

**MİMAR SİNAN GÜZEL SANATLAR ÜNİVERSİTESİ**  
**SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ**

**19. YÜZYIL ALMAN FELSEFESİNDE BİLİNÇDİŞİ: SCHOPENHAUER VE  
NIETZSCHE İZLEĞİ**

**DOKTORA TEZİ**

**Iraz YAŞAR**

**Anabilim Dalı: Felsefe**

**Programı: Felsefe**

**Tez Danışmanı: Prof. Dr. Kaan Harun ÖKTEN**

**NİSAN 2022**



**MİMAR SİNAN GÜZEL SANATLAR ÜNİVERSİTESİ**  
**SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ**

**19. YÜZYIL ALMAN FELSEFESİNDE BİLİNÇDİŞİ: SCHOPENHAUER VE  
NIETZSCHE İZLEĞİ**

**DOKTORA TEZİ**

**İraz YAŞAR**

**Anabilim Dalı: Felsefe**

**Programı: Felsefe**

**Tez Danışmanı: Prof. Dr. Kaan Harun ÖKTEN**

**NİSAN 2022**



Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü tez yazım kılavuzuna uygun olarak hazırladığım bu tez çalışmada;

- tez içindeki bütün bilgi ve belgeleri akademik kurallar çerçevesinde elde ettiğimi,
- görsel, işitsel ve yazılı tüm bilgi ve sonuçları bilimsel etik kurallarına uygun olarak sunduğumu,
- başkalarının eserlerinden yararlanılması durumunda ilgili eserlere bilimsel normlara uygun olarak atıfta bulunduğumu
- atıfta bulunduğum eserlerin tümünü kaynak olarak gösterdiğimi,
- kullanılan verilerde herhangi bir değişiklik yapmadığımı,
- ücret karşılığı başka kişilere yazdırmadığımı (dikte etme dışında), uygulamalarımı yaptırmadığımı,
- ve bu tezin herhangi bir bölümünü bu üniversite veya başka bir üniversitede başka bir tez çalışması olarak sunmadığımı

beyan ederim.

Iraz Yaşar



## 19. YÜZYIL ALMAN FELSEFESİNDE BİLİNÇDİŞİ: SCHOPENHAUER VE NIETZSCHE İZLEĞİ

### ÖZET

Bilinçdışı kavramının felsefi temelleri üzerine yaptığımız bu çalışma kavramın epistemolojik, etik ve estetik bağlamda çeşitli tezahürlerini ortaya koyma amacını taşıyor. Bu doğrultuda, söz konusu kavramın tarihsel gelişimini belli gelenek hatlarını izleyerek serimlemeye çalışıyor. Bu gelenek hatlarını, bilişsel/kognitif bilinçdışı, romantik/estetik bilinçdışı ve bedensel/dürtüsel bilindışı olarak nitelendirebiliriz.

Bilinçdışı kavramının bu temelde felsefe tarihinde geçirdiği dönüşüme baktığımızda, bu dönüşümün çeşitli bağlamlarda ortaya çıktığı görülür. İlk olarak Aydınlanma döneminde Leibniz'in *petites perceptions* düşüncesiyle bilinçdışı üzerine Alman felsefi söyleminin başladığını söyleyebiliriz. Bilişsel/kognitif bağlamda ortaya çıkan bu bilinçdışı fikrinin kökleri felsefe tarihinde Platon'a dek sürülebilir.

Romantiklerle birlikte bilinçdışına ilişkin daha farklı bir yaklaşımdan söz etmek mümkündür. Bunu kısaca estetik bilinçdışı olarak tanımlayabiliriz. Özellikle Kant'ın *Yargı Gücünün Eleştirisi*'ndeki güzellik, doğa ve deha temalarına yaklaşımından etkilenen Romantikler, doğanın estetik boyutlarını göz önünde bulunduran, aynı zamanda insan öznesindeki akılcı olmayan, biyolojik ve doğal unsurları dikkate alan bir bilinçdışı kavrayışı geliştirirler.

Çalışmamızın ana odağını oluşturan bilinçdışı kavrayışı 19. yüzyılın iki etkili düşünürünü temel alıyor. Schopenhauer ve Nietzsche. Bu filozoflarda bedensel/dürtüsel diyebileceğimiz bir bilinçdışı kavrayışı söz konusudur. Bu yaklaşım Kant'a kadar olan gelenekteki epistemolojik/kognitif bilinçdışı kavrayışından son derece farklıdır. Genel olarak bilinç fenomeninin bilinçdışı fizyolojik süreçlerce koşullandığını ileri sürer. Bu bakımdan bedene, bedensel süreçlere ve dürtülere dikkat çeker. Bu yaklaşım, yaratıcılığın kökleri bağlamında Romantik bilinçdışı fikrinden etkilense de daha çok insandaki ilkel ve yıkıcı dürtülere, aynı zamanda bu dürtülerin karanlık mücadelesine odaklı bir bilinçdışı fikrine sahiptir.

**Anahtar Kelimeler:** Bilinçdışı, Bilinç, Beden, Zihin, Anlama Yetisi, İsteme, Güdü, Dürtü.





**THE UNCONSCIOUSNESS IN 19TH CENTURY GERMAN PHILOSOPHY:  
THE THEME OF SCHOPENHAUER AND NIETZSCHE**

**ABSTRACT**

This study on the philosophical foundations of the unconscious aims to reveal epistemological, ethical and aesthetic manifestations of the concept. In this regard, it tries to present the historical development of the concept in question by following certain traditional lines. We can characterize these traditional lines as the cognitive unconscious, the romantic/aesthetic unconscious, and the bodily/impulsive unconscious.

When we look at the transformation of the concept of the unconscious in the history of philosophy, it can be seen that this transformation has stemmed from various contexts. First of all, we can say that the German philosophical discourse on the unconscious began with Leibniz's idea of petites perceptions during the Enlightenment period. The roots of such idea of the unconscious emerged in the cognitive context, which can be traced back to Plato through the history of philosophy.

Along with the Romantics, it is possible to talk about a different approach to the unconscious. We can define this approach mainly as the aesthetic unconscious. Influenced by Kant's approach to the themes of beauty, nature, and genius in his Critique of Judgment, the Romantics developed an understanding of the unconscious that takes into consideration the aesthetic dimensions of nature along with the irrational, biological and natural aspects in the human subject.

The understanding of the unconscious, which our study mainly focuses on, is based on two influential thinkers of the 19th century: Schopenhauer and Nietzsche. These two philosophers do have a bodily/impulsive perception of the unconscious. This approach is far more different than the epistemological/cognitive understanding of the unconscious of the traditional line up to Kant. This approach mainly argues that the phenomenon of the conscious is conditioned by the unconscious physiological processes. In this respect it draws attention to the body, bodily processes and impulses. Although this approach is influenced by the Romantic idea of the unconscious in context with the roots of creativity, it has an idea of the unconscious focusing more on primitive and destructive impulses in humans, as well as on the obscure struggle of such impulses.

**Keywords:** Unconscious, Conscious, Body, Mind, Understanding, Will, Motive, Drive.



## ÖNSÖZ

Bu uzun ve zorlu süreçte beni akademik ve duygusal olarak destekleyen, motive eden ve çalışmanın belli bir disiplin içinde yürümesini sağlayan değerli danışman hocam Prof. Dr. Kaan H. Ökten'e çok teşekkür ediyorum. Ve sürecin başından itibaren beni takip eden, yazdığım metinleri dikkatle okuyan, yaptıkları eleştiri ve yorumlarla çalışmanın gelişmesine katkıda bulunan tez izleme jürisindeki değerli hocalarım Prof. Dr. Çetin Balanuye ve Prof. Dr. Kurtul Gülenç'e sonsuz teşekkürlerimi sunuyorum.

Ayrıca, çalışmamın her bölümünü büyük bir merakla okuyan ve her fırsatta eleştirilerini esirgmeden benimle tartışan sevgili dostum Engin Tosun'a canıgönülden ilgisi ve desteği için minnettar olduğumu belirtmek istiyorum.

Değerli arkadaşım Tino Franza'ya da teşekkür etmek istiyorum. Felsefe ve edebiyatı buluşturan güzel sohbeti ve bir şekilde her zaman çalışmama heyecanla dönmemi sağlayacak büyüğü yarattığı için.

Son olarak, bu süreçte gösterdikleri büyük anlayış, sabır ve destekle hayatımı kolaylaştıran aileme ne kadar teşekkür etsem az. İyi ki varsınız.



## İÇİNDEKİLER

### Sayfa

ÖZET.....	vi
ABSTRACT.....	viii
ÖNSÖZ.....	x
İÇİNDEKİLER.....	xii

GİRİŞ: BİLİNÇDİŞİNİN FELSEFESİ.....	1
-------------------------------------	---

1. PLATON'DAN ROMANTİKLERE BİLİNÇDİŞİ KAVRAMININ GELİŞİMİNİN ANA HATLARI.....	5
--	---

1.1. Platon ve <i>Anamnesis</i> Kuramı.....	5
1.2. Aristoteles ve Peripatetik Gelenek.....	11
1.3. Plotinos: Bilinçdışının İlk Filozofu.....	20
1.4. Augustinus: “İnsan Kim Olduğunu Tam Olarak Bilemez.”.....	27
1.5. Modern Felsefede Bilinçdışı: Descartes ve Spinoza.....	31
1.6. Leibniz ve <i>Petites Perceptions</i> .....	41
1.7. Kant, Transendenal Sentez ve Bir Olanak Olarak Bilinçdışı.....	46
1.7.1 Duyusallığın Apriori Formları Olarak Zaman ve Mekan.....	48
1.7.2 Anlama Yetisi ve Kategoriler.....	50
1.7.3 Apperzeption.....	51
1.8. Romantikler ve Estetik Bilinçdışı.....	54

2. SCHOPENHAUER'DA İSTEME VE BİLİNÇDİŞİ.....	63
--	----

2.1. Yeterli Neden İlkesine Bağlı Tasarım Olarak Dünya.....	65
2.1.1 Anlama ve Nedensellik.....	68
2.1.2 Soyut Akıl ve Kavramlar.....	71
2.2. Dünyanın Asli Temeli Olarak İsteme.....	73
2.2.1. İnsanda İsteme, Gudu Yasası ve Karakter.....	80
2.2.2. İstemenin En Yüksek Nesneleşmesi Olarak İdrak.....	83
2.3. Akli ve Deneysel Karakter Açısından İnsanda İstemenin Özgürlüğü Problemi.....	86
2.4. Yaşam İsteğinin Onaylanması, Cinsellik ve Türün Bilinçdışı Dehası.....	91
2.5. Delilik ve Bastırma Mekanizması.....	99

<b>3. BİLİNÇDİŐI ÜZERİNE NIETZSCHECİ PERSPEKTİFLER.....</b>	<b>105</b>
3.1 Trajik Mitos ve Sokratik Akılcılık Bağlamında BilinçdiŐı Fenomeni.....	106
3.2 Hakikat ya da Yanılsama Olduğu Unutulan Yanılsamalar.....	111
3.3 “ <i>Beden Büyük Bir Akıldır</i> ”.....	116
3.4 Güç İstemi ve BilinçdiŐı.....	125
3.4.1 “Değerlerin Yeniden Değerlendirilmesi” .....	128
3.4.2 Hınç ve Vicdan Azabının Kökleri.....	130
<b>4. DEĞERLENDİRME .....</b>	<b>139</b>
<b>SONUÇ.....</b>	<b>159</b>
<b>KAYNAKÇA.....</b>	<b>163</b>
<b>ÖZGEÇMİŞ.....</b>	<b>167</b>

## GİRİŞ

### BİLİNÇDİŞİNİN FELSEFESİ

Birbirine karşıt olarak görülen bilinç ve bilinçdışı kavramları aslında bu adla 18. yüzyıl Aydınlanma döneminde ortaya çıkmıştır. Descartes 1637 yılında yayımladığı *Yöntem Üzerine Konuşma (Discour de la Méthode)* adlı çalışmasında, tüm zihinsel süreçleri bilince tabi kılarak, bu yaklaşımıyla bilinç felsefesinin kurucusu olarak anılır. Bilinç üzerine tartışmaların devam ettiği 18. yüzyılda, Leibniz'in *İnsan Zihni Üzerine Yeni Denemeler (Nouveaux essais surl'entendement humain)* adlı çalışmasında ortaya koyduğu ve bilinç skalasının en alt noktasında bulunduğunu iddia ettiği *petites perceptions* ya da bilinçli farkındalığa ulaşmayan küçük algılar teorisi, bilinçdışına ilişkin Alman felsefi söyleminin başlangıcını oluşturur. 19. yüzyılda ise bu söylem Alman felsefe geleneği içerisinde kendisine oldukça geniş bir tartışma alanı edinmiştir. Bu alan içinde, bilinçdışı kavramının kullanıldığı ilk Almanca metin Ernst Platner'e aittir. Büyük ölçüde Leibniz-Wolff geleneğinin epistemolojik çerçevesini devralan Platner, *Felsefi Aforizmalar (Philosophische Aphorismen, 1776)* başlıklı metninde ilk kez bilinçdışı (*unbewusstsein*) kavramını kullanmıştır.<sup>1</sup>

Psikanalizle birlikte yaygın bir kullanım alanına erişen ve hatta günlük dilde yerini alan bilinçdışı kavramı aslında 19. yüzyıl Alman felsefi söylemi ve özelde Alman İdealizmi içerisinde olgunlaşmıştır. Bu bakımdan, psikanalizin bilinçdışı kavramının temellerinin felsefi olduğunu iddia etmek aşırı olmaz. Bu bağlamda, her ne kadar kavram 19. yüzyılda olgunlaşmış olsa da, tüm bir felsefe tarihine bakıldığında, bilinçdışı kavramını çağrıştıran ve imleyen birçok kavramdan söz edilebilir. Örneğin, etkin/faal akıl (*nous poiêtikos, intellectus agens*), *noesis, intelligible, apperception, virtus intellectiva, petites*

---

<sup>1</sup> Nicholls, A. & Liebscher, M. (Ed.) (2010). *Thinking the Unconscious, Nineteenth-Century German Thought*, New York Cambridge University Press, s. 9.

*perceptions, intuition, apriori intuition, subjectivity, inner experience, apprehension, noumenal, real, absolute ve being-in-self.*<sup>2</sup> Bununla birlikte, Platon'un *anamnesis* düşüncesi epistemolojik bağlamda bilinçdışını çağrıştıran ilk felsefi teoridir.

Elbette bilinçdışına ilişkin kapsamlı bir araştırma Batı felsefesiyle sınırlı kalmaz. Zorunlu olarak bu sınırların ötesine uzanır. Çünkü bilinçdışı bu sınırların ötesinde de mevcuttur. Örneğin Uzakdoğu düşüncesinde, Buddha'nın fikirlerinde bilinçdışını imleyen düşünceler seçilebilir. Bununla birlikte, Dante, Shakespeare, Dostoyevski gibi şair ve yazarların edebi metinlerinde bilinçdışına ilişkin sayısız gönderme göze çarpar. Ayrıca günümüzde psikanaliz ve deneysel psikolojinin bilinçdışı fenomenini bilimsel açıdan ele aldığı birçok çalışma göz önünde bulundurulabilir. Fakat biz kendi çalışmamızda, bilinçdışına ilişkin öncelikle psikanalitik içeriği askıya alan, bununla birlikte, felsefi olmayan bağlamı (edebi bağlam örneğinin) dışarıda bırakan ve çoğunlukla Batı felsefesi sınırları içerisinde kalan bir metodolojiyi takip edeceğiz. Böylelikle, bilinçdışı kavramının Freud ve psikanaliz öncesi içeriği kendi bağımsız tarihi ve felsefi bağlamında görülebilir.

Bilinçdışı kavramının felsefi köklerine ilişkin ayrıntılı bir sorgulamayı özellikle 19. yüzyılı temel alarak sürdüren çalışmalardan biri Günter Gödde'nin *Traditionslinien des "Unbewussten": Schopenhauer, Nietzsche, Freud* (1999) başlıklı kitabıdır. Bu çalışmayı ayrıcalıklı kılan özellik, yazarın aynı zamanda bilinçdışı kavramının kaynağını ve zaman içindeki gelişimini *Traditionslinien* dediği üç temel hat içerisinde belirlemiş olmasıdır. Bu hatların ilki, algıların sadece dikkati çekebilecek bir yoğunluk derecesi kazandığı andan itibaren bilinç tarafından fark edildiğini savunan ve öncelikle Leibniz, Wolff, Platner ve Kant'ın *Antropoloji*'sinin temel öğelerinde karşımıza çıkan bilişsel/kognitif bilinçdışıdır. Söz konusu geleneğe, Johann Friedrich Herbart ve özellikle "psiko-fiziğin babası" Gustav Theodor Fechner de dahil edilebilir.<sup>3</sup>

Gödde'nin ortaya koyduğu ikinci hat, özellikle Kant'ın üçüncü *Kritik*'teki güzellik, doğa ve deha temalarına yaklaşımından etkiler taşır. Romantik ve vitalist olarak tanımlanan bu hat, Alman Romantizm geleneği ve doğa felsefesinin estetik teorilerinde ortaya çıkan,

---

<sup>2</sup> Hendrix, J. S. (2015). *Unconscious Thought in Philosophy and Psychoanalysis*, New York. Palgrave Macmillan, s. 28.

<sup>3</sup> Nicholls, A. & Liebscher, M. (Ed.) (2010). *Thinking the Unconscious, Nineteenth-Century German Thought*, s. 22-24.



doğanın estetik boyutlarını göz önünde bulundurduğu kadar insan öznesindeki akılcı olmayan, biyolojik ve doğal unsurları dikkate alan bir karakter taşır. Schelling, Goethe ve Alman Romantikleri bu hatta öne çıkan isimlerdir.<sup>4</sup>

Gödde'ye göre, bilinçdışı geleneği içerisindeki üçüncü hat, insan öznesindeki cinsel ve yıkıcı itkilere odaklanan, bedenle ve dolayısıyla “dürtülerle ilişkili” (*triebhaft*) olarak düşünölen bilinçdışı kavrayışdır. Bu gelenek içerisinde Schopenhauer, Eduard von Hartmann ve Nietzsche yer alır.<sup>5</sup>

Elbette Gödde'nin ortaya koyduğu her bir geleneğin felsefe tarihinde çok daha gerilere giden kökleri bulunabilir. Bilindışı kavramına ilişkin birinci gelenekte ağır basan epistemolojik tartışmaların Platon, Aristoteles ve ortaçağ düşüncesiyle bağlantıları açıktır. Yine, romantik gelenekteki estetik üzerine tartışmaların izleri ilkçağ felsefesine kadar sürülebilir. Bununla birlikte, çalışmamızın derinleşeceği hat Schopenhauer ve Nietzsche'yle öne çıkan üçüncü gelenek olmakla birlikte, bilinçdışı kavramı üzerine bu geleneğe kadar süren tartışmaları ilk bölümde tarihsel bağlamı içerisinde, epistemolojik, estetik ve etik boyutuyla ortaya koymaya çalışacağız. İkinci ve üçüncü bölümlerde ise Schopenhauer ve Nietzsche'de bilinçdışı kavramını irdeleyeceğiz. Schopenhauer ve Nietzsche'nin düşüncesinde kişinin varlığının bilinçten ziyade bilinci de koşullayan bedensel ve dürtüsel süreçlerle belirleniyor olması, bilinçdışına yönelik farklı türden bir ilginin izlerini ortaya koymaktadır. Bu bağlamda bir bilinçdışı kavrayışının izini sürmek, iki açıdan önemlidir; ilki insanın ayırıcı niteliği olarak öne sürölen düşünme faaliyetinin bedensel süreçlerle bağlantılı ve hatta bu süreçler tarafından koşullandığını göstermek açısından; ikinci olarak, biz farkında olsak da olmasak da düşünme faaliyetinin sürekli olduğunu ortaya koyması açısından. Bununla birlikte, böylesi bir kavrayışın izini sürmek, yalnızca epistemolojik sonuçları bakımından değil etik ve estetik açıdan da bazı önemli tartışmalara zemin hazırlamaktadır. Örneğin ahlaki olanın kuruluşunda bilinçdışı güdülerin ve duyguların etkisinin soruşturulması ve insandaki yaratıcı potansiyelin bilinçdışı temellerininin araştırılması gibi. Son olarak, bu çalışmanın nihai hedeflerinden biri de, bilinçdışı kavramının felsefi temellerini aydınlatarak, her ne kadar bugün bu kavramı daha çok psikanalitik bağlamda ve psikoloji bilimiyle bağlantılı olarak düşünsek

---

<sup>4</sup> A.g.e., s. 23

<sup>5</sup> A.g.e., s. 22-24

de, insanı, onun bilincini ve eylemini anlama çabasının daha geniş bir perspektifi gereksinmesi, bu anlamda felsefenin ufku daha fazla ihtiyaç duyulduğunun altını çizmektedir. Dolayısıyla çalışmamız aynı zamanda felsefi psikoloji alanına dikkate değer bir katkı sunmayı amaçlıyor.

Bu doğrultuda çalışmamız iki temel iddiayı gerekçelendirmeyi amaçlıyor; ilk olarak, bilinç fenomenine odaklı her felsefi soruşturmanın bir şekilde bilinçdışı olanı göz önünde bulundurmasının kaçınılmaz olduğunu iddia ediyor. Bu iddiamızı özellikle felsefe tarihinde bilinçdışı kavramına göndermede bulunan çeşitli teorileri inceleyerek temellendirmeye çalışacağız.

İkinci olarak çalışmamız, bilinçdışının insan varoluşunda son derece etkili hatta bilinci de koşullayan çok temel bir unsur olduğu tezinden yola çıkarak felsefi açıdan insanın ayırıcı niteliğini “bilinçli bir varlık olma” olarak saptayan görüşlere karşı çıkıyor. Bu doğrultuda, bilincin otonom bir yapısı olmadığını iddia ediyor. Bu iddiamızı da 19. yüzyıl Alman felsefesi içinde bu bağlamda öne çıkan iki düşünürün görüşleri üzerinden savunmaya çalışacağız.

## 1. BÖLÜM

### PLATON'DAN ROMANTİKLERE BİLİNÇDİŞİ KAVRAMININ GELİŞİMİNİN ANA HATLARI

#### 1.1 Platon ve Anamnesis Kuramı

Platon felsefesinde bilinçdışı kavramını ima eden düşüncelere rastlamak mümkündür. Bunların başında, onun epistemolojisinin temel kavramlarından biri olan *anamnesis* düşüncesi gelir. *Anamnesis Menon* ve *Phaidon* diyaloglarında ortaya konan merkezî bir düşüncedir. Buna göre bilgi edinme süreci aslında içimizde gizli olarak bulunan birtakım bilgilerin anımsandığı bir süreçtir. Platon'da kanıdan (*doxa*) farklı olarak bilme anımsamayla (*anamnesis*) özsel bir ilişki içindedir. Bilmek anımsamaktır. Bilmek, değişmez olanın, değişenlerde ortak olanın, biçimin/ideanın (*eidos*) bilgisidir. O halde anımsama, ideanın/biçimin anımsanmasıdır. Anımsanan bilgi a priori bilgidir. Diğer bir deyişle ideaların (*eidos*'ların) bilgisidir.

Anımsamanın nesnelere olan ideaların ruhtaki varlığı "bilinçdışı" dır. Burada bilinçli olan şey ise ideaların varlığı değil, bilgisidir. Ancak bundan, yani herhangi bir ideanın bilgisinden önce bu ideanın "benzeri" olan bir nesnenin duyular yoluyla algılanması gerekir. Diyelim ki, güzellik ideasının bilgisi için güzel bir şeyin gözle görülmesi gerekir. Dolayısıyla, ideaların bilinçdışı varlığı şeylerin bilgisini olanaklı kılar. İdeaların bilgisine bu dolayımından geçilerek varılabilir. Bu dolayımına aşağıda ayrıntılı bir şekilde değineceğiz, ancak bundan önce bilindışı kavramının ilk kez ortaya çıktığı *anamnesis* teorisiyle ruhun ölümsüzlüğü arasındaki bağlantıya değinelim.

*Anamnesis* teorisi ruhun ölümsüzlüğü fikriyle temellenir. Platon, *Menon* ve *Phaidon*'da dualist bir psikoloji ortaya koyarak, insanın ruh ve bedenden meydana geldiğini ileri sürer. Fakat ruh Platon için bedenden üstün ve ona önceliği olan bir nitelik taşır. Ruh insanın

ölümsüz yanıdır. İnsanı diğer canlılardan farklı kılan akıl yürütme faaliyeti ruhun özsel niteliğidir. Bu nedenle filozof akılı başındalığı amaçlıyorsa bedenini olabildiğince hor görmeli, ondan uzaklaşmalıdır. Çünkü ruh, bilişsel güçlerini kullanma noktasında beden tarafından engellenebilir. Peki o halde “Ruh hakikate ne zaman ulaşır? Bir şeyi bedenle birlikte incelemeye kalkıştığında onun tarafından aldatılacağı açık”tır. Bu nedenle “Ruh varolanlardan herhangi birini herhangi bir yolla apaçık kavrayacaksa başvuracağı yol akıl yürütme”<sup>6</sup> olmalıdır. Dolayısıyla “(...) işitme, görme, acı ya da herhangi bir haz kendisine musallat olmadığında ruh en iyi şekilde akıl yürütür; bedeni terk edip olabildiğince kendi başına kaldığında ve bedenle birlikte olmaktan, onunla ilişki kurmaktan elden geldiğince sakındığında varolanı kavrar.”<sup>7</sup>

Platon’a göre bu işi kusursuz biçimde yapacak kişi, her bir varolana mümkün olduğunca sırf düşünce yoluyla yaklaşmalı, akıl yürütmeyi hiçbir duyunun peşi sıra sürüklememeli, tam tersine saf, kendinde düşünceyi kullanarak var olanların her birini kendinde ve saf hallerinde yakalamaya çalışmalıdır.<sup>8</sup> Ona göre, herhangi bir şeyi saf haliyle bilmek demek, bedenden mümkün olduğunca kurtularak nesnelere kendilerini yalnızca ruh aracılığıyla görmemiz demektir. Çünkü “Beden yoluyla hiçbir şeyi saf olarak bilemeyiz.”<sup>9</sup>

Platon, ruhun ölümsüzlüğü fikrini temellendirirken oluşun döngüsellığı fikrine başvurur. Buna göre, “karşıtların birbirinden doğduğu kabul edilirse ölüm yaşamdan doğar, buna karşın yaşam da ölümden.”<sup>10</sup> Çünkü yaşamın karşıtı ölümdür. Dolayısıyla iki tür oluşu kabul etmemiz gerekir. Yaşamdan ölüme doğru oluş ve ölümden yaşama doğru. Bu durumda canlıların ölümlerinden doğduğu konusunda, en az ölümlerin canlılardan oluştuğu konusundaki kadar hemfikir olabiliriz. Platon’a göre bu durum, ölenlerin ruhlarının yeniden doğmadan önce bir yerde olmalarının zorunluluğu hakkında yeterli bir kanıt ortaya koyar.<sup>11</sup> Eğer “öğrenmemiz anımsamadan başka bir şey değilse, şimdi anımsadıklarımızı daha önceki bir zamanda öğrenmiş olmamız da bir zorunluluktur. Ama

---

<sup>6</sup> Platon (2012). *Phaidon*, çev. Nazile Kalaycı, İstanbul: Kabalcı Yayıncılık, 65c.

<sup>7</sup> *A.g.e.*, 65c

<sup>8</sup> *A.g.e.*, 66e

<sup>9</sup> *A.g.e.*, 67a

<sup>10</sup> *A.g.e.*, 71d

<sup>11</sup> *A.g.e.*, 72e

ruhumuz Şu insani biĉime girmeden önce herhangi bir yerde var olmasaydı, bu durum da olanaksız olurdu. Buradan da ruhun ölümsüz olduğu sonucu çıkar.”<sup>12</sup>

lmsz olan ruh henüz bir bedenle birleşmeden önce ideaların bilgisine sahiptir. Bu bilgiyi yitirmesi bir bedene hapsolduktan sonra gerĉekleŐir. O halde, saf yani bir bedene hapsolmamıŐ bir ruhta bilinĉ ile bilinĉdıŐı ayrımı yoktur. ĉnk orada tek bir bilinĉ durumundan söz edilebilir, o da ideaların bilgisiyle ruhun dopdolu olduğu andır. BilinĉdıŐı diyebileceğimiz durum ancak ruhun bir bedenle bütünleŐtiĐi durumda söz konusu olabilir. Bunun nedeni, bedenin varlığının ruhun sahip olduğu ideaların varlığını glgelemesidir. ĉnk bir bedene sahip olduktan sonra insanın bilme ĉabası büyük lde duyuları vasıtasıyla gerĉekleŐir. Bu nedenle, çoğu zaman bilgisi grdĞu, iŐittiĐi Şeylerle yani duyu algılarıyla sınırlıdır. Bunun ötesine uzanmaz. Diğer bir deyişle, bu seviyede kalan bir bilme ĉabası ruhta saklı olan bilgiyi aĉıĐa çıkarmaya yetmez. Dolayısıyla, bedensel arzular ve gereksinimler insanı bu alanın bilgisini edinmekten alıkoyar.

Platon’a göre “kendilerine soru sorulan insanlar, eğer soru doğru dzĐun sorulmuŐsa, bütün cevapları kendi başlarına bulurlar. İĉlerinde bilgi ve doğru fikir olmasaydı bunu yapamazlardı.”<sup>13</sup> Tıpkı *Menon*’da Sokrates’in sorularıyla hiĉ geometri bilmediği halde geometri problemini çözen köle gibi, erdeme ya da herhangi bir Şeye ilişkin olarak da doğru sorular yardımıyla iĉimizde gölgelenmiŐ, diğer bir deyişle bilinĉdıŐı olarak var olan ideanın bilgisine ulaŐabiliriz. Söz konusu durum, bilinĉdıŐı olarak var olan idealara ait bilginin herkeste ortak olduğu iĉin aynı zamanda evrensel bir nitelik taşıdığına işaret eder. Dolayısıyla, bilinĉdıŐı hem tüm insanlarda bulunması (biĉim) hem de tüm insanlarda aynı Şekilde bulunması (iĉerik, yani idealar) bakımından evrenseldir.

Ruhun ideaları bilebilmesinin sebebi, onunla aynı cinsten olmasındır. Diğer bir deyişle, ruh ile idealar arasında bu bakımdan yapısal bir benzerlik vardır. Ve “benzerin benzerini bildiği” ilkesinden yola çıkarak diyebiliriz ki, ruh ancak kendine benzer olan ideaları bilebilir. Ruh nasıl akletme yetisine sahip ve ölümsüz ise, idealar da akılla anlaşılabilir, ezeli-ebedi ve değişmez bir varlığa sahiptirler. Oluşun hüküm srdĞu maddi dünyayı ve bu dünyada yer alan tikel varlıkları ise duyularla bilmek olanaklıdır. Fakat bu bilgi

---

<sup>12</sup> A.g.e., 73e

<sup>13</sup> A.g.e., 73b

Platon'a göre değişen varlığın bilgisidir (*doxa*), bu bakımdan güvenilir değildir. Bilginin konusu değişen, duyuşal şeyler değil de değişmez olan idealar/*eidōs*'lar ise, bunların duyuşal şeylerden ayrı olarak var olmaları gerekir.

Platon, *Phaidon*'da anımsamanın gerçekleşmesinde sınırlı da olsa deneyimin bir rolü olduğunu belirtir. "Biri bir şeyi görerek, işiterek ya da öteki duyuşlardan biriyle algıladığı zaman bu kişi sadece o şeyi tanımakla kalmayacak, bilgisi bununla aynı değil de farklı olan başka bir şeyi daha düşünecektir. Bu kişinin düşündüğü şeyi anımsadığını söylemeye hakkımız yok mu?"<sup>14</sup> İşte Platon'a göre anımsanan şey ideanın bilgisidir. Ayrıca anımsama benzer şeylerden kaynaklanabileceğı gibi benzer olmayan şeylerden de kaynaklanabilir. Bununla birlikte, "benzer şeyler yoluyla herhangi bir şeyi anımsayan kişi, aynı zamanda bu anımsamanın anımsanan şeyle tıpatıp benzeyip benzemediğini de düşünmek zorundadır."<sup>15</sup> Platon, kendisine benzer şeylerle anımsamaya konu olan idea arasındaki ilişkiyi eşit olan şeyler ve eşitliğin kendisi/ideası üzerinden örneklendirmeye çalışır:

Eşit diye bir şeyin olduğunu söylemez miyiz? Ama bir tahtanın bir tahtaya, bir taşın bir taşa ya da bunun gibi başka şeylerin birbirlerine eşit olmasını değil, bütün bunların dışındaki bir eşiti, eşitin kendisini kastediyorum burada. (...) Peki onun bilgisini nereden edindik? Az önce söylediğimiz şeylerden, yani tahtalardan, taşlardan ya da gördüğümüz birbirine eşit başka şeylerden, değil mi? Onlardan yola çıkarak onlardan farklı bir şeyi düşünmedik mi? Yoksa onun farklı olmadığını mı sanıyorsun? Şöyle de düşünebilirsin: Eşit taşların ve tahtaların, aynı kalmak suretiyle, birbirine eşit görünürken bir başkasına eşit görünmediğı olmaz mı? (...) Ama nasıl oluyor bu? Sana eşit olan şeylerin kendilerinin eşitsiz görüldüğü ya da eşitliğin eşitsizlik olarak görüldüğü oldu mu hiç? (...) O halde, eşit olan şeylerle eşitin kendisi aynı değildir. (...) *Eşitin kendisini, ondan farklı olan bu eşit şeylerden yola çıkarak kavramaz mısın, onun bilgisine de böyle ulaşmaz mısın?* (...) [Fakat] Eşitin kendisini, eşit olan şeyleri görüp de 'Bütün bunlar eşitin kendisi gibi olmayı amaçlıyor, ama ondan eksik kalıyorlar' diye düşünmeden önce *biliyor olmamız zorunludur*.<sup>16</sup>

Dolayısıyla Platon'a göre, eşit diye nitelendirdiğimiz şeyler eşitin kendisiyle (*autos kath' auton*) kıyaslandığında ondan eksik kalırlar. Bizim zaten şeyleri eşit diye nitelendirebilmemiz için öncelikle eşitin kendisinin ne olduğuna ilişkin bilgiyi bir yerden

---

<sup>14</sup> A.g.e., 73c

<sup>15</sup> A.g.e., 74e.

<sup>16</sup> A.g.e., 74a-75a (İtalik vurgular bize ait)

edinmiş olmamız gerekir. Platon bu bilginin ruhta doğuştan var olduğunu söyler. O halde eşitlik ideasının bilgisi bizde bilinçdışı olarak vardır. Söz konusu durum, *Menon* diyalogundaki erdem tartışmasında da ortaya koyulur. Erdemin öğretilip öğretilemeyeceği sorusuna Sokrates'in verdiği cevap, bu sorudan önce erdemin özünde ne olduğunu belirlemek gerektiği yönündedir.<sup>17</sup> Diğer bir deyişle Sokrates, bir şeyin ne olduğu (*ti esti*) sorusuyla ne türden bir şey olduğu (*poion ti esti*) sorusunu birbirinden ayırır. Ve ilk soruyu yanıtlamadan ikincisini yanıtlamanın mümkün olamayacağını belirtir. Bir şeyin ne olduğu (*ti esti*) sorusu, onun ne tür bir şey olduğu (*poion ti esti*) sorusundan mantıksal ve epistemolojik açıdan önce gelir.<sup>18</sup> Burada, eşite, erdeme, iyiye ilişkin tartışmada aslolan şey, gerek sorduğumuz sorularda gerekse verdiğimiz cevaplarda “ne’lik” diye belirlediğimiz şeydir. İşte böylesi şeylerin hepsine ilişkin bilgiyi doğmadan önce edinmiş olmamız gerekir.<sup>19</sup> Platon, *Symposium (Şölen)* diyalogunda da ruhun bilinçdışı bir şekilde sahip olduğu güzellik ideasını erosa, yani güzele duyulan sevgi ve aşk dolayısıyla yeniden kazanacağını söyler. Burada, hakiki erosun duyusal olanı aşip güzel bedenlerin üzerine yükseleceğini, böylelikle tikel olana bağımlılıktan kurtulan ruhun, güzellik denen şeyin kendisinin görünümüne ulaşacağını söyler. Diğer bir deyişle, güzelliğin kendisi (*eidosu*) kendini ruha açımlayacaktır.<sup>20</sup>

Dolayısıyla erdem, eşitlik, güzellik gibi ideal olanın bilgisini yalnızca duyusal dünyadaki şeyleri gözlemleyerek edinemeyiz, çünkü yetkin olan ideaya kıyasla eksik olan bu varlıklar bize hiçbir zaman ideanın bilgisini veremez. Tam tersine, bilginin mümkün olabilmesi için yetkin ve değişmez özlerin, yani ideaların varolması gerekir.

Platon'a göre ruh gerçek doğasını ancak bedenın dışında var olduğu zaman ortaya koyar. Ancak böyle bir durumda o tam bir bilinçlilik halinde ve hakikatin içerisinde. Dolayısıyla akıl yürütmeye ihtiyaç duymaz, gerçekliği görür ve temaşa eder.<sup>21</sup> Bir bedene hapsediğı andan itibaren hakikatini yitiren ruhun bu hakikati yeniden kazanma süreci

---

<sup>17</sup> Platon (2007). *Menon*, çev. Ahmet Cevizci, Bursa: Sentez Yayıncılık, 71a.

<sup>18</sup> Cevizci, A. (2007). “Yorum”, *Menon*, s. 31.

<sup>19</sup> Platon (2012). *Phaidon*, 75d.

<sup>20</sup> Platon (2008). *Şölen-Dostluk*, çev. S. Eyüboğlu ve Azra Erhat, İstanbul: İş Bankası Kültür Yayınları, 211a-c.

<sup>21</sup> Burada “görme” ifadesiyle dış duyu yetisi olan “görme” arasında yalnızca analogik bir ilişkinin olduğuna dikkat edilmelidir. Söz konusu varsayımsal durumda, yani ruhun asli saflığına yeniden kavuştuğı durumda “görme”, “tefekkür” ve “temaşa etme”, “akıl yürütme” gibi ayrımların hiçbir anlamı kalmayacaktır ki, bu nokta Plotinos'un elinde bambaşka bir “birlik” öğretisine varacaktır.

anımsamayı ortaya çıkarır. Anımsama, bilinçdışı hakikatin ortaya çıkma sürecidir. Platon *Devlet*'te (*Politeia*) kişiyi bu hakikate ulaştıracak ve ruhlarının kavrayış gücünü yükseltecek bir eğitim metodu tasarlamıştır. Bu metodu, Platon eserin altıncı kitabında bölünmüş çizgi örneği üzerinden ortaya koymuştur. Buna göre, iki tür biliş alanından bahsedilebilir: *Oraton* denilen, duyularla algılanan, gözle görülür dünya ve *noeton* denilen, akılla anlaşılan ve kavranan dünya. Görünen dünyanın bilgisi genel olarak *doxa* diye nitelendirilir ve kendi içinde *pistis* (inanç) ve *eikasia* (sanı) olmak üzere ikiye ayrılır. Bu alan aynı zamanda ortak kanıların hüküm sürdüğü, dolayısıyla birbirinden farklı ve değişken fikirlerin alanıdır. *Noeton* dediğimiz alanın bilgisi ise *epistemedir*. Bu alan da kendi içinde *dianoia* ve *noesis* olmak üzere ikiye ayrılır. *Dianoia*, *doxa* ile *noesis* arasında kalan bir bilme tipidir ve adım adım giden, varsayımlara (*hipotesis*) dayalı bir akıl yürütmedir. Matematiksel bilimlerin nesnelere, geometri ve aritmetik gibi bilimlere bu akıl yürütmeyle çalışır. *Noesis* ise en yüksek biliş düzeyi olarak, Platon'un *dialektike* olarak nitelendirdiği şeydir.<sup>22</sup> Diğer bir deyişle *noesis*, adım adım ilerleyen akıl yürütmeye karşı anlık kavrayışı temsil eder ve sonraki felsefelerde olabildiğince mistik bir içerik kazanacak olan sezgiye yakındır.

*Anamnesis* teorisi Platon felsefesinde bilinçdışına ilişkin çağrışım yapan en güçlü düşüncedir. Buradaki bilinçdışı fikri, diyebiliriz ki, bireysel değil evrensel bir karakter taşır. Çünkü Platon için ruhta gizlenmiş hakikatler herkes için ortaktır. Bir şeyin ne olduğunun/özünün bilgisi genel geçer bir karakter taşır. Bununla birlikte, *anamnesis* teorisinin epistemolojik bir bağlama sahip olduğu açıktır. Bu nedenle Platon'u, bilinçdışına ilişkin daha önce ortaya koyduğumuz geleneksel hatlar içinden kognitif geleneğe yerleştirebiliriz. Gerçi Platon'un eserlerinde bilinçdışına ilişkin çağrışımlar sanatsal etkinliğin kaynağına ilişkin ortaya koyduğu fikirler içinden de seçilebilir. Birçok diyalogunda yüklendiği/eleştirdiği şairler ve sanatçılar için sıklıkla onların bilincinde olmadıkları bir ilhamla yaratıcı faaliyette buldukları yorumunda bulunur. Örneğin *Ion* diyalogunda, "şair dediğin hassas, uçarı ve tanrısal bir varlıktır. Esinlenmeden, kendinden geçmeden yani akli başındayken hiçbir şey yaratamaz"<sup>23</sup> der. Ona göre şairin akli gizli, karanlık bir yerle bağlantılıdır. *Protagoras* diyalogunda ise, şairlerin çoğu zaman ne

---

<sup>22</sup> Platon (2010). *Devlet*, çev. S. Eyüboğlu ve M. Ali Cimcoz, İstanbul: İş Bankası Kültür Yayınları, 6. Kitap: 509d-511.

<sup>23</sup> Platon (2011). *Ion*, çev. N. Petek Boyacı, İstanbul: Kabalcı Yayıncılık, 534b.



dediklerinin anlaşılmadığını ve konuşmalarının herkeste farklı bir anlama kavuştuğunu yazar. Bu nedenle ona göre şairlerle felsefi tarzda açık bir tartışma yürütebilmek mümkün değildir.<sup>24</sup> Platon şairin kendisinin de açıklayamadığı bu bilgeliğin kaynağını tanrısal esin olarak nitelendirir, bu da bir bakıma sanatçı esinindeki bilinçdışı yanı ortaya koyar. Platon'un bu düşünceleri sonraki dönemde özellikle romantik/vitalist gelenekte öne çıkan bilinçdışı fikrine oldukça yakındır.

## 1.2 Aristoteles ve Peripatetik Gelenek

Antikçağdan 19. yüzyıla kadar Avrupa'daki pek çok zihin felsefesi, doğrudan ya da dolaylı olarak Aristoteles'in *De Anima*'sından (*Ruh Üzerine*) türemiştir. Buradaki temel zihin modeli, her biri ayrı bir organda bulunan ve her biri kendi işleviyle tanımlanmış, fizyolojik temeli olan bir grup farklı yetidir. Bu model, zihnin standart modeli olarak modern zamanlara kadar varlığını sürdürmüştür. Ayrıca, insanların hayvanlarla akıl dışında diğer psişik yetileri paylaştığı düşüncesi onsekizinci yüzyılda birçok düşünür tarafından kabul edilmiştir.<sup>25</sup>

Aristoteles psikolojisinde muhtemel bilinçdışı çağrışımları yakalayabilmek için Platon felsefesinde izlediğimiz yöntem benzer bir yöntem kullanacağız. Tıpkı Platon'da yaptığımız gibi, Aristoteles'te de bilinçdışının izlerini öncelikle bilişsel/kognitif alanda süreceğiz. Zira Aristoteles düşüncesinde bilinçdışı olan bir yan varsa, bu olsa olsa, etkin/faal akıl (*nous poiêtikos*) ile edilgin/maddi akıl arasındaki ilişkide bulunabilir. Ancak akıl meselesine geçmeden önce ruhun daha temel diğer yetilerine de bakmamız, dolayısıyla ruh-beden ilişkisine değinmemiz ve böylece akıl (*nous*) meselesine gelerek Aristoteles'teki bilinçdışı göndermelere ulaşmamız gerekmektedir. Böylelikle, daha sonra sözünü edeceğimiz peripatetik gelenekteki muhtemel bilinçdışı göndermeleri de anlamak açısından Aristoteles'in ruh görüşüne detaylı değinmemiz yerinde olacaktır.

Aristoteles *Ruh Üzerine*'de ruhun (*psykhê*) doğası ve işlevinin ne olduğu problemini ele alıp inceler. Üç kitaptan oluşan bu incelemenin ilk kitabında Aristoteles, ruh hakkında

---

<sup>24</sup> Platon (1999). "Protagoras", *Diyaloglar 2*, çev. Tanju Gökçöl, İstanbul: Remzi Kitabevi, 347e.

<sup>25</sup> Bell, M. (2005). *The German Tradition of Psychology in Literature and Thought, 1700–1840*, New York: Cambridge University Press, s. 4.

kendisinden önce ortaya konan görüşleri etraflıca değerlendirir. İkinci kitap ise ruhun tanımı, bedenle (*sôma*) ilişkisi ve güçlerini ortaya koyar. Aristoteles burada ruh hakkında en kapsamlı açıklamanın ne olabileceğini belirlemeye çalışır. Üçüncü kitap ise duyumsama (*aisthêsis*) ile akletme (*noesis*) arasındaki ilişki, aklın (*nous*) doğası, hayalgücü (*phantasia*) ve genel olarak ruhun güçleri arasındaki ilişkilere odaklanır.

Aristoteles, söz konusu eserinde ortaya koyduğu ruh anlayışıyla Platoncu ruh-beden dualizmini ortadan kaldırmayı dener. Ona göre ruh, beden hücrelerinin tutsağı, beden gemisinin kaptanı olarak değil, onun biçimi, fiili, yetkinliği (*entelekheia*) olarak tanımlanır.<sup>26</sup> Platon, düşünmeyi/akletmeyi bedene karşıt, bedenden olumsuz etkilenebilecek tümüyle ruhsal bir etkinlik olarak değerlendirirken, Aristoteles akletmenin de diğer tüm ruhsal güçler/yetiler gibi bedene (*sôma*) bağlı gerçekleştiğini öne sürer. Beslenme, duyumsama, arzulama, yer değiştirme ve akıl olarak tanımlayabileceğimiz bu güçler, en basit canlılardan insan gibi en karmaşık canlılara değin belli bir merteye içinde, bir öncekinin bir sonraki için temel oluşturduğu bir aşamalılık içinde ortaya çıkar. Örneğin beslenme tüm canlıların paylaştığı ortak bir ruh gücü iken, akletme (*noesis*) yalnızca insana özgü daha yüksek bir ruh gücüdür. Gelgelelim, ruhun en aşağısından en yükseğine kadar tüm güçleri için beden varlığı gereklidir.

Aristoteles'e göre varolanların belli bir cinsine varlık diyoruz ve varlığı üç anlamda kullanıyoruz. Buna göre madde (*hylê*) anlamında varlık, kendi başına belirli bir şey değildir. Form ya da biçim (*eidos*) anlamında varlık ise belirli bir şeyden söz edilmesini sağlayan şeydir. Üçüncü olarak madde ve formun kendisinde bir araya geldiği bileşik (*synthêton*) varlıktan söz edebiliriz. Aristoteles'e göre yaşamdan pay alan her doğal cisim (*sôma*) maddeyle biçimin birleşimi anlamında bir varlıktır. Ruh da bu bakımdan zorunlu olarak yaşama gücüne sahip doğal bir cismin biçimi anlamında bir varlıktır. Diğer bir deyişle, ruh böyle bir cismin yetkinliğidir.<sup>27</sup> Örneğin balta gibi bir alet doğal bir cisim olsaydı, “balta olmaklık” onun varlığı ve dolayısıyla ruhu olurdu. Bunu çıkart, artık o balta

---

<sup>26</sup> Aygün, Ö. (2018). “Giriş”, *Ruh Üzerine*, İstanbul: Pinhan Yayınları, s. 17.

<sup>27</sup> Aristoteles (2018). *Ruh Üzerine*, çev. Ömer Aygün ve Y. Gurur Sev, İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 412a6-412a11.

olamazdı. Dolayısıyla ruh balta gibi cansız bir cismin değil, “hareket ve durma ilkesini kendi içinde taşıyan belli türden doğal bir cismin ne idüğü ve biçimidir [*logos*].”<sup>28</sup>

Aristoteles ruhu tanımlarken, *Metafizik*'teki güç (*dynamis*) ile yetkinlik (*entelekheia*) ayrımını<sup>29</sup> ruha uygular ve bu ayrımı geliştirir. Buna göre ruhu tanımlamak için ikili değil, üçlü bir ayrım ortaya koyar. Aristoteles bu üçlü ayrımı, güç, birincil yetkinlik ve ikincil yetkinlik olarak tanımlar. Bir tohum örneği üzerinden bu üç aşamalı öğretiyi açıklamaya çalışırsak; burada tohum güç (*dynamis*) ya da bilkuvve halinde varlıktır, işlenecek madde (*hylê*) gibidir, potansiyeldir. Birinci yetkinlik ise, bir değişim ve harekettir. Potansiyel olanın aktif hale geçmesidir; başka bir deyişle, güçten yetkinliğe geçiş halidir. Tohumun yetkin hali ise ağaç olmaktır. İnsan için bu duruma örnek olarak, daha önce bilmezken artık öğrenmiş olan, artık bilir halde bir insan ya da çocukluğunda komutan olmadığı halde komutanlık bilgisini artık edinmiş olgun bir yetişkin verilebilir. İkinci yetkinlik ise, birinci yetkinlik düzeyindeki hazır hale gelmiş gücün faaliyet göstermesinden ibarettir. Artık bilgi sahibi olmuş birinin bilgisini kullanmaya geçmesi ya da komutanlık ehliyeti alan birinin bu ehliyetini kullanmaya geçmesidir. Tohum olmaktan çıkmış olan ağacın beslenme ve üreme faaliyetini sürdürerek bilfiil tohum üretmesidir. Böylelikle sonsuza kadar kendi türünden ağaçların varolacaklarını güvence altına almasıdır.<sup>30</sup>

Aristoteles ruhun etkinlik olmasını bir gözün görüşüyle karşılaştırır. Ona göre göz bedeninin bir kısmı olmaktan ziyade başlı başına yaşayan bir şey olsaydı, onun ruhu görmek olurdu, çünkü gözün biçim anlamındaki varlığı budur. Göz ise görmenin maddesidir ve görmek çekip çıkarılırsa göz artık göz değildir, taştan ya da resmedilmiş bir göz gibi yalnızca adı göz olan bir gözdür. Göz için söylenen bedeninin tamamına uygulandığında, yaşama gücüne sahip bir beden ruha sahip olan bir bedendir. O görme duyusu ve aletin gücü gibidir. Beden ise güç, gücül olandır (*dynamis*).<sup>31</sup> Dolayısıyla beden ruh olmadan beden değildir; ruhsuz bir beden, beden değil ancak ceset olabilir. Ona beden dememizi sağlayan şey ruhtur. Diğer bir deyişle, ruh bedeninin olduğu şeydir, yani onun amacı ve özüdür. Biçimsel, etkin ve nihai sebebidir.

---

<sup>28</sup> A.g.e., 412b9

<sup>29</sup> Aristoteles (2017). *Metafizik*, çev. Y. Gurur Sev, İstanbul: Pinhan Yayıncılık, Bölüm 12: 1019a15-1019b16.

<sup>30</sup> Aygün, Ö. (2018). “Giriş”, *Ruh Üzerine*, s. 17-19.

<sup>31</sup> Aristoteles (2018). *Ruh Üzerine*, 412b9 [17].

Aristoteles, ruhun gücü ya da etkinliğini beslenme, duyumsama, arzulama, yer değiştirme ve akıl yürütme olarak tanımlar. Bitkiler yalnızca beslenme gücüne sahiptir. Hayvanlarda ise beslenmenin yanı sıra duyumsama ve arzulama gücü vardır. Buna ek olarak bazı hayvanlarda ise yer değiştirme/hareket gücü (*kinesis*) vardır. Son olarak ruhun en yüksek gücü akıl (*nous*) ve reflektif düşünmedir (*nous kai he theoretike dynamis*). Bu en yüksek ruh gücü diğer bütün güçleri ihtiva eder. Aristoteles bu türden bir ruh gücünün yalnızca insanlarda olduğunu belirtir.<sup>32</sup> Beslenmeye yönelik ruh gücü ise ruhun ilk ve ortak gücüdür. Diğer bir deyişle, yaşamın bütün canlılarda bulunmasını sağlayan güçtür. İşi üremek ve besin kullanmaktır. Çünkü bir yaşayan için en doğal iş üremek ve kendi soyunu devam ettirmektir.<sup>33</sup>

Aristoteles'e göre bilme, duyular dış nesnelerin formlarını aldığı anda başlar. Bir şeyin formunun duyular üzerindeki etkisi tıpkı altın ya da bakırdan yapılmış bir yüzüğün balmumu üzerinde bıraktığı izi benzer. Balmumu üzerindeki damga yüzüğün kendisinden değil, formundan ibarettir.<sup>34</sup> “İşte bütün duyular, rengi, tadı ya da sesi olan bir şeyin etkisine maruz kalırlar (...) ve bir orana [*logos*] göre olmaları bakımından onların etkisine maruz kalırlar.”<sup>35</sup> Duyumsama sürecinin kendisi hatasızdır. Örneğin beyaz bir cisim gördüğümüzde, onun beyaz olduğunun duyumunda yanılmayız.<sup>36</sup> Bununla birlikte, duyular aşırı bir etkiden dolayı duyumsayamaz hale gelebilir. Örneğin, yüksek sese maruz kaldıysa daha sonra duymakta zorlanabilir, kuvvetli bir ışık ya da kokunun etkisiyle göremez ya da koku alamaz hale gelebilir.<sup>37</sup> Bununla birlikte, hayal gücü duyumdan farklıdır. Duyum her zaman cereyan eder, hayal gücü etmez. Üstelik duyumların her zaman doğru olmasına karşılık, hayaller (*phantasiai*) çoğu zaman yanlıştır. “Bir duyuluru kesin olarak işleme aldığımız zaman “bize insan gibi görünüyor [*phainetai*]” demeyiz; daha ziyade açıkça duyumsamazsak böyle deriz. Doğruluk ya da yanlışlık bu ikinci durumda söz konusu olur.” Bir de “hayal gücünün [*phantasia*] duyum olmadığı şunlardan belli: Duyum ya bir güçtür (örneğin görme gücüdür) ya da bir işlemdir (görüyor olma

---

<sup>32</sup> A.g.e., 414a28

<sup>33</sup> A.g.e., 415a14 [23]

<sup>34</sup> A.g.e., 424a16

<sup>35</sup> A.g.e., 424a16

<sup>36</sup> A.g.e., 428b10

<sup>37</sup> A.g.e., 429a10

halidir), oysa bu ikisine de ait olmayan bir şey de görülür [*phainetai*]: Örneğin rüyalar.”<sup>38</sup> Dolayısıyla hayalgücü, yanılsama yaratmaya elverişli olduğu için bizi hata yapmaya sevkeder. Bu yüzden, uyuduğumuzda ya da hastalandığımızda dünyayı olduğu gibi algılayamayız.<sup>39</sup> Bu tür durumlarda hayalgücü bizi ele geçirir, onun tarafından yönetilir.

*De Anima*'nın üçüncü kitabının dördüncü bölümünde Aristoteles, ruhun tanımayı ve anlamayı sağlayan en yüksek yetisi olan aklın (*nous*) doğasına odaklanır. Ona göre akıl, tıpkı ruhun duyumsayan kısmının duyulur olana eğilimi olması gibi, formu (*eidos*) kabul etmeye eğilimlidir. Diğer bir deyişle, akledilebilir olanı (*noêton*) almaya yatkındır.<sup>40</sup> Örneğin etin kendisiyle et olmaklığı ayırt eden şey başka şeylerdir. Sıcaklığın, soğukluğun ve belli bir oran içerisinde eti oluşturan bileşenlerin ayırt edilmesini sağlayan şey duyumsamadır; oysa et olmaklığın ayırt edilmesini sağlayan şey akıldır.<sup>41</sup> Akıl formu almaya yönelik bu eğilimiyle bilindışı alana kapı aralar. Demek ki akılda işin başında, henüz kendine özgü eylemini gerçekleştirmeden önce ayırdında, yani bilincinde olmadığı bir durum söz konusudur.

Aristoteles'e göre aklın gücül/potansiyel olmak dışında bir doğası yoktur.<sup>42</sup> Durum böyle ise, akıl her şeyi potansiyel olarak düşünebilir, yani herhangi bir sınırlamaya sahip değildir ve bu yüzden kendisinden başka hiçbir şey içermez. Bu anlamda, aklın, gücül/potansiyel olmak dışında bir doğası yoktur. Örneğin, duyular, aşırı duyulur etkilerden duyumsayamaz hale gelirken (örneğin, yüksek seslere uzun süre maruz kalmak daha alt seviyedeki sesleri duymayı zorlaştırır), “akıl, aşırı derecede akledilebilir olanı aklettiği zaman, alt seviyedekileri akletme gücü azalmaz, artar.” Dolayısıyla, “akıl kendi kendine işler hale geçme gücünü artık elde etmiş haldeyken bile hâlâ bir şekilde gücüdür. Fakat bu gücüllüğü öğrenmeden ya da keşfetmeden önceki gücüllük haline benzemez. O noktada kendi kendini akletme gücüne sahiptir.”<sup>43</sup>

Aristoteles aynı bölümde akletmenin duyumsamayla arasındaki bir diğer önemli farkına değinir. Duyumsayan kısmın bedenle karışmış olduğunu, yani duyumsayan kısmın

---

<sup>38</sup> A.g.e., 428a5

<sup>39</sup> A.g.e., 428b10

<sup>40</sup> A.g.e., 429a10

<sup>41</sup> A.g.e., 429b11

<sup>42</sup> A.g.e., 429a10

<sup>43</sup> A.g.e., 429a10

duyumsamayı gerçekleştirecek bir organa sahip olduğunu belirtirken, akletmenin bu bakımdan bir organı olmadığını, yani müstakil olduğunu söyler. Her ne kadar yukarıda bahsettiğimiz şekilde Aristoteles'in Platon'daki ruh-beden dualizmini aşma girişiminde bulunduğunu söylesek de, ilgili bölümde ortaya koyduğu düşünceler kafa karıştırıcıdır. Akleden ruhun bir organı olmaması ve dolayısıyla müstakil olması, bedenle nasıl bir ilişki içerisinde olduğu sorusunu gündeme getirir. Fakat Aristoteles'te bu soruyu çok açık bir şekilde yanıtlamak mümkün değildir. Yine aynı bölümde Platon'a atıfta bulunarak şöyle der:

(...) [R]uhun 'biçimlerin yeri' olduğunu söyleyenler iyi demiş, ancak şu var: Bütün olarak ruh böyle değil, akleden ruh böyle; akleden ruh da zaten yetkinlik halinde değil, güç halinde biçimlerdir.<sup>44</sup>

Burada Aristoteles, Platon'nun *anamnesis* teorisini düşünüyor gibi görünmektedir. Buna göre, bilgi edinme süreci aslında içimizde saklı olan şeyleri yeniden hatırlamaktır. Bu bakımdan, akıl formların bulunduğu yerdir. Fakat akleden ruhta bu formlar yetkin halde bulunmaz, gücül halde bulunur. "Aklın durumu hiçbir şeyin yetkin halde yazılı olmadığı bir yazı tahtasının durumu gibidir."<sup>45</sup> Bu noktada şu soru sorulabilir: Akıl kendisinde gücül olarak bulunan bu formları nasıl akledecek? Diğer bir deyişle, akleden ruha içkin olan bu formlar nasıl yetkin bir şekilde kavranacak? Aristoteles'e göre aklın şeylerdeki akledilebilir olanı kavrayabilmesi için ikisinde de ortak bir şeyin bulunması gerekir. *Kategoriler*'den yola çıkarak diyebiliriz ki, Aristoteles için varlığın kategorileri aynı zamanda düşüncenin de kategorileridir. Bu bakımdan insandaki aklın varlıktaki akledilebilirliğe uygun olması gerekir. Bu bakımdan "genel olarak da akıl, işler haldeki akıl, <aklettiği> şeylerdir."<sup>46</sup> Peki, aklın kendisi akledilebilir mi? Akıl kendi kendisini akledemez. Başka bir deyişle, akıl kendi kendisini yalıtık olarak düşünemez. Ancak kendisini başka bir akledilebilirli aklederken düşünür ya da bilir. Bir analogiyle ifade etmeye çalışırsak, "göz gördüğünü göremez." Fakat tıpkı göze görme yeteneğini veren ışık gibi, akla da düşünme yeteneğini veren ve aynı zamanda şeylerdeki akledilebilirliği sağlayan başka bir güçten söz etmek mümkündür.

---

<sup>44</sup> A.g.e., 429a10

<sup>45</sup> A.g.e., 429b29

<sup>46</sup> A.g.e., 431b13

*Ruh Üzerine*'nin üçüncü kitabının 5. bölümü bu bakımdan yeni bir fikir ortaya atar: Etkin/faal akıl (*nous poietikos*).<sup>47</sup> Bu düşünce, söz konusu “edilgin” aklın etkinliği için metafizik bir temel sağlar. Edilgin/potansiyel aklın bizzat akledilir şeyler olma kapasitesine sahip olması gibi, bu akıl da bir şeyleri görünür kılma gücüne sahiptir. Aristoteles'in deyimiyle, etkin akıl ışık gibidir. “Çünkü ışık da belli bir tarzda gücül haldeki renkleri işler haldeki renkler haline getirir.”<sup>48</sup> Diğer bir deyişle, renkli şeylerin bilfiil görünür olmasını sağlar. Işık olmadan, bu şeyler potansiyel olarak renklidirler. Benzer şekilde, etkin akıl potansiyel nitelikleri fiili hale getirir. Aristoteles'e göre “bu akıl, varlığı bakımından bir işlerlik olmasıyla müstakildir, her türlü karışımından ve her türlü özellikten ya da etkilenimden azadedir.” Onun etkinliği süreklidir. Etkilenen potansiyel/edilgin aklın aksine, etkin/faal akıl özünde ayrılmış, etkilenimden uzak ve katıksızdır, çünkü onun özü etkinliktir (*energeia*). “Ancak müstakil haldeyken tam olduğu gibidir ve ancak bu ölümsüz ve ezelidir. Ama biz hatırlamayız, çünkü o her türlü özellikten ya da etkilenimden azadedir, edilgin akıl ise bozuluşa tabidir ve o olmadan da hiçbir şey akletmez.”<sup>49</sup> Aristoteles'e göre, bu anlamdaki akıl hiçbir şeyden etkilenmediği için ona ilişkin bir bilincimizin olması mümkün değildir. Buna karşın o olmadan edilgin/maddi akıl (*nous pathêtikos*) düşünemez. Başka bir deyişle, edilgin/maddi akla akletme yeteneğini veren ve şeylerdeki akledilebilir olanı kavramasını sağlayan güç bu tür bir akıldır. Bu aklın bilincinde olmamamız da aslında onun bir şekilde bilinçdışı çalıştığına göstergesi olarak yorumlanabilir.

O halde Aristoteles'te de, tıpkı Platon'da olduğu gibi, bilinçdışından söz edebilmek için bedeni devreye sokmak gerekmektedir. Platon'da ruh bedene bürünmeden önceki halinde ideaların bilgisiyle dopdoludur, diğer bir deyişle tam bir bilinçlilik halindedir. Ancak bedene girdikten sonra, yani duyumsamaya, dışarıdan etkiye maruz kaldıktan sonra bu önceki “ideal” halini unuttur ve deyiş yerindeyse ideaların üstü görünüşlerle örtülür; işte bu durumda bilinçdışından söz etmek mümkündür. Ruhun, bedeni kuşandığı durumunda, kendisinde örtük olarak bulunan, diğer bir deyişle bilinçdışı olan ideaları hatırlama süreci bilme dediğimiz sürece (bilinçli düşünceye) tekabül eder. Aristoteles'te de aynı şekilde

---

<sup>47</sup> Aristoteles açıkça bu tanımları kullanmamış olsa da, bu bölümde bahsettiği akıl kendisinden sonraki gelenekte sıklıkla “etkin akıl” (“faal akıl”, *nous poietikos*, *intellectus agens*) olarak kullanılmıştır.

<sup>48</sup> A.g.e., 430a10

<sup>49</sup> A.g.e., 430a10

bilinçdışından söz edebilmek için aklın etkin ve edilgin olmak üzere ikiye ayrılması, yani bedeninin işin içine karışması zorunludur. Kendi tanımladığı şekliyle etkin akılda akledilebilirlik dışında bir şey olmadığı için, o sürekli etkinlik (*energia*) halinde olduğu için ve dolayısıyla bir etkiye maruz kalmadığı için etkin akılda bilinç ve bilinçdışı şeklinde bir ayırım söz konusu olmaz. Bilinçdışı ancak ruh ve bedenden birleşik (*synthêton*) insan tekleri için söz konusudur. İnsandaki ruhun en yüksek aşaması, yani akletme yetisi yukarıda tanımladığımız özelliklerinden dolayı, akledebilmesi için etkin akıldan, tıpkı ışık-renk-görünürler arasındaki ilişkide olduğu gibi bir ışık almalıdır. Ancak bu edilgin akıl akletmeden önce gücül (bilkuvve) haldeyken, akletmesi sırasında hem akletmesini sağlayan hem de aklettiklerinin akledilmesini sağlayan bu etkin aklın etkisinin ayırında, bilincinde değildir.

*Ruh Üzerine*'nin üçüncü kitabının 5. bölümünde Aristoteles'in adını koymadan bahsettiği etkin aklın (*nous poiêtikos*) tam olarak ne olduğu ve edilgin/maddi akıl ile ilişkisi aslında çok açık değildir. Bu nedenle, ilgili bölüm antikçağdan günümüze geniş bir yorum geleneği içerisinde tartışılmıştır. Örneğin Aphrodisiaslı Aleksandros, *De Anima* üzerine yazdığı yorumda etkin aklı, Aristoteles'in *Metafizik* adlı eserinin 12. kitabında anlattığı evrenin tinsel ve ölümsüz nedeniyle birleştirir.<sup>50</sup> Diğer bir deyişle, etkin aklın Tanrı olduğunu öne sürer. Tanrı "ilk akledilir" olarak bütün diğer akledilirlerin akledilebilirliklerinin kaynağıdır ve maddi/edilgin aklı işlerliğe geçirirken gücül akledilirleri işler haldeki akledilirler haline getirir. Aleksandros'a göre etkin akıl, maddi aklın, alışkanlığının ya da görünüşünün, biçiminin ya da mükemmelliğinin sebebidir. Ayrıca maddi akla, soyutlama yaparak tümelleri kavrama yeteneğini veren ve onun bu doğrultuda gelişmesini sağlayan sebeptir.<sup>51</sup> Aleksandros bu noktada, maddi aklı etkin akla götüren üçüncü bir akıldan söz eder: Üretken akıl. Bu akıl, edimselleşen, diğer bir deyişle bilfiil akıldır.<sup>52</sup> Edimselleşen bu aklın düşünebilmesi ve akıl yürütebilmesinin sebebi etkin akıldır. Etkin akıl maddi olmadığı için onda bilişsel işleyiş süreklidir. Bu süreklilik de bilinçli farkındalığımızın ötesine uzanır, yani bilinçdışıdır.

---

<sup>50</sup> Hendrix, J. S. (2015). *Unconscious Thought in Philosophy and Psychoanalysis*, s. 63.

<sup>51</sup> A.g.e., s. 65

<sup>52</sup> A.g.e., s. 65



İbn Rüşdcü yorumuna göreyse, etkin akıl insan ruhuna içkin olan Tanrı aklıdır. İbn Rüşd'e göre, doğal şeylerin her birinde olduğu gibi aklın kendisinde de güç (*bilkuvve*) ve etkinlik (*bilfiil*) olmak üzere iki ilke bulunmaktadır. Akılda bu iki ilkenin bulunması, akılı faal ve münfail (edilgin) olmak üzere iki çeşit kılar. "Bu durumda bizde bir yönden bütün akledilirleri kabul eden, bir yönden de bütün akledilirleri yapan bir aklın bulunması gerekmektedir."<sup>53</sup> Işık makamında bulunan etkin/faal akıl akledilirleri yapan ve onları yaratandır. Bu akıl, maddi (*heyûlânî*) akla kendisiyle bulunan akledilirleri kabul ettiği anlamı (*mana/logos*) vermektedir.<sup>54</sup> Maddi (*bilkuvve*) akıl kişide zaman bakımından önce olsa da mutlak anlamda faal (*bilfiil*) akıl maddi (*bilkuvve*) akıldan zaman ve sebep olma bakımından öncedir.<sup>55</sup> Bu akıl oluş ve bozuluşa tabi değildir ve aynı zamanda etkinliği süreklidir. Dolayısıyla, faal akıl maddi akılla bitişikken burada olan akledilirleri, maddi akıldan ayrı olduğu zaman ise kendini akletmektedir.<sup>56</sup> O halde İbn Rüşd'de de ancak maddeyle, yani bedenle ve dolayısıyla bedendeki maddi akılla ilişki söz konusu olduğunda bilinçdışından söz edebiliriz. Etkin akıl maddi akla bitişik olmadığına sırf kendi kendini düşündüğü için, bu durumda mutlak bilincilik halindedir, yani kendinin dışında herhangi bir şeyle ilişkili olmaması onu bilinçdışı bir etkinliğe kapalı kılar. İnsandaki maddi akıl ise akledilebilirleri düşünürken bu gidimli (diskürsif) eyleminin bilincindedir, ama etkin aklın bu eylemi üzerindeki etkisinin bilincinde değildir. Dolayısıyla İbn Rüşdcü yorumunda bilinçdışı yalnızca maddi akıl için ve bu aklın etkin akılla ilişkisi bağlamında söz konusudur.

Aklın bilinçdışı faaliyetini imleyen bir düşünce olarak etkin akıl kavramı üzerine tartışmalar Aristoteles'in Arapça felsefedeki yorumcuları arasında devam etmiştir. El-Kındî, Farabi ve İbn Sina'nın görüşleri bu bakımdan önemlidir. Bu düşünürler büyük ölçüde Aphrodisiaslı Aleksandros'un etkisinde kalarak, bütün insanlar için tek bir etkin/faal aklın olduğunu, her bireyde de bu faal aklın etkisiyle işler hale geçen *bilkuvve* bir aklın var olduğunu savunmuşlardır. Sürekli faaliyet halinde olan bu akılı, ruhtan ayrı, ondan üstün ve onu etkileyen bir tinsel töz olarak kabul etmişlerdir.<sup>57</sup> Ortaçağ skolastik

---

<sup>53</sup> İbn Rüşd (2017). *Psikoloji Şerhi*, çev. Atilla Arkan, İstanbul: Litera Yayıncılık, s. 103 (295/25-30).

<sup>54</sup> A.g.e., s. 104 (296/5)

<sup>55</sup> A.g.e., s. 104 (298/25)

<sup>56</sup> A.g.e., s. 105 (298/30)

<sup>57</sup> Gilson, E. (2007). *Ortaçağda Felsefe*, çev. Ayşe Meral, İstanbul: Kocabalçık Yayınevi, s. 343.

filozoflarından Robert Grosseteste de bu peripatetik gelenek içerisinde anılabilir. Grosseteste, Aristoteles'i Grekçeden Latinceye çeviren ve Aristoteles'i Latince ilk yorumlayan düşünürdür. Söz konusu yorumları büyük ölçüde Yeni-Platoncu etkiler taşır. Fakat burada bu görüşlerin ayrıntılarına girmeyeceğiz. Konumuz bilinçdışı olduğundan, Aristoteles'i izleyen düşünce geleneği içinde devam eden etkin aklın yeri, tözselliği, ontolojik konumu gibi tartışmalar bizi ilgilendirmiyor. Çünkü Aristoteles için söylediğimiz şeyi yorumcular için de söyleyebiliriz. Onların düşüncesinde de bilinçdışı olan şey etkin akıl ile edilgin akıl arasındaki ilişkide temellenir. Bu ilişkinin mahiyeti de bilinçdışının bu alanda, tam da bu ilişkide yer almasını etkilemez. Tıpkı Platon'da ideaların tartışmalı konumunun (ontolojik mi epistemolojik mi?) bizi bu açıdan ilgilendirmemesi gibi.

Yeni-Platoncu çizgide özellikle Plotinos'un felsefesi bilinçdışı fikrini içeren oldukça sistematik bir zihin felsefesi olması bakımından önemlidir. Hatta Plotinos'u bilinçdışının ilk filozofu olarak anabiliriz.<sup>58</sup> Çalışmamız bu bakımdan Plotinos felsefesinde bilinçdışına ilişkin kavrayışı ortaya koymaya çalışarak devam edecek.

### 1.3 Plotinos: Bilinçdışının İlk Filozofu

Plotinos, bilinçdışı düşüncenin varlığına ilişkin sistematik bir kavramsallaştırma ortaya koyan ilk düşünür olarak kabul edilebilir. Hatta bazı yorumculara göre Plotinos bilinçdışının kaşifidir.<sup>59</sup> *Enneadlar*'da ruh ve akıl (*nous*) hakkında şu soruyu sorar: “Neden o zaman (...) onları bilinçli olarak kavrayamıyoruz? Çünkü, ruhta olan her şey doğrudan algılanabilir değildir.”<sup>60</sup> Peki Plotinos'ta bilinçdışı tam olarak nedir? Bu sorunun cevabı onun üç hipostaz içeren varlık görüşüyle sıkı biçimde bağlantılıdır.

Plotinos, *Enneadlar*'da üç temel varlık ilkesinden söz eder. Bir (*Hen*), Akıl (*Nous*) ve Ruh (*psyche*). Bir, diğer her şeyin kendisinden taşarak (*prohodos/procession/Sudûr*) oluştuğu en temel varlık ilkesidir. Bir'den kendiliğinden meydana gelen bu taşma bir yaratma edimi

---

<sup>58</sup> Hendrix, J. S. (2015). *Unconscious Thought in Philosophy and Psychoanalysis*, s. 9.

<sup>59</sup> *A.g.e.*, s. 29

<sup>60</sup> Plotinos, (1966). *Enneads*, (trans.) A. H. Armstrong, The Loeb Classical Library, Cambridge, MA: Harvard University Press, V.1.12.1-15.

değildir. Daha ziyade ‘olma, meydana gelme’dir. Bu taşma sonucunda ilkin, *Nous* meydana gelir. *Nous*, Bir’i tefekkür eden ve düşünülürlerin (*eidōs/intelligibles*) bulunduğu akılsal varlık alanıdır (*kosmos noeton*). Ruh (*psyche*) ise *Nous*’un aşkın ve akılsal özelliklerine sahip, aynı zamanda algılanabilir dünyayı meydana getiren varlık ilkesidir. Algılanabilir olan dünya madde dünyası (*hyle*) yani doğadır ve Ruh tarafından hem biçimlendirilir hem de kapsanır. Bu dünya aynı zamanda *to me on* yani varlık olmayan’dır. *Nous*, Ruh’un gerçekliğini belirler, aynı zamanda onun aşkın prensibi olarak içinde yer alır. Beden de aynı şekilde ruhun içindedir. Ruh, bir anlamda aşkın bir prensip olarak hep varlıklardır. Dolayısıyla tekil ruh noetik faaliyete girdiğinde benliğinden uzaklaşır. Ruhun bu içe dönük faaliyeti kendisini oluşturan bu ilkeleri kendi içinde yeniden keşfettiği ve gerçek doğasıyla buluştuğu bir geri dönüş hareketidir (*epistrophe/conversion/temaşa*).

Plotinos, *Enneadlar*’ın V. kitabının Üç Hipostaz Üzerine başlıklı bölümüne “ruhlar, babaları olan Tanrı’yı neden unuturlar?” sorusuyla başlar.<sup>61</sup> Ona göre “ruhların Tanrı’ya dair bilgisizliklerinin nedeni, dünyanın nesnelere değer vermeleri ve kendilerini küçümsemeleridir.” Çünkü bir insan bir nesnenin peşinden koşuyorsa, bu durum onun kendisini nesneden aşağı gördüğü anlamına gelir. Bu kişi, kendisini doğmaya ve ölmeye mahkum tüm nesnelere daha aşağı bir konuma yerleştirdiğinden ve kendisinin bildiği şeylerin en değersiz ve en fanisi olduğuna inandığından, Tanrının gücünü ve doğasını ruhunda keşfetmesi mümkün değildir. Plotinos’a göre ruhu bu durumda olanların ters yöne doğru, yani ilk varlıklara doğru dönmeleri ve Bir’e kadar gitmeleri istenirse, onlara öncelikle peşinden koştukları şeylerin bayağılığını göstermek, daha sonra ruhun nereden geldiğini ve sahip olduğu asıl değeri hatırlatmak gerekir. Bütün bunları bilmek için ruhun nasıl bir varlık olduğu sorusunun araştırılması gerekir. Bu araştırma ruhun aslında kendisine yabancı olmayan bir şeyi araştırmasıdır. Araştırılan şey Ruh’la aynı kaynaktan olduğu için Ruh, araştırdığı konuya doğal olarak yakındır.<sup>62</sup>

---

<sup>61</sup> *Enneads*, V. 1. 1. 5. *Ennead*’lardan yapılacak bu ve bundan sonraki alıntılarda şu iki kaynak temel alınacaktır;

1) Plotinos (2011). *Dokuzluklar V*, çev. Zeki Özcan, Ankara: Birleşik Yayınevi  
2) Plotinos (1966). *Enneads*, (trans.) A. H. Armstrong, The Loeb Classical Library, Cambridge, MA: Harvard University Press.

<sup>62</sup> *Enneads*, V. 1. 1. 10-35

Ruh, tüm evrenin yaratıcı ilkesidir. Dolayısıyla evrendeki düzenin ve uyumun kaynağını oluşturur. “Varlıklar, Ruh kendilerine hayat verdiği takdirde doğarlar ya da onları terk ederse ölürlür, oysa Ruh kendini terk etmediğinden her zaman vardır.”<sup>63</sup> O, birliğinden ve her yerde bulunmasından dolayı, kendini türeten babaya (*Nous*’a) benzer.<sup>64</sup> Ruh varolan her şeyin sebebi ve Tanrısı olduğu gibi aynı zamanda bizdeki tanrısal ilkedir. Dolayısıyla ruhumuz tanrılarla aynı türden, tanrısal bir şeydir. Plotinos, tam da bu nedenle, böyle bir ilkedен yardım alarak Tanrı’yı araştırmamızı ve O’na yükselmemizi salık verir.

Tanrısal bir nitelik taşıyan ruhta, ruhtan önce gelen ve ruhun kaynağı olan *Nous* bulunur. *Nous*’tan<sup>65</sup> gelen ruh entelektüel<sup>66</sup> bir ruhtur. Onun niteliği akıl yürütmekten ibarettir. Entelektüel ruh, *Nous*’u temaşa ettiğinde onun akıllı etkinlik halindedir. Dolayısıyla, kendinin içinde kendi düşüncelerine sahiptir. Denilebilir ki ruhun bu etkinliği onun kendi iç entelektüel (noetik) etkinliğidir. Dolayısıyla ruha başka bir yerden gelmez, çünkü ruha dışarıdan gelen bir şey onun için pasifliktir. Plotinos’a göre, *Nous*, “ruhun babası olduğu ve ruhta bulunduğu için onu tanrısal kılar; çünkü ruhla *Nous* arasında sadece öz farkı vardır; ruh sonra gelir ve bir toplanma yeri gibidir”. Plotinos, bu noktada ruhu *Nous*’un maddesi olarak tanımlar. Dolayısıyla, ruh *Nous*’tan dolayı güzel, akıllı ve basittir.<sup>67</sup>

Ruhumuz, tanrısal bir nitelik taşıdığı için duyulur varlıklardan farklı doğadadır. Çünkü o aynı zamanda *Nous*’a sahiptir. Ruhun akıl yürütme yetisinin gerçekleşebilmesi onda var olan bu tanrısal ilkenin varlığıyla açıklanabilir. Plotinos’a göre, “ruhun akıl yürütme yetisinin işlem yapabilmesi için bedensel bir organa ihtiyacı yoktur; ruh saf biçimde akıl yürütebilmek için, saf eylemini her cisimden korur; cisimden ayrılmıştır ve onunla karışmaz.”<sup>68</sup> Böylece, kendi başına olan ruh, bu maddesiz varlık, bedenden izole edilmiştir ve onun doğasından hiçbir şey almaz. Plotinos, bu noktada Platon’un *Timaios*’una atıfta bulunarak, ruhun, derin düşünen bölümüyle yukarıya yani düşünülür alana (*eidoslara/kozmos noetona*) ait olduğunu belirtmek ister. Dolayısıyla bedene yönelmek ve ruha yabancı kalmak doğru değildir. Yükselmeyi bilmeli ve bedeninin nedeni olan, onu

---

<sup>63</sup> A.g.e., V. 1. 2. 10

<sup>64</sup> A.g.e., V. 1. 2. 35

<sup>65</sup> Zeki Özcan çevirisinde *Nous* kavramı Zeka olarak çevrilmiş. Metnin kavramsal bütünlüğünü sağlamak adına alıntıları yaparken kavramı *Nous* olarak değiştirdim.

<sup>66</sup> Noetik/düşünsel.

<sup>67</sup> A.g.e., V. 1. 3. 10-25

<sup>68</sup> A.g.e., V. 1. 10. 10-20

biçimlendiren ve ona etkinlik kazandıran ruhun bu derin düşünen bölümünü yukarı taşımak gerekir.<sup>69</sup> Dolayısıyla, “bizde akıl yürüten bu öge sayesinde birlikte olduğumuz Tanrı’ya dokunur ve bağlanırız ve yöneldiğimiz anda O’na yerleşiriz.”<sup>70</sup>

Plotinos kitabın aynı bölümünün sonunda başlangıçta sorduğu soruyu farklı biçimde tekrar gündeme getirir: “Eğer bizde çok önemli şeyler varsa, neden onların farkında değiliz? Niçin çoğu zaman bu tür aktiviteleri gerçekleştirmeden yaşıyoruz? Niçin bazı insanlar asla bu aktivitelerde bulunmazlar?”<sup>71</sup> Plotinos şöyle devam eder:

Her zaman kendinde kalan önceki ilke ve Nous gibi, yukarıdaki varlıklar da sürekli etkindirler: Ruh da ezeli bir hareket tarafından canlandırılmıştır; fakat ruhta olan her şeyi hissetmeyiz, sadece duyulamayla bildiğimiz şey bize kadar gelir; bir aktivite duyarlılığa iletilmedikçe, eylemi tüm ruha geçmez; sonuçta (duyulamada kaldığımız takdirde) bilmeyiz; (...) ruhun her bölümü her zaman kendi fonksiyonuna göre yaşar ve davranır; fakat bunların sadece iletişim ve algılama olduğunda bilgisine sahip oluruz. O halde bu eylemlerin varlığını algılayabilmemiz için, algılarımızı kendi içimize döndürmeliyiz ve onlara dikkat etmeliyiz.<sup>72</sup>

Plotinos’un bakışımızı kendi içimize döndürmek derken kastettiği şey zamanının Gnostik anlayışının ortaya koyduğu ruhun özgürlüğü/kurtuluşu düşüncesinden oldukça farklıdır. Gnostik anlayışa göre ruhun kurtuluşu üstün güçler arasındaki mücadeleye bağlıdır ve ancak dünyanın sona ermesiyle ruhlar özgürleşecektir. Plotinos’a göre ise tinsel bir öze sahip olan ruhun yeniden tinsel dünyaya dönmesi için, duyumsanabilir dünyanın son bulmasını beklemek gerekmez. Söz konusu tinsel dünya, bu dünyayla hiçbir bağlantısı olmayan, tamamen ondan ayrı ve yeryüzü ötesi bir mekan değildir. “Geri dönülmez bir biçimde yitirilmiş ve yalnızca tanrısal bir lütfun beni ulaştırabileceği bir ilksel hal de değildir. Plotinos’a göre tinsel dünya en derindeki benden başka bir şey değildir. İnsan kendi içine dalarak doğrudan doğruya tinsel dünyaya ulaşabilir.”<sup>73</sup>

---

<sup>69</sup> A.g.e., V. 1. 10. 20-30

<sup>70</sup> A.g.e., V. 1. 11. 15

<sup>71</sup> A.g.e., V. 1. 12. 5

<sup>72</sup> A.g.e., V. 1. 12. 5-10

<sup>73</sup> Hadot, P. (2016). *Plotinos Ya da Bakışın Saflığı*, çev: Özcan Doğan. Ankara: Doğu-Batı Yayınları, s. 22.

Plotinos, Gnostikler gibi mistiklere yönelik eleştirilerini *Enneadlar*'ın birçok yerinde sürdürür:

Duyulur nesnelere ilgisini kesen insan, kendi hiçliğini ve Tanrı'yı bilir. İnsan böylece bilir ki, sahip olduğu şey, sadece tanrısal inayetten gelebilir ve böylece Tanrı'ya ilişkin bilgisi, kendine dair bilgisinden ayrılmaz. Ve bu şekilde mistiklerin insana vermek istedikleri dinginlik, hiç de mistiklerin sandıkları gibi, kendinden dışarı çıkma değildir; fakat kendine dönüştür ve iç etkinliktir (VII,1-26). Bilgisi daha çok entellektüel olduğu ölçüde ruh, kendinin daha çok içindedir; bu içliği son sınırına kadar götürürsek *Nous*'a varırız. (VII, 26-35)<sup>74</sup>

Aristoteles'teki göz ve ışık imgesini Plotinos'ta da buluruz. Plotinos'a göre, görmenin özü, gözün iç ışığının bir organı kullanarak dış ışıkla ilişki kurmasıdır. Ona göre iki ışığın iç içe geçmesiyle, ruh kendinin kendi sayesinde gerçek bilgisine ulaşır. (VIII,17-23) Plotinus şöyle devam eder:

Ruhu entellektüel kılan yani bizzat kendi kendini bilebilir hale getiren ışığın izinden, bizzat ışığın kendine çıkınız; o zaman bu ışığın kendini bildiğini anlarsınız (VIII, 24-37)<sup>75</sup>

Plotinos'a göre Ruh, işte bu ışığın yani *Nous*'un bir imgesidir. *Nous*, tıpkı Aristoteles'in etkin/faal akıllı (*nous poiêtikos*) gibi sürekli olarak etkindir fakat bizim bu etkinliği her zaman kavramamız mümkün olmaz. *Nous poiêtikos* duysal temelli diskürsif aklın (*nous hylikos*) düşünmesine karşıt biçimde eidosları içeren daha yüksek bir akıl olduğu için bilinçdışı düşüncenin bir formu olarak görülebilir. Çünkü bu aklın faaliyeti duysal nesnelere bağlantılı olmadığı fark edilmez olur. Bu akıl, saf etkinlik olarak duysal nesnelere algısından önce gelen bir faaliyete sahiptir. Fakat algıyı ve diskürsif akıllı (*nous hylikos*) mümkün kılan *Nous poiêtikos*'un bu içsel fonksiyonunun farkında olmayız. Diskürsif akıl ya da bilinçli düşünme tikellerin çokluğu içinde veriliyken, *Nous poiêtikos* soyutlamaları ve evrenselleri (*eidosları*) içerir. Soyutlama ve evrensellik oluşturma yeteneği, algılanan bir nesnenin material formunun ötesindeki kavramsal yapısının görülmesine imkan veren bir tür ışık olarak görülebilir. Biz bu ışımının o her zaman faaliyette olmasına rağmen farkında olmayız. Çünkü duysal algıların neden olduğu *pathos*'lar yüzünden dikkatimiz dağılır. Diskürsif akıl (*nous hylikos*) faal/etkin aklın (*Nous poiêtikos*) tersine bu *pathos*larla bağlantılı olduğu için her zaman aktif değildir. Bilinçli

<sup>74</sup> *Dokuzluklar* V. 3, Fransızca'ya çevirenin notu, s. 43.

<sup>75</sup> A.g.e., s. 43

düşünceler, duyu algısına bağlı olduklarından yalnızca bu seviyede işlerler. Aynı zamanda bu düşünceler, duyu algısıyla bağlantılı olmayan *eidoların* yansımalarıdır.

Peki bilinçli düşüncenin *eidoların* bir yansıması olarak ortaya çıktığı düşünülürse, bu *eidoları* içeren ve çoğu zaman etkinliğinin bilincinde olmadığımız aklın (*Nous poiêtikos*) bilinçdışı düşünceye karşılık geldiği söylenebilir mi?

Plotinos'a göre tıpkı Aristoteles'in etkin/faal aklının bir kısmının potansiyel akılda olması gibi *Nous*'un bir kısmı da ruhta bulunur. Diskürsif akıl, algılanan şeyler üzerinde yargıda bulunurken *Nous* tarafından aydınlatılmış olmaya ihtiyaç duyar. Tıpkı güneşin görünür bir nesneyi aydınlattığı gibi. Fakat diskürsif akıl *Nous*'un onu aydınlattığının bilincinde değildir. Diğer bir deyişle, alıcılığının tıpkı bir aynada olduğu gibi *Nous*'un bir yansıması olduğunun bilincinde değildir. Çünkü diskürsif akıl duyusal nesnelere algılanmasına ve yargıda bulunmaya bağlıdır. Dolayısıyla, yalnızca *Nous* kendisini bilme ve gözleyebilme yeteneğine sahiptir ki bu da bilinçli akıl ya da diskürsif akıl için erişilmez bir durumdur.

Ruhtaki diskürsif akıl kendisini bilemez ya da kendisine ilişkin farkındalığı yoktur. Fakat nerede olduğunu bilir. O, *Nous* ile duyu algısının arasında bir yerdedir. “Bilinç (...) kendisinin üstünde ve altında açılan iki karanlık alan arasında bir ara konak yahut bir ara merkez olarak konumlanır; bu karanlık alanlardan biri Tanrıdaki benimizin sessiz ve bilinçsiz varlığı, diğeryse bedeninin sessiz ve bilinçsiz varlığıdır.”<sup>76</sup> Diskürsif ya da bilinçli akıl her iki taraftan da aldığı izlenimlerin anlayışına sahiptir. Ve sadece bunun farkındalığını edinir. Peki bilinçli akıl böyle bir anlayışa nasıl sahip oluyor? Diskürsif akıl bilmeden algılama yaparken ve mantıksal düşünürken *Nous*'u kullanır. Onunla uyumlu çalışır ve onun tarafından etkilenir. Aynı zamanda duyu algısından gelen zihinsel imgelere dayalı olarak kararlar verir. Zihinsel imgeler duyusal nesnelere gelir ve kombinasyonlar ve ayrımlar içinde akıl tarafından organize edilir.<sup>77</sup> Böylece “biz, iki gücün ortasında bulunan ruhun ana kısmıyız. Bunların hiçbiri bilgimize ya da farkındalımıza açık değildir”. Böylece kendi bilgimiz ve kimliğimiz, iki ayna arasında sıkışmış olarak tanımlanabilir; duyu algısının ve *Nous*'un yansımalarını algılayabiliriz, ancak yansımalarının kaynağının ötesini göremeyiz.<sup>78</sup> Dolayısıyla bilinçdışı düşünce

<sup>76</sup> Hadot, P. (2016). *Plotinos Ya da Bakışın Saflığı*, s. 26

<sup>77</sup> Hendrix, J. S. (2015). *Unconscious Thought in Philosophy and Psychoanalysis*, s. 31.

<sup>78</sup> A.g.e., s. 32

yalnızca bilinçli düşünceye yansıdığı ve sınırlarına ve sınırlamalarına uyduğu ölçüde bilinçli düşünce tarafından bilinebilir. Bilinçdışı düşüncenin tam kapsamı, bilinçli düşüncenin sınırları nedeniyle bilinçli düşünce tarafından bilinemez. Tıpkı, duyular dünyasının bütününün duyu algısı tarafından bilinemeyeceği gibi. Çünkü duyu algısının sınırları buna izin vermez.<sup>79</sup>

Yukarıya (aşkın dünyaya) ait bir edimin bizim üzerimizde etkili olabildiği yegane an, ruhun orta kısmına kadar (=bilinç) nüfuz edebildiği andır. Peki ama nasıl? Bizzat biz, bu orta kısımdan üstün bir mertebede bulunan şey değil miyiz? Kuşkusuz öyleyiz, ama bunun bilincinde olmamız gerekir. Zira sahip olduğumuz şeyi her zaman kullanmayız; yalnızca ruhun orta kısmını yukarıya veya aşağıya yönlendirdiğimiz zaman yahut içimizde salt gizil veya hazır durumda bulunan şeyi aktif hale getirdiğimiz zaman kullanırız.<sup>80</sup>

Bilinçli düşüncenin etkinliği ve bilinçliliğin kendisi Plotinos'a göre düşüncenin zayıf formlarıdır. Düşünceler bir başına olduklarında, bilinçli düşünce ve algı tarafından idrak edilmediklerinde ve bizim bilinçdışı dediğimiz durumda daha güçlü ve saftırlar. Çünkü onlar bu şekilde, deneyim için önceki zemin olarak kaynağa yani Bir'e daha yakındırlar. Plotinos'a göre bu saf düşünceleri "kendi içimizde olağan olarak algılayamamamızın sebebi, bilincimizin yani iç aynamızın dünyevi ve bedensel şeylere dair kaygılar yüzünden saydamlığını yitirmiş ve bozulmuş olmasıdır."<sup>81</sup> Dolayısıyla, çoğu zaman bu saf düşüncelere ulaşmayı engelleyen şey bir beden içinde hapsolmuş olmamız değil, bedenden edindiğimiz kaygılardır. Bu kaygılar yüzünden çoğunlukla dışarıdaki nesnelere ve onlarla yaşanan etkileşime yöneliriz. Halbuki kavrayış gücümüzü içe doğru çevirmeli ve orada olan şeye katılmalıyız. "Nasıl ki duymak istediği bir sesi bekleyen kişi, diğer seslerden uzaklaşır ve kendine ulaşan ve en iyi olduğunu düşündüğü sese kulak verirse, biz de aynı şekilde, gerekmedikçe bütün duyulur sesleri burada bırakmalıyız, yukarıdan gelen tertemiz sesleri duymaya hazır ruhun algılama gücünü korumalıyız"<sup>82</sup> Böylelikle yetkin bir içsel birliğe doğru yükselen ruh, orada Tanrısal düşüncede yaşayan gerçek benliğiyle birleşmiş olur. Alışıldık bilinç ve düşünme deneyimini aşan bu yükselişte hayatın, düşüncenin ve tüm bilincin kaynağı olan mutlak saflıkla kaynaşır.

---

<sup>79</sup> A.g.e., s. 33

<sup>80</sup> *Enneads* I. 1. 11. 2, aktaran Pierre Hadot.

<sup>81</sup> Hadot, P. (2016). *Plotinos Ya da Bakışın Saflığı*, s. 28.

<sup>82</sup> A.g.e., V. 1. 12. 15-20



Plotinos'un felsefesi Aristoteles geleneğini izleyen Peripatetiklerin aklın doğası ve gücü üzerine yürüttükleri tartışmalarda önemli bir temel oluşturmuştur. Aynı zamanda bilinçli aklın/düşüncenin kendini bilemeyeceği fikri modern felsefenin kartezyen öncülüyle karşıtlık içindedir. Söz konusu karşıtlığın modern felsefede birçok farklı felsefi anlayışta ortaya çıktığı söylenebilir. Dolayısıyla, bu felsefenin bu ve buna benzer birçok ilkesi modern felsefede ve psikanalitik teoride varlığını sürdürmektedir.

#### 1.4 Augustinus: “İnsan Kim Olduğunu Tam Olarak Bilemez.”

Augustinus düşüncesi son derece çarpıcı bir felsefi psikolojiyi yansıtır. Özellikle *Confessiones (İtiraflar)* adıyla kaleme aldığı eseri insanın kendisiyle hesaplaşmasının derin bir analizini ortaya koyar. Augustinus gibi ortaçağ düşünürleriyle yazınsal bir değer kazanan ve temellerini belirli ölçüde Hıristiyanlıkta bulan bu itiraf geleneğinin modern psikolojideki araştırma yöntemleri ve bilhassa psikanalizdeki yaklaşımlarla benzerlik taşıdığı söylenebilir. Psikanaliz, itiraf etmenin hepimize iyi geleceği düşüncesiyle kişiyi kendi ruhunun derinliklerine bakmaya zorlar. Bu bakımdan, “itiraflar, bir din adamıyla psikiyatrı ortak noktada buluşturur. Mabette korku ve tevazuyla fısıldanan bir yakarış divana uzanmış nikbin bir ruhun şikâyetlerinde dile gelir.”<sup>83</sup>

Augustinus, kendi özyaşam öyküsünü de anlattığı, bu bakımdan otobiyografik nitelikler de taşıyan *İtiraflar*'ında, “Ey, en iç benliğimin Hekimi...” diye seslendiği Tanrı'nın huzurunda ve ona olan tutkulu inancıyla kendi ruhunun derinliklerine ışık tutmaya çalışır. Augustinus'un kendisini araştırmaya yönelik bu çabası hem kendisini hem de Tanrı'yı bilmeye yöneliktir; çünkü hakikatin ve mutlu bir yaşamın kaynağı Tanrı'dadır. “Seni ararken hafızamda ne geniş yollar kat ettim ya Rab ve seni onun dışında bulamadım”<sup>84</sup> derken de bu arayışın insanın kendi içinde sürdüreceği bir arayış olduğunun altını çizer. Aslında onun kendi ruhunda derinleşmesi hem Tanrı'ya varmaya yönelik bir çabayı hem de onun ışığıyla kendini bilmeye yönelik bir araştırmayı ortaya koyar. Bunu şu şekilde ifade edecektir: “Kendimle ilgili ne biliyorsam senin saçtığın ışık sayesinde biliyorum;

---

<sup>83</sup> Takış, T. (2011). “Giriş Yazısı”, Doğu-Batı Dergisi: *Psikanaliz Dersleri*, Sayı: 56, Ankara: Doğu-Batı Yayınları, s. 7.

<sup>84</sup> Augustinus (2010). *İtiraflar*, çev. Çiğdem Dürüşken, İstanbul: Kabalcı Yayınevi, s. 324.

kendimle ilgili ne bilmiyorsam, karanlıklarım senin yüzünle karşılaşıp öğlen güneşi gibi parlayana kadar da bilemeyeceğim.”<sup>85</sup>

Augustinus’a göre insan kim olduğunu tam olarak bilemez. İnsanın ruhunda kendisinden gizlenen hakikatler bulunur. Bu hakikatlere ulaşabilmek ancak kendisinin gerçek sahibi olan Tanrı’yı bilmekle olanaklıdır. “Lütfen seni bileyim, ey beni Bilenim, lütfen seni, senin beni bildiğin gibi bileyim”<sup>86</sup> derken Augustinus bu gerçeğin altını çizer; çünkü insanı yaratan Tanrı insanla ilgili her şeyi bilir. İnsanın Tanrı’yı bilmesi de bu bakımdan kendisini bilmesiyle aynı şeydir. Fakat insan kendi içindeki hakikate çoğu zaman yabancıdır. Augustinus, Tanrısal hakikatten uzaklaşan ruhun kendi gerçek benliğinden de uzaklaşacağını söyler. Ona göre insanların çoğu “hakikatten yayılan ışığı seviyorlar, ama o ışık kendi yanılgılarını ortaya çıkardı mı ondan nefret ediyorlar. Çünkü aldatılmak istemiyorlar, aldatmak istiyorlar, hakikat kendisini onlara gösterdi mi seviyorlar, ama onları kendilerine gösterdi mi nefret ediyorlar.”<sup>87</sup> Yine onun deyimiyle “insan ruhu böyle körlemesine, böyle miskince, böyle aşağılık bir şekilde, böyle onursuzca saklanmayı yeğliyor, ama kendisinden hiçbir şey saklansın istemiyor.”<sup>88</sup> Fakat Augustinus’a göre insan hakikatten saklanamaz, tersine hakikat ondan saklanır. Eğer insan kendi gerçek benliğini ve kim olduğunu hatırlamak istiyorsa kendi ruhuna ve bilhassa hafızasının derinliklerine bakmalıdır. Çünkü Tanrı’yı ve hakiki mutlu yaşamı bulacakları yer orasıdır. Augustinus’a göre mutlu yaşam düşüncesine sahip olmasaydık bu kadar ısrarla onu istemezdik. *İtiraf*lar’dan alıntılarsak;

Herkes mutlu bir yaşam istiyor, (...) hakikate dayalı sevinci herkes istiyor. (...) Peki bunlar mutlu bir yaşamı nereden biliyor, hakikati de aynı şekilde bilmeleri gerekmiyor mu? Çünkü hakikati sevdikleri aldatılmak istemediklerinden belli. (...) hafızalarında hakikatle ilgili bir düşünceleri olmasa hakikati sevmezler. O halde niçin sevinçlerini hakikate dayandırmıyorlar? Niçin mutlu değiller? Çünkü hayal meyal hatırladıkları ve kendilerini mutlu edecek hakikatten çok, kendilerini gitgide zavallı kılacak şeylerle meşguller...

Peki öyleyse hakikat neden nefret doğuruyor, niçin senin kulun hakikati bildirene düşman oldu, mutlu yaşamı sevdiği halde ve bu yaşam hakikate dayalı bir sevinç olduğu halde? Bunun nedeni şu; insanlarda hakikat sevgisi öyle bir hal alıyor ki, bambaşka bir şeyi seviyorlar ve

---

<sup>85</sup> A.g.e., s. 297

<sup>86</sup> A.g.e., s. 291

<sup>87</sup> A.g.e., s. 323

<sup>88</sup> A.g.e., s. 323

sevdikleri bu şeyin hakikat olmasını istiyorlar, çünkü aldatılmak istemediklerinden yanıldıklarını da kabullenmek istemiyorlar. İşte bu yüzden hakikat yerine sevdikleri şey uğruna hakikatten nefret ediyorlar.<sup>89</sup>

İnsanların kendi içlerindeki hakikate sırt çevirmelerinin nedenlerini bu şekilde ortaya koyan Augustinus, ruhtaki bu içkin hakikatin adresi olarak hafızayı işaret edecektir. Hafıza onun için hem hakikati hem de Tanrı'yı bulduğu yerdir. Dolayısıyla burada hakikati ve Tanrı'yı bilme meselesi Platon'un *Anamnesis* düşüncesini çağrıştırmaya bir çeşit hatırlama sorunu olarak ortaya çıkacaktır. Çünkü hafızanın doğuştan hiçbir hakikat içermemesi durumunda, Tanrı'nın suretinde yaratılmış olan insanın Tanrı'yla özsel bağlantısı ortadan kalkacaktır. Augustinus'un deyişiyle, "Seni hafızamın dışında bulursam seni hatırlamıyor olurum. Seni hatırlamıyorsam peki seni nasıl bulurum?"<sup>90</sup>

Augustinus'un düşüncesinde hafıza doğuştan birtakım hakikatler içermesi dışında da birçok işleve sahiptir. Duyularımızla algıladığımız her şey ayırıcı özelliklerine ve türlerine ayrılarak burada korunur ve gerektiği zaman ortaya çıkarak hatırlanır. Fakat algıladığımız nesnelerin kendileri değil, sadece onların imgeleri kullanıma hazır olarak burada bulunur ve hatırladığımız anda düşüncemize kendilerini sunarlar. Bunun dışında, Augustinus'a göre sanatların (ortaçağda anılan Yedi Özgür Sanat/*Septem Artes Liberales*) bilgisi hafızaya duyular aracılığıyla getirilmez, hafızanın kovuğundan çıkar. Bu tür bilgileri yani imgelerini duyularımızla edinmediğimiz türden bilgileri öğrenmek, hafızada daha önceden dağınık ve düzensiz bir şekilde bulunan fikirleri bir araya toplamaktan başka bir şey değildir. Augustinus, öğrenmenin hatırlamak olduğu Platoncu görüşü anarak şöyle devam eder;

Dikkatimizi verince, daha önceden dağınık ve ihmal edilmiş halde köşesinde gizlenen bu bilgilerin kullanıma hazır halde orada beklediğini anlıyoruz, çünkü kendilerine aşına olan zihin onları çağırdığı anda hemen ortaya çıkıyorlar. Demek ki benim hafızam bu türden ne çok bilgi içeriyor, yani çok daha önceden keşfedilmiş ve demin de dediğim gibi, kullanıma hazır halde bekletilen ne çok bilgi. Bunu öğrendim ya da biliyordum dediğimde kastettiğim bu demek ki. Ama bunları toparlamaya biraz ara vereyim, hemen dibe iniyorlar ve yine o üç köşelerine çekiliyorlar. Bu durumda yeni bir şeymiş gibi yeniden keşfedilmeleri, buldukları kaynaktan yeniden çağrılmaları (bu kaynaktan başka gidebilecekleri bir yer yok

---

<sup>89</sup> A.g.e., s. 323

<sup>90</sup> A.g.e., s. 316

sahiden), bilinebilmeleri için yeniden bir araya getirilmeleri [*cogenda*], yani dağınık halde bulduklarından yeniden uğraş verip toparlanmaları [*colligenda*] gerekiyor. Düşünmek fiili de [*cogito*] buradan geliyor. Bir araya getirmek [*cogo*] ve düşünmek [*cogito*] fiilleri, iş yapmak [*ago*], harekete geçirmek [*agito*] ve yapmak [*facio*] ve sıkça yapmak [*factito*] fiilleriyle bağlantılıdır. Ama zihin düşünmek [*cogito*] fiilinin sadece kendi işlevi olduğunu iddia eder. Zaten başka yerde değil de sadece zihinde bir araya getirilen [*colligo*], yani belli bir uğraş sonunda bir araya toplanan bilgiye hatırlanan bilgi denmesi bu yüzden; çok da doğru.<sup>91</sup>

Peki, hafıza ile zihin arasında nasıl bir ilişki var? Zihin bütünüyle hafıza demek mi? Genelde birine bir şeyi hatırlaması gerektiğini söylediğimizde “bunu zihninden çıkarma” deriz ya da bir şeyi unuttuğumuzda “zihnimden uçup gitmiş” ifadelerini kullanırız. Burada zihin derken hafızayı kastettiğimiz açıktır. Fakat Augustinus duygular söz konusu olduğunda durumun biraz farklılaştığını söyler. Şöyle ki, duygular da hafızada tutulur fakat o duyguları yaşadığım sırada zihnime yansıdıkları şekilde değil de daha başka türlü tutulurlar. Çünkü ben geçmişte mutlu olduğumu hatırladığımda aynı şekilde şu an mutlu olmam. Ya da geçmişteki üzüntümü hatırlarken aynı şekilde üzüntülü hissetmem. Bu bakımdan düşündüğümüzde hafızanın zihinle bir ilgisi yok mu diye sorabiliriz. Augustinus’un cevabı şu şekildedir: “Hafıza zihnin midesi gibidir, mutluluk ve üzüntü de tatlı ve acı birer yiyecek. Bu duygular hafızaya girdiğinde, yani yiyecekler mideye indirildiğinde, orada kalabilirler, ama artık tat vermeyebilirler.”<sup>92</sup>

Sonuç olarak hafıza Augustinus’un düşüncesinde çok büyük bir güce sahiptir. Nesnelerin imgelerini, sanatların kendilerini, zihnimizi etkileyen duyguların tanımlanması zor kayıtlı izlenimlerini orada bulabiliriz. Ama hafıza her şeyden öte Tanrı’da temellenen hakiki mutluluğu bulabileceğimiz yerdir. Bu bakımdan hafıza insan zihniyle Tanrı arasında bir köprü vazifesi görür. Buradan yola çıkarak, Augustinus’ta bilinçdışı olanı ortaya koymak hiç de zor değildir; zira onun düşüncesinde hem Platoncu hem de Plotinosçu yaklaşımların bir arada bulunduğunu söyleyebiliriz. Ortaçağda *Septem artes liberales* olarak nitelendirilen yedi özgür sanatın doğuştan hafızada bulunduğunu ileri sürmesi açısından Platoncu çizgide yer alır. Bu bakımdan Platon’da olduğu gibi Augustinus’ta da öğrenmek hatırlamaktır. Hafızanın aynı zamanda Tanrı’yı ve kendi varoluşsal hakikatimizi

---

<sup>91</sup> A.g.e., s. 308-309

<sup>92</sup> A.g.e., s. 311

bulabileceğimiz adres olması bakımından da Augustinus'un görüşleri Plotinosçu düşünceyi işaret eder. Nasıl ki Plotinos'ta tinsel bir öze sahip olan ruhun yeniden tinsel dünyaya dönebilmesi için kendi içine dalması ve dünyevi bilinci aşması gerekiyorsa, Augustinus'ta da Tanrısal hakikate ulaşmak için ruhun dünyevi olana sırtını dönmesi ve uçsuz bucaksız hafızasının derinliklerine dalması gerekir. Çünkü insan kendi içine dalarak doğrudan doğruya tinsel dünyaya ulaşabilir. Tıpkı Plotinos'ta olduğu gibi Augustinus'ta da tinsel dünya en derindeki benden başka bir şey değildir. Kendi ruhunu araştırma ve kendini bilme çabası Augustinus'ta bu bakımdan anlamlıdır. Çünkü Tanrı'nın hafızamızın derinliklerine kazınmış varlığı, varoluşumuzun temel hakikatini oluşturur. Onu bilmek kendini bilmektir. Ya da Augustinus'un deyişiyle, "kendini senden işitmek kendini tanımak değil de nedir?"<sup>93</sup>

### 1.5 Modern Felsefede Bilinçdışı: Descartes ve Spinoza

Modern felsefede bilinçdışı problemini irdelemeye on yedinci yüzyıl felsefesini temel alarak başlayabiliriz. Descartes 1637 yılında yayımladığı *Yöntem Üzerine Konuşma* (*Discours de la Méthode*) adlı çalışmasında, tüm zihinsel süreçleri bilince tâbi kılarak, bu yaklaşımıyla bilinç felsefesinin kurucusu oldu. Descartes, bilinç fikrini modern biçimde ortaya koyarken, aynı zamanda, Batı felsefesinin yönünü içe doğru, yani metafizik problemlerden epistemolojik olanlara doğru çevirdi.<sup>94</sup>

Şüphecilikten korunma çabalarında Descartes, kendisinden hiç kuşku duyamayacağı türde bir bilginin ne olduğu üzerine düşünmeye koyulur. Buradan hareketle ilk olarak, duylardan edinilen bilgilerin güvenilmez olduğunu söyler. Çünkü duylar bizi zaman zaman aldatırlar. Daha sonra, pek çok insanın geometrinin en basit konularında bile yanlış olduğunu ve mantık hatalarına düştüğünü gördüğünden bu konuda da pekâlâ yanlışlanabileceğini belirtir. Son olarak, uyanık olduğumuz zamanlarda bize doğru görünen şeylerin, uyurken de aynı şekilde görünebileceğini, bu nedenle uyanırken düşündüğü şeylerin hiçbirinin düşlerindeki hayallerden daha gerçek olmadığını ileri sürer. Descartes, bu şekilde şüpheli olan her şeyi reddederken, şüphe eden bilincinin varlığını yadsıyamaz.

---

<sup>93</sup> A.g.e., s. 293

<sup>94</sup> Bell, M. (2005). *The German Tradition of Psychology in Literature and Thought, 1700–1840*, s.16.

“Düşünüyorum, öyleyse varım ya da mevcudum” önermesinin doğruluğu Descartes için o kadar kesin ve açıktır ki, Şüphecilerin şüphe uyandırmak için uydurabildikleri en tuhaf varsayımlar bile bunu yerinden oynatamaz.<sup>95</sup> *Yöntem Üzerine Konuşma*’dan alıntılarsak;

(...) herhangi bir şey düşünmem bile açıkça benim varolduğumu kanıtlıyordu. Halbuki bir anlık da olsa düşünmekten vazgeçmiş olsaydım, o sırada bedenim, dünya ve şimdiye kadar gerçek olduğunu hayal ettiğim her şey yine varolduğu halde, o süre zarfında beni varolmak zorunda olduğuma inandıracak hiçbir nedenim olmayacaktı. İşte buradan anladım ki ben bütün doğası ya da özü yalnızca düşünmekten ibaret olan ve varolmak için ne bir mekâna ihtiyaç duyan ne de herhangi maddi bir şeye ya da bir bedene bağlı olan bir şeyim, yani bir tözüm. Buna göre, Ben, yani beni yalnızca ben yapan zihnim, bedenden tamamen ayrı bir şey ve üstelik onu bilmek bedeni bilmekten daha kolay; beden mevcut olmamış olsa bile, o şimdi neyse hep öyle olmayı sürdürebilir.<sup>96</sup>

Görüldüğü gibi, Descartes’a göre “ben” en açık ifadeyle düşünen bir şeyim (*res cogitans*). Yani bir bilinç, bir kavrayış gücü veya akıl. Peki onun düşünen bir şey olarak ifade ettiği şey nedir? Descartes bunu kuşku duyan, anlayan, tasarlayan, kabul eden, yadsıyan, isteyen, istemeyen, ayrıca hayal eden ve hisseden bir şey olarak tanımlar.<sup>97</sup> Bütün bu özellikler insanın doğasına aittir. Dolayısıyla burada düşünme insana ait bir öznelik olarak ortaya çıkar. Düşünmek düşünen bir özneyi gerektirir. Bu şekilde bakıldığında, bilinç — kendimizin özne olarak farkında olduğumuz durum — özel bir öneme sahiptir. Bilinç her şeyin şüpheli olduğu bir dünyada bize güvenebileceğimiz kesinliği sunar.<sup>98</sup> Çünkü yalnızca bilince bağlı olan gerçeklerden emin olabiliriz, *a posteriori* (deneysel olan) herhangi bir şeyden değil. Bu dualistik epistemoloji, dualist bir ontolojiye karşılık gelir. Dünya *res cogitans*, düşünen şeyler veya ruhlar ve *res extensa*, fiziksel bedenlerden/uzamdan oluşur. Bunlardan ilki aklın yasalarına göre, ikincisi mekanik yasalara göre çalışır. İnsan, her ikisinden de oluşur. Başka bir deyişle, insan bir taraftan açık ve belirgin fikirleri tasarlayabilecek rasyonel düşünen bir yapıdadır; diğer taraftan, davranışları mantıksız olan mekanik bir yapıya sahiptir. Tutkular işte bu ikincisine aittir.<sup>99</sup>

---

<sup>95</sup> Descartes, R. (2015). *Yöntem Üzerine Konuşma*, çev. Çiğdem Dürüşken, İstanbul: Alfa Basım Yayım, s. 70.

<sup>96</sup> A.g.e., s. 71

<sup>97</sup> Descartes, R. (2017). *Meditasyonlar*, çev. Çiğdem Dürüşken, İstanbul: Alfa Basım Yayım, (23), s. 39.

<sup>98</sup> Bell, M. (2005). *The German Tradition of Psychology in Literature and Thought, 1700–1840*, s.16.

<sup>99</sup> A.g.e., s. 16-17

Bilinçli düşünce tek başına insani öznenin varlığını teminat altına aldığından, Kartezyen terimlerle bilinçdışı zihinsel durumları tasavvur etmek zor görünür. Çünkü bilinçsiz olmak herhangi bir varlıktan yoksun olmak anlamına gelir.<sup>100</sup> Descartes'ın deyişiyle: “Ben'im, ben varım, bu kesin; ama ne kadar süre? Elbette düşünüyor olduğum sürece. Çünkü oldu da düşünmeyi bir anda durdurdum diyelim, işte o anda varolmaktan da hepten vazgeçmiş olurum.”<sup>101</sup> Görüldüğü gibi, zihnin sürekli bir düşünme içinde, yani bilinçli durumu bilinçdışı aktiviteye herhangi bir imkân tanımaz.

Leibniz, bu noktada Descartes'ın tezlerini kısmen kabul etse de, ruh ile bilinç arasındaki denklemi ya da bedenlerin sadece makineler olduğu görüşünü reddeder. Leibniz'e göre, Cogito şu anda varlığımdan emin olabileceğime dair kesin ve güvenilir bir bilgi sunarak şüphecilerin tezlerini savuştursa da, bilinçli olmadıgımda hâlâ var olup olamayacağım sorusunu yanıtsız bırakır.<sup>102</sup>

Kartezyen özne tasavvuru bilinçdışına yer bırakmadığı için çağdaş psikanalitik söylemde eleştirilmiştir: Örneğin ünlü Cogito önermesini temel alan eleştirilerden biri şu şekildedir: “Olmadığım yerde düşünüyorum, öyleyse düşünmediğim yerde varım. Düşüncemin oyuncuğu olduğum yerde yokum. Düşündüğümü düşünmediğim yerde ne olduğumu düşünüyorum.”<sup>103</sup> Fakat yine de bilinçdışı etkilerin farkına vararak semptomlardan kurtulmak fikri Descartes'ın bilmediği bir şey değildir. Descartes, bir dostuna yazdığı mektupta şaşı gözlü kadınlara aşık olmaya meylettiğinden bahsetmiştir. Bunun nedeni üzerine düşünürken, çocukken gözleri şaşı olan genç bir kadını sevdiğini, bu bağlantıyı hatırlayıp anladıktan sonra bu yatkinliğinin ortadan kaybolduğunu belirtmiştir.<sup>104</sup>

Gelgelelim Descartes'ın 4. *Meditasyon*'da yanıtını aradığı bir soru bilinçdışına daha farklı bir bağlamda kapı aralayabilir. Descartes ilgili bölümde insanın hata yapmasının ve yanlış düşmesinin sebeplerini sorgular. Burada özellikle anlama yetisi ve irade arasında kurduğu ilişki bilinçdışını düşünmek açısından önemlidir. Söz konusu *Meditasyon* daha

---

<sup>100</sup> Nicholls, A. & Liebscher, M. (Ed.) (2010). *Thinking the Unconscious, Nineteenth-Century German Thought*, s. 4.

<sup>101</sup> Descartes, R. (2017). *Meditasyonlar*, (21), s. 37.

<sup>102</sup> Bell, M. (2005). *The German Tradition of Psychology in Literature and Thought, 1700–1840*, s. 17.

<sup>103</sup> Bowie, M. (2007). *Lacan*, çev. V. Pekel Şener, Ankara: Dost Kitabevi, s. 80.

<sup>104</sup> Ellenberger, H. F. (2021). *Bilinçdışının Keşfi, Dinamik Psikiyatrinin Tarihi ve Evrimi*, çev. Ebru Kılıç, İstanbul: AlBaraka Yayınları, s. 508.

sonra Spinoza'nın irade özgürlüğü konusunda ortaya koyduğu determinist yaklaşımı anlamak ve bu bağlamda bilinçdışını tartışmak açısından da elverişli bir zemindir.

O halde Descartes'ın sorduğu soruya geri dönelim. İnsanın hata yapmasının sebebi nedir? Descartes'a göre açık ve seçik fikirlere göre sınırlanmayan bir irade hata yapmaya eğilimli olur. Çünkü kendisini harekete geçiren düşüncelerin doğruluğunun kesin olarak bilinmemesi kişiyi hatalı eylemlerde bulunmaya götürebilir. Bu noktada irade bulanık fikirlere dayalı olarak ortaya çıkar. İrade bu bakımdan sınırlanması gereken bir yetidir. Peki Descartes bu görüşlerini nasıl temellendiriyor?

Öncelikle kesin olarak bilebildiğim en temel şey yukarıda ortaya koyduğumuz gibi düşünen ve kuşku duyan bir varlık olduğumdur. Düşünen bir töz olarak ben aynı zamanda sonlu bir niteliğe sahibim. Bu sonluluğum bana eksik, bağımlı ve tamamlanmamış bir varlık olduğumu düşündürür. Buradan da daha yetkin bir varlık fikri olarak Tanrı fikri açık ve seçik olarak ortaya çıkar. Tanrı sonsuz bir töz olarak tam ve yetkin bir varlıktır. Tanrıyı temaşa etmek aynı zamanda başka şeylerin bilgisine ulaşmayı mümkün kılar.<sup>105</sup>

Peki neden yanılıyorum ve hata yapıyorum? Descartes'a göre bu yanılgı Tanrı'dan kaynaklanmaz. Tanrı beni yanıltıyor olsaydı bu onun mükemmel ve yetkin bir varlık olma özelliğine aykırı düşerdi. Üstelik sahip olduğum yargılama yetisinin kaynağı Tanrıdır. Tanrı beni yanıltmak istemeyeceğine göre, doğru kullandığım takdirde beni asla yanıltmayacak türden bir yeti vermiştir. Eğer yanılıyor ve yanılsa düşüyorsam bunun sebebi hiçlikten yani varlık olmayandan da pay aldığım içindir. Descartes'a göre insan varlık olmayanla Tanrı arasında bir yerde durur. Sonuç olarak dikkatimi Tanrı dışında başka şeylere yoğunlaştırdığımda hata yapmaya eğilimli olurum. Çünkü doğruyu yanlıştan ayırt etme yetisi bende Tanrı'da olduğu gibi sonsuz şekilde bulunmaz.<sup>106</sup> Tanrı her ne kadar bu yetiyi doğası gereği yarattığı şeye en iyi şekilde vermiş olsa da sonlu bir töz olarak benim doğam zayıf ve sınırlıdır. Buna karşın, Tanrının doğası uçsuz bucaksız, akıl almaz ve sonsuzdur. Tanrı benim bilmediğim nedenlerle birçok olayı gerçekleştirebilir. Çünkü ben koca evrenin yalnızca küçük bir parçasını oluştururum.<sup>107</sup>

---

<sup>105</sup> A.g.e., (60), s. 75.

<sup>106</sup> A.g.e., (62), s. 76-77

<sup>107</sup> A.g.e., (64), s. 78-79



Descartes sorgulamasının bu noktasında, yanılığa düşmesinin ve yanlış yapmasının nedeni olarak işbirliği içinde hareket eden iki neden ileri sürer; bilgi edinme kabiliyeti ve seçim yapma kabiliyeti yani özgür irade<sup>108</sup>. Yanlışların bu bakımdan hem anlama yetisine hem de iradeye bağlı olarak ortaya çıktığını belirtir. Descartes'a göre her ne kadar anlama yetisi Tanrınıninkiyle kıyaslanınca sınırlı görünse de zihnin ileyişinde görünürde bir problem yoktur. Çünkü salt zihinle genel olarak yargıda bulunabileceğim şeylerin fikirlerini ediniyorum. Fakat irade açısından kendimi değerlendirdiğimde Tanrınıninkiyle benzer sınırsız bir irade sahibi olduğumu anlıyorum. Elbette Tanrının iradesi insanıninkiyle kıyaslanınca daha büyüktür, daha fazla bilgi ve güç içerir. Bununla birlikte, daha geniş bir alana yayıldığı için daha fazla nesneyi konu edinir. Fakat yine de mutlak ve biçimsel olarak ele alındığında insanıninkiyle benzerdir.<sup>109</sup>

Descartes, iradeyi bir şeyi yapma ya da yapmama yetisi olarak değerlendirir. İrade, bir şeyi kabul etme ya da reddetme, bir şeyin peşinden gitme ya da ondan uzak durma yetisidir.

Daha doğrusu akıl bize yapılması ya da yapılmaması, hedef edinilmesi ya da sakınılması gereken bir yol gösterdiğinde, bizim o yola kendi dışımızdaki hiçbir gücün baskısını hissetmeksizin meyletmememizdir. Çünkü özgür olmak için bu yolların birinden birini seçebilecek durumda olmam gerekmiyor. Ama ben bunların birinden birine ne kadar çok meyledersem onu seçmekte o kadar özgür olurum. O yola meyletmemin sebebi de iyiliğin ve doğruluğun o yönde olduğunu anlamamdır ya da Tanrı'nın en içteki düşüncelerime böyle bir yol çizmiş olmasıdır. Çünkü benim özgürlüğümü ne ilahi takdir ne de doğal bilgi bir nebze olsun azaltabilir, tam tersi bunlar olsa onu artırır ve güçlendirir. Ayrıca yaşayacağım bitaraflık en düşük özgürlük derecesidir. Yine de bu özgürlüğün bir yetkinlik olmadığını kanıtı değildir, sadece bilgideki bir eksiklik ya da bir tür olumsuzlama göstergesidir. Çünkü ben her zaman neyin doğru ve iyi olduğunu açık bir şekilde görseydim, neye karar vereceğimi ya da neyi seçeceğimi asla düşünüp durmazdım. Ve böylece hiçbir zaman bitaraf kalmayıp tamamen özgür olurum.<sup>110</sup>

O halde tek başına irade yanlışların kaynağı değildir. Çünkü irade çok geniş olmakla birlikte aynı zamanda mutlak ve biçimsel olarak mükemmel bir yetidir. Anlama yetisi de hataların tek başına sebebi olamaz. Çünkü anlama yetisinin kaynağı Tanrı'dır. Descartes'e

---

<sup>108</sup> “the will or freedom of choice [*voluntas, sive arbitrii libertas*]”

<sup>109</sup> *A.g.e.*, (65-66), s. 79-80

<sup>110</sup> *A.g.e.*, (67), s. 80-82.

göre yanılıya düşmemin ve hata yapmamın sebebi şudur; “İradenin alanı aklın alanından daha geniş olduğu için onu aynı şekilde sınırlandıramıyorum, tam tersine anlamadığım konulara da yayıyorum. İrade bu konulara bitaraf olduğu için de, kolayca doğru ve iyi yoldan sapabiliyor.”<sup>111</sup> Sonuç olarak, yeterince bilmediğim konulara inanmakta özgür olduğum için, iradem kendini sınırlamadan hareket ediyor. Dolayısıyla, önünde herhangi bir engel olmadığı için istediği yola girebiliyor. Böylelikle doğru yoldan saparak yanılışa düşüyor.

Descartes bu duruma şöyle bir örnek verir; Ben düşünen bir şey olarak kendimin var olduğunu apaçık biçimde kavriyorum. Bu kadar açık biçimde kavradığım olguya inanmadan edemiyorum. Beni buna zorlayan dışımdaki herhangi bir güç değildir. Beni buna zorlayan zihinsel aydınlanmam, hemen ardından gelen irademdeki güçlü eğilimdir. Fakat düşünen bir varlık olarak kendimi bilmekle kalmıyorum, cisimli doğa da zihnime yansımaya başlıyor. Fakat bu noktada kuşku tohumları yeniden ortaya çıkıyor. Acaba beni ben yapan doğa bu cisimli doğadan farklı mı? Dolayısıyla bu konudaki görüşlerden hiçbirinin beni henüz ikna edemediğini fark ediyorum. Dolayısıyla bu görüşler arasında hem kararsız kalıyor hem de meselenin bütününe ilişkin herhangi bir yanıt vermekte tarafsız kalıyorum. Bu kararsızlık aklın tamamen bilgisiz olduğu konuları kapsamıyor, aynı zamanda iradenin karar vermeye çalıştığı, ama aklın o sırada yeterince iyi bilmediği bütün konuları da kapsıyor.<sup>112</sup>

Descartes’a göre özgür iradenin bu yanlış kullanımı ve sonuç olarak hata yapmamız temelde insanın sahip olması gereken bir şeyden yoksun oluşuyla açıklanabilir. Bu yoksunluk Tanrıdan edindiğim yetiden kaynaklanmaz, daha ziyade bendeki bir eksiklikten kaynaklanır. Bu eksiklik, doğru olarak anlamadığım konularda yargıda bulunmaktır. Aslında birçok şeyi anlamamak sonlu ve yaratılan bir zihnin doğasına özgüdür. Yine de doğruluğunu tam olarak anlamadığım meselelerde bir karar vermem gerektiğini hatırlayarak yanılığara düşmekten kurtulabilirim.<sup>113</sup> Bu zayıflığın farkında olmakla birlikte bilgi konusunda titizlikle düşünmek yanılığara düşmekten beni kurtarabilir.

---

<sup>111</sup> *A.g.e.*, (68), s. 82

<sup>112</sup> *A.g.e.*, (69-70), s. 83

<sup>113</sup> *A.g.e.*, (70-71), s. 84-85

Sonuç olarak, bir şeyin doğruluğunu yeterince açık ve seçik olarak algılamadığım bir durumda, onun hakkında yargıda bulunmaktan kaçınırsam, açıkça doğru davranmış ve yanılmamış olurum. Bir yargıda bulunmak zorunda olduğumda ise, irademi sadece akıl tarafından ona açık ve seçik şekilde gösterilen konularla kendisini sınırlayacak şekilde kontrol altına almalıyım. Böylelikle hata yapmaktan kaçınırım. Descartes'a göre irademizi kaynağını Tanrı'dan alan açık ve seçik yargılara göre sınırlamalıyız. Çünkü Tanrı doğası itibarıyla en yetkin varlıktır ve bizi aldatmaz. Bu yüzden dikkatimi salt mükemmel şekilde anladığım şeyler üzerine yoğunlaştırmalıyım. Böylelikle onları karmaşık ve bulanık gelen fikirlerden ayırt edebileyim.<sup>114</sup>

Bulanık ya da karmaşık fikirlerle harekete geçen bir irade açısından eylemlerimiz açık ve seçik fikirlere dayanmadığı için yeterince bilinçli olmayacaktır. Dolayısıyla kararlarımızın ya da yapıp etmelerimizin altında yatan sebepler aydınlık bir bilincin netliğine ulaşmadığı için bilinçdışı bir karanlığa sahip olacaktır. Descartes'ın bilinçdışını düşünmek açısından ortaya koyduğu bu bağlam Spinoza'da iradenin zaten kendisini harekete geçiren tüm sebeplerin farkında olamayacağı dolayısıyla özgür olmadığı teziyle daha determinist bir noktaya taşınacaktır.

Bu noktada tartışmamızı *Ethica*'dan iki alıntıyla sürdürelim.

“Zihinde mutlak ya da özgür irade diye bir şey yoktur, sadece zihnin bir nedene bağlı olarak şu ya da bu seçimi yapması belirlenmiştir; aynı şekilde bu neden de başka bir nedene bağlı olarak belirlenmiştir, bu başka neden de yine başka bir nedene bağlı olarak belirlenmiştir ve bu böyle sonsuzca sürer gider.”<sup>115</sup>

“Zihinde seçim diye bir şey yoktur, yani bir fikrin fikir olarak içerdiğinden başka bir olumlama ya da olumsuzlama yoktur.”<sup>116</sup>

*Ethica*'da yer alan bu iki önermeye göre özgür irade diye bir şey yoktur. Özgür bir irade kısaca bir varlığın eylemlerinde tek belirleyici nedenin kendisi olması anlamına gelir. Örneğin, “A varlığı B eyleminde bulunduğu, B eyleminin gerçekleşmesinde A'yı şöyle ya da böyle etkileyerek onu yönlendiren hiçbir neden *olmadığını*, A'nın istemesinin

---

<sup>114</sup> A.g.e., (74), s. 88

<sup>115</sup> Spinoza, B. (2016). *Ethica*, çev. Çiğdem Dürüşken, İstanbul: Alfa Basım Yayım, Bölüm II, Önerme 48, s. 178.

<sup>116</sup> A.g.e., Bölüm II, Önerme 49

eylemin başlatıcı, yegane ve yeterli nedeni olduğunu söylüyorsak A özgür iradeyle eylıyor demektir.”<sup>117</sup> Burada A’yı yönlendiren A’nın dışında hiçbir neden yoktur. Fakat 48. önerme göz önünde bulundurulduğunda, Spinoza’ya göre zihinde mutlak ya da özgür hiçbir irade yoktur. Zihin şunu ya da bunu istemeye koşullanır. Diğer bir deyişle, zihnin bir nedene bağlı olarak şu ya da bu seçimi yapması belirlenmiştir. Bu neden de yine başka bir nedene bağlı olarak belirlenmiştir.

Bununla birlikte, 49. önermede bahsedilen, zihinde seçim diye bir şeyin olmadığı, yani zihinde bir fikrin fikir olarak içerdiğinden başka bir olumlama ya da olumsuzlamanın olmadığı görüşü Descartes’in 4. *Meditasyon*’da ortaya koyduğu görüşe karşı çıkar. Daha açık bir deyişle, Spinoza, ayrı bir irade yetisinin zihinde yerleşik bir unsur olarak görülemeyeceğini ileri sürer.<sup>118</sup> Böylelikle Descartes’in irade olarak bahsettiği kabul etme ve reddetme yetisinin zihinden ayrı bir yeti olmadığını, ikisinin de fikir içeriği olarak aynı şey olduğunu belirtir. Buradan yola çıkarak, insan zihninin ve içerdiği fikirlerin tıpkı şeylerin izlediği düzen gibi belli bir nedenselliği izlediğini, dolayısıyla özgür olmadığını ileri sürer. Söz konusu nedenselliği ve zihnin neden özgür olmadığını anlamak için Spinoza’nın töz anlayışını ortaya koymak gerekir.

Spinoza’ya göre Tanrı mutlak anlamda sonsuz bir tözdür.<sup>119</sup> Bu töz hem kendisinin hem de her şeyin nedenidir. Varolan her şey Tanrı’dadır ve Tanrı olmadan hiçbir şey varolamaz ve kavranamaz.<sup>120</sup> Fakat buradaki Tanrı tek tanrılı dinlerin anlayışında olduğu gibi aşkın bir varlık değildir. Burada içkin bir Tanrı anlayışı söz konusudur. Tanrı her şeyin içkin nedenidir.<sup>121</sup> Hatta bu Tanrı kısaca Doğa’nın kendisiyle bir düşer. Spinoza *Ethica*’da *Deus sive Natura* diyerek Tanrı ve Doğa’yı aynı anlama gelecek şekilde kullanır.

Spinoza’ya göre Tanrı/Doğanın sonsuz çeşitlilikte sıfatı (görünümü/ifadesi) söz konusudur. Varolan her şey sonsuz töz olan Tanrının sonlu birer görünümünü oluşturur. Her bir görünüm bu anlamda Tanrısal doğanın zorunlu bir sonucu olarak ortaya çıktığı için belirli bir şekilde var olmaya ya da eylemde bulunmaya belirlenmiştir.<sup>122</sup> Tanrının bu

---

<sup>117</sup> Balanuye, Ç. (2019). *Spinoza Bir Hakikat İfadesi*, İstanbul: Say Yayınları, s. 136

<sup>118</sup> A.g.e., s. 137.

<sup>119</sup> Spinoza, B. (2016). *Ethica*, Bölüm I, Önerme 14

<sup>120</sup> A.g.e., Bölüm I, Önerme 15

<sup>121</sup> A.g.e., Bölüm I, Önerme 18

<sup>122</sup> A.g.e., Bölüm I, Önerme 29

sonsuz sıfatları içinden insan zihni yalnızca düşünce ve uzamı algılayabilir. Başka bir deyişle, “bu tek töz, Tanrı ya da Doğa, biz insanlar için aslen aynı öze işaret eden iki tarzla, düşünce dediğimiz bir tarz ve yer kaplamaklık dediğimiz diğer bir tarzla algılanır.”<sup>123</sup> Dolayısıyla, mutlak anlamda sonsuz töz olan Tanrı hem düşünen hem de yer kaplayan bir varlıktır. Temelde aynı tözün farklı görünümünü ifade eden düşünce ve uzam arasında bu bakımdan bir paralellik bulunur. Spinoza bunu “fikirlerin düzeni ve bağlantısı şeylerin düzeni ve bağlantısıyla aynıdır” şeklinde ifade eder.<sup>124</sup> Daha açık bir deyişle, Tanrının düşünme kuvveti onun gerçekleşmiş kudretine eşittir. Böylelikle, biçimsel dünyada Tanrının sonsuz doğasından ne çıkmışsa, aynı düzen ve bağlantıda düşünce dünyasında da Tanrı fikrinden çıkar.<sup>125</sup> Tanrısal doğanın zorunlu bir sonucu olarak ortaya çıkan tüm varlıklar farklı tarzlarda ortaya çıksa da düzen ve bağlantı açısından benzerdir.

İnsan zihni ve bedeni arasında benzer şekilde aynı tözün farklı tarzları olmak açısından bir paralellik bulunur. Bu bakımdan bedendeki herhangi bir etki zihinde de buna paralel bir düşünce yaratır. Spinoza bedendeki bu etkileri duygulanış (*affectio*) olarak adlandırır. Herhangi bir karşılaşmanın etkisiyle bedende ortaya çıkan duygulanışlar zihinde de eşzamanlı bir etkide bulunur. Bu bakımdan, bedenimizin etkime gücünü artıran ya da azaltan herhangi bir duygu zihnimizin düşünme gücünü artıracak ya da azaltacaktır. Bu nedenle duygular insanın var kalma çabasını (*conatus*)<sup>126</sup> olumlu ya da olumsuz biçimde etkileyen unsurlardır. Spinoza bu bakımdan iki temel duygu tanımlar: sevinç ve keder. Diğer tüm duyguları da bu iki duygunun türevi olarak düşünür. Dolayısıyla sevinç türünden duygular *conatusu* olumlu etkileyerek bu var kalma çabasını artıracak, keder türünden duygular ise zayıflatacaktır. Başka bir deyişle, sevinç olumlu bir karşılaşmadan türeyen ve zihni de daha yetkin hale getiren bir duyguyken keder hem bedeni hem de zihnin yetkinliğini olumsuz etkileyen bir duygudur.

Spinoza bu bağlamda farklı bilgi türleriyle varoluş tarzları arasında bağlantı kurar. Bu bilgi türlerini birinci, ikinci ve üçüncü tür bilgi olarak adlandırır. Birinci tür bilgi hayal gücü ya da sanı olarak nitelendirilebilecek, büyük ölçüde karşılaşmaların tesadüfleriyle

---

<sup>123</sup> Balanuye, Ç. (2019). *Spinoza Bir Hakikat İfadesi*, s. 26

<sup>124</sup> Spinoza, B. (2016). *Ethica*, Bölüm II, Önerme 7

<sup>125</sup> *A.g.e.*, s. 114-115

<sup>126</sup> Tekil varlık için temel bir yaşama ilkesi. Bu ilkeye göre, “tek tek her şey varolduğu sürece kendi varlığını sürdürmeye çabalar.” *Ethica*, Bölüm III, Önerme 6

yaşanan ve genel olarak bir bedenin diğeri üzerindeki etkisini ifade eden rastlantısal bir bilgidir. Bu bilginin öne çıkan bir diğeri özelliği şeyleri yalnızca sonuçlarıyla yani etkileriyle tanınması, nedenleri ise bilmemesidir. Bu bilgi seviyesinde bir varoluş bize aslında bilinçdışı süreçlerin etkin olduğu bir varolma tarzını düşündürür. Başka bir şekilde söylersek, gerçek sebeplerin farkında olmadan tamamen duygulanımların etkisiyle hareket ettiğimiz bir varolma biçimini ifade eder. Üzerimizdeki etkilerin gerçek sebeplerini anlamaktan uzak olduğumuz için, bulanık ve yanlış fikirlere kapılmak kaçınılmazdır. Spinoza bu noktada başka bir bilgi türüyle bu varolma tarzını aşabileceğimizi söyler. İkinci tür bilgi dediği bu bilgi türü uygun fikirler üretmemizi sağlayan aklın (*ratio*) bilgisidir ve bize doğruyu yanlıştan ayırt etmemizi öğretir.<sup>127</sup> Bu tür bir bilgiyle birinci tür bilgideki bulanıklığın, yanlışlığın aşılması ve şeyler arasındaki ilişkilerin doğru anlaşılması söz konusudur. Başka bir deyişle, ikinci tür bilgi yalnızca bir şeyin üzerimizdeki etkisini bilmekle sınırlı değildir, aynı zamanda şeyler arasındaki ilişkileri tanımaya ve söz konusu şeyler arasındaki gerçekten ortak olanı kavramaya yöneliktir. Elbette sevinç türünden duyguların çoğalması bu kavrayış gücüne olumlu bir etkide bulunacaktır. Üçüncü tür bilgi ise bu doğrultuda Tanrının ya da Doğanın zorunluluğunu kavramaya yöneliktir.

Zihinsel bulanıklığı ve dalgalanmaları aşmak ve etkin bir varoluş sürdürmek açısından ikinci tür bilginin kılavuzluğunda yaşamak gerekir. Yine de birinci tür bilgideki bilinçdışı yön ikinci tür bilgide de tümüyle ortadan kalkmış değildir. Şöyle ki, şeyler arasındaki ilişkilerin farkında olma ve zorunluluğu kavrama fikir düzeyinde nereye kadar götürülebilir? Bedenimiz üzerindeki herhangi bir etkinin farkında olma ve sebeplerini bilmeye yönelik bir çaba hangi noktaya kadar sürdürülebilir? Doğanın karmaşık nedenselliği içinde herhangi bir duygulanımın ve ona bağlı bir fikrin ortaya çıkması geriye doğru gidildiğinde son derece karmaşık bir nedensellik zincirini ortaya çıkaracaktır. Dolayısıyla, duygulanımlarımıza, fikirlerimize etki eden biyolojik, toplumsal, kültürel birçok unsur ele alındığında son derece karmaşık bir nedenler ağı içinde kendimizi bulmamız kaçınılmazdır. Bu nedenle ikinci tür bilgi belli zorunlulukları ve sebepleri

---

<sup>127</sup> A.g.e., Bölüm II, Önerme 42

kavramaya yarasa da etkilerin ve buna bağılı olarak ortaya çıkan fikirlerin ve eylemlerin bilinçdışı arka planını tümüyle aydınlatmaya müktedir değildir.

### 1.6 Leibniz ve *Petites Perceptions*

Leibniz'in *petites perceptions* ya da bilinçli farkındalığa ulaşmayan küçük algılar teorisiyle, bilinçdışı üzerine Alman felsefi söyleminin başladığını söyleyebiliriz. Onun epistemolojik bağlamda bilinçdışını çağrıştıran küçük algılar teorisi, *Monadoloji*'de ortaya koyduğu fikirlere dayandığı için öncelikle onun monad düşüncesini ortaya koyarak başlayabiliriz.

Leibniz, ünlü eseri *Monadoloji*'de tüm evrenin Yunanca “monas” yani birlik ya da bir olan anlamına gelen monadlardan oluştuğunu öne sürer. Monadlar, doğanın hakikî atomları ve tek kelimeyle şeylerin unsurlarıdır.<sup>128</sup> Bu unsurlar, birbirlerinden farklı, yalın, basit ve bölünemeyen tözlerdir.<sup>129</sup> Parçaları olmadığı için içlerine herhangi bir şeyin girebileceği veya çıkabileceği pencereleri yoktur.<sup>130</sup> Her monad değişime tâbidir ve bu değişim her birinde süreklidir. Fakat Leibniz, dışsal bir nedenin monadı içinden etkileyemeyeceğini, bu nedenle monadlardaki değişimin bütünüyle içsel bir ilkedden ileri geldiğini öne sürer.<sup>131</sup>

Monadların hepsi farklı derecelerde de olsa algılama yeteneğine sahiptir. Dolayısıyla, bu tözlerin bütün iç etkinlikleri yalnızca algılardan ve onların değişimlerinden ibarettir. Bir algıdan diğerine değişim ya da geçiş sağlayan iç ilkenin faaliyetine Leibniz, iştah/iştaha (*Appetition*) adını verir. Yine ona göre bütün yalın tözlere ya da yaratılmış monadlara *entelekheia* adı verilebilir. Çünkü “onlarda belirli bir mükemmellik (*ekhousi to enteles*), onları kendi içsel faaliyetlerinin kaynağı ve âdeta gayricismanî Otomatlar kılan bir yeterlilik (*autarkeia*) vardır.”<sup>132</sup>

---

<sup>128</sup> Leibniz, G. W. (2014). *Monadoloji*, çev. Atakan Altınörs, İstanbul: Bilge Kültür Sanat Yayıncılık, [3].

<sup>129</sup> A.g.e., [1]

<sup>130</sup> A.g.e., [7]

<sup>131</sup> A.g.e., [10-11]

<sup>132</sup> A.g.e., [15,17,18]

Tanrı ilk birlik ya da köken olan yalın tözdür; bütün yaratılmış veya türemiş monadlar onun ürünüdür. Leibniz'e göre,

Tanrı'da her şeyin kaynağı olan Kudret, sonra ideaların ayrıntısını kapsayan Bilgi ve nihayet değişimleri ya da üretimleri “en iyi” ilkesine göre yapan İrade [volonte] vardır. Ve yaratılmış monadlara özne ya da temel teşkil eden algı melekesi ve iştiha melekesi de buna karşılık gelir. Ama anılan öznelilikler Tanrı'da mutlak surette sonsuz ve mükemmeldir; yaratılmış Monadlarda veya Entelekheia'larda ise, söz konusu öznelilikler, arz ettikleri mükemmellik ölçüsünde taklidi bir surette vardır.<sup>133</sup>

Leibniz'e göre Tanrı tarafından yaratılmış her monad kendi sınırları içerisinde evreni temsil eden canlı birer aynadır. Her monad, evrendeki kendi konumunun sınırlamaları içinde elinden geldiğince görünür olmaya çabalar. Onlardaki değişim daha önce de bahsettiğimiz gibi kendi iç yasaları uyarınca ortaya çıkar. Bu bakımdan ne diğer monadlarla doğrudan ilişkileri vardır ne de dışarıdan etkilere açık durumdadırlar. Her monad bağımsız gelişir ve Tanrı tarafından önceden tesis edilmiş ahenk uyarınca (*harmonie préétablie*) diğer monadlarla mükemmel bir uyum içinde hareket ederler.<sup>134</sup>

Monadlarda değişimi yönlendiren iç ilke olan iştah (*Appetition*), bir monadın temsillerini geliştirme arzusudur. Bir monadı diğer tüm monadlardan farklı kılan şey, kendisine özgü olan temsillere sahip olmasıdır. Monadların hepsi aynı şeyi, yani Evreni temsil eder, ancak temsilleri açık ve belirgin oluşları bakımından farklılık gösterir. Bu nedenle, monadların geçirdiği değişiklikler onların temsillerinin bu açıdan farklılığındaki değişimlerdir. Kendi iç ilkeleri uyarınca hedeflerine doğru giden yolda farklı aşamalarda olan monadlar, temsillerinin mükemmellik dereceleriyle farklı sınıflara ayrılırlar. En aşağı monad maddedir. Daha sonra yüksek duygu ve hafızaya sahip olan hayvan ruhları gelir. Hafıza, bu ruhlara zaman içinde ardışıklık kazandırır ve bilişsel alışkanlıklar geliştirme kapasitesini verir. İnsanlar, çoğu zaman hayvanlar gibi alışkanlık edinirler. Fakat insanları farklı kılan, kullanıp kullanmasalar da akletme kapasiteleridir.<sup>135</sup> Bu kapasite bizi zorunlu ve ezeli-ebedi hakikatlerin bilgisine götüren, bu vesileyle de bizi kendimiz ve Tanrı hakkındaki bilgiye yükselten şeydir.<sup>136</sup>

---

<sup>133</sup> A.g.e., [48]

<sup>134</sup> A.g.e., [78]

<sup>135</sup> Bell, M. (2005). *The German Tradition of Psychology in Literature and Thought, 1700–1840*, s. 17.

<sup>136</sup> Leibniz, G. W. (2014). *Monadoloji*, [29].



Leibniz, genel olarak seçik ve hafızanın eşlik ettiği algıya sahip olan monadları ruh diye adlandırır. Leibniz'de insan benliğinin, öznesinin veya ruhunun ontolojik statüsü böylelikle, bir monad olma statüsünden dolayı güvence altına alınmıştır. Monad sürekli olarak aktif olduğundan ve her zaman tüm evrenin bir aynası olarak işlev gördüğünden, (uyku sırasında bile) sürekli olarak bu evren hakkındaki algılara maruz kalır; Ancak, bu algılar, tamamen habersiz olunanlardan net ve belirgin olanlara kadar, bu iki uç arasında değişen farklılık derecelerine sahiptir.<sup>137</sup> En düşük zihinsel aktivite seviyesinde, bilinçli olmadığımız karanlık ve karışık algılar bulunur. Bilinç skalasının en alt noktasında bulunan bu algılara Leibniz *petites perceptions* adını verir.

Leibniz'in John Locke'un *İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Deneme (Essay Concerning Human Understanding)* adlı çalışmasına bir cevap niteliğinde yazdığı *İnsan Zihni Üzerine Yeni Denemeler (Nouveaux essais sur l'entendement humain)* adlı çalışması bu konuda önemli fikirler içerir. Locke, ruhun özünün düşünce etkinliğinde yattığını ortaya koyan Kartezyen teze ilişkin şüphelerini dile getirirken, uyku hali gibi bilinçsiz bazı durumların ruhun düşünme etkinliğinde kesinti yaratabileceğini, bu nedenle ruhun sadece düşünce etkinliğiyle özdeşleştirilemeyeceğini ile sürer. Bir empirist olan John Locke için tüm idelerin kaynağını duyumlar oluşturur. Dolayısıyla, duyumsamanın olmadığı bir durumda bilincin de etkin olamayacağı çok açıktır. Çünkü bilinçlilik bir insanın zihninden neyin geçtiğinin algısıdır. Uyku durumunda bilinç dışarıdan herhangi bir uyarıcıya maruz kalmadığından düşünme eylemini gerçekleştiremez. Böylelikle Locke, düşünülen herhangi bir şeyin bilincinde olunmaması ihtimalini ortadan kaldırarak bilinçdışı düşünceye olanak tanımaz. Oysa Leibniz'e göre bizim bilincimizde bulunan, ama farkında olmadığımız içerikler de söz konusudur. Farkında olmamızın sebebi bu içeriklerin çok küçük, sayısız ya da çok değişken olmalarıdır. Bu nedenle yeterince belirgin olmayabilirler. Leibniz *petites perceptions* olarak adlandırdığı bu algılar teorisini *New Essay*'de etkileyici bir metaforla ortaya koyar. Bu metafora göre, denizin gürleyen sesi olarak tecrübe ettiğimiz şey aslında kıyıya çarpan birçok küçük dalganın kümülatif duyumudur. Her bir dalga tek başına bilincimize girmek için yeterli bir izlenim yaratmamakla birlikte, biraraya geldiklerinde bilinçli farkındalığımıza etki edebilirler. Bu

---

<sup>137</sup> Nicholls, A. & Liebscher, M. (Ed.) (2010). *Thinking the Unconscious, Nineteenth-Century German Thought*, s. 6.

durumda dalgaların kümülatif etkisinin farkındayız, fakat onların her birinin ayrı bireysel varlığının değil.<sup>138</sup>

Bu metaforla benzer olarak diyebiliriz ki, uyku durumunda dahi zihinsel aktiviteyi sürdürürüz. Zihin birçok durumda bilinçdışı bir şekilde etkinliğini devam ettirir. Algılar sürekli olarak zihni etkilemeyi sürdürür fakat belli bir yoğunluğa eriştiklerinde bilinç için belirgin hale gelirler. Bu noktada Leibniz, *petites perceptions* ile *apperceptions* arasında bir ayırım yapar. *Petites perceptions* ya da yalnızca *perceptions*, düşük bir bilinç seviyesinde ortaya çıkan algıları ifade eder. Bu algılar bilinçli farkındalığa erişemedikleri için reflektif düşünceye konu olmazlar. Leibniz “hayvanlar”ın bile bu algılara sahip olabileceğini savunur. Buna karşın, *apperceptions*, öznenin bilinçli farkındalığa sahip olduğu ve reflektif düşüncelerine yol açan algılarıdır.<sup>139</sup> Deleuze Leibniz’deki bu ayrımı şu şekilde ortaya koyar:

Hepimiz birtakım algılarımız olduğunu biliyoruz – mesela kırmızıyı görüyorum, denizin uğultusunu işitiyorum. Bunlar algılardır (...) bu algılar bilinçlidirler. (...) yani bir “ben” tarafından algılanan... bir algıdır; o zaman ona apersepsiyon, farkındalık deriz; ayırdına varmak gibi (...) Çünkü aslında algıladığım, fark ettiğim şey algıdır. Bir farkındalık, tamalgı, bilinçli bir algı anlamına gelir. Leibniz bize der ki, o halde farkında olmadığımız bilinçsiz algıların da olması lazım. Bunlara küçük algılar denir – ve bilinçdışıdır. Neden gerekiyor bu? (...) Leibniz iki neden sürüyor ileriye: Bizdeki farkındalıklar yani bilinçli algılar her zaman globaldirler. Farkında, ayırdında olduğumuz her şey hep bir bütün halindedir, bütünlüktür. (...) Oysa mademki bütünlükler var, o zaman onların parçalarının da olması gerekir. (...) plajda güneşlenirken denizin gürültüsünü işitiyorsak, her bir dalganın küçük algılarına da sahip olmamız gerekiyor. (...) bilincim gevşediği zaman demek ki küçük algılar işgal ediyorlar beni – ama bunlar yine de bilinçli algılar değil – farkındalıklara dönüşmüyorlar, çünkü bilincim ancak iyice çözülüp dağıldığı zaman bilincimi işgal ediyorlar. İşte o zaman bir küçük algılar sürüsü işgal ediyor beni. Bu küçük algıların bilinçdışı olmayı bıraktıkları anlamına gelmez, bilinçli olmayı bırakan benim demektir bu. Ama onları görmemiş, yaşamamış değilim – bilinçdışı bir yaşanmışlık da var. Onları tasavvur etmemişim, algılamamışım, ama oradalar işte, kaynaşmış duruyorlar orada.<sup>140</sup>

---

<sup>138</sup> Leibniz, G. W. (1996). *New Essays on Human Understanding*, ed. and trans. Peter Remnant & Jonathan Bennett, Cambridge University Press, 54-5.

<sup>139</sup> *A.g.e.*, s. 7

<sup>140</sup> Deleuze, G. (2007). *Leibniz Üzerine Beş Ders*, çev. Ulus Baker, İstanbul: Kabalcı Yayınevi, s. 94-96.

Her ne kadar Leibniz'in *petites perceptions* ya da bilinçsiz algılar teorisiyle bilinçdışı üzerine Alman felsefi söyleminin başladığı düşünülse de, burada terminoloji kullanımıyla ilgili olarak altı çizilmesi gereken şöyle bir durum söz konusudur. Leibniz'in argümanında *petites perception* ve *apperceptons* temelde birbirinden farklı iki algı türü değildir. Buradaki farklılığın türsel olmaktan ziyade söz konusu algıların açıklığı, şiddeti ve yoğunluğundaki değişimle ortaya çıktığı söylenebilir. Dolayısıyla, Leibniz'in durumunda, bilinçdışı (*unbewusst/unconscious*), bilinçaltı (*unterbewusst/beneath consciousness*) ile yer değiştirebilir. Bu da, bilinçli bir farkındalık eşiğinin altında bulunan ancak belli bir yoğunluğa ulaştığında kişi için bilinçli hale gelebilen algı alanını ifade eder.<sup>141</sup>

Deleuze'e göre "Leibnizci bilinçdışı bilincin diferansiyellerinin toplamı, kümesidir." Dolayısıyla böyle bir bilinçdışı anlayışında bilincin bir türeyişinden söz edilebilir. Yine ona göre, bu bakış açısında, bilinç ve bilinçdışı bir çatışma ve karşıtlık ilişkisi içinde kavranmaz. Deleuze özellikle Schopenhauer'dan Freud'a uzanan çizgideki bilinçdışı kavrayışının bu tüden bir çatışma ve karşıtlık ilişkisi içerisinde ortaya çıktığını belirtir. Yani bilinçle çatışmaya giren ve ona karşıt olan bir bilinçdışı kavrayışı bu düşünürlerde baskındır. Leibniz'de ise bilinç ve bilinçdışı arasında birbirine karşıt değil diferansiyel bir ilişki bulunur. Diğer bir deyişle bu "yitip gitmekte olan farkların farkıyla kurulmuş bir ilişkidir". Sonuç olarak Leibnizci bakış "tam tamına diferansiyel nitelikli bir bilinçdışının keşfi ve teorikleştirilmesidir."<sup>142</sup>

Leibnizci bilinçdışı kavrayışında bir açıdan Yeni-Platonculuğun etkisi de çok açık bir şekilde görülebilir. O da tıpkı Plotinos gibi zihnin faaliyetinin sürekli olduğunu savunur. Dolayısıyla, bazı şeyleri açık ve net bir şekilde biliyor olsak da, aynı zamanda bilinçdışı fikirlerin karmaşık bir kitlesine de sahip olduğumuzu öne sürer. "Akıl, Plotinos' un haklı olarak söylediği gibi, içinde bir tür anlaşılır (*intelligible*) dünya içeriyor olsa da, içimizdeki çok az şey açıkça bilinebilir ve kalanlar da algılarımızın kaotik evreninde bir karmaşa içinde gizlidir."<sup>143</sup>

---

<sup>141</sup> Nicholls, A. & Liebscher, M. (Ed.) (2010). *Thinking the Unconscious, Nineteenth-Century German Thought*, s. 7.

<sup>142</sup> Deleuze, G. (2007). *Leibniz Üzerine Beş Ders*, s. 101-102.

<sup>143</sup> Bell, M. (2005). *The German Tradition of Psychology in Literature and Thought, 1700–1840*, s. 18-19.

## 1.7 Kant, Transendenal Sentez ve Bir Olanak Olarak Bilinçdışı

Kant bilinçdışını doğrudan göz önünde bulundurmuş bir düşünür değildir. Onun başlıca ilgisi aklın doğasını keşfetmek, bununla birlikte düşünce ve eylemin akılcı temellerini ortaya koymaktır. Bu nedenle Kant, karanlığa kıyasla aydınlıkla daha çok ilgilenmiştir. Değerlendirmeleri bilinçdışı fikrini doğrudan ele almaktan uzaktır.<sup>144</sup> Her ne kadar Kant, bilinçli farkındalığa erişemeyen karanlık temsiller konusunda Leibniz ve Wolff'dan etkilense de onun pozisyonu bu konuda önceki düşünürlerden belirgin bir sapma gösterir. Kant'ı önceki düşünürlerden ayıran nokta duyarlılık ve anlama yetisi arasında kategorik bir ayırım olduğu düşüncesinden yola çıkarak, tüm zihinsel yetilerin bilişsel netlik ve açıklıktan oluşan tek bir süreklilik içinde düzenlenebileceği fikrinden vazgeçmesidir.<sup>145</sup> Kant'a göre aklın temel yetileri olarak tanımlanan duyarlılık ile anlama yetisi birbirinden kategorik olarak farklı olmakla birlikte, bir araya geldiklerinde bilişi, dolayısıyla bilgiyi oluştururlar. Diğer bir deyişle, anlama yetisi duyarlılık tarafından sağlanan verileri kavramlarla işleyerek nesnenin deneyimini yani bilgiyi meydana getirir. Fakat bu noktada Kant, nesneyi kendinde bilmenin imkansız olduğunu, yalnızca bize görüldüğü şekliyle onu bilebileceğimizin altını çizer. Dolayısıyla bilgimiz fenomenlere ilişkin bir bilgidir.

Kant'ın bilinçdışı kavramının felsefi söylemde yeni bir şekilde ortaya konmasının koşullarını belirlediği söylenebilir. İlki doğrudan transendenal sentez düşüncesiyle, ikincisi ise dolaylı olarak; temsillerin biliş haline geldiği koşulları dikkate alarak. Bu iki düşünce de *Saf Aklın Eleştirisi*'nin Transendenal Dedüksiyon bölümünde yer alır ve Kant'ın düşüncesinde merkezi bir yere sahiptir.<sup>146</sup> Bu nedenle Kant'ta bilinçdışı fikrinin izini sürebilmek için onun *Saf Aklın Eleştirisi* adlı eserine ve özellikle bu eserin Transendenal Dedüksiyon bölümündeki *Apperzeption* fikrine yakından bakmak gerekir.

Kant, *Saf Aklın Eleştirisi* adlı eserinde bilginin ne olduğunu ve sınırlarını göstermeyi amaç edinerek, herhangi bir bilginin doğru olma iddiasının haklılığının neye dayandığını sorgular. Kant'a göre bilginin kaynağı ve doğruluğuna ilişkin hem empiristlerin hem de rasyonalistlerin görüşleri tek yanlıdır. Rasyonalistler hakiki bir bilimsel bilgi için

---

<sup>144</sup> Nicholls, A. & Liebscher, M. (Ed.) (2010). *Thinking the Unconscious, Nineteenth-Century German Thought*, s.13.

<sup>145</sup> *A.g.e.*, s. 13-14

<sup>146</sup> Gardner, S. (2006) "Schopenhauer, Will and The Unconscious", *The Cambridge Companion to Schopenhauer*, edited by C. Janaway, Cambridge University Press, s. 387.

vazgeçilmez bir önemi olan deneyim ya da sezginin katkısını küçümserler. Empiristler ise deneyimin öneminin bilincindedirler, fakat kendileriyle deneyimin düzenlendiği kavramların ya da formel yapının önemini fark edemezler. Kant'ın bu konuya yaklaşımı “algısız kavramlar boş, kavramsız algılar kördür”<sup>147</sup> ifadesiyle özetlenebilir. Burada, algılarımızı anlaşılır hale getirmek için onları kavramların altına yerleştirme, aynı şekilde kavramları duysal hale getirmek için de tecrübenin gerekliliğine ihtiyaç vardır. Kant'ın temel kavrayışı bu bakımından yenilikçi bir nitelik taşır. Hatta kendisi, bilinçli bir biçimde kendi başarısını felsefi alanda bir Kopernik devrimi olarak ifade eder. Ona göre bu devrim, daha önceki felsefi kabullerin, tıpkı Kopernik'in bilimsel alanda başardıklarıyla kıyaslanabilir şekilde yıkılışı demektir.<sup>148</sup>

*Saf Aklın Eleştirisi*'nde Kant, metafizik bilginin mümkün olup olmadığı sorusundan yola çıkarak aklın gücünün ve olanaklarının bir eleştirisini vermeye çalışır. Böylelikle, aklın kendisinin hem öğelerini hem de saf kullanımının yasalarını ilkelere göre belirlemeye çalıştığını belirtir.<sup>149</sup> Burada saf aklın ortaya koyduğu bilgi Kant'a göre daima sentetik apriori bilgidir. O halde öncelikle "sentetik apriori bilgiler nasıl olanaklıdır?" sorusunu sorarak işe başlamak gerekir. Metafizik bilginin varlığı da bu tür bilgilerin nasıl olanaklı olduğu sorusunun çözülmesine bağlıdır.

Kant'a göre aklın ortaya koyduğu yargılar analitik ve sentetik olmak üzere ikiye ayrılır. Analitik yargılar, genel olarak açıklayıcı yargılardır. Bu tür yargılar, bilginin içeriğine yeni bir şey eklemesler. Örneğin “Bütün nesnelere yer kaplar” dediğimizde “yer kaplama” özelliği nesne kavramı içinde mevcuttur. Bu nedenle “nesne” kavramı bu yargıda genişlemiş olmaz, yalnızca çözülür. Diğer bir deyişle, yüklem öznedeki içerildiği için bize yeni bir bilgi vermektense uzaktır. İşte bu tür yargılar Kant'a göre analitiktir. Sentetik yargılar ise, genişletici yargılardır. Eldeki bilgiyi artırırlar. Örneğin, “Bütün nesnelere ağırdır” dediğimizde, yargının yüklemi özne kavramında gerçekten düşünülmemeyen bir şeyi içerir. Bu nedenle bize yeni bir şey söyler ve bilgimizi artırır. Bu tür yargılara da Kant genel olarak sentetik yargılar adını verir.

---

<sup>147</sup> Kant, I. (1998). *Critique of Pure Reason*, çev. P. Guyer ve A. W. Wood, Cambridge University Press, s.193, A51/B75.

<sup>148</sup> A.g.e., s. 110, Bxvi-Bxvii

<sup>149</sup> A.g.e., s. 101, Axii

Transendental felsefe, sentetik yargılarla, bu yargıların genel ve zorunluluk taşıyan yargılar olmaları bakımından ilgilidir. Metafiziğin bütün yargıları, eğer güvenli bir bilgi olmak amacını gerçekleştirmek istiyorlarsa, sentetik apriori yargılar olmalıdır. İşte Kant'ın olanağının temelini araştırdığı sentetik apriori yargılar, ona göre üç önemli bilgi alanında karşımıza çıkıyor; doğa bilimleri, matematik ve metafizik. Özellikle ilk ikisinden yola çıkarak üçüncü alanda bu tür bilgilerin varolup olmadığının araştırılması, *Saf Aklın Eleştirisi*'nin temel amacını oluşturur.

### 1.7.1 Duyusallığın Apriori Formları Olarak Zaman ve Mekan

*Saf Aklın Eleştirisi*, bilginin kritiğini yapmaya doğa adını verdiğimiz fenomenler dünyasını bilgide nasıl kurduğumuzu sorgulayarak başlar. “Doğayı nasıl biliyoruz?” sorusu beraberinde doğa bilimlerinin nasıl mümkün olduğu sorusunu da içerir. Kant'a göre bütün bilgilerimiz iki kaynaktan gelir. Duyular ve anlama yetimiz. Duyular bizim verileri alma yetimiz, yani “receptivite” mizdir. Anlama yetisi ise, düşünme yetisi, kavramlar kurma, yargılama yetisidir. Anlama yetisi bu işlemleri kendi etkinliğine dayanarak yapar. İşte *Saf Aklın Eleştirisi*'nin ilk bölümü olan “Transendental Estetik” bölümü bilginin bu alıcı kısmı yani *receptivite* ögesi ile uğraşır.<sup>150</sup>

Kant bilgiyi oluşturan bu iki unsurun birbirinden ayıramayacak biraradalığını, “algısız kavramlar boş, kavramsız algılar kördür” şeklinde ifade eder. Ona göre kavramlar kendi başlarına hiçbir bilgi sağlayamazlar. Bilginin meydana gelebilmesi için somut algılar gerekir. Aynı şekilde algılar da kendi başlarına, sadece duyu verileri, verilerin bir yığını olarak bilgiyi oluşturmaktan uzaktır. Bir bilginin oluşabilmesi için bu algıların kategoriler dediği kavramlarla bağlanması gerekir. Bilgide, bu kavramlar aracılığıyla nesnelere ya da olaylar, birbirine bağlanır; anlaşılır bir hale getirilir. Bu anlama yetisinin görevidir. Ancak anlama yetisinin işe karışmasıyla, duyu verilerinin göstermek istediği “obje” görülebilir.<sup>151</sup>

---

<sup>150</sup> Heimsoeth, H. (2014). *Kant'ın Felsefesi*, çev. Takiyettin Mengüşoğlu, Ankara: Doğu-Batı Yayınları, s. 78.

<sup>151</sup> *A.g.e.*, s. 78

Kant'a göre duyuların alıcılığı Empiristlerin savundukları gibi yalnızca duyu organlarının aldıkları duyu verilerinin bir yığını değildir. Empiristler bu şekilde yalnızca algının maddesini gözönünde bulundururlar. Oysa alıcılığın (receptivite) formları vardır. Bu formlar ancak genel ve zorunlu olarak duyu verileri ile birlikte ortaya çıkarlar. Bu formlar zaman ve mekandır. “Zaman ve mekan her türlü algının temel formlarıdır. (Görünün formları: *Formen der Anschaaung*). Bu formlar, bütün tek tek algılardan önce gelen “önkoşullar” dır.”<sup>152</sup> Dolayısıyla “apriori algılar” dır ya da Kant'ın dediği gibi “saf görüler” dir.

Kant'a göre zaman ve mekan dış dünyadaki şeylerin değil, duyusallığımızın saf yani a priori formları olup tüm deneysel bilginin önşartıdır. Dolayısıyla zaman ve mekanın mutlak bir gerçekliği yoktur. Zaman ve mekan düşünsel varlıklardır. Yani zaman ve mekan yalnızca insanın görü yetisinde bulunmaktadır. Buna dayanarak, salt hayale dayanan formlar oldukları da söylenemez. Tersine, insan bilincinin genel ve zorunlu kavrayış formlarıdır. Kant buna zaman ve mekanın transendental idealitesi der. Duyulara dayanan bütün algılarda, gerçeklik olarak algıladığımız herşeyde, zaman ve mekan koşulu ölçüdür; onlar duyularla kavranan gerçekliğin kavranma koşullarıdır. Ama bu gerçeklik, sadece biz insanlar için gerçekliktir.<sup>153</sup>

Buna göre, bütün görümüz yalnızca duyular aracılığıyla oluşur. Anlama yetisi görmez, onun işi düşünmektir. Dolayısıyla, duyular bize hiç bir durumda şeylerin bilgisini vermezler, sadece onların görünüşlerini bilgimize sunarlar. Bu görünüşler, duyusallığın formlarıyla (zaman-mekan) oluştuğundan, nesnelere varlığı bizim düşüncelerimizden başka bir yerde değildir. Bu nedenle, varolanın kendisinin zaman ve mekana bağlı olduğunu savunmaya hakkımız yoktur. Zaman ve mekan sadece duyulara bağlı olan, onlara verilen görünüş dünyasının formlarıdır. Bu dünya, içinde hareket ettiğimiz ve bilimlerle yasalarını kavradığımız insana bağlı bir dünyadır. Dolayısıyla dış dünyanın kendinde ne olduğunu bilmek mümkün değildir. Yalnızca şeylerin duyularımızı etkilemesi bakımından görünüşlerini bilmek olanaklıdır.

---

<sup>152</sup> A.g.e., s. 79

<sup>153</sup> A.g.e., s. 81

### 1.7.2 Anlama Yetisi ve Kategoriler

Kant, Transendental Analitik bölümünde ise bilgimizin ikinci kökü olan düşünme üzerinde durur. Düşünme, aklımızın kavramlar kuran ve yargılayan kısmıdır. Bu kısım duylara dayanan alıcılığın tersine edilgin değil etkin bir faaliyettir. Kant'ın deyişle anlama yetisi (*Verstand*) kendi "spontanitesine" sahiptir.<sup>154</sup> Anlama yetisi, duysal algıların objesini kavramamızı sağlayan yetidir. "Kavramsız algı kördür" demek, düşünme olmasaydı, sadece duyu verileri bize objeyi veremezdi demektir. Bize verilen duyu verilerinde bir düzen kuran anlama yetisidir. "O halde, algının, deneyimin yapısı hakkında sorulacak soru, bizi, en basitinde bile, genel ve zorunlu olan zaman ve mekan formlarının ötesinde bir form yapısına, apriori olan "bir obje olarak kavrama" ya götürür. Yani algı ve deneyimde anlama yeteneği aktif bir rol oynar, onun *usus realis*'i vardır."<sup>155</sup>

Düşünmenin kendisine özgü apriori formları olduğu Aristoteles'den beri araştırılmış, bu formlar anlama yetisinin yasaları olarak ele alınmıştır. Bunlar aynı zamanda, bütün yargı vermelerde, sonuç çıkarmalarda uyulan mantığın temel yasalarıdır. Fakat Kant'ın bu bölümde araştırdığı mantığın yasaları değildir. O, anlama yetisinin form kavramlarını yani düşünmemizin temel işlevlerini araştırmıştır. Çünkü "bu form kavramlar, bütün sentetik yargılarda, şeylerin ve şeyler arasındaki bağların kavranmasında rol oynar."<sup>156</sup>

Kant anlama yetisinin bu temel kavramlarına Aristoteles'e atıfla kategoriler adını verir. Aristoteles, ifadelerin çözümlenmesinden on kategori çıkarır. Bu kategoriler aynı zamanda varlığın da kategorileridir. Kant bunlara yenilerini eklerken, bu kavram formlarının köklerini anlama yetisinde, diğer bir deyişle düşünmenin özetkinliğinde bulunduğunu belirtir. Kant'a göre söz konusu kategoriler Aristoteles'te olduğu gibi varlığın da kategorileri değildir. Kategoriler yalnızca akıl sahibi düşünen öznedede ve onun anlama yetisinde bulunur.

Buna göre bilginin ortaya çıkma sürecinde kategorilerin/kavramların işlevi, görüsel malzemeyi kendi altında toplamak ve birleştirmektir. Diğer bir deyişle, kategoriler/kavramlar kendi spontanlığı içinde, görüsel çokluğun içinden geçerek onları bir noktada birbirine bağlamakla görevlidir. Bu durumda, kavramlar nesneyle dolaysız bir

<sup>154</sup> Kant, I. (1998). *Critique of Pure Reason*, s. 193, A51/B75.

<sup>155</sup> Heimsoeth, H. (2014). *Kant'ın Felsefesi*, s. 83-84.

<sup>156</sup> *A.g.e.*, s. 83



şekilde ilişkiye geçen görü gibi sezgisel değil, diskürsiv yani çıkarımsaldır. Fakat kavramların görüye nasıl uygulandığı ve bilginin nasıl oluştuğu sorunu bu noktaya kadar henüz açıklık kazanmış değildir. Diğer bir deyişle, saf apriori kavramların, görü yoluyla verilenleri nasıl birleştireceği ve bu yolla da nesnenin deneyiminin nasıl sağlanabileceği sorunu henüz çözülmüş değildir. Kant'ın bu sorunu nasıl çözdüğünü gösterebilmek ve bu temelde bilinçdışı fikrine açtığı kapıyı işaret edebilmek için onun transendental temel (Apperzeption) fikrini ana hatlarıyla ortaya koymamız gerekmektedir.

### 1.7.3 Apperzeption

Kant, *Saf Aklın Eleştirisi*'nin “Saf Anlama Yetisinin Kavramlarının Transendental Dedüksiyonu” başlığını taşıyan bölümünde anlama yetisinin temel kavramlarını birlik haline getirecek olan iç bağlantıyı, içten gelen zorunluluğu araştırır. Diğer bir deyişle, deneyimden türetilmeyen saf apriori kavramlar olarak kategorilerin, ne hakla (*quid juris*) deneyime uygulanabildiklerini ve bu yolla deneyimi tesis edebildiklerini araştırır. Bu minvalde, sentetik bir birlik olarak ve her türlü deneyimin zemininde yer alan “saf ben” in nasıl kurulduğunu açıklar. Bu yolla da, “ben” in birliğine dayanan kategorilerin “nesne” yi ve en genel anlamda da fenomenal dünyayı nasıl tesis ettiğini ortaya koyar.

Genel olarak deneyimin koşulları ve nesnenin bilgisi söz konusu olduğunda karşımıza üç farklı yeti çıkar: Hissetme (*Sinnlichkeit*), hayalgücü (*Einbildungskraft*) ve düşünme (*Apperzeption*) yetisi.<sup>157</sup> Aklın bu temel yetileri, “saf ben” mekanında fiillerini icra ederler ve hiçbirini diğerine indirgenemez. Hissetme yetisi, zaman ve mekan a priori formları aracılığıyla temsilleri oluşturur. Bu temsiller, hayalgücü aracılığıyla düşünme yetisine bağlanarak kavranılır hale gelir. Kant'a göre hayalgücünün bu sentezleme faaliyeti, söz konusu temsillerin zaman formundaki izlerinin biraraya getirilmesi demektir. Sentezlenen bu temsiller daha sonra kategorilerin altına getirilir ve yargı fiili yoluyla nesnenin bilgisini oluşturur. Bu süreçte düşünme yetisi (*Apperzeption*), diğer yetilere göre merkezi bir konumda yer alır. Çünkü hissetmenin saf formları aracılığıyla oluşan temsiller, asli

---

<sup>157</sup> Kant, I. (1998). *Critique of Pure Reason*, s. 225, A95.

düşünme fiili olan *Apperzeption* fiiliyle “saf ben” mekanında bir birlik içinde tutulur ve böylelikle nesnenin deneyimini mümkün kılar.

“Saf ben”i ortaya çıkaran bu *Apperzeption* fiili Kant’a göre aynı zamanda tüm bilgimizin temelindeki yetidir.<sup>158</sup> Çünkü her bilme, bilen bir öznenin yani bir bilincin varolması koşuluna dayanır. Bilinç bu bakımdan, söz konusu tasavvurların içinde ortaya çıktığı içi boş bir alan ya da duyu verilerinin üzerine işlendiği balmumundan bir levha değildir. Her bilincin yapısında bunun her zaman farkında olmasak da bir kendini bilme de vardır. Bilen özne çoğu zaman yöneldiği ve kavramak istediği şeye o kadar dalar ki “kendisinin” çoğunlukla farkında olmaz. Ama her nesneyi bilme faaliyetinde bir iç olanak olarak kendini bilme, nesneye yönelen ben’i bilme söz konusudur.<sup>159</sup> “Saf ben’in kendisini idrak etmesi Kant’a göre yalın, saf bir temsil olmalıdır. Bunu “düşünüyorum” olarak adlandırır.<sup>160</sup> Kant’a göre “düşünüyorum” benim bütün temsillerime eşlik edebilmelidir. Bu durumda “saf ben”, deneyimin ortaya çıkmasını sağlayan fiillerin mekanı haline gelir. Kant, düşünmenin bu ‘ben’ine *Apperzeption*’un transendental birliği adını verir. Leibniz’de *apperceptions*, öznenin bilinçli farkındalığa sahip olduğu ve reflektif düşüncelerine yol açan algıları iken Kant’ta *Apperzeption* bir birlik olarak her türlü kavrayışın apriori ön koşuludur. “O halde, bilince her hangi bir şeyin girebilmesinde -bu ister duyu verisi, ister düşüncenin karmaşık yapı birlikleri olsun- daima bir özalgı, hiç kesilmeyen bir kendisine dönebilme olanağı, her zaman aynı ‘ben’ bir önkoşul olarak bulunur.”<sup>161</sup> Bir başka deyişle, “bilince her an ‘ben’ tarafından düşünülmüş olmayan hiçbir şey giremez.”<sup>162</sup>

Kant’a göre kategoriler *Apperzeption*’un temeli olan bağ kurucu işlevleriyle nesnenin deneyiminin bilgisini sağlarken, “saf ben”in bu fiillere dayanak olmak bakımından bir önceliği vardır. Diğer bir deyişle, “saf ben”in verdiği birliğin, kategorilere ve de birlik kategorisine önceliği vardır.<sup>163</sup> Çünkü kavrama yetisinin bir birlik içinde tutulması, ancak bu birliği verenin, yani “saf ben”in kendi birliğini öncelikli olarak idrâk etmesiyle

---

<sup>158</sup> A.g.e., [2] A114

<sup>159</sup> Heimsoeth, H. (2014). *Kant’ın Felsefesi*, s. 88.

<sup>160</sup> Kant, I. (1998). *Critique of Pure Reason*, s. 246, B131

<sup>161</sup> Heimsoeth, H. (2014). *Kant’ın Felsefesi*, s. 89.

<sup>162</sup> A.g.e., 89

<sup>163</sup> Kant, I. (1998). *Critique of Pure Reason*, [2], B131

mümkündür. Bilincin bu birliği olmaksızın bilginin ortaya çıkması ya da bilgiler arasında bağlantı kurulması mümkün olmaz.

Söz konusu açıklamalar doğrultusunda, Kant'ın felsefesinde bir bilinçdışı fikrinin gelişebileceği iki yol varsa bunlardan ilki transendental sentez kavramı aracılığıyla. Kant'a göre özbilinç ve yargı arasındaki bağ, kategoriler olarak adlandırılan apriori kavramlara ortak bağımlılıkta yatar. Kant'ın bu bakımdan sentez dediği şey kategorilerin işe koyulması ya da bunlara karşılık gelen kuralların işletilmesidir. Sentez genel olarak birleştirmek demektir. Dedüksiyon bölümünde ileri sürülen sentez fikri, kategorilere uygun olarak ortaya çıkan ve duyularla sağlanan verilere kavramsal formunu veren, böylelikle de yargı objelerinin oluşmasını sağlayan apriori bir etkinliktir. Kant böylece özbilincin aşkın bir açıklamasını sunar. Bunun olabilme koşulu, öznenin sentetik aktivitede apriori kavramları kullanmasında yatar. Transendental sentez işlemi besbelli ki bilinçli bir işlem değildir. Dolayısıyla biz sentezin kendisinin değil transendental sentezin ürünlerinin bilincinde oluruz. Böylece şunu söyleyebilme imkanımız vardır; transendental sentez – kendinde eylemleri ve bu eylemleri gerçekleştiren özne – bilinçdışıdır.<sup>164</sup>

Kant'ın felsefesini gelecekteki felsefi gelişmeler için uygun bir başlangıç noktası kabul edenler genel olarak transendental sentez düşüncesinin yol açtığı bir bilinçdışı kavrayışı geliştirmeye yönelmişlerdir. Yine Kant'ta bir bilinçdışı fikrinin gelişebileceği bir başka yol, özbilincin dışında kalan temsillerin olanağı düşüncesidir. Kant'a göre yargı ve özbilinç dışındaki temsillerin varlığı da olanaklıdır. Ona göre bilincin birliğine ulaşmayan, bu bakımdan “Düşünüyorum” un eşlik etmediği duyuşsal temsiller, farkında olmasak da duygularımızı ve arzularımızı etkiler. Denebilir ki, bu çeşit temsillerin de kendi tarzında düzenli bir işlevi söz konusudur. Dolayısıyla, özbilincin dışında kalan temsillerin olanağı fikrinin bilinçdışına farklı bir kapı açtığı söylenebilir. Bu kapıyı aralayan yolu ise Schopenhauer'in yürüdüğünü söyleyebiliriz.<sup>165</sup>

---

<sup>164</sup> Gardner, S. (2006) “Schopenhauer, Will and The Unconscious”, *The Cambridge Companion to Schopenhauer*, s. 388.

<sup>165</sup> *A.g.e.*, s. 390

## 1.8 Romantikler ve Estetik Bilinçdışı

Bilinçdışı kavramının felsefe tarihi içindeki gelişimini göz önünde bulundurduğumuzda, daha önce belirttiğimiz gibi üç temel hat belirleyebiliriz. Kant'a kadar olan tarihsel çizgide bilinçdışının daha ziyade bilişsel/kognitif bağlamda ortaya çıktığını ve yine bu bağlamda düşünüldüğünü görüyoruz. Fakat Romantiklerle birlikte bilinçdışına ilişkin daha farklı bir yaklaşımdan söz etmek mümkündür. Özellikle Kant'ın üçüncü Kritik'teki güzellik, doğa ve deha temalarına yaklaşımından etkilenen Romantikler, doğanın estetik boyutlarını göz önünde bulunduran, aynı zamanda insan öznesindeki akılcı olmayan, biyolojik ve doğal unsurları dikkate alan bir bilinçdışı kavrayışı geliştirirler.

Buraya kadar bahsettiğimiz bilişsel/kognitif bilinçdışı geleneğinin kökleri Platon'a kadar uzansa da, gelişimini büyük ölçüde Aydınlanma dönemi içinde sürdürdüğü söylenebilir. Bununla birlikte, Aydınlanma'ya dönük tepkiler, bilinçdışı kavramına ilişkin ikinci bir geleneğin ortaya çıkmasına neden olmuştur. Söz konusu bu ikinci gelenek, duygusal, doğal, bedensel, yaratıcı ve akıldışı olana daha fazla dikkat edilmediği takdirde Aydınlanmanın sığ bir rasyonalizme dönüşeceği endişesini paylaşır.<sup>166</sup> Bu alternatif geleneğin kökleri *Sturm und Drang* veya Romantizm öncesi dönemde bulunmaktadır. Söz konusu temsilcileri arasında J. G. Hamann, J. G. Herder ve genç Goethe vardır.<sup>167</sup>

Aydınlanma'yı en açık ve şiddetli eleştiren ilk kişi J. G. Hamann'dır.<sup>168</sup> Hamann'ın öğretisinin özü Berlin'in ifadesiyle “doğada ve tarihte Tanrının sesini sezen bir çeşit mistik vitalizmdir.”<sup>169</sup> Ona göre Tanrı bize hem doğa hem de tarih aracılığıyla seslenir. Bu seslenişi duyabilmek ve söz konusu mistik anlamı sezebilmek için dikkatli gözlere ihtiyaç vardır. Örneğin mitler Hamann için çok derin mesajlar içeren tarihsel anlatılardır. İnsanların doğanın tanımlanamayacak, dile getirilemeyecek sınırlarını mitlerle ifade ettiklerini düşünür. Çünkü bunları anlatmanın başka bir yolu yoktur. Hamann'a göre sözcüklerle bunu yapmak mümkün değildir. Çünkü sözcükler şeyleri parçalara ayırarak

---

<sup>166</sup> Gödde, G. (2011). “The Unconscious in German Philosophy and Psychology of the Nineteenth Century”, *The Edinburgh Critical History of Nineteenth-Century Philosophy*, Edited by Alison Stone, Edinburgh University Press, s. 207.

<sup>167</sup> *A.g.e.*, s. 207

<sup>168</sup> Berlin, I. (2004). *Romantikliğin Kökleri*, çev. Mete Tunçay, hazırlayan. Henry Hardy, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, s. 66.

<sup>169</sup> *A.g.e.*, s. 69

sınıflandırır ve bunları akılcı bir tarzda düzenler. Böylelikle üstünde düşündüğümüz şeyin -yani yaşamın, dünyanın- birliğini, sürekliliğini ve canlılığını yok ederler. Mitler ise sanatsal imgelerle ve sembollerle konuşarak insanı doğanın gizemlerine bağlar.<sup>170</sup> Bu bakımdan sözcükler ve onlarla kurulan genel önermeler, hiçbir zaman yaşamın canlı, titreşen ritmini yakalayamazlar. Ancak mitler gibi imgesel ve sembolik bir anlatım dili bunu yapmaya muktedirdir. Hamann da bu dili kullanacaktır. Onun yazma biçiminin mitlerdeki imgesel/sembolik anlatım tarzından oldukça etkilendiğini söyleyebiliriz. Çoğunlukla tamamlanmamış bölük pörçük metinlerinde oldukça karanlık bir tarzda şiirsel ifadeler, eğretilmeler ve alegoriler bulunur.<sup>171</sup>

Hamann için yaratma, tanımlanması ve çözümlenmesi zor, son derecede kişisel bir eylemdir. İnsan yaratma eylemiyle doğaya kendi damgasını vurur. Böylelikle iradesini ortaya koyarak içinde olanı, herhangi bir engel tanımayanı ifade eder.<sup>172</sup> Bu bakımdan Aydınlanma öğretisi insanlarda canlı olanı öldüren bir şeydir. Hamann Aydınlanmanın soyut ve akılcı ideallerini, insanın yaratıcı enerjisinin ve son derece zengin duyular dünyasının yerine geçen cansız, soluk karşılıklar olarak görür.<sup>173</sup> Çünkü canlı insan deneyiminin yüreği çarpan, biricik, bakışsız, sınıflandırılmaya gelmeyecek tenine kavramlar, kategoriler, boş sepetler uygulamak Hamann'a göre onu öldürmenin yoludur.<sup>174</sup>

Hamann'ın Aydınlanmanın akılcılığına savaş açarak bireysel deneyime, yaratıcılığa, mitlere, imgelere yaptığı bu vurgu romantik bakış açısının oluşmasında son derece etkili olmuştur. Burada akılcı bir ideale bağlı olarak bilginin yön verdiği bir yaşam pratiği oluşturmak yerine akıldışı ve dolayısıyla bilinmeyene yönelik bir ilginin varlığından söz edilebilir. Akıldışı ve bilinmeyene yapılan bu yolculuk yaratıcı eylemin kendisidir. Evrensel aklın kavramları ve genel önermeler bu eylemi ifade etmekte yetersiz kalır. Bu nedenle söz konusu eylem kendisini şiirsel/sembolik bir tarzda ortaya koyar. Hamann'ın bu görüşleri yaratıcı eylemin bilinçdışı olanla bağlantısına ışık tutması açısından önemli bir başlangıç noktası oluşturur.

---

<sup>170</sup> A.g.e., s. 69

<sup>171</sup> A.g.e., s. 61

<sup>172</sup> A.g.e., s. 63

<sup>173</sup> A.g.e., s. 63

<sup>174</sup> A.g.e., s. 65

Romantik harekete en büyük katkısı olmuş düşünürlerden biri de Herder'dir. Herder'in yaşama felsefesi *Sturm und Drang*'ın ve daha sonra Romantizmin deha kültürünü etkilemiştir. Buna göre, deha olarak görülenler, yaşamın özgürce akarak kendilerinde yaratıcı gücü geliştirdiği kimselerdir.<sup>175</sup> Herder, yaşamın özgürce aktığı bir varoluş deneyimi yaşamak üzere romantik bir başlangıç yapar ve denize açılır. "Herder için denize açılmak, yaşamın temelini değiştirmek, sağlamlığa karşı akıcılığı, kesinliğe karşı belirsizliği seçmek (...), mesafe ve uzaklık kazanmak demektir."<sup>176</sup> Bu yolculuk Herder için yeni insanlarla, yeni ülkelerle tanışmaktan çok kendi kendisiyle, kendi yaratıcı benliğiyle tanışmasını sağlayan bir deneyime dönüşür.<sup>177</sup> İç gözlem ve insanın içindeki zengin dünyaların keşfi, ilk olarak Goethe'nin *Genç Werther'in Acıları (Die Leiden des jungen Werthers, 1774)* romanında sergilenen, şiirsel sonuçları da olan entelektüel bir deneyimdir. Fakat Herder, yaptığı deniz yolculuğunun günlüğünde bu duyguyu kavramsal olarak aydınlatıcı bir şekilde ifade eden ilk kişidir.<sup>178</sup> Denizin enginliğiyle büyülenen bu ruh maceracısı, yolculuk günlüğüne, doğanın kendini bilmeyen bir sonsuzluk içindeki mutlu cehaletine hayran kaldığını yazar.<sup>179</sup> Doğa bu şekilde sarsılmadan, sınırsız ve kendinden emin bir biçimde ayakta durur. Doğanın bu bilinçdışı, mutlu cehaleti ve sonsuzluğu Herder'i kendi içimizdeki benzer türden bir sonsuzluğu keşfe götürür. Kendini Aydınlanma ve onun romantik dönüşümü arasında sıkışmış bulan Herder için bu sonsuzluk, "bilincin netliği"nin altında yatan, sınır tanımayan ve potansiyel olarak tehditkar bir şeyi ifade eder.<sup>180</sup>

İçindeki sonsuzluğu keşfetme çabasında olan Herder, aynı zamanda içinde olup biteni kavrayacak bir dil arayışındadır. Ona göre akıl bunun için yetersiz kalır. Çünkü akıl nedensellik kavramlarıyla çalıştığından yaratıcılık gibi derin içsel süreçleri kavraması

---

<sup>175</sup> Safranski, R. (2013). *Romantik/Bir Alman Sorunsalı*, çev. Ali Nalbant, İstanbul: Kabalcı Yayınevi, s. 19.

<sup>176</sup> A.g.e., s. 15

<sup>177</sup> A.g.e., s. 16

<sup>178</sup> Görner, R. (2010). "The Hidden Agent of the Self: Towards an Aesthetic Theory of The Non-conscious in German Romanticism", *Thinking the Unconscious, Nineteenth-Century German Thought*, Edited by Angus Nicholls and Martin Liebscher, New York: Cambridge University Press, s. 123.

<sup>179</sup> [Die mütterliche Natur ... steht auf einem Abgrunde von Unendlichkeit und weiß nicht, daß sie darauf steht; durch diese glückliche Unwissenheit steht sie fest und sicher.] Herder, J. G. (1984). *Journal meiner Reise im Jahr 1769*, Werke, vol. I, ed. Wolfgang Pross, Munich: Hanser, s. 361.

<sup>180</sup> Görner, R. (2010). "The Hidden Agent of the Self: Towards an Aesthetic Theory of The Non-conscious in German Romanticism", *Thinking the Unconscious, Nineteenth-Century German Thought*, s. 124.

mümkün değildir. Aklın kavradığı nedensel süreçler öngörülebilir bir nitelik taşır. Fakat aynı şey yaratıcı süreçler için geçerli değildir. Yaratıcı süreçler öngörülemezdir. Bu yüzden Herder, yaşamın gizemli hareketliliğine yanaşan bir dil arayışındadır. Ve bu dil kavramlardan ziyade eğretilmelere yönelir. İfadeler çoğunlukla belirsiz bir ima, bir sezgi olarak kalır.<sup>181</sup> Herder, özellikle eleştiri öncesi dönemde hayran olduğu Kant'la daha sonra yollarını ayırır. Bunun nedeni aklın kritiğini yapan filozofun sezgi ile görünün anlamsal değerini düşürmesidir. Yaşamın bütünü kavramak isteyen Herder, bilgiyi eleştiren önhazırlıkların kendisine ayak bağı olmasını istemez. Bu nedenle, soyut aklın zıddı olarak canlı bir akıl kavramı önerir. Ona göre canlı akıl somuttur ve bu akıl varoluşun, bilinçdışının içine yani yaşamın karanlık, yaratıcı derinliklerine bakmayı başarır.<sup>182</sup> Yaşam, olanca canlılığı ve hareketi içinde bilinci korkutan devasa bir şeydir. Bu nedenle insan akli çoğu zaman yaşamı hesaplamaya ve kendisi için öngörülebilir kılmaya çalışır. Fakat Herder'in canlı akli onun içine dalmayı, yaşamın canlılığının korkutucu uçurumuna kendisini bırakmayı arzular. Bu aynı zamanda kendini coşkuyla yaratıcılığın dipsiz uçurumuna bırakmaktır. Bu tekinsiz deneyim, yaşamın canlılığıyla beslenen bir ruhun içindeki yaratıcı doğayı uyandıracaktır.

Peki yaratıcı doğanın ürünü olan bir sanat yapıtı nedir? Hamann ve Herder için “bir sanat yapıtı bir kimsenin anlatısıdır, her zaman konuşan bir sestir. Bir sanat yapıtı, bir kimsenin başka insanlara hitap eden sesidir. İster bir gümüş kâse olsun ya da bir müzik bestesi, ister bir şiir, hatta bir yasalar topluluğu - ne olursa olsun, insan elinden çıkan herhangi bir yapıtı, onu yapanın bilinçli ya da bilinçsiz olarak yaşam önündeki tavrının bir türlü ifadesidir.”<sup>183</sup> Bu bakımdan, biz bir sanat yapıtını değerlendirirken, onu yapan kişiyle bir çeşit ilişkiye girmiş oluruz ve o kişi bu sanat yapıtı aracılığıyla bize seslenir.<sup>184</sup> Dolayısıyla, sanat yapıtı, Aydınlanmacı anlayışta olduğu gibi “ideal” olanın ortaya konması değildir. Çünkü “ideal” olan bireysel duyumsamanın zenginliğinin ortadan kalkması anlamına gelir. Halbuki sanat yapıtı tam da sanatçının yaşam öyküsü, psikolojisi ve amaçlarıyla harmanlanan son derece benzersiz bir anlatıdır.

---

<sup>181</sup> Safranski, R. (2013). *Romantik/Bir Alman Sorunsalı*, s. 18.

<sup>182</sup> *A.g.e.*, s. 19

<sup>183</sup> Berlin, I. (2004). *Romantikliğin Kökleri*, s. 80.

<sup>184</sup> *A.g.e.*, s. 80

Sanat felsefesi üzerinde çok derin etkiler bırakan bu yaklaşım Schelling'in doğa felsefesinden de izler taşır. Schelling'e göre doğa canlı bir bütündür ve kaba bir bilinçsizlik durumundan kendi kendisinin bilincine vardığı bir tür gelişme gösterir. Bu gelişme kendisini aşama aşama ortaya koyar. Önce inorganik daha sonra organik süreçlerden geçerek bir tür yüksek bilinç durumuna ulaşır. Tüm bu süreç aslında Mutlakın ya da diğer adıyla Tanrının olumlama etkinliğini ifade eder. Bu etkinlikte Mutlak/Tanrı kendisini var ederken aynı zamanda kendisiyle birlikte dünya diyebileceğimiz her şeyi var etmiş olur.<sup>185</sup> Çünkü Schelling'in deyimiyile “Doğa görünen Tin, Tin ise görünmeyen Doğadır.” Dolayısıyla doğa ve tin özdeştir ve bu özdeşliğin somutlanması sanatla mümkün olur. Daha açık bir deyişle, bir ayrımsızlık ya da özdeşlik olan Mutlak kendisini doğada, tinde ve sanatta yani sırasıyla nesnede, öznede ve nesne-öznede olumlayacaktır.<sup>186</sup> Schelling sanatsal olumlamanın cezbedici özelliğini doğayla analogi kurarak şu şekilde ifade eder;

Sanatı tıpkı doğada olduğu gibi kapalı, organik ve tüm parçalarında zorunlu bir bütün olarak görmeyen kişi oldukça geri kalmıştır. Sürekli olarak doğanın içsel özünü görmeye ve ebedi istikrar ve düzenlilikle/yasalılıkla [*die Gesetzmäßigkeit*] birçok muazzam fenomeni üreten verimli kaynağı keşfetmeye karşı konulmaz bir şekilde itildiğimizi hissediyorsak, en yüksek birlik ve düzenliliği/yasalılığı mutlak özgürlükten üreten ve kendi tinimizin mucizelerini doğadan daha dolaysız bize açımlayan sanatın organizmasına nüfuz etmekle ilgilenmek daha ne kadar zorunlu olabilir ki? Eğer bir bitkinin ya da genel olarak organik bir varlığın yapısı, içsel doğası, ilişkileri ve giriftliğinin izini sürmek peşindeyse, sanat eseri olarak adlandırdığımız aynı girift yapı ve ilişkileri, daha örgütlü ve kompleks bir gelişmişlikte tanımamızdan bizim için daha cezbedici ne olabilir ki?<sup>187</sup>

Schelling için deha sahibi olan sanatçının üretkenliğinin kaynağı da Mutlak ya da Tanrıdır. Daha açık bir deyişle, kendisini doğa olarak da ortaya koyan aynı tözsel olumlama etkinliğidir. *Sanat Felsefesi (Philosophie der Kunst)* adlı çalışmasında dehayı tanımlarken bunu şu şekilde ifade eder;

İnsanın üretimlerinin dolaysız nedeni olarak insanın Tanrıdaki bu ebedi ideası, deha, bir bakıma daimon, insana içkin kutsallık denilen şeydir. Bu, tabiri caizse, Tanrının mutlaklığının

<sup>185</sup> Ertene, M. (2017). “Çevirmenin Önsözü”, *Sanat Felsefesi*, Ankara: Doğu Batı Yayınları, s. 35.

<sup>186</sup> A.g.e., s. 28

<sup>187</sup> Schelling, F. W. (2017). *Sanat Felsefesi*, çev. Merve Ertene & Serhat Arslan, Ankara: Doğu Batı Yayınları, s. 51.



bir parçasıdır. Dolayısıyla her sanatçı, ancak Tanrıdaki kendi ebedî özüyle birliğe gelebildiği ölçüde üretebilir. Bu kendinde ve kendi için özde evren ne denli sezilirse, sanatçı o denli organikdir; sanatçı sonluluğu sonsuzlukla ne ölçüde ilişkilendirip birleştirirse, o denli üretken olacaktır.<sup>188</sup>

Schelling’de Mutlak/Tanrı kendi kendisini geliştiren bir tür bilinç ilkesidir. O giderek değişen, bilinçsiz bir durumdan gittikçe yükselerek kendi bilincine varan bir yaratıcı evrim biçimidir. Mutlağın kendi yaratıcı etkinliğiyle kendi bilincine vardığı bu sürece benzer biçimde sanatçı da kendi içindeki doğanın bilinçdışı gizemli derinlikleriyle temasa geçerek kendi yaratıcı etkinliğini gerçekleştirir. Ve sanatçının bu etkinliği yarı bilinçli bir etkinliktir. Çünkü yaratma süreci bir bilince taşıma süreci olduğu gibi aynı zamanda bilinçdışı olanı keşfetme sürecidir. Ve bir sanat yapıtında bu iki unsur bir araya gelir. Schelling’e göre “yegâne değerli sanat yapıtları, büsbütün bilinçli olmayan bir yaşamın nabız atışlarını aktarmakta doğaya benzeyen yapıtlardır.” Öyle ki,

tam benlik-bilinci olan herhangi bir sanat yapıtı, onun için, bir çeşit fotoğraf gibidir. Sadece bir kopyadan, bir bilgi parçasından ibaret olan, tıpkı bilim gibi, dikkatli bir gözlemden sonra gördüklerinizin tam bir berraklık ve kesinlikle bilimsel bir biçimde kaydedilmesinden oluşan herhangi bir sanat yapıtı - o, ölümdür. Bir sanat yapıtındaki yaşam, doğada hayran kaldığımız şeye, yani bir çeşit güce, enerjiye, yaşama, fışkıran canlılığa benzemektedir ve yapıtın onunla ortaklaşa sahip olduğu bir niteliktir. Büyük portrelere, büyük heykellere, büyük müzik yapıtlarına, onun için büyük denir; çünkü biz onlarda yalnızca yüzeyi, yalnızca tekniği, yalnızca sanatçının belki bilinçli olarak verdiği biçimi değil, sanatçının belki tümüyle farkında olmadığı bir şeyi daha görürüz; yani sanatçının içindeki, özellikle belirgin ve benlik-bilinçli temsilcisi olduğu bir tür sonsuz ruhun kalp atışlarını. Bu ruhun kalp atışları, aynı zamanda, daha düşük bir düzeyde doğanın da kalp atışlarıdır.<sup>189</sup>

Görüldüğü gibi sanat yapıtı sanatçının içindeki sonsuz ruhun kalp atışlarıdır. Bu sonsuzluğu keşfetme çabası zamanla tüm romantik hareketin kendisiyle büyüleneceği merkezi bir düşünce haline gelir. Öyle ki sonsuzluk (*Unendlichkeit*) kavramı erken Romantizmde hem bir anahtar kelimeye hem de ruh arayışındaki düzyazının merkezi bir şiirsel temasına dönüşür. Örneğin sonsuzluğun matematiksel sembolü ( $\infty$ ), Novalis’in notlarında belirgin bir şekilde öne çıkar ve Novalis manevi, psikolojik ve cebirsel

---

<sup>188</sup> A.g.e., s. 154

<sup>189</sup> Berlin, I. (2004). *Romantikliğin Kökleri*, s.122.

“sonsuzluklar” arasında örtük bir bağlantı olduğunu düşünür. İnsanlığın içsel derinlikleri ve matematikteki devirli sayılar Novalis'e göre birbiriyle yakından bağlıdır.<sup>190</sup> Ve bu sonsuzluğun ifade edilmesi ancak alegori ve simgelerle mümkündür. Sonsuz, benim kavramaya çalıştığım bütün ise bu bütünü kavrayışım asla nihai bir kavrayışa erişemeyecektir. Dolayısıyla söz konusu bütünü ifade ederek tüketmek mümkün değildir. Alegori ve simgesellik bu bakımdan bütünün, sonsuzun, derinliğin dilidir. Bize kuşatılmaz bir anlamın gizemli içeriğini fısıldar.

Romantiklerin öncüsü Herder'in deniz yolculuğu ve yaşamı keşfetme serüveni aslında kendi içindeki sonsuzluğun keşfidir. Benzer şekilde, Novalis de sonsuzluğa giden gizemli yolu içeriye doğru yürüyerek keşfedeceğini düşünür. Evreni ancak kendi ruhumuzun derinliklerine dalarak anlayabiliriz. Novalis'in düşünceleri Fichte'nin idealist felsefesinden oldukça etkilenir. Fichte, sonsuzluk kavramını hayal gücü ile ilişkilendirerek “Ben”in herhangi bir bilinçli öz farkındalığından önce gelen bilinçdışı bir hayal gücü olduğunu iddia eder. Bilinçle yanyana duran bu güç yalnızca hissedilebilen ve sezilen, fakat tanınmayan bir güçtür.<sup>191</sup> Fichte, bu düşünceleri ortaya koymakla birlikte, onun temel entelektüel arayışı bu güce odaklanmaz. Bu görüşten etkilenen Novalis, Fichte'nin üretken imgelem olarak adlandırdığı bu şeyden yaşama duygusunu kanatlandıran ve insanın içinde saklı olanı ortaya çıkaran yaratıcı bir güç olarak bahseder. Bu imgelem gücü yeni bir gerçeklik yaratır ve bu sayede insan hem kendisini hem de başkalarını yüceltir. Söz konusu yüceltmeyi Novalis kısaca romantikleşme olarak nitelendirir.<sup>192</sup> Dolayısıyla romantikleşme, niteliksel bir yoğunlaşmadan başka bir şey değildir. Novalis'in deyişiyle; “Sıradan olana yüksek bir mana, alışılmış olana esrarengiz bir itibar, bildik olana bilinmeyenin şerefini, ölümlülüğe ölümsüzlük görüntüsü vermekle onu romantikleştiririm.”<sup>193</sup>

Yaratıcı bir faaliyet olarak imgelem gücü kendini en mükemmel biçimde şiirde ortaya koyar. Novalis'e göre “şiir, her bir şeyi geri kalan bütünle kendine özgü bir bağlamıyla

---

<sup>190</sup> Görner, R. (2010). “The Hidden Agent of the Self: Towards an Aesthetic Theory of The Non-conscious in German Romanticism”, *Thinking the Unconscious, Nineteenth-Century German Thought*, s. 124.

<sup>191</sup> *A.g.e.*, s. 126-127

<sup>192</sup> Safranski, R. (2013). *Romantik/Bir Alman Sorunsalı*, s. 120.

<sup>193</sup> Novalis (2014). *Fragmanlar*, çev. Gürsel Aytaç, Ankara: Doğu Batı Yayınları, s. 69.

yükseltir.”<sup>194</sup> Buradaki bütünlük genel olarak hayatın bütünlüğüdür. “Birey bütünün içinde yaşar ve bütün de bireyin içindedir.”<sup>195</sup> Ve “şiiir sayesinde en yüksek sempati ve ortak etkinlik, sonluyla sonsuzun en iç ortaklığı oluşur.”<sup>196</sup> Dolayısıyla şiiir en yüksek ifade biçimidir. Deha ise başlı başına şiiirsel bir karakterdir. “Deha nerede etki etmişse şiiirsel etki etmiştir.”<sup>197</sup> Novalis’e göre yalnızca şair hayatın anlamını tahmin edebilir. Çünkü şair simgesel ve dokunaklı bir tarzda evrenin sesidir.<sup>198</sup> Felsefe ise bize şiiirin değerini öğretir. “Felsefe şiiirin kuramıdır. O, bize şiiirin ne olduğunu, bir tek ve her şey olduğunu öğretir.”<sup>199</sup>

Peki Novalis’in şiiir ve felsefe arasında kurduğu bu ilişkiyi nasıl yorumlayabiliriz? Açıkır ki Novalis’in şiiiri felsefeden daha üstün bir noktaya yerleştirmesi imgelem gücüne bilinçli düşünceden daha büyük bir önem atfettiğinin ifadesidir. Bilinç, felsefi düşünme ve refleksiyonla bağlantılı olarak varlığın yalnızca bir tasarımı oluşturur. Fakat bu yalnızca varlığın sınırlı bir görüntüsüdür. Daha derin düzeyde dolaysız bir düşünme yaratıcı imgelem yoluyla ortaya çıkabilir. Novalis’e göre şiiir yalnızca bilinçli ve mantıksal düşüncenin ifadesi değildir. Düşünmeyi sadece “bilinçli” düşünmeyle sınırlamak yanlış olur. Dolaysız bir düşünme biçimi olarak şiiir aynı zamanda bilinçdışı olanın, duyguların ve içimizdeki gizemli dünyanın da ifadesidir. Eğer bir parçası olduğumuz bütün aynı zamanda içimizde ise bu bütünü kavramanın yolu imgelem gücünü harekete geçirmektir. Dünyanın romantikleştirilmesi bu demektir. Yani dünyayı yalnızca bilinçle, tasarım olarak tek yönlü biçimde kavramak değil, aynı zamanda onu kendi bedeninde, bilincinin ötesinde, iç dünyanda deneyimlemek... Bu aynı zamanda hem bir arayış hem de bir kendini aşma deneyimidir. Novalis’in bu sonsuzluk arayışı, kendini aşma ve yetkinleşme çabası hiç sonlanmayacak bir çaba olarak mavi çiçekle sembolize edilir.

Romantikliğin sanatsal yaratıcılığa, imgeleme, eyleme gücüne, şiiire, alegoriye bunca önem atfetmesinin temelinde şeylerin belli bir yapısının bulunmadığı, dolayısıyla şeylere dilediğimiz anlamı vererek onu dönüştürebilme gücüne sahip olduğumuz düşüncesi yatar.

---

<sup>194</sup> A.g.e., s. 96

<sup>195</sup> A.g.e., s. 96

<sup>196</sup> A.g.e., s. 96

<sup>197</sup> A.g.e., s. 58

<sup>198</sup> A.g.e., s. 61

<sup>199</sup> A.g.e., s. 97

Dünyaya dilediğimiz biçimi vermek sahip olduğumuz özgür yaratıcı etkinliğimizin bir parçasıdır. Onunla dilediğimiz oyunu oynayabiliriz. İşin özü ise “gerçekliği olabildiğince görünüşle karıştırmaktır; hayalle gerçeklik arasındaki, rüyayla uyanıklık arasındaki, geceyle gündüz arasındaki, bilinçle bilinçdışı arasındaki engelleri yıkmaktır; amaç, güçlü bir iradesi olan birinin, geçici bir süre için de olsa, içinden dilediğini kalıplayabileceği, mutlak olarak sınırsız bir evren, duvarsız bir evren ve sürekli bir değişim, sürekli bir dönüşüm duygusu yaratmaktır.”<sup>200</sup> Tieck'in oyunlarında, E.T.A. Hoffmann'ın öykülerinde, Blake'in şiirlerinde ve burada yer veremeyeceğimiz birçok romantik eserde bu temalar gözlenebilir. Söz konusu çaba aynı zamanda bilinçle bilinçdışı arasındaki engelleri yıkan, arada köprü kuran bir çabadır. Bu açıdan romantiklerde bir bilinçdışı fikrinden söz edeceksek bunun estetik temelde ortaya çıkan bir bilinçdışı kavrayışı olduğu söylenebilir. Hatta Romantikler bu bakımdan Berlin'in deyimiyile kesinlikle klasikliğin dışarıda bıraktığı bir şeye vurgu yaparlar; her yaratıcı çabanın temelinde bilinçdışı karanlık güçlerin bulunduğu.<sup>201</sup>

---

<sup>200</sup> Berlin, I. (2004). *Romantikliğin Kökleri*, s. 140.

<sup>201</sup> A.g.e., s. 164

## 2. BÖLÜM

### SCHOPENHAUER'DA İSTEME VE BİLİNÇDİŞİ

Schopenhauer'da *isteme* (*will*) kavramını ve bu kavramın bilinçdışıyla ilişkisini anlamak için Kantçı izleği takip etmek zorundayız. Schopenhauer Kant'ın büyük bir hayranı ve takipçisi olmakla birlikte aynı zamanda onun sıkı bir eleştirmenidir. *İsteme ve Tasarım Olarak Dünya* (*Die Welt als Wille und Vorstellung*) kitabının ekler kısmına koyduğu “Kant Felsefesinin Eleştirisi” bölümü başta olmak üzere, temel eserinin birçok yerinde Kant'a atıflar söz konusudur. Eserinin birinci basımına yazdığı önsözde bu hayranlığını şu şekilde ortaya koyar:

(...) son iki yüzyıldır felsefe dünyasına girmiş en önemli fenomen (...): Kant'ın ana eserleri. (...) bu eserlerin anlattıkları bence gerçekten de katarakt yüzünden körleşmiş bir insana yapılan bir ameliyatın zihinde gerçekleştirilmesine benziyor. Ve eğer benzetmemizi sürdürürsek, benim amacım da katarakt ameliyatı başarılı geçmiş olanlara, ameliyatın gerekli koşulu olan bir çift gözlük vermek olarak anlatılabilir.<sup>202</sup>

Schopenhauer için Kant'ın felsefesi bu anlamda, kendi felsefesindeki birçok noktayı anlamak açısından temel önemdedir. O, bu doğrultuda, öncelikli olarak, Kant'ın fenomen ve kendinde şey arasında yaptığı ayrımı benimser. Schopenhauer'e göre “kendinde şey” *istemedir* (*wille*). Fakat burada bir parantez açmak yerinde olacaktır; şöyle ki Kant'taki kendinde şey ile Schopenhauer'deki “isteme” aynı şeyi ifade etmez. Schopenhauer Kantçı ayrımları benimsemekle birlikte kendinde şey olarak istemeyi tamamen farklı bir anlamda ortaya koyar. Kendinde şey olarak isteme dünyanın özünü oluşturur. Fenomenal alanda var olan her şey bu istemenin belli düzeylerdeki tezahürlerini ifade eder. Buna insan

---

<sup>202</sup> Schopenhauer, A. (2020). *İsteme ve Tasavvur Olarak Dünya*, çev. A. Onur Aktaş, Ankara: Doğu Batı Yayınları, XI, s. 48-49.

bedeni ve bilinci de dahildir. Schopenhauer, Kant'ın fenomenal alanın ötesine iterek gizemli bıraktığı bu “kendinde şey”i *isteme* olarak felsefesinin odağına yerleştirir. “Dünya, istemenin evrenidir; bireysel isteme ise bu evrenin o anda atan kalbi.”<sup>203</sup> Dolayısıyla, isteme ne ise biz de daima oyu. Hepsinden öte bu isteme, herhangi bir amaçtan yoksun, kör ve bilinçsiz bir varolma isteğidir. Bu bakımdan, Schopenhauer’da isteme özellikle sonraki süreçte Nietzsche ve Freud’un anlayacakları anlamdaki bir bilinçdışı fikrinin alanını oluşturur.

Fenomen ve kendinde şey arasındaki ayrım farklı bir anlamda Schopenhauer felsefesinin yönlendirici düşüncesi kabul edilebilir. Bu durum onun Kant’tan kopuşunun zemini olmakla birlikte, aynı zamanda içgüdüler karşısında bilincin önceliğini korumaya devam eden düşünürlerden de ayrıldığı noktadır. Schopenhauer bilinçli tasarımdan ziyade bilinçdışı güçlere ayrıcalık tanıyarak, Platon’dan beri var olan idealist gelenekten kopar ve soykütüksel türdeki tüm filozofların (Nietzsche, Freud ve hatta Marx) habercisi olur.<sup>204</sup> Tasarımla ilişkili zihinsel tüm işlevlerin istemenin duyumsal işlevlerine tabi olduğu yönündeki bu düşünce, her türden bilinçli düşüncenin bilinçdışı motivasyonlarca koşullandığı şeklindeki soykütüksel fikrin öncülüdür. Zihinsel tasarımları motive eden şey doğrunun bakış açısı değil esas olarak istemenin istekleridir.<sup>205</sup> Bu bakımdan Schopenhauer’da idrak/anlama yetisi ikincil bir öge olarak karşımıza çıkar. Onu kendisinden önceki idealist gelenekten ayıran şey temelde bu düşüncedir.

Schopenhauer’da bilinçdışı olanı anlamak için öncelikle istemenin ne olduğunu ve bu istemenin tezahürleriyle ilişkisini kavramamız gerekir. Bu doğrultuda, öncelikle Schopenhauer’in temel eserinde ortaya koyduğu isteme ve tasarım olarak dünyanın ne olduğunu anlamaya çalışacağız. Daha sonra ise “nasıl oluyor da idrak (*erkenntnis*) istemeye tabi oluyor” sorusu etrafında idrakin ikincilliğini ve temelde isteme tarafından nasıl koşullandığı açıklamaya çalışacağız.

---

<sup>203</sup> Safranski, R. (2015). *Schopenhauer/Felsefenin Yaban Yılları*, çev. Ali Nalbant, İstanbul: Kabalcı Yayınevi, s. 37.

<sup>204</sup> Sans, E. (2006). *Schopenhauer*, çev. Işık Ergüden, Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, s. 48-49.

<sup>205</sup> *A.g.e.*, s. 49

## 2.1 Yeterli Neden İlkesine Bağlı Tasarım Olarak Dünya

Schopenhauer'e göre dünya bir yönüyle tasarım (*vorstellung*) iken diğer yönüyle istemdir (*wille*). *İsteme ve Tasarım Olarak Dünya* adlı eserinin ilk bölümünde Schopenhauer, dünyanın idrak edilebilir yönünü tasarım olarak değerlendirir. Ona göre kendi bedenlerimiz dahil var olan her şey bir tasarımdır. Dolayısıyla "Tasarım Olarak Dünya" başlıklı birinci inceleme, zaman, mekan ve nedensellik ilkelerinin içinde nesnel olarak temellenmiş görünen bir dünyanın Kantçı temelde bir açıklamasını ortaya koyar. Kant'ın "duyusallığın apriori formları" olarak nitelendirdiği zaman ve mekan, yeterli neden ilkesinin (*Satz vom zureichenden Grund*) diğer türleriyle birlikte, Schopenhauer'da farklılaşmış tasarım ilkeleri olarak karşımıza çıkar. Tıpkı Kant'ta olduğu gibi bu ilkeler her türlü içerikten yoksun, deneyimin nesnesi olmayan ama deneyimi koşullayan unsurlardır. Dolayısıyla dünya bu yönüyle yeterli neden ilkesine tabi, tasarım olarak dünya olarak karşımıza çıkar.

Dünyanın benim tasarımımda olduğu düşüncesi Schopenhauer'e göre "yaşayan ve idrak eden (*erkennende*) her varlık için geçerli bir hakikattir."<sup>206</sup> Fakat sadece insanda bu hakikati soyut bilince çıkarabilme potansiyeli vardır. Bu kavrayışa ulaşmış kişide, kendisini çevreleyen dünyanın yalnızca bir tasvir olduğu, diğer bir deyişle, bu dünyanın yalnızca tasarlayan kişiye bağımlı olarak var olduğu bilgisi açık hale gelir.<sup>207</sup> Dolayısıyla tasarım olarak dünya, tasvirini öznenin zihninde bulan, bu bakımdan özneye bağımlı olarak anlaşılabilir dünyadır.

Tasarım olarak dünyada özne ve nesne ayrılığı bütün olası ve düşünülebilir deneyim kalıbının en genel ifadesidir. Söz konusu ayırım, zaman, mekan ve nedensellik gibi bütün öteki kalıplardan önce gelir, yani *a priori*'dir. Bütün bu kalıplar yeterli neden ilkesinin çeşitli biçimleri olarak sadece tasarımların belli bir sınıfı için geçerli olurlar. Oysa özne - nesne ayrılığı bütün bu farklı tasarım biçimlerinin ortak kalıbıdır. Dolayısıyla

---

<sup>206</sup> Schopenhauer, A. (2020). *İsteme ve Tasavvur Olarak Dünya*, Bölüm: 1 (3)

<sup>207</sup> A.g.e., I. Kitap, Bölüm: 1 (3)

Schopenhauer'e göre idrak edebildiğimiz her şey tasarımdır; dünya, tasarlayan bu özneye bağlı olan nesne, algılayan öznenin algısıdır (*Anschauung des Anschauenden*).<sup>208</sup>

Özne, söz konusu bu bakış açısında dünyanın dayanağı olarak karşımıza çıkar. O “her şeyi idrak eden (*erkennt*) fakat kendisi hiçbir şey tarafından idrak edilmeyendir.”<sup>209</sup> Hepimiz kendimizi idrak eden bu özne olarak buluruz. Schopenhauer, Berkeley’i anıstıran bu düşüncesiyle, her şeyin yalnızca özne için varolduğunu ve öznenin, görünen her şeyin ve nesnenin temeli ve ön koşulu olduğunu belirtir. Hatta kişinin kendi bedeni dahi bir nesnedir, dolayısıyla bu bakış açısından beden de bir tasarımdır. “Beden her ne kadar dolaysız bir nesne olsa da nesnelere arasında bir nesnedir ve nesnelere tabi olduğu yasalara tabidir. Dolayısıyla beden, algının bütün nesnelere gibi idrakin kalıplarına dahildir: mekan, zaman ve dolayısıyla çokluğa.”<sup>210</sup> Buna karşılık özne bu kalıplar içinde yer almaz. “Özneyi asla idrak edemeyiz; bilakis nerde idrak söz konusu ise idrak eden odur.”<sup>211</sup>

Schopenhauer Kant’a atıfla, nesnelere en genel kalıpları olan zaman, mekan ve nedenselliğin *a priori* olarak bilincimizde bulunduğunu söyler. Fakat bu noktada bir parantez açarak Kant’tan ayrıldığı noktayı belirtir. Ona göre, yeterli neden ilkesi (*Satz vom zureichenden Grund*), *a priori* olarak farkında olduğumuz tüm nesne kalıplarının en genel ifadesidir. Diğer bir deyişle, zaman, mekan ve nedensellik aslında yeterli neden ilkesinin çeşitli biçimlerini oluştururlar. Bu bakımdan olası her nesnenin tasarımı yeterli neden ilkesinin bu biçimlerine göre oluşur. Schopenhauer *Yeterli Neden İlkesinin Dörtlü Kökü Üzerine (Über die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde)* adlı çalışmasında bu konuyu detaylı bir şekilde inceler. *İsteme ve Tasarım Olarak Dünya*’da da bu çalışmasına sıkça atıfta bulunur. Ona göre, zaman ve mekan saf ve içerikten bağımsız olarak ele alındığında kendi içlerinde özel türden tasarım ilkeleridir. Zaman ve mekan, yeterli neden ilkesinin dört biçiminden biridir ve *varlık temeli (grund des seyns)* olarak karşımıza çıkar. Söz konusu varlık temeli, zamanda anların birbirini takip etmesi, mekanda ise birbirlerini karşılıklı olarak belirleyen şeylerin konumudur.<sup>212</sup> Buna ek olarak, yeterli neden ilkesinin düşünceyi ve deneyimi belirleyen diğer biçimlerini nedensellik

---

<sup>208</sup> A.g.e., I. Kitap, Bölüm: 1 (4)

<sup>209</sup> A.g.e., I. Kitap, Bölüm: 2 (6)

<sup>210</sup> A.g.e., I. Kitap, Bölüm: 2 (6)

<sup>211</sup> A.g.e., I. Kitap, Bölüm: 2 (6)

<sup>212</sup> A.g.e., I. Kitap, Bölüm: 3 (8)



(*Gesetz der Kausalitat*), yargıları temellendirme yasası (*Grunds des Erkennens*) ve güdüler yasası (*Gesetz der Motivationen*) olarak açıklar. *Yeterli Neden İlkesinin Dörtlü Kökü Üzerine* adlı çalışmasında bunlar üzerinde detaylı bir şekilde durur.<sup>213</sup>

Yeterli neden ilkesinin tüm biçimlerinde her şeyin yalnızca görece bir varlığı vardır. Yani her şey kendisine benzeyen, kendisi gibi görece varlığa sahip başka bir şey vasıtasıyla ve onun için vardır. Buna göre, art ardalık, yeterli neden ilkesinin zamandaki biçimidir ve zamanın doğasını oluşturur. Mekanın doğası ise parçalarının karşılıklı birbirlerine göre belirlenme olasılığıdır ve bu olasılık konum adını alır. Madde ise nedensellikten başka bir şey değildir. Daha açık bir deyişle, “maddenin varlığı (*seyn*) onun etkisidir (*wirken*); ikisini ayrı düşünmek imkansızdır.”<sup>214</sup> Hatta bu nedenle maddi şeylerin doğası Almanca çok uygun bir şekilde *Realitat* kelimesinden farklı olarak *Wirklichkeit* (Gerçeklik olarak çevrilir, *Wirken* “etki etmek”) olarak adlandırılmıştır. Çünkü “madde, sadece etki eden olarak zamanı ve mekanı doldurur; onun dolaysız nesneye olan etkisi, algının koşuludur ve madde sadece algıda varolabilir.”<sup>215</sup> Bu nedenle, maddenin bütün doğası sebep ve sonuçtur. Başka bir deyişle, maddenin gerçek doğası onun etkisidir.<sup>216</sup>

Maddeyi zaman ve mekandan bağımsız tasavvur etmek mümkün değildir. Çünkü “maddenin kendisinden ayrılamaz olan şekli, halihazırda bir mekan gerektirir ve maddenin etkisi (ki bu maddenin bütün varlığını oluşturur) her zaman bir dönüşümle ilgilidir, bunu da daima zaman belirler.”<sup>217</sup> Böylelikle, zaman ve mekanın birliği maddenin özünü oluşturur. Ve maddenin özü daha önce belirttiğimiz gibi etkide yani nedensellikte bulunmaktadır. Schopenhauer’un altını çizdiği gibi, “eğer varlık sadece mekanda olsaydı, katı ve değişmez olurdu. Bu durumda herhangi bir ard ardalık, dönüşüm veya etki olmazdı; ki etkimenin yokluğu da madde tasavvurunu ortadan kaldırırdı. Benzer şekilde varlık eğer sadece zamanda olsaydı, her şey akışkan olur hiçbir şeyin kalıcılığı, yan yanlığı, aynı andalığı (...) olmazdı.”<sup>218</sup> Böylelikle de, madde diye bir şey olmazdı. Dolayısıyla madde, kaçınılmaz olarak zaman ve mekanın birliğinden meydana gelir. Bu

---

<sup>213</sup> Schopenhauer, A. (2020). *Yeterli Temel İlkesinin Dörtlü Kökü Üzerine*, çev. A. Onur Aktaş, Ankara: Doğu Batı Yayınları.

<sup>214</sup> Schopenhauer, A. (2020). *İsteme ve Tasavvur Olarak Dünya*, I. Kitap, Bölüm: 4 (10)

<sup>215</sup> A.g.e., I. Kitap, Bölüm: 4 (10)

<sup>216</sup> A.g.e., I. Kitap, Bölüm: 4 (10)

<sup>217</sup> A.g.e., I. Kitap, Bölüm: 4 (11)

<sup>218</sup> A.g.e., I. Kitap, Bölüm: 4 (12)

birlik, aynı zamanda nedenselliği oluşturan ve karşılığını öznedede anlama (*Verstand*) olarak bulacak idrakin de koşuludur.

### 2.1.1 Anlama ve Nedensellik

Yeterli neden ilkesine bağlı tasarım olarak dünyada, nesne sadece özne için, öznenin bir tasarımı olarak vardır. Schopenhauer'a göre tasarımlarımız en temelde sezgisel ve soyut tasarımlar (*des Intuitiven und Abstrakten*) olmak üzere ikiye ayrılırlar. Soyut tasarımlar kavramları oluşturur ve bu tür tasavvurlar yalnızca insanlarda bulunur. İnsanı diğer bütün canlılardan ayıran bu kavramsallaştırabilme yeteneği akıl (*Vernunft*) adını alır. Sezgisel tasarımlar ise (*intuitiven Vorstellungen*) “görünen bütün dünyayı ve deneyim alanının tamamını (deneyimi olası kılan koşullarla birlikte) kapsamaktadır.”<sup>219</sup> Dolayısıyla sezgisel tasarımlar deneyimi oluşturmakla birlikte soyut tasarımların da temelinde yer alırlar. Schopenhauer'ın bu noktada idrak yetisi (*Erkenntnisvermögen*), *anlama* (*Verstand*) ve akıl (*Vernunft*) arasında yaptığı ayrım önemlidir. Ona göre her bir tasarım türü için öznedede belirli bir yapı vardır.

(...) bu yapılara idrak yetisi (*Erkenntnisvermögen*) denir. Zaman ve mekânın öznedeki karşılığı boş kalıplar olarak kendinde değerlendirildiğinde Kant'ın verdiği isimle “saf duyu” dur (*reine Sinnlichkeit*). (...) Duyu maddeyi gerektirir. Maddenin veya nedenselliğin öznedeki karşılığı *anlamadan* (*Verstand*) başka bir şey değildir. Anlamanın tek işlevi ve tek kabiliyeti nedenselliğin idrakidir. (...) Bütün nedensellik -dolayısıyla bütün madde- ve bununla birlikte bütün gerçeklik sadece anlama için vardır: anlama yoluyla ve anlama içinde. Anlamanın ilk, en sade ve her zaman el altında olan ifadesi, gerçek dünyanın algısıdır; ki bu da sadece ve sadece etkiye dayanarak sebebin idrakidir. Dolayısıyla her algı zihinseldir (*intellectual*, “*erkennende Bewusstseyn*”, idrak eden bilinç=*Verstand*). Ne var ki eğer başlangıç noktası olarak herhangi bir etkiyi dolaysızca idrak etmeseydik, algıya hiç ulaşamayabilirdik. Lakin bu hayvan bedenine yönelik etkidir. Bu açıdan bedenler öznenin dolaysız nesnelere; bunlar vasıtasıyla diğer bütün nesnelere algılanır. Her hayvan bedeni, deneyimlediği değişimi derhal idrak eder, yani hisseder ve bu etki, anında kendisini oluşturan sebebe bağlanır ve buradan da nesne olarak sebebin algısı oluşur. Bu ilişki soyut kavramlardan çıkarılan bir sonuç değildir; düşünerek ve irade (*willkür*) göstererek gerçekleşmez; daha ziyade dolaysız, kaçınılmaz ve kesindir. Bu ilişki saf anlamanın idrak tarzıdır; ki onsuz algı asla mümkün olmazdı ve de

---

<sup>219</sup> A.g.e., I. Kitap, Bölüm: 3 (8)

dolaysız nesnede sadece boş ve bitkisel bir değişimlerin farkındalığı kalırdı. Bu değişimler ise isteme için bir anlam ifade edecek şekilde herhangi bir acı veya zevk yaratmıyorlarsa, birbirlerini tamamen bağlantısız bir sıralamayla takip ederdi.<sup>220</sup>

Görüldüğü gibi algının duyuşal olduğu kadar zihinsel bir tarafı da vardır. Çünkü duyuşal her etkinin kendisini oluşturan sebebe bağlanması dolaysız bir idrak olarak ortaya çıkar. Bu idrak tarzı yalnızca insanlarda değil aynı zamanda hayvanlarda da bulunur. Her hayvan bedeni duyuşal olarak bu etkilere duyarlıdır ve algısal olarak bu etkiyi meydana getiren sebeplerle bağ kurma eğilimindedir. İşte her bedende ortaya çıkan ve algı olarak adlandırılan bu eğilim anlamayı (*Verstand*) oluşturur.

Nasıl ki görünür dünya, güneşin doğmasıyla birlikte aydınlanır, aynı şekilde anlamının tek ve sade işlevinin bir dokunuşuyla, boş ve hiçbir şey ifade etmeyen hissiyatlar algıya dönüşür. Gözün, kulağın, elin hissettiği algı değildir; sadece ve sadece verilerdir. Anlamının etkiden sebebe doğru geriye bakışı ile ancak, mekana yayılmış, biçimi dönüşen ve materyali zamanın akıcılığına rağmen devamlılık arz eden dünya algıda var olur. Zira anlama, maddenin tasavvurunda (yani etkilerinde) mekanı ve zamanı birleştirir.<sup>221</sup>

Dolayısıyla tasarım olarak dünya sadece anlama yoluyla ve anlama için vardır. Bu bakımdan nesne ve tasarım aynı şeydir. Çünkü algılanan nesnelerin oldukları şey (*das Seyn*) temel olarak onların etkilerinden (*wirken*) başka bir şey değildir. Daha önce de altını çizdiğimiz gibi, bir şeyin etkisi tümüyle onun gerçekliğini (*wirken... Wirklichkeit*) oluşturur. Bu durumda, nesnelerin varlıklarının bir öznenin tasarımının dışında bulunduğunu söylemek ve aynı zamanda gerçek bir şeyin kendisinin etkisinden farklı olduğunda ısrar etmek, Schopenhauer'e göre tamamen anlamsız ve çelişkilidir.<sup>222</sup> Çünkü algılanan nesnelerin etki ediş şekli, aynı zamanda nesnenin tamamıdır. Nesnenin etkisini ve kendisini bu bakımdan birbirinden ayırmak mümkün değildir. Nesnenin etkisi aynı zamanda nesnenin kendisidir ve bunun dışında idrak edilebilecek hiçbir şey yoktur. Zaman ve mekanda algılanan dünya bu açıdan kendisini saf nedensellik olarak ortaya koyar. Bu dünya nedensellik yasası ile bir arada duran tasarım olarak dünyadır. Bu durum onun empirik gerçekliğini oluşturur.<sup>223</sup> Söz konusu nedensellik yasası ise sadece anlamada

---

<sup>220</sup> A.g.e., I. Kitap, Bölüm: 4 (14)

<sup>221</sup> A.g.e., I. Kitap, Bölüm: 4 (14)

<sup>222</sup> A.g.e., I. Kitap, Bölüm: 5 (17)

<sup>223</sup> A.g.e., I. Kitap, Bölüm: 5 (17)

ve anlama için vardır. Bu bakımdan, anlama, tamamen gerçek dünyanın, diğer bir deyişle etki eden bir dünyanın koşuludur. “Anlama olmadan dünya hiçtir.”<sup>224</sup>

Anlama için iki temel başlangıç noktası söz konusudur. Bunlardan ilki bedendir. Beden, dolaysız bir nesne yani öznenin idrakinin başlangıç noktası olan tasarım olarak karşımıza çıkar. Çünkü bizler doğrudan bedendeki değişimleri tanırız. Söz konusu bu değişimler herhangi bir nedensellik yasasının uygulanmasından önce gelir ve böylelikle nedensellik yasasına ilk verileri sağlar. Bununla birlikte anlama, başka bir başlangıç noktası olmadan asla düşünülemez. Bu başka şey ise salt duyuşal hissedıştır (*die bloß sinnliche Empfindung*). Duyuşal hissediş, “bedeni dolaysız nesne yapan bedende olan değişimlerin dolaysız bilinci”<sup>225</sup>dir. Ve bu türden bir bilinç en basitinden en karmaşığına kadar tüm hayvan ve insanlarda görülen temel bir idrak tarzıdır. En aşağı seviyedeki canlılar, sadece dolaylı ve dolaysız nesnelere arasındaki nedensellik ilişkisini idrak ederler. Söz konusu idrakle, kendi bedenindeki bir etkiyi bir sebebe bağlar ve dolayısıyla da sadece bir etkiyi mekandaki bir nesne olarak algılayabilir. En üst seviyedeki canlılarda ise yalnızca tasarımların tasarımları olan dolaylı nesnelere kendi aralarındaki nedensellik bağlantılarının idraki söz konusudur; bu da doğadaki karmaşık neden sonuç zincirlerinin kavranmasına sebep olur. Fakat Schopenhauer’e göre bu son bahsedilen idrak tarzı bile aklın (*Vernunft*) değil hala anlamamanın sınırlarında gerçekleşir. Aklın soyut kavramları, yalnızca dolaysız bir şekilde anlaşılmalı olan her şeyi sabitlemeye, bağlantılarını kurmaya ve kalıcı hale getirmeye yarar. Bu soyut kavramlar asla anlayışın kendisini ortaya çıkaramazlar.<sup>226</sup> “Kendini gösteren her bir doğal kuvvet ve doğa yasası, her durumunda, öncelikle anlama tarafından dolaysızca idrak edilmeli ve sezgisel olarak (*Intuitive*) tanınmalıdır; ancak daha sonra aklın düşünsel farkındalığına *in abstracto* girebilir.”<sup>227</sup>

Schopenhauer bu noktada bilinçdışı düşünceye temel oluşturacak çok çarpıcı bir tespitte bulunur ve şöyle der: “Anlama insana özel bir idrak yetisi olan akıldan tamamen ve net

---

<sup>224</sup> A.g.e., I. Kitap, Bölüm: 5 (17)

<sup>225</sup> A.g.e., I. Kitap, Bölüm: 6 (23)

<sup>226</sup> A.g.e., I. Kitap, Bölüm: 6 (25)

<sup>227</sup> A.g.e., I. Kitap, Bölüm: 6 (25)

şekilde ayırır. Ve hatta insanda bile anlama, akıl dışıdır. Akıl, her zaman sadece bilebilir (*wissen*). Algı sadece anlama içindir ve aklın etkilerinden bağımsızdır.”<sup>228</sup>

Sonuç olarak dünyanın bütün varlığı ilk idrak eden canlıya bağlıdır. Ki bu canlı istediği kadar ilkel olsun fark etmez. Diğer taraftan yine aynı zorunlulukla bu ilk idrak eden hayvanın da kendinden önce var olmuş uzun bir sebep sonuç zincirine tamamen bağlı olduğu bir gerçektir. Kendisi de aynı zamanda bu zincirde ufak bir bağıdır.<sup>229</sup> Dolayısıyla, tasarım olarak dünya, dünyaya açılan ilk gözde ortaya çıkar. Çünkü söz konusu dünya idrak edilmeden var olamaz. “Fakat bu gözün yokluğunda, yani idrakin dışında ne bir önce vardır ne de zaman.”<sup>230</sup> Schopenhauer’e göre buradan zamanın bir başlangıcı olduğu sonucunu çıkarmak doğru değildir; tam tersine, bütün başlangıçların zamanın içinde yer aldığı söylenebilir.

Zaman bütün tezahürlerin nedensellik bağı vasıtası ile bağlandıkları idrak edilebilirliğin en genel kalıbı olduğu için, zamanın kendisi dahi geçmişe ve geleceğe uzanan iki yönlü sonsuzluğuyla birlikte, ilk idrak edişle birlikte var olur. Şimdiki anı dolduran tezahür, eşzamanlı olarak şimdiki an tarafından koşullanan ve şimdiki anı koşullayan geçmişe doğru sonsuzca uzanan bir dizi tezahürle bağlantılı ve bunlara tabi olarak idrak edilmiş olmalıdır. Dolayısıyla hem ilk şimdiki an hem de kendisinden ilk şimdiki anın çıktığı geçmiş, öznenin idrakine bağlıdır.<sup>231</sup>

Schopenhauer bu doğrultuda, kendi başlangıç noktasının önceki epistemolojilerden farklı olarak ne özne ne de nesne olduğunu söyleyecektir. O, bilincin ilk olgusu dediği tasarımdan hareket eder. Özne – nesne ayrımı tasarımın ilk asli ve temel kalıbıdır. Nesnenin kalıbı ise yeterli neden ilkesidir.

### 2.1.2 Soyut Akıl ve Kavramlar

İnsanda anlamının dışında başka bir idrak gücü daha bulunur. Bu idrak gücü *düşünme* (*reflexion*) dir. Düşünme, doğası itibariyle algısal idrakten tümüyle farklıdır. O daha ziyade, algısal idrakten bir çıkarsama, bir tekrar yansımadır; “Düşünme, algısal idrakin

---

<sup>228</sup> A.g.e., I. Kitap, Bölüm: 6 (30)

<sup>229</sup> A.g.e., I. Kitap, Bölüm: 7 (36)

<sup>230</sup> A.g.e., I. Kitap, Bölüm: 7 (37)

<sup>231</sup> A.g.e., I. Kitap, Bölüm: 7 (37)

kalıplarını tanımaz; bütün nesnelere hükmeden yeterli neden ilkesi bile burada tamamen farklı bir şekil alır.” Bu yeni ve daha fazla potansiyele sahip bilinç türü, daha açık bir deyişle algısal olan her şeyi aklın algısal olmayan kavramlar ile soyut şekilde düşüncüsü (*abstrakte reflex*), insana sağduyu (*besonnenheit*) kazandırır. Bu sağduyu sayesinde insan farkındalığı hayvanlarınkinden tamamen ayrılır.<sup>232</sup> Çünkü hayvanlar yalnızca anlık izlenimlere göre ve algısal güdülerin etkilerine bağlı olarak hareket ederler. Buna karşın, insanı şimdiki andan bağımsız olan soyut kavramlar belirler. Dolayısıyla insan, etrafında olup biten şeylere aldırış etmeden, kendisini bu rastgele izlenimlerden sıyrarak, önceden üzerinde düşünülmüş planlarını uygulayabilecek şekilde birtakım ilkelere göre hareket edebilir.<sup>233</sup> “Hayvan *hisseder ve algılar*, insan bunlara ek olarak düşünür ve bilir.” Bununla birlikte, “her ikisi de ister. Hayvan hissiyatını ve halini hareketlerle veya seslerle iletirken insan, düşüncelerini dil ile ifade eder veya düşünceleri dil ile saklar. Dil, insan aklının ilk ürünü olduğu gibi gerekli aletidir de.”<sup>234</sup> Schopenhauer’e göre tam da bu yüzden Yunancada ve İtalyancada dil ve akıl aynı kelime ile ifade edilirler: *logos, il discorso*. *Vernunft* kelimesi ise *Vernehmen* (duymak, algılamak) kelimesinden gelmektedir.<sup>235</sup>

Schopenhauer’a göre aklın tek işlevi vardır ve bu işlev kavramlar oluşturmaktır. Kavramların özüne dair edineceğimiz hakikat ise asla algısal ve belirli değil, tümüyle soyut ve dilsel niteliktedir. Çünkü kavramlar algılanamazlar; sadece düşünülebilirler. İnsanların kavramlar yoluyla meydana getirdikleri etkiler, deneyimin esas nesnelere olabilir. Bu etkiler ise dil, önceden düşünülmüş ve planlı eylem, bilim ve bunların sonucu olarak ortaya çıkan her şeydir.<sup>236</sup>

Kavram oluşturma yani “düşünme, arketip oluşturan algısal dünyanın zorunlu bir kopyası veya tekrarıdır.”<sup>237</sup> Dolayısıyla kavramlar tasarımların tasarımları olarak karşımıza çıkar. Kavramların yapısına baktığımızda, burada yeterli neden ilkesinin yargıları temellendirme yasına (*Grunds des Erkennens*) alaka içinde soyut tasarımların birbirleriyle bağlandığını

---

<sup>232</sup> A.g.e., I. Kitap, Bölüm: 8 (43)

<sup>233</sup> A.g.e., I. Kitap, Bölüm: 8 (43)

<sup>234</sup> A.g.e., I. Kitap, Bölüm: 8 (44)

<sup>235</sup> A.g.e., I. Kitap, Bölüm: 8 (44)

<sup>236</sup> A.g.e., I. Kitap, Bölüm: 9 (47)

<sup>237</sup> A.g.e., I. Kitap, Bölüm: 9 (48)

görebiliriz. Yani her bir kavramın ya da soyut tasarımın temeli başka bir kavram ya da soyut tasarım olabilir. Fakat bu temellendirme serisi sonsuza kadar bu şekilde gitmez. En sonunda mutlaka temelini algısal idrakte bulan bir kavramda sona erer. Çünkü bütün bu kavramsal dünyanın temeli en nihayetinde algısal dünyaya dayanmaktadır. Buna göre, “algısal idrakte sadece dolaylı yoldan alakalı olan kavramlara *abstracta*, (ör: ilişki, erdem, soruşturma vs) buna karşılık temelini dolaysızca algısal dünyadan alan kavramlara *concreta* (ör: insan, taş, at vs) denmektedir. *Concreta* kavramlara düşünme binasının birinci katı, *abstracta* kavramlar ise binanın daha üstteki katları denilebilir.”<sup>238</sup>

Schopenhauer’a göre yalnızca soyut idrak *bilgidir* ve bu bilgi akıl tarafından koşullanır. Bu nedenle hayvanlar, her ne kadar algısal idrakte, hafızaya ve rüya görüyor olmalarının ispatladığı imgeleme sahip olsalar da, onların herhangi bir şeyi bildiklerini kesinlikle söyleyemeyiz. Bilinç (*Bewusstseyn*) kavramı genel olarak, her türden tasarımla kesiştiği için -bilinç sözcüğü bilmekten (*wissen*) türetilmiş olmasına rağmen- hayvanlara bilinç atfederiz. Bitkilere ise hayat atfedif bilinç atfetmeyiz. Fakat bilmek soyut bilinçtir. Diğer bir deyişle bilmek, farklı yoldan idrak ettiklerimizi aklın kavramları ile sabitlemektir.<sup>239</sup>

## 2.2 Dünyanın Asli Temeli Olarak İsteme

Peki tasarımların anlamı nedir? Dünya bir tasarımdan mı ibaret? Ya da bundan daha fazlası olarak tasarımdan başka bir şey mi? Öyleyse nedir?

Schopenhauer’a göre nedensel bağlantı, bize yalnızca kuralı ve bunun zaman ve mekanda devreye girdiği göreceli düzeni verir; fakat bize devreye girenin ne olduğunun daha derin bir bilgisini veremez. Dolayısıyla nedensellik yasaının kendisi sadece tasarımlar için, yani belirli bir sınıfın nesnelere için geçerlidir. Fakat söz konusu yasa bunun ötesinde, dünyanın özünün ne olduğunun bilgisini bize veremez. Bizler bu durumda Schopenhauer’in deyimiyle “bir kalenin etrafında dolaşıp boşu boşuna bir giriş arayan ve bu arada kalenin dış yüzünün skeçlerini çizen birisine benziyoruz.”<sup>240</sup>

---

<sup>238</sup> A.g.e., I. Kitap, Bölüm: 9 (49)

<sup>239</sup> A.g.e., I. Kitap, Bölüm: 10 (60)

<sup>240</sup> A.g.e., II. Kitap, Bölüm: 17 (117-118)

Dünyayı anlamak için başlangıç noktasının beden olduğunu belirtmişik. İdrak eden özne için, beden tıpkı diğerleri gibi bir tasarım, nesnelere arasında bir nesnedir. Ama beden tasarım olmasının yanında aynı zamanda *istemedir*. Schopenhauer bunu şu şekilde açıklar;

(...) Bu noktaya kadar özne, beden hareketleri ve eylemlerine aynen diğer algılanan nesneleredeki değişimlere olduğu gibi aşınadır ve eğer bu hareketlerin gizem perdesi farklı bir şekilde kaldırılmazsa, diğer nesnelere gibi acayip ve anlaşılmaz olarak kalır. Aksi halde idrakin saf öznesi, davranışlarının doğa yasasının düzenliliği içinde sunulan güdülerin sonucu olduğunu düşünürdü; tıpkı diğer nesnelere değişimin kaynağı olarak “neden”leri, “uyaran”ları veya “güdü”leri gördüğü gibi. Fakat bu durumda güdülerin etkisini, herhangi bir etkiyi ve bunun sebebini halihazırda yapabildiğinden daha derinlemesine anlayamayacaktır. Kendi bedeninin dışa vurumlarının ve davranışlarının içsel özünü anlamayacaktır; bu özü keyfine göre bir kuvvet, bir nitelik veya bir karakter olarak adlandıracaktır ama yine de daha derin bir vakıf oluşa ulaşamayacaktır. Fakat durum hiç de öyle değildir; daha ziyade birey olarak görünen idrakin öznesine gizemin çözümü şu kelimedeyle verilmiştir: *isteme*. Sadece ve sadece bu, ona kendi tezahürünün (*Erscheinung*) anahtarını verir; anlamını ifşa eder; kendi cevherinin, davranışının ve hareketlerinin içsel mekanizmasını gösterir.<sup>241</sup>

Görüldüğü gibi idrakin öznesine beden, birbirinden tamamen farklı iki şekilde verilmiştir: Beden idrakin öznesine öncelikle, anlamının algısında bir tasarım, nesnelere arasında bir nesne olarak verilir. Beden bu açıdan nesnelere için geçerli olan yasalara uygun şekilde mevcuttur. Fakat beden aynı zamanda, idrakin öznesi için tamamen farklı şekilde de verilir. Daha dolaysız bir şekilde tanıdık olan bu mevcudiyeti Schopenhauer *isteme* (*wille*) olarak adlandıracaktır. Ona göre, “istemenin her hakiki edimi, aynı zamanda dolaysız ve kaçınılmaz biçimde bedeninin de bir devinimidir. Eğer kişi bu edimin aynı zamanda bedeninin de bir devinimi olduğunun farkında değilse, bu edimi gerçekten isteyemez.”<sup>242</sup>

İsteme-edimi (*Willensakt*) ve beden devinimi (*Action des Leibes*) arasında, nesnel olarak idrak edilen, dolayısıyla birbirine nedensellik bağıyla bağlı bir ilişki yoktur. Bu ilişkiyi sebep-sonuç mantığı içinde değerlendirmek doğru olmaz. Buradaki ilişki daha ziyade tamamen farklı bir tarzda, birinde tamamen dolaysız şekilde, diğerinde ise algı yoluyla anlama olarak mevcut tek ve aynı şeydir. Bedenin devinimi, istemenin nesneleşmiş

<sup>241</sup> A.g.e., II. Kitap, Bölüm: 18 (120)

<sup>242</sup> A.g.e., II. Kitap, Bölüm: 18 (120)



edimidir; başka bir deyişle, bedenin devinimi algıya adım atmış istemenin ediminden başka bir şey değildir. Dahası bunun, sadece belirli saiklerden yola çıkan hareketler değil, basit uyarana tepki olan istemsizce hareketler de dahil, her bedensel hareket için geçerli olduğunu söyleyebiliriz. Dolayısıyla, bedenın tamamı nesneleşmiş, yani tasarım olmuş istemeden başka bir şey değildir.<sup>243</sup>

Her dolaysız isteme edimi anında ve dolaysızca bedenın de görünen bir edimi olur: Benzer şekilde, bedenın aldığı her etki, anında ve dolaysızca istemeye de etki eder; eğer bu etki istemeye karşıt ise “acı”, istemeye uygun ise “rahatlık” veya “haz” olarak ortaya çıkar. Bu ikisinin dereceleri oldukça değişkendir. Schopenhauer’e göre eğer kişi acıyı ve hazzı tasarım olarak adlandırır ise oldukça yanılır, çünkü bunlar tasarım değildir. “Acı ve haz, istemenin tezahüründeki (bedendeki) dolaysız etkilerdir; bedenın maruz kaldığı etkinin, zorlayıcı ve anlık istemesi veya istememesinden ibarettir.”<sup>244</sup> Dolayısıyla, beden ve isteme temelde birbiriyle özdeşdir. Bu özdeşlik, Schopenhauer’e göre çok farklı şekillerde kendini ortaya koyar. Örneğin, istemenin etkilenim, tutku gibi her şiddetli hareketi dolaysızca bedeni ve bedenın içsel faaliyetini dalgalandırarak onun yaşamsal fonksiyonlarını bozar.<sup>245</sup>

Peki isteme ve idrak arasında nasıl bir ilişki var? İstememin idrakine nasıl ulaşabilirim? Schopenhauer’a göre istememe dair sahip olduğum idrak, dolaysız olmasına rağmen bedenimden ayrı değildir. Fakat istememin idrakine bütünlüklü şekilde, özü ile mükemmel uyum içinde varmam mümkün değildir. İstememi ancak tekil edimlerinde, yani tıpkı diğer nesnelere olduğu gibi bedenimin tezahürünün kalıbı olan zamanda idrak ederim. İşte bu nedenle de beden, istememin idrakinin koşulu olarak ortaya çıkar. Bedenim olmadan bu istemeyi idrak etmem mümkün değildir.<sup>246</sup> Beden, idrak eden özne için hem isteme hem de tasarım oluşuyla diğer nesnelere arasında istisnai olarak öznenin tek dolaysız nesnesidir. Dolayısıyla, öznenin sadece tasarımlar olarak değil, tamamen farklı şekilde isteme olarak da bilincinde olduğu tek tasarım budur.

---

<sup>243</sup> A.g.e., II. Kitap, Bölüm: 18 (120)

<sup>244</sup> A.g.e., II. Kitap, Bölüm: 18 (121)

<sup>245</sup> A.g.e., II. Kitap, Bölüm: 18 (121)

<sup>246</sup> A.g.e., II. Kitap, Bölüm: 18 (121)

Dünya, bizim tasarımıımız olduğu kadar, aynı zamanda kendinde (*an sich*) ve iç özü itibarıyla dolaysızca kendi içimizde bulduğumuz *istemedir*. Çünkü bedenimizin kendinde özü *istemedir*. İsteme ise kendisini öncelikle bedenın iradi (*willkürlich*) hareketlerinde ortaya koyar. “Bu bedensel hareketler, tekil isteme edimlerinin tecellilerinden başka bir şey değildir ve isteme edimleri ile yekvücutmuşçasına mükemmel bir şekilde ve doğrudan örtüşürler; sadece geçtikleri idrak edilebilirlik kalıbı ile ayrışır”, yani tasarım olurlar.<sup>247</sup> Schopenhauer’a göre

istemenin bu edimleri ise daima kendi dışlarında -güdülerde- bir temele sahiptirler. Fakat bu güdülerin şu zamanda şu mekanda şu koşullar altında neyi isteyeceğim dışında hiçbir belirleyicilikleri yoktur; genel olarak *istiyor* oluşumu veya *neyi* istediğimi, yani benim istememi karakterize eden toplamın maksimlerini belirleyemezler. İşte bu nedenle de kendi istememin tüm doğasını güdülerden hareketle açıklamak mümkün değildir. Daha ziyade güdüler sadece belirli bir zamandaki istemenin dışavurumunu belirlerler ve istemenin kendisini göstermesi için vesiledirler. Buna karşın istemenin kendisi güdüler yasasının alanının dışında kalmaktadır; bu yasa sadece istemenin herhangi bir zaman noktasındaki tezahürünü belirler. Sadece benim deneysel karakterim göz önüne alındığında “güdü” davranışlarım için yeterli açıklama temelini oluşturur. Fakat güdüyü karakterimden bağımsız bir şekilde değerlendirdiğimizde ve esasen neden “bunu” değil de “şunu” istediğimi sorduğumuzda herhangi bir cevap alabilmek mümkün olmaz; zira istemenin kendisi değil, sadece istemenin *tezahürü* yeterli temel ilkesine tabidir ve dolayısıyla isteme *temelsiz* olarak değerlendirilmelidir.<sup>248</sup>

Dolayısıyla, yeterli neden ilkesinin sadece idrakin kalıbı olduğu unutulmamalıdır. Yeterli neden ilkesi istemenin kendisi için değil sadece istemenin görünümleri yani tasarımlar, tezahürler için geçerlidir. Schopenhauer bu noktada Kantçı tezahür ve *kendinde şey* ayrımını farklı bir bağlamda yeniden yorumlayacaktır. Schopenhauer’e göre hangi türden olursa olsun bütün tasarımlar, bütün nesnel tezahürdür. Yalnızca isteme *kendinde şeydir* ve bu haliyle de hiçbir açıdan tasarım olmayıp tümüyle tasarımdan farklı bir karaktere sahiptir. Tüm tasarımlar ve tüm nesnel istemenin nesneleşmesini oluştururlar. “İsteme, hem tekilliklerin hem de bütünü en içteki çekirdeğidir.”<sup>249</sup> İsteme kör bir şekilde etki eden her doğa kuvvetinde tezahür ettiği gibi aynı zamanda insanın düşünülmüş her

<sup>247</sup> A.g.e., II. Kitap, Bölüm: 20 (127)

<sup>248</sup> A.g.e., II. Kitap, Bölüm: 20 (127)

<sup>249</sup> A.g.e., II. Kitap, Bölüm: 21 (131)

davranışında da tezahür eder. Schopenhauer'e göre söz konusu tezahürler arasında doğalarından kaynaklanan bir farklılık yoktur. Bu farklılık daha ziyade tezahürlerin derecesinden kaynaklanan bir farklılıktır.<sup>250</sup>

Schopenhauer bu noktada geniş bir parantez açarak, isteme kavramını yeterince geniş kapsamlı ele alamayanların sürekli bir yanlış anlama içinde olacaklarını belirtir. Bu kişiler, isteme kelimesi ile sadece bugüne dek özellikle tarif edilen bir türü, yani idrake bağlı olarak yönlendirilen ve tezahürlerinin sadece güdüleri -hatta soyut güdüleri- izlediği ve dolayısıyla da akla tabi olarak ortaya çıkan istemeyi anlamışlardır. Fakat Schopenhauer'a göre bu sadece istemenin en bariz tezahürüdür. O halde şu soru sorulabilir: Schopenhauer neden bütün tezahürlerin asli özünü *isteme* olarak tanımlayıp bunun yerine başka bir sözcük kullanmayı tercih etmemiştir? Schopenhauer bu soruyu çok açık ve net bir biçimde yanıtlar; ona göre isteme sözcüğünün yerine başka bir sözcük kullanmak kendisinin yanlış anlaşılmasına sebep olacaktır. Çünkü kendinde şeyin varlığını dolaylı olarak yani çıkarımlarla, soyut olarak idrak etmiş olsaydık bu durumda ona istediğimiz adı verebilirdik. İsim sadece bilinmez bir niceliğin sembolü olurdu. Fakat isteme kelimesinin işaret ettiği asla bilinmez bir nicelik değildir, aynı zamanda buna çıkarım ve akıl yürütmelerle ulaşılmış da değildir. İsteme tamamen dolaysızca ve oldukça tanıdık bir şekilde idrak edilir ve biz istemenin ne olduğunu başka herhangi bir şeyden daha iyi anlar ve biliriz.<sup>251</sup>

*İsteme* kavramı bugüne dek hep *kuvvet* (*kraft*) kavramı altında toplandı. Buna karşı olarak ben tam tersini yapacağım ve doğadaki her tür kuvvetin *isteme* olarak bilinmesini talep edeceğim. (...) Kuvvet kavramının temelinde en nihayetinde -tıpkı diğerlerinde olduğu gibi- nesnel dünyanın algısal idraki; yani kavramın meydana getirildiği tezahür -tasavvur- vardır. Kuvvet, sebep ve sonucun hakim olduğu bir alandan -algısal tasavvurdan- yapılan bir çıkarımdır ve tam da daha öte etiyolojik bir açıklamanın kesinlikle mümkün olmayıp bütün etiyolojik açıklamaların zorunlu ön şartı olduğu noktada, sebebin sebep olmağı anlamına gelir. (...) Buna karşın isteme kavramının kaynağı tezahür değildir; salt algısal tasavvur değildir; bilakis içten, herkesin doğrudan bilincinden ilerlemektedir. Bizler bireyliğimizi, bu hiçbir kalıbı olmayan (hatta özne-nesne ayrımı kalıbı bile olmayan) dolaysız bilincin özünde idrak ederiz; lakin aynı zamanda biz *buyuzdur* çünkü burada idrak eden ve idrak edilen aynı şeylerdir. (...)

<sup>250</sup> A.g.e., II. Kitap, Bölüm: 21 (131)

<sup>251</sup> A.g.e., II. Kitap, Bölüm: 22 (132-133)

Fakat eğer isteme kavramını (...) kuvvet kavramına tabi kılsak, o zaman bunun, tezahürden türetilmiş bir kavramın dolayısıyla da tezahürün dışına çıkmamıza izin vermeyen bir kavramın içinde batmasına izin vererek dünyanın iç özüne dair sahip olduğumuz tek dolaysız idrakten vazgeçmiş oluruz.<sup>252</sup>

*Kendinde şey* olarak *isteme*, söz konusu tezahürlerinden bütünüyle farklı, hatta tezahürün bütün kalıplarından tamamen bağımsızdır. *İsteme* bu kalıpların bütünüyle dışında yer alır. *İsteme*, ancak tezahür ettiğinde bu kalıplara sahip olur, bu nedenle de bu kalıplar sadece istemenin nesneleşmiş hali ile ilgilidirler fakat istemenin kendi özüne yabancıdırlar. Dolayısıyla, yeterli neden ilkesinin hiçbir biçiminin isteme ile alakası yoktur. Zaman ve mekan, yeterli neden ilkesine bağlı olarak, istemenin tezahürleri olan ve “çokluk” dediğimiz şeyi mevcut ve mümkün hale getirir. Diğer bir deyişle, “çokluk” zaman ve mekan kalıpları içerisinde varlık bulur. Buna göre, özünde ve kavramında bir ve aynı olan, yalnızca zaman ve mekan yoluyla ayrık, bir arada ve art arda çokluk olarak karşımıza çıkar. Bundan dolayı Schopenhauer zaman ve mekanı *principium individuationis* (*bireyleşme ilkesi*) olarak adlandırır.<sup>253</sup> İstemenin kendisi her ne kadar zaman ve mekandaki tezahürleri sayısız olsa da, söz konusu *çoğulluktan* tümüyle bağımsızdır; tektir. Fakat onun bu teklifi bir nesnenin teklifi gibi düşünülemez, çünkü bir nesnedeki teklik, ancak mevcut bir çoğulluğa kıyasla idrak edilir. Söz konusu bu teklik, bir kavramın teklifi gibi de düşünülemez çünkü bir kavram sadece çokluktan soyutlanarak ortaya çıkar. Schopenhauer’a göre *kendinde şey* olarak *istemenin* teklifi daha ziyade onun zaman ve mekanın, *principium individuationis*’in, diğer bir deyişle çoğulluğun imkanının ötesinde oluşuyla ilgilidir.<sup>254</sup>

İstemenin yeterli neden ilkesinin kalıplarından bağımsız oluşu ve bu bakımdan temelsizliği onu özgür ve bağımsız kılar. Fakat istemenin en belirgin en açık tezahürü olan insan istemesi söz konusu olduğunda kişi kendindeki bu istemeyi özgür ve bağımsız düşünerek büyük bir yanılsa düşmektedir. Kişinin kendinde idrak ettiği isteme özgür ve bağımsız değildir. Fakat insanlar, istemenin her tezahürüne hakim olan zorunluluğu göz ardı edip eylemleri de özgür ilan etmişlerdir; oysa insan eylemleri özgür değildir zira her bir tekil davranış, sıkı bir zorunlulukla ortaya çıkar ve güdünün karakterdeki etkisini

<sup>252</sup> A.g.e., II. Kitap, Bölüm: 22 (133)

<sup>253</sup> A.g.e., II. Kitap, Bölüm: 23 (134)

<sup>254</sup> A.g.e., II. Kitap, Bölüm: 23 (135)

izler.<sup>255</sup> Schopenhauer'ın ısrarla altını çizdiği düşünce yeterli neden ilkesinin, istemenin tüm tezahürlerinin genel kalıbı olduğudur. İnsan da istemenin bir tezahürü olarak eylemlerinde bu kalıplara tabidir.

Dolayısıyla, var olan her şey gibi insanın bedeni ve tüm yapıp etmelerinde en temelde belirleyici olan şey istemedir. İsteme idrakin yokluğunda bile faal olmayı sürdürür. Bu nokta aynı zamanda istemenin bilinçdışı doğasını da ortaya koyan bir zemindir. Buna en iyi örnek hayvanların davranışlarıdır. Örneğin yavru bir örümceğin ağ tasavvuru yoktur ama yine de ağını örer. Hayvanların diğer yapıp etmelerinde olduğu gibi bu faaliyetlerinde de isteme açıkça iş başındadır fakat bu faaliyet kör bir faaliyettir; bu faaliyete idrak eşlik eder ancak onu yönlendirmez. Dolayısıyla psikolojik olarak içgüdüsel etkinlik diye nitelendirebileceğimiz bu davranışlar istemenin kör bir etkinliğidir. “Nasıl ki kendi inşa ettiğimiz evin bizim kendi istememiz dışında bir isteme ile gerçekleştiğini söylemiyorsak, sümüklüböceğin evini oluşturan kabuğa, sümüklüböcekten bağımsız olan fakat idrak ile yönlendirilen bir isteme atfetmeyeceğiz. Bilakis biz iki evde de istemenin iki tezahürdeki nesneleşmesini idrak edeceğiz.”<sup>256</sup> Dolayısıyla isteme insanda birtakım saiklerle, sümüklüböcekte ise kör dışa dönük bir yapı güdüsüyle etkin olmayı sürdürür. Yine de aynı isteme insanda bile çok çeşitli biçimlerde kördür. Örneğin bedenimizin sindirim, kan dolaşımı, salgı, büyüme, üreme gibi hiçbir idrakin yönlendirmediği bütün fonksiyonlarında, bütün yaşamsal ve vejetatif işlevlerinde isteme kör biçimde faaliyetini sürdürür. Bedenin devinimleri de tıpkı bedenin kendisi gibi istemenin tezahürü, nesneleşmesidir. Dolayısıyla bedenin içinde olan her şey isteme yoluyla gerçekleşir. Fakat bu noktada idrak ile yönlendirilmeyen ve saiklerle belirlenmeyen, tam tersine uyaran konumundaki sebeplere göre etkili, kör bir istemenin varlığından söz edebiliriz.<sup>257</sup>

Tüm bu çözümler ışığında, bilinçdışı olanın [*Bewußtlosigkeit*] yani istemenin her şeyin asli özü ve doğal hali olduğunu söyleyebiliriz. Bilinç ise Schopenhauer'in deyiimiyle varlık türleri içerisinde en yüksek çiçeklenme hali olarak ortaya çıkar.<sup>258</sup> İstemenin en yüksek nesneleşmesi olan bilincin bu bakımdan temelinin bilinçdışı olduğu açıktır.

---

<sup>255</sup> A.g.e., II. Kitap, Bölüm: 23 (135)

<sup>256</sup> A.g.e., II. Kitap, Bölüm: 23 (137)

<sup>257</sup> A.g.e., II. Kitap, Bölüm: 23 (137)

<sup>258</sup> Schopenhauer, A. (1966). *The World as Will and Representation*, Volume II, çev. E. F. J. Payne, New York: Dover Publications, Inc., I. Kitap, Bölüm: 15 (142)

Bitkilerin son derece zayıf, hayvanlarınsa küçük bir pırıltısına sahip oldukları bilinç insanın akıl yetisinde son derece yüksek bir düzeye ulaşsa da temelleri bakımından başladığı bitkinin bilinçdışı doğasını temel alır.<sup>259</sup> Bu durum birçok fizyolojik işlevde olduğu gibi insanın bilinçli olduğunu düşündüğü birçok davranışının da temelinde bulunur. Dolayısıyla, fizyolojik işlevler aracılığıyla üretilmeyen herhangi bir idrak türüne sahip değiliz. Schopenhauer'in insanı ele alışı bu bakımdan metafizik karakterde köklü bir natüralizme dayanır.<sup>260</sup>

### 2.2.1 İnsanda İsteme, GÜdü Yasası<sup>261</sup>, Karakter ve İdrak

İsteme, bütün tezahürlerin özü, asli çekirdeğidir. Ne var ki, kendi doğamızın özü olarak algıladığımız isteme ile cansız doğanın tezahürleri olarak isteme birbirinden tamamen farklıymış gibi görünür. Diğer bir deyişle, bir tezahür türündeki tamamen net kurallılığa kıyasla bir diğer tezahür türünün kuralsız keyfiyet içindeymiş gibi görüldüğü açıktır. Schopenhauer bu durumun insanda bireyselliğin çok güçlü bir şekilde ortaya çıkmasından kaynaklandığını söyler. Çünkü herkesin kendine has bir karakteri vardır, dolayısıyla da aynı güdü herkeste aynı şiddette ortaya çıkmaz. Bununla birlikte, başkalarının hiçbir şey bilmediği yüzlerce koşul bireyin geniş idrak alanında etki eder. Bu nedenle, davranışlar sadece güdülerden yola çıkarak önceden belirlenemez çünkü bireysel karakterin tam bilgisi ve buna eşlik eden idrak eksik kalır. Buna karşılık doğa kuvvetlerinin tezahürleri

---

<sup>259</sup> Schopenhauer, A. (2020). *İsteme ve Tasavvur Olarak Dünya*, I. Cilt, I. Kitap, Bölüm: 15 (142)

<sup>260</sup> Janaway, C. (2010). "The Real Essence of Human Beings: Schopenhauer and The Unconscious Will", *Thinking the Unconscious, Nineteenth-Century German Thought*, Angus Nicholls & Martin Liebscher (Ed.), New York: Cambridge University Press, s. 146.

<sup>261</sup> *Gesetz der Motivationen: Davranışlar, saikler, içsel dürtüler alanı için geçerli olan yeterli temel ilkesine* Schopenhauer "davranışların yeterli temel ilkesi" veya "güdüler yasası" demektedir. Bu yasaya göre hem kendimizde hem de başkalarında algıladığımız her karar için "niçin" sorusunu sordüğümüzde anlamak istediğimiz şey, bu karardan önce gelen ve bu kararın kendisini takip etmiş olduğu bir şeyin varsayılmasıdır. Başka bir deyişle, netice olan davranıştan önce gelen ve bu davranışı güdüleyen bir şeyin olması gerektirir. Tıpkı cansız bir cismin itme ya da çekme kuvveti olmadan hareketinin düşünülemez olması gibi böyle bir güdü olmadan davranışın ortaya çıkması düşünülemez. Bu bağlamda güdüyü davranışlara etki eden sebep olarak nitelendirebiliriz. Yeterli neden ilkesinin farklı bir biçimi olarak güdüler yasası cisimsel dünyadaki nedensellikten farklıdır. Cisimsel dünyadaki sebep her bir sürecin dıştan gelen koşuludur. Bu sebeplerin etkisini algılayan özneler olarak ancak dışarıdan gözlemleyebiliriz. Buna karşın davranışı ortaya çıkaran içsel sebepler olarak güdüleri dolaylı olarak değil bilakis içeriden, dolaysız bir şekilde deneyimleriz. Çünkü bu sebeplerin etkisini bedenimizde yaşayarak idrak ederiz. Dolayısıyla "güdü, içeriden görülen nedensellikler." (bkz. Schopenhauer, *Yeterli Temel İlkesinin Dörtlü Kökü Üzerine*, s. 213-214)

bu noktada daha farklı bir görünüş sergiler.<sup>262</sup> Bunlar, “en ufak bir sapma olmadan, hiçbir bireysellik göstermeden, açıkça ortada olan durumlara göre, net önceden belirlenmişliklere tabi olarak, genel yasalara göre etki etmektedirler ve aynı doğa kuvveti kendisini milyonlarca tezahüründe hep tam olarak aynı şekilde ortaya koymaktadır.”<sup>263</sup>

Yine de insan için *istemesi* neyse toz zerreciği için de odur ve bu bakımdan içsel özünde açıklamaya tabi değildir. Tabii ki istemenin her tezahürü için, bu yer ve bu zamandaki her bir edimi için bir güdü gösterilebilir; istemenin tezahürü 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.”<sup>264</sup> Schopenhauer’in burada altını çizdiği temel nokta, tezahürün içeriğinin yani onun “Ne” olduğunun, yeterli neden ilkesinden, yani onun “Nasıl”ından asla çıkarılamayacağıdır. Bedenim hariç her şeyi sadece tek yönlü, yani tasarım olarak tanıyabilirim. Dolayısıyla yeterli neden ilkesine dayalı bir açıklama bana şeylerin yalnızca yüzeysel bir açıklamasını verir. Bütün dönüşümlerin sebeplerine dair bilgim olsa da, yine de bunların iç özünü bilemem. Bu benim için derin bir sır olarak kalır.<sup>265</sup> Dolayısıyla kendi karakterime ilişkin bilgim de temelde bir sır olarak kalır. Çünkü görünürde yapıp ettiğim her şey, karakterime ilişkin yüzeysel bir bilgiyi ortaya koyacaktır. Bu bilgi, kendi iç özümüne dair bir şeyleri açıklamaktan uzaktır.

Schopenhauer Spinoza’nın taş örneğine başvurarak, istemenin insandaki tezahürünün diğer tezahürlerinden farkını şu şekilde açıklar:

Spinoza havaya fırlatılmış uçan bir taşın eğer bilinci olsaydı, kendi isteği ile uçtuğunu düşüneceğini söyler. Buna ben sadece taşın haklı olacağını eklerdim. Benim için güdü neyse taş için de ona verilen itki odur. Ve taşın bu varsayılan durumunda kohezyon, yerçekimi, direnç olarak görünen ne varsa kendi özünde, benim istemem olarak idrak ettiğimle aynıdır; ki eğer taşın bilinci olsaydı o da bunu isteme olarak idrak ederdi. Spinoza, bu alıntıda, taşın

---

<sup>262</sup> Schopenhauer, A. (2020). *İsteme ve Tasavvur Olarak Dünya*, II. Kitap, Bölüm: 23 (142)

<sup>263</sup> A.g.e., II. Kitap, Bölüm: 23 (142)

<sup>264</sup> A.g.e., II. Kitap, Bölüm: 24 (148)

<sup>265</sup> A.g.e., II. Kitap, Bölüm: 24 (149-150)

uçtuğu zorunluluğa odaklanmış ve -haklı olarak- bu zorunluluğu bir kişinin tekil isteme edimine aktarmak istemiştir. Ben, buna karşılık, bütün gerçek zorunluluk tarafından (yani sebepten kaynaklı sonuç/etki) ortaya konan içsel özün zorunluluğa en başta anlamını ve geçerliliğini verdiğini düşünüyorum. İnsanların durumunda buna “karakter”, taşın durumunda ise “nitelik” denir; fakat iki durumda da bu aynıdır; zira bu içsel öz dolaysızca idrak edildiğinde ona *isteme* denir ve taşta en zayıf, insanda ise en güçlü tecellisi -nesneleşmesi- vardır.<sup>266</sup>

Dolayısıyla insanların eylemlerinin temelinde yer alan güdüler, onların karakterini belirlemezler, tam tersine bunlar insanların karakterlerinin tezahürleridir. Başka bir deyişle, insanların yapıp etmeleridir. Güdüler bu bakımdan, insan yaşamının içsel anlamını ve içeriğini değil, bu yaşamın akışının dışsal biçimini belirlerler. “Güdüler, istemenin dolaysız tezahürü olan ve dolayısıyla da temelsiz olan karakteri izler. Bir insanın kötü, bir başkasının ise iyi olması güdülere ve dışsal etkilere (öğreteler ve vaazlara) bağlı değildir ve bu anlamda mutlak olarak açıklanamazdır.”<sup>267</sup> Fakat kötü birinin kötülüğünü kendi küçük çevresinde, ufak tefek adaletsizlikler ortaya koyarak mı gösterdiği; yoksa bir diktatör olarak halkları baskı altında tutup, birçok insanın ölümüne sebep olarak mı ortaya koyduğu, kötülüğün tezahürünün dışsal biçimidir. Bu eylemler o kişi için asli değildir. Yalnızca kaderin hazırladığı dış etmenlere, çevreye, güdülere dayalı şartlara bağlıdır; Fakat bu kişinin güdülere dayanan kararları, asla güdüler tarafından açıklanamaz. Bu güdüler, tezahürü söz konusu kişi olan istemeyi takip ederler. Kişi her durumda karakterine bağlı kalarak bu karakteri ifşa edecektir. Ancak bu karakterden hareket eden tezahürler her zaman koşullarla uygun şekilde ortaya çıkmak durumundadır.<sup>268</sup>

Her insan, istemenin özellikle belirli ve karakteristik bir tezahürü olarak bir dereceye kadar bireysel bir idea olarak da görülebilir.<sup>269</sup> Schopenhauer’ın idea ile kastettiği her ne kadar kavramı Platon’a referansla kullansa da Platoncu kavrayıştan oldukça farklıdır. İdea istemenin nesneleşme seviyesini ifade eder. Evrensel doğa kuvvetlerinden başlayarak insana kadar var olan her şey içsel özü itibarıyla istemenin farklı seviyelerdeki

---

<sup>266</sup> A.g.e., II. Kitap, Bölüm: 24 (150)

<sup>267</sup> A.g.e., II. Kitap, Bölüm: 26 (165)

<sup>268</sup> A.g.e., II. Kitap, Bölüm: 26 (165)

<sup>269</sup> A.g.e., II. Kitap, Bölüm: 26 (157)



nesneleşmesinden başka bir şey değildir. İşte Schopenhauer, bütün bu seviyeleri Platoncu anlamda ebedi bir idea olarak nitelendirir. “İdea kendisini zaman ve mekanda sayısız tezahürde çoğaltır; fakat ideaların bu çokluk kalıplarında ortaya çıkma düzeni net olarak nedensellik yasası ile belirlidir.”<sup>270</sup> Sayısız tezahür arasında her bir insanın karakteri bu bakımdan bir dereceye kadar bireysel bir idea olarak değerlendirilebilir. Hayvanlarda ise bireysel bir karakterden ziyade türsel bir karakterden bahsedebiliriz. İnsandan uzaklaştıkça bu bireysel karakter gittikçe kaybolmaya başlar. Nihayetinde bitkilerin karakterleri toprak, iklim ya da diğer durumların elverişli ya da olumsuz etkileriyle açıklanır ki bitkilerin bunun dışında hiçbir bireysel karakterleri yoktur. Bireysellik cansız doğa alanında ise tamamen ortadan kalkar. Çünkü “cansız doğadaki bütün tezahürler, evrensel doğa kuvvetlerinin dışavurumlarıdır; yani kendilerini sadece türde gösterip herhangi bir tekil tezahürde asla hiçbir çeşitlilik göstermeyen istemenin nesneleşme derecelerinin dışavurumlarıdır. Oysa canlı doğada bu dereceler, bir ideanın tamamını kısmen ifade etmekte olan bireysellik farklarının dağılımı yoluyla kendilerini nesneleştirirler.”<sup>271</sup> Dolayısıyla zaman, mekan, çoğulluk ve sebepler tarafından koşullanmışlık, istemeye ya da istemenin upuygun nesneleşmesi olan ideaya ait değildir, daha ziyade bunların tekil tezahürlerine aittir.<sup>272</sup>

## 2.2.2 İstemenin En Yüksek Nesneleşmesi Olarak İdrak

İsteme en düşük düzeyde kendisini herhangi bir idrakten uzak kör bir baskı, karanlık, sönük bir sürüklenme olarak ortaya koyar. Bütün cansız doğada ve bütün temel kuvvetlerde tezahür eden isteme bu türden bir istemedir. Bu kuvvetler kendilerini zaman ve mekan içinde, hiçbir bireysellik göstermeden, tam olarak aynı şekilde ve düzenlilikte, milyonlarca tezahürde çoğaltılmış biçimde ortaya koyarlar. Fiziğin ve kimyanın işi bu kuvvetleri aramak ve bunların yasalarını öğrenmektir. Daha yüksek bir seviyede isteme bitkilerin yaşamında nesneleşir. İstemenin buradaki tezahürleri birbirlerine “nedenlerden” ziyade “uyaranlarla” bağlanırlar. Hayvanda ise isteme dünyaya gelme, beslenme ve kendi varlığını sürdürme noktasında hala idrakten yoksun, karanlık, itici bir kuvvettir ve burada

<sup>270</sup> A.g.e., II. Kitap, Bölüm: 26 (159)

<sup>271</sup> A.g.e., II. Kitap, Bölüm: 26 (157)

<sup>272</sup> A.g.e., II. Kitap, Bölüm: 26 (157)

hayvanın tezahürü hala zorunlu olarak yalnızca “uyaran” ile belirlenmektedir. Diğer taraftan, türler arasında beslenme için verilen savaş ve mücadele hayvanın yiyeceği sadece uyaranları takip ederek elde edemeyeceği bir noktaya varacaktır. Dolayısıyla hayvan, içinde idraksiz biçimde büyüdüğü yumurtadan veya rahimden çıkar çıkmaz besin arayıp seçmeyi öğrenecektir. Bu yolla güdülere dayalı hareket ve bununla birlikte de idrak zorunlu hale gelir. İdrak, istemenin nesneleşmesinin bu seviyesinde bir çeşit yardımcı mekanizma olarak devreye girer ve bireyin korunması ve türlerin devamı için gereklidir.<sup>273</sup>

Söz konusu yardımcı mekanizmayla *tasarım olarak dünya* bütün biçimleri, nesne ve öznelere, zamanı, mekanı, çokluğu ve nedenselliği ile birdenbire ortaya çıkar. Dünya burada artık ikinci yönünü göstermektedir. Buraya kadar salt *isteme* olan, şimdi aynı zamanda *tasarımdır*, idrak eden öznenin nesnesidir. Bu noktaya kadar karanlıkta son derece kesin ve yanılmaz bir şekilde ilerleyen isteme, bu düzeyde kendisi için bir ışık yakar. Tezahürlerin kalabalık ve karmaşık doğasından kaynaklanan dezavantajlı durumu ortadan kaldırmak için zorunlu bir araç olarak, tam da en kusursuz şekilde yanan bir ışıktır bu.<sup>274</sup>

İnorganik ve vejetatif doğada etki eden yanılmaz kesinlik ve kurallılık, temeldeki özünde kör bir baskı, isteme olarak tek başına faaldi; bu kesinlik ve kurallılık ise şimdiye dek, ikincil, tamamen farklı bir dünyanın, tasavvur olarak dünyanın, yardımı ve aynı zamanda da rahatsız ediciliği olmamasına dayanmaktadır. Tasavvur dünyası gerçekten sadece istemenin kendi özünün kopyasıdır, ancak yine de tamamen farklı bir yapıya sahiptir ve şimdi istemenin tezahürlerinin başına müdahale etmektedir. Sonuç olarak, aynı yanılmaz kesinlik artık sona erer. Hayvanlar çoktan yanılısamaya, aldanmaya maruzdurlar. Ne var ki hayvanlar, kavramlara ve düşünmeye değil de salt algısal tasavvurlara sahip olmalarından dolayı “şimdiki zamanla” sarılmışlardır ve geleceği hesaba katamazlar.<sup>275</sup>

Gelgelelim bu noktada istemenin kör bir şekilde etkin olması ve istemenin idrak ile aydınlanması şeklindeki iki tezahür türü birbirlerinin alanına girmektedirler. Algısal idrak ve güdülerin yönlendirdiği hayvan davranışlarının ortasında bu şekilde yönlendirilmeyen bir grup hareketler bulunur. Bu hareketler de kör bir şekilde etki eden istemenin

---

<sup>273</sup> A.g.e., II. Kitap, Bölüm: 27 (178-179)

<sup>274</sup> A.g.e., II. Kitap, Bölüm: 27 (180)

<sup>275</sup> A.g.e., II. Kitap, Bölüm: 27 (180)

zorunluluğu ile gerçekleşen eylemlerdir. Fakat bunlar, güdüler veya idrak tarafından yönlendirilmemekle birlikte, görevlerini soyut, rasyonel saiklerden hareketle yapıyor gibi görünen dürtülerdir. Diğer durumda ise idrak, istemenin kör bir şekilde işlediği atölyeye girer ve insan organizmasının vejetatif yönlerini aydınlatır.<sup>276</sup>

İsteme, en yüksek nesneleşme derecesine ulaştığında, anlamadan doğan algısal idrak artık yeterli olmaz. Pek çok ihtiyacı ve tehlikeye açık oluşuyla birlikte karmaşık, çok yönlü ve hayal gücüne sahip bir varlık olan insan, var olabilmek için ikili idrak ile aydınlatılmalıdır; algısal idrak ve soyut kavramlar yetisi olarak akıl. Bununla birlikte artık sağduyu dediğimiz şey ortaya çıkar. Sağduyu, geleceğe ve geçmişe bakışı, tefekkürü, kaygıyı, şimdiki andan bağımsız olarak önceden düşünüp eyleyebilme yeteneğini ve aynı zamanda kişinin kendi isteği doğrultusundaki kararları hakkında tamamen şeffaf bir bilinci getirmektedir. Bu tür bir idrak yani akıl, kendinden önceki istemenin idraksiz şekilde etkili olan eğilimlerinin kurallılığını ortadan kaldırır. Schopenhauer'e göre bu durumda yanılısma ve aldanma ihtimalinin ortaya çıkması kaçınılmazdır.<sup>277</sup>

(...) aklın sahneye adım atması istemenin ifadelerindeki kesinlik ve aldatmazlığı neredeyse tamamen ortadan kaldırır; ki bunun diğer ucunda cansız doğadaki istemenin dışavurumlarının kesin kurallılık içinde tezahür edişleri vardır. İçgüdüler tamamen geri çekilir, şimdi her şeyin yerine geçmesi beklenen düşünüp taşınma, ilk kitapta iddia edildiği gibi, kararsızlık ve belirsizliğe yol açar; “yanlış” mümkün hale gelir ve birçok durumda istemenin davranışlar yoluyla yeterli şekilde nesneleşmesini engeller. İsteme, kesin ve değiştirilemez rotasını karakter biçiminde almış olsa ve buna uygun olarak istiyor oluş süreci bir güdü vesilesiyle kaçınılmaz olarak gerçekleşse bile, “yanlış”, istemenin ifadelerini bozabilir. Bunun nedeni, gerçek olanlara benzer yanıltıcı saiklerin araya sızıp gerçek olanları ortadan kaldırmasıdır. Örneğin, batıl inanç kişiye, aksi haldeki durumlarda istemesinin kendisini başka türlü ortaya koyacağı bir davranış yoluna zorlayan hayali saikler empoze ettiğinde bu gerçekleşir. Agamennon kızını öldürür; bir cimri günün birinde yüz kat geri ödeneceği umuduyla, saf egoizminden sadaka dağıtır vb.<sup>278</sup>

Schopenhauer'e göre idrak, ister algısal ister akılsal olsun temel olarak istemenin kendisinden hareketle ilerler ve tıpkı bedeninin herhangi bir organında olduğu gibi bireyin

<sup>276</sup> A.g.e., II. Kitap, Bölüm: 27 (180)

<sup>277</sup> A.g.e., II. Kitap, Bölüm: 27 (181)

<sup>278</sup> A.g.e., II. Kitap, Bölüm: 27 (181)

ve türün devamını sağlayan bir mekanizma olarak işlev görür. Yani idrak, temel olarak istemenin hizmetindedir ve onun amaçlarını gerçekleştirmek üzere çabalar. Bütün hayvanlarda ve neredeyse insanların tamamında durum böyledir. Fakat insan fazlasıyla idrakle örtünmüş bir varlıktır. Soyut akli nedeniyle kendisini aldatma yetisi çok gelişmiş olduğundan hakiki özünü çok nadir, tesadüfen ve duruma göre ortaya çıkarır. Fakat hayvanlar insanlara göre daha saf varlıklardır. Çünkü hayvanda yaşama isteğini insana nazaran daha çıplak bir şekilde görürüz.<sup>279</sup>

### **2.3 Akli ve Deneyimsel Karakter Açısından İnsanda İstemenin Özgürlüğü Problemi**

Her tekil insanın karakteri, tamamen bir birey olduğu ve tür tarafından kapsanmadığı müddetçe istemenin nesneleşme ediminin kendine has belirli bir ideasıymış gibi görüldüğünü belirtmiştik. Schopenhauer kişinin bu bakımdan en temelde -yine Kant'tan ödünç aldığı bir terimle- akli bir karakteri (*intelligibler Charakter*) olduğunu iddia eder. Söz konusu akli karakter kendisini belli bir deneyimsel karakter içerisinde ortaya koyar. Diğer bir deyişle, deneyimsel karakter akli karakterin tezahürüdür. “Akli karakter temelsiz, yani kendinde şey olan, yeterli neden ilkesine (tezahür kalıbına) tabi olmayan istemedir. Deneyimsel karakter, bir yaşam süresi boyunca akli karakterin bir kopyasını sunmak zorundadır ve bu tümüyle akli karakterin özü tarafından koşullanır, bunun ötesinde farklı bir şeye dönüşemez.”<sup>280</sup> Söz konusu belirlenmişlik içinde insan, asli olana göre kendi kişiliğini ortaya koyar. Fakat burada bu ortaya koyma asli olmayan faktörlerin yani deneyimsel karakterin kendisini gösterdiği dışsal koşulların farklılığına göre değişkenlik gösterebilir. Dışsal koşullar karakterin doğasına göre tepki verdiği güdülerini sunarlar. Ve bunlar çok farklı olabildikleri için deneyimsel karakterin dışsal biçimi bu koşullar tarafından belirlenecektir. “Örneğin, fındık fıstık için mi taht için mi kumar oynadığımız asli değildir; fakat bu oyunda hile yapmamız veya dürüstçe oynamamız asli olandır ve ilk durum dışsal faktörlerce belirlenmiş olsa da, bu son durum akli karakter tarafından belirlenmiştir. Nasıl ki aynı tema yüzlerce farklı varyasyonda sunulabilir, aynı

<sup>279</sup> A.g.e., II. Kitap, Bölüm: 28 (186)

<sup>280</sup> A.g.e., II. Kitap, Bölüm: 28 (189)

karakter de yüzlerce farklı yaşamda sunulabilir.”<sup>281</sup> Fakat dışsal etkiler ne ve hangi biçimde olurlarsa olsunlar, yaşam süresinde kendisini ortaya koyan deneyimsel karakter, net olarak akli karakterin nesneleşmesi olmak zorundadır; zira akli karakterin nesneleşmesi reel koşullara ayak uydurur.<sup>282</sup>

İsteme idrak ile aydınlandığında daima şimdi ve burada ne istediğini bilir, fakat asla genel olarak ne istediğini bilmez. Her tekil edimin bir amacı vardır, fakat istemenin bütünü yoktur. Örneğin her insanın daima davranışlarını yönlendiren belli amaç ve saikleri vardır. O her zaman belirli davranışlarının hesabını nasıl vereceğini bilir. Ancak genel olarak neden istediği veya genel olarak neden var olmak istediği sorulduğunda insanın bir cevabı yoktur ve aslında böylesi bir soru onun için bir anlam da ifade etmez. Amaçsızlık ve sınırsızlık istemenin özüne aittir ve tam da bu nedenle isteme sonsuz bir çabalamadır.<sup>283</sup> Schopenhauer’dan alıntılarsak;

Sonsuz dönüşüm, sonsuz akış istemenin özünün kendisini açmasına aittir. Ve en nihayetinde tüm bunlar kendini insani çabalamalar ve arzulara gösterir ve bunlar da bizi, sanki tatmin olurlarsa bizim istiyor oluşumuz son hedefine ulaşacakmış gibi kandırırlar. Fakat ne zaman ki bunlar elde edilir, artık eskisi gibi görünmezler ve dolayısıyla da kısa süre içinde unutulurlar, eskirler ve daima -itiraf edilmese de- aslında yitip giden kandırmacalar olarak kenara konurlar. Hala, arzuluyor oluştan tatmine ve bundan da yeni bir arzuya geçme oyununu devam ettirecek, arzulanacak ve çabalanacak bir şeyler kaldıysa çok şanslıyızdır. Bu oyunda geçişler hızlı oluyorsa bunun adı mutluluktur ve eğer yavaş oluyorsa bunun adı ızdıraptır; bu sayede oyun sonlanmaz ve kendini hayatı felç eden korku dolu usanç içinde gösteren durgunluğa, nesnesi olmayan boşuna özleme, mahvedici *languor’a* (rehavete) batmaz.<sup>284</sup>

Daha önce ortaya koyduğumuz gibi, özgürlük yalnızca yeterli neden ilkesinden bağımsız olan kendinde şeyin yani istemenin bir özelliğidir. İnsan da diğer tüm tezahürler gibi istemenin istiyor oluşu tarafından belirlenen bir varlıktır ve yeterli neden ilkesine tabidir. Bu bakımdan insan için özgürlüğün çoğu zaman bir yanılsama olarak yaşandığını söyleyebiliriz. Çünkü insan kendisini eylemlerinde özgür olarak düşünmeye yatkındır. Öyle ki diğer canlılardan ve bilhassa hayvanlardan farklı olarak daha az dürtüsel ve daha

<sup>281</sup> A.g.e., II. Kitap, Bölüm: 28 (189)

<sup>282</sup> A.g.e., II. Kitap, Bölüm: 28 (189)

<sup>283</sup> A.g.e., II. Kitap, Bölüm: 29 (195)

<sup>284</sup> A.g.e., II. Kitap, Bölüm: 29 (196)

çok bilinçli eylediğini düşünür. Bilinç burada eyleme yön veren ve onu kontrol eden birincil ve özerk bir yapı olarak ortaya çıkar. Fakat Schopenhauer'ın bakış açısında bilinç de istemenin bir nesneleşmesidir, hatta bilinç istemenin en yüksek nesneleşmesini oluşturur. Bu noktada, bilincin yeni bir konuma yerleşmesi insan özgürlüğü meselesini daha farklı bir zeminde düşünmeyi gerekli kılar. Bu zemin, aynı zamanda insan eylemlerinin gölgede kalan, karanlık ve bilinçdışı yönünün soruşturulmasıdır.

Schopenhauer'e göre insanın eylemlerinde özgür olduğu yanılsaması bilincin istemeden ayrı olarak düşünülmesinden kaynaklanır. Halbuki bilinç istemeye tabidir. Bilincin istemenin kararlarını bilebilmesi ancak deneyimsel (*aposteriori*) olarak mümkündür. Bunun dışında, herhangi bir seçimle karşılaştığında, bilincin çoğu zaman istemenin ne yönde karar vereceğine dair bir verisi yoktur. Dolayısıyla, insan kendisini eylemlerinde tanır. Diğer bir deyişle, insanın sahip olduğu deneyimsel karakter akli karakterin bir tezahürü olarak tekil ve ard arda edimler yoluyla ortaya konur. Bu nedenle idrak eden bilinç için yalnızca deneyimsel karakteri tanımak ve bilmek olanaklıdır. Akli karakter ise bilincin idrak alanı dışında kalır. Bu yüzden kişinin kendi istemesinin kararı izleyici olan kendi bilinci için belirsizdir. Fakat bu belirsizlik yalnızca görece ve öznel, yani yalnızca idrakin öznesi için geçerlidir. Öte yandan, öznenin karşılaştığı her seçimdeki karar tezahür alanının tümü düşünüldüğünde, yani nesnel olarak hem belirli hem de zorunludur. Sonuç olarak, herhangi bir seçim söz konusu olduğunda vereceğimiz karar bilincin alanına, konunun nihai sonucu olarak tamamen empirik şekilde girer. Yani söz konusu karar, iç yapıdan, mevcut güdülerle çatışması içindeki bireysel istemenin akli karakterinden ortaya çıkar ve dolayısıyla tam bir zorunlulukla gerçekleşir.<sup>285</sup> Bilincin, “güdülerin yapısını her yönden ve net şekilde aydınlatmak haricinde yapabileceği hiçbir şey yoktur.” Dolayısıyla bilinç “istemenin kendisini belirleyemez çünkü istemenin kendisi, daha önce gördüğümüz gibi girilemez ve hatta erişilemezdir.”<sup>286</sup> Schopenhauer'e göre nasıl ki herhangi bir fenomen bir doğa yasasından hareketle gerçekleşir, tıpkı bunun gibi her tekil davranış da belli bir karakterin tezahürü olarak ortaya çıkar. Bu bakımdan karakter de doğa gibi tutarlıdır. İnsan bütünde ne istiyorsa tekil davranışlarında da bunu ortaya koyar.<sup>287</sup>

---

<sup>285</sup> A.g.e., IV. Kitap, Bölüm: 55 (343)

<sup>286</sup> A.g.e., IV. Kitap, Bölüm: 55 (344)

<sup>287</sup> A.g.e., IV. Kitap, Bölüm: 55 (345)

Güdüler tıpkı hayvanlarda olduğu gibi insanlarda da eşit derecede belirleyicidir fakat insanların hayvanlardan farklı olarak seçebilirlikleri vardır. Schopenhauer bu seçebilirliğin çoğunlukla istemenin özgürlüğü olarak yanlış değerlendirildiğini söyler. Fakat nihayetinde bu durum, çeşitli güdüler arasındaki mücadeleden ve en güçlü güdünün baskın gelerek belirleyici olmasından başka bir şey değildir. Bu durumun gerçekleşebilmesi ancak güdülerin soyut düşünceler halini almalarıyla mümkündür. Çünkü insan bu durumda düşünüp taşınarak nasıl davranacağını belirlemeye çalışır. Hayvanların seçimleri söz konusu olduğunda ise isteme daha dolaysız ve algılanabilir şekilde açık güdülerle ortaya çıkar. Bu durumda gözlemci etkiyi gördüğü için güdüyü doğrudan tanıyabilir. İnsanda ise güdüler çoğunlukla soyut tasarımlar olduğu için, gözlemci açısından bunların sebeplerine ilişkin bir bilgi edinmek kolay değildir. Birçok durumda davranışı sergileyenin kendisi açısından bile karanlıkta kalan bir durumdan söz edilebilir. Zira bilinçte soyut biçimde yan yana bulunan birçok tasarım arasında bütün zamansal belirlenimlerden bağımsız şekilde ta ki en güçlü olanı diğerlerini alt edip istemeyi belirleyene dek birbirlerine etkide buldukları bir mücadeleden söz edilebilir. İşte bu durum Schopenhauer'a göre tam olarak *seçebilir oluş* veya değerlendirme yetisidir. İnsanların kendilerini hayvanlardan daha üstün görmelerinin ve kendilerine özgürlük atfetmelerinin sebebi budur. Bu atfediş insan istemesinin bilincin güdümünde ve onun özgür seçimiyle ortaya çıktığı inancıyla temellenmektedir. Halbuki bu durum insan istemesini hayvaninkinden daha üstün değil daha ızdıraplı kılan şeylerden biridir.<sup>288</sup> İnsanın en büyük ızdırapları “şimdiki anda, algısal tasarımlarda veya dolaysız duygularda değil, akılda, soyut kavramlarda, acı dolu düşüncelerde yatmaktadır.”<sup>289</sup> Dolayısıyla şimdiki anda olan ve böylelikle kıskanılabilir bir kaygısızlık içinde yaşayan hayvanlar bütün bu söylenenlerden tamamen bağımsız durumdadırlar.<sup>290</sup>

İstemenin empirik özgürlüğü (*liberum arbitrium indifferentiae*) iddiası tam olarak, bir ruhta yerleşik insan özü fikri ile bağlantılıdır: Bu ruh ise temelde idrak eden –hatta soyut düşünen– bir şey olup isteme sadece bunu takip etmektedir. Bu durum ise istemeyi ikincil bir konuma yerleştirmektedir. Oysa idrak ikincildir. Hatta isteme özellikle Descartes ve Spinoza tarafından bir düşünce edimi olarak değerlendirilmiş ve yargı ile özdeşleştirilmiştir. Buradan

<sup>288</sup> A.g.e., IV. Kitap, Bölüm: 55 (352)

<sup>289</sup> A.g.e., IV. Kitap, Bölüm: 55 (352)

<sup>290</sup> A.g.e., IV. Kitap, Bölüm: 55 (352)

da şu sonuç çıkar: Her insan olduğu şey ne ise onu idraki sonucunda olmuştur; ahlaki bir sıfır olarak dünyaya gelmiş, dünyadaki şeyleri idrak etmiş ve bunun sonucunda şöyle ya da böyle davranmaya karar vermiştir; öyle ki yeni bir idrakin neticesinde yeni bir davranış tarzı da benimseyebilir, yani yepyeni birisi olabilir. Dahası bu kişi, önce bir şeyi isteyip bunun sonucunda onu iyi olarak idrak etmeyecektir; önce bir şeyi iyi olarak idrak edip bunun sonucunda onu *isteyecektir*. Benim temel bakış açım göre ise tüm bunlar hakiki ilişkiyi tepetakkak etmektedir. İsteme ilk ve temeldir; idrak sadece sonra gelmektedir; zira idrak bir araç olarak istemenin tezahürüne aittir. Dolayısıyla her insan, istemesi yoluyla her ne ise odur ve karakteri ise temeldir çünkü isteme kişinin özüdür. Daha sona eklenen idrak ile yaşantılarının sonucunda kişi her ne ise o olduğunu tecrübe eder; yani kendi karakterini tanır. Yani kişi kendini, istemesinin yapısının sonucunda ve istemesinin yapısına göre *idrak* eder. Bunun tersi olan eski görüş, yani kişinin idrakinin sonucunda ve idrakine göre *istemesi* geçerli değildir. Bu eski bakış açısına göre kişi, sadece en çok ne olmak istediğini düşünüp sonra da onu olabilir. Bu bakış açısına göre istemenin özgürlüğü budur. Dolayısıyla bu öğretiye göre bir insan aslında idrakinin ışığında kendi kendisinin eserdir. Buna karşın ben diyorum ki kişi bütün idrakten çok önce kendi eserdir ve idrak ancak buna sonradan eklenip bunu aydınlatır. Bu nedenle de kişi şöyle ya da böyle olmaya veya başka birisi olmaya karar veremez. Daha ziyade kişi kati surette ne ise odur; ancak daha sonra ne olduğunu *idrak* eder. Eski öğretiye göre kişi idrak ettiğini *isterken*, bana göre kişi istediğini *idrak etmektedir*.<sup>291</sup>

Bu durumda insan ne ise o olmaya yazgılı mıdır? Schopenhauer burada söz konusu durum için ufak bir parantez açar. Şöyle ki, akli karakterin tezahürünü belirleyen güdülerin söz konusu karakteri idrak yoluyla etkilemesi muhtemeldir. Çünkü idrak yaşam süresi boyunca farklı derecelerde değişiklik gösterir ve gittikçe olgunlaşır. Böylelikle, zaman içinde bir kişinin davranış tarzı karakterinin kendisinin değiştiği sonucunu gerektirmeden değişiklik gösterebilir. Yine de insanın asli olarak istediği, en iç özünün yöneldiği amaç dışarıdan bir etki ya da öğreti ile değiştirilemez. Aksi durumda bu kişiyi baştan yaratabilirdik. Schopenhauer'e göre istemeyi dışarıdan sadece güdüler etkileyebilir. Fakat bu güdülerin istemeyi değiştirmesi mümkün değildir. "Çünkü güdülerin gücü, istemenin tam da olduğu şey oluşu ön koşuluna dayanmaktadır. Güdülerin tek yapabileceği şey, çabalamanın yönünü değiştirmektir; yani istemenin şu ana kadar değiştirilemez bir şekilde peşinde olduğu şeyi başka bir yoldan aratırlar."<sup>292</sup> Bu nedenle, eğitim ya da idrakin gelişimi istemeye kullandığı araçların yanlışlığını gösterip iç özüne uygun daha doğru

<sup>291</sup> A.g.e., IV. Kitap, Bölüm: 55 (346)

<sup>292</sup> A.g.e., IV. Kitap, Bölüm: 55 (348)



araçlar belirlemesi noktasında destek sağlayabilir. Fakat yine de dışarıdan böylesi bir etki, istemenin şu ana kadar istiyor olduğu şeyden gerçekten farklı bir şey istemesini sağlayamaz. Söz konusu durum değiştirilemez olarak kalır. Çünkü bu şey istemenin ta kendisinden başka bir şey değildir ve aksi takdirde bunun ortadan kalkması gerekir.<sup>293</sup>

(...) eylemlerimiz bize ayna tutarlar. Bu, yaşamımızın geçmiş akışına tekrar baktığımızda ruhsal azabın veya memnuniyetinin açıklamasıdır. Bu iki hal, eski eylemlerin hala bir mevcudiyeti olmasından kaynaklanmamaktadır. Bu eylemler olmuş bitmiştir ve artık yoktur. Fakat bu eylemlerin bizler için büyük önemi, anlamlarında, bunların karakterin dışavurumları olmasında, istemenin aynası olmalarında yatmaktadır ve bizler de bunlara baktığımızda en iç özümüzü, istememizin çekirdeğini idrak ederiz.<sup>294</sup>

Deneyimsel karakterin akli karakterin tezahürü olduğu düşünülürse, insanın yapay bir şekilde sonradan bir karakter edinmeyeceği açıktır. Bununla birlikte, insan için kendisini tanıma çabası ancak deneyimsel karakterine uygun biçimde gerçekleşebilir. Fakat deneyimsel karakter her zaman insanın ne istediğini ve gerçekte kim olduğunu anlaması için yeterli bir zemin sunmaz. Yaptıklarımızı neden yaptığımız ve temelde ne istediğimiz birçok durumda idrakimizin ötesinde koşullanmıştır. Schopenhauer kişinin belli bir derece kendi idrakini kazanana kadar kendisini yanlış biçimde tanıyabileceğinin altını çizer. Üstelik idrakimizi soyut kavramlar oluşturacak şekilde etkin biçimde kullandığımızda dahi kendimizi yanlış tanımamız mümkündür. Yüksek bir bilinç ve düşünce gücü fazlalığı insanın kendisini kandırabilme potansiyelinin varlığına da işaret edebilir. Sonuç olarak, her ne kadar soyut akılla donanmış varlıklar olsak da istemenin ve dolayısıyla akli karakterin gizemli ve erişilmez doğası tüm davranışlarımızın temelindeki bilinçdışı arkaplanı oluşturur.

#### **2.4 Yaşama İsteğinin Onaylanması, Cinsellik ve Türün Bilinçdışı Dehası**

Tezahür eden dünya istemenin aynası, onun nesneleşmesidir. Schopenhauer'e göre isteme daima yaşamı ister. Bu nedenle "isteme" yerine "yaşam isteği (*Wille zum Leben*)" demek de aynı şeyi söylemektir. Çünkü yaşam sadece bu istemenin tasarım için temsilidir.

<sup>293</sup> A.g.e., IV. Kitap, Bölüm: 55 (348)

<sup>294</sup> A.g.e., IV. Kitap, Bölüm: 55 (357)

Dolayısıyla yaşamı istemeden ayrı düşünmek mümkün değildir. İsteme olduğu sürece yaşam da dünya da mevcut olur. Bizler de yaşamsal isteme (*lebenswillen*) ile dolu olan varlıklar olarak doğum ve ölüm çemberi içinde yer alırız. Doğum ve ölüm yaşamın iç dinamiklerini oluşturan süreçlerdir. Aynı zamanda bütün yaşayan tezahürlerin kutupları olarak ifade edilebilirler. Yaşam kendisini gelip geçen her bir bireyde temsil eder. Varolan her bir birey yahut bireysellik zaman formunda ortaya çıkan geçici tezahürlerdir. Fakat isteme zamanın dışında yer alır ve kendisini nesneleştirmek için durmaksızın çabalayarak, gelip geçici birçok bireysellik içinde kendisini var etmeyi sürdürür.<sup>295</sup>

Schopenhauer, bireyin sonluluğunun yaşama isteği ve dolayısıyla doğa için anlamını şu pasajda çarpıcı biçimde ortaya koyar;

(...) Vurguyu yası tutulan bireyin ölümünden mümkün olduğunca doğanın ölümsüzlüğüne çevirmek ve soyut bir bilgi olmadan doğanın bütününe yaşama isteğinin tezahürü ve tatmini olduğunu belirtmekti. Bu tezahürün kalıbı zaman, mekan ve nedensellik ve bunların vasıtasıyla bireyleşmedir ki bu da bireyin var olup yok olmasını gerektirmektedir. Fakat nasıl ki bireyin ölümü doğanın bütününe herhangi bir zeval vermez, bu da yaşam isteğine dokunmaz. Birey, tabiri caizse, bu istemenin tezahürünün sadece bir örneği, bir numunesidir. Bunun sebebi doğanın bireyi değil türü ciddiye almasıdır ve doğa türün korunması için bütün ciddiyeti ile uğraşmakta, türe bu kadar abartılı kaygıyı tohumun muazzam bolluğu ve de müthiş dölleme gücü yoluyla cömertçe sağlamaktadır. Buna karşılık bireyin doğa için herhangi bir anlamı ne olmuştur ne de olabilir zira doğanın krallığı sınırsız zaman, sınırsız mekan ve tüm bunlarda olası sonsuz sayıda bireydir. Dolayısıyla doğa, bireyi harcamaya daima hazırdır. (...) Şimdi insan doğanın ta kendisidir ve hatta doğanın kendi bilinçliliğinin en üst derecesidir. Fakat doğa da sadece yaşam isteğinin nesneleşmesidir. Dolayısıyla bu bakış açısını kavrayıp sürdüren bir kişi hem bireysel ölümü hem de sevilenlerin ölümü konusunda kendisini haklı olarak elbette teselli edebilir; bunu da doğanın ölümsüz yaşamına bakarak yapar ki kendisi doğadır. İşte böyle lingam ile duran Şiva ve yas içindeki seyredene hayatın en coşku dolu sahnelerini sunan lahitler anlaşılabilirler: *Natura non contristatur* (Doğa yas tutmaz).<sup>296</sup>

Buna göre idrakleri istemelerine ayak uydurabilen yani her türlü yanılsamadan arınmış kişiler söz konusu bakış açısını benimseyeceklerdir. Burada idrak için söz konusu olan yaşama isteğinin tümüyle onaylanmasının perspektifidir. Peki bu perspektif ne anlama

<sup>295</sup> A.g.e., IV. Kitap, Bölüm: 54 (324)

<sup>296</sup> A.g.e., IV. Kitap, Bölüm: 54 (326)

geliyor? Schopenhauer, yaşama isteğinin onaylanmasını şu şekilde tanımlar; İstemenin nesnellüğünde yani tezahür ettiği dünya ve yaşamda, kendi özü tasarım olarak tamamen ve açıkça mevcut olmasının yanında, söz konusu idrakin istemenin istiyor oluşuna hiçbir engel teşkil etmemesi. Hatta tam da böyle idrak edilen yaşamın, artık idrak tarafından da bilinçli ve kasıtlı olarak istenmesi; öyle ki istemenin bunu daha önce bu idrake sahip olmadan kör bir dürtü olarak yaptığı gibi.<sup>297</sup> Schopenhauer bunun zıttını, *yaşama isteğinin reddedilmesi* olarak tanımlar. Öyle ki bunu daha sonra istemeden özgürleşilen bir kurtuluş perspektifi olarak önerecektir.

Schopenhauer'a göre yaşamın onaylanmasının en güçlü tezahürünü cinsellik dürtüsü oluşturur. Antik şair ve filozofların çok çarpıcı bir biçimde, her şeyi meydana getiren ilk öncülün, yaratıcı ilkenin Eros olduğunu ifade etmeleri boşuna değildir.<sup>298</sup> Cinsellik dürtüsü ve onun amacı olan üreme, tıpkı hayvanlarda olduğu gibi doğal insan için de açık biçimde yaşamdaki en yüksek hedeftir. Çünkü insan kendi varlığını sürdürmek için çabaladığı gibi türün varlığının sürmesi ve çoğalması için de çaba gösterir. Yaşam isteği insanları tıpkı hayvanlarda olduğu gibi bütün kuvveti ile üremeleri için dürter. Ve doğa bu amacına ulaştıktan sonra bireyin yok olmasına tamamen kayıtsızdır. Bunun nedeni, yaşam isteği olarak doğanın yalnızca türün sürdürülmesiyle ilgili oluşundandır. Bu bakımdan birey (bu insan ya da başka bir canlı olsun) doğa için bir hiçtir.<sup>299</sup>

Birey açısından baktığımızda bedenin kendi kuvvetleri yoluyla varlığını sürdürmesi, istemenin onaylanmasının çok küçük bir derecesini oluşturur. Eğer isteme bu düzeyde kalsaydı bedenin ölümü, bunda tezahür eden istemenin de ortadan kalkması demektir. Fakat cinsel dürtünün tatmini "kişinin çok kısa bir zaman aralığını kaplayan kendi varlığını onaylamasının ötesindedir ve yaşamı, bireyin ölümünün ötesinde belirsiz bir zaman için onaylar. Her daim hakiki ve tutarlı olan doğa burada bize naifçe ve hatta saf bir şekilde üreme ediminin içsel anlamını oldukça açıkça göstermektedir."<sup>300</sup> Schopenhauer'e göre bu anlam yaşam isteğinin saf ve katı biçimde onaylanmasıdır. Sonuç olarak, doğada, bu edimin sonucu olarak yeni bir yaşam tezahür eder.

---

<sup>297</sup> A.g.e., IV. Kitap, Bölüm: 54 (336)

<sup>298</sup> A.g.e., IV. Kitap, Bölüm: 60 (389)

<sup>299</sup> A.g.e., IV. Kitap, Bölüm: 60 (389)

<sup>300</sup> A.g.e., IV. Kitap, Bölüm: 60 (388)

Peyda edenin (*Erzeuger/lüreten*) karşısına peyda edilen (*Erzeugte/üretilen*) çıkar ki bu, tezahürde peyda edenden farklı olmakla birlikte bizatihi kendinde veya idea olarak onunla aynıdır. Dolayısıyla bu edim vasıtasıyla bütün canlıların nesilleri bir bütüne bağlanır ve böylece devam eder. Dolayısıyla peyda edenle alakası bakımından üreme, bu kişinin yaşam isteğinin kararlı şekilde onaylanmasının sadece dışavurumu veya semptomudur; peyda edilenle alakası bakımından üreme, bunda tezahür eden istemenin nedeni değildir zira bizatihi kendisi olarak isteme ne temel ne de sonuç tanır. Üreme (*Zeugung*) daha ziyade, istemenin bu zaman ve bu mekanda tezahürü için, tıpkı bütün sebeplerin olduğu gibi, yalnızca vesile sebeptir. Peyda eden ve edilende kendinde şey olarak isteme farklı değildir; çünkü kendinde şey değil sadece tezahür *principium individuationis*'e tabidir. Kişinin kendi bedenini aşip yeni bir beden üretimine uzanan bu onaylamayla birlikte yaşamın tezahürüne ait oldukları için ızdırap ve ölüm de aynı anda yeniden onaylanmış olur ve idrak yetisinin en eksiksiz şekilde ortaya çıkmasıyla ortaya çıkan kurtuluş olasılığı, bu seferlik verimsiz olduğunu gösterir. Cinsel birleşmeden duyulan derin utancın temeli burada yatmaktadır.<sup>301</sup>

Üremeyi gerçekleştiren cinsel organlar vücudun diğer uzuvlarına nazaran idrake bağlı olmaksızın yalnızca istemeye tabidirler. Hatta Schopenhauer cinsel organları istemenin esas odak noktası, yanan noktalar olarak tanımlar. İsteme burada kendisini tümüyle idrakten bağımsız olarak ortaya koyarak, tıpkı vejetatif yaşamda ya da cansız doğada olduğu gibi burada da kör bir biçimde işlemektedir. Bu bakımdan cinsel organlar idraki temsil eden beynin, yani dünyanın diğer yönü olan tasarım olarak dünyanın zıttı olan kutbu oluştururlar. Bunlar Schopenhauer'in deyimiyle “yaşamı sürdüren ve zamana sonsuz hayatı garantileyen ilkedirler” ve bu özelliklerinden dolayı Yunanlar için *fallusta* ve Hintler için *lingamda* yaşamın onaylanmasının sembolü olarak kabul edilmişlerdir. Diğer taraftan ise idrak buna karşıt biçimde “istiyor oluşun ortadan kalkması, özgürleşerek kurtuluşa erme ve de dünyanın aşılması ve yok edilmesi imkanını sunmaktadır.<sup>302</sup> Fakat idrakin, ister estetik temaşa yoluyla ister etik vazgeçiş şeklinde olsun, istemeden kurtularak genel olarak dünyanın özüne yönelmesi ve bunun sonucunda söz konusu hayatın sekteye uğraması daima bir istisnadır.<sup>303</sup>

Schopenhauer, *İsteme ve Tasarım Olarak Dünya* adlı eserinin ikinci cildinde cinsellik konusunu daha derinlikli biçimde ele alır. Dördüncü kitaba ekler bölümündeki “Cinsel

<sup>301</sup> A.g.e., IV. Kitap, Bölüm: 60 (388)

<sup>302</sup> A.g.e., IV. Kitap, Bölüm: 60 (389-390)

<sup>303</sup> A.g.e., IV. Kitap, Bölüm: 60 (387)

Aşkın Metafiziği” (*Metaphysik der Geschlechtsliebe*)<sup>304</sup> başlıklı kısımda, cinsel dürtünün çok akıllı bir tarzda bilinci aldattığını, bu doğrultuda kendi amaçlarını gerçekleştirdiğini iddia eder. Cinsel dürtünün buradaki amacı dünyaya yeni bir bireyin getirilmesidir. Fakat birbirlerine büyük bir tutkuyla çekilen taraflar bu amacın bilincinde olmazlar. Schopenhauer, burada aşk duygusunun bilincin bir aldatmacası olarak yaşandığını, birbirlerini tutkulu bir şekilde isteyen ve seven kişilerin cinsel dürtünün ve dolayısıyla istemenin gerçek amacının farkında olmayacaklarını söyler.<sup>305</sup>

İstemenin ve dolayısıyla cinsel dürtünün gerçek amacı yeni bir bireyin dünyaya getirilmesi ve türün varlığının sürdürülmesidir. Schopenhauer’e göre tür bireyin üzerinde o bireyin kendi kişisel amaçlarından önce gelen, daha büyük bir hakka sahiptir. Dolayısıyla tüm bireyselliklerin temelini öncelikle insan cinsinin türsel karakteri oluşturur. Fakat türün hayatta kalması ve niteliklerinin korunması için bireyin doğa tarafından aldatılması gerekir. Schopenhauer’in “türün dehası” dediği şey bireyden doğanın ihtiyaç duyduğu şeyi almak üzere, onun kafasına belli bir hayalin yerleştirilmesidir. Bu ilüzyon ve hayal ise içgüdüdür. İçgüdü kendisine yararlı olanı istemeye sunan türlerin duygusu olarak karşımıza çıkar. Öyle ki, isteme burada bireysel hale geldiği için türlerin duyumunun kendisine sunduğu şeyi bireyin duyumuyla algılayacak şekilde aldatılmalıdır. Birey böylelikle, tür için iyi olanı kendisi için de iyi olarak görür ve kendisine hizmet ettiğini düşünürken aslında türe hizmet eder.<sup>306</sup> Aksi durumda, birey kendi bilincine ve bireysel amaçlarına göre hareket etmeye bırakılırsa doğanın kendisinden bekleneni vermekten uzak davranacaktır.

İçgüdüyü insanda her ne kadar hayvanda olduğu gibi mükemmel bir şekilde gözlemleyemesek de belirli bir şekilde mevcuttur. Aynı zamanda karmaşık olan bu içgüdü, cinsel dürtünün tatmini için yaptığımız seçimlerde kendisini oldukça ciddi biçimde ortaya koyar. İçgüdü, cinsel aşk görünümünde belirlediğinde, yaptığı seçimlerde belli özellikleri göz önünde bulunduracaktır. İlk olarak türün karakterinin en saf ve güçlü bir şekilde damgasını taşıyan, en güzel bireyleri tercih edecek ve arzulayacak; ikinci olarak, diğer bireyde kendisinin sahip olmadığı mükemmellikleri arayacaktır. Hatta

---

<sup>304</sup> Schopenhauer, A. (1966). *The World as Will and Representation*, Volume II, IV. Kitap, Bölüm: 44

<sup>305</sup> A.g.e., IV. Kitap, Bölüm: 44 (535)

<sup>306</sup> A.g.e., IV. Kitap, Bölüm: 44 (538)

kendisinin karşıtı olan özellikleri ve yetersizlikleri karşısındaki kişide çekici bulacaktır. Bu nedenle kısa boylu erkekler uzun boylu kadınları, sarışınlar esmerleri isteyecektir. Türün tipinin korunup sürdürülmesi bu bakımdan güzelliğe olan bu ısrarlı eğilimde kendisini ortaya serecektir. Bu noktada insana rehberlik eden şey aslında tür için en iyisinin ne olduğuna yönelik içgüdüdür. Oysa insanın kendisi yalnızca kendi zevkinin peşinden gittiğini düşünecektir.<sup>307</sup>

Schopenhauer'e göre bütün bunlar bireyin yok olması, ölmesi pahasına da olsa doğanın istemesine uygun şekilde yalnızca türe hizmet etmeye yöneliktir. Bu nedenle içgüdü, her yerde bir amaca uygun şekilde çalışsa da kendisi en temelde böyle bir amaçtan tümüyle yoksundur. Doğa içgüdüyü, eyleyen bireyin amaçları anlamaktan yoksun olduğu veya bunu takip etmeye isteksiz olduğu her yerde bireyin içine yerleştirir. İçgüdü kural olarak, sadece hayvanlara özellikle de onların en az anlayışa sahip olanlarına verilmiştir. Fakat söz konusu duruma dikkate alındığında insana da verilmiştir. İnsan, amacı kavrayabilecek olsa da bunu gerekli şevkle, yani bireysel refahı pahasına bile olsa takip etmeyecektir. Öyleyse burada hakikat, tüm içgüdülerde olduğu gibi istemeye uygun hareket etmek üzere sanrı/hayal biçimini alır. Bu, bir erkeği, güzelliği kendisine çekici gelen bir kadının kollarında diğer kadınlardan daha fazla zevk bulacağına inanmasına yol açan şehvetli bir yanılsamadır. Böylelikle, birey kendi zevki için çaba sarf ettiğini ya da fedakarlık yaptığını düşünürken, bunu yalnızca yeni bir bireyin ortaya çıkması ve bu şekilde türün en düzgün ve doğru şekilde devam etmesi için yapıyor olacaktır. Ve bu noktada tatmin yalnızca türün işine yarar. Aslında kendisinin olmayan bir amaca hizmet eden bireyin değil. Schopenhauer'a göre her aşık, söz konusu tatmin yaşandıktan sonra aldatılmış olduğu duygusuna kapılır. Çünkü bireyin, türün aldatılmış tutsağı olmasına yol açan hayal artık ortadan kaybolmuştur.<sup>308</sup> Dolayısıyla bizi bilinçdışı yönlendiren amaç açık bir şekilde üreme imkanıdır.<sup>309</sup> Bu imkan kendisini bir maskenin ardına saklanmış biçimde vareder. Bu maske, bireyi türe hizmet etmek üzere yanıltan içgüdü'nün ve istemenin

---

<sup>307</sup> A.g.e., IV. Kitap, Bölüm: 44 (538 - 539)

<sup>308</sup> A.g.e., IV. Kitap, Bölüm: 44 (540)

<sup>309</sup> A.g.e., IV. Kitap, Bölüm: 44 (542)

kendisidir. Dolayısıyla söz konusu durumda kimi neden seçtiğimizi bilincimiz değil içgüdümüz sezer ve bilir.<sup>310</sup>

Herkesin seçimlerini yaparken, karşısındakinde kendisinin yoksun olduğu tarafları çekici bulması ve sevmesi, türün kendisini seçilen kişide düzeltme, kusurlarını giderme amacını taşır. Böylelikle tür kendisini yeni doğan bireyde yeniden saf durumuna getirecektir. Söz konusu insanlık tipinin tamamlanabilmesi için bireyin kendisinininkinin tam karşıtı tek yanlılıklara ihtiyacı vardır. Bu bakımdan, karşılıklı tek yanlılıkların aşılması ve bireylerin birbirlerini nötrleştirmeleri için erkeğin erkekliğinin belli bir derecesinin kadının dişiliğinin belli bir dercesine tekabül etmesi gerekir. Dolayısıyla da her birey cinsellik derecesi kendisine uygun olan bireye yönelecektir. Bu gerekliliğe göre en erkeksi adam en dişi kadını arayacaktır.<sup>311</sup>

Schopenhauer'e göre bütün bu seçimlerde insan genel olarak ne olup bittiğine ilişkin bilinçten yoksundur. Herkes sadece kendi zevkine göre, gönlünce seçtiğini zanneder. Oysa o, bu seçimi, sadece kendi vücut yapısının ve organizasyonunun koşullarına bağlı olarak, tipi olabildiğince saf biçimde koruma gizli görevine şartlanmış olarak, türün çıkarları doğrultusunda gerçekleştirir. Birey, burada farkında olmadan, daha yüksek bir şeye yani türün kendisine hizmet etmektedir. Bu nedenle, umursamayabileceği, kendilerine kayıtsız kalmak zorunda olduğu şeylere böylesine değer verir. Schopenhauer'dan alıntılarsak;

Birbirini ilk kez gören farklı cinsten iki genç insanın birbirlerini süzüşlerindeki o büyük, derin bilinçdışı ciddiyette; birbirlerine yönelttikleri araştırıp inceleyen, içlere nüfuz eden bakışlarında, karşılıklı olarak kişiliklerinin her bir parçasının ve bütün yanlarının maruz kaldığı gözden geçirmelerde, tamamen kendine özgü, özel bir yan bulunmaktadır. Anlayacağınız bu araştırmacı inceleme ve yoklamalar türün dehasının (üreticisinin, koruyucu ruhunun vb.) bu iki kişinin birleşmeleriyle meydana gelmesi mümkün birey ve onun yapısal özellikleri üzerine *meditasyonu* (derin derin düşünmesi) anlamına gelmektedir (...) Demek ki türün dehası, çocuk üretme yeteneği taşıyan herkes üzerinde, gelecek cinsle (soyla) bağlantılı olarak bu şekilde meditasyonlar (derin düşünceler) yürütür.<sup>312</sup>

<sup>310</sup> A.g.e., IV. Kitap, Bölüm: 44 (542)

<sup>311</sup> A.g.e., IV. Kitap, Bölüm: 44 (545-546)

<sup>312</sup> Schopenhauer, A. (2018). *Aşkın Metafiziği*, çev. Veysel Atayman, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, s. 45.

Görüldüğü gibi yaşama istenci burada, kendisini yeni bir birey aracılığıyla nesneleştirmeyi istemektedir. Dolayısıyla bireylerin kendilerini koruma çabalarına karşı bu isteme her yerde amansız bir savaş yürütür. Kendi amaçlarına ulaşmak için bireyleri kendi zararlarına olabilecek şeyleri dahi yapmaya zorlayacak şekilde aldatır. Bütün bunların temelinde, içinde varlığımızın köklerinin bulunduğu türün, üzerimizde bireyinkinden daha önce gelen, ilksel bir hakka sahip olması olgusu yatmaktadır. Onun davası her koşulda bireyinkinden önce gelir.<sup>313</sup>

Kendinde şey olarak isteme bilincimizin temelinde yer alan içsel doğadır. Bu doğa, bilincin temeli hatta bizzat kendisi olan yaşama isteği olarak, tüm tezahürlerinden bağımsız şekilde, yine de bütün bireylerin içinde, -bunlar ister aynı anda isterse art arda varolsunlar- onlarla aynı ve özdeş kalan şeydir. Yaşama isteği, her koşulda yaşamın devamlılığını talep eder. Bu nedenle, ölümden etkilenmez ve asla amaçladığı şeyden saptırılamaz. Ne var ki, onun açısından kesin ve değişmez olan bu durum, bireyler açısından bakıldığında sürekli bir acı ve ölümdür.<sup>314</sup>

Cinsel dürtünün gücü ve insan davranışlarında son derece belirleyici olduğu yönünde ortaya koyduğu tüm bu düşüncelerle Schopenhauer, "psikanalizin gerçek felsefi babası" olarak ilan edilebilir.<sup>315</sup> Onun düşüncelerinin ondokuzuncu yüzyılın ikinci yarısında yaptığı muazzam etki, psikanalizin özgül teorik iddialarının kolayca büyüyebileceği bir tohum yatağı oluşturdu.<sup>316</sup> Buna örnek olarak Jung'un çalışmaları verilebilir. Jung'un tüm çalışmalarının indeksi, yalnızca Schopenhauer'a doksan kadar referansı listeler.<sup>317</sup> Buna ek olarak, Freud ve Schopenhauer arasındaki bağlantıya değinen birçok çalışma olmakla birlikte bizzat Freud'un kendi yazılarında bu paralellikleri ortaya koyan düşünceler vardır. Freud'a göre psikanaliz Schopenhauer'in felsefesiyle büyük ölçüde örtüşür. Çünkü Schopenhauer yalnızca cinsel dürtünün insan davranışlarında ne derece önemli olduğunu

---

<sup>313</sup> Schopenhauer, A. (1966). *The World as Will and Representation*, Volume II, IV. Kitap, Bölüm: 44 (556)

<sup>314</sup> A.g.e., IV. Kitap, Bölüm: 44 (559-560)

<sup>315</sup> Gardner, S. (2006) "Schopenhauer, Will and The Unconscious", *The Cambridge Companion to Schopenhauer*, s. 379.

<sup>316</sup> Janaway, C. (2010). "The Real Essence of Human Beings: Schopenhauer and The Unconscious Will", *Thinking the Unconscious, Nineteenth-Century German Thought*. s. 143.

<sup>317</sup> Gardner, S. (2006) "Schopenhauer, Will and The Unconscious", *The Cambridge Companion to Schopenhauer*, s. 379.



ortaya koymamıştır, aynı zamanda bastırma mekanizmasına ilişkin bir farkındalığa da sahiptir.<sup>318</sup>

## 2.5 Delilik ve Bastırma Mekanizması

Schopenhauer delilik (*Wahnsinn*) konusunu *İsteme ve Tasarım Olarak Dünya* adlı eserinin üçüncü kitabında estetik deneyim, deha ve dehanın özellikleriyle bağlantılı olarak ele alır. Ona göre deha sahibi insanın delilikle bir şekilde yakın teması vardır. Çünkü dahi bireyler çoğunlukla şiddetli ve akıldışı tutkulara sahiptirler. Schopenhauer'e göre bu durum onların akıllarının zayıflığından kaynaklanmaz. Daha ziyade, duyu ve anlama yoluyla gerçekleşen algısal idraklerinin soyut idraklerine ağır basmasında ve böylelikle son derece renkli ve enerjik izlenimlerin kavramları gölgede bırakarak davranışlarında onlara rehberlik etmesinde yatar. Şimdiki anın etkisinin üzerlerinde çok güçlü olduğu böyle kimseler davranışlarında akıldışı görünebilirler. Hatta herhangi bir konuda konuşurken zihinlerinde o konuya o kadar güçlü biçimde odaklanma gösterirler ki genelde monoloğa eğilimli bir kişilik yapısı ortaya koyarlar. Schopenhauer bu kişilerin sıradan insanlardan farklı olarak pratik yaşamda zorlanmalarının nedenini yeterli neden ilkesinin yönlendirdiği akılcı ve soyut idrake zıt bir şekilde, algısal olanın yoğunluğunda yaşamalarına ve izlenimlerin canlı etkilerine kendilerini kolaylıkla bırakabilmelerine bağlayacaktır. Bu bakımdan deha ve delilik arasında benzerlik vardır. Hatta her dehada bir parça delilik olduğu söylenebilir.<sup>319</sup> Çünkü dahiler de deliler gibi şeyler arasındaki bağlantıların idrakini göz ardı ederler. Fakat dahiler bunu ideaları tam olarak idrak etmek ve estetik temaşa yoluyla dünyanın istemeden özgürleşmiş saf bir bakışını ortaya koymak için yaparlar.

Gelgelelim, Schopenhauer delilik meselesini dehadan bağımsız şekilde sorgulamayı sürdürür. Akıl hastanesine sıklıkla yaptığı ziyaretlerden edindiği gözlemleri göz önünde bulundurarak deliliğin kaynağı üzerine birtakım düşünceler öne sürer. Schopenhauer'e göre delilerin deliliklerinin sebebi hafıza ile ilgilidir. Bu durum onların hafıza tarafından

---

<sup>318</sup> Freud, S. (1963). "An Autobiographical Study", *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*, Volume XX, edited and translated by James Strachey, Norton, s. 59.

<sup>319</sup> Schopenhauer, A. (2020). *İsteme ve Tasavvur Olarak Dünya*, I. Cilt, IV. Kitap, Bölüm: 36 (224)

tümüyle yanıltıldıkları anlamına gelmez, zira birçok şeyi ezbere bilmeleri mümkündür. “Bu kişilerde daha ziyade hafızanın kayışı kopmuş, bağlantısının devamlılığı tahrip olmuştur ve geçmişin bütüncül bir şekilde birbirine bağlanması mümkün değildir.”<sup>320</sup> Aslında bu kişiler şimdiki anda dolaysızca karşılarında olanı tanıma konusunda sıkıntı yaşamazlar. Delilikleri geçmişin şimdiki zamanla bağlantısında ortaya çıkar. Geçmişe dair tekil sahneler doğru hatırlansa da bu sahneler arasındaki boşluklar hayal ürünleri ile doldurulur. Schopenhauer, bu hayali ürünlerle doldurulan hatıraların sabit fikirlere dönüşen şeklini melankoli, sürekli olarak farklı hayallerle doldurulan biçimini ise *fatuitas* (budalalık) olarak adlandırır. Sonuç olarak akıl hastanesine yatırılan bir deliye daha önceki hayatının akışını sormak ve doğru bir cevap alabilmek son derece zordur.<sup>321</sup>

Her ne kadar şimdiki an dolaysızca doğru olarak idrak edilse de bu hayali bir geçmişe uyduruk bir bağ ile bozulur. Bunun için de kendilerini ve başkalarını hayali geçmişte var olan kişilerle özdeşleştirir, bazı tanıdıklarını hiç fark etmezler ve gerçekten şu anda var olanı doğru olarak algılasalar bile bunun halihazırda olmayanla ilişkisi hususunda yanlış kavramları vardır. Eğer delilik daha ileri seviyedeysse hafıza tamamen ortadan kalkmıştır; öyle ki bu kişi, olmayana veya mevcut olana dair hiçbir referans kuramaz ve yalnızca zihninde geçmişi dolduran hayallerle bağlantılı olarak anlık ruh halleri tarafından belirlenir.<sup>322</sup>

Hafıza zincirinin kopması ve geçmişle olan gerçek bağın yitirilmesi şeklinde ortaya çıkan deliliğin sebebi büyük ölçüde bireyin başından geçen korkunç bir olay ya da çekilen yoğun bir ızdırap olabilir. Herhangi bir zamanda yaşanmış olan ızdırap dolu bir olay o anın şimdisinde gelip geçici olsa da bazen acısı düşüncede var olmaya devam eder. Dolayısıyla hafızada da yaşamayı sürdürür. Schopenhauer’e göre kişi için bu dert ya da acı düşüncede dayanılmaz hale gelmeye başladığında ve kişi kendisini bunun altında eziliyormuş gibi hissettiğinde, derindeki kaygılı doğa yaşamı kurtarma yolu olarak deliliğe tutunur. “Bir darbeye çok korkutucu bir şekilde işkence gören zihin, hafızasının kayışını tahrip eder, boşlukları kurgularla doldurur ve bu yüzden de tıpkı kangren olmuş bir uzvu kesip yerine tahta protez koymamız gibi kendi gücünü aşan zihinsel ızdıraptan kaçıp deliliğe sığınır.”<sup>323</sup>

<sup>320</sup> A.g.e., IV. Kitap, Bölüm: 36 (227)

<sup>321</sup> A.g.e., IV. Kitap, Bölüm: 36 (227)

<sup>322</sup> A.g.e., IV. Kitap, Bölüm: 36 (227)

<sup>323</sup> A.g.e., IV. Kitap, Bölüm: 36 (228)

Schopenhauer'e göre bir bakıma hepimiz psikolojik olarak aklımıza aniden gelen ve acı uyandıran herhangi bir düşünceyi bir şekilde savuşturacak ve ondan uzaklaşmayı sağlayacak herhangi bir hareket, yüksek sesli bir dışavurum ya da şiddetle bundan kendimizi koparmaya çalışan bir davranış sergilemeye eğilimliyiz.<sup>324</sup> Bunu daha sonra Freud'un tanımladığı biçimde bir savunma mekanizması olarak düşünebiliriz.

*İsteme ve Tasarım Olarak Dünya'nın* ikinci cildinin “Delilik Üzerine (*Über den Wahnsinn*)”<sup>325</sup> başlıklı bölümünde Schopenhauer delilik meselesi üzerine sorgulamayı sürdürür. Burada da yine deliliğin hafızayla ilişkili bir problem olduğunu ve sağlıklı bir zihnin en önemli göstergesinin sağlam bir hafızaya sahip olmak olduğunu belirtir. Elbette sağlıklı bir zihne sahip olan kişilerin hafızalarının yıllar içinde her şeyi koruması mümkün değildir. Fakat “akıl normal, güçlü ve oldukça sağlıklıysa, karakteristik veya önemli olan herhangi bir olayı hafızada yeniden bulmak mümkün olmalıdır.” Delilik ise hafızanın kayışını tahrip ederek olayların doğru bir zaman akışı içinde hatırlanmasını zorlaştırır. Schopenhauer, bu tezlerini birtakım örnekler vererek temellendirmeye çalışır. Örneğin herhangi bir olayda bir tanığın ifadesine başvurduğumuzda, tanığın olaya ilişkin anlattıklarından şüphe duyuyorsak deli olduğunu düşünebiliriz. Çünkü delilik şüphesi, bir anda bir tanığın ifadesini zayıflatacaktır. Buna ek olarak, başlangıçta uydurduğu bir olayı sık sık anlatan bir kimse, sonunda ona inanmaya başlarsa, bu kişi de bir noktada gerçekten delidir. Hatta bu kişi zekice fikirler öne süren ve doğru yargılar ortaya koyan biri de olabilir, ancak bu durum geçmiş olaylara ilişkin ifadesine herhangi bir geçerlilik kazandırmaz.<sup>326</sup>

Bir tür hafıza kusuru olan deliliği (*Wahnsinn*) soyut idrak ve isteme arasındaki uyumsuzluğun bir sonucu olarak açıklamak mümkündür. Daha açık bir deyişle, delilik istemenin düşünceleri bastırmasının bir uzantısı olarak ortaya çıkar. Bizler çoğunlukla çıkarlarımızı güçlü bir şekilde dokunan ve isteklerimize müdahale eden şeyleri gönülsüzce ifade etmeye eğilim gösteririz. Bu tür şeyleri aklın ışığında soruşturmak güçlükle yapabildiğimiz şeylerden biridir. Dolayısıyla bilinçdışı bir şekilde bunu

---

<sup>324</sup> A.g.e., IV. Kitap, Bölüm: 36 (228)

<sup>325</sup> Schopenhauer, A. (1966). *The World as Will and Representation*, Volume II, Book III, Chapter: 32 (399-402).

<sup>326</sup> A.g.e., III. Kitap, Bölüm: 32 (399)

yapmaktan kaçınırsınız. Buna karşın hoş olayları zihnimiz sürekli olarak gündemde tutmayı sürdürür. Fakat bu noktada, akıl sağlığımızın korunması açısından önemli bir kural söz konusudur. İsteme kendisine aykırı olanı aklın incelemesine izin verdiği sürece deliliğe geçit vermeyecektir. Çünkü isteme için olumsuz herhangi bir şey gerçekleştiğinde bu durum, akıl tarafından özümsemelidir, başka bir deyişle, istememizle ve onun çıkarlarıyla bağlantılı hakikatler sisteminde gerekli düzenlemeler yapılarak bu durum orada uygun bir yer almalıdır. Söz konusu operasyonun kendisi genellikle çok ağırlıdır ve çoğu durumda oldukça yavaş ve isteksizce gerçekleşir. Bu yapılar yapılmaz bize çok daha az acı verecektir.<sup>327</sup> Fakat “akıl sağlamlığı, ancak bu işlem her seferinde doğru bir şekilde yapıldığında devam edebilir.”<sup>328</sup> Öte yandan, “belirli bir durumda istemenin bazı bilgilerin özümsemesine karşı direnişi ve muhalefeti, o operasyonun temiz bir şekilde gerçekleştirilemeyeceği bir dereceye ulaşırsa; buna göre, eğer belirli olaylar veya koşullar akıl için tamamen bastırılırsa, çünkü isteme onları görmeye dayanamaz; ve sonra, sonuçta ortaya çıkan boşluklar gerekli bağlantı uğruna keyfi olarak doldurulursa; o zaman deliliğimiz vardır.”<sup>329</sup> Bu durumda akıl istemeyi memnun etmek için doğasından vazgeçmiştir. Böylelikle kişi olmayı hayal eder. Ortaya çıkan delilik Schopenhauer’e göre dayanılmaz acıların Lethe’sidir.<sup>330</sup>

Dolayısıyla, deliliğin kökenini, bir şeyin şiddetli bir şekilde "zihinden dışarı atılması" olarak görebiliriz: ve bunu başka bir şeyin "kafaya sokulması" izler.<sup>331</sup> Bu durum tıpkı Freud’un tanımladığı bastırma mekanizmasında olduğu gibi işler. Buna göre, acı veren ve rahatsız edici bir düşünce bilinçdışı bir hamleyle zihinden uzaklaştırılır ve bilinç acı veren bu olayı unutacak şekilde rahatlatıcı yalanlara sığınır. Burada, zihinden atılan düşüncelerin yerini kişinin istemesiyle uyumlu ve dolayısıyla ona acı vermeyecek düşünceler alır. İsteme böylelikle idrake üstün gelir. Onun bu şekilde kendisini aklın yönetiminden ve rehberliğinden uzaklaştırması deliliğin oluşmasına zemin hazırlar.

Burada bir parantez açarak şunun altını da çizmek gerekiyor. Schopenhauer’a göre deliliğe tutulan birinin bilinçdışı biçimde gerçekleştirdiği bu bastırma işleminden sadece soyut

---

<sup>327</sup> A.g.e., III. Kitap, Bölüm: 32 (400)

<sup>328</sup> A.g.e., III. Kitap, Bölüm: 32 (400)

<sup>329</sup> A.g.e., III. Kitap, Bölüm: 32 (400)

<sup>330</sup> A.g.e., III. Kitap, Bölüm: 32 (401)

<sup>331</sup> A.g.e., III. Kitap, Bölüm: 32 (401)

idraki (düşüncesi/refleksiyonu) etkilenir, algısal idraki değil. Çünkü kişinin algısal idrakinin de etkilendiği durumda isteme tümüyle rehberlikten yoksun kalır ve kişi hareket edemez. Fakat çok iyi bilindiği üzere, delilik içinde olan biri nesnelere algılar ve şimdiki eyleminin bilincindedir ve sonradan onu hatırlar. Bununla birlikte, tamamen düşünceden ve aklın rehberliğinden uzaktır. Bu kişi, yokluğu, geçmişi ve geleceği herhangi bir şekilde düşünmekten veya saygı duymaktan uzaktır. Fakat istemenin akıl üzerindeki bu baskısı sona erdiğinde akıl yeniden doğru bir şekilde işlemeyi sürdürür. Bu durumda aklın faaliyeti, isteme kendisini bir süre ondan tamamen geri çektiği için zarar görmeden ve bozulmadan devam eder.<sup>332</sup>

Dolayısıyla istemenin belirli düşünce zincirlerinin zihinde ortaya çıkmasını kesinlikle önleme gücüne sahip olduğunu söyleyebiliriz.<sup>333</sup> Bu güç delilik söz konusu olduğunda en uç noktaya ulaşır. Bu durumda, istemeyle uyumsuz ve acı verici düşünceler zihinden uzaklaştırılır. Tüm bu süreç ise bilinçdışı bir şekilde gerçekleşir. İdrak ve dolayısıyla bilinçli düşünce istemenin uyguladığı bu baskı ve şiddet karşısında maalesef fazla direnemez. Aynı durum duygulanımlar ve tutkular söz konusu olduğunda da benzer şekilde bilinçdışı işler. Schopenhauer yıllarca kendimize itiraf etmeden ya da net bilince gelmesine izin vermeden bir arzuya sahip olabileceğimizi ve aklın bunun hakkında hiçbir şey bilmeyeceğini iddia eder. Örneğin, varisi olduğumuz yakın bir akrabamızın ölümünü bilinçdışı bir biçimde arzuluyorsak, dilek yerine geldiğinde utanç duygusu hissetmeden yaşadığımız neşe, arzuladığımız şeyin bu olduğunu bize öğretir.<sup>334</sup> Bu bakımdan diyebiliriz ki Schopenhauer'da tüm bilinç aslında yanlış bilinçtir.<sup>335</sup> Açıkça itiraf edemediğimiz isteklerimizi bizden gizlemek üzere vardır.

Sonuç olarak istiyor oluş ve ölüm hayvanların ve insanların özünü oluşturur. İnsan kendisini her zaman istiyor olarak bulur. Bu bir bakıma dindirilemeyen bir susuzluk gibidir. İsteme aynı zamanda bilinçle de sürekli bir alaka içindedir. Çünkü bilinç istemenin en yüksek nesneleşmesi olarak onun amaçları doğrultusunda hareket eder ve düşünmesi

---

<sup>332</sup> A.g.e., III. Kitap, Bölüm: 32 (402)

<sup>333</sup> Janaway, C. (2010). "The Real Essence of Human Beings: Schopenhauer and The Unconscious Will", *Thinking the Unconscious, Nineteenth-Century German Thought*, s. 151

<sup>334</sup> Schopenhauer, A. (1966). *The World as Will and Representation*, Volume II, Book II, Chapter: 19 (209)

<sup>335</sup> Eagleton, T. (2013) *Hayatın Anlamı*, çev. Kutlu Tunca, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, s. 68.

bir bakıma istemenin amaçlarına ulaşmak için hangi araçların seçileceğiyle ilgilidir. Hatta istemenin bilinçdışı doğası bilinci kendi amaçları doğrultusunda ve yeri geldiğinde aldatarak harekete geçirir. Schopenhauer'e göre bu bakımdan bireyselleşen her istemenin "arzuları sınırsız, ısrarı tükenmezdir ve tatmin olmuş her arzu yenisini doğurur. Dünyadaki hiçbir olası tatmin, özlemini dindirmeye, taleplerine nihai bir hedef koymaya ve kalbinin dipsiz çukurunu doldurmaya yetmez."<sup>336</sup> Dolayısıyla insanın özü bu bakımdan acı tarafından ele geçirilmiştir. "Bütün yaşam için ızdırap aslidir."<sup>337</sup> Acı ve ızdırabın nihai olarak ortadan kalkması mümkün değildir. Yalnızca geçici bir süre insan bu ızdıraptan kurtulabilir. Fakat yeniden bir şeylerin eksikliğini ve dolayısıyla acısını duyması kaçınılmazdır. Yaşam, ihtiyaçlar (acı çekme), tatmin oluş ve can sıkıntısı döngüsünde sürüp gider. Schopenhauer'in deyimiyle İksion'un tekerleği dönmeye devam eder.

---

<sup>336</sup> Schopenhauer, A. (1966). *The World as Will and Representation*, Volume II, IV. Kitap, Bölüm: 46 (573)

<sup>337</sup> *A.g.e.*, IV. Kitap, Bölüm: 56 (366)

### 3. BÖLÜM

#### BİLİNÇDİŞİ ÜZERİNE NIETZSCHECİ PERSPEKTİFLER

Bilinçdışı kavramı Nietzsche'nin düşüncesinde belli bakımlardan sürekli olmakla birlikte değişen bağlamlarda ortaya çıkar. Onun düşüncesinin parçalı ve devingen yapısı birçok farklı perspektif doğurmaktadır. Tüm bu perspektiflerde, örtülü ya da açık biçimde bilinçdışı olana bir atıf söz konusudur. Bu bölümde söz konusu perspektiflerin bir serimlemesini yaparak, bilinçdışı olanın ne olduğunu, bilinç fenomeninin doğasını, bilinçdışının bilinç ve dille ilişkisini, beden bu bağlamdaki yerini ve tüm bunların değer alanıyla ilişkisini ortaya koymaya çalışacağız.

Öyleyse, Nietzsche'nin perspektivizminin bilinçdışına ilişkin ne gibi kavrayışlar ortaya koyduğunu sorarak başlayabiliriz. Martin Liebscher'e göre, Nietzsche'nin felsefesi açık bir bilinçdışı teorisi içermese de belli kavrayışlar tespit edilebilir. Örneğin erken dönem yazılarındaki bilinçdışı kavramı, Romantiklerin ve Schopenhauer'ın düşüncesindeki bilinçdışı kavramıyla benzerlikler gösterir. Orta dönem yazılarında, Nietzsche'nin bilinçdışı kavrayışı dürtü teorisiyle bağlantılı olarak, somatik bir çerçevede belirir. Geç dönemde ise bilinçdışı kavramı güç istenci (*der Wille zur Macht*) yönünde tasfiye olur. Dolayısıyla, tüm bu kavrayışlar Karl Jaspers'in deyimiyle Nietzsche'nin felsefesinin can alıcı özelliği olan kopuşlar ve tutarsızlıklar dikkate alınarak yorumlanmalıdır.<sup>338</sup>

Aslında Nietzsche'nin düşüncesinin bilinçdışıyla açık ya da örtük olarak sürekli teması, onun hiyerarşik olarak bilincin aşağısında konumlandırılan duyulara, duygulara ve dürtülere itibar kazandırma çabasıyla bağlantılıdır. Sokratik geleneğin ortaya koyduğu ve

---

<sup>338</sup> Liebscher, M. (2010). "Friedrich Nietzsche's Perspectives on The Unconscious", *Thinking the Unconscious, Nineteenth-Century German Thought*, Angus Nicholls & Martin Liebscher (ed.), New York: Cambridge University Press, s. 241-242.

bilince üstün bir değer atfettiği bu hiyerarşi, Nietzsche’de tersine bir okumayla “bilincin bir yüzey olduğu” fikrine dönüşür. Schopenhauer’da istemenin en yüksek çiçeklenmesi olarak tezahür eden bilinç kavramı, Nietzsche’de yüzeysel, genelleştirilmiş, basit ve yanlışlayıcı bir işaret dünyası olarak karşımıza çıkar. Bilinç bu bakımdan, bedensel süreçlerce koşullanan, yaşamı olumlayan ya da ona düşman güdülerle belirlenen, zengin duyuşal imgeler yerine genelleştirilmiş ve ortaklaştırılmış kavramlarla işgören bir mekanizmadır.

Peki Sokratik geleneğin tam olarak yaptığı şey nedir? Bilinçli düşünceye atfedilen bu değer Nietzsche için bir yozlaşma belirtisi sayılmasının sebebi nedir? Bu bağlamda bilinçdışı olanın değeri hakkında ne söylenebilir? Bu soruları cevaplayabilmek için belki öncelikle Nietzsche’nin erken dönem çalışmalarından *Tragedya’nın Doğuşu* adlı eserine bakmak gerekir.

### 3.1 Trajik Mitos ve Sokratik Akılcılık Bağlamında Bir Bilinçdışı Fenomeni

Nietzsche, *Tragedya’nın Doğuşu (Die Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik)* adlı çalışmasında, trajik mitosun Sokratik idealler doğrultusunda nasıl tasfiye edildiğini, kavramın imgeye ve mitosa nasıl üstün kılındığını ve bunun altında yatan kendi deyimiyle yozlaştırıcı içgüdüyü tartışmaya açar. Tüm bu tartışmalar temelde Dionysosçu deneyimle bağlantılı bir bilinçdışı fikrini ortaya koymasından önemlidir.

O halde Sokrates fenomeni neye işaret ediyor? Nietzsche’ye göre Sokrates, anti-Dionysosçu bir eğilimin eşsiz bir şekilde vücut bulmuş varlığını temsil ediyor.<sup>339</sup> Onun şahsında daha önce görülmemiş bir varoluş tipini, kuramcı insan tipini görmek mümkündür. Bu tip bir insan, şeylerin doğasının akılcı bir araştırmayla anlaşılabilirliğine duyulan inancın simgesidir. Bu bakımdan, söz konusu tip bilgisizliği en büyük kötülük olarak düşünen, doymak bilmez bir bilme hırsının çarpıcı bir örneğidir. Nietzsche’ye göre Sokrates’le birlikte kavramlar, yargılar ve çıkarımlardan oluşan mantıksal uğraşıya insanın sahip olduğu en üstün yeti olarak değer biçilmiştir.<sup>340</sup> Fakat bu değer biçme Yunan

---

<sup>339</sup> Nietzsche, F. (2007). *The Birth of Tragedy and The Other Writings*, edited by R. Geuss and R. Speirs, translated by R. Speirs, Cambridge University Press, (14).

<sup>340</sup> *A.g.e.*, (15)



tragedyasındaki en temel unsurun, Dionyosçu unsurun ölümü demektir. Sonuç olarak, kavramsal bilinci temsil eden logosun egemenliği, kendisini müzikal bir duygu durumu içerisinde imgelere dönüştüren mitosun ölümüne sebep olmuştur.

Nietzsche'ye göre, erken dönem klasik tragedyalarda iki temel karşıt eğilim bulunur. Bu eğilimler Yunan mitolojisinde Apollon ve Dionyosla temsil edilen iki farklı artistik tarzı açığa vurur. Bir tarafta Apolloncu düş sanatçısı, diğer tarafta Dionyosçu esriklik sanatçısı yer alır. Homeros gibi epik bir şair Apolloncu düş sanatçısına, Arkhilokhos gibi lirik bir şair ise Dionyosçu esriklik sanatçısına örnektir. Nietzsche'ye göre bu iki eğilim başlangıçta birbirini dışlasa da daha sonra Yunan tragedyasında muhteşem bir uyumla karşımıza çıkar. Öyle ki, en üstün sanatsal simgesellikte Dionyosçu esriklik ve coşku, Apolloncu güzellik dürtüsüyle birleşir. Burada, Dionyosçu esrimeyle parçalanan bireysellik, Apolloncu düşsel yanılmanın kurtarıcı vizyonu üretmesiyle yeniden kazanılır. Bireyselleşme ilkesini, kendini bilmeyi ve ölçüyü temsil eden Apolloncu güzellik dünyasının altında Silenos'un korkunç bilgeliği durmaktadır. Bu bilgelik, bütün o güzellik ve ölçülülük katmanının altında barbarca bir aşırılığın sezilmesidir. Doğanın acıda ve hazda derinleşen bilgeliğinin dışı vurumu olarak, varoluşun tüm çelişkileri içinde kavranmasıdır. Tragedya işte böyle bir hakikati Apolloncu düşsel bir dünya tasarımı içinde bize sunar. Kaynağını Dionyosçu eğilimin oluşturduğu bu türden bir sanatsal isteme, Apolloncu yanılmalarda eşliğinde varoluşa ilişkin metafizik bir teselli sunar. Bu bağlamda, örneğin Aiskhylos'un Prometheus'unu ele alırsak, onun doğasının ikili özü yani aynı anda hem Dionyosçu hem de Apolloncu olması şu şekilde ifade edilebilir: "Var olan her şey haklı ve haksızdır ve her iki açıdan da eşit ölçüde haklı kılınmıştır."<sup>341</sup> Bu bakış açısından, sanatın ortaya koyduğu metafizik teselli, öbür dünyada hakkın yerini bulacağı, gelecekte adaletin hakim olacağı türünden dinsel bir teselli değildir. Sadece estetik bir tesellidir.<sup>342</sup> Dolayısıyla, varoluş ve dünya Nietzsche'ye göre ancak estetik bir fenomen olarak haklı çıkarılabilir.<sup>343</sup>

Peki Dionyosçu unsurun ölümü tam olarak nasıl gerçekleşti? Nietzsche'ye göre tragedyadaki bu unsurun yavaş yavaş ölmesi "estetik Sokratesçiliğin" zafer kazanmasıyla

---

<sup>341</sup> Nietzsche, F. (2007). *The Birth of Tragedy and The Other Writings*, (9).

<sup>342</sup> Safranski, R. (2013). *Romantik/Bir Alman Sorunsalı*, s. 307.

<sup>343</sup> Nietzsche, F. (2007). *The Birth of Tragedy and The Other Writings*, (5)

oldu. Özellikle Euripides'in sözcülüğünü yaptığı yeni Attika komedyası Sokrates'in “her şeyin iyi olması için bilinçli olması gerekir” ilkesinden yola çıkarak, “her şeyin güzel olması için bilinçli olması gerekir” ilkesini benimsedi. Bunun sonucu olarak, tragedyadaki Dionysosçu yön zamanla terk edildi ve sanat yapıtının gerilemesinin önü açıldı.<sup>344</sup>

Nietzsche'ye göre Dionysosla temsil edilen bu bilinçdışı yön Aiskhylos ve Sophokles gibi sanatçıların yaratıcılığının temel kaynağıdır. Fakat Sokrates söz konusu artistik kültürü tümüyle olumsuzlayan bir figür olarak karşımıza çıkar. Sokrates'in etkisinde olan Euripides'le birlikte, “bilinçli olan” tragedyanın temeli haline gelmiştir. Sophokles'in Aiskhylos hakkında söylediği “bilinçsizce yapmasına rağmen doğru olanı yaptığı” sözü kesinlikle Euripides'in anlayışına uygun değildir. Euripides için Aiskhylos'un yaptığı şeyi bilinçsizce yapması açıkça yanlış olanı yapması anlamına gelir. Nietzsche'ye göre Platon da, bilinçli bir içgörü biçimini almadığı sürece, şairin yaratıcı yeteneğinden söz ederken genellikle ironiktir. Onun yaptığı işi kehanet ve rüyaları yorumlama yeteneğiyle bir tutar; şairin, bilincini kaybetmeden şiir yazamayacağını söyler.<sup>345</sup> Fakat Nietzsche'nin bakış açısından, yaratıcı insan içindeki Dionysosa güvenmelidir. Öyle ki Sokrates'in kendisi bile müthiş anlama yetisinin sendelediği durumlarda, kişisel daimonuna yani kendi içinde dile gelen tanrısal sese güvenir. Gelgelelim buradaki içgüdüsel bilgelik tamamen kuraldışı biçimde ortaya çıkmıştır. Eleştirel ve uyarıcı bir tarzda... Yani bilincin yapması gerekeni içgüdü<sup>346</sup> üstlenmiştir;

Bu tamamen anormal doğada, içgüdünün bilgeliği sadece zaman zaman bilinçli anlayışı engellemek için kendini gösterir. Tüm üretken insanların durumunda içgüdü kesinlikle yaratıcı-olumlayıcı güçtür ve bilinç eleştirel ve uyarıcı jestler yapar, Sokrates örneğinde ise tersine içgüdü eleştirmen olur ve bilinç yaratıcı -gerçek bir canavarlık *perdefectum!*<sup>347</sup>

---

<sup>344</sup> A.g.e., (12)

<sup>345</sup> A.g.e., (12)

<sup>346</sup> İngilizce çeviride “instinct” kavramı kullanılmıştır. Orijinal metinde de Almanca “der Instinkt” kavramı yer alır. Dolayısıyla söz konusu kavram “içgüdü” olarak çevrilmiştir. Nietzsche “der Instinkt” kavramıyla sonradan gelişen bilincin ve mantıksalın karşısına doğuştan gelen sezgisel bir doğa gücünü yerleştiriyor. [Die instinctive Weisheit zeigt sich bei dieser gänzlich abnormen Natur nur, um dem bewussten Erkennen hier und da hindernd entgegenzutreten. Während doch bei allen productiven Menschen der Instinkt gerade die schöpferisch-affirmative Kraft ist, und das Bewusstsein kritisch und abmahnend sich gebärdet: wird bei Sokrates der Instinkt zum Kritiker, das Bewusstsein zum Schöpfer – eine wahre Monstrosität per defectum!] KSA, I: 90.

<sup>347</sup> A.g.e., (13), s. 66

Sanatsal içgüdü'nün eleştirel ve öğretici, bilincin ise yaratıcı olduğu böylesi bir varoluş Nietzsche'ye göre kesinlikle kuraldışıdır. Yaratıcı bir güç olarak sanatsal içgüdü eleştirel ve öğretici bir tarzda kendini ortaya koymaz. Daha ziyade, bilinçdışı bir yönelimle bizi varoluşun gizemlerini sezmeğe, dünyanın kalbi olmaya götürür. Dionysosçu deneyim dünyayla böylesi bir hemhal oluşun mistik birliğini duyumsamaktır. Bireysellik ilkesinin parçalandığı müzikal bir sarhoşluk içinde, kökensel varlığın kendisiyle bir oluruz. Nietzsche'den alıntılarsak;

Dionysosçu sanat bizi varoluşun sonsuz şehvetine ve hazzına ikna etmek ister; ama biz bu hazzı görünüşlerde değil, onun ardında aramalıyız. Oluşan her şeyin acı verici bir yıkıma hazırlanması gerektiğini kabul ederiz; bireysel varoluşların dehşetine bakmaya zorlanırsanız - ama yine de dehşet içinde donup kalmayız: onun metafiziksel tesellisi bizi bir an için değişen figürlerin kargaşasından kurtarır. Kısa bir an için gerçekten Köksel-Bir'in (*das Ur-Eine*) kendisi oluruz ve onun sınırsız açgözlülüğünü ve var olma arzusunu hissederiz; mücadele, ıstırap, görünüşlerin yıkımı, varoluş biçimlerinin sayısız fazlalığı ve kendilerini hayata iten sayılamayacak kadar çokluğu, dünya-istencinin coşkun doğurganlığı göz önüne alındığında, tüm bunlar şimdi bize gerekli görünüyor; deyim yerindeyse, varoluşun ölçülemez, ilkel zevkiyle bir olduğumuz ve Dionysos esrikliğinde bu hazzın yok edilemez ve ebedi olduğuna dair bir sezgi duyduğumuz o anda, bu acıların şiddetli dikenini batıyor bize. Korkuya ve acımaya rağmen, mutlu bir şekilde hayattayız, bireyler olarak değil, onun doğurgan şehvetiyle bir olduğumuz tek canlı varlık olarak.<sup>348</sup>

Görüldüğü gibi Dionysosçu olan Nietzsche'de estetik deneyimin temelidir. Apolloncu olan ise bu deneyimi örten ve kurtarıcı vizyonu yaratan düş ve tasarım dünyasıdır. Dionysosçu deneyimde birey kendinden geçtiği bir tür esime durumunda bedenini dürtülerine kapılıp gider. Burada Apolloncu bireysellik ilkesinin yıkımı bilincin de yıkımı demektir. Çünkü bilinç, farkındalık, kendini bilmek vs. Apolloncu bireysellik ilkesinin dışavurumlarıdır. Dionysosçu deneyim bizi bu bağlardan çözer. Nietzsche'nin deyişiyle, Köksel-Bir'in (*das Ur-Eine*) kendisiyle bir olduğumuzu hissederiz. Başka bir deyişle, doğanın karanlık bağrında kendimizi yitirdiğimiz bir parçalanma yaşarız. "Her şey haklıdır ya da haksız... ama ikisinde de eşit ölçüde haklı kılınmıştır." Burada Apolloncu tasarım dünyası bizi söz konusu parçalanmadan çekip alan ve yaşamayı sürdürmek için gerekli metafizik avuntuyu üretmemizi sağlayan "gerekli bir yanılsama" olarak belirir.

---

<sup>348</sup> A.g.e., (17)

Sanat bize bu anlamda avuntu verecek yanılsamaların kaynağıdır. Dinsel yanılsamalar yerine, yanılsama olduğunu bildiğimiz yanılsamalara ihtiyaç duyarız. Bu yüzden sanatın aldatici ama zengin yanılsamalarına ihtiyaç duyarız.

Bu noktada, Nietzsche'nin *Tragedya'nın Doğuşu*'nda sıklıkla atıf yaptığı Schopenhauer'un estetik deneyimin doğası hakkındaki görüşlerine değinmekte fayda var. Schopenhauer da Nietzsche gibi estetik deneyimin "bilinci" aşan bir deneyim olduğunu iddia eder. Fakat Schopenhauer'in aştığı bilinç, onun deyimiyile deneysel bilinçtir. O, sanatta "daha iyi bilinç" dediği bir şeyi arar. Schopenhauer'da bir ızdırıp dünyası olan isteme dünyası bu türden bir bilinçle aşılır. Estetik temaşa içinde bir bilinç, beden ve onun arzularının üzerine yükselir. Kendini istemenin zorlayıcılığından bir an olsun kurtarmış olur. Kişi burada tümüyle tasarım dünyasına sığınarak, istemenin uygun nesneleşmesi olan Platonik idealin seyrine dalar. "Gizemciler bu deneyime nunc stans, "durakalmış şu an" adını verirler."<sup>349</sup> Yani burada özne kendini algının derin temaşası içinde yitmiş bulur. "Bu esrime, en başından beri Dionysos adının temsil ettiği diğer kutbun, bedenin baştan çıkarmasıyla kendini arzusunun seline bırakmanın, keyif dolu duyusallığın içinde kendinden geçmenin tam tersi kutbunda bulunur."<sup>350</sup> Schopenhauer'in estetik temaşaya dalmış ben'i bedeni dışarıda bırakan bir dalınç içindedir. O kendini yoğun algısal bir derinlikte yitirmiştir. Dionysosçu olan cinsellik istemenin en güçlü tezahürlerinden biri olduğu için burada dışlanır. Dürtülerinin nesnesi olmayı reddeden Schopenhauer için kurtuluş daha iyi bilincin aydınlık esrikliğindedir. Bedenin arzuları onun bireysel egemenliğine bir saldırı olarak algılanır.

Dolayısıyla Schopenhauer'e göre bedenin dürtüleriyle sürüklenmek bir tür pasifliktir. Kendine egemen olmak ve istemeden özgürleşmek ancak "daha iyi bilincin" esrikliğinde mümkündür. Safranski'ye göre Schopenhauer'ın özgürlüğü kendisinde bulunduğu böylesi bir esriklik de bir tür pasifliktir ama kaçıp kurtulmuş olmanın pasifliğidir. Dionysosçu deneyimde söz konusu olansa sürüklenmiş olmanın pasifliğidir. Bedenin zevkleri bizi mekan ve zamanın ortadan kalktığı ve bilincin yitirildiği başka bir dünyaya taşır. Schopenhauer bunu istemez.<sup>351</sup>

---

<sup>349</sup> Safranski, R. (2015). *Schopenhauer/Felsefenin Yaban Yılları*, s. 246.

<sup>350</sup> A.g.e., s. 246

<sup>351</sup> A.g.e., s. 249-250

*Tragedyanın Doğuşu*'nda Nietzsche, Köksel-Bir (*das Ur-Eine*) kavramını "sanatçıların metafiziğinin" (*Artistenmetaphysik*) merkezine yerleştirir. İlk bakışta bu Köksel-Bir (*das Ur-Eine*) Schopenhauer'ın isteme (*wille*) kavramına tekabül eder. Schopenhauer'e göre isteme tasarım dünyasını ortaya çıkaran bir ilksel varlık ve metafizik bir bütündür. Ancak Nietzsche, Schopenhauer'dan da ileri gider. Nietzsche için dünyanın gerçekliğinin yaratılması, Köksel-Bir'in ilk hayal gücü ve tasarımı (*Ur-Vorstellung*) ile aynıdır. Bireysel bilinç bu ilk tasarıma (*Ur-Vorstellung*) karşı olduğu için, Nietzsche'nin bilinçdışını Köksel - Bir (*das Ur-Eine*) ya da isteme (*wille*) ile özdeşleştirdiği açık hale gelir. Bunun belirsiz sonucu, dünyanın kendisinin bilinçdışının bir hayali veya rüyası olmasıdır. Bu bakımdan Nietzsche, Kantçı-Schopenhauercı tasarım teorisini (*Vorstellung*), *principium individuationis*'in bilinçli bilgimizin (*Erkennen*) değil, daha çok Köksel- Aklın (*Ur-Intellekt*) bir parçası olduğunu kabul etmedeki başarısızlığı nedeniyle eleştirir.<sup>352</sup>

### 3.2 Hakikat ya da Yanılsama Olduğu Unutulan Yanılsamalar

Nietzsche'nin 1873 yılında yazdığı yayımlanmamış metni *Ahlakdışı Anlamda Doğruluk ve Yalan Üzerine (Über Wahrheit und Lüge im ausserrnormalischen Sinn)* dil felsefesi bağlamında bir akıl analizini ortaya koyması bakımından son derece çarpıcı bir metindir. Bu analiz genel olarak *Tragedya'nın Doğuşu*'nda Sokrates bağlamında eleştirilen kuramsal insan tipinin kavramsal "aklının" soruşturulmasıdır. Bu bakımdan söz konusu metinde şu sorulara yanıt aranır; Akıl ne için vardır? Yahut hakikat isteminin temeli nedir? Nietzsche'nin bu soruşturması dilin yaratılması ve kavramların nasıl ortaya çıktığını anlamamız açısından son derece önemlidir. Bizzat yanılsamanın ve metaforların dilin ve kavramın kökeni olduğunu iddia etmesi açısından da çarpıcı bir metindir. Peki burada bilinçdışı olan nedir? Bunu anlamak için Nietzsche'nin hakikat tanımına başvurmamız gerekiyor.

---

<sup>352</sup> Liebscher, M. (2010). "Friedrich Nietzsche's Perspectives on The Unconscious", *Thinking the Unconscious, Nineteenth-Century German Thought*, s. 246.

Nietzsche'ye göre hakikat, “yanılsama olduklarını unuttuğumuz yanılsamalar, sık kullanımla aşınmış ve tüm duyuşal gücünü yitirmiş metaforlardır.”<sup>353</sup> Her ne kadar bu hakikat isteminin nereden geldiğı bilinmese de, bir şekilde toplumun var olmak için dayattığı doğru olma zorunluluğuna uygun hareket etmek söz konusudur. Bu bakımdan, hakikat istemi ya da doğru olmak, alışılmış metaforları kullanarak, bunu ahlaki terimlerle ifade etmek gerekirse, saptanmış bir uzlaşımaya göre herkes için bağlayıcı bir biçimde yalan söyleme yükümlülüğünü yerine getirmektir. Hakikat isteminin kaynağı buradadır. Fakat insanlar durumun böyle olduğunu unutmuştur; dolayısıyla betimlenen biçimde bilinçdışı olarak yalan söylemeyi sürdürürler - ve tam da bu bilinçdışı yoluyla, yani bu unutma yoluyla, hakikat duygusuna ulaşırlar.<sup>354</sup> Nietzsche, unutması yoluyla insanın bilinçdışı bir yalancı olduğu sonucuna varır. Bu nedenle bilinçdışı, gerçeğe olan inancımızın altında yatan durumdur.<sup>355</sup>

O halde insanın bu unutmaya neden ihtiyacı olduğu sorulabilir. Nietzsche'ye göre huzur, güvenlik ve tutarlılık içinde yaşama ihtiyacı bunun sebebidir.

Yalnızca o eğretilme dünyasını unutma yoluyla, yalnızca kaynaktaki, akkor bir acıklıkla insanın en temel hayal kurma yetisinden kaynayıp çıkan bir tasarımlar kütesinin sertleşmesi ve durup kalması yoluyla, yalnızca başedilemez bir inançla, bu güneşin, bu pencerenin, bu masanın birer kendi başına hakikat olduğu inancıyla, kısacası, yalnızca kendisinin özne olduğunu, dahası, sanatsal olarak yaratan özne olduğunu unutması yoluyla, insan bir miktar huzur, güvenlik ve tutarlılık içinde yaşar.<sup>356</sup>

Söz konusu unutma içinde insan zihni, bireylerin kendini korumasının ve ayakta tutmasının bir aracı olarak faaliyet gösterir. Ve başlıca gücünü aldatmacada ortaya koyar.

Birey, kendisini başka bireyler karşısında ayakta tutmak istediğı kadarıyla, doğal durumlarda zihnini çoğunlukla sadece aldatma için kullanır: ama insan, aynı zamanda, zorunluluktan ve can sıkıntısından, toplum biçiminde ve sürü halinde varolmak istediğinden, bir barış antlaşmasına gereksinim duyar ve *bellum omnium contra omnes* ilkesinin hiç değilse en kaba

---

<sup>353</sup> Nietzsche, F. (2007). “On Truth and Lying in a Non-Moral Sense”, *The Birth of Tragedy and The Other Writings*, s.146.

<sup>354</sup> *A.g.e.*, s. 146.

<sup>355</sup> Liebscher, M. (2010). “Friedrich Nietzsche's Perspectives on The Unconscious”, *Thinking the Unconscious, Nineteenth-Century German Thought*, s. 248.

<sup>356</sup> Oruç Arioba'nın çevirisinde “eğretilme” sözcüğüyle kastedilen metafordur (*Metaphern*). Çeviriyi doğrudan alıntıladığımız için burada sözcük değişikliğine gitmedik. Metnin diğer kısımlarında ise “metafor” sözcüğü kullanılmıştır. Nietzsche, F. (1998). “Ahlakdışı Anlamda Doğruluk ve Yalan Üzerine”, çev. Oruç Arioba, *Cogito: Yalan*, YKY, Sayı: 16, Güz: 98, s. 55-66, s. 61.

biçiminin dünyasından yok olmasına çabalar. Bu barış antlaşması, yanında, o garip doğruluk güdüsüne ulaşmanın ilk adımı gibi gözükken birşey getirir. Şimdi, çünkü, bundan böyle neyin "hakikat" olması gerektiği saptanır; yani, şeylerin, herkes için eşit ölçüde geçerli ve bağlayıcı nitelermeleri uydurulup oluşturulur, ve dilin yasakoyuculuğu da doğruluğun ilk yasalarını ortaya koyar: çünkü şimdi ilk kez doğru ile yalan arasındaki karşıtlık ortaya çıkar.<sup>357</sup>

Görüldüğü gibi korunma ve varlığını güvenli biçimde sürdürme ihtiyacı hakikat isteminin temelinde yer alır. Söz konusu isteme, belirli türden uzlaşmaları dilin yasa koyuculuğuna başvurarak ortaya koyar. Bu noktada dilsel uzlaşmaların şeylerin gerçekliğini yansıtır yansıtmadığı sorulabilir. Nietzsche'nin buna cevabı "hayır" olacaktır. Ona göre sözcüklerde söz konusu olan hiçbir zaman doğruluk, hiçbir zaman uygun biçimde bir dilegetiriş değildir. Bu yüzden dilin "kendinde şey" e erişimi yoktur.<sup>358</sup> Dil yalnızca insanın şeylerle olan ilişkilerini tasvir eder. Dilin ataları, sinirsel uyarıları imgelere ve imgeleri tonlara aktarmak için metaforlar kullanmışlardır.

- işte, hepimizin dil karşısındaki durumumuz budur. Ağaçlardan, renklerden, kardan ve çiçeklerden söz ettiğimizde, şeylerin kendileriyle ilgili birşeyler bildiğimize inanırız; oysa elimizdeki, şeylerin, kaynaktaki neliklerinin hiç mi hiç karşılıkları olmayan eğretilmelerinden başka birşey değildir. Nasıl ses kum biçimlerine giriyorsa, Kendi Başına Şey'in gizemli X'i de, önce sinir uyarısı, sonra tasarım, sonunda da bir ses biçimine girer. Dilin ortaya çıkışı hiçbir zaman mantıksal bir yol izlemez ve sonradan bilgi adamlarının, araştırmacının, filozofun içinde ve üzerinde çalıştıkları ve kurdukları araç olan dil, bütünüyle deli saçması olmasa bile, gene de Şeylerin Neliklerinden çıkmış değildir.<sup>359</sup>

O halde, dil ve kavramlar nasıl ortaya çıkmıştır? Nietzsche'ye göre, kavramların kuruluşuna baktığımızda, bunun, aynı olmayanların aynılaştırılması şeklinde ortaya çıktığını görürüz. Kavramlar, "tikel farklılıkların bir kenara atılması yoluyla, ayrılıkların unutulması yoluyla kurulur." Örneğin yaprak kavramı doğada var olan ve birbirinden son derece farklı yaprakların farklılıklarının atılmasıyla ortaya çıkar. Nietzsche'ye göre doğada yapraklara ek olarak bir de "yaprak" diye bir temel formun olduğu ve bütün yaprakların bu forma göre çizilmiş, örülmüş, biçimlendirilmiş, renklendirilmiş olduğu doğru değildir. Bu fikir Platoncu eski bir yanılgıdır. Yaprak formu yaprakların nedeni

---

<sup>357</sup> A. g. e., s. 57

<sup>358</sup> Nietzsche, F. (2007). "On Truth and Lying in a Non-Moral Sense", *The Birth of Tragedy and The Other Writings*, s. 144.

<sup>359</sup> Nietzsche, F. (1998). "Ahlakdışı Anlamda Doğruluk ve Yalan Üzerine", s. 58.

olamaz. Çünkü kavramları bize veren tikel ve gerçek olanı görmezlikten gelmedir. “Oysa doğa, ne biçimler ne de kavramlar, yani hiçbir cins tanımaz, yalnızca, bizim için ulaşılamaz ve tanımlanamaz bir X'dir tanıdığı. Çünkü bizim birey ve cins karşıtlığımız antropomorfiktir ve şeylerin nelighinden çıkmaz.”<sup>360</sup> Buna göre her duyusal metafor tikel ve benzersizdir. Buna karşın kavramlar silik, soluk ve genel bir karaktere sahiptir. Aklın tüm yaptığı söz konusu metaforları “bir kavramsal dizge içinde kaynaştırıp birlikleştirme, yani bir tasarımı bir kavram içinde eritmektir.” Akıl “bütün bu izlenimleri genelleyerek, renksizleştirilmiş, soğurulmuş kavramlara çevirir, ki yaşamının ve eylemesinin arabasını onlara bağlayabilsin. İnsanı hayvan karşısında üstün kılan ne varsa, bu yeteneğe dayanır.”<sup>361</sup>

Fakat metaforların renksiz ve donuk biçimleri olan kavramlar, bir sinir uyarımının bir tasarıma dönüştürülmesiyle işleyen en temelde sanatsal bir yanılsamanın ürünüdürler. Dolayısıyla kavramların ortaya çıkışı estetik bir ilişki temelindedir. “Özne ile nesne gibi mutlak olarak farklı iki alan arasında hiçbir nedensellik, hiçbir uyuma, hiçbir dilegeliş yoktur; “olsa olsa sadece estetik bir ilişki söz konusudur. Yani tümüyle yabancı bir dilden sadece ima edici bir taşıma, bir taklit edici çeviridir. Dolayısıyla şeylerin neliklerinin duyulur dünyada görüldüğü, doğru değildir.”<sup>362</sup> Kavramlar metaforlar temelinde, benzetmeyle kurulur.

Nietzsche'ye göre bu metaforlar oluşturma güdüsü<sup>363</sup> her ne kadar kavramların kuruluşunda baskı altına alınmış ve sınırlanmış görünse de kendisini başka bir alanda özgürce ifade etme olanağı bulur. Bu alan, sanat ve ve mitosların yaratılmasıdır. Çünkü insanın aldatmaya başedilmez bir düşkünlüğü vardır. Bir aldatma ustası olan bilinç de Nietzsche'ye göre “-zarar vermeden- yanıltabildiği sürece, özgürdür ve bunu yapabildiği zaman, başka zamanlardaki hizmetçi konumunun üstüne çıkmış olarak, şenlik kurar. Hiçbir zaman, o zaman olduğu kadar doluluklu, zengin, gururlu, becerikli ve gözüpek değildir: yaratıcı bir rahatlıkla metaforları karıştırıp dağıtır ve soyutlamaların sınır taşlarını yerlerinden oynatır.”<sup>364</sup>

---

<sup>360</sup> A.g.e., s. 58-59

<sup>361</sup> A.g.e., s. 59

<sup>362</sup> A.g.e., s. 62

<sup>363</sup> İngilizce metinde “drive to form metaphors”

<sup>364</sup> A.g.e., s. 64



Yoksunluk içindeki insanın ona sarılıp yaşam içinde kendisini kurtardığı o kocaman kavram payanda ve döşeme düzeneği, özgürleşmiş zihin için yalnızca bir inşaat iskelesi ve en gözüpek sanatsal kurguları için bir oyuncaktır: tutup bunu vurup kırarsa, dağıtırsa, sonra da, en yabancı parçalarını birleştirerek ve en yakın parçalarını ayırarak, alaycı bir biçimde yeniden oluşturursa, şimdi açık eder ki, o yoksulluk artık ortadan kalkmıştır ve onu yönlendiren, şimdi, kavramlar değil, sezgilerdir. Bu sezgilerden çıkan hiçbir yol, hayalet kavram düzeneklerine, soyutlamaların ülkesine, varmaz: söz, onlar için yapılmış değildir, insan, onları görünce, suskunlaşır, ya da salt yasaklanmış eğretilmelerle ve işitilmemiş kavram bağlantılarıyla, konuşur; en azından, eski kavram bölümlendirmelerinin kırılıp yıkılması ve geçersizleştirilmesi yoluyla, şimdiki güçlü sezgilerin izlenimlerine yaratıcı olarak uygun gelmek için.<sup>365</sup>

O halde dilin ve kavramların kökeninde metaforlar oluşturma güdüsü, dolayısıyla sanatsal bir güdü baskındır. Bu güdüyü kavramsal aklı doğrultusunda kullanan kişi aslında çok dar bir çerçevede düşünür. Kavramsal insanın hakikat istemi en temelde şeylere ilişkin doğru bir bilgiye ulaşılabilceği inancını içerir. Fakat hakikat aslında yanılısama olduğunu unuttuğumuz yanılısamalardır. Dolayısıyla böyle bir hakikat söz konusu değildir. Fakat insan tam da bu hakikat istemi temelinde bilinçdışı bir yalancıdır. Buna karşılık, kavram düzenekleriyle düşünmekten kurtulmuş bir bilinç de yalan söyler. Nietzsche bu kişiye sezgileriyle hareket eden sanatçıyı örnek verir. Ama en azından onun yalanı daha zengin daha yaratıcıdır.

Peki sezgilerle düşünen ve kavramlardan özgürleşmiş bir zihnin hangi işaret diline ihtiyacı vardır? Bu nokta aynı zamanda bilinçdışının bilince aktarımında hangi işaret diline ihtiyacımız olduğunu düşünmemiz açısından önemlidir. Nietzsche, bilgiyi insanın doğa güçlerinden özgürleşmesiyle ya da ahlaki arınmayla ilişkilendirmez, böylesi bir bilgiyi dünyanın yıkımını amaçlayan bir şey olarak görür. Bu onun Sokratik iyimserliğe karşı argümanıdır.<sup>366</sup> Kaldı ki her şeyin temelinde metafor oluşturma güdüsü yatıyorsa Sokratik anlamda bir bilgi de mümkün değildir. O halde bilgimizin genişlemesinden ne anlıyoruz? Bilgimizin genişlemesi, bilinçdışının bilinçli hale gelmesiyle mümkündür. Nietzsche başka bir metninde bunu “Bilgi yoluyla dünyanın yıkımı! Bilinçdışının güçlendirilmesi

---

<sup>365</sup> A.g.e., s. 64-65

<sup>366</sup> Liebscher, M. (2010). “Friedrich Nietzsche’s Perspectives on The Unconscious”, *Thinking the Unconscious, Nineteenth-Century German Thought*, s. 251.

yoluyla yeniden yaratım!”<sup>367</sup> şeklinde ifade edecektir. Bu noktada hangi işaret diline ihtiyacımız olduğu sorusunun cevabı ise açık hale gelir; yaratıcı imgelem yani sanat.

### 3.3 “*Beden Büyük Bir Akıldır*”<sup>368</sup>

Beden büyük bir akıldır, tek bir duygusu olan bir çoğulluktur, bir savaş ve bir barıştır, bir sürü ve bir çobandır. Senin küçük aklın da bedeninin aletidir, kardeşim, şu senin “tin” dediğin, senin büyük aklının küçük bir aleti ve oyuncuğudur. “Ben,” diyorsun ve gurur duyuyorsun bu sözcükten, inanmak istemeyeceksin ama — senin bedeninin ve onun büyük aklı daha da büyüktür oysa; o Ben demez, ama Ben’i oluşturur.<sup>369</sup>

*Zerdüşt*’te yer alan bu ifade Nietzsche’nin özellikle orta dönem yazılarında beden ve bilinç arasında kurduğu ilişkiye dikkat çekmesi açısından önemlidir. Aynı zamanda, bilinçdışının bu kez hangi perspektifte ortaya çıktığını düşünmek için son derece yararlı bir başlangıç noktasını oluşturur. Bedenin büyük bir aklı olduğunu söylerken Nietzsche ne demek istiyor? Peki ya bilinç? Ve ona atfedilen aklın durumu nedir? Beden eğer büyük bir akılsa bedendeki süreçlerin -ki bunları bilinçdışı fizyolojik süreçler olarak da nitelendirebiliriz- bilinçli olanlara bir önceliği mi söz konusu?

Nietzsche bu pasajda benlikle özdeşleştirdiği beden ile bilinçle özdeşleştirdiği tin arasında bir ayrım yapar. Genel olarak kişinin benliğinin sabit, değişmez olduğunu düşünenlerin, bu kalıcılığın ve değişmezliğin bilinçte yattığı fikrine sahip olduklarını ve bu yüzden de bedeni hor gördüklerini iddia eder. Halbuki bedeni küçümseyenler bile aslında bilinçdışı benliklerini yani kendi bedenlerinin arzularını izlerler.<sup>370</sup> Çünkü bilinç (*Bewusstheit*), Nietzsche’ye göre organik olanın en son aşamasıdır. Dolayısıyla onun en tamamlanmamış ve en güçsüz yanıdır.<sup>371</sup> Bu bakımdan, eğer içgüdülerin (*Instinkt*) koruyucu ittifakı ve düzenleyici işlevi olmasaydı insanlık yanlış yargıları ve yanılsamaları yüzünden, yani

---

<sup>367</sup> A.g.e., s. 251-252

<sup>368</sup> “*Der Leib ist eine grosse Vernunft*”

<sup>369</sup> Nietzsche, F. (2015). *Böyle Söyledi Zerdüşt*, çev. Mustafa Tüzel, İstanbul: İş Bankası Kültür Yayınları, Bölüm I, “Bedeni Aşağılayanlar Üzerine”, s. 28.

<sup>370</sup> Nehamas, A. (2016). *Nietzsche, Edebiyat Olarak Hayat*, çev. Cem Soydemir, Ankara: Doğu Batı Yayınları, s. 252-253.

<sup>371</sup> Nietzsche, F. (2007). *The Gay Science With a Prelude in German Rhymes and an Appendix of Songs*, edited by B. Williams, translated by J. Nauckhoff & A. Del Caro, Cambridge University Press, Book I: 11.

bilinçliliğine dayanarak uzun süre var olamazdı.<sup>372</sup> Nietzsche, özellikle *Tan Kızılığ* (*Morgenröthe*, 1881) ve *Şen Bilim* (*Die fröhlich Wissenschaft, la Gaya Scienza*, 1882) adlı eserlerinde bilinci bu bağlamda organik yaşam ve bedenle bağlantılı düşünür. *Şen Bilim*'in önsözünde ortaya koyduğu soru bu bakımdan önemlidir. Felsefe acaba bedenin doğru ya da yanlış bir şekilde yorumlanması mıdır?<sup>373</sup> Burada Nietzsche, fizyolojik ihtiyaçların, bilinçdışı bir şekilde, nesnel, ideal, tinsel her türlü düşüncenin ardında yattığını iddia edecektir. Ona göre bilinç yüzeysel bir fenomendir. Bilinç çoğu zaman eylemlerimizi koşullayan gerçek güdülerin farkında olmaz. Söz konusu güdülerin her biri kendi ifadesini ararken, bedende amansız bir mücadele devam eder. Bilincimiz bu süreçlerin yalnızca somut eylemler olan nihai sonuçlarını fark eder. Fakat eylemleri koşullayan gerçek güdüler bilinçdışında saklı kalır.<sup>374</sup>

Bu bakımdan, bir insan kendisi hakkında ne kadar geniş bilgiye sahip olursa olsun, yine de varlığını oluşturan güdülerin tümü hakkında oldukça bilgisizdir. Bu güdülerin sayıları ve güçleri, gelgitleri ve taşmaları, birbirleriyle oyunları ve zıtlaşmaları ve hepsinden önemlisi beslenmelerinin yasaları ona tamamen yabancı kalır. Günlük deneyimlerimiz bazen bir güdüyü, bazen de bir diğerini besler. Fakat tüm bu süreç, “güdüler toplamının beslenme gereksinimleriyle mantıklı bir bağ içinde değildir.” Bazen bazı güdüler yeterince beslenmedikleri için körelirken, diğerleri aşırı beslendiğinden dolayı kendini güçlü biçimde dışa vurabilir. Dolayısıyla deneyimlerimiz bir anlamda güdülerimizin gıda maddesidir. Bu gıda hangi güdünün aç hangisinin aşırı beslenmiş olduğuna bakılmaksızın bilinçsizce dağıtılır.<sup>375</sup>

*Tan Kızılığ* adlı eserin 119. bölümü “Deneyim ve Kurgu” (*Erleben und Erdichten/ Experience and Invention*) başlığını taşır. Burada bilinçli düşünceyi oluşturan ahlaksal yargıların ve değerlendirmelerin, bilinmeyen fizyolojik bir sürece dayanan ve belirli sinirsel uyaranları belirtmek için oluşturulmuş bir dil üzerine kurulu imgeler ve fanteziler

---

<sup>372</sup> A.g.e., I: 11

<sup>373</sup> A.g.e., Preface: 2, s. 5

<sup>374</sup> Liebscher, M. (2010). “Friedrich Nietzsche’s Perspectives on The Unconscious”, *Thinking the Unconscious, Nineteenth-Century German Thought*, s. 253.

<sup>375</sup> Burada “güdü” olarak çevirdiğimiz sözcük orijinal metinde *Motive* sözcüğüdür. Nietzsche güdülerin bilinçdışında süregiden mücadelesini *Kampf der Motive* olarak ifade eder. Nietzsche, F. (2006). *Day Break, Thoughts on the prejudices of morality*, edited by M. Clark and B. Leiter, translated by R. J. Hollingdale, Cambridge University Press, Book II: 119.

olduğu ileri sürülür. Bununla birlikte, sözde bilincimiz denen şeyin, bilinmeyen, belki bilinmeyen ama hissedilen bir metin üzerine az çok fantastik bir yorum olduğu iddia edilir.<sup>376</sup> Nietzsche, bu savlarını temellendirmek için şöyle bir örnek verir;

“Küçük bir olayı ele alalım. Bir gün pazardan geçerken birisinin bize güldüğünü fark ettiğimizi varsayalım: O anda içimizdeki herhangi bir güdünün zirvede olması durumuna göre, bu olay bizim için herhangi bir anlama gelecek – ve ne tür bir insan olduğumuza bağlı olarak çok farklı bir olay olarak yorumlanacaktır. Birisi bunu bir yağmur damlası gibi kabul edecek, diğeri bir böcek gibi üzerinden silkeleyecek, biri bunun ticaretini yapmaya çalışacak, bir başkası gülecek bir şey var mı diye üzerindeki elbiseyi kontrol edecek, bunun sonucu olarak bir diğeri gülünç olan üzerine düşünecek, birinin ise dünyanın neşesine ve mutluluğuna katkıda bulunmuş olmak hoşuna gidecektir – bu ister kızma ister mücadele ister düşünme, isterse hoşgörü (...) olsun her durumda güdü bunlarla tatmin sağlayacaktır. Bu güdü, olaya kendi avıymış gibi sahip çıkacaktır: Peki niye özellikle o? Çünkü o aç ve susuz pusuda beklemiştir. —Geçenlerde öğleden önce saat on birde bir adam gözümün önünde sanki bir yıldırım çarpmış gibi yere yığıldı, çevredeki tüm kadınlar çığlık attılar; bizzat ben onu ayağa kaldırıp, tekrar konuşana kadar başında bekledim- bu olay sırasında, yüzümdeki hiçbir kas hareket etmedi, ne korku ne merhamet, hiçbir şey hissetmedim, aksine en akıllıca olanı yaptım ve soğukkanlılıkla oradan uzaklaştım. Bana bir gün önceden sabah on birde birisinin yanımda bu şekilde yere düşeceğinin bildirildiğini varsayalım- Bunun öncesinde her türlü eziyeti çeker, gece uyuyamaz ve belki de en önemli anda adama yardım edecek yerde onun gibi ben de yere yığılırdım. Çünkü bu arada olası tüm güdülerin bu olayı düşünüp yorumlamak için zamanı olurdu.-“<sup>377</sup>

Nietzsche’ye göre deneyimlerimiz bütünüyle olmasa da büyük ölçüde bizim onlara yüklediğimiz anlamlardan oluşur. Belki de o deneyimlerin kendilerinde hiçbir anlamı yoktur. Başka bir deyişle, belki de deneyimlerimiz tıpkı düşlerimiz gibi birer kurgudan ibarettir.<sup>378</sup> Dolayısıyla, herhangi bir deneyimin duygusal bir renk kazanması büyük ölçüde bize ve ruh halimize bağlıdır. Herhangi bir görüntü ya da nesne bizde ve başkalarında tamamen farklı deneyimlere yol açabilir. Bir deneyimi nasıl

---

<sup>376</sup> A.g.e., Book II: 119

<sup>377</sup> Nietzsche, F. (2013). *Tan Kızılığ*, çev. Özden Saatçi, İstanbul: Say Yayınları, İkinci Kitap: 119. s. 98.

<sup>378</sup> Nietzsche, F. (2006). *Day Break, Thoughts on the prejudices of morality*, Book II: 119.

oluşturduğumuz, ona nasıl bir iç düzen verdiğimiz, neyi kattığımız ve neyi dışarıda bıraktığımız büyük ölçüde duyarlılığımıza bağlıdır.<sup>379</sup> Tıpkı fotoğrafın bize bir perspektif sunması gibi bilinç de seçicidir, belli şeylere odaklanır ve bazı şeyleri de dışarıda bırakır. Kimi zaman bir ses ve koku üzerinde yoğunlaşır, kimi zaman ise bulanık bir duyum, haz ya da kaynağını bilmediğimiz bir acı üzerinde ya da cümlelerle ifade edilebilecek ya da edilemeyecek düşünceler üzerinde odaklanır.<sup>380</sup> Dolayısıyla, Nietzsche'nin söylemek istediği aslında hepimizin deneyimlerimizin yaratıcıları olduğumuzdur. Yani çok açık olarak, deneyime yayılan ruh durumunu biz belirleriz. Böylelikle gündelik hayatımızdaki olaylar çok farklı şekilde yaşanabilir ve ruh durumu deneyimi dönüştürür. Ve elbette tüm deneyimlerimiz bir seçme içerir. Bilincimizin kamerasını dilediğimiz yöne çevirebiliriz. Çiçek açmakta olan bir ağaca bakabiliriz, ya da tek bir çiçek üzerinde yoğunlaşabiliriz. Belki de başka herhangi bir nesneye yoğunlaşmak için çiçeği ve ağacı görmezden gelebiliriz. Bir düşüncede kendimizi yitirebiliriz, bir şiirde, okuduğumuz bir öyküde, sevdiğimiz biri konusundaki kaygılarımızda vs. Özetle ruh halimiz merceğe seçimini ve odağı etkiler.<sup>381</sup> Böylelikle hepimiz kendi deneyimlerimizin tasarlayıcıları haline geliriz. Nietzsche *Tan Kızıllığı*'nın 119. bölümünün sonunda “Deneyimlemek kurgulamak mıdır”<sup>382</sup> diye sorarken işte tam da deneyimdeki bu imgelem, diğer bir deyişle tasarımlama ögesine dikkat çekmiştir.

Nietzsche, güdüler arasındaki mücadelenin eylemlerimizin bilinmeyen nedeni olduğu argümanını hem ahlak alanında hem de insanın mantığa olan inancıyla ilgili olarak kullanır. Örneğin *Şen Bilim*'in “Mantıksalın Kaynağı” başlıklı 111. bölümü mantığın insan aklında nasıl ortaya çıktığını sorgular. Bu soru çok açık bir şekilde bilinçdışına göndermede bulunan şu ifadeyle yanıtlanır; “Elbette, alanı özünde çok büyük olması gereken mantıkdışından ortaya çıktı.”<sup>383</sup> Nietzsche'ye göre temelde mantığı ortaya çıkaran şey benzer olanları özdeş olarak alma yönündeki baskın eğilimdir. Bu durum, mantığın olmazsa olmaz töz kavramının ortaya çıkabilmesi için şeylerdeki değişimlerin

---

<sup>379</sup> Kaufmann, W. (2009). *İnsanı Anlamak II (Nietzsche, Heidegger, Buber)*, çev. A. Yardımlı, İstanbul: İdea Yayınevi, s. 44.

<sup>380</sup> A.g.e., s. 44

<sup>381</sup> A.g.e., s. 47.

<sup>382</sup> Nietzsche, F. (2006). *Day Break, Thoughts on the prejudices of morality*, Book II: 119.

<sup>383</sup> Nietzsche, F. (2007). *The Gay Science With a Prelude in German Rhymes and an Appendix of Songs*, Book III: 111.

görülmemesi, algılanmaması anlamına gelir. Halbuki değişim olgusu göz önünde bulundurulduğunda aslında özdeş olan hiçbir şey yoktur. Dolayısıyla bu eğilimin kendisi değişim olgusunu yadsıdığı için yanlıştır. Bununla birlikte, şeyleri bir akış içinde görmektense tam görmememek daha avantajlıdır. Çünkü bu durumda şüpheye düşmeden kolaylıkla yargıda bulunmak mümkündür. Aksi bir durum yaşam için büyük bir tehlike oluşturur.<sup>384</sup> Burada yine mantığın yaşamı korumaya yönelik bir amaca hizmet etmek üzere koşullandığı söylenebilir. Ve onu koşullayan temelde bilinçdışı süreçlerdir. Nietzsche şöyle devam eder;

Bugün beynimizdeki mantıksal düşünce ve çıkarımların seyri, tek başına ele alındığında son derece mantıksız ve adaletsiz olan bir güdüler sürecine ve savaşına tekabül etmektedir; genelde bu mücadelenin yalnızca sonucunu yaşarız çünkü bu ilkel mekanizma artık çok hızlı bir şekilde kendi rotasına göre işlemektedir ve çok iyi gizlenmiştir.<sup>385</sup>

Yine *Şen Bilim*'in “Bilmenin Anlamı” başlıklı bölümünde, bilinçli düşüncenin ve özellikle filozoflarınki gibi kavramsal olanın, tüm düşünme biçimleri içerisinde en güçsüz, nispeten en ılımlı düşünme biçimi olduğu iddia edilir. Elbette çok uzun bir süre boyunca Nietzsche'nin de altını çizdiği gibi, bilinçli düşünce asıl düşüncenin kendisi olarak kabul edilmiştir. Gelgelelim Nietzsche bu noktada düşünme etkinliğinin sürekli olduğunu ve bu etkinliğinin büyük bir bölümünün bilinçdışı gerçekleştiğini ileri sürer. Dolayısıyla zihinsel etkinliğin büyük bir bölümünün bilincinde olmayız. Yalnızca çatışan ve birbirine üstün gelmeye çalışan güdülerin sonuçlarını yaşayan bir bilincin varlığından söz edilebilir. Nietzsche'ye göre bu çatışma sürecinin yalnızca nihai sonuçları ve uzlaşımları bilince yansıdığı için, biz bilincin/aklın (*intelligere*) uzlaştırıcı, adil ve iyi bir şey olması gerektiğini, esasen içgüdülere karşıt bir şey olması gerektiğini varsayarız. Halbuki “o yalnızca güdülerin birbirine karşı belirli bir davranışıdır.”<sup>386</sup>

Bilginin kaynağı söz konusu olduğunda onun doğasını bu şekilde yanlış yorumlamak, bilginin oluşumunda dürtülerin gücünü reddetmek ve genellikle aklı özgür ve otonom bir

---

<sup>384</sup> A.g.e., Book III: 111

<sup>385</sup> A.g.e., Book III: 111

<sup>386</sup> A.g.e., Book IV: 333

yapı olarak görme eğilimi oldukça baskın bir eğilim olarak gelişmiştir.<sup>387</sup> Bu durum daha önce de bahsettiğimiz Sokratik akılcılığın temelini oluşturan şeydir. Hakikat istencinin, bilgi konusunda bir çeşit kendini aldatma olduğu tezi *Ahlakdışı Anlamda Doğruluk ve Yalan Üzerine* adlı metinde olduğu gibi burada da tekrarlanır. Nietzsche'ye göre bilincin bilginin kaynağı konusunda kendini bu şekilde kandırması ve sonuç olarak ürettiği yarılsamalar, türün korunması ve insanın topluluk olarak varlığını sürdürmesi noktasında yararlı oldular.<sup>388</sup>

Bilinç sorunu *Şen Bilim*'in "Türün Dehası Üzerine" başlıklı 354. bölümünde çok daha detaylı bir şekilde yeniden ele alınır. Nietzsche'ye göre bilinç sorunu (ya da daha doğrusu bir şeyin bilincine varma) sorunu, o olmadan ne kadar çok şey yapabileceğimizi fark etmeye başladığımızda ilk olarak karşımıza çıkar. Bu ne demektir? Biz aslında birçok durumda bilinç olmadan düşünebilir, hissedebilir, isteyebilir, hatırlayabilir ve aynı zamanda eylemde bulunabiliriz. Söz konusu durumların her zaman bilincimize girmesi gerekmez. Dolayısıyla yaşamın büyük bir kısmı bilinç denen aynada kendini görmeden, böyle bir yansıma olmadan da yaşanabilir. Peki o halde bilinç neden vardır?

Nietzsche'ye göre bilinç fenomeni iletişim ihtiyacının baskısı altında gelişmiştir. Dolayısıyla bilinci bir kişiyi diğerine bağlayan bir ağ olarak düşünebiliriz. Bu bakımdan da kişiler arasında gerekli ve yararlı bir şey olarak gelişmiştir.<sup>389</sup>

Eylemlerimizin, düşüncelerimizin, duygularımızın ve hareketlerimizin -en azından bir kısmının- bilince girmesi, insana uzun zamandır hükmeden korkunç bir "zorunluluk"un sonucudur: en çok tehlikede olan hayvan olarak insanın yardıma ve korunmaya ihtiyacı vardı, eşitlerine ihtiyacı vardı; muhtaç olduğunu ifade etmesi ve kendini anlatabilmesi gerekiyordu - ve bunu yapabilmek için önce "bilinç"e, yani kendisini neyin üzdüğünü "bilmeye", nasıl hissettiğini "bilmeye", ne düşündüğünü "bilmeye" ihtiyacı vardı. Çünkü bir kez daha: İnsan, her canlı gibi sürekli düşünür ama bilmez; bilinçli hale gelen düşünce onun sadece en küçük parçasıdır, diyelim ki en sığ, en kötü parçası.<sup>390</sup>

---

<sup>387</sup> A.g.e., Book III: 110

<sup>388</sup> A.g.e., Book III: 110

<sup>389</sup> A.g.e., Book V: 354

<sup>390</sup> A.g.e., Book V: 354

Görüldüğü gibi temelde sığ ve yüzeysel olan bilinç insanın yardım ve korunma ihtiyacının sonucu olarak ortaya çıkmıştır. İnsanın kendini anlaması ve gereksinimlerini ifade edebilmesi için diğer insanlarla iletişim kurmaya ihtiyacı vardır. Bu bakımdan bilinç iletişim yeteneği ve ihtiyacıyla paralel bir şekilde gelişmiştir. Fakat bu noktada söz konusu iletişimin ne türden bir iletişim olduğunu sorgulamamız gerekir. Çünkü yalnızca insanlar değil hayvanlar da iletişim kurar. Bilinç eğer yalnızca iletişim için varsa ve insan temel ihtiyaçlarını iletme noktasında bilincin sağladığı içe bakışa ve farkındalığa ihtiyaç duyuyorsa, hayvanlar böylesi bir bilince sahip olmadan nasıl iletişim kuruyor? Nietzsche bu soruya dilsel iletişim cevabını verecektir. Ona göre “yalnızca bilinçli düşünme sözcüklerde, yani iletişim sembollerinde gerçekleşir; ve bu durum, bilincin kökenini görünür kılar.”<sup>391</sup> Dolayısıyla, dilin gelişimi ile bilincin gelişimi birbirine paraleldir.<sup>392</sup>

Buna göre “işaret/sembol icat eden kişi, aynı zamanda kendisinin giderek daha keskin bir şekilde bilincine varan kişidir; çünkü insan ancak sosyal bir hayvan olarak kendinin bilincine varmayı” öğrenmiştir.<sup>393</sup> İnsan bugün de bunu yapmayı sürdürür. Fakat bu noktada Nietzsche şu parantezi açıyor. Bilincin gelişimiyle insan aslında bir birey olarak kendi varoluşunun bilincine varmıyor, daha çok doğasının topluluğa ait yönleri konusunda aydınlanıyor; buna göre, bilinç insanda yalnızca topluluğa veya sürüye yararlı olduğu ölçüde hassas bir şekilde gelişir; “ve sonuç olarak her birimiz, kendimizi mümkün olduğunca bireysel olarak anlamak, "kendimizi tanımak" için dünyadaki en iyi iradeye sahip olsak bile, her zaman tam olarak kendimizde "bireysel olmayan"ı, "ortalama olanı" bilince getiririz.”<sup>394</sup> Tüm eylemlerimiz son derece bireysel, benzersiz ve kıyaslanamaz olsa da, onları sürü perspektifine yani bilince çevirdiğimiz anda artık oldukça genel ve ortalama görünürler.<sup>395</sup>

Hayvan bilincinin doğası gereği bilincine varabileceğimiz dünya yalnızca bir yüzey ve işaret dünyasıdır, genelliğe dönüşmüş ve böylece en düşük ortak paydasına indirgenmiş bir dünyadır. - bilince giren her şey böylece sığ, ince, görece aptal, genel, bir işaret, bir sürü

---

<sup>391</sup> A.g.e., Book V: 354

<sup>392</sup> A.g.e., Book V: 354

<sup>393</sup> A.g.e., Book V: 354

<sup>394</sup> A.g.e., Book V: 354

<sup>395</sup> A.g.e., Book V: 354



işareti haline gelir; Bütün bilince varmalar geniş ve kapsamlı bir yozlaşmayı, yanlışlamayı, yüzeyselleştirmeyi ve genellemeyi içerir.<sup>396</sup>

Metinde görüldüğü gibi bilincine varabileceğimiz dünya yalnızca bir yüzey ve işaret dünyasıdır. Aynı zamanda genelleştirilmiş ve ortaklaştırılmış bir dünya. Peki Nietzsche bu iddialarla ne demek istiyor? Bilinç nasıl oluyor da deneyimlerimizi yüzeysel ve yanlışlayıcı hale getiriyor?

Bu soruyu *Ahlakdışı Anlamda Doğruluk ve Yalan Üzerine* adlı metinde ortaya konan dil eleştirisiyle bağlantılı bir şekilde yanıtlayabiliriz. Daha önce de belirttiğimiz gibi, Nietzsche bu metinde, aklın kavramsal bir yapıya sahip olduğunu ve kavramların (*Begriffe*) da tikel farklılıkların ayrıştırılması yoluyla kurulduğunu söyler. *Şen Bilim*'in 354. bölümünde ise bilincin gelişiminin dilin gelişimiyle paralel yürüdüğünü öne sürülmesi, bilincin aynı zamanda kavramsal bir içeriğe sahip olduğu anlamına gelir. Başka bir deyişle, bilincine varabileceğimiz dünyanın bir yüzey ve işaret dünyası olması onun kavramsal ve dilsel bir içeriğe sahip olduğunu gösterir.

Peki o halde bilinç kavramsal zihinsel durumları ifade ediyorsa bilinçdışı olan nedir? Bilinçdışını kavramsal olmayan zihinsel durumları ifade etmek için kullanabilir miyiz? Ya da şöyle sormak da mümkün; Herhangi bir kavramsal zihinsel durum kavramsal olmayan bir durumun genelleştirilmiş ve yüzeysel bir versiyonu olabilir mi? Peki bu kavramsal olmayan kısım nedir? Algı, inanç, duygular?

Paul Katsafanas “Nietzsche on the Nature of the Unconscious” adlı makalesinde Nietzsche'nin bilinç ve bilinçdışı ayrımını kavramsal/kavramsal olmayan ayrımı ile paralel bir şekilde düşündüğünü ileri sürer. Ona göre Nietzsche kavramsal bilinci bir yüzey ve işaret dünyası olarak tanımlarken Schopenhauer'in bilinç modelini temel alır.<sup>397</sup> Schopenhauer'da kavramsal bilinç “tasarımların tasarımları” olarak kaynağını anlamada (*Verstand*) bulan ve yalnızca insanlara özgü bir idrak yetisi olarak karşımıza çıkar. Kavramsal bilincin yaptığı şey temelde algısal olandan bir çıkarsama, bir tekrar yansımadır. Anlama ise temeli basitçe algıya dayalı nedenselliği anlama yeteneğidir. Ve

---

<sup>396</sup> A. g. e., Book V: 354

<sup>397</sup> Katsafanas, P. (2015). “Nietzsche on the Nature of the Unconscious”, *Inquiry, An Interdisciplinary Journal of Philosophy*, Issue 3: Nietzsche's Moral Psychology, Volume 58.

bu anlayış en temelde beden üzerindeki etkinin yorumlanmasıdır. Schopenhauer'e göre hayvanlar da bunu yapıyor. Hayvanlar da hissedip algılıyor. Üstelik hissiyatlarını hareketlerle ve seslerle ifade ediyorlar. İnsan ise iletişim aracı olarak dili geliştirmiştir. Fakat insanın buna ek olarak soyut düşünme becerisi (*abstrakte reflex*) vardır. Dolayısıyla dil kavramsal bilincin ürünüdür ve işlevi kavramlar oluşturmaktır. Ve kavramlar da tümüyle soyut ve dilsel niteliktedir. Kavramlar, algısal dünyanın zorunlu bir kopyası olarak tasarımların tasarımları olarak nitelenir. En sonunda mutlaka temelini algısal idrakte bulan bir kavramda sona erer. Çünkü bütün bu kavramsal dünyanın temeli en nihayetinde algısal dünyaya dayanmaktadır. Böylece kavramsal bilinç (*Vernunft*) bu temelde ortaya çıkar. Kelimelerle düşünmek kavramlarla düşündürmektir. Sözcükler kavramlarla birlikte yürür. “Sözcükler kavramların notalarıdır, kavramlar ise sık sık yeniden karşımıza çıkan duygular, duygu grupları için az çok belirlenmiş simgelerdir.”<sup>398</sup> Bu bakımdan, bilinçli düşünme sözcüklerde gerçekleşiyorsa, o halde bilinçli düşünme kavramsaldir. Bu durumda bilinçdışı düşünme kavramsal bir içeriğe sahip değildir.

Peki bilinçdışı düşünmenin kaynağı nedir?

Schopenhauer'da bilişsel süreçlerin tamamı için temel olan beden vurgusu Nietzsche'de de benzer şekilde tekrarlanır. Beden büyük bir akıldır. Dolayısıyla bedendeki süreçler bilinçdışı düşünmeyi oluşturur. Bilinç ise kaynağını bedendeki fizyolojik süreçlerden alan bir yüzey fenomenidir. Bu bakımdan, yüzeyselleştiren, genelleştiren ve yanlışlayan bilinç yüzeyinin altında bilinçdışı süreçler olarak çeşitli dürtülerin ve güdülerin<sup>399</sup> gerilimleri yer alır. Sayısız dürtünün ve güdünün öngörülemeyen ve son derece kaotik mücadelesinin sonuçlarını yaşayan bilinç bu nedenle kendisini oluşturan derinliklerden habersizdir. Yine de iletişim ihtiyacından olup biteni kavramlara ve dile tercüme etmeye çalışır.

---

<sup>398</sup> Nietzsche, F. (2016). *İyinin ve Kötünün Ötesinde*, çev. Mustafa Tüzel, İstanbul: İş Bankası Kültür Yayınları, (268).

<sup>399</sup> Nietzsche dürtü için *trieb*, güdü için  *motive* sözcüğünü kullanıyor. Fakat metinlerinde bu ayrım ne yazık ki çok açık değil. *Tan Kızıllığı* metninde daha önce belirttiğimiz gibi güdülerin mücadelesi (*Kampf der Motive*) ifadesi kullanılırken, *Şen Bilim*'de dürtülerin mücadelesi (*Kämpfe von Trieben*) ifadesi yer alıyor. Bu iki kavramla ilgili belki şu şekilde bir ayrım ortaya konabilir; dürtüleri daha çok fizyolojik ihtiyaçlarla bağlantılı düşünebiliriz. Açlık, cinsellik gibi. Güdüler ise sevilme, beğenilme gibi sosyal ihtiyaçları da kapsayacak şekilde daha geniş bir yelpazede düşünülebilir. Bununla birlikte Nietzsche, her iki kavramı da ilgili bağlamda bedenle ilişkili olarak ele alıyor.

Nietzsche'nin *Tan Kızılığı* ve *Şen Bilim* gibi eserlerini yazdığı bu dönemdeki düşünceleri, eski metafiziğin yerini alması gereken bir bilim fikrinden ilham alır. Bu bağlamda, fizyolojinin ve Darwinci evrim teorisinin o zamanlar oldukça güncel olan bulgularıyla bağlantılar kurmaya yönelir. Bu bağlantılar temelinde, Nietzsche dürtüleri, tüm psikofizik organizmayı harekete geçiren ve fizyolojik enerjilerini boşaltmak için içeriden çıkmaya zorlayan yaşamın belirleyici güçleri olarak görür. Bu şekilde bedensel/dürtüsel (*triebhaft*) bir bilinçdışı fikrini ortaya koyar.<sup>400</sup>

### 3.4 Güç İstemi ve Bilinçdışı

Nietzsche'nin sonraki dönem çalışmaları, Schopenhauer'in isteme kavramına geri döner, ancak bu geri dönüş söz konusu kavrama yeni bir yorum getirir. Burada Schopenhauer'ın ızdırıp verici bulduğu ve kurtuluşu aradığı yaşama istemi yerini dinamik, genişleyen ve yaşamı onaylayan bir güç istemine bırakır. “Güç istemi bağlamında Nietzsche, bilincin ikincil bir fenomen olduğu düşüncesini devam ettirir.”<sup>401</sup> “Bu anlamda, bilinçli egoyu, güç kuantumları arasındaki bilinçdışı mücadelelerin geçici bir ifadesi olarak düşünür.”<sup>402</sup> Buradan da hayatın gerçek faillerinin bilinçdışı iktidar süreçleri olduğu sonucunu çıkarır.<sup>403</sup>

Güç istemi bağlamında bilinçdışı olanı ortaya koyabilmek için öncelikle şu soruları sormak ve yanıtlamak gerekir; Güç istemi nedir? Nasıl işler? Neyi amaçlar? Güç istemi eylemlerimizi nasıl yönetir? Özellikle ahlaki değerlerin oluşumunda nasıl bir etkiye sahiptir? Bilinç ve bilinçdışı arasında güç istemi bağlamında nasıl bir ilişki var? Bilinç ikincil bir fenomen ise güç isteminin kendisinin bilinçdışı olduğu söylenebilir mi?

Bu soruları yanıtlamaya *Zerdüşt*'te yer alan şu alıntıyı çözümleyerek başlayalım. Bu pasaj, Nietzsche'nin güç istemi kavramından ilk kez açık bir şekilde bahsettiği bölümdür;

---

<sup>400</sup> Gödde, G. (2011). “The Unconscious in German Philosophy and Psychology of the Nineteenth Century”, *The Edinburgh Critical History of Nineteenth-Century Philosophy*, s. 212.

<sup>401</sup> Liebscher, M. (2010). “Friedrich Nietzsche's Perspectives on The Unconscious”, *Thinking the Unconscious, Nineteenth-Century German Thought*, s. 255.

<sup>402</sup> A.g.e., s. 256

<sup>403</sup> A.g.e., s. 255

Nerede bir canlı gördüysem, orada güç istemini gördüm; ve hizmet edenin işleminde bile, efendi olma istemini gördüm. Zayıf olanı güçlü olana hizmet etmeye ikna eder istemi, daha da zayıfların üstünde efendi olmak isteyen: bir tek bu zevkten mahrum bırakamaz kendini. Nasıl ki küçük en küçükten zevk alsın ve onun üstünde güç sahibi olsun diye, kendini daha büyüğe feda ediyorsa: en büyük de fedakarlık eder ve güç uğruna — yaşamı koyar ortaya. Cesaret ve tehlike ve ölümüne bir zar atmak: budur fedakarlığı en büyüğün. Fedakarlığın, hizmetlerin ve sevdalı bakışların olduğu yerde: orada da vardır efendi olma istemi. Zayıf olan gizli kuytu yollardan sokulur kalesine, hattâ güçlü olanın ta yüreğine — ve çalar oradan gücü. İşte bu sırrı verdi bana yaşamın kendisi. “Bak,” dedi, “ben kendini sürekli olarak aşması gerekenim. (...) sahiden, her nerede yokoluş ve yaprak dökümü hüküm sürüyorsa, bak, orada feda eder kendini yaşam — güç uğruna. (...) “Hakikati gözünden vurmak için “var olma istemi” lafını ortaya atan, isabet ettiremedi şüphesiz: böyle bir istem — yok çünkü. (...) “Sadece yaşamın olduğu yerde vardır istem de: ama yaşama istemi değil, aksine — böyle öğretiyorum sana — güç istemi! “Yaşayanlar, birçok şeye yaşamdan daha çok değer verirler; ama bizzat değer biçmekte dile gelir — güç istemi!”<sup>404</sup>

Metinde görüldüğü gibi aslanan yaşama istemi değil güç istemidir. Fakat güç istemi Schopenhauer’ın felsefesinde olduğu gibi her şeyin temelinde yer alan metafizik bir ilke mi? Heidegger ve Jaspers gibi düşünürler güç istemini metafizik bir ilke olarak görme eğilimindedir.<sup>405</sup> Fakat Nietzsche’nin felsefesinde metafizik bir ilke aramak, düşüncesinin devingenliği ve perspektifsel yapısı nedeniyle oldukça zordur. Kaufmann gibi bazı yorumculara göre güç istemini temel bir psikolojik dürtü olarak okumak daha doğrudur.<sup>406</sup> Nietzsche *İyinin ve Kötünün Ötesinde* kitabının 23. bölümünde psikolojiyi bir morfoloji olarak, güç isteminin gelişim öğretisi olarak kavramayı önerir. Bu doğrultuda, psikolojinin bilimlerin kraliçesi olarak tanınması gerektiğini söyler.<sup>407</sup> Tartışmamız güç istemi

---

<sup>404</sup> Nietzsche, F. (2015). *Böyle Söyledi Zerdüşt*, s.111-112.

<sup>405</sup> Nietzsche’ye göre bir bütün olarak dünya temelde birbirine karşı güç uygulayan güç merkezlerinden oluşur. Fakat bu güç merkezlerinin ne olduğu çok açık değildir. Bu konuda geniş bir literatür bulunur. Bazıları bunu, metafizik bir ilke olarak okuyan Heidegger ve Jaspers gibi düşünürlerin aksine, soyut ve değişen güç merkezlerinin sabit varlıkların yerini aldığı geleneksel metafizik teorilerin bir reddi olarak okuma eğilimindedir (Nehamas 1985, Poellner 1995) Bununla birlikte güç istemini psikolojik bir hipotez (Kaufmann [1950] 1974, Soll 2015; Clark ve Dudrick 2015) veya (yarı) bilimsel bir varsayım olarak okuyan görüşler de vardır (Schacht 1983; Abel 1984; Anderson 1994, 2012). Nietzsche’nin "güç merkezleri" tanımı bazen oldukça soyuttur ve bazen on dokuzuncu yüzyıl fiziğinde öne sürülenler gibi matematiksel olarak karakterize edilen "kuvvet merkezlerini" çağrıştırır. Fakat diğer zamanlarda, somut psikolojik veya biyolojik varlıklar (insanlar, dürtüler, organizmalar) güç istemini uygulayan şeylerdir. Reginster’in (2006) okuması bu anlamda Nietzsche’nin psikolojisinde güç isteminin görünürdeki merkeziliğini iyi anlayan bir okumadır. İlgili literatür için bkz. <https://plato.stanford.edu/entries/nietzsche/#WillPowe>

<sup>406</sup> Kaufmann, W. (1974). *Nietzsche/Philosopher, Psychologist, Antichrist*, Princeton, New Jersey: Princeton University Press, s. 183.

<sup>407</sup> Nietzsche, F. (2016). *İyinin ve Kötünün Ötesinde*, I (23).

bağlamında bilinçdışı süreçlere odaklandığı için bizim bakış açımız güç istemini daha çok psikolojik bir varsayım olarak değerlendirmek yönünde olacaktır.

Nietzsche'nin metinde yer alan “var olma istemini ortaya atan isabet ettiremedi, şüphesiz böyle bir istem yok” ifadesi açıkça Schopenhauer'ın yanılgısına göndermede bulunur. Buna göre, yaşamın olduğu her yerde yaşam isteminden değil güç isteminden bahsedilebilir. Bu istem doğrultusunda, yaşayanlar birçok şeye yaşamdan daha fazla değer verirler. Tüm bu değer vermeler gerektiğinde yaşamların riske edilmesini de içerir. Yani belli bir noktada “cesaret, tehlike ve ölümüne zar atmak” söz konusudur.

Diğer açıdan bakıldığında, kendini korumayı istemek ve bunda direnme çabası Nietzsche'ye göre sıkıntılı bir durumun varlığına işaretler; çünkü insanın kendisini korumak istemesi, onun temel yaşam içgüdüleri olan kendi gücünü artırma isteğinin sınırlandırıldığı bir göstergesidir. Gücünü artırma isteğinde olan insan, yeri geldiğinde kendini korumayı bırakacak ve varlığını tehlikeye atmadan çekinmeyecektir. Nietzsche'ye göre doğada, her yere asıl kavga ve mücadele gücün çevresinde ve onun serpilip gelişmesi için yaşanır.<sup>408</sup>

Peki gücün çevresinde serpilip gelişen bu kavga ve mücadeleyle elde edilen nedir? Güç istemi gücün kendisi için mi istenir? Ya da bu dolayısıyla hedeflenen başka bir şey mi? İnsan neden gücünü artırma ihtiyacındadır? Nietzsche, “ben kendini sürekli olarak aşması gerekenim” sözüyle aslında bu istemin yöneldiği amacı açık bir biçimde ortaya koyar. Her seferinde daha fazla güç uğruna yaşamın ortaya konması, tehlikenin ve ölümün göze alınması boşuna değildir. Güç istemi daha üstün bir biçimde egemen olmayı ve bu temelde kendini aşmayı arzular. Bu yaklaşım yalnızca güçlülerin bir özelliği değildir. Metinde görüldüğü gibi zayıflarda da güç istemi bulunur. Fakat zayıf olanın güç istemi daha dolambaçlı ve gizli yollardan ilerler. Örneğin en büyük fedakarlıkların, adanmış bir hizmetin ve sevdalı bakışların olduğu yerde bile egemen olma arzusu vardır. Nietzsche bunu daha sonra “olumsuz ve tepkisel güç istenci” olarak nitelendirecektir. Buna göre, hınç duygusunun, vicdanın ve Nietzsche'nin yanlış ahlak dediği Hristiyan değerlerin temelinde bu türden bir güç istemi bulunur. İlerleyen kısımda değineceğimiz ahlaki

---

<sup>408</sup> Nietzsche, F. (2007). *The Gay Science With a Prelude in German Rhymes and an Appendix of Songs*, Book V: 349.

değerlerin soykütüksel analizi, güç isteminin bilinçdışı doğasını görmek açısından son derece önemlidir. Fakat öncelikle Nietzsche'nin “bizzat değer biçmede dile gelir güç istemi” ifadesi üzerine biraz düşünmek gerekiyor. Değer biçme ve güç istemi arasındaki nasıl bir ilişki var?

### 3.4.1 “Değerlerin Yeniden Değerlendirilmesi”

Nietzsche'nin özellikle “Değerlerin yeniden değerlendirilmesi” (*Umwertung aller Werte*) düşüncesiyle sorgulamasının merkezine yerleşen ahlak problemi elbette güç istemi kavramıyla bağlantılıdır. Çünkü güç istemi en üstün değer ya da yorum için mücadeledir. “Her yorum, diğer bakış açılarını okuyarak güç elde etmeye çalışan belirli bir bakış açısından ortaya çıkar. Böylece yükselen bakış açısı, daha az başarılı olan ve buna göre bir itaat konumuna zorlanan yorumlara hükmetme statüsünü üstlenecektir.”<sup>409</sup> Fakat burada şu noktayı açmak gerekli görünüyor. Güç istemi değer biçmede dile geliyorsa bu değer “iyi” olarak hangi ölçüyü temel aldığı önemli bir sorundur. Bir güç istemini bu bakımdan diğerinden üstün kılan şey nedir? Nietzsche'nin *Ecce Homo*'da ortaya koyduğu karşıtlık söz konusu ölçüyü kavramak açısından önemlidir;

İlk olarak ben gördüm gerçek karşıtlığı: Bir yanda, yaşama karşı alttan alta öç güden o yozlaşmış içgüdü (örnekleri Hıristiyanlık, Schopenhauer felsefesi, bir anlamda daha o zamandan Platon felsefesi, ülkücülüğün bütünü); öbür yanda doluluktan, dolup taşmaktan doğmuş en yüksek olumlama ilkesi, sınırlama bilmeyen bir evet deyiş, acının kendisine, suçun kendisine, varlığın sorunsal ve yabancı nesi varsa hepsine... Yaşama karşı bu en sonuncu, en sevinçli, en coşkun ve taşkın “evet” deyiş yalnızca en yükseği değildir bilgeliklerin, hem de en derini, doğrunun ve bilimin en sağlamca doğrulayıp destekledikleridir. Var olan hiçbir şey düşülemez toplamdan, hiçbir şeyden geçilemez. Hıristiyanların ve öbür nihilistlerin varlıkta yadsıdıkları yanlar, decadence içgüdüünün bağrına bastığı, basabildiği her şeyden ölçülmez derecede daha yüksek bir yer tutar değerler sırasında. Yürek ister bunu kavramak için; bunun da koşulu güç fazlasıdır. Çünkü yüreklilik nasıl büyüklüğü ölçüsünde ileri atılırsa, güç de tıpkı onun gibi büyüklüğü ölçüsünde doğruya yaklaşır. Zayıflar için, zayıflıklarının verdiği esinle, gerçekten korkup kaçmak, yani “ülkü” nasıl bir zorunluluksa, güçlüler için de böyledir bilmek, gerçeğe “evet” demek... Bilip bilmemek elinde değildir zayıfların: Yalansız edemez

---

<sup>409</sup> Liebscher, M. (2010). “Friedrich Nietzsche's Perspectives on The Unconscious”, *Thinking the Unconscious, Nineteenth-Century German Thought*, s. 256.

decadent dediğin, onun yaşamda kalma koşullarından biridir bu. – “Dionysosca” sözcüğünü kavramakla kalmayıp, o sözcükte kendini de bulan kimse, artık Platon’u, Hıristiyanlığı, Schopenhauer’i çürütmek istemez, kokusunu alır oradaki çürümenin...<sup>410</sup>

Burada yozlaşmış içgüdü olarak nitelenen Hristiyanlık, Schopenhauer felsefesi ve Platonculuk olumsuz güç istencine örnektir. Söz konusu olumsuzluğun sebebi bu bakış açılarının belli bir nihilist perspektifi paylaşmalarıdır. Örneğin Hristiyanlık ve Platonculuk özelinde bu nihilizm, bir öte dünya ve idealar dünyası kurgulayarak bu dünyanın bir görünüş dünyası olarak değerinin düşürülmesidir. Schopenhauer açısından duruma bakıldığında ise söz konusu nihilizmin kaynağı, özünde isteme olan yaşamın kendinde acı verici bir şey olarak duyumsanması ve kurtuluşu bir an önce ölmek veya çileci yaşamda aramak gibi bir önerinin benimsenmesidir. Nietzsche buna karşı yaşama her yönüyle coşkulu bir evet demeyi önerecektir. Bu aynı zamanda “acının kendisine, suçun kendisine, varlığın sorunsal ve yabancı nesi varsa hepsine” evet demektir. Nietzsche’ye göre en yüksek bilgelik bu bakımdan var olan hiçbir şeyin toplamdan düşülemeyeceğini kavramaktır. Hristiyanlığın, Platon’un ve Schopenhauer’ın yapamadığı budur. Onlar yaşamı hep bir yönüyle olumlamışlardır. Hatta yadsıdıkları birçok şey Nietzsche’ye göre yaşamdaki en değerli şeylerdir. Duyusallık, hayalgücü, beden ve acının kaçınılmazlığı. Nietzsche, bunlardan hiçbirini dışarıda bırakmayan ama akı, neşeyi, coşkuyu ve sevinci de olumlayan bir yaşama perspektifi önerir. Bu perspektif yaşamın kendisine tüm karşıtılarıyla, çelişkileriyle evet diyen bir güç istemini doğuracaktır. Böylesi bir güç istemi kendini birçok bakımdan aşmaya yönelirken tıpkı bir sanatçı içgüdüleriyle en yaratıcı değerlerin mimarı olacaktır. İşte Dionysosca olan bu bilgeliği kavramaktır.

Özetleyecek olursak, eğer güç istemi değer biçmede dile geliyorsa bu değer “iyi” olmasının ölçütü yaşamın kendisidir. Başka bir deyişle, yaşamın nasıl olumlandığıdır. Bu olumlamaya bağlı olarak, etkin bir güç istemi ya da tepkisel/zayıf bir güç istemi ortaya koymak olanaklıdır. Nietzsche’nin *Ahlakın Soykütüğü Üstüne: Bir Polemik (Zur Genealogie der Moral: Eine Streitschrift)* adlı çalışması güç isteminin olumlu ve olumsuz örneklerinin analizini yapması açısından bu noktada önemlidir. Ama tartışmamız açısından asıl dikkate değer yönü, hınç, vicdan azabı ve çilecilik gibi olumsuz güç istemi

---

<sup>410</sup> Nietzsche, F. (2011). *Ecce Homo*, çev. Can Alkor, İstanbul: İş Bankası Kültür Yayınları, s. 55.

örneklerinin yüceltme, bastırma gibi psikolojik süreçleri içermesi, dolayısıyla bir bilinçdışı kavrayışıyla bağlantılı biçimde ortaya konmalarındadır.

### 3.4.2 Hınç ve Vicdan Azabının Kökleri

Eseri genel olarak ele aldığımızda, *Ahlakın Soykütüğü Üstüne: Bir Polemik* başlıklı çalışma üç makaleden oluşur. İlk makale Hristiyanlığın psikolojisi üzerinedir. Burada özellikle Hristiyanlığın temelindeki hınç (*Ressentiment*) ruhunun detaylı bir analizi verilir. Seçkin değerlere karşı büyük bir ayaklanma olarak Hristiyanlık hıncın ruhundan nasıl doğdu? Nietzsche'nin temel sorusu budur. İkinci makale vicdanın psikolojisi üzerinedir. Nietzsche'ye göre vicdan sanıldığı gibi "Tanrının insandaki sesi" değildir. Vicdan, "dışarıya doğru boşalamadığında geriye yönelen bir gaddarlık içgüdüsüdür." Üçüncü makale ise çileci idealin eleştirisidir. Bu makalede, görünürde Tanrıya adanmış bir varoluş biçimi olan çileci idealin - rahip psikolojisi özelinde- temelde bir çeşit yok olmayı isteme, bir dekadans hali olduğu iddia edilir.<sup>411</sup>

Bu üç makale genel olarak Nietzsche'nin köşenin ötesini görme ya da maske düşüren psikoloji dediği yaklaşımına çok iyi örneklerdir. Nietzsche genel olarak, "insanın nasıl kendi kendisini kandıran bir varlık olduğunu anlamaya, başka insanları da sürekli kandırdığını ortaya çıkarmaya, bunun üstündeki perdeyi kaldırmaya ilgi duyuyordu."<sup>412</sup> Bu bakımdan O, "olabilecek her türlü duygu, düşünce, tutum, davranış biçimi ve erdemin köklerinin kendi kendini kandırmaya ya da bilinçdışındaki bir yalana uzandığını gösterme girişimleri açısından" muazzam bir kaynaktır.<sup>413</sup> Dolayısıyla, onun bakış açısından, diyebiliriz ki "bilinçdışı bireyin temel bir parçasıdır, bilinç bilinçdışının şifresi çözülmüş bir formülünden ibarettir."<sup>414</sup>

*Ahlakın Soykütüğü'*ndeki ilk makaleye geri dönüp hıncın psikolojisine yakından bakmak, birçok duygu, düşünce, tutum ve erdemin köklerinin kendi kendini kandırmaya dayandığı tezini doğrulamaya yardımcı olacaktır. Nietzsche burada ahlakın temeline ilişkin

---

<sup>411</sup> Nietzsche, F. (1989). *On the Genealogy of Morals & Ecce Homo*, translated by Walter Kaufmann & R. J. Hollingdale, edited by Walter Kaufmann, New York: Vintage Books, s. 312.

<sup>412</sup> Ellenberger, H. F. (2021). *Bilinçdışının Keşfi, Dinamik Psikiyatrinin Tarihi ve Evrimi*, s. 267.

<sup>413</sup> A.g.e., s. 268

<sup>414</sup> A.g.e., s. 268



soykütüksel bir analizle karşımıza çıkar. İyi ve kötü kavramları nasıl ortaya çıktı? İyi ve kötü karşıtlığının temeli nedir? Nietzsche'ye göre tarihsel açıdan bakıldığında, iyinin kökeni bencil olmayan eylemler değildir. Değişik dillerde "iyi" sözcüğünün etimolojisine bakılırsa, "iyi" çoğunlukla soylu ve asil kavramlardan türemiştir.<sup>415</sup> Başka bir deyişle, aşağı, fesat, avam her şey karşısında kendilerini birinci sınıf yani asil, güçlü ve üstün algılamış olanlardan.<sup>416</sup> Kötü ise bu minvalde avam, aşağı, bayağı kavramlarından evrilmiştir. Dolayısıyla iyi yargısı kendilerine iyilik gösterilenlerden kaynaklanmış değildir. İyi olanların kendilerinden kaynaklanmıştır.<sup>417</sup> Diğer türden, yani bencil olmayan bir "iyi" sürü içgüdüsünün ifadesidir.

Nietzsche'ye göre eskinin soylu anlayışında iyi ve kötü arasındaki karşıtlık, iyinin merkeze alındığı, kötünün iyiden hareketle belirlendiği bir yaklaşımla kurulur. Bu bakımdan kötü olan şeyler iyi olanlar gözetilerek yaratılan şeylerdir. "Şövalye-aristokratik değer yargıları, onu korumaya hizmet edenlerle birlikte güçlü bir fizikselliği, gelişen, bol, hatta taşan bir sağlığı varsayar: savaş, macera, avcılık, dans, savaş oyunları ve genel olarak güçlü, özgür, neşeli eylemlilik içeren her şey."<sup>418</sup> Kötü olan bunlardan yoksun bir varoluştur. Nietzsche bu tip bir karşıtlığa sahip değerlerin Roma gibi kültürlerde varlık bulduğunu belirtir. Fakat insanlık çok uzun zamandan beri başka bir kültürün etkisi altındadır. Bu kültürü söz konusu metinde Yahudilik ve onun mirasçısı olarak Hristiyanlık temsil eder. Ona göre bu kültürde sağlıksız bir şeyler vardır. Bu sağlıksızlığı, eyleme sırt çevirme, duyu düşmanlığı, miskinleştirici metafizik olarak nitelendirir.<sup>419</sup> Söz konusu kültür yeni bir değerlendirme biçimi ortaya koyarak eskinin asil değerlerini yenilgiye uğratmıştır. Nietzsche'ye göre bu yeni değerlendirme biçiminde tepki ve hınç güdülerini iş başındadır. Sonuç olarak, bu zeminde gittikçe derinleşen insan için bir ilerlemeden çok bir gerileme söz konusudur.<sup>420</sup>

Gelinen noktada, değerlerin tersine çevrilmesiyle iyi ve kötü arasında yeni bir karşıtlık yaratılmıştır. Burada, önceki soylu kültürde iyi olan değerler kötü olarak nitelenmiş, söz

---

<sup>415</sup> Nietzsche, F. (1989). *On the Genealogy of Morals*, First Essay, Section: 4, s. 27-28.

<sup>416</sup> *A.g.e.*, I (2)

<sup>417</sup> *A.g.e.*, I (2)

<sup>418</sup> *A.g.e.*, I (7)

<sup>419</sup> *A.g.e.*, I (6)

<sup>420</sup> *A.g.e.*, I (11)

konusu kötü değerler merkeze alınarak iyi olanlar belirlenmiştir. Bu bakımdan kötü asil, kudretli, zalim, şehvetli, açgözlü, tanrısız olurken, iyi olan değerler buradan hareketle zavallı, yoksul, güçsüz, aşağı, acı çeken olarak nitelenmiştir. Dolayısıyla eskinin egemen değerleri yeni bir değerlendirmeye tersine çevrilmiştir. Nietzsche bunu ahlakta köle başkaldırısı olarak nitelendirir.<sup>421</sup>

Egemen olan yeni değerlerle hıncın yaratıcı hale geldiği bir insan psikolojisi ortaya çıkmıştır. Peki bu psikolojinin özellikleri nelerdir? Nietzsche'ye göre hınçlı insan gerçek bir tepkiden, yani eylem ortaya koymaktan yoksundur. Bir eylemde bulunabilmek için bir dış uyarana ihtiyacı vardır. Dolayısıyla tepkisellik onun temel eylem biçimidir. Kendini hayali bir intikam duygusuyla zarardan korumaya çalışırlar. Dışarıdakine, farklı olana, kendinden olmayana “hayır” der ve bu “hayır” onun yaratıcı eylemidir. Kendine dönmek yerine dışarıya yönelim hınca özgüdür. Kendi değerlerini yaratabilmesi için önce düşmanca bir dış dünyaya ihtiyaç duyar; fizyolojik olarak söylersek, harekete geçmek için dış uyaranlara ihtiyaç duyar.<sup>422</sup> Bu bakımdan mutluluğu mümkün olduğunca edilgin ve dingin olmada bulur.

Buna karşı soylu değerlendirme biçimi coşkulu bir kendini evetlemeden doğar. Kendiliğinden eyleme geçer ve gelişir. Karşıtını sırf kendini daha minnetle, daha coşkulu evetlemek için arar. Kötü olanı iyi olandan yani yaşam ve tutkuyla yoğrulmuş bir olumluluktan türetir. Karşısındakini şeytanlaştırmayan bir tutum içindedir. Mutluluk etkin olmada yani eylemde bulunmada ortaya çıkar. Kendisine karşı dürüst, samimi ve açıkyüreklidir.<sup>423</sup> Buna karşın, hınçlı insan Nietzsche'ye göre ne dürüst, ne samimi ne de açık sözlüdür. “Ruhu şaşkıncıdır, saklanma yerlerini, gizli yolları ve arka kapıları sever, gizli olan her şey onu kendi dünyası olarak güvenliği, ferahlığıyla cezbeder; susmayı, unutmamayı, beklemeyi, geçici olarak kendini küçümsemeyi ve alçakgönüllü olmayı bilir.”<sup>424</sup> Kurnazdır hınçlı insan. Kurnazlık onun birinci derece varolma koşuludur. Soylu kişi ise kurnazlığa ihtiyaç duymaz;

---

<sup>421</sup> A.g.e., I (7)

<sup>422</sup> A.g.e., I (10)

<sup>423</sup> A.g.e., I (10)

<sup>424</sup> A.g.e., I (10)

çünkü kurnazlık burada düzenleyici bilinçdışı içgüdülerin kusursuz işleyişinden ya da hatta belli bir tedbirsizlikten, belki de tehlike ya da düşman karşısında cesur bir pervasızlıktan ya da soylu ruhların her zaman birbirlerini tanıdıkları öfke, sevgi, saygı, şükran ve intikamdaki coşkulu dürtüsellikten çok daha az önemlidir. Hıncın kendisi soylu bir insanda ortaya çıktığında, ani bir tepkide gösterir kendini ve tüketir, bu nedenle zehirlemez: Diğer yandan, zayıf ve aciz kişilerde kaçınılmaz olarak ortaya çıktığı sayısız durumda, soylu insanda hiç görünmez.

Düşmanlarını, talihsizliklerini, kabahatlerini uzun süreli ciddiye alamamak - bu, oluşturma, biçimlendirme, iyileştirme ve unutmaya gücünün aşırı olduğu güçlü, dolgun doğaların göstergesidir. (...) Böyle bir adam, başkalarını derinden yiyip bitiren birçok paraziti tek bir omuz silkmeye atar üzerinden; ve yalnızca burada, gerçekten "düşmanını sevmek" mümkündür - bunun yeryüzünde mümkün olduğunu varsayarsak... Ne çok hürmeti vardır soylu insanın düşmanlarına karşı! -Böylesi bir hürmet sevgiye giden bir köprüdür. Çünkü o, düşmanını, kendi ayırt edici özelliği olarak kendisi için arzular; küçümsenecek hiçbir şeyi olmayan ve onurlandırılacak çok şeyi olan bir düşmandan başkasına dayanamaz! Buna karşılık, hıncı insanın tasarladığı "düşman"ı gözümüzün önüne getirelim- tam da buradadır onun edimi, yaratısı: "kötü düşmanı" "Kötü Olan"ı tasarlamıştır o, ve aslında bu onun temel kavramıdır, bu temel kavramdan yola çıkıp sonradan düşünülmüş ve ona ilave olarak, bir de "iyi olan" ı tasarlamıştır - kendisini!<sup>425</sup>

Nietzsche'ye göre hıncın kültürünün ürettiği değerlere yakından bakarsak bunun baskılama ve yüceltme olarak tanımlanabilecek süreçlerle ortaya çıktığı söylenebilir; örneğin misillemede bulunamamak kalbin iyiliğine, nefret edilen karşısında boyun eğmek itaate, zayıf olanın zararsızlığı ve gösterdiği korkaklık sabıra, öç alamamak, öç almak istememek bağışlama erdemlerine dönüşmüştür.<sup>426</sup> Böylelikle iyi eylemlerin kötü olanların yüceltilmesiyle ortaya çıktığı görülür.<sup>427</sup> Yüceltme sürecinde genel olarak baskılanan ve dışarı boşalamayan güdüler içeriye yönelirler. Örneğin kin, haset, kıskançlık ve nefret gibi hıncı oluşturan duygular baskılandığında öznenin bilinçdışı haline gelirler ve kendilerini başka kılıklarda, en başta da bir tür erdem ve ahlakçılık kılığında dışarı vururlar.<sup>428</sup> Nietzsche'ye göre Hristiyan ahlakı da bu bakımdan bir hıncın biçimidir. Kendilerini ezenlere karşı açıkça isyan edemeyenlerin, daha aldatıcı yollara başvurarak düşmanlarını

---

<sup>425</sup> A.g.e., I (10)

<sup>426</sup> A.g.e., I (14)

<sup>427</sup> Nietzsche, F. (2015). *İnsanca, Pek İnsanca*, çev. Mustafa Tüzel, İstanbul: İş Bankası Kültür Yayınları, Cilt 1, II: 107.

<sup>428</sup> Ellenberger, H. F. (2021). *Bilinçdışının Keşfi, Dinamik Psikiyatrinin Tarihi ve Evrimi*, s. 269.

etkisiz hale getirdikleri ve böylelikle kendilerini daha üstün hissettikleri bir köle ahlakıdır. Bu bağlamda yukarıdaki alıntıda bahsi geçen Hristiyanlığın “düşmanını sevmek” düsturu, Nietzsche’ye göre soylu insanın düşmanına hürmetinden farklı olarak aslında çok ince bir intikam biçimidir.<sup>429</sup>

Vicdan azabı (*schlechtes gewissen*) da hınçlı insanın bir özelliğidir. Nietzsche, vicdan rahatsızlığının kökeninde de dışarı boşalamayan saldırgan içgüdülerin bulunduğunu düşünür. “Dışa doğru boşalamayan tüm içgüdüler içe yönelirler.”<sup>430</sup> Bu içe yönelmenin sebebi, insanın belli bir toplumsallık ve uzlaşma kültürü içinde kendisini var etmeye çabalarken uyumlu olmayı ön plana almasıdır. İnsan medeniyet denen uzlaşma kültürü içinde hayvansı ve yabanıl geçmişinden uzaklaşmıştır. Vicdan rahatsızlığı bu bakımdan toplumsallık ve uyum kültürüne kesin olarak hapsolmuş insanın yaşadığı değişimin baskısı altında ortaya çıkmıştır. Bu bakımdan, başlangıçta kendine özgürce ifade bulan içgüdüler boşalmanın dizginlendiği ölçüde içe yönelerek, insanın ruhu ya da iç dünyası denen şeyi oluşturmak üzere genişlik ve derinlik kazandılar. Nietzsche buna içselleştirme (*Verinnerlichung*) diyecektir.<sup>431</sup>

Nietzsche’ye göre medeniyetin gelişiminin kökeninde de yer alan şey budur. İnsan bilincinin ve buna bağlı olarak ahlakiliğin gelişimi güdülerin kınanmasıyla sonuçlanmıştır. İnsan düşünen, sonuç çıkaran, hesaplama yapan, neden sonuç ilişkisi kuran, özgür irade sahibi ve bu bakımdan eylemlerinin sorumluluğunu alan bir varlık olarak dönüştükçe içgüdülerine karşı cephe almıştır.<sup>432</sup> İşte vicdan rahatsızlığının kaynağı buradadır. İnsanın doğal eğilimlerine çok uzun süre “kötü gözle” le bakması.<sup>433</sup> Bunun sonucu olarak insan kendi kendinden acı çeker duruma gelmiştir. Bu acı çekme, o ana kadar kuvvetinin, hazzının, korkunçluğunun temellerini oluşturmuş olan içgüdülere karşı açılmış savaşın sonucudur.<sup>434</sup> Nietzsche’ye göre içgüdülere bu şekilde cephe alınması onların taleplerini duyurmaktan vazgeçmeleriyle sonuçlanmamıştır. İçgüdüler söz konusu

---

<sup>429</sup> A.g.e., s. 269.

<sup>430</sup> Nietzsche, F. (1989). *On the Genealogy of Morals*, Second Essay, Section: 16.

<sup>431</sup> A.g.e., II (16)

<sup>432</sup> A.g.e., II (16)

<sup>433</sup> A.g.e., II (24)

<sup>434</sup> A.g.e., II (16)

talepleri tatmin etmek için kendilerine yeraltında yeni yollar aramak zorunda kalmışlardır.<sup>435</sup>

Peki içe yönelen içgüdülerin oluşturduğu vicdan rahatsızlığı kendisini nasıl duyurur?

Nietzsche'ye göre vicdan rahatsızlığı bir çeşit suçluluk duygusuyla kendisini var eder. Söz konusu suçluluk duygusu ise borçlu hissetmekle bağlantılıdır. Neden borçlu hissederiz? Bir sözleşmeyi, anlaşmayı ya da uyumu bozduğumuzdan. İnsanın toplumsallaşması ve belli bir uyum ve düzen içinde yaşamını sürdürmesi diğerleriyle anlaşarak oluşturduğu kurallara, yasalara dayanır. Belli bir düzen içinde ve diğerleriyle uyum içinde yaşamak bazı sınırlara uymak, bunun aksi yönünde davranmamak konusunda taahhüt vermeyi içerir. Söz konusu uyumu bozmak adeta toplumsal sözleşmeye aykırı hareket etmektir. Ve bunun belli cezalar içeren yaptırımları bulunur. Nietzsche ilginç bir noktaya dikkat çekerek Almanca *Schuld* (suç) kavramının *Schulden* (borç) kavramından ortaya çıktığını belirtir. Yani sözleşmeye aykırı hareket etmek suç işlemektir. Bu durumda, sözleşmenin yükümlülükleri gereği suç işlediğin kişiye ya da kişilere karşı borçlanmış olursun. Borcu ödemek cezayı kabul etmek demektir. Bu bakımdan denebilir ki, sözleşmeler hukukuku, suç, vicdan, ödev, ödevin kutsallığı gibi ahlaksal kavramların kökenini oluşturur.<sup>436</sup> Buna göre, suçluluk ve kişisel yükümlülük duygusu kaynağını alacaklı borçlu ilişkisinden alır.<sup>437</sup> Suçlu, yasayı çiğneyen dolayısıyla sözleşmeyi bozan kişidir. Şimdiye kadar kendisinin de yararlandığı topluluk yaşamının sunduğu kolaylıklara ilişkin bütünle olan sözleşmesini bozan ve verdiği sözü tutmayan kişidir.<sup>438</sup> Ceza bu durumda sözleşmeyi bozan kişiye karşı alınan doğal bir tavrın sonucudur. Peki bunların vicdan azabıyla ilgisi nedir?

Nietzsche'ye göre ceza suçluda suçluluk duygusu uyandıracak bir değere sahip olmalıdır. Öyle ki bu vesileyle, korkuyu artırmak, arzulara hakim olmak ve bilinçlilik sağlansın. Ceza yoluyla insan daha iyi olmasa da ehlileşir. Böylelikle bir bellek edinerek bilincini

---

<sup>435</sup> A.g.e., II (16)

<sup>436</sup> A.g.e., II (6)

<sup>437</sup> A.g.e., II (8)

<sup>438</sup> A.g.e., II (9)

geliştirir. Doğal olarak bu bilinçle daha dikkatli daha sakıngan, daha gizli kapaklı davranma eğiliminde olur.<sup>439</sup>

Bellek geliştirmek bu noktada önemlidir. Peki insanda bellek nasıl oluşur? Nietzsche'ye göre bir şeyin bellekte yer etmesi için acıyla harmanlanması gerekir. Bellek ne kadar zayıf ise geleneklerin etkisi, özellikle ceza yasalarının katılığı o denli korkunçtur.<sup>440</sup> Belleğin sürekliliği bu bakımdan ceza yasalarının yaydığı korkuya ve bununla birlikte oluşturduğu borç bilincine dayanır. Bu borç kime duyulur? Nietzsche'ye göre burada soyumuzu oluşturan kişileri, aileyi ve Tanrıyı sayabiliriz. “Birey ailesi ve atalarından kaynaklanan ama kendisine ait olduğuna inandığı her türlü düşünce ve duyguyu kendisinin içinde taşır.”<sup>441</sup> Geleneğin, inancın ve söz konusu değerlerin iktidarının sürekliliği bu borç bilincinin yaşatılmasıyla olanaklıdır. Onların yaptığı fedakarlıklara karşı bizim de fedakarlıkta bulunmamız gerekir. Yani bir şekilde borcun geri ödenmesi gerekir.<sup>442</sup> Nietzsche'ye göre bu mirası almakla insan “ödenmemiş borçların yükünü ve onlardan kurtulma arzusunu da miras aldı.”<sup>443</sup> Dolayısıyla içgüdüler üzerindeki katı egemenlik sözleşmeye uygun hareket etme ve bu borçları ödeme arzusundan kaynaklanır. İşte medeni insanın yaşadığı vicdan azabı kendisini sürekli olarak bu gerilim içinde bulmasıdır. Böyle yaşamak artık onun trajedisidir. Çünkü borcu ödeyip hesabı kapatma umudunu sonsuza dek yitirmiştir.<sup>444</sup>

Nietzsche'ye göre bu bakımdan hayvanınki gibi bir unutkanlık yararlı bir şeydir. Çünkü unutkanlık olmadan ne mutluluk, ne neşe, ne umut ne de şimdi olanaklıdır. Unutmayan insan hazımsızlık çeken birini andırır. Bir zamanlar unutkan bir hayvan olan insan da belirli durumlar için bu unutkanlığını askıya almasına yarayan bir bellek geliştirdi. Bu bellek her şeyden önce vaatte bulunulması zorunlu olan durumlar için ortaya çıktı. Dünyayı daha düzenli, daha öngörülebilir, daha hesaplanabilir, daha zorunlu hale getirmek amacıyla.<sup>445</sup> Böylelikle, “geleneklerin ahlakı ve toplumsallığın deli gömleği

---

<sup>439</sup> A.g.e., II (15)

<sup>440</sup> A.g.e., II (3)

<sup>441</sup> Ellenberger, H. F. (2021). *Bilinçdışının Keşfi, Dinamik Psikiyatrinin Tarihi ve Evrimi*, s. 270.

<sup>442</sup> Nietzsche, F. (1989). *On the Genealogy of Morals*, II (19).

<sup>443</sup> A.g.e., II (20)

<sup>444</sup> A.g.e., II (20)

<sup>445</sup> A.g.e., II (1)

yardımla insan fiilen hesaplanabilir hale getirildi.”<sup>446</sup> İşte vicdan bu bakımdan insanın kendine gururla kefil olma hakkını ifade ediyor.

Tüm bu perspektifler göz önünde bulundurulduğunda, son olarak diyebiliriz ki Nietzsche’de bilinçdışı fikri açık ya da örtük biçimde onun tüm düşüncesine yayılır. Hatta felsefesinin farklı dönemlerinde farklı bağlamlarda kendisini düşündürür. Onun maskesiz psikoloji geliştirme motivasyonu insan bilincinin derinliklerine ışık tutar. Burada beden ve dürtüsel süreçlerin gerilimlerinin bilinci belirleyen temel süreçler olduğuna ilişkin vurgu önemlidir. Nietzsche’nin bu vurgusu sonradan ortak bir temel yapıyı paylaşmaları bakımından Freud’un bakış açısında da belirgin hale gelir. Bu ortak yapı şu şekilde ifade edilebilir; temelde dürtülerle ilgili bir bilinçdışı fikrinin benimsenmesi, kendini kandırma düşüncesi, duyguların bastırılmasının hastalığı tetikleyen dinamikleri, abartılı suçluluk duygularının kaynağı olarak “içselleştirme”, çileci ideallerin patojenik etkileri olduğu varsayımı.<sup>447</sup> Freud bu ortak yapı ve düşüncelerinin benzerliğine rağmen Nietzsche’den etkilendiğini açıkça söylemez. Freud’un tersine Jung Nietzsche’den kendisini harekete geçiren birçok fikir aldığını açıkça belirtmiştir. Jung’un fikirleri bir şekilde izleri Nietzsche’ye kadar sürülebilecek kavramlarla doludur. Onun kötülük sorunu, insanın üstün güdeleri, rüya, arketipler, gölge, persona, yaşlı adam ve başka birçok kavramla ilgili düşünceleri buna örnek verilebilir.<sup>448</sup> Tüm bunlar göz önüne alındığında Nietzsche haklı olarak daha sonra geliştirilen bilinçdışı anlayışlarının etkili bir habercisi olarak kabul edilebilir.

---

<sup>446</sup> A. g. e., II (2)

<sup>447</sup> Gödde, G. (2011). “The Unconscious in German Philosophy and Psychology of the Nineteenth Century”, *The Edinburgh Critical History of Nineteenth-Century Philosophy*, s. 213.

<sup>448</sup> Ellenberger, H. F. (2021). *Bilinçdışının Keşfi, Dinamik Psikiyatrinin Tarihi ve Evrimi*, s. 272-273.





#### 4. DEĞERLENDİRME

Bilinçdışı Freud'un icadı mıydı? Elbette hayır. Kavramın uzun bir felsefi geçmişi var. Her ne kadar felsefe tarihi bilinç fenomenine odaklansa da bilinçdışı onunla birlikte farklı bağlamlarda göz önünde bulundurulmuş bir kavram olmuştur. Felsefe tarihinde bilinçdışını doğrudan ya da dolaylı olarak düşündüren, çağrıştıran birçok felsefi söylem bulunur.

Bilinçdışı kavramının felsefi temelleri üzerine yaptığımız bu çalışma, giriş bölümünde de belirttiğimiz gibi kavramın epistemolojik, etik ve estetik bağlamda çeşitli tezahürlerini ortaya koyma amacını taşıyor. Bu doğrultuda, Günter Gödde'nin çalışmasını da referans alarak, kavramın tarihsel gelişimini belli gelenek hatlarını izleyerek ortaya koymaya çalıştık. Bu gelenek hatlarını, bilişsel/kognitif bilinçdışı, romantik/estetik bilinçdışı ve bedensel/dürtüsel bilindışı olarak nitelendirebiliriz.

Bilinçdışı kavramının bu temelde felsefe tarihinde geçirdiği dönüşüme baktığımızda, bu dönüşümün çeşitli bağlamlarda ortaya çıktığını göstermeye çalıştık. İlk olarak Aydınlanma döneminde Leibniz'in *petites perceptions* düşüncesiyle bilinçdışı üzerine Alman felsefi söyleminin başladığını söyleyebiliriz. Bilişsel/kognitif bağlamda ortaya çıkan bu bilinçdışı fikrinin kökleri felsefe tarihinde Platon'a dek sürülebilir. Bu nedenle, birinci bölümün özellikle Romantiklere kadar olan kısmında kognitif ya da bilişsel diyebileceğimiz bir bilinçdışı kavrayışı üzerinde durduk. Bu doğrultuda, Platon'dan Kant'a kadar epistemolojik bağlamda bilinçdışı fenomenini irdeledik.

Felsefe tarihinde bilinçdışını çağrıştıran ilk felsefi teori Platon'un *Anamnesis*/Anımsama kuramıdır. *Menon* ve *Phaidon* diyaloglarında ortaya konan bu kurama göre bilmek hatırlamaktır. Platon bu görüşünü ruhun ölümsüzlüğü öğretisiyle temellendirir. Onun ruh ve beden ayrımına baktığımızda ruhun akılsal olanı temsil ettiğini görürüz. Beden ve bedensel süreçler ise ruhu özsel etkinliği olan akıl yürütmeden alıkoyan unsurlardır. Ruh

bedensel süreçlerin etkisinde kaldığı sürece sahip olduğu evrensel hakikatleri asla bilince taşıyamaz. Bu evrensel hakikatler, tam da bilmeye konu olacak ve akıl yürütmenin kendisine yöneldiği bilgilerdir. Ruhun unuttuğu bu hakikatleri yeniden hatırlaması ancak özsel etkinliğine kavuşmasıyla mümkündür. Yani felsefi akıl yürütmeye. Akıl yürütmeyeyle *eidos*ların bilgisi ruh için açık hale gelir. *Eidos*ların bilgisi her bir ruh için ortak, evrensel bir bilgidir. Ruh bu evrensel bilgilere sahiptir. Dolayısıyla hatırlanan bilgi ortak, evrensel bilgidir. Burada son derece epistemolojik çerçevede bir bilinçdışı kavrayışı söz konusudur. Bilinçdışı henüz farkında olmadığımız fakat ruhumuzda uyuyan ama yeniden uyanacak bilgiyi temsil eder. Burada anımsamanın nesnelere olan ideaların ruhtaki varlığı “bilinçdışı”dır. Burada bilinçli olan şey ise söz konusu ideaların hatırlamaya konu olan bilgisidir.

Aristoteles’te de Platon’da olduğu gibi epistemolojik bağlamda bir bilinçdışı fikri söz konusudur. Fakat Aristoteles’te bilinçdışı olan etkin/faal akıl ve edilgin akıl arasındaki ilişkide ortaya çıkar. Etkin akıl edilgin aklın akletmesini sağlayan unsurdur. Başka bir deyişle, etkin akıl edilgin aklın etkinliği için metafiziksel bir temel oluşturur. Platon’dan farklı olarak Aristoteles’te ruh kendi başına akılsal olanı temsil etmez. Ruh birçok farklı işlevi yerine getirmekle birlikte en genel anlamda bedeninin etkinliğidir. Ruhta birçok yeti olduğu gibi akletme özelliği de vardır. Fakat bu durumda akletmenin bir organı olup olmadığı sorulabilir. Aristoteles’e göre ruhun insana özgü en üstün etkinliği olan akletmenin gerçekleşebilmesi için edilgin aklın (*nous pathêtikos*) daha üst bir akıl olan *nous poietikos* tan pay alması gerekir.

Bu bağlamda, Aristoteles’te bilinçdışından söz edebilmek için aklın etkin ve edilgin olmak üzere ikiye ayrılması ve bedeninin işin içine karışması zorunludur. Kendi tanımladığı şekliyle etkin akılda akledilebilirlik dışında bir şey olmadığı için, o sürekli etkinlik (*energia*) halinde olduğu için ve dolayısıyla bir etkiye maruz kalmadığı için etkin akılda bilinç ve bilinçdışı şeklinde bir ayrım söz konusu olmaz. Bilinçdışı ancak ruh ve bedenden birleşik (*synthêton*) insan tekleri için söz konusudur. İnsandaki ruhun en yüksek aşaması olan akletme, etkinliğini gerçekleştirebilmek yani akledebilmek için etkin akıldan, tıpkı ışık-renk-görünürler arasındaki ilişkide olduğu gibi bir ışık almalıdır. Daha açık bir deyişle, edilgin akıl akletmeden önce gücül (bilkuvve) haldeyken, akletmesi sırasında hem

akletmesini sağlayan hem de aklettiklerinin akledilmesini sağlayan etkin aklın etkisindedir. Fakat bu etkinin bilincinde değildir.

Aristoteles'e göre, etkin akıl hiçbir şeyden etkilenmediği için ona ilişkin bir bilincimizin olması mümkün değildir. Buna karşın o olmadan edilgin/maddi akıl (*nous pathêtikos*) düşünemez. Başka bir deyişle, edilgin/maddi akla akletme yeteneğini veren ve şeylerdeki akledilebilir olanı kavramasını sağlayan güç bu tür bir akıldır. Bu aklın bilincinde olmamız da aslında onun bir şekilde bilinçdışı çalıştığının göstergesi olarak yorumlanabilir. Görüldüğü gibi bu bakış açısı da son derece epistemolojik bağlamda ortaya çıkan bir bilinçdışı fikrini içerir.

Yine epistemolojik bağlamda bilinçdışına ilişkin son derece çarpıcı fikirler ortaya koyan düşünürlerden biri kuşkusuz Plotinus'tur. Hatta Plotinus'u birinci bölümde değindiğimiz gibi bilinçdışının ilk filozofu olarak anabiliriz. Bunun nedeni son derece sistematik bir zihin teorisi çerçevesinde bilinçdışına ilişkin güçlü bir kavrayış ortaya koymasıdır. Onun Bir (*Hen*), *Nous* ve Ruh'tan oluşan üç hipostaz teorisine göre, *Nous* ruhun temelini oluşturur. *Nous* ruhta bulunur, ruhun akledebilmesini sağlar. Aristoteles'in faal akıllı gibi. Diskürsif akıl (bilinçli düşünme), algılanan şeyler üzerinde yargıda bulunurken *Nous* tarafından aydınlatılmış olmaya ihtiyaç duyar. Tıpkı güneşin görünür bir nesneyi aydınlattığı gibi. Fakat diskürsif akıl *Nous*'un onu aydınlattığının bilincinde değildir. Diğer bir deyişle, alıcılığının tıpkı bir aynada olduğu gibi *Nous*'un bir yansıması olduğunun bilincinde değildir. Çünkü diskürsif akıl duyusal nesnelere algılanmasına ve yargıda bulunmaya bağlıdır. Buna karşın, yalnızca *Nous* kendisini bilme ve gözleyebilme yeteneğine sahiptir; ki bu da bilinçli düşünce ya da diskürsif akıl için erişilmez bir durumdur. Diskürsif akıl bilmeden algılama yaparken ve mantıksal düşünürken *Nous*'u kullanır. Onunla uyumlu çalışır ve onun tarafından etkilenir. Aynı zamanda duyu algısından gelen zihinsel imgelere dayalı olarak kararlar verir. Zihinsel imgeler duyusal nesnelere gelir ve birtakım kombinasyonlar ve ayrımlar içinde akıl tarafından organize edilir. Böylece bilinçli düşünce iki gücün ortasında yer alır. Fakat bunların hiçbiri bilimize ya da farkındalımıza açık değildir. Başka bir deyişle, kendi bilgimiz ve kimliğimiz, iki ayna arasında sıkışmış olarak tanımlanabilir; duyu algısının ve *Nous*'un yansımalarını algılayabiliriz, ancak yansımalarının kaynağının ötesini göremeyiz. Farkındalığımızın ötesindeki bu bilinçdışı yön yalnızca bilinçli düşünceye yansıdığı ve

sınırlarına ve sınırlamalarına uyduğu ölçüde bilinçli düşünce tarafından bilinebilir. Bilinçdışı düşüncenin tam kapsamı, bilinçli düşüncenin sınırları nedeniyle onun tarafından bilinemez. Tıpkı, duyular dünyasının bütününün duyu algısı tarafından bilinmeyeceği gibi. Çünkü duyu algısının sınırları buna izin vermez.

Plotinus'a göre bilinçli düşüncenin etkinliği ve bilinçliliğin kendisi düşüncenin zayıf formlarıdır. Düşünceler bir başına olduklarında, bilinçli düşünce ve algı tarafından idrak edilmediklerinde ve bizim bilinçdışı dediğimiz durumda daha güçlü ve saftırlar. Çünkü onlar bu şekilde, deneyim için önceki zemin olarak kaynağa yani *Bir*'e daha yakındırlar. Plotinos'a göre bu saf düşünceleri çoğu zaman kendi içimizde olağan bir şekilde bulamayız. Bunun nedeni, bilincimizin yani iç aynamızın dünyevi ve bedensel şeylere dair kaygılar yüzünden saydamlığını yitirmiş ve bozulmuş olmasıdır. Dolayısıyla, çoğu zaman bu saf düşüncelere ulaşmayı engelleyen şey bir beden içinde hapsolmuş olmamız değil, bedenden edindiğimiz kaygılardır. Bu kaygılar yüzünden çoğunlukla dışarıdaki nesnelere ve onlarla yaşanan etkileşime yöneliriz. Halbuki kavrayış gücümüzü içe doğru çevirmeli ve orada olan şeye katılmalıyız. Böylelikle ruh yetkin bir içsel birliğe doğru yükselecektir. Ruhun alışıldık bilinç ve düşünme deneyimini aşan bu etkinliği, onun hayatın, düşüncenin ve tüm bilincin kaynağı olan *Bir*'le yani mutlak saflıkla kaynaşmasını sağlayacaktır.

Plotinus'un düşünceleri tıpkı Platon ve Aristoteles gibi epistemolojik bağlamda bir bilinçdışı fikrini ortaya koyar. Fakat Platon ve Aristoteles'ten farklı olarak, alışıldık bilinç ve düşünme deneyimini aşan, bu bağlamda bilinçdışı olanı deneyimlemeye olanak tanıyan mistik bir içe dalış ve düşünme pratiği önerir.

Söz konusu içe dalış ve tefekkür Augustinus'ta Tanrı'yı bilmeye ve kendini tanımaya yönelir. Augustinus'un düşüncesinde hem Platoncu hem de Plotinosçu yaklaşımların bir arada bulunduğunu söyleyebiliriz. Bu bakımdan Augustinus'ta bilinçdışı olanı ortaya koymak hiç de zor değildir. Ortaçağda *Septem artes liberales* olarak nitelendirilen yedi özgür sanatın doğuştan hafızada bulunduğunu ileri sürmesi açısından Platoncu çizgide yer alır. Bu bakımdan Platon'da olduğu gibi Augustinus'ta da bilmek/öğrenmek hatırlamaktır. Hafızanın aynı zamanda Tanrı'yı ve kendi varoluşsal hakikatimizi bulabileceğimiz adres olması bakımından da Augustinus'un görüşleri Plotinosçu düşünceyi işaret eder. Nasıl ki Plotinos'ta tinsel bir öze sahip olan ruhun yeniden tinsel dünyaya dönebilmesi için kendi

içine dalması ve dünyevi bilinci aşması gerekiyorsa, Augustinus'ta da Tanrısal hakikate ulaşmak için ruhun dünyevi olana sırtını dönmesi ve uçsuz bucaksız hafızasının derinliklerine dalması gerekir. Çünkü insan kendi içine dalarak doğrudan doğruya tinsel dünyaya ulaşabilir. Tıpkı Plotinos'ta olduğu gibi Augustinus'ta da tinsel dünya en derindeki benden başka bir şey değildir. Kendi ruhunu araştırma ve kendini bilme çabası Augustinus'ta bu bakımdan anlamlıdır. Çünkü Tanrı'nın hafızamızın derinliklerine kazınmış varlığı, varoluşumuzun temel hakikatini oluşturur. Onu bilmek kendini bilmektir.

Peki kesin olarak neyi bilebilirim? Varlığımdan hangi temelde şüphe duyamam? Bu soruların yönlendirdiği *Yöntem Üzerine Konuşma (Discour de la Méthode)* adlı çalışmasında Descartes, tüm zihinsel süreçleri bilince tabi kılarak, bu yaklaşımıyla modern anlamda bilinç felsefesinin kurucusu oldu. Gelgelelim Descartes'ta bilinçli düşünce tek başına insani öznenin varlığını teminat altına aldığından, Kartezyen terimlerle bilinçdışı zihinsel durumları tasavvur etmek oldukça güçtür. Çünkü bilinçsiz olmak herhangi bir varlıktan yoksun olmak anlamına gelir. Descartes'ın deyimiyle: "Ben'im, varım, bu kesin; ama ne kadar zaman için? Düşündüğüm sürece, zira ola ki düşünmeyi tamamen kesersem aynı zamanda varolmamı da sona erdirmiş olurum." Görüldüğü gibi, zihnin sürekli bir düşünme içinde, yani bilinçli durumu bilinçdışı aktiviteye herhangi bir imkân tanımaz. Leibniz, Descartes'ın tezlerini kısmen kabul etse de, ruh ile bilinç arasındaki denkleme ya da bedenlerin sadece makineler olduğu görüşünü reddeder. Leibniz'e göre, Cogito şu anda varlığımdan emin olabileceğime dair kesin ve güvenilir bir bilgi sunarak şüphecilerin tezlerini savuştursa da, bilinçli olmadıgımda hâlâ var olup olamayacağım sorusunu yanıtsız bırakır.

Gelgelelim Descartes'ın 4. *Meditasyon*'u bilinçdışını düşünmek açısından farklı bir perspektif sunabilir. Descartes burada, zihinde ayrı bir yeti olarak tanımladığı iradenin dizginsizliğinin kişiyi yanılgıya itebileceğini iddia eder. Bunun sebebi, iradenin alanının aklın alanından daha geniş olması, dolayısıyla iradenin dizginsizliğinin yeterince bilmediğimiz konulara da yayılabileceği düşüncesidir. İrade bu konulara bitaraf olduğu için kolayca doğru ve iyi yoldan sapabilir. Böyle bir durumda irade yeterince bilmediği konulara inanmakta özgür olduğundan, kendini sınırlamadan hareket edebilir. Önünde herhangi bir engel olmadığı için de istediği yola girmesi mümkündür. Bu durum

Descartes'a göre yanılığın temelini oluşturur. Buradan yola çıkarak diyebiliriz ki, bulanık ya da karmaşık fikirlerle harekete geçen bir irade açısından eylemlerimiz açık ve seçik fikirlere dayanmadığı için yeterince bilinçli olmayacaktır. Dolayısıyla kararlarımızın ya da yapıp etmelerimizin altında yatan sebepler aydınlık bir bilincin netliğine ulaşmadığı için bir parça karanlığa sahip olacaktır. Descartes'ın bilinçdışı düşünmek açısından ortaya koyduğu bu bağlam Spinoza'da iradenin zaten kendisini harekete geçiren tüm sebeplerin farkında olamayacağı, dolayısıyla özgür olmadığı teziyle daha determinist bir noktaya taşınır. Spinoza, Descartes'ın irade olarak bahsettiği kabul etme ve reddetme yetisinin zihinde ayrı bir yeti olmadığını, ikisinin de fikir içeriği olarak aynı şey olduğunu belirtir. Buradan yola çıkarak, insan zihninin ve içerdiği fikirlerin tıpkı şeylerin izlediği düzen gibi belli bir nedenselliği izlediğini, dolayısıyla özgür olmadığını ileri sürer.

Spinoza'nın bahsettiği nedensellik doğanın kendi içinde taşıdığı zorunluluktur. İçkin bir Tanrı anlayışıyla temellenen bu zorunluluk, varolan her şeyin Tanrı/Doğanın bir görünümü olduğunu, bu nedenle sonsuz bir nedenler silsilesi içinde belirlendiğini ileri sürer. Tanrı/Doğanın insan tarafından algılanan iki temel görünümü (sıfatı) düşünce ve uzamdır. Söz konusu görünümler arasında aynı tözün farklı tarzları olmak bakımından bir paralellik bulunur. İnsanda da benzer şekilde beden ve zihin arasında böyle bir paralellikten bahsedilebilir. Dolayısıyla bedendeki bir etki eşzamanlı bir şekilde zihinde de bir fikir oluşturur. Aslında tüm fikirlerin ve bilgilerin temelinde karşılaşmaların bedende yarattığı duygulanımlar yer alır. Spinoza bu bakımdan bilgi türleriyle varoluş tarzları arasında ilişki kurar. Birinci tür bilgi düzeyinde kişi yalnızca bedende ortaya çıkan duygulanımlara göre yaşar. Bu duygulanımların sebeplerini bilmez, yalnızca sonuçlarının farkındadır. Bu nokta Spinoza felsefesinde bilinçdışı olanı düşünebileceğimiz ilk zemindir. Bununla birlikte, ikinci tür bilgi, karanlıkta kalan sebeplerin anlaşılmasına ve nedenselliğin kavranmasına yöneliktir. İkinci tür bilgi bu bakımdan nedenlerin bilgisini bize verse de söz konusu nedenlerin geriye doğru uzanan silsilesi yine de bilinçdışı kalan bir arka planı ortaya koyar. Zorunluluğu kavrasak da bu zorunluluğa neden olan tüm etkilerin bilgisini edinmek güçtür. İnsan davranışları bu bakımdan karmaşık bir nedensellik bağı içinde koşullanır.

Spinoza'nın bu bakış açısı içkinliği ve nedenselliği belli oranda kabul eden Nietzsche'nin görüşlerini etkilemiştir. Fakat Nietzsche felsefesinde üstüninsan (*Übermensch*) gibi aşkın temalar da yer alır. Üstüninsan yüksek bir şahsiyet geliştirmeyi amaçlar. Bu doğrultuda, mevcut koşullara meydan okuyarak kendi değerlerini yaratabilecek kudrette biri olarak tanımlanır. Nietzsche'nin bu bağlamda aşkınlığı/tinselliği arayışı onun güç istemi düşüncesinin yöneldiği kendini aşma fikriyle bağlantılıdır.

Leibniz'in *petites perceptions* ya da bilinçli farkındalığa ulaşmayan küçük algılar teorisiyle, bilinçdışı üzerine Alman felsefi söyleminin başladığını söyleyebiliriz. Leibniz'e göre bizim bilincimizde bulunan, ama farkında olmadığımız içerikler de söz konusudur. Farkında olmamamızın sebebi bu içeriklerin çok küçük, sayısız ya da çok değişken olmalarıdır. Bu nedenle yeterince belirgin olmayabilirler. Leibniz *petites perceptions* olarak adlandırdığı bu algılar teorisini *New Essay*'de etkileyici bir metaforla ortaya koyar. Bu metafora göre, denizin gürleyen sesi olarak tecrübe ettiğimiz şey aslında kıyıya çarpan birçok küçük dalganın kümülatif duyumudur. Her bir dalga tek başına bilincimize girmek için yeterli bir izlenim yaratmamakla birlikte, biraraya geldiklerinde bilinçli farkındalığımıza etki edebilirler. Bu durumda dalgaların kümülatif etkisinin farkındayız, fakat onların her birinin ayrı bireysel varlığının değil.

Bu metafordan yola çıkarak uyku durumunda dahi zihinsel aktiviteyi sürdürdüğümüzü söyleyebiliriz. Zihin birçok durumda bilinçdışı bir şekilde etkinliğini devam ettirir. Algılar sürekli olarak zihni etkilemeyi sürdürür fakat belli bir yoğunluğa eriştiklerinde bilinç için belirgin hale gelirler. Bu noktada Leibniz, *petites perceptions* ile *apperceptions* arasında bir ayrım yapar. *Petites perceptions* ya da yalnızca *perceptions*, düşük bir bilinç seviyesinde ortaya çıkan algıları ifade eder. Bu algılar bilinçli farkındalığa erişemedikleri için bilinçli düşünceye konu olmazlar. Leibniz hayvanların bile bu algılara sahip olabileceğini savunur. Buna karşın, *apperceptions*, öznenin bilinçli farkındalığa sahip olduğu ve reflektif düşüncelerine yol açan algılarıdır.

Burada şu parantezi açmak önemlidir; Leibniz'in argümanında *petites perception* ve *apperceptitons* temelde birbirinden farklı iki algı türü değildir. Buradaki farklılık türsel olmaktan ziyade söz konusu algıların açıklığı, şiddeti ve yoğunluğundaki değişimle bağlantılıdır. Dolayısıyla, Leibniz'in durumunda, bilinçdışı (*unbewusst/unconscious*),

bilinçaltı (*unterbewusst/beneath consciousness*) ile yer değiştirebilir. Bu da, bilinçli bir farkındalık eşiğinin altında bulunan ancak belli bir yoğunluğa ulaştığında kişi için bilinçli hale gelebilen algı alanını ifade eder. Bu bakımdan, Deleuze'ün altını çizdiği gibi Leibnizci bilinçdışı bilincin diferansiyellerinin toplamıdır. Dolayısıyla böyle bir bilinçdışı anlayışında bilincin bir türeyişinden söz edilebilir. Bu bakış açısında, bilinç ve bilinçdışı tıpkı Freud ve Schopenhauer'da olduğu gibi bir çatışma ve karşıtlık ilişkisi içinde kavranmaz. Bilinç ve bilinçdışı arasında diferansiyel diyebileceğimiz bir ilişki bulunur. Deleuze'ün deyişiyle bu yitip gitmekte olan farkların farkıyla kurulmuş bir ilişkidir.

Sonuç olarak Leibnizci bakış diferansiyel nitelikli bir bilinçdışının keşfi ve teorikleştirilmesidir. Bu bakışta, bilinçle bilinçdışı arasında tözsel açıdan hiçbir ayrım yoktur. Bilinç ve bilinçdışı arasındaki ayrım algının yoğunluğuna ve şiddetine göre değişkenlik gösterir. Başka bir deyişle, benzer yapısal nitelikler gösteren unsurlar arasında bir eşiğe göre farklılaşan türde bir ayrım söz konusudur.

Birinci bölümde epistemolojik bağlamda bir bilinçdışı fikrini irdelediğimiz son düşünür Immanuel Kant'tır. Kant'ın felsefesi hem Schopenhauer'da hem de Romantiklerde bilinçdışı olanı kavramak açısından önemlidir. Birinci bölümde ortaya koyduğumuz gibi, Kant'ın felsefesinde bir bilinçdışı fikrinin gelişebileceği iki yol varsa bunlardan ilki transendental sentez kavramı aracılığıyla. Kant'a göre özbilinç ve yargı arasındaki bağ, kategoriler olarak adlandırılan *a priori* kavramlara ortak bağımlılıkta yatar. Kant'ın bu bakımdan sentez dediği şey kategorilerin işe koyulması ya da bunlara karşılık gelen kuralların işletilmesidir. Sentez genel olarak birleştirmek demektir. Dedüksiyon bölümünde ileri sürülen sentez fikri, kategorilere uygun olarak ortaya çıkan ve duyularla sağlanan verilere kavramsal formunu veren, böylelikle de yargı objelerinin oluşmasını sağlayan *a priori* bir etkinliktir. Kant böylece özbilincin aşkın bir açıklamasını sunar. Bunun olabilme koşulu, öznenin sentetik aktivitede *a priori* kavramları kullanmasında yatar. Transendental sentez işlemi bilinçli bir işlem değildir. Dolayısıyla biz sentezin kendisinin değil transendental sentezin ürünlerinin bilincinde oluruz. Böylece şunu söyleyebilme imkanımız vardır; transendental sentez – kendinde eylemleri ve bu eylemleri gerçekleştiren özne – bilinçdışıdır.



Yine Kant'ta bilinçdışı fikrinin gelişebileceği başka bir yol, özbilincin dışında kalan temsillerin olanağı düşüncesidir. Kant'a göre yargı ve özbilinç dışındaki temsillerin varlığı da olanaklıdır. Ona göre bilincin birliğine ulaşmayan, bu bakımdan "Düşünüyorum" un eşlik etmediği duyuşsal temsiller, farkında olmasak da duygularımızı ve arzularımızı etkiler. Denebilir ki, bu çeşit temsillerin de kendi tarzında düzenli bir işlevi söz konusudur. Dolayısıyla, özbilincin dışında kalan temsillerin olanağı fikrinin bilinçdışını düşünmek açısından farklı bir kapı açtığı söylenebilir. Bu bakış açısını Schopenhauer kendi felsefesinde derinleştirecektir.

Birinci bölümün büyük bir kısmında Kant'a kadar olan tarihsel çizgide bilinçdışına ilişkin epistemolojik bağlamda ortaya çıkan yaklaşımlar üzerinde durduk. Fakat Romantiklerle birlikte bilinçdışına ilişkin daha farklı bir yaklaşımdan söz etmek mümkündür. Bunu kısaca estetik bilinçdışı olarak tanımlayabiliriz. Özellikle Kant'ın üçüncü Kritik'teki güzellik, doğa ve deha temalarına yaklaşımından etkilenen Romantikler, doğanın estetik boyutlarını göz önünde bulunduran, aynı zamanda insan öznesindeki akılcı olmayan, biyolojik ve doğal unsurları dikkate alan bir bilinçdışı kavrayışı geliştirirler. Bu kavrayışı, J. G. Hamann, J. G. Herder, genç Goethe ve Novalis'in eserlerinde, Tieck'in oyunlarında, E.T.A. Hoffmann'ın öykülerinde, Blake'in şiirlerinde ve birçok romantik eserde gözlemleyebiliriz.

Aydınlanmaya bir tepki olarak ortaya çıkan Romantizm akımı, Schelling'in doğa felsefesinden etkilenir ve doğanın bilinçdışı yaratıcılığına hayranlık duyar. İnsan da doğanın bir parçası olarak yaratıcılığının köklerini kendi doğasının derinliklerinde aramalıdır. Bu yüzden kendini keşfetmek, iç dünyanın derinliklerine dalmak gerekir. Eğer bir parçası olduğumuz bütün aynı zamanda içimizde ise bu bütünü kavramanın yolu imgelem gücünü harekete geçirmektir. Dünyanın romantikleştirilmesi bu demektir. Yani dünyayı yalnızca bilinçle, tasarım olarak tek yönlü biçimde anlamak değil, onu daha derin düzeyde deneyimlemek ve bilincin ve kavramlarının ötesinde bir dile tercüme etmek. Romantikler için şiirin, eğretileninin dili bu deneyime uygun bir dildir. Dolayısıyla şiir en yüksek ifade biçimidir.

Romantizm, Aydınlanmanın rasyonalizminin aksine bilinçle bilinçdışı arasındaki engelleri yıkan, arada köprü kuran bir çabayı ifade eder. Bu doğrultuda Romantiklerde bir

bilinçdışı fikrinden söz edeceksek bunun estetik temelde ortaya çıkan bir bilinçdışı kavrayışı olduğu söylenebilir. Çünkü Romantikler Berlin'in deyimiyle klasikliğin dışarıda bıraktığı bir şeye, her yaratıcı çabanın temelinde bilinçdışı karanlık güçlerin bulunduğu vurgu yaparlar.

Çalışmamızın ana odağını oluşturan bilinçdışı kavrayışı Schopenhauer ve Nietzsche gibi filozoflarda öne çıkan bedensel/dürtüsel bilinçdışı kavrayışıdır. Söz konusu yaklaşım Kant'a kadar olan gelenekteki epistemolojik/kognitif bilinçdışı kavrayışından son derece farklıdır. Genel olarak bilinç fenomeninin bilinçdışı fizyolojik süreçlerce koşullandığını ileri sürer. Bu bakımdan bedene, bedensel süreçlere ve dürtülere dikkat çeker. Bu yaklaşım, yaratıcılığın kökleri bağlamında Romantik bilinçdışı fikrinden etkilense de daha çok insandaki ilkel ve yıkıcı dürtülere, aynı zamanda bu dürtülerin karanlık mücadelesine odaklı bir bilinçdışı fikrine sahiptir.

Bu bağlamda çalışmamızın ikinci bölümünde Schopenhauer'da bilinçdışı olanı ortaya koymaya çalıştık. Schopenhauer'da bilinçdışı olan doğrudan doğruya onun isteme (*wille*) dediği şeyle bağlantılıdır. Schopenhauer kendi felsefi sistemini geliştirirken Kant'çı terminolojiyi temel alır. Fakat Kant'ın *kendinde şeyi* onun için istemedir. İsteme dünyanın özünü oluşturur. Fenomenal dünya istemenin tezahürüdür. Schopenhauer'e göre isteme, canlı-cansız var olan her şeyin temeli olarak kör ve amansız bir var olma isteğidir. Bilinç de bu istemenin tezahürüdür. Bu anlamda istemeye tabidir. Dolayısıyla Schopenhauer'da isteme birincil, bilinç/idrak/anlama yetisi ikincil bir süreç olarak ortaya çıkar. İstemenin bilinci ve idraki nasıl belirlediği genel olarak istemenin tezahürleriyle arasındaki ilişkiye bakarak anlaşılabilir.

Schopenhauer'a göre dünya bir yanıyla isteme diğer yanıyla tasarımdır. Tasarım olarak dünya, dünyanın idrak edilebilir yönünü oluşturur. Bu yön, öznenin zihninde yeterli neden ilkesine bağlı olarak ortaya çıkar. Yani tasarım olarak dünya, zaman, mekan ve nedensellik gibi tasarım ilkelerini temel alan ve tasviri öznenin zihninde ortaya çıkan dünyadır. Dolayısıyla Schopenhauer'e göre idrak edebildiğimiz her şey tasarımdır; dünya, tasarlayan bu özneye bağlı olan nesne, algılayan öznenin algısıdır. Özne - nesne ayrılığı ise bütün bu farklı tasarım biçimlerinin ortak kalıbıdır. Özne her şeyi idrak eden fakat

kendisi hiçbir şey tarafından idrak edilmeyendir. Beden de öznenin idrak ettiği bir nesnedir ve dolayısıyla idrakin kalıplarına dahildir.

Schopenhauer'da idrak yetisi anlama (*verstand*) ve akıldan (*vernunft*) oluşur. Buna göre tasarımlar da sezgisel ve soyut olmak üzere iki türlüdür. Sezgisel tasarımlar algı ve dolayısıyla anlama sonucu ortaya çıkar. Bu tür tasarımlar genel olarak deneyimi oluşturur. Ama aynı zamanda soyut tasarımlar olan kavramların temelidir. Anlamanın işlevi nedenselliğin idrak edilmesidir. Böylelikle duyuşsal olan herhangi bir etki kendisini oluşturan sebebe bağlanır. Bu aynı zamanda hayvanlarda da olan dolaysız bir idrak tarzıdır.

Anlama için başlangıç noktasını beden oluşturur. Çünkü biz doğrudan bedendeki değişimleri algılarız. Söz konusu değişimler nedensellik yasasına ilk verileri sağlar. Schopenhauer'e göre anlama akıldan tamamen ayrı bir idrak tarzıdır. Hatta anlama hayvanda olduğu gibi insanda da çoğu zaman akıl dışı gerçekleşir. Akıl her zaman sadece bilebilir (*wissen*). Algı ise sadece anlama içindir ve aklın etkilerinden bağımsızdır. Bütün gerçeklik anlama için, anlama yoluyla ve anlama içinde vardır. Düşünme (*reflexion*) ise algısal idrakten tümüyle farklı bir idrak biçimidir. Düşünen aklın işlevi kavramlar oluşturmaktır. Kavramlar ise tasarımların tasarımları olarak karşımıza çıkar. Düşünme, algısal olan her şeyi aklın algısal olmayan kavramlar ile soyut düşünüşüdür. Kavramlarla ilgili olduğu için de aynı zamanda dille bağlantılıdır.

İsteme olarak dünya ise evrenin asli temelidir. Dünya, bizim tasarımıımız olduğu kadar aynı zamanda kendinde ve iç özü itibariyle kendi içimizde bulduğumuz istemedir. Bedenin kendinde özü istemedir. Dolayısıyla beden öznenin algısında bir tasarım olmasının yanında aynı zamanda tezahür eden istemedir. İstemenin her hakiki edimi bedeninde de bir devinimidir. Bedenin devinimi, istemenin nesnelleşmiş edimidir. Tüm tasarımlar, tüm şeyler istemenin nesneleşmesidir. Fakat isteme yeterli neden ilkesinden bağımsızdır. Her şeyin temeli olarak kendisi temelsizdir. Bu temelsizlik onu özgür ve bağımsız kılar. Fakat insan istemesi dahil diğer her şey yeterli neden ilkesine tabidir. Yeterli neden ilkesi istemenin tüm tezahürlerinin genel kalıbıdır. Bu nedenle tezahür dünyasında sıkı bir zorunluluk egemendir.

İsteme yalnızca insanda değil, her varlıkta bulunur. Dolayısıyla idrakin yokluğunda da varlığını sürdürür. İsteme Descartes ve Spinoza gibi filozoflarda bir düşünce edimi ya da fikir içeriği olarak değerlendirilmiştir. Buna göre kişi idrak ettiğini ister. Schopenhauer'a göre ise kişi istediğini idrak eder. İsteme ilk ve temel olandır; idrak ise sonra gelmektedir. Bu bakımdan bilinç ya da idrak bir araç olarak istemenin tezahürüne aittir. Bilinç ya da idrak yoluyla kişi yaşantılarının sonucunda her ne ise o olduğunu tecrübe eder; yani kendi karakterini tanır. Karakteri de bu bakımdan temeldir çünkü isteme kişinin özünü oluşturur.

İstemenin en yüksek tezahürünü bilinç ya da idrak oluşturur. Beden ise burada istemenin daha aşağı düzeyde ve daha doğrudan tezahür ettiği alandır. İstemenin her hareketi beden de devinimi olduğundan buradan yola çıkarak diyebiliriz ki bilincin temeli beden ve bedendeki fizyolojik süreçlerdir. Dolayısıyla fizyolojik işlevler tarafından üretilmeyen herhangi bir idrak türünden bahsetmek mümkün değildir. Sonuç olarak, tüm fizyolojik süreçler, yani beden ve dolayısıyla isteme bilinci belirleyen temel unsurlar olarak bilinçdışı olanı oluştururlar.

Schopenhauer, istemenin bilinçdışı doğasını insanda istemenin özgürlüğü problemini tartışırken etik bağlamda değerlendirir. Bu doğrultuda, Kant'a referansla ortaya koyduğu akli ve deneyimsel karakter ayrımı önemlidir. Akli karakter temelsiz ve kendinde şey olan istemedir. Deneyimsel karakter ise akli karakterin tezahürüdür. Diğer bir deyişle, akli karakterin reel koşullara uygun olarak nesneleşmesidir. İnsan, istemenin tüm tezahürleri gibi istemenin istiyor oluşu tarafından koşullanır. Bu bakımdan yeterli neden ilkesine tabidir. Gelgelelim insan hayvandan farklı olarak zorlanmadan bağımsız, daha az dürtüsel ve daha çok bilinçli eylemde bulunduğunu düşünür. Bu düşünme Schopenhauer'a göre kendini kandırmadır. Çünkü bilinç istemeden bağımsız değil, ona tabidir. Bilincin istemenin kararlarını bilebilmesi ancak deneyimsel karakteriyle mümkündür.

Söz konusu deneyimsel karakter akli karakterin bir tezahürü olarak bireysel eylemler yoluyla ortaya çıkar. Buna karşın akli karakter bilincin idrak alanı dışındadır. Tam da bu nedenle kişinin kim olduğunu bütünüyle bilebilmesi mümkün değildir. Kişi kendisini ancak eylemlerinde tanıyabilir. Bu süreçte, bilinç yalnızca güdülerin yapısını net bir şekilde aydınlatır. Güdüler ise istemenin dolaysız tezahürü olan ve dolayısıyla da temelsiz olan karakteri izler. Schopenhauer'a göre bir insanın kötü, bir başkasının ise iyi olması

güdülere ve dışsal etkilere bağlı değildir. Bu bütünüyle akli karakterle bağlantılıdır ve bu anlamda mutlak olarak açıklanamazdır. Fakat karakter de doğa gibi tutarlıdır. İnsan bütünde ne istiyorsa tekil davranışlarında da bunu ortaya koyar.

Buradan yola çıkarak Schopenhauer kısıtlı da olsa insanda bir seçme özgürlüğü olduğunu düşünür. Fakat bu bir irade özgürlüğü olarak değerlendirilmemelidir. Bu, güdüler arasındaki bir mücadeleden ve en güçlü güdünün baskın gelerek belirleyici olmasından başka bir şey değildir. Sonuçta kişi kendisini istemesinin yapısının sonucunda ve istemesinin yapısına göre tanır ve idrak eder. Her ne kadar insanın kendisini tanıması deneyimsel karakteri aracılığıyla gerçekleşse de deneyimsel karakter her zaman insanın ne istediğini ve gerçekte kim olduğunu anlaması için yeterli zemin sunmaz. Yaptıklarımızı neden yaptığımızı ve temelde ne istediğimizi birçok durumda bilmeyiz. Bu açıdan insanın kendisini yanlış tanıması da mümkündür. Hatta bazı durumlarda bilinç ve düşünce gücü fazlalığı insanın kendini kandırabilme potansiyelinin varlığına da işaret edebilir. Dolayısıyla her ne kadar akılla donanmış varlıklar olsak da istemenin ve dolayısıyla akli karakterin gizemli ve erişilmez doğası tüm davranışlarımızın temelindeki bilinçdışı arkaplanı oluşturur.

Schopenhauer'ın erotik aşk ve cinsellik konusundaki görüşleri istemenin bilinci nasıl koşulladığını ve bu bağlamda bilinçdışı doğasını kavramak açısından önemlidir. Schopenhauer'ın altını çizdiği gibi genel olarak isteme yaşamı ister. Hepimiz bu yaşam isteğiyle (*wille zum leben*) dolu varlıklarız. Birey, istemenin tezahürünün sadece bir örneği, bir numunesidir. Bu bakımdan istemenin kendisini var ettiği sonsuz sayıda tezahür söz konusudur. Fakat burada, bu sonsuz tezahürler içinde doğa bireyi değil türü ciddiye alır. Türün korunması ve varlığını sürdürmesi doğanın öncelikli hedefidir. Bu bakımdan üreme yaşamdaki en yüksek hedefdir. Cinsellik de yaşamın onaylanmasının en güçlü tezahürünü oluşturur. Cinsel dürtü insan türünün varlığının sürmesi için çabalar ve insanı bütün kuvvetleri ile üremeleri için dürter. Amacına ulaştıktan sonra ise bireyin yok olmasına kayıtsızdır.

Cinsel organlar istemenin odak noktasını oluşturur. İsteme burada tıpkı vejetatif dünyada olduğu gibi kör biçimde işler. Bilinç ise bu bakımdan tümüyle karşıt uçta yer alır. Söz konusu karşıtlık içinde istemenin odak noktasını oluşturan cinsel dürtü çok akıllı bir tarzda

bilinci aldatır. Erotik aşkın temelinde bu türden bir yanılsama işler. Cinsel dürtü kendi amaçları doğrultusunda bilinci manipüle eder. Bilincin kendi kendisini aldatmasına neden olur. Burada devreye giren aslında türün dehasıdır. Çünkü türün bireyin üzerinde öncelikli bir hakkı vardır. İçgüdü insanı türe hizmet etmek üzere yanıltır. Bu yanılsama içinde aşık olan herkes kendisinde eksik bulduğu şeyleri başkasında çekici bulur. Tür böylelikle kendisini yeni ortaya çıkacak bireyde düzelterektir. Bu bakımdan, yaşam isteği her koşulda yaşamın devamlılığını talep edecektir. Burada cinsel dürtüyle devreye giren türün dehası bilincin temelinde yer alan bilinçdışı içsel doğadır.

Schopenhauer'da bilinçdışını delilik ve bastırma mekanizması bağlamında da düşünmek mümkündür. Onun sanatsal yaratıcılıkla bağlantılı olarak deha kavramını ele aldığı sorgulamalarında delilik kavramına değindiğini ve her dehada bir parça deliliğin olduğu tezini ileri sürdüğünü görürüz. Dehalar, algısal idrakleri soyut idraklerine ağır basan kişilerdir. Bu tür insanlar genel olarak algısal olanın yoğunluğunda yaşarlar. İzlenimlerin canlı etkilerine kendilerini kolayca bırakırlar. Tıpkı deliler gibi şeylerin bağlantılarını göz ardı ederler. Bunu ideaları temaşa etmek ve istemeden özgürleşmiş saf bir bakışı ortaya koymak için yaparlar.

Her dehada bir parça delilik olsa da sıradan insanlarda ortaya çıkan delilik Schopenhauer'a göre temelde hafıza ile ilgili bir problemdir. Delilerde hafızanın kayışı kopmuş, bağlantısının devamlılığı tahrip olmuştur. Bu nedenle deliler geçmişin şimdiki zamanla bağlantısını kuramazlar. Onlar geçmişe dair tekil sahneleri doğru hatırlasalar da aradaki boşlukları hayal ürünleri ile doldururlar. Deliliğe çoğunlukla yoğun bir ızdırıp sebep olabilir. Kişi için acı düşüncede dayanılmaz hale geldiğinde derindeki kaygılı doğa yaşamı kurtarma yolu olarak deliliğe sığınır. Bu durumda zihin hafızanın kayışını koparır ve boşlukları hayallerle doldurur.

Delilik temelde soyut idrak ve isteme arasındaki uyumsuzluktan kaynaklanır. İstemenin düşünceleri bastırmasının bir uzantısı olarak ortaya çıkar. İsteme kendisine aykırı olanı aklın incelemesine izin verdiği sürece deliliğe geçit vermeyecektir. Aksi durumda akıl istemeyi memnun etmek için doğasından vazgeçer. Bu bakımdan, delilikte, bir şeyin şiddetli bir şekilde zihinden dışarı atılması söz konusudur. Bunu başka bir şeyin zihne sokulması izler. Acı veren rahatsız edici bir düşünce bilinçdışı bir hamleyle zihinden

uzaklaştırılır ve bilinç acı verici bir olayı unutacak şekilde rahatlatıcı yalanlara sığırır. Burada zihinden atılacak düşüncelerin yerini kişinin istemesiyle uyumlu ve ona acı vermeyecek düşünceler alır. Başka bir deyişle, istemenin bilinçdışı doğası bilinci kendi amaçları doğrultusunda ve yeri geldiğinde aldatarak harekete geçirir. İsteme böylelikle bilince üstün gelir. Ve delilik ortaya çıkar. Schopenhauer'a göre bu bastırma işleminden yalnızca soyut idrak etkilenir, algısal idrak değil. Öbür türlü kişi tümüyle yaşamını sürdürecektir rehberlikten yoksun kalır.

Çalışmamızın üçüncü bölümünde Nietzsche'de bilinçdışı kavramına değindik. Nietzsche'nin felsefesinde bilinçdışına son derece güçlü vurgular söz konusudur. O her zaman insanın yalnızca bir akıl varlığı olarak tek yönlü değerlendirilmesini eleştirir ve bilinçli düşünmenin düşünmenin tek biçimi ya da en yüksek formu olarak görülmesine karşı çıkar. Nietzsche'ye göre düşünme bilinçli olduğu kadar bilinçdışı da gerçekleşen bir süreçtir. Hatta bilinçdışı düşünme sanat gibi alanlarda bilinçli düşünmeden çok daha zengin ve yaratıcı bakış açıları ortaya koyar. Kavramsal düşünmeye sıkışan bilinçli düşünme ise çoğunlukla düşünmenin oldukça yüzeysel ve ortalama biçimidir.

Nietzsche de tıpkı Schopenhauer gibi en temelde beden ve dürtülerle bağlantılı bir bilinçdışı fikrine sahiptir. Fakat Nietzsche'nin düşüncesinin sistematik olmayan parçalı yapısından ötürü bilinçdışı olana farklı perspektiflerde ortaya çıkan bir vurgu söz konusudur. Örneğin *Tragedya'nın Doğuşu*'nda trajik mitos ve Sokrates eleştirisi bağlamında, Dionysos deneyimiyle bağlantılı bir bilinçdışı fikri vardır. Burada Sokrates kuramsal insan tipinin örneği olarak kavramsal bilinci temsil eder. Dolayısıyla anti-Dionysosçu bir figür olarak karşımıza çıkar. Nietzsche'ye göre klasik Yunan tragedyelerinde iki unsur yer alır: Apolloncu güzellik dürtüsü ve Dionysosçu esriklik ve coşku. Burada Dionysosçu esrimeyle parçalanmış bireysellik, Apolloncu düşsel yanılmanın kurtarıcı vizyonu üretmesiyle yeniden kazanılır. Bu aynı zamanda varoluşa ilişkin metafizik bir teselli sunar. Söz konusu olan sanatsal/estetik bir tesellidir. Fakat Sokratik idealler klasik tragedyalardaki bu Dionysosçu unsurun ölümüne sebep olmuştur. Sokrates'ten etkilenen Euripides'in Attika Komedyası "her şeyin güzel olması için bilinçli olması gerekir" anlayışını benimseyerek Dionysosla temsil edilen bilinçdışı yönün ortadan kalmasına sebep olmuştur. Halbuki bu bilinçdışı yön Aiskhlos ve Sophokles gibi sanatçıların yaratıcılığının kaynağıdır. Nietzsche'ye göre Dionysosçu deneyim bize

dünyayla mistik bir birliği duyumsatır. Bireysellik ilkesinin parçalandığı müzikal bir sarhoşluk içinde bilincin ötesine uzanarak kökensele varlığın kendisiyle bir olduğumuzu hissedimiz. Bu hissediş beden ve onun dolayımıyla gerçekleşen bilinçdışı bir deneyimdir.

Nietzsche'nin *Tragedya'nın Doğuşu* ve Dionysosçu deneyim bağlamında ortaya koyduğu bilinçdışı kavrayışı Romantiklerin bakış açısına benzerdir. Romantiklerde öne çıkan bilincin ötesine uzanma ve içsel doğanın keşfedilmesi fikri Nietzsche'de Dionysosçu deneyimle benzerlik gösterir. Nietzsche'de bu bağlamda bireysellik ilkesinin ortadan kalkması ve kökensele varlığa geri dönüş fikirleri oldukça Romantik temalardır. Romantiklerin bir parçası oldukları doğanın bilinçdışı yaratıcılığına duydukları hayranlıkla kendi doğalarının derinliklerine dalma ve kendi yaratıcılıklarını keşfetme serüvenleri Dionysosçu deneyimde yaşanan şeyle benzerlik gösterir. Romantiklerin keşfetmeye çalıştıkları içsel doğa Dionysos deneyiminin temas ettiği şeydir. Burada, doğanın bağrında mistik bir deneyimle yaşanan esrime sanatsal yaratıcılığın da kaynağını oluşturur.

Yaratıcılık bağlamında Romantiklerin bilinçle bilinçdışı arasında kurmaya çalıştıkları köprü Nietzsche'de Apollon ve Dionysos ikiliğiyle karşımıza çıkar. Apollon burada estetik açıdan düzeni, ölçüyü, uyumu ve bireyselliği temsil eden bilinç ilkesidir. Dionysosla temsil edilen içsel doğa ise hem Nietzsche'de hem de Romantiklerde bilinçdışı yönü oluşturur. Dolayısıyla sanat bu iki yön arasında köprü kuran bir çabadır. Böylelikle, Romantiklerde olduğu gibi Nietzsche'de de sanat ve yaratıcılık en yüksek ifade biçimidir. Çünkü sanat kavramlardan ve soyutlamalardan sıyrılmış, sonsuz bir dünyanın keşfine giden yoldur. Romantikler söz konusu sonsuzluğun ifade edilmesi açısından şiiri ve metaforik dili yüceltirler. Benzer şekilde Nietzsche de daha zengin bir dünya tasavvuru ortaya koyması açısından imgeyi kavramdan üstün tutar.

Nietzsche kavram ve imge tartışmasını *Ahlakdışı Anlamda Doğruluk ve Yalan Üzerine* metninde daha detaylı bir şekilde ele alır. Bu metindeki dil ve akıl analizi farklı perspektifte ortaya çıkan bir bilinçdışı fikrini ortaya koyar. Söz konusu metin aynı zamanda dil felsefesi açısından son derece ilginç bir metindir. Akıl ne için var? Hakikat isteminin temeli nedir? Metin bu sorular bağlamında dilin ve kavramların kökenini sorgular. Nietzsche'ye göre yanılısma ve metaforlar dilin ve kavramın kökenini oluşturur.



Hakikat, yanılısama olduğu unutulmuş yanılısamalardır. Hakikat isteminin kaynağı ise saptanmış bir uzlaşma göre herkes için bağlayıcı biçimde yalan söyleme yükümlülüğüdür. Fakat insanlar durumun böyle olduğunu unutmuştur. Bilinçdışı olarak yalan söylemeyi sürdürürler. Peki insan neden unuttur? Nietzsche'ye göre huzur, güvenlik ve tutarlılık içinde yaşama ihtiyacından. Kendisinin sanatsal olarak yaratan bir özne olduğunu unutmaması yoluyla insan huzur, güvenlik ve tutarlılık içinde yaşar. İnsan zihni söz konusu unutmama sayesinde bireyin kendisini korumasının ve ayakta tutmasının bir aracı olarak faaliyet gösterir. Başlıca gücünü ise aldatmacada ortaya koyar.

Güvenli biçimde varlığını sürdürme ihtiyacı hakikat isteminin temeli olarak dilin yasa koyuculuğuna başvurur. Nietzsche'ye göre dilsel uzlaşımlar şeylerin gerçekliğini yansıtmaz. Sözcüklerin “kendinde şey” e erişimi yoktur. Dil insanın şeylerle ilişkisini tasvir eder. Dilin ataları sinirsel uyaranları imgelere ve imgeleri tonlara aktarmak için metaforlar kullanmışlardır. Kavramlar aynı olmayanların aynılaştırılması, tikel farklılıkların bir kenara atılmasıyla ortaya çıkmıştır. Her duyusal metafor tikel ve benzersizdir. Kavramlar ise soluk ve genel bir karaktere sahiptir. Aklın tüm yaptığı duyusal metaforları bir kavramsal dizge içinde kaynaştırıp birleştirme, bir tasarımı bir kavram içinde eritmektir. Ama en temelde bu işlem sanatsal/estetik bir ilişki içinde ortaya çıkar. Burada özne ve nesne arasındaki ilişki estetik bir ilişkidir. Nedensel ya da uyuma türünden bir ilişki değil. Kavramlar, metaforlar temelinde benzetmeyle kurulur. Bu bakımdan zihin her ne kadar aldatmaya düşkünse de zarar vermeden yanıltabildiği sürece özgürdür. İşte o zaman soyutlamaların sınırlarını aşabilir. Metaforlar oluşturma güdüsü kendisini en özgür ve zengin biçimde sanatta ifade eder.

Nietzsche'nin özellikle *Şen Bilim ve Tan Kızılığı* adlı eserlerinde ortaya koyduğu bilinçdışı fikri daha somatik bir çerçevede beden ve dürtülerle bağlantılıdır. Nietzsche'ye göre beden büyük bir akıldır. Bilinç ise organik olanın en son aşamasını oluşturur. Dolayısıyla onun en tamamlanmamış ve güçsüz yanıdır. İçgüdülerin koruyucu ittifakı ve düzenleyici işlevi olmasaydı insanlık yanlış yargıları ve yanılısamaları yüzünden yani bilinçliliğe dayanarak var olamazdı.

Bu bağlamda bilinç bir yüzey fenomenidir. Bilinç çoğu zaman eylemlerimizi koşullayan gerçek güdülerin farkında olmaz. Bilinç bu güdülerin mücadelesinin sonuçlarını yaşar.

Gerçek güdüler ise bilinçdışında saklı kalır. Bilinç bu bakımdan, bilinmeyen, belki bilinmeyen ama hissedilen bir metin üzerine az çok fantastik bir yorumdur. Yalnızca eylemlerimiz değil mantıksal düşünme ve çıkarımların seyri de son derece mantıksız ve adaletsiz güdüler sürecine ve savaşına tekabül eder.

Burada altını çizmemiz gereken birkaç nokta şudur; Nietzsche'ye göre düşünme etkinliği süreklidir fakat bu etkinliğin büyük bölümü bilinçdışı gerçekleşir. Burada sürekli çatışan ve birbirine üstün gelmeye çalışan güdülerin sonuçlarını yaşayan bir bilinç söz konusudur. Bu bakımdan insan sürekli düşünür ama bilmez, bilinçli hale gelen düşünce onun sadece küçük bir parçasıdır. Bununla birlikte, bilinç fenomeninin ortaya çıkışına yakından baktığımızda onun iletişim ihtiyacıyla bağlantılı olduğu açıktır. Bu da en temelde kendini koruma ve ihtiyaçlarını anlama, ifade etme isteğinden doğar. Fakat buradaki iletişim genel olarak hayvanlar arasında varolan türde bir iletişim değildir. Daha ziyade dilsel iletişimdir. Bilinçli düşünme dilsel iletişimle bağlantılıdır. Dolayısıyla dilin ve bilincin gelişimi birbirine paraleldir. Buradan çıkan sonuç şudur; eğer düşünme faaliyeti süreklirse ve bilinçli düşünme onun küçük bir parçasıysa bu durumda bilincine varabileceğimiz dünya elbette yalnızca bir yüzey ve işaret dünyası olur.

Son olarak Nietzsche güç istemi düşüncesiyle bağlantılı bir bilinçdışı fikri ortaya koyar. Güç istemi bağlamında bilinç yine ikincil bir fenomen olarak ortaya çıkar. Bilinç, güç kuantumları arasındaki bilinçdışı mücadelelerin geçici bir ifadesidir. Bilinç ve bilinçdışı arasındaki ilişki bu bağlamda güç isteminin ne olduğu ve neyi hedeflediği ortaya konarak anlaşılabilir. Güç istemi, her seferinde daha üstün biçimde egemen olmayı ve kendini aşmayı arzular. Bu anlamda güç istemi en üstün değer ve yorum için mücadeledir. Burada söz konusu değerlerin iyi olmasının ölçütü yaşamı nasıl olumladığıyla belirlenir. Etkin bir güç istemi yaşamı zengin ve coşkulu biçimde onaylarken, zayıf bir güç istemi olumsuz bir karakter gösterecek, hınç, vicdan azabı ve çilecilik gibi tepkisel varoluş biçimleri sergileyecektir.

*Ahlakın Soykütüğü Üzerine* adlı çalışma bu bağlamda hınç, vicdan azabı ve çilecilik gibi olumsuz güç istemi örnekleri üzerinde durur ve bunların detaylı bir psikolojik analizini yapar. Burada Nietzsche insanın kendi kendisini kandıran bir varlık olduğu iddiasına örnekler sunar. Bu bakımdan, olabilecek her türlü duygu, düşünce, tutum ve davranış

biçiminin aslında kendi kendini kandırmaya ve bilinçdışıdaki bir yalana uzandığı fikrini temellendirilir. Örneğin, hıncın psikolojisine yakından bakıldığında bu psikolojide baskılama ve yüceltme gibi süreçlerin etkin biçimde işlediği görülür. İyi ve kötü kavramlarının soykütüksel analizi başlangıçta bu kavramların soylu, asil ve güçlü olan temel alınarak ortaya çıktığını fakat Hristiyanlığın egemen olmasıyla bu durumun tersine çevrildiğini gösterir. Nietzsche'ye göre Hristiyanlık bir hınç kültürüdür. Öyle ki, eskinin soylu değerlerini tersine çevirerek bir dekadans kültürü yaratmıştır. Bu kültür, iyi ve soylu olan değerleri kötü sayarak, buradan hareketle iyi olan değerleri belirlemiştir. Nietzsche için bu değerler genel olarak, eylemsizlik, duyu düşmanlığı ve kişiyi etkin olmaktan alıkoyan bir metafiziktir. Hınç kültürünün ürettiği bu değerler baskılama ve yüceltme diyebileceğimiz süreçlerle ortaya çıkmıştır. Yüceltmede genel olarak baskılanan ve dışa boşalamayan güdüler içe yönelirler ve kişinin bilinçdışını oluştururlar. Kin, kıskançlık, nefret gibi duygular baskılandığında öznenin bilinçdışı haline gelirler. Ve kendilerini başka kılıklarda en başta da erdem kılığında dışarı vururlar. Örneğin misillemede bulunamamak kalbin iyiliği, nefret edilen karşısında boyun eğmek itaat olur. Dolayısıyla iyi eylemler kötü olanların yüceltilmesiyle ortaya çıkar. Tümüyle tepkisel olan bu davranış biçimleri hıncın yaratıcı hale geldiği bir insan psikolojisinin ifadesidir ve bu bakımdan olumsuz güç istemine örnek oluşturur.

Vicdan azabı da hınçlı insanın bir özelliğidir. Nietzsche'ye göre bu duygunun temelinde dışa boşalamayan saldırgan içgüdüler bulunur. Bu içgüdüler dışa boşalamaz çünkü medeniyet ve uzlaşma kültürü içgüdülerin dizginlenmesini ve uyumlu olmayı salık verir. Fakat bastırılan içgüdüler içe yönelerek derinlik ve genişlik kazanırlar. Başka bir deyişle, söz konusu içgüdülerin taleplerini duyuramamaları, kendilerine yer altında yeni yollar aramalarıyla sonuçlanır. Bilinçdışı gerçekleşen bu sürece Nietzsche içselleştirme diyecektir. Bu bakımdan, vicdan rahatsızlığının kaynağı insanın çok uzun süre doğal eğilimlerine kötü gözle bakmasıdır.

Vicdan rahatsızlığı kendisini suçluluk duygusuyla var eder. Bu suçluluk duygusu temelde borçlu hissetmekle bağlantılıdır. Kişi bir şekilde sözleşmeyi bozduğu duygusuna kapılır. Sözleşmeyi bozmanın bedeli olan ceza ise suçluda suçluluk duygusu uyandıracak bir değere sahip olmalıdır. Bu yolla kişide korkuyu artırma, arzulara hakim olma ve bilinçlilik sağlanır. Ceza yoluyla insan ehlileşir. Bir bellek edinerek bilincini geliştirir. Bu bilinçle

de daha sakıngan, daha gizli kapaklı davranma eğiliminde olur. Dolayısıyla, içgüdüler üzerindeki katı egemenlik sözleşmeye uygun hareket etme ve borçları ödeme arzusunun kaynaklanır. Nietzsche'ye göre medeni insanın yaşadığı vicdan azabı kendisini sürekli bu gerilim içinde bulmasıdır.

Buraya kadar bir değerlendirmesini yapmaya çalıştığımız tartışmalarda bilinçdışına ilişkin çok farklı kavrayışların ortaya çıktığı açıktır. Söz konusu kavrayışlar Freud ve Psikanaliz öncesi bilinçdışının çok farklı bağlamlarda düşünüldüğünü gösteriyor. Özellikle 19. Yüzyıl Alman felsefesi içinde bu kavram çok güncel olmakla birlikte Schopenhauer ve Nietzsche gibi filozoflarda isteme, güç istemi, beden ve güdülerle bağlantılı olarak düşünülür. Bu filozoflar her ne kadar "bilinçdışı" kavramını merkeze alan bir tartışma ortaya koymamış olsa da ele aldıkları birçok konuda bu kavrama göndermede bulunurlar. Örneğin bilinçli düşünmenin otonom bir yapısı olmadığını iddia ettiklerinde, bedensel ve fizyolojik süreçlerin düşünce ve davranışlarımız üzerindeki etkilerine değindiklerinde ya da insan davranışlarının kendini kandırma ve manipüle etmeyi de içeren özellikler taşıdığına vurgu yaptıklarında bilinçdışını kavramına işaret ederler. Dolayısıyla bilinçdışı söz konusu filozoflarda şöyle ya da böyle hep göz önünde bulundurulmuş bir kavram olmuştur.

## SONUÇ

Felsefi açıdan bilinçdışını düşünmeye neden ihtiyacımız var? Bilinçdışı bugün başta psikanaliz olmak üzere zihni konu edinen birçok bilimsel disiplin açısından hala güncelliğini koruyan bir araştırma alanıdır. O halde meseleyi felsefi açıdan ele almanın gerekliliği hakkında ne söylenebilir?

Öncelikle bilinci hangi bağlamda ele alırsak alalım bilinçdışını göz önünde bulundurmadan bilinci düşünmek olanaksız görünüyor. Birinci bölümde, özellikle epistemolojik açıdan ortaya koyduğumuz tartışmada, bilinçdışı olanın merkezi olmasa da gölgede bir unsur olarak bilinç fenomenine etki ettiğini söyleyebiliriz. Bu gölge unsur Platon'da ideaların varlığı ve bilmenin nesnesi olarak, Aristoteles, Plotinus gibi düşünürlerde ise bilinçli düşünme için çok temel ontolojik bir zemin olması bakımından önemlidir.

Epistemolojik açıdan daha farklı bir bakış açısı bilinç ve bilinçdışı arasındaki ilişkiyi bir fark ilişkisi olarak görme eğilimindedir. Örneğin Leibniz bilinçle bilinçdışını tözsel açıdan farklı görmeyen bir ayırım ortaya koyar. Bu bakımdan bilinç ve bilinçdışı arasındaki ayırımı oluşturan algının yoğunluğu ve şiddetidir. Başka bir deyişle, temelde benzer yapısal nitelikler gösteren unsurlar arasında algının yoğunluğuna ve şiddetine göre değişen bir ayırım söz konusudur. Buzdağı metaforu bu bakış açısını ifade etmek açısından iyi bir örnektir.

Fakat bir de epistemolojik bağlamın dışına çıkan bir bilinçdışı kavramı düşünmek olanaklıdır. Örneğin yaratıcılığı anlamak istiyorsak Romantiklerin bu bağlamda ortaya koydukları bilinçdışı fikrine başvurmak yararlı olabilir. Bununla birlikte özellikle çalışmamızın ikinci ve üçüncü bölümünde detaylı incelediğimiz, bedenle ve fizyolojik süreçlerle bağlantılı bir bilinçdışı kavramı yalnızca bilmeyi, düşünmeyi ve yaratıcılığı

değil, insan davranışlarını anlamak açısından son derece önemli bir perspektif sunuyor. Delilik ya da aşk fenomeni, cinsellik ya da ahlaki olanın kaynağı üzerine düşünürken Schopenhauer ve Nietzsche'nin bilinçdışı kavramına başvurmak elzem görünüyor. Dolayısıyla bilinçdışını düşünebileceğimiz alanın son derece geniş olduğunu söyleyebiliriz.

Tüm bu tartışmalar ekseninde altını çizmemiz gereken bir hakikat varsa o da bilinç fenomeninin işleyişinin bilincin kendisinden hareketle açıklanamayacağıdır. Bilinçdışını göz önünde bulundurmeyen bir açıklama eksik bir açıklama olacaktır. Bu nedenle bilinçli düşünmeye etki eden ya da onu koşullayan bilinçdışı kaynakların ne olduğunu düşünmeye ihtiyacımız var. Bu çalışma yalnızca söz konusu kavramın felsefi temellerini aydınlatmak amacını taşıyor. Aynı zamanda psikoloji başta olmak üzere birçok bilim dalının daha kapsamlı bir değerlendirme yapabilmek açısından felsefi ufku genişletmeye katkı sunmayı amaçlıyor. Düşünmek, öğrenmek, yaratıcılık, aşk, delilik, şiddet, vicdan azabı, erdem vs insana dair anlamak istediğimiz ne varsa bunları anlayabilmek için bilinçdışını göz önünde bulunduran bir değerlendirmeye ihtiyacımız var.

Aslında bir bakıma bilinçdışını düşünmek henüz bilinmeyeni, örtülü olanı, uzaktan ya da derinden etki edeni, gizlice koşullayanı düşündürmektedir. Bilinçdışını düşünmek, Platon'un henüz bilince çıkmamış evrensel hakikatleri hakkında düşündürmektedir. Aristoteles'te ruhun en yüksek yetisi olan akılda akletmeyi sağlayanın ne olduğu üzerine kafa yormaktır. Plotinus'ta ruhun gerçek kaynağı ve her şeyin temeli olan *Bir*'i düşünmek ve *Bir*'e yani mutlak saflığa geri dönecek mistik bir deneyimi arzulamaktır.

Bilinçdışı, Augustinus'un Tanrıyı arayarak kendisini bildiği derin hafızasına dalmaktır. Descartes'ın açık ve seçik olmadıkça göz ardı ettiği şeyi dikkate almaktır. Spinoza'da Tanrı ya da Doğa'nın içsel zorunluluğunu kavramak, karşılaşmaların gizemli duygusal etkilerini bilincin günışığına taşıyacak bir anlayış geliştirmektir. Leibniz'in gürleyen dalgasından hemen önceki dağınık su damlacıklarını düşündürmektedir. Kant'ın transendental sentezle kapı araladığı şey üzerine kafa yormaktır.

Ya da belki Romantiklerin yaptığı gibi yaratıcılığımızın köklerinin tutunduğu içimizdeki derin denize açılmaktır bilinçdışını düşünmek. Benzer bir doğrultuda giden Schopenhauer'ın isteme diye bahsettiği derin doğamızı anlamaya çalışmaktır. Ruhun

derinliklerine bakmak, kendini tanımak, aşkın, deliliğin akıl almaz yönlerini aydınlatmaktır. Belki de Nietzsche'nin ortaya koyduğu gibi içsel karanlıklarımızda birbiriyle çatışan güdülerin varlığının farkına varmaktır. Bilinçdışını düşünmek varoluşu katlanılır kılacak estetik yanılsamaların kaynağı üzerine düşünmektir. Yaşamın tek başına bilinçli düşünmeyle anlaşılamayacağını bilincine varmaktır. Her şekilde bilinçdışı varlığımızın birçok yönüne ışık tutan bir kavramdır. Bu nedenle birçok açıdan olduğu gibi felsefi açıdan da değerlendirilmeyi hak ediyor.





## KAYNAKÇA

- Aristoteles (2017). *Metafizik*, çev. Y. Gurur Sev, İstanbul: Pinhan Yayıncılık.
- Aristoteles (2018). *Ruh Üzerine*, çev. Ömer Aygün ve Y. Gurur Sev, İstanbul: Pinhan Yayıncılık.
- Augustinus (2010). *İtirafılar*, çev. Çiğdem Dürüşken, İstanbul: Kabalcı Yayınevi.
- Balanuye, Ç. (2019). *Spinoza Bir Hakikat İfadesi*, İstanbul: Say Yayınları
- Bell, M. (2005). *The German Tradition of Psychology in Literature and Thought, 1700–1840*, New York: Cambridge University Press.
- Berlin, I. (2004). *Romantikliğin Kökleri*, çev. Mete Tunçay, hazırlayan. Henry Hardy, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Bowie, M. (2007). *Lacan*, çev. V. Pekel Şener, Ankara: Dost Kitabevi.
- Descartes, R. (2015). *Yöntem Üzerine Konuşma*, çev. Çiğdem Dürüşken, İstanbul: Alfa Basım Yayım.
- Descartes, R. (2017). *Meditasyonlar*, çev. Çiğdem Dürüşken, İstanbul: Alfa Basım Yayım.
- Deleuze, G. (2007). *Leibniz Üzerine Beş Ders*, çev. Ulus Baker, İstanbul: Kabalcı Yayınevi.
- Eagleton, T. (2015). *The Meaning of Life*, çev. Kutlu Tunca, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Ellenberger, H. F. (2021). *Bilinçdışının Keşfi, Dinamik Psikiyatrinin Tarihi ve Evrimi*, çev. Ebru Kılıç, İstanbul: AlBaraka Yayınları.
- Freud, S. (1963). “An Autobiographical Study”, *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*, Volume XX, edited and translated by James Strachey, Norton.
- Gardner, S. (2006) “Schopenhauer, Will and The Unconscious”, *The Cambridge Companion to Schopenhauer*, edited by Christopher Janaway, Cambridge University Press.
- Gilson, E. (2007). *Ortaçağda Felsefe*, çev. Ayşe Meral, İstanbul: Kabalcı Yayınevi.
- Gödde, G. (2011). “The Unconscious in German Philosophy and Psychology of the Nineteenth Century”, *The Edinburgh Critical History of Nineteenth-Century Philosophy*, Edited by Alison Stone, Edinburgh University Press.

- Görner, R. (2010). "The Hidden Agent of the Self: Towards an Aesthetic Theory of The Non-conscious in German Romanticism", *Thinking the Unconscious, Nineteenth-Century German Thought*, Edited by Angus Nicholls and Martin Liebscher, New York: Cambridge University Press.
- Hadot, P. (2016). *Plotinos Ya da Bakışın Saflığı*, çev: Özcan Doğan. Ankara: Doğu-Batı Yayınları.
- Heimsoeth, H. (2014). *Kant'ın Felsefesi*, çev. Takiyettin Mengüşoğlu, Ankara: Doğu-Batı Yayınları.
- Hendrix, J. S. (2015). *Unconscious Thought in Philosophy and Psychoanalysis*, New York. Palgrave Macmillan.
- Herder, J. G. (1984). *Journal meiner Reise im Jahr 1769*, Werke, vol. I, ed. Wolfgang Pross, Munich: Hanser.
- İbn Rüşd (2017). *Psikoloji Şerhi*, çev. Atilla Arkan, İstanbul: Litera Yayıncılık.
- Janaway, C. (2010). "The Real Essence of Human Beings: Schopenhauer and The Unconscious Will", *Thinking the Unconscious, Nineteenth-Century German Thought*, Angus Nicholls & Martin Liebscher (Ed.), New York: Cambridge University Press.
- Kant, I. (1998). *Critique of Pure Reason*, çev. P. Guyer ve A. W. Wood, Cambridge University Press.
- Kant, I. (2002). *Prolegomena*, çev. Ioanna Kuçuradi & Yusuf Örnek, Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu.
- Katsafanas, P. (2015). "Nietzsche on the Nature of the Unconscious", *Inquiry, An Interdisciplinary Journal of Philosophy*, Issue 3: Nietzsche's Moral Psychology, Volume 58.
- Kaufmann, W. (1974). *Nietzsche/Philosopher, Psychologist, Antichrist*, Princeton, New Jersey: Princeton University Press.
- Kaufmann, W. (2009). *İnsanı Anlamak II (Nietzsche, Heidegger, Buber)*, çev. A. Yardımlı, İstanbul: İdea Yayınevi.
- Leibniz, G. W. (1996). *New Essays on Human Understanding*, ed. and trans. Peter Remnant & Jonathan Bennett, Cambridge University Press.
- Leibniz, G. W. (2014). *Monadoloji*, çev. Atakan Altınörs, İstanbul: Bilge Kültür Sanat Yayıncılık.
- Liebscher, M. (2010). "Friedrich Nietzsche's Perspectives on The Unconscious", *Thinking the Unconscious, Nineteenth-Century German Thought*, Angus Nicholls & Martin Liebscher (ed.), New York: Cambridge University Press.
- Nehamas, A. (2016). *Nietzsche, Edebiyat Olarak Hayat*, çev. Cem Soydemir, Ankara: Doğu Batı Yayınları.

- Nicholls, A. & Liebscher, M. (Ed.) (2010). *Thinking the Unconscious, Nineteenth-Century German Thought*, New York Cambridge University Press.
- Nietzsche, F. (1989). *On the Genealogy of Morals & Ecce Homo*, translated by Walter Kaufmann & R. J. Hollingdale, edited by Walter Kaufmann, New York: Vintage Books.
- Nietzsche, F. (1998). “Ahlakdışı Anlamda Doğruluk ve Yalan Üzerine”, çev. Oruç Arıoba, *Cogito: Yalan*, YKY, Sayı: 16, Güz: 98, s. 55-66.
- Nietzsche, F. (2006). *Day Break, Thoughts on the prejudices of morality*, edited by M. Clark and B. Leiter, translated by R. J. Hollingdale, Cambridge University Press.
- Nietzsche, F. (2007). *The Birth of Tragedy and The Other Writings*, edited by R. Geuss and R. Speirs, translated by R. Speirs, Cambridge University Press.
- Nietzsche, F. (2007). *The Gay Science With a Prelude in German Rhymes and an Appendix of Songs*, edited by B. Williams, translated by J. Nauckhoff & A. Del Caro, Cambridge University Press.
- Nietzsche, F. (2011). *Ecce Homo*, çev. Can Alkor, İstanbul: İş Bankası Kültür Yayınları.
- Nietzsche, F. (2013). *Tan Kızılığı*, çev. Özden Saatçi, İstanbul: Say Yayınları.
- Nietzsche, F. (2015). *Böyle Söyledi Zerdüşt*, çev. Mustafa Tüzel, İstanbul: İş Bankası Kültür Yayınları.
- Nietzsche, F. (2015). *İnsanca, Pek İnsanca*, çev. Mustafa Tüzel, İstanbul: İş Bankası Kültür Yayınları.
- Nietzsche, F. (2016). *İyinin ve Kötünün Ötesinde*, çev. Mustafa Tüzel, İstanbul: İş Bankası Kültür Yayınları.
- Novalis (2014). *Fragmanlar*, çev. Gürsel Aytaç, Ankara: Doğu Batı Yayınları.
- Platon (1999). “Protagoras”, *Diyaloglar 2*, çev. Tanju Gökçöl, İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Platon (2007). *Menon*, çev. Ahmet Cevizci, Bursa: Sentez Yayıncılık.
- Platon (2008). *Şölen-Dostluk*, çev. S. Eyüboğlu ve Azra Erhat, İstanbul: İş Bankası Kültür Yayınları.
- Platon (2010). *Devlet*, çev. S. Eyüboğlu ve M. Ali Cimcoz, İstanbul: İş Bankası Kültür Yayınları.
- Platon (2011). *Ion*, çev. N. Petek Boyacı, İstanbul: Kabalcı Yayıncılık.
- Platon (2012). *Phaidon*, çev. Nazile Kalaycı, İstanbul: Kabalcı Yayıncılık.
- Plotinos, (1966). *Enneads*, (trans.) A. H. Armstrong, The Loeb Classical Library, Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Plotinos (2011). *Dokuzluklar V*, çev. Zeki Özcan, Ankara: Birleşik Yayınevi.
- Safranski, R. (2013). *Romantik/Bir Alman Sorunsalı*, çev. Ali Nalbant, İstanbul: Kabalcı Yayınevi.

- Safranski, R. (2015). *Schopenhauer/Felsefenin Yaban Yılları*, çev. Ali Nalbant, İstanbul: Kabalcı Yayınevi.
- Sans, E. (2006). *Schopenhauer*, çev. Işık Ergüden, Ankara: Dost Kitabevi Yayınları.
- Schelling, F. W. (2017). *Sanat Felsefesi*, çev. Merve Ertene&Serhat Arslan, Ankara: Doğu Batı Yayınları.
- Schopenhauer, A. (1966). *The World as Will and Representation*, Volume II, çev. E. F. J. Payne, New York: Dover Publications, Inc.
- Schopenhauer, A. (2018). *Aşkın Metafiziği*, çev. Veysel Atayman, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Schopenhauer, A. (2020). *İsteme ve Tasavvur Olarak Dünya*, çev. A. Onur Aktaş, Ankara: Doğu Batı Yayınları.
- Schopenhauer, A. (2020). *Yeterli Temel İlkesinin Dörtlü Kökü Üzerine*, çev. A. Onur Aktaş, Ankara: Doğu Batı Yayınları.
- Spinoza, B. (2016) *Ethica*, çev. Çiğdem Dürüşken, İstanbul: Alfa Basım Yayım.
- Takış, T. (2011). "Giriş Yazısı", Doğu-Batı Dergisi: *Psikanaliz Dersleri*, Sayı: 56, Ankara: Doğu-Batı Yayınları.

## ÖZGEÇMİŞ

Iraz Yaşar, 2000 yılında Sakarya Arifiye Anadolu Öğretmen Lisesi'nden mezun oldu. 2006'da Ankara Gazi Üniversitesi Felsefe Grubu Öğretmenliğini bitirdi. Yüksek Lisansını 2013'te Maltepe Üniversitesi Felsefe Bölümünde yaptı. "Camus'nün Başkaldıran İnsanı ve Sivil İtaatsizlik İlişkisi" başlıklı teziyle yüksek lisans derecesini aldı. 2015'te Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi Felsefe Bölümünde doktora eğitimine başladı. 15 yılı aşkın bir süre İstanbul'da çeşitli özel okullarda felsefe öğretmenliği yaptı. Halen Şişli Terakki Lisesi'nde Felsefe Öğretmenliği yapmaktadır.