki içerdiğini görürüz. Çünkü böyle bir durum, Tanrı'nın kendi gücünü sürekli ve edimsel olarak ortaya koymakta olduğu, her şeyin onun gücü dahilinde olduğu gerçeğiyle -dolayısıyla Tanrı'nın asli doğasıyla- bağdaşmaz. Spinoza, günaha ilişkin bir kavrayışın ancak insan bilgisinin sınırları dahilinde olabileceğini belirtir; ona göre “iyi, kötü ve günah” gibi kavramlar hiçbir şekilde var oluş içermez ve olguda hiçbir karşılığı yoktur (Spinoza, 2015: 57).

Bu düşünce doğrultusunda, Spinoza, *Descartes Felsefesinin İlkeleri*'nde de, kötülük ve günahın yalnızca insan zihnine özgü mefhumlar olduğunu vurgular. Çünkü Tanrı, eninde sonunda, nedeni olduğu her şeyi, zorunlu olarak, bilmektedir; her şey onun bilgisi dahilinde vuku bulur. Günah ve kötü ile ilgili düşünceler de, ancak insan dolayımıyla Tanrı'da yer alır. Bu konuyu açıklamak için, Spinoza, insanların işledikleri günahı onların özgür istençlerine dayandırdığımız için onları cezalandırmamızla, zehirli yılanları yok etmemiz arasında bağ kurar. İnsanları cezalandırmamızın gerekçesi olan özgür istenç, zehirli yılanla bulunmasa da onları yok etmeyi sürdürürüz; demek ki, cezalandırma da aslında özgür istence dayanmaz. Buradaki temel çıkarım şudur ki, aslında her şey kendi doğası uyarınca hareket eder ve başka türlü davranamaz (Spinoza, 2020: 143 – 146). İnsan söz konusu olduğunda ise, biz cezalandırma gerekçesi olarak eylemlere özgür istenç atfederek onları bir şekilde kutsallık dışı saymanın yolunu ararız. Halbuki, evrende

⁶¹ Spinoza'nın, bu konuda, *Teolojik ve Politik İnceleme*'deki bir diğer ifadesi şöyledir: “Tanrı'nın kararlarının tamamı sonsuz bir gerçeklik ve zorunluluk içerir. Tanrı da insanlara yasalar buyuran bir hükümdar ya da bir yasakoyucu olarak algılanamaz” (Spinoza, 2016: 275).

Tanrı'nın bilgisi ve gücü dahilinde olmayan hiçbir şey yoktur. Spinoza'ya göre, en nihayetinde, Tanrı'nın istenci, onun anlama yetisinden ayrı değildir⁶².

Bu düşünceye uygun olarak Spinoza, insanın doğrudan Tanrı'yla özdeşlik içindeki doğanın bir parçasını oluşturmamasından hareketle, insan gücünün de doğadaki gücün bir parçasını oluşturduğunu belirtir. Böylece, kendi doğamıza özgü zorunluluk tarafından belirlendiğini düşündüğümüz edimler, temelde doğadan kaynaklanır ve böylece insanlar, kendileri aracılığıyla doğada ortaya çıkan edimlere kaynaklık eder (Spinoza, 2016: 96). Bir bakıma, doğadaki zorunluluk, birtakım edimlerin ortaya çıkmasını zorunlu kılar ve bunların kaynağında yer alır; ancak yine de bu eylemlerin gerçekleşmesi bizim varlığımızı gerektirir ve bizden ayrı düşünülemez. Bu düşünceden yola çıkarak şunu da söyleyebiliriz ki, biz doğa nezdinde bu eylemlerin ortaya çıkmasına aracılık eden bir mecra işlevi görürüz. Buradan hareketle, ortaya çıkmasına aracılık ettiğimiz edimler, eğer doğaya özgü, dolayısıyla Tanrı'ya özgü, bir zorunluluğun damgasını taşıyorsa, Tanrı'nın herhangi bir konuda yasak koyduğunun düşünülmesinin ve herhangi bir eylemin kutsallığa aykırı kabul edilmesinin usdışı sayılması gerekecektir⁶³.

Bu noktada, Spinoza'nın –genellikle özgürlük atfetmeye eğilimli olduğumuz- insan istenciyle ilgili düşüncelerinden bahsetmemiz yerinde olacaktır. Yukarıda da belirtildiği üzere, Spinoza, insanı doğrudan doğaya ait güçlerden biri olarak; doğayı da doğrudan Tanrı'nın kendi zorunlu gücünü ortaya koyduğu ve kendini ifade ettiği bir belirlenim olarak kavrar. Bu durum göz önünde bulundurulduğunda, insana özgür istenç atfedilemeyeceği açıktır; çünkü eninde sonunda, tüm kararlarımızın, hatta bizim en çok kendiliğindenlik yüklediğimiz kararların bile, ardında tanrısal zorunluluğun izi bulunur. Bu bağlamda, Spinoza'nın *Ethica*'daki şu sözlerini anımsayabiliriz: “Zihinsel kararlar zihinde doğarken, fiilen var olan şeylerin fikirlerinin bağlı olduğu zorunluluğa bağlılar”

⁶² Bu bağlamda, Spinoza'nın Bylenbergh ile mektuplaşmalarında Adem'in yasak olduğu söylenen meyveyi yemesi üzerine yaptığı yorumu hatırlamamız yararlı olacaktır. Spinoza, aslında elmayı yemenin bir yasak olmadığını, Tanrı tarafından yapılmış bir uyarı niteliği taşıdığını belirtir ve en nihayetinde Adem'in elmayı yemesinin dahi aslında Tanrı'nın istencine uygun olduğunu dile getirir (Spinoza, 2008: 56).

⁶³ Bu konuya ilişkin olarak, *Kısa İnceleme*'de yer alan şu sözleri aktarabiliriz: “Doğada varolan tüm şeyler ya şeyler ya da edimlerdir. Buna göre, iyi ile kötü ne şeylere ne de eylemlere karşılık gelir. Buradan çıkan sonuç da, iyi ile kötünün Doğada varolmadığıdır” (Spinoza, 2015: 66).

(Spinoza, 2011: 335). Dolayısıyla, her şeyin bağlı olduğu zorunluluğa insan istenci de dahildir.

Bu bakımdan, Spinoza'ya göre, insanlar arzu ettikleri şeyler ve arzuları doğrultusunda yaptıkları seçimler konusunda kendilerince bilgi sahibi oldukları için özgür olduklarını düşünürler; ancak onlar kendilerini yaptıkları seçime, arzuladıkları nesneye yönlendiren asıl nedenlerden habersizdir (Spinoza, 2011: 135). Spinoza, bedenimizin var olma ve eylemde bulunma biçimini belirleyen nedenlerin kendi var olma ve eylemde bulunma biçimlerinin yine başka nedenler tarafından belirlendiğine dikkat çeker; bu belirlenim zinciri sonsuzca geriye götürülebilir ve tümüyle zorunluluk içerir (Spinoza, 2011: 243). Öyleyse, her ne kadar bilinçli bir şekilde arzu ettiğimiz şeylere tümüyle kendi seçtiğimiz eylemlerle yöneldiğimizi düşünsek de, bu arzu ve seçimlerimiz dahi aslen sonsuzluğun düzleminde belirlenmiştir. Bizim ise, bu arzu ve seçimler aracılığıyla somutlaşan eylemlerin ortaya çıkmasına aracı olma rolümüz vardır ve rolümüzün bundan öte bir anlam taşıdığı kuşkuludur. Dolayısıyla özgürlüğümüze beslediğimiz alelaide inanç tümüyle temelsizdir. Spinoza, özgürlüğü, insan istenciyle değil zorunlu belirlenimle ilişkilendirerek bu konudaki alışılmış kavrayıştan farklı bir yaklaşım sergiler.

Spinoza, *Elli Sekizinci Mektup*'ta, özellikle bu konuyu irdeler. Burada, özgürlüğü, özgür kararlar değil, özgür zorunlulukla bağdaştırdığını belirtir ve yalnızca “kendi doğasının zorunluluğuyla var olup eyleyen” varlığı özgür sayar (Spinoza, 2020a: 295). Buna bağlı olarak, Tanrı'nın var olma biçimi tümüyle zorunlu olmakla birlikte, o yalnızca kendi doğasının zorunluluğuna dayandığı için Tanrı özgürdür; insan ise her zaman nedenini bilmediği etkenler tarafından belirlenmiş bir şekilde var olur ve eylemde bulunur. Bu konuda, aynı mektupta, Spinoza, fırlatılmış bir taş örneği verir. Buna göre, fırlatılmış bir taşın kendi eylemde bulunma biçiminden, havada süzülmesinden haberdar biçimde hareket ettiğini düşündüğümüzde, bu taşın salt bu konudaki bilgisi nedeniyle, hareketini kendi özgür istenci aracılığıyla sürdürdüğü fikrine kapılacağımızı öngörebiliriz. İşte, Spinoza'ya göre insanların kendilerine yakıştırdıkları özgürlük de, aslında kendisini fırlatan güçten habersiz olan taşın özgürlüğünden farksızdır; insanların kendi özgürlüklerini temellendirdikleri tek dayanak, yalnızca isteklerinin bilincinde olmaları, ancak istemelerine yön veren etkenler konusunda tümüyle bilgisiz olmalarıdır (Spinoza,

2020a: 295). Bu konuda benzer sözlere *Ethica*'da da rastlarız; Spinoza burada, yine insanların kendilerini özgür sanmalarına neden olan yanılsamalarının asıl dayanağının, onların “kendi eylemlerinin bilincinde olmamaları, bu eylemleri belirleyen nedenleri bilmemeleri olduğunu dile getirir. Ayrıca, insan eylemlerini istence bağıymış gibi yorumlamanın laf kalabalığından ibaret olduğunu vurgular; çünkü ona göre bu sanıya sahip olanlar, aslında istencin ne olduğunu da, bedeni ne şekilde devindirdiğini de hiçbir şekilde bilmez (Spinoza, 2011: 249)⁶⁴.

Peki istencimiz uyarınca davrandığımızı düşündüğümüzde, aslında neye göre davranırız? Spinoza, tek tek her şeyin, temelde, “var olduğu sürece kendi varlığını sürdürmeye çabaladığını” ve bir şeyin varlığını sürdürme çabasının, o şeyin “fiili özü” olduğunu belirtir (Spinoza, 2011: 339 – 341). Spinoza, tüm varlıklardaki bu varlığını sürdürme çabasını *conatus* terimiyle ifade eder. Tek tek her şey, kendi bireysel varlığına özgü *conatus* uyarınca davranır; bununla birlikte, bu öğretiden bekleneceği üzere, *conatusun* belirlenimi doğaya ve dolayısıyla Tanrı'ya tabidir⁶⁵. Bu bağlamda, Spinoza, insanın, temelde kendisine “iyi görünen bir şeyi elde etmeye, kötü görünen bir şeyden kaçınmaya” yönelik bir eğilimle eylemde bulunduğunu belirtir (Spinoza, 2015: 120). İşte, bu eğilimin dayanak noktası *conatus*tur, ki bu belirlenimin dayandığı nihai nokta Tanrı'dır.

Yine bu düşünceye uygun olarak, Spinoza, *Ethica*'da doğrudan zorunluluktan ya da özgürlükten kaynaklanması fark etmeksizin, tüm eylemlerimizi, her koşulda, “umudun veya korkunun güdümünde” gerçekleştirdiğimizi belirtir; ancak bunun yanında insan özgürlüğü için bir olanak tanıyan ifadeler kullanır. Spinoza, her ne kadar özgürlüğü kendi doğasının zorunluluğuyla var olup eylemde bulunma ile nitelemiş ve bu bakımdan yalnızca Tanrı'yla özdeşleştirmiş olsa da⁶⁶; burada özgürlüğü “açık ve seçik biçimde algıladığımız şeylere erişmemiz” ile ilişkilendirir (Spinoza, 2020a: 238). İnsan, kendi

⁶⁴ Bu bağlamda Spinoza'nın yine *Ethica*'daki ifadelerinden birini anımsayabiliriz: “(...) insanlar eylemlerinin ve iştahlarının bilincinde olsalar bile kendilerini bir şeyi istemeye sevk eden nedenleri bilmiyorlar” (Spinoza, 2011: 517).

⁶⁵ Spinoza'nın ifadesiyle: “Başımıza gelen her olay Tanrı'nın ezeli-ebedi buyruğunun zorunlu sonucudur, nasıl ki üç açısının toplamının iki dik açıya eşit olması üçgenin özünün zorunlu bir sonucudur, işte öyle” (Spinoza, 2011: 309).

⁶⁶ Aslında bu konuda, insan dahil olmak üzere tüm varlıkların en nihayetinde Tanrı ile bütünlük içinde olduğunu da aklımızda tutmamız yararlı olacaktır.

eylemlerini yönlendiren isteklerin asli nedenlerini bilmeye yöneldiğinde, içinde bulunduğu zorunlu ağı kavrayacak; bu konudaki kavrayışı arttığı ölçüde özgürlüğe sahip olacaktır.

3.2.4. Etkin Güce Ulaşmada İdrakin Yeri

Spinoza'nın, özgürlüğü zorunluluk üzerinden tanımladığını hatırladığımızda; bilgi düzeyimiz arttığı ölçüde bu zorunluluğu daha iyi idrak edeceğimizi ve bu konudaki idrakimiz genişlediği ölçüde özgür sayılabileceğimizi öngörebiliriz. Bu konuya ilişkin olarak, *Aklın Islahı Üzerine Bir İnceleme*'deki ifadeleri anımsayalım: “Zihnin bilgi düzeyi arttıkça, hem kendi kudretini hem de Doğanın düzenini daha iyi anlar: Kendi kudretini daha iyi anladıkça, kendi kendini daha kolay yönlendirebilir ve kendine kurallar koyabilir” (Spinoza, 2019:53). Aslında, bu konuda şunu ileri sürebiliriz ki, eylemlerimizin ardındaki nedenler zinciri sonsuzca geri gittiğinden, insan için mutlak özgürlük olanaklı değildir; çünkü en sondaki nedenin bilgisi bizim bireysel kavrayışımızı aşar. Yine de, Tanrı'nın bir görünümünü oluşturduğumuzu kavradığımızda, Tanrı'nın da mutlak özgürlüğüne ancak bizim de dahil olduğumuz var olanlar dolayısıyla ulaştığını görebiliriz. Bu bağlamda Spinoza, bizim- bazı düşünceleri kısmi olarak, bazı düşünceleri ise bütün olarak kavrayan zihnimizi inşa eden-, özü gereği düşünen ve kavrayışına her şeyin dahil olduğu bütüncül varlığın parçası olduğumuzu belirtir (Spinoza, 2019: 93)⁶⁷. Böylece, sonunda dayandığımız yer yine Tanrı olur ve eylemlerimizin ardındaki tanrısal belirlenimi sezebildiğimiz, açık seçik kavrayışına erişebildiğimiz ölçüde, bizler de özgürlüğe hak kazanmış oluruz.

Bu bağlamda, Spinoza'nın düşüncesinde, tek tek şeyler, ancak kendileriyle ilgili kavrayışlarını Tanrı'ya kadar götürebildikleri ve bir anlamda Tanrı ile birleşebildikleri ölçüde etkin güce sahip olur. Bizi özgür kılan, ancak böyle bir etkin güçtür; Tanrı bu etkin gücün sonsuz ölçüde edimselleşmesi olduğu için, Tanrı tümüyle etkin ve dolayısıyla özgürdür (Spinoza, 2015: 151). Daha öne de belirttiğimiz gibi, Spinoza'nın öğretisinde,

⁶⁷ Bu bağlamda, *Ethica*'daki şu ifadeleri anımsayabiliriz: “(...) Tanrı'da tek tek her insan bedeninin özünü sonsuzluğun bakış açısıyla ifade eden bir fikir zorunlu olarak vardır” (Spinoza, 2011: 761).

sonlu olana yer bırakmayacak kadar sonsuz olan öne çıkarılır ve buna göre, kendi bireysel varlığımıza, bedenimize ilişkin bilgimiz dahi, ancak “sonsuzluğun ufku altında” değerlendirildiğinde bir değer taşır. Yine de belirtmek gerekir ki, Spinoza’ya göre, sonsuzluğun ufku altında eriştiğimiz kendimize ilişkin bilgi, aynı zamanda, Tanrı’ya ilişkin bilgidir ve biz bu bilgi aracılığıyla kendi varlığımızın Tanrı’da olduğunu ve Tanrı aracılığıyla kavrandığını idrak ederiz (Spinoza, 2011: 771). Bir bakıma, diyebiliriz ki, Tanrı, bizim aracılığımızla, bizim tikel varlığımızdan hareketle, kendi kendisini bilir. İşte, bu görüş doğrultusunda, insan ancak bu noktaya ulaşabildiği, kendi tikel varlığını tanrısal varlıkla bağdaştırabildiği ölçüde, oluş ve bozuluştan, değişim ve çürümeden” bağımsız kalır.

Daha önce de belirtildiği üzere, insan için özgürlüğün olanağı ancak eylemlerini güdüleyen nedenlere ilişkin tam bir bilgi sahibi olduğunda söz konusudur. Eylemlerimiz ve genel olarak var oluşumuz üstüne tam anlamıyla bir bilgi sahibi olmadığımızda ise, kolayca birtakım duyguların güdümüne girebiliriz, ki bu da bizim etkin gücümüzü yitirmemize neden olur. Spinoza, bu duyguları özellikle keder ile bağdaştırır; ona göre, insanlar, her şeyin tanrısal bir zorunluluk dahilinde geliştiğinden bihaber olduğu için, kendi durumlarına yönelik olumsuz duygular geliştirme eğilimine girer. İşte, bu duygular üzerine uygun bir şekilde akıl yürüttüğümüzde, bizi edilginliğe sürükleyen nedenler üzerine açık seçik bir düşüncemiz olur ve böylece edilgin duygularımız etkin hale gelir (Spinoza, 2011: 721 – 723). Çünkü, bu şekilde, tüm bu duygulara neden olan koşulların temelde tanrısal bir zorunluluk taşıdığını görürüz. Bize acı veren bir şey tanrısal bir zorunluluk –dolayısıyla tanrısal bir yan- taşıyorsa, ondan acı duymamız değil, onu anlamamız gerekir. Bir bakıma, insan, varoluşunu etkileyen koşullardaki tanrısalılığı idrak ettiği ölçüde etkin güce kavuşur.

Bu konu doğrultusunda belirtmemiz gerekir ki, Spinoza, doğrudan özgür istencimizde köklendiğini sandığımız arzu ve isteklerimizin, bunları tam anlamıyla farkında olduğumuz, upuygun düşüncelerden türetmediğimiz sürece, edilgin durumları yansıttığı görüşündedir. Spinoza’ya göre, arzu ve isteklerimiz, ancak açık ve seçik olarak bilincinde olduğumuz, yani bir anlamda sonsuzluğun ışığında kavradığımız düşüncelerden

kaynaklandığı durumda erdemli olarak addedilebilir⁶⁸. Çünkü böyle bir durumda, arzu ve isteğimizi de kapsayacak şekilde her şeyin zorunlu olduğunu idrak ederiz ve zihnimiz ancak bu zorunluluğu kavradığı ölçüde duygular üzerinde egemen olur (Spinoza, 2011: 727 – 729). Bir bakıma, bizi çevreleyen şeylerin ve arzularımız uyarınca gerçekleştirdiğimiz eylemlerin ardındaki zorunluluğu kavradığımızda, artık ne üzülecek ne de pişmanlık duyacak bir şey olduğunu görürüz. Bilgimiz bu düzeye ulaştığında, ruh dinginliğimizi bozacak ve bizdeki etkin gücü azaltacak etmenlerin üstesinden gelme şansına kavuşuruz.

Bu bağlamda Spinoza, genellikle eksik bilgiye sahip olmamız ve Doğanın düzenine ve bu düzendeki iç bağlantılara ilişkin kavrayıştan büyük ölçüde yoksun olmamız nedeniyle Doğa'daki kimi şeyleri saçma ya da kötü olarak değerlendirdiğimizi belirtir. Ancak, evrende hüküm süren düzen ve yasaları merkeze aldığımızda hiçbir şeye kötü diyemeyiz; bu tip olumsuz yargılar ancak bizim sınırlı aklımıza özgü sınırlar nezdinde geçerlidir (Spinoza, 2016: 232). Bu konuya ilişkin benzer ifadelerle *Aklın Islahı Üzerine Bir İnceleme*'de de karşılaşırız: “Sırf kendi doğası içinde düşünüldüğünde hiçbir şeye ne tam ne de noksan denilebilir; özellikle de vuku bulan her şeyin ebedi bir düzene ve Doğanın değişmez yasalarına göre vuku bulduğunu anlamışsak” (Spinoza, 2019: 25). Bu doğrultuda, insan, çevresindeki olaylara rastlantısallık, istence ise -tümüyle zorunluluktan bağışık- bir özgürlük atfettiği ölçüde, yaşadığı ve tanık olduğu olaylar nedeniyle daha fazla tesir altında kalır; edilginleşir. Öyleyse, ne olursa olsun, insanın yapması gereken, bilgisini arttırmak, her şeyi doğanın evrensel düzenini merkeze alarak değerlendirmeye çalışmak, bu şekilde var olagelen şeylerin ardındaki zorunluluğu idrak edip edilgin duyguları üzerinde egemen olmaktır; insan için en olası özgürlüğün koşulu budur.

Bu konu bağlamında, Spinoza'nın *Ethica*'daki şu ifadelerini anımsamamız yararlı olacaktır: “Şeyleri anladığımız sürece zorunlu olanın dışında hiçbir şeyi isteyemeyiz ve doğru olanın dışında hiçbir şeyden mutlak olarak doyuma ulaşamayız” (Spinoza, 2011: 709). Görüleceği üzere, her şeyin zorunlu olduğunu idrak ettiğimizde, bu uğrakta

⁶⁸ Bu konuda, Spinoza'nın *Ethica*'daki ifadelerinden biri şöyledir: “Mutlak anlamda erdemli davranmak insanın salt kendi doğasının yasalarına göre davranmasından başka bir şey değildir. Ama biz sadece anladığımız sürece böyle davranırız” (Spinoza, 2011: 571).

kalmayıp bu zorunluluğu istememiz bizim için yeğlenir olan durumdur; çünkü var olan, olmakta olan zorunlu ise ve zorunlu olanın dışında bir şey yoksa, bu zorunluluktan yakınmak etkin gücümüzü azaltır ve bizi hakikate yabancılaştırır. Zorunlu olanı olumlayabildiğimiz ölçüde ise, genel olarak hakikate ilişkin daha açık kavrayışa kavuşur ve genel olarak var oluşumuza ilişkin tam bir doyuma ulaşabiliriz.

Bu doğrultuda, Spinoza, tüm duygu ve dürtülerini özgürlük sevgisi uyarınca dinginliğe kavuşturan bir insanın, mutlaka bu duygu ve dürtülerin ardındaki nedenleri kavramaya çalışacağını ve bu konuda doğru bilgiye ulaştığı ölçüde “zihnini mutlulukla doyuracağını” belirtir (Spinoza, 2011: 743). Çünkü, görüleceği üzere, duygu ve dürtülerimizin ardındaki nedenler zincirinde geriye gittikçe bunların ardındaki zorunluluğu da görürüz; bu zorunluluk yalnızca bize değil tüm insanlara, tüm var olanlara özgüdür. Böylece, insan kavrayışının ulaşacağı doğru bilgi, herkesin ve her şeyin zorunluluk içinde kendi zorunlu doğası uyarınca davrandığını içerdiğinden, hiç kimsede kusur bulmamayı, hiç kimseyi hor görmemeyi gerektirir. Buradan hareketle, insanlar arasında tam anlamıyla aklın egemenliği kurulduğunda, onların oluşturduğu bütünün de tümüyle uyum içerdiği ortaya çıkar; çünkü Spinoza’ya göre, “aklın kılavuzluğunda” yaşamak, insanın kendi doğasını idrak etmesini ve böylelikle kendi doğasına etki etmesini sağlar. (Spinoza, 2011: 589 – 591). Kendi doğasını layıkıyla kavrayıp aklını egemen kılan insan ise, türdeşleriyle oluşturduğu bütünün ardındaki zorunluluktan kaynaklanan uyumu görür ve bütüne –bütündeki diğer öğelere- yönelik hiçbir yadırgayıcı tutum takınmaz. Böyle bir kişi, kendi eyleminin kendisini çevreleyen zorunlu dizge içerisindeki zorunlu konumunu bilir ve bu eylemin kendi doğasından zorunlulukla çıkmasına önem verir.

Bu bakımdan, eylemlerimizin ardındaki saikleri değerlendirdiğimizde, Spinoza’ya göre, var olan her şeyin, aslında “tanrısal doğanın zorunluluğundan kaynaklandığını” kavrayacak duruma geliriz. Tanrısal zorunluluğa ilişkin kavrayışımız, bize “nefret edilecek, küçümsenecek hiçbir şey olmadığını ve acınacak hiç kimse olmadığını” gösterir (Spinoza, 2011: 631 – 633). Ayrıca bu kavrayışa sahip bir insan, çoğu kişi için özgürlükle eş anlamlı algılanan, ama temelde zorunluluğa yönelik bir kavrayış yoksunluğundan kaynaklanan, saf kendiliğinden eylemin çekiciliğine kapılmayacaktır. Dolayısıyla, yine

görüldüğü üzere, Spinoza'nın düşüncesinde özgürlüğün olanağı, ancak zorunluluğa yönelik kavrayışı genişletmekle mümkündür.

3.2.5. Doğal Hak

Her bir varlığın, kendi doğası uyarınca zorunlulukla davrandığını savlamak, böylelikle, en sonunda herkese ve her şeye yönelik olumlayıcı bir tavrın benimsenmesini gerektirir. Bununla birlikte, Spinoza'nın düşüncesinde zorunluluk ve özgürlüğün bağdaştırılması, aynı zamanda bir doğal hak öğretisinin de baş gösterdiği temelleri sağlar. Bu bağlamda, Spinoza, her türlü edim ve varlığı doğanın zorunluluğuna tabi kılar, doğanın gücüyle Tanrı'nın gücünü bir tutar ve doğanın içerdiği evrensel gücün de bu doğanın içerdiği tüm bireylerin oluşturduğu güçle özdeş olduğunu belirtir. Dolayısıyla, doğadaki tek tek bireylerin sahip olduğu güç, temelde tanrısal bir yana sahip olup Tanrı'nın gücünün bir bölümüdür. Böylece, her birey, kendine özgü biçimde sahip olduğu tanrısal gücün ulaştığı her konuda, “kendisine ait belirlenmiş gücün” sınırlarının uzandığı her yerde hak sahibi konumuna gelir (Spinoza, 2016: 231). Daha önce de belirtildiği gibi, tüm varlıklar kendilerine özgü *conatus* uyarınca davranır ve bu tek tek varlıklarla ilgili her şey bu *conatusun* zorunlu belirleyiciliği uyarınca şekillenir. Bir bakıma, biz kendimize ait belirlenimi kendimizde taşıyız ve tümüyle bu belirlenim uyarınca davranırız. Belirlenimimizin sınırı, aynı zamanda hakkımızın da sınırıdır; ötesine geçmeye gücümüz yetmez, bu nedenle de buna hakkımız yoktur⁶⁹. Bu konuda Spinoza, *Ethica*'da; “her insanın üstün bir doğal hakla var olduğunu” ve “üstün bir doğal hakla kendi doğasının zorunluluğundan kaynaklanan şeyleri yaptığını” belirtir (Spinoza, 2011: 603)⁷⁰.

Bu bağlamda, Spinoza, herhangi bir şeye yönelik arzu, istek ve çabamızın, bu şeyin iyi olduğuna ilişkin yargımızdan kaynaklanmadığını; tam tersine, o şeye dönük arzu, istek

⁶⁹ Bu konuda Spinoza; “Her insanın tabii hakkı, sağlıklı akılla değil, arzu ve güçle belirlenir. Çünkü herkes, tabii olarak, aklın yasaları ve kuralları uyarınca davranmak üzere belirlenmemiştir” sözlerini sarf eder (Spinoza, 2016: 231). Dolayısıyla, her ne kadar aklımız, bizi, kendi ardımızdaki belirlenimi kavramaya ve böylece özgürlüğümüzü genişletmeye yöneltse de, aklımızın bu yönlendiriciliğinin ardında dahi temelde içgüdüsel görünen arzu ve güç kaynaklı belirlenim vardır. Böylece ileride Nietzsche'nin kendisine mal edeceği düşüncelerin asıl gerekçelendirilmiş halini Spinoza'da buluruz.

⁷⁰ Copleston'un ifadesiyle: “Doğa ancak elde etmeyi ve yapmayı istemediğimizi ve elde etmeye ya da yapmaya gücümüzün yetmediğini yasaklar” (Copleston, 2013: 59).

ve çabamızın bu şeyi iyi olarak değerlendirmemize yol açtığını vurgular (Spinoza, 2011: 345). Bir bakıma, bir istikamete zorunlu olarak yönelir ve o istikamette zorunlu olarak varmaya koşullandığımız uğrakların iyi olduğunu düşünürüz; bizi bu uğraklara yönelten şey, önceden onların iyi olduğuna hükmetmemiz değildir. Bu düşünceye uygun olarak, Spinoza, yine *Ethica*'da yer alan şu ifadeleri kullanır: “(...) bizler bir şeyi arzularken onun iyi olduğuna hükmettiğimiz için arzulamayız, tam tersine, o şeyi arzuladığımız için ona iyi deriz; dolayısıyla kaçındığımız bir şeye de kötü deriz” (Spinoza, 2011: 411). Dolayısıyla, Spinoza için, insan, tümüyle tabi olduğu zorunlu belirlenim tarafından koşullanmış olarak arzular. Bu nedenle, Spinoza'ya göre; “(...) arzunun özgür olduğunu söylemek, o ya da bu arzunun kendi kedisinin nedeni olduğunu, yani varlığa gelmeden önce varlığını zorunlu kılacak şartları meydana getirdiğini söylemekten farksızdır, ki bu da saçmalığın ta kendisidir ve olanaksızdır” (Spinoza, 2015: 122).

Görüleceği gibi, bizim iyi ve kötü yargılarımız ve bu yargılar uyarınca yöneldiğimiz arzularımız tümüyle bize özgü zorunlu belirlenim uyarınca somutluk kazanır; öyleyse, bu yargı ve arzuların kendilerinde birtakım nitelikler barındırması nedeniyle bunlara yönelmeyiz. Bu bakımdan, eylemlerimizin ardında özgür istenç aramak, gerek kendimize gerekse bütün olarak doğaya ilişkin idrak eksikliğimizin bir sonucudur. Bir bakıma, alelaide bir kavrayışa sahipken gücümüz ancak kendimizle bağını tam anlamıyla ortaya koyamadığımız eylemleri sergilememize olanak verir ve bu bağı gözden kaçırırken özgür olduğumuzu düşünürüz. Ancak eylemlerimiz üzerine yoğunlaştığımız ölçüde bu eylemlerin ardındaki zorunlu yan bizim için belirginlik kazanır; bu konuda açık bir kavrayışa erişmeksizin bizim için özgürlüğün olanağından söz edilemez.

3.2.6. Varoluşun Edimselliğinin Bütüne Yönelik Bilgiyle İlişkisi

Hatırlanacağı üzere, Spinoza'nın düşüncesinde, insanın özgürlükle ilgili sayıltıları, özgürlüğü, ancak tanrısal zorunlulukla ilişkilendirdiği ölçüde geçerlilik kazanır; üstelik bu zorunluluk tümüyle tanrısal buyruğa uygun şekilde tecelli eder. Bu konuda, Spinoza, insan istencinin, Tanrı'nın istemesi yoluyla açığa çıktığını ve hiç kimsenin “Tanrı'nın ezelden onun öyle istemesini ya da yapmasını buyurdıkları dışında” hiçbir şey isteyemeyeceğini ve yapamayacağını bildirir ve ekler “Bunun insanın özgürlüğüyle

birlikte nasıl böyle olduğunu anlamak yeteneğimizin ötesindedir” (Spinoza, 2020: 123). Böylece, yine Descartes’ın insan özgürlüğüne yönelik düşüncelerindeki son uğrağa geliriz. Descartes, insan istencine özgürlük atfedip bunu en nihayetinde Tanrı’nın öngörüsünden ayrı kılmazken; Spinoza, insana, bağımlı olduğu zorunluluğa ilişkin sahip olduğu bilgi ölçüsünde özgürlük atfeder; ancak sonunda bunun yine –tek töz ilkesinin de bir gereği olarak- Tanrı tarafından buyurulduğunu bildirir. Bir anlamda, Tanrı’yla özdeşleştirilen her şeye gücü yetme, her şeyi önceden bilme gibi niteliklerle insanın özgür istenci arasındaki bağdaşmazlık, bir kez daha insanın sınırlı kavrayışına atfedilir.

Dolayısıyla, insan, kendi eylemleri üzerinde belirleyici güç olarak da görülse, tümüyle belirlenime tabi olarak da görülse, özgürlük sorununun genellikle bilgi düzeyiyle ilişkilendirildiğini gözlemleriz. Bu noktada, Spinoza’nın ayırt etmiş olduğu üç tür bilgiyi anımsamamız yararlı olacaktır. En genel anlamıyla, Spinoza’ya göre, birinci türden bilgi, daha ziyade günlük yaşamımızı sürdürürken başvurduğumuz, sıradan insana özgü bilgi iken, ikinci türden bilgi doğadaki yasalılıkları kavramaya başladığımız bilgidir. En yüksek konumdaki üçüncü türden bilgi ise, insanın her şeyi doğrudan sonsuzluğun ufku altında, ardındaki tanrısal zorunluluğu – tanrısallığı idrak ederek kavradığı tam uygun bilgidir (Spinoza, 2011).

Bu doğrultuda, düşünce tarihinde, yalnızca özgürlükle ilgili çıkarımlar değil, aynı zamanda sonlu varlığın, insanın kalımlılığına yönelik düşüncelerin de, genellikle, insanın bilgi ve kavrayışının merkeze alınarak şekillendiğini hatırlamamız yararlı olacaktır. Bu bağlamda, Spinoza’nın görüşlerine geldiğimizde, ona göre, ancak en yüksek türde bilgiye ulaşmış olan kişiler –kendi ölçütlerine göre- özgür olarak değerlendirilebilir ve kalımlılığını güvenceye alır. Çünkü, Spinoza’ya göre, bir kişi en yüksek kavrayış düzeyine ulaştığı –ikinci ve üçüncü türden bilgileri arttığı- ölçüde, zihnini –kendindeki etkin gücü olumsuz etkileyecek- kötü duygulardan arındırır, ölüm korkusunu yener ve kendinden geriye daha büyük bir parça kalmasını sağlar (Spinoza, 2011: 785).

En üst düzeydeki, açık seçik bilgi, doğrudan tanrısallıkla ilgili olduğu ve tanrısallık da her yere ve her şeye nüfuz etmiş olduğu için; bu türdeki bilgisini en üst düzeye çıkaran kişi, Tanrı’yı en fazla alana yayılmış halde görür, onu daha fazla gördüğü ölçüde daha

çok olumlar ve ona yönelik sevgisi artar. Hatta, Spinoza'nın vurgusu, yalnızca insanın bilgi düzeyinin üstünlüğüne yönelik değildir; o ayrıca, insanın Tanrı'ya yönelik sevgisinin, aynı zamanda “Tanrı'nın kendi kendisini sevmesine neden olan sevginin bir bölümünü oluşturduğunu” ifade eder (Spinoza, 2011: 779). Bir bakıma, Tanrı'nın kendi kendisini bilip sevmesi, bizim aracılığıyla gerçekleşir ve biz de Tanrı ile olan bu bağımızı, bütünlüğümüzü gördüğümüz ölçüde kalımlı yanımızı daha yoğun kavrarız. Bu şekilde, insan zihni kendisindeki ezeli – ebedi yanı görür. Ezeli-ebedi yanımız ise, ruhumuzun bedeni terk ettikten sonra varlığının zaman içinde sürmesiyle değil; onun artık tümüyle zamandan münezzeh olmasıyla açıklanır; tek tek varlıkların birbirlerinden ayrı olarak sahip oldukları sonsuz yaşam değil, Tanrı'ya özgü olan, tam anlamıyla sonsuzluk. Böyle bir sonsuzluğu kavramaya çalıştığımız ölçüde, bizi kendini duyulur çehrelerini oluşturan varlıklarda da ortaya koymuş olan Tanrı'dan ayrı düşüren bireyselliğimize ilişkin sanılarımız buharlaşmaya başlar.

Eylemlerin ardındaki zorunluluğun, bu zorunluluğu gerektiren tanrısal izin idraki, insanın kendisini tanrısal bütünlük içerisinde kavramasını sağlar ve kendi varoluşunun bütün içindeki yerinin bilgisine kavuşan insan, kederlenmesinin hiçbir anlamı ve yararı olmayacağı için, ancak sevinç duyabilir. Daha özlü dile getirmeye çalışırsak, kendimizi kuşatan belirlenimi fark ettiğimiz ölçüde, ortaya koyduğumuz edimler üzerinde pay sahibi oluruz ve düş kırıklığından kaynaklanan yaslı duyguların etkisinde edilginliğe gömülmekten kurtuluruz. Spinoza'nın düşüncesinde, etkin gücümüzü azaltan keder duygumuzun nedenini bildiğimiz ölçüde, bu duygunun edilgin niteliği yiter; bir duygunun ardındaki tanrısal zorunluluk kavrandığı ölçüde, o duygu etkin bir duyguya dönüşür. Spinoza'nın ifadesiyle: “Bu yüzden Tanrı'yı kederin nedeni olarak kabul ettiğimiz sürece sevinç duyarız” (Spinoza, 2011: 751). İşte gerçek güç ve gerçek yetkinlik, ancak bütünü kuşatan zorunluluğun tam bir kavranışıyla olanaklı olur ki, bu aynı zamanda her şeyin ardındaki tanrısal özü dışavurur. Bunun yanında, edimlerimizin ardındaki zorunluluğu, tanrısal yanı kavradığımız ölçüde Tanrı'yla birleşir, bizden geriye kalacak olan yanımızı bozulmaya uğratacak her türlü etkiden koruruz.

Bununla birlikte, Spinoza'nın öğretisinde, tüm varlıklara ve eylemlere katı bir tanrısal zorunluluk atfedilmesi, insanların, seçimleri aracılığıyla, kendi eylemleri üzerinde

egemen olduklarına yönelik –iyimser görünen- kanılarındaki temelsizliği açığa çıkardığı için, ilk bakışta –sıradan bir zihin için- karamsar görünebilir. Öte yandan, yukarıda da belirtildiği gibi, bu öğretide, tanrısal zorunluluğun, var olan her şeye, tüm edimlere ve tüm varlıklara atfedilmesi; tüm bunların ardındaki tanrısallık hesaba katılarak değerlendirilmesini gerektireceğinden, bu öğretinin temelde olumlayıcı nitelikte olduğu açıktır. Gördüğümüz üzere, bu düşünce doğrultusunda, bize en çok acı veren duygularımız dahi, bu duygular üzerindeki bilgimizi genişlettiğimiz, tabi olduğumuz katı zorunluluğu kavradığımız ölçüde bir sevince aracılık eder.

Ancak yine de, ister istemez, çektiğimiz acıların, tanık olduğumuz haksızlıkların, salt ardındaki -kavrayışımızın dışına düşen- tanrısallık nedeniyle haklı çıkarılması ağırimıza gidebilir. Dolayısıyla, bu düşünce, eninde sonunda, bizim kendi varoluşumuzu dahi yadsınamıza varacaktır; çünkü kendimizle ilgili her türlü belirlenimi, kendimizi merkeze alarak değil, tanrısallık nezdinde değerlendirmemiz gerekir. İnsan, kendi varoluşunu dahi, ancak sonsuzluğun ufku altında, Tanrı nezdinde kavradığı zaman açık seçik bilgiye ulaşmış kabul ediliyorsa; onun genel olarak evrene ilişkin sahip olduğu bilgi de, ancak Tanrı nezdinde kavrandığında değer taşıyacaktır. Böylece, bir şeyi doğrudan deneyimimiz aracılığıyla bilmemiz yetmez; peşinde olunması gereken bilgi, deneyimimizi dahi yönlendiren tanrısal zorunluluğun kapsamına giren sonsuz bütünlüğün bilgisi olacaktır.

Öyleyse, Spinoza'nın düşüncesinde, bir bakıma, tikellerin tümüyle bir kenara bırakıldığını söyleyebiliriz. Bu doğrultuda, Hegel'in belirttiği üzere, Spinoza'nın öğretisinde, yalnızca Tanrı'ya gerçeklik ve kalıcılık atfedilip, sonlu var oluş ve kendi halinde tüm evren bir kenara bırakıldığı için, bu öğretisi, aslında bir çeşit "Akozizm" olarak değerlendirilebilir. Hegel, Spinoza'nın dünyayı yalnızca Tanrı'nın bir formuna indirgediğini belirtir ve ekler: "Dünyanın hakiki bir realitesi yoktur ve bizim dünya diye bildiğimiz her şey tek bir özdeşliğin uçurumuna itilmiştir. Dolayısıyla sonlu realite diye bir şey yoktur, onun hiçbir hakikati bulunmaz; var olan, Spinoza'ya göre, Tanrı ve sadece Tanrı'dır" (Hegel, 2021: 257).

3.2.7. Özgürlüğe İlişkin Alışıldık Kavrayıştaki Sakıncalar

Yukarıda anlatılanlardan hareketle, Spinoza'nın düşüncesinde genellikle şu çıkmaza varırız: bir yandan Tanrı'nın bir çehresini oluşturması bakımından tüm varlıklar tanrısallığa sahiptir, öte yandan onlar doğrudan kendi eylemleri için yalnızca aracı konumundadır ve kendilerine özgü yanlarının hiçbir değeri yok gibidir. Hatta söyleyebiliriz ki, doğa üzerinde egemen olduğu varsayıldığında dahi, insanın yaptığı şey, aslında yalnızca doğanın düzenine uymaktan ibarettir⁷¹. Bir bakıma, tanrısallık nezdinde, bireylerin kendileriyle ilgili hiçbir niteliğin önemi yoktur; asli olan yalnızca doğada hüküm süren zorunlu tanrısal güçtür. İşte, Spinoza'nın istenç özgürlüğüne yönelik bu yok sayıcı tavrı, ilk bakışta, insanı yalnızca bağımlılığa tutsak bir zerreden farksız gösterir gibidir. Peki, alelade bir bakışla bu yönde bir yargıya ulaşan çoğunluğun özgürlük konusundaki varsayımları ne durumdadır?

Bu konuda, Spinoza, “Çoğu insanın ihtiraslarına kapıldıkça özgür olacağına, tanrısal yasaya göre yaşamak zorunda kaldıkça da haklarından olacağına” inandığına dikkat çeker (Spinoza, 2011: 793). Bunun sonucunda, ya dine uygun ve ahlaklı bir yaşam sürdürmek uğruna, bedensel içgüdüleriyle bağdaştırdıkları her türlü eylemden uzak dururlar; ya da kendilerine sınır çizecek hiçbir görünür güçle karşılaşmadıkları için, özgürlüklerini gerçekleştirmek adına kösnüllüğe teslim olurlar. Yani, ya cezalandırılma korkusuyla, eylemlerine doğalarına aykırı bir sınırın çizilmesine razı olurlar; ya da sınır koyucu her türlü gücü yadsıdıkları için doğalarını salt hayvansal içgüdülerle eşitleme yoluna giderler. Dolayısıyla, Spinoza'ya göre, her iki durumda da, özgürlüğü bütüncül bir dizge içerisinde kavrayamayan sığ bir bakışın izini buluruz.

Yalnızca ödül umudu ve ceza korkusuyla eylemlerin çerçevesinin çizildiği ilk durumda, insanlar her türlü etkiye karşı savunmasız bırakılır; olguda hiçbir gerçekliği olmayan

⁷¹ Bu noktada, Spinoza'nın şu sözlerini anımsayabiliriz: “(...) insanın doğa düzenine uymak yerine bu düzeni bozduğuna inanıyorlar; kendi eylemleri üzerinde mutlak bir denetim gücü olduğuna ve kendi eylemini kendisinin belirleyebileceğine inanıyorlar. Sonra da insani zayıflıkların ve tutarsızlıkların nedenini doğanın mutlak kudretine yoracaklarına insan doğasındaki falanca kusura yoruyorlar, bu yüzden de doğalarına dertleniyorlar (...)” (Spinoza, 2011: 313).

yargılarla yaşamlarının değerden düşmesine zemin hazırlanır. Ezeli-ebedi varlığa sahip herhangi bir gücün tümüyle yadsındığı, daha da genel olarak, insanların içinde bulunduğu bütüncül dizgeden tümüyle ayrı düşünüldüğü ikinci durumda ise, insanlar daha kolay bir şekilde savrulma eğilimine girer; onların kendi yönlerini açgözlülükleri ve kösnül duygularıyla belirlemelerine (belirlediklerini sanmalarına) izin verilir. Spinoza'nın ifadesinden yararlanacak olursak, bir yanda, karakteri “ölümden sonra korkunç şekilde cezalandırılacağı korkusuyla” iyice güçsüzleşmiş olanlar, diğer yanda ise “bedenini sonsuza değin sağlıklı yiyeceklerle besleyemeyeceği için tıka basa zehirli yiyeceklerle doyuranlar” bulunur (Spinoza, 2011: 795). Bir yandakiler, yanılsamalı, öte dünyada sürmekte olan bir sonsuz yaşam uğruna ikiyüzlü bir yaşama yönelirken; diğer yandakiler, duyulur bireysel yaşamlarını daha derin biçimde idrak etmekten yoksun şekilde, özgürlük adına, yalnızca –akıldan yoksun- içgüdüsel eylemlere yönelir. Dolayısıyla eylemlerin ardındaki zorunlu belirlenimi görmemekte direten, bütüncüllükten yoksun bir özgürlük kavrayışının varacağı yer, ya bağınazlık ya da aylaklık olacaktır.

Dolayısıyla, özgürlük adına bireyselliği öne çıkarıp, tanrısal belirlenimi yadsıma yoluna sapıldığında, genellikle çizilen istikamet, ya bir ödül beklentisiyle gönüllü boyun eğişe girmek ya da üstün bir gücün otoritesinden tümüyle bağışık olmanın verdiği rahatlığın getirisiyle bilinçten yoksun şekilde savrulmaktır⁷². Bu durumda, insan yalnızca edilgin bir var oluş sürdürür; tüm yaşamı tesir altında kalmaktan ibaret hale gelir. İnsan, Bütün içindeki konumunu ve kendindeki Bütün'ün mahiyetine ilişkin kavrayıştan yoksun ve tesir altında kalmaya eğilimli olduğu ölçüde kendinden geriye o kadar az şey bırakır.

Öyleyse, gitgide kesinlik kazanmaktadır ki, her türden güçsüzlük ve bu güçsüzlüğün getirdiği her türden olumsuz, edilginleştirici duygulanım, tikele bakarken geneli görmemekten, içinde bulunduğu bütüncül dizgeyi göz ardı edip salt bireyselliğe gömülmekten kaynaklanmaktadır. Unutulmamalıdır ki, ister ebedi kurtuluş isterse dünyevi rahatlama adına olsun, genelin içerdığı zorunlu belirlenimin reddi, insanı eninde sonunda mutsuz edecek, bencilliğe itecek ama gerçek anlamıyla etkin bir eylemde

⁷² Bu konuda, Spinoza'nın şu sözlerini anımsayabiliriz: “Cahil insanın sadece dış etkenler yüzünden bir oraya bir buraya savrulmasını ve bir türlü ruhsal huzura erememesini bir yana bırakın, aynı zamanda o hem kendinden, hem Tanrı'dan hem de şeylerden tamamen bihabermiş gibi yaşar ve edilgin halini bırakır bırakmaz var olmayı da bırakır” (Spinoza, 2011: 797).

bulunma gücünden alıkoyacaktır. Spinoza'nın öğretisine gelene kadar da gördüğümüz üzere, içinde bulunduğumuz bütünsel dizgeyi ve -ister doğal ister tanrısal sıfatıyla analım- bu dizgenin getirdiği zorunlu belirlenimi gözden kaçırmadığımız sürece ise, kendi payımıza düşen eylemi gerçekleştirmede daha olumlu tavır takınma ve etkin bir varoluşa erişme gücüne sahip oluruz. Ancak bu şekilde eylemlerimizin ardında kendi damgamız bulunur ki, bu damga tanrısal mührün kendisinden başka bir şey değildir.

Böylece, açık hale gelir ki, Spinoza'nın düşüncesinde, sonlu olan yadsındığı ölçüde, Sonsuz olanla bir tutulur. Burada insan, sonsuz olan Bütün'e ait belirlenime tabi olduğunun bilincine vardığı ölçüde, etkin gücünü ve özgürlüğünü artırır. Bu doğrultuda, kavrayışımızın parlaklığı arttığı ölçüde, evrene bakışımızda tikellerle ilgili kusurlar gözden yiter ve karşımızda yekpare bir Bütün görürüz. Bu Bütün, sonlunun yalnızca yittiği değil, ayrıca anlamını kazandığı yerdir. İnsan kendisi aracılığıyla Bütün'ün kendini ortaya koyduğunu kavradığında, ayrıca bu Bütün aracılığıyla da tüm sonlular arasında tam bir uyumun ortaya çıktığını görür.

Bununla birlikte, Spinoza'nın öğretisinde, Tanrı'nın her şeyi kapsayacak şekilde yekpare bir bütün olmasının bir yönüne daha dikkat çekmemiz gerekir. Görüldüğü üzere, bu öğretilerde en sık vurgulanan konulardan biri, tüm varlıkların kendilerine ilişkin, ezeli ebedi olarak taşıdıkları belirlenimdir. Bu belirlenimin dayandığı yer, hepsinin bir görünümünü oluşturduğu tek töz olarak Tanrı'dır. Ancak bu varlıklara, içinde yitmiş oldukları Tanrı nezdinde baktığımızda, odağımızı bütünü görmeye ayarladığımızda, tüm belirlenimler silinerek önemsiz hale gelir. Bir bakıma, insan, kendisinin ve içinde bulunduğu evrenin varlığını haklı çıkarmak için asıl olarak tanrısal bütünü benimsemek zorundadır; ancak aynı zamanda bu tanrısal bütün nezdinde tümüyle gözden yitme diyetini ödemekten kaçınmaz. Bizi edilginliğe sürükleyen duygulanımlardan kurtulup edimsel gücümüzü tam anlamıyla ortaya koyarak özgürlüğümüzü somutlaştırmanın yolu da, kendimizi bütüne özgü belirlenimden yola çıkarak kavramaktan geçer. Ancak bu durumda, asli rolümüzün kendi eylemlerimiz için bir belirleyici değil de yalnızca bir gerçekleştirdiğimiz eylemlerin alelade bir icracısından ibaret olduğunu kabul etmemiz gerekir. Bu bağlamda, hatırlayacağımız üzere, Spinoza, hangi konuda olursa olsun açık seçik bilgiye erişebilmek için bakışımızı çevirmemiz gereken yerin sonsuzluğun ufku

olduğunu ifade eder. Sonsuzluğun ufku altında ise, sonlu olanlar, eninde sonunda, tekil halleriyle önemsiz hale gelir. Yine de bu düşünceden hareketle söyleyebiliriz ki, sonlu olanı kalımlı kılan da ancak onu Bütün'den ayırıştıran bu bireyselliğin yitimidir.



4. BÖLÜM

19. YÜZYIL ALMAN FELSEFESİNDE SONLU – SONSUZ İLİŞKİSİNE ve BU ÇERÇEVEDE ÖZGÜRLÜK MEFHUMUNA YÖNELİK TARTIŞMALAR

Descartes ve Spinoza'nın düşüncesinde Sonsuz mefhumunun, daha ziyade sonsuz töz olarak Tanrı kavrayışı bağlamında ele alındığını gördük. Özellikle Spinoza, bu düşüncüyü derinleştirir, sonlu olanı Sonsuz olanın bir çehresi olarak tasavvur eder ve tüm bir evreni tam bir tanrısal bütüncüllük içinde düşünür. Sonlu ve Sonsuz olanın buna benzer şekilde ele alınmasını, 19. yüzyıl Alman Felsefesi'nde de sıklıkla görürüz. Bu bölümde inceleyeceğimiz, Schelling, Hegel ve Schopenhauer gibi filozofların düşüncesinde, Sonsuz olanla bağdaştırılabilecek mefhum (Tin, isteme, vb.), kendini sonlu olanda görünür kılar. Bu doğrultuda, özgür istence atfettiğimiz her çeşit eylem de dahil olmak üzere, sonlularla ilişkili her türden belirlenim, bu ebedi kaynağın zorunluluğuna tabidir. Schelling ve Hegel için, bu Sonsuz olan ya da Mutlak, bir tinselliği ifade eder; onlara göre aslen Tin, kendi amacına ilerlerken sonluları kendi aracı olarak kullanır. Schopenhauer ise, bu ilkeyi kör bir isteme olarak değerlendirir; bu istemenin akılcı bir amacı yoktur ama her türden varlıkta açığa çıkan odur.

Bununla birlikte, inceleme konumuzun derinlikli bir irdelenmesini gördüğümüz bu filozofları ele almadan önce, bu bölüme Kant'ın düşüncesiyle başlamamız uygun olacaktır; ne de olsa 19. yüzyıl Alman Felsefesi'ni sonsuz ele almak düşünülemez⁷³. Kant'ın düşüncesinde, öncelikle, Sonsuz olanın, Spinoza'da olduğu gibi, olguda temellendirilemeyecek olan bir töz anlayışı bağlamında değil, pratik anlamda ele alındığını görürüz. Ona göre, bir bakıma, Sonsuz olan, ancak akıl sahibi bir varlığın eylemlerinin dayandığı yasadan hareketle bir anlama sahip olur. Bu yasa, hem ahlaklı olmanın gereğidir hem de özgürlüğün asli şartıdır. Dolayısıyla, Kant, sonlu olanı, Sonsuz olanın kendini açığa çıkarması olarak kavramak yerine, Sonsuz olanı, sonlu olanın

⁷³ Ayrıca hatırlayacak olursak, Schopenhauer dahi kendi felsefesini, Kant'ın düşüncesinin bir çeşit yeniden ele alınması olarak görür.

eyleminden hareketle koyutlar. Sonsuz ve sonlu olan arasındaki bağlayıcı unsur ise özgürlüktür; özgürlük Sonsuz olanın duyulur evrende edimsel varlık kazanmasını, sonlu olanın ise daha tanrısal bir yöne ilerlemesini olanaklı kılar. Kant'ın özgürlüğü bu şekilde zorunlu yasaya dayandırması, bir yanıyla, Schelling ve Hegel tarafından da sürdürülecektir; ancak onlar bu yasayı doğrudan olguda belirlenim kazanmış olan anayasa ile bağdaştırma yoluna gider. Schopenhauer ise, onların olgudaki durumu yüceltmelerine karşı çıkarak, özgürlüğün ancak kendi halindeki istemeye atfedilebileceğini ortaya koyar ki, bu isteme –daha önce de belirtildiği üzere- bilinçli bir yana sahip değildir. Yine de Schopenhauer'in düşüncesinin son vargı noktası idrakin yüceltilişi olacak ve Doğu Düşüncesi'nde gördüğümüz gibi, yokluğun idraki, tüm duyulur alanı ve tüm istemeyi hiçliğe indirgemeye götürecektir. Şimdi bu ana izlek üzerinden saydığımız filozofları incelemeye geçebiliriz.

4.1. YÜZYILIN BAŞINA DOĞRU: KANT'IN SONLU – SONSUZ İLİŞKİSİ ve ÖZGÜRLÜĞE İLİŞKİN KAVRAYIŞI

Gerek Descartes, gerekse Spinoza'nın, ussal çıkarım –özellikle ontolojik kanıt- aracılığıyla, Tanrı'nın varlığını kendilerince ortaya koyduğu ve insan özgürlüğünün mahiyetini Tanrı düşüncesinden hareketle betimlediği görülmektedir. İnsanı –diğer varlıklar gibi- Tanrı'nın sonsuz sayıdaki çehresinden birini sunma ile bağdaştırarak kavrayan Spinoza'nın öğretisinde, görüldüğü üzere, insan eylemleri de tümüyle tanrısalıktan kaynaklanan belirlenime tabi kılınmıştır. Öyleyse burada, genel olarak, insanın duyulur, sonlu varlığıyla ilgili en önemli konuların, sonsuz olana ilişkin birtakım savlarla –ki sonlu zihnin bu konuda tam uygun bir bilgiye kavuşamayacağını öngörebiliriz- ilişkilendirilerek kavrandığını söyleyebiliriz. İşte, Kant'ın düşüncesine geldiğimizde, onun sonsuz olana yönelik çıkarımlarında sonlu zihne bir sınır çizme çabasında olduğunu ve böylelikle bu zihnin, gerek sonsuz olana ilişkin savlarında gerekse kendi özgürlüğüne yönelik düşüncelerinde daha sağlam dayanaklardan hareket etmesini amaçladığını görürüz.

4.1.1. Temeller – Bilgi Görüşü

Kant'ın düşüncesinin şekillendiği dönemde, metafizik konularına yönelik çıkarımların olgusal temelden yoksun görünmesi eleştiri konusu yapılmış, bu eleştiri duyu deneyiminden alınan bilgiye de yöneltilerek pekiştirilmiştir⁷⁴. Biz, duyu algımızda doğrudan gözlemimize tabi olan olgular arasındaki bağıntıyı dahi temellendiremiyorsak, en yüce varlığa ilişkin varsayımlarımızı ve bu varsayımlardan hareketle oluşturduğumuz, kendi mahiyetimize ilişkin görüşlerimizi nasıl temellendirebiliriz? İşte genel olarak bu düşünsel koşullar, Kant'ın insan aklının sınırlarını çizme ve metafiziği daha anlamlı bir temele oturtma çabasına büyük ölçüde yön vermiştir.

Bu bağlamda, Kant'ın bilgi görüşünü ana hatlarıyla anımsamamız yararlı olacaktır. Kant, bir yandan asıl bilgi kaynağının deneyim olduğunu öne sürer ve duyulur dünyada gözlemlediğimiz bağlantıların aslında salt duyu deneyiminde temellendirilemeyeceğini kabul eder. Kant'ın, *Saf Aklın Eleştirisi*'nde belirttiği üzere, deneyim bize “neyin var olduğunu” söylese de, onun başka türlü değil de, neden zorunlu olarak olduğu şekilde olması gerektiğini söyleyemez; bu nedenle deneyime hiçbir şekilde “gerçek evrensellik” atfedilemez (Kant, 1993: 37). Ancak öte yandan, Kant, iki ayrı olgu arasında bağ kurmamızı sağlayan yasalılığı görme konusunda ısrarcıdır; doğrudan duyusal algımız bize bu yasalılığı vermediğine göre bunun kaynağı başka bir yerde olmalıdır. Eş deyişle, Kant'ın düşüncesi doğrultusunda, kendi başına duyu deneyimi bize yasaları vermiyor olsa bile; biz yine de duyulur dünyayı bir yasalılık içinde kavrarız. Üstelik, Kant'ın imlediği anlamda deneyin olanağı ancak bu yasalılıkla mümkündür. Bu bağlamda, Kant'ın, *Prolegomena*'da doğayı da “kendi başına şeylerin var oluşu” olarak değil, “şeylerin yasalara göre belirlenen var oluşu olarak” tanımladığını belirtmemiz yararlı olacaktır (Kant, 2011: 44). Bu bakımdan, deney alanı olarak duyulur dünya ya da doğanın kendisi, ancak yasalar aracılığıyla bilinmeye uygun olduğu ölçüde bizim için anlam taşır.

⁷⁴ Bu konuda en önemli pay sahiplerinden ve Kant'ı en çok etkilemiş kişilerden biri olan Hume'un görüşlerini anımsayacak olursak; Hume, bizim duyu deneyiminde doğrudan gözlemlediğimiz, bizim için güvence altında olan, nedensellik ilkesinin dahi sorgulamaya açık mahiyetini vurgular. Hume'a göre, art arda gelen iki olgu arasında bir bağ kurmamızın, temelde bir alışkanlıktan öte bir dayanağı olup olmadığını bilemeyiz; iki olgu arasındaki nedensel bağın kendisi deneyim tarafından bize verilmez.

İşte Kant, bu noktadan yola çıkar ve deney içindeki nedensel bağlantıları içererek deneyi olanaklı kılan yasaların doğrudan bizde, duyulur olgulardan edindiğimiz bilgiyi yapılandıran anlama yetimizde mevcut olduğuna dikkat çeker⁷⁵. Bu bakımdan, Kant’a göre, “deney yargılarının nesnel geçerliği”nin kaynağı, nesnenin dolaysız bilgisi değil; yalnızca “deneysel yargıların genel geçerliğinin koşulu”dur; ki bu koşulun kaynağı da “saf bir anlama yetisi kavramı”dır (Kant, 2011: 49). Öyleyse, nesneler hakkındaki açık seçik bilgiye erişebilmemiz, bu nesnelere anlama yetimizde yer alan yasalar uyarınca yaklaşmamız aracılığıyla mümkün olur. Bu doğrultuda, duyulur nesnelere ilişkin verdiğimiz yargıları, anlama yetimizin sınırları dahilinde, onların kavrayışımıza açık hallerinden hareketle gerekçelendiririz.

Konuyla ilişkili olarak, Kant’ın düşüncesinde, anlama yetisinin yasaları, anlama yetisinin duyulur dünyayı salt dışarıdan gözlemleyerek çıkarsadığı yasalar değildir; tam tersine, bu yasalar, gözlemlenen duyulur dünyayı kurma işlevi görür. Bu konuda, Kant, pek çok doğa yasasını deney aracılığıyla biliyor olsak da, deneye konu olan nesnelerin arasındaki bağlantılılığı deneyle bilemeyeceğimizi; deneyin olanaklı olabilmesi için, bağlantılılığın yasalarının *a priori* olarak içerilmesi gerektiğini belirtir (Kant, 2011: 71). Dolayısıyla, anlama yetisinin barındırdığı yasalılık, duyulur dünyaya önceldir. Bu nedenle, deney dünyasına yaklaşırken, anlama yetisini edilgin bir gözlemci olarak değil, etkin güce sahip bir yetke olarak görmek aslıdır. Bu bağlamda, Kant’ın *Saf Aklın Eleştirisi*’nde dikkat çektiği üzere; aklın doğadan bir şeyler öğrenmek için; doğaya bir yanda kendi ilkeleri, diğer yanda ise bu ilkelerden hareketle kurduğu deney aracılığıyla yaklaşması gerekir. Ama bunu yaparken, doğayı öğretmen yerine koyup onun söyleyeceklerini büyük bir saygıyla dinlemeye koyulan öğrenci gibi değil; doğayı tanık kürsüsüne alıp ona “kendi ortaya sürdüğü soruları yanıtlamaya zorlayan bir yargıç” gibi yaklaşmalıdır (Kant, 1993: 24).

Böylece, yine görülmektedir ki, deney yoluyla çıkarsadığımızı gördüğümüz, doğa yasaları, aslında deneye öncel olan anlama yetimizde bulunur; anlama yetimizde deney öncesi içerilen yasalar, olgu ve nesneleri gözlemlerken onları birbirleriyle

⁷⁵ Kant, bildiği üzere, nedensel bağıntının kaynağını duyu deneyinden anlama yetisine yönelten bu düşüncesini Kopernik Devrimi’ne benzetir.

ilişkilendirmemizi sağlar. Bu bakımdan, Kant’a göre: “(...) anlama yetisi yasalarını doğadan almaz, onları doğaya buyurur (...)” (Kant, 2011: 72). Üstelik, anlama yetisinin yaptığı, yalnızca gözlemlediği nesneler arasındaki bağlantıyı duyulur dünyaya dayatmak değildir; ayrıca, anlama yetisi bu nesneleri birtakım geometrik şekiller biçiminde algılar ve algıladığı şekilleri yine birtakım yasalar altında kavrar. Kant’ın *Prolegomena*’daki ifadeleri şu şekildedir: “Uzam öylesine tek biçimli ve kendisine özgü özellikler bakımından öylesine belirsizdir ki, onda bir doğa yasaları hazinesi aramak, kuşkusuz, söz konusu değildir. Buna karşılık, uzamı daire, koni ve küre şeklinde belirleyen şey, bunları kurmanın birliğinin temelini taşıyan anlama yetisidir” (Kant, 2011: 74). O halde, yine görülmektedir ki, bizim asıl bilgi edindiğimiz kaynak olan deneyin zemini, ancak anlama yetimizin karşısında bulduğu biçimsiz veriye biçim vermesi ve gerek bu biçimlere gerekse onlar arasındaki ilişkilere yönelik yasalar buyurması aracılığıyla sağlanmaktadır. Bu noktada, konumuz bağlamında önemli bir konuya daha dikkat çekebiliriz. Çevremizdeki duyulur nesneleri, onlarda birtakım geometrik şekiller bularak algılamamız ve onlar arasındaki bağlantıyı doğrudan anlama yetimizin yasaları uyarınca sağlamamız; sonlu varlıkların diğer sonlu varlıkları yine sonlu olanlara özgü bir şekilde kavradığını ortaya koyar.

Bu doğrultuda, her ne kadar, gördüğü işte bir yargıç konumunda olsa da, duyulur dünyadan edindiği verileri belirli bir biçim ve yasalılık altında toplayan ve onları birlik içine sokan anlama yetisinin işlevi, ancak deneye tabi olan nesnelerle sınırlıdır; anlama yetisine özgü yasalar deney alanı dışında kullanılamaz. Bununla birlikte, insan aklı, Kant’a göre, tabi olduğu bu bağımlılığın sınırlarını aşma eğilimindedir; bu nedenle anlama yetimiz tarafından kurulan bağlantıları deney alanının ötesine uyarlamaya çalışır. Aklımız, bilgi edinme yolundayken içinde hareket etmesi gereken sınırları aştığında, duyulur dünyayla ilişkili yasaları, daha öteye taşımayı ve onları ucu görünmeyen bir dizi boyunca uygulamayı sürdürür. Böylece, akıl, bir yandan hiçbir şekilde deneyle kavranamayacak nesneleri deney konusu haline getirmeye çalışır, öte yandan yasaları uyarladığı diziyi nihayete erdirebilmek için “deneyin büsbütün dışında *noumenon*’lar arar”; bu şekilde tüm bu yasalılık zincirinin birbirine bağlı bir bütün oluşturmasını umar (Kant, 2011: 85 – 86). Dolayısıyla, anlama yetisinde içerilen yasalar, her ne kadar

yalnızca deney dünyası ile sınırlı ise de; insan aklı bu yasaları, kendi sınırlarının, deneyin ötesine uygulamaktan geri durmaz.

4.1.2. Aklın Duyulur Ötesi Aleme Eğilimi

Yukarıdaki açıklamalar bağlamında, kadim öğretilerden başlayarak, düşünce tarihinin büyük önem taşıyan pek çok uğrağında sonlu varlıklardan müteşekkil olan duyulur dünyanın bir yanılsamaya indirgendiğini, en azından salt duyulur dünya ile ilişkili bilginin sonsuz olana ilişkin bilgiye göre alt düzeyde değerlendirildiğini anımsamamız yerinde olacaktır. Kant'ın öğretisine geldiğimizde, artık kuramsal olarak bilgi iddiasında bulunabileceğimiz biricik yer, deney alanıdır, duyulur dünyadır. Kant, en azından olgusal yaşamda gereksindiğimiz bilginin olanağını tesis edebilmek adına, duyulur dünyada anlama yetisinin kendi yasalarını buyurmasını işe koşmuş; böylelikle nesnenin anlama yetisi yasalarından bağımsız şekilde var olan haline de açık kapı bırakmak, bir *kendinde şey* var saymak zorunda kalmıştır. Bu doğrultuda, insan aklı, ancak anlama yetisinin yasalarının uygulanabildiği haliyle nesneleri, *fenomenleri* bilirken; nesnelerin kendindeki halinin, *numenin* bilgisine erişemez (ki günlük yaşamında buna gereksinimi de yoktur). Bu bakımdan, aslında insan yine gözünün önündeki evreni kendinde olduğu haliyle kavrama konusunda yetkin değildir; ancak kavradığı hali kendisi için gerçeklik arz eder⁷⁶. İnsanın, yanılsamaya sürüklenmemek adına bu gerçeklikle yetinmesi gerekir. Ancak, insan aklı, deney aracılığıyla bilgi edindiği duyulur varlıkların dahi kendilerinde ne olduğunu bilme yetisinden yoksun olmasına karşın; ilgisini duyulur olanın ardındaki *numen* alanına da yansıtır; sınırlarını bilmesi gerekirken hep sınırını aşmaya yönelir.

Dolayısıyla, aklın doğal yapısı, genellikle duyulur olanın ötesine, metafizik alanına geçme eğilimine sahiptir. İnsan aklı, bu eğilim doğrultusunda hareket ettiğinde, hakkında kesin bilgiye ulaşma olanağı olmayan idelerle uğraşır, doğruluğu ya da yanlışlığı

⁷⁶ Elbette şunu sormakta diretebiliriz: Yaşadığımız, duyularımıza açık dünyayı olduğu haliyle algılayamıyorsak, duyulur dünya yine bir yanılsama haline gelmez mi? Bu yöndeki soruları savuşturabilmek ve duyulur olanın doğrudan kavrayışımıza açık olduğunu temellendirmek, ancak bu konuya yönelik bir kurguyu gerektirmiştir. Descartes, bu konuda Tanrı'yı, Tanrı'nın bizi yanıltamayacağını işe koşmuş iken; Kant, anlama yetisinin kategorilerinden yararlanmıştır.

kanıtlanamayacak düşüncelerle kendini meşgul eder⁷⁷. Salt düşünülür dünyaya ait olan bu idelere yönelik akıl yürütme biçimi, -yadsıma ya da olumlama şeklinde- hangi tarafa yönelirse yönelsin, haklı gerekçelere ulaşabilir; bu nedenle, akıl, salt düşünülür olanın alanında çatışıklara (*antinomilere*) düşmekten kurtulamaz⁷⁸. Bu alandaki savların -ne kadar sağlam şekilde temellendirilmeye çalışılırsa çalışılsın- her zaman aksi yönde de meşru biçimde çürütülmeye elverişli olması, sonunda bu savların alaya alınmasını, küçümsemesini getirir. Böylece, sonsuz olana ve genel olarak metafiziğe yönelik akıl yürütme; karşı yönde bir usamlama tarafından yerilmekten, saçmalığa indirgenmekten hiçbir zaman kurtulamaz.

Bununla birlikte, metafizik alanına yönelme eğilimini saçmalığa indirgemenin de sakıncaları vardır. Aklın duyulur olanın ötesine sapmasına yönelik eleştiride ileri gidildiğinde, genellikle, deneycilik daha katı bir şekilde benimsenir. Bu yaklaşım uç noktada benimsendiğinde, artık insan akli için tatmin edici, geçerli bir dayanak noktası kalmayacaktır. Çünkü, yalnızca duyulur olanı temel kabul etme konusunda ileri gittiğimizde, önümüzde bulduğumuz şey yalnızca kendi değişken algılarımızdır; ki bu noktada, artık, kendi dışımızdaki duyulur nesnelerin varlığına ilişkin dahi herhangi bir yargı vermemiz olanaksız hale gelir. Dolayısıyla, aklın, doğal yapısının bir gereği olarak, metafizik alanına yönelmesini yadsıyıp aklın bu eğilimine ilişkin sonuçları alaya almakla yetinmek; son kertede, bizi, elimizdeki tek dayanak gibi görünen duyulur evreni dahi temellendirememeye götürür⁷⁹. Bu bakımdan, metafizik alanına yönelik eğilimi yadsımayıp bu eğilimi aklın doğal yapısının kapsamı dahilindeki zorunlu bir öge olarak olumlamak daha yerinde olacaktır. Bu konuda, Kant, *Saf Aklın Eleştirisi*'nde, aklın kavramsal düşünce düzeyine çıktığında, her zaman metafizik ile iç içe olduğunu ve olmayı sürdüreceğini belirtir (Kant, 1993: 45). Aklımız her ne kadar, oluş ve bozuluş, değişim ve dönüşüm ile tanımlanan duyulur dünyaya bağımlı olarak yasalarını ortaya

⁷⁷ Bu bağlamda Kant'ın *Prolegomena*'daki şu ifadelerini aktarabiliriz: "(...) görünüş deneyde kullanıldığı sürece hakikati meydana getirir, ama deneyin sınırını geçip aşkın olduğu anda kuruntudan başka bir şey ortaya çıkarmaz" (Kant, 2011: 42).

⁷⁸ Kant'ın bu konuya ilişkin olarak *Prolegomena*'daki ifadeleri şöyledir: "Anlama yetisinin bütün saf bilgilerinin özelliği, kavramlarının deneyde verilmesi ve ilkelerinin deneyle doğrulanmasıdır; buna karşılık aklın aşkın bilgileri, yani ideleri söz konusu olduğunda, deneyde verilemezler; ilkeleri de deneyle ne doğrulanabilir, ne de çürütülebilir. Bu nedenle, bunlarda gizlenebilecek yanılgıyı saf akıldan başkası bulamaz" (Kant, 2011: 82).

⁷⁹ Bir bakıma, bu noktada, tam karşı kutbunda gibi görünürken, kadim öğretilerdeki, duyulur olanın da tümüyle yanılsama olduğuna ilişkin düşüncelere yaklaşılır.

koysa da; onun kendince doyum sağlayacağı yer, her şeyin yitip gitmeye yazgılı olduğu bu alan değil; oluş ve bozuluştan bağışık, kalımlı olan daha üst mercideki bir alan olacaktır⁸⁰. Bu nedenle, aklımızın eğilimi, duyulur dünya ile sınırlı kalması gereken yasalarını daha üst mercilere uygulamaktır.

Bu noktadan hareketle, Kant'ın düşüncesinde, aklın, duyulur dünyanın dışında yöneldiği, yasalarını uygulamayı sürdürdüğü üç temel konu açık hale gelir: “istenç özgürlüğü, ruhun ölümsüzlüğü ve Tanrı'nın var oluşu”. Bununla birlikte, elimizde hiçbir görgül verinin olmadığı bu konulara, aklın görgül verilere uyguladığı kuramsal ilkelerle yaklaşmak, bizi hiçbir kesin bilgiye ulaştırmaz; bu nedenle nafile bir çaba olmanın ötesine geçemez. Yine de, Kant'a göre, asıl önemli olan, bu konulardan hareketle hedeflenen uzak amaçlardır; yani “eğer istenç özgürse, eğer bir Tanrı ve gelecek bir dünya varsa, neyin yapılacağıdır” (Kant, 1993: 366).

Öyleyse, duyulur olanın ötesinde yer alan bu idelerin kuramsal bilgisi bizim için ulaşılmaz da olsa, onları hiçbir zaman kavrayamayacak da olsak, bu idelerin pratik bilgi bakımından bir temelini olduğu inkâr edilemez (Kant, 2009a: 4). Daha açık ifadeyle, yüce ve kutsal bir Tanrı'nın varlığının kabul edilip edilmemesi, özgür istenç sahibi bir varlık olup olmadığımız ya da dünyevi var oluşumuz sona erdiğinde sonsuz bir tinsel yaşama kavuşup kavuşamayacağımız gibi konuları kuramsal olarak temellendiremeyiz. Bu konulardaki akıl yürütmelerimiz, karşı yönde bir akıl yürütme tarafından çürütülmeye açıktır. Buna karşın, bu idelerin varlığını kabul etmek, ahlaksal yaşamımızda bir karşılık bulur ve biz de ancak ahlaksal yaşamımızdaki bu karşılıktan hareketle bu ideleri temellendirme konusunda meşru bir gerekçeye sahip oluruz.

Dolayısıyla, sonsuz olana ilişkin akıl yürütmelerimiz, ancak pratik alanda, ahlak alanında bir anlam taşır. Öyleyse, kendi sonlu varlığımızın bilincinde olarak, yine ancak sonluların, duyulur olanların kuramsal bilgisini ortaya koyabileceğimizi kabul etmemiz ve sonsuzlukla ilgili idelere, ancak kendi ahlaksal yaşamımızdan yola çıkarak bir anlam

⁸⁰ Hegel, bu konuyla ilgili olarak, Kant'ın düşüncesinde, anlama yetisinin “sonlu ilişkiler içindeki düşünce”yi yansıttığını; aklın ise “koşulsuz olanı”, mutlağı nesnesi kılan düşünceyi yansıttığını ifade eder (Hegel, 2021: 386).

atfedebileceğimizi umut etmemiz makul bir çıkarım olacaktır⁸¹. Bu konuyu açık kılmak için Kant, hayali olarak düşünülen ve gerçekte var olan para arasındaki farka dikkat çeker. Salt düşünce aracılığıyla sahip olduğumuz para ile hiçbir şey elde edemeyiz; bir şey elde etmek istediğimiz parayı kazanmak için ise, onu hak edecek bir iş görmemiz gerekir⁸². Kant’a göre, anlama yetisi aracılığıyla ulaştığımız bir kavramın nesnesi, zorunlu olarak var oluş içermez; nesnenin var olmasının koşulu, onun düşüncemizin dışında kendinde mevcudiyet taşımasıdır (Kant, 1993: 307). Öyleyse, Tanrı’nın soyut, salt teorik olarak ortaya konulması pek anlamlı değildir. Tanrı’ya bir varoluş ve değer atfedeceksek, bunu ancak onun pratik yaşamımızda somut olarak işgal ettiği yerden ve bu yerden hareketle somutlaşan eylemlerimizden yola çıkarak yapabiliriz.

4.1.3. Özgürlük

Kant’ın düşüncesinde, aklın fenomenler alanını, duyulur dünyayı teorik olarak kavramasını sağlayan asıl ilkenin, nedenselliğin, bir benzeri, numenler alanı için de koyutlanır. Böyle bir ilkenin ortaya koyulması, numenler alanında, en azından pratik bakımdan, söz sahibi olmak ve geçerli birtakım vargılara ulaşmak için aslıdır. Salt düşünülür olan varlıklarla ilgili akıl yürütmelerimiz, ancak pratik akıl aracılığıyla bulduğumuz bu asli ilkeden hareketle sağlam bir dayanağa oturacaktır. Kant, bu ilkeyi *Prolegomena*’da şöyle ifade eder: “(...) aklın nedenselliği, kendileri ide olan nesnel nedenler onun belirleyicileri olarak görüldüğünde, duyular dünyasındaki etkileri bakımından özgürlüktür” (Kant, 2011: 99). Böylece, Kant’ın düşüncesinde, açık seçik bilgiye ulaşmaya olanak tanımak adına, aklın teorik yasalarının uygulandığı duyulur dünya ile düşünülür dünya arasında bir ayrım yapılmış; duyulur dünyaya ilişkin bilgimiz, nedensellik ilkesiyle temellendirilirken, düşünülür dünyaya ilişkin bilgimiz özgürlükle temellendirilmiştir. Bu şekilde, özgürlük, bir bakıma, duyulur alanda nedenselliğin üstlendiği işlevi, düşünülür alanda üstlenir. Nasıl ki anlama yetisinin nedensellik ilkesi aracılığıyla duyulur dünyayı bir yasalılık içinde kavırıyorsa; pratik aklımızla

⁸¹ Görüleceği üzere, Kant, dinselikle bağdaştırılabilecek her türlü zorunlu ilkeyi ahlaksal yasa aracılığıyla temellendirir; dinseliliği ahlaksal yasa için bir dayanak haline getirmez (Copleston, 1994, 313; Cassirer, 2014: 44)

⁸² Kant’ın bu konuya ilişkin ifadelerinden biri de *Saf Aklın Eleştirisi*’nde yer alır: “Yalnızca idealar yoluyla içgöründe daha da varsıllaşmayı istemek tıpkı bir iş adamının kasa hesabına birkaç sıfır ekleyerek durumunu iyileştirmesi denli olanaklıdır” (Kant, 1993: 294).

koyutladığımız özgürlük idesi aracılığıyla da, düşünülür dünyayı bir yasalılık içinde kavrayabiliriz.

Bunun yanında, Kant, *Yargı Gücünün Eleştirisi*'nde, aklımızın, ancak özgürlük idesi aracılığıyla duyulur dışı alanda yöneldiği diğer iki ideyle, Tanrı kavramı ve ölümsüz ruh kavramı ile bağ kurduğunu belirtir. Çünkü, bir kavramın varlığını, duyulur dışı alanda dahi olsa, koyutlamak istiyorsak, eninde sonunda bu kavramın gerçekliğini deneyimde göstermemiz gerekir; ki aklımıza özgü bu üç ide içinde, yalnızca ahlak yasasına bağlı olarak gelişen özgürlüğün deneyimle doğrudan bağı vardır. Duyulur alanın dışındaki bu ideler arasında, yalnızca özgürlük idesi -nedensellik ilkesinin bir çeşit karşılığı olmasından dolayı- nesnel gerçekliğini doğada etkili bir şekilde gösterir ve böylece diğer iki idenin doğayla bir bağ kurmasını sağlar (Kant, 1994: 302 – 303). Dolayısıyla, salt akla özgü belirlenim ilkesi, salt akıl aracılığıyla belirlenmiş yasa, duyulur alan ile düşünülür alan arasında bir bağ kurulmasının aracısı olabilir.

Daha önce Spinoza'nın özgürlüğü zorunlulukla bağdaştırarak kavradığını hatırladığımızda, Kant'ın da, benzer şekilde, özgürlüğü, temelde bir zorunlulukla, yasalılıkla ilişkilendirmesi dikkat çekicidir. Nasıl ki Spinoza, akli yetimizin yetkinliği uyarınca içinde bulunduğu zorunluluğu kavrama düzeyi ile özgürlük arasında bir ilişki kurduysa; Kant da, aklımızın yetkinliği uyarınca kendisini tümüyle duyulur olandan bağımsızlaştırarak koyduğu yasalarla özgürlük arasında bir ilişki kurar. Bu noktada, Kant'ın düşüncesi bağlamında, düşünülür dünyanın dayandığı yasalılığın temelindeki özgürlüğün mahiyeti üzerinde durmamız gerekir. Özgürlük, doğrudan düşünülür dünyaya ilişkin yasalılığın dayandırıldığı bir temel işlevi gördüğüne göre, öncelikle, duyulur dünyaya ilişkin her türlü eğilimden bağımsızlaşmayla olanaklı hale gelecektir. Başka bir ifadeyle, özgürlüğün edimsel olmasının ilk koşulu, akıl sahibi varlıkların duyusalılıkla ilişkili tüm eğilim ve ilgilerinden bağımsızlaşmalarıdır. Duyulur alanla bağlarını koparmalarının ardından, yalnızca kendi akılları uyarınca kendilerine bir ilke belirlemeleri ve tüm eylemlerini bu ilkeye uygun biçimde gerçekleştirmeleri gerekir. Buna karşın, uyulması gereken bu ilke ya da yasa, genellikle üzerimizde baskı kuran, istencimize zor kullanan dışsal bir etken gibi hissedilir. Ancak, yasanın, istencimizi edilgin kılacak şekilde dizginlemesi uygun değildir. Çünkü, Kant'ın düşüncesi uyarınca,

istenç, yasanın asıl dayanağıdır. Bu yasaya evrensellik atfedilmesi de, ancak istencin duyulur alandan bağımsızlaşmasıyla ve tam anlamıyla özerkleşmesiyle mümkün olur (Copleston, 1994: 321 – 322).

Görüldüğü üzere, akıl sahibi varlıkların özgürleşmesi, duyulur evrenle ilgili zorunluluklara tabi olan içgüdüsel – hayvansal yanlarının belirleniminden tam anlamıyla kurtulmaları ve bu şekilde istençlerini özerk kılmalarıyla mümkün olur. Böylece istenç, tümüyle akıl tarafından tasavvur edilen güdüler yoluyla belirlenir ve ancak bu şekilde istencin özgür olduğu öne sürülebilir (Kant, 1993: 366). Başka bir ifadeyle, özgürlük, öncelikle, bireye özgü, tüm dürtü ve eğilimlerden arınmış olmakla mümkün olur ve ancak bu şekilde, kendimizdeki duyulur -hayvanlarla ortak- olan yandan bağımsızlaşarak, koyacağımız yasaların evrensel bir nitelik taşıyacağını öne sürmeye hakkımız olur. Bu bağlamda, Kant, *Pratik Aklın Eleştirisi*'nde aklın bir yetke olarak yasa koyma niteliğini şu şekilde betimler: “Akıl, istemeyi pratik bir yasayla, haz ve acı duygusu –hatta bu haz yasanın kendisinden alınan bir haz olsa bile- araya girmeksizin, dolaysız olarak belirler ve ancak saf akıl olarak pratik olabildiği için, yasa koyucu olabilir” (Kant, 2009a: 28). Bize haz veren tüm eğilimlerimizden bağımsızlaşarak, aklımız uyarınca, tüm eylemlerimizin ilkesini belirlemeye koyulduğumuzda, bilincine vardığımız şey, ilkin ahlak yasası olur.

4.1.4. Ahlak Yasası

Kant, ahlak yasasını “hiçbir duyusal koşul tarafından alt edilemeyen, hatta tüm koşullardan bağımsız olan bir belirleme nedeni” olarak kavrar; bu nedenle, onun düşüncesinde, bu yasa özgürlüğün asli koşulu olarak kabul edilir (Kant, 2009a: 34). Dışsal tüm koşullardan bağımsızlaşan aklımız aracılığıyla belirlemiş olduğumuz ahlak yasası, özgürlüğümüzün edimselleşmesi için gereksindiğimiz temel dayanaktır. Dolayısıyla, eylemlerimize ahlaksal bir nitelik atfedebilmemiz, ancak duyulur dünyanın her türlü etkisinden muaf kalabilen aklımız aracılığıyla belirlediğimiz yasaya uyduğumuz takdirde mümkündür; ki bu yasa ahlak yasasından başka bir şey değildir. Ahlak yasasının en asli özelliği, zorunlu dayanağını akıl sahibi bir varlıkta –böyle bir varlık olması bakımından insanda- bulmasıdır; bu nedenle aklın öncelikle özerkliğini tam anlamıyla

sağlama almış olması gerekir. Ahlak yasasının içerdiği evrensellik – zorunluluk, aklın özerkliği ölçüsünde artar (Heimsoeth, 2007: 131). Bu konuda Kant’ın *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*’ndeki ifadeleri şöyledir: “(...) özgürlük idesine özerklik kavramı, buna da ahlaklılığın genel ilkesi ayrılmazcasına bağlıdır; bu ilke de, doğa yasasının bütün görünüşlerin temelinde bulunması gibi, akıl sahibi varlıkların bütün eylemlerinin idesinin temelinde bulunur” (Kant, 2009b: 71).

Bu noktada, özgürlüğün ikili yönünden bahsetmemiz yerinde olacaktır. Kant, öncelikle, ahlak yasasının tüm akıl sahibi varlıklar için geçerli bir yasa haline getirilebilmesi ve evrensel bir nitelik taşıyabilmesi için her türlü içerikten, tüm duyulur arzu ve eğilimlerden bağımsızlaşması anlamında *negatif* özgürlüğün önemini vurgular. Saf pratik aklın, negatif özgürlük temelinde, tüm eylemler üzerinde belirleyici olacak mahiyetteki, kendi yasasını koyması ise, *pozitif* özgürlüğü ortaya çıkarır⁸³. Tüm eylemlerimizi, özgürlük uyarınca, akıl tarafından konulmuş olan yasaya uygun şekilde gerçekleştirdiğimiz takdirde, ancak bu koşulda, özgürlüğümüzün somut bir varlığa sahip olduğundan söz edilebilir. Özgürlüğün gereği olan ahlak yasası, duyusal arzu ve eğilimlerimiz peşinde sürüklenmemizi ve böylece kendimizi duyusal yanımıza tutsak etmemizi –üstelik genellikle bu tutsaklığı meşru kılmaya çabalamamızı- engelleyici bir işlev görür.

Bunun yanında, ahlak yasasının herkes için geçerliliğinin koyutlanması, bu yasanın tüm akıl sahibi varlıklar nezdinde saygı uyandıran bir etkisinin olmasını zorunlu kılar. Bu saygı, yasanın, kibir duygusu dahil olmak üzere tüm bencil eğilimler üzerinde üstünlük kurmasını sağlar⁸⁴. Yasaya duyduğumuz saygı, özsevgimizle ilgili her türlü duygudan yücedir. Kendimizden çok yasaya saygı duyduğumuz ölçüde, yasanın buyurgan doğasını daha çok hissederiz; bununla birlikte, bu yasayı yeğ tutarak zorunlu şekilde izlemek, yine kendi istencimizin kararı uyarınca gerçekleşmelidir. Kant’ın ifadesiyle: “Yasa olarak ona

⁸³ Kant’ın ortaya koyduğu şekliyle, aklımızın özgür biçimde belirlediği evrensel ahlak yasası şudur: “Öyle eyle ki, senin istemenin maksimi, hep aynı zamanda genel bir yasamanın ilkesi olarak da geçerli olabilsin” (Kant, 2009a: 35).

⁸⁴ Kant’ın saygı duygusuna atfettiği evrenselliğe yönelik en önemli ifadelerinden biri şudur: “Saygı öyle bir ödenektir ki, istesek de istemesek de, onu ödememezlik edemeyiz” (Kant, 2009a: 85). Örneğin, ahlak yasasına kendimizden daha fazla uyacak şekilde davranan birine rastladığımızda, onun eylemlerini küçümsemeye çalışsak bile, içten içe yasaya uygun eylemin somut tezahürüne yönelik saygımızı kendimizden gizleyemeyiz. Dolayısıyla, saygı, kendimizce inkâr etmeye çalıştığımız gerçekleri görmezden gelmemize izin vermez; saygı duyduğumuz şeyi hiçbir şekilde yadsıyamaz, ona kayıtsız kalamayız.

biz, ben sevgimize danışmadan boyun eğerez; ama kendimize kendimiz tarafından kabul ettirilmiş bir yasa olarak o, yine de istememizin sonucudur (...)” (Kant, 2009b: 17).

Bu yasayı, duyulur olanı yadsıyıp salt düşünülür olandan hareketle bulduğumuza ve kavradığımıza göre -ve kavradığımız ölçüde-, onu benimsemenin ve tüm eylemlerimizde bu yasayı rehber edinmenin zorunluluğunu da doğrudan kavrarız. Başka bir ifadeyle, yasanın tümüyle akli olan doğasının, bizim duyulur eğilimlerle saflığı bozulmuş doğamıza olan üstünlüğünü görürüz. Böylece asli olanın kendi arzu ve isteklerimizin peşinden gitmektense zorunlu olarak benimsediğimiz yasaya uygun şekilde davranmak olduğunu içimizde hissederiz. Bu şekilde, Kant’ın düşüncesi doğrultusunda, “bizi kendi gözlerimizde küçük düşürme” pahasına, istememizi belirleyen bir güç konumuna getirdiğimiz ahlak yasası, artık pozitif yapıdadır ve kendi başına saygı uyandırıcıdır (Kant, 2009a: 82). Öyleyse, yasayı kendi üzerimizde gördüğümüz ölçüde ona saygımız artar ve bu saygı ölçüsünde bu yasanın buyurganlığını hissederiz. Yasanın buyruğunu mutlak suretle yerine getirmemiz ise, pozitif anlamıyla özgürlüğe erişmemizin tek yoludur.

Yasaya yönelik saygı duygumuz, yasayı zorunlu olarak benimsememizi getirdiğine göre; eylemlerimizi yasaya uygun şekilde yerine getirmek de, aslında rahat olan değil zorlayıcı olan seçenektir. Yasaya uygun şekilde eylemek, bencil eğilimlerimize uygun değildir, bizde keyif uyandırmaz. Üstelik, bu şekilde eylemeye pek hevesli de görünmeyiz, ancak ahlak yasasının yapısını kavradığımızda, kendimizi -zorunlu olarak- bu yasaya uymakla yükümlü hissederiz. Dolayısıyla, ahlak yasasına uygun eylem, duyulur tüm arzu ve eğilimlerden bağışık kalmanın sonucunda ortaya çıktığı ve zorlayıcı bir yapıda olduğu için, aslen *ödev* niteliği taşır. Kant’ın ifadesiyle: “(...) ödev, yasaya saygıdan dolayı yapılan eylemin zorunluluğudur. Yapmayı tasarladığım eylemin nesnesine kuşkusuz eğilimim olabilir, ama hiçbir zaman saygım olamaz⁸⁵; çünkü o, istemenin bir etkinliği değil, sırf bir etkisidir” (Kant, 2009b: 15).

⁸⁵ Bu konuya ilişkin olarak Kant, *Etik Üzerine Dersler*’de, ahlaksal yönden zorlandığımız ölçüde özgür olacağımızı dile getirir (Kant, 2021: 48).

Bu bağlamda, nasıl ki saygı, herkes için geçerli olması gereken bir duygu ise; bu saygının sonucunda benimsenen yasanın gereği olan ödevin de herkes için geçerli bir ölçüt oluşturması gerekir. Ödevin evrenselleşmeye uygun, nesnel yapısı, pratik akıl alanındaki nedenselliğin bir gereğidir. Kant’a göre, ödev duygusu, “bir yasaya boyun eğme” olarak bize haz vermez; hatta daha ziyade acı çektirir. Ancak, bizi ödevde uygun eylemeye zorlayan asıl etken kendi aklımız olduğu için, ödev duygusu aynı zamanda yüceltici bir yan taşır (Kant, 2009a: 89). Kısacası, ahlak yasasına duyulan saygı esas olsa da ve saygı uyandıran şey karşısında ilkin küçüldüğümüzü hissetsek de; saygı duyduğumuz yasaları doğrudan kendi aklımızla çıkarsamış olmamız, kendimizde aynı zamanda bir üstünlük de bulmamıza olanak sağlar. Başka bir ifadeyle, yasanın -ve yasaya uygun eylem olarak ödevin- zorunluluğunu kavradığımız ölçüde, onu kendimizden daha yüce görürüz; ancak bu yüceliği idrak edenin aklımız olduğunu gördüğümüzde, kendimize de bu yücelikten -küçük de olsa- bir pay verebiliriz.

4.1.5. En Yüksek İyi (*Summum Bonum*) Olarak Tanrı ve Ruhun Ölümsüzlüğü

Kant’ın ahlak yasasıyla, ödevde uygun eylemle ilgili yukarıda ele aldığımız düşünceleri, onun sonsuz olana ilişkin -hem Tanrı’ya hem de sonsuz yaşama ilişkin- akıl yürütmelerine asıl temeli sağlamıştır. Kant’ın bu konudaki düşüncelerini irdeleyebilmek amacıyla, ilkin ödevde uygun eylemi zorunlu olarak yerine getirmemizin mutluluğumuza bir katkısı olup olmayacağı konusundan hareket edebiliriz. Kant’a göre, yalnızca kendi başına ele alındığında mutluluk, aklımızın kusursuz iyilik atfedebileceği yetkinliğe sahip değildir; mutluluğa ancak, mutlu olmaya layık olmak ve ahlak yasasına uygun davranmak ile birleştiği durumda akıl tarafından değer verilebilir (Kant, 1993: 370). Bununla birlikte, insanların yaşamlarında mutlu olmak, ödevde uygun şekilde gerçekleştirdikleri eylemlerin bir biçimde karşılığını görmek istemeleri de onlar için doğal bir eğilimdir. Bu bakımdan, pratik aklın buyruğu, mutluluğa yönelik eğilimimizi tümüyle bastırmak değildir; ancak “ödev söz konusu olduğu zaman” önceliği mutluluğa vermemizi engellemektir (Kant, 2009a: 102).

Bu bağlamda, eylemlerimizi, sürekli daha iyi, daha özgür bir şekilde gerçekleştirmemiz, doğrudan mutluluğumuzu gözeterek değil, ancak mutluluk da dahil olmak üzere, tüm

doğal arzu ve eğilimlerimizi dizginleyen ahlak yasasına tam anlamıyla uyarak mümkün olur⁸⁶. Yine de, yukarıda da belirttiğimiz gibi, insanın mutlu olmaya yönelik doğal eğilimi, eylemlerini ödevde uygun şekilde gerçekleştirdikleri durumda, varlığını korumayı sürdürür. Kant, bu konuyla ilgili olarak, mutluluğu hak edecek bir şekilde yaşayıp mutluluktan hiçbir şekilde pay almamanın, sadece mevcudiyetini varsaydığımızda dahi, “her şeye gücü yeten akıl sahibi bir varlığın” istencinin yüceliğiyle bağdaşmayacağını belirtir (Kant, 2009a: 120). Ancak mutluluğu hak etmek için belirli sınırlar içinde davranmaya çalıştığımız durumda dahi, duyulur evrende buna asla ulaşamama olasılığını göz ardı edemez ve uymaya çalıştığımız davranış kalıbını sorgulamaya başlayabiliriz. Bu nedenle, Kant’a göre, pratik aklımız için, salt ahlakın kendisi ya da yalnızca mutlu olmaya layık bir şekilde yaşamaya çalışmak, en iyiyi gerçekleştirmemiz için yeterli değildir. Elinden geldiğince iyi bir şekilde hareket etmeye ve mutluluğu hak edecek şekilde bir yaşam sürmeye çabalayan kişiler, bir yandan da, bir biçimde, mutluluğun kendisinden pay alma umuduna sahip olmalıdır (Kant, 1993: 370). Bu umut olmadığı takdirde, salt düşünülür olanda temellenen ahlak yasasının duyulur eğilimlere gem vurabilmesi imkânsız hale gelecektir.

Bu noktada, Kant’ın, ruhun sonsuz yaşamı ve Tanrı’nın varlığına ilişkin savlarının asli zeminini buluruz. Eylemlerimizi, insan için saflığına ulaşılmayacak denli uzak görünen, en iyi şekilde gerçekleştirmeye çabalasak bile, yine de eylemlerimizde duyusal arzu ve eğilimlerimizden birtakım kısıntılar bulabiliriz. Ancak Kant’a göre, bu durum, bize, tam anlamıyla iyi olan eylemlerin hiçbir zaman gerçekleştirilemeyeceğini kanıtlamak yerine, tam da bu eylemlerin layıkıyla gerçekleştirilebileceğini düşündürür⁸⁷. Bu bağlamda, ödevde uygun eylemin, kusursuz, hiçbir duyusal öge içermeyecek şekilde gerçekleştirilmesinin ancak sonsuza değin sürecek bir ilerlemede mümkün olabileceğini sezeriz. Kant’ın ifadesiyle; “(...) saf pratik aklın ilkelerine göre, istememizin gerçek bir

⁸⁶ Bu yanıyla, Kant için ahlakın, “kendimizi nasıl mutlu kılacağımızın öğretisi değil, mutluluğa nasıl layık olmamız gerektiğinin öğretisi” olduğunu belirtmemiz yerinde olacaktır (Kant, 2009a: 141).

⁸⁷ Bu yöndeki ifadeler Kant’ın *Etik Üzerine Dersler*’inde de rastlarız: “İnsan doğasının kusurlu oluşundan çıkan ilke şudur: Eylemler hakkında karar verirken insan doğasının kusurlu oluşunu göz önünde bulundurmamak zorunda değilim” (Kant, 2021: 61).

nesnesi olarak böyle pratik bir ilerlemeyi kabul etmek zorunludur” (Kant, 2009a: 132 – 133). Bu ilerlemenin son uğrağında, artık ödevin yerini kutsallığın aldığını görürüz.

Bu bakımdan, Hegel’in belirttiği üzere, Kant’ın düşüncesinin vargısı; “(...) ahlaksal iradenin amacına yalnızca sonsuz ilerlemede ulaşılacağıdır”; tekil bireyin ahlaklılığı hiçbir zaman kusursuz bir düzeye erişemeyecek olsa da, sonsuza değin bu amaç uğruna ilerler, ki ruhun ölümsüzlüğünün koyutlanması da temelde buna dayanır (Hegel, 2021: 401). Bu noktada, Kant’ın düşüncesiyle kadim öğretilerdeki ruh göçü düşüncesi arasında da bir bağ görebiliriz. Şöyle ki, ruh göçü düşüncesinde, hatırlanacağı üzere, kendisini maddi, duyulur yanından tam anlamıyla yalıtmadığı durumda, insan sürekli doğum – ölüm döngüsü içinde yer almaya devam edecektir; var olmanın kendisi ise temelde bir eksiklik, bir lanet gibi görülür. İnsan, doğum – ölüm döngüsü içinde ilerledikçe, maddi yönünden daha çok arınır ve ancak en son uğrakta kutluluğa -ya da yokluğa- varır. İşte Kant’ın düşüncesinde bu öğretinin bir yanıyla daha çok dünyevileştirilmiş, diğer yanıyla ise dünyevi dışı kılınmış halini görürüz. Kant’ın bu bağlamdaki düşüncesi, aklın doğrudan temellendiremeyeceği savlar ileri sürmeyip doğrudan pratik alandan hareket etmesi bakımından daha dünyevi kılınmış görünür. Bununla birlikte, Kant, ruhun sonsuzca ilerleyerek arınmasıyla ilgili savını, yeryüzü sınırları içinde bırakmayıp bu konuda duyulur-üstü dünyaya başvurusu bakımından, kadim öğretilere göre daha uhrevi bir yaklaşım benimsemiş gibidir. Ya da başka türlü ifade edersek; Kant’ın düşüncesi, bu yanıyla, kadim öğretilerdeki dünyevi karakterden yoksun görünür.

Yeniden konumuza dönersek; Kant’a göre, sürdürdüğümüz şekliyle yaşamımızda, insani doğamız itibarı ile, duyulur eğilimlerden hiçbir zaman tam anlamıyla arınamayacağımız için, ödevle uygun eylemi hiçbir zaman kutsallık derecesinde gerçekleştiremeyiz. Bu eylemi gerçekleştirmek için her zaman kendimizi bir ölçüde zorlamamız gerekir. Dolayısıyla, ödev, zorlayıcı yanıyla, ödev olarak, mevcut olduğu sürece, kutsallığa hiçbir zaman erişilmez. Ancak kutsallığı düşünebiliyor olmamız, bizi bir sonsuz yaşam ve Tanrı düşüncesini onaylamaya yöneltir.

İşte, Kant’ın en yüksek iyi (*summum bonum*) ile ilişkili düşüncelerini bu çerçevede değerlendirebiliriz. Kant’ın düşüncesi doğrultusunda, en yüksek iyi mefhumuna ilişkin

düşüncemiz, bir yanıyla, kendi adımıza bu iyiyi sonsuzluğa uzanan bir yaşam içerisinde icra edebileceğimize yönelik umut taşımamızı sağlar. Öte yandan ise bu düşünce, en yüksek iyiyi tam uygun biçimde icra eden bir varlığı zihnimizde canlandırmamıza zemin hazırlar. Böyle bir varlık olarak Tanrı; ancak ahlaksal yasanın gereği olan ödev bağlamında koyutlanabilir; üstelik Kant’a göre, “(...) Tanrının varlığını kabul etmek, ahlaksal bakımdan zorunludur”⁸⁸ (Kant, 2009a: 136)⁸⁹. Hatta bu doğrultuda, bu ahlaksal zorunluluk ölçüsünde, başka hiçbir şeyin, Tanrı’nın varlığı için zorunlu bir kanıt oluşturamayacağını söyleyebiliriz. Bir bakıma, Tanrı’nın var olduğunu, ancak bizim için taşıdığı anlam ve pratik yaşamımızda kapladığı yer ölçüsünde iddia edebiliriz; ki bu iddiada bulunmamız, görüldüğü üzere, Kant için ahlaksal bir gerekliliktir.

Bu açıdan, Kant’ın düşüncesinde, Tanrı kavramı için asıl dayanak, en nihayetinde, “özgürlük düşüncesi ve ahlak yasasının geçerliliği”dir (Cassirer, 1996: 281)⁹⁰. Çünkü, yukarıda da görüldüğü üzere, kendimizi duyulur olandan tümüyle yalıtarak kavradığımız ahlak yasası ve bu yasaya tam uygun şekilde eylemde bulunarak erişebileceğimiz özgürlük, bizim için, en saf ve kusursuz haliyle ulaşılmazdır. Buna karşın, ahlak yasasından hareketle varlığını ortaya koyduğumuz Tanrı, ödev ve uygun eylemi kusursuz biçimde yerine getiren biricik fail olarak, edimsel bir gerçeklik taşır. Bizim ahlak yasasına uygun eylemi daha eksiksiz biçimde yerine getirmeye çabalamamız ise, ancak böyle bir Tanrı’nın hüküm veren bakışlarını üzerimizde hissettiğimizde mümkün olur.

Bunun yanında, Kant’a göre, Tanrı ile ilgili akıl yürütmelerimiz, “dünyaya, sanki en yüce bir anlama yetisinin ve istemenin yapıtı imiş gibi bakmak” üzerinden gerçekleştiği zaman meşrudur. Çünkü, insan, burada Tanrı’yı yine, kendisinin de bir parçası olduğu dünya ile

⁸⁸ *Etik Üzerine Dersler*’de benzer ifadeleri görürüz: “Tanrı’ya inanmayan bir kimsenin ahlaklılığa yönelmesi de mümkün değildir” (Kant, 2021: 108).

⁸⁹ Bu noktada şunu sorabiliriz: Metafiziği olanaklı kılmak adına, özellikle Tanrı kanıtlarını yadsıma yoluna giden Kant, bir bakıma ontolojik kanıtı kendince güncellemiş sayılmaz mı? Daha önce, bir kavramdan hareketle bir varlık çıkarsama yoluna gidilen kanıtlama biçimi, burada, pratik yaşamımızdaki etkisinden hareketle önce bir kavramın, daha sonra da bu kavramdan yola çıkılarak bir varlığın, Tanrı’nın, çıkarsanmasına dönüştürülmemiş midir?

⁹⁰ Kant’a göre, yukarıda da görüldüğü üzere, Tanrı’nın varlığını, ancak ahlak yasasının tam uygun biçimde yerine getirilmesinin olanaklılığı bağlamında kabul etmek makuldür; çünkü ancak bu şekilde “yeryüzündeki yazgımızı yerine getirmeye” koşullanırız. Dolayısıyla aklımızın koyduğu yasayı bir yana bırakıp Tanrı’yı sadece –en yüce, mükemmel, vb.- kavramlarından hareketle, teorik olarak açıklamaya çalıştığımızda, boş kavramlarla uğraşmaktan başka bir şey yapmamış oluruz. Kant, bu durumun kişiyi ancak bağnazlığa sevk edeceğini ve eninde sonunda inançsızlığa yol açacağını belirtir (Kant, 1993: 372).

ilişkisi içinde; bir bakıma “saatin saatçiyle olan ilişkisi içinde kavrar; onu kendi başına var olduğu biçimiyle ortaya koyma iddiası taşımaz (Kant, 2011: 112). İnsan, burada en üst nedenin, en yüksek iyyinin dünyaya etkisini bilmeye yönelse de, içinde bulunduğu dünyanın temelindeki en üst nedenin bizzat kendisinin yapısını belirleme amacı gütmaz (Kant, 2011: 114). Bu bağlamda, Kant, insanın doğanın içerisinde duyduğu dingin huzur nedeniyle, bu huzuru bahşeden üstün bir varlığa şükran duyma gereksiniminde bu yönde bir Tanrı kavrayışının izini bulur.

Konuyla ilişkili olarak, Kant, insanın kendi isteğiyle özverili bir şekilde yerine getirmesi gereken ödevin baskısı altındayken; bunu itaat ettiği Tanrı’ya karşı zorunlu bir yükümlölük olarak görmesini de yine benzer bir kavrayışın gereği olarak yorumlar (Kant, 1994: 274). Bu doğrultuda, insan, bu yasayı kusursuz şekilde yerine getirmek için çabalamayı, ancak yasanın en yüce icracısı önünde yükümlölüğünü kabul ettiği takdirde sürdürür. Bu nedenle, Kant’a göre; “(...) dünyada en yüksek iyi, ancak, doğanın ahlaksal niyete uygun bir nedenselliği olan en üst bir nedeni kabul edilirse olanaklıdır” (Kant, 2009a: 136). Bu bakımdan, yine, Tanrı’nın varlığını kabul etmenin, en yüksek iyyinin yeryüzünde somut bir varlık kazanabilmesi açısından bir zorunluluk taşıdığı ortaya çıkar. Çünkü, bu düşünce doğrultusunda, Tanrı’nın varlığının koyutlanması, bizim bu iyiyi ortaya koyabilmek için kendimizi zorlamamızın asli koşuludur.

Kant’ın benzer yöndeki ifadelerine, *Yargı Gücünün Eleştirisi*’nde de rastlayabiliriz. Kant, burada, “ahlak yasasının gereklerine uygun nihai bir amaç koyabilmek için”, dünyanın ahlaki bir zemine sahip bir yaratıcısı olan bir Tanrı’nın mevcudiyetini varsaymanın zorunlu olduğunu dile getirir. Bununla birlikte, Kant bu savının asıl amacının, Tanrı’nın varlığına yönelik nesnel olarak geçerli, teorik bir kanıt üretmek, ya da kuşkucuların Tanrı’nın varlığına yönelik güvensizliklerini gidermek olmadığını ifade eder. Yine de, Kant’a göre, düşüncemizi “ahlakla tutarlı” olan bir doğrultuda ilerleteceksek, bu savı pratik aklın zorunlu bir ilkesi olarak benimsememiz gerekir (Kant, 1994: 279). Bir bakıma, Tanrı ancak, ahlak yasasına uygun eylemimizde somut bir varlık kazanır ve ahlak yasasına uygun eylem zorunlu olarak Tanrı’nın varlığını şart koşar.

4.1.6. Makul Dayanak Noktası Olarak Sonlu

Yukarıdaki açıklamalardan görüldüğü üzere, Tanrı, özellikle, aklımız aracılığıyla kavrayışına eriştiğimiz ahlak yasası bağlamında bizimle doğrudan ilgilidir ve pratik yaşamımızda kapsadığı bu yerden dolayı onun varlığını kabul etmemiz zorunludur. Ancak, Tanrı'nın kendinde ne olduğuna yönelik tanımlar vermeye kalkışırsak, sonlu varlığımıza özgü akıl yürütmemizi sonsuz olanı kuramsal bakımdan temellendirmek için uygulamaya koyarsak hiçbir şekilde sağlam bir sonuca ulaşamayız. Bu bağlamda, Kant, aklın “kendinde şey”e ilişkin hiçbir bilgiye kavuşamayacağını, ancak akıl için olanaklı olanın, “deneyim alanında en yüksek amaçlara yönelmiş kendi tam kullanılışına ilişkin” bir bilgiye ulaşmak olduğunu ifade eder. Dolayısıyla, akıldan sağlayabileceğimiz biricik yarar, aklın kendisi için uygun ve olanaklı olan alanda ulaştığı bu sınırlı bilgidir ibarettir (Kant, 2011: 116).

Öyleyse, Kant'ın düşüncesi doğrultusunda, saf düşünülür kavramlara ilişkin görüş bildirirken, akıl yürütmedeki temellerimizi olgusal alana dayandırmamız, geçerli ve sağlam bir zeminden hareket etmemiz gerekir. Kant, ahlak alanına ve bu alandan hareketle düşünülür varlıklara ilişkin incelemesinin, bir yanıyla, duyulur evrendeki tüm var olma düzeninin dayandığı ilke olarak nedenselliğin düşünülür dünyadaki karşılığını ortaya koymaya yöneldiğini belirtir. Öte yandan, Kant, bu incelemenin, aklı kendisi için erişilmez durumdaki aşkın kavramlar, numenler alanından uzak tuttuğunu; böylece onu nafile uğraşlarla zaman yitirmekten ve yanılsamaya sürüklenmekten alıkoyduğunu vurgular, ki ona göre incelemesinin asıl değeri de buradadır (Kant, 2009b:81).

Dolayısıyla, görülmektedir ki, Kant'ın düşüncesinde, hakikate, sonsuz olana ilişkin temel bir kavrayışın ortaya konulması, sonsuz olana yönelik biçimsel, soyut bir akıl yürütme aracılığıyla gerçekleşmez; sonsuzun, bir bakıma, doğrudan sonlu olanın yaşamıyla, onun yaşamına etkisiyle ilişkilendirilmesi gerekir. Bu açıdan, söyleyebiliriz ki, doğrudan kendi yaşamımızla ilişkilendiremediğimiz sürece, hakikate, hakiki varlık alanına ilişkin tüm akıl yürütmelerimiz, geçerli bir zeminden yoksun kalacaktır. Bunun ışığında, saf düşünülür alanla, sonsuzluk alanıyla ilişkilendirilen varlıklar, ancak kendi yaşamımızdan

hareketle bir anlama kavuşuyorsa; bu varlıkların bizim aracılığıyla edimsel bir değeri olduğunu görebiliriz.

Bu noktadan hareketle diyebiliriz ki, katı çizgilerle, -duyulur ve düşünülür, fenomen ve numen, vb. şekilde- ayrılmış görüldüğü durumda dahi, sonsuz olan, sonlu ile bağıni sürdürür ve ancak sonlu olandan hareketle kavranır. Sonlu olan ise, sonsuz olanın somut varlığa kavuşarak gerçekleşmesine olanak sağladığı ölçüde özgürleşir. Öyleyse, sonsuz olanın edimsel gücü, ancak sonludaki etkisi aracılığıyla bir gerçekliğe kavuşurken, sonlu olan da kendi bireyselliğinden çıkıp Sonsuz olanın edimselleşmesine katkı sunan bir yükümlü olarak, zorunlu ödevin icracısı olarak özgürlüğe ulaşacaktır. Böylece, özgürlük, sonlu ve Sonsuz arasındaki bağlayıcı unsur olarak, Sonsuz olanın somut gerçeklik kazanmasına, sonlunun ise daha iyiye doğru evrilmesine temel sağlayan asli koşuldur.

4.2. SCHELLING'İN DÜŞÜNCESİNDE SONLU ve SONSUZ KAVRAYIŞI BAĞLAMINDA ÖZGÜRLÜĞÜN İRDELENMESİ

Schelling'in düşüncesi, hem sonlu olan ve sonsuz olanı birbiriyle kaynaştırması, hem de özgürlüğü zorunluluk bağlamında ele alması bakımından, Spinoza'nın öğretisiyle büyük ölçüde koşutluk taşır. Bununla birlikte, Schelling'in sonsuz olanı sonlu ile bütünleştirme biçimi, sonsuz olanın idealliğini, tinselliğini öne çıkarması bakımından Spinoza'ninkinden ayrılır. Schelling'e göre, asıl var olan olarak Tanrı kendini, varlıklarda –var olmayanlar olarak da nitelenenlerde- açılar; onlarla bir bütünlük içerisindedir. Ancak, Schelling, bu Tanrı'nın, Spinoza'ninki gibi, tinden yoksun kılınmış ve Doğa'nın mekanik güçlerine indirgenmiş tanrısı gibi olmadığı görüşündedir. Öyle ki, Schelling'e göre, Spinoza'nın doğa ile bir tutulan tanrısı aracılığıyla öğretiye katı bir belirlenimcilik (determinizm) egemen olmuş ve asli yanılla özgürlük gözden yitmiştir. Ona göre, insana özgürlük atfedebilmemiz için, bu özgürlüğün mekanik bir belirlenimciliğe dayanmaması, iyi ya da kötü olan iki yöne ilişkin eğilimi içermesi gerekir. Schelling'in öğretisini daha yakından tanımak adına, bu yönere bakmamız yararlı olacaktır.

4.2.1. Işık ve Zemin

Schelling, olgusal dünyada genellikle kötücül eğilimlerin hüküm sürmesini Tanrı'nın tam anlamıyla muktedir bir şekilde var olması ile bağdaştırabilmek adına bir yanda “varoluş” diğer yanda “varoluşun zemini” olmak üzere iki ayrı varlık tarzından; ya da bir yanda ışık, onun tam karşıt kutbunda ise zemin olmak üzere iki karşıt yönden söz eder. Varoluşun kendisi, tam anlamıyla, edimsel olarak var olan tanrısal varlıktır, o aynı zamanda ışığın da ilkesidir. Varoluştan olduğu kadar var olmamaktan, ışıktan olduğu kadar zeminden de pay alan ise, bizim de dahil olduğumuz, duylara açık olan varlıklardır. Schelling'e göre, Tanrı her şeyi içerir; hiçbir şey onun kapsamı dışında değildir.

Bununla birlikte, tanrısallıktan pay almadığını düşündüğümüz, kötücül olgu ve eylemlerin kaynağında bulunan karanlığın temelindeki zemin dahi, Tanrı'nın kendi içindedir. Bu zemin, aslında edimsel bir gücü yansıtmaz, daha ziyade bir yoksunluğu belirtir; tanrısallıktan tümüyle yoksundur ama yine de Tanrı onu kendi içinde barındırır. Schelling, *İnsan Özgürlüğünün Özü Üzerine*'de varoluşun zeminini şöyle ifade eder: “(...) o daha çok, Tanrı'nın doğasıdır; ondan koparılamaz ama yine de ondan ayrıdır” (Schelling, 2017: 52). Schelling, bu zeminin “Tanrı'yı öncelediği” görüşündedir; ancak bu zamansal bir önceleme değildir. Asıl edimsel güç, Tanrı olduğu için, bu edimsellikten tümüyle yoksun karanlık yine ikincil konumda yer alacaktır. Daha açık bir ifadeyle, Tanrı gerçek edimsel güç olması bakımından, bu gücü hiçbir şekilde içermeyen zeminin gerçek öncülüdür; çünkü bu güçten yoksunluk, tam da bu gücün varlığından hareketle kavranır. Bu bakımdan, Schelling'e göre, her şeyin zemini, “Tanrı'nın içindeki Tanrı olmayan bir şeyde, yani kendi varoluşunun zemininde” bulunur (Schelling, 2017a: 53). Dolayısıyla, Schelling'in düşüncesinde, tanrısallıktan en uzak görünenler dahil, her şey Tanrı'nın kapsamı içinde yer alır; sonsuz olan, tüm sonluları içerir ve onların edimsel gücünün kaynağında yer alır.

Benzer ifadelere, *Dünya Çağları*'nda da rastlayabiliriz. Schelling, burada yine, her şeyin Tanrı'nın içinde olduğunu, Tanrı'nın “her özün özü”, “gerçek olan her şeyin tohumu ve olanağı” olduğunu belirtir (Schelling, 2022a: 62). Bundan dolayı, edimsellikten ve

tanrısallıktan uzak gördüğümüz ilke dahi Tanrı'nın dışında yer alamaz. Bu ilke, Tanrı'nın içindedir ve Tanrı'dan ayrı değildir; yine de var olandan (*existent*) ayırdır ve bu bakımdan Tanrı'nın kendisi değildir. Tanrı, hem edimsel hem de sonsuz olan ise; hem her şeyi kapsamalı hem de aslen onların edimsel yanında kendini göstermelidir. Edimsellikten tam anlamıyla yoksunluk dahi Tanrı'nın kapsamından yalıtık olmamakla birlikte, tanrısallıktan en uzak konumdadır.

Bu bağlamda, Schelling, *Clara* adlı eserinde, evrenin bir ucunu tümüyle özdeksellik ve karanlıkla kuşatılmış, diğer ucunu ise, tinselliğin en saf haline ulaşılmış olarak betimler. Özdeksel uçta, dışsal olan, içsel olan üzerinden tümüyle egemenlik kurarken, tinsel uçta ise, içsel olan tam anlamıyla saflığa ve özgürlüğe erişir. İnsan için bu aşamaya geçebilmenin tek yolu ise ancak ölümdür (Schelling, 2019: 98). Schelling'in bu yöndeki ifadelerine, *Sanat Felsefesi* metninde de rastlarız. Schelling burada, pozitif kutup – “güzelin pozitif kutbu”- olarak ışığı koyar. Işıktan tam anlamıyla yoksunluk olan karanlık ise, “tüm varoluşun ebedi zemini”dir; ancak her ne kadar ışığa karşı etkisi olsa da, kendisinin edimsel hiçbir varlığı yoktur (Schelling, 2017b: 234)⁹¹.

Buradan hareketle, zeminin, ışıktan tümüyle yoksunluğun, aynı zamanda akıl ve bilinçten tümüyle yoksunlukla da bağdaştırılabileceğini söyleyebiliriz. Schelling'in düşüncesinde, Tanrı, kendisinininki de dahil olmak üzere, her şeyin ortak zeminini içerse de, onun varoluşunun mahiyeti tümüyle ışıktır, kendisinin bilincidir ve Tanrı kendi bilincine ancak kendisini idrak eden insanlar aracılığıyla varır. Bir bakıma, sonsuz olanın asli niteliği kendi bilincine varmak iken, bunu sonlu olan dolayısıyla gerçekleştirir. Ancak tanrısallığın kendisini bildiği bu bilinç, tek tek insanlara özgü bir bilinç olmayıp onların genelini teşkil eden tümel bilinçtir. Bu bilince varmanın öncesi ise, karanlıktır, kaosun egemenliğidir. Ancak tanrısallık akıl ışımaya başladığında; ışık karanlığı yutar, düzensizlik akıl tarafından giderilir. Bu doğrultuda, Schelling, düzenin zeminindeki düzensizliği, “şeylerin gerçekliğinin kavranılamayan temeli, hiçbir şekilde çözülemeyen bir kalıntı” olarak değerlendirir (Schelling, 2017a: 54). Dolayısıyla, tanrısallık ve kavrayışın

⁹¹ Schelling'in ışık/Tanrı ve zemin/karanlık şeklinde kurduğu karşıtlık ve zeminin doğrudan özdeksellik ile ilişkili olup yine de Tanrı tarafından kuşatılması; Plotinos'un *taşma/südur* öğretisini çağırıştırır. Tanrısallık olan tinsellikten uzaklaştıkça özdekselliğe yaklaşılmaması ama yine de Tanrı'nın kapsamından çıkılmaması bu çağrışımı güçlendirir.

berisinde, tam bir idraksizlik ve kavrayışsızlık vardır; ancak var olan şeylere gerçekliğini veren kavrayışsızlık değil, bilincin ışığıdır. Kendisi tam anlamıyla bu kavrayışı yansıtan Tanrı, saf ışık içindedir; her şey ancak bu ışık aracılığıyla gerçeklik kazanır. Ancak, bu ışığı saf biçimde taşıyan Tanrı dışındaki varlıklar, kendilerinde gerçeklikten ve tanrısallıktan uzak karanlığı da içerirler; bu bakımdan, bir yanıyla var olmayan bir şeyden de oluşurlar. Bu şeylerin zemini kendi edimselliklerinin dışında, ancak Tanrı'nın içindedir; yine de Tanrı'daki tanrısallık olmayan şeydedir (Hartmann, 2021: 71)⁹².

Bu bağlamda, Schelling, Tanrı'yı her şeyi kapsayan gerçek var olan olarak kavrar; o bir yandan kendindeki ışığın belirışinden önceki yoksunluğu da içerir, ancak onun asli özü ondaki tinsel ışıktır. Bu noktadan hareketle, Schelling'e göre; "(...) her var olan⁹³ hem var olan hem de var olmayan olmalıdır, çünkü varlık⁹⁴, var olandaki var olmayandır" (Schelling, 2022a: 36). Schelling, bütün olarak var olanı birlik olarak kavrar, onun karşısına koyduğu nesnel olan varlığı, var olana kıyasla, bir var olmayan olarak değerlendirir (Schelling, 2022a: 68). Bir bakıma, Sonsuz olarak var olan Tanrı, nesnel dünyadaki sonlu varlıkları da kapsar; ancak bu varlıklar kendilerinde var olmayanı da içerir. İşte, Tanrı'nın kendisi, özünde bir yoksunluk olan zeminin etkilerinden tümüyle bağışık olsa da; sonlu varlıklar, kendilerini dışsal bir güç olarak yönlendiren zeminin etkilerinden mustarip olma eğilimi taşır.

⁹² Bu noktada, kadim dönemlerdeki Dionysos ayinlerindeki kurban törenlerinin benzer şekilde Tanrı'yı kendindeki tanrısallık olmayan öğeden yalıtma işlevi görmek üzere yapıldığını hatırlayabiliriz. Bilindiği üzere, Dionysos, bir yandan bahar ayında canlanan bitkilerle ilişkilidir, öte yandan boğa ya da keçi figürleri aracılığıyla temsil edilir. Bu törenlerde, Dionysos'u temsil eden boğa ve keçiler kurban edilir; ne de olsa bu hayvanlar bitkilere büyük ölçüde zarar verir. Burada önemli olan nokta, boğa ve keçinin Dionysos'u tam olarak temsil etmesinden ziyade, bu tanrıdaki tanrısallık olmayan yanı temsil etmesidir; bu yan ise, anlaşılacağı üzere, onun kendi iştahı uğruna bitkilere zarar veren; bir bakıma maddi arzudan ibaret olan yanındır (Frazer, 2004:322). Kısacası, Tanrı, kendinde tanrısallık olmayan bir yan da içerir, ki bu yan da onun kör istencidir. Bu çıkarımın, Schelling'in düşünceleriyle uyumlu olduğunu öne sürmemiz için bir engel yoktur. Ne de olsa Schelling de, yapıtlarının pek çok yerinde Hristiyanlık'taki teslis inancını onaylar ve bunu temellendirmeye çalışır. Tanrı'nın somut bir kişi formunda yeryüzüne gelip sonra bu etten-kemikten yanını, maddi doğasını ortadan kaldırarak yükselmesi, kadim dönemlerdeki bu kurban ayinlerinin ardındaki bu derin düşüncenin büyük ölçüde izlerini barındırır.

⁹³ *ein jedes Seyende*

⁹⁴ *das Seyn*

4.2.2. Tinin Ortaya Çıkışı

Schelling, zeminle ilişkili bu karanlık yanı, doğrudan kişilerin bilinçten yoksun, kör istençleriyle bağdaştırır; bu bakımdan zeminden gelen karanlık, akıl aracılığıyla aydınlanıp gerçekte var olan birliği kavrayamadığı, bireyselliğe takılı kaldığı ölçüde “saf tutku ve arzu”dan başka bir şey değildir. Yaratılanlara özgü bu istencin karşısı ise, bu istenci kendine bağımlı kılarak onu kendi aracı olarak kullanan evrensel istençtir, tanrısallık taşıyan akıldır (Schelling, 2017a: 57 – 58). Bu bağlamda, Schelling’e göre, insanda, Tanrı’daki Tanrı olmayan şey, zeminin ilkesi bulunur; ancak bu ilke bilincin ışıyla aydınlandığında ondaki karanlık giderilir ve böylece Tin ortaya çıkar⁹⁵. Dolayısıyla, insan hem en karanlık arzulara boyun eğmeye, hem de kendisinde tinsel güçleri ortaya çıkarmaya eğilim taşır; bu yönden insanda “en derin uçurum ve en yüksek gökyüzü ya da her iki merkez birden vardır” (Schelling, 2017a: 58). İşte, Schelling’in düşüncesinde, insanın özgürlüğünden söz etmek, onun ancak her iki eğilime, iyiliğe ya da kötülüğe yatkın olabilmesiyle mümkündür.

Bu noktada görülecektir ki, Schelling’in düşüncesinde, tanrısallığın karşısına Tanrı’da içerilen ama tanrısallık olmayan zeminin koyulması, duyulur evrende sürekli tanık olunan kötülük için açıklayıcı bir neden sunar. Burada, kötülük sorunu, örneğin Spinoza’nın düşüncesinde olduğu gibi, insana özgü idrakin eksikliğiyle açıklanamaz; çünkü her şeyin Tanrı’da olması, Tanrı’nın tanrısallık olmayanı da içermesine olanak verir. İnsan, tanrısallıktan uzak olan yanla birlikte doğrudan tanrısallık olan kavrayışa da yetkin olması bakımından özel bir yere sahiptir. Bu bakımdan, Schelling’e göre; insan istenci, evrensel istenç ile uyum içinde olduğu, evrensel olanı gözettiği ölçüde “canlı güçler arasındaki bağ olarak değerlendirilebilir” ve tanrısallık bir nitelik taşır. Ancak bu istenç, kendini daha ziyade bireysel olarak kavrar ve evrensel olanın merkezinden uzaklaşırsa, yalnızca tikellikten ibaret olur ve tanrısallıktan uzaklaşır (Schelling, 2017a: 60).

⁹⁵ Konuya ilişkin olarak, Schelling’in ifadelerinden biri şöyledir: “Doğanın zemininden yükselen ve insanı Tanrı’dan ayıran ilke, insandaki benliktir; bu benlik, ideal ilkeyle birleştiğinde Tin olur” (Schelling, 2017a: 59). Bu bağlamda, Schelling’in insanı da temelde beden, ruh ve tinden oluşan bir bütün olarak ele aldığını belirtmemiz yerinde olacaktır.

Bu bakımdan, Schelling, günahı dahi, “insanın gerçek anlamda var olandan var olmayana, doğrudan yalana, ışıktan karanlığa geçişi” olarak tanımlar” (Schelling, 2017a: 85). Buradaki asıl var olanı, evrensellik taşıyan ebedi öz olarak; hakiki varoluşa sahip olmayıp karanlıkla kaplanmış olanı ise, kör istencimizin yöneldiği maddi tutku ve arzular olarak değerlendirebiliriz. Dolayısıyla, bireysel istencin evrensel olana yönelmesi, karanlığın aydınlanmasının asli koşuludur. Bununla ilgili olarak, Schelling, “insanın içindeki en yüce şey”in, Tanrı dahil her şeyin içindeki aynı öz olduğunu, yani “hakiki ebedilik” olduğunu belirtir (Schelling, 2022a: 24).

Herkes ve her şeyle paylaştığımız öz, içimizdeki en yüce öz ise, yaşamımızda yönelmemiz gereken istikamet de; bireysel yanımızla değil evrensel olanla aynı doğrultuda olacaktır. Bu bağlamda, Schelling, hastalıkların dahi, temelde, “özgürlüğe ve yaşama sahip olma nedeni yalnızca bütünün içinde yer almak olan şeyin salt kendi başına var olma çabası sonucunda meydana geldiği” görüşündedir (Schelling, 2017a: 61). Başka bir deyişle, insanın bireyselliği yeğleyip kendini evrensel olandan ayırması, doğrudan maddi çıkarını kollayarak davranması; her ne kadar genellikle kabul gören bir durum olsa da özünde bir hastalık halini yansıtır. Çünkü kavrayış, yalnızca doğrudan tikel benlikle sınırlandığında, kişi karanlığa daha çok gömülür; maddi dürtülerin peşinden daha çok sürüklenir ve saplandığı doyumsuzluk sonunda kendisini yalnızca buhrana sürükler. Bu düşünce doğrultusunda, buhrandan çıkabilmenin yolu, zeminin karanlığını bilincin aydınlığıyla gidermek; maddi olanın ağırlığından kurtularak evrensel istenci yansıtan tanrısal düzeye yükselmektir.

Gelgelelim Schelling, insanların geneli için böyle bir sağalmanın olanaksızlığının farkındadır; onun *Clara*’daki ifadeleri şöyledir: “Bu yaşamımızda, çok azımız içlerindeki bu karanlık tohumu ışığa dönüştürür; çünkü kalabalıkların neredeyse hepsi, inatla kendi bireyselliklerinde direnen ve kendileri için hak iddia etmenin, kendi çıkarını korumanın her şeyden önemli olduğunu düşünen insanlarla doludur” (Schelling, 2019: 74). Öyleyse, her ne kadar, kurtuluş olanağı ancak evrensel istençle bir olmakta bulunuyorsa da, içimizde karanlık yanın da bulunmasından kaynaklanan, sonlu varlığımıza özgü özgürlüğümüz, genellikle bizi daha kolay görünen ama daha yıkıcı olan yola doğru kışkırtır.

Bu bağlamda, Schelling, nesnel dünyadaki asıl savaşımın “*tinsel*lik ve *maddi*lik” arasında olduğunu öne sürer; bu savaşım *var olan* ile *varlık* arasında, *içsellik* ve *dışsallığın* savaşımı olarak da zuhur eder. Buna göre, tüm olumsuz etkilerin ve her türlü ıstırapın kaynağında varlık vardır ve Tanrı’nın kendisi dahi, varlıktan gelen bu olumsuz etkilerden bağışık sayılamaz. Schelling’in ifadesiyle: “Bütün acılar yalnızca varlıktan gelir; her öz kendini önce varlığa kapatmak ve ardından bu varlığın karanlığından kurtulmak zorunda olduğundan, ilahi özün acılardan muaf olmadığını düşünmek gerekir. İlahi öz, özgürleşmesinin zaferini kutlamadan önce ıstırap çekmelidir” (Schelling, 2022a: 48). Görüleceği üzere, Schelling burada, Hristiyanlık inancıyla da koşut olarak, insan formunda acı çeken Tanrı düşüncesinin bir ifadesini sunar. Benzer şekilde, *İnsan Özgürlüğünün Özünü Üzerine*’de de, Tanrı’yı aynı zamanda “acı çekmeye ve oluşa tabi” olarak betimler. Schelling’e göre, Tanrı, kendisini ışık aracılığıyla zeminden ayırarak, bir kişiye dönüşür ve böylece kendisini oluş içerisinde duyar ve kavrar: “Varlıkta bir oluş yoktur; varlık, oluşun içinde sonsuzluk olarak konumlanır; ancak karşıtı aracılığıyla kendini gerçekleştirdiğinden, varlık zorunlu olarak oluş olur” (Schelling, 2017a: 98)⁹⁶. Öyleyse, görüleceği üzere, asli var olan, kendini varlıktan, varlığın etkilerinden ancak bilincin ışığıyla ayırır ve arındırır; bunu oluş içerisinde gerçekleştirir ve ancak bu konuda kaydettiği ilerleme ölçüsünde gerçek anlamıyla özgürleşir.

Schelling’in bu konuda benzer yöndeki ifadelerine, *Transandantal İdealizm Sistemi*’nde de rastlarız. Schelling, burada, “doğanın en yüksek amacı”nın, kendisine bütünüyle nesne haline gelmek olduğunu ve bu amacına ancak kendine ilişkin derin düşünce (*refleksiyon*) ile eriştiğini belirtir; bu amacın gerçekleşmesi ise ancak insan aracılığıyla sağlanır (Schelling, 2022b: 31). Schelling, bu durumu, “Ben’in kendisi için nesne haline gelmesi” olarak da betimler. Ben, nesne haline gelince, aynı zamanda sonlu olur; buna karşın, aslen sonsuzdur (Schelling, 2022b: 71). Bu bakımdan, Ben’in, kendi kavrayışına erişmek amacıyla kendisine nesne haline gelmesinden ve böylece sonlu olmasından hareketle; Sonsuz olanın da, ancak sonsuzca yayılmış sonluluk içerisinde düşünülebileceğini

⁹⁶ Schelling, insan suretinde “acı çeken Tanrı” kavrayışının aslında kadim dönemlerden itibaren, tüm gizem öğretilerinde ve dinlerde ortak olduğu görüşündedir (Schelling, 2017a: 98).

söyleyebiliriz. Ben, başlangıçtaki zeminden, kendisini ayırarak bilince kavuşur ve etkin bir güç haline gelir; böylece tinsellik kazanarak bir var olan haline gelir.

Bununla birlikte, başlangıçtaki Ben, ya da Schelling'in ifadesiyle "varlığa hapsolan tanrı", kendi içindeki bir ilkeyi kendisinden yalıtarak değil ama tümüyle kendi bütünlüğünü koruyarak kendindeki bir diğer kişiliği oluşturur (Schelling, 2022a: 62). Ben'in kendi tanrısal özünü gerçekleştirme, bu kişilik uyarınca kendini bütünüyle kavrayıp kendini tam anlamıyla ortaya koymasıyla mümkün olur. Böylece "Varlıktan kurtulduğu ölçüde, bu var olan kendi içindeki özgürlüğün tadına varır" (Schelling, 2022a: 99). Bir bakıma, Ben, bir bütünü yansıtacak şekilde Sonsuz olandır, ama o kendi idrakine varmak için kendini ayırıp sonlu hale gelmelidir. Ancak bir var olan olarak tinsel bir kademeye yükselir; ne var ki, bu varoluş tek tek olarak değil, bir bütün olarak kavranmalıdır.

Bu düşünceyle ilişkili olarak, Schelling, *Dünya Çağları*'nda varlığın kendini açtığı dünyanın "doğa", var olanın kendini açtığı dünyanın "tin dünyası" olduğunu belirtir (Schelling, 2022a: 68). Bir bakıma, doğaya özgü kör istencin zorunluluğundan özgürleşmek, ancak onun karşısına kavrayış sahibi tin olarak çıkmakla mümkündür. Öyleyse, Schelling'in düşüncesinde, maddi olan yan ve bu maddilikle ilişkili kör istenç Tanrı'dan ayrı değilse de, "Tanrı'nın Tanrı olabilmek için" bu ilk doğayı aşması, varlığı geride bırakarak bir tin haline gelmesi gerekir. Dolayısıyla, ona göre: "Yalnızca Tanrı'daki tin, Tanrı'nın kendisidir. Aynı şekilde insanlardaki tin de gerçek anlamda insan olarak adlandırılabilir" (Schelling, 2022a: 102). Bu konuyla ilişkili olarak, Schelling, tinle bağdaştırılabilecek içsellik de sonradan ortaya çıktığını belirtir. Ne de olsa, genel olarak kavrayışın kendisi sonradan gelmelidir ve kavrayışı derinleşmediği ölçüde, insan dışsal olanın güdümüne girme eğilimindedir. Bu açıdan, insanın asıl özgürlüğü de, ancak "bedeni içsellığe tabi kılması" ile olanaklıdır, asıl saflığa tinsel ve içsel olanın maddi ve dışsal olanı egemenliği altına almasıyla ulaşılır (Schelling, 2019: 65 – 66). Böylece, Schelling'e göre, tinsel olanın egemenliğinin sağlanması, duyulur evrende ulaşılmaya çalışılan bir amaç olarak görünürken, gerçekte tinsel olan özün egemenliği ebedi olarak sürer. Öyle ki, insanın ölümünün ardından dahi duyulur ve tüm

maddi koşulların zincirlerinden kurtulduğunda, bu öz “kendi nitelikleriyle ortaya çıkarak” özgürleşir (Schelling, 2019: 72)⁹⁷.

4.2.3. Özgürlük ve Zorunluluk

Bu noktada söylememiz gerekir ki, Schelling, her ne kadar özgürlük için, evrensel ya da bireysel, tinsel ya da maddesel her iki yöne doğru eğilim taşımayı şart koşsa da; temelde özgürlüğü zorunlulukla eş tutar. Ancak, daha önce belirttiğimiz üzere, Schelling, özgürlük ve zorunluluğu kendi bağdaştırma biçiminin, Spinoza’nınkinden farklı olduğu görüşündedir. Bu farklılığın en önemli nedenlerinden biri, Schelling’e göre, Spinoza’nın Tanrı’yı devinimsiz, “kendi içine kapalı” bir töz olarak kavramasıdır. Schelling ise, bu devinimsiz ilkeyi yalnızca başlangıçtaki zemin ile bir tutar; bu zemin, en baştaki edimselliğin kaynağında olsa da, kendi başına hiçbir zaman etkinliğe kavuşamaz ve “kendini hiçbir zaman bir var olana dönüştüremez” (Schelling, 2022a: 53). Bu ilke, ancak Tanrı’daki tanrısal olmayan yandır. Schelling, her şeyin tanrısal doğadan “mutlak zorunlulukla” ortaya çıktığı ve bu tanrısal doğanın etkin gücünün olanaklı kıldığı şeylerin aynı zamanda zorunlu bir gerçeklik kazandığı konusunda Spinoza ile aynı düşüncededir. Ona göre, Spinoza’nın hatası, Tanrı’ya özgü bu zorunluluğu ortaya koymak değil, “bu zorunluluğun cansız ve kişiliksiz olduğunu iddia etmektir (...)” (Schelling, 2017a: 91)⁹⁸. Schelling için, Tanrı’nın kendisini karanlık zeminden ayırarak başka bir Ben olarak ortaya koyması aslidir; bu başka Ben, Tanrı’yı Tanrı yapan yanıdır. Dolayısıyla yine Tanrı’da var olan ama Tanrı olmayan şey, Tanrı ile bir tutulamaz.

⁹⁷ Görüleceği üzere, bu düşünceler, Platon’un ruhun ölümsüzlüğüne yönelik düşünceleriyle doğrudan koşuttur. Duyulur evrenin ruhu tabi kıldığı maddesel yük, ruhun kendisini saf haliyle ortaya koymasına engel olurken, insan bu saflığa ancak ölüm anında, ezeli – ebedi varlıkların dünyasına eriştiğinde kavuşur.

⁹⁸ Yine de Spinoza’nın Tanrı’sının kişiliksiz ve cansız olduğuna ilişkin bu savı sorgulayabiliriz. Hatırlayacağımız üzere, Spinoza’ya göre de Tanrı kendisini aynı zamanda Doğa olarak ortaya koyar, oğuda gördüğümüz her şey tümüyle tanrısallık taşır ve Tanrı’ya tabidir. Şunu söyleyebiliriz ki, Spinoza’nın düşüncesinde insan, eninde sonunda Bütün’ün kendini ortaya koyduğu sonsuz sayıdaki mecradan herhangi biridir; böyle bir varlık, yani insan, Tanrı’nın, diğer bir deyişle Bütün’ün kendisinin ne olduğunu tam anlamıyla bilemez. Yalnızca insanı tanrısallığın kendini gösterdiği tek varlık olarak ele alma tutumunun muhtemel sebebi olarak, Schelling’in –aynı zamanda Hegel’in- düşüncesinde, Hristiyan inancı gereğince, kendisini doğrudan somut bir insanla özdeş olarak ortaya koyan Tanrı kavrayışının önem taşımasını gösterebiliriz. Spinoza, her ne kadar Hristiyanlık inancını doğrudan yadsımıyorsa da, onun Tanrı kavrayışının somut tek bir kişiyi doğrudan Tanrı ile özdeşleştirmeye elverişli olmadığını söyleyebiliriz.

Bu bağlamda, Schelling, özgürlüğün öncelikle “zorunluluğun meçhullüğünden yükseldiğini” belirtir. Buna göre, özgürlük, sonsuzluktaki “tanrısal bir kıvılcım” gibi parlayarak karanlığı dağıtır, ancak etkin gücünü ortaya koyduktan sonra yine “bu karanlık tarafından yutulur” (Schelling, 2019: 47). Bir anlamda, Sonsuz olan, sonlu aracılığıyla kendi idrakine vardıkça tinselleşir; ama bu idrake hep ayrı ayrı sonlular aracılığıyla ulaşır. Sonlular ise, bu idrake varma, karanlığı aydınlatma sürecinde, yine aynı karanlığa gömülmekten kurtulamayacak olan, sönmeye yazgılı kıvılcım parçacıklarından ibarettir. Ancak özgürlüğün gerçek yüzü de, ancak bu tek tek kıvılcımlar aracılığıyla açığa çıkar.

Daha önce de belirtildiği üzere, Schelling, Tanrı’nın kendisini sonlu varlıklarda –özellikle kavrayış sahibi insanlarda- ortaya koyması konusunda Spinoza ile hemfikirdir. Üstelik, Schelling, özgürlüğe ilişkin tanımında da Spinoza’nın düşüncelerini bir ölçüde yineler: Schelling, özgürlüğü “yalnızca kendi özünün yasalarına bağlı olarak eylemde bulunmak”la, “içsel zorunluluk” ile bir tutar (Schelling, 2017a: 79). Schelling’e göre, insan kendi özündekini, doğrudan eyleminde somutlaştırır; özün eylemde ortaya konulması ise, zorunluluk ve özgürlüğün taşıdığı birliğin bir yansımasıdır. Peki, insan kendi özündekini ortaya koyuyorsa, bu özün onun kendi yaratımı olması mümkün müdür? Schelling’e göre, aslında hiç kimse kendi kişiliğini seçmez –bunu kabul de etmez-; ama bununla birlikte, kendi kişiliğine uygun şekilde gerçekleştirdiği eylemleri özgür olarak niteler (Schelling, 2022a: 95). Öyleyse, bizdeki öz, varoluşumuzdan öncedir⁹⁹; kişiliğimiz uyarınca eylemlerimizi özgür bir şekilde gerçekleştirdiğimizde de zorunluluğa tabi olmayı sürdürürüz. Dolayısıyla, Schelling’e göre, zorunluluk her koşulda özgürlükten önce gelir; “Kendisini önceleyen bir doğal irade olmadan özgürlük de olamaz” (Schelling, 2022a: 102).

O halde, görüleceği üzere, Schelling’in düşüncesinde bir yandan özgürlük ve zorunluluk doğrudan birlik içindedir, öte yandan zorunluluk her şeye egemendir. Özgürlük ve zorunluluk arasındaki birlik, ancak bir eylemi değerlendirirken odaklandığımız noktaya göre ortadan kalkar: odağımız eylemin ardındaki failin kendine özgü saiklerine yöneldiğinde gördüğümüz şey özgürlüktür; bütüne odaklandığımızda ise yalnızca

⁹⁹ Bu konuda, yukarıda bahsedildiği üzere, ebedi özün her şeyde ortak olduğunu anımsayabiliriz.

zorunluluğu görürüz (Schelling, 2017a: 79). Schelling'in bu yöndeki düşüncelerinin bir benzerini *Sanat Felsefesi*'nde de buluruz. Schelling burada özgürlük ve zorunluluğun ilişkisini, bilinçli olan ve bilinçsiz olan arasındaki ilişkiyle eş tutar (Schelling, 2017b: 78). Ne de olsa, insan, eylemde bulunurken genellikle kendi bilincinin belirlenimi doğrultusunda davrandığından kuşku duymaz; ancak eylemi en son kertede Bütün'e hizmet eder¹⁰⁰.

Bilincimiz aracılığıyla eylemlerimizi bireysel varlığımızdan hareketle değerlendirirken, bu eylemlerin ardındaki yapının bütüncül mahiyetini ancak böyle bir bilinç algısına mesafeli kalarak, ya da daha doğru ifadeyle, ancak herkes için birlik taşıyan bilinç dışında yer alanları bilinç düzeyine çıkararak sezebiliriz. Öyle ki, kendi eylemlerimizi dahi genellikle bilinçli ve özgür olarak gerçekleştirdiğimiz yönünde bir kanıya sahibizdir; ama içten içe, yine de bu eylemlerin ardında kendi bilincimizi aşan bir zorunluluğun hüküm sürdüğünü hissediyoruz. Schelling, bu bağlamda, tüm insanlarda, bedensel ve tinsel yönden geçirdikleri dönüşümlerden bağımsız olarak, hep aynı şekilde sürececek bir şeyin, etkin bir ilkenin varlığını kabul eder (Schelling, 2019: 55). İşte bu şey, bir yandan doğrudan bizizdir, onu bilincimizle idrak ederiz; öte yandan bu şey tümüyle bizden bağımsız olup kendisini bizim aracılığıyla ortaya koyar ve onun kendisini bizde ortaya çıkarmasına engel olamayız. Schelling'in ifadesiyle: "Benim üzerimden eyleyen bu nesnel, yine ben olmak zorundadır. Fakat sadece ben bilinçli olanken, bu diğeri bilinçsiz olandır" (Schelling, 2022b: 295). Bu doğrultuda, bilinçli bir güdüyle eylemimizi gerçekleştirdiğimizi düşündüğümüzde kendi özgürlüğümüzü duyumsarken, eylemimizi her yönüyle bütüncül bir gözle incelediğimizde, onun gerçekleşmesinin altındaki nedenleri kavramaya başlarız. Bu nedenlerin ilkin bilincinde değilizdir, bilincine eriştikçe eylemimizin ardındaki zorunluluk da belirginleşir.

Böylelikle, Schelling, özgürlük ve zorunluluğu bağdaştırır ve özgürlüğü eylemin bilinçli yanıyla, zorunluluğu ise eylemin bilinçsiz – istemsiz yanıyla ilişkilendirir. Eylemin bilinçli yanından, doğrudan istencimizin eylemimiz üzerindeki belirleyici rolü

¹⁰⁰ Bu konuda Schelling'in şu ifadelerini aktarabiliriz: "Tüm eylemler ancak özgürlük ve zorunluluğun kökensel bir birliği yoluyla kavranabilir. Bunun kanıtı, ister bireyin ister tüm türün olsun, her eyleminin eyleme olması bakımından özgür, nesnel bir sonuç olması bakımından doğa yasalarına tabi olarak düşünülmesi gerektir" (Schelling, 2022b: 295).

bağlamında söz edebiliriz. Eylemin bilinçsiz yanı ise, eylemimizin kendi dışımızdaki koşullar üzerinde etkili olabilecek, öngöremediğimiz sonuçları söz konusu olduğunda önem kazanır. İlk idrakimizin dışında olan bu sonuçları dikkate aldığımızda, eylemimizin sanki daha üst düzey bir merci tarafından belirlendiğini görebiliriz. Dolayısıyla, eylemimizi bilinçli bir şekilde gerçekleştirirken dahi, hiçbir şekilde amaçlamadığımız sonuçların ortaya çıkmasına aracı oluruz; böyle bir sonucun ise salt tikel özgürlüğümüzden kaynaklanması mümkün değildir. Bu nedenle, Schelling’e göre; “(...) insanın, eylemin kendisi bakımından özgür olmasına rağmen, eylemlerinin sonlu sonuçları bakımından, insanın üzerinde olan ve onun özgürlüğünde parmağı olan bir zorunluluğa bağlı olması önkoşulu, bizzat özgürlük adına zorunludur” (Schelling, 2022b: 285). Bu bakımdan, eylemlerimiz en sonunda, yalnızca kendi bireysel amacımızın doğrultusunda yol alıyor gibi görünürken hedefimizi aşar ve sanki tüm bir insanlığın bütüncül amacında kendisine düşen payı gerçekleştirmek için ilerler. Böylece eylemlerimizin en sonunda hizmet edeceği şey, kendi amacımız değil türümüzün amacı olacaktır. Bu nedenle Schelling’e göre; “Her bir zekâ, Tanrının ya da ahlaki dünya düzeninin bütünleyen bir parçası sayılabilir” (Schelling, 2022b: 285 – 286).

Görüleceği üzere, eylemlerimizin, bizim özgür istencimiz uyarınca belirlenmiş olarak genelin amacını gerçekleştirmeye aracı olması, eylemlerimizin ardında bir zorunlu kökenin varlığına işaret eder. Bu zorunluluk ise, bizim özgün seçimimizden kaynaklanan içsel bir zorunluluktur; dışsal olarak Tanrı’nın bize dayattığı bir zorunluluk değildir (Copleston, 2010b: 150). Yine de, içsel zorunluluk olarak özgür eylemimizin nihai varış noktası yasalılık altında kavranabilecek genele özgü hedeftir. Bu bakımdan Schelling’e göre, özgürlük ile yasalılık arasındaki bu “önceden kurulmuş uyum”, ancak bu iki ilkenin de üzerinde olan, bunların ikisine de kaynaklık eden daha üstün bir şeyin varlığıyla anlamlı hale gelir (Schelling, 2022b: 290). Özgürlük ve zorunluluk arasındaki özdeşlik, tüm özgür eylemlerin ardındaki “ebedi bilinçdışı”nın belirleyiciliğiyle eşzamanlı olarak sağlanmıştır; her şeyin ardındaki “görünmez köken” odur. Konuya ilişkin olarak, Schelling’in şu ifadelerini aktarmamız yerinde olacaktır: “Mutlak her bir tekil zekâ üzerinden eyler, yani bu zekaların eylemesi bizzat mutlaktır ve bu bakımdan da ne özgürdür ne de özgür değildir, aynı anda her ikisidir, mutlak-özgürdür ve tam da bu sebepten aynı zamanda zorunludur” (Schelling, 2022b: 292). Bir başka ifadeyle, mutlak

olan, kendisini doğrudan tekil bireyler aracılığıyla ortaya koyar; ama tekil bireyler de mutlağın amacını kendi özgür istençleriyle gerçekleştirir. Bu bakımdan, Schelling, tarihi de “mutlağın, sürüp giden, kendini yavaş yavaş açığa çıkaran tecellisi” olarak kavrar (Schelling, 2022b: 292).

4.2.4. Tinin Tecellisi Olarak Tarih Kavrayışı

Tek tek kişilerin, mutlağın amacını gerçekleştirmesinde birer mecra işlevi görmesi – üstelik mutlak olanın, kendi amacını kişilerin özgür istençleri aracılığıyla gerçekleştirmesi- sonlu insan zihnini, sonsuz olanın kendini kavrayışında ve bu kavrayıştan hareketle kendi hedefine ilerlemesinde, kullanılacak bir araç durumuna getirir. Bununla birlikte bu araç, kendi özgür istencinden hareketle gerçek özgürlüğe doğru ilerlemesi bakımından tinsel bir niteliktedir; ancak bu tinsel düzeye eriştiğinde Tanrı’ya özgü amacı yerine getirmeye yönelir. Schelling, bu bağlamda, “Tin’in doğumu”yla “tarihin krallığı”nın oluştuğunu belirtir ve ona göre bu krallık, “ışığın doğumu”yla ortaya çıkan “doğanın krallığı”¹⁰¹ ile aynı hakikati ortaya koyar; eş deyişle, doğada hüküm süren ilkenin açıklaması tarihte sunulur (Schelling, 2017a: 72). Şöyle de denebilir ki, Tanrı, doğanın özsel içeriğini tinsel düzeyde ortaya koyar, bunun gerçekleşmesi de tane sahip varlıklar aracılığıyla olur. Bu bakımdan, Schelling’e göre, Tanrı, “kendisini ancak kendisine benzeyende, kendi başlarına hareket eden özgür varlıklarda açınlayabilir” (Schelling, 2017a: 41). Tanrı’ya benzeyen tek varlık olması nedeniyle insan, her şeyin merkezinde yer alır ve Tanrı’nın doğayı tam anlamıyla kendine mal etmesi dahi ancak insan aracılığıyla olur. Bu bağlamda, Schelling, Doğa’yı ilk ve “en eski Ahit” olarak, insanı ise “yeni Ahit’in başlangıcı” olarak yorumlar (Schelling, 2017a: 105). İnsan, Tanrı’nın doğayı özümsemesinin, yasalılık evreninde özgürlüğü edimselleştirmesinin aracısıdır. Dolayısıyla, Schelling’in düşüncesinde, insanlar, ancak gerçek anlamıyla özgürlüğü edimselleştirdikleri ölçüde, tıpkı Tanrı gibi var olur, Tanrı’nın içinde yer alır; ancak özgürlüğe sahip olmadığı ölçüde de Tanrı’dan ayrı düşer.

¹⁰¹ Bir bakıma, doğanın krallığının ilan edilmesi, onun ardındaki yasalılığın ortaya koyulmasını gerektirir; bu ortaya koyma işlemi ise başlangıçtaki karanlıkta mevcut değildir. Karanlıkta kalmış olan ilke ancak bilincin ışıyla aydınlandığındadır ki, doğanın asli içeriği açığa çıkarılır ve gerçekte hüküm sürmekte olanın doğa olduğu idrak edilir.

Bu bağlamda, Schelling, beklendiği üzere, özgürlüğü, “yasak meyve”ye, içgüdüsel tutku ve arzulara duyulan eğilimi baskılayan sınırların ortadan kaldırılmasıyla ulaşılabilecek bir şey olarak ele almaz. Schelling’in bu konuyu açıklarken, gerçek özgürlüğün “kutsal bir zorunlulukla uyum içinde olduğunu”; çünkü yalnızca kendi yasalarına bağlı olan tinin, “zorunlu olanı özgürce kabul ettiğini” vurgular (Schelling, 2017a: 86). Gerek bu ifadelerinde gerekse daha önce açıklanan düşüncelerinde görüldüğü üzere, Schelling, özgürlüğü kendi içsel zorunluluğunun yasasına uyma ile bağdaştırır. Bu bakımdan, insan için mümkün olan özgürlük, ancak “doğa düzeni gibi açık ve değiştirilemez bir düzen tarafından garanti altına alındığında” mevcuttur (Schelling, 2022b: 283). Bu ise, tarihte başarılı ve somut bir devlet yasası, bir anayasa aracılığıyla edimselleşir. Bununla birlikte, özgürlüğümüzü güvence altına aldığımız yasalarda ve bu yasalar aracılığıyla ortaya koyduğumuz özgür eylemlerimizde aslen tecelli etmekte olan, her zaman Tanrı’dır (Schelling, 2022b: 292).

Bu düşünce doğrultusunda söylenebilir ki, tarihte sürekli olarak yasaların özgürlüğü temellendirecek kurumları oluşturmaya ve onu genişletecek koşulları sağlamaya yönelik ilerleyişi, aslında Tanrı’nın kendi varlığını açığa çıkarmasından başka bir şey değildir. Özgürlüğü güvence altına alan dayanaklar insanlar tarafından oluşturulur ama burada en genel kapsamlılığa sahip bir amaç yerine getirilir. Bu bağlamda, Schelling’in şu ifadelerini aktarmamız yerinde olacaktır: “Öznel olarak, içsel görüngü için eyleyen bizsek de nesnel olarak eyleyen asla biz değildir, daha ziyade, bizim üzerimizden eyleyen başkasıdır adeta” (Schelling, 2022b: 295).

İnsanın, tarihsel süreçte, aklın akıldışılık üzerindeki, bilincin içgüdüsellik üzerindeki, ışığın karanlık üzerindeki egemenliğini kurmaya çabalayarak yöneldiği hedef, özgürlük olarak somutlaşır. Bu özgürlük hedefi ise, her ne kadar insan bilinci için zamansal yanılla kavranılmaktaysa da, Tanrı açısından bilinçdışı ve ezeli – ebedi bir yan taşır (Copleston, 2010b: 152). Dolayısıyla, bu hedefe adım adım ilerlediğimizi biz zamansal bir süreç içerisinde değerlendirir, bu yanılla hedefe erişilmesine de bir yanılla rastlantısallık atfederiz. Bu ilerlemeye ezeli –ebedi olan nezdinde bakmaya çalıştığımızda ise, bu hedefe daha en baştan varılması gerektiğini görürüz. Schelling’in ifadesiyle: “(...) daha önce olanın içinde sonra olacak olan çoktan etkindir, her şey tek bir sihirli vuruşla aynı anda

gerçekleşir” (Schelling, 2017a: 81 – 82). Bu bakımdan, kendi istenci uyarınca karar veren ve özgür eylemini gerçekleştiren varlık olarak insan, aslen “ebediyetten gelen biri” sayılır, ortaya koyacağı etkin güç, gizil olarak en baştan içindedir; bu gücün gerektirdiğini yerine getirmemek onun elinde değildir. Schelling’in konuya ilişkin sözleri şöyledir: “İnsan burada nasıl bir eylemde bulunduysa bu eylemi yaradılışın başlangıcında, ebediyette gerçekleştirmiştir. Kişinin eylemi, tıpkı kişinin kendisi gibi ahlaki olana dönüşmez, o, doğası gereği ebedidir” (Schelling, 2017a: 82)¹⁰².

4.2.5. Zamanın Ebediliğine Yönelik Düşünceler

Bu noktada, görüleceği üzere, Schelling’in, kendini varlıklarda tecelli eden Tanrı’yı, sonlularda ortaya koyan Sonsuz olanı kavrama tarzı, onu ayrıca, zamanın ezeli – ebedi doğasını da irdelemeye yöneltir. Schelling’in bu konudaki ifadelerinden birinde, mutlak olanın, “zamandan yoksunluk” olduğunu, “kendinde ebedilik” olduğunu vurguladığı görülür (Schelling, 2017b: 70). Sonsuz olanı, ezeli – ebedi olanı hakkıyla kavramaya çalıştığımızda, bu durumda zamanın doğrusal bir şekilde ilerlemesini değil, onun tek bir bütün oluşturmasını dikkate almamız gerekir. Yani bu mutlak olanın, ezeli – ebediliğin içinde geçmiş, şimdi ve gelecek birlik oluşturur; bunu ebedi bir şimdi olarak da anlayabiliriz. Schelling’e göre, bu Şimdi var olanın nezdinde, Geçmiş –ve genel olarak zamanın parçalı bir yapı olarak kavranması- ise varlığın nezdinde bir anlama sahiptir¹⁰³ (Schelling, 2022a: 78). Her zaman geçerli olanın ebedi bir şimdi olduğunu dikkate aldığımızda, ortaya çıkar ki, olmuş, olmakta ve olacak olan her ne varsa daha baştan zorunlu bir şekilde mevcuttur. Zaman, geçmiş – gelecek ve şimdi’yi içerecek şekilde bir bütün oluşturuyorsa ve bu yanıyla da her zaman ebedilikle özdeş ise, özgürlüğün gereği olan her edim, zorunlu bir şekilde ortaya koyulur. Zamanı bu hakiki yanıyla kavradığımızda, kendimize özgü zorunlu eylemi isteyerek gerçekleştirir ve bu hakikilikten pay alırız. Zamanı ancak kendi tikel varlığımızı merkeze alarak kavradığımızda ise, parçalara bölmek durumunda kaldığımız toplamın her bir bölümü bize ayrı bir kaygı verir. Bu konu bağlamında Schelling’in bir ifadesini aktarırsak:

¹⁰² Bu bakımdan, Schelling’in kavrayışı, Nietzsche’nin, eylemi “şimşeğin gök gürültüsüne bağlı olması gibi” zorunlulukla kişiye bağlı olarak değerlendirmesini önceleyen örneklerden biridir.

¹⁰³ Bu konuda, daha önce belirtildiği üzere, Schelling’in asıl var olanı Tanrı –ya da tanrısal olan- ile, varlığı ise –tanrısallıktan uzak var olan ve var olmayandan müteşekkil- olanlarla bağdaştırdığını hatırlayalım.

“İsteyeni istediği yere götürür zaman, istemeyeni ise sürükler götürür” (Schelling, 2022a: 87). Bir bakıma, ebedilik söz konusu olduğunda, tikel yanıyla kavradığımız bir eylemimizle, eylemimizin ardındaki saiklerle ilgili olarak kaygılanmamız boşunadır; son kertede, gerçekleşecek olan gerçekleşmeden kalmaz.

Üstelik, Schelling’in bu konudaki düşüncesi bağlamında ilerlediğimizde, ezeli – ebedi zaman içerisinde gerçekleştirilmesine aracı olduğumuz eylemleri seçmeye çalışmanın, aslında bir kavrayış eksikliğini yansıttığını da söyleyebiliriz. Schelling’e göre “(...) seçmek özgürlük değildir, tersine özgürlükten yoksunluktur, çünkü gerçek bir karar değildir. Ne istediğini bilen kişi, doğrudan eylemde bulunur” (Schelling, 2022a: 103). Bir anlamda, eylemimizi, sonsuz bir eş zamanlılıkta gerçekleştirdiğimizi seziyorsak, doğrudan kendi içimizde olanı ortaya koymaya yöneliriz; bu kavrayıştan yoksun isek, seçmeye çalıştığımız eylemler aracılığıyla beklemediğimiz bir yöne doğru sürükleniriz. Kuşkusuz ki, özgürlük, sürüklenmeye kıyasla, zorunluluk arz ettiği bilinen bir istikamete göre yol almak ile daha yakından ilişkilidir.

4.2.6. Ölümünden Sonrasına ve Tikel – Genel Gerilimine İlişkin Düşünceler

Sıkça yinelendiği üzere, ezeli – ebedi olan söz konusu olduğunda özgürlük ancak zorunluluk olarak ortaya çıkar. Bizim bireysel eylemlerimiz de tümüyle bu zorunluluğa tabidir. Bu konudaki kavrayışımız geliştiği ve bu zorunluluğu istencimizin belirlenimiyle çıkan özgür eylemimizle bağdaştırabildiğimiz ölçüde tinselliğe sahip olur, tanrısallıktan pay alırız. Bu doğrultuda, istencimizle belirlediğimiz eylemlerin ardındaki zorunluluğu görünmez kılan duyulur dünyanın, doğrudan duyularımıza açık haliyle, gerçekliği tam anlamıyla yansıttığını söylememiz mümkün değildir. Bu bağlamda, Schelling, duyulur evrende en yüce görünenin dahi yanılsamadan ibaret olduğunu, burada en tinsel olanın, aslında ancak belirli şartlar altında oluştuğunu, dolayısıyla bu evrende “gövde ve kökün değil, yalnızca tomurcuk ve meyvenin olduğunu” belirtir (Schelling, 2019: 46). Bir bakıma, bizim yalnızca sonuçlarını -meyvelerini- değerlendirebildiğimiz her şeyin kökeni -kökü- derindedir ve bu kökeni salt duyulur olanda aramak nafiledir.

Buna karşın, Schelling’e göre insan, bu durumdan yakınamaz; tam tersine bundan keyif almalıdır. Çünkü içinde bulunduğumuz dünyanın, görünüşten ibaret bir yanılsama evreni olması, aslında bize daha yüce bir dünyanın varlığını düşündürür. Yüce olan dünyayla da ancak tin aracılığıyla bir bağ kurabiliriz; tinsel yanımızın başka bir dünyaya ait güçlerle bağ kurabileceğini yadsımak için hiçbir gerekçemiz yoktur (Schelling, 2019: 28). Bu doğrultuda, Schelling’e göre, dünyevi varlığımızın bir kısmını teşkil eden tinsel yanımız, duyusallıkla birleşmiş olmasına rağmen, kutsallık alanıyla bağ kurmamızı sağlayacak güçteyse, -duyusal ve tinsel- her iki yanımız da sürekli olarak işler duruma gelme gizilgücünü taşıyacak şekilde bütünlük oluşturuyor demektir. Bu bütünlük, duyulur evrende var olduğu gibi ölümün ardından da devam eder; ölüm anında söz konusu olan, sadece, “içsel yaşam formunun kendisini baskılayan dışsal yaşam formundan özgürleşmesidir” (Schelling, 2019: 58 – 61). Başka bir deyişle, Schelling’in bazı ifadeleri, ölümden sonrası için tinselliğin yanında maddeye bağlılığın da sürmekte olduğunu ima eder; ama maddeye olan bağlılık gitgide azalmaktadır¹⁰⁴.

Bu bağlamda Schelling’in ölümle ilgili olarak dile getirdiği düşüncelerin, ruh göçü öğretisi ile büyük benzerlik taşıdığını açıkça görebiliriz. Örneğin, Schelling, yaşamı sona ermeden önce kötücül bir istence sahip olan birinin, öldükten sonra da bedensel yanılla ilişkili dürtülere dönme arzusu içinde olacağına dikkat çeker. İnsan, “kendini ruha tabi kılmadığı”, yücelik taşıyan şeylerdense yalnızca “aşağının ya da bedeninin etkilerinden beslendiği” sürece, ölümden sonra ruhu bu maddi yük tarafından aşağı dünyaya doğru çekilmeyi sürdürecektir (Schelling, 2019: 81)¹⁰⁵. Schelling’in düşüncesinde, insanı aşağıya çeken kötücül eğilimler, genellikle başlangıçtan beri var olan zeminin etkilerinden kaynaklanır; bu etkiler insanın evrensel ve genel olan yerine bireysel ve tikel olanı önemsemesine neden olur. Zemine özgü, her şeyi tikelleştirmeye yönelik istenci kırmanın yolu, Tanrı’ya özgü istence uyarak her şeyde evrensel olanı gözetmek, “her şeyi yükselterek ışıkla birleştirmek ya da bu birlikte tutmaktır” (Schelling, 2017a: 75).

¹⁰⁴ Bu konuda, *Clara*’da yer alan ifadelerden biri şöyledir: “(...) ölümden sonra her ruh hemen bu alt dünyadan kurtulup gidemez, bunun yerine kademe kademe tinselleşerek duyular ötesine ulaşır” (Schelling, 2019: 86).

¹⁰⁵ Yine ruh göçü öğretisini açık şekilde çağrıştıran bir ifade de şöyledir: “Eğer tüm duyusallığın temelinde tinsel bir şey varsa ve mükemmel olan esas olarak bu tinsellikse, ölümü, birçoklarının dediği gibi kaçınılmaz bir kopuş gibi adlandıramam; ölüm, herhangi bir tinsel duruma değil, genel olarak çok daha yüksek bir tinselliğe geçiş olarak adlandırılabilir” (Schelling, 2019: 101).

Dolayısıyla, burada yine, kadim öğretilerden felsefe tarihindeki pek çok uğrağa dek, tanrısal olduğu söylenen yolun genellikle benzer şekilde betimlendiğini görebiliriz. Sonlu varlığın bireysel ve bedensel varlığından arındıkça tanrısallığa doğru yükseleceği yönündeki vurgu, -bazı durumlarda ifade farklılıkları olsa da- varlığını korumayı sürdürür.

Öyleyse, her zaman asli olan genel – evrensel olandır; kişinin kendisinin ve tabi olduğu insan topluluğunun ilerleyişi, bu evrensel olana doğru gerçekleşecektir; bireysel olan ise, ancak evrensele işaret etmesi bakımından değer taşır. Bu bakımdan, Schelling, felsefenin asli görevinin de her zaman genel olanı, mutlağı gözetmek olduğunu vurgular. Bu konuda Schelling’in ifadesi şöyledir: “Felsefe tikelle asla tikel olması itibarıyla ilgilenmez, felsefenin doğrudan ilgilendiği sadece mutlaktır, tikelle ise tikelin tüm mutlağı soğurması ya da kendine alması ve bu mutlağı kendinde temsil etmesi bakımından ilgilenir” (Schelling, 2017b: 60). Bir anlamda, sonlu olana, o ancak sonsuz olanın bir çehresi olarak kavrandığı sürece önem verilmelidir; dolayısıyla sonlu olanın tüm eylemlerinde gözetmesi gereken, sonsuz olandan yayılan ışıktır. Çünkü bireysel bir odaktan yayılan ışık, kısıtlı bir bölgeyi tanınmayacak bir parlaklıkla aydınlatırken, sonsuz olanın yüceliğinden yayılan bir ışık, en geniş çevreye yayılarak her şeyi olduğu gibi gösterir.

Schelling’in düşüncesinde merkezi konumda olan özgürlüğü de bu bağlamda düşünmek gerekir. Özgürlük, her ne kadar insanın iyi veya kötü olan iki yola da eğilim taşımasını gerektiriyorsa da, gerçek anlamıyla özgürlükten söz edebilmek için başlangıçtaki bu seçim öncesi durumda kalmamak gerekir. Özgürlüğün edimsel varlık kazanması, insanın, istencini evrensel olana yöneltmesiyle mümkün olur. Buradan hareketle, Schelling’e göre asıl önem taşıyanın, yalnızca, zihnin iyi veya kötü olan şeyi ayırt etmesi olmadığını, aynı zamanda istencin iyi eylemi doğrudan gerçekleştirmesi olduğunu görebiliriz. Bu doğrultuda, Schelling, her şeyin derinde yatan ilkesini barındıran doğanın, “duyumsama”, “zekâ” ve “istenç” etkinliklerine aşamalı olarak yükseldiğini ifade eder. Schelling’e göre, bunların arasında en son ve en kusursuz konumda bulunan yalnızca istençtir. İstenç, varlığın “ebediyet, zamandan bağımsızlık, kendini olumlama” gibi tüm niteliklerini kendinde barındıran asli varlıktır (Schelling, 2017a: 45). Bu bakımdan, istencimiz, eninde sonunda, salt sonlu bireyselliğimize değil, sonsuz tanrısallığa aittir; bu yanı sıra

istencimizin ortaya koydukları da aslında ezeli – ebedi olanın gerektirdikleri olacaktır. İstenç, ancak genelin gerektirdiğini bilinçli olarak gerçekleştirmeye yöneldiğinde tanrısal bir nitelik taşıyacaktır.

Böylece görülmektedir ki, Kant'ın düşüncesindeki merkezi ögelerden biri olan iyi isteme, son kertede, Schelling için de asli bir konum taşır. Üstelik, kendisini genellikle hiç iyi anlamayan Schopenhauer'in düşüncesinin dayandığı temel kavram yine istenç olacaktır. İstenç, burada, bir eylemin bireye özgü yanıyla, o eylemin ardında hüküm süren tanrısal olanın genelliğini birleştirmesi bakımından özsel önemdedir. Öyle ki, genele özgü birliğin tikel eylemlerde açığa çıkması, ancak istenç aracılığıyla sağlanıyorsa; istencin aynı zamanda özgürlük ve zorunluluk arasında eşgüdüm sağlayan merkezi öge olduğunu söylememizde sakınca yoktur. Ne de olsa, eninde sonunda egemen olan tanrısal zorunluluk, tek tek bireylerin eylemi aracılığıyla ortaya koyulur ve bu eylemleri seçen aslında hep aynı istençtir.

4.3. HEGEL'İN DÜŞÜNCESİ BAĞLAMINDA SONLU – SONSUZ İLİŞKİSİ ve ÖZGÜRLÜK KAVRAYIŞI

Gerek Spinoza'nın gerekse Schelling'in düşüncesinde, Sonsuz olanın sonlu şeylerde kendini ortaya koyduğunu gördük. Örneğin, Spinoza asıl odağını Sonsuz olana çevirir ve bunu yaparken sonlu olanın belirlenime tabi olduğunu vurgular. Bununla birlikte, Spinoza bir yandan bu belirlenimin tanrısal bir nitelik taşıdığını önemle belirtirken, diğer yandan sonlu olanın kendine özgü “belirli” yanını pek dikkate almaz. Schelling ise, sonlu olanı, doğrudan Sonsuz olanın kendini dışavurduğu bir çehre olarak kavramakla kalmaz; Sonsuz olanın özellikle tinsel niteliğini önemser ve Tanrı'nın istencinin insanda açığa çıkmasına vurgu yapar. Onun yaklaşımına göre, gerek doğada gerekse tarihte açığa çıkan, hep Tanrı'nın yani sonsuz olanın istencidir; bu genel istenç aşkın bir nitelikte olmayıp sonluların istenci aracılığıyla ortaya konulan eylemlerde cisimleşir. Dolayısıyla Schelling'in görüşü üzerinden ilerlediğimizde, Sonsuz olanın özsel belirlenimini ortaya koymanın yolu da şudur: Tanrı'nın kendisini sonlu olanın eyleminde ve bu eylemi güdüleyen tekil istençte açığa çıkardığını akılda tutmak ve sonsuzu sonludan hareketle

kavramak. Ya da başka bir ifadeyle, bu yol, sonlu olana Sonsuz olanı açığa vurması bakımından yaklaşımdır.

Şimdi bu kısa hatırlatmadan sonra, Hegel'in düşüncelerine geçebilir ve onun düşüncelerinin bu konuda sahip olduğu koşutlukları görebiliriz. Hegel, pek çok önceli gibi, felsefenin asıl işinin hakikati ortaya koymak olduğu görüşündedir. Onun düşüncesinde var olanın hakikatini koymanın yolu yine var olandan yola çıkmaktır. Bundan dolayı, onun felsefi dizgesinde belirlenim kazanmış olma durumu önem taşır ve bu dizgede özsel konumda olan kavramlardan biri belirli varlıktır (*dasein*). Belirli varlığa bu önemin verilmiş olmasının ardında, her türden varlığın ancak kendisini belirli kıldığı yanlardan, sahip olduğu sınırlardan hareketle kavranabilmesi vardır. Herhangi bir şeyin varlığından söz edebilmenin, o şeyle ilgili hüküm verebilmenin mümkün olması için o şeyin somut bir belirlenime bürünmüş olması gerekir. Hegel'in sonsuz olan ve sonlu olan üzerine olan düşüncelerini anlayabilmek için, bu belirli varlık kavramına nasıl geçtiğine kısaca bir göz atmamız, bunun için de onun dizgesini kısaca hatırlamamız yararlı olacaktır.

4.3.1. Ana Hatlarıyla Hegel'in Dizgesine Bir Bakış

Hegel'in dizgesinde, felsefe için uygun başlangıç noktası olarak, zihnimizde genelleştirilmeye ve bir istikamet belirlemeye en uygun çıkış noktası olarak varlık kavramından hareket edilir. Ancak ilkin her türlü belirlenimden muaf olarak düşündüğümüz varlık, aslında yokluktan farklı değildir. Bu aşamada, varlık ve yokluğu birbirine geçmiş biçimde düşünebiliriz. Bu durumda, varlık ve yokluk arasında sürekli bir geçiş vardır; varlığın yokluğa yokluğun varlığa bu sürekli geçişi oluştur ve oluş bu dizgedeki asli unsurlardan biridir (Hegel, 1969). Bir bakıma, varlık her zaman yokluğu kapsar, yokluk belirlenim kazandıkça varlığa gelir, ancak bu belirlenim zamanla bozularak yine yokluğa karışır. Dolayısıyla asıl var olan şey, varlık ve yokluk arasında sürekli yinelenen bu geçiştir. Bu bağlamda, Hegel'in *Mantık Bilimi*'nde ifade ettiği üzere: “(...) sonlu şeyler olarak varolmak, ölümün çekirdeğini kendi-içindeki-varlığı olarak

taşımadır: onların doğum saati, ölüm saatidir” (Hegel, 1969: 129)¹⁰⁶. Kısacası, varlık, daha başlangıçta, kendi karşıtını, kendini ortadan kaldıracak ilkeyi içinde barındırır ve kendi karşıtına dönüşmekten ve ortadan kalkmaktan kurtulamaz.

Yukarıda da belirtildiği üzere, Hegel, felsefenin asıl çabasının hakikati kavramak ve bunu açıklamakla ilgili olduğu düşüncesindedir ve bu hakikati ortaya koymanın yolu öncelikle, somut olgulardan yola çıkmaktır. Ayrıca yine gördük ki, Hegel’in düşüncesinde somut belirlenim kazanmış olan varlık aynı zamanda karşıtını barındırır. Öyleyse, bu doğrultuda, derin düşüncenin yönelmesi gereken hakikat, asli niteliği kendisiyle özdeşlik olan sabit bir Töz değil, kendi içinde çelişki de barındıran bir *özne* olarak Tin olmalıdır. Bu noktada, Hegel’in, klasik mantıktaki çelişmezlik ilkesine, bir şeyin *A* ya da *A olmayan* olmak dışında üçüncü bir yolda var olamayacağına yönelik anlayışa karşı çıktığını hatırlamamız yararlı olacaktır. Hegel’in dizgesinde, bir şey aynı zamanda “hem *A* hem de *A olmayan* olarak” ele alınır (Hegel, 1969: 438 – 439). Dolayısıyla, burada, her şeyin aynı zamanda kendisiyle çelişik görünen yanı gerçekleştirdiği ve bu bakımdan aynı zamanda kendi karşıtı olduğu ortaya koyulur. Bu bağlamda, Sonsuz olanın sonlu ile ilişkisi de daha açık kılınmış olur: Bir yanıyla, Tin bir *özne* olarak, kendisini sonlu özneler aracılığıyla gerçekleştirir; diğer yanıyla, sonlu varlıklar da kendi eylemleri aracılığıyla Sonsuz olanın, Tinin kendisini ortaya koymasına aracı olur. Böylece, sonlu ve Sonsuz hem kendileri olarak hem de kendi karşıtları olarak vardır; hem birdirler hem de birbirlerinden ayrırırlar.

Hegel’in bu şekilde olumsuz anlamıyla çelişkiyi yadsıması ve karşıtların birlik oluşturduğunu ileri sürmesi, Sonsuz olanın, Mutlak’ın tüm kapsamlılığıyla anlaşılmasını ve Tin’in –tinsellikle en karşıt görünenler de dahil olmak üzere- somut olgularda kendisini ortaya koymasını anlaşılır kılar. Bu bağlamda, Hegel’in düşüncesindeki hakikat, Tin ya da Mutlak, kendini düşünür ve düşünürken kendinin bilincine varır; onun kendi bilincine varmasının olguda doğrudan karşılığı vardır ve bu, sonlu olanlar aracılığıyla gerçekleşir. Böylece Hegel’in dizgesinde, “ideal ve reelin, öznellik ve

¹⁰⁶ Bu ifadelerin, düşünce tarihinde her zaman yinelenmiş olan, duyulur her şeyin oluş ve bozuluşa tabi olduğu yönündeki kavrayışın bir yansıması olduğunu görmek zor değildir.

nesnelliğin özdeşliği” kabul edilir; ancak yukarıda da belirtildiği üzere, bu özdeşlik bir tam uygunluğu ifade etmez, kendi içinde ayrımı da barındırır (Copleston, 2010c: 20).

Görüldüğü üzere, Hegel’in kavradığı şekliyle hakikat, sadece Töz değil, aynı zamanda öznedir; bir özne olarak, “kendi kendisinin oluş sürecidir”, kendisini ortaya koyar ve ortaya koyduğu haliyle ereğini gerçekleştirmeye doğru ilerler. Hegel, bu yanıla hakikatin Bütün olduğunu ifade eder ve ona göre bu Bütün, özün kendini tamamlaması olarak kavranabilir. Bu bakımdan, Mutlak da, asli olarak “sonuç”tur ve onun hakikati, kendi ereği olarak ortaya koyduğu şeydir (Hegel, 2004: 31). Başka bir deyişle, hakikatin özünde kendi ereği ve kendi ereği uyarınca gerçekleştirdiği şey olduğunu görürüz. Buradan hareketle, hakikati kavramanın şartı da, onun ereğini açığa çıkarmak olacaktır ki; hakikat halihazırda ereğini olguda görülen “sonuç”ta açığa vurmaktadır.

Hakikatin kendisi, usallık, tinsellik taşır ve doğrudan dünyevi yaşamın içinde etkin biçimde bulunur. Hegel, bu doğrultuda, tinselliğin, özünde somut ve canlı olduğunu belirtir. Hegel’e göre, bu tinsellik, “genel bir bireydir, öznedir, kendini kendi içinde belirler, karar verir. Bu nedenle Tanrı’nın doğası, belirlenimleri tanınırsa, doğru olarak bilinir” (2014: 53-54). Dolayısıyla, hakikate ilişkin bir yargıda bulunabilmek için, öncelikle doğrudan somut olarak ortaya konulmuş olgulardan hareket etmek gerekir; ardından yapılacak şey ise bu olguları bütüncül bir bakışla ussal bir şekilde değerlendirmek, onların ardındaki aklı açığa çıkarmaktır. Sonlu varlık ve olguların yekunundan oluşan büyük yığın, ancak Tin’in bütünleştirici ışığından hareketle kavranırsa, ussal bir birikimin ifadesi olarak görünmeye başlayarak anlam kazanır.

Bu bağlamda, olgusal yaşamdaki devingenliği Tin’in bir ifadesi olarak düşündüğümüzde, Tin’in bir özne olması gerektiği, özne olmasından dolayı da doğrudan sonlu bir varlıkta vücuda gelmesi gerektiği bir kez daha açığa çıkar. Çünkü Sonsuz olanı, yalnızca her şeyi kendi içinde eriten Bir gibi düşünüp sonluları dikkate almadığımızda, yaşamın kendisinde süregelen devinimi açıklamamız zorlaşır. Sonsuz olanı, salt bu sonsuzluk bağlamında düşündüğümüzde, onun “kendisiyle ebediyen özdeş ve zorunlu olarak doğal ve verilmiş-statik-Varlık” olduğunu belirtmekten öteye gidemeyiz; devingenliğin kaynağında bulunması gereken “yaratıcı, dinamik ve tarihsel ya da tinsel varlık”, özünde ölümlü

olmak zorundadır (Kojeve, 2012: 113). Dolayısıyla, yaşamda sürekli devingenliği görüyorsak ve aynı zamanda bu olgusal yaşamı Tin'in sürekli kendisini açılmadığı bir süreç olarak değerlendiriyorsak, Tin'i tek tek sonluları belirsiz kılacak denli kapsamlı ve muğlak bir Sonsuz olarak ele almak yeterli olmayacaktır. Bunun yerine, onun doğrudan tek tek sonlular aracılığıyla ortaya koyulduğuna dikkat ederek, doğrudan Tin'i görünür kılmış olan belirlenim kazanmış sonluların izini sürmek gerekir. Devingenlik, ancak sonlular aracılığıyla somutlaşır, çünkü sonlu olan durgun kalamaz ve kendi sınırına, sınırının ötesine ulaşmaya çalışır.

4.3.2. Sonlunun Mahiyeti

Yukarıda anlatılanlar ışığında, Hegel’in düşüncesinde, tanrısallığa, genel olarak egemen olan tanrısal akla ilişkin savlara soyutlamalarla dolu çıkarımlar aracılığıyla ulaşılmadığı belirtilmek mümkündür. Hegel’in kalkış noktasının, tanrısallığın duyulur evrende karşımıza çıkan yansıması, kendisini olguda gösterdiği hali, kendisini açığa serdiği somut, belirli varlıklar olduğunu söyleyebiliriz. Bu bağlamda, Hegel’in dizgesinin asli bir izleğine işaret etmesi bakımından şu tümceyi anımsamamız yerinde olacaktır: “Genel başlangıçta değil, sondadır” (Hegel, 2014: 167). Dolayısıyla, ancak sonda ortaya çıkmış, belirli bir varlık kazanmış somut bir olgudan hareket ederek, genelin kendine özgü mahiyetinden söz edebilir, onun ardındaki aklı ortaya koyabiliriz.

Burada, yine Mutlak'ı, tanrısal olanı kavramanın ancak sonlu olandan yola çıkarak mümkün olduğu görülmektedir. Hegel'e göre, somut belirlenime sahip sonlu varlıklar, özlerinde her zaman kendi sınırlarının ötesine işaret eder; onların kendi sınırlarının ötesine geçme çabası, bitimsiz şekilde –sürekli değişik sonlularda devam ederek- yinelenir. Hegel, bu bakımdan Sonsuz'u “olumsuzlamanın olumsuzlaması, olumlama, kendini sınırlanmışlığın dışında yeniden kurmuş olan varlık” olarak kavrar. Hegel bu Sonsuz'un başlangıçta bulunan yalın varlıktan daha yoğun bir gerçeklik taşıdığı görüşündedir; bu gerçek varlık, “sınırlamanın üstüne yükselme” halindedir (Hegel, 1969: 137). Hegel'e göre, ilk açığa çıktığı biçimiyle “Sonsuzun Kavramı, kendinde varlığını sonlu olarak belirleyen belirli varlıktır ve onun bu sınırlamasını aşmasıdır” (Hegel, 1969: 138). Çünkü, sonlu, doğası itibarı ile, “olumsuzlamasını olumsuzlamak üzere”

belirlenmiş olarak kendi sınırının ötesine yönelir; sonlu olan, bu şekilde sonsuzluk taşır. O halde, sonlular, oluş ve bozuluşa ve en sonunda da yitip gitmeye yazgılı olsa dahi, bir yanlarıyla sonsuz ve tanrısal olanın ifadesini teşkil ederler. Bu açıdan, onların asıl irdelenmesi gereken yanları, onların değişip dönüşmeye açık, ilineksel yanları değil, onların asli özünü ifade eden tümel ilkedir.

Hegel, bu konuda *Estetik Üzerine Dersler*'de, salt dışsal görünüşün hiçbir değeri olmadığını, aslolanın bu görünüşü "tin ile donatan bir anlam" olduğunu belirtir; dış görünüş, aslen kendinde içerdiği ruha işaret eder (Hegel, 1994: 20). Başka bir deyişle, dışsal olan, salt dış görünüşten ibaret değildir, bu haliyle görünüş hiçbir önem taşımaz; ona değer kazandıran şey, onda imlenen, dışavurulan, onun aracılığıyla açıklık kazanan içsel ve tinsel nitelikteki anlamdır. Hegel'in, *Tüze Felsefesi*'nde yer alan "Ussal olan edimseldir ve edimsel olan ussaldır" sözlerini, tam da bu konu bağlamında değerlendirebiliriz (Hegel, 2013: 22). Bir anlamda, duyulur evrende var olan, somut gerçeklik kazanan her ne varsa, onun ardında ussal bir zemin vardır. Somut gerçekliğin kendisi, ancak bu zeminden hareketle değerlendirildiğinde bir anlam kazanır. Somut gerçeklik, olgusal yaşam, sonluların kendilerini ortaya koyduğu alandır; ama görüldüğü üzere, bu alanda onlar aracılığıyla hüküm süren yine Mutlak'tan, Tin'den başkası değildir. Sonluların dünyası, aslen Sonsuz'un kendini açığa çıkardığı ve gerçekleştirdiği yerdir.

Sonlu varlığın ne şekilde eyleme geçtiğini ve onların eyleminde Sonsuz olanın kendisini ne şekilde ortaya koyduğunu, özlü bir şekilde, şöyle ifade edebiliriz: İlk, bir varlığı tanımlarken, onun kendini belirli, somut sınırlar içinde göstermesinden hareket ederiz. Sonlu, somut belirlenime bürünmüş varlığı neyse o yapan, onun sınırlarıdır. Çünkü bu sınır, öncelikle belirli varlığı diğerlerinden ayırt edebilmemiz için gerekli belirginliği sağlar; ayrıca sınır hem bu varlığın içsel ereğine hem de bu ereğe erişmek için kat edilmesi gereken yola gönderimde bulunur. Bu bağlamda, sonlu varlık, içsel ereğini göz önünde bulundurarak, ulaşabileceği en son noktaya ilerleyebilmek için eylemde bulunur; ancak yine de onun erişebileceği son nokta yalnızca kendi sınırıdır. Belirleniminin uzandığı sınırın en ucuna vardığında, artık o varlık kendini ortaya koymuş ve işlevini yerine getirmiş olur; böylece ortadan kalkar. Onun ortadan kalkmasıyla birlikte, ardılı,

onun bıraktığını tamamına erdirmeyi sürdürür; önceller ve ardıllar arasındaki bu geçiş sürmeye devam eder.

İşte, Tin, sonlu varlıkların arasında sürmekte olan bu geçiş aracılığıyla kendini gerçekleştirir; onun varlığının asli özelliği budur. Böylece, sonlu ve Sonsuz birbirlerini dışlayarak var olmaz; sonlu kendini aşmaya koşullanarak, Sonsuz ise sonlunun aşılması olarak, her ikisi de sürekli kendilerinde kendi olumsuzlarını taşıyarak, “kendilerinde başkaları olarak” var olur; bu bakımdan sonlu ve sonsuz birbirleri olmaksızın kavranamaz. Ayrıca belirtmek gerekir ki, sonlu olanın sonsuz oluşu, doğrudan kendi kendisini ortadan kaldırmasına dayanır, dışsal bir güç olarak Sonsuz tarafından ortadan kaldırılmasına değil (Hegel, 1969: 145-146). Sonlu olan, ereğini gerçekleştirmeye ve kendi son sınırına, bilinçli bir şekilde Sonsuz olanın istencine uyarak değil, kendi kararına uyarak ilerler; ama tikel kararında yerine getirdiği, Bütün’ün istencine uygundur. Böylece sonlu olan, kendi istenci doğrultusunda eylemde bulunarak, Sonsuz’un kendi ereğine ilerleyişinde bir basamak teşkil eder ve kendisini sonsuz kılar.

Bu süreci, Tinin kendini açığa çıkardığı sonlu insan yaşamı bağlamında şöyle yorumlayabiliriz. Ölüme yazgılı insan, kendi belirli varlığını çevreleyen sınırı aşmaya çalışır; kendini gerçek anlamda, ancak bu sınırı aşma çabası aracılığıyla ortaya koyar; onu var kılan şey bu çabadır. Bu bakımdan, insanı, bu şekilde kendini aşma uğruna eylemde bulunmaya iten neden, ölümlü bir doğaya sahip olmasıdır. İnsan, bu çabasında kendini tümüyle ortaya koyduğunda işlevini yerine getirmiş olur ve etkinliği burada sonlanır. Onun en son ulaşabildiği bu nokta, ardından gelenler için bir başlangıç teşkil eder. Dolayısıyla bu sürecin özneleri sürekli değişir, ancak süreçte açığa çıkan ilke aynıdır; ölümlü insan sürekli ortadan kalkar, ancak her ortadan kalkanda ve başlayanda aynı şey sürmeye devam eder. Bu bakımdan görülmektedir ki, ne sonlu sonsuz olandan bağışıktır; ne de onun aracılığıyla sürmekte olan tinsel yaşam kısır bir döngüsellikten ibarettir. Tin, sonlular aracılığıyla, kendine dönerek kendi bilincine varmakla kalmaz, aynı zamanda sürekli ilerler. Şimdi Tin’in bu ilerleyişine bakabiliriz.

4.3.3. Tin'in Sonlular Aracılığıyla İlerleme Süreci

Tin'in kendisini ortaya koyması ve kendi amacını gerçekleştirmesi, onun kendi bilincine varıp özgürleşme süreci olarak kavranabilir ki, bu süreç, Hegel'e göre, doğrudan dünya tarihinde somutlaşır. Bu süreç, tinsellik taşıyan sonlu varlıklar olarak insanların eylemleriyle şekillenir; ancak bu eylemler aracılığıyla, en son kertede Tin'in istenci somut varlık kazanır¹⁰⁷. Dolayısıyla, Hegel'e göre, tarih, talihin büyük bir paya sahip olduğu, rastlantısal bir olaylar yığını olarak kavranamaz; tarihte gerçekleşmiş olgudan hareket ederek onun ardındaki akli ortaya çıkarmak gerekir. Bu bağlamda, Hegel, aslen tinsel olanın açığa çıktığı tarihi, "Tanrı'nın terk ettiği" bir alan olarak yorumlama ve onu olumsal şeylerden hareketle açıklama yönündeki eğilimi eleştirir (Hegel, 2013: 14). Hegel'in tarih konusundaki düşüncesi doğrultusunda ilerlediğimizde, yaşanmış ve yaşanmakta olan olayların ardındaki ilkeyi ortaya koymak aslidir; bunlar salt rastlantısallığın eline bırakılamaz. Dolayısıyla var olan hakikati, yine var olandan hareketle açıklamak gerekir. Kaldı ki, Tin'in kendini tarihsel süreçte ortaya koyduğunu da düşündüğümüzde, bu tarihi kavramak ve onun ardındaki akli açığa çıkarmak amacıyla, gerçekleşmiş olay ve olgulardan yola çıktığımızda, aslen yine Tin'e özgü olanı kavrarız.

Hegel'in "A'yı A olmayan"la eşleyen ve başlangıçta olanı aynı zamanda sona yerleştirmeye varan savları, bu konuda da uygun bir dayanak oluşturur. Buradan hareketle söyleyebiliriz ki, olayların ardındaki akıl açığa çıkarılacaksa, bu olayların halihazırda gerçekleşmiş olması gerekir; ancak sonuç ortaya konmuş olmalıdır ki, o sonucun ardındaki ilkeyi kavramak mümkün olsun. Bu ilke, aynı zamanda, tüm bu sonucun ortaya çıkmasına kaynaklık edecek olan başlangıçta mevcuttur. Hegel'in şu ünlü tümcesi, bu konuyu ifade etmek için uygundur: "Minerva'nın baykuşu uçuşuna ilkin alacakaranlığın çöküşü ile başlar" (Hegel, 2013: 26). Bir olayın ardındaki derin bilgiğe erişebilmenin ilk koşulu, o olayı gerçekleştirmiş olarak önümüzde hazır bulmaktır; dolayısıyla hep görülmektedir ki, var olanın hakikati var olandan hareket etmeksizin açığa çıkarılamaz. Bu bağlamda, daha önce görüldüğü üzere, Hegel, genel olarak, her konuda belirli

¹⁰⁷ Hegel'in tarihle ilgili düşüncelerinin Schelling'in düşüncesiyle taşıdığı yoğun benzeşme dikkat çekicidir.

varlıktan hareket eder ve tarihe ilişkin sağın bir kavrayışın *şimdiden* yola çıkması ve tüm bir süreç gözden geçirildikten sonra yine *şimdiye* varması gerekir¹⁰⁸.

Konuyla ilişkili olarak, Hegel, *Tüze Felsefesi*'nde, asli olanın, zamana bağlı, gelip geçici, somut bir şeyin yüzeydeki görünüşünün ardındaki tözselliği ve “şimdide olan bengiliği” kavramak olduğunu belirtir (Hegel, 2013: 23). Dolayısıyla, derin düşünce uyarınca sürdürülen bir araştırmada, rastlantısal ve ilineksel olan, salt bu haliyle ele alınamaz. Bu bakımdan, Tin'in kendi ereğine ilerlediği dünya tarihiyle ilgili bir araştırmada da, “halkların somut, tinsel ilkesi” dikkate alınır; odakta tutulması gereken de “tek tek durumlar değil, bütüne yön veren genel bir düşünce”dir (Hegel, 2014: 38). O halde, tarihe ilişkin bir irdelemede, her ne kadar yola çıkmamız gereken malzeme, gerçekleşmiş olan somut olay ve olgular ise de; asli olan, onların gerçekleşmiş olmasını zorunlu kılan ilkenin açığa çıkarılmasıdır.

Daha önce de görüldüğü üzere, tarihsel süreçte gerçekleşmiş olan olay ve olguların görünürdeki çeşitlilik ve değişimini birlik içerisinde kavrayabilmek ve bunların ardındaki ilkeyi açıklığa kavuşturabilmek amacıyla, Hegel tüm bu süreci, Tin'in kendini ortaya koyma süreci olarak değerlendirmiş ve Tin'i bir özne olarak ele almıştır. Tin'i, hakikati, ancak özne olarak kavramak yoluyla, onun kendi çelişğini kendinde içermesi mümkün olmuştur. Böylece, hakikatin içerdiği birlik, duyulur evrendeki olgularla, buradaki her şeyin eninde sonunda karşısına dönüşüyor olmasıyla uyumlu hale gelir. Dolayısıyla, kendi karşısını kendisinde barındıran Tin kavrayışı sayesinde, sürekli değişim ve dönüşüm arz eden tarihsel olaylar ile hakikat arasında hiçbir çatışmalı durum kalmaz; çelişkinin olumlu anlamda ele alınması, mutlak anlamda çelişkinin dışlanmasını sağlar¹⁰⁹.

Bu bağlamda, Hegel'in buradaki düşüncelerine ilişkin genel olarak bir toparlama yaparsak, hakikatin doğrudan somut olgudan hareketle açıklanabilmesinin yolu, hakikati,

¹⁰⁸ Bu bağlamda Collingwood'un şu ifadelerini hatırlayabiliriz: “Tarihin şimdiyle bitmesi gerekir, çünkü başka hiçbir şey olmamıştır. Ama bu, şimdiyi ululamak ve gelecekte ilerlemenin olanaksız olduğunu düşünmek demek değildir. Yalnızca, şimdiyi bir olgu olarak kabul etmek ve gelecekteki ilerlemenin neyin nesi olacağını bilmediğimizi anlamak demektir” (Collingwood, 2017: 156).

¹⁰⁹ Bu konuya ilişkin olarak, Kojève'in: “Mutlak sadece Töz değil, ama Öznedir de demek, Bütünsellik, Özdeşlikten daha da fazla olarak Olumsuzluğu içerir demektir” ifadelerini anımsayabiliriz (Kojève, 2012: 107).

Tin'i bir özne olarak ele almakla açılmış; bu şekilde de onu sonlu olarak kavramak gerekmiştir. Anlaşılacağı üzere, bu sonlu, tikel yanıyla irdelenmez; onda asli ilkenin, hakikatin izi aranır. Sonluda sürmekte olan şey Sonsuz'dur. Bu doğrultuda, Hegel, *Mantık Bilimi*'nde, önce sonlunun var olup sonra aşıldığını, onun sınırının her aşılmasında - "olumsuzunun olumsuzlanmasında"- başka bir sınırın, başka sonluların baş gösterdiğini belirtir. Burada asli olan, tek tek yanlarıyla sonlular değil, onlardaki sürekli birbirine geçme devinimidir; çünkü bu, temelde, Sonsuz'un, Bütün olanın hareketidir, onun asli mahiyetidir ve bu hareket en sonunda yine başlangıçta oluşturulmuş olan şeye, ereğine varır (Hegel, 1969: 147). Hegel, bu konu bağlamında, bir bitkinin yaşamının hem başlangıcında hem de sonunda tohumun olması örneğini kullanır. Buna göre, "çıkış noktası ve sonuç" arasında ayrılık olsa da, bunlar özünde aynıdır (Hegel, 2014: 65). Bitkinin gelişimi, başlangıçta varlığa geldiği tohuma uygun şekilde seyreder, varlıktan çıktığında da ondan arta kalan tohum yeni bir başlangıç oluşturur. Tohum ve bitki zaman içinde değişim gösterse de, onlar aracılığıyla varlığını sürdüren her zaman aynı ilkedir.

Burada görülen işleyişi insan yaşamına da uyarlayabiliriz. Örneğin, insan da düşüncelerini kendine yönelttiğinde kendi sınırlarını idrak eder, ardından bu sınırların ötesine geçebilmek için eylemde bulunur. Aşmak üzere olduğu sınırın en sonuna ulaştığında kendini ortaya koymuş olur; ancak onun kendini ortaya koyduğu yer, aynı zamanda işlevinin tamamlanıp kendinin ortadan kalkacağı yerdir. Vardığı son nokta, kendisinin ardından gelecek olanlar için bir başlangıç teşkil eder. Öyleyse, yine görüldüğü gibi, bu bitimsiz işleyişte tek tek kişiler, bir yanlarıyla Tin'in kendini açığa çıkardığı öznelerdir, diğer yanlarıyla Tin'in yol alışındaki aşılması gereken uğraklardan ibarettirler. Bu doğrultuda, yinelemek gerekirse, duyulur evrendeki sürekli oluş ve devinimin Tin ile bağdaşması, Tin'in kendisini sonlularda açığa çıkarması ile mümkündür; Tin, bu sonlularda somut varlık kazanır, onlar aracılığıyla kendi bilincine varır. Bir anlamda, insanın mutlak olana dair bilgisi, aynı zamanda Mutlak olanın kendisine dair bilgisidir¹¹⁰. Bununla birlikte, bu bilgi tek bir sonlu varlığa ait değildir ve sonluların oluşturduğu yekunu aşar (Copleston, 2010c: 28). Hegel'in ifadesiyle, "kendini bilen, kendini özne olarak alan tin", insan bilincidir; ancak yine de bu ne tekil bir bilinçtir

¹¹⁰ Bu düşünce, hatırlanacağı üzere, Spinoza'nın, insanın Tanrı'ya ilişkin bilgisini Tanrı'nın kendine ilişkin bilgisi olarak tanımlamasıyla tam bir koşutluk içindedir.

ne de tek tek bilinçlerin toplamıdır (Hegel, 2014: 120). Tin, somut insan bilinci aracılığıyla, kendisini kavramak, “kökenini kendisinde bulan her şeyin bilincini taşımak” eylemini gerçekleştirir, bu düşünme eylemi, Tin’e özgü en asli eylemdir (Hegel, 1994: 13). Tin, bu asli eylemini somut bir özne olarak gerçekleştirir.

Böylece, görüldüğü üzere, Mutlak’ın Tin halini alması, kendisini insan aracılığıyla idrak edebilmesiyle mümkün olur; kendisini kendisi için nesne haline getirerek kavramaya çalışmak ancak insan bilincinin tinsel niteliğine özgüdür. Tin, insan bilinci üzerinden kendi özsel yanını kavradığı ölçüde, “kendi merkezine yaklaşır” ve merkeze yaklaştıkça da kendi özgürlüğünü daha eksiksiz kılmaya çalışır (Hegel, 2014: 62). Buradan hareketle, yinelenmek gerekirse, Mutlak olanın döngüsel hareketi Tin tarafından sürdürüldüğünde bir ilerleme içerir. Mutlak olan, kendisiyle özdeş bir döngüsellikle belirlenmişken, Tin’de düşünmenin belirmesiyle bu dairesel hareket, sürekli daha gelişkin olacak şekilde, ayrı ayrı çehreler altında gerçekleşir. Bu konu bağlamında, Hegel; “doğadaki yeniden canlanma”nın, ağaçların çiçeklenip meyve vererek sürekli yeniden ortaya çıkmasında olduğu gibi, “aynı şeyin yinelenmesi” olarak meydana geldiğini belirtir. Ona göre, “Tin’in güneşi” söz konusu olduğunda ise durum değişir. Tin, devinimini başka başka biçimlere bürünerek, birbirinden ayrı olan bireyler üzerinden gerçekleştirdiği için kendini yinemez, onun devinimi her zaman ilerleme barındırır (Hegel, 2014: 77).

Daha önce belirttiğimiz üzere, Tin’in kendi bilincine varma süreci tarihte gerçekleşir. Hegel’in düşüncesinde, Tin’in kendisini tarihte ortaya koyduğu, kendisinde geneli içeren ve somut belirlenim altındaki birlik, halk tinidir. Halklara baktığımızda ise, onların kendi içsel yapısından çıkmış büyük kişiler tarafından, “genel tine” uyacak şekilde düzenlendiğini görürüz. Bu büyük kişiler, bu yanlarıyla halk tinine somut bir varlık kazandırır, halk tini onların kişiliğinde bedenlenir. Bu doğrultuda, Hegel’in düşüncesinde asli olanın her zaman belirli varlık olduğunu da anımsadığımızda, tam anlamıyla ete kemiğe bürünmüş halk tini olarak bu kişiler, Tin’in kendini açığa vurduğu bedeni oluşturur. Dolayısıyla, bu kişilerin, geneli kapsayan akılla çatışan hiçbir arzu ve tutkuları olamaz; onların tutkuları, kendiliğinden biçimde genel aklın gereğini yerine getirmeye koşullanır. Bu bağlamda, Hegel’in şu sözlerini anımsayabiliriz: “Tözselin önünde bireyler yiter: tözsel, kendi erekları için gereksindiğı bireyleri kendi bulur.

Bireyler tarihte olması gereken olayın olmasını hiçbir zaman engellemezler” (Hegel, 2014: 67). Görüleceği üzere, Tin, her ne kadar kendi ilerlemesini sonlu insan bilinci aracılığıyla sürdürmekteyse de, insandan kaynaklanabilecek beklenmedik rastlantısal koşullardan hiçbir şekilde etkilenmez. En son kerte, tarihsel süreç, akıl tarafından ilerletilir. Hegel’in bu düşüncesinin işaret ettiği şey; “tarihte olup biten her şeyin insan istenciyle olup bittiğidir, çünkü tarihsel süreç insan eylemlerinden oluşur; insan istenci ise, insanın eylemde dışsal olarak kendini dile getiren düşüncesidir” (Collingwood, 2017: 151). Yine de, ilerlemeyi sağlayan asli düşünce, her zaman genel olanla, tanrısal olanla uyum içindedir.

Bu noktada söylemek gerekir ki, Hegel’in bu yöndeki düşünceleri, insanların tutumlarının doğrudan dışsal bir istenç tarafından belirlendiği anlamına gelmez. Onları belirli bir şekilde eylemde bulunmaya iten tutkular, yine onların kendilerinden kaynaklanır; ne var ki bu tutkular genel aklın gerektirdiğiyle tümüyle uyum içindedir. Hegel’in ifadesiyle: “Tek başlarına bırakıldıklarında insanlar genel hak karşısında kendi tikel amaçlarının savaşımını sonuna kadar verirler: Davranışları özgürdür. Ama bununla genel taban, tözsel şey, yani hak, parlaklığını yitirmiş olmaz” (Hegel, 2014: 91). Tek tek kişilerin kendilerine özgü tutku ve arzuları, Tin’in, kendi ortaya koyduklarından hareketle kendi bilincine varma uğraşında bir basamak işlevi görür.

Tin’in kendini açığa sermesini sağlayan eylemlere dayanak oluşturan tutkulara ilişkin işleyişi şöyle açıklayabiliriz: Tin’in kendi ereğine ilerlemesine aracı olan, dünya tarihindeki öncü kişiler, içinde bulundukları zamanın, gerçekleştirecekleri eylem için doğru ortam teşkil ettiğinden emin olur ve bu zaman için gerekli gördükleri bu eylemi gerçekleştirmekten kendilerini alıkoyamaz. Dışarıdan bakıldığında, bu eylem, sanki keyfi bir tutkudan kaynaklanıyor gibidir; ancak derine inildiğinde, bu eylemleri güdüleyen tutkunun dahi genel olanda temellendiği görülecektir (Hegel, 2014: 108). Kişilerin eyleme geçmesinin asli koşulunun onların bu eylem aracılığıyla doyuma ulaşmalarını sağlayacak bir tutkuyla birleşmesi olduğunu hesaba katarsak; eylemin kaynağındaki tutkuların hor görülmemesi gerektiğini de anlarız. Bu doğrultuda, Hegel, bu kişilerin “Ödevin buyurduğunu tiksinti ile yapmamaları” ve eylemlerinde kendi doyumlarını da arıyor olmalarının, onların büyüklüğüyle hiçbir şekilde çelişmediği görüşündedir (Hegel,

2013: 152)¹¹¹. Burada tutku, bir bakıma, Tin'in kendini kavrama ve özgürleşme sürecinin, olgusal bir düzleme kavuşmak için üzerinde temellenmek zorunda olduğu belirli varlığa özgü asli belirlenimi oluşturur.

Bu bakımdan, Hegel'e göre, salt sahip oldukları tutkudan, bu tutku uyarınca eylemde bulunmalarından hareketle büyük kişileri yargılamak kabul edilemez. Derin düşünce doğrultusunda yapılacak olan, tikelde her zaman tümelin izini aramak olacağından; bu tutkuları da ancak kaynaklık ettikleri sonuçlar ve bu sonuçların işaret ettiği tümel bağlamında değerlendirmek gerekecektir. Hegel'in düşüncesi doğrultusunda, derin düşünce yalnızca gelip geçici olanı tespit etmekle bunu salt bu tikel yanından hareket ederek yorumlamakla uğraşamaz. Böyle bir uğraş, ancak bakışını çevirdiği her eylemi önemsizleştiren ve bu eylemi gerçekleştirenleri de yalnızca küçülten, çok kısıtlı bir güce sahip optiklerden kaynaklanır¹¹². Bu bağlamda, kısaca özetlememiz gerekirse, belirli halkların bağrından çıkmış olan öncüler, ancak kendi tutkuları uyarınca kendi halklarını yönlendirir ve bu halkın tinini kendilerinde ete kemiğe büründürür. Bu halk tini, aynı zamanda doğrudan Tin'in kendisinin tarihte bürünmüş olduğu şekli teşkil eder. Tin'in tarihte kendini gösterdiği, birbirinden ayrı olan bireyler, birbirinden ayrı koşullarda, ayrı kişiler tarafından harekete geçirilmiş olan tek tek halklardır.

Tin'in halk tini aracılığıyla gerçekleştirdiği devinimi şöyle özetleyebiliriz: Tin'in belirli bir görünüme kavuştuğu halkı var eden istek, ilk safhada, kendini savunmak ve özündeki ideali gerçekleştirmektir. Bu isteğe, bir varoluş savaşı sonunda kavuşulur ve onu güvenceye alacak koşullar sağlanır. Bunun ardından, halkın rahatlamaya ve durgunlaşmaya başladığı görülür. Güvenli ortam oluştuğunda, halkın üyeleri, gitgide erişmiş olduğu refaha alışır ve asli amaçları bu rahatı korumak olur. Böylece, bu halk yalnızca anlık çıkarlarını merkeze alarak, temelde hayvanlarla ortak olan dürtüleri uyarınca davranmaya başlar ve kavrayışı gittikçe sığlaşır. Halkın istenci, toplumun üst kademelerinde de karşılık bulur ve halkı yönlendiren egemenler alışılan refahın

¹¹¹ Bu noktada, Hegel'in bu görüşünün Kant'ın ahlak konusundaki düşünceleriyle tam bir karşıtlık içinde olduğunu görebiliriz.

¹¹² Bu bağlamda Hegel'in şu sözlerini anımsayabiliriz: “Bir uşak için kahraman yoktur (...) o kişi kahraman olmadığı için değil, fakat öteki uşak olduğu için. (...) Uşak için kahraman yoktur: dünya için, gerçeklik ve tarih için vardır kahraman” (Hegel, 2014: 110).

sürdürülmesi adına başka devletlerin boyunduruğu altına girmeye çabalar. Bundan sonra, Tin'in izinin sürülmesi gereken yer, bir zamanlar kendini ortaya koyduğu ve artık bozulmaya yüz tutmuş olan halkın akıbeti değil; bu genel çürümeye karşı koyan ve “kendilerini soylu bir yolda anavatanlarına adayan büyük bireyler” olacaktır (Hegel, 2006: 206-207). Tin, kendi sürekliliğini, bu bireyler üzerinden, sonradan kavranmak üzere onlarda cisimleşen ilke üzerinden sağlar. Yine de, bekleneneği üzere, bu bireyler, kendi halklarının da ileride egemenliğini yitirmiş diğerleriyle benzer akıbeti yaşamasını engelleyemez; üstelik tarihte kendi adlarını dahi temize çıkarmayı başaramaz. Onların sahip olduğu tutku, Tin'in kendi ereğine doğru ilerleyişinde gereksinim duyduğu, kullanım süresi dolduğunda köşeye atılacak, bir araçtan ibarettir.

Bu noktadan hareketle söyleyebiliriz ki, durgunlaşma eninde sonunda bozulmaya yol açar; Tin ise sürekli devinim halinde kalarak kendini bu bozulmadan bağışık tutar. Çünkü, görüldüğü üzere, varoluş kaygısından kurtulmuş olan bir halk, yalnızca günlük rahatıyla ve içgüdüsel isteklerinin giderilmesiyle ilgilenmeye başlar; onların üyesi olduğu topluluğun dayandığı devlet de sonunda ticari bir kuruluşa indirgenir. Halkın yozlaşmasına yol açan bu durgunlaşma dönemleri, ancak savaşlar aracılığıyla sekteye uğrar. Hegel'e göre savaşlar, halkların ahlaksal üstünlüklerini yeniden kazanabilmelerine olanak sağlama gizilgücü taşır. Hegel, bunu, dibinde pislik birikmeye başlayan durgun göllerin, rüzgarın etkisiyle bu pislikten arındırmasına benzetir (Akt. Kojève, 2012:141). Ne de olsa, Hegel'in düşüncesinde, Tin'in doğası, sürekli eylemde bulunmak ve kendi olumsuzunu olumsuzlamaktır; durgunlaşmayı getiren etkenler bu doğanın yadsınmasına yol açar¹¹³.

Dolayısıyla, Tin'in kendini ortaya koymasında savaşların da zorunlu olduğu açıktır. Savaş sırasında karşıt güçler çarpışsa da, sonunda galip gelen Tin'dir; burada özel olan zarar görürken genel olan kazanır. Hegel'in ifadesiyle: “Karşıtların arasındaki savaşa katılan, tehlikeye atılan, genel ide değildir: o saldırıya uğramadan, zarar görmeden arka planda kalır, yıpransınlar diye özel tutkuları cepheye yollar” (Hegel, 2014: 112). Böylece, Tin'in sonlular arasında ne şekilde geçiş yaptığı da daha açık hale gelir; o tek bir halkta

¹¹³ Hegel, bu bağlamda, “ebedi barış”ın halkları eninde sonunda böyle bir bozulmaya iteceği görüşündedir; bu bakımdan Kant'la karşıt konumdadır.

vücut bulmaz, sürekli daha öteye doğru ilerler ve her zaman galip gelen ayrı ayrı halklar aracılığıyla varlığını sürdürür. Hegel’e göre bir halk, “dünya-tarihinde iki kez yeni bir dönemi başlatamaz”, daha yüksek düzeyde belirlenmiş olan başka bir halk, Tin’in somutluk kazanacağı yeni bir ortam oluşturmaya devam eder (Hegel, 2014: 187).

4.3.4. *Efendi ve Köle Diyalektiği*

Tin’in tarihte kendini göstererek yol alışına ilişkin betimlemenin bir benzeri olarak, Hegel’in ünlü *Efendi ve Köle* diyalektiğinden de ana hatlarıyla bahsedebiliriz. Bu doğrultuda, ilkin, Hegel’in hakikati doğrudan var olandan hareketle açıkladığını yeniden hatırlamamız yerinde olacaktır. Bu var olan, doğrudan olguda kendini sergileyen, belirli sınırlara sahip varlıktır. Bu bakımdan, insanın ele alınışı da onun kendi belirlenimini, kendi sınırını ortaya koyabilmesi ölçüsünde olanaklı olur. Efendi ve Köle diyalektiğine geldiğimizde, kendi sınırını ortaya koyma durumu, özbilincin bağımsızlaşması bağlamında ele alınır. Hegel, özbilinci “saf kendi için varlık” olarak düşünür, onun edimselleşmesi için tanınması gerekir. İnsan istenci, sahip olduğu özbilinç, karşısındaki tarafından tanındığı ölçüde belirginlik kazanır; bu tanınma çabası da bir güç savaşı olarak tecelli eder.

Efendi – köle diyalektiğinin kurulduğu zemin burasıdır. Bu mücadelede, kendi sınırlarını somutlaştıracak aynı isteği karşısındakine tanıtmaya yolunda güdülenmiş iki taraf karşılaşır. Bu istek, ancak taraflardan biri, onu karşı tarafın isteği olarak tanıdığı anda bir değer kazanır. İşte bu tanıtmaya eylemi, bir ölüm – kalım mücadelesi aracılığıyla gerçekleşir. Hegel’e göre: “Yaşamını hiç tehlikeye sokmamış birey hiç kuşkusuz kişi olarak tanınabilir; ama bağımsız bir özbilinç olarak tanınmışlığın gerçekliğine erişmiş değildir (Hegel, 2004: 135). Bu mücadelede, kendi yaşamını hiçe sayacak denli güçlü tutkuları uyarınca ölüm korkusuna karşı koyan taraf üstün gelir ki, bu Efendidir; ölüm korkusuna yenilerek karşısındakinin istencine boyun eğenin payına düşen ise Köle olmaktır. Hegel’in ifadesini kullanırsak; Efendi “özü kendi için olmak olan bağımsız bilinç”, Köle ise “özü bir başkası için yaşamak ya da var olmak olan bağımlı bilinçtir” (Hegel, 2004: 136). Burada bağımlı bilinci hayvansal olanla, bağımsız olanı da insansal olanla ilişkilendirebiliriz.

Bu konuyu şu şekilde açıklayabiliriz: Ölüm korkusundan etkilenecek, yalnızca canını korumaya çalışarak davranmak doğrudan ilkel içgüdülerin bir dışavurumudur. Bu bakımdan, bir eylemin hayvansal sınırları aşip insansal hale gelebilmesi için, kendi yaşamını tehlikeye atma edimi özseldir. Bununla birlikte, kendi gücünü tanıtarak isteklerini Köle dolayısıyla karşılamaya başlayan Efendi, sonraki uğrakta hayvansal güdülere yenik düşmeye başlar. Çünkü gitgide rahatlık içerisindeki haz yaşamına gömülür. Dolayısıyla, kendi isteğini tanıtip efendi konumuna eriştikten sonra, Efendinin bu nitelikleri sürdürmesi güçleşir. Rahatlık içinde geçen haz yaşamı, efendiyi git gide salt kendi çıkarını düşünmeye ve dolayısıyla hayvansal yaşamına bağımlı hale getirir. Öyleyse, başlangıçta, güç mücadelesinin sürdüğü yerde ölüm korkusunu yenememesi nedeniyle hayvansal yaşamına indirgenen insan; güç mücadelesinde galip geldikten sonra, hazzın içine gömülerek hayvansallığa gerilemeye başlar.

Bu noktada, başkası için çalışan ve onu değiştiren Köle ise, dönüştürdüğü şeyi salt kendi hazzı için kullanmaması yoluyla insansal eylemini gerçekleştirir. Çünkü burada Efendi, doğadan elde edilen gereksinimi için Köleyi aracı yaparak, bu gereksinimi karşılayan şeyin yalnızca “bağımlı yanını” alır; Köle’ye kalan ise üzerinde çalıştığı bu şeyin bağımsız yanıdır. Böylece emeğiyle doğa üzerinde çalışan Köle; “bağımsız varlıkta kendi bağımsızlığını görmeye başlar” (Hegel, 2004: 137 -139). Bu bakımdan Köle, her ne kadar doğayı Efendi için dönüştürse de, dönüştürdüğü doğa karşısında daha özgür ve edimseldir. Doğadan, başkaları aracılığıyla, salt kendi çıkarı için yararlanan taraf git gide bağımlı hale gelirken, doğayı dönüştürürken onu kendi çıkarı için kullanmayan taraf özgürlüğe ilerler. Çünkü Kölenin eylemi, onu hayvanlara özgü yalnızca hazza gömülme eğiliminden ayırır ve deneyim bize göstermiştir ki, hayvansal olanın insansal olan karşısında kazanma şansı yoktur.

Görüleceği üzere, Hegel’in buradaki betimlemesi, onun tarihi Tin’in kendini açılması olarak değerlendirmesiyle koşuttur. Her zaman karşılaştığımız odur ki, Tin, sürekli devinim halindedir ve –ilk bakışta rahatlık olarak hissedilse de- bu devinimi yavaşlatan etkenler, Tin’in saf değiştirmesine neden olur. Yine bu bağlamda, Hegel’in, hiçbir şeyin durağan bir kendine özdeşlik içinde kalamayacağı ve her şeyin er geç kendi karşısına dönüşeceği yönündeki düşüncelerini anımsamamız yerinde olacaktır. Buradan hareketle

görürüz ki, Tin'in kendini ortaya koyduğu somut belirlenime sahip varlıklar sürekli dönüşüm içindedir. Bir bakıma, insansal olan hayvansala, hayvansal olan insansala dönüşmeye; Efendi tutsaklaşırken Köle bağımsızlaşmaya yazgılıdır. Tin, bu şekilde sonlular üzerinden kendi ereğini gerçekleştirmeye doğru ilerleyişini sürdürürken, tarihin somut aktörleri yalnızca gelip geçici bir uğrak teşkil eder.

4.3.5. Özgürlüğün Somut Biçimi

Tin'in bir yandan sonlu varlıklar üzerinden eyleyen bir özne olduğunu, diğer yandan onun ereğinin, kendi bilincine varma ve kendi özgürlüğünü gerçekleştirme olduğunu anımsadığımızda; kendi bilincine varacak ve özgürleşecek olanlar yine olgudaki somut özneler olacağını görürüz. Bir bakıma, Tin'in bu en son ereği Tin'in kendini açığa vurduğu tüm insanların özgürleşmesiyle gerçekleşecektir. Hegel'in özgürlükten anladığı, kişilerin kendi arzu ve istekleri doğrultusunda üst bir merci tarafından baskılanmaksızın, bağımsız olarak girişimde bulunabildikleri, belirli sınırlardan muaf olan bir serbest bırakılmışlık durumu değildir. Hegel'in var olanı var olandan, onun somut belirleniminden hareketle tanımlama tutumu, özgürlükle ilgili düşüncelerinde de belirleyicidir. Bu bakımdan, Hegel'in düşüncesinde, özgürlüğün mevcudiyetinden, özgürlük ancak "hak, törellik, devlet" suretine büründüğünde söz edilebilir. Dolayısıyla, Hegel'e göre, özgürlüğün, "tek kişinin keyfi davranışlarıyla" ilgisi yoktur; özgürlük ancak somut sınırlarla belirlenmiş bir varlık görünümü arz ettiğinde gerçek içeriğine kavuşur (Hegel, 2014: 118). Hegel'in bu konuda benzer yöndeki sözlerine *Estetik Üzerine Dersler*'de de rastlarız. Hegel burada, gerçek bağımsızlığı, yalnızca "bireysellik ve tümelliğin birlik oluşturması ve "birbirine nüfuz etmesi" olarak görür. Ona göre: "Tümel olan, yalnızca bireysel olan aracılığıyla somut gerçeklik kazanır; bireysel ve tikel özne de kendi edimsel varlığının sarsılmaz temelini ve halis içeriğini ancak tümel olanda bulur" (Hegel, 1994: 179). Başka bir deyişle, doğrudan tümel olanla ilişkili olan özgürlük, ancak, tikel bireylerin dolayımından geçip somut bir görünüm altında açığa çıktığında, mevcudiyet ve edimsellik kazanır.

Buradan hareketle söyleyebiliriz ki, geneli, akla uygun olanı ancak somut bir yasa sureti teşkil ettiğinde tanıma ve kendi özümüzle bağdaştırma imkânımız olur; bu imkânı

gerçekleştirdiğimiz ölçüde de özgürlüğe kavuşuruz. Böylece Hegel, tıpkı Kant gibi, ancak “yasaya boyun eğen” istencin özgür olduğunu vurgular. Çünkü kişinin önünde eğildiği yasa, yine kendisinin de parçası olduğu bütüne aittir; özgürlüğü ancak böyle bir yasaya uymasıyla varlık kazanır. Ama bu yasa koşulsuz buyrukta olduğu gibi evrenselliğini bireyde bulmaz. Hegel’in genel düşüncesiyle uyumlu olarak ve ayrıca Schelling’in düşüncesinde de gördüğümüz gibi, bu yasanın somut bir varlık kazanması, bir devletin anayasası haline gelmesi gerekir. Hegel’in ifadesiyle: “Devlet ya da anavatan, vatandaşları yasalara boyun eğdirerek onların öznel istençlerinden bir varoluş ortaklığı meydana getirdiği ölçüde, özgürlük ve zorunluluk karşıtlığı ortadan kalkar” (Hegel, 2014: 122). Böylece özgürlük, bireysel istencin somut bir yasa aracılığıyla tinsel olanla, genel akılla uyumlu hale getirilmesiyle ortaya çıkar. Burada yine hakikatin kendini doğrudan belirli bir görünüm altında ortaya koyması söz konusudur, Tin’in tarihteki nihai ereği, yine bu suret altında görünürlük kazanır.

4.3.6. Olgunun Hakikatten Hareketle Olumlanması

Görüldüğü üzere, Hegel’in düşüncesinde, Mutlak’a, tanrısal olana ilişkin ne varsa, kendisini somut belirlenim altında gösterir ve tanrısal olan ancak bu belirlenimden hareketle kavranır. Dolayısıyla gerçek anlamıyla bir bilgiden de ancak bu bilgi Mutlak olanın içinde olarak, onun bir ifadesi olarak kavranırsa söz edilebilir (Hegel, 2004: 67). Bu doğrultuda vurgulamak gerekir ki, var olanın hakikatini var olanda aramak, bizi yalnızca somut olguda kalmaya yöneltmemeli, aynı zamanda olguda olanı da doğrudan hakikat ile, tanrısal olan ile bağdaştırmamızı sağlama almalıdır. Hegel’in de ifade ettiği üzere; “Hakikat, düşüncenin konuyla uyuşmasıdır ve bu uyuşmayı üretmek için düşüncenin kendisini nesneye uyarlaması ve nesneyle uzlaştırması gerekir” (Hegel, 1969: 44). Böyle bir bağdaşmayı sağladığımızda, olguda olan, aklın ışığı altında aydınlanacak ve kusursuz bir görünüme kavuşacaktır.

Tin somut olguda kendini açığa vuruyorsa, onun bilincine kavuşması da, insan aracılığıyla somut olanda, kendi izini bulması olacaktır. İnsanı tanrısal kılan yan budur. Bu bağlamda Hegel, olguda açığa çıkmış durumda akılsal ve tinsel olanı sürekli yadsıyıp yalnızca kötülükleri görme eğilimini “en büyük yüzeysellik belirtisi” sayar ve sözlerini

şöyle sürdürür: “Kusur bulmaktan, kusur bularak kendisinin daha iyi bildiği, amacının daha iyi olduğu izlenimi yaratmaktan daha kolay bir şey yoktur. Genel usu hiçe sayarak ve yalnız tikeli ve ondaki eksikliği göz önünde bulundurarak böyle öznel bir biçimde kusur bulmak kolaydır” (Hegel, 2014: 84).

Dolayısıyla, derin düşünce uyarınca benimsenmesi gereken yönelim, her türlü sonlu olguda, olayda, nesnede -temelde onlardan ayrı olmayan- tümel yanı, bütüncül aklı idrak etmeye çalışmaktır. İnsanlık tarihi de, ancak böyle bir idrak ile kavrandığında, kurbanların sürekli değişmekte olduğu bir “mezbağa” olarak değil, tanrısal olanın, Tin’in sürekli şekilde kendi özsel ereğine ilerlemekte olduğu bir sahne gibi görünür. Bu bakımdan, Hegel’in düşüncesi doğrultusunda, derin düşünce tarihinde asıl olarak “İdeanın parıltısı” ile ilgilenir; geçmişteki ani tutkuların tetikleyici gücü tükendiğinde, geriye “irdelemenin dinginliği” kalır. Bu noktaya ulaşıldığında yapılacak olan, Tin’i kendine somut edimsellik kazandırmış olarak, “özgürlük bilinci olarak var olan özgürlük ideası” olarak bilmeye çalışmak olacaktır (Hegel, 2006: 332). Böylece, Hegel’in düşüncesinde olguda gerçeklik kazanmış her şey, ancak Tin’in kendini serimleme, gerçekleştirme süreci olarak görüldüğünde bir anlama kavuşur. Böyle bir kavrayış, yalnızca somut olgudakileri anlamlı kılmaz, aynı zamanda Tanrı’yı da tüm yadsıma ve suçlama girişimleri karşısında aklar¹¹⁴.

Hegel’in düşüncesinde tümel kendini hep tikel formunda gösterirken, tikele de ardındaki tümel yandan hareketle bir değer atfedilir. Bunu sonlu insan yaşamı bağlamında düşündüğümüzde, bizler bir yanıyla sonlu kişiler olarak, Sonsuz olanın, Mutlak’ın kendini ortaya koymasında yalnızca bir aracıdan ibaret durumdayızdır. Ancak öte yandan, tanrısal olan, ancak ete kemiğe büründüğü haliyle, bizim sonlu varlığımızla

¹¹⁴ Ne var ki, Hegel’in düşüncesi bağlamında bir ikileme düşmemiz kaçınılmazdır: Tanrısal ve tinsel olanı doğrudan sonlu olana, olguda somutlaşmış olana bağımlı olarak düşünmek, doğrudan olguda olanın haklılaştırılmasına mı neden olur, yoksa gerçek bir edimselliğe kavuşmanın zorunlu koşulu ancak bu şekilde düşünmekten mi geçer? Hegel’in düşüncesi doğrultusunda ilerlediğimizde, bu ikilemde seçeceğimiz safın dahi Tin’in kendi ereğine ilerleyişinde bir uğrak olabileceği muhtemel yanıtını alabiliriz ki bu da ikilemin çözümsüz kalması demektir.

mevcudiyet kazanır ki, bu yönden aynı zamanda tanrısal bir yanımız vardır. Hegel'in karşıtları birbiriyle bağdaştırmasının bir örneğini de bu kavrayışta görürüz¹¹⁵.

Yine de unutulmaması gereken nokta, tanrısal ve tinsel olanı idrak etme ve açığa çıkarma ayrıcalığının, kendilerini doğrudan tanrısal olanın bir yansıması olarak görenlere değil, tanrısal olanın ilerleyişindeki geçici bir basamak olarak ayırt edenlere ait olduğudur. Gerek yitip gidecek olan kendimiz, gerekse geçmişte tüm yitip gitmiş olanlar, ancak bütünsel olana odaklanmış bir bakışla kavranıp teşkil ettikleri konumun bütündeki yeri ayırt edildiğinde gerçek değerine kavuşur. Odağımızı yakınlaştırdığımızda ise, gördüklerimiz büyüse bile, yitmiş olanlar tikellikleri içinde kavranarak ebediyen bizden ayrılmış görünür; sürekli ilerlemekte olan bütündeki payları görmezden geliriz.

Burada elbette şunu göz önünde bulundurabiliriz: Hegel'in düşüncesi bağlamında, sonlu olanın yitip gittikten sonraki haliyle ilgilenilmez, onun yine doğrudan olguda teşkil ettiği konumla ilgilenilir. Diğer düşünce doğrultusunda ise, insanın dünyevi varlığının bitişinin ardından onun için sonsuz bir yaşamın varlığı kabul edilebilir; ancak onun olgudaki izi tümüyle silinmiş görünür. İşte Hegel'de gördüğümüz şey, sonlu varlığın izinin olguda her zaman bulunabilmesidir; bu bakımdan onun tam anlamıyla yitip gitmiş olmadığını söyleyebiliriz. Öyleyse diyebiliriz ki, her şeyi bütünlük içinde gören bir odak, aynı zamanda her şeyi ebedi bir varoluş içinde kavramak için de aslidir.

4.4. SCHOPENHAUER'İN DÜŞÜNCESİNDE SONSUZ – SONLU İLİŞKİSİ ve BU İLİŞKİ ÇERÇEVESİNDE ÖZGÜRLÜĞÜN İRDELENMESİ

Schopenhauer'in düşüncesinde Sonsuz olan ve sonlu olan arasındaki ilişkiyi, onun ele aldığı biçimiyle *isteme* ve *tasavvur* kavramlarından hareketle irdeleyebiliriz. En genel hatlarıyla isteme, duyulur her şeyin, her devinimin ardında yatan asli nedendir; bu yanıla isteme, Schopenhauer'e göre, kendisini tezahürleri aracılığıyla gösteren –Kant'ın

¹¹⁵ Konuyla ilgili olarak, Hegel'in *Felsefe Tarihi*'nde yer alan şu sözlerini aktarabiliriz: “Sonlu özbilincin, ona kendisinin dışında bulunuyor gibi görünen mutlak özbilinçle olan çatışması” sona erince, “sonlu özbilinç sonlu olmaya son vermiştir ve bu şekilde diğer yandan mutlak özbilinç de daha önce yoksun olduğu realiteye ulaşmıştır” (Hegel, 2021: 472).

düşüncesindeki- *kendinde* şeye karşılık gelir. İnsan bilinci, dünyayı, kendi bedenini dahi ancak duylara açık olan yanıyla, tasavvur olarak idrak eder; onun ardındaki istemeyi ise genellikle görmezden gelir. Ancak, isteme her şeyin kökenindedir, kendimizin de dahil olduğu evrendeki tüm devinim isteme uyarınca meydana gelir. Dolayısıyla, Schopenhauer’de yine, sonsuzlukla bağı olan –hatta doğrudan sonsuzluğun ifadesi olan– belirleyici gücün kabulünü görürüz. Bu bakımdan, onun isteme ile ilgili düşüncelerinin hem Spinoza’nın tek töz olarak Tanrı’nın belirleyici gücüne vurgu yapan düşüncesiyle hem de Schelling ve Hegel gibi filozofların, evrendeki devinimi Mutlak olanın kendini açması olarak değerlendiren dizgeleriyle doğrudan ilişki içinde olduğunu görebiliriz. Tüm bu düşüncelerde ortak olan odur ki, tüm evren, –adı filozoftan filozofa değişebilen– bir belirleyici güce tabidir ve insan eylemleri de bundan bağışık değildir.

4.4.1. Dünyanın Tasavvur Olarak Kavranışı

Bu bilgiler ışığında, Schopenhauer’in düşüncelerine baktığımızda, ilkin onun temel savını, yani bilincine varılabilen her şeyin tasavvur olduğu, algılanabilir haliyle tüm dünyanın yalnızca “özneye bağlı bir nesne, algılayanın algısı” olduğu savını hatırlamamız yerinde olacaktır. Bu nesneyi, yalnızca algılarımıza açık olduğu kadarıyla biliriz; aslen ne olduğu konusunda ise fikrimiz yoktur. Dolayısıyla, yukarıda da belirtildiği üzere, Kant’ın insan bilincine açık olmayan kendinde şey kavramı, burada istemeye dönüşür ve isteme tüm evrende etkili olan temel güçtür. Algılarımıza ve bilincimize açık olan yan ise tasavvurdur; böylece Schopenhauer’in *İsteme ve Tasavvur Olarak Dünya*’daki ifadesiyle; “dünya bir yönüyle tamamen tasavvur iken, diğer taraftan tamamen istemedir” (Schopenhauer, 2020a: 70 – 71). Tasavvur olarak dünyaya bakıldığında, bu dünyanın da nesne ve özne olmak üzere iki yanı vardır ve bunlar birbirleriyle ayrılmaz bir bütün oluşturur. Aralarında ortak bir sınır vardır ve nesne, öznenin bittiği yerde başlar (Schopenhauer, 2020a: 72). Schopenhauer, bu konuda, *Parerga ve Paralipomena*’da tekil olarak “tasavvur edilen şey ile onun tasavvuru”nun aynı olduğunu dile getirir; tüm bu tasavvurun ardında asli olan şey ya da madde ise, istemeden başka bir şey değildir (Schopenhauer, 1974a: 20). Diğer bir deyişle, burada birbiriyle özdeş olarak gösterilen, öznenin bilincindeki tasavvur ile bu tasavvurun karşılık geldiği duyulur tezahürdür; ancak en temelde var olan ve çeşit çeşit tezahürde kendini gösteren şeyin kendisi istemedir.

Schopenhauer’ın ifadesiyle: “(...) tezahürlerin çeşitliliğinde de sadece bir isteme zuhur etmektedir; her şey onun tezahürü, nesneleşmesidir ve tüm bu değişimin ortasında o sabit olarak kalır” (Schopenhauer, 2020a: 265).

Benzer şekilde, *Doğadaki İsteme Üzerine* metninde, tüm tezahürlerin ve doğanın temelinde yatan ve yalnızca bizim için doğrudan tanıdık ve tümüyle yakın olan şeyin, “kendi içimizde bulduğumuz isteme” olduğunu belirtir. Ona göre, hakikate sahip olan yalnızca “bu tek kendinde şey”, her şeyin kökenindeki istemedir; kalan her şeyin, tasavvur olarak dünyadaki tezahürlerin varlığa gelmesinin ve etkide bulunmasının ardındaki asli etken bu istemedir (Schopenhauer, 2021a: 54 – 55). Dolayısıyla, görüleceği üzere, aynı isteme bir yandan kendini duyularımıza açık şeylerde ortaya koyar, onların etkin gücünü oluşturur ve aynı zamanda bu istemeyi biz doğrudan kendi eylemlerimizin ardındaki asli neden olarak, kendi istememiz olarak hissederiz. Bu bakımdan, kendimizin de bir anlamda, istemenin açığa çıktığı bir tasavvur olduğunu duyumsar ve bireysel varlığımızı, doğrudan bilincimize açık olan tikel yanıyla kavramamızın yanılsamadan ibaret olduğunu görebiliriz.

Buna uygun olarak, Schopenhauer, bedeni, tümüyle “nesneleşmiş, tasavvur olmuş isteme” olarak görür ve istemeyi bedenin *a priori* bilinci olarak, bedeni ise istemenin *a posteriori* bilinci olarak betimler (Schopenhauer, 2020a: 198). Dolayısıyla, bizler de temelde istemenin bir tezahürü olarak belirlenmişizdir. Bizim istencimiz, tüm eylemlerimizi ve kavrayışımızı belirlerken, istencimizin ardındaki belirleyici gücü oluşturan etkenlerin tümü de doğrudan bütüncül nitelik taşıyan istemeden kaynaklanır. Görüleceği üzere, Schopenhauer’ın düşüncesi bağlamında, duyularımız, mekâna bağlı olduğu için bu birliği çoklu parçalar halinde algılasa da, her bir organizmada, birlik içindeki isteme kendini nesneleştirir.

Benzer şekilde, her bir olay zincirleme bir nedenselliğin ürünü olarak, zorunlu biçimde ortaya çıkarken, bu olaylarda kendini görünür kılan şey, yine istemenin özsel birliğidir (Schopenhauer, 1974b: 43). Bu konuya ilişkin olarak, Schopenhauer, *Yeterli Temel İlkesinin Dörtlü Kökü Üzerine*’de, nedenselliğin maddeyle özdeş olduğunu belirtir. Buna göre, ilinekleredeki tüm değişim ve dönüşüm süreci nedensellik aracılığıyla meydana

gelir, ki zaten maddede ortaya koyulan şey, yine asıl etkin olan gücün bir tezahürüdür. Dolayısıyla, etkinin soyut (*abstracto*) hali töz iken, somut (*concreto*) hali, onun görünüşe çıkmış, değişime tabi ilineğidir (Schopenhauer, 2020b: 138). Her şeyin ardındaki asli etken ve asıl var olan isteme olduğuna göre, en küçükten en büyük ölçeğe kadar tüm evrendeki işleyişin ardındaki nedensellik de temelde istemenin kendini ortaya koyduğu güçten başka bir şey değildir.

Buradan hareketle, Schopenhauer'in bu düşüncelerinin hangi noktaya varacağını tahmin edebiliriz. Bu nokta, onu da büyük ölçüde etkilemiş olan kadim Doğu Düşüncesi'nde – ve özellikle de Hindu inanışının kutsal metni *Upanishadlar*'da- yinelenen öğretiyile ortaktır: Tüm duyulur evren bir yanılsamadır ve *Maya'nın Tülü*'nden ibarettir; tüm bu duyulur çeşitliliğin ardında ise ezeli ebedi bir birlik vardır¹¹⁶. Bu bağlamda, Schopenhauer'in, kendisini duyulur olarak herhangi bir nesnede ya da fenomende görünür kılan şeyin isteme olduğu yönündeki ifadelerini hatırlamamız yararlı olacaktır (Schopenhauer, 1974b: 107). Tüm duyulur şeyler ve olgular, özlerinde gelip-geçici, oluş ve bozuluşa tabi olmalarıyla, temelde bir yanılsamayı dışavurmaktadırlar; tek hakikat içeren şey, kendisini onlarda ortaya koyan istemedir –ki onun mahiyeti de bilincimize açık değildir. Bu konu bağlamında, Schopenhauer, kendi düşüncesini önceleyenleri örneklerken, ayrıca, Herakleitos'un her şeyin bitimsiz şekilde akmasına dikkat çekmesini; Platon'un tüm duyulur varlıkları sürekli bir dönüşüm halinde olup asla tam anlamıyla var olmayan şeyler olarak ele almasını; Spinoza'nın her şeyi sonsuz olan tek tözün ifadeleri olarak betimlemesini anar (Schopenhauer, 2020a: 75). Bunlarda hep gördüğümüz şey, çeşitli şekillerde ve sonlu olarak algıladığımız her şeyin aslında sonsuzun bir dışavurumu olduğu, onların da sonsuz olanda bütünlenen bir birlik ilkesi taşıdığıdır.

Konuyla ilişkili olarak, Schopenhauer, geçmiş öğretilerle –özellikle Platon'un düşünceleriyle- uyumlu olarak, duyu algısına açık olan her tekil şeyin oluş ve bozuluşa, değişim ve dönüşüme tabi olmalarından hareketle, onların “olan” bir şey olarak değerlendirilemeyeceğini vurgular. Bununla birlikte, Schopenhauer'e göre, Platon'un

¹¹⁶ Schopenhauer'in aktardığı sözler şöyledir: “Bu *Maya*'dır; yani tıpkı yolcunun kum üzerinde güneş ışığını su sanması veya kişinin yerdeki halatı yılan sanmasına benzer, var olup olmadığını söyleyemeyeceğimiz bir dünya görmelerini sağlayan yanılgının örtüsüdür” (Akt. Schopenhauer, 2020: 75).

düşüncesinde, değişim ve dönüşüm içindeki, türsel çeşitliliğe sahip tek tek şeylere birlik veren idealar, isteme nazarında ikincil bir konumdadır (Schopenhauer, 2020a: 265). Çünkü idealar, her ne kadar kendilerini sergiledikleri tek tek şeylerin ardındaki birliği teşkil etse de, onlar çeşitlilik barındırması bakımından tam bir birliği ortaya koymazlar. Ayrıca Schopenhauer’e göre, ideada formun maddeye üstün olmasının da, temelde istemede açığa çıkan şeyle ilgisi yoktur; idealar aracılığıyla sergilenen açıklama biçimi, her şeyi kapsayan evrende halihazırda işlemekte olan asli gücü ortaya koymak konusunda yetersiz sayılır. İsteme ise, görüldüğü üzere, türe özgü birlikle ilgili değildir; o, asli olan birliği teşkil eder. Evrende görünüşe çıkıp kendini gösteren, doğada etkin durumdaki güçlerde tezahür eden, yalnızca tek istemedir.

Bu bakımdan, sıradan duyu deneyimine bağımlı kaldığımız, bu duyu deneyiminin asli bileşeni olan zaman ve mekânı, alelade biçimde kabullendiğimiz ölçüde, bu istemenin idrakinden uzaklaşacağımızı söyleyebiliriz. Bu doğrultuda, Schopenhauer, zaman ve mekânı ne şekilde anlamamız gerektiğini dile getirir. Ona göre, zamanı “aynı materyalin çelişen durumlarının salt imkânı” olarak, mekânı ise “aynı materyalin, durumların her türlü çelişmesi altında kalıcılığının salt imkânı” olarak değerlendirmemiz gerekir (Schopenhauer, 2020: 274). Bir bakıma, zaman ve mekân dahi, istemenin tezahürünün belirli bir süreklilikte ve belirli bir biçim altında görünüşe çıkmasının aracına indirgenir; bizim deneyimimizde verili olarak doğrudan kabul ettiğimiz bu mefhumlar, özlerinde hakikate sahip değildir.

Böylece, yine varılan yer, alışıldık şekilde sürdürdüğümüz yaşamımızda, algılarımız aracılığıyla kesinliğinden kuşku duymadığımız her türlü verinin bir yansılamaya indirgenmesidir. Yine de söylemek gerekir ki, bu dünya, özünde, istemenin zorunlu bir yansımasıdır, görünüşe çıkmış istemedir. Dolayısıyla, onu salt duyulur haliyle kavramak yüzeysellikten öteye geçmeyecekse de, hakikatin kendisinden de koparılamazlar; ne de olsa hakiki olan tek şey onlarda açığa çıkar. Schopenhauer’in ifadesiyle: “Yaşam, görünür dünya, tezahür, sadece istemenin aynasıdır; buna karşın isteme ise kendinde şey, muhteva, dünyanın özüdür. Dolayısıyla, yaşam istemeden, tıpkı gölgenin vücudun kendisinden ayrılamayacağı gibi ayrılamaz” (Schopenhauer, 2020a: 408).

İşte, Schopenhauer, kendi düşüncesinin öncelleri arasında, Platon ve Kant'ın öğretilerinden, bu bağlamda yine söz eder. Ona göre, her iki öğreti, duyulur dünyayı tezahür olarak açıklamak yönünden aynıdır; her ikisinde de duyulur dünya salt kendi başına ele alındığında değersizdir, bu dünya sahip olduğu hakikati yalnızca kendisini onda açığa çıkaran şeyden (*ideadan* ya da *kendinde şeyden*) ödünç alır (Schopenhauer, 2020a: 285)¹¹⁷. Dolayısıyla, ne herhangi bir tezahür, ne de tezahürlerle ilişkili olan kalıplar bir hakikate sahiptir. Öncelikli olan, her türden organizmayı koşullandıran asli cevher, yalnızca istemedir. İsteme, yalnızca duyularımızla algıladığımız her türden fenomenin ardında işlemekte olan güç değildir; aynı zamanda bedenimiz de işlevlerini istemenin güdümünde yerine getirir.

Bu bağlamda, yine Schopenhauer'in insana özgü beden algısıyla ilgili düşüncelerine dönersek, onun belirttiği üzere, isteme kendisini ilkin yalnızca beyne ait işlevde (tasavvurda) “organik bir beden olarak” sunar. Hepimiz bedenlerimizi yalnızca beyin işlevimiz aracılığıyla, bilinç kalıplarımızla, yani “tasavvurda uzamı, uzuvları ve organları olan bir şey olarak” kavrarız; bunun dışında bedenimiz –yukarıda da belirtildiği üzere- bilincimize açık değildir (Schopenhauer, 2021a: 77). Kısacası, biz bedenimizi ancak tasavvur olarak biliriz, onun ardında işleyen gücü tam olarak idrak etmemiz olanaksızdır¹¹⁸. Dolayısıyla, Schopenhauer'e göre, kendi bedenimiz dahi, asıl kökenin, “kendinde şey” olarak istemenin yanında ikincildir; bedenimiz istemenin, yalnızca, görünüre çıkmış, ete kemiğe bürünmüş hallerinden biridir. Bu bakımdan, bizim kavrayışımız dahi, bedenimizin kısmi bir işlevi olarak varlık gösterir, bedenimize tabidir¹¹⁹. Bu yanıyla, daha önce –özellikle 19. Yüzyıl başı Alman düşüncesinde- asli bir konumda yer verilmiş olan özbilinç, Schopenhauer'e göre, tümüyle istemenin güdümündedir. Bu doğrultuda, Schopenhauer, *İstemenin Özgürlüğü Üzerine* metninde, insanın kendi özünün doğrudan bilincine, yalnızca “isteyen biri olarak” varabileceğini belirtir¹²⁰ ve ekler: “Özbilincini gözlemleyen herkes, kendi istemesinin her zaman

¹¹⁷ İdea, yukarıda her ne kadar istemeye göre ikincil konumda değerlendirildiyse de, duyularımıza açık olan şeylerin hakikatten yoksunluğunun ortaya konulmasında önemli bir işlev gördüğü için, bu kez olumlu yanıyla ele alınır.

¹¹⁸ Görüleceği üzere, bu, tıpkı Spinoza'nın “bedenimizin dahi ne olduğunu bilmediğimiz” yönündeki savının bir benzeridir.

¹¹⁹ Bu konuda, yine, Spinoza ile tam bir uyumun olduğu göze çarpacaktır.

¹²⁰ Bu noktada, Hegel'in *Efendi ve Köle diyalektiği*ndeki haliyle *istek* kavramının merkeziliğini anımsayabiliriz. Hatırlanacağı üzere, burada istek, özbilince varılırken öncelikli bir uğrakta, ama uğrak

özbilincin nesnesi olduğunu kısa sürede fark edecektir” (Schopenhauer, 2021b: 25). Özbilincimiz en derine indiğinde, karşısında bulduğu şey, istiyor olduğumuzdur; isteme her eylemimizin kökenindedir.

Schopenhauer’ın benzer yöndeki ifadelerine, *Yeterli Temel İlkesinin Dörtlü Kökü Üzerine* kitabında da rastlayabiliriz. Burada, Schopenhauer, yine kişinin kendini yalnızca “isteyen olarak idrak ettiği”ni vurgular; ona göre, bilincin öznesi olarak, tasavvuru gerçekleştiren “ben”, her ne kadar “bütün tasavvurların zorunlu eşleniği ve tasavvurların koşulu” olsa da, kendisi bir tasavvur olarak değerlendirilemez (Schopenhauer, 2020b: 209). Bir bakıma, isteme içimizde o şekilde etkindir ki, kavrayışımız dahi, istemenin zorunlu bir dışavurumudur. Bu nedenle, kendi idrak eden yanımızı kendimize nesne edinemeyiz; çünkü bu yanımız en geriye kadar izlendiğinde, istemenin görünüşe çıkmış bir yansımasından başka bir şey değildir.

4.4.2. İdrakin Kapsamı

İdrakimizin dahi istemenin bir tezahürü olarak oluştuğunu görmemiz, bizi muhtemelen şu soruyu yanıtlamaya yöneltecektir: Tüm eylemlerimizin kaynağında ve temelinde isteme yer alıyorsa, kendimizi ancak “isteyen bir özne” olarak biliyorsak, asli mahiyetimizi oluşturan kendi istememizi ne şekilde biliriz? Schopenhauer’e göre, kişinin istemesini bilmesi, ancak istemenin tezahürlerinden, onun dışsal olarak gerçekleştirdiği şeylerden yola çıkmakla mümkün olur. Bu şekilde, istememizi, ancak “bireysel eylemler ve arzular, heyecanlar, tutkular ve hisler” şeklindeki duygulanımlar olarak biliriz (Schopenhauer, 1974b: 46). Bir bakıma, biz soluk alıp verimiz, çevremizi algılarız, karşılaştıklarımız sonrasında birtakım duygulanımlara kapılırsınız; bizim ulaşabileceğimiz tek gerçeklik bundan ibarettir. Schopenhauer, bu doğrultuda, *Upanishadlar*’da yer alan şu sözleri alıntılar: “Kendi her şeyi gören ama görünmeyen; her şeyi duyan ama duyulmayan; her şeyi bilen ama bilinmeyen; her şeyi anlayan ama anlaşılmayan. Bunun, görmenin, duymanın, anlamamanın dışında bir şey yoktur” (Akt. Schopenhauer, 2020b:

olması bakımından da bir yanıyla ikincil konumdaydı. Schopenhauer’de ise, görüldüğü üzere, isteme asli konuma yükseltilmiş, özbilinç dahi onun bir tezahürü olmuştur.

209)¹²¹. Bir anlamda, bizim doğrudan deneyimimize açık olan şey, algılarımız ve bu algılardan hareketle oluşan duygulanımlarımızdır; tüm idrakimiz bunlar ekseninde gelişir. Bize özgü olan duyu deneyimi ve algılar ise, hakikat olmaktan çok uzaktır; hakikat yalnızca, bizim bu deneyimimizde kendini ortaya koyan istemededir.

Dolayısıyla, kavrayışımızı doğrudan önümüzde hazır bulduğumuz malzemeye yönelttiğimizde, her şeyin ardındaki en derin öze erişemeyiz. Böyle bir kavrayışla yapabileceğimiz tek şey “tekerlekte dönüp duran sincap gibi sonsuza dek tezahürleri kovalamaktır”, elimizden nafile biçimde aynı yerde dönüp durmaktan başka bir şey gelmez (Schopenhauer, 2020: 407). Bu doğrultuda, idraki derinleştirebilecek ve içsel özü kavrama çabamızda bize yol gösterebilecek tavır, duyulur verilerin salt duyulur yanında kalarak, asli önemi onların arasındaki bağlantıları açıklamaya vermemek olacaktır. Çünkü bu açıklamalar, temelde tezahürlere bağımlıdır ve tezahürler alanında geçerli olan nedensellik ilkesi ekseninde geliştirilir. Schopenhauer’e göre, yapılması gereken ise, bu verilerin kendisini anlamaya çalışmaktır; kısacası onların “nerede” veya “nereden” veya “niçin”liğini değil, bunun yerine her zaman ve her yerde “ne”liğini irdelemektir (Schopenhauer, 2020a: 407).

Konuyla bağlantılı olarak, içinde bulunduğumuz dünyaya ilişkin düşündüğümüzde, bu dünyanın aslında tasavvurumuzdan ibaret olduğunu ve her zaman “idrak eden bir özne” gerektirdiğini görürüz; bu dünya ancak idrakle bir anlama sahip olur. Bununla birlikte, Schopenhauer’e göre, her şeyiyle bu dünyanın temelindeki hakikat olan istemede ise idrak bulunmaz; isteme “kör” ve bitimsiz bir baskı gibi hissedilir. Her şeyin ardında yatan ilke, hiçbir amaç, hiçbir kutsallık barındırmaz ama yine de her şeye birlik veren ve her şeyi –bir anlamda- sonsuz kılan odur. Bu bağlamda, Schopenhauer, ancak tasavvur olarak dünyanın belirmesiyle birlikte, istemenin, *istiyor oluşu* ve *istediği şeyden* oluşan dünyasının –genel anlamıyla dünyanın tam halinin- idrakine varıldığını belirtir (Schopenhauer, 2020a: 408). Schopenhauer’in benzetmesiyle yaşam, bir “yanma süreci”, yanmanın etkisiyle oluşan “ışık” ise akıl ile bağdaştırılabilir (Schopenhauer, 1974b: 45).

¹²¹ “Bu düşünce, *Upanishadlar*’da şöyle dile getirilir: “(...) bu gören, dokunan, işiten, koklayan, tadan, düşünen, kavrayan, yapan, ben bilinci olan kişinin barınağı, ölümsüz en yüce *Atman*’dır” (*Upanishadlar*, 2022: 301). Bizim aracılığımızla tüm bunları gerçekleştiren *Atman*’dır, biz ancak onun tezahürleri olarak bu eylemlerin gerçekleşmesine aracı oluruz.

Yanma her canlıyı kapsadığı için ışığın kendisi bitimsiz olsa da, tekil varlığın ışığı gelip geçicidir ve çok sınırlı bir etkiye sahiptir; çünkü ancak yaşam süresi ile sınırlıdır. Doğumumuzdan önceki, ölümümüzden sonraki zaman, bizim için bilincine erişilmez görünür; bu yanılla, “bilincimiz, geceyi anlık olarak aydınlatan bir ışıltıdan ibarettir” (Schopenhauer, 1974b: 95).

Böylece, ortaya çıkan odur ki, asli olan isteme, tek tek canlılarda aynı zamanda idrak olarak zuhur eder; idrak böylece istemenin tezahürlerinden birinde gelişmeye başlar. Var olan dünya, bu idrakten hareketle, ancak bir tasavvur olarak bilinebilir. Öyle ki, kendi kendimiz dahi bu dünyanın bir üyesiyizdir ve bu nedenle kendimizi ancak bir tasavvur olarak biliriz; *kendinde şey* halindeki kendimiz olarak değil. Öyleyse, kendimizi ancak istememizin işleyişine göre ve bu işleyiş uyarınca ortaya koyduğumuz edimlerimizin sonuçlarına göre idrak ederiz. Dolayısıyla, önce, isteme uyarınca eylemde bulunuruz – istememiz bizim aracılığımızla eyler-, ancak bundan sonra gerçekleştirdiğimiz eylemlerden hareketle kim olduğumuzu kavrarız. Bu bakımdan Schopenhauer, kendi öğretisinin yeniliğinin, idrakin istek karşısındaki önceliğini tümüyle kırmak olduğunu belirtir (Schopenhauer, 2020a: 430 – 431)¹²². Eş deyişle, isteğimiz, bilincimiz uyarınca belirlenmez, en bilinçli edimimizin ardında bile istememizin kendini ortaya koyması vardır; eylemlerimiz tümüyle istememizle uyum içindedir, bilincimizin bu eylemler üzerinde kati belirleyici gücü yoktur. Bu bakımdan, Schopenhauer, “istemek ve yapmak” arasındaki ayrımın yalnızca düşüncede söz konusu olduğuna, ancak istemenin özünde edimle hiçbir ayrım içermediğine dikkat çeker (Schopenhauer, 2020: 199)¹²³. Tüm bunlardan hareketle, kendimizi, ancak eylemde bulunduktan sonra, ortaya koyduklarımızdan hareketle bilmemiz, eylemlerimizin doğrudan istememizin zorunlu bir eşleniği olması gibi düşüncelerin varacağı yer, açık bir şekilde, isteme özgürlüğünün yadsınması olacaktır.

¹²² Schopenhauer’in ifadesiyle: “Eski öğretiye göre kişi idrak ettiğini isterken, bana göre kişi istediğini idrak etmektedir” (Schopenhauer, 2020: 431).

¹²³ Bu bağlamda, *İstemenin Özgürlüğü Üzerine*’deki şu ifadeleri anımsayabiliriz: “Eylemlerimiz bir ilk başlangıç değildir ve bu yüzden onlarda gerçekten yeni olan hiçbir şey oluşmaz. Tam tersine biz yaptığımız şey aracılığıyla sadece kim olduğumuzu öğreniriz” (Schopenhauer, 2021b: 81).

4.4.3. İsteme Özgürlüğü

Yukarıda anlatılanlardan hareketle, Schopenhauer'ın isteme özgürlüğüyle ilgili düşüncelerine baktığımızda, onun bu özgürlüğü istemenin tezahürleri bağlamında reddettiğini görürüz. İsteme, tezahürlerinde zorunlu olarak zuhur eder, tezahürlerin belirli şekilde devinmelerine, eylemlerine neden olur; bu nedenle hiçbir eylem özgür sayılamaz, son kertede hepsinin kaynaklandığı yer “güdünün karakterdeki etkisidir” (Schopenhauer, 2020b: 214 – 215). Bu doğrultuda, tüm deneyimlerimizi, geriye doğru dikkatle gözlemleyecek olursak; tüm eylemlerimizi –içinde bulunduğumuz koşulların da etkisiyle- zorunlu olarak gerçekleştirdiğimizi, bilinçli kararlarımız ekseninde yön vermek istediğimizi düşündüğümüzde dahi, eylemlerimiz aracılığıyla yerine getirdiğimiz rolü pek onaylamadığımızı görebiliriz. Bu gözlemler, bizi istememizin ardında hükmedemediğimiz etkenlerin olduğunu fark etmeye götürür. Schopenhauer bu bağlamda, Kant'ın *Saf Aklın Eleştirisi*'ndeki düşüncelerini alıntılar ve onun düşüncelerinin, en son kaynağına dek izi sürüldüğünde tek tek tüm istemli eylemlerin, tüm davranışların, kendisini önceleyen koşullar uyarınca zorunlu olarak meydana geldiğine işaret ettiğini belirtir (Schopenhauer, 2021b: 109)¹²⁴. Schopenhauer, bu düşünceyi vurgulamak için ayrıca, daha önce görmüş olduğumuz, Spinoza'nın mektuplarındaki taş örneğine başvurur (Schopenhauer, 2020: 230)¹²⁵. Buna göre, havaya fırlatılmış olan taş, yere düşüyor olmasını kendi istencine bağladığında ne kadar haklıysa, insan da istencinin özgür olduğunu iddia ederken o kadar haklıdır. Böyle bir iddia, eylemi hazırlayan asli koşullar konusunda bilgi sahibi olmamaktan kaynaklanır.

Schopenhauer, bu konuyu vurgulamak için başka örnekler de verir. Örneğin, *Doğadaki İsteme Üzerine*'de bir avcının, yaban domuzunu vurmasına neden olan etkenin, onun

¹²⁴ Kant'ın ifadeleri, insan istencinin duyulur karakterine dikkat çekmeye ve orada aklın bir nedenselliğini göstermeye yöneliktir. Kant, burada, insan istencinin tüm fenomenlerini en son zeminine dek araştırabilme şansına sahip olursak, insanın kesin bir biçimde öngörülemez ve kendisini önceleyen koşullardan hareketle zorunlulukla saptanamayacak hiçbir eyleminin olamayacağını vurgular (Kant, 1993: 276).

¹²⁵ Spinoza'nın ifadelerini tam olarak aktarmamız gerekirse: “İstersen hareketine devam ederken taşın düştüğünü ve harekete elinden geldiğince devam etmek için çabaladığını bildiğini farz edelim. Şimdi bu taş sadece çabasının bilincinde olduğu ve katilen kayıtsız olmadığı için, kuşkusuz, tamamen özgür olduğunu ve başka herhangi bir nedenden ötürü değil, yalnız kendisi öyle istiyor diye hareketini sürdürdüğünü düşünecektir. İşte insanların sahip olmakla böbürlendikleri insani özgürlük de böyledir ve sadece iştahlarının bilincinde, onları belirleyen nedenlerdense habersiz olmalarına dayanır” (Spinoza, 2020: 295).

tüfek taşıması olmadığını, tersine yaban domuzu vurmak için sırtında tüfek taşıdığını belirtir. Yine benzer şekilde, boğanın toslamasının onun boynuzları olmasının nedeni olmadığına, toslamak istediği için boynuzları olduğuna dikkat çeker. Bunlardan hareketle varılan sonuç, istemenin temelde idraki izlemediği, idrakin herhangi bir varlığı -onun kendi elinde hazır bulunan uzuv ve parçaları göz önünde tutmasını sağlayarak- eyleme sevk etmediğidir; “tam tersine öncelikli ve temel olan bu biçimde yaşam ve bu şekilde mücadele etme için çabalayıştır” (Schopenhauer, 2021a: 105 – 106). Diğer bir deyişle, önce isteme vardır, sonra bu isteme kendini uygun koşullar altında ortaya koyar. Schopenhauer’in ifadesiyle: “Her öznel imkân, taşın içerisinde var olan kıvılcım verme olanağı ile aynı türdendir; yine de işte o, nesnel imkânın bağlandığı çelik aracılığıyla belirlenir” (Schopenhauer, 2021b: 32). Bir bakıma, kıvılcım verme olanağı olmaksızın, hiçbir sürtünme, ateşi ortaya çıkaramaz; bu olanak ateşi ortaya çıkarma istemiyle bir arada bulunur.

Böylece, ancak yanan ateşi görerek çıkarım yapabilen tüm bilincimizin temelinde, isteme vardır. Schopenhauer’e göre, özbilincimiz, istemeyi, ancak yine istemenin tetiklemiş olduğu şeylerden hareketle ele alabilir; özgürlüğü konu edinirken ise genellikle onu önceleyen şeye –bilinçli eyleme- dikkat eder. Bu nedenle, özbilincimizin, eylemlerimizi istememiz uyarınca gerçekleştirdiğimize ilişkin vargıları, aslında istemenin özgürlüğüyle ilgili olamaz. Konuya ilişkin olarak Schopenhauer, istediğimizi yapabiliyor olsak da, “yaşamın verili bir anında sadece tek bir şeyi” isteyebileceğimizi, bunun dışında hiçbir şeyi kati suretle isteyemeyeceğimizi belirtir (Schopenhauer, 2021b: 38 – 39). Ne de olsa, bizim için önceden verilmiş olan –doğrudan belirli bir biçimde var olmamıza yol açan- şey istemedir. Bu doğrultuda, Schopenhauer’in düşüncesinde, bir kişi istediğinden başka şekilde isteyemez, başka şekilde istemek başka biri olmakla birdir.

Bir bakıma, isteme uyarınca eylemde bulunuruz, eylemimiz üzerinde bilinçli istememizin belirleyici gücünü hissettiğimiz ölçüde eylemimizi özgür olarak nitelendiririz. Ancak istemenin ardındaki zorunluluğu, bizi bilinçli bir karar almaya dahi yalnızca bu istemenin yönelttiğini göz ardı ederiz. Bu doğrultuda, Schopenhauer, insanın özgür isteme konusundaki düşüncelerini, varsayımsal olarak, suyun kendi durumunu verdiği bilinçli karar uyarınca belirlediğini düşünmesiyle bağdaştırır. Buna göre, durgun gölette dingin

bir şekilde duran su, bir şelaleden hızlıca aşağıya doğru akabilme, denizde coşkun dalgalar oluşturabilme, buharlaşıp kaybolabilme gizilgücü taşıdığını, kendi durgunluğunun ise özgür istemesinin bir eseri olduğunu düşündüğünde ne kadar haklıysa, biz de özgür istememiz uyarınca eylediğimizi düşündüğümüzde o kadar haklıyızdır. Gerek suyun belirlenimi, gerekse insanın belirlenimi, onları belirli koşullar altında belirli bir biçimde var olmaya iter. Bu nedenle, Schopenhauer’e göre kişinin –ya da herhangi bir varlığın-, herhangi bir şeyi bilinçli bir şekilde isteyebileceğine yönelik düşüncesi yanılsamadan ibarettir ve aslında bu düşünce, o sırada “başka bir şey istemiyor olma” koşulunu barındırır (Schopenhauer, 2021b: 58 – 59). İstememiz, bizi belirli koşullar altında belirli bir şekilde davranmaya iter ve koşullar değişmedikçe istemenin bizi belirleme şekli de değişmez.

4.4.4. Eylemlerin Kaynağındaki Zorunlu Dayanaklar

Schopenhauer’in yukarıda aktarılan düşünceleri doğrultusunda görülmektedir ki, özgürlük, bizim istememize atfedilemez; ancak istemenin kendisine atfedilebilir. Kalan her şey istemenin tezahürüdür ve onun zorunlu belirlenimine tabidir; isteme de belirli koşullar altında belirli şekillere bürünür. İsteme duyulur evrende görünüşe çıktığında, tümüyle nedenselliğe bağımlıdır. Bu doğrultuda, Schopenhauer, *Yeterli Temel İlkesinin Dörtlü Kökü Üzerine*’de üç tip nedensellik ayırt eder: sebep, uyarı ve güdü. Kısaca özetlemek gerekirse, sebep, inorganik maddeleri de kapsayacak şekilde, nedenselliğin en alt türden varlıklara uyarlanan biçimidir; uyarı tüm canlı varlıkları kapsar; güdü ise, nedenselliğin “idraki takip eden” biçimidir, insanı da içerecek şekilde tüm hayvan türünü kapsar” (Schopenhauer, 2020b: 95). Zihnimiz, güdülerin boyunduruğu altında işler, güdünün bilinçli zihin dolayımından geçerek kişiyi eyleme belirlemesi, nedenselliğin en yüksek düzeyde uygulanışdır.

Schopenhauer, Kant’ın, yukarıda da aktarmış olduğumuz, davranışların en temel kaynaklarına varıldığında özgürlükten söz edilemeyeceği yönündeki ifadelerinden de yararlanarak; insanları da içerecek şekilde tüm bir hayvan türünün davranışlarının, ancak kendini dayatan bir güdünün belirlenimi doğrultusunda gerçekleştirildiğini belirtir (Schopenhauer, 2020b: 225). İçinde bulunduğumuz –gerek bedensel, gerek çevresel- tüm

koşullar, güdülerimizin belirli uyaranlar karşısında belirli tepkileri vermesine neden olur ve biz de ortaya çıkmış olan güdümüzün tepkisine uygun şekilde davranırız. Şöyle de söyleyebiliriz: güdüler belirli bir karakter yapısının belirli bir koşul karşısında göstereceği tepkiyi zorunlu olarak belirler. Dolayısıyla, aklımızın eylem konusunda tüm yaptığı “istemeye güdüler sunmak”tan ibarettir¹²⁶ ve istemenin bu güdülere ne şekilde karşılık vereceği aklımızın gücü dahilinde değildir; verdiğimiz karar gerçekleştiriyor olduğumuz eylemle eşzamanlıdır (Safranski, 2015: 396). Öyleyse, bilinçli kararımız uyarınca eylediğimizi düşünmemiz, eylemlerimizin ardındaki nedensel belirlenim konusunda bilgisiz olmamıza dayanır.

Bu bağlamda, Schopenhauer, tüm eylemlerimizin iki etkenin zorunlu güdümü altında belirlendiğine dikkat çeker; bunlardan biri karakterimiz iken diğeri de sahip olduğumuz –aslında bir bakıma bize sahip olduğunu da söyleyeceğimiz- güdülerdir. Buna göre, güdüler, yaşamdaki olayların gelişimi içerisinde ortaya çıkar ve sahip olduğumuz karakteri mekanik denebilecek bir zorunlulukla belirler (Schopenhauer, 1974a: 208 – 209). Buradan hareketle, Schopenhauer, her şeyin kati bir zorunluluk içerisinde gerçekleştiği yönündeki vurgusunu yineler. Ona göre, nedensel bağlantısı açık olmadığı için rastlantısal saydığımız pek çok gelişmenin dahi belirli bir eşzamanlılık içinde çıkması gerekir; ki halihazırda var olan bu eşzamanlılığın belirlenimi dahi çok uzak bir geçmişe dayanır (Schopenhauer, 1974a: 216). Dolayısıyla, nedenselliğin kapsamı o denli yaygındır ki, bizim için görünmez olan bağlantı noktaları isteme nezdinde çoktan belirginlik kazanmıştır. Bu nedenle, ne rastlantı eseri yaşadığımızı düşündüğümüz bir olayın, ne de bilinçli eylemimiz aracılığıyla ulaştığımız bir sonucun ardındaki zorunluluk yadsınabilir.

Konuyla ilişkili olarak, Schopenhauer, vicdanımızın farklı şekilde davranabileceğimiz yönündeki uyarılarının, aslında farklı bir insan olabileceğimiz anlamına geldiğini belirtir.

¹²⁶ Schopenhauer’in bu konuda, *İsteme ve Tasavvur Olarak Dünya*’daki şu ifadelerini hatırlayabiliriz: “(...) istemenin tecellisi zorunlu olarak bir insanın karakterine bağlı bazı güdülerini takip eder. Fakat kişinin tam da bu karaktere sahip olmasının, her şeyden önce istiyor oluşunun, pek çok güdü arasından herhangi birinin değil de tam da bu güdünün istemeyi harekete geçiriyor oluşunun hiçbir temeli yoktur. İnsan söz konusu olduğunda, güdülere dayalı davranışının bütün açıklamalarında kendini gösteren temelsiz/sırrına erişilmez karakterin tam da kendisi, bütün cansız cisimlerin esas niteliği ve bunun etki etme tarzıdır” (Schopenhauer, 2020: 228).

Oysa, Schopenhauer’e göre, yukarıda bahsettiğimiz iki zorunluluk, karakterimizin değişmezliği ve içinde bulunulan koşulların egemenliği, yaşamımızın akışını tüm hatlarıyla belirler. Öyleyse, karakterimizin belirlenimi dahi akılcı düşünmemize bağımlı değildir; yine ortaya çıkar ki, eylemde bulunurken aklımızın yapabileceği tek şey istememize güdüler sunmaktır (Schopenhauer, 1974b: 234)¹²⁷.

Güdülerimiz doğrultusunda eylediğimizde de şöyle bir ayırmadan söz edebiliriz; güdülerimiz bizi ya doğrudan somut kazanımımız olan –hayvanlarla ortak sayılabilecek- bir hedefe yöneltir; ya da güdülerimiz düşünce görünümü altında bizi daha genel ve daha uzak bir hedefe yöneltir. Bu iki durumda, zorunluluk bağlamında var olan tek fark, “kılavuz telinin uzunluğu”dur (Schopenhauer, 2021b: 51). Düşünceyle uyumlu olan daha soyut güdüler, yine bizi belirli bir şekilde davranmaya iter, zorunlulukla bağlantısı daha zor ayırt edildiği için, burada dizginlerimiz daha uzun bir iple bağlanmıştır. Bu doğrultuda, Schopenhauer, inorganik doğada her türlü devinimin, “tezahür eden genel bir doğa kuvvetinin ve bu tezahüre yol açan tekil nedenlerin” zorunlu sonucu olması gibi, insan davranışlarının da “kendi karakterinin ve devreye giren güdünün” zorunlu bir çıktısı olduğunu vurgular (Schopenhauer, 2021b: 75). Dolayısıyla, her türden varlık, kendi verili doğası ve içinde bulunduğu koşulların getirdiği etkenlerin doğrudan güdümünde hareket eder. Schopenhauer’in düşüncesi uyarınca, bunlardaki zorunluluk kesin olduğuna göre; birtakım olayların oldukça rastlantısal görünen başka olaylardan kaynaklanması, talihin cilvesinin iyi ya da kötü biçimde kişinin yazgısını tümüyle değiştirebileceği üzerine düşünmek, insan için tümüyle boş bir uğraştır (Schopenhauer, 2021b: 82).

Schopenhauer’in güdülerle ilgili benzer ifadelerine, başka yerlerde de rastlarız. Örneğin, o, yine benzer şekilde, karakterin, özünü ancak güdüler aracılığıyla açığa vurduğunu ve bunu bir “doğa yasasının zorunluluğu” içinde gerçekleştirdiğini ifade eder ve “keyfi özgür seçim”i (*liberum arbitrium indifferentiae*) de bundan dolayı yadsıdığını belirtir (Schopenhauer, 2020: 567). Tezahürün olduğu yerde keyfilikten söz edilemez; çünkü her

¹²⁷ Schopenhauer, yine aynı yerde, bazı insanların yaşamlarının başkalarına göre kıyaslanmayacak ölçüde mutlu, soylu ve değerli bir seyir izlediğini belirtir. Buradaki eşitsizliği açıklamak için de Hinduizm ve Budizm’deki ruh göçü öğretisinden yararlanır: Buna göre, içinde doğduğumuz öznel ve nesnel koşullar, aslında daha önceki var oluşlarımızın ahlaksal bir sonucu olarak belirlenmiş olabileceği varsayılır (Schopenhauer, 1974b: 234). Schopenhauer, bu varsayımı, bu haliyle doğrudan savunmasa da, nedenselliğin bizim için pek açık olmayan bir görünümüne işaret ettiği için bu açıklamayı açıkça yadsımaz.

tezahür kendine uygun olacak şekilde yeterli temel ilkesinin bir biçimine zorunlu bir şekilde bağımlıdır. Bu bakımdan, gerçek anlamıyla bir özgürlükten söz edilecekse, bu yalnızca tezahürden ayrı olarak ele alınan, kendinde şey olarak isteme için uygun olacaktır. Aslında buna uygun bir düşünceyi, *İstemenin Özgürlüğü Üzerine* metninde de buluruz. Schopenhauer’ın buradaki ifadesi şöyledir: “Zorunluluktan yoksun olmak, özgür olanın en önemli özelliği olduğu için, o düpedüz hiçbir nedene bağlı olmayan ve böylece mutlak rastlantısal olan olarak tanımlanır” (Schopenhauer, 2021b: 22). Tüm bunlardan hareketle diyebiliriz ki; isteme kendi halinde, her ne kadar mutlak özgürlüğe sahip tek ve asli unsur olsa da; o gücünü kör bir şekilde, rastlantısal olarak açığa çıkarır gibidir; akla uygun herhangi bir şey ortaya koymak gibi bir amacı yoktur¹²⁸.

4.4.5. Karakterin Zorunluluğu

Görüldüğü üzere, Schopenhauer’ın ısrarlı vurgusu belli bir noktada yoğunlaşır: Her şey ve herkes, istemenin tezahürüdür; insanın en derin düşüncesi uyarınca gerçekleştirdiği davranışlar dahi istemenin belirli bir görünüş altındaki tezahürüdür. Dolayısıyla hiçbir şey, istemenin tezahürde gerektirdiği zorunluluktan bağışık değildir. Buna uygun olarak Schopenhauer’e göre, tıpkı en temeldeki liftten başlayarak “yaprak, dal ve gövde”yi meydana getiren tek bir dürtünün sürekli yinelenen tezahürünün bir ağacı oluşturması gibi, ussal karakterin sürekli yinelenen tezahürü de insan yaşamının eylemlerle şekillenen gidişatını oluşturur (Schopenhauer, 2020: 427). Buradan hareketle, isteme ussal karakter dolayısıyla yine zorunlu birtakım sonuçlara ilerliyorsa; bu karakter, yalnızca aracı konumdadır, tümüyle –kendi yaradılışına uygun olan- zorunlu bir nedenselliğe tabidir. Dolayısıyla, isteme belirli bir insanda belirli bir karakterin gelişmesi şeklinde zuhur eder ve insan sahip olduğu karaktere sürekli olarak uygun bir şekilde davranmaktan kaçınamaz. Schopenhauer’ın bu konudaki ifadeleri şöyledir: “İnsanın karakteri değişmezdir. O bütün yaşamı boyunca aynı kalır. Geçen yıllarının, ilişkilerinin, bildiklerinin ve görüşlerinin değişken örtüsü altında, tıpkı kabuğunun içindeki yengeç

¹²⁸ Tin ile bağdaştırılan ve hep aklın kendini ortaya koymasına uygun olarak betimlenen kendi bilincine varmak, özgürleşmek vb. herhangi bir amacı yoktur.

gibi hiç değişmeyen ve hep aynı kalan özdeş, gerçek insanı buluruz” (Schopenhauer, 2021b: 68).

Böylece, Schopenhauer’in düşüncesi uyarınca, her şeyin ardındaki etkin gücün asli kaynağının ve özgürlük atfedilebilecek tek yetkenin yalnızca isteme olduğu yeniden ortaya koyulmuş olur. Bu doğrultuda, insanın hiç değişmeyen karakteri de, onun özgür istemesiyle belirlenmez. İsteğimiz bizim özümüzde ne olduğumuzu gösterir; çünkü biz tam olarak özümüze uygun şekilde isteriz (Schopenhauer, 2020: 522). Başka bir deyişle, biz, istemenin belirli bir şekilde ortaya çıkması için uygun bir ortam teşkil ederiz; bize ait olan -ya da ait görünen- isteme, bizim aracılığıyla zorunlu bir şekilde kendini açar. Dolayısıyla, istemenin, belirli bir varoluş biçimiyle -kendisi öncel olacak şekilde- zorunlu bir bağının olması aslidir; birincil olan isteme sonradan oluşmaz. Bu bağlamda, Schopenhauer, isteme özgürlüğüne ilişkin kabulü, “öze (*essentia*) sahip olmayan bir varoluşun (*existentia*)” kabulü olarak değerlendirir; ki bu da bir şeyin var olmasına karşın bir hiç olmasının -aslında olmamasının- kabulüyle birdir ve bu nedenle tümüyle çelişkilidir (Schopenhauer, 2021b: 78)¹²⁹.

Buna uygun olarak, Schopenhauer, “bir insanın nasılsa öyle eylediğine”, ortaya koyduğu her davranışın zorunlu olarak bağlantılı olduğu bir güdü tarafından belirlendiğine dikkat çeker ve özgürlüğün eylemde (*operari*) değil özde (*esse*) bulunması gerektiğini dile getirir (Schopenhauer, 2021b: 128). Yukarıda da belirtildiği üzere, özgürlük ancak kendinde şey olarak istemeye atfedilebilir. Dolayısıyla, herhangi bir insanı tanımlarken, onun karakterini, sanki bilinçli ve özgür kararlar uyarınca gerçekleştirilmiş eylemlerle şekillenmiş olarak düşünmek hatalı olacaktır. Bu konuda, Schopenhauer’in ısrarla vurguladığı şey, “yaptığımız şeyle, kim olduğumuzu öğrendiğimiz”dir. “Yaşamımızın ahlaki yönelimi” buna dayanır ve kim olduğumuzu öğrenebileceğimiz biricik kaynak, gerçekleştirmiş olduğumuz eylemlerdir; çünkü bu eylemler bizim olduğumuz şeyden zorunlu olarak çıkar (Schopenhauer, 2021b: 128).

¹²⁹ Bu noktada, Schopenhauer’in istemeyi doğrudan belirli bir varlıkla zorunlu bir ilişki içine sokması ile Hegel’in kendi dizgesinde belirli varlığa merkezi sayılabilecek bir önem atfetmesi arasında bir koşutluk olduğunu söyleyebiliriz. Hegel, bu motifi özne olarak Tin’in devinimini temellendirmek için kullanırken, Schopenhauer, bu motiften istemenin zorunlu tecellisini ortaya koymak için yararlanır.

Buradaki düşünceler, aslında yine Schopenhauer'in belki de en çok kınamış olduğu Hegel'in düşünceleriyle büyük bir koşutluk taşımaktadır. Hatırlanacağı üzere, Hegel'in düşüncesinde, Tin'in kendini tanıma eylemi, hep somutolguda ortaya koyduklarından hareketle, sondan başlayarak gerçekleşmekteydi, ki Tin'in aranacağı yer de yine sonlu insan aklıdır. Schopenhauer de tüm kendini tanıma eylemini yine somut olarak gerçekleştirdiklerimize, en sonda ortaya koyduğumuza bağlayarak çok farklı bir şey söylemez. Schopenhauer, akıl yerine istemeyi koymuşsa da, hep kendini sonlu olanda zorunlu şekilde açığa çıkaran bir çeşit Sonsuz'a başvurur ve sonlu kendi mahiyetini idrak etmeye çalışırken, Sonsuz'un, sonlu olarak kendisi aracılığıyla ortaya koyduğu eylemlere bakmak zorundadır. Bir bakıma, kişinin kendisinin kim olduğunu öğrenebilmesinin yolu, eylemlerinin ardındaki niyetinden değil, yaşamında sürekli olarak somut varlık kazanan yapıdan, gerçekleştirdiği eylemlerden hareket edebilmesiyle mümkün olur. Yaşamımızda ortaya koyduğumuz edimler, doğrudan kim olduğumuzu açığa serer; bize özgü olan isteme, bizim belirlememize tabi değildir; bu isteme doğrudan bizim kimliğimizde zuhur eder (Safranski, 2015: 396). Özlü bir şekilde ifade etmemiz gerekirse, istediğimiz şeyi kendimiz belirlemeyiz ama istediğimiz şeye uygun olarak eyeriz. Bu nedenle kim olduğumuzu, belirleyici güce sahip olduğunu düşündüğümüz akli yetilerimize bakarak değil, ancak ortaya çıkmış olan eylemlere bakarak öğreniriz.

Schopenhauer, başka yerlerde de bu düşünceyi ifade ederken, insanın her koşulda istediği neyse onu zorunlu bir şekilde yaptığını, çünkü kişinin istediği şeyden ibaret olduğunu belirtir. Bunun nedeni de, gerçekleştirilen her eylemin olduğumuz şeyden zorunlu bir şekilde çıkmasıdır (Schopenhauer, 2021b: 129). Dolayısıyla, yine açıklık kazanan odur ki, insanın –ve her türden varlığın- karakteri, ona zorunlu olarak bağlıdır ve tüm eylemler de bu karakterden zorunlu şekilde çıkar. Bu düşünce üzerinden ilerlediğimizde, insanın davrandığından başka türlü davranmasını beklemek, onun ancak başka biri haline gelmesiyle mümkün olacaktır (Schopenhauer, 2021b: 123). Schopenhauer'in bu konudaki benzer ifadelerini, *Parerga ve Paralipomena*'daki *Yaşam Bilgeliği Üzerine Aforizmalar* kısmında da görürüz. O, burada; “içsel bir ilkeden kaynaklandıkları için” insanın hiçbir eyleminin değişmeyeceğini, bu nedenle bu eylemlerle doğrudan bağlantılı olan karakterin hiçbir suretle “düzeltilemeyeceğini; insanın içinde bulunduğu koşullar

aynı şekilde devam ettiği sürece davranış biçiminin de hiç değişmeden kalacağını vurgular (Schopenhauer, 2008: 171 – 172).

Buradan hareketle, içinde bulunduğumuz koşullara ilişkin neler söyleyebiliriz? İsteme, her şeyde zorunlu bir şekilde kendini ortaya koyuyorsa, koşullar da istemenin zorunlu belirleyiciliği uyarınca meydana gelecektir. Schopenhauer, bu konuyu açıklarken, insan yaşamının gidişatını bir “geminin rotası” ile benzeştirir. Bu doğrultuda, Schopenhauer’e göre, bireysel yazgımız, talihin iyi ya da kötü yanıyla karşılaşmamız, ilerlememizi kolaylaştıran ya da zorlaştıran bir “rüzgâr” gibidir; bireysel çaba ve uğraşlarımızın yol alışımızdaki etkisi ise çok daha azdır (Schopenhauer, 2008: 187). Bir bakıma, bizi yolumuzdan alıkoyan fırtınaya ya da arkamızdan yelkenlerimizi şişirerek bize destek olan bir rüzgâra oranla elimizdeki kürekler ne kadar etkiliyse, yaşamımızda ilerlediğimiz istikamette kendi bireysel çabalarımız da o kadar etkilidir¹³⁰. Bu bakımdan, yaşamımızdaki gidişatın, doğrudan bize bağlı olmadığı ortadadır. Schopenhauer’e göre, “olayların sıralanışı” ve “kendi kararlarımızın sıralanışı” yaşamımızda ne şekilde bir yol alacağımızı belirler. Ancak bu konulardaki görüşümüz çok kısıtlıdır; çünkü ne vereceğimiz kararı ne de karşılaşacağımız olayları sağlıklı bir şekilde öngörebiliriz; içinde bulunduğumuz ana uygun olmayan hiçbir konuda geniş bir ufkumuz yoktur (Schopenhauer, 2008: 188). İnsanın yol alırken elinde olan tek şey, içinde bulunduğu koşullardan hareketle kendisini –onda açığa çıkmış istemeye uygun olan- amacına eriştirecek kararları, sınırlı kavrayışıyla yaklaşık tahminlerde bulunmaya çalışarak vermektir. Dolayısıyla, bu tahminler, istikametimizin değişmesinde pay sahibi değildir, biz diğer etkenlerin ağırlığını hakkıyla kavramaktan aciz olduğumuz için, kendi yolumuzu kendimizin belirlediğini düşünürüz.

4.4.6. Ahlakla İlgili Düşünceler

Verdiğimiz kararların belirleyici gücünün en dar kapsama sahip olduğunun vurgulanması, kendimize özgü istemenin özgür olmadığını bir kez daha ortaya koyar. Buna uygun olarak, Schopenhauer, kendi düşüncesinde özgürlüğün, “kendisiyle

¹³⁰ Schopenhauer’in bu örneğinin ilk ifadelerinden biri, hatırlanacağı üzere, *Bhagavad Gita*’da yer alır.

karşılaşmanın mümkün olmadığı bireysel davranışların bölgesinden” alınıp, daha yüksek mevkide olan ama “idrakimiz için kolayca erişilir olmayan bir bölgeye” taşındığını belirtir (Schopenhauer, 2021b: 129). Schopenhauer’e göre, istememizi, kendi bilinçli kararımızla yönlendirmeyiz ama “en içsel özümüze” uygun olarak yönlendiririz. O, bu içsel özü Platon’un düşüncesindeki *daimon* ve Kant’ın düşüncesindeki *akli karakter* ile bağdaştırır; ona göre biz içsel özümüzün ifadeleri olan bu dayanak uyarınca davranırız ve asıl olarak bu dayanağın kendisi bizi seçmiştir, onu biz belirlemeyiz (Schopenhauer, 2020: 404). Bir bakıma, içsel özümüz, istemenin zorunlu olarak açığa çıktığı bir yana işaret eder ve davranışlarımızı bu yan belirler.

Buna uygun olarak, Schopenhauer’in ahlaka ilişkin görüşleri de, kişinin eylemlerini akla uygun olarak düzenlemesine işaret eden ve özgürlüğü doğrudan akla uygun etkinlikle bağdaştıran düşüncelerden ayrılacaktır. Bu doğrultuda, Schopenhauer, nasıl ki estetik, hiçbir şekilde “şair, ressam ve müzisyenlerin” ortaya çıkmasına aracı olamıyorsa, etiğin de “erdemli, asil ve kutsal kişilerin” ortaya çıkmasına hiçbir şekilde aracı olamayacağını vurgular (Schopenhauer, 2020: 404). Dolayısıyla, özellikle Kant’ın pratik akıl ve ahlak yasası doğrultusunda bir özgürlüğü tanınması, Schopenhauer için kabul edilemez bir durumdur. Görüldüğü üzere, onun düşüncesinde, istemenin kendisi özgür olarak değerlendirilse de, kişiye özgü isteme özgür değildir.

Özgürlüğün, doğrudan ve yalnızca istemeye atfedilmesi, “nasıl istenmesi gerektiğine dair yasalar belirleme” konusundaki girişimleri boşa çıkarır (Schopenhauer, 2020: 405). Bu doğrultuda, Schopenhauer, kişinin karakterine özgü sorunların hiçbir konuşma ya da ahlak dersi ile giderilemeyeceğini, kişinin ahlaksal özelliklerinin hiçbir şekilde değişmeyeceğini ısrarla belirtir ve bu yöndeki girişimleri, özen göstererek “meşeyi şeftali verecek duruma getirmeye” çabalamakla bir görür (Schopenhauer, 2021b: 71). En son kerte de, yine gördüğümüz, kişiye özgü karakterin, doğrudan istemeye uygun şekilde geliştiğidir. İsteme de, duyulur dünyada doğrudan –kendine uygun olan- nedensellik yasaları altındadır; dolayısıyla karakter de bu zorunluluğa tabidir. Zihnimizin, istememiz –dolayısıyla karakterimiz- üzerinde belirleyici gücü yoktur. Görüldüğü üzere, Schopenhauer’in düşüncesinde zihin, yalnızca istemenin bir uzantısı, “dışarıya yönelmiş

dokunacı, onu güdü yoluyla etkilemenin bir aracı” olmaktan ibarettir (Schopenhauer, 2021b: 131).

Öyleyse, zihnin doğrudan istemenin bir uzvundan ibaret olduğu ve insanın –istemenin açığa çıktığı bir tezahür olarak- doğrudan zorunluluğa tabi kılındığı bir düşüncenin ahlaka yönelik çıkarımlarının varacağı yer neresi olacaktır? Schopenhauer, yalnızca, yukarıda belirtmiş olduğumuz kadarıyla, karakterin değişmezliği nedeniyle ahlaksal çıkarımların nafi olduğu noktasında kalmaz. O, bu konuda Spinoza ile benzer bir noktaya varır; her şey, her eylem zorunlu belirlenim altındaysa, bunlar nedeniyle hiç kimseye ve hiçbir şeye düşmanlık ya da hınç duyulamaz. Bu bağlamda, Schopenhauer’ın *İsteme ve Tasavvur Olarak Dünya*’daki betimlemesini hatırlayabiliriz. O, burada, zaman ve mekân açısından sonsuz büyüklükte görünen evreni düşünmeye daldığımızda, kendimizi hiçleşmiş olarak, “okyanustaki kaybolup hiçliğe karışan bir damla”dan ibaret olarak, istemenin tümüyle gelip geçici bir yansıması olarak hissettiğimizi belirtir (Schopenhauer, 2020: 325 – 326). Bu his bizde uyandığında, tefekkür ettiğimiz bu evrenin, “idrakin saf öznesi” olarak kendimize özgü bir var olma durumunu yansıttığını görürüz ve bu anda kendi bireyselliğimizden çıkar ve kendimizin “zorunlu ve koşullu olarak” tüm evreni ve tüm zamanı ihtiva ettiğini duyumsarız. Bu duruma geldiğimizde, diğer kişileri de, kendi ilgi ve eğilimimize göre değil, nesnel bir şekilde değerlendirme yetkinliğine kavuşuruz. Böylece, ne başkalarının mutluluğu bizde kıskançlık uyandırır ne de onların doğrudan bize yönelik haksızlık ve düşmanlığı bizde nefret uyandırır. Bu noktada, yaşamımızda talihin denk geldiğimiz her türlü görünüşünü doğrudan olumlarız ve kendimizi “acı çeken” olarak değil, “idrak eden” olarak kavrar, yaşamımızı da bu kavrayışımız uyarınca sürdürmeye çalışırız (Schopenhauer, 2020: 327 – 328). Üstelik, bu düzeye eriştiğimizde, yalnızca başkalarını ve kendimizi doğrudan olduğu haliyle olumlamakla kalmaz; “dünyanın tüm ıstırabını” da kendi ıstırabımız sayarız (Schopenhauer, 2020: 506)¹³¹. Çünkü, tüm dünyada zuhur eden tek bir istemedir ve acı çeken olarak onun tecellisinden biz de eşit ölçüde pay alırız. Bu doğrultuda, Schopenhauer’ın düşüncelerinden hareketle, ahlaka ilişkin kısaca bir çıkarım yapacak olursak; kişileri ahlaksal olarak yargılamanın

¹³¹ Schopenhauer’ın konuyla ilgili şu sözlerini de anımsayabiliriz: “Tüm varlıklarda en öz ve hakiki benliğini idrak eden böyle bir insan, tüm canlıların sonsuz ıstırabını kendisinininki olarak görüp tüm dünyanın acısını kendi üzerine almalıdır. Ona artık hiçbir ıstırap yabancı değildir” (Schopenhauer, 2020: 537).

uygunsuz, ama herkesin acısını kendi acımız gibi üzerimize almanın zorunlu olduğunu söyleyebiliriz. Ne de olsa, tam anlamıyla bütüncül bakış açısı benimsendiğinde, her şeyin ardındaki zorunluluk tüm yargıları geçersiz kılar ve parçadaki acı bütünün tümüne sirayet eder.

4.4.7. Her Şeyin Hiç Olması

Görüleceği üzere, Schopenhauer’in düşüncesinde, istemenin büründüğü her bir çehre herkes için eş değerde gerçeklik taşır. Bu doğrultuda, suçlu olan da suçu cezalandıran da, acı çeken de acı veren de tek bir kaynaktır; çünkü kendini ete kemiğe büründüren ve bu somut görünüm altında acı çeken ve acı veren tek bir istemedir (Copleston, 1998: 44)¹³². Bu bağlamda, Schopenhauer, tüm evreni istemenin, “istiyor oluşun bir aynası” olarak görür; her şeyde açığa çıkan tek bir isteme olduğu için, başımıza gelen ne varsa adildir. Çünkü dünyanın kendisi doğrudan istemenin açığa çıktığı şekliyle vardır ve aynı isteme bizim de içimizdedir. Schopenhauer, buradan hareketle, evrendeki her şeyin adil olduğunu vurgulamak amacıyla, tüm “sefaletin” ve tüm “suçların”, tüm hak ve haksızlığın birbirlerine denk olduğunu belirtir (Schopenhauer, 2020: 503 – 504). Bu konularda Schopenhauer’in düşüncesinin, yine, hep kadim Doğu öğretileriyle benzer bir istikamette geliştiğini görmek zor değildir. Hatırlayacağımız üzere, Doğu öğretilerinde de temel vurgulardan biri, karşıt görünen tüm güçlerin tek bir ilkede birleştiği ve özünde aynı olduğudur. Buna uygun olarak, Schopenhauer’in verdiği örneklerden biri, tam da bu en eski dönemlere ait olan öncellerinin örneklerine uygun şekilde, avının etini yiyen kurtla kurdun yediği avın, “parçalanan av ile parçalayan avcının” aynı olduğudur ve onların tüm eylem ve etkileşimleri yeryüzünde hüküm süren aynı zorunlulukla gerçekleşir (Schopenhauer, 2020: 569).

Schopenhauer’in sürekli yinelediği, aynı istemenin, her zaman ve her şeyde ortaya çıktığı yönündeki savı, onun yine en büyük esin kaynaklarından olan *Upanishadlar*’daki öğretinin ana fikriyle birleşir. Bu bağlamda, kendimizi “tüm varoluşun asıl ve ebedi özü,

¹³² Konuyla ilgili olarak Schopenhauer’in ifadeleri şöyledir: “Acı çektiren ve acı çeken aynıdırlar. Bunlardan ilki acıdan pay almadığına, ikincisi de suçtan pay almadığına inanmakta hatalıdırlar” (Schopenhauer, 2020: 507).

kaynağı” ile, asıl hakikat ile birleşmiş olarak kavradığımızda, kendimiz dışında varsaydıklarımızın bir hakikat taşımadığını görürüz. Böylece *Upanishadlar*’da sergilenen temel düşünceye uygun olarak, tüm yaratıkların kendimiz olduğu, bizden başka hiçbir şeyin olmadığı sonucuna ulaşırız, ki bu da artık ölümün dahi bizim için korkulacak bir şey olmadığı anlamına gelir (Schopenhauer, 1974a: 125).

Bu noktada, Schopenhauer’in, insana –ya da herhangi türden bir varlığa- atfedilebilecek başlangıç ve sonla ilgili kabullere yönelik çıkarımlarını irdeleyebiliriz. Ona göre, doğum ve ölüm, “istemenin tezahürü” olarak yaşama aittir; yaşamın kendisi de gelip geçici, fani tezahürlerde ortaya çıkar ve zamana tabidir. Asıl haliyle yaşam ise, zamandan bağışıktır (Schopenhauer, 2020: 409). Bunun yanında, Schopenhauer’in düşüncesinde, her türden varlığın oldukça rastlantısal görünen olaylar sonucunda yok oluşa sürüklenmesi, doğanın bireyi umursamayıp yalnızca türün sürekliliğini önemsediğini gösterir¹³³; bireyin yazgısı ise daha başından itibaren bir “yıkım”ı yansıtır. Buradan hareketle, insan, kendi bireysel varlığının önemsizliğini idrak edip asli olanın türe özgü yaşam olduğunu ve kendisinin de doğa aracılığıyla türü sürdürmeye koşullandığını gördüğünde; kendisinin doğayla bir olduğunu kavrar ve gerek kendisinin gerekse sevdiklerinin ölümü karşısında metanetini korur (Schopenhauer, 2020: 410). Bir bakıma, asıl var olan zamandan bağımsız bir bütündür ve bu tek tek bireyler de bu bütünden ayrı değildir.

Konuyla ilişkili olarak, Schopenhauer’in, zamanı aslen istemenin tezahürüne ait gördüğünü hatırlamamız yerinde olacaktır; ona göre, gerçekliğe sahip olan geçmiş ve gelecek değil, yalnızca şimdiki zamandır. Geçmişte yaşamış ya da gelecekte yaşayacak olanın; doğumdan öncesinin ya da ölümden sonrasının bir önemi yoktur; “bütün yaşamın formu”, yalnızca şimdiki zamandır (Schopenhauer, 2020: 412)¹³⁴. Üstelik, bu şimdiki zamanın kaynağı kişinin kendisindedir ve bunun kendisinde olduğunu –sezgisel olarak-

¹³³ Schopenhauer’in konuya ilişkin ifadelerinden biri şöyledir: “Doğa, bireyde bu amacına ulaştıktan sonra ise bireyin yok olmasına tamamen kayıtsız kalır çünkü yaşam isteği olarak doğa sadece türün sürdürülmesi ile ilgilenir; birey ise doğa için hiçtir” (Schopenhauer, 2020: 476).

¹³⁴ Bu noktada Schopenhauer’in zamanla ilgili şu örneğini hatırlayabiliriz: Ona göre zaman, sürekli dönmekte olan bir daireye benzetilebilir; batan yarısı geçmiş, üstte kalan yarısı ise gelecek olarak değerlendirilebilir. Ama “teğete dokunan bölünmez nokta, yayılımı olmayan şimdidir” (Schopenhauer, 2020: 414). Şimdiki zaman, hem özne ile nesnenin tek temas noktası, hem de her zaman sabit duran tek yanıdır. Bu anlamda, zamanın hakikat atfedilebilecek tek hali *şimdi* iken, *şimdi* bu yanıyla zaman dışı görünür.

bildiği ölçüde, “kendi doğasının yok edilemezliği konusunda” kuşkuları tümüyle ortadan kalkar (Schopenhauer, 1974b: 272). Şimdiki zaman, tıpkı istemenin tezahürü olan yaşamın kendisi kadar kesindir; isteme yalnızca şimdiki zamanda zuhur eder. Yaşamda sürekliliğini her zaman koruyan şey, yaşam isteğidir; bu istek her zaman *şimdide* vücuda gelir ve şimdinin içerdiği tek tek bireyler yitip gitse de *şimdide* süren şey değişmez (Schopenhauer, 2020: 414 – 416). Bu bakımdan, *şimdi* sonsuz ve bitimsiz bir yana sahiptir; geçmiş ve gelecek ise ancak bize özgü bir kavram olarak vardır ve aslen hakikatten yoksundur. Her türden fani varlık, bitimsiz bir şekilde var olmayı sürdürür. Sonsuz olan ya da isteme nezdinde her şey tek bir anda olur; bireyler gelip geçer ama onlarda somutlaşan şey daimidir.

Öyleyse, şöyle bir sonuca varmak olanaklı görünür; insan bir yandan her an yitip gidebilecek fani bir varlıktan ibarettir; öte yandan o sürekliliğini koruyan türünün ezeli-ebedi bir güç uyarınca varlığa gelmiş bir üyesidir ve asıl bütünün kendisinden ayrı değildir. Bu bakımdan, kişi, bireyselliğine odaklandığı ölçüde fani yanına daha fazla gömülürken, varoluşunu olanaklı kılan kalımlı etkenlere odaklandığında, ölüm dahi alt edilebilir görünür. Bununla birlikte, belirtmemiz gerekir ki, Schopenhauer’ın yücelttiği şey, türün sıradan bir örneğine indirgenmek değildir. İsteme, en ilkel ve şiddetli haliyle zuhur ettiğinde, bunun ortaya çıktığı karakter, türün sıradan örneğinden ibarettir ve hiçbir olumlu ayrıcalık taşımaz (Schopenhauer, 1974b: 599). Üstelik, kendi tikel yanımıza, bu yanımızla ilgili eğilimlere daha çok yoğunlaştığımızda, gerek türdeşlerimize, gerekse var olanın asli mahiyetine daha çok yabancılaşırız; görüşümüz gitgide bulanıklaşır. Bu doğrultuda, Schopenhauer, bireyleşme ilkesinin (*principium individuationis*) maskesi düşürüldüğünde, insana özgü en kusursuz iyiliğin ve sevginin doğabileceğini belirtir¹³⁵; kişi ancak bu yolla istemeyi yadsıma imkanına kavuşarak evrendeki tüm acıları kendi acısıymış gibi idrak edebilir (Schopenhauer, 2020: 554). Başka bir ifadeyle, kendisinde - ve diğer her şeyde- istemenin zuhur ettiğini idrak eden ve buradan hareketle kendisi de

¹³⁵ Bu noktada Empedokles ve Schelling gibi filozofların, sevgiyi hep tikellikten bağımsızlaşma ve bütünleşme ile ilişki içinde düşündüğünü anımsayabiliriz.

dahil olmak üzere deneyimlediklerinin hiçliğini kavrayan kişi, insana özgü en büyük yetkinliği kazanmaya layık olacaktır¹³⁶.

Bir bakıma, Budist öğretide en üst mevkide yokluğun kabulünün yer almasıyla koşut olarak, Schopenhauer de hem her şey hem de bir hiç olan istemeyi bu haliyle, yoklukla bağdaştırmaya ve böylece en son uğrakta idrake asıl üstünlüğü vermeye yönelmiş görünür. Buna uygun olarak, Schopenhauer, yaşam isteğinin üstesinden gelebilme gücünün yalnızca idrakte olduğunu belirtir (Schopenhauer, 2020: 565). İdrak, istemeye nüfuz ettiğinde, her şeydeki istemenin tezahürünün ve bu tezahüre özgü kalıpların (zaman, mekân, özne, nesne) hiçliğini kavrar ve böylelikle isteme ile birlikte tasavvuru ve dünyayı da yoklukla bağdaştırır. Schopenhauer, bu konuyu şu ifadelerle sonuca vardırır: “İstemeyle dolu olan herkes için, istemenin tam ortadan kalkmasından sonra geriye kalan elbette hiçliktir. Fakat bunun aksine, istemenin tersyüz olup kendini reddettiği kişide bütün güneşleri ve galaksileri ile bizim bu gerçek dünyamız – hiçtir (Schopenhauer, 2020: 579). Böylece, Schopenhauer için de idrak, kişinin tüm bir evreni yanılsama olarak görüp sonunda her şeyin özündeki en etkin gücü dahi yadsıyarak yokluğa yönelmekle en üst düzeye ulaşır. Bu şekilde, her şeyde açığa çıkan öz, bir anda hiç olur. Başka bir ifadeyle, sonlu olan, kendini her şeyde açığa çıkaran Sonsuz olandan hareketle, ilkin bu her şeyin aslen hiç olduğunu görür, ardından da kendisini bu şeylere yönelten Sonsuz gücü yadsıyabilme imkânı bulur. Sonlu olan, ancak bu imkânı edimselleştirebildiği ve yoklukla bütünleşebildiği ölçüde kendisine özgü kalımlılığa kavuşur.

¹³⁶ Dolayısıyla, düşünce tarihinin pek çok noktasında olduğu gibi, burada da ortaya koyulan şudur: Kişi odağını, genel olandan ziyade kendi tikel yanına çevirdiği ölçüde, daha alt türden bir varlığa gerileyecektir.

SONUÇ

Gerek kendimizin sonlu bir varlık olduğunu bilmemiz, gerekse duyulur evrende algımıza açık olan her şeyin oluş ve bozuluşa tabi olduğuna, meydana gelen her şeyin ortadan kalktığına ve kalkacağına tanık olmamız, tüm bu gelip geçiciliği, kalımlı, sonsuz bir varlık ile ilişkilendirme çabamızın temel nedenlerindendir. Sonlu olanı Sonsuz olanla ilişkilendirmek, bizi genellikle sonluyu Sonsuz olanın bir uzvu, bir ifadesi, açığa çıkma mecrası olarak kabul etmeye götürür. Bunun varacağı yer ise, genellikle istenç özgürlüğünün yadsınması ve tabi olunan zorunlu belirlenimin olumlanması olur. Düşünce tarihinin her safhasında, bu eğilimin, çeşitli şekillerde ortaya koyulduğunu görürüz.

Bu bağlamda, ilkin kadim Doğu Düşüncesi'ne baktığımızda, Hinduizm ve Budizm'de sonlu olanın olguda görünen tikel yanına pek bir değer verilmediğini söyleyebiliriz; öyle ki, bu öğretilerde sonluların dünyası neredeyse tümüyle yanılsamaya indirgenir. Bu düşüncelerde yanılsamayı aşmak, varoluşa ait her türlü belirlenimden kurtulmakla bir tutulur. Hinduizm uyarınca, dünyevi yaşamımızla ilgili bağımlılıklarımızdan kurtulduğumuz ölçüde Sonsuz olan ve her şeyi kapsayan varlıkla birleşiriz, ki asıl özümüz de Sonsuz olanla birlik taşıyan bu yanımdır. Budizm'de ise, tüm belirlenim ve bağımlılıklardan kurtulmak, boşluk – yokluk üzerine yoğunlaşmakla mümkün olur. Bu öğretilerde, tüm içerdikleriyle birlikte evrende hiçbir tanrısal özün olmadığı kabul edilir. Buradan hareketle yapılması gereken, yalnızca yanılsamadan ibaret olan duyulur evrene ilişkin her türlü bağlanım ve belirlenimden uzaklaşmak ve asli hakikatle, yokluğun kendisiyle bütünleşmektir. Yokluk, bu haliyle, her şeyi kapsar; bir bakıma gerçek anlamıyla sonsuzluğu ifade eder.

Bunun yanında, her iki öğretilerde, gelip geçici insan yaşamının sürekli varoluşa geldiği de vurgulanır. Sonlu olanın bu sürekliliği iyi bir yan içermez; onun sonlu olan şeylere tutkulu bir şekilde bağımlı olmasından kaynaklanır. Bu açıdan, insan var olana bağlandığı ölçüde var olmaktan, bir yanılsamadan ibaret kalmaktan kurtulamayacaktır. Varoluş yok sayıldığında ise, asli hakikatle bütünleşmek ve doğum – ölüm döngüsüne girmekten

kurtulmak mümkün olur¹³⁷. Gerçek özgürlükten de ancak bu anlamda söz edilebilir. Çünkü, var olanın yanılısamadan ibaret olduğunu gördüğümüzde, kendimizi bundan yalıtırız ve var olanı genişletmek için yine var olanın peşinden sürüklenmeyi reddederiz. Bunun ardından elimizde kalan yalnızca kendi özümüz ya da yokluk olur¹³⁸, ki özgürlük de tek hakiki şey olan bu öz ya da yokluk içinde erimekle mümkün olur.

Duyulur dünyanın bir yanılısama evreni olarak ele alınması, Taoizm’de de söz konusudur; bununla birlikte, Taoizm’de insanın duyulur evrene, varoluşunun içinde bulunduğu bağlanımlara sırt çevirmesi salık verilmez. Sonlu olanın yapması gereken, yine değişip dönüşen dünyada sonlulara özgü bir şekilde hareket etmek ve kendi doğası uyarınca davranmaktır. Gelgelelim, burada, somut bir şekilde karşılaştığımız, içinde olduğumuz

¹³⁷ Burada gördüğümüz, Hinduizm ve Budizm’deki ruh göçü düşüncesiyle ilgili ifadelerin etkilerini, Pythagorasçılık’tan Platon’a, Kant’tan Schopenhauer’e kadar görebiliriz. Hatırlanacağı üzere, Pythagorasçılık’ta, insan ruhu tanrısal – evrensel ruhun bir parçası olarak görülür; bu öğretiye göre, insan kendini duyulur dünyanın çekiciliğinden yalıtıp bu tanrısallıkla tam anlamıyla bütünleştğinde doğum – ölüm döngüsünden çıkar. Benzer şekilde, Empedokles, sonlu varlıkları sonsuz varlıkların sayısız karışım uyarınca sayısız biçim almış tek tek halleri olarak kavrar. Onun düşüncesinde, sonluları oluşturan bileşikler ayrıştığında dahi yok olmaz ve yeni bileşikler meydana getirmeyi sürdürür; sonlu varlıklar, kendilerini Sevgi’nin hizmetine uyarladığı ölçüde, tanrısal bir konuma kavuşur ve bedensellikten kurtulur. Platon’un ruh göçü ile ilgili düşüncelerinin bir kısmını *anamnesis* öğretisi bağlamında hatırlayabiliriz. Bunun yanında, onun *Er Mitosu*’ndaki betimlemesi, insanın yine sonsuz bir yaşam içinde kendi seçimi uyarınca ölümlü yaşamını belirlediğine işaret eder. İnsanın ezeli – ebedi alemdeki konumuyla seçtiği yaşam genellikle karşıtlık içindedir ve ölümlü yaşamın kendisi de karşıtına dönüşmekten kurtulamaz. Dolayısıyla insan için tercih edilmesi gereken ortalama bir yaşamdır; o ancak böyle bir yaşam içinde kendini bilgeliğe adama ve ölümsüzlüğe erişme olanağına kavuşur. Kant’ın düşüncesine geldiğimizde, onun, ruhun ölümsüzlüğünü ahlak yasasına uygun eylemlerin gerçekleştirilmesi bağlamında ele alması, yine ruh göçü öğretisiyle ilişkilendirilebilir. Nasıl ki, Kant’ın düşüncesinde, ruhun ölümsüzlüğünü, tek tek kişilerin eylemlerinin ahlaka tam uygun –kutsallık taşıyan- hale gelmesi bağlamında kabul etmek zorunluysa, Hinduizm ve Budizm’de de insanın kendini duyulur yanılısama dünyasından tam anlamıyla yalıtması bağlamında ruhun dünyevi olarak sürekli var oluşunu –doğum ölüm döngüsü içinde yer almasını- kabul etmek zorunludur. Bununla birlikte, Kant’ın düşüncesinde kutsallığa doğru ilerleme ancak duyulur-üstü alanda sürerken, Doğu öğretilerinde bu amaca ancak yeryüzü yaşamında erişilir. Schelling’in düşüncesinde ise, ruh göçü öğretisinin izine, onun *zeminle* ilgili kavrayışı çerçevesinde rastlarız. Buna göre, kişi, zeminden kaynaklanan, her şeyi tikelleştirmeye yönelen istenci, ancak her şeyde tanrısal – evrensel istenci gözeterek, tüm eylemlerinde ebedi öze uygun olanı benimsemeye çalışarak kırar. Kişi, bunu yapabildiği ölçüde, ölümden sonra daha tinsel olan bir düzeyin ışığına doğru yükselirken, tersi durumda, ölümün ardından taşıdığı maddi yük tarafından aşağı çekilecektir. Son olarak, konumuz bağlamında Schopenhauer’e baktığımızda ise, onun düşüncesinde karakterin değişmez yapısının ve içinde bulunan koşulların belirleyici gücünün insan yaşamının gidişatını tümüyle tayin ettiği savunulur. Bu doğrultuda, tek tek kişilerin yaşamına baktığımızda, onların soyluluk, mutluluk, değerlilik, vb. pek çok konuda birbirinden ayrıştığını gözlemleriz. İşte, Schopenhauer, bu bağlamda ruh göçü öğretisine –bu öğretiyi açıkça savunmasa dahi- açık kapı bırakır. Ona göre, insanların değer ve mutluluk bakımından taşıdıkları farklılığın, geçmişte sahip oldukları yaşamla –yani ruh göçüyle- ilgili bir nedenselliğe dayanıyor olması mümkündür. Tüm bu görüşlerde, ruh göçü öğretisinin değişik yorumlarını görmekle birlikte, bunların hepsinde idrakin gelişmesinin kişiyi ruhen de yüceltip en sonunda onu tam anlamıyla kalımlı kılacağına yönelik bir düşüncenin korunduğunu söyleyebiliriz.

¹³⁸ Hinduizm bağlamında düşünürsek öz, Budizm bağlamında düşünürsek yokluk.

ya da elde ettiğimiz şeylerin tümüyle ortadan kalkmaya yazgılı –ve bu nedenle hakikatten yoksun- olduğunu dikkate almamız ve sonlu olan hiçbir şeyin çekiciliğine -elimizden geldiğince- kapılmamamız gerektiğine de dikkat çekilir.

Görüldüğü üzere, ana hatlarıyla kadim Doğu Düşüncesi'ne bakıldığında, duyulur evrende karşılaşılan her şeyin yok olduğu ve olacağından hareketle, bu evren bir yanılsamaya indirgenir ve hakikat öncesiz – sonrasız bir yere atfedilir. Bu hakikat, *Brahma*'da da yoklukta da bulunabilir; son kertede ikisi de sonlu varlığın kendi tamlıktan yoksunluğunu gidermek ve onu kalımlı kılmak için bir dayanak sağlar. Bu bakımdan, insanın yok olmaya yazgılı sonlu varlığını kalımlı bir varlık –ya da varlık alanı- ile ilişkilendirme yönündeki girişim, Antik Yunan'da da söz konusudur. Burada, duyulur dünyanın yalnızca değişip dönüşen, meydana gelen ve ortadan kalkan varlıklardan müteşekkil olması, bu varlıkların temelinde ezeli – ebedi bir öz ya da ilke arama çabasına dönüşür. Bu bağlamda, Sokrates öncesi filozofların önemli bir bölümü, yalnızca tüm varlıkların ardındaki özü belirtmekle kalmaz aynı zamanda onların işleyiş ilkesi üzerine de birtakım savlar sunar. Örneğin, Herakleitos, bir yandan duyulur evrendeki oluş ve bozuluşu *arkhe* olarak ateşe dayandırır ve tüm bunların varoluşunun temelinde tanrısal *logosun* işlediğini ortaya koyar. Benzer şekilde, Parmenides de bu dünyanın oluş ve bozuluşa tabi olmasından hareket eder; onun vardığı nokta ise, tüm bu gelip geçici şeylerin yalnızca sanı olduğu; asıl hakikatin ise Bir olduğudur. Dolayısıyla, Parmenides, Herakleitos gibi, olgudaki durumun ardındaki ilkeyi tanrısalılaştırmaz; olgusal dünyayı –tıpkı Doğu Düşüncesi'nde gördüğümüz gibi- bir çeşit yanılsama evrenine indirger.

Bununla birlikte, her iki filozof da, tanrısal ışığı ateşle (Güneş ile) bağdaştırır ve bu nedenle Güneş'e kutsallık atfeder¹³⁹. Işığın kutsal sayılıp tanrısal akılla bir tutulmasını Doğu Düşüncesi'nden modern felsefenin ileri dönemlerine kadar pek çok uğrakta görürüz. Bunu sonlu ve sonsuz ilişkisi bağlamında yorumladığımızda, sonlu varlığın sahip olduğu solgun ışığı, ancak sonsuz ışık kaynağına yöneldiğinde beslediğini ve onunla bir olabildiğinde de kendini ölümsüz kıldığını söyleyebiliriz. Ayrıca belirtmemiz gerekir ki, *logos* hem hakikati hem de dünyadaki işleyiş ilkesini belirtir. Böylece, Antik

¹³⁹ Bu noktada, aynı eğilimin daha sonra Platon tarafından da sürdürüldüğünü ve onun Güneş'i doğrudan İyi ideasının duyulur yansıması olarak kabul ettiğini hatırlamamız yerinde olacaktır.

Yunan Felsefesi'nde, duyulur evrende sürekli karşılaştığımız karmaşanın ardında dahi bir düzen varsayılır ve bu düzen ussal dayanaklarla temellendirilir. Bu doğrultuda, en yüce tanrılar kastı ile en alt türden varlıkların dünyası arasında; genel olanda hüküm süren devinim ile tikel olanda ortaya çıkan dönüşümler arasında bir uyum arandığı görülür. Genel olanla tikel olan arasında böyle bir uyum ve ilişkinin var olduğuna yönelik kavrayış, düşüncenin ilerlemesinde önemli bir temel teşkil eder.

Bu bağlamda Platon'a geldiğimizde, onun düşüncesinde de duyulur dünyadaki her şeyin, gelip geçici, oluş ve bozuluşa tabi olduğu vurgulanır. Bununla birlikte, bu dünya her ne kadar hakikatin doğrudan kendisini vermiyor olsa da, hakikatin emarelerini taşıması bakımından tümüyle değerden düşürülmez. Platon'un düşüncesi uyarınca, bu dünyadaki sonlu varlıkların kendilerinde kalımlı bir ilke içerdiğini ve ancak bu ilkeden hareketle değer kazandığını söylemek mümkündür. Duyulur olan doğrultusunda hareket ettiğimiz ölçüde, bu ilkeden uzaklaşırken, duyularımızı idrakimizin güdümüne soktuğumuzda hakikate ulaşmakta önemli bir safhayı geride bırakırız. Böylece, sonlu olanı kalımlı kılabilen olan şeyin derin bir kavrayış olduğu yine ortaya koyulmuş olur.

Görüldüğü üzere, Doğu düşüncesinde duyulur dünya tümüyle yanılsamaya indirgenerek yadsınır ve tanrısal özle –ya da yoklukla- bütünleşmeye vurgu yapılır. Benzer şekilde, Platon'un asıl önem verdiği şey de, hakikatin bilgisiyle bütünleşmektir. O, hakikati, birer gölgeden ibaret olan, yeryüzündeki sonlu varlıkların asli özü olan idealarla bir tutar; bununla birlikte çok sayıdaki asli öze de birlik atfeder. Buradan hareketle Platon'un düşüncesinde, aklımız uyarınca hakikati, tümel olanı idrak etmeye meylettiğimiz ölçüde bu birliği kavrayacağımız sonucuna varabiliriz. Bir nesneyi doğrudan duyulur yanından hareketle kavramaya çalışıp ona daha çok yakınlaşmakla yetindiğimiz ölçüde ise, onun bütünlüğünü gözden yitirir ve yalnızca tikel yanına odaklanırsınız. Dolayısıyla, duyulara aşırı bağımlılık, sonlu olanı bütünlüklü biçimde idrak etmemize izin vermez.

Öyleyse, bu duyulur evrene layıkıyla baktığımızda, hakikate özgü bütüncül bir ilkeyi görebiliriz; ki asıl önemli olan, bu ilkenin üzerindeki örtüyü kaldırmaya çalışmaktır. Bu çabada ilerleme kaydetmenin yolu ise kendi aklımızı genele özgü olanla bağdaştırmak ve böylelikle tanrısal olanla uyumlanmaktır. Bu bakımdan, Platon'da, kendimizi gerçek

bilgeliğe ve hakikate vakfettiğimiz ölçüde bizdeki tanrısal yanın güçleneceğine; ezeli – ebedi hakikatleri kavradığımız ölçüde –doğamızın izin verdiği kadarıyla- ölümsüzlüğe ulaşacağımıza yönelik ifadeler buluruz. Bu ifadelerin daha ilerideki önemli bir benzeri, Spinoza’da görülür; onun düşüncesinde de tanrısallığa ilişkin –üçüncü türden- bilgiler kavrandığı ölçüde ruhun ölümsüzlüğe ulaşacağına dikkat çekilir.

Sonraki uğraşımız olan, Descartes’ın düşüncesine geldiğimizde; sonlu olanlardan müteşekkil duyulur evrenin gerçekliğinin dahi sonsuz töz olarak Tanrı’dan hareketle çıkarsandığını görürüz. Bu sonsuz tözün gerçekliği ise, Ben’de yer alan mükemmel varlığa ilişkin bilgidен hareketle temellendirilir. Bununla birlikte, Descartes, her ne kadar tüm bir gerçekliği güvence altına alma çabasında Ben’den hareket etse de zihnimizin eksik ve sınırlı yapısını her zaman göz önünde bulundurmamız gerektiği düşüncesindedir. Dolayısıyla, başlangıç noktası Ben olsa da, orada takılıp kalmaz ve en nihayetinde Bütün’ü merkeze almaya yönelir. Böylece varılan yer, kesin bilgi için başlangıç teşkil eden Ben’in dahi ancak Bütün içinde bir anlam ve değer taşıdığı olacaktır.

Bu bağlamda, Spinoza’nın öğretisine baktığımızda, onun düşüncesinde Tanrı ya da Doğa olarak tek bir tözün kabul edilmesi söz konusudur; buna göre hakikat de Tanrı’ya dayanan mutlak birlikle bir tutulur. Spinoza, onun dönemine kadar gelen pek çok öğreti ve düşüncede de karşılaştığımız üzere, insanın içinde bulunduğu bütüncül yapıya ve bu yapının dayattığı zorunlu belirlenime daha merkezi bir konum verir. Eylemlerimizin ardında her zaman bu belirlenimin var olduğunu göz önünde bulundurduğumuzda, bu eylemleri olumlama imkânına kavuşuruz. Bu olumlama yoluyla da, eylemlerimizde kendimizi daha açık biçimde ortaya koyarız.

Tek töz olarak Tanrı’nın varlığı kabul edildiğinde, tüm belirlenim Tanrı’ya dayanacak ve her şey tanrısallığın bir ifadesi haline gelecektir. Böylece her şeye böyle bir Tanrı nezdinde bakmayı, odağımızı Bütün’ü görmek üzere ayarlamayı başarırsak, Tanrı’nın ifadesi olan tek tek şeylerin sahip olduğu kendine özgü izler silinerek önemsizleşir. Bu izlere yakından bakıldığında onlar bizi rahatsız etse de, Bütün içerisinde teşkil ettikleri zorunlu -ama tek başına önemsiz- konum onların olduğu haliyle olumlanmalarını zorunlu kılar. Dolayısıyla, kendimiz dahil duyulur dünyaya ilişkin şeyleri, oldukları haliyle

kabullenip haklı çıkarmamız, ancak Bütün'ü tam anlamıyla kavramaya yönelmemizle mümkün olur. Bu durumda, kendimizi her türlü bağlanımdan bağışık, bireysel bir varlık olarak kavramayı yadsıdığımız ölçüde kendi etkin gücümüzü ortaya koyar; özgürlüğe de ancak içinde bulunduğumuz zorunluluk ağını kavradığımız ölçüde kavuşuruz.

Görüldüğü üzere, hem kadim öğretilerde hem de düşünce tarihindeki pek çok önemli dönemeçte salt duyulur haliyle dünya, hakikat atfedilen bir varlık alanı yanında ikincil konuma itilmiştir. Kant'ın düşüncesine geldiğimizde ise, duyulur dünya, artık teorik bir bilgi edinilebilecek tek alan haline gelir. Kant, yaşamımızı sürdürürken ihtiyaç duyduğumuz bilgiyi gerekçelendirmek adına, duyulur dünyayı doğrudan anlama yetisine özgü yasalara güdümlü kılmış; bunun sonucunda duyulur şeylerin anlama yetisine özgü yasalardan bağımsız bir şekilde mevcut olan haline de olanak tanımıştır. Bu nedenle, sonunda bir *kendinde şey* kavramını gereksinmiştir. Buradan hareketle, Kant'ın düşüncesinde evreni kendinde olduğu haliyle kavramak konusunda yetkin olmadığımızı görürüz; yine de kavradığımız haliyle bu evren bizim için gerçeklik taşır. Bu noktada, görebiliriz ki; duyularımıza açık haliyle evreni, kendinde olduğu gibi algılayamıyorsak, duyulur dünya yine bir çeşit yanılsamayı yansıtıyor demektir; duyulur olanı idrakimiz için açık hale getirmek ise, en sonunda bu yönde bir kurguyu gerektirmiştir. Örneğin, Descartes bu konuda, Tanrı'nın bizi yanıltmayacağı beklentisinden hareketle duyulur dünyanın gerçekliğini temellendirmişken, Kant, bunu anlama yetisinin kategorileri aracılığıyla sağlar.

Kant'ın Sonsuz olana ilişkin düşüncelerine baktığımızda, onun düşüncesinde bu konunun ancak pratik yaşamımızdan hareketle temellendirilebileceği öne sürülür. Bu bağlamda, ancak Tanrı'nın varlığı aracılığıyla eylemlerimizde -özgürlüğümüzün gereği olan- ahlak yasasını tam anlamıyla yerine getirmeye koşullanırız. Böylece Tanrı, bizim ahlak yasasına uygun eylemlerimiz aracılığıyla somut bir varlığa kavuşur. Bu doğrultuda, duyulur ve düşünülür olan arasında katı bir ayrımın varsayıldığı Kant'ın dizgesinde, Sonsuz olan, yine ancak somut ve sonlu olandan yola çıkarak kavranır. Sonlu ise, Sonsuz olana duyulur dünyada somut bir varlık kazandıracak şekilde zorunlu ödeve uygun davrandığı ölçüde özgürleşir. Dolayısıyla, sonlu ve sonsuz arasındaki bağ özgürlük

aracılığıyla sağlanır ve özgürlük Sonsuz olanı edimsel kılarken, sonlunun daha tanrısal bir istikamete doğru ilerlemesi için bir temel sağlar.

Bu bağlamda, Schelling'in düşüncesine geldiğimizde, onun da özgürlük ve zorunluluğu bir arada kavradığını görürüz. Schelling'e göre Sonsuz olan, kendisini sonlularda tecelli eder; bu bakımdan sonlunun eyleminin ardındaki istenç, temelde tanrısal bir yan taşır. Böylece, yine her şeyin tanrısal bir temele dayandırıldığını görürüz ve bu durumda kötülüğün nereden kaynaklandığını sorabiliriz. Schelling'in bu konudaki düşünceleri, Tanrı'nın her şeyi kapsadığı, kendisinde kendisi olmayan bir şeyi de içerdiği. Schelling, bu şeyi zemin olarak niteler; zemin, Tanrı'nın tanrısal olmayan yanıdır. Sonlu varlıklar, istençleri zemine uyduğu ölçüde tikel yanlarına gömülürken, onun karşıtı olan tanrısal ışığa yöneldikleri ölçüde, geneli, genelde işler durumda olan aklı kavramaya çalışır. Dolayısıyla, Schelling'in düşüncesinde yine, antik çağlardan beri görmüş olduğumuz üzere, tanrısallığın genel olanla ve ışıkla; tanrısallıktan uzaklığın ise tikel olanla ve maddilikle bağdaştırılmasının bir örneğini buluruz.

Bunun yanında, Schelling'e göre, insan kendi özünde olanı, halihazırda eyleminde ortaya koyar; özün eylemde açığa çıkması, bizi yine özgürlük ve zorunluluğun birliği düşüncesine götürür. Bu bakımdan, Schelling, özümüzün varoluşumuza öncel olduğu görüşündedir. Ona göre, eylemlerimizi kişiliğimiz uyarınca özgür bir biçimde gerçekleştirdiğimizi düşündüğümüzde dahi, aslında zorunlu bir belirlenime göre davranırız. Schelling'in bu yöndeki düşüncelerinin, onu hasım olarak gören Schopenhauer tarafından da büyük ölçüde paylaşılması dikkate değerdir.

Bu noktada; Kant'ın ahlak alanındaki görüşlerinin merkezi kavramlarından olan iyi istemenin; Schelling'in düşüncesinde de büyük bir önem taşıdığını anımsamamız yararlı olacaktır. Schelling için isteme, eylemin tikel yanıyla, o eylemin asli belirleyicisi konumundaki Tanrı'ya özgü genel yanı birleştirir. Genel olan, belirli bir kişinin tikel istemesi tarafından belirlenen eylemler aracılığıyla dünyada hüküm sürer ve isteme bu yanıyla özgürlük ve zorunluluğu bağdaştıran asli bir öge konumuna gelir. Tanrı'ya özgü zorunluluk, sonlu kişilerin tikel eylemleri aracılığıyla vücuda gelir ve bu eylemlerin belirleyicisi aslında aynı istençtir. İşte bu düşünceler, tam da Schopenhauer'in

düşünceleriyle büyük ölçüde benzerlik içindedir. Ancak, Schopenhauer, bu istemeyi tanrısallıkla bağdaştırmaz ve onun kör yanına daha çok eğilir.

Böylece, Schelling'in düşüncesinde, sonlu olanın ancak Sonsuz olanın bir tecellisi olarak kavrandığı takdirde önem kazandığı açık hale gelir. İşte bu düşünce bağlamında, Hegel'in dizgesine geçebiliriz. Hegel, pek çok önceli gibi, felsefenin işinin hakikati ortaya koymak olduğunu dile getirir; onun yaptığı, var olanın hakikatini yine var olandan hareketle ortaya koymaktır. Bu bakımdan, onun dizgesinde asli konumdaki kavramlardan biri, somut belirlenim kazanmış varlıktır. Hegel, somut belirliliğe sahip varlığın meydana gelen ve ortadan kalkan yanına –böylece onun hem *A* hem de *A olmayan* olduğuna- dikkat çeker ve böylece karşıt uçların tek bir varlıkta kapsanmasını gerekçelendirir. Bu açıdan onun kavrayışı, düşünce tarihinde örneğine çok sık rastladığımız, her şeyin oluş ve bozuluşa tabi olduğu düşüncesinin bir ifadesini sunar. Hegel, buradan hareketle karşıt uçları, *A* ve *A olmayanı* birbiriyle bağdaştırmanın yolunu bulur.

Böylece, onun düşüncesinde, sonlu ve Sonsuz arasındaki ilişkiyi kavramak da kolaylaşır. Hegel'e göre, Mutlak, Tin olarak aynı zamanda bir öznedir; bu özne kendisini somut kişiler aracılığıyla gerçekleştirir. Öte yandan, sonlu kişiler de, kendi istençleri aracılığıyla Tin'in kendisini açığa çıkarmasının aracı olur. Bu bakımdan, sonlu ve Sonsuz hem kendileri hem de başkaları olarak mevcuttur; hem birbirleriyle özdeş hem de birbirlerinden ayırdır. Tin'in kendisini ortaya koyması ise, onun ereğine ilerlemesiyle gerçekleşir. Bu erek, onun kendi bilincine varıp özgürleşmesidir, ki bu ereğe dünya tarihinde ulaşılır. Bununla birlikte, tarihteki ilerleme, kendilerinde tinsel bir yan taşıyan sonlu varlıkların, insanların istenci aracılığıyla biçimlenir; ancak onların istencinin gerçekleştirdiği eylemin sonucunda somut varlık kazanan Tin'in istencidir. Hegel'in bu konudaki düşüncelerinin Schelling'in ifadeleriyle büyük ölçüde örtüştüğü açıktır. Ona göre, tarihteki olaylar, doğrudan Tin'in istenciyle uyumludur, tek tek kişiler olacak olanın olmasını engelleyemezler. Görüldüğü üzere, Hegel'in kavrayışında, tek tek insanlar, Tin'in kendini serimlediği öznelerdir; ama yine de, Tin'in ilerleyişinde sadece aşılacak birer uğraktır. Tin, sonlular aracılığıyla ete kemiğe bürünür ve kendine yönelik bilinç edinir; bu yanıylar insanın mutlak olana ilişkin bilgisi, Mutlak'ın kendine ilişkin bilgisini yansıtır. Hatırlanacağı üzere, bu yöndeki kavrayışın önemli bir öncelini, Spinoza'da

buluruz. Ona göre de, insanın Tanrı'ya yönelik bilgisi aynı zamanda Tanrı'nın kendisine dair bilgisidir.

Hegel'in somut, belirli varlığa verdiği önem, onun özgürlükle ilgili düşüncelerine de temel oluşturur. Hegel'e göre özgürlük, ancak bir devletin anayasası halini aldığı anda mevcudiyet kazanır. Bu doğrultuda, genel aklın gerektirdiğini, somut bir yasa olarak tanıyıp onu kendi özümüzle bağdaştırdığımız ölçüde özgürleşiriz. Bu noktada, Hegel'in düşüncesinde de özgürlüğün, Kant'ta olduğu gibi, "yasaya boyun eğen" istençle edimsellik kazandığını görürüz. Ne de olsa, uyduğumuz yasa, parçası olduğumuz bütüne aittir. Yine de bu yasanın genelliği, zorunlu ahlak yasasında olduğu gibi bireyde temellenmez; Schelling'in de öne sürmüş olduğu gibi, bu yasanın somut bir anayasa haline gelmiş olması gerekir.

Böylece, devletin anayasasında somutlaşan şey aynı zamanda tanrısallıktır. Bu noktada bir açmazla karşılaşabiliriz. Hatırlanacağı üzere, Hegel, iyi sonsuzluk ve kötü sonsuzluk arasında ayırım yapmış; sonlu ve Sonsuz arasında katı bir ayırım var sayan, Tanrı'yı aşkın bir varlık konumuna getiren sonsuz kavrayışını kötü; Sonsuz olanı doğrudan kendini sonlularda açımlayan bir varlık olarak ifade eden kavrayışı ise iyi olarak değerlendirmiştir. Ancak sonluların, doğrudan Sonsuz'un –Tanrı'nın- bir tecellisi gibi kavranması ne kadar iyidir? Bu kavrayış, olanı olduğu haliyle idrak etmemizi, olumlamamızı sağlasa da, olanın meşrulaştırılmasına da zemin hazırlamaz mı? Peki, mevcut durumun meşrulaştırılması, insanın daha iyiye evrilmesine ne kadar olanak sağlar? Hegel'in pek çok ardılı, onun tanrısallığı olgusal durumda işe koymasını eleştirmiştir. Onunla aynı dönemde yaşamış olan Schopenhauer de, olgudaki durumu tanrısallaştıran Hegel ve Schelling gibi filozofları, devlet için bir aygıttan ibaret olan "üniversite filozofu" olarak değerlendirmiş; ancak kendisinin de vardığı yer, yine zorunlu olanın kendini tecelli edişi olmuştur. Gelgelelim, Schopenhauer'in düşüncesinin merkezi kavramı olan, ezeli – ebedi isteme, akla uygun bir istikamet izlemez, kendisini kör bir şekilde ortaya koyar.

Schopenhauer'in düşüncesinde en çok vurgulanan düşünce, her şeyin ve herkesin *istemenin* bir tezahürü olduğudur. En bilinçli şekilde gerçekleştirdiğimizi düşündüğümüz

eylemler dahi, istemenin belirli bir görünüş altındaki halidir; böylece bizler de istemenin belirli bir biçim altında ortaya çıkması için uygun bir tezahür teşkil ederiz. Bu bakımdan, isteme, duyulur tüm varlıkların hepsine önceldir, bu varlıklarda –bu varlıkların kendine özgü istemesini kullanarak- kendini açar. Bu bağlamda, istemenin somut varlıklarda açığa çıktığını ifade etmesi bakımından, Schopenhauer, kendi öncelleriyle –genellikle kınadığı dönemdaşlarıyla- bir koşutluğa sahiptir. Schopenhauer’ın ezeli – ebedi istemeye ilişkin düşünceleri, Spinoza’nın öğretisindeki tek töz olarak Tanrı’nın her şey üzerindeki belirleyiciliğiyle de, Schelling ve Hegel’in dizgelerindeki Mutlak olanın kendini açmasının tüm oluş sürecindeki devinimi yansıtmısıyla da benzer eğilimdedir. Burada anılan düşünceler, tüm evreni ve insanların tüm eylemlerini belirleyici bir güce bağımlı kılma yönünden ortakır. Bununla birlikte, sonlunun Sonsuz varlık alanıyla olan bu bağının ele alınma amacı değişkenlik gösterebilir. Örneğin, Hegel, bu ilişkiyi Tinin ilerleyişi ile olgusal dünyadaki durumu uzlaştırmak amacıyla kurarken; Schopenhauer’ın böyle bir ilişkiyi savlaması, istemenin zorunlu tecellisini ortaya koyma amacı taşır. Schopenhauer’ın işaret ettiği ezeli – ebedi varlık alanı olarak isteme, olguda gerçekleşenleri haklılaştırmaz; ama onların ardındaki zorunluluğu idrak etmemize vesile olarak kendi durumumuzu olumlamamıza dayanak sağlar.

Bunların yanında, çalışmamızın başlangıcında görmüş olduğumuz, kadim Doğu Düşüncesi –özellikle Hinduizm’in en temel metinlerinden olan *Upanishadlar*-, Schopenhauer’ın düşünceleri üzerinde büyük etki bırakmıştır. Bu öğretilerde ifade edilen genel düşünce, duyulur dünyanın tümüyle bir yanılsama olduğudur, *Maya’nın Tülü*’nden bakınca karşılaştığımız tüm çokluk ve çeşitliliğin temelinde ise ezeli – ebedi birlik vardır¹⁴⁰. Schopenhauer’e göre, Platon ve Kant’ın düşünceleri de duyulur dünyayı tezahür olarak değerlendirmek yönünden benzer eğilimdedir; bu dünyanın salt kendi başına bir hakikati yoktur; o bu hakikate kendisinde açığa çıkan ezeli – ebedi şey aracılığıyla sahip olur.

¹⁴⁰ Schopenhauer’ın ortaya koyduğu şekliyle, bireyleşme ilkesinde (*principii individuationis*) temellenen tasavvur dünyası ile birlik ilkesinde temellenen isteme arasındaki ilişkiyi, fark edileceği üzere, Nietzsche’nin öne sürdüğü haliyle, *Apolloncu* olan ve *Dionysosçu* olan arasındaki ilişkinin bir önceli olarak kabul edebiliriz.

Anlattıklarımızdan hareketle, Schopenhauer'in düşüncesinde, var olan her şeyde ve doğrudan kendisinde istemenin açığa çıktığını kavrayan kişi, kendi duyulur varlığı da dahil olmak üzere deneyimlediği her şeyin hiçliğini idrak edecektir. Böylece, kişinin idraki, her şeyin içine işlemiş olan ve her şeyde açığa çıkan etkin güç de dahil olmak üzere, tüm evreni yanılısma olarak görüp yokluğa yöneldiğinde en yoğun derinliğe sahip olur. Bir bakıma, sonlu olan, her şeyde zuhur eden Sonsuz olanı kavramaya başlayınca, önce her şeyin bir yanılısma, bir hiç olduğunu fark eder, ardından kendisini belirli bir şekilde var olan şeylere yönelten Sonsuz gücü yadsıma gücüne erişir. Sonlu olanın gelip geçiciliği, ancak bu yadsımayı başardığında kalımlılıkla birleşir. Böylece, Schopenhauer'in düşüncesinde, her ne kadar isteme merkezi konumda olsa da, son kertede asıl değere yine –düşünce tarihinin pek çok uğrağında rastladığımız gibi- idrak sahip olur; her şey olan isteme birden hiç olur ve idrakin üstünlüğü kesinleşir. Bu şekilde, yine başladığımız noktaya dönmüş oluruz ve Doğu Düşüncesi'nin Budist kanadında gördüğümüz gibi, yokluğun idrakinin en üst düzeye taşınması, Schopenhauer'in de varış noktası olur.

Bu noktada, çalışmamızda bir şeyi açığa çıkarmış olmayı umuyoruz; düşünce tarihinin sonlu – Sonsuz ilişkisi bağlamında irdelenen öğretilerinde, aslında hep benzer vargılarla karşılaşırız. Bu bakımdan, bir Doğu – Batı ayrımından söz etmek pek mümkün olmadığı gibi, bu düşüncelerin pek zamana bağımlı yanı da yoktur. Dolayısıyla, sonluyu Sonsuz olanla ilişkisi bağlamında irdelemek ve buradan hareketle sonlu olanın özgürlüğünün izini sürmek her zaman güncelliğini korumaya devam edecektir. Bu bağlamda, örneğin, her zaman görürüz ki, odağımızı genel olana değil de tikel olana ayarladığımız ölçüde idrakimiz derinliğini yitirir; asli olan tikelden her zaman tümel olanı kavramak için yararlanmaktır. İncelediğimiz düşünce uğraklarında gördük ki, tümel olanı kavramaya yöneldiğimiz ölçüde, ruh göçü düşüncesiyle de ilişkilendirilebilecek şekilde, tekâmül etmeye elverişli hale geliriz ki, sonlu olanın kalımlılığı böyle bir tekamüle bağlıdır.

Bu bağlamda, genel, tanrısal – tinsel olanı kavrayıp ortaya koyma ayrıcalığına, genellikle tikel varlıklarını tanrısallıkla eşdeğer görenlerin sahip olmadığı çıkarımına ulaşmak mümkündür. Bunun nedeni olarak, onların kendilerini tikel yanlarından ayırma, tikel yanlarını genel olanın bir ifadesi sayma yetisinden yoksun olmaları gösterilebilir. Bu

bakımdan, tanrısallık taşıyan bir eylemin ortaya koyulması, belki de, ancak kendilerini tanrısallık –ya da daha genel anlamıyla Sonsuz- olanın tecelli edişinde geçici bir uğrak olarak görenler aracılığıyla mümkün olacaktır. Her şeyi bütünlük içinde görmeye odaklanmak, her şeyi gerçek değerine kavuşturur ve onları ezeli –ebedi bir varoluş içinde düşünmemize dayanak sağlar. Bunun yanında, Bütün’ü merkeze almak, özgürlüğü zorunlulukla bağdaştırmamız ve kendi durumumuzla uzlaşmamız için de aslidir. Bu uzlaşmayı sağlamaksızın edimsel bir güce ve kalımlılığa erişmemizin olanağı yoktur.



KAYNAKÇA

- Aristoteles (2021). *Metafizik*, (Ahmet Arslan, çev.). İstanbul: Divan Kitap.
- Aşvaghosha (2022). *Buddhaçarita (Buddha'nın Yaşamı)*. (Korhan Kaya, çev.). İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Bhagavad Gita (Anonim Eser). (2001). *Bhagavad Gita (Tanrının Şarkısı)*, (Ömer Celal Güngören, çev.). İstanbul: Yol Yayınları.
- Cassirer, E. (1996). *Kant'ın Yaşamı ve Öğretisi*, (Doğan Özlem, çev.). İstanbul: İnkılap Kitabevi.
- Cassirer, E. (2014). *Rousseau, Kant, Goethe*, (Mustafa Tüzel, çev.). İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları.
- Capelle, W. (1994). *Sokrates'ten Önce Felsefe I*, (Oğuz Özgül, çev.). İstanbul: Kabalcı Yayınevi.
- Collingwood, R.G. (1999). *Doğa Tasarımı*, (Kurtuluş Dinçer, çev.). Ankara: İmge Kitabevi.
- Collingwood, R.G. (2017). *Tarih Tasarımı*, (Kurtuluş Dinçer, çev.). Ankara: Doğu Batı.
- Copleston, F. (1994). *A History of Philosophy: Volume VI, Modern Philosophy: From The French Enlightenment to Kant*, New York: Doubleday Publishing.
- Copleston, F. (1998). *Felsefe Tarihi: Nihilizm ve Materyalizm*, (Aziz Yardımlı, çev.). İstanbul: İdea.
- Copleston, F. (2010a). *Felsefe Tarihi: Descartes*, (Aziz Yardımlı, çev.). İstanbul: İdea.
- Copleston, F. (2010b). *Felsefe Tarihi: Alman İdealizmi*, (Aziz Yardımlı, çev.). İstanbul: İdea.
- Copleston, F. (2010c). *Felsefe Tarihi: Hegel*, (Aziz Yardımlı, çev.). İstanbul: İdea.
- Copleston, F. (2013). *Felsefe Tarihi: Platon*, (Aziz Yardımlı, çev.). İstanbul: İdea.
- Descartes (1994). *Metot Üzerine Konuşma*, (K. Sahir Sel, çev.). İstanbul: Sosyal Yayınlar.
- Descartes, R. (2008). *Felsefenin İlkeleri*, (Mesut Akın, çev.). İstanbul, Say Yayıncılık.
- Descartes (2015a). *Meditasyonlar*, (Çiğdem Dürüşken, çev.). İstanbul: Alfa Basım.
- Descartes (2015b). *Duygular ya da Ruh Halleri*, (Çiğdem Dürüşken, çev.). İstanbul: Alfa Basım.
- Dhammapada (Anonim Eser). (2020). *Dhammapada*, (Korhan Kaya, çev.). İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.

- Elmas Sutra (Anonim Eser). (2018). *Elmas Sutra (Vacraçchedika Pracnaparamita Sutra)*, (Korhan Kaya, çev.). İstanbul: Sujala Yayıncılık.
- Frazer, James G. (2004). *Altın Dal I* (Mehmet H. Doğan, çev.). İstanbul: Payel Yayınları.
- Guthrie, W.K.C. (2011). *Yunan Felsefe Tarihi 1, Sokrates Öncesi İlk Filozoflar ve Pythagorasçılar*, (Ergün Akça, çev.). İstanbul: Kabalcı Yayınları.
- Guthrie, W.K.C. (2019). *Yunan Felsefe Tarihi 2, Sokrates Öncesi Gelenek Parmenides'ten Demokritos'a*, (Faruk Gültekin, çev.). İstanbul: Kabalcı Yayınları.
- Guthrie, W.K.C. (2021). *Yunan Felsefe Tarihi 4, Platon Hayatı ve Diyalogları: Erken Dönem*, (Ahmet Ergenç, çev.). İstanbul: Kabalcı Yayınları.
- Guthrie, W.K.C. (2021a). *Yunan Felsefe Tarihi 5, Geç Dönem Platon ve Akademi*, (Ahmet Ergenç-İbrahim Şener, çev.). İstanbul: Kabalcı Yayınları.
- Hartmann, N. (2021). *Schelling: Doğa, Özgürlük, Mitoloji*, (Saygın Günenç, çev.). Ankara: Fol.
- Hegel, G.W.F. (1969). *Science of Logic*, (A. Miller, trans). New York: Humanity Books.
- Hegel, G.W.F. (1994). *Estetik*, (Taylan. Altuğ, Hakkı Hünler, çev.). İstanbul: Payel Yayınları.
- Hegel, G.W.F. (2004). *Tinin Görüngübilimi*, (Aziz Yardımlı, çev.). İstanbul: İdea Yayınevi.
- Hegel, G.W.F. (2006). *Tarih Felsefesi*, (Aziz Yardımlı, çev.). İstanbul: İdea Yayınevi.
- Hegel, G.W.F. (2013). *Anahatlarda Tüze Felsefesi ya da Doğal Hak ve Politik Bilim*, (Aziz Yardımlı, çev.). İstanbul: İdea Yayınevi.
- Hegel, G.W.F. (2014). *Tarihte Akıl*, (Önay Sözer, çev.). İstanbul: Kabalcı Yayınları.
- Hegel, G.W.F. (2018). *Felsefe Tarihi Cilt 1: Thales'ten Platon'a Grek Felsefesi* (Doğan Barış Kılınç, çev.). İstanbul: NotaBene Yayınları.
- Hegel, G.W.F. (2019). *Felsefe Tarihi Cilt 2: Platon'dan Ortaçağ Felsefesine*, (Doğan Barış Kılınç, çev.). İstanbul: NotaBene Yayınları.
- Hegel, G.W.F. (2021). *Felsefe Tarihi Cilt 3: Ortaçağ Felsefesi ve Modern Felsefe*, (Doğan Barış Kılınç, çev.). İstanbul: NotaBene Yayınları.
- Heimsoeth, H. (2007). *Kant'ın Felsefesi*, (Takiyettin Mengüşoğlu, çev.). Ankara: DoğuBatı Yayınları.
- Herakleitos (2016). *Fragmanlar*, (Arzu Akgün, çev.). İstanbul: Kabalcı Yayıncılık.
- Homer (1999). *İlyada*, (Azra Erhat, A. Kadir, çev.). İstanbul: Can Yayınları.

- Kant, I. (1993). *Arı Usun Eleştirisi*, (Aziz Yardımlı, çev.). İstanbul: İdea Yayınevi.
- Kant, I. (2007). *Critique of Judgement*, (James Creed Meredith, trans.). New York: Oxford University Press.
- Kant, I. (2009a). *Pratik Aklın Eleştirisi*, (İ. Kuçuradi, Ü. Gökberk, F. Akatlı, çev.). Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu.
- Kant, I. (2009b). *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*, (İoanna Kuçuradi, çev.). Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu.
- Kant, I. (2011). *Prolegomena*, (İonna Kuçuradi, Yusuf Örnek, çev.). Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu.
- Kant, I. (2021). *Etik Üzerine Dersler (Ethica)*, (Oğuz Özgül, çev.). Ankara: Fol.
- Kojève, A. (2015). *Hegel Felsefesine Giriş*, (Selahattin Hilav, çev.). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Kranz, W. (1994). *Antik Felsefe*, (Suad Y. Baydur, çev.). İstanbul: Sosyal Yayınlar.
- Laozi (2020). *Tao Te Ching*, (Sonya Özbey, çev.). İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Lotus Sutra (Anonim Eser). (2018). *Lotus Sutra (Saddharmapundarika Sutra)*, (Korhan Kaya, çev.). İstanbul: Sujala Yayıncılık.
- Platon (2001). *Parmenides*, (Saffet Babür, çev.). İstanbul: İmge Kitabevi.
- Platon (2016). *Devlet*, (Hüseyin Demirhan, çev.). İstanbul: Isık Yayınları.
- Platon (2017a). *Phaidon*, (Ari Çokona, çev.). *Sokrates'in Savunması* içinde (s.85-177). İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Platon (2019a). *Kratylos*, (Teoman Aktürel, çev.). *Platon Diyaloglar* içinde (s.189-260), İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Platon (2019b). *Theitetos*, (Macit Gökberk, çev.). *Platon Diyaloglar* içinde (s.447-540), İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Platon (2019c). *Menon*, (Adnan Cemgil, çev.). *Platon Diyaloglar* içinde (s.139-188), İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Platon (2019d). *Sofist*, (Ömer Naci Soykan, çev.). *Platon Diyaloglar* içinde (s.541-628), İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Platon (2020). *Phaidros*, (Ari Çokona, çev.). İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Platon (2022). *Timaios- Doğa Üzerine* (Özgüç Orhan, çev.). Ankara: Fol Kitap.

- Platon (2023). *Philebos-Haz Üzerine*, (Özgüç Orhan, çev.). Ankara: Fol Kitap.
- Safranski, R. (2015). *Schopenhauer: Felsefenin Yaban Yılları*, (Ali Nalbant, çev.). Ankara: Kabalcı Yayıncılık.
- Schelling, F.W.J. (2017a). *İnsan Özgürlüğünün Özü Üzerine*, (Mehmet Barış Albayrak, çev.). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Schelling, F.W.J. (2017b). *Sanat Felsefesi*, (Merve Ertene, Serhat Arslan, çev.). Ankara: Doğu Batı Yayınları.
- Schelling, F.W.J. (2019). *Clara*, (Mehmet Barış Albayrak, çev.). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Schelling, F.W.J. (2022). *Dünya Çağları*, (Mehmet Barış Albayrak, çev.). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Schelling, F.W.J. (2022). *Transsandantal İdealizm Sistemi* (Merve Ertene, çev.). Ankara: Doğu Batı Yayınları.
- Schopenhauer, A. (2008). *Yaşam Bilgeliği Üzerine Aforizmalar*, (Mustafa Tüzel, çev.). İstanbul, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Schopenhauer, A. (2020a). *İsteme ve Tasavvur Olarak Dünya*, (A. Onur Aktaş, çev.). Ankara: Doğu Batı Yayınları.
- Schopenhauer, A. (2020b). *Yeterli Temel İlkesinin Dörtlü Kökü Üzerine*, (A. Onur Aktaş, çev.). Ankara: Doğu Batı Yayınları.
- Schopenhauer, A. (2021a). *Doğadaki İsteme Üzerine*, (A. Onur Aktaş, çev.). Ankara: Doğu Batı Yayınları.
- Schopenhauer, A. (2021b). *İstemenin Özgürlüğü Üzerine*, (Adnan Esenyel, çev.). Ankara: Fol.
- Schopenhauer, A. (1974a). *Parerga and Paralipomena Vol 1*, (E.F.J. Payne, trans.). Oxford: Clarendon Press.
- Schopenhauer, A. (1974b). *Parerga and Paralipomena Vol 2*, (E.F.J. Payne, trans.). Oxford: Clarendon Press.
- Spinoza (2008). *Kötülük Mektupları*, (Alber Nahum, çev.). İstanbul: Norgunk Yayıncılık.
- Spinoza (2011). *Ethica*, (Çiğdem Dürüşken, çev.). İstanbul: Kabalcı Yayınevi.
- Spinoza (2019). *Aklın Islahı Üzerine Bir İnceleme*, (Çiğdem Dürüşken-Eyüp Çoraklı, çev.). İstanbul: Alfa Basım.

- Spinoza (2020). *Descartes Felsefesinin İlkeleri ve Metafizik Düşünceler*, (Coşkun Şenkaya, çev.). Ankara: Dost Kitabevi.
- Spinoza (2015). *Kısa İnceleme*, (Emine Ayhan, çev.). Ankara: Dost Kitabevi.
- Spinoza (2020). *Mektuplar*, (Emine Ayhan, çev.). Ankara: Dost Kitabevi.
- Spinoza (2016). *Teolojik-Politik İnceleme* (Cemal Bali Akal-Reyda Ergün, çev.). Ankara: Dost Kitabevi.
- Suttanipata (Anonim Eser) (2020). *Suttanipata*, (Korhan Kaya, çev.). İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Suvarnabhasa Sutra (Anonim Eser). (2020). *Suvarnabhasa Sutra -Altın Işık Sutrası-*, (Korhan Kaya, çev.). İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Şantideva (2020). *Bodhiçaryavatara -Aydınlanma Yoluna Giriş-* (Korhan Kaya, çev.). İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Upanishadlar (Anonim Eser). (2022). *Upanishadlar*, (Korhan Kaya, çev.). İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Zhuangzi (2020). *Zuangzi Metinleri*, (Chen Guying, der.). (Giray Fidan, çev.). İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.

EK 1. ORJİNALLİK RAPORU

	HACETTEPE ÜNİVERSİTESİ SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ	Doküman Kodu Form No.	FRM-DR-21
		Yayın Tarihi Date of Pub.	22.11.2023
	FRM-DR-21 Doktora Tezi Orijinallik Raporu <i>PhD Thesis Dissertation Originality Report</i>	Revizyon No Rev. No.	00
		Revizyon Tarihi Rev. Date	

HACETTEPE ÜNİVERSİTESİ SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ FELSEFE ANABİLİM DALI BAŞKANLIĞINA Tarih: 19/01/2024 Tez Başlığı* Kadim Doğu Düşüncesinden Schopenhauer'e Sonlu ve Sonsuz İlişkisi Bağlamında Zorunlu Belirlenim Olarak Özgürlük Yukarıda başlığı verilen tezin a) Kapak sayfası, b) Giriş, c) Ana bölümler ve d) Sonuç kısımlarından oluşan toplam 197 sayfalık kısmına ilişkin, 31.01.2024 tarihinde şahsım/tez danışmanım tarafından Turnitin adlı intihal tespit programından aşağıda işaretlenmiş filtrelemeler uygulanarak alınmış olan orijinallik raporuna göre, tezin benzerlik oranı % 5. 'dir. Uygulanan filtrelemeler**: ☒ Kabul/Onay ve Bildirim sayfaları hariç ☒ Kaynakça hariç ☐ Alıntılar hariç ☒ Alıntılar dâhil ☒ 5 kelimedenden daha az örtüşme içeren metin kısımları hariç Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tez Çalışması Orijinallik Raporu Alınması ve Kullanılması Uygulama Esasları'nı inceledim ve bu Uygulama Esasları'nda belirtilen azami benzerlik oranlarına göre tezin herhangi bir intihal içermediğini; aksinin tespit edileceği muhtemel durumlarda doğabilecek her türlü hukuki sorumluluğu kabul ettiğimi ve yukarıda vermiş olduğum bilgilerin doğru olduğunu beyan ederim. Gereğini saygılarımla arz ederim. 19.01.2024

Öğrenci Bilgileri	Ad-Soyad	Çağdaş Emrah ÇAĞLIYAN	Öğrenci No	N16248384
	Enstitü Anabilim Dalı	FELSEFE		
	Programı	DOKTORA		
	E-posta/Telefon			
	Statüsü	Doktora ☒	Lisans Derecesi ile (Bütünleşik) Dr ☐	

DANIŞMAN ONAYI

*Tez Almanca veya Fransızca yazılıyor ise bu kısımda tez başlığı **Tez Yazım Dilinde** yazılmalıdır

**Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tez Çalışması Orijinallik Raporu Alınması ve Kullanılması Uygulama Esasları İkinci bölüm madde (4)/3'te de belirtildiği üzere: Kaynakça hariç, Alıntılar hariç/dahil, 5 kelimedenden daha az örtüşme içeren metin kısımları hariç (Limit match size to 5 words) filtreleme yapılmalıdır.

	HACETTEPE ÜNİVERSİTESİ	Doküman Kodu Form No.	FRM-DR-21
	SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ	Yayın Tarihi Date of Pub.	22.11.2023
	FRM-DR-21	Revizyon No Rev. No.	00
	Doktora Tezi Orijinallik Raporu <i>PhD Thesis Dissertation Originality Report</i>	Revizyon Tarihi Rev. Date	

TO HACETTEPE UNIVERSITY GRADUATE SCHOOL OF SOCIAL SCIENCES DEPARTMENT OF PHILOSOPHY	
Date: 19/01/2024	
Thesis Title (In English): Deterministic Freedom In The Context of Connection Between The Finite And The Eternal From Ancient Eastern Thought to Schopenhauer	
Thesis Title (In German/French):	
According to the originality report obtained by <u>myself</u> /my thesis advisor by using the Turnitin plagiarism detection software and by applying the filtering options checked below on 31.12.2024 for the total of 197 pages including the a) Title Page, b) Introduction, c) Main Chapters, and d) Conclusion sections of my thesis entitled above, the similarity index of my thesis is 5 %.	
Filtering options applied**:	
1. ☒ Approval and Declaration sections excluded	
2. ☒ References cited excluded	
3. ☐ Quotes excluded	
4. ☒ Quotes included	
5. ☒ Match size up to 5 words excluded	
I hereby declare that I have carefully read Hacettepe University Graduate School of Social Sciences Guidelines for Obtaining and Using Thesis Originality Reports that according to the maximum similarity index values specified in the Guidelines, my thesis does not include any form of plagiarism; that in any future detection of possible infringement of the regulations I accept all legal responsibility; and that all the information I have provided is correct to the best of my knowledge.	
I respectfully submit this for approval. 19.01.2024	

Student Information	Name-Surname	Çağdaş Emrah ÇAĞLIYAN	Student Number	N16248384
	Department	PHILOSOPHY		
	Programme	PhD		
	E-mail/Phone Number			
	Status	PhD ☒	Combined MA/MSc-PhD ☐	

SUPERVISOR'S APPROVAL

APPROVED

**As mentioned in the second part [article (4)/3] of the Thesis Dissertation Originality Report's Codes of Practice of Hacettepe University Graduate School of Social Sciences, filtering should be done as following: excluding reference, quotation excluded/included, Match size up to 5 words excluded.

EK 2. ETİK KURUL MUAFİYETİ FORMU

	HACETTEPE ÜNİVERSİTESİ SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ	Doküman Kodu Form No.	FRM-DR-12
		Yayın Tarihi Date of Pub.	22.11.2023
	FRM-DR-12 Doktora Tezi Etik Kurul Muafiyeti Formu <i>Ethics Board Form for PhD Thesis</i>	Revizyon No Rev. No.	00
		Revizyon Tarihi Rev. Date	

HACETTEPE ÜNİVERSİTESİ SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ FELSEFE ANABİLİM DALI BAŞKANLIĞINA	
Tarih: 19/01/2024	
Tez Başlığı*: Kadim Doğu Düşüncesinden Schopenhauer'e Sonlu ve Sonsuz İlişkisi Bağlamında Zorunlu Belirlenim Olarak Özgürlük	
Yukarıda başlığı gösterilen tez çalışmam: 1. İnsan ve hayvan üzerinde deney niteliği taşımamaktadır. 2. Biyolojik materyal (kan, idrar vb. biyolojik sıvılar ve numuneler) kullanılmasını gerektirmemektedir. 3. Beden bütünlüğüne veya ruh sağlığına müdahale içermemektedir. 4. Anket, ölçek (test), mülakat, odak grup çalışması, gözlem, deney, görüşme gibi teknikler kullanılarak katılımcılardan veri toplanmasını gerektiren nitel ya da nicel yaklaşımlarla yürütülen araştırma niteliğinde değildir. 5. Diğer kişi ve kurumlardan temin edilen veri kullanımını (kitap, belge vs.) gerektirmektedir. Ancak bu kullanım, diğer kişi ve kurumların izin verdiği ölçüde Kişisel Bilgilerin Korunması Kanuna riayet edilerek gerçekleştirilecektir.	
Hacettepe Üniversitesi Etik Kurullarının Yönergelerini inceledim ve bunlara göre çalışmamın yürütülebilmesi için herhangi bir Etik Kuruldan izin alınmasına gerek olmadığını; aksi durumda doğabilecek her türlü hukuki sorumluluğu kabul ettiğimi ve yukarıda vermiş olduğum bilgilerin doğru olduğunu beyan ederim.	
Gereğini saygılarımla arz ederim.	
19.01.2024	

Öğrenci Bilgileri	Ad-Soyad	Çağdaş Emrah ÇAĞLIYAN	Öğrenci No	N16248384
	Enstitü Anabilim Dalı	FELSEFE		
	Programı	DOKTORA		
	E-posta/Telefon			
	Statüsü	Doktora ☒	Lisans Derecesi ile (Bütünleşik) Dr ☐	

DANIŞMAN ONAYI

UYGUNDUR.
Prof.Dr. Kurtuluş DİNÇER

* Tez Almanca veya Fransızca yazılıyor ise bu kısımda tez başlığı Tez Yazım Dilinde yazılmalıdır.

	HACETTEPE ÜNİVERSİTESİ	Doküman Kodu Form No.	FRM-DR-12
	SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ	Yayın Tarihi Date of Pub.	22.11.2023
	FRM-DR-12	Revizyon No Rev. No.	00
	Doktora Tezi Etik Kurul Muafiyeti Formu <i>Ethics Board Form for PhD Thesis</i>	Revizyon Tarihi Rev. Date	

HACETTEPE UNIVERSITY GRADUATE SCHOOL OF SOCIAL SCIENCES DEPARTMENT OF PHILOSOPHY	
Date: 19/01/2024	
Thesis Title (In English): Deterministic Freedom In The Context of Connection Between The Finite And The Eternal From Ancient Eastern Thought to Schopenhauer	
Thesis Title (In German/French):.....	
My thesis work related to the title above:	
- Does not perform experimentation on people or animals. - Does not necessitate the use of biological material (blood, urine, biological fluids and samples, etc.). - Does not involve any interference of the body's integrity. - Is not a research conducted with qualitative or quantitative approaches that require data collection from the participants by using techniques such as survey, scale (test), interview, focus group work, observation, experiment, interview. - Requires the use of data (books, documents, etc.) obtained from other people and institutions. However, this use will be carried out in accordance with the Personal Information Protection Law to the extent permitted by other persons and institutions.	
I hereby declare that I reviewed the Directives of Ethics Boards of Hacettepe University and in regard to these directives it is not necessary to obtain permission from any Ethics Board in order to carry out my thesis study; I accept all legal responsibilities that may arise in any infringement of the directives and that the information I have given above is correct.	
I respectfully submit this for approval.	19.01.2024

Student Information	Name-Surname	Çağdaş Emrah ÇAĞLIYAN	Student Number	N16248384
	Department	PHILOSOPHY		
	Programme	PhD		
	E-mail/Phone Number			
	Status	PhD ☒	Combined MA/MSc-PhD ☐	

SUPERVISOR'S APPROVAL

APPROVED
Prof.Dr. Kurtuluş DİNÇER



FRM-DR-12 Rev. No/Tarih: 00/22.11.2023