



SCHOPENHAUER

AŞKA VE
KADINLARA DAİR
-AŞKIN METAFİZİĞİ-

Toplu Eserleri - 1

6. Baskı

SAY

AŞKA VE KADINLARA DAİR

Arthur Schopenhauer

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

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

Schopenhauer felsefesi, hem Kant idealizmine hem de Hint filozoflarına dayanır. Bütün doktrinini, özneyi de nesneyi de kapsayan tasavvur (Vorstellung) ve irade gücü kavramı üstüne kurar. Dünya bir tasavvurdur yani o akılda tasavvur edildiklerinden başka bir şekilde düşünülemez (*İdealizm*). Schopenhauer, bu fenomenler dünyasının dayanağına, "irade" (İstenç) adını verir ve her kuvveti bir irade olarak görür (*İradecilik*). Bu irade varlıklarda, yaşama isteği veya yok etme sebeplerine karşı direnme ve onlara hâkim olma eğilimi olarak bellir. Zekâ bile yaşama isteğinin hizmetindedir; bununla birlikte, insan, her yaşantıda ve çabada kötülük ve acının bulunduğu anlayınca, yaşama isteğinden kendini gene zekâ yoluyla kurtarabilecektir. Bu, hayat şartlarının karamsar bir analizidir ve Schopenhauer, kendisine ün sağlayan keskin zekâsını ve acı belâgatini bu konuda ortaya koymuştur. Ona göre, inkâr eden cinsel perhiz, tutkularla İsteklerin gürültülü çağlayacağını kurutan çilecilik yoluyla yapılmalıdır. Schopenhauer'in ahlakı, insanların özdeşliğinden ileri gelen acıma duygusuna dayanır.

Arthur Schopenhauer

Aşka ve Kadınlara Dair

Çeviren:
Ahmet Aydoğan

SAY

Say Yayınları

Schopenhauer / Toplu Eserleri I

Aşka ve Kadınlara Dair

ISBN 978-975-468-621-0

Sertifika No: 10962

Yayın Hakları © Say Yayınları

Bu eserin tüm hakları saklıdır. Yayınevinden yazılı izin alınmaksızın kısmen veya tamamen alıntı yapılamaz, hiçbir şekilde kopyalanamaz, çoğaltılamaz ve yayımlanamaz.

Özgün adı: *Über die Weiber (Parerga und Paralipomena II);
Metaphysik der Geschlechtsliebe (Die Welt als Wille und
Vorstellung)*

Çeviren: Ahmet Aydoğan

Baskı: Kurtiş Matbaası

Topkapı-İstanbul

Tel: (0212) 613 68 94

Matbaa sertifika no: 12992

1. Baskı: Say Yayınları, 2006

6. Baskı: Say Yayınları, 2012

Say Yayınları

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

Telefon: (0212) 512 21 58 • Faks: (0212) 512 50 80

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

www.facebook.com/sayyayinlari

Genel Dağıtım: Say Dağıtım Ltd. Şti.

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

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

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

İçindekiler

Kadınlara Dair	7
Cinsel Aşkın Metafiziği	31

KADINLARA DAİR*

Jouy'un şu birkaç satırdan ibaret sözü, "*Sans les femmes le commencement de notre vie seroit privé de secours, le milieu de plaisirs et la fin de consolation*"¹ kanaatimce kadınların hakiki övgüsünü Schiller'in (kadınları yüceltmek için kaleme aldığı) daha dikkatli bir düşünmenin mahsulü ve tezatlı üslubu ve karşıtları kullanımını nedeniyle daha etkileyici olan "*Würde der Frauen*" başlıklı şiirinden daha tam ve eksiksiz biçimde dile getirir. Aynı şey daha duygusal bir şekilde *Sardanapalus*'ta Byron tarafından dile getirilir:

The very first

*Of human life must spring from woman's breast,
Your first small words are taught you from her lips,
Your first tears quench'd by her, and your last sighs
Too often breathed out in a woman's hearing,
When men have shrunk from the ignoble care
Of watching the last hour of him who led them.*²

(Perde 1, Sahne 2).

Bu iki pasaj kadınların değerlendirilmesi için gerekli olan doğru bakış açısını göstermektedir.

* Ueber die Weiber (*Parerga und Paralipomena* II, Kapitel XXVII).

¹ [Yaklaşık olarak: "Kadınlar olmaksızın dünyadaki hayatımızın başlangıcı tam bir çaresizlik ve acizyet; ortası zevkten mahrumiyet ve sonu teselliden yoksunluk olurdu."]

² [Yaklaşık olarak: *İnsan hayatı kadın göğsünden fışkırır/ Onun dudaklarından öğrenirsin ilk sözcükleri/ O siller ilk gözyaşlarını/ Son saatinde, erkekler kendilerine önderlik edene, zül sayarken bakmayı/ Odur duyan, son nefesini.*] (Ed.n.)

Kadınların zihinsel olsun bedensel olsun, büyük işler için yaratılmamış olduklarını anlamak için görüntülerine bakmak yeterlidir. Onlar hayatın cefasını yaptıklarıyla değil katlandıklarıyla çekerler – borçlarını doğum sancularıyla, doğurdukları çocuğu bakıp büyütmeleleriyle, sabırlı ve neşeli bir yoldaş (refik) olmaları gereken erkeğe itaatleriyle öderler. Onlar için değildir en yoğun ıstıraplar ve neşeler, büyük güç ve metanet gösterileri değildir onların payına düşen. Onların hayatı erkeğinkinden daha sakin, daha yumuşak ve daha önemsiz bir şekilde sürmeli ve esas itibariyle ne çok fazla mutlu ne çok fazla mutsuz olmalıdır.

Kadınlar, tabiatları gereği ilk çocukluk dönemimizin bakıcıları ve mürebbiyeleri gibi davranmaya yatkındırlar (onlar bu işler için biçilmiş kaftandırlar), bunun tek nedeni kendilerinin çocuksu, uçar ve kısa-dar görüşlü olmalarıdır – tek kelimeyle onlar bütün hayatları boyunca koca çocuklardır, çocuk ile gerçek anlamda bir insan olan yetişkin erkek arasında bir orta nokta, bir ara merhale dirler. Bakın görün bir genç kız, bir çocukla nasıl da oynar günler boyunca, nasıl da dans edip şarkı söyler hiç sıkılmaksızın: Sonra düşünün bir adam, dünyada tasavvur edilebilecek en iyi niyetlerle ne yapardı, ne gelebilirdi elinden onun yerinde olsaydı eğer?

Genç kızlarla sanki tabiat, dramaturjik bir anlamda *çarpıcı etki* denen şeyi göz önünde tutmuş görünür;

çünkü onları hayatlarının kalanı pahasına, birkaç yıllığına emsalsiz bir güzellikle, tam bir cazibe ve dolgunlukla donatır. Tabiat bunu öyle bir şekilde yapmıştır ki bu birkaç yıl boyunca bir genç adamın muhayyilesini bu sayede kendilerine tutsak edebilirler. Ve bu tutsaklık erkekleri, yaşadıkları müddetçe onların bakım ve gözetimini şu veya bu şekilde üstlenmeyi onurlu bir iş bilerek peşlerinden koşturup duracak boyutlara ulaştır. Eğer genç adam sadece akıyla ve düşünüp taşınarak hareket etmiş olsaydı, bu onu böyle bir adım atmaya sevketmeye yetecek derecede uygun bir güvenceyi temin eder görünmezdi. Dolayısıyla tabiat, kadınları bütün yaratıklara yaptığı gibi, hayatlarının korunması için –ne eksik ne fazla– hizmetinde olacakları zaman müddetince, gerekli olan silah ve teçhizatlarla donatmıştır. Başka her yerde olduğu gibi burada da tabiat o hep bilinen tavrıyla, yani aşırı tutumlulukla hareket etmiştir. Nasıl ki dişi karınca birleşmeden sonra üreme amaçları için artık lüzumsuz, hatta tehlikeli hale gelmiş olan kanatlarını kaybeder, bir kadın da bir veya iki çocuk doğurduktan sonra güzelliğini büyük bölümü itibarıyla kaybeder ve muhtemelen aynı sebeplerden ötürü...

Dolayısıyla, genç kızların evle ilgili veya başkaca iş ve münasebetlere kalplerinde ikinci sırada, hatta safi şaka yahut latife türünden bir şey olarak yer verdiklerini görürüz. Ciddi bir şekilde dikkat ve emek sarf ettikleri tek şey, aşk, sevdiklerinin gönlünü kazanma, yahut giyim kuşam, cilt bakımı, dans etme ve bunlarla bağlantılı olan her şeydir.

Bir şey ne kadar soylu ve mükemmel ise, onun olgunluğa erişmesi de o kadar geç ve yavaştır. Erkek, akli me-

lekesinin ve ruhi kabiliyetlerinin olgunluğuna yirmi sekizinden önce nadiren ulaşır; kadınlar ise, henüz on sekiz yaşlarında... Fakat kadınların durumunda bu çok zayıf ve dar sınırlar dahilinde gerçekleşir. Bu sebepten ötürüdür ki kadınlar, bütün hayatları boyunca çocuk kalırlar, çünkü her zaman içinde buldukları ana sıkı sıkıya bağlı kalarak sadece kendilerine en yakın olanı, olmak üzere olanı görürler, gerçek yerine bir şeyin görünüşüne teslim olurlar ve en önemli işlere karşı önemsiz şeyleri tercih ederler. Erkek, akli melekesinin ve ruhi kabiliyetlerinin sayesinde, hayvanlar gibi sadece içinde bulunduğu anda yaşamaz, fakat geçmiş ve geleceği hep göz önünde bulundurur ve değerlendirmelerini buna göre yapar; ve ihtiyat, temkin ve bu denli sık karşılaştığımız kaygı, endişe ve tedirginlik buradan kaynaklanır. Erkekler göre, kadınlar daha zayıf muhakeme melekelerine sahip olmaları nedeniyle, bunun beraberinde getirdiği üstünlükler ve mahzurlar da kadınlarca daha az paylaşılır. Daha ziyade, kadınlar zihni bakımdan dar görüşlüdürler (miyopturlar), zira sezgiye dayalı kavrama melekeleri kendilerine en yakın olanı çok çabuk ve berrak bir şekilde algılasa da, görüş alanları çok dardır ve uzakta olan şeyleri ihata edemez. Dolayısıyla, elan mevcut olmayan ya da geçip gitmiş veya gelecekte olacak olan her şey onları erkeklerden çok daha az etkiler. Bu yüzdendir ki aşırılık ya da ölçsüzlüğe daha büyük bir eğilim sergilerler ve öyle zamanlar olur ki bu eğilim çılgınlık derecesine varır. Γυνή τὸ σύνολόν ἐστι δαπανηρόν φύσει.³ (*Gunae to synolon esti dapanaeon physei*) Kadınlar içten içe, mümkünse kocalarının sağlığında, ama her halükârda ölümlerinden sonra, istedikleri gibi harcayıp rahatça yaşayabilmeleri için, erkek-

³ (Yaklaşık olarak: "Kadınlar doğaları gereği ölçsüz-savurgandırlar.")

lerin para kazanmak için yaratıldıklarını düşünürler. Kocalarının, kazandıklarını evi idare etmeleri için kendilerine teslim etmeleri onların bu inançlarını güçlendirir.

Her ne kadar bütün bunlar bir sürü sakıncayı beraberinde getiriyor ise de şu faydası hatırdan çıkarılmamalıdır; kadınlar erkeklerden daha fazla şimdiki zamanda yaşarlar ve eğer içinde buldukları bu an tahammül edilebilirse çok daha keskin ve kararlı bir şekilde onun tadını çıkarırlar. Kadınlara mahsus neşenin kökeni işte budur ve onları erkeklerin efkârını dağıtmak (ya da eğlendirmek) ve ihtiyaç duyulduğunda, yani tasa ve enflasyon ile bunaldıklarında erkeği teselli etmek için uygun hale getirir.

Eski zamanlarda Almanların yaptığı gibi, güç ve nazik meselelerde kadınlara danışmak hiçbir surette hafife alınacak bir mevzu değildir, çünkü onların meseleleri kavrayış ve değerlendiriş şekli bizimkinden oldukça farklıdır. Bu, öncelikle bahis konusu meseleye en yakın yolu tutmaları ve genellikle dikkatlerini en yakında duran şey üzerinde sabitlemeleri nedeniyle böyledir. Buna mukabil biz erkekler kural olarak, bunun hemen burnumuzun dibinde olması gibi basit bir nedenden ötürü daha ileriye bakar, daha ötesini görürüz; o zaman yakın ve basit bir görüş elde etmek için geriye, doğru bakış açısına çekilmemiz gerekli hale gelir. Kadınların yargılarında, bizden daha gerçekçi ve heyecansız olmalarının ve şeylerde gerçekten mevcut olan dışında hiçbir şey görmemelerinin sebebi işte budur. Buna mukabil biz erkekler, eğer tutkularımız uyanmış ise, şeyleri abartılı bir şekilde görmeye yahut var olmayan şeyi tasavvur etmeye yatkınsızdır.

Kadınların, talihin gadrine uğramış olanlara karşı erkeklerden daha fazla müşfik olmaları, içinde bulunduk-

ları durumu duygusal olarak daha fazla paylaşımları, dolayısıyla onlara daha yakın, daha candan ilgi göstermeleri de yine bu aynı kökene bağlanabilir. Diğer taraftan, kadınlar adalet, dürüstlük ve vicdanla ilgili meselelerde erkeklerden daha aşağıdır. Burada da, yine muhakeme melekelerinin zayıflıkları nedeniyle mevcut, sezgisel olarak algılanabilir ve gerçekliği hiçbir kuşkuya yer bırakmayacak kadar açık olan şeyler, üzerlerinde daha büyük bir tesir icra eder. Öyle ki soyut düşünceler, değişmez düsturlar, sarsılmaz kararlılıklarla, daha genel bir söyleyişle, geçmiş ve gelecek telakkisiyle ya da elan mevcut olmayan ve uzakta olan şey mülahazasıyla bu tesire karşı koymak neredeyse mümkün değildir. Dolayısıyla, erdemın ilk ve asli niteliklerine kuşkusuz sahiptirler, fakat onları geliştirmek için zorunlu birer araç yahut vasıta olan ikincil niteliklerden çoğunlukla yoksundurlar. Kadınlar belki bu bakımdan bir karaciğeri olup da safra kesesi olmayan organizmaya benzetilebilirler. Burada yeri gelmişken *Abhandlung über das Fundament der Moral (Ahlakın Temeli Üzerine Araştırmalar)* başlıklı incelememin § 71. bölümünde söylediklerime dikkat çekmek isterim.

Yukarıda söylenmiş olanlar hatırdan çıkarılmaksızın daha yakından bakılınca kadın mizacındaki temel kusurun "adalet duygusu"ndan yoksunluk olduğu görülecektir. Bu esas itibarıyla daha önce sözü edilmiş olan muhakeme kabiliyetindeki ve düşünme melekesindeki zayıflıktan kaynaklanır, fakat aynı zamanda kısmen tabiatın onlara daha zayıf cins olarak tahsis ettiği konuma kadar götürülebilir. Onlar, bu konuları gereği kuvvete değil fakat kurnazlığa bağımlıdırlar. Bu yüzdendir ki içgüdüsel olarak desise ve kurnazlığa yatkındırlar ve yalan söylemeye karşı iflah olmaz bir temayüle sahiptirler. Zi-

ra, nasıl ki aslanlar pençeler ve dişleri, filler ve domuzlar azı dişleri, boğalar boynuzları, mürekkep balığı suyu karartan mürekkebimsi sıvı ile donatılmışsa tabiat, kadınları da kendilerini korumaları ve savunmaları için ikiyüzlülük yahut riyakârlık melekesiyle teçhiz etmiştir. Tabiat, erkeklere fiziki güç ve akli meleke biçiminde bahsettiği kabiliyetin tamamını kadınlara bu şekilde bağışlamıştır.

Dolayısıyla, ikiyüzlülük yahut riyakârlık kadınlarda doğuştandır ve neredeyse kurnaz kadının olduğu kadar ahmakların da ayırt edici özelliğidir. Bundan ötürü, saldırıya uğradıklarında savunma silahlarına müracaat eden hayvanlar için bu durum ne kadar doğal ise, kadınların da her fırsatta ve vesileyle bundan yararlanmaları o kadar tabiidir ve bundan yararlanırlarken belli bir ölçüde haklarını kullanmaktan başka bir şey yapmadıklarının düşüncesi içerisinde dirler. Bu sebeple mükemmelen dürüst ve güvenilir, ikiyüzlülüğe yahut riyakârlığa yüz vermeyecek bir kadın belki de tasavvur edilemez ve yine aynı sebepten ötürü başkalarındaki ikiyüzlülük yahut riyakârlığı bu kadar çabuk görüp fark ediverirler, dolayısıyla onlarla bu konuda uğraşmak tavsiye edilmez. İfade edilen bu temel kusur ve onun beraberinde getirdiği her şeyden, sahtelik, sadakatsizlik, hainlik, kadirbilmezlik ve benzeri gibi nitelikler südür eder. Bir adalet mahkemesinde kadınlar, erkeklerden çok daha fazla yalan yere yeminden suçlu bulunurlar. Haddizatında yemin etmelerine izin verilip verilmemesi meselesi genellikle sorgulanan bir konudur. Hiçbir şey istemeyen hanımların dükkân tezgâhlarından gizlice bir şeyler alıp aşırımları zaman zaman her yerde sık rastlanılır bir durumdur.

Tabiat insan neslinin sürdürülmesi işi için güçlü kuvvetli, genç ve yakışıklı erkekleri göreve çağırır; ta ki insan soyu yozlaşmasın. Bu, tabiatın sarsılmaz iradesidir ve ifadesini kadınların tutkularında bulur. Bundan daha eski yahut daha güçlü bir yasa yoktur. O halde, yazık o erkeğe ki talep ve çıkarlarını onun karşısına çıkaracak, onun yolunu kesecek şekilde ortaya koyar,* çünkü ne yaparsa yapsın, ne söylerse söylesin ilk ciddi karşılaşmada acımasızca ezileceklerdir. Zaten kadınların davranışlarına hakim olan gizli, telaffuz edilmemiş, hatta farkında olunmayan, ama asli ve fitri olan ahlaki ilke şudur: "Ferde, yani bizlere çok az dikkat ederek türün üzerinde haklar elde etmiş olduklarını düşünenleri aldatırken (faka bastırırken) haklı ve makul sebeplerimiz vardır bizim. Türün terkip ve teşekkülü, dolayısıyla mutluluğu bizim ellerimize bırakılmıştır ve dünyaya getirdiğimiz bir sonraki nesil aracılığıyla bizim ihtimamıza emanet edilmiştir; gelin ödev ve sorumluluklarımızı titizlikle yerine getirelim."

Fakat kadınlar, hiçbir surette bu temel ilkenin *in abstracto* idrakinde değillerdir, onlar bunun ancak *in concreto* bilincindedirler ve bunu fırsat elverdiğinde hareket ettikleri tarzın dışında başka bir şekilde ifade etme yolları yoktur. Dolayısıyla, vicdanları genellikle onları bizim zannettiğimiz kadar sıkıntıya sokmaz, çünkü yüreklerinin en karanlık derinliklerinde fert için duydukları ödev ve sorumluluklara karşı gelerek, üzerlerindeki talebi kıyas kabul etmez derecede daha büyük olan türe karşı vecibelerini çok daha iyi yerine getirdiklerinin idrakindedirler. Söz konusu meselenin daha ayrıntılı bir tetkiki baş eserim *Die Welt als Wille und Vorstellung*'un II. cilt, 44. bölümünde bulunabilir.*

* (Ya da: "Hak ve çıkarlarını onunla çelişecek, onunla çatışacak şekilde düzenler.")

* (Bir sonraki bölüme bakınız.)

Kadınlar esasen bütünüyle insan soyunun sürdürülmesi için var olduklarından ve kaderleri burada sona erdiğinden⁵ genellikle bireyden ziyade tür için yaşarlar ve yüreklerinin derinliklerinde bireyinkilere göre türün iş ve meseleleri daha derin bir yankı bulur. Bu, onların bütün varlıklarına ve hareket tarzlarına belirli bir hafiflik yahut uçarıklık, genellikle esaslı biçimde erkeklerinkinden farklı olan belli bir eğilim kazandırır. İşte, evlilik hayatında bu kadar sık karşılaşılan ve adeta normal bir durum haline gelen anlaşmazlık ve uyumsuzluğu doğurup geliştiren şey budur.

Erkekler arasındaki doğal hissiyat, safi kayıtsızlıktır (aldırmazlıktır), buna mukabil kadınlar arasında bu, gerçek düşmanlık yahut husumettir. Bunun nedeni erkekler arasında *odium figulinum*,* günlük iş ve ilişkilerle sınırlı olması (onların özel ilgi ve çıkar birliğinin ötesine geçmemesi), fakat kadınlar arasında bütün cinsi kucaklamasıdır, çünkü onların tek bir işi vardır. Hatta sokakta birbirleriyle karşılaştıklarında birbirlerine sanki *Quelphler*** ve *Qhibellineler**** gibi bakarlar. Ve iki kadının tanışırken birbirlerine, iki erkeğin benzer bir durumda göstereceğinden daha büyük bir ihtiyat ve riyakârlıkla davranmaları bilinen bir husustur. Bu yüzden ki iki kadın arasında iltifat ve takdir ifadelerinin değiş-tokuşu iki erkek arasındakinden çok daha gülünç-

* (Ya da: "kaderleri onunla özdeş olduğundan...")

* (Mesleki kıskançlık yahut husumet.)

** (*Quelfo*, Papa yanlıları.)

*** (*Qhibellino*, Papa yanlılarına karşı aristokratlar partisinin mensupları.)

tür. Ayrıca bir erkek kural olarak başkalarına, hatta kendisinden aşağı olanlara bile, belli bir saygı ve insanıcılıkla hitap ederken, yüksek tabakadan bir hanımın kendisinden daha aşağı konumda olan birisine (sözünü ettiğim onun hizmetinde olan birisi değil) hitap ederken, genellikle takındığı kibir ve istikrah ifadesi tek kelimeyle tahammül edilmezdir. Bunun sebebi, muhtemelen kadınlar arasındaki sınıf yahut tabaka farklılıklarının erkeklerin arasında olduğundan daha güvensiz, daha belirsiz olmasıdır yahut da erkeklerin durumunda hesaba katılması veya değerlendirme konusu yapılması gereken yüzlerce şey varken, kadınlar için bunun her zaman tek bir şeyden, yani erkeklerin teveccühünü kazanmaktan ibaret olmasıdır. Bunlara ilaveten işlerinin tek yanlı doğası nedeniyle erkeklere göre kadınların kendi aralarında daha yakın bir ilişki içerisinde bulunmaları ve sınıf yahut tabaka farklılıklarını bu sebepten ötürü daha belirgin ve göze çarpar hale getirmeye çalışmalarını da sıralayabiliriz.

Bu bodur, dar omuzlu, geniş kalçalı ve kısa bacaklı soya, "*cins-i latif*" ismini verebilen sadece cinsel içgüdüleriyle akli yahut görüş ufku bulutlanıp karamış olan erkeklerdir, çünkü kadın cinsinin bütün güzelliği bu içgüdüye dayanır. Onlara, güzel demek yerine *estetikten yoksun cins* demek daha doğru olurdu. Ne müzik ne şiir ne de güzel sanatlar için gerçek anlamda bir duygu ve duyarlılığa sahiptirler onlar; hoşça vakit geçirme arayışlarına yardımcı olsun diye eğer böyle bir şeye soyunacak olsalar bu her ne ise onu alaya yahut hafife almaktan asla öteye geçmez.

Bu yüzdendir ki kadınlar herhangi bir şeye *safi ve münhasıran nesnel bir alaka* duyma kabiliyetinden mahrumdurlar. Bunun izahını şimdi anlatacağım noktada buluyorum: Bir erkek, şeyler üzerinde ya onları anlayarak yahut zorlayarak *doğrudan* hakimiyet kurmaya çalışır. Fakat bir kadın, her zaman ve her yerde *dolaylı*, yani bir erkek aracılığıyla hâkimiyete sevk edilir; onun bütün *doğrudan* hâkimiyeti sadece erkekle sınırlıdır. Dolayısıyla, kadınların mizacında, doğalarının en derinlerinde her şeyi erkeği elde etme aracı olarak görme temayülü kökleşmiştir ve başka herhangi bir şeye alakası her zaman asılsız, taklidi bir alakadır, esasen amaçlarına eriştirecek, yosmalık, yapmacık ve kandır macadan müteşekkil dolambaçlı bir yoldan başka bir şey değildir. Nitekim, Rousseau bile ilan etmiştir: "*Les femmes, en général, n'aiment aucun art, ne se connoissent à aucun et n'ont aucun génie*" (*Lettre à d'Alembert*, not XX).⁶

Görünen sathın altına nüfuz edebilen herkes bunun böyle olduğunu teslim etmek zorunda kalmıştır. Bunun için kadınların bir konsere, bir operaya, bir tiyatro oyununa gösterdikleri dikkat ve alakaya bakılması yeterlidir – en büyük şaheserlerin en harikulade pasajlarında çene çalıp gevezelik etmekten kendilerini alamamalarındaki çocukça saflık sözgelimi. Greklerin kadınları tiyatrolarına sokmadıkları eğer doğru ise, bunda tamamen haklı olduklarını teslim etmek gerekir, çünkü en azından böylelikle tiyatrolarında bir şey dinlemeleri müm-

* ("Genel olarak kadınlarda herhangi bir sanata dönük bir sevgiye tesadüf edilmez; herhangi bir şey hakkında doğru ve gerçek bir bilgi sahibi değillerdir; dehadan yoksundurlar.")

kün olurdu. Günümüzde *taceat mulier in ecclesia** ikazının yerine *taceat mulier in teatro*** ikazının konulması çok daha isabetli olurdu ve belki bu uyarı perdenin üzerine büyük harflerle kazınabilirdi.⁷

Eğer bütün kadın cinsinin en seçkinlerinin güzel sanatlarda hiçbir zaman gerçekten büyük, hakiki, özgün ve sahici olan hiçbir şey başaramadıkları ya da hangi türden olursa olsun dünyaya kalıcı değere sahip hiçbir eser veremedikleri akılda tutulursa, kadınlardan farklı hiçbir şey beklenilmemesi gerektiği kendiliğinden anlaşılır. Fakat bu teknik, bizim olduğu gibi onların da yetenek sınırları içinde olan resim alanında en çarpıcı biçimde ortadadır ve bu yüzdendir ki resimde çok çalışkan ve gayretlidirler. Hal böyleyken, yine de görülmeye değer tek bir büyük resim ortaya koymuş değillerdir, bunun tek ve basit nedeni resimde böylesine doğrudan gerekli ve vazgeçilmez şey olan zihni-fikri nesnellikten mahrum olmalarıdır. Onlar asla öznel bir bakış açısının ötesine geçemezler, bu her şeyde böyledir. Sıradan kadınların resim sanatına karşı gerçek anlamda bir duyarlığa bile sahip olmamaları bununla uyumludur: Çünkü *natura non facit saltus*.⁸

Huarte üç yüz yıldır şöhretinden bir şey kaybetmemiş olan ünlü kitabı, *Examen de ingenios para las ciencias*'ta kadınların yüksek kabiliyetlere sahip olmadığını ileri sürer. Önsözde der ki: *La compostura natural, que la muger tiene en el cerebro, no es capaz de mucho ingenio ni de mucha sabiduria* ve ardından c. 15: *quedan-*

* (Kadınlannız kilsede sessizce otursun.)

** (Kadınlar tiyatrodaki sessiz dursun.)

⁷ [Korinthoslular I, 14:34. Devamı şöyledir: "Çünkü onlara söylemek için izin yoktur ancak şeriatın dediği gibi, tabii olsunlar.")

⁸ (Tabiat (bir türden dışarıya) yavaş yavaş ilerler ya da sıçır ama yapmaz.)

*do la muger en su disposicion natural, todo genero de letras y sabiduria, es repugnante a su ingenio; –: las hembras (por razon de la frialdad y humedat de su sexo) no pueden alcançar ingenio profundo: solo vemos que hablan con alguna apariencia de habilitat, en materias livianas y faciles.*⁹ ve benzeri. Münferit yahut kısmi istisnalar kuralı değiştirmez; kadınlar, bir bütün olarak alınacak olursa, en su katılmamış ve en onulmaz *philister*lerdir¹⁰ ve öyle kalacaklardır. Ve kocalarının rütbe, makam ve unvanlarını paylaşmalarına izin veren şu saçma uzlaşma yüzünden, kocalarının *alçak* emelleri için sürekli bir uyarıcı, teşvik edici olurlar. Ve ayrıca onların *philister*likleri yüzündendir ki başını çektikleri ve hakim rengini verdikleri modern toplum çürümüştür.

Toplum içerisindeki yerlerinin-mevkilerinin belirlenmesi konusunda I. Napoleon'un *Les femmes n'ont pas de rang*¹¹ düşturu doğru bir bakış açısı olarak kabul edilmelidir. Başka meselelerle alakalı olarak da Chamfort, çok doğru ve haklı biçimde şunları söyler: *Elles sont faites pour commercer avec nos faiblesses avec notre folie, mais non avec notre raison. Il existe entre elles et les hommes des sympathies d'épiderme et très-peu de*

* (Kadınlann beyinlerindeki doğal yapı akla, hatta öğrenmeye çok fazla bir yer ayırmaz... Kadınlar doğal mızacılarına sadık kaldıkları sürece, edebiyat ve bilginin her türü onların akli için iğrenç ve uzak durulacak bir şeydir... Kadınlar (cinslerine özgü olan soğukluk ve yaşlık nedeniyle) derin bir zekâya erişemezler ve onları belirli bir beceriklilik havası içinde sadece önemsiz ve basit şeyler üzerinde çene çalarken görürüz.)

¹⁰ (Hatırlanacağı üzere bu tabire Schopenhauer basit bir tarif getirmiş ve şöyle demişti: "*Philister zihinsel ihtiyaçları olmayan bir insan diye tarif edilir.*")

* (Kadınlann mevkil yoktur.)

*sympathies d'esprit d'âme et de caractère.*¹¹ Onlar, *sexus sequior*durlar,* birinciye göre *her* bakımdan daha aşağıdırlar; zayıflıklarından sakınılmalıdır (zayıflıklarına karşı ihtiyatla davranmak gerekir), fakat kadınlara aşırı bir saygı ile davranmak tek kelimeyle gülünçtür ve böyle bir şey bizi onların gözünde küçük düşürür. Tabiat, insan soyunu iki parçaya böldüğünde, çizgiyi tam ortadan çekmemiştir. Müspet ve menfi kutuplar arasındaki ayırım, kutupluluk ilkesine göre, sadece niteliksel değil, ama aynı zamanda niceliksel de.

Eski dünyanın ve Doğunun insanları, kadınları bu ışıktaki görmüşlerdir; onlar kadınların gerçek konumunu Fransızlara ait köhne centilmenlik ve saçma saygı fikirlerimizle –ki Hıristiyan-Töton budalalığının en yüksek mahsulüdür– bizden daha iyi tanıyıp takdir etmişlerdir. Bu (çağdaş) fikirler, onların daha kibirli ve kurumlu olmalarına hizmet etmekten başka bir işe yaramamıştır, o kadar ki onları bu halde görüp de kutsallıklarının ve dokunulmazlıklarının farkında olduklarından kafalarına esen her şeyi yapabileceklerini düşünen Benares'teki kutsal maymunları hatırlamamak mümkün değildir.

Fakat Batıda kadın, daha doğrusu "hanımefendi" kendisini bir *fausse positionda*** bulur; çünkü kadın, eskilerin daha doğru adlandırmasıyla *sexus sequior*'dur, övgü ve saygı konusu olmaya, yahut başını erkekten daha

¹¹ ("Onlar bizim zayıflıklarımız ve budalalıklarımızdan, fakat aklımızdan değil, yararlanmak için yaratılmıştır. Kadınlarla erkekler arasındaki duygudaşlıklar tende kalır, ruh yahut hissiyat veya karaktere pek ilişmez.")

* (*Ikinci cins.*)

** (Yanlış konum.)

yüksekte tutmaya ve onunla aynı haklara sahip olmaya layık değildir. Bu yanlış konumun sonuçları yeterince açıktır. Bu nedenle insan soyunun bu "iki numarası" eğer Avrupa'da hak ettiği yere oturtulsa ve şu başbelası "hanımefendi" tekerlemelerine –ki bu bizi sadece Asyalıların alay konusu yapmalarına ve hafifsemelerine yol açmakla kalmayıp, aynı zamanda Greklerin ve Romalıların önünde de gülünç duruma düşürmektedir– son verilsen bu ziyadesiyle arzu edilir bir şey olurdu. Eğer bu başarılabilirse, içtimai, medeni ve siyasi ilişkilerimizin mevcut durumu hudutsuz derecede iyileşecektir. (Kadınları tahta varis olma hakkından mahrum eden) Sal Franklarının veraset yasasına lüzum kalmazdı; bu lüzumsuz, zait, bilindik bir söz addedilirdi.

Avrupalıların "hanımefendisi", doğrusunu söylemek gerekirse var olmaması icap eden bir yaratıktır: O ya bir ev kadını ya da ev kadını olmayı umut eden bir genç kız olmalıdır; ve o kibirli, kurumlu olmak için değil fakat uysal ve munis olacak şekilde yetiştirilmelidir. Aşağı sınıftan kadınların, bir başka ifadeyle, bu cinsin büyük çoğunluğunun Doğuda olduğundan daha çok mutsuz olması Avrupa'daki "hanımefendiler" gibi yaratıklar var olduğu içindir. Lord Byron bile şunları kaydeder (*Letters and Papers*, der. Thomas Moore, C. II. s. 454): *Thought of the state of women under the ancient Greeks—convenient enough. Present state, a remnant of the barbarism of the chivalric and feudal ages—artificial and unnatural. They ought to mide home—and be well fed and clothed—but not mixed in society. Well educated, too, in religion— but to read neither poetry nor politics—nothing but books of piety and cookery. Music—drawing—dancing—also a little gardening*

*and ploughing now and then. I have seen them mending the roads in Epirus with good success. Why not, as well as hay-making and milking?**

Avrupa'da yürürlükte olan kanunlar, kadını erkeğin dengi olarak kabul etmektedir – bu yola yanlış noktadan başlamaktır. Tekeşlilik caridir ve evlenmek demek hakları bölüşmek, ödev yahut sorumlulukları ise ikiye katlamaktır. İmdi, kanunlar kadınlara erkeklerle eşit haklar bahsettiğinde onlara aynı zamanda erkeklere özgü bir akıl gücü de kazandırmış olmalıydı. Halbuki, kanunların kadınlara bahsettiği imtiyaz ve payeler tabiatın onlara tizlikle ölçüp biçerek taksim ettiği şeyi aştığı nispette, bu imtiyazları gerçekten paylaşan kadınların sayısı da o ölçüde azalmaktadır. Dolayısıyla geri kalanlar, diğerlerine tabiatın bağışladığından fazlası verildiği kadarıyla doğal haklarından mahrum edilmektedir.

Çünkü tek eşliliğin ve ona eşlik eden evlilik yasalarının kadınlara tahsis ettiği gayrıtabiî ayrıcalıklı konum –ki bu sayede onlar her bakımdan erkeklerin dengi olarak kabul edilmektedir, oysa hiçbir surette böyle değildir– akli başında ve basiret sahibi erkeklerin böylesine gayn adil bir düzenlemeye büyük bir fedakârlıkta bulun-

* (Antik Grekler döneminde kadınların durumu düşünülecek olursa, bu yeterlidir. Şimdiki durum, şövalyeliğin ve feodal çağların barbarlığının bir kalıntısı, suni ve gayrıtabiîdir. Onlar eve göz kulak olmalıdır – yedirilip içirilmeli, giydirilip kuşandırılmalıdır– fakat topluma karıştırmamalıdır. Din bahsinde iyi eğitim de görmeli, ama ne şilir ne slyasetle meşgul olmamalı, din ve yemek kitaplarından başka bir şey okumamalıdır. Müzik, resim, dans keza az biraz bahçecilik ve ara sıra da çift sürme... Epirus'ta yolları başarıyla tamir ettiklerini gördüm. Neden aynı zamanda ot biçme ve süt sağma olmasın?)

madan ve rıza göstermeden önce bir hayli düşünmelerine (titizlenmelerine) neden olmaktadır.¹² Bu sebepten ötürü, çok evliliğe izin veren uluslar arasında kadınlar mutlaka geçinmenin bir yolunu bulmaktadır. Halbuki tek eşliliğin geçerli olduğu ülkelerde evli kadınların sayısı sınırlıdır ve bir geçim yolu bulamayan kadınların sayısı artmaktadır; yüksek sınıfa mensup olanlar hiçbir işe yaramayan kız kurulan olarak meraksız, heyecansız kupkuru bir hayat sürmekte, aşağı tabakadan olanlarsa tabiatlarına uygun olmayan çok zor ve iğrenç işler yapmaya mahkûm edilmekte ya da fahişeliğe zorlanmaktadır ve onurdan yoksun olduğu kadar sevinçsiz ve neşesiz de olan bir hayat beklemektedir onları. Fakat bu şartlar altında erkeklerin arzularını tatmin etmek için bir gereklilik haline gelmektedirler, dolayısıyla konumları açıkça, koca bulmuş ya da bulmayı umut edebilecek derecede talihin kayırdığı diğer kadınları yoldan çıkmaktan koruyacak ve toplum nezdinde kabul görmüş bir sınıf yahut meslek olarak tanınmaktadır. Sadece Londra'da seksen bin fahişe vardır. O halde, bu en korkunç akıbete böylesine koşarcasına yaklaşmış olan bu kadınlar tekeşliliğin sunağına götürülen insan kurbanlar değil de nedir?

¹² Ne var ki evlenecek durumda olup da evlenmeyenlerin sayısı çok daha fazladır. Bu durumda olan erkeklerin hemen hepsi arkalarında çok kere kendisini geçindirecek imkândan yoksun ve kendi cinsi için uygun olan uğraşı kaybettiği için her halükârda az veya çok mutsuz olan yaşı geçkin kızlar bırakmaktadır. Diğer taraftan, bir çok erkeğin evliliğin hemen ardından baş gösteren ve belki otuz yıl veya daha fazla bir zaman sürecek müzmin bir hastalığı bulunan bir karısı vardır; bu durumda ne yapacaktır o? Bir başka erkek için karısı çok yaşlı hale gelmiştir; bir üçüncüsü için karısının içi şimdi ona karşı öfke ve nefretle dolmuştur. Avrupa'da bütün bunların ikinci kadınla evlenmelerine izin verilmez, halbuki Asya ve Afrika'da böyle değildir. Tekeşlilik kuralına rağmen güçlü, kuvvetli ve sağlıklı bir erkek, her zaman cinsel dürtüsünü hisseder ... *Haec nîmis vulgaris et omnibus nota sunt.* (Ne var ki böyle şeyler önemsizdir ve herkesin malumudur.)

Burada sözü edilen ve böylesine mutsuz ve uğursuz bir konuma yerleştirilmiş kadınlar, kibir ve kurumlarıyla, yapmacık ve sahte halleriyle Avrupalı hanımefendinin kaçınılmaz müteakilleridir. Bu yüzdendir ki çok evlilik *bütün yönleriyle* ele alınacak olursa itiraf etmek gerekir ki kadın cinsinin gerçek anlamda hayrınadır. Ve diğer yandan kansı müzmin bir hastalıktan mustarip olan, çocuk doğuramayan ya da kendisi için zaman içerisinde yaşlı hale gelmiş olan bir erkeğin neden bir ikinci kadın almaması gerektiğinin makul bir nedeni yoktur. Görünen o ki çoğu insan sırf bu gayritabii tekeşlilik kurumunu reddettiği için Mormonluğu benimsemektedir.¹³ Kadınlara gayritabii hakların bahşedilmesi doğalarına uygun olmayan vazifeleri zorla kabul ettirmiştir, ne var ki bunların yerine getirilmemesi onları mutsuz hale getirmektedir.

Sözgelimi çoğu erkek, içtimai mevkii ve mali durumu söz konusu olduğu kadıyla bu yolla parlak bir eşi kendisine bağlama umudu olmadıkça evliliği akıllıca bir yol olarak düşünmemektedir. O zaman evliliğin şartlarından farklı, yani karısına ve çocuklarına güvenli bir gelecek sağlayacak olan koşulların dışında kendi seçimi olan bir kadını elde etmeyi arzulamaktadır. Bu koşullar ne kadar adil, makul ve uygun olursa olsun ve medeni toplumun temeli olarak sadece evliliğin bahşedebileceği aşırı imtiyazlardan vazgeçerek ne kadar rıza gösterirse gösterebilir, kadın mutlaka belirli bir ölçüde saygınlığını kaybedecek ve yalnız bir hayat sürecektir. Çünkü insan tabiatı bizi başkalarının görüşlerine değeri ne olursa olsun aldırma-yacak derecede bağımlı kılar. Buna mukabil eğer kadın razı olmazsa, sevmediği bir adamla evlenmeye zorlanma veya bir kız kurusu olarak pörsüyüp buruşma tehli-

¹³ (Cinsi münasebet bakımından hiçbir kıta, bu gayritabii tekeşlilik kurumu yüzünden Avrupa kadar gayriahlaklı bir durum içerisinde değildir.)

kesiyle yüz yüze gelecektir, ancak bir yuva kurmak için ona ayrılmış olan zaman çok kısadır. Tekeşlilik kurumunun bu yanı göz önünde tutulduğunda, Thomasius'un derin biçimde bilgilendirici incelemesi *De concubinato* gerçekten okunmaya değerdir, zira Luther Reformuna kadar bütün uygar uluslarda ve bütün çağlarda kapatma-lığa izin verildiğini, hatta onun belli bir ölçüde kanunlarca tanınmış ve haysiyetsizlikle birlikte anılmamış bir kurum olduğunu gösterir. Sahip olduğu bu konumu Luther Reformuna kadar korumuştur ki o zaman da ruhban sınıfının evliliğini meşrulaştırmanın bir başka aracı olarak kabul edilmiştir; bunun üzerine Katolikler bu konuda geride kalmayı göze alamamışlardır.

Çokeşliliğin *tartışılacak* bir yanı yoktur, her yerde karşılaşılan bir olgu olarak kabul edilmelidir, çözülmesi gereken sorun bu konunun nasıl *düzenleneceğinden* ibarettir. O halde, gerçek tekeşlilik taraftarları nerededir? Hepimiz en azından bir müddet, çoğumuz ise *her zaman* çok eşli yaşarız. Dolayısıyla, her erkek çok kadına ihtiyaç duyduğundan, ona bu konuda izin vermekten, hatta çok kadın bulmayı ona yerine getirilmesi gereken bir vecibe olarak yüklemekten daha doğru bir şey yoktur. Bu suretle kadın boyun eğen bir varlık olarak eski doğru ve doğal konumuna geri döndürülecektir ve saygı ve hürmet konusundaki gülünç iddialarıyla "hanımefendi", bu Avrupa uygarlığının ve Hıristiyan-Töton budalalığının hilkat garibesi, artık var olmayacaktır. *Kadınlaryine* var olacak, fakat Avrupa'nın şimdilerde dolu olduğu *mutsuz kadınlar* değil. Mormonların bakış açısı doğrudur.

Hindistan'da kadınlar asla bağımsız değildir, her biri Manu Yasası'na (Bölüm, 5, 1. 148) bağlı olarak ya baba-

sının yahut kocasının ya kardeşinin ya da oğlunun denetimi altındadır.¹⁴

Dul kadınların ölmüş olan kocalarının ardından kendilerini kurban etmeleri hiç şüphesiz insanı rahatsız eden bir düşüncedir, fakat kocasının, çocuklarını için çalışıyorum diye kendini avatarak bütün hayatı boyunca yorulmak bilmeksizin kazandığı parayı, âşıklarıyla yemesi de bir o kadar insanı isyan ettiren bir düşüncedir. *Medium tenere beati.** Bir annenin ilk aşkı, tıpkı hayvanların ve erkeklerin olduğu gibi, tamamıyla içgüdüselidir, dolayısıyla çocuk artık fiziksel bakımdan âciz ve çaresiz durumdan kurtulunca bu azalır. Bundan sonra ilk aşkın yerini alışkanlık ve akla dayalı bir aşk alır; fakat bu çoğu kez, özellikle anne çocuğunun babasını sevmediğinde ortaya çıkmaz. Bir babanın çocuklarına duyduğu sevgi farklı türden ve daha samimi, daha uzun ömürlü bir sevgidir; bunun temelinde çocukta kendi iç benliğini bulup tanıma yatar ki, bu duygu kökeni bakımından metafizik bir mahiyete sahiptir.

Söz konusu olan ister eski dünya ister yeni dünya olsun, neredeyse bütün uluslarda, hatta Hotantolar¹⁵ arasında bile ölenin malvarlığından münhasıran erkek mirasçılar istifade eder, bu uygulamadan sadece Avrupa'da uzaklaşmıştır. Erkeğin uzun yıllar binbir güçlükle çabalayıp didinerek elde ettiği servetin ölümünden sonra, tereke olarak akıl eksiklikleri yüzünden ya kısa za-

¹⁴ (Bkz. G. T. Bettany, *Dünya Dinleri Ansiklopedisi*, Sayı Yayınları, s. 260 vd.)

* (Ne mutlu orta yolu tutanlara.)

¹⁵ (*Chez les Hottentots, tous les biens d'un pere descendent al'aîne des fils, ou passent dans la meme famille au plus proche des males. Jamais ils ne sont divises, jamais les femmes ne sont appelees a la succession.* (Ch. G. Leroy, *Lettres philosophiques sur l'Intel'gence et la perfectibilite des animaux, avec quelques lettres sur l'homme.* Nouvelle Edit., Paris, an X (1802), p. 298).

Hotantolarda bir babanın bütün mal varlığı en büyük oğula ya da aynı alle içindeki en yakın erkek akrabalara geçer. Miras asla bölünmez ve kadınlar hiçbir surette mirasçı olamazlar.)

manda yoktan yere heba edecek yahut başka türlü ellerinden uçup gidecek olan kadınların eline geçmesi yaygınlığı ölçüsünde büyük bir adaletsizliktir ve kadınların mirasçılık hakları sınırlanarak bunun önüne mutlaka geçilmelidir. Bana kalırsa ister dul olsun ister genç kız olsun kadınların, miras bırakanın erkek mirasçısı olmaması halinde, rehin yahut ipotekle güvence altına alınmış mülkiyet üzerinden hayat boyu kendilerine ödenecek faiz gelirlerinin ötesinde, taşınmaz mülkiyetinin yahut sermayenin özü üzerinde hak sahibi olmalarına izin verilme bu daha iyi bir düzenleme olurdu. Parayı kazanan kadınlar değil, erkeklerdir dolayısıyla kadınların ona kayıtsız şartsız sahip olmalarında, ne de onu idare edebilmelerinde meşru bir taraf yoktur. Kendilerine kelimenin gerçek anlamında servet, bir başka söyleyişle tahviller, hisse senetleri gibi menkul, konut-arazi gibi gayri menkul sermaye değerleri miras olarak kaldığında, asla onu serbestçe tasarruf edebilme hakkı verilmemelidir. Her zaman bir koruyucuya, bir vasiye ihtiyaç duyarlar ve hangi koşullar altında olursa olsun asla kendi çocuklarının vasisi olmamalıdır.

Erkeklerinkinden daha büyük olduğu ispat edilemese de kadınların kendilerini beğenmişlikleri, içinde bütünüyle maddi bir istikamet tutma (ya da münhasıran maddi şeyler etrafında dönüp durma) eğiliminde olan büyük bir tehlike yahut kötülük barındırır. Demek istediğim kişisel güzellikleri, güzel ve gösterişli giysiler, incik boncuklar, tantana ve şatafat, kadınların büyüklenme vesilesidir. Kadınların, toplum içindeki payının bu kadar büyük olmasının sebebi budur. Böylesine *savurgan* ve *ölçüsüz* olma temayüllerinin arkasında da bu yatar ki muhakeme kabiliyetleri ne kadar zayıf ise bu o kadar fazla olur. Bu gerçeğe binaen eski dünyadan bir ya-

zar, kadınların bu savurgan tabiatları hakkında şöyle söyler: Γυνή τὸ σύνολόν ἐστι δαπανηρόν φύσει¹⁶ (*Gunae to synolon esti dapanaeron physei*).

Fakat erkekler için büyülenme çoğunlukla akıl, anlayış, öğrenim, bilgi, cesaret ve benzeri gibi maddi olmayan üstünlükler istikametinde gelişir (ya da bu gibi meleke ve nitelikleri kendine konu edinir). Aristoteles, *Politika*'da Spartalıların kadınlarına çok fazla şey vererek, miras ve drohoma haklarını kabul ederek ve onlara büyük miktarda bağımsızlık ve özgürlük tanıyarak kendi üstün konumlarını kendi elleriyle tehlikeye soktuklarını izah eder ve bunun, Sparta'nın çöküşüne ne büyük katkıda bulunduğunu gösterir.¹⁷ Daha sonraki bütün sıkıntı ve sorunları, sonucu olarak görmemiz gereken Birinci Devrim ile sonunda varacağı yere varmış olan saray ve hükümetin zaman içerisinde çürüyüp tefessüh etmesinden, Fransa'da XIII. Louis'nin zamanından beri gittikçe artış göstermiş olan kadınların tesiri sorumlu tutulamaz mı? Her halükârda kadın cinsinin, "hanımefendi"nin varlığı ile böylesine belirgin biçimde gün yüzüne çıkmış olan bu yanlış konumu bizim toplumsal durumumuzda en temel kusurdur ve onun tam kalbinden zuhur eden bu kusur zararlı tesirini kaçınılmaz olarak dört bir tarafa yayacaktır.

Kadının fıtraten itaat etmek için yaratılmış olması, gayritabii mutlak bağımsızlık konumuna yerleştirilmiş olan her kadının hiç vakit kaybetmeden kendisini öyle veya böyle denetilir yönetileceği bir erkeğe bağlamasından anlaşılmalıdır. Bunun nedeni, onun bir efendiye ih-

¹⁶ (Brunck, *Gnomici Poetae Graeci*, m. 115 (Yu kanda (3) numaralı dipnota bakınız.)

¹⁷ II. Kitap, 9. Bölüm.

tiyaç duymasıdır. Eğer genç ise bu erkek; bir âşık, ihtiyar ise günah çıkarıcı bir rahiptir.

Nadiren¹⁸ karşılaşılan istisnalar dışında bütün kadınlar savurganlığa meyyaldır, dolayısıyla mevcut her servet onların ahmaklığından korunmalıdır; bu serveti kendilerinin kazandığı ender durumlar hariç elbette. Bu sebepten ötürü ben o kanaatteyim ki kadınlar asla tam olarak büyümmez ve Hindistan'da olduğu gibi, bu ister bir baba, koca, oğul isterse devlet olsun, her zaman bir erkeğin fiili gözetimi altında olmalıdır. Dolayısıyla kendilerinin kazanmadıkları hiçbir serveti keyfî biçimde dağıtmalarına göz yumulmamalıdır. Diğer yandan bir annenin, çocuklarının babalarının mirasından kalan payının seçilmiş mutemedi ve kayyum olması izin vermeyi dahi affedilmez ve tehlikeli bir ahmaklık olarak görüyorum. Çoğu durumda böyle bir kadın çocukların babasının onların geleceğini düşünerek bütün ömrü boyunca kan ter içinde çalışıp dininerek kazandığı her şeyi aşıyla çarçur edecektir. Kocasının ölümünden sonra evlenip evlenmemesi fark etmez, sonuç her durumda aynı olacaktır.

Homeros bize şu tavsiyede bulunur.

Οἶσθα γάρ, οἶος θυμὸς ἐνὶ στήθεσσι γυναικός
 Κείνου βούλεται, οἶκον ὀφέλλειν, ὃς κεν ὀπίοιο,
 Παίδων δὲ προτέρων καὶ κουρίδιοιο φίλοιο
 Οὐκέτι μέμνηται τεθνηότος, οὐδ᾽ ἀ μεταλλάξ᾽.¹⁹

(*Odysseia*, XV. 20-3)

¹⁸ (Bu bölüm *Parerga und Parallomena*, Bd. II, Kap. IX'dan dahil edilmiştir.)

¹⁹ (:Kadının yüreğinde nasıl bir ruh bannır öğren. O ancak birlikte yaşadığı erkeğin evini zenginleştirecektir. Erkek öldüğünde kadın artık onun çocuklarını ya da gençlik günlerinin yoldaşını düşünmez ve onu arayıp sormaz.)

Kocasının ölümünden sonra gerçek anne çoğu kez bir üvey anne haline gelir. Ancak genel olarak olarak böyle bir kötü şöhrete sahip olan üvey babalar değil sadece üvey annelerdir ki *stiefmütterlich*²⁰ gibi bir sözcüğün ortaya çıkmasına neden olmuşlardır; halbuki aynı şey babalar için asla söz konusu edilmemiştir. Hatta Herodotos'un zamanında bile (lib., IV, c. 154) üvey annelerin bu şöhreti vardı; ve bunu o zamandan beri korumayı başardılar. Her halükârda bir kadın her zaman bir vasiye ya da gözetmene gereksinim duyar ve bu yüzden asla kendi başına bırakılmamalıdır. Ama genel olarak kocasına düşkün olmayan bir kadın ondan sahip olduğu çocuklara da sevgi duymaz, yani salt içgüdüsel olan ve bu yüzden onun ahlaki niteliklerine maledilemeyecek olan annelik sevgisi geçip gittikten sonra. Dahası ben o kanaattem ki bir hukuk mahkemesinde bir kadının tanıklığı, *caeteris paribus*²¹ bir erkeğin tanıklığından daha az muteber olmalıdır, dolayısıyla sözgelimi iki erkek tanık üç hatta dört kadın tanıkla aynı ağırlığa sahip olmalıdır. Çünkü bir bütün olarak alındığında kadın cinsi bir günde erkek cinsinde ı üç kat daha fazla yalan uydurur ve ayrıca erkek cinsinin takatinin ötesinde olan bir inandırıcılık ve dürüstlük gösterisiyle uydurur. Elbette Müslümanlar öteki doğrultuda çok ileri giderler. Bir zamanlar eğitilmiş bir genç Türk bana şunları söylemişti: "Biz kadınları tohumun ekildiği toprak olarak görürüz yalnızca; bu yüzden onun dininin bizim için bir önemi yoktur. Din değiştirmesini istemeksizin bir Hıristiyan ile de evlenebiliriz pekâlâ." Ona dervişlerin evlenip evlenmediğini sordum, şu cevabı verdi: "Elbette evlenirler; Peygamber evlenmişti ve onlar ondan daha kutsal olduklarını umut edemezler."

²⁰ (: Üvey anne ama aynı zamanda kışkanç, cimri vb. anlamlara da gelir.)

²¹ (: Diğer şeylerin eşit olması halinde.)

CİNSEL AŞKIN METAFİZİĞİ*

*Ihr Weisen, hoch und tief gelahrt,
Die ihr's ersinnt und wißt,
Wie, wo und wann sich Alles paart?
Warum sich's liebt und küßt?
Ihr hohen Weisen, sagt mir's an!
Ergrübelt, was mir da,
Ergrübelt mir, wo, wie und wann,
Warum mir so geschah?*

–Bürger, *Schön Suschen*.

Şairlerin öncelikle cinsler arasındaki sevgiyi dile getirmekle meşgul olduklarına aşınayızdır. Bu, genellikle ister trajik ister komik, ister romantik ister klasik, ister Hint isterse Avrupa edebiyatına ait olsun, her dramatik eserin temel fikridir. Bilhassa Avrupa'da yüzyıllardır her medeni ülkede toprağın meyveleri kadar düzenli biçimde her yıl üretilmekte olan bir yığın roman ve öyküyü de buna dâhil edecek olursak bu hemen hemen aynı derecede hem lirik hem epik şiirin malzemesinin büyük bir bölümünü oluşturur. Bütün bu eserler, söz konusu tutkunun çok taraflı, kısa veya uzun tasvirlerinden başka bir şey değildir. Ayrıca *Romeo and Juliet*, *La Nouvelle Héloïse* ve *Werther* gibi aşkın en başarılı anlatıları ölüm-süz bir üne kavuşmuştur.

* (*Metaphysik der Geschlechtliche* (*Die Welt als Wille und Vorstellung*, Bd. 2, Buch 4, Kapitel 44).)

Rochefoucauld, üzerine konuştuğumuz, ama asla gözümüzle görmediğimiz bir şey olduğu için aşkın bir hayalle karşılaştırılabileceğini söyler, Lichtenberg de *Ueber die Macht der Liebe* isimli denemesinde aşkın gerçekliğini ve doğallığını tartışır ve reddeder, fakat her ikisi de hatalıdır. Eğer iddia edildiği gibi insan tabiatına yabancı ve aykırı olmuş olsaydı, diğer bir ifadeyle, hayali bir kuruntudan başka bir şey olmamış olsaydı, gelmiş geçmiş bütün şairler tarafından böylesine ateşli ve tutkulu bir şekilde anlatılmaz ya da insanlık tarafından hiç eksilmeyen bir alakayla kabul görmezdi. Nitekim, sanatsal bakımdan güzel olan herhangi bir şey asılsız hakikatsiz olamaz.

*"Rien n'est beau que le vrai; le vrai seul est aimable."*¹
-Boileau.

Günlük hayatınki olmasa bile tecrübe göstermektedir ki kural olarak kuvvetli, ama yine de dizginlenebilir bir eğilim olarak başlayan şey, belli koşullar altında ateşi sair her şeyinkini gölgede bırakabilecek bir tutkuya dönüşebilir. O zaman bu inanılmaz bir güç ve sebatla her türlü mülahazayı göz ardı edebilir, her türlü engelin üstesinden gelebilir. Bu tutkuyu doyumak için bir insan hiç tereddüt etmeksizin hayatını tehlikeye atar; hatta eğer aşkı mutlak manada reddedilirse pazarlığa pey olarak hayatını sürmekten çekinmez. Werther ve Jacopo Ortislere sadece romanlarda rastlanmaz; Avrupa her yıl bunlara benzer en azından yarım düzine insan yaratmaktadır: *Sed ignotis perierunt mortibus illi*.² Çünkü

¹ ("Yalnız hak ikattir güzel olan; sadece odur sevmeye değer.")

² (Ne var ki kimsenin bilmediği ölümle ölüp gittiler. Horatius, *Serm.*, 1, 3. 108.)

bunların çektikleri (elem ve ıstırap), kendisine resmi kayıtların yazarları ya da gazete muhabirlerinin dışında başka bir kalem ve kayıt bulamaz. Haddizatında İngiliz ve Fransız gazetelerinin polis muhabirlerinin okuyucuların benim söylediklerimi teyit edeceklerdir.

Aşkın tımarhanelere düşürdüğü insan sayısı bunlardan daha az değildir. Maddî şartların birleşmeleri için uygun olmaması nedeniyle öyle veya böyle birlikte intihar eden sevgililerin dramına her yıl rastlanır. Yeri gelmişken, birbirlerinin sevgisinden emin olan ve en büyük mutluluğu bu aşkın yaşanmasında bulacaklarını uman böyle insanların nasıl olup da bu aşırı yollara sapmaktan geri durmadıklarını ve bu uğurda her türlü eza ve cefaya katlanmak yerine tasavvur edebilecekleri diğer her türlü mutluluktan daha büyük olan bir mutluluğu, hayatlarıyla birlikte feda etmeyi tercih ettiklerini bir türlü anlayamam. Aşkın daha az şiddetli hallerini ve evrelerini, günlük hayatta hepimiz her gün görüyoruz ve eğer yaşlı değilssek hemen hepimiz yüreğimizde duyuyoruz.

Aşk hakkında söylenmiş olanların, zihnimizde canlandırdıklarından sonra kimse onun gerçekliğinden ve arzettiği önemden kuşku duyamaz. Dolayısıyla, her zaman şairlere mevzuu olmuş olan bu konu üzerine bir filozofun bir kez daha neden yazdığına şaşırarak yerine, asıl, insan hayatında her zaman böylesine önemli bir yer tutan aşkın bu zamana kadar bütün filozoflar tarafından nadiren ele alınıp değerlendirildiğine ve hâlâ onlar için ele alınıp işlenecek malzeme olarak durduğuna hayret etmek gerekir.

Platon, bu konuyla bilhassa *Symposion* ve *Phaidros*'ta herkesten daha fazla uğraşmıştır. Ne var ki onun bu konuda söyledikleri mitos, masal ve latife alanına gi-

rer ve büyük bölümü itibarıyla ancak Greklerin genç erkeklere duydukları aşk için geçerlidir. Rousseau'nun *Discours sur l'inégalité*'de (s. 96, ed. Bip.) ileri sürdüğü birkaç düşünce ne doğru ne de tatmin edicidir. Kant'ın *Ueber das Gefühl des Schönen und Erhabenen* (s. 435, Rosenkranz ed.) adlı denemesinin üçüncü bölümünde yaptığı açıklamalar hayli yüzeyseldir; söyledikleri onun bu meselenin künhüne eremediğini, can alıcı noktasını yakalayamadığını göstermektedir ki yer yer yanlıştır. Son olarak Platner'in *Anthropology*'sinde (§ 1347 vd.), bu konuyu ele alış tarzı hemen herkes tarafından sıkıcı ve yüzeysel bulunacaktır.

Beri taraftan okuyucuyu eğlendirmek için Spinoza'nın tarifi, fevkalade naifliğinden ötürü iktibas edilmeye değerdir: "*Amor est titillatio, concomitante idea causae externae*" (*Eth.* iv., önerme 44).³ Dolayısıyla, kendilerinden yararlanacağım ya da yazdıklarına karşı çıkıp çürüteceğim seleflerim yok; bu konu kendisini bana nesnel olarak zorla kabul ettirdi ve kendiliğinden dünya hakkındaki fikir ve tasavvurundan koparılamaz hale geldi. Ayrıca, hâlihazırda bu tutkunun kısılcacında (kölesi durumunda) olan ve canlı hissiyatlarını, ateşli duygularını en yüce suretlerle ifade etmeye çalışan kimselerden de en küçük bir takdir, tasvip beklemiyorum. Benim görüşüm, temeli itibarıyla metafizik hatta aşkın (transendental) olsa bile, onlara aşın derecede fiziki, maddi görünecektir. Bu arada yeri gelmişken, bugün türkülerle şarkılarla yüceltip ülküleştirdikleri yaratığın, eğer on sekiz yıl önce doğmuş olsaydı, kendileri tarafından neredeyse tamamen göz ardı edileceğini bunların nazarı dikkatlerine sunalım.

³ ("Aşk, bir dış sebebin tasavvuru eşliğinde ortaya çıkan bir iç ürpermesidir.")

Ne kadar yüksek ve ulvi görünürse görünsün, ne var ki her türlü aşk bütünüyle cinsiyet güdüsünden kaynaklanır. Aslında aşk dediğimiz şey sadece daha belirli, daha özelleşmiş ve belki de kelimenin dar anlamında, daha ferdileşmiş biçimiyle mutlak manada bu içgüdüdür. Eğer bunu aklımızdan çıkarmayıp bütün evreleri ve seviyeleri itibarıyla aşkın, sadece dramalarda ve romanlarda değil, fakat aynı zamanda hayat sevgisinin hemen yanı başında kendisini bütün dürtülerin en güçlüsü ve en etkili olarak gösterdiği gerçek dünyada da oynadığı önemli *rolü* göz önünde tutarsak; eğer onun sürekli gençlerin kabiliyet ve düşüncelerinin yarısını işgal ettiğini ve neredeyse her insani çabanın nihai hedefi olduğunu, en önemli işleri ters biçimde etkilediğini, en ciddi uğraşları saat başı yoklayıp rahatsız ettiğini; zaman zaman en büyük kafaları bile yoldan çıkarıp çılgına çevirdiğini, devlet adamlarının önemli işlerini ya da bilimlerin araştırmalarını sekteye uğratmaktan çekinmediğini, aşk mektuplarını ve saç lülelerini bakanların evrak çantalarına ve filozofların müsveddelerinin arasına bırakmayı becerdiğini, bir o kadar da en karmaşık ve uğursuz işleri tertipleyip düzenlemeyi, en değerli bağlılıkların çözmemeyi, en güçlü bağları koparmayı bildiğini, hayatın, sağlığın, servetin, mevkiinin, mutluluğun zaman zaman onun uğruna feda edildiğini, başka türlü kendi halinde, dürüst bir adamı kalleş, bu zamana kadar sadık birisini hain yaptığını ve topyekûn amacı önüne çıkan her şeyi yıkmak, karıştırmak ve alt üst etmek olan hasım bir iblis olarak görüldüğünü düşünecek olursak: Evet eğer bütün bunlar düşünülecek olursa şu soruları soran birinin yeterli sebepleri olacaktır: "Bütün bu gürültü neyin nesi? Bunca koşturma, bunca yaygara, vaveyla, bunca

tasa, keder, sefalet ne için? Her Hans'ın Grethe'sini bulmasından başka nedir ki bu? Neden böylesine önemsiz bir oyun, bu kadar önemli bir yer tutsun ve insanlığın yolunda giden hayatında huzursuzluk ve keşmekeş oluştursun?" Fakat tuttuğu yolu bırakmayan azimkâr araştırmacıya hakikatin ruhu yavaş yavaş açar cevabı: Uğraşılan şey öyle önemsiz bir iş değildir; aşkın önemi ardında yılmadan yorulmadan sebat ederken gösterilen ciddiyet ve gayretle mutlak manada mütenasiptir. Her türlü aşk ilişkisi, ister trajik ister komik bir mahiyete sahip olsun, gerçekten insan hayatındaki diğer bütün hedeflerden daha önemlidir ve peşinde koşulurken gösterilen esaslı ciddiyeti tamamen hak eder.

Doğrusunu söylemek gerekirse aşkın *belirlediği şey gelecek neslin oluşturulmasından* daha az bir şey değildir. Rolümüz bitip de dışarı çıktığımızda sahneye girecek olan *dramatis personae*'nın hem varlıkları hem de doğaları işte bu önemsiz aşk ilişkisi tarafından belirlenir. Gelecek insanların varlığı, *existentia*'sı genel olarak nasıl ki bizim cinsiyet içgüdümüz tarafından koşullanıyorsa, bu aynı insanların doğası, *essentia*'sı da bireyin tatmini için yaptığı seçimle, bir başka söyleyişle, aşk tarafından belirlenir ve böylelikle her bakımdan geri döndürülemez biçimde saptanır. Bu, ele alınan sorunun anahtarıdır. Bunu tatbik ederek en geçici hoşlanmadan en ateşli tutkuya kadar aşkın çeşitli derecelerini tahlil edersek, onu daha eksiksiz biçimde anlarız ve o zaman bu farklılığın, seçimin bireyselleşme derecesinden kaynaklandığını görürüz.

Bir bütün olarak alındığında şimdiki neslin aşk ilişkilerinin tümü buna uygun olarak insanlık için *meditatio compositionis generationis futurae, e qua iterum pen-*

dent innumerae generationes'tir.* Aşk böylesine yüksek bir öneme sahip bir meseledir, çünkü onun, diğer her meselede rastladığımız gibi, mevcut bireyin rahatıyla yahut ıstırapıyla hiçbir alakası yoktur; o gelecekte insan soyunun varoluşunu ve özel doğasını güvence altına almalıdır. İşte, bu sebepten ötürüdür ki bireyin iradesi daha yüksek bir boyutta türün iradesi olarak ortaya çıkar; aşk ilişkilerine dokunaklı ve ulvi anlamı veren ve yüksek coşkularını ve sıkıntılarını, yüzyıllardır şairlerin bıkip usanmadan çeşitli biçim ve tarzlarda dile getirmeye çalıştıkları heyecanları yücelten de budur. Hiçbir konu yoktur ki aşkın uyandırdığı ilgiyi uyandırmış olsun, çünkü türün rahatının ve ıstırapının tasası onun üzerindedir ve sadece bireyin mutluluğunu ilgilendiren sair her şey ile onun bağıntısı cisimle yüzeyin ilişkisi kadardır ancak. İçinde aşk motifi bulunmayan bir dramı ilginç hale getirmek işte bunun için bu kadar güçtür, diğer taraftan bu konu, her ne kadar sürekli kullanılıyorsa da asla bitirilemez.

Belli bir birey üzerine yoğunlaşmaksızın, kendisini genel olarak bireyin bilincinde cinsiyet güdüsü olarak duyuran (izhar eden) şey gayet açık bir biçimde, kendi başına, somut fenomenlerden ayrı olarak, yaşama iradesidir. Diğer taraftan, belli bir bireye yönelmiş cinsiyet güdüsü olarak görünen şey, kendi başına muayyen biçimde belirlenmiş bir birey olarak yaşama iradesidir. Her ne kadar kendi başına öznel bir gereklilikten ibaret olsa da, bu durumda cinsiyet güdüsü yüzüne gayet zekice nesnel hayranlık maskesini geçirir ve böylelikle bilincimizi yanıltır. Tabiat, amaçlarını gerçekleştirmek için bu tür hilelere ihtiyaç duyar. Aşık olan her insanın amacı, hayranlı-

* (İçinden sayısız kuşağın çıkacağı gelecek neslin terklbi üzerine düşünme.)

ğı ne kadar nesnel ne kadar yüce olarak görünürse görünsün, belli bir tabiata sahip bir varlığı dünyaya getirmektir. Bunun böyle olduğu gerekli olanın karşılıklı aşk değil, sahiplenme, yani maddi-fiziki zevk olmasıyla doğrulanır. Sahiplenme olmaksızın aşkının karşılık gördüğünü bilmek bir insan için teselli değildir. Aslında, kendisini böyle bir durumda bulması üzerine bir çok insan canına kıymıştır. Diğer taraftan, diyelim ki bir insan aşk ateşiyle yanıp tutuşmaktadır, eğer o aşkına karşılık görmiyorsa sevdiğine sahip olmak onu avutur. Zoraki evlilikler ve baştan çıkarma vakaları, bunu teyit eder çünkü aşkı karşılık görmeyen bir insan çoğu kez bir kadına, onun hoşlanmamasına karşın- teveccühünü kazanabilmek için güzel ve çekici hediyeler sunmada yahut başka fedakârlıklarda bulunmada teselli bulur.

Bütün aşk serüveninin gerçek amacı, her ne kadar söz konusu kişiler bunun farkında olmasa da, belli bir varlığın dünyaya getirilebilmesidir ve bu neticenin elde edilmesinin yolu ve keyfiyeti tali bir meseledir. Bu konuda yüce duygulara, aşırı duyarlığa sahip olanlar, bilhassa halen bu tutkunun kısılcacında olanlar benim ileri sürdüğüm iddianın kaba gerçekçiliğini ne kadar çürütmeye yeltenirlerse yeltensinler bunun bir ehemmiyeti yoktur, yanlış yoldadırlar. Zira gelecek neslin ferdiyetlerini belirli biçimde belirleme hedefi, taşkın duygular ve sabun köpüğü kadar ömürsüz aşkınlığıyla diğerinden çok daha yüksek ve çok daha soylu bir hedef değil midir? Bütün dünyevi hedefler arasında bundan hem daha önemli hem daha büyük bir hedef var mıdır? Tutkulu aşkın koparılmaz bir parçası olan kökleri derinlerdeki hissiyatın ortaya çıkışındaki ciddiyet ve alanı içerisine giren nice ehemmiyetsiz şeylere atfettiği önem, sadece böyle bir hedefle anlaşılır hale gelir. Ancak *bu* hedefi gerçek bir

hedef olarak gördüğümüz sürece sevdiğimiz hedefe erişmek için karşılaşılan güçlükler, katlanılan sonsuz eza ve cefalar, konusuna uygun (mütenasip) düşer görünür. Çünkü bütün bu mücadele ve sıkıntılar aracılığıyla kendisini hayata zorlayan, bütün ferdi belirlenimi içerisinde gelecek nesildir.

Aslında gelecek neslin kendisi, adına aşk dediğimiz cinsiyet dürtüsünün tatmini için dikkatli, özenli, belirli ve keyfi gibi görünen seçimde zaten kıpırdanmaktadır. İki sevgilinin yekdiğerine giderek artan muhabbeti gerçekte ileride ebeveynleri olacakları bu yeni varlığın yaşama iradesidir; arzu dolu bakışlarının buluşmasında yeni bir varlığın hayat kıvılcımı tutuşur, kendisini geleceğin iyi ve uyumlu bir şekilde teşekkül etmiş ferdiyeti olarak duyurur. Sevgililer, gerçek bir birleşme ve yeni bir varlığı vücuda getirme için yanıp tutuşurlar; hayatlarının kalanını bu şekilde yaşamayı arzu ederler ve bu arzu her ikisinden tevarüs edilmiş niteliklerin, ama tek bir varlıkta toplanmış ve birleşmiş olarak yok olmaktan kurtulacağı doğacak çocuklarında tahakkuk eder. Buna mukabil eğer bir erkek ve kadın karşılıklı, sürekli ve kararlı olarak birbirlerinden hoşlanmaz ise, bu onların dünyaya sadece kötü biçimde teşekkül etmiş, uyumsuz ve mutsuz bir varlık getirebileceklerine işaret eder. Bu yüzden Calderon'un⁵ o korkunç Semiramis'i hem "havanın kızı" diye adlandırmasında hem de onu hemen ardından "kocanın katledildiği irza geçmenin kızı" diye takdim etmesinde çok derin bir anlam gizlidir.

⁵ {Ünlü oyunu *La hija del aire*'de. Semiramis, Avrupa edebiyatında bundan başka Voltaire'in *Sémiramis* adlı tragedyasına ve Rossini'nin (Voltaire'in oyunundan uyarlanma) *Sémiramide* adlı operasına konu olmuştur.}

Nihayet, farklı cinsiyetten iki ferdi birbirine böylesi-
ne güçlü ve istisnai bir şekilde çeken şey yaşama irade-
sidir. Bu irade, kendisini bütün türde gösterir ve ebe-
veynleri olacakları varlıkta hedefleriyle örtüşen doğanın
bir nesne olarak varlık göstereceğini önceden haber ve-
rir. Dünyaya gelen bu yeni varlık, babasının iradesini
veya kişiliğini; anasının zekâsını ve her ikisinin beden
yapısını tevarüs eder. Ne var ki kural olarak bir kimse,
hayvanlar için de geçerli olan döllenme yasasına yani
melez canlılar yetiştirilirken ortaya çıkan kanuna göre,
görünüm bakımından daha çok babasına ve endam ba-
kından daha çok anasına benzer. Bu yasanın temeli,
ceninin büyüklük bakımından rahme uygun olmasına
dayanır. Bir insanın tamamen istisnai ve sadece kendi-
si için özel olan ferdiyetini izah etmek imkânsızdır ve
iki insanın birbirine tutkulu aşkını açıklamak da aynı
derecede imkânsızdır. Çünkü bu durum, karakter bakı-
mından bir o kadar ferdi ve sıra dışıdır; aslında temel
bakımından bunların her ikisi de bir ve aynıdır: Birinci-
si, ikincinin *dolaylı olarak* dile getirdiğini *açıkça* ortaya
koyar.

Ebeveynlerin birbirlerini sevmeye başladıkları –İngi-
lizcenin çok güzel anlattığı gibi *to fancy each other*–⁶ anı
yeni bir varlığın kökeni ve onun hayatının gerçek *punc-
tum salien*'si⁷ olarak düşünmeliyiz. Ve daha önce söy-
lendiği gibi arzu dolu bakışlarının buluşmasıyla yeni bir
varlığın ilk tohumu atılmış olur ki aslında bütün tohum-
lar gibi genellikle ezilir. Bu yeni birey, belli bir ölçüde
yeni bir (Platonik) ideadır. Şimdi nasıl ki bütün idealar
büyük hararetle fenomen alanına girmek için mücadele

* (: Birbirlerini gözlerine kestirdikleri.)

⁷ (: Kaynak, çıkış noktası.)

ederler ve bunu yapmak için nedensellik kanununun hepsinin arasına dağıttığı maddeyi ateşle kavrarlarsa, bir insan ferdiyetinin bu belli İdeası da büyük bir istek ve coşkuyla fenomenler dünyasında kendisini gerçekleştirmek için çabalar. Geleceğin ebeveynlerinin birbirlerine olan tutkusu, muhakkak ki bu ateşli arzudan başka bir şey değildir. Aşkın sayısız dereceleri vardır ve iki aşırı hali Greklerin söyledikleri şekliyle *Aphroditae pandaemos* ve *ourania* olarak açıklanabilir, ancak özleri bakımından yine de her yerde aynıdırlar.

Diğer taraftan dereceye göre ne kadar *bireyselleşmiş* ise, bir başka deyişle sevilen kimse âşığının kendi bireyselliği tarafından belirlenmiş arzusunu ve ihtiyaçlarını tatmin etmek için ne kadar müstesna biçimde uygunsa, o kadar güçlü olacaktır. Araştırmamızı daha ileri götürürsek, burada söz konusu olan şeyi daha açık biçimde anlarız. Bu anlamda tutkulu ve ateşli her türlü hissiyat, esas itibarıyla hemen hiç vakit kaybetmeksizin sağlık, kuvvet ve güzellik, dolayısıyla gençlik üzerinde yoğunlaşır. Çünkü her şeyden önce irade, insan türünün özel karakterini her türlü ferdiyetin temeli olarak sergilemeyi arzu eder: Günlük kur yapma (*Aphroditae pandaemos*, sıradan aşk) daha ileri gidemez. Buna ileride tek tek ele alıp değerlendireceğimiz daha özel talepler eklenir ki herhangi bir doyurulma ihtimali varsa tutkunun şiddeti de artar. Bununla beraber yoğun, tutkulu aşk her iki ferdin birbirine uygunluğundan kaynaklanır. Dolayısıyla irade, başka bir deyişle bir terkip halinde olan babanın kişiliği ve ananın zekâsı, genel olarak yaşama iradesinin (ki kendisini bütün türde sergiler) arzu duyduğu bireyin bütün eksiklerini giderir. Bu arzu, onun büyüklüğüyle mütenasiptir ve ölümlü bir yüreğe sığmayacak kadar büyüktür; dürtüleri de benzer şekilde kişinin aklının sınır-

larının ötesindedir. Büyük ve hakiki bir tutkunun ruhu böyle bir şeydir işte.

Demek oluyor ki bu iki kişi daha sonra ele alacağımız değişik bakımlardan birbirlerine ne kadar kusursuz biçimde uygunsa, birbirlerine duydukları tutku da o kadar güçlü olacaktır. Birbirine tıpatıp benzeyen iki kişi bulunmayacağından belli tür bir kadın belli türde bir erkeğe tam olarak denk düşer, bu denklikte doğacak çocuk her zaman ilk planda tutulur. Tutkulu gerçek aşk, birbirine tam olarak uygun düşen iki insanın karşılaşması kadar nadir rastlanır bir şeydir. Yeri gelmişken şunu da ifade edelim ki hepimiz tutkulu gerçek bir aşkın mümkün olduğuna inandığımız (hepimiz bunu kendi nefsimizde mümkün gördüğümüz) için şairlerin bunu eserlerinde neden dile getirdiklerini kolayca anlarız.

Tutkulu aşkın en temel özü, doğacak çocuğun ve onun doğasının kestirilmesine yöneldiğinden eğer mizaç ve zihni yeterlik bakımından tam bir uygunluk varsa, farklı cinsiyetten iki genç, güzel ve yakışıklı insanın arasında, içine hiçbir surette cinsel aşkın karışmadığı safi dostluk gayet mümkündür. Aslında, bu iki insan arasında bu bakımdan birbirlerine karşı belli ölçülerde bir tiksinti de var olabilir. Bunun nedeni, dünyaya getirecekleri bir çocuğun fiziki ya da zihni bakımdan uyumsuz niteliklere sahip olma olasılığıdır. Kısacası, çocuğun hayatı ve doğası, kendisini türde gösterdiği biçimiyle yaşama iradesinin amaçlarıyla uyum içinde olmayacaktır.

Bunun tam tersi bir durumda, yani iki kişi arasında mizaç, kişilik, düşünme tarzı ve zihni yeterlilik bakımından uygunluğun bulunmadığı, bilakis bunlardan ötürü birbirlerine karşı bir tiksintinin, hatta düşmanlığın bahis

konusu olduğu durumda, bir aşkın doğması da pekâlâ mümkündür. Böyle bir aşk, onları her şeye karşı körleştirir ve eğer bir evlilikle neticelenirse bu ziyadesiyle mutsuz bir evlilik olur.

Şimdi, ele aldığımız bu konuyu daha ayrıntılı bir şekilde inceleyelim. Bencillik, umumiyetle her insanın kişiliğinde öylesine derinlere kök salmış bir niteliktir ki bir kimseyi harekete geçirmek için her türlü kuşku ve tereddütten beri olarak ancak bencilce amaçlara güvenilebilir. Elbette birey üzerinde türün geçici bireysellikten daha öncelikli, daha yakın, daha büyük bir talebi vardır, yine de birey, türün devamı ve geleceği için harekete geçerse, hatta bir tür bilinçli bir fedakârlıkta bulunursa meselenin ehemmiyeti kişinin kavrayış gücü için sonucuyla mütenasip ölçüde anlaşılabilir hale gelmez. Çünkü o, esas itibarıyla bireysel amaçları gözetmek için teşekkül etmiştir.

Dolayısıyla tabiat, amaçlarına ulaşmak için bireyin içrisine belli bir yanılısma, bir vehim yerleştirir, öyle ki gerçekte sadece türün yaranna olduğu halde ona bunu (bu vehim sayesinde) sanki kendisi için faydalı imiş gibi gösterir. Böylelikle birey kendi emellerine hizmet ettiğini zannederken, aslında bu sonuncusuna kulluk eder. Bu süreç içerisinde o, önünde salınıp duran, hemen ardından kayboluveren ve bir saik olarak gerçekliğin yerini alan safi bir *khimerata* tarafından sürüklenir. Bu vehim, bu yanılısma içgüdüdür. Çoğu durumda içgüdü, türün algısı-sezgisisi olarak kabul edilebilir ve *türe* hizmet eden ya da yararına olan ne ise onu iradeye sunar. Fakat irade, burada bireysel hale geldiği için o şekilde aldatılmalıdır ki türün algısının kendisine sunduğu şeyi bireyin algısı ile görüp tanısin; bir başka ifadeyle, gerçekte sadece genel amaçları (burada genel sözcüğünü en dar anlamıyla kul-

lanıyorum) takip ederken bireyi ilgilendiren amaçları takip ettiğini zannetsin.

İçgüdünün harici tezahürü, en iyi hayvanlarda gözlemlenebilir ki onlarda en önemli rolü oynar, fakat içsel olan her şey gibi onun da içsel sürecini sadece kendimizde bilebiliriz. Doğrudur, insanın daha doğar doğmaz anasının memesine yapıştığında herhangi bir içgüdüye sahip olmasının pek muhtemel görünmediği ya da olsa bile her halükârda ancak yeterli içgüdüye sahip olduğu düşünülür. Fakat doğrusunu söylemek gerekirse, insan oldukça belirgin, açık, ama karmaşık bir içgüdüye, yani cinsiyet dürtüsünün tatmini için bir başka bireyin hem böylesine girift ve ciddi, hem de böylesine keyfi seçimine dönük bir içgüdüye sahiptir. Başka bireyin güzelliği ya da çirkinliğinin, bu tatminin kendisiyle yani bireyin acilen giderilmesi gereken arzusunun dayalı bir zevk meselesi olduğu kadarıyla, hangi türden olursa olsun hiçbir ilgisi yoktur. Ne var ki gerek böylesine gayretli ve hararetle bir şekilde peşine düşülen bu tatmine, gerekse onun gerekli kıldığı özenli seçime dikkat kesilmenin, her ne kadar o böyle bir alanın bulunduğunu sansa da, seçicinin kendisiyle ilgili hiçbir yanı yoktur. Onun gerçek hedefi, türün kusursuz örneğinin mümkün olduğu kadar saf ve mükemmel biçimde korunacağı dünyaya getirilecek çocuktur. Sözelimi, insan biçiminin yozlaşmasının değişik evreleri binlerce fiziksel kazanın ve ahlaki suçların neticesidir. Yine de insan biçiminin hakiki tipi bütün parçaları bakımından her zaman onarılır ve bu evrensel olarak cinsiyet güdüsünü yönlendiren ve onun tatmininin tiksindirici bir zorunluluğa dönüşmesini engelleyen güzellik duygusunun kılavuzluğunda gerçekleştirilir.

Bundan dolayı herkes öncelikle en güzel olanı, başka bir deyişle türün karakterinin en saf manada dışa vurulduğu kimseleri kesinlikle tercih eder ve onu hararetle arzu eder. İkinci olarak, herkes bir başka kimsede kendisinin mahrum olduğu mükemmeliyetleri arzu eder ve kendisinin tersi olan kusurları güzellik olarak düşünür. Bu sebepten ötürüdür ki sözgelimi çelimsiz adamlar iri kadınları tercih eder, sarışınlar esmerlerden hoşlanır. Güzel bir kadın gördüğünde bir erkeğin içine dolan ve onunla birleşmenin en büyük mutluluk olduğunu düşündüren aldatici coşkunluk, *türün duyuşundan* başka bir şey değildir. Bu duyuş, aynı olanın belirgin biçimde dışa aksetmiş özelliğini görüp onu bu bireyle sürdürmeyi arzu eder. Türün karakterini en iyi dile getiren özelliklerin korunması, tutacağı yolu bilen bu kararlı güzellik tercihinin dayanır ve işte güzellik bunun için böyle bir güce sahiptir.

Bunun içinde bannırdığı düşünceleri ileride daha etraflı bir şekilde ifade edeceğiz. Bir erkeği güzel bir kadını seçmeye iten, gerçekte türde en iyi olanı hedefleyen içgüdüdür, her ne kadar erkeğin kendisi böyle yaparak sadece zevkini artırmanın arayışı içerisinde olduğunu düşünse de. Doğrusunu söylemek gerekirse biz burada, önümüzdeki meselede olduğu gibi, aslında kişiyi her zaman türün mutluluğunu gözetmeye sevk eden her türlü içgüdü'nün gizli doğasının ibret verici bir çözümünü buluyoruz. Bir böceğin, belli bir çiçeği, meyveyi ya da bir et parçasını seçerken gösterdiği özen, tırtır sineğinin (*ichneumonidae*) yumurtalarını başka bir yere değil sadece oraya bırakabilmek için yabancı bir sineğin larvasını ararken takip ettiği yol ve onu korumak için ne zahmetten ne tehlikeden çekinmemesi aşikâr ki bir erkeğin bireysel olarak kendisine uygun olan belirli bir doğaya

sahip bir kadını seçerken gösterdiği dikkat ve ihtimama çok benzer. O da, onun için öylesine büyük bir gayret ve hararetle mücadele eder ki amacına erişmek için çok kere bütün aklına rağmen, budalaca bir evlilikle servetine, şöhretine, itibarına ve hayatına mal olan bir aşk serüveni ile hatta zina yahut tecavüz nevinden suç ve cürümler işlemek suretiyle hayattaki bütün mutluluğunu feda eder. Ve bütün bunlar, onun türe en etkin ve verimli bir şekilde hizmet edebilmesi için her yerde hüküm süren doğanın iradesiyle uyum içerisindedir, her ne kadar o bu hizmeti gerçekleştirirken kendisi bu uğurda harcanıyorsa da.

İçgüdü, her yerde bir amacın kavranılması ile birlikte çalışır görünür, ama yine de böyle bir amaçtan-kavrayıştan tamamen yoksundur. Tabiat, amacı içgüdüyü eyleyen bireyin onu kavramaktan âciz ya da peşinden koşmaya gönülsüz olacağı yere yerleştirir. Bu sebepten ötürü, genellikle göze çarpan biçimde hayvanlara, özellikle onların en az gelişmişlerine ve en az zekâyâ sahip olanlarına verilmiştir. Fakat içgüdü sadece şimdi düşündüğümüz gibi bir durumda, aynı zamanda insana da verilmiştir –ki doğal olarak amacı anlayacak durumdadır– ama onu gerekli gayret ve çabayla takip etmeyecektir, bir başka söyleyişle kendi bireysel mutluluğu pahasına onun peşine düşmeyecektir. Dolayısıyla burada, bütün içgüdü durumlarında olduğu gibi, hakikat iradeyi etkilemek için bir vehim ve yanılsama biçimine bürünür. Bu, erkeği güzelliği ile cezbeden bir kadının kollarında başka herhangi birinde bulacağından daha büyük bir zevk bulacağına inanmaya sevkeden şehvet dolu bir yanılsama, bir vehimdir ya da münhasıran tek bir kişiye yönelmiş olarak, haddizatında erkeği, ona sahip olmanın kendisine en büyük mutluluğu sağlayacağına ikna eden ka-

ti inanıştır. Bu yüzden o, kendi zevki için zahmet ve sıkıntılara katlanıp, fedakârlıklarda bulunduğunu zanneder, halbuki o hakikatte bütün bunları sadece türün düzgün-değişmez özelliklerinin korunması için –eğer değilse– ancak bu ana babadan dünyaya gelebilecek özel bir kişinin yahut ferdiyet tipinin vücut bulabilmesi için yapar.

Burada içgüdünün karakteri ve dolayısıyla bir amacın kavranılmasıyla uyum içinde gibi görünen, yine de böyle bir kavrayıştan bütünüyle yoksun olan bir hareket o kadar kusursuz biçimde kendisini göstermektedir ki bu vehim yahut yanılısamanın ardı sıra sürüklenen kimse çok kere, onu kendi başına yönlendiren asıl amaçtan yani üremeden tiksindir ve bu yüzden ona engel olmak isteyecektir. Nitekim, neredeyse bütün gayri meşru aşk ilişkilerinde durum bu merkezdedir. Meselenin yukarıda izah edilmiş karakteriyle uyum içerisinde olan her âşık, sonunda eriştiği hazzın ardından fevkalade büyük bir düşkürlüğüne uğrayacak ve böylesine büyük bir arzuyla istediği şeyin diğer bütün cinsi tatminlerden hiç de farklı bir tarafının olmadığına hayret edecektir, böylelikle onun kendisinden yararlandığını anlamayacaktır. Bu arzunun diğer bütün arzular karşısındaki durumu, türün fert dolayısıyla sonsuzun sonlu karşısındaki durumu gibidir. Diğer taraftan, bu tatmin gerçekte sadece türün yararınadır ve türün iradesinin etkisi altında her türden fedakârlıkla hiç de kendi amacı olmayan bir amaca hizmet eden bireyin bilinç alanına dahil değildir. İşte, bu büyük işin ardından tutkunun ateşinin sönmesiyle birlikte her âşığın bir aldatılmışlık duygusuna kapılmasının sebebi budur. Çünkü türün bir aldatma aracı olarak kullanılmış olan vehim yahut yanılısama, artık ortadan kalkmıştır. Dolayısıyla, Platon gayet doğru bir şekilde şöyle

der: “ἡδονὴ ὀπαντῶν ἀλαζονέστατον (*voluptas omnium maxime vaniloqua*)” *Philebos*, 319.⁶

Ne var ki bütün bunlar hayvanların içgüdülerini ve mekanik eğilimlerini kendince aydınlatır. Onlar da, hiç kuşkusuz kendi zevkleri için çalıştıklarını gösteren bir tür yanılama ile sürüklenirler, hâlbuki böylesine canla başla ve büyük bir fedakârlıkla tür için çalışırlar: Kuş yuvasını yapar, böcek yumurtalarını bırakacağı uygun bir yer arar, yahut kendisine yaramayan, ama çıkacak larvalar için yiyecek olarak yumurtaların yanına yerleştirilmesi gereken avı dahi bulup avlar; arı, eşek arısı ve karınca kendilerini ustalık isteyen yuva kurma işine ve fevkalade karmaşık bir trafiğe yollarından zıkonulmaz bir kararlılıkla kaptırırlar. Bunların hepsi, hiç kuşkusuz türe hizmeti bencilce bir amacın görüntüsü altında gizleyen bir yanılama tarafından sevk ve idare edilirler.

Bu, belki de içgüdü'nün bütün tezahürlerinin temelinde yatan iç yahut öznel sürecin bizim için anlaşılır hale gelmesinin tek yoludur. Bununla beraber dış ya da nesnel süreç, içgüdü tarafından güçlü bir şekilde kontrol edilen hayvanlarda, sözgelimi böceklerde sinir düğümünün, yani *öznel* sinir sisteminin, *nesnel* ya da beyinle ilgili sinir sistemi üzerindeki baskınlığını gösterir. Buradan, onların nesnel ve gerçek kavrayıştan ziyade arzuyu uyaran ve sinir düğümü sisteminin beynin üzerindeki etkisiyle ortaya çıkan öznel tasavvurlarla hareket ettikleri sonucuna varılabilir. Bundan ötürü, onlar belli bir yanılama ile hareket ederler ve her türlü içgüdü durumunda *fizyolojik* süreç böyle olmalıdır. Demek istediğimi daha iyi anlatabilmek için şimdi açıkladığım kadar güçlü olmasa da, insan türünde karşılaşılabilecek bir başka

⁶ (“Hiçbir şey şehvet kadar yanıltıcı değildir.”)

misali, gebe kadınların kolay kolay giderilemeyen iştihasını zikredeceğim. Bu, zaman zaman ceninin beslenmesinin, ona giden kanın özel ya da belli bir değişimini gerekli kılmasından kaynaklanır görünür ki buna bağlı olarak böyle bir değişimi meydana getiren besin gebe kadına kendisini keskin bir arzunun objesi olarak hissettirir, böylelikle burada da bir yanılısma ortaya çıkar. Bundan dolayı, kadın erkekten fazla bir içgüdüye daha sahiptir; sinirdüğümü sistemi de kadında daha fazla gelişmiştir.

Beynin, insandaki büyük üstünlüğü onun gelişmemiş hayvanlardan daha az içgüdülere sahip olmasını ve bu birkaç içgüdü'nün bile kolaylıkla yanlış yola saptırılabilmesini açıklar. Sözelimi, bir erkeği cinsiyet güdüsünün tatminine dönük olarak bir eşin seçiminde içgüdüsel biçimde yönlendiren güzellik duygusu, yozlaşıp oğlancılığa yatkın hale gelince yanlış yola sapmış demektir. Benzer şekilde yumurtalarını içgüdüsel olarak çürümüş ete yerleştirmesi gereken et sineği (*Musca vomitoria*) onları çürüten kokusuna aldandığı için *Arum dracunculusun* tomurcuğuna bırakır.

Kayıtsız koşulsuz bir üreme içgüdü'sünün her türlü cinsel sevginin temeli olduğu, konunun daha yakından yapılacak bir çözümlemesiyle ve kendimizi kolay kolay geri tutamayacağımız bir çözümlemeyle doğrulanabilir. Öncelikle aşık olan bir erkek, tabiatı gereği hercai; buna mukabil bir kadın, vefakâr olmaya eğilimlidir. Bir erkeğin aşkı belli bir dönemden, yani tatminine eriştikten sonra hissedilebilir derecede azalır; neredeyse başka her kadın onu sahip olduğundan daha fazla cezbeder, değişikliği arzular, halbuki bir kadının aşkı karşılık gördüğü andan itibaren artar. Bunun sebebi, tabiatın türün korunmasını ve olabildiği kadar büyük bir çoğalmayı he-

deflemesidir. Erkek, kolaylıkla bir yılda yüzden fazla çocuk yapabilir, halbuki kadın, ne kadar fazla erkekle sevişirse sevişsin yılda –bir batında birden fazla çocuk dünyaya getirme durumunu saymazsak– ancak bir çocuk dünyaya getirebilir. Bu sebepten ötürüdür ki bir erkek her zaman başka kadınları arzularken, bir kadın her zaman tek bir erkeğe bağlı kalır. Zira doğa onu içgüdüsel olarak ve farkında olmaksızın doğacak çocuğu bakıp koruyacak olan erkeğin bakımıyla meşgul olmaya zorlar. Bu nedenle evliliğe sadakat, erkek bakımından suni fakat bir kadın için doğaldır. Dolayısıyla, evlilikte sadakatsizlik erkek için tabii, kadın için gayratabiidir ki kadın bakımından zina, doğacak sonuçlarından ötürü hem nesnel olarak hem de gayratabiiliğinden ötürü öznel olarak, erkek için olduğundan çok daha bağışlanmazdır.

Ne var ki karşı cinsten aldığımız zevkin, ne kadar nesnel görünüyorsa olsun, yine de kılık değiştirmiş içgüdüden, bir başka söyleyişle, kendine özgü özelliklerini korumak için mücadele eden türün duyusundan ibaret olduğunu yeteri kadar açığa kavuşturmak ve bunda mükemmelen ikna edici olabilmek için bu konuda bizi etkileyip yönlendiren düşünceleri-mülahazaları daha yakından araştırmak ve felsefi bir eserde bu ayrıntıları açıklamak tuhaf görünecekse de bunların teferruatına inmek gerekecektir. Bu düşünceler aşağıdaki şekilde tasnif edilebilir: Doğrudan türün tipini ilgilendirenler, yani güzelik; diğer fiziksel nitelikler ile ilgili olanlar ve son olarak herkese göre değişen ve iki kişiden birinin tek yanlı niteliklerinin ve sıradışılıklarının karşısındakinin üstünlükleriyle zorunlu olarak düzeltilmesinden ya da bertaraf edilmesinden kaynaklananlar. Şimdi bu mülahazaları sırasıyla ve ayrı ayrı ele alalım.

Seçimimizi ve eğilimimizi yönlendiren ilk mülahaza yaştır. Genel olarak, âdet görmenin başlamasından âdetin kesildiği döneme kadarki çağı, ama özellikle de on sekiz ila yirmi sekiz yaş arasındaki kadınları tercih ederiz. Bu yaş aralığının dışındaki hiçbir kadın bizi cezbedemez; yaşlı bir kadın yani artık âdet görmeyen bir kadın bizde tiksinti uyandırır. Genç olup da güzel olmayan bir kadın, bizi hâlâ kendisine çekebilir. Nitekim, gençlikten yoksun bir güzelliğin üzerimizde hiçbir etkisi yoktur. Açık ki bizi burada yönlendiren farkında olmadığımız amaç genel olarak üremenin mümküniyetidir. Bu yüzden her bir insan teki, karşı cins için cezbediciliğini, dölleme yahut gebe kalma için en uygun dönemden uzaklaştığı nispette kaybeder.

İkinci mülahaza sağlıktır: Ağır bir hastalık, geçici bir zaman için bizi irkiletebilir, fakat müzmin bir hastalık, beden ya da akıl zayıflığı bizi uzaklaştıran bir etkendir, çünkü bunlar soya çekim yoluyla çocuklara geçebilmektedir.

Üçüncü mülahaza kemiklerin yapısıdır ki beden yapısı türün ayırt edici biçiminin temelidir. Yaşlılık ve hastalıktan sonra hiçbir şey bizi bozuk bir beden yapısı kadar tiksindirmez, hatta en güzel çehre bile bu kusuru telafi edemez, esasen onun yanında, en çirkin çehre eğer iyi gelişmiş bir beden yapısına sahipse son derece tercihe şayandır. Ayrıca kemik yapısının her türlü kusurlu gelişimine karşı oldukça hassas bir yapıya sahibizdir. Sözgelimi, gelişmemiş, kısa, bodur bir beden yapısı ve benzeri ya da sonradan geçirilmiş bir kaza sonucu olmayan bir topallık hemen dikkatimizi çeker. Buna mukabil belirgin biçimde güzel bir beden her kusuru telafi eder: Bizi kendimizden geçirir. Ve bir de küçük ayaklara atfedilen büyük önem! Bunun nedeni ayağın büyüklüğünün

türün temel ayırt edici özelliklerinden biri olmasıdır. Zira hiçbir hayvan insanınki kadar küçük bir bilek ve ayak tarağı bileşimine sahip değildir; yürüyüşündeki dikliğin sebebi budur. Oysaki, o ayakları üzerinde yürüyen bir hayvandır. İsa ben Sirak da: "İnce vücutlu ve güzel ayaklı bir kadın gümüş oyukların içindeki altın sütunlar gibidir" der. Dişler de önemlidir, çünkü beslenme için elzemdirler ve soya çekim yoluyla çocuklara aktarırlar.

Dördüncü mülâhaza belli bir tombulluktur, bir başka söyleyişle, bitkisel işlevin, esnekliğin fazlalığı da seçimimizde önemli bir yer tutar. Nitekim, bu özellik cenine bol besin sağlanabileceğinin bir işaretidir. Bu yüzden aşırı siskalık, çarpıcı biçimde bizi uzaklaştırır. Tam gelişmiş bir kadın göğsü, erkekler üzerinde fevkalade bir tesir icra eder; üremenin dişil işlevleriyle doğrudan bir münasebet içerisinde bulunduğundan yeni doğan çocuğun zengin biçimde beslenebileceğinin habercisidir. Beri taraftan, çok şişman kadınlar da tiksintimizi uyanıdır ki bunun sebebi, rahmin dumura uğramış olduğuna ve kısırlığa işaret etmesidir. Bu, kafayla değil, fakat içgüdüyle bilinir.

Seçimimizi etkileyen son mülâhaza güzel bir çehredir. Burada da kemik parçaları, sair her şeyden önce nazarı itibara alınır. O kadar ki neredeyse her şey güzel bir buruna bağlıdır; kısa basık bir burun her şeyi bozar. Burnun hafifçe yukarı yahut aşağı eğikliği çoğu kez bir çok genç kızın hayat boyu mutluluğunu belirler ve bu da sebepsiz değildir, çünkü tehlikede olan türün tipidir. Küçük bir çene kemiği sayesinde küçük bir ağız, hayvanların ağızlarından farklı olarak insan çehresinin kendine özgü ayırt edici özelliği olduğu için çok önemlidir. Çekik, değişik yerinde ise, kesilmiş bir çene özellikle iticidir,

* (XXVI, 23; Kraus'un düzeltilmiş çevirisi uyanınca.)

çünkü *mentum prominulum* münhasıran türümüze özgü ayırt edici bir özelliktir. Son olarak güzel gözlerin ve güzel bir alnın seçimimizde oynadığı role geliyoruz; bunlar anadan tevarüs edilmiş olan ruhi ve özellikle zihni niteliklere dayanır.

Diğer taraftan seçimlerinde farkında olmaksızın kadınları etkileyen nitelikler, doğal olarak bu kadar kesin bir şekilde belirlenemez. Bununla beraber, kadınların tercih ettikleri yaşın otuz ila otuz beş olduğunu söyleyebiliriz. Bu yaşlardaki erkeği, aslında insan güzelliğinin en yüksek formu olan delikanlılara tercih ederler. Bunun nedeni kadınları zevkin değil, bu belirli çağda üreme gücünün zirve noktasını görüp tanıyan içgüdüünün yönlendirmesidir. Genellikle kadınlar güzelliğe, özellikle yüz güzelliğine pek fazla dikkat etmezler; çocuğa güzelliğini verme işini sadece kendi üzerlerine almış gibidirler. Onları en başta cezbeden bir erkeğin gücü ve onunla atbaşı giden cesaretidir, çünkü bunların her ikisi de güçlü çocukların dünyaya gelmesinin ve aynı zamanda onlar için güçlü bir koruyucunun habercisidir. Bir erkekteki her fiziksel kusuru, tipin ayırt edici özelliklerinden herhangi bir sapmayı bir kadın, çocuk söz konusu olduğunda, eğer kendisi bu bakımlardan kusursuz ise ya da zıt yönde bunları gölgeleyebilecek kadar mükemmel ise, ortadan kaldırabilir. Bunun tek istisnası münhasıran erkeklere özgü, dolayısıyla bir annenin çocuğuna bahsedemeyeceği niteliklerdir. Bunlar erkeklerle özgü kemik yapısı, omuz genişliği, dar kalçalar, düzgün bacaklar, kas gücü, cesaret, sakal ve benzeri şeyleri içerir. İşte bu yüzden, bir kadın çoğu kez çirkin bir erkeği sevebilir, oysaki kusurlarını kendisi gideremeyeceği veya telafi edemeyeceği için erkeksi olmayan bir erkeği asla sevmez.

Cinsel sevginin temelinde yer alan mülâhazaların ikinci kümesi manevi niteliklere dayananlardır. Burada, bir kadının evrensel olarak bir erkeğin ruhunun yahut kişiliğinin niteliklerince cezbedildiğini görürüz, bunların her ikisi de babadan tevarüs edilir. Kadınlar, irade sağlamlığı, kararlılık, cesaret ve belki de dürüstlük ve iyi kalplilikten büyülenirler. Buna mukabil zihni-fikri niteliklerin kadınlar üzerinde doğrudan yahut iç-güdüsel bir gücü yoktur, bunun çok basit bir sebebi vardır, çünkü bunlar babadan devralınan nitelikler değildir. Erkekteki zekâ eksikliğinin kadınlara bir zararı dokunmaz; doğrusu fevkalade bir zihni üslûnlük, hatta deha, anormallik olarak kadınlar üzerinde olumsuz bir etki bile doğurabilir. Bu sebepten ötürüdür ki kadınların sık sık budala, çirkin ve kaba saba bir erkeği iyi eğitilmiş, zihni nitelikleri yüksek, nazik bir erkeğe tercih ettiklerini görürüz. Aşırı derecede farklı mizaçlara sahip insanların sözgelimi kaba saba, güçlü kuvvetli ve dar kafalı bir erkekle, ziyadesiyle duyarlı, ince düşünceli, kültürlü, estetik beğeniye ve benzeri niteliklere sahip bir kadının ya da fevkalade bilgili, gör-gülü ve dahi bir erkek ile kuş beyinli bir kadının, çok kere aşk için evlenmelerinin sebebi budur:

*"Sic visum Veneri; cui placet Impares
Formas atque animos sub juga aënea
Saevo mittere cum joco."*⁹

* (İşte böyle sürükler adamı Venüs;
Ruh ve bedence birbirine denk olmayanları,
Götürür tunçtan boyunduruğa vurur
Ve sonra bir kenardan bakıp için için güler."
Horatius, *Carmina* I, 33, 10.)

Bunun sebebi, kadınların zihni-fikri mülahazalardan değil, bütünüyle başka bir şeyden yani içgüdüden etkilennemeleridir. Evlilikte aranan şey, zihni-fikri bakımdan hoşça vâkit geçirme değil, çocukların dünyaya getirilmesidir. Zira evlilik bir kafa birlikteliği değil, gönül birlikteliğidir. Eğer bir kadın bir erkeğin aklına vurulduğunu söylüyorsa, bu ya boş ve gülünç bir iddia ya da yozlaşmış bir mizacın mübalağasıdır. Diğer yandan bir erkek cinsel sevgisinde kadının kişilik özelliklerinin etkisi altında kalmaz, bundan ötürüdür ki sözgelimi Shakespeare, Albrecht Dürer, Byron gibi nice Sokrates kendi Kantippesi'ni bulmuştur. Fakat burada zihni niteliklerin etkisi altında kalırsınız çünkü onlar anneden tevarüs edilmişlerdir. Yine de onların etkileri kolayca, daha temel hususlarla ilgili ve bu yüzden daha doğrudan bir tesiri haiz olan fiziki güzellik tarafından gölgelenir. Yeri gelmişken belirtelim ki bu ilk tesiri hissetmiş yahut tecrübe etmiş olan annelerin, kızlarına daha fazla cezbedici olabilmeleri için güzel sanatlar, diller ve benzeri şeyler öğretmelerinin sebebi budur. Bu suretle onlar suni araçlarla kafalarının içini doldurmayı umut ederler, nasıl ki bir zorunluluk haline geldiğini düşündüklerinde göğüs kafeslerini ve kalçalarını da böyle dolduruyorlarsa.

Anlaşılsın ki burada sadece gerçek aşkın kendisinden doğduğu doğrudan ve içgüdüsel olan cazibeden söz ediyoruz. Akıllı ve eğitilmiş bir kadının, bir erkekteki kafa ve anlayış gücüne saygı duyması ve bir erkeğin, inceden inceye düşünüp taşındıktan sonra evleneceği kızın kişiliğini ölçüp tartması ve ona bir değer atfetmesi bizim buradaki konumuzu ilgilendiren meseleler değildir. Bu tür şeyler evlilikte akla dayalı bir seçimi etkiler fakat bi-

zim burada kendimize konu edindiğimiz tutkulu aşka söz geçiremezler.

Buraya kadar sadece *mutlak* mülâhazaları, yani cinsel sevgide rol oynayan ve herkes için geçerli olan türden mülâhazaları göz önünde bulundurdum, Şimdi ise kusurlu olarak ortaya çıkmış türün, tipini düzeltmeyi ve ondan seçicinin kendi şahsında zaten taşıdığı herhangi bir sapmayı onarmayı, dolayısıyla tipin saf ve eksiksiz biçimde yeniden ortaya konulmasına dönmeyi hedeflediği için münferit olan *izafi* mülâhazalara geliyorum. Bundan ötürüdür ki her bir insan kendisinde eksik ve noksan gördüğü şeyi sever. Bu izafi mülâhazalara dayalı olarak yapılan yani kişinin yapısını göz önünde bulunduran seçim, sadece mutlak mülâhazaları göz önünde bulundurarak yapılan seçimden çok daha kesin, kararlı ve sınırlayıcıdır. Bu nedenle, gerçek tutkulu aşkın kökeni kural olarak bu izafi mülâhazalarda yatar ve ancak aşkın sıradan evreleri ve önemsiz temayülleri mutlak mülâhazalardan kaynaklanır. Dolayısıyla her zaman büyük tutkuları ateşleme eğiliminde olanlar, güzelliklerinde hiçbir kusur bulunmayan kadınlar değildir. Gerçek bir tutkulu duygunun doğabilmesi için önce, belki en iyi şekilde kimyadan bir metaforla anlatılabilecek bir şeyin olması, yani bu iki kişinin (niteliklerinin), tıpkı asit ve alkalinin nötr bir tuza dönüşmesi gibi, birbirini ortadan kaldırması icap eder. Bunun olabilmesi için aşağıdaki koşulların gerçekleşmesi gerekir.

Öncelikle her cins(ellik) tek yanlıdır. Bu tek yanlılık, bir kimsede bir başkasından daha belirgin biçimde dışa vurulur ve daha yüksek bir derecede var olur. Dolayısıyla bu tek yanlılık her bir kimsede karşı cinsten birisi tarafından, bir başkasının yapabileceğinden, daha iyi tamamlanabilir ve ortadan kaldırılabılır. Çünkü o kimse,

dünyaya gelecek yeni varlığın insanlık tipini tamamlamak için kendisinininkine zıt bir tek yanlılığa ihtiyaç duymaktadır. Zira her zaman her şeyin kendisine doğru kendiliğinden eğilim içinde olduğu hedef bu yeni varlığın yapısıdır. Fizyologlar, erkeklik ve kadınlık için sayısız derecelerin geçerli olduğunu bilirler, nitekim erkeklik tiksindirici çift cinsel organlı hünsalara kadar düşebilir, kadınlık da zarif androgenlere kadar yükselebilir. Her iki yandan da, iki cins arasında tam orta noktada bulunduğundan her ikisine de sokulamayacak ve bu yüzden türün devamı için uygun olmayan kimselerin bulunduğu tam erdişilik (*der Hermaphroditismus*) noktasına ulaşılabilir.

Dolayısıyla sözünü ettiğimiz bu birbirini bertaraf etme yahut etkisiz hale getirme için *erkeğin* erkekliğinin belli bir derecesinin, *kadının* kadınlığının belli bir derecesine tam karşılık gelmesi ve onunla tam olarak örtüşmesi gerekir ki her birinin tek yanlılığı böylelikle tam olarak dengelenebilsin. Bundan dolayıdır ki erkekliği baskın bir erkek, kadınlıkça en güçlü olan kadını arzu eder ve *tersi* ve yine bundan dolayıdır ki herkes kendi cinsiyet derecesine tam karşılık gelen her kimse onu arar. İmdi, iki kişi arasındaki bu gerekli ilişkinin hangi ölçüde var olduğu ya da tahakkuk ettiği, bu iki kişi tarafından içgüdüsel olarak hissedilir ve diğer izafi mülahazalarla birlikte, aşkın yüksek derecelerinin temelinde bulunur. Bu yüzden âşıklar, ruh uyumları hakkında duygulu ve dokunaklı biçimde konuşurlarken aslında sohbetin can alıcı noktası büyük ölçüde dünyaya getirilecek varlık ve onun kusursuzluğuyla ilgili uyumdur ki bu çok kere evlilikten kısa bir süre sonra şiddetli bir uyumsuzluk haline geliveren ruhlarının uyumundan aşikâr ki çok daha önemlidir.

Burada işin içine, her bir kimsenin başkası aracılığıyla, kendi zayıflığını, kusurlarını ve tür tipinden sapmalarını, dünyaya gelecek çocukta varlıklarını sürdürmemeleri ya da gelişip mutlak anormalliklere dönüşmemeleri için ortadan kaldırmaya çalışmasına bağlı olan diğer izafi mülahazalar dahil olmaktadır. Bir erkek kas gücü bakımından ne kadar zayıfsa, o ölçüde güçlü kuvvetli bir kadını arzulayacaktır ki aynı şey kadınlar için de geçerlidir. Fakat kas gücü zayıflığı kadınlar için tabii ve mutad olduğundan kadınlar, kural olarak güçlü kuvvetli erkekleri tercih edeceklerdir. Bundan başka boy bos da, tarafların seçiminde rol oynayan önemli bir mülazadır. Ufak tefek erkeklerin, iri yan kadınlara karşı kararlı bir eğilimi vardır ve *tersi*. Esasen ufak tefek bir erkekteki iri yarı kadınlara karşı olan bu eğilim, eğer kendisi iri yarı bir babadan gelmiş ve ancak annesinin tesiriyle ufak tefek kalmışsa çok daha tutkulu olacaktır; çünkü o, babasından büyük bir gövdeyi kanla besleyebilecek damar sistemini ve enerjisini tevarüs etmiştir. Buna mukabil eğer onun hem babası hem de büyük babası ufak tefekse bu eğilimi kendisini daha az hissettirecektir. İri yarı bir kadın ile iri yarı bir erkeğin yıldızının barışmamasının temelinde tabiatın çok iri bir insan soyundan uzak durma arzusu yatar, çünkü iri yarı annelerin çocukları, annelerinin kendilerine geçirebileceği kuvvet ile uzun süre yaşayamayacak kadar zayıf olacaklardır. Ne var ki eğer böyle bir kadın, belki de toplum içerisinde daha saygın bir konuma sahip olmak için iri yarı bir koca seçerse, büyük bir ihtimalle çocukları ömür boyu bu kadının aptallığının ceremesini çekecektir.

Keza ten rengi ile ilgili mülahazalar da seçimde çok belirleyici bir yer tutar. Sarışınlar, kara yağız ya da esmer kimselerden hoşlanılır; fakat bu sonuncular evvelkileri nadiren tercih ederler. Bunun sebebi şudur: Sarı saç

ve mavi göz, tür tipinden bir sapmadır ve tıpkı beyaz fare veya kır at gibi neredeyse bir anormallik oluşturur. Bunlar, Avrupa dışında dünyanın herhangi bir parçasının, hatta kutup bölgelerinin bile doğal sakinleri değildir ve açık ki İskandinav kökenlidirler. Yeri gelmişken beyaz derinin, insan için doğal olmadığını, tabiaten insanın tıpkı Hindu atalarımız gibi ya kara ya da esmer bir deriye sahip olduğunu, dolayısıyla beyaz insanın köken itibarıyla hiçbir surette tabiatın döl yatağından çıkmadığını, hakkında çok söz edilse de beyaz insan diye bir şey olmadığını ve her beyaz insanın solmuş veya beyazlaşmış bir deriye sahip olduğunu ifade etmeliyim. İnsan, kışın sıcak bir yer arayışı içinde ancak egzotik bir bitki gibi yaşayabildiği yabancı bir dünyaya sürülünce asırlar içerisinde beyazlaşmıştır. Bundan ancak dört yüzyıl önce yurtlarını terk etmiş olan Hint yerlileri çingeneler, Hindu ten renginden bizimkine nasıl geçildiğini göstermektedir. Bundan dolayı, tabiat cinsel aşk aracılığıyla siyah saç ve kahverengi gözlere dönmeye çalışmaktadır ki türün ilk ve asıl tipi bunlardır. Her ne kadar Hinduların kara derisini bizim için itici ya da uzaklaştıncı hale getirecek kadar olmasa da, beyaz ten rengi ikinci tabiat haline gelmiştir.

Nihayet herkes, vücudunun belli kısımlarındaki kusurlarını ve aksaklıklarını düzeltmenin yolunu bulmaya çalışır ve kusur ne kadar belirgin ise onu düzeltme yolundaki azim de o kadar büyüktür. Küt ve ucu kalkık burunlu kimseler, bu yüzden gaga burunlu ya da papağan çehreli kimselerden böylesine tarif edilmez biçimde hoşlanırlar, aynı şey vücudun diğer bütün kısımları için de geçerlidir. Aşırı derecede uzun ve ince bir beden yapısına sahip kimseler, bodur denecek kadar kısa kimselerin bedenlerinde güzellik bulma temayülündedirler.

Mizaçla ilgili mülâhazalar da bu konuda insanların seçimlerinde benzer bir rol oynarlar. Herkes, kendisinin tersi olan bir mizaca sahip insanı tercih eder. Ancak istenmeyen mizaç özelliği ne kadar belirginse, bunun tersini isteme o ölçüde fazladır.

Bir yönden kendisi gayet mükemmel olan kimse, bu bakımdan kusurlu olanı arzu edip peşine düşmez, ama onunla başka bir kimseden daha kolay bağdaşabilir, çünkü kendisi, doğacak çocuğu bu bakımdan kusurlu olmaktan koruyacaktır. Sözelimi beyaz tenli bir kimse, sarı derililerden nefret etmez, ama buna mukabil sarımtırak bir ten rengine sahip kimse göz kamaştıracak kadar beyaz derili bir kimsede tanrısal bir güzellik bulur. Bir erkeğin, belirgin biçimde çirkin olan bir kadına âşık olması az rastlanır bir durumdur, fakat âşık olursa bunun sebebi aralarında mevcut cinsiyet derecesi bakımından tam bir uyumun gerçekleşmesi ve kadındaki bütün anormalliklerin, kendisinin tam zıttı bir başka söyleyişle kendisinininkileri düzeltici unsurları taşımasıdır. Bu gibi durumlarda aşk, yüksek bir dereceye erişme eğilimindedir.

Kadının her bir beden uzvunu düşünüp değerlendirirken gösterdiğimiz esaslı ciddiyet ve kadının da kendi hesabına bizi değerlendirirken aynını göstermesi; hoşumuza gitmeye başlayan bir kadını kılı kırk yaran bir gözle yoklamamız, seçimimizde gösterdiğimiz kararsızlık ve huysuzluk, güveyin gelini seyrederkenki gergin dikkati, herhangi bir bakımdan yanılmamak için gösterdiği özen, temel özelliklerdeki her aşırılık yahut eksikliğe atfettiği büyük önem, bütün bunlar gözetilen amacın ehemmiyetiyle tamamen uyum içerisindedir. Çünkü dünyaya getirilecek çocuk, bütün hayatı boyunca benzer özellikleri taşıyacaktır. Sözelimi, bir kadında hafif bir belkemiği eğriliği varsa doğacak çocuğa bunun bir kamburluk ola-

rak geçmesi mümkündür ve bu her bakımdan böyledir. Doğal olarak biz bütün bunların farkında değilizdir. Tam tersine herkes bu dikkatli ve özenli seçimi, kendi zevki için yaptığını zanneder –ki aslında bununla hiç de alakası yoktur– bilakis o kendi beden yapısının gerektirdikleri doğrultusunda (bundan dolayı kendi şahsıyla uyum içinde olduğunu doğru olarak kabul etmemiz gerekir), bu seçimi kesinlikle türün çıkan için yapar ve gözetilen asıl amaç mümkün olduğu ölçüde türün tipini muhafaza etmektir.

Kişi, burada farkında olmaksızın daha yüksek bir şeyin yani türün çıkarına göre hareket eder. Kişinin başka türlü hiç önemsemeyeceği şeylere böylesine önem atfetmesinin sebebi işte budur. Farklı cinsten iki genç insanın ilk kez karşılaştıklarında, birbirlerini farkında olmaksızın ciddi ve eleştirel biçimde bakıp süzmelerinde, birbirlerine atfettikleri araştırmacı ve nüfuz edici (derinlere işleyici) nazarlarda ve sahip oldukları çeşitli özelliklerin maruz kaldığı dikkatli yoklamalarda ilginç ve özel bir şey vardır. Bu araştırma ve çözümlemenin temsil ettiği şey, bu iki kişi ve onların özelliklerinin harmanlanması sayesinde mümkün olacak yeni varlığı, *türün koruyucu ruhunun düşünmesinden (Meditation des Genius der Gattung)* başka bir şey değildir. Onların zevklerinin ve birbirlerini arzulamalarının büyüklüğü, bahsi geçen bu düşünme tarafından belirlenir (ya da bu düşünmenin sonucuna bağlıdır). Bu arzulanış ne kadar yoğun olursa olsun, daha önce gözden kaçmış olan bir şey bu süreç içerisinde gün yüzüne çıkarsa pekâlâ birdenbire kaybolabilir. Demek oluyor ki türün dehası yahut koruyucu ruhu, üreme kabiliyetine sahip olan herkeste gelecek insan soyunu düşünmektedir. Bu insan soyunun doğası Eros'un uğraştığı büyük iştir, o hep faaliyet halindedir

aklı her zaman meşguldür, her zaman gelecekle ilgili düşünüp durur. Türü ve gelecek bütün nesilleri ilgilendiren bu büyük işin önemiyle kıyaslandığında, bu büyük tablo içerisindeki genel gelip geçicilikleriyle tek tek kişilerin (gönül) işlerinin pek bir ehemmiyeti yoktur. Bu yüzden ki Eros her zaman bunları hiç aldırmaksızın feda etmeye hazırdır. Onun bu gelip geçici işler karşısındaki durumu ölümsüz bir varlığın bir ölümlü, onun göz önünde bulundurdukları karşısındaki kişilerin önem adettikleri şeyler ise sonsuzun sonlu karşısındaki durumu gibidir. Sadece kişinin mutluluğunu yahut mutsuzluğunu ilgilendirenlerden daha yüksek işleri sevk ve idare ettiğinin farkında olan Eros, bunları yüksek bir kayıtsızlıkla savaşın keşmekeşinin, iş hayatının hengâmesinin ortasında ya da bir veba salgının insanları kırıp geçirmesi esnasında yürütür, hatta gerekirse bunları manastırların inzivahanelerine kadar takip eder.

Aşkın şiddetinin bireyselleşme ile birlikte arttığı anlaşılmış olmalı; çünkü, iki kişi fiziksel olarak öyle bir yapıya sahip olabilir ki türün mümkün en iyi tipini aslına uygun olarak ortaya çıkarmak bakımından birinin diğeri için en özel ve mükemmel tamamlayıcı olduğunu ve bu yüzden birbirlerini başka hiç kimse için duyumsamayacakları ölçüde arzu edeceklerini göstermiştik. Böyle bir durumda, tutkulu bir aşk doğar ve bireysel bir hedefe ve sadece ona yönelmiş olduğu için, başka bir söyleyişle türün özel hizmetinde ortaya çıktığı için derhal daha soylu ve daha yüce bir görünüm kazanır. Diğer yandan, kendi başına safi cinsel içgüdü iğrenç ve bayağı bir şeydir: Bireyselleşmediği için önüne çıkan herkese yönelmiştir ve türü, niteliği pek dikkate almaksızın sadece safi bir nice-lik bağlamında korumaya çalışır. Tek bir kişi üzerinde yoğunlaşmış yani bireyselleşmiş şiddetli bir aşk tutkusu öy-

lesine yüksek bir noktaya erişebilir ki tatmin edilmedikçe bu dünyanın bütün güzel şeyleri, hatta hayatın kendisi bile tadını ve önemini kaybeder. Bu durumda aşkın şiddet ve harareti, başka hiçbir şeyinkine benzemeyen bir arzu haline gelir; dolayısıyla her türlü fedakârlıkta bulunacak ve eğer tatmini hiçbir türlü mümkün görünmez ise, çılgınlığa hatta intihara bile götürebilecektir. Böylesine tutkulu bir aşkın kökeninde, bu bilincinde olunmayan mülahazaların yanı sıra önümüze böylesine doğrudan çıkmayan ya da gözümüze ilişmeyen başkaları da olacaktır. Bundan dolayı, burada sadece bir beden yapısı uygunluğu değil, aynı zamanda babanın iradesi ile ananın zekâsı arasında özel bir örtüşmenin bulunduğunu kabul etmemiz gerekir. Bu sonuncu uygunluk neticesindedir ki sadece onlar tarafından son derece belirli bir varlık, "kendi-nde-şeyin" ("*Ding an sich*") doğasında yer aldığı için bizce bilinmeyen sebeplerden ötürü, varlığını türün koruyucu ruhunun göz önünde bulundurduğu bir varlık olarak dünyaya getirmiş olur.

Daha açık söylemek gerekirse, yaşama iradesi kendisini, kesin bir şekilde belirlenmiş ve ancak bu belirli baba ile bu belirli ana tarafından dünyaya getirilebilecek olan bir varlıkta nesnelleştirmek istemektedir. Bizatihi iradenin bu metafizik arzusu, varlıklar dairesi içerisinde bu ateşli arzuyla kısıklarak yakalanmış olan gelecekte ebeveyn olacakların yüreklerinin dışında başka bir faaliyet alanına sahip değildir. Şimdi onlar, halihazırda bütünüyle metafizik bir amaca sahip olan, bir başka söyleyişle, gerçekte mevcut olan şeylerin alanı dışında kalan şeyi kendileri için arzu ettiklerini zannetmektedirler. Diğer bir ifadeyle, burada ilk kez mümkün hale gelen, doğacak canlının varlık alanına girme noktasındaki ateşli arzudur. Bu arzu, her varlığın temel ve asli kaynağından

neşet eder ve kendisini fenomenler dünyasında geleceğin ebeveynlerinin birbirlerine duydukları şiddetli sevgi olarak dışa vurur ve kendi dışındaki her şeyi pek az nazan itibara alır. Aslında aşk, bir başka benzeri olmayan bir yanılsamadır ki insanın dünyada sahip olduğu her şeyi gerçekte kendisini başka herhangi birisinden daha fazla tatmin etmeyecek bir kadını elde etmek uğruna feda etmesine neden olur. Burada asıl göz önünde bulunduranın, bu sahip olma olduğu, tıpkı diğerleri gibi bu yüce duygunun da peşinde olduğu şeyi elde etmesiyle birlikte elde etmiş olanların büyük şaşkınlığı karşısında kaybolmasından anlaşılır. Sahip olma duygusu, ayrıca kadının kısır çıkması nedeniyle (ki Hufeland'a göre, bu vücut yapısındaki on dokuz arıza kusurun sonucu olabilir) metafizik amaç gerçekleşmediğinde de kaybolur gider. Nasıl ki günlük hayatta içinde aynı metafizik hayat ilkesinin var olmak için çabaladığı milyonlarca tohum ayaklar altında ezilerek ziyan olup gidiyorsa; bu noktada yaşama iradesinin hizmetinde bir zaman, mekân ve madde sınırsızlığının, dolayısıyla bitmez tükenmez bir fırsat ve imkân bolluğunun olmasından başka bir teselli yoktur.

Burada açıklanan görüş, kendisi tarafından müstakilen ele alınmamış ve benim izlediğim düşünce yolu kendisine bütünüyle yabancı kalmış da olsa, öyle görünüyor ki Theophrastus Paracelsus'un zihninden, çok yüzeysel biçimde olmakla beraber, geçmiş olmalı, zira o, farklı bir çerçeve içerisinde ve her zamanki dağınık üslubuyla aşağıdaki ilginç sözleri söyler: *"Hi sunt, quos Deus copulavit, ut eam, quae fuit Uriae et David; quamvis ex diametro (sic enim sibi humana mens persuadebat) cum justo et legitimo matrimonio pugnaret hoc ... sed propter Salomonem, qui aliunde nasci non potuit, nisi*

*ex Bathseba, conjuncto David semine, quamvis meretricem, conjunxit eos Deus (De vita longa i 5).**

Bütün çağların şairlerinin, sayısız tarz ve biçimlerde dile getirdikleri ve tüketemedikleri gibi hakkını da veremedikleri bu *aşk arzusu, himeros*; bu arzu ki bize belli bir kadını elde etmemizin sonsuz mutluluk, kaybedilmesinin tarifsiz bir acı ve mutsuzluk getireceğini düşündürür – bu arzu ve bu acı, malzemesini gelip geçici bir insanın gereksinimlerinde bulamaz, bunlar tür ruhunun çırpınışlarıdır; o burada ister elde edilsin ister kaybedilsin, başka hiçbir şeyle ikame edilemeyecek amaçlarına ulaşmak için bir araç görmekte ve bunun için böylesine derinden inleyip çırpınmaktadır. Sadece türün sınırsız bir ömrü vardır ve bu nedenle sınırsız arzulara, sınırsız tatmine ve sınırsız acıya sahip olabilir. Fakat bunlar, burada ölümlü insanoğlunun dar yüreğine hapsedilmiştir. O halde, böyle bir yürek patlayacak gibi olursa ve içine dolan sınırsız neşeyi ya da sonsuz kederi dile getirmek için uygun bir ifade bulamayacak olursa şaşmamak gerekir. Demek oluyor ki nitelikli aşk şiirlerinin malzemesini sağlayan kaynak budur; dolayısıyla o, dünyevi olan her şeyi geride bırakıp aşkın mecazlara yükselir. Bu Petrarca'nın konusu, St. Preux, Werther ve Jacopo Ortislerin kaynağıdır; çünkü bu olmadan onların hiçbiri ne anlaşılabilir, ne de açıklanabilir. Sevilen kimseye duyulan bu sınırsız hissiyat ve hayranlık, hangi türden olursa olsun ondaki manevi kusursuzluklara ya da genel anlamda gerçek nitelik ve üstünlüklere dayandırılmaz. Çünkü seven kimse, Petrarca'nın durumunda olduğu gibi, çok kere sevdiğini yeteri kadar tanımaz.

Sevilen kimsenin kendi amaçları için sahip olduğu *değeri* sadece türün ruhu (*Genius der Gattung*) bir bakış-

ta anlayabilir. Ve büyük tutkular da genellikle ilk bakışta doğar:

"Who ever lov'd, that lov'd not at first sight."*

–Shakespeare, *As You Like It*, iii. 5.

Bu bakımdan Mateo Aleman'ın iki yüz elli yıldan beri tanınan *Guzmann de Alfarache* isimli romanındaki şu bölüm yeteri kadar ilgi çekicidir: "*No es necesario para que uno ame, que pase distancia de tiempo, que siga discurso, in haga eleccion, sino que con aquella primera y sola vista, concurran juntamente cierta correspondencia ó consonancia, ó lo que acá solemos vulgarmente decir, una confrontacion de sangre, à que por particular influxo suelen mover las estrellas.*" (İnsanın birine âşık olması için uzunca bir zamanın geçmesi, derin derin düşünüp bir seçim yapması gerekli değildir, her iki tarafta da daha ilk bakışta belli bir yakınlık ve uyuşmanın hissedilmesi ya da günlük hayatta *kanın kaynaması* denilen ve genellikle yıldızların özel bir tesirinin yol açtığı şeyin gerçekleşmesi yeterlidir).** Bundan dolayı ortaya çıkan bir rakiple veya vuku bulan bir ölümle sevilen kimsenin kaybı, tutkulu bir aşkla seven bir âşık için bütün diğerlerini gölgede bırakan en büyük keder ve acıdır, çünkü bu, onu bir kişi olarak etkilemeyip, *essentia aeterna*sı içinde yani burada özel iradesine ve hizmetine çağıldığı türün hayatı içinde, üzerine hücum ettiğinden böylesine aşkın ve sınırsız bir tabiata sahiptir. Kıskançlık, bu yüzden bu kadar acı ve azap vericidir ve bu nedenle sevilen kimseyi bir başkasına bırakmak zorunda kalmak fedakârlıkların en büyüğüdür.

Bir kahraman, hangi türden olursa olsun duygulannı belli ederek zayıflığını göstermekten utanır, bunun tek

* ("Kimli sevsem, ilk bakışta sevdiğim değil.")

** (III. kitap, II. Bölüm, c. 5, a.g.e.)

istisnası aşkı için hissiyatını belli ederek ağlayıp sızlamasıdır, çünkü burada sızlanıp yakaran o değil türün kendisidir. Calderon'un *Büyük Zenobia* isimli eserinin birinci perdesinde Zenobia ile Decius arasındaki bir sahnede, Decius şöyle der:

*"Cielos, luego tu me quieres?
Perdiera cien mil victorias,
Volviérame..."*¹⁰

Bu durumda, bu zamana kadar diğer her türlü mülhazadan daha ağır basmış olan şeref ve haysiyet düşüncesi, cinsel sevgi yani türün çıkan oyuna dahil olur olmaz ve kendisi için açık ve tartışılmaz biçimde yararlı olacak bir şeyi fark eder etmez sahnenin dışına sürülür, nitekim türün çıkan, ne kadar önemli olursa olsun tek başına kişinininkiyle karşılaştırılınca, sınırsız derecede daha önemli olduğu görülür. Şeref, vazife, sadakat gibi yüce duygular, ölüm tehlikesi de dahil, diğer bütün ayartılara (yoldan çıkarmalara) karşı koyduktan sonra onun karşısında dayanamayıp yenik düşerler. Benzer şekilde özel hayatta da dürüstlük ve titizliğe, bu noktada başka hiçbir konuda olmadığı kadar seyrek rastlandığına tanık oluyoruz. Başka türlü doğruluk ve dürüstlükten şaşmayan kimseler bile, burada zaman zaman vicdanı kolayca bir kenara itiverirler ve tutkulu aşk, yani türün çıkarı onları ele geçirdiğinde hiç çekinmeksizin zina suçunu işleyiverirler. Hatta öyle görünür ki sanki tek tek kişilerin çıkarlarının bahşedebileceğinden daha büyük bir hak ve selahiyetle hareket ettiklerinin bilincinde olduklarına inanmış gibilerdir, çünkü burada türün çıkarına uygun olarak hareket ediyorlardır. Bu bakımdan Chamfort'un şu sözleri dikkate değerdir: *"Quand un homme*

¹⁰ ("Tanrım, demek seviyorsun beni?
Binlerce zaferi feda edeceğim bunun için,
Döneceğim...")

*et une femme ont l'un pour l'autre une passion violente, il me semble toujours que quelque soient les obstacles qui les séparent, un mari, des parents, etc.; les deux amans sont l'un à l'autre, de par la Nature, qu'ils s'appartiennent de droit de vin, malgré les lois et les conventions humaines."*¹¹

Bu sözler karşısında her kim öfkelenip kızmaya kalkışırsa kendisine, Kurtancı'nın İncil'de zina nedeniyle infaz edilmek üzere olan kadına, aynı zamanda orada bulunan hiç kimsenin böyle bir suçtan masum olmadığını kabul etmekle gösterdiği yakınlık hatta düşkünlük hatırlatılmalıdır. Bu bakımdan *Decameron*'un büyük bölümü, türün koruyucu ruhunun, ayakları altına aldığı tek tek kişilerin hak ve çıkarlarını sadece alaya alması ve aşağılaması olarak görünür. Toplum içerisinde insanların işgal ettikleri mevkiiler ve benzeri türden bütün koşullar, gözleri birbirinden başkasını görmeyen âşıkların birleşmelerinin önünü tıkayacak olursa türün ruhu tarafından aynı şekilde hiç hesaba katılmaksızın bir kenara itilir ve bir 'hiç' muamelesi görürler: Türün ruhu, sayısız kuşakları ilgilendiren amaçlarını takip ederken insanların önem verdikleri yasalar yahut vicdanın doğurduğu tereddütleri tuz buz eder.

Kökü aynı derecede derinde yatan sebeplerden ötürü, tutkulu aşkın amaçları söz konusu olduğunda insan hiç gözünü kırpmadan her türlü tehlikeye atılır, başka durumlarda yüreksiz olanlar bile burada aslan kesilirler. Keza oyunlarda ve romanlarda aşklarının, yani türün çıkarının savaşını veren iki genç âşığın, sadece bireyin gö-

¹¹ ("Bir kadın ve bir erkek birbirlerine karşı şiddetli bir tutku duyduklarında, bu ister bir koca, ister ana baba veya başka bir şey olsun, mutlaka birbirini seven bu iki insanı ayıracak engeller de çıkacaktır. ama onlar tabiat ve tanrısal yasa sayesinde birbirlerine aittirler, insanların yasaları ve ilbar ettikleri sair şeyler ne söylerse söylesin.")

nenç ve mutluluğunu göz önünde bulunduran yaşlılara karşı zafer kazanmasını aynı duyguları yürekte paylaşarak okuruz. Çünkü âşık bir çiftin mücadelesi, tür bireyden daha önemli olduğu için bize başka her şeyden çok daha önemli, zevk ve heyecan verici, dolayısıyla çok daha haklı ve meşru görünür.

Bu yüzden neredeyse bütün komedilerin temel konusu olarak, amaçları peşinde koşan, ama sahneye çıkarılan kişilerin şahsi çıkarlarının tam zıttına ve mutluluklarını tehdit etmek pahasına koşan türün koruyucu ruhunu görürüz. Genellikle amacına erişir ve gerçek şiirsel adaletle uyum içerisinde seyirciyi tatmin eder, çünkü seyirci de türün amaçlarının kişininkilere haydi haydi tercih edilmesi gerektiğini hisseder. Bundan dolayı, perde kapandığında muzaffer sevgilileri gönül rahatlığı içerisinde terk eder seyirci, çünkü onlarla kendi mutluluklarının mimarları olduğu yanılışmasını paylaşır, halbuki onlar bu mutluluğu büyüklerinin iradesi ve basiretine karşı, türün yapmış olduğu seçim uğruna feda etmişlerdir. Tek tük rastlanan sıradışı komedilerde, konunun tersine çevrilmesi ve türün amaçları pahasına kişilerin mutluluğunu sağlama yönünde girişimlerde bulunulur; fakat burada seyirci türün koruyucu ruhunun çektiği acıyı hisseder ve böylelikle kişilere sağlanmış olan faydalardan teselli bulup rahatlamaz. Bu türün pek iyi bilinen örnekleri olarak aklıma iki küçük piyes gelmektedir: *La reine de 16 ans* ve *Le mariage de raison*.

Aşk konularını ele alan tragedyalarda, türün hedefleri gerçekleşmediği için bu hedeflerin araçları durumunda olan âşıklar genellikle birlikte can verirler, sözcülemi *Romeo ve Juliet*, *Tankred*, *Don Karlos*, *Wallenstein*, *Brut von Messina* (*Messina'nın Oelini*) ve daha pek çoğunda olduğu gibi.

Bir insanın aşkı, çok kere komik zaman zaman da trajik malzemeler sunar; çünkü âşık bu durumda tür ruhunun etkisi altında olduğundan hem onun tarafından yönlendirilir, hem de artık kendi kendisine ait değildir. Bu yüzden onun hareket tarzı, sıradan insanın davranışlarıyla uyumlu değildir. Aşkın yüksek evrelerinde bir insanın düşüncelerine böylesine şiirsel ve yüce bir nitelik, hatta aşkın ve tabiatüstü bir eğilim kazandıran ve böylelikle kişinin asıl maddi amacını gözden kaybettiği izlenimini uyandıran şeyin temelinde yatan şey işte budur. Bundan dolayı, âşık şimdi sadece kişileri ilgilendiren her şeyden sınırsız derecede daha önemli olan tür ruhunun esinlediği ilhamla doludur ve bu ruhun özel yönlendirmeleri yahut kılavuzluğu altında uzunluğu kestirilemeyen bir gelecek kuşağın bütün varlığını bu özel ve kesin biçimde belirlenmiş doğayla ortaya koymaya çalışır. Bu doğa ondan sadece babalığı, onun sevdiğinden de sadece analığı alabilir ve başka türlü varlık alanına *bu haliyle* asla erişemez, halbuki yaşama iradesinin nesnelleşmesi de bu varlığı açıktan açığa talep eder.

Âşığı, dünyevi olan her şeyin hatta bizzat kendisinin üzerine yükselten ve onun maddi-fiziki arzularına tabiatüstü bir kılıf uyduran şey, böylesine aşkın ve sınırsız öneme sahip işlerle uğraştığı duygusudur, öyle ki en kaba, en sıkıcı insanın bile hayatında aşk şiirli, büyüleyici bir hikâyeye haline gelir ve zaman zaman gülünç bir boyut kazandığı da olur. Türde kendisini nesnelleştirmiş olan iradenin buyruğu (yüklemiş olduğu görev), âşığın bilincinde kendisini, bu belli kadınla birleşmesinde bulunacak olan sonsuz bir mutluluk öngörüsü yahut tasavvuru kılığında gösterir. Dolayısıyla, aşkın en yüksek derecelerinde bu *khimera* (bu tuhaf serap), öylesine parlak ve ışıltılı hale gelir ki ele geçirilemeyecek olursa hayatın

kendisi bütün çekiciliğini kaybetmekle kalmaz, öylesine kasvetli, öylesine sahte ve tahammül edilmez görünmeye başlar ki yaşamaktan duyulan bezginlik ve tiksinti ölüm korkusunun bile üstesinden gelir. İş bu noktaya geldiğinde, kişinin kimi zaman kendi eliyle hayatına son vermesinin sebebi de bu olur. Böyle bir kimsenin iradesi, türün iradesinin girdabına kapılmıştır ya da bu sonucusu kişinin iradesinin üzerinde kurduğu muazzam bir hakimiyetle onu öylesine ele geçirmiştir ki eğer böyle bir kimse ilkinin yani türün iradesinin izharında müessir olamazsa, sonucusunda olmayı kaale bile almaz. Bu durumda kişi, belirli bir obje üzerinde yoğunlaşmış türün iradesinin sınırsız arzusunu taşıyamayacak kadar zayıf bir araç olur. İşte o zaman tek çıkar yol, intihardır hatta kimi zaman iki sevgilinin beraberce intiharıdır, tabii hayatı korumak için tabiat müdahale edip ara yol olarak çılgınlığı göstermezse ki o zaman bu umutsuz durum, bilincin üzerine şalını örter. Tek bir yıl bile geçmez ki yukarıda söylenmiş olanların doğruluğunu ispat eden bu türden çeşitli vakalar gerçekleşmiş olmasın.

Ne var ki sık sık trajik bir sonuca yol açan sadece tatmin edilmemiş aşk tutkusu değildir, tatmin edilmiş tutku da mutluluktan çok mutsuzluğa, hatta daha da fazla, yol açar. Çünkü söz konusu kimsenin kişisel mutlululuğuyla o kadar çok çatışmayı gerekli kılar ki sonunda mutluluğun yerinde yeller eser, zira talep ettiği şeyler âşığın içinde bulunduğu diğer koşullarla bağdaşmaz ve neticede bunlar üzerine kurulu hayat tasanlarını yıkar. Hatta öyle olur ki aşk, çoğu kez sadece harici koşullarla bağdaşmazlıkla kalmaz, âşığın kendi kişiliğiyle de çatışma içerisinde kalır, zira bu duygu cinsi münasebet olmasa âşığa sevimsiz, önemsiz, hatta tahammül edilmez gelebilecek kimselelere yönelmiş olabilir. Ne var ki türün iradesi kişinin iradesinden çok daha güçlü olduğu için âşık kabul edilebilir

bulmadığı bütün niteliklere gözlerini kapatır, kendisini sevdiğinden uzaklaştırabilecek her şeyi görmezden gelir, önemsemez ve kendisini tutkusunun yöneldiği amaca sımsıkı bağlar ve öylesine azat kabul edilmez biçimde bağlar ki türün iradesi, tatmin olur olmaz ardında zor tahammül edilir bir hayat yoldaşı bırakarak kayboluveren bu yanılısma yahut vehimle gözleri görmez olur. Çoğu zaman fevkalade akıllı ve üstün niteliklere sahip kimselerin şirret ve iblis kadınlarla evlendiklerini görür ve böyle bir seçimde bulunmanın onlar için nasıl olup da mümkün olduğunu anlayamayız, işte bunun izahı burada yatar. Ve bundan dolayıdır ki eskiler, aşkın gözünün kör olduğunu söylemişlerdir. Aslında bir âşığın sevdiği kimsenin kendisine mutsuzluk ve pişmanlıkla dolu bir hayattan başka bir şey vadetmeyen mizaç ve kişilik kusurlarını açıkça görüp keskin biçimde fark etmesi mümkündür, bunlar yine de onun içini korkuyla doldurmaz:

*"I ask not, I care not,
If guilt's in thy heart;
I know that I love thee,
Whatever thou art."*¹³

Çünkü o, aslında kendi çıkarına (ya da kendine ait şeylerin) değil, dünyaya getirilecek olan üçüncü bir kişinin çıkanna hareket etmektedir (ya da ona ait şeylerin peşinde koşmaktadır), her ne kadar o kendine ait işlerin peşinde koştuğu yanılısamasına kapılmışsa da. Fakat tutkulu aşka aynı zamanda yüce bir hususiyet kazandıran ve onu şiirin vazgeçilmez bir konusu haline getiren de bir kimsenin kendine ait işlerin peşinde koşmamasıdır ki bu her yerde yüceliğin ayırt edici alametidir (*der Stämpel der Größe*). Son olarak bir insan, tutkulu bir aşk ile sevdiği kimseye aynı zamanda nefretin en koyusunu da du-

¹³ ("Ne soru soruyor, ne merak ediyorum./ Oğnlünde gđnah var mı; / Ne olursan ol./ Seni sevdiğimi biliyorum.")

yabilir. Bundan dolayıdır ki Platon, aşkı kurt ile kuzu arasındaki ilişkiye benzetmiştir (*Phaidros* 241 D). Bunun bir örneği, tutkulu bir âşığın sevdiği kimseden bütün çabalarına ve yalvarmalarına karşın hiçbir durumda teveccüh göremediği zaman ortaya çıkar:

"I love and hate her."¹³

–Shakespeare, *Cymb.* iii. 5.

Sevilen kimseye duyulan nefret, zaman zaman o kadar ileri bir noktaya varabilir ki âşık önce sevdiğini öldürür, ardından da kendi canına kıyar. Bu türden örnekler gazetelerde her yıl gözümüze çarpmaktadır. Bundan dolayı Goethe haklı olarak der ki:

"Bei aller verschmähten Liebe, beim höllichen

(Elemente!

Ich wollt', ich wüsst' was ärger's, das ich fluchen

(könnte!"¹⁴

Bir âşık, sevdiğinin kendisine yüz vermeyişini, naz ve tegafülünü zalimlik olarak nitelendirirse, ki bunlar onun ıstıraplarını besleyen şeylerdir, bunda gerçek anlamda bir mübalağa yoktur, çünkü o böceklerin içgüdüsüne akraba olan bir dürtünün etkisi altındadır ve bu dürtü onu bütün makul sebeplere karşın kayıtsız şartsız amacını takip etmeye ve sair her şeyi gözardı etmeye zorlar: o bu sevki tabiidan kendisini kurtaramaz. Karşılığını alamayarak aşkının ateşini bütün hayatı boyunca ayaklarında demirden bir köstek, yahut kurşundan bir halka gibi sürüklemek zorunda kalan ve ıssız ormanlarda derin iç çekişlerle kendi kendine hayıflanıp duran bir deççil bli

¹³ ("Onu seviyor ve ondan nefret ediyorum.")

¹⁴ ("Haklı görülmüş bütün aşklara, o cehennemî şeyel
Bilsem ki daha kötüsü var, yemin ederdim onun!")

sürü Petrarca vardı. Ne var ki şiir söyleme kabiliyeti sadece bir tek Petrarca'da teşekkül etmişti, bu bakımdan Goethe'nin şu güzel dizeleri onu için de geçerlidir:

"Und wenn der Mensch in seiner Quaal
(verstummt,
Gab mir ein Gott, zu sagen, wie ich leide."¹⁵

Aslında türün ruhu tek tek kişilerin koruyucu ruhlanya sürekli savaş halindedir; onların takipçisi ve düşmanıdır, her zaman kişisel mutluluğu acımasızca yok etmek için hazır bekler, çünkü o kendi amaçlarını gerçekleştirmenin peşindedir hatta bütün ulusların refah ve gönenci bile zaman zaman onun keyfi isteklerine kurban edilmiştir. Bunun bir misali, Shakespeare'in *VI. Henri** adlı oyununda görülür. Bütün bunlar, varlığımızın kökü kendisinde yattığı için türün üzerimizde bireyinkinden daha yakın ve daha öncelikli bir talebi olmasına dayanır, bundan dolayıdır ki türün işleri tek tek kişilerin işlerinden çok daha önemli ve önceliklidir. Bunun farkında olan eskiler, türün dehasını, çocuksu görünüşüne karşın, kötü niyetli, gaddar, acımasız ve bu yüzden kötü şöhretli bir tanrı; huysuz ve zorba bir daimon, yine de tanrıların ve insanların efendisi olan Eros'ta kişileştirmişlerdir.

συ δ' ω θεων τυραννε κ'ανθρωπον, Ερωσ
(Tu, deorum hominumque tyranne, Amor!)*

-Euripides, *Andromeda*.

Ölümcül ve tam hedefine isabet eden vuruşlar, körlük ve kanatlar Eros'un ayırt edici nitelikleridir. Sonun-

¹⁵ ("İstirap içerisinde insan ağzını açamazken

Bir tanrı kederimi dile getirme gücü verdi bana.")

* (*VI. Henry*, III. Bölüm, IV. Perde, 2 ve 3. Sahne.)

¹⁶ (Sen tanrıların ve insanların efendisi, Eros!)

cusu kararsızlığı ve hercailliği işaret eder ki genellikle sahip olmanın neticesinde elde edilen doyumun hemen arkasındaki yanılısamayla birlikte kendini gösterir.

Bu tutku, sadece tür için değeri olan şeyi kişi için de değerli olarak göstermiş olan bir yanılısamaya dayandığı için türün amacına erişildikten sonra bu yanılmanın etkisi hemen dağılıverir. Kişiyi etkisi altına alan, türün ruhu onu yeniden serbest bırakır. Bu ruh tarafından terk edilmiş olan kimse, tekrar ilk baştaki darlık ve yoksunluk (sınırlılık) durumuna döner ve büyük bir şaşkınlıkla görür ki böylesine yüce, kahramanca ve sınırsız bir çabadan sonra, zevki için geriye her cinsel tatminin sunacağı şeyin dışında başka bir şey kalmamıştır. Beklentisinin aksine, kendisini eskisinden daha mutlu bulmaz. Türün iradesinin aldatmasının kurbanı olduğunu fark eder. Bu yüzden genellikle muradına ermiş olan bir Theseus Ariadne'sini terk edecektir. Eğer Petrarca'nın tutkusu tatmin edilmiş olsaydı, şarkısı daha o dakikadan itibaren kesilirdi, tıpkı yumurtalarını bırakır bırakmaz kuşların ötüşünün kesilmesi gibi.

Burada yeri gelmişken şunu da belirteyim ki benim aşk metafiziğim en başta bu duygunun pençesindeki kişilerin hoşuna gitmeyecektir, ama bu ne kadar böyle olursa olsun, benim açıklamış olduğum temel gerçek onların bu duygularına yenik düşmemelerinde ya da ona boyun eğdirebilmelerinde, başka her şeyden daha etkili olacaktır, her ne kadar genel olarak makul düşünce ve değerlendirmelerle karşısına çıkılabilirse de. Fakat eski zamanların komedyalı şairinin şu sözlerinin geçerliliği bakidir: *Quae res in se neque consilium, neque modum habet ullum, eam consilio regere non potes* (Terentius, *Eunuchus*, v. 57-58).¹⁷

¹⁷ (Kendinde akıl bulunmayanı akılla yönetemezsin.)

Aşk evlilikleri kişilerin değil, türün çıkarına yapılıır. Söz konusu kişiler böylelikle, en küçük bir tereddüt bile hissetmeksizin, kendi mutluluklarına katkıda bulduklarını zannederler; fakat onların gerçek amacı kendilerinin tanımadığı, bilmediği ve ancak onlar sayesinde mümkün olabilecek yeni bir varlığın dünyaya getirilmesinde saklı olan bir amaçtır. Bu amaçla bir araya getirilmiş olan erkek ve kadının, bundan böyle bu birlikteliklerini mümkün olduğu kadar sürdürmeye çalışmaları gerekir. Fakat sık sık tutkulu aşkın özü olan bu içgüdüsel yanılısamanın bir araya getirmiş olduğu iki insan başka bakımlardan çok farklı yaratılışta olurlar. Bu vehim yahut yanılısama ortadan kalktığı zaman söz konusu farklılıklar açığa çıkar ki er geç olacak olan budur.

Aşk evliliklerinin çoğu kez mutsuzlukla sonuçlanmasının sebebi budur, çünkü birbirine âşık olan bu insanlar aracılığıyla esas göz önünde bulundurulan, üzerine titrenilen şey, mevcut kuşağın zararına, gelecek kuşaktır. *"Quien se casa por amores, ha de vivir con dolores"* (Her kim aşk için evlenirse sonu çaresiz hüsrandır onun) der bir İspanyol atasözü. Evlenecek çiftin rahat bir hayat sürmesini her şeyin önünde tutarak ve genelde anne babanın tasvibi alınarak yapılan evliliklerde durum bunun tam tersidir. Burada hakim olan düşünce ve mülahazalar, hangi türden olursa olsun hiç olmazsa gerçektir ve kendiliklerinden ortadan kalkmaları mümkün değildir. Ne var ki onlar aracılığıyla mevcut kuşağın mutluluğu, gelecek kuşağın zararına olarak kesinlikle göz önünde bulundurulur, bu doğrudur, ama akıbeti ancak zaman içerisinde anlaşılacaktır.

Evliliğinde karşı cinse duyduğu temayülün tatmininden ziyade parayı düşünen insan, türden (türün çıkarından) çok bir birey olarak kendi (çıkarı) için yaşar; haki-

katin tam zıttı bir durumdur bu ve bu yüzden gayrıtabiidir ve belli bir küçümseme duygusu uyandırır. Anne babasının verdiği öğütlere rağmen zengin, üstelik hâlâ genç olan bir erkekle evlenmeyi, rahat bir hayat sürmeye ilgili her türlü mülahazayı bir tarafa bırakarak, sırf kendi içgüdüsel eğilimine uygun bir seçim yapmak için reddeden bir genç kız, kendi ferdi mutluluğunu tür uğruna feda ediyor demektir. Fakat bir kimse sırf yaptığı böyle bir tercih yüzünden kınanmayı hak etmez, çünkü o genç kız, en önemli olanı tercih etmiş ve doğanın (daha doğrusu türün) ruhuyla hareket etmiştir, halbuki anne babası ona bireysel bencilliğin ruhuyla tavsiyede bulunmuşlardır.

Bütün bunların sonucu olarak bir evlilik söz konusu olduğunda, kişinin ve türün çıkarları sanki bir savaş alanı içerisinde ve sonunda birinden biri mutlaka yenik düşerek alanı terk edecektir. Gerçekten de genel olarak durum bu merkezdedir; çünkü rahat bir hayatla tutkulu aşkın bir arada bulunması ancak en nadir ve en mutlu kaza sayesinde mümkün olabilmektedir. Çoğu kimsenin tabiatındaki maddi, manevi ya da zihni kusur, bir ölçüde temelini evliliklerin safi seçim ve eğilimden ziyade her türlü harici mülahazaların ve tesadüfi koşulların bir sonucu olmasında bulmaktadır. Bununla beraber rahat bir hayatın yanı sıra eğilimin de belli bir ölçüde gözetilmesi durumunda deyiş yerinde ise burada türün koruyucu ruhuyla bir uzlaşmaya varılmış demektir. Pek iyi bilindiği üzere mutlu evliliklere nadir rastlanır, bunun nedeni bizzat evliliğin özünde yatar, çünkü evlilikte asıl gözetilen amaç şimdiki değil, gelecek kuşaktır.

Ancak şefkatli, sevgi dolu insanları teselli etmek için izin verin şunu da ilave edeyim, kimi zaman tutkulu cinsel sevgi kendisini bütünüyle farklı bir kökene sahip bir

hisle, mizaç uyumuna dayalı gerçek dostlukla bağdaştırır. Ne var ki bu sözünü ettiğim duygu, büyük ölçüde ancak gerçek cinsel sevgi tatmin edilip de ortadan kalkınca görünür hale gelir. Bu dostluk, o zaman genellikle bu iki kişinin dünyaya gelecek çocuk bakımından birbirlerini tamamlayan ve birbirleriyle örtüşen maddi, manevi ve zihni niteliklerinin, ki cinsel sevgi buradan doğar, bu kişilerin kendileri söz konusu olduğunda da, birbirleri karşısında tamamlayıcı bir tarzda zıt mizaç nitelikleri ve zihni üstünlükler olarak durmasından, dolayısıyla bir mizaç uyumunun temelini oluşturmasından kaynaklanacaktır.

Burada ele alınmış olan cinsel aşkın metafiziği, genel metafizik görüşümle yakından bağlantılıdır ve onun, bu konuya tuttuğu ışık aşağıdaki gibi özetlenebilir:

Bir insanın cinsiyet dürtüsünü tatmin için yaptığı ve tutkulu aşka kadar ulaşan dikkatli, itinalı sayısız seçimlerinin, insanın gelecek neslin özel yapısının şekillenmesine duyduğu yüksek derecede ciddi alakaya dayandığını görmüştük. Şimdi, bu fevkalade ilginç alaka daha önceki bölümlerde ileri sürülmüş olan şu iki gerçeği doğrular: İlki, insanın gerçek özünün yahut doğasının yok edilmezliğidir, çünkü o gelecek kuşakta yaşamaya devam eder. Böylesine canlı ve arzulu olan ve düşünme ve yönelmeden değil, fakat gerçek doğamızın en derin karakteristikleri ve eğilimlerinden neşet eden bu alaka, insan mutlak anlamda gelip geçici bir varlık olmuş ve zaman içinde yerini kendisinden gerçekten ve bütünüyle farklı olan bir soy doldurmuş olsaydı, böylesine kökü kazınmaz biçimde var olamaz ve insan üzerinde böylesine muazzam bir tesir icra edemezdi.

İkincisi ise, insanın gerçek doğasının bireyden ziyade türde saklı olduğudur. Türün özel doğasına duyulan ve gelip geçici olan ilgi yahut eğilimden ciddi ve ateşli tut-

kuya kadar her türlü aşkın kökü durumundaki bu alaka, herkes için gerçekten en yüksek ve en önemli alakadır, başarısı yahut başansızlığı onu en derin biçimde etkiler; bu yüzdendir ki ona fevkalade yerinde olarak *gönül ilişkisi* (*die Herzensangelegenheit*) denmiştir. Ayrıca bu alaka, kendisini güçlü ve kararlı bir şekilde hissettirdiğinde sadece bir insanın kendi şahsını ilgilendiren her şey bir kenara bırakılır ve kaçınılmaz olarak ona feda edilir. O zaman insan, türün kendisine bireyden daha yakın olduğunu ve sonuncuya göre birincide çok daha doğrudan yaşadığını gösterir. Öyleyse bir âşık, sevgilisinin her bakışına ve dönüşüne neden kendisini böylesine kayıtsız şartsız adar ve onun için her türlü fedakârlığı yapmaya hazırdır? Çünkü onu içindeki ölümsüz yan arzular; sair her şeyi arzulayansa sadece ölümlü tarafıdır onun. Belli bir kadına duyulan bu keskin ve yoğun arzu bu yüzden varlığımızın özünün yok edilmezliğinin ve onun türde devamının doğrudan bir teminatıdır.

Fakat bu sürekliliğe önemsiz ve yetersiz bir şey nazarıyla bakmak, türün sürekliliğini düşünürken sadece kendimize benzeyen, fakat hiçbir surette bizimle aynı olmayan gelecek varlıkların mevcudiyetini düşünmemizden kaynaklanan bir yanılgıdır. Ve bu da, yine dışarıya yönelmiş bilgidен yola çıkarak türün en iç doğasını değil, çünkü burada onu algıyla kavrarız, sadece harici biçimini nazan itibara almamızdan kaynaklanır. Fakat onun nüvesi olarak bilincimizin temelinde yatan da, bu iç öz yahut tabiatın ta kendisidir, bu yüzdendir ki bilincin kendisinden daha doğrudan ve dolaylıdır ve "kendinde şey" olarak *principium individuationis*'ten (bireyselleşme ilkesi) bağışık olduğundan, ister aynı zamanda ister farklı zamanlarda var olsunlar, gerçekte bütün kişilerde bir ve aynıdır.

O halde bu, yaşama iradesidir dolayısıyla hayatı ve sürekliliği böylesine hararatle arzulayan şeydir ve bundan dolayı o ölümden kurtulmuştur ve ölüm onu hiçbir şekilde etkilemez. O, mevcut durumundan daha iyi bir duruma erişemez; dolayısıyla nerede hayat varsa, kişilerin sürekli olarak onun için ıstırap çekmesi ve mücadele etmesi mukadderdir. Onu, bundan kurtarmak ancak yaşama iradesinin inkârıyla mümkündür, kişinin iradesi bu sayede türün gövdesinden kurtulur ve onda var olmaktan vazgeçer.

Bundan sonra olacak olanlarla ilgili herhangi bir fikre sahip değiliz, esasen böyle fikirler için gerekli veriler de elimizde yoktur. Onu, ancak yaşama veya yaşamama iradesi olarak özgür bırakılan bir şey diye tarif edebiliriz. Budizm bu son durumu *Nirvana* sözcüğü ile ifade eder. Bu haliyle o, her türlü insani bilgi için ebediyen erişilmez kalacak bir konudur.

Eğer bu son düşüncenin bakış açısından hayatın keşmekeşine bakacak olursak, herkesin onun ihtiyaçları ve sefaletiyle uğraşıp durduğunu, onun sonu gelmez gereksinimlerini tatmin etmek ve çok çeşitli acı ve ıstıraplarını defetmek için bütün güçlerini son noktasına kadar kullandıklarını, ne ki bunun karşılığında bu azap ve işkence içerisindeki ferdi varoluşun kısa bir zaman aralığı için korunmasından başka bir şey umamadıklarını görürüz. Ne var ki bütün bu kargaşanın ortasında iki sevgilin birbirlerine arzuya bakan gözlerini görürüz. Yine de neden böylesine gizli, çekingen ve kaçamaklı bakışlardır bunlar? Çünkü bu âşıklar bütün bu sefalet ve kargaşayı sürdürmek için gizlice çalışan hainlerdir, oysa başka türlü çok çabuk bir sona erişirdi bu, işte onlar bunu boşa çıkarmayı arzu etmektedirler, şayet kendileri gibi başkaları da onu daha önce boşa çıkarmışlar ise.



SCHOPENHAUER

SEÇKİNLİK VE
SIRADANLIK ÜZERİNE

Toplu Eserleri - 2

SAY

SEÇKİNLİK VE SIRADANLIK ÜZERİNE

Arthur Schopenhauer

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

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

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

Arthur Schopenhauer

Seçkinlik ve Sıradanlık Üzerine

Çeviren:

Ahmet Aydoğan

say

Say Yayınları

Schopenhauer / Toplu Eserleri 2

Seçkinlik ve Sıradanlık Üzerine

ISBN 978-975-468-668-5

Sertifika No: 10962

Yayın Hakları © Say Yayınları

Bu eserin tüm hakları saklıdır. Yayınevinden yazılı izin alınmaksızın kısmen veya tamamen alıntı yapılamaz, hiçbir şekilde kopyalanamaz, çoğaltılamaz ve yayımlanamaz.

Makalelerin özgün adları: *Den Intellect Überhaupt und in jeder Beziehung betreffende Gedanken* (Parerga und Paralipomena); *Vom Genie* (Die Welt als Wille und Vorstellung); *Über das innere Wesen der Kunst* (Die Welt als Wille und Vorstellung); *Über Erziehung* (Parerga und Paralipomena); *Zur Physiognomik* (Parerga und Paralipomena); *Über Lärm und Geräusch* (Parerga und Paralipomena)

Yayın Yönetmeni: Aslı Kurtsoy Hısım

Çeviren: Ahmet Aydoğan

Baskı: Lord Matbaacılık ve Kâğıtçılık

Davutpaşa Cad. Davutpaşa Matbaacılar Sitesi

No: 103/430 Topkapı/İstanbul

Tel: (0212) 674 93 54

1. baskı: Say Yayınları, İstanbul, 2007

2. baskı: Say Yayınları, İstanbul, 2008

3. baskı: Say Yayınları, İstanbul, 2009

Say Yayınları

Ankara Cad. 54 / 12 • TR-34410 Sirkeci-İstanbul

Telefon: (0212) 512 21 58 • Faks: (0212) 512 50 80

web: www.sayyayincilik.com

e-posta: sayyayinlari@ttmail.com

Genel Dağıtım: Say Dağıtım Ltd. Şti.

Ankara Cad. 54 / 4 • TR-34410 Sirkeci-İstanbul

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

e-posta: dagitim@saykitap.com

online satış: www.saykitap.com

İÇİNDEKİLER

SEÇKİNLİK VE SIRADANLIK.....	17
SEÇKİNLİK VE SIRADANLIĞIN DOĞASI.....	41
SANAT VE SEÇKİNLİK.....	67
EĞİTİM VE SIRADANLIK.....	75
SEÇKİNLİK VE SIRADANLIĞIN İNSAN ÇEHRESİNDEKİ BELİRTİLERİ.....	83
GÜRÜLTÜYÜ KANIKSAMA NEYİN BELİRTİSİDİR?	95

*Il ent est de la valeur des hommes comme de celle des diamans, qui, à une certaine mesure de grosseur, de pureté, de perfection, ont un prix fixe et marqué, mais qui, par-delà cette mesure, restent sans prix, et ne trouvent point d'acheteurs.**

Sebastien-Roch Nicolas Chamfort

* Elmasların değeri nasılsa insanlarınki de öyledir: Nasıl ki elmasların belli bir büyüklük, saflık ve kusursuzluk derecesine kadar belli ve sabit bir fiyatı vardır, ama bu derecenin ötesine geçildiğinde paha biçilmez ve alıcısı bulunmaz ise...

Bitkilerin hayatı sadece *varoluş* çemberinin içinde cereyan eder; dolayısıyla onların zevki bütünüyle öznel olan kör (algısız, ilgisiz, bilgisiz) bir hoşlanmadır. *Hayvanlarda* birlikte *bilgi*, ilave bir şey olarak gün yüzüne çıkar; ama yine de bu tümüyle dürtülerle, en yakın ve en acil dürtülerle sınırlı kalır. Dolayısıyla onlar da sadece varoluşta tam bir tatmin bulurlar ve bu onların hayatlarını doldurmaya yeter. Bu nedenle zamanlarının büyük bölümünü endişelenmeksizin ya da sabırsızlanmaksızın tam bir tembellik içerisinde geçirebilirler, her ne kadar düşünmeyip sadece sezgiyle algılasalar da. Ancak bütün hayvanların en zekilerinde, köpeklerde ve maymunlarda bir şeyle meşgul olma ihtiyacı, dolayısıyla can sıkıntısı varlığını hissettirir. Bu yüzden onlar oyun oynamayı ve gelip geçenlere dik dik veya şaşkın şaşkın bakarak kendilerini eğlendirmeyi severler. Dolayısıyla onlar her yerde bakışlarını üzerimizde hissettiğimiz cam kenarı sakinleri kategorisine çoktan girmişlerdir, tek farkla ki, onlar öğrenci olduklarını anladıklarında gerçek biçimde kızıp öfkelenirler.

Ancak insanda *bilgi*, yani salt öz-bilinçten farklı olarak başka şeylerin bilinci yüksek bir dereceye varmış ve aklın ortaya çıkmasıyla öngörü ve dikkatlilik (yahut düşüncelilik) dediğimiz düzeye yükselmiştir. Neticede onun hayatını tek başına *varoluş* doldurmaz, onun haya-

tının içinde *bilginin* de yeri vardır ve bu belli bir ölçüde kendi kişiliğinin dışında, başka varlıklarda ve şeylerde bir ikinci varoluş demektir. Fakat insandaki bilginin büyük bölümü *dürtülerle* sınırlıdır ve bu dürtüler her ne kadar uzaktaki şeyleri içerse de (yöneldiği bilgi) herhangi bir ayrıma tabi tutulmaksızın alındığında “yararlı bilgi” adıyla anılır.

Diğer taraftan *serbest* bilgi, bir başka ifadeyle, belli bir amacı veya hedefi olmayan bilgi onda genellikle anlama merakının ve eğlenme arzusunun ötesine geçmez; ama yine de herkeste en azından bu ölçüde belirgindir. Ne var ki eğer bu dürtüler ona belli bir rahatlama yahut gevşeme sunacak olursa hayatının büyük bölümü (bitkilerde olduğu gibi) safi *varoluş* çemberinin dışına çıkmayacaktır. Böylesine yaygın ölçekte tesadüf ettiğimiz sadece şaşkın şaşkın bakınma ve boş vakit geçirme bunun belirtisidir; esas olarak başka insanlarla ya aşırı derecede sefil ve kıymetsiz sohbetle ya da bu kadanna bile teşebbüs etmeksizin birlikte olmaktan ibaret olan dost canlılık da bundan farklı değildir.

Gerçekten insanların çoğu, her ne kadar bunun açıkça farkında olmasalar da, kalplerinin en derinlerinde *düşünceye hayatlarında mümkün olduğunca az yer vererek idare etme* kararındadırlar ve bu onların davranışlarına yön veren en temel düsturdur, çünkü onlar için düşünme en zahmetli yüküdür. Dolayısıyla onlar uğraştıkları işin gereklerinin kendilerini başka çıkış yolu bırakmaksızın düşünmeye zorladığı kadar düşünürler ya da çeşitli eğlence türlerinin, her ikisinin de en asgari düşünceyle idare edilebilecek şekilde düzenlenmiş olduğuna hükmedebileceğimiz gerek oyunların gerekse çene çalmanın zorladığı kadar düşünürler ancak. Ne var ki boş vakitlerinde böylesi imkânlardan mahrum kalacak olurlarsa ellerine dü-

şünce güçlerini zorlayan bir kitap almak yerine, cam kenarına kurulup en önemsiz olayları saatlerce ağzı açık seyredecekler ve böylelikle bize Ariosto'nun *o zio lungo d'uomini ignoranti** deyişinin canlı örneğini sunacaklardır.

Ancak akıl ya da düşünme melekesi gerekenin ötesine geçtiğinde bilgi az veya çok, bizzat kendisi için kendinden ötürü bir amaç haline gelir. Dolayısıyla herhangi birisinde aklın, kendi doğal işini, yani iradenin amaçlarına hizmeti, dolayısıyla şeylerin salt ilişkilerini (kendi aralarındaki münasebeti) kavramayı bırakıp da kendisini bütünüyle nesnel bir tarzda meşgul edecek duruma gelmesi tamamen sıradışı bir hadisedir. Fakat asıl sanatın, şiirin ve felsefenin kökeni tam da burada aranmalıdır ve bu yüzden bunlar öncelikle bu iş için tasarlanmamış bir organ tarafından yaratılırlar. Dolayısıyla akıl aslında efendisi, yani irade tarafından zahmetli bir işe koşulan ve sabahtan akşama kadar meşgul edilen, sürekli emre amade tutulan bir ırgat, bir ücretli işçiden başka bir şey değildir. Fakat bu ağır işlerin ırgatı bir saat boş kalsa, hiçbir zorlama olmaksızın hemen kendi işini yapmaya koyulur, sadece kendi zevki ve tatmini için yapar bunu, öyle ki hiçbir çıkar, hiçbir şahsi ilgi onu buna zorlamaz, işte o zaman bu hakiki sanat eseridir ve eğer ulu yüceliklere çıkacak olursa bir deha eseridir.

Bütünüyle nesnel olan şey için aklın bu kullanımı, elbette en yüksek dereceleri itibarıyla sanat, şiir ve felsefe alanındaki her türlü başarıların ve genellikle sadece bilimsel diyebileceklerimizin temelini teşkil eder. Böyle eserlerin anlaşılması ve incelemesinde, benzer şekilde

* (Cahilin can sıkıntısı.)**

** [Metinde ve dipnotlarda köşeli parantez içinde yer alan açıklamalar çevirmene aittir.]

herhangi bir meselenin, demek istediğim hiçbir şekilde kişisel çıkar ve ilgiyle ilişkili olmayan bir meselenin serbestçe ele alınıp değerlendirilmesinde, işbaşında olan zaten budur. Doğrusu aklın böyle bir kullanımı konusu bütünüyle nesnel olduğunda, yani hiçbir surette kişisel çıkarla, dolayısıyla konuşanların iradeleriyle ilgili olmadığına, bir sohbeti bile canlandırır. Aklın böylesi tümüyle nesnel kullanımıyla öznel olan, bir başka söyleyişle, her ne kadar hâlâ dolaylı olarak da olsa, kişisel bir çıkarı ilgilendiren kullanımı arasında, dans etmekle yürümek arasındakine benzer bir ilişki vardır. Çünkü bu da, tıpkı dans etmek gibi, enerji fazlasının amaçsızca harcanmasıdır.

Buna karşılık aklın öznel kullanımı kesinlikle doğaldır; çünkü akıl sadece iradeye hizmet için ortaya çıkmıştır. Tam da bu bakımdan ona hayvanlarla ortak olarak sahibizdir; o zorlayıcı bir ihtiyacın kölesidir ve bizim sefaletimizin damgasını taşır ve bu bakımdan *glebae adscriptiye** benzer görünürüz. Bu sadece bizim işimizde ve kişisel etkinliğimizde değil, yeme, içme ve diğer keyif ve zevkler gibi, genellikle gerek şahsi gerek maddi konularla ilgili sohbetlerimizde de iş başındadır, buna hayat şartlarımız ve onunla ilgili her şeyi, her türden fayda ve avantajları, hatta toplum refahıyla ilgili olanları da dahil edebiliriz. Elbette insanların çoğu akıllarını başka bir şekilde kullanma imkânına sahip değildir, çünkü onlar için akıl iradenin bir aygıtından ibarettir ve yalnız onun hizmetinde kullanılır. Onları neredeyse hayvanlar kadar ciddi derecede küt ve bön, sıkıcı ve usandırıcı yapan, herhangi bir nesnel mesele etrafında fikir alışverişinde bulunmaya tümüyle kabiliyetsiz hale getiren bu-

* (Toprağa bağımlı köleler.)

dur. Akıl ve irade arasındaki bağıın ne kadar kısa olduğunu onların yüzlerinden de okuruz. Böylesine bunaltıcı biçimde bu kadar sık karşılaştığımız kalın kafalılığın dışavurumu, onların bütün bilgilerinin iradelerinin işleriyle sınırlı olduğuna işaret eder sadece.

Ayrıca ne fazla ne eksik, ancak hedefleri için belli bir iradenin ihtiyaç duyduğu kadar aklın var olduğunu da görürüz; bunun için onlar bu kadar kaba ve bayağı görünürler (krş. *İrade ve Tasavvur Olarak Dünya*, C. II, Bl. 31). Dolayısıyla irade mahmuzlamasını durdurur durdurmaz akılları hemen gevşeyip tembelleşir. Onlar hiçbir şeye *nesnel* bir ilgi duymazlar. Şahıslarıyla hangi düzeyde olursa olsun bir bağı bulunmayan hiçbir meseleye, düşünmek yahut değerlendirmek bir tarafa, asla dikkat kesilmezler. Herhangi bir şeyin onlarda ilgi uyandırmabilmesinin tek şartı budur.

Hayatlarında bir kez olsun bir latife veya nükteli herhangi bir şey onları canlandırıp neşelendirmemiştir; tam tersine herhangi bir şey, en alt düzeyde bile düşünceyi gerekli kılsa, bu onların nefretini çekmesi için yeterlidir. Olsa olsa en kaba, en bayağı şakalar gülmelerini sağlar onların; diğer zamanlarda her biri ciddi görünüşlü birer hayvandır, bunun tek sebebi ancak öznel bir ilgiye güçlerinin yetebilmesidir. Tam da bu yüzden kâğıt oyunları, elbette para karşılığında, onlar için en uygun eğlencedir, çünkü bu tıpkı müzik, dram, sohbet vb. gibi *iradeyi* sadece bilgi alanı içinde tutmaz, harekete geçirir ve devingen halde tutar, ki asıl olan ve ister istemez her yerde karşılaşılan da budur. Kalan zamanlarda onlar iş adamıdır, beşikten mezara alım satımla uğraşanlar, hayatın getir götür işlerini yapanlardır. Zevkleri bütünüyle bedendir, çünkü başkaları için duyarlılıkları yoktur.

Onlarla başka şeyleri değil, ancak iş meselelerini konuşmalıyız. Onlarla ahbaplık kurmak, yarenlik etmek bizi sıradanlaştırır; böyle yapmakla kendimizi gerçekten ucuz ve bayağı hale getiririz. Giordano Bruno *onların* sohbetlerini (*Cena delle ceneri*'nin sonunda) *vili, ignobili, barbare ed indegne conversazioni** diye tarif eder ve böylesinden kesinkes uzak durmaya yeminlidir. Buna karşılık şu veya bu şekilde akıllarını nesnel biçimde kullanma kabiliyetine sahip insanların arasındaki sohbet, konu basit, hatta sadece şakalaşmadan ibaret olsa bile, her zaman akli melekelerin özgürce oyununa dönüşür. Bu yüzden böyle bir sohbet ile başkalarınınki arasındaki ilişki dans etmekle yürümek arasındaki ilişki gibidir; doğrusunu söylemek gerekirse bu iki veya daha fazla kimse arasındaki bir dansı andırır; halbuki diğer sohbet tarzı, belli bir menzile ulaşmayı amaçlayan insanların birbiri peşi sıra uygun adım yürümelerine benzer.

Her zaman akli böyle özgür ve sıradışı kullanma kabiliyetiyle bir arada bulunan bu eğilim, bu *dâhi* dediğimiz kimselerde öyle bir dereceye erişir ki bilgi onun için birincil bir şey, bütün hayatının *hedefi ve gayesi* haline gelir; buna karşılık onun kendi varoluşu ikincil derecede önemli bir şey, salt *araç* derecesine düşer. Böylelikle şeylerin normal ilişkisi bütünüyle tersine dönmüş olur. Dolayısıyla deha dünyanın kalanını ayırt edici kavrayışıyla genellikle kendi şahsından çok bunda yaşar. Bilgi güçlerinin bütünüyle sıradışı genişlemesi onun için zamanı sadece *varoluşla*, onun hedef ve gayeleriyle geçirmeyi imkânsız hale getirir. Onun zihni sürekli ve canlı meşguliyete ihtiyaç duyar. Bu yüzden günlük hayatın geniş, büyük sahneleri içinden geçerken lazım olan sa-

* (Bayağı, soysuz, vahşi ve değersiz sohbet.)

kinlik veya heyecansızlık onun mizacına aykırıdır; o yaşamın teşrifatla ilgili bölümünü bile gerçek zevk duyarak yerine getiren sıradan insanlara bahşedilmiş bu rahat ve uygun yeteneğe, kendisini günlük hayatın içinde yabancı hissetmemek için ihtiyaç duyar.

Dolayısıyla deha dediğimiz şey sıradan günlük hayat için sahip olunacak en son şeydir, bunun için uygun olan normal zihinsel kabiliyetlerdir, bütün sıradışılıklar gibi bu da bir dezavantajdır. Çünkü zihinsel melekelerin bu şekilde genişlemesiyle dış dünyanın sezgisel kavranışı, öylesine büyük bir nesnel açıklığa kavuşmuş ve iradenin hizmeti için gerekli olandan o kadar çok fazlasını sağlamış olur ki, bu fazlalık böyle bir hizmeti kolaylaştıracağına doğrudan doğruya onun için bir engel, bir ayak bağı haline gelir.

Belirli bir nesnenin ya da bir olayın bu sıfatla ve kendi başına düşünülüp değerlendirilmesi onun her zaman münferit iradeyle ve birbiriyle ilişkilerinin gözden kaçırılmasına neden olur ve sonuçta bunların sakin-heyecansız biçimde kavranılışını bozar ve engeller. Buna karşılık şeylerin bütünüyle yüzeysel biçimde düşünülüp değerlendirilmesi iradenin hizmetinin görülmesi için yeterlidir; çünkü bu onların bizim şimdilik belirli hedeflerimizle ve bunlarla yakından ilgili olan şeyle münasebetinden başka bir şey sağlamaz. Bu bilgi türü şeylerin gerçek tabiatının nesnel ve eksiksiz biçimde kavranılmasıyla bozulur ve karma karışık hale gelir. Dolayısıyla Lactantius'un şu sözü burada teyit edilir: *Vulgus interdum plus sapit: Quia tantum quantum opus est sapit.** (*Divinae institutiones*, lib. II, c. 5).

* (Ayaktakımı çoğu zaman daha fazla sağduyu ve anlayışa sahiptir, çünkü onlarda bu ancak gerekli olduğu kadar bulunur.)

Bu yüzden deha, günlük hayatın işleri, özellikle bunun en yüksek derecesi olan dünya siyaseti için gerekli vasıf ve niteliğin tam zıttıdır; bunun tek nedeni aklın soylu mükemmeliyeti ve ince duyarlılığının iradenin enerjisinin önüne set çekmesidir. Cesaret ve kararlılık olarak görünen böyle bir enerji, bir de kabiliyetli ve kendisini kolayca izah eden bir akılla, doğru bir yargı gücüyle, bir parçacık zekilik ve kurnazlıkla bir araya geldi miydi, işte size bir devlet adamı yahut ordu komutanı... Eğer buna bir de dikbaşlılık ve küstahlık eklenecek olursa uygun koşullar altında bu birleşim, dünya tarihinde meşhur bir karakteri bile doğurabilir.

Fakat *dehayı* bu tür adamlarla kıyas ya da münasebet içerisinde konuşmaya kalkışmak en hafif deyimiyse gü-lünçtür. Kurnazlık, beceriksizlik, belirli ve fakat daima tek yanlı yetenekler gibi zihinsel melekelerin üstünlüğünün daha aşağı dereceleri, özellikle yüzsüzlük ve arsızlık (az önce zikredilen küstahlık gibi) bu tür yetenekleri desteklediğinde, bu kadan bir kimsenin hayatta muvaffak olması ve dünya mutluluğunun temellerini atması için yeterlidir. Çünkü zihinsel üstünlüğün bütün bu daha aşağı derecelerinde akıl kendi doğal kaderine, kendi iradesinin hizmetinin gereklerine her zaman sadık kalır, ama bu görevi daha büyük bir keskinlik ve kolaylıkla yerine getirir. Buna karşılık dehanın durumunda akıl bu hizmetten geri çekilir; dolayısıyla deha bir kimsenin bu dünyadaki mutlu talihi için her zaman elverişsiz bir unsurdur; bundan dolayıdır ki Goethe, Tasso'ya şunları söyletir:

Her nerede bir defne tacı görseniz bilin ki
Bahtiyarlıktan çok kederin bir işaretidir bu.

Kendisine bahşedilmiş insan için deha doğrudan bir kazançtır, doğrudur, ama yine de dolaylı bir kazançtır bu.

Hayvanlarda *akıllarının* sadece iradelerinin hizmetinde faal olduğunu açıkça görürüz ve insanların durumunda da bu kural olarak çok farklı değildir. Hatta onlarda da genellikle aynı şeyi görürüz; esasen birçok insanın durumunda onun asla başka bir şekilde faal olmadığı, dikkatinin her zaman hayatın önemsiz amaç ve hedeflerine ve bunlara ulaşmanın, çoğu kez böylesine sefil, bayağı ve değersiz araçlarına dönük durumda olduğu bile görülür. Eğer bir insan iradeye hizmet için gerekli olanın biraz üzerinde belirli bir akıl fazlasına sahip olsa ve böyle bir fazla kendiliğinden, hiçbir zorlama olmaksızın iradenin harekete geçirmediği veya onun amaçlarıyla ilgili olmayan ve neticesi dünyanın ve eşyanın tamamen nesnel biçimde kavranılmasından ibaret olan bütünüyle özgür bir etkinliğe girişse — işte o zaman böyle bir (fazla ya sahip) insana *deha* diyebiliriz. Bunun damgası onun çehresine vurulmuştur, tıpkı daha önce sözünü ettiğimiz ortalamanın üzerindeki her fazlanın, ne kadar daha az güçlü biçimde belirgin olursa olsun, işareti ya da almeti çehreye kazındığı gibi.

Akılların yukarıdan aşağıya doğru sıralanması için gerekli olan en doğru çizelge ya da çeteleyi, eşya hakkında sadece *tikellerin* veya kısımların algılandığı ya da *tümel* bir bakış açısına yaklaşıldığı derece sağlar. Hayvanlar sadece tikel olanı, kısmiyi algılar, onların kavrayışı tikellerden öteye geçmez. Fakat insan tikeli tümele çevirir (münferit olanı kavramlar aracılığıyla tümellere dönüştürür); onun aklını kullanması burada kendisini gös-

terir ve akılı ne kadar yükseklerle erişirse genel tasavvurları-fikirleri de bunların tümellik vasfına büründüğü noktaya o kadar yaklaşır.* Şimdi eğer tümellerin bu kavranışı *sezgisel* bilgiye nüfuz ederse ve sadece kavramlar değil, fakat aynı zamanda sezgisel olarak kavranılan şeyler de doğrudan doğruya tümel bir şey olarak kavranırsa (Platon'un) *İdeaların* bilgisi ortaya çıkar. Bu estetik bir bilgidir ve kendiliğindenlik özelliğine sahip olduğunda dehaya dönüşür ve en yüksek noktaya erişir, o zaman buna felsefi bilgi denir. Çünkü o zaman hayatın, var olanların ve onların gelip geçici-değişken doğalarının, dünyanın ve onun içerdiklerinin tümü sezgisel biçimde kavranmış gerçek özleriyle görünür. Bu biçim içerisinde o kendisini bilincimize bir düşünme konusu olarak sunar. Bu, düşüncenin en yüksek derecesidir. Bu yüzden bununla sadece hayvani bilgi arasında sayısız dereceler bulunur ve bu dereceler birbirinden kavrayışımızın gittikçe daha tümel niteliğe bürünmesiyle ayırt edilir.

* (Ya da: Bu kavramlar ne kadar tümellik vasfına bürünürse, akıl da o kadar yükseklerle erişir.)

SEÇKİNLİK VE SIRADANLIK*

Hiçbir makam, mevki, soy sop farkı yoktur ki, *kafalarını sadece bellerinin hizmetinde kullanan*, bir başka ifadeyle, onu iradelerinin emellerinin bir hizmetkârı olarak gören milyonlarca insan ile “Hayır! Kafa bunun için kullanılamayacak kadar değerlidir, o sadece kendi kendisinin hizmetinde kullanılmalıdır, bu dünyanın harikulade ve çok çeşitli manzaralarını hoşnutluk içinde izleme ve düşünmeye ve sonra da onu bir birey olarak kişiliğime yanıt olabilecek şekilde, ister sanat ister edebiyat olarak,** bir biçim içerisinde yeniden üretmeye çalışmalıdır” diyecek cesarete sahip çok az ve ender bulunur kimseleri, birbirinden ayıran derin uçurum kadar büyük olsun. Bunlar dünyanın gerçek soyluları, hakiki asilzadelelidir. Diğerleri köleler ve ırgatlardır — *glebae adscripti**** Elbette burada sadece fedakârlığın yapılmaya değer olduğunu gösteren sonuçla, kafasını iradesinin hizmetinden kurtaracak cesareten değil, aynı zamanda böyle bir iddia ve dolayısıyla hakka da sahip olmayanlardan söz ediyorum. Bütün bu konuştuklarımızın kendileri için ancak kısmen geçerli olduğunu söyleyebileceğimiz kim-

* *Parerga und Paralipomena*, Bd. II, Kap. III: *Den Intellekt überhaupt und in jeder Beziehung betreffende Gedanken*’den seçilip derlenmiştir.

** (Ya da: Resim veya anlatım olarak.)

*** (Toprağa bağımlı köleler.)

seler için bu derin yank, bu uçurum o kadar büyük de-
ğildir; fakat her ne kadar yetenekleri küçük de olsa, ger-
çek olduğu kadarıyla, bunlarla milyonlar arasında kes-
kin bir sınır çizgisi her zaman mevcut olacaktır.

Güzel sanatlar, şiir ve felsefe alanında bir milletin
ürettiği eserler, işte sahip olunan bu *akıl* fazlasının so-
nucudur.

İnsanların *büyük çoğunluğu*, tabiatları gereği yeme,
içme ve çiftleşme dışında herhangi bir konuda ciddi ola-
mayacak biçimde yaratılmışlardır. Bu fevkalade nadir
rastlanır ve yüksek yaradılışa sahip kimselerin din, bilim
veya sanat adı altında dünyaya getirdikleri her şey, bü-
yük çoğunluk tarafından hiç vakit kaybedilmeksizin ken-
di bayağı amaçları için birer araç olarak kullanılacaktır,
çünkü çoğu durumda onlar bunları kendi maskeleri ha-
line getireceklerdir.

Herhangi bir şeyi *cum grano salis** anlayabilme kabir-
liyetine sahip birisi için deha ile sıradan insan arasında-
ki ilişki belki de en iyi aşağıdaki şekilde ifade edilebilir:
Deha çifte akla sahip bir kimsedir: Biri *kendisi için* ve
iradesinin hizmetinde, diğeri *safi nesnel* bir tavırla kav-
radığından ötürü aynası haline geldiği *dünya için*. Deha-
nın güzel sanatlar, şiir ve felsefe alanında meydana ge-
tirdiği eser sadece bu düşünce ve hoşnutluk içinde izle-
meye dayalı tavrın, belli teknik kurallara göre geliştiril-
miş sonucu ya da (öz anlamında) özetidir.

Diğer taraftan sıradan insanın sadece tek bir akli var-
dır, buna dehanın *nesnel* aklına karşılık olarak *öznel*
akıl denebilir. Bu öznel akıl ne kadar keskin olursa ol-
sun —ki değişik mükemmeliyet derecelerinde tesadüf
edilebilir— dehanın çifte akıyla asla aynı seviyede değil-

* (İhtiyat kaydıyla. Doğruluk sınırları içinde.)

dir; nasıl ki gür bir insan sesi, ne kadar yüksek olursa olsun, her zaman olağanüstü tiz erkek sesinin tonlarından esaslı biçimde farklıysa. Bunlar, tıpkı flütün iki yüksek oktavı ve kemanın armonikleri gibi, bir boğum noktasının böldüğü titreşimli hava sütunlarının iki yarımının birleşmesi ile meydana gelir. Halbuki gür insan sesinde ve flütün düşük oktavında sadece tam ve bölünmemiş hava sütunu titreşir.

Bu açıklama dehanın sözünü ettiğimiz bu özel niteliğini-özelliğini anlamasında okuyucuya yardımcı olabilir. Deha her kime bahşedilmişse bu özel nitelik onun eserleri, hatta fizyonomisi üzerine kolayca fark edilecek biçimde kazanmıştır.

Ne var ki bunun gibi bir çifte akın çoğu durumda iradenin hizmetine ister istemez engel olacağı aşikârdır ve bu dehanın günlük hayatın şartları içinde çoğu kere tani olunan yeteneksizliğini izah edecektir. Ayrıca dehayı özel biçimde belirleyen şey, ister kör ister keskin olsun kendisinde, her zaman sıradan basit kafalarda karşılaşılan hesaplı kitaplı, temkinli ihtiyatlı ruh halinden eser bulunmamasıdır.

Beyin bir tür asalağa benzetilebilir, insan bedeninin doğrudan iç ekonomisine katkıda bulunmaz, ama onun bir parçası olarak bütün gıdasını ve besinini ondan alır; bedenin en tepesinde güvenli bir şekilde konuk edilir ve burada kendi kendine yeterli ve bağımsız bir hayat sürer. Benzer şekilde denilebilir ki kendisine büyük zihinsel kabiliyetler bahşedilmiş insan, herkes için ortak olan ferdi hayattan ayrı olarak ikinci bir hayat, tamamıyla zihinsel olan bir hayat sürer. Bu sadece öğrenim ve bilginin değil, gerçek sistematik bilgi ve kavrayışın (ince se-

ziş gücünün) sürekli artırılmasına, düzeltilmesine ve geliştirilmesine de adanmış bir hayattır. Yol açtıklarıyla eserine veya peşinde koştuğu şeylere zarar vermediği sürece, üzerine birdenbire çullanan kader onun sükûnetini bozamaz. Dolayısıyla böyle bir hayat insanı yüceltir ve onu talihinin, onun iniş çıkışlarının üzerine yükseltir. O her zaman düşünerek, öğrenerek, tecrübe ederek bilgisini uygulayarak, çok geçmeden bu ikinci hayatı, asli varoluş tarzı ve kendi şahsi hayatını da sadece kendisinden daha yüksek amaçların gerçekleşmesine hizmet eden ikincil bir şey olarak görmeye başlar.

Bu bağımsız, kendi kendine yeten zihinsel varoluş tarzının bir örneğini Goethe'nin hayatında görürüz. Champanagne'daki savaş esnasında, harbin bütün kargaşası ve keşmekeşi ortasında o renk teorisi için gözlemler yapıyordu ve bu savaşın sayısız felaketleri kısa bir süre için Luxemburg şatosuna çekilmesine izin verir vermez *Farbenlehre'sini* (Renk Öğretisi) yazmaya koyulmuştu. Böylece o bizlere takip etmemiz gereken bir örnek, bir ölümlük (ideal) bırakmıştı: Yeryüzünün tadı tuzu olarak bizler dünyanın selleri fırtınaları, yanımızı yöremizi istila etse, hayatın gaileleri duygularımızı heyecanlarımızı tahrik etse de, zihinsel hayatımızın gereklerinin peşinde koşarken bizi asla hiçbir şeyin rahatsız etmesine izin vermemeli ve köle kadının değil, özgür kadının çocukları olduğumuzu hiçbir zaman aklımızdan çıkarmamalıyız. *Dum convellor mitescunt* veya *Conquassata sed ferax** özdeyişiyle birlikte kalkanlarımıza işlenmek üzere bir arma olarak rüzgârın alabildiğine sarsıp salladığı, fakat her şeyden önce rağmen kıpkırmızı meyvelerini dallarından dökemediği bir ağacı öneriyorum.

* (Sallanmış, sarsılmış fakat meyveleri dalında.)

Kişilerin safi zihinsel hayatının bir bütün olarak insanlıkta bir dengi veya karşılığı vardır. Çünkü burada da *gerçek* hayat, sözcüğün hem deneyime dayanan hem aşkın anlamında *iradenin* hayatıdır. İnsanlığın safi zihinsel hayatı, bilimler yoluyla bilginin artırılması çabasında ve sanatların kusursuzlaştırılması arzusunda kendini gösterir. Böylelikle hem bilim hem sanat çağlar ve asırlar boyunca yavaş yavaş ilerler ve geçmişin karanlıklarına karışmazdan önce her bir kuşak bu ilerlemeye kendince katkıda bulunur. Bu zihinsel hayat gökten bahşedilmiş bir şey gibi dünyanın telaş ve koşturmacası üzerinde sessiz sedasız süzülüp durur ya da onu mayanın kendisinden, *iradenin* egemenliği altında bulunan ulusların gerçek hayatından yayılan güzel kokulu bir havaya benzetebiliriz ve ulusların tarihinin yanı başında felsefenin, bilimin ve sanatın tarihi masum ve kansasız yolunu ağır adımlarla takip eder.

* * *

Deha ile sıradan insan arasındaki fark bir derece veya seviye farkı olduğu kadarıyla hiç kuşkusuz *niceliksel* bir farktır; fakat kişiden kişiye değişiklikler göstermesine karşın, sıradan kafaların benzer şekilde düşünmeye dönük belli bir eğilim içinde olduklarını dikkate alarak ben bunu aynı zamanda bir *niteliksel* fark olarak görme eğilimindeyim. Nitekim benzeri durumlarda sıradan insanların düşünüceleri derhal benzer istikameti tutar ve benzer hatlar üzerinde ilerler ve bu hakikate dayanmadığı halde yargılarının sürekli olarak birbiriyle nasıl olup da bağdaştığını açıklar. Tarih boyunca insanlar arasında belli birtakım temel görüşlerin benimsenmesi, her zaman tekrarlanıp yeniden yeniden öne sürülmesi bu ölçüde mümkün olur, halbuki bütün zamanların büyük kafaları bunlara açıktan veya gizli olarak muhaliftirler.

Bir dâhi, öyle bir insandır ki, bir nesne bir aynada nasıl yansiyorsa *dünya* da onun zihninde öyle yansır,* fakat sıradan insanlarda eriştiğinden çok daha büyük bir açıklık ve daha büyük bir belirginlikle. İnsanlık ne öğrendiyse çoğunu ondan öğrenmiştir; çünkü en önemli meselelere en derin kavrayış, ayrıntılara takılan bir gözlemci dikkatinden değil, bir bütün olarak eşyanın tamamı bir yoğunluk içinde kavranışından doğar. Eğer zihni gelişiip olgunluğa erişirse insanların dört gözle kendisinden beklediği eğitimi o kimi zaman bir şekilde kimi zaman bir başka şekilde verecektir. Dolayısıyla deha genellikle eşyanın ve bu demektir ki eşyanın karşısında olanın, yani kendi benliğimizin fevkalade açık, berrak bilinci diye de tanımlanabilir. Dünya eşyanın ve eşyanın gerçek tabiatının bilgisini edinmek için böylesine büyük bir bağışa sahip olan insanı dört gözle bekler.

Fakat böyle bir insanın doğumu için fevkalade uygun koşulların bir araya gelmesi gerekir ve bu çok nadir rastlanan bir hadisedir. *Fark edilebilir biçimde alışılmış ölçülerini aşan bir akla, irade ile her türlü ilişkinin dışında olduğu için, arzı ya da tesadüfi gibi görünen bu ikinci melekeye sahip olan bir insanın doğumu ancak ara sıra diyebiliriz ki, yüzyılda bir vuku bulur. Doğduğunda da uzun bir süre tanınmadan veya takdir edilmeden kalabilir, birinin önünü ahmaklık keser, bir başkasını kıskançlık boğar. Fakat bir kez bu engellerin üstesinden gelindi miydi, hayatlarının karanlığını bir ölçüde aydınlayabileceği ya da hayat hakkında kendilerini bilgilendirebileceği umuduyla insanlık kalabalıkları halinde onun ve eserlerinin etrafında toplanacaktır. Onun insanlara söyleye-*

* (Ya da: *Tasavvur olarak dünya* onun zihninde daha büyük bir açıklığa kavuşur ve daha büyük bir belirginlikle seçkinleşir.)

ceği bir bakıma *vahye* benzer ve kendisi her ne kadar alışıldık ölçülerin ancak bir miktar üzerinde ise de *daha yüksek bir varlıktır*.

Sıradan insan gibi deha da öncelikle kendisi için vardır. Bu onun tabiatı için temel ve asli bir özelliktir: Bundan ne kaçılabilir ne de değiştirilebilir. Onun başkaları için olan tarafı ikincil bir şey olarak şansa veya tesadüfe bağlıdır. Hangi durumda olursa olsun insanların onun aklından elde edebileceği bir düşünceden fazlası değildir, bu da ancak onun düşüncelerini insanların kendi akıllarıyla düşünmeleri sayesinde mümkün olur, bunun için her iki tarafın da çabası gereklidir, ne var ki bu düşünceler insanların kafalarında egzotik bir bitkinin akıbetini paylaşırlar ve neticede o bitkiler gibi cansız ve bodur kalırlar.

Özgün, alışılmadık, hatta ölümsüz fikirlere sahip olmak için kişinin birkaç dakikalığına dünyaya ve eşyaya, en alışıldık nesnelere ve en bilindik olaylar bütünüyle yeni ve yadırgatıcı görünecek derecede yabancılaşması yeterlidir. Bu yabancılaşma sayesinde eşya ve hadisenin gerçek tabiatı aşikâr olacaktır. Fakat burada gerekli olan, talep edilen şey için yalnızca güç veya zor demek yeterli değildir; tam tersine böyle bir şey bizim gücümüz dahilinde değildir, burası tam da dehanın yurdu.

Bir kadın kendi kendisine ne kadar çocuk doğurabilirse deha da kendi başına o kadar özgün düşünceler üretebilir. Bu yüzden dehanın bir şey doğurabilecek şekilde verimli olmasını sağlamak için dış koşulların da deyiş yerindeyse baba olarak ortaya çıkması (müsait olması) gerekir.

Lal taşı kıymetli taşlar arasında ne ise *deha* da diğer insanlar arasında odur: Lal taşı kendi ışığını yayar, halbuki diğer taşlar ancak aldıkları ışığı yansıtırlar. Aynı şekilde denilebilir ki dehanın diğer insanlar karşısındaki durumu elektrik üreten cisimlerin elektrik ileticilerinin karşısındaki durumu gibidir. Bundan dolayıdır ki bilginlere kelimenin gerçek anlamında dâhi denemez, nasıl ki elektrik ileticilerine elektrik üreten cisimler denilemez ise, çünkü bunlar hayatlarını öğrendiklerini başkalarına öğreterek geçirirler, bunun dışında başka bir meziyetleri yoktur. Tam tersine dehanın bilgin diyebileceğimiz kimseler karşısındaki durumu bir güftenin notalar karşısındaki durumu gibidir. Bir bilgin pek çok şey öğrenmiş bir kimsedir; bir dâhi insanların kendisinden çok şeyler öğrendiği kimsedir, ama o bunları hiç kimseden öğrenmemiştir. Bu yüzden belki yüz milyonda bir tesadüf edebileceğimiz büyük kafalar insanlık için şimşek değerindedir; onlar olmasaydı insanlık kendisini en berbat yanlışlıkların ve ahlaksızlıkların uçsuz bucaksız denizi içinde kaybederdi.

Bununla beraber biz bir tavşana hangi gözle baksak, yani onu ancak öldürülüp akşam yemeği için servise hazır hale getirildikten sonra lezzetli bir şey olarak görürsek, gerçek anlamda basit bir bilgin, sözgelimi Göttingen'de ordinaryus profesör de, dehaya hemen hemen aynı gözle bakar. Canlıysa ne olursa olsun öldürülmelidir, ölüsü her zaman canlısından makbuldür.

Kim ki çağdaşlarının takdirini kazanmayı, övgüsüne mazhar olmayı arzu eder, adımlarını onların adımlarına uydurmalıdır. Fakat bu şekilde asla büyük eserler mey-

dana getirilemez. Her kim ki büyük işler başarmayı arzu eder, gözlerini gelecek nesillere çevirmelidir ve tam bir özgüvenle eserini gelecek kuşaklar için hazırlamalıdır. Netice, hiç kimsenin kuşkusu olmasın, çağdaşlarının meçhulü olarak kalmak olacaktır ve ancak o, hayatını bir adada yalnız başına geçirmek zorunda kalıp da yaşadığının ve başından geçenlerin bilgisini gelecekte kendisi gibi kazara bu adaya yolu düşecek olanlara anlatmak için kendi elleriyle burada bin bir çaba ve zahmetle bir abide diken adamla mukayese edilebilir.

Eğer o bunu zor bir talih olarak düşünürse benzer bir kaderi yaşayıp da geriye bunu telafi edecek hiçbir şey bırakma umudu olmayan sıradan insanları düşünerek kendisini avutsun. Dolayısıyla eğer uygun ve elverişli bir durumda olursa böyle bir insan maddi anlamda etkin ve üretken olacaktır. Bıkıp usanmadan her gün devam eden aynı çaba ve gayretle kazanacak, satın alacak, temel atacak, inşa edecek, yetiştirecek, sergileyecek, tesis ve tanzim edecektir. Hep kendisi için çalıştığını düşünecek, ama neticede bütün bunların zevk ve sefasını *soyundan gelenler* sürececek ve hatta kimi zaman kendi soyundan gelenler de olmayacaktır. Dolayısıyla o da diyebilir: *Nos, non nobis** ve onun eseri onun ödülü olacaktır. Bu yüzden (bütün bu uğraş ve didinmelerin sonucunda) sıradan insanın payına düşen, doğal olarak ödül veya her halde itibar ve iltifat beklentisi içinde bulunan ve neticede her şeyi sadece gelecek kuşaklar için yapmış olan dehanınkinden fazla değildir. Elbette bunun için her ikisine de atalarından pek çok şey miras kalmıştır.

Az önce dehanın ayrıcalığı olarak zikrettiğim tazmin veya telafi onun başkaları için olan yanında aranmama-

* (Bizden bize değil.)

lıdır, bu onun kendi kendisi için olan tarafında bulunacaktır. Aslında şöyle bir düşünecek olursak sadece yankısı yüzyılların gürültüsü patırtısı arasından sesini duyan anlara sahip olmuş birinden* kim daha fazla yaşadığını iddia edebilir? Her şeye karşın, sıkıştırılmaksızın, rahatsız edilmeksizin kendi kendisi olarak yaşadığı sürece kendi düşüncelerinin, vücuda getirdiği eserlerin tadını çıkarabiliyorsa, dünyaya da sadece böyle dolu dolu yaşamış zengin bir hayatın mirasçısı nazarıyla bakabiliyorsa belki de bu, böyle birisi için en iyi, en mutlu şey olacaktır. Ondan kalan safi iz veya eser bir bakıma dünyanın ilk çağlarından kalma, üzerinde ayak izi bulunan bir taş gibi ancak ölümden sonra dünyaya ulaşacaktır. (Krş. Byron, *Prophecy of Dante*, IV. Kantonun başlangıcı).**

Fakat dehanın sıradan insanlardan üstünlüğü en yüksek kabiliyetlerinin etkinliğiyle sınırlı değildir.*** Görülmedik derecede iyi yapılı, atik çevik bir bünyeye sahip insan bütün hareketlerini emsalsiz bir rahatlık, hatta keyifle yapar, zira bilhassa yaradılış bakımından tam bir yatkınlıkla doğduğu bir hareketten doğrudan zevk alır ve bu yüzden onu çoğu kez amaçsızca yapıp durur. Dahası eğer bir cambaz veya dansçı ise sadece başka in-

* (Ya da: "... düşünce anlarının yankısı yüzyılların gürültüsü patırtısı arasından duyulan birinden...")

** (Byron'ın mısraları şöyledir:

*Many are poets who have never penn'd
Their inspiration, and perchance the best:
They felt, and loved, and died, but would not lend
Their thoughts to meaner beings; they compress'd
The God within them, and rejoin'd the stars
Unlaurell'd upon earth, ...)*

*** (Ya da: Dehayı sıradan insanların üzerine çıkaran en yüksek kabiliyetlerinin icrası değildir.)

sanların üstesinden gelemeyeceği yükseklere sıçramakla kalmaz, başkalarının da yapabileceği daha kolay dans adımlarında, hatta alışılmış yürüyüşte bile görülmedik bir esneklik ve çeviklik sergiler. Benzer şekilde üstün bir akla sahip insan da asla başkalarından gelemeyecek düşünceler ve eserler üretmekle ve büyüklüğünü bu türden işlerde göstermekle kalmaz, öğrenme ve düşünme gibi kendisine doğal ve kolay gelen etkinliklerden de her zaman zevk alır. Bu yüzden o başkalarının (akıllarının) er(iş)ebileceği küçük meseleleri onlardan daha kolay, daha çabuk ve daha doğru bir şekilde kavrayacaktır. Dolayısıyla bilginin her artışıyla, çözülmüş her meseleyle, her zekice, kısa ve etkili düşünceyle, ister kendisine ister başkalarına ait olsun, doğrudan ve canlı bir zevk alacaktır. Bu nedenle onun aklının sürekli faal olmaktan başka bir hedefi veya gayesi olmayacaktır. Bu onun ardı arkası kesilmeyen zevk kaynağı olacak, böylece sıradan erkeklerin ve kadınların korkulu rüyası olan can sıkıntısı onun yanına yöresine uğramayacaktır.

Aynı biçimde, şu da bir gerçektir ki seleflerinin veya çağdaşı olan büyük kafaların şaheserleri gerçekte bütün anlamıyla sadece onun için vardır. Sıradan, sıg ve basit kafaya sahip birine bir dâhinin, büyük bir kafanın eseri tavsiye edilse, nikris (gut) hastalığından mustarip birisi top oyununa davet edildiğinde ne kadar zevk duyarsa o da bundan o kadar haz duyacaktır. Birisi yapılan daveti geri çevirmemek amacıyla oyuna katılacak, diğeri de o büyük eseri zamanın gerisinde kalmamak için okuyacaktır. La Bruyère, *tout l'esprit qui est au monde est inutile a celui qui n'en à point** derken tamamen haklıdır. Canlı

* (Dünyanın bütün aklı ondan hiç nasibi olmayan kimseler için beyhude ve fuzuli bir şeydir.)

ve çarpıcı renklerle yapılmış resimlerin durumu sadece eskizler veya suluboya cansız renklerle yapılmış resimler karşısında ne ise, zeki bir adamın veya bir dehanın tüm düşüncelerinin durumu, esas itibariyle aynı olduklarında bile, sıradan bir kimsenin düşünceleri karşısında odur. Bütün bunlar dehanın ödülünün bir parçasıdır ve yabancı olduğu, öfke hisleriyle uzak durduğu bir dünyada yapa-yalnız sürdüğü hayatın bir telafisidir.

Fakat sonuçta her türlü büyüklük izafi olduğu için, Gaius'un büyük bir adam olduğunu da söylesem ya da Gaius'un acınacak derecede küçük insanların arasında yaşamak zorunda kaldığını da söylesem sonuç aynı kapa-ya çıkacaktır; çünkü Brobdingnag ile Lilliput* birbirlerinden ancak yola çıktıkları nokta bakımından ayrılırlar. Şu halde ölümsüz eserlerin yazarı gelecekte sayısız kuşaklara ne kadar büyük, ne kadar hayranlık uyandırıcı ve eğlendirici görünürse görünsün, yaşadığı sürece çağ-daşlarına o ölçüde değersiz, sefil, biçare ve ilgi uyandı-ricılıktan yoksun görünmüş olmalıdır. Bir kulenin temel-ten zirvesine uzunluğu üç yüz metre ise zirvesinden teme-le uzunluğu da üç yüz metre olacaktır derken kastettiğim budur. Bu yüzden büyük kafalar küçüklere biraz düşkünlük gösterirler, çünkü büyüklükleri başkalarının küçüklüğü sayesinde görünür hale gelir; zira her şey izafidir.

O halde eğer dâhileri çoğu kez çekingen ve kimi zaman sert ve haşin bulursak buna şaşırılmamalıdır. Bunun için ayıplanacak olan onların cana yakınlıktan nasipsizlikleri veya yabanılıkları değildir; tam tersine bu dünyada onların takip ettikleri yol pırl pırl bir yaz sabahı enfes tabiatı bütün tazeliği ve ihtişamı içinde seyretmek

* (Swift'in *Güliver'in Seyahatleri*'ne bakınız.)

için yürüyüşe çıkan birinin yoluna benzer. O bu manzara-
rayla yetinmelidir, zira belki iki büklüm olmuş, toprakla
uğraşan bir veya iki köylünün dışında başka bir insan
topluluğuna rastlamayacaktır. Çoğu kere öyle olur ki bü-
yük bir kafa monoloğu bu dünyada bulabileceği diyalö-
ğa tercih eder. Olur da arasına tenezzül edip böyle bir
şeye yanaşacak olsa karşılaşacağı sıgılık muhtemelen
onu yeniden kendi monoloğuna dönmeye zorlayacaktır.
Çünkü konuştuğu kimseyi unutacak veya her halükârda
onun kendisini anlayıp anlamadığını dikkate almayacak
ve onunla, bir çocuk oyuncak bebeğiyle nasıl konuşur-
sa öyle konuşacaktır.

Büyük bir kafada tevazu hiç kuşkusuz insanların ho-
şuna gidecektir, fakat ne yazık ki bu bir *contradictio in
adjecto*dur.* Bu böyle bir kafayı başkalarının, sayıları
milyonları aşan kalabalakların fikirlerini, görüşlerini ve
kanaatlerini olduğu kadar tarz ve tavırlarını da kendisi-
ninkine tercih etmeye zorlayacaktır; böyle bir şey onu
kendi değişik fikirlerini başkalarının fikirleriyle uyuşturu-
maya, onların boyunduruğu altına sokmaya, hatta bu
başkalarının piyasaya hâkim olmasını sağlamak için ken-
dinkileri bütünüyle baskı altına almaya zorlayacaktır.
Ama bu durumda ya hiçbir şey üretemeyecek ya da ba-
şarıları başkalarınıninkiyle aynı seviyede kalacaktır. Bü-
yük, halis, hakiki ve fevkalade olanı o ancak çağdaşları-
nın yöntemlerini, fikirlerini ve kanatlerini dikkate alma-
dığı, onların eleştirip durduklarını kendi bildiğine sessiz-
ce meydana getirdiği ve onların övüp göklere çıkardıkları-
ndan tiksintiyle uzak durduğu ölçüde üretebilecektir.
Hiç kimse bu tür bir büyüklenmeye (kendini beğenmiş-
liğe) sahip olmadıkça büyük olamaz; fakat hayatı ve ese-

* ("Sıfat bakımından çelişkili.")

ri bunları bilip takdir edemeyecek bir zamana denk gelirse o zaman kedisine her halde sadık kalacak ve hali, geceyi berbat bir handa geçirmek zorunda kalan soylu bir yolcuyu andıracaktır ve bir sonraki günün sabahı yolculuğunu neşeyle huzurla sürdürecektir.

Her ne olursa olsun eğer rahatsız edilmeksizin kendi köşesinde kozasını örme imkânı sağlıyorsa bu kadar için bile bir şairin veya bir filozofun çağından şikâyeti olmamalıdır ve başkaları için tasalanmaksızın (onların varlığına yokluğuna aldirmaksızın) düşünüp şiirlerini yazabileceği bir köşe bahşetmişse eğer bunun için talihine şükretmelidir.

Beynin belin hizmetinde bir hizmetkâr olmaktan öte işe yaramadığı kimselerin durumuna gelince, kuşkusuz bu neredeyse *elinin* emeğiyle yaşamayanların tümünün ortak kaderidir ve onlar hisselerine düşen paydan şikâyetçi olmaktan çok uzaktırlar. Fakat bu beyin güçleri iradelerinin hizmeti için gerekli olan sınırın ötesine geçen büyük kafaları umutsuzluğa düşürür ve böyleleri, eğer icap ederse en zor koşullarda, en sınırlı imkânlar içinde yaşamayı tercih edecektir, yeter ki bu ona yeteneklerini geliştirmek ve kullanmak için zamanını özgürce tasarruf edebilme imkânını, bir başka ifadeyle, onun için paha biçilmez derecede kıymetli olan boş vakti sunsun.

Sıradan insanlar için bu doğal olarak farklıdır: Onlar için boş vakit sırf kendisinden ötürü değerli olmadığı gibi, tehlikelerden de beri değildir, onlar bunun farkındadırlar. Zira umulmadık noktalara gelmiş olan zamanımızın teknik imkânları ihtiyaç harici lüks maddeleri artırıp çoğaltarak talihin kayırdıklarına bir taraftan daha çok boş vakit ve kültür, diğer taraftan iyi yaşama imkânı ve ilave lüksler, fakat giderek artan etkinlik arasında bir tercih sunmaktadır. Onlar bir bakıma yaradılışlarına sa-

dık kalarak genellikle bu sonuncusunu seçip şampanyayı boş vakte ya da özgürlüğe tercih etmektedirler. Bu da tutarlı bir seçimdir; çünkü onlar için iradenin amaçlarına hizmet etmeyen her zihinsel çaba veya etkinlik anlamsızdır ve bu tür bir etkinliğe olan eğilimi onlar tuhaf ya da garip (merkez dışı, *die Exzentriker*) diye yaf-talarlar. Bu yüzden iradenin emellerine, belin hizmetine sadakat onların nazarında ortak merkezli (merkezden uzak olmayan, *konzentrisch*) bir durumdur; doğrudur irade kesinlikle merkezdir ve dünyanın en iç çekirdeğidir.

Fakat genellikle böyle bir seçeneğin sunulduğuna çok nadir rastlanır. Zira nasıl insanların çoğu, fazlasına değil ancak ihtiyaçlarını karşılayacak kadar paraya sahipse akıl için de aynı şey söz konusudur; insanların çoğu iradenin hizmetini karşılayacak kadar, yani hangi işle uğraşıyorlarsa onun icaplarını yerine getirecek kadar akla sahiptirler. İşin gerekleri yerine getirilip (de karınları doyduğunda) ağızlarını açıp esnemeye başlarlar ya da kendilerini maddi-bedeni zevklerin kucağına, olmadı kâğıt veya zar oyunları gibi çocukça eğlencelerin avuntusuna bırakıverirler yahut incir çekirdeğini doldurmaya-cak şeyler üzerine çene çalmaya veya giyinip kuşanıp birbirlerine durduk yere saygı göstermeye ve iltifatlarda bulunmaya can atacaklardır.

Zihinsel melekelerin sözünü ettiğimiz bu fazlasına, hatta azıcık da olsa fazlasına sahip olanlar o kadar azdır ki... İmdi nasıl ki azıcık da olsa ihtiyacından fazla paraya sahip olanlar kendilerini maddi-bedeni zevklere kaptırırlarsa, bu sözünü ettiğimiz başkaları da kendilerini zihinsel-düşünsel hazlara bırakırlar. Ya hiçbir maddi getirisi olmayan bir serbest çalışmayla meşgul olurlar ya da bir sanatla iştigal ederler ve genellikle şeylere *nesnel* bir il-

gi duyabilecek durumda olurlar, böylece onlarla sohbet etmek, fikir alışverişinde bulunmak mümkün olur. Fakat diğerlerine gelince, onlarla hiçbir ilişkiye girmemek en iyisidir; çünkü kendi tecrübelerinin sonuçlarını dile getirmedikçe veya kendi özel uğraşlarıyla ilgili bir şeyler anlatmadıkça ya da her halükârda başkalarından öğrendiklerini aktarmadıkça söyleyecekleri çokluk dinlemeye değmeyecek şeyler olacaktır. Onlar bizim söyleyeceklerimizi nâdiren doğru düzgün kavrayıp anlayacaklardır ve bunlar çoğu durumda onların görüşlerine aykırı olacaktır.

Baltasar Gracian böylelerini çok çarpıcı biçimde *hom-bres que no lo son* — insan olmayan insanlar diye tarif eder ve Giordano Bruno aynı şeyi şu sözcüklerle ifade eder: *Quanta differenza sia di contrattare e ritrovarsi tra gli uomini, e tra color, che son fetti ad imagine e similitudine di quelli** (*Della causa*, Dial. I, s. 224 Wagner ed.). Bu pasaj *Kuraldaki*** şu ifadeyle olağanüstü biçimde uyuşur: “Sıradan insanlar insan gibi görünürler; fakat benzer hiçbir taraflarını görmedim ben.”

Eğer bu düşüncelerin hatta ifadelerin, tarihin çok değişik dönemlerinde ve dünyanın çok farklı bölgelerinde söylenmiş olmalarına rağmen, birbiriyle ne çok uyuştüğünü aklımızda tutarsak, bunların aynı maksadın (aynı şeyi söyleme niyetinin) ifadesi olduklarından (dolayısıyla hayatın gerçekleriyle tam olarak uyuştuklarından) kuşku duyamayız. Bundan yirmi yıl kadar önce, bir enfiye kutusu yaptırmaya kalkıp da kapağına, mümkünse mozaikten, iki güzel iri kestane ve bir de yanına at kestanesi olduğunu gösterecek yaprak işletmeyi düşündüğüm-

* (İster insanlarla uğraşalım ister sadece onların suretinde yaratılmış olanlarla, ne fark eder ki!)

** (Tiruvalluvær, *Tirukkural* (Kutsal Beyitler). Geleneğe göre Tiruvalluvar’a (MS 2. yüzyıl) atfedilen ve Tamil dilinde yazılmış 1330 maksimden oluşan bir ahlaki düsturlar toplaması. Tamillerin *Vedası* olarak kabul edilir.)

de kesinlikle zikrettiğim bu pasajların etkisi altında değildim (ki bunlardan biri henüz basılmamıştı, diğeri de on iki yıl öncesine kadar elimde değildi). Benim için bu simge (at kestanesi yaprağı) her zaman bu fikrin resim diliyle ifadesi olarak kalacaktır. Eğer bir kimsenin canı eğlence arzu ediyorsa, sözgelimi kendi başına kaldığında bunun yalnızlık hissinden koruyacak türden bir şey olmasını istiyorsa, ona ahlaki ve akli niteliklerinin sağlayacağı haz ve tatmin bakımından neredeyse hiçbir zaman hayal kırıklığına uğramayacağı köpeklerin yoldaşlığını tavsiye ederim.

Ne var ki her zaman haksızlığa uğramaktan uzak durmaya dikkat ederiz. Çoğu kez köpeğimin zekiliğinden ve zaman zaman ahmaklığından hayrete düşmüşümdür; insanlarla da hemen hemen aynı şeyleri yaşadığımı söyleyebilirim. Sayısız defalar yeteneksizlikleri, ayırt etme yeteneğinden yoksunlukları, vahşilikleri nedeniyle öfkeden çıldıracak duruma gelmiş ve şu eski yakınmaya hak vermek zorunda kalmışım:

*Humani generis mater nutrixque profecto
Stultitia est.**

Fakat kimi durumlarda da, insan soyu hakkında bütün bu söylediklerimize rağmen, çok değişik türde güzel ve yararlı sanatların, bilimlerin, her ne kadar her zaman tek tek kişilerden, ayrıksı durumda olanlardan gelmişlerse de, doğup kökleştikten sonra varlıklarını sürdürerek gittikçe kusursuz hale geldiklerine de şaşırılmışımdır. Aynı biçimde yine şaşırmadan edememişimdir ki Homeros, Platon, Horatius gibi büyük kafaların eserlerini, iki ya da üç bin yıldır suretini çıkarıp güvenli yerlerde muhafaza ederek, sebat ve sadakatle yine bu insanlar unu-

* {Aptallık insan soyunun anası ve ebesidir.}

tulmaktan, yok olmaktan koruyup kollamışlardır. Üstelik bütün bunlar dünyada cereyan eden türlü musibet ve belalara, vahşilik ve gaddarlıklara rağmen yapılmıştır. Dolayısıyla insan soyunun tarihi bu gibi şeylerin değerini takdir ettiğini göstermiştir.

Benzer şekilde tek tek kişilerin bireysel başarılarına ve zaman zaman, başka bakımlardan kalabalıklara mensup olanların durumunda, sanki birdenbire ilhamla ortaya çıkarmış gibi, akıl veya yargı gücünün varlığının işareti olan niteliklere ve hatta öyle zamanlar oluyor ki korusu tam ve eksiksiz hale gelir gelmez, çok kere tanık olunduğu üzere, gayet doğru yargılarda bulunduğu bizzat kalabalığa da şaşırıyorum. Bu çok sayıda olmaları kaydıyla hemen daima ahenkli olduklarını gösteren eğitimden geçmemişlerin sesidir. Alışılmış olanın çok üzerinde akli melekelerle sahip olduklarını söyleyebileceğimiz kalabalığın dışına çıkanlar, insan soyunun *Lucida intervallasıdır** sadece. Dolayısıyla onlar başkalarının başarmaları mümkün olmayan şeyi başarırlar. Onların özgünlükleri o kadar büyüktür ki ilk bakışta sadece başkalarından farklılıklarını anlaşılmakla kalmaz, kendi aralarında da, gelmiş geçmiş bütün dâhilerin hiçbirinin ruh ve mizaç özellikleri bakımından birbirine benzemediğini söyleyebilmemize elverecek derecede güçlü farklılıklara sahiptirler. Her bir dâhi böyle bir farklılık sayesinde eserleriyle dünyaya bir armağanda bulunur, ki tüm insanlık tarihi boyunca başka kimsenin elinden çıkmamış olan bir armağandır bu. Ariosto'nun benzetmesini böylesine doğru kılan ve haklı olarak meşhur eden de budur: *Natura il fece, e poi ruppe la stampto.***

* (Arada bir görünen ışıklar.)

** (Doğa ona damgasını vurur, ardından da kalıbı parçalar.)

Ne var ki insan yeteneğinin her zaman bir sınırı vardır ve belirgin biçimde zayıf bir yanı olmaksızın hiç kimsenin büyük bir dehaya sahip olduğu görülmüş değildir, bu zihinsel bir zayıflık olabileceği gibi, kimi zaman, hatı vasat kabiliyetlere sahip olanların bile daha aşağısında kalan bir nitelik, bir meleke olabilir. Bu eğer güçlüyse, o kimsenin kusursuz olduğu nitelikleri veya meziyetleri kullanmasına engel teşkil etmiş olabileceğini düşünebileceğimiz bir meleke olacaktır. Ne var ki belirli bir kişinin durumunda bile bu zayıf noktanın ne olduğunu tek bir sözcükle tarif etmek her zaman güç olacaktır. Bu yüzden dolaylı olarak anlatmak belki de en iyisidir: Sözelimi Platon'un zayıf yanı tam da Aristoteles'in güçlü olduğu noktadır ve tersi; Goethe'nin büyük olduğu taraf Kant'ın zayıf yanındır ve tersi.

İnsanlar aynı zamanda bir şeye *hürmet etmeye* de düşkündürler; fakat onların bu saygısı çoğu kez yanlış bir hedefe yönelmiştir ve sonraki kuşaklar gelip onu yerli yerine oturtuncaya kadar bu yanlışlık devam eder. Bu yapıldıktan sonra, büyük eğitilmiş kesimin dehaya gösterdiği saygı, inançlı insanların azizlere gösterdiği tazim ve hürmetin kolaylıkla kalıntılara, çocukça tapınmaya dönüşerek yozlaşması gibi bozulup amacından sapar. Binlerce Hıristiyan, hayatı ve öğretisi bütünüyle kendilerine meçhul olan bir azizin kalıntılarından medet umar, ona yakarır. Binlerce Budacının dini Buda'nın yüce öğretisinin tam bilgisine ve sadıkane yaşanması yerine Dalaba'ya (Kutsal Diş) veya başka Dhatu'ya (Kutsal Kalıntı) ya da bütün bunları içinde barındıran Dağoba'ya (stupa), kutsal Patra'ya (Sadaka Kâsesi), taştaki ayak izine veya Bu-

da tarafından dikildiğine inanılan kutsal ağaca gösterilen yüceltme ve hürmete dayanır. Petrarca'nın Arquada-ki evi, Tasso'nun Ferrara'da olduğu varsayılan hapishanesi, Shakespeare'in Stratford'daki evi ile birlikte koltuğu, Goethe'nin Weimar'daki mobilyalı evi, Kant'ın eskileri ve bu büyük kafaların imzaları, hayatlarında bu adamların eserlerinin kapağını kaldırmamış çoklarınca büyük bir hayranlık ve dikkatle seyredilir. Ağzları açık hayranlıklarını belirtmekten başkası da gelmez ellerinden. Bunların daha zeki olanlarında, bu büyük kafaların alışkanlıkla gözlerinin önünden ayıramadıkları nesnelere görme arzusuna tesadüf edilir. Tuhaf bir yanılsamayla yanlış bir fikre kapılarak bu nesnelere kendilerini bu büyük adamlara ulaştıracağını veya onlardan bir şeyin bu nesnelere yapışmış olması gerektiğini sanırlar. Bunlara yakın olanlar da büyük bir hevesle bir şairin *eserlerinin konusunu*, sözgelimi Faust efsanesini ve onun etrafında oluşmuş yazını veya şairin içinde bulunduğu kişisel koşulları yahut söz konusu eserin *doğumunda payı bulunan* olayları araştırmaya ve bunların içyüzünü anlamaya çalışırlar.

Bu halleriyle onlar tiyatrodaki güzel bir oyun seyredip de destek görevi gören tahtadan düzenekleri incelemek için sahneye yürüyen seyircileri andırırlar. Günümüzde Faust ve Faust efsanesinin, Sesenheim'daki Frederica'nın, Weissadlergasse'deki Gretchen'in, Lottie Werther'in ailesinin vs. eleştirmen araştırmacıları, bununla ilgili yeteri kadar örnek sunarlar. Bunlar insanların biçimle, yani ele alma ve sunma tarzıyla değil, içeriğiyle ilgilendikleri gerçeğini doğrularlar; onların bütün ilgilendikleri konudur. Bir filozofun düşüncelerini incelemek yerine hayat hikâyesini okuyarak onu anlamaya çalışırlar, bir resmin kendisini gözardı edip çerçevesinin biçim ve

slubuna dikkat kesilenlere, ahşabın iyi oyulup oyulmadığını, yaldızının kaç mal olduğunu tartışanlara benzer.

Bütün bunlar iyi güzel de, ilgileri maddi ve şahsi ülahazalara yönelmiş olmakla beraber daha ileri gidip onu bütünüyle boşuna ve gereksiz bir çaba haline gelecek bir noktaya vardiyan bir başka zümre daha vardır. Çünkü büyük bir kafa insanlara en derin varlığının hazinelerini açmıştır ve sahip olduğu kabiliyetlerin onun bir çabasıyla sadece onların yücelmelerine ve aydınlanmalarına katkıda bulunmakla kalmayıp, aynı zamanda onuncu hatta yirminci kuşağa kadar gelecek nesille de hayrı dokunacak olan eserler meydana getirmiştir. Böylelikle bu adam insanlığa emsalsiz bir bağışta bulunmuştur, bu ayaktakımı belki de bundan cesaret alarak kendilerinin onun kişiliğini ve davranışlarını yargılamak, onda kimi kusur ve lekeleri bulup ortaya çıkaracak evkide olduklarını düşünürler, çünkü kendi hiçliklerinin ezici duygusuyla karşılaştırıldığında böylesine büyük bir adamın karşısında duydukları acıyı dindirmek isterler. Bu, sözgelimi Goethe'nin hayatının ahlaki yönü üzerine sayısız kitap ve eleştirilerde sürdürülen bütün bu kırk yaran sıkıcı, usandırıcı tartışmaların gerçek kaynağıdır: Gençliğinde âşık olduğu şu ya da bu kızla evlenmeli miydi evlenmemeli miydi ya da dürüst bir şekilde kendisini ülkesinin hizmetine adanmak yerine halktan birisi, kendisine *Paulskirche*'de bir sandalye ayrılmış Alman yurtseveri olması gerekmez miydi? vs. Böylesine sayısız kadir bilmezlik ve kötücül çekiştiricilikle bu sokulan ve işgüzar yargılar, bunların zihni ve fikri bakımdan olduğu kadar ahlaken de düzenbaz olduğunu göstermektedir, ki bu çok şey söyler.

Yetenek para ve şöhret için çalışır; dehayı eserlerini vermeye sevk edenin aynı dürtü olduğunu söylemek o kadar kolay değildir. Para nadiren dehanın yanına yöresine uğrar; buna şan şöhret tutkusu da denemez, ancak bir Fransız bunu böyle anlayabilir. Şöhret dediğimiz şey fazlasıyla güvenilmezdir ve yakından bakıldığında pek bir değeri yoktur:

*Responsura tuo nunquam est par fama labori.**

Benzer şekilde bu tam olarak dehanın kendi zevki değildir, çünkü eserini meydana getirmek için harcadığı emek ve çaba çoğu kez buna ağır basar. Daha çok bu, dehayı başka herhangi bir saikin farkında olmaksızın, görüp duyduklarına** sürekli biçim vermeye (onları kalıcı olacak eserlerde dile getirmeye) sevk eden kendine özgü bir içgüdüdür. Benzer bir zorunlulukla bir ağaç meyvelerini verir ve üzerinde gelişip serpileceği toprak hariç dışarıdan hiçbir şeye ihtiyaç duymaz, hiçbir şey talep etmez.

Daha yakından bakıldığında bir dehanın durumunda bu sanki, insan türünün ruhu olarak yaşama iradesinin, böyle bir kimsede nadir bir rastlantıyla ve kısa bir zaman aralığı için daha büyük bir akıl açıklığına eriştiğinin bilincine varıp da, şimdi bu görü duruluğunu veya hiç olmazsa onun sonucunu yahut ürünlerini en derin varlığıyla o kimsenin de mensubu bulunduğu bütün insan türü için muhafaza etmeye çalışması gibi görünür; böylelikle onun kendi üzerine tuttuğu ışık sıradan insan bilincinin karanlıklarını ve sağırlığını delip burada güzel bir etki uyandırır.

* (Hakkınız olan şöhret asla sizin emeğinizin karşılığı değildir.)

** (Yani duygu ve infiallerine...)

Dehayı hiçbir ödül, onama, takdir veya anlaşılma beklentisi içinde olmaksızın eserini tamamlamaya ve yalnızlık içinde, kendi şahsi refah ve mutluluğuyla ilgili her türlü mülahazayı bir tarafa bırakarak takat getirebildiğince en büyük çabayı ve üretkenliği eserine adamaya sevk eden bu içgüdü böyle ortaya çıkar. Böylece o çağdaş dünyadan çok gelecek kuşakları düşünmeye zorlanır, çünkü kulak verse çağdaş dünya onu sadece takip ettiği yoldan çıkaracak ya da o yolu yürüme azmini köreltecektir, halbuki türün çoğunluğunu oluşturan gelecek kuşaklardır ve zaman önünde sonunda onun kadri ni bilecek yargı gücüne sahip azınlığı ortaya çıkaracaktır. Bu arada Goethe'nin *Künstlers Apotheose*'sinde yakınan sanatçı için durum ne ise onun için de öyledir:

*Ein Fürst der die Talente schätzt,
Ein Freund, der sich mit mir ergötzt,
Die haben leider mir gefehlt.**

Hayatının kutsal bir tortusu ve gerçek meyvesi olarak eserini insanlığın mülkü kılmak ve onu daha iyi değerlendirecek gelecek kuşaklara iletmek, bu tüm diğerlerinden daha önemli olan amacıdır onun ve bir gün tomurcuklanıp defne çelengine dönüşecek dikenli tacı bunun için başına geçirir o. Bütün güç ve yeteneği eserini tamamlama ve muhafaza etme çabasında yoğunlaşmıştır, nasıl ki bir böcek gelişiminin son aşamasında bütün gücünü yumurtalarının güvenliği ve asla görece kadar

* (Yazık ki kader ne yarenliğinden zevk alacak bir dost, ne de yeteneklerini ödüllendirecek bir prens çıkarmıştır yoluna onun; inziva-hanelerde akılsız anlayışsız hamilerden başkası değildir nasibi, böylece ustasız talebesiz kendi kendine eziyet edip durmuştur hep.)

yaşamayacağı yumurtaların içindeki larvaların geleceği üzerine yoğunlaştırmışsa. O, yumurtalarını gayet iyi bildiği üzere larvaların, hayatı ve gıdayı bulacakları yere bırakır ve ardından korkusuzca ölüme koşar.

SEÇKİNLİK VE SIRADANLIĞIN DOĞASI*

Deha olarak anılmaya en fazla layık olan önceki iki bölümde** tarif edilmiş bilgi tarzına ait üstün yetenektir. Sanat, şiir ve hatta felsefe alanındaki hakiki eserlere kaynaklık eden bu üstün yetenektir. İşte böyle bir bilgi tarzı Platon'un *idealarını* kendine *soyut* olarak değil de *sadece sezgisel* olarak anlaşılan haliyle konu edindiğinden dehanın özü *sezgi* bilgisinin (*sezgili* bilginin) enerjisinde ve kusursuzluğunda bulunmak zorundadır. Buna göre doğrudan doğruya sezgiden çıkan ve sezgiye hitap edenlere, dolayısıyla plastik ve resim sanatlarınınkilere (eğitici sanatlara), bundan başka, sezgilerini hayal gücüyle elde eden şiir sanatınınkilere en kati şekilde deha eseri denildiğini duyarız. İşte burada bile deha ile salt istidat arasındaki farklılık görülebilir. Doğal yetenek, sezgisel bilgiden çok çıkarımsal bilginin keskinliğinde ve çok yönlülüğünde bulunan bir meziyettir.*** Doğal yetenek sahibi kimse ötekilerden daha çabuk ve daha doğru düşünür; buna karşılık dâhi onların hepsinden farklı bir dünyayı sezer, her ne kadar buna onların da önünde bu-

* *Die Welt als Wille und Vorstellung*, Band II, Kapitel, XXXI: *Vom Genie*.

** (Kapitel XXIX: *Von der Erkenntnis der Ideen*, Kapitel XXX: *Vom reinen Subjekt des Erkennens*.)

*** (Ya da: Doğal yeteneğin meziyeti sezgili bilgiden çok muhakemeli bilginin keskinliği ve çevikliğinde yatmasındadır.)

lunan bir dünyaya sadece daha derinlemesine bakarak ulaşırsa da, çünkü bu dünya onun aklına kendisini daha nesnel, dolayısıyla daha saf ve belirgin bir şekilde sunar.

Kaderi gereği akıl, güdülerin aracısından başka bir şey değildir ve dolayısıyla o eşyada asli biçimde irade ile doğrudan, dolaylı, mümkün ilişkilerin dışında hiçbir şeyi kavramaz. Neredeyse bütünüyle doğrudan ilişkiler aşamasında kaldığı hayvanların durumunda bu mesele bu yüzden en çok göze batar. İradeleriyle irtibatı olmayan şey hayvanlar için yok hükmündedir. Bu sebepten ötürü en zeki hayvanların bile fazlasıyla göze batan bir şeyin hiç farkında olmadıklarını ara sıra hayretle gözlemleriz; sözgelimi şahsımızda veya etrafımızda meydana gelen aşikâr değişiklikleri hiç yadırgamazlar. Normal insanların durumunda bunlara irade ile dolaylı, hatta mümkün ilişkiler de eklenir ve bunların toplamı faydalı bilginin bütününe oluşturur; fakat burada bile bilgi *ilişkilerle* sınırlı kalır. Bu yüzden sıradan kafalarda eşyanın bütünüyle saf ve nesnel tablosuna ulaşılmaz; çünkü irade tarafından mahmuzlanıp harekete geçirilmedikçe kavrayış gücü derhal yorulur ve takatsiz kalıp hareketsiz düşer. Çünkü o dünyayı tamamen nesnel biçimde kendi esnekliğinden ve *bir amaca bağlı olmaksızın* kavramak için yeterli enerjiye sahip değildir.

Buna karşılık bunun tersi vuku bulduğunda, yani zihnin tasarımları biçimlendirme gücü fazladan bir enerjiye sahip olduğunda, öyle ki bu durumda dış dünyanın saf, berrak, nesnel resmi kendisini *bir amaca bağlı olmaksızın* iradenin emelleri-niyetleri için yararsız bir şey olarak sunacaktır —ki bu kadarı bile ileri derecelerde rahatsızlık vericidir ve onlar için zarar verici hatta yıkıcı olabilir— işte bu durumda sıradışılık için en azından doğal bir eğilim zaten mevcuttur. Bu *deha* adıyla anılır, ki burada ira-

deye, yani bene yahut gerçek benliğe yabancı bir şeyin, deyiş yerinde ise dışarıdan işe karışan bir *geniusun* etkin duruma gelmiş olduğuna işaret edilir. Ne var ki mecaza, eğretilmeye başvurmadan konuşmak gerekirse, deha *iradeye hizmet* için –ki aslında sadece onun için meydana gelmiştir– gerekli olandan hatırı sayılır derecede daha güçlü bir gelişme kaydetmiş olan bilme melekesine dayanır. Dolayısıyla aslında fizyoloji, böyle bir ilave zihin etkinliğini ve onunla birlikte bu zihnin kendisini belli bir ölçüye kadar *monstris per excessum* içerisinde sınıflandırabilir, ki bilindiği üzere fizyoloji, *monstris per defectum* ile *monstris per situm mutatumu** aynı küme içerisinde değerlendirir. O nedenle deha ancak evrensel varoluş sahasında kullanılması halinde faydalı olabilecek sıradışı bir zekâ fazlalığına dayanır. Bu suretle o kendisini bütün insan ırkının hizmetine sunar, nasıl ki sıradan zekâ ait olduğu kişinin hizmetinde ise.

Meseleyi daha rahat anlaşılır kılmak için diyebiliriz ki eğer sıradan bir insan üçte iki irade üçte bir akıldan ibaretse deha bunun tersine üçte iki akıl üçte bir iradeden müteşekkildir. Bu, kimyadan alınan bir örnekle şöyle de açıklanabilir: Nötr bir tuzun bazı ve asidi, bunların her birindeki kökün diğerinde bunun tersi olan oksijene oranıyla ayrılır.** Dolayısıyla baz ya da alkali dediğimiz şey kendisinde kök oksijene göre baskın durumda olduğu için bazdır, asitse oksijen köke üstün olduğu için asittir.*** İşte irade ve akıl bakımından sıradan kişi ile

* (Sırasıyla aşırılık, kusur ve yanlış konum nedeniyle ortaya çıkan bozukluklar.)

** (Ya da: Her birinin oksijen köküne diğerinin aksi oranda sahip olması ile ayrılabilir.)

*** (Ya da: Dolayısıyla bir tuzun baz veya alkali olması şu şekilde olur: Eğer kendisinde kök oksijene göre baskın durumda ise baz, oksijen köke üstün ise asit olur.)

deha dediğimiz kimse arasında da tam olarak aynı ilişki vardır. Bunlar arasında, bütün tabiat ve etkinlikleri bakımından zaten aşikâr olan temel bir farklılık buradan kaynaklanır, fakat bu gerçekte başarılarında gün ışığına çıkar. Buna bir ayırım daha ilave edebiliriz, kimyevi maddeler arasındaki toplam zıtlık birbirlerine en güçlü benzerliği ve çekim gücünü oluştururken insan soyu için genellikle görülen bunun tam zıttıdır.

Bilgi gücündeki böyle bir fazlalığın sebebiyet verdiği ilk açılım kendisini büyük ölçüde gerçekten asli ve en temel bilgide, yani sezgi bilgisinde gösterir ve bir resimde yahut surette bunun tekrarını meydana getirir; böylelikle ressam ve heykeltıraş ortaya çıkar. Dolayısıyla bunlarda dâhiyane kavrayıştan sanatsal üretime giden yol en kısa yoldur; bu yüzden dehanın ve etkinliğinin bunlarda sergilendiği biçim en basiti, tasviri de en kolaydır. Ama yine de her sanatta, hatta şiirde ve felsefede bile, her ne kadar bu durumlarda süreç o kadar basit değilse de, her türlü hakiki üretimin kökenlerini buldukları kaynak tam burada görülür.

Şimdi burada ilk kitapta ulaşılmış sonucu, yani her türlü sezginin salt duyulara ait olmayıp zihinsel olduğunu hatırlayalım. Eğer şimdi buna burada verilmiş olan açıklamayı ekler ve aynı zamanda geçen asır (on sekizinci yüzyıl) felsefesinin sezgiye dayalı bilgi melekesini "ruhun aşağı güçleri" arasında saydığını hesaba katarsak, dönemin diliyle konuşmak zorunda olan Adelung'un dehayı "ruhun aşağı güçlerinin kayda değer bir kaviliği" içerisine yerleştirmesini tamamıyla saçma ve anlamsız görmez ya da Jean Paul'ün *Vorschule der Ästhetik*inde (Estetiğin Alfabesi) zikrederken takındığı acı alayı böylesine zikre değer bulmayız. Bu hayranlık uyandırıcı adamın yukarıda anılan eserinin sahip olduğu meziyetler ne kadar

büyük olursa olsun şu kadarına işaret etmeden geçmemeliyiz, her nerede göz önünde tutulan amaç genel olarak teorik tartışma ve eğitim ise, nükte teşhirine düşkün olan ve salt teşbihlerle ilerleyen anlatım yöntemi uygun olamaz.

Fakat her şeyden evvel eşyanın gerçek ve hakiki doğasının, hâlâ sınırlı bir tarzda da olsa, kendisini açıp ifşa ettiği *sezgidir*. Bütün kavramlar, düşünülen her şey aslında soyutlamalardan, dolayısıyla sezgiden kısmi tasarımlardan ibarettir ve sadece düşünmemizin bir şeyi ayıklamasıyla oluşmuşlardır. Her derin bilginin, hatta gerçek bilgeliğin bile kökü eşyanın *sezgiyle kavranışına* dayanır. Bunu birinci kitabın eklerinde uzun uzadıya değerlendirmiştik. Bir *sezgisel* kavrayış her zaman her hakiki sanat eserinin, her ölümsüz fikrin hayat kıvılcımını elde ettiği doğum süreci olmuştur. Her ilk ve özgün düşünüş tasavvur halinde gerçekleşir. Buna karşılık safi *kavramlardan* salt yetenek eserleri, safi akli tasavvurlar, taklitler ve genel olarak sadece içinde bulunulan anın ihtiyaçları ve çağdaş olaylar için tasarlanmış her şey meydana gelir.

Ama eğer sezgimiz her zaman şeylerin gerçek mevcudiyetine bağlı kalmış olsaydı malzemesi bütünüyle, şeyleri nadiren tam zamanında meydana getiren, onları nadiren düzgün biçimde tertip eden ve çoğu zaman bize onları hayli kusurlu suretler halinde sunan rastlantı ve tesadüfün hâkimiyet alanı içerisinde kalırdı. Bu sebepten ötürü hayatın anlamlı bütün resimlerini derinlere nüfuz eden bilginin ve anlamlı eserin hedeflerinin gereklerine göre –ki bu sayede başkalarına iletilebilecektir– istediği gibi tamamlamak, düzenlemek, genişletmek, sabitlemek, muhafaza etmek ve tekrar etmek için *hayal gücü* gereklidir. Dehanın vazgeçilmez bir aracı olarak hayal gücünün yüksek değeri bunun üzerine oturur.

Çünkü deha her bir nesneyi veya olayı resminin, şiirinin yahut düşünmesinin münasebetinin gereklerine göre kendisine canlı bir görünüm içerisinde ancak hayal gücü sayesinde sunabilir ve dolayısıyla taze gıdasını her zaman her türlü bilginin asli, birincil kaynağından, yani sezgiden devşirir. Kendisine hayal gücü gibi bir meleke bahşedilmiş kimse, eşyanın yalın gerçekliğinin ancak belli belirsiz, o da nadiren ve çoğu zaman da yanlış zamanlarda gösterdiği hakikatleri, deyiş yerinde ise, kendisine tam zamanında açığa vuran ruhları çağırabilir. Dolayısıyla onun karşısında doğuştan hayal gücüne sahip olmayan insanın durumu, keyfince dolaşan özgür, hatta kanatlı hayvana nispetle rastlantı ve tesadüfün kendisine getireceği şeyi beklemek zorunda olan kayasına sıkı sıkıya bağlı midyenin durumu gibidir. Çünkü böyle bir insan duyuların fiili kavrayışından başka sezış ya da kavrayış tanımaz; o gelinceye kadar bilginin çekirdeği değil sadece kabuk ve zarı olan kavramlar ve soyutlamalarla oyalanıp (onları kemirip) durur. Aritmetik ve matematik bir tarafa bırakılacak olursa esasen böyle birisi büyük bir şey başaramaz. Plastik sanatlara, resim ve şiir sanatına ait eserlere, keza tiyatro sanatındaki icralara, hayal gücüne sahip olmayanların, sayesinde bu kusuru mümkün olduğunca telafi edebilecekleri, hayal gücüne sahip olanların da sayesinde kullanımını kolaylaştırabilecekleri vasita nazarıyla da bakılabilir.

Dolayısıyla her ne kadar dehanın kendine özgü ve asli bilgi tarzı *sezgi* bilgisiyse de tikel şeyler hiçbir şekilde onun bilgisinin gerçek konusunu, gayesini oluşturmaz; tersine bu, o tikel şeylerin içinde kendilerini dışa vuran *İdealar*dır (Platon), bunların nasıl anlaşılacağı 29. bölümde çözümlenmişti.* Tikelde tümeli (evrensel olanı)

* [Sayfa 41'deki 2 numaralı dipnota bakınız.]

görmek dehanın ayırt edici temel özelliğidir, halbuki sıradan insan tikel olanda sadece tikeli görür; çünkü bu sıfatla gerçekliğe ait olan yalnızca odur, ki onun *irade*-siyle bağı olan ve onu ilgilendiren tek şey gerçekliktir. Herhangi bir kimsenin tikel şeyde fiilen sadece tikeli ya da türün en tümeline kadar, az veya çok tümel bir şeyi sezip algıladığı ölçüde bunların düşüncesinin konusunu teşkil etmemesinin derecesi onun dehaya yaklaşmasının ölçüsünü verir. Buna uygun olarak dehanın gerçek konusu sadece genel olarak şeylerin asli tabiatı, onlarda tümel olan, yani bütünlüktür. Konusu gerçekte her zaman şeylerin yekdiğeriyle ilişkisinden ibaret olan modern bilimlerde tek olan fenomenlerin araştırılması doğal yeteneklerin sahasıdır.

Bir önceki bölümde ayrıntılı olarak gösterilmiş olan şey, yani *idealar*ın anlaşılması koşulunun bilenin bilginin *saf öznesi* olması ve iradenin bütünüyle bilinçten kaybolması burada kendisini olabildiğince açık biçimde göstermektedir. Goethe'nin gözlerimizin önünde bir manzarayı canlandıran şarkılarının çoğundan ya da Jean Paul'un tabiat tasvirlerinden elde ettiğimiz haz, bizim bu ruhların nesnellğine, bir başka söyleyişle, onlarda tasavvur olarak dünyanın, irade olarak dünyadan ayrıldığı ve deyiş yerinde ise ondan kendisini bütünüyle çekip kopardığı saflığa, bu şekilde katılmamızdan kaynaklanmaktadır. Dehanın ulaştığı bilgi türü esas itibariyle her türlü istençten, iradeyle her türlü münasebetten arınmıştır ve dâhiyane eserlerin düşünüp tasarlama ya da keyfi seçimden kaynaklanmaması, bilakis dehayı burada bir tür içgüdüsel zorunluluğun sevk ve idare etmesi de bundan ileri gelir. Dehanın uyanışı, ilham saati, vecid yahut yücelme anı denen şey aklın bir an için iradeye

hizmetinden kurtulup, atalete yahut hissizliğe dalmasıyla değil, bilakis kısa bir süre için bütünüyle yalnız ve kendi isteğiyle etkin hale gelmesiyle özgürleşmesinden başka bir şey değildir. Akıl o zaman en yüce saflığına ulaşır ve dünyanın saf aynası haline gelir; çünkü kökeninden, yani iradeden bütünüyle ayrılmış olduğundan o şimdi kendisini *tek* bilinçte yoğunlaştırmış tasarımlar olarak dünyadır. İşte ölümsüz eserlerin ruhu, deyiş yerinde ise, bu tür anlarda doğmuştur. Buna karşılık her türlü tasarımsal (iradenin amaçlarına hizmet eden) düşünme durumunda akıl özgür değildir, çünkü onu yönlendiren ve ona konusunu buyuran aslında iradedir.

Çehrelerin büyük çoğunluğunda izleri belirgin olan sıradanlığın damgası, bayağılığın ifadesi gerçekte şuna dayanır: Bu çehrelerde bunların bilmelerinin istemelerine sıkı sıkıya bağlı olması, bu ikisini birbirine bağlayan sağlam zincir ve bundan ileri gelen, irade ve onun amaçlarıyla ilişki içerisinde olmadıkça şeyleri kavrama imkânsızlığı görünür hale gelir. Diğer taraftan bütün yüksek kabiliyet ve yetenek sahibi adamların birbirlerine (aynı ailenin mensupları olarak kabul edecek denli) aşikâr benzerliğini oluşturan dehanın ifadesi, yüzlerinde aklın iradenin hizmetinden özgürlüğünü, serazatlığı, bilmenin istemeye baskınlığını açık seçik biçimde okumamızda saklıdır. İstirabın her türü istençten-istemeden kaynaklandığı, beri tarafta bilme kendi içinde ve kendi başına ıstıraplı ve sakin-dingin olduğu için, bu onların iradenin ve onun ihtiyaçlarının hizmetine tabi olmayan yüksek alınlarına ve açık, nüfuz edici bakışlarına muhteşem bir görünüm, deyiş yerinde ise tabiatüstü, gayri dünyevi sükûnet (asüdelik) verir. Zaman zaman bu sükûnet bozulur, çehrenin diğer unsurlarının, özellikle ağzın melan-

kolisiyle uyum içerisinde olur ve işte o zaman Giordano Bruno'nun şu vecizesi ile hedefini tam kalbinden vura-
cak şekilde tasvir edilebilir: *In tristitia hilaris, in hilarita-
te tristis.**

Zekânın kökü olan irade aklın her etkinliğine, irade-
nin hedeflerinin dışında herhangi bir şeye yönelmiş her
ameliyesine karşıdır. Bu yüzden aklın, dış dünyanın ta-
mamen nesnel ve derin kavranışına, ancak kendisini
kökünden, her halükârda bir vakit için, kopardığında
gücü yeter. İradeye bağlı (ve onun hizmetkârı) kaldığı
süreçe, kendi kaynaklarından hiçbir etkinliğe muktedir
olamaz; irade (ilgi) uyandırıp harekete geçirmediğince ser-
semlik-uyuşukluk içinde uyur. Bu olsa (yani irade hare-
kete geçirse) bile o zaman yatkınlığı iradenin ilgisine gö-
re şeylerin ilişkilerini bilmekten öteye geçmez.** Bu, ay-
rıca her zaman uyandırılması gereken ihtiyatkâr akılla,
bir başka ifadeyle, istemeyle canlı bir şekilde uyarılan
bir ruhla yapılır; fakat sırf bu yüzden eşyanın safi nesnel
doğasını kavramaya gücü yetmez. Çünkü isteme ve he-
defler onu öylesine tek yanlı hale getirir ki, şeylerde sa-
dece bunlarla ilgili olanı görür ve geri kalan kısmen göz-
den kaybolur, kısmen de bilince bozulmuş, değiştiril-
miş bir biçim içerisinde dâhil olur. Diyelim ki endişeli ve
acelesi olan bir yolcu, Rhein ve kıyılarını bir çizgi ya da
kalem darbesi, üzerindeki köprüyü de sadece bu çizgi-
yi kesen bir hat olarak görecektir. Kendi hedefleriyle do-
lu olan adamın kafasında dünya, bir savaş alanı tasla-
ğında güzel bir manzara nasıl görünürse o şekilde beli-
rir. Elbette bunlar konunun daha iyi anlaşılması için ve-

* (Keder içerisinde neşe, neşe içerisinde keder.)

** (Ya da: ... o zaman başka bir şey için değil iradenin ilgisine göre
şeylerin ilişkilerini bilmek için çok uygundur.)

rilmiş olan uç misallerdir; fakat iradenin en küçük uyarımı bile, onun neticesi olarak önemsiz, ama ona her zaman paralel olan bilginin bozulmasıyla neticelenir. Dünya gerçek rengi ve biçimiyle, tam ve doğru anlamıyla ancak aklın istemeden kurtulup, nesnelere üzerinde özgürce hareket etmesi, irade tarafından mahmuzlanıp harekete geçirilmese bile yine de güçlü kudretli biçimde etkin olması halinde görünebilir. Bu hiç şüphe yok aklın tabiatına ve kaderine aykındır; dolayısıyla bir ölçüde gayri tabii ve bu yüzden fevkalade seyrek rastlanan bir durumdur. Fakat *dehanın* gerçek doğası tam da burada saklıdır ve bu durum sadece bunda yüksek bir derecede ve bir müddet için gerçekleşir, halbuki geri kalanlarda sadece yaklaşık ve istisnai olarak görünür. Jean Paul (*Vorschule der Aesthetik*, 12. bölüm) *dehanın* özünü *yansıtıcılığa** yerleştirirken bunu burada tartışılmış olan anlamda alıyorum. Dolayısıyla sıradan kimse iradesiyle ait olduğu hayatın hayhuyu ve koşuşturması içinde kaybolmuştur; onun akli hayatın eşya ve olaylarıyla doludur, ama o nesnel anlamları bakımından bu şeylerin ve hayatın zerrece farkında değildir; nasıl ki Amsterdam emtia alım satım borsasında bir tüccar, komşusunun söylediğini mükemmelen işitir ve anlar, ama denizin uğultusunu andıran ve dışarıdan bakan gözlemciyi şaşkın bırakan bütün alım satımın hiç aralıksız devam eden homurtusunu hiç işitmezse. Beri yandan *dehanın* zekâsı iradeden ve dolayısıyla kişiden kopmuştur; bunları ilgilendiren şey ondan dünyayı ve şeylerin kendilerini gizlemez; tam tersine o bunların açık se-

* (: *die Besonnenheit*, maalesef Türkçe'de bu birlikteliği muhafaza etmek mümkün değil, dolayısıyla aynı zamanda "*derin düşünme-tefekür haline*" diye de anlamak gerekir.)

çlık farkındadır ve bunları kendi içinde ve kendi başları-
na nesnel sezgiyle kavrar; o bu anlamda *yansıtıcıdır*.

Ressamın tuvali üzerine gözlerinin önündeki tabiatı
aslına sadık biçimde yeniden canlandırmasını ve şairin
soyut kavramlar sayesinde sezgi-kavrayış anını ifade
ederek ve dolayısıyla onu açık bilince getirerek tam ve
doğru şekilde yeniden uyandırmasını mümkün kılan bu
yansıtıcılıktır; benzer şekilde başkalarının sadece hisset-
tiği her şeyi onun sözcüklerle dile getirmesini mümkün
kılan da aynı şeydir. Hayvan hiçbir yansıtıcılığa sahip ol-
maksızın yaşar. Onun bilinci vardır, bir başka söyleyişle
o kendisini, rahatını ve acısını ve ilave olarak bunlara
sebebiyet veren şeyleri bilir. Bununla beraber onun bil-
gisi her zaman öznel kalır; hiçbir zaman nesnelleşmez.
Bu bilgi dâhilinde vuku bulan her şey hayvan için tabii-
zaruri olarak görünür ve bu yüzden asla üzerinde duru-
lacak mevzu (tasvir konusu) yahut mesele (tefekür ko-
nusu) haline gelemmez. Bu sebeptir ki onun bilinci tam-
amen *içkindir*. Sıradan insanın bilinci elbette aynı tür-
den değildir, ama yine de ona yakın bir mahiyete sahip-
tir, çünkü onun eşyayı ve dünyayı kavrayışı da esas iti-
barıyla öznedir ve baskın biçimde içkin kalır. O dünya-
daki şeyleri kavrar, fakat dünyayı değil; kendi eylemleri-
ni ve ıstıraplarını kavrar, fakat kendisini değil. Buna gö-
re, bilincin açıklığı-berraklığı sınırsız aşama-derecelerde
genişlerken yansıtıcılık gittikçe daha fazla ortaya çıkar;
bu suretle zaman içerisinde o noktaya gelir ki, her ne
kadar nadir olarak ve keza fevkalade farklı açıklık dere-
celerinde de olsa şu soru bir şimşek gibi zihninden ge-
çer: "Nedir bütün bunlar?" ya da: "Bunlar gerçekte *nasıl*
oluşmuşlardır?" Eğer birinci soru büyük açıklığa ulaşır
ve sürekli olarak varlığını hissettirirse bu filozofu ortaya

çıkaracaktır ve tam olarak aynı şekilde diğer soru da sanatçı ya da şairi. Dolayısıyla bu ikisinin yüksek mesleği kökünü, öncelikle, dünyanın ve kendilerinin bilincinde oldukları ve böylelikle bunlar üzerine derin düşünceye ulaştıkları açıklıktan-berraklıktan kaynaklanan yansıtıcılıkta bulur. Fakat bütün süreç aklın üstünlüğüyle kendisini köken itibarıyla boyunduruğu altında bulduğu iradeden bir müddet kurtarmasından kaynaklanır.

Deha ile ilgili bu düşünceler, bütün varlıklar sahasında gözlemlenebilir olan *irade ve akıl arasındaki sürekli genişleyen ayrılık* hakkında 22. bölümde* yapılan açıklamayla ilave düşünceler olarak yakından ilgilidir. Bu ayrılık en yüksek derecesine muhakkak ki dehada ulaşır, onda akıl kökünden, yani iradeden kendisini büsbütün koparacak noktaya varmıştır, öyle ki akıl artık bütünüyle özgürdür, bu özgürlük sayesinde *tasavvur olarak dünya* her şeyden evvel tam nesnelleşme noktasına ulaşır.

Şimdi dehanın bireyselliği hakkında birkaç söz daha edelim. Cicero'ya göre (*Tusc.* 1:33) Aristoteles zaten işaret etmiştir: *Omnes ingeniosos melancholicos esse;*** bu hiç kuşkusuz Aristoteles'in *Problematadaki* 30, 1 numaralı pasaja göndermede bulunur. Goethe de der ki:

*Meine Dichtergluth war sehr gering,
So lang ich dem Guten entgegenging;
Dagegen brannte sie lichterloh,
Wann ich vor drohendem Nebel floh.
Zart Gedicht wie Regenbogen,
Wird nur auf dunkeln Grund gezogen:*

* (*Die Welt als Wille und Vorstellung*, Band II, Kapitel 22: *Objektive Ansicht des Intellekts.*)

** (Bütün dâhiler kasvetlidir.)

*Darum behagt dem Dichtergenie,
Das Element der Melancholie.**

Bu şu şekilde izaha kavuşur: İrade hiç ara vermeksizin akıl üzerindeki asli hâkimiyetini yeniden ileri sürdüğünden, akıl gayrı müsait şahsi koşullar içerisinde böyle bir hâkimiyetin boyunduruğundan daha kolay sıyrılır, çünkü akıl belli bir ölçüde kendisini oyalamak için ters koşullardan kolaylıkla yüz çevirir. O zaman akıl kendisini daha da büyük bir enerjiyle yabancı dış dünyaya yöneltir ve böylelikle daha kolay biçimde bütünüyle nesnel hale gelir. Uygun şahsi koşullar tam tersi bir etkiye sahiptir. Bununla beraber genel olarak dehaya eşlik eden, onu bir gölge gibi takip eden melankoli şu gerçekten kaynaklanır: Akıl yaşama-iradesini ne kadar parlak bir şekilde aydınlatırsa, içinde bulunduğu durumun sefaletini, perişanlığını o ölçüde berrak bir şekilde idrak eder. Yüksek kabiliyet ve istidatlara sahip ruhlarda böylesine sık gözlemlenen kasvet eğilimi simgesini, zirvesi çoğu kez bulutlarla kaplı olan Mont Blanc'da bulur. Fakat zaman zaman, özellikle sabahleyin erken saatlerde, bulutların örtüsü parçalanır ve güneş ışığıyla kızışmış dağ bulutlarının üzerindeki semavi yükseklikten Chamonix'e bakar, işte o zaman herkesin yüreğini derinden derine kıpırdatıp heyecanlandıran bir manzara haline gelir. Çoğu zaman kasvet içerisinde olan deha da böyledir,

* (Şiir ateşim çok sönüktü
İyi ile karşılaştığım sürece;
Halbuki bütün bir alev kesildi
Tehditkâr dumandan kaçıp kurtulduğumda.
Nefis şiir gökkuşağına benzer
Ki ancak karanlık bir zemin üzerine çizilir,
Onun içindir ki şairin dehası
Zevk duyar melankoli unsurundan.)

öyle bir zaman gelir ki, daha önce tasvir edilmiş olan kendine özgü sükûnetini-sevincini gözler önüne serer, bu sadece onun için mümkün olan ve ruhun en kusursuz nesnelliğinden kaynaklanan bir şeydir. Sanki bu göz kamaştırıcı bir ışık pırıltısı gibi yüksek alnına yayılır; *in tristitia hilaris, in hilaritate tristis*.*

Bütün beceriksizler sonunda, akılları iradeye çok sıkı biçimde bağlı olduğundan ve ancak iradenin mahmuzuyla etkin hale gelip tamamen onun hizmetinde kaldığı için beceriksizdirler. Dolayısıyla bunların kişisel hedeflerin dışında başka hiçbir şeye gücü yetmez. Bunun tabii neticesidir ki kötü resimler, manasız ruhsuz şiirler, anlam ve derinlikten yoksun ve çok kere düzmece felsefe taslakları, safsata ve yanıltmacalar meydana getirirler. Zira onlar için mühim olan kendilerini yüksek mevkilerdeki kimselere ikiyüzlü sahtekârlıkla tavsiye etmektir. Dolayısıyla bütün düşünceleri ve eylemleri şahsidir ve bundan ötürü onlar olsa olsa yapmacık suni üsluplarla başkalarının hakiki ve halis eserlerinde dış, arizi ve keyfi olanı kendilerine mal etmede başarılı olurlar. Çekirdek yerine kabuğu kavrarlar, ama yine de her şeye ulaştıklarını, hatta bu eserleri aştıklarını zannederler. Eğer başarısızlık gizlenemeyecek kadar aşikârsa çokları iyi niyetleriyle sonunda başarıya ulaşacaklarını umut eder. Fakat bunu imkânsız kılan tam da bu iyi niyettir, çünkü bu sadece kişisel amaçlara götürür; ne var ki bunlara göre ne sanatın, ne şiirin, ne de felsefenin ciddiye alınacak bir tarafı vardır. Bu yüzden kendi kendilerinin yolunu keserler (ışığına mani olurlar) ifadesi bilhassa böyle adamlar için geçerli bir ifadedir. Bir kimseyi halis ve hakiki eserler verebilir kılacak olanın sadece ira-

* (Keder içerisinde neşe, neşe içerisinde keder.)

denin ve onun bütün tasarılarının hâkimiyet boyunduruğunu kırıp parçalamış ve böylelikle özgürce hareket eder hale gelmiş akıl olduğu hususunda hiçbir fikirleri yoktur, çünkü gerçek ciddiyeti, vakarı, kaale alınmaya değer önemi bahşeden odur ve onlar için bu iyi bir şeydir, aksi halde kendilerini suya atarlardı. *Ahlakta iyi niyet* her şeydir, fakat *sanatta* hiçbir şey; çünkü sanat (*Kunst*) sözcüğünün zaten gösterdiği gibi, önemli olan sadece ve sadece *yetenektir* (*können*).

Nihayetinde bir insanın gerçek *öneminin-vakannın** nerede aranması gerektiği başlı başına bir meseledir. Neredeyse herkes için bu sadece kendisinin ve ailesinin iyiliğinde-gönencinde aranmalıdır. Bu yüzden onlar başka bir şeyi değil, bunu destekleyip geliştirecek bir durumdadırlar, çünkü hiçbir kararlılık, hiçbir keyfi ya da kasti çaba, asıl hakiki, derin vakarı bahşetmez veya onun yerini tutmaz ya da onu daha doğru bir şekilde donatmaz. Çünkü o her zaman tabiatın onu yerleştiği yerde kalır; fakat onsuz her şey ancak yarı yarıya gerçekleştirilebilir. Dolayısıyla aynı sebepten ötürü dâhiler çoğu kez kendilerinin rahatına-refahına çok fazla dikkat etmezler. Nasıl ki kurşun bir sarkaç her zaman bir kütleyi böyle bir sarkaç tarafından belirlenen çekim merkezinin gerektirdiği konuma geri getirirse, insanın gerçek ciddiyeti-ağırbaşlılığı da her zaman aklının gücünü ve dikkatini gerisin geri *saklı bulunduğu yere* çeker; o diğer her şeyi *gerçek ciddiyet göstermeksizin* takip eder, uğraşı konusu yapar.

Bu yüzden ancak fevkalade seyrek rastlanan ve sıradışı olan insanlar eşyanın ve dünyanın asli unsurunu ve dolayısıyla en yüksek hakikatleri kavrayacak ve bir ölçü-

* (: *der Ernst*, aynı zamanda ciddiyet, ağırbaşlılık, vehamet vb.)

de onları yeniden canlandırabilecek bir konumdadırlar, ki onların gerçek ciddiyeti-vakarı şahsi ve pratik olanda değil, fakat nesnel ve teorik olanda bulunur. Çünkü kişiye ait böyle bir vakar-kıymet kendisinin dışında *nesnel olanla* ilgili olduğundan insan tabiatına yabancı bir şey, gayrı tabii, kelimenin gerçek anlamında tabiatüstü bir şeydir. Fakat ancak onunla bir insan *büyüktür* ve dolayısıyla onun meydana getirdiği veya hâsıl ettiği şey işte o zaman kendisinden farklı olan, onu hâkimiyeti altına almış olan bir *geniusa* bağlanır. Böyle bir insan için resmi, şiiri, yahut düşünmesi bir *amaçtır*; başkası için bir *araç*tır. Bu başkaları ona *kendi çıkarları için* bakarlar ve kural olarak onu nasıl geliştireceklerini gayet iyi bilirler, çünkü onlar gizli kapaklı yollardan çağdaşlarının tevecühlerini kazanmaya çalışırlar ve onların ihtiyaçlarına ve keyiflerine kul köle olmaya hazırdırlar. Bu yüzden onlar genellikle uygun koşullar içerisinde yaşarlar; halbuki deha çoğu kez berbat koşullar içerisinde sefil ve perişan yaşar. Çünkü o kendi kişisel refah ve rahatını *nesnel* amaca feda eder; onun böyle yapmasının tek nedeni elinden başkasının gelmemesidir, çünkü onun vakar ve ciddiyeti burada yatar. Onlar tam tersine hareket ederler, bu yüzden ki onlar *küçüktür*; ama o *büyüktür*. Bundan dolayı onun vücuda getirdiği eser bütün çağlar ve zamanlar içindir, ama onun tanınması genellikle ancak sonraki kuşaklarla başlar; *onlar* kendi zamanları içinde yaşayıp kendi zamanları ile birlikte ölürler. Genelde büyük olan sadece odur, ki ister pratik ister teorik olsun eserinde *kendi ilgi-çıkarının peşinde koşmaz*, fakat sadece *nesnel* bir amacı *takip eder*. Bununla beraber günlük hayat içinde bu hedef ya da amaç yanlış anlaşılabilir ve bu yanlış anlaşılma sonucunda bir suç teşkil

etmesi halinde bile o böyledir. Her türlü koşulda onu *büyük* yapan, onun *kendisini ve kendi çıkarnı takip etmemesidir*.

Buna karşılık kişisel amaç veya hedeflere yönelmiş her eylem veya her çaba *küçüktür*, çünkü bu şekilde eyleme etkinliğe sürüklenen kimse sonunda kendisini ancak kendi geçici ve önemsiz kişiliği içinde bilir ve bulur. Beri yandan *büyük* diye o kimseye derler ki kendisini her şeyde ve dolayısıyla bütün içinde bilip tanır; o başkaları gibi sadece kendi küçük âlemi içinde yaşamaz, dahası onun yurdu *büyük* âlemdir. Bu yüzden bütündür onu ilgilendiren ve onu anlatmak, onu açıklamak ya da günlük hayat içinde onun üzerinde etkinlikte bulunmak için onu kavramaya çalışır. Çünkü onun için o yabancı değildir; onun kendisini ilgilendirdiğini, tasalandırıldığını hissederek. Dünyasının bu şekilde genişlemesinden dolayı *büyük* denir ona. Dolayısıyla bu yüce sıfat herhangi bir anlamda hakkıyla sadece gerçek kahramana ve dehaya mahsustur; bu insan tabiatına ters olmakla beraber onların kendi çıkarlarının peşinde koşmadıkları ve kendileri için değil, fakat herkes ve her şey için yaşadıkları anlamına gelir. İşte nasıl ki *büyük çoğunluk her zaman* gözle görülecek kadar aşikâr biçimde küçükse ve *asla* *büyük* olamazsa tersi de, yani bir kişinin her bakımdan, bir başka ifadeyle, sürekli olarak ve her lahzada *büyük* olması da mümkün değildir.

*Denn aus Gemeinen ist der Mensch gemacht,
Und die Gewohnheit nennt er seine Amme.**

Dolayısıyla her *büyük* adam ister istemez yine de çoğu kez sadece kişi olacak, sadece *kendisini* göz önünde

* (Çünkü insan bayağı çamurdan yaratılmıştır
Ve ananeye dadısı nazanyla bakar o.)

bulunduracaktır ve bu kaçınılmaz olarak onun küçük olacağı anlamına gelir. Şu çok doğru "kimse hizmetkârı için kahraman değildir" sözü buna dayanır, hizmetkârın kahramanı nasıl değerlendireceğini bilmemesine değil; Goethe *Wahlverwandtschaften*'de (2. Cilt, 5. bölüm) bunu Ottilie'nin birdenbire aklına geliveren bir fikir haline getirir.

Deha kendi kendisinin ödülüdür; çünkü bir kimse için mümkün olan en iyi kaçınılmaz olarak kişinin kendisi için olacaktır. "Her kim bir yetenekle, bir yetenek için doğmuşsa en iyi hayatı onun içinde bulur" der Goethe. Geriye dönüp eski zamanların büyük bir adamına baktığımızda, "Ne kadar şanslı ki bugün bile hâlâ hayranlığımızı uyandırmaktadır" diye değil, fakat "Bir ruh kendinde bulduğu haz ve coşku içerisinde ne kadar büyük şansa sahip olmuş olmalı ki, ondan arta kalan izlerden yüzyıllar hoşlanmaktadır" diye düşünmeliyiz. Kıymet şöhrette değil, fakat şöhretin sayesinde geldiği şeyde saklıdır ve haz ölümsüz çocukların üretiminde yatar. Dolayısıyla ölümden sonra gelen şöhretin boşluğunu onu elde edenin tadını çıkaramayacağından hareketle ispata çalışanlar, kıskançlık dolu bakışlarla gözünü komşusunun avlusundaki birine dikmiş adama bir yığın istiridye kabuğunun faydasızlığını büyük bilgelikle ispata kalkan ukala ile karşılaştırılmalıdır.

Dehanın gerçek tabiatına dair yapmış olduğumuz açıklamaya uygun olarak (belirtmemiz gerekir ki bu) gerçek kaderi iradenin hizmetkârı olmak olduğu halde kendisini bu hizmetten kendi işini takip etmek, kendi amacı doğrultusunda etkin olmak uğruna kurtarmış olan akla dayandığı kadarıyla doğaya aykırıdır. Dolayısıyla deha kendi kaderine sadakatsiz hale gelmiş olan bir akıldır; onunla bağlantılı olan zarar ve sakıncalar buna dayanır.

Biz şimdi dehayı aklın daha az kararlı üstünlüğü ile karşılaştırarak bunlar hakkında yapılacak bir değerlendirmenin yolunu hazırlıyoruz.

İradesinin hizmetine sıkı sıkıya bağlı olan ve dolayısıyla gerçekte sadece güdülerin algılanması ve üstlenip işlenmesi ile meşgul olan sıradan insanın akli ile kukla iplerinin ağı arasında bir bağ kurabiliriz; öyle ki dünya tiyatrosunun sahnesini işgal eden kuklaların her biri karmaşık ve iç içe geçmiş bu ip ağı sayesinde oynatılır. Çoğu insanın yavan, sıkıcı, ağırbaşlı vakarı buradan kaynaklanır, ki ancak asla gülmeyen hayvanlarınkı bunu geçebilir. Buna karşılık gem vurulmamış akıyla deha ünlü Milano kukla gösterisinin büyük kuklaları arasında oynayan kanlı canlı insanla karşılaştırılabilir. Bu insan onların arasında her şeyi kavrayıp anlayacak ve dolayısıyla localardan oyunu seyretmek üzere bir müddet sahneyi seve seve terk edecek tek kişi olacaktır; bu dehanın yansıtıcılığıdır.

Fakat neredeyse bilge diyebileceğimiz fevkalade zeki ve akıllı insan bile dehadan oldukça farklıdır ve aslında o zekâsı *pratik* bir eğilimi muhafaza ettiği için böyledir. Onun zekâsı bütün amaçların ve araçların en iyisinin seçimiyle ilgilidir; bu yüzden iradenin hizmetinde kalır ve dolayısıyla tabiatla gerçekten ve hakiki manada uyum içinde bulunur. Romalıların *gravitas* diye tarif ettikleri sağlam, pratik hayat ciddiyeti zekânın kendisini ilgilendirmeyen şeylerin peşinde aylak ve amaçsızca dolaşmak için iradenin hizmetini terk etmemesine dayanır. Bu dehanın koşulu olan irade ve zekâ ayrılığını kabul etmez. Pratik dünyada büyük başarılar için uygun, yetenekli hatta seçkin insan bu kimliğini şüphesiz iradesini keskin bir şekilde uyaran ve onu bunların kendi aralarındaki bağlantıları ve ilişkileri tekdüze araştırmaya sevk

eden nesnelere-olaylara borçludur. Dolayısıyla onun zekâsı iradesiyle sıkı bir münasebet içerisinde gelişmiştir. Buna karşılık dehanın ruhu önünde, nesnel kavranışı içinde dünyanın fenomeni, kendisine yabancı bir şey, bir düşünme objesi olarak yüzer ve istemesini bilinçten uzaklaştırır. *İşlere* yatkın kabiliyet ile *eserlere* yatkın kabiliyet arasındaki fark bu noktaya dayanır. Sonuncusu bir bilgi nesneliliği ve derinliği talep eder, ki bu da aklın iradeden tam ayrılığını gerekli kılar. Halbuki ilki bilginin uygulamasını, zihin açıklığını, karar verme çabukluğunu ve sebatkârlığı talep eder ve bunlar zekânın sürekli olarak iradenin hizmetinde koşmasını gerekli kılar.

Akıl ile irade arasındaki bağın gevşediği durumda akıl kendi doğal kaderinden yüz çevirecek, iradenin hizmetini savsaklayıp ihmal edecektir. Sözgelimi bir aciliyet durumunda bile serbestliğini koruyacak ve muhtemelen ona mevcut yakın tehlikenin kişiyi tehdit ettiği çevreyi pitoresk izlenimine göre algulamaktan başka bir seçenek bırakmayacaktır. Buna karşılık akıllı ve anlayışlı insanın zekâsı her zaman kendisine verilen görevin başındadır ve şartlara ve onun icap ettirdiklerine yönelir. Dolayısıyla böyle bir adam bütün durumlarda iş için uygun olan ne ise onu seçer ve yerine getirir. Bu sebepten ötürüdür ki o dehanın açık olduğu tuhafılıklara, kişisel yanlışlara, sürçmelere ve hatta budalalıklara kesinlikle düşmeyecektir. Deha bunlara akıllı yalnız iradenin kılavuzu ve gözcüsü olarak kalmadığı, fakat az ya da çok tamamen nesnel olana dalıp gittiği için maruz kalır. Tasso ve Antonio arasındaki tezatta Goethe, burada soyut olarak tarif-tasvir edilmiş olan, birbirinden bütünüyle farklı iki kabiliyet türünün yekdiğerine karşı arz ettiği zıtlığı somut bir şekilde gözlerimizin önüne sermiştir.

Sık sık tanık olunmuş olan deha ile çılgınlık arasındaki yakınlık öncelikle, tabiata aykırı olsa da deha için birincil özellik olan, aklın iradeden bu ayrılığına dayanır. Fakat bu ayrılığın kendisi hiçbir surette dehaya, daha düşük bir irade yoğunluğunun eşlik etmesine bağlanamaz, bilakis onu şiddetli ve tutkulu kişilik şekillendirip koşullandırmıştır; tam tersine bu pratik manada seçkin insanın, işlerin adamının, sadece güçlü bir irade için gerekli olan tam, bütün ölçek zekâya sahip olmasına bağlı olarak açıklanmalıdır, halbuki çoğu insan bundan bile yoksundur. Ne var ki deha hiçbir iradenin hizmeti için gerekli olmayacak kadar bütünüyle sıradışı, gerçek bir zekâ taşkınlığına dayanır. Bu sebepten ötürü halis ve hakiki eserlerin adamı işlerin adamından bin kere daha seyrek rastlanır birisidir. Bu sıradışı zekâ taşkınlığı sayesinde ki irade karşısında belirgin üstünlüğünü elde edip kendisini iradenin hizmetinden kurtarır ve kökenini unutturarak kendi gücü ve esnekliği içerisinde özgürce etkinlikte bulunur. Dehanın eserleri bu kaynaktan fıskırır.

Bundan başka deha özgür aklın, bir başka söyleyişle iradenin hizmetinden serbestliğini kazanmış zekânın çalışmasına dayanır; bu keyfiyetin tabii bir neticesidir ki dehanın eserleri faydalı amaca hizmet etmezler. Dehanın eseri müzik, felsefe, resim ya da şiir olabilir; bunların kullanım ya da getiri değeri sıfırdır. Yararsızlık ve kazanç getirmezlilik dehanın eserlerinin ayırt edici özelliklerinden biridir; bu onların soyluluğunun alametifarikasıdır. Diğer bütün insani eserler sadece hayatımızı idame ettirmek ya da rahata erdirmek için vardır; bunun tek istisnası az önce tartıştığımızdır; sade bunlar kendi adına, kendi amacı için vardır ve bu anlamda varoluşun çiçeği ya da net kazancı olarak değerlendirilmelidir. Bu yüzden yüreğimiz onların verdiği haz ve coşkuyla sevinç

ve mutluluk içinde yüzer, çünkü ihtiyaç ve sefaletin kıs-kacındaki bu yeryüzünün kurşuni atmosferinden böylelikle sıyrılırsınız. Ayrıca yine bununla benzeşim içerisinde, güzelin nadiren yararlı olanla birleştiğini görürüz. Uzun ve narin ağaçlar meyve vermez, meyve ağaçları ufak tefek, bodur ve çirkindir. Katlı bahçe gülü meyve vermez, fakat küçük, vahşi, neredeyse kokusuz güldür onun bağrından çıkarıp sunduğu. En güzel binalar, kullanışlı, işe yarar binalar değildir; bir tapınak barınacak bir mesken değildir. Çoğu sıradan kimselerin yatkın olduğu yararlılıktan başka vasfı bulunmayan işlerde kullanılmaya zorlanan yüksek, nadir zihinsel melekelerle sahip bir kimse bir mutfak kabı olarak kullanılan üzeri en güzel resimlerle bezeli değerli bir vazo gibidir ve yararlı adamları dâhilerle karşılaştırmak tuğlaları elmaslarla karşılaştırmak gibidir.

Bu yüzden hayat adamı aklını sadece tabiatın belirlediği kadere uygun olarak, yani şeylerin kısmen birbirleriyle, kısmen bilen kimsenin iradesiyle ilişkilerini kavramak için kullanır. Buna karşılık deha aklını kendisi için belirlenmiş kaderin tam tersine, şeylerin nesnel tabiatını anlamak için kullanır. Bu yüzden akli kendisine değil, bir anlamda açıklamasına katkıda bulunacağı dünyaya aittir. Bu bağışa sahip olanlar için bundan ister istemez pek çok türde *zarar ve sakıncalar* doğacaktır. Zira genel olarak akli kendisi için oluşturulmamış bir amaç için kullanılan her aracın durumunda ister istemez ortaya çıkacak olan kusurları gösterecektir. Öncelikle o deyiş yerinde ise iki efendinin hizmetkârı olacaktır, çünkü kendi amaçlarını takip etmek için bulduğu her fırsatta kendisini kaderine uygun hizmetten kurtarmaya çalışır. Böylece iradeyi çoğu kez zamansız ve uygun olmayan biçimde yüzüstü bırakır; bundan dolayı böyle bir bağışa

sahip kimse az veya çok hayat için yararsız-uygunsuzdur; doğrusunu söylemek gerekirse davranışlarıyla zaman zaman bize kaçıkları hatırlatır. Demek oluyor ki genişleyip zenginleşmiş bilgi gücüyle o şeylerde tikel olan- dan çok tümel olanı görecektir, halbuki iradenin hizmetinin gerekleri esas itibarıyla tikelin bilgisini talep eder. Yine bu tam, olağanüstü derecede gelişmiş bilgi gücü ara sıra kendisini birdenbire bütün enerjisiyle iradenin işlerine ve mutsuzluklarına döndürdüğünde, bunları bütün canlılığıyla kolayca kavrayacak, her şeyi bütün parlaklığıyla, göz kamaştırıcı renkler içinde ve tuhaf denecek derecede abartılı bir biçim içerisinde görecektir ve böylece o kimse aşırılıkların pençesine düşer. Aşağıda söylenecekler bunun daha ayrıntılı biçimde açıklanmasına yardım edebilir.

Hangi türden olursa olsun bütün büyük teorik başarılar, zihninin bütün güçlerini tek bir noktaya yoğunlaştırmış yazarların eseridir. O bunları tek bir nokta etrafında düğümler ve o nokta üzerinde öylesine sağlam, canlı ve dikkatin başka bir şeye dağılmasına engel olacak biçimde yoğunlaştırır ki dünyanın bütün kalanı onun için görüntüden kaybolur ve peşine düştüğü şey onun için kendi başına bütün gerçekliği doldurur. Dehanın ayrıcalıklarından birini oluşturan tam da bu büyük ve güçlü yoğunlaşmadır ve bu kimi zaman kendisini, gerçek nesnelere, günlük hayatın olaylarının durumunda bile gösterir. Böyle bir odağın altına yerleştirildiğinde bunlar öylesine muazzam boyutlara ulaşarak büyütülürler ki güneş mikroskopunun altında bir fil kaidesinin büyüklüğüne erişen pire gibi görünürler. Bunun neticesi yüksek yeteneklere sahip kimselerin önemsiz şeylerle kimi zaman çok değişik türden heyecanlara kapılmalarıdır. Başkaları için böylesi heyecanlar anlaşılmazdır, çünkü onlar böyleleri-

ni, sıradan insanların kılını bile kıpırdatmayacak şeylerle kedere, neşeye, kaygıya, korkuya, öfkeye vs. kapılmış kimseler olarak görürler. Bu yüzden deha *soğukkanlılık*tan veya *ağırbaşlılıktan* yoksundur, bu etrafımızdaki şeylere baktığımızda, özellikle mümkün hedeflerimiz bakımından, gerçekte bu şeylere ait olanlardan fazlasını görmememize dayanır; bu yüzdendir ki soğukkanlı veya ağırbaşlı bir adam bir dâhi olamaz. Az önce sözü edilen sakıncalara olağanüstü derecede genişlemiş sinir sistemi ve beyin yapısının gerekli kıldığı aşırı duyarlılık da eklenmelidir; esasen bunun istemenin şiddetli ve tutkulu haliyle birleştiğini görürüz, ki bu da aynı şekilde dehanın bir koşuludur ve kendisini fiziksel olarak nabız atışının enerjikliğiyle dışarı vurur. Bütün bunlardan kolaylıkla mizaç ölçüsüzlüğü, duygu ve heyecanların ateşliliği, baskın melankolinin etkisi altında ruh halinin çabuk değişkenliği ortaya çıkar ki Goethe bunu bize *Tasso*'da sunmuştur. Yetenekleri bakımından dengeli sıradan insanın sergilediği makullük, sakin dinginlik, etraflı tetkik, tam kesinlik ve davranış düzenliliği nerede, dehanın ölümsüz eserlerin döl yatağı olan kâh hayallere dalmış, kâh derin düşünceler içinde kaybolmuş, kâh kendisini tutkulu heyecanların ateşine kaptırmış hali nerede!

Bütün bunların beraberinde getirdiği bir sonuç da dehanın esas itibariyle bu dünyada yalnız yaşamasıdır. O bu dünyada kendisine benzeyen birisine rast gelemeyecek kadar nadir bulunur ve geri kalanlardan onları dost edinemeyecek kadar farklı olan birisidir. Onların arasında hâkim olan istemedir, onun içinse bilme; bu yüzden onların neşeleri ve zevkleri ona uymaz, onunki de onlara. Onlar sadece ölümlü varlıklardır ve sadece kişisel ilişkiler içerisindedirler; halbuki o aynı zamanda saf akıldır ki, bu hüviyetiyle insanlığın tümüne aittir. Ana yur-

dundan, yani iradeden ayrılmış olan ve ancak buraya zaman zaman dönen aklın düşüncesinin takip ettiği yol çok geçmeden, köküne kaynağına sıkı sıkıya bağlı olan sıradan aklın düşüncesinin yolundan her bakımdan ayrılacaktır. Bu sebepten ötürü ve adımların eşitsizliğinden dolayı serbest akıl başkalarıyla fikir alışverişinde bulunmaya, yani sohbet etmeye elverişli değildir; onlar ondan ve onun ezici üstünlüğünden ne kadar az zevk duyuyorlarsa o da onlardan o kadar az haz edecektir. Bu yüzden onlar emsalleriyle kendilerini daha rahat hissederler, o da kendi dengiyle sohbet etmeyi tercih eder, her ne kadar genellikle bu muhtemelen onların arkasında bıraktıkları eserler aracılığıyla olsa da. Bu yüzden Chamfort çok haklı olarak şunları söyler: *Il y a peu de vices qui empêchent un homme d'avoir beaucoup d'amis, autant que peuvent le faire de trop grandes qualités.**

* (Etrafında lüzumundan fazla insanın dolaşmasından yakınıyorsa kişi, bilsin ki çok az kusur büyük niteliklere sahip olmak kadar alıkor onu bunlardan.)

SANAT VE SEÇKİNLİK*

Sadece felsefe değil, güzel sanatlar da aslında varoluş meselesinin çözümü için çalışır. Çünkü bir kere dünyanın safi tefekkürüne kendisini veren her ruhta, her ne kadar gizli ve bilinçsiz de olsa, eşyanın, hayatın ve varoluşun hakiki doğasını anlama arzusu uyanmıştır. Zira esasen akıl için, bir başka deyişle iradenin emellerinden (peşinde koşup durduğu şeylerden) kendisini kurtarmış ve bu yüzden saflaşmış olan bilmenin öznesi için alakaya değer olan sadece budur; nasıl ki salt birey olarak bilen özne için iradenin emelleri ve amaçları yegâne alakaya değer şeyler ise.

Bu sebepten ötürü eşyanın her safi nesnel, dolayısıyla her sanatsal kavranışı, hayatın ve varoluşun gerçek doğasının başka bir dışavurumu, "Hayat nedir?" sorusuna bir başka cevaptır. Her hakiki ve başarılı sanat eseri bu soruyu kendi tarzında sessizce ve vakur bir şekilde cevaplandırır. Fakat bütün sanatlar *düşünüş*ün soyut ve ağırbaşlı dilini değil, sadece naif ve çocuksu *sezgi* dilini konuşurlar; dolayısıyla cevapları kalıcı bir evrensel bilgi değil, gelip geçici bir imgedir.** O nedenle *sezgi* bakımından her sanat eseri, her resim, her heykel, her şiir,

* *Die Welt als Wille und Vorstellung*, Band II, Kapitel, XXXIV, *Über das innere Wesen der Kunst*.

** [Sanat eserine ve sunduğu cevaplara çok daha derin ve esaslı bakış için bkz. M. Heidegger, *Der Ursprung des Kunstwerkes*.]

tiyatrodaki her sahne bu soruya cevap verir. Müzik de bu soruyu, aslında diğer tüm sanatlardan daha esaslı bir şekilde cevaplar, mutlak doğrudanlıkla anlaşılabilir, ama yine de akıl melekemizin diline çevirisi mümkün olmayan bir dille olduğu için, her türlü hayat ve mevcudiyetin en iç, en derin doğasını dile getirir. Dolayısıyla diğer tüm sanatlar hep birlikte soruyu soranın önünde bir sezgi imgesi ya da sureti tutarlar ve derler ki: "Bak işte; hayat bu!" Verdikleri cevap doğru olabilirse de her zaman tam ve sonuncu değil, ancak geçici bir tatmin sunarlar. Çünkü her zaman ilke-kural yerine sadece bir parça, bir örnek sunarlar, ancak kavramın evrenselliği içerisinde sunulabilecek bütünü değil. Bu yüzden kavram için ve dolayısıyla düşünme için ve soyut olarak bu soruya bir cevap vermek felsefenin işidir, ki işte bu yüzden kalıcı ve bütün zamanlar için tatmin edicidir. Ayrıca burada felsefe ile güzel sanatlar arasındaki ilişkinin neyin üzerine oturduğunu görüyoruz ve buradan hareketle bu ikisine olan kabiliyetin, eğilimi ve ikincil meseleler bakımından farklı olsalar da, hangi ölçüde ve nereye kadar esaslı biçimde aynı olduğunu çıkartabiliriz.

Bu itibarla her sanat eseri bize gerçekten hayatı ve şeyleri, hakikatte nasılsalar öyle (gerçekte oldukları haliyle) göstermeye çalışır; fakat hayat ve hayattaki şeyler nesnel ve öznel olumsuzlukların sisi nedeniyle herkes tarafından doğrudan kavranılamaz. Sanat bu sisi dağıtır.

Şairlerin, heykeltıraşların, resim ya da grafik sanatçılarının eserleri genellikle kabul edilmiş derin bir bilgelik hazinesi içerir, bunun tek nedeni şeylerin bizatihi kendilerinin özlerine-doğalarına ait bilgeliğin bunlarda dile gelmesidir. Sözüünü ettiğimiz sanatçıların eserleri, şeylerin söylediklerini sadece açıklama ve daha saf tekrarlarla yorumlarlar. Bu yüzden şiir okuyan ya da sanat eseri-

ni izleyen ve düşünen herkes, hiç şüphe yok, kendi kaynaklarından bu bilgeliğin ışığa çıkmasına katkıda bulunur. Dolayısıyla o sanat eserini ancak kabiliyeti ve kültürü elverdiği nispette anlar, nasıl ki derin bir denizde her denizci iskandilini ipinin uzunluğunun yetiyeceği derinliğe kadar gönderirse. Herkes bir resmin önünde, onun konuşup konuşmayacağını, konuşacaksa kendisine ne söyleyeceğini görmek için bekleyerek bir prensin huzurunda durduğu gibi durmalıdır ve prensin huzurunda olduğu gibi kendisi ona hitap etmemelidir, çünkü o zaman ancak kendisini işitecektir.

Bütün bunlardan her türlü bilgeliğin resim veya grafik sanatlarına ilişkin eserlerde kesinlikle içerildiği, ama ancak düşünce halinde (*virtualiter*) veya üzeri örtülü olarak (*implicite*) içerildiği sonucu çıkar. Buna karşılık felsefe aynı bilgeliği gerçek (*actualiter*) ve açık hale (*explicite*) getirmeye çabalar; bu anlamda şarap karşısında üzüm-ler ne ise bu sanatlar karşısında felsefenin durumu da odur. Onun sağlamayı vaat ettiği şey, deyiş yerinde ise, zaten elde edilmiş olan açık bir kazanç, sağlam ve kalıcı bir mülkiyet olacaktır, halbuki sanatın başarılarından ve ürettiği eserlerden elde edilen sadece her zaman yeniden üretilecek olan kazançtır. Fakat bunun için cesaret kırıcı taleplerde, sadece onun eserlerini üretecek olanlar için değil, fakat ondan zevk duyacak olanlar için de gerçekleştirilmesi güç taleplerde bulunur. Bu yüzden onun halka açık yanı küçük kalır, halbuki sanatların bu yanı çok geniştir.

Bir sanat eserinden zevk almak için gerekli olduğunu söylediğimiz seyircinin yukarıda zikredilen işbirliği kısmen, her sanat eserinin ancak hayal gücü aracılığıyla etkili olabileceği gerçeğine dayanır. Bu yüzden sanat eseri düşgücünü harekete geçirmeli, heyecanlandırmalı-

dir, dolayısıyla hayal gücü asla işin dışında tutulamaz ve hareketsiz bırakılamaz. Bu estetik etkinin koşuludur ve dolayısıyla güzel sanatların tümünün temel bir kuralıdır. Fakat buradan sanat eseri aracılığıyla doğrudan duyulara her şeyin değil, fakat sadece hayal gücünü doğru yöle sevk etmek için gerekli olan kadarının verilebileceği sonucu çıkar. Bir şey ve aslında nihai şey her zaman atlanmalıdır (geri bırakılmalıdır). Hatta yazar bile okuyucunun düşünmesi için bir şeyi her zaman geri bırakmalıdır, çünkü Voltaire'in gayet haklı olarak söylediği gibi: *Le secret d'être ennuyeux, c'est de tout dire.** Fakat buna ilave olarak sanatta en iyi olan doğrudan duyulara verilmeyecek kadar ruhi-manevi olandır; o seyircinin hayal gücünde doğmalı-uyanmalıdır, her ne kadar bunu sanat eserinin doğurması gerekiyorsa da. Büyük ustaların taslaklarının çok kere tamamlanmış resimlerinden daha etkileyici olmalarının sebebi budur.

Elbette buna bir başka üstünlük katkıda bulunur, o da şudur, bunlar kavrayış anında tek bir darbe ile tamamlanırlar, halbuki bitmiş resim ancak zekice düşünüp taşınma ve sürekli tasarlamanın (iteklediği) sürüp giden çaba ile meydana getirilir, çünkü ilhamın resim tamamlanıncaya kadar devam etmesi mümkün değildir. Temel estetik yasasından hareketle düşündüğümüzde *balmumu figürlerin* neden hiçbir zaman estetik etki hâsıl edemediği ve bu yüzden gerçek güzel sanat eserleri olmadıkları da izah edilebilir, her ne kadar tam da onlarda tabiat taklidi en yüksek dereceye ulaşabilirse de. Dolayısıyla heykel renk olmaksızın salt biçim sunar; resim rengi verir, ama biçimin sadece görünüşünü sunar; bu yüzden her ikisi de seyircinin hayal gücüne hitap

* (Bön ve can sıkıcı olmanın sırrı bizim her şeyi söylememize dayanır.)

eder. Halbuki balmumu figür her şeyi, biçimi ve rengi aynı zamanda sunar; buradan gerçekliğin görünüşü doğar ve hayal gücü devre dışı kalır. Diğer taraftan *şiiir*, aslında sadece hayal gücüne seslenir ve onu sadece sözcüklerle harekete geçirir.

Amaca dair uygun bilgiye sahip olmaksızın sanat araçlarıyla keyfi bir şekilde oynama her sanatta acemiliğin-beceriksizliğin temel ayırt edici özelliğidir. Böyle bir beceriksizlik kendisini hiçbir şeyi taşımayan dayanaklarda, amaçsız (helezoni) sütun başlıklarında, çıkıntılarda ve kötü mimari tasarımlarında, berbat müziğin amaçsız gürültüsü eşliğinde anlamsız oyunlar ve figürlerde, çok az ya da hiçbir anlamı olmayan tekerlemeli *şiiir* kafiyelelerinde ve benzeri durumlarda gösterir.

Daha önceki bölümden* ve benim sanat hakkındaki genel görüşümden anlaşılmalı ki sanatın amacı dünyanın *idealının* (Platoncu anlamda, ki *idea* sözcüğü için kabul ettiğim yegâne anlamdır bu) bilgisinin gelişmesine yardım etmektir. Fakat *idealar* esas itibariyle sezgisel, dolayısıyla tam belirlenimleri bakımından tüketilemez bir şeydir. Bu nedendir ki böyle bir şeyin iletilmesi ancak sezgi yolu üzerinde cereyan edebilir, ki bu sanatın yoludur. Dolayısıyla her kim ki bir *ideanın* kavranışıyla dopdoludur, sanatı iletişiminin aracı olarak seçtiğinde doğru yoldadır. Buna karşılık safi *kavram* tamamen belirlenebilir bir şey, o itibarla tüketilir bir şey, belirli biçimde düşünülmüş bir şeydir, ki bütün içeriğine uygun olarak soğuk ve duygusuz biçimde sözcüklerle iletilebilir. Buna göre, böyle bir şeyi *bir sanat eseri* aracılığıyla iletmeyi arzulamak çok yararsız dolaylı bir yoldur; esasen bu az önce tenkit ettiğim amaç hakkında

* (Vom Genie'den (Kapitel XXXI) sonrası).

bilgi sahibi olmaksızın sanat araçlarıyla amaçsızca oynamaya dâhildir. Bu yüzden tasavvuru sadece, belirli kavramlardan kaynaklanmış bir sanat eseri her zaman özgülükten uzaktır.

Plastik sanatlara ait bir eseri düşünürken veya bir şiiri okurken ya da bir müzik parçasını dinlerken, eğer belirli, sınırlı, soğuk, duygusuz kavramın ışıldadığını görürsek ve neticede sanatın zengin kaynaklarının tümüyle bu eserin nüvesi olan kavram ortaya çıkarsa, dolayısıyla eserin genel tasavvuru sadece bu kavramın açık bir şekilde düşünülmesine dayanıyor ve buna dayanarak onun iletilmesiyle tamamen tükeniyorsa, öfke ve kırgınlık içerisinde ondan nefret ederiz, çünkü aldatılmış olduğumuzu, ilgi ve dikkatimizin istismar edildiğini duyumsarız. Bir sanat eserinin uyandırdığı intibadan-izlenimden ancak üzerine tüm derin düşünme çabamıza karşın bir kavramın açıklığına-belirliliğine indirgeyemediğimiz bir şeyi ardında bırakması halinde bütünüyle tatmin oluruz. Sadece kavramlardan türeyen bu melez kökenin işareti bir sanat eserinin yazarının, daha onun üzerine çalışmaya girişmezden önce, huzura-meydana getirmek istediği şeyi açık sözcüklerle ifade edebilmesidir; çünkü o durumda bütün amacına bu sözcüklerle ulaşması mümkün olurdu. Bu yüzden, günümüzde sık sık teşebbüs edildiğine tanık olduğumuz üzere, Shakespeare veya Goethe'nin bir şiiri, soyut bir hakikate indirgenmeye çalışıldığında, yapılan iş saçma olduğu kadar değersiz bir iştir de. Tabiatıyla sanatçı eserini tertip ve tanzim ederken düşünmelidir, fakat ancak düşünülmezden önce sezış gücüyle *algılanmış* olan *bu* fikir iletilildiğinde çağrışım ve uyarım gücüne sahip olur ve böylelikle ölümsüz ve yok edilemez hale gelir.

Dolayısıyla daha önce zikrettiğimiz ressamaların taslakları gibi tek darbeye vücuda getirilmiş eserin, ilk kavrayışın ilhamı bakımından kusursuz olduğuna ve deyiş yerinde ise bilinçsiz biçimde çizildiğine işaret etmekten geri durmayacağız; tıpkı bütününü düşünülmezsizin ve sanki tamamen ilhamla gelen melodi gibi ve son olarak içinde bulunulan anın derin bir şekilde hissedilmiş haleti ruhiyesinin ve çevredeki şeylerin insan ruhu üzerinde bıraktığı izlenimin sanki, ölçü ve uyağı hiçbir zorlama olmaksızın kendiliğinden gerçekleşen sözcüklerle gayri ihtiyari bir şekilde gürül gürül aktığı kelimenin gerçek anlamında lirik şiir, katışıksız şarkı gibi. Derim ki bütün bunlar araya düşüncenin, düşünüp taşınmanın hiçbir türden karışımının girmediği, kendinden geçiş anının, ilhamın, dehanın özgür içgüdüünün saf eseri olmanın büyük üstünlüğüne sahiptirler. Bu yüzden bunlar tepeden tırnağa, gerek içerik gerek biçim bakımından zevk ve hoşnutluk vericidir ve oluşturdukları etki yavaş yavaş düşünüp taşınarak meydana getirilmiş en büyük sanat eserlerinin etkisinden, hedefini bulma bakımından daha şaşmazdır.

Bütün bunlarda, sözgelimi büyük tarihsel resimlerde, uzun epik şiirlerde, büyük operalarda vb. düşünme, tasarlama ve ölçüp tartarak seçme önemli bir rol oynar. Anlayış, teknik beceri, bilindik şeyler burada dehanın kavrayışının ve ilhamının bıraktığı boşlukları doldurmalıdır ve her türden gerekli yardımcı çalışma gerçekte yegâne halis ve göz alıcı kısımların harcı olarak (eserin) içinde gizli bulunmalıdır. Bu türden bütün eserlerin, ki bunun tek istisnası çok büyük ustaların (sözgelimi *Hamlet*, *Faust* ve *Don Juan* operası gibi) en kusursuz şaheserleridir, bunlardan alınan hazzı bir ölçüde sınırlayan yavan ve usandırıcı bir şeyin karışımını kaçınılmaz ola-

rak neden içerdiğini bu izah eder. *Messiad*,* *Gerusalemme Liberata*,** hatta *Paradise Lost* ve *Aeneis* bunun kanıtlarıdır ve Horatius şu cüretkâr yorumda bulunur: *Quandoque dormitat bonus Homerus**** Fakat bunun böyle olması genelde insanın kabiliyet ve istidatlarının sınırlılığının bir sonucudur.

Faydalı sanatların anası zorumluluktur; güzel sanatların anası ise bolluk ve çokluktur. Babalarına gelince ilki anlayışa, ikincisi dehaya sahiptir, ki bizatihi bu sonuncusu da bir tür bolluk, iradenin hüzmeleri için gerekli olan miktarın ötesinde bilme gücünüm bolluğudur.****

* (*Messiad*, Friedrich Gottlieb Klopsitock'un (1724-1803) uzun epik şiiri.)

** (*Gerusalemme Liberata*, Torquato Tasso'nun (1544-1595) uzun epik şiiri.)

*** (*Büyük Homeros her ne zaman uyusa* (ben ölüyorum). (*Ars Poetica*, 359).)

**** (Düşünürün kullandığı tabirlere yabancı olanların metni daha iyi anlayabilmeleri için dizinin bir sonraki kitabı olan *Okumak, Yazmak ve Yaşamak Üzerine*'ye bakmaları önerilir.)

EĞİTİM VE SIRADANLIK *

Zihnimiz öyle bir yapıya sahiptir ki kavramların soyutlama ile *sezgisel kavrayışlardan* ortaya çıktığı, dolayısıyla bu sonuncusunun varoluş bakımından ilkinden önce geldiği söylenir. Eğer öğrendikleri için kendi tecrübesinden başka bir dayanağı -öğretmeni, kitabı vs.- bulunmayan bir insanın durumunda olduğu gibi gerçekten olan buysa, sezgisel algılayışlarından hangisinin fikirlerinden hangi biri tarafından temsil edildiğini ve hangi birine ait olduğunu pek iyi bilir; o tecrübesinin her iki yönüne de mükemmelen aşınadır ve dolayısıyla başına gelen her şeyi yerli yerince değerlendirir. Buna tabii eğitim tarzı diyebiliriz.

Suni eğitim tarzı bunun karşısında yer alır ve bu, sezgisel kavrayışla dünyaya var olduğu haliyle herhangi kapsamlı bir aşinalık ya da ünsiyet kazanılmazdan evvel başka insanların söylediklerini dinlemeye, okumaya ve öğrenmeye ve böylelikle zihni basmakalıp fikirlerle tıka basa doldurmaya dayanır. Bütün bu fikirleri hâsıl eden sezgisel kavrayışların daha sonra tecrübeyle ortaya çıkacağı söylenir; ** fakat o zamana kadar bu genel fikirler yanlış biçimde uygulanacak, insanlar ve şeyler

* *Parerga und Paralipomena*, Bd. II, Kap. XXVIII: *Über Erziehung* dan derlenmiştir.

** Ya da: Tecrübenin daha sonra bütün bu kavramları sezgisel kavrayışlarla donatacağı varsayılır.

yanlış bir bakış açısından değerlendirilecek ve siz bunları yanlış bir ışıktaki görececek ve o şekilde ele alacaksınız. Bu şekilde eğitim yolunu şaşırılmış ve dengesini kaybetmiş kafalar imal eder ve bu yüzdendir ki öğrenim ve okumayla geçen uzun bir süreden sonra, gençliğimizde dünyaya kısmen saf budalalar, kısmen başka bir dünyadan gelmiş yaratıklar gibi adım atarız; dolayısıyla kimi zaman asabi bir gerginlik ya da tedirginlik içerisinde oluruz, kimi zaman da kibirli kurumlu bir tavır takınırız. Bunun sebebi zihnimizin hali hazırda yararlanmaya çalıştığımız, fakat neredeyse her zaman yanlış ve anlamsız biçimde tatbik ettiğimiz fikirlerle dolu olmasıdır.

Bu Grekçe *υστερον προτερον* (*hysteron proteron*, arabayı atın önüne koymak)* deyişinin sonucudur, çünkü önce kavramları-fikirleri sonra sezgisel kavrayışları elde ederek zihnimizin tabii gelişimine tamamen aykırı hareket ediyoruz; çünkü çocuğun kendi ayırt etme melekelerini geliştirmek ve ona kendi kendisine düşünmeyi ve değerlendirmeyi öğretmek yerine öğretmen, onun bütün enerjisini, zihnini başka insanların hazır düşünceleriyle tıka basa doldurmak için kullanmaktadır. Genel fikirlerin yanlış uygulanmasından kaynaklanan hayata dair yanlış görüşlerin, sonradan uzun yılların tecrübesiyle düzeltilmesi gerekmektedir ve nadiren tamamen düzeltilebilmektedir. Eğitim görmemiş insanlar arasında sıkça görülen sağlam sağduyu sahibi insanlara okumuşlar arasında bu kadar az rastlanmasının sebebi işte budur.

Bir dünya bilgisi edinmek her türlü eğitimin amacı olarak tarif edilebilir ve söylenmiş olanlardan dünya hakkın-

* (Ya da aslına daha sadık bir çeviriyle: "Öncekiyle sonrakinin veya sebep ile neticenin karışması".)

daki bu bilginin *doğru tarafından başlamasının* eğitimde temel mesele olduğu çıkarılabilir. Fakat işaret edildiği üzere bu öncelikle her bir şeyde *sezgisel kavrayışın* kavramdan, yani onunla ilgili genel fikirden; ayrıca dar ve sınırlı kavramların da geniş kapsamlı kavramlardan önce gelmesi anlamına gelir. Dolayısıyla bu demektir ki bütün eğitim sistemi oluşumları sırasında kavramların katetmiş olması gerektiğini düşündüğümüz adımları takip edecektir.* Fakat her ne zaman bu düzene (yahut aşamalara) sıkı sıkıya bağlı kalınmaz (herhangi birisi atlanır veya terk edilir) ise eğitim eksik ve kusurlu, oluşan fikirler-kavramlar yanlış olacaktır ve sonunda ortaya kişinin tabiatına uygun olarak çarpık bir dünya tasavvuru — neredeyse herkesi uzun bir süre ve çoğu insanı ömrünün sonuna kadar etkisi altında tutan bir tasavvur çıkacaktır. Eğer bir kimse bu açıdan kendi kişiliğini tahlil ederse, olgun bir yaşa erişinceye kadar ve bazı durumlarda tamamen beklenmedik biçimde, oldukça basit yapıya sahip birçok meseleyi doğru ve açık bir şekilde anlayamamış olduğunu görecektir. O zamana kadar bunlar, kişi ister insanlar tarafından suni biçimde, isterse kendi tecrübesiyle doğal olarak eğitilmiş olsun, eğitimin erken dönemlerinde belli bir dersin atlanmış olmasından ötürü, dünya bilgisinde karanlık kalmış olan noktalarıdır.

Bu yüzden kelimenin tam anlamında tabii bilgi (edinme) yolunun araştırılıp bulunması için girişimde bulunulmalıdır, böylelikle eğitim yöntemli biçimde ona bağlı kalınarak gerçekleştirilebilir ve çocuklar, çok kere atılıp kazınması neredeyse imkânsız olan yanlış fikirlerle kafalarını doldurmadan, eşya ile ve dünyanın halleriyle tanı-

* (Ya da: Bir kimsenin bütün eğitimi şeylerin kavramlarının birbirlerini öngördüğü düzen içerisinde verilecektir.)

şabilirler. Eğer bu yol benimsenmiş olsaydı çocukların anlamlarını ve belirttikleri şeyi açık biçimde anlamaksızın sözcükleri kullanmalarına engel olmak için özel bir özen gösterilmesi gerekirdi. Kural olarak, şeyleri anlamaya çalışmak yerine sözcüklerle tatmin olan ve onları ezbere öğrenen –ki ihtiyaç oluştuğunda güçlükten koruyacak bir sığınak sağlayabilecekleri düşünülür– aşırı tehlikeli eğilim, çocuklarda bile vardır ve bu eğilim ileri yaşlarda varlığını sürdürür ve çoğu eğitilmiş insanın bilgisini lüzumsuz bir laf kalabalığı haline getirir.

Ne var ki en önemli mesele her zaman insanın fikirlerini sezgisel kavrayışların öncelemesine (ya da fikirlerin gözlemleri takip etmesine) izin vermek olmalıdır ve ne yazık ki genellikle durum bu merkezde olduğu üzere, *tersi* değil; ki bu ayaklarından dünyaya gelen bir çocuğa ya da kafiyesi yazılarak başlanan bir şiire benzeti-
lebilir.

Alışılmış usül, kendilerine ait birkaç özel gözlemde bile bulunmalarına (sezgisel kavrayışlara sahip olmalarına) fırsat verilmeden çocukların zihnine kavramları ve kanaatleri, kelimenin tam anlamında, önyargıları kazı-
maktır. Böylelikle fikirlerinin, olması gerektiği gibi, kendi hayat tecrübesinden oluşmasına izin vermek yerine, kendisine hazır verilmiş olan fikirler aracılığıyla dünyaya bakmaya ve tecrübe edinmeye başlar.* İnsan kendi başına dünyaya bakarken birçok şey görür ve bunları birçok farklı yönden görür; dolayısıyla sezgiyle kavrayış gücüne dayalı bu öğrenim yöntemi her şey hakkında soyut kavramlara başvuran ve aceleci genellemelerde bulunan yöntem kadar yetersiz ya da aceleci değildir; bu yüz-

* (Kavramları ve yargıları, kendi sezgisel kavrayış ve tecrübelerinden değil, kendisine hazır verilmiş olan fikirlerden billurlaşır.)

den tecrübenin önyargılı fikirleri düzeltmesi uzun bir zaman alacaktır veya belki de hiçbir zaman bu işi başaramayacaktır. Çünkü bir insanın edindiği önyargılı fikirler eşyanın herhangi bir boyutuyla ne zaman çelişiyor görünse, peşinen onun sunduğu kanıtı tek yanlı ya da kısmi olduğu gerekçesiyle reddedecek, hatta ona gözlerini büsbütün kapayacak ve önyargılı fikirleriyle herhangi bir çelişki içerisinde bulunma ihtimalini toptan inkâr edecektir, böylelikle onları daha önce nasılsa o haliyle muhafaza edebilecektir. Dolayısıyla öyle olur ki, çoğu insan bir yanlış fikirler yumağını — kuruntuları, hevesleri, önyargıları, garip merakları, tuhaf tutkuları bütün hayatı boyunca bir yük olarak omuzlarında taşıyıp durur, ki en sonunda bunlar birer fikri sabite haline gelir.

Gerçekten o temel fikirlerini kendi gözlemlerinden ve tecrübelerinden çıkarmayı (dünyaya kendine özgü bakış tarzı geliştirmeyi) asla denememiştir, çünkü her şeyi başka insanlardan hazır yapıtı olarak almıştır ve onu —çok sayıda başkalarını da— bu kadar sığ ve yüzeysel yapan şey işte budur. Bu yüzden böyle bir eğitim yöntemi yerine çocukların eğitiminde tabii yollara bağlı kalmaya (bilginin doğal oluşum yoluyla oluşumuna) özel bir özen gösterilmelidir. Sezgisel kavrayış yoluyla kendi kendine görüp anladığının veya her halde kendi gözlemleriyle doğrulayacaklarının dışında, bir çocuğun zihnine hiçbir kavram aşılammalı, hiçbir fikir telkin edilmemelidir ve bunun neticesi çocuğun fikirlerinin, az olsun çok olsun önemli değil, temellerinin sağlam ve doğru olması olacaktır.

O zaman şeyleri başkalarının değil, kendi kıstaslarıyla ölçüp değerlendirmesini öğrenecektir ve böylelikle binlerce kuruntu ve önyargıdan kurtulacak ve bunları daha sonra hayat okulunda öğreneceği derslerle orta-

dan kaldırmasına gerek kalmayacaktır. Zihni bundan böyle açık görüşler ve eksiksiz bilgiyle dolacak, tamlığa ve açıklığa aşına hale gelecektir; böylece çocuk kendi yargısına güvenecek ve önyargılardan kurtulacaktır.

Genel olarak çocuklar, dikkatleri hangi yöne yönelmiş olursa olsun, hayatın ne olduğunu aslından öğrenmezden önce suretten öğrenmemelidirler. Bu yüzden ellerine alacağıle *kitaplar* ve sadece kitaplar tutuşturmak yerine, adım adım şeylerin kendileriyle, insan hayatının koşullarıyla tanışmalarına izin verilmelidir. Ayrıca her şeyden evvel onlara, gerçekte nasılsa öyle, dünya hakkında açık ve nesnel bilgi edinmeyi, her zaman fikirlerini doğrudan doğruya gerçek hayattan devşirmeyi ve bu fikirleri gerçek hayatla uyum içerisinde şekillendirmeyi –onları kitaplar, masallar ya da başkalarının söylediklerinden çıkarmayı değil– ve daha sonra bu tür hazır fikirleri gerçek hayatta kullanmayı, bunlardan yararlanmayı öğretmeye özen gösterilmelidir. Eğer böyle değil de diğer türlü olursa neticede kafaları *khimeralarla* dolacak, bazıları şeyler hakkında yanlış bir kavrayışa sahip olacak (gerçekliği yanlış yorumlayacak) ve diğerleri de beyhude yere bu *khimeralara* göre dünyayı yeniden şekillendirmeye kalkışacak ve böylelikle hem teoride hem de uygulamada yanlış yollar tutmuş olacaklardır. Bir çocuğun dünyaya gözlerini açtığı bu ilk yıllarda zihnine, daha sonra önyargılardan başka mahsül vermeyecek olan yanlış fikirlerin tohumlarının ekilmesiyle ne büyük bir zarar verildiği bırakın açıklamayı tasavvur dahi edilemez; dünyadan ve gerçek hayattan aldığımız daha sonraki eğitim o zaman bu erken dönemlerden kalma fikir ve tasavvurları yok etmek için kullanılacaktır. İşte bu yüzden ki kendisine en gerekli-lüzumlu olan bilgi dahi hangisidir diye sorulduğunda Antisthenes, Diogenes

Laertius'un anlattığına göre (VI. 7), aşağıdaki cevabı vermişti:

ερωτηθεις τι των μαθηματων αναγκαιοτατον, εφη, "το κακα απομαθειν." (*erotetheis ti ton mathematon anagkaiotaton, ephe, "to kaka apomathein."*) (Latincesiyle: *Interrogatus quaenam esset disciplina maxime necessaria, Mala, inquit, dediscere*)).*

* (Uğraşılıp elde edilecek en lüzumlu şey nedir diye sorulduğunda, "Kötülüğü öğrenmemek" diye cevap verdi.)

SEÇKİNLİK VE SIRADANLIĞIN İNSAN ÇEHRESİNDEKİ BELİRTİLERİ*

İnsanın içinin dışını yansıtmaması ve yüzün genel olarak işilik yapısını dışa vurması açık bir varsayımdır ve do-
yısıyla, insanların her fırsatta iyi ya da kötü bir şeyle
endisini seçkin hale getirmiş ya da istisnai bir eser vü-
uda getirmiş bir insanı *görmek* için, eğer bu imkândan
mahrum iseler, her halükârda *onun neye benzediğini*
aşkalarından işitmek için duydukları kuvvetli arzuyla
endisini dışa vurduğu için emin-güvenilir bir kabuldür.
bu sebepten ötürüdür ki bir taraftan onu bulacaklarını
ahmin ettikleri yerlere giderler, diğer taraftan matbuat
e özellikle İngiliz basını onu en ince ayrıntısına kadar
e en çarpıcı biçimde tasvir etmeye çalışır ve hiç vakit
aybetmeden ya bir ressamın ya da bir kabartmacının
marifetiyle ve son olarak merakımızı en kâmil manada
atmin eden ve bundan dolayı en yüksek bedelle ödül-
endirilen Daquerre'nin icadı fotoğrafla gözlerimizin önü-
e getirilir.

Aynı biçimde bu kabul herkesin temas ettiği, ilişki
urduğu kimselerin fizyonomisini yoklaması (inceden
nceye süzmesi) ve her şeyden evvel özelliklerinden ah-
ki ve entelektüel mizacını keşfetmeye çalışmasıyla da
ünlük hayatta doğrulanır. Bazı bön ve budala kimsele-

rin ileri sürdüğü gibi, eğer bir insanın dış görünüşünün hiçbir önemi olmasaydı; hatta ruh başka beden başka bir şey ve bu sonuncunun ruhla ilişkisi palto ile insanın kendisi arasındaki ilişki gibi olsaydı, böyle olmazdı ve bu giriş de gereksiz olurdu.

Tersine her insanının çehresi bir hiyerogliftir, ki hiç kuşku yok sırrı çözümlenip okunmaya elverişlidir — hatta onun bütün harflerini hazır halde beraberimizde taşıyız. Aslında bir insanın çehresi kural olarak dilinden daha ilginç şeyler ele verir, çünkü bütün düşüncelerinin ve özlendilerinin kaydı yahut sicili olması nedeniyle onun yüzü, söyleyip söyleyebileceği her şeyin özetidir. Ayrıca dil bir insanın sadece düşüncelerini ele verir, oysa çehre tabiatın düşüncesini dışa vurur. Dolayısıyla herkesi dikkatli bir şekilde gözlemlemek zahmete değer bir uğraştır; herkesle konuşmak böyle bir zahmete değerse bile. Her insan teki tabiatın müstesna bir düşüncesi olarak gözlemlenmeye değerdir; bu güzellik için daha da fazla böyledir, çünkü güzellik tabiatın daha yüksek ve daha genel bir tasavvurudur: Güzellik onun bir tür hakkındaki düşüncesidir. Güzellik tarafından bu sebepten ötürü böylesine tutsak alınırız. O tabiatın temel ve asli düşüncesidir; halbuki fert ikincil bir düşünce, bir çıkarımdır.

Kendi özel hayatlarında insanlar her zaman bir insanın *göründüğü gibi olduğu* ilkesini düstur edinirler; fakat bu ilkeyi uygulamada güçlkle karşılaşılır. Uygulama kabiliyeti kısmen doğuştan kısmen tecrübe ile kazanılır; fakat hiç kimse onu tam olarak anlayamaz, çünkü bu hususta en tecrübeli olanlar bile yanılabilirler. Ama yine de yanılan çehre değildir, fakat olmayan şeyi okurken yanılan bizlerizdir. Çehrenin sırrının çözülmesi (hiyeroglifin okunması) kesinlikle büyük ve güç bir sanattır. İlke-

leri asla *in abstracto* öğrenilemez. İlk şartı insana *tamamen nesnel bir* açıdan bakılması gereğidir, ki uygulaması hiçbir şekilde kolay bir şey değildir. Sözelimi tiksinti veya hoşlanma, yahut korku veya umudun en küçük bir emaresi belirir belirmez ya da gözlem konusu üzerinde bıraktığımız izlenime dair bir düşünce kırıntısı ortaya çıkar çıkmaz —sözün kısası öznel niteliğe sahip herhangi bir şey oluşur oluşmaz, sırrını (yahut şifresini) çözmeye çalıştığımız harfler karışır ve değişir. Bir dilin sesi ancak onu anlayan kimse tarafından işitilir; çünkü bir kimse işaretin anlamını düşünürken işaretin kendisine dikkat etmez; benzer şekilde bir insanın fizyonomisi de ancak ona henüz yabancı olan —bir başka söyleyişle sık sık görüşerek yahut konuşarak söz konusu kimsenin çehresine aşinalık kazanmamış kimse tarafından görülür (anlamı kestirilir). Dolayısıyla bir çehre hakkında tamamen nesnel bir izlenim veren ve şifresinin çözümünü mümkün kılan kelimenin tam anlamında ilk bakıştır. Bir koku, bir rayiha bizi ancak onu ilk algıladığımızda etkiler ve hakiki tadı veren ilk şarap şişesidir. Benzer şekilde bir yüzü ancak ilk kez gördüğümüzde üzerimizde tam bir etki bırakır. Dolayısıyla bir kimse ilk izlenimine dikkatle bakmalı ve onu kayıt etmelidir, hatta eğer söz konusu kimse kişisel bir öneme sahipse onu yazıya geçirmelidir — tabii ki fizyonomi duygusuna güvenebiliyorsa. Daha sonraki tanışma ve ilişkilerle bu izlenim kaybolur gider, fakat gelecekte bir gün doğrulanacaktır.

Bu arada bu ilk izlenimin kural olarak aşırı derecede tatsız ya da nahoş olduğunu kendimizden saklamayalım: Fakat çehrelerin çoğu ne kadar da sefildir! Güzel, biçimli, sevimli ve entelektüel olanların —yani çok çok az ve istisnai olanların— dışında yeni bir çehrenin esas itibariyle duyarlı bir kimsede sarsıntıya benzer bir duygu

uyandıracığına inanıyorum; çünkü bu nahos izlenim yeni ve şaşırtıcı bir birleşim içerisinde kendisini belli eder.*

Doğrusunu söylemek gerekirse kural olarak bu *üzüntü verici bir görüntü*dür. Öyle kimseler vardır ki çehrelerine -hayvanlardakine benzer sınırlı bir akıl seviyesi gibi- masum bayağılığın ve kişilik düşüklüğünün damgası vuruludur, öyle ki insan nasıl olup da böyle bir çehreyle toplum içerisinde çıkabildiklerine ve bir maske takmayı tercih etmediklerine şaşırır. Hatta öyle çehreler vardır ki tek bir bakış insanda kirlenme hissi uyandırır. Elbette, eğer bu ayrıcalıklı konumlarıyla yalnızlığı araştırıyor ve "yeni çehreler görmenin" acı verici duygusundan bütününüyle kurtulmak istiyorlarsa, böyle bir ayrıcalığa sahip olan insanları kimse bu yüzden ayıplayamaz. Bunun *metafizik* izahı her bir kişinin bireyselliğinin tam da düzeltilip doğrultulmaya çalışılan şey olduğu düşüncesine dayanır.

Diğer taraftan eğer herhangi birisi *psikolojik* açıklama ile tatmin olacaksa, bütün hayatları boyunca kafaları küçük, önemsiz, adi, bayağı ve sefil düşüncelerin, kaba, bencil, kıskanç, günahkâr ve garazkâr arzuların dışında herhangi bir şeyi nadiren barındırmış olan kimselerde ne tür fizyonomi bulabileceğini kendi kendisine sorsun. Bu düşünce ve arzuların her biri var oldukları süre boyunca çehreye damgasını vurur (izini bırakır); bütün bu işaretler, sık sık vuku bulan tekrarlarla, sonuçta deyim yerindeyse kınşık ve lekelere dönüşmüştür. Dolayısıyla insanların çoğunun görünümü öyledir ki ilk gördüğümüzde bizi sarsıp irkiltir ve böyle çehrelere ancak zaman içerisinde yavaş yavaş alışırız — bir başka ifadeyle

* (Ya da: Bu izlenim nahos unsurların yeni ve şaşırtıcı bir birleşimini sunar.)

bu izlenime artık ondan etkilenmeyecek kadar kayıtsız hale geliriz.

Fakat baskın çehre ifadesinin sayısız gelip geçici ve karakteristik büzülme ve kıvrılma ile şekillenmesi, aynı zamanda entelektüel insanların yüzlerinin ancak zaman içerisinde yavaş yavaş biçimlenmesinin de nedenidir ve gerçekten de en yüce ifadelerine ancak yaşlılık dönemlerinde ulaşırlar, buna karşılık gençliklerindeki portreleri sadece bunun ilk izlerini gösterir. Diğer taraftan ilk görüşte ortaya çıkan sarsıntı hakkında az önce söylenmiş olanlar yukarıdaki açıklama, yani bir çehrenin tam ve doğru izlenimini, ancak ilk görüşte bıraktığı ilkesiyle örtüşür. Dolayısıyla tamamen doğru ve nesnel bir izlenim elde etmek için söz konusu kimse ile, hangi türden olursa olsun hiçbir ilişki ya da münasebet içerisinde olmamalıyız, hatta eğer mümkünse onunla konuşmamalıyız bile. Çünkü sohbet insanı bir ölçüde dostane bir eğilime sürükler ve bizi belli bir uyuma, karşılıklı, öznel bir ilişkiye sokar, ki nesnel bir görüş elde etmemizi derhal engeller.* Ayrıca herkes ya saygı ya da dostluk elde etmeye çalıştığı için gözlenmekte olan bir insan, gerçek niyetini gizlemek için derhal her türlü yola ve sanata başvuracaktır ve takındığı tavırlar, ikiyüzlülükler ve dalkavukluklarla kafamızı karıştıracaktır; o kadar ki kısa zamanda ilk izlenimin bize açıkça göstermiş olduğu şeyi artık göremez hale geliriz.

Kimi zaman "çoğu insan daha ileri tanışıklıkla elde edilir" denildiğini duyarız, fakat söylenmesi gereken şudur, daha ileri tanışıklıkla tersine "elimizden kaçarlar" (bizi aldatırlar). Ne var ki bu kötü özellikler daha sonraları kendilerini gösterme fırsatı bulduklarında, elde etti-

* (Ya da: Sezgimizin nesnel doğası üzerinde bozucu etki meydana getirir.)

ğimiz ilk izlenim genellikle doğrulanır ve onur kırıcı biçimde intikamını alır. Kimi zaman "daha ileri bir tanışıklık" dostça olmayan hisler doğurur, bu durumda onunla insanların herhangi bir şey elde ettiği görülmez.

Daha ileri bir tanışıklığın görünürdeki üstünlüğünün bir diğer sebebi, ilk görünümü bizi iten insanın, onunla sohbe başlar başlamaz bize artık gerçek varlığını ve kişiliğini değil, fakat eğitimini — bir başka söyleyişle, gerçekte tabiaten ne olduğunu değil, fakat insanlığın ortak servetinden kendisine mal ettiğini göstermesidir. Söylediklerinin dörtte üçü kendisine ait değildir, dışarıdan kazanılmıştır; o kadar ki çoğu zaman böylesine insanca konuşan bir *minotaurusu** dinlerken şaşkınlıktan kendimizi alamayız. "Daha da ileri bir tanışıklık"ta çehresinin vaat ettiği "vahşilik" kendisini "bütün ihtişamıyla gözler önüne serecektir". Dolayısıyla kendisine keskin bir fizyonomi duygusu bahşedilmiş insan daha ileri bir tanışıklıktan önce gelen ve dolayısıyla daha gerçek ve katışıksız olan bu sese ve onun söylediklerine titizlikle dikkat etmelidir. Çünkü bir insanın çehresi onun *ne olduğunu* tam olarak dışarı vurur ve bu eğer bizi yanıltırsa hatayı başka bir şeyde değil kendimizde aramalıyız.

Diğer taraftan bir insanın sözleri sadece onun düşüncüklerini, çoğunlukla sadece onun öğrenmiş olduklarını ifade eder ya da bu sadece sözümüne düşüncükleri de olabilir. Ayrıca onunla konuştuğumuzda, hatta sadece başkalarının onunla konuşmasını işittiğimizde, dikkatimiz onun gerçek fizyonomisinden uzaklaşır; çünkü böylelikle esaslı olarak bize verilen şey temelde yatan cevherdir ve biz onu gözardı ederiz ve bütün dikkatimizi sa-

* (Minos boğası: Gövdesi insan başı boğa şeklinde tasavvur edilen hayali canavar.)

dece onun pathognomisine,* sohbet esnasında çehresinin oyununa veririz. Ne var ki bu iyi taraf üste çıkacak şekilde düzenlenir.

Sokrates kabiliyetlerini sınıması için kendisine takdim edilen gence "Konuş ki seni görebileyim" dediği zaman ("görmek"le sadece "işitme"nin kastedilmediği doğru olarak kabul edilirse), ancak konuşurken bir insanın çehresinin ve özellikle gözlerinin canlandığı ve zihinsel melekelerinin ve kabiliyetlerinin iz ya da işaretlerini çehresinde bıraktığı doğru olduğu kadarıyla haklıydı: O zaman onun zekâsının derecesini ve kapasitesini şimdilik kestirecek bir konumdayızdır, ki bu durumda Sokrates'in hedefi kesinlikle buydu. Fakat diğer taraftan, öncelikle bu kuralın bir insanın daha derinde yatan *ahlaki* nitelikleri için geçerli olmadığına işaret etmek gerekir; ikinci olarak bir insanın konuşurken çehresinin daha açık gelişimiyle *nesnel* bir görüş açısından elde edilen şey *öznel* bir perspektiften gerisin geri kaybedilir, çünkü bizimle derhal girdiği kişisel ilişki, meydana getirdiği yüzeysel bir büyülenmeyle tarafsız-önyargısız-gözlemcileri bizlerden uzaklaştırır. ** Dolayısıyla bu son bakış açısından şöyle demek daha doğru olabilir: "Konuşma ki seni görebileyim".

Çünkü bir insanın fizyonomisinin saf ve temel kavrayışına ulaşmak için onun yalnız ve kendi halinde iken gözlenmesi gerekir. Bir başkasıyla ne türden olursa olsun bir birliktelik ve sohbet onun üzerine kendisine ait olmayan ve çoğu zaman kendi yaranna olan bir yarıma düşürür; çünkü o böylelikle kendisini yücelten bir etki ve tepki durumu içerisinde. Fakat tam tersine eğer o

* [Physio-gnomie : Doğabilgisi ≈ Patho-gnomie : Belirti-araz-bilgisi. Gr. *gignoskein*, bilmek, *gnome*, bilgi.]

** [Ya da: Bizi tarafsız önyargısız bir konumda bırakmaz.]

kendi başına ise ve kendi düşünce ve duygularının derinliklerine gömülmüş ise ancak o zaman mutlak manada ve bütünüyle *kendisi* olur. Fizyonomi bakımından keskin ve derinlere nüfuz edici bir göze sahip herhangi birisi bir bakışta onun bütün varlığının genel karakterini kavrayabilir. Çünkü onun yüzü kendi başına ele alınıp değerlendirildiğinde bütün düşüncelerinin ve özlemlerinin temel ipucunu (mührünü), geleceğinin *arrêt irrévocable*ni* verir, ki onun bilincine ancak yalnız kaldığında varır.**

Bundan dolayı fizyonomi bilimi (yahut yüzden kişiliği okuma sanatı) insanlık bilgisinin en başta gelen araçlarından biridir: İkiyüzlülük yahut riyakârlığın sanatları fizyonominin menziline erişemez, pathognomi ve taklitçiliğin eşliğinde kalır.*** İşte bu yüzden bir insanın fizyonomisinin yalnızken ve kendi düşünceleri ile baş başa iken ve sohbeta girişilmezden evvel, incelenmesini tavsiye ediyorum; bunun nedeni kısmen, ancak o zaman fizyonomisinin saf ve basit haliyle görülebilmesidir, çünkü sohbet halinde iken pathognomi davetsiz bir misafir olarak derhal dahil olur ve o zaman elde ettiği riyakârlık sanatlarına başvurur ve kısmen de kişisel ilişkinin, en önemsiz çeşidinin bile, bizi önyargılı hale getirmesi ve neticede yargımızda karışıklık çıkarmasıdır.

Genel olarak fizyonomi incelenirken bir şeye daha dikkat edilmeli: Bir insanın zihinsel melekelerini-kabiliyetlerini keşfetmek ahlaki kişiliğini keşfetmekten çok da-

* (Geri döndürülemez buyruk.)

** (Ya da: Olacağı şeyin ve bilincine bütünüyle, ancak yalnız kaldığında vardığı şeyin *arrêt irrévocable*ni verir.)

*** (Ya da: Bir insanın çehresinin şekli-şemali ikiyüzlülüğün sanatlarının fayda vermediği yegâne sahadır, çünkü bu sanatların hükümü taklitçiliğe akraba olan çehrenin oyununa yetişir ancak.)

ha kolaydır. Zihinsel melekeler-kabiliyetler daha çok dışa dönüktür (veya daha çok dışa aksederler). Bunlar sadece çehrede ve çehrenin özelliklerinde değil, aynı zamanda, ne kadar küçük ya da önemsiz olursa olsun, bir kimsenin yürüyüşünde, hatta her hareketinde kendilerini belli ederler. Belki de bir mankafa, bir budala ile bir dâhi arasındaki fark arkadan bile ayırt edilebilir. Beceriksizlik ve sakarlık bir mankafanın her hareketinin ayırt edici özelliğidir; bölnlük yahut budalalık yüzündeki her kıvrıma damgasını-alametini vurmuştur, dâhi ve düşünür bir tabiat için de benzer özellikler geçerlidir. Dolayısıyla La Bruyère'in yorumu vardığı sonuç bakımından yerindedir: "*Il n'y a rien de si délié, de si simple, et de si imperceptible où il n'y entrent des manières, qui nous décèlent: Un sot ni n'entre, ni ne sort, ni ne s'assied, ni ne se lève, ni ne se tait, ni n'est sur ses jambes, comme un homme d'esprit.*"*

Sırası gelmişken işaret etmek gerekir, bu, Helvétius'a göre sıradan insanların sahip olduğu, dâhileri tanıma ve onların yolundan çekilme güdüsünü, *instinct sur et promptu* açıklar. Bu şu gerçekte açıklamasını bulur: Beyin ne kadar büyük ve gelişkin ve ona göre omurga ve sinirler ne kadar ince ise, zekâ da o denli büyüktür, ama sadece zekâ değil, aynı zamanda bütün uzuvların esnekliği (hareket kabiliyeti) ve hassasiyeti de (o denli büyüktür); çünkü beyin onlara çok daha doğrudan ve kararlı biçimde hükmeder; dolayısıyla her şey daha fazla tek bir ipliğe bağlıdır, ki onun her hareketi amacını kesin biçimde açığa vurur. Bu şuna benzer, hatta doğrudan doğ-

* (Yaklaşık olarak: "Bizim hareket tarzımızda hiçbir önemsiz, basit veya algılanamaz şey yoktur ki araya girip bizi ele vermesin: Bir budala hiçbir biçimde akıllı bir adam gibi hareket edemez, herhangi bir yere girip çıkmaz, oturup kalkmaz, diline sahip çıkmaz.")

ruya onunla bağlantılıdır, bir hayvan gelişkinlik derecesi bakımından ne kadar yüksek ise (ya da gelişkinlik skalasında ne kadar yüksek bir yer işgal ediyorsa) tek bir darbeye (ya da yara ile) yaralanarak o kadar kolay öldürülebilir. Sözgelimi kurbağaları alın: Akılsız oldukları kadar hareketleri bakımından da kaba, sakar, hantaldırlar ve aynı zamanda hayattan o kadar zor yüz çevirirler (yahut hayat söz konusu olduğunda o kadar da inatçıdırlar). Bu durum küçük bir beyinle birlikte oldukça kalın bir omurgaya ve sınırlara sahip olmalarıyla açıklanır. Fakat yürüyüş ve kolların hareketi esas olarak beynin işlevleridir; çünkü uzuvlar hareketlerini, hatta en küçük değişimlerini bile omurilik sınırları aracılığıyla beyinden alırlar ve tam da bu sebepten ötürü seçime bağlı-istençli hareketler yorar bizi.

Bu yorgunluk-bitkinlik hissi, tıpkı acı hissi gibi, beyinde duyumsanır, çoğumuzun zannettiği gibi uzuvlarda değil, bu sebepten ötürüdür ki hareket uyku getirir; diğer taraftan beynin ateşlemediği hareketler, bir başka deyişle, organik hayatın, kalbin ve ciğerlerin gayri ihtiyari hareketleri, yorgunluğa, bitkinliğe yol açmaksızın biteviye devam eder: Ve düşünce gibi hareket de beynin bir işlevi olduğundan etkinliğin ayırt edici özelliği kişinin doğasına göre her ikisinde de aynı derecede dışa vurulur. Ahmak kimseler, mankenler (ağaçtan yapılmış insan figürleri) gibi hareket ederler, halbuki zeki kimselerin her eklemi ince ve zariftir, kendisini belli eder.

Ne var ki entelektüel nitelikler jest ve hareketlere göre yüzde, alnın biçim ve genişliğinde, çehredeki kıvrımların büzülmesi ve hareketinde ve özellikle gözlerde çok daha kolay ayırt edilirler: Bütün renk ve tonlarıyla, domuzun küçük, sönük, uykulu gözlerinden, bir dehanın ışık saçan, pırıltılı gözlerine kadar. *Sağduyulu ve ihtiyat-*

lı birisinin görünüşü, hatta en iyi türü bile, *dehanın* görünüşünden ayrılır, çünkü birincisi iradeye boyun eğmenin, ikincisi ise ondan özgür olmanın damgasını taşır.

Dolayısıyla Squarzafighi'nin Petrarca'nın hayatıyla ilgili, bir çağdaşından, Joseph Brivius'dan naklen anlattığı anekdota inanabiliriz —Petrarca bir gün Visconti'nin sarayında iken ve bir sürü adam ve saray erkânı arasında, Galeazzo Visconti henüz bir çocuk olan ve daha sonra birinci Milano Dükü olacak oğlundan, orada hazır bulunanlardan *en akıllı adamı* bulup seçmesini ister. Çocuk kalabalığa bir süre bakıp her birini ayrı ayrı süzdükten sonra, kalabalığın hayran bakışları arasında, Petrarca'nın elinden tutup onu babasına götürür. Çünkü tabiat insanlar arasındaki bu imtiyazlıya (mümtaz kimseye) vakarının-asaletinin damgasını o kadar açık bir şekilde vurmuştur ki onu bir çocuk bile ayırt edebilir. Bu yüzden akıllı, basiretli yurttaşlarıma, eğer bir daha sıradan bir kimseyi büyük bir dâhi diye ilan etmek isterlerse, bunun için Hegel gibi, tabiatın, yüzüne en anlaşılır harflerle ve kolayca okunabilecek bir yazıyla "*sıradan kimse*" damgasını bastığı biraheneci kılıklı birisini seçmemelerini öneririm.

Fakat entelektüel nitelikler için söz konusu olan, insanların ahlaki karakteri için geçerli değildir; onun fizyonomisi çok daha güç algılanır, çünkü metafizik bir niteliğe sahip olduğundan daha derinlerde kökleşmiştir ve her ne kadar ahlaki karakterin mizaç ile, organizma ile irtibatı var ise de, zekâ için söz konusu olduğu gibi, onun yapısının belirli bölümleriyle doğrudan bağlantılı olduğu söylenemez. Dolayısıyla insanlar genellikle haz ve tatmin duydukları bir şey olarak aleni zekâ gösterileri yaparken ve zekâlarını önüne çıkan her fırsatta sergilemeye çalışırlarken, ahlaki nitelikler öyle kolay kolay gün ışığına

ğına çıkmaz, hatta insanların çoğu onları bilerek gizlemeyi tercih eder ve uzun yılların tatbikatı bu nitelikleri gizlemede onları becerikli hale getirmiştir.

Bu arada yukarıda açıkladığım gibi, uğursuz düşünceler ve değersiz çabalar çehrenin üzerine maskelerini, özellikle gözlere izlerini bırakırlar. Dolayısıyla fizyonomi ile değerlendirirken, bir insanın asla ölümsüz bir eser vücuda getiremeyeceğine kolaylıkla hükmedebiliriz, ama asla bir suç işlemeyeceğine güvence verip kefil olamayız.

GÜRÜLTÜYÜ KANIKSAMA NEYİN BELİRTİSİDİR?*

Kant, “yaşamsal güçler” üzerine bir kitapçık yazdı; fakat ben onlar üzerine bir ağıt yazmak istiyorum, çünkü onların vurma, çakma, dövme, atma, savurma biçiminde savurganca ve lüzumsuzca kullanımı bütün hayatımı günlük bir işkenceye çevirdi. Şüphesiz buna gülecek insanlar –hem de çok sayıda– vardır, çünkü gürültüye karşı duyarlı değildirler; ne var ki muhakemeye, düşünmeye, şiire ya da sanata, sözün kısası her türden zihinsel-düşünsel izlenime duyarsız olan tam da bu insanlardır: Beyin dokularının çok küt ve kaba niteliğine mal edilmesi gereken bir gerçektir bu. Diğer taraftan neredeyse bütün büyük yazarların yaşamöykülerinde ya da kişisel ifadelerinin kayıtlı olduğu her yerde gürültünün entelektüel insanlara tattırdığı acıya dair şikâyetlere rastlanm. Sözelimi Kant, Goethe, Lichtenberg, Jean Paul buna örnek olarak gösterilebilir ve aslında konudan söz açılmadığı durumda bunun tek nedeni buna sıra gelmemiş veya fırsat düşmemiş olmasıdır.

Ele aldığımız konuyu şu şekilde açıklamak isterim: Eğer büyük bir elmas küçük küçük parçalar halinde kesilse, derhal bütün olarak sahip olduğu değeri kaybeder veya bir ordu küçük birliklere parçalansa veya bölünse

* *Parerga und Paralipomena*, Bd. II, Kap. XXX: *Über Lärm und Geräusch*.

bütün gücünü kaybeder; tıpkı bunun gibi büyük bir zihin dışarıdan müdahaleye maruz kalmasıyla, rahatsız edilmesiyle, dikkatinin dağıtılmasıyla ya da ilgisinin başka bir yöne çevrilmesiyle birlikte, sıradan bir zihne göre sahip olduğu üstünlük ve ayrıcalığı kaybeder; çünkü onun üstünlüğü, tıpkı iç bükey bir aynanın üzerine düşen ışığın tüm ışınlarını yoğunlaştırması gibi bütün gücünü tek bir noktaya ve konuya yoğunlaştırmasını gerektirir. Gürültünün sebebiyet verdiği sekte ya da fasıla bu yoğunlaşmayı engeller.

Bu sebepten ötürüdür ki kalburüstü kafaların çoğu, hangi türden olursa olsun rahatsızlık verici her şeyden, birdenbire araya girip düşüncelerini dağıttığı için her zaman nefret etmişlerdir. Ayrıca her şeyden evvel gürültüden ileri gelen keskin ve şiddetli kesintiden usanmış ve sürekli şikâyetçi olmuşlardır. Sıradan insanlar bu tür bir şeyi pek dikkate almazlar. Bütün Avrupa uluslarının en zeki olanı "*never interrupt!*"* düsturunu on birinci emir olarak kabul etmiştir. Fakat gürültü bütün müdahale (kesintiye uğratma) biçimlerinin en nüfuz edici olanıdır; çünkü gürültü sadece bizim düşüncelerimizi kesintiye uğratmaz, fakat onları dağıtır da. Ne var ki kesintiye uğratılacak bir şeyin olmadığı durumda doğal olarak gürültü de bu denli özel biçimde hissedilmeyecektir.

Kimi zaman önemsiz, fakat ardı arkası kesilmeyen bir gürültü onun tam olarak ayırdaya varmazdan evvel beni bir süre azap içinde bırakır ve rahatsız eder. Hissettiğim tek şey düşünmenin giderek daha zahmetli ve yorucu hale geldiğidir — sanki ayakların bağlı olduğu halde yürümeye çalışıyormuşum gibi. Sonunda olup bitenin farkına varırım.

* ("Asla Müdahale Etme!" yahut "Kesintiye Uğratma!" diye özetlenebilir.)

Şimdi *cinsten türe* geçmek gerekirse, bir kasabanın dar sokaklarında çınlayan kırbaç şaklamaları bütün gürültülerin en affedilmez ve en utandırıcı olanıdır — gerçek manada cehennemi bir azaptır bu. Onu huzur ve sükûn içerisindeki bir hayatı imkânsız hale getirdiği için mahkûm ediyorum. İnsanlığın budalalığı ve düşüncesizliği hakkında başka hiçbir şey bu kırbaç şakırtılarına hoşgörü kadar açık bir fikir vermez bana. Beyni felç eden, her türlü derin düşünüşü bölüp dağıtan ve düşünceyi katleden bu ani ve keskin şaklama, kafasında bir fikre benzer herhangi bir şeye sahip olan herkese iliklerine kadar hissettiği bir acı verir. Dolayısıyla her şaklama ne kadar önemsiz olursa olsun kafasını herhangi bir şeye vermiş yüzlerce insanı ister istemez rahatsız eder; düşünürde ise onun etkisi çok daha elim ve fecidir; tıpkı kafayı bedenden koparan celladın baltası gibi gürültü de onun düşüncelerini bölüp dağıtır. Ne kadar keskin olursa olsun hiçbir ses bu uğursuz kırbaç şaklamaları kadar beyni böylesine harâp etmez; kamçı darbesinin ısınğını tam beyninizde hissedersiniz, ki duyarlı bir bitkiyi (*mimosa pudica*) nasıl etkilerse beyne da aynı şekilde ve uzunlukça aynı zaman zarfında etki eder.

Kutsal fayda öğretisine gereken bütün saygıyı göstermeme karşın, toprak ya da gübre yığını kaldıran bir adamın —yarım saatlik bir süre içerisinde kasabayı bir uçtan bir uca katederken birbiri ardına— yaklaşık on bin insanın kafasında filizlenmek üzere olan düşünceleri daha henüz tomurcuk halinde iken katletme hakkını ya da ayrıcalığını nereden aldığını anlayamam.

Örs-çekiç darbeleri, köpeklerin havlamaları, çocukların zırlamaları korkunç olmasına korkunçtur, ama düşüncenin gerçek katili bir kırbaç şaklamasıdır sadece. Bir insanın düşünmek için ara sıra bulabileceği her uy-

gun anı katletmektir onun amacı. Eğer bir hayvanı bütün gürültülerin bu en affedilmez en tahammül edilmez olanını çıkarmadan sürmenin başka bir yolu olmamış olsaydı belki hoş görülebilirdi. Fakat bu lanetli ve uğursuz kırbaç şakırtıları sadece gereksiz değil yararsızdır da. Onun at üzerinde zihinsel olarak meydana getirmeye çalıştığı etki, gerekli gereksiz kullanım nedeniyle hayvanın alışmasından ötürü körelir ve etkisizleşir ve hayvan artık onunla adımlarını hızlandırmaz olur. Bu, yolcu almak için en yavaş haliyle sürülürken boş bir arabadan gelen ardı arkası kesilmeyen kırbaç şaklamalarında özellikle dikkat çekicidir. Eğer atına kırbaçla hafifçe dokunsa daha fazla etkili olurdu. Ne ki ata sürekli şaklatarak kamçının varlığını hatırlatmanın mutlaka gerekli olduğunu varsaysak bile, gürültünün yüzde birini yapan bir kamçı bunun için yeterli olacaktır. İşitme ve görme bakımından hayvanların en küçük, en sönük belirtilere, hatta çoğu zaman bizim algılayamadığımız şeylere bile duyarlı oldukları iyi bilinir. Eğitimli köpekler ve kanarya kuşları bunun şaşırtıcı örneklerini sunarlar.

Dolayısıyla bu kamçı şakırtılarının tamamen keyfi bir şey olarak; hatta kafalarıyla çalışanlara kollarıyla çalışanlar tarafından yapılmış küstahça bir müdafaa olarak kabul edilmesi gerekir. Bir kasabada böyle bir küstahlığa tahammül edilmesi, bir barbarlık ve adaletsizlik örneğidir, hele mesele her kırbacın ucunda bir düğüm bulunmasını zorunlu hale getirecek bir polis denetimiyle çok daha kolay halledilebilecekken, bu daha da fazla böyledir.

Üzerlerindeki insanların kafalarıyla çalıştıklarına ayak takımının dikkatinin çekilmesinde bir zarar yoktur, çünkü sokaktaki adam için, hangi türden olursa olsun kafa işi tahammül edilmez bir azap ve işkencedir. Kalabalık

bir kasabanın dar sokaklarında boş yük veya binek arabasıyla dolaşan ve her birkaç adımda bir gücü yetebildiğine bir buçuk iki metrelik kırbacını şaklatan bir adam, arada bir derhal indirilip beş hakiki değnek atılmayı hak eder. Dünyanın bütün hukukçularıyla birlikte dünyadaki bütün yardımseverler bedeni cezanın topyekûn ortadan kaldırılması amacıyla nedenler ileri sürmek, bahaneler üretmek için bir araya gelseler, beni asla aksine ikna edemezlerdi.

Fakat daha da kötü olan bir şeyi yeteri kadar sıklıkla görebiliriz. Sözüünü ettiğim atları olmaksızın yalnız başına sokaklarda yürüyen ve hiç ara vermeksizin kamçısını şaklatıp duran iki tekerlekli yük arabası sürücüsü. Demek ki bu adam affedilemez hoşgörü neticesinde kamçısına bu denli alışmıştır!

Günümüzde her yerde insan hayal edilemeyecek kadar büyük bir özenle bedeni ve bedeninin ihtiyaçları peşinde koşmaktadır; saygı şöyle dursun hiçbir şekilde en küçük bir nezaket ya da himaye görmeyecek tek şey düşünen kafa mıdır?

Araba sürücüleri, hamallar, ulaklar ve benzerleri insanlar arasındaki yük hayvanlarıdır; muhakkak ki bunlara adaletle, sabırla, şefkatle ve merhametle davranılmalı; fakat keyfi gürültü yaparak insan soyunun daha yüksek çabalannın önüne çıkılmasına (set çekilmesine) izin verilmemeli. Doğrusu bilmek isterdim kimbilir bu kırbaç şaklamalarıyla kaç büyük ve muhteşem düşünce dünyayı terk etmektedir? Yetkim olsaydı hiç vakit kaybetmeden bu sürücülerin kafalarında bir kırbaç şaklamasıyla kırbaçlanma arasında çözülmesi imkânsız bir *nexus idearum** oluştururdum.

* (Düşünceler çağrışımı.)

Umut edelim ki daha akıllı ve ince hislere sahip uluslar bu konuda ön ayak olurlar ve Almanlar da önlerindeki misalin zorlamasıyla aynı adımı atmaya ikna edilirler.* Bu arada Thomas Hood'un onlar hakkında söylediklerine kulak verin (*Up the Rhine*): "Müzisyen bir millet için bu zamana kadar karşılaştıklarım arasında en gürültücü olanlardır onlar." Onların böyle olmalarının nedeni başka insanlardan daha fazla gürültü yapmaya düşkün olmaları değil, fakat kalın kafalılıklarından kaynaklanan bölnlükleri ve duyarsızlıklarıdır; onlar okurken ya da düşünürken rahatsız edilmezler, çünkü zaten düşünmezler; sadece tütün içerler ki bunu, düşünmenin yerine koymuşlardır. Gereksiz gürültüye, sözgelimi aşırı derecede terbiyesiz ve bayağı bir şey olan kapıların çarpılmasına genel hoşgörü insanın her yerde karşılaştığı düşünce sefaletinin ve kütlüğünün en açık delilidir. Almanya'da sanki gürültü yüzünden hiç kimsenin düşünmemesi tasarlanmış gibidir — birini zikretmek gerekirse, sebepsiz yere çalınıp duran davullar yeterli olmalı.

Nihayetinde bu bölümde ele alınan edebiyat söz konusu olduğu kadarıyla tavsiye edebileceğim tek bir eser var, fakat harikulade bir eser: Sözüünü ettiğim ünlü ressam Bronzino tarafından *terzo rimo* ile yazılmış "De' Romori: A Messer Luca Martini" başlıklı şiirsel bir mektup. Küçük bir İtalyan kasabasındaki türlü gürültülerin ürettiği işkence ve azabı gerektiği gibi ve eğlendirici biçimde tasvir etmektedir. Mektup traji-komik bir üslupla yazılmıştır ve *Opere burlesche del Berni, Aretino ed altri*, cilt. II. s. 258'de bulunabilir, yayım yeri ve tarihi galiba Utrecht, 1771 olmalıdır.

* Aralık 1858 tarihli *Bekanntmachung des Münchener Thierschutzvereins* (Münih Hayvanları Koruma Cemiyeti İlanı'na) göre Nuremberg'de lüzumsuz kırbaçlama ve kırbaç şaklamaları kesinlikle yasaklanmıştır.

Her hayvan, özellikle insan, var olmak ve bu dünyada varlığını sürdürmek için iradesi ile akli arasında belli bir uyum ve nispete (uygunluk) gereksinim duyar. Bu uyum ve nispet tabiaten ne kadar tam ve doğru ise, onun için bu dünyada karşılaştığı güçlüklerin üstesinden gelmek ve hayatta kalmak da o kadar kolay, güvenli ve hoş olur. Aynı zamanda bu doğru noktaya ancak yaklaşık olarak erişilmiş olsa bile bu onu yıkım ve felaketten korumaya yetecektir. Dolayısıyla az önce sözü edilen nispetin tamlik ve uygunluğunun sınırları belli bir alan dahilinde değişim gösterir. Bu çerçeve içerisinde olağan nispet yahut orantı aşağıdaki gibidir: Akıl amacı iradenin adımlarına ışık tutmak ve kılavuzluk yapmak olduğundan iradenin iç gücü ne kadar şiddetli, coşkun, atılgan ve heyecanlı ise (ya da iradeyi içeriden harekete geçiren güç, coşku ve heyecan ne kadar büyük ise), ona ait olan akıl da o denli kusursuz ve açık olmalıdır; öyle ki iradenin ateşli çabaları, heyecanın parıltısı ve duyguların şiddet ve yoğunluğu bir insanı yoldan çıkaramayacak ya da düşünüp değerlendirme konusu yapmadığı, yahut yanlış olan veya kendisini yıkıma uğratacak şeyleri yapmaya sürüklemeyecektir; nitekim güçlü bir irade çok zayıf bir zihin ile birleştiğinde durum kaçınılmaz olarak böyle olacaktır.

Diğer taraftan, miskin uyuşuk bir mizaç, bir başka söyleyişle, zayıf ve güçsüz bir irade yetersiz akılla uy-

şabilir ve onunla idare edebilir; ılımlı bir irade ancak ılımlı bir akıl talep eder. Genel olarak irade ile akıl arasında her türlü orantısızlık –bir başka ifade ile, sözünü ettiğim olağan uyumdan biri veya diğeri aleyhine herhangi bir sapma– bir insanı er geç mutsuz eder ve aynı şey orantısızlık tersine döndüğünde de meydana gelir. Zihnin olağanüstü bir güç ve üstünlük derecesine doğru gelişimi, böylelikle dengenin her bakımdan iradenin aleyhine bozulması –ki gerçek dehanın özünü oluşturan bir durumdur bu– sadece gereksiz bir fazlalık değil, fakat gerçekte hayatın ihtiyaç ve amaçları için de bir engeldir.

Bu şu demektir: Gençlikte nesnel dünyayı kavramak noktasında aşırı bir enerji ve ona eşlik eden dipdiri bir hayal gücü ve çok az bir tecrübe, akli abartılı fikirlere duyarlı hale getirir ve hatta *khimeraların* tuzağına düşürür ve bu çok kere tuhaf hatta garip bir kişilikle neticelenir. Daha sonraki yıllarda ise, bu zihin durumu artık varlığını sürdüremeyip tecrübenin öğrettiklerine yenik düştüğünde, deha kendisini günlük hayatın dünyasında ya da hayatın alışılmış uğraşları noktasında asla o kadar rahat hissetmez ve sıradan akla sahip bir insanın rahatlığıyla hareket etmez (o dünyanın içinde yer almaz); kuvvetle muhtemeldir ki ilginç hatalar yapar. Çünkü sıradan bir kafa kendi dar fikirler dünyasında ve eşyayı kendince algılama tarzıyla o kadar kusursuz biçimde rahattır ki, hiç kimse onu bu dairenin içerisinde denetim altında tutamaz; yetenekleri her zaman asli amaçlarına, yani iradenin hizmetini gözetip yerine getirmeye sadık kalır; dolayısıyla kendisini sağa sola yalpalamaksızın ve asla onun ötesine geçmeksizin bu amaca adar. Diğer taraftan, ifade ettiğim üzere, deha aslında bir *monstrum per excessum*dur;* nasıl ki bunun tam tersi sert, ateşli, ha-

raretili ve akılsız insan, beyinsiz vahşi, bir *monstrum per dejectum*** ise.

Sıradan sözcüğü neden bir küçümseme ya da bir hakaret ifadesidir? Neden "sıradan olmayan" sözcüğü "olağanüstü", "mümtaz", "seçkin" gibi takdir ifadelerini içinde barındırır? Neden sıradan olan her şey alçak ve bayağıdır?

Asli anlamında *sıradan* sözcüğü tüm türe özgü ve bütün tür için ortak olan şey anlamına gelir; bir başka söyleyişle türün doğuştan sahip olduğu şey demektir. Bundan dolayı genel olarak insan türününkilerden başka ve daha fazla niteliklere sahip olmayan bir insan *sıradan insandır*. "Sıradan (yahut vasat) insan" (Fr. *homme du commun*) çok daha yumuşak bir ifadedir ve daha çok zihinsel nitelikleri ifade etmek için kullanılır, "bayağı (alelade) kimse" ifadesi ise daha çok ahlaki bir anlamda.

Türünün milyonlarca benzerinden fazla ve farklı hiçbir şeyi olmayan bir varlık ne tür bir değere sahip olabilir? Milyonlar? Evet, tabiatın bitip tükenmez kaynağından (çıkan hava kabarcıkları gibi) ardı arkası kesilmeksizin *secula seculorum**** vücuda getirdiği sınırsız, sonsuz sayıda varlıklar; örsünün etrafında uçuşan maden cürüfları ile demirci nasıl ise, tabiat da bu milyonlar bahsinde o kadar cömert davranır.

Dolayısıyla türüne ait olanlardan başka niteliklere sahip olmayan bir varlığın, türle sınırlı ve türce koşullanmış olandan başka bir hayata dair talepte bulunmaması belli ki ancak doğru olabilir.

* (Zenginlik-kusursuzluk nedeniyle bozukluklar.)

** (Yoksunluk-kusur nedeniyle bozukluklar.)

*** (Birbiri ardına yüzyıllar boyunca.)

Hayvanlar sadece türe ait ayırt edici özelliğe sahipken bireysel bir karaktere sahip olmanın sadece insanın payına düştüğünü değişik vesilelerle daha önce açıklamıştım.* Bununla beraber çoğu insanda gerçekte çok çok az bireysel bir karakter vardır ve neredeyse hepsinin belli gruplar halinde sınıflanması mümkündür. *Ce sont des espèces.*** Onların arzuları ve düşünceleri tıpkı yüzleri gibi bütün türünkiler — ve her halükârda mensup oldukları sınıfınkiler gibidir ve bu yüzden önemsiz, kaale alınmaya değmez, ortak bir tabiata sahiptir ve binlerle ifade edilebilecek miktarda mevcuttur. Ayrıca kural olarak, onların söyleyecekleri ve yapacakları şeyi önceden neredeyse tam olarak söylemek mümkündür: Onların kendilerine özgü alametifarikaları yoktur: Onlar tıpkı seri imalat mamulleri gibidirler.

Şu halde onların tabiatları türün doğası içerisinde kaybolmuş ise eğer, varlıklarının veya hayatlarının da böyle olması gerekmez mi? Sıradanlığın laneti insanı hayvanların derecesine indirger, çünkü onun tabiatı ve hayatı sadece türünkiyle karışmıştır (içiçe geçmiştir). Söylemeye bile gerek yok ki tabiatı icabı ulu, muhteşem veya soylu olan herhangi bir şey, bayağı ve ucuz olanı ifade-işaret etmek için, yaygın olarak kullanılması nedeniyle zikrettiğim tabirden — yani *sıradan* sözcüğünden daha iyisinin bulunamayacağı bir dünyada, hayatını yalnız başına sürer.

* *Grund pr. der Ethik*, s. 48; *Die Welt als Wille und Vorstellung*, C. I. s. 338.

** (Onlar türlerdir.)



Günümüzde her yerde insan, müthiş bir özenle, bedeninin ve bedensel ihtiyaçlarının peşinde koşmaktadır. Saygı şöyle dursun, en küçük bir nezaket ya da himaye görmeyecek tek şey, düşünen kafa mıdır?

Hiçbir makam, mevki, soy sop farkı yoktur ki, kafalarını sadece bellerinin hizmetinde kullananlarla, “Hayır! Kafa bunun için kullanılmayacak kadar değerlidir, o sadece kendi bilgisinin hizmetinde kullanılmalıdır!” diyecek cesarete sahip olanları birbirinden ayıran derin uçurum kadar büyük olsun.

Böyle az bulunan insanlar, bu dünyanın olağanüstü ve çok çeşitli manzaralarını keyifle izleyip düşünerek, aklın bunları ister sanat ister edebiyat olarak yeniden üretmeye çalışması gerektiğine inanırlar. Onlar dünyanın gerçek soyluları, hakiki asilzadeleridir. Diğerleri köleler ve ırgatlardır.

A. Schopenhauer



SAY
7 TL

online satış:
www.saykitap.com

ISBN 978-975-468-668-5



9 789754 686685

SAY YAYINLARI



SCHOPENHAUER

HAYATIN ANLAMI

Toplu Eserleri - 3

SaY

HAYATIN ANLAMI

Arthur Schopenhauer

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

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

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

Arthur Schopenhauer

Hayatın Anlamı

Çeviren:
Ahmet Aydoğan

Say Yayınları

Schopenhauer / Toplu Eserleri 3

Hayatın Anlamı

ISBN 978-975-468-678-4

Sertifika No: 10962

Yayın Hakları © Say Yayınları

Bu eserin tüm hakları saklıdır. Yayınevinden yazılı izin alınmaksızın kısmen veya tamamen alıntı yapılamaz, hiçbir şekilde kopyalanamaz, çoğaltılamaz ve yayımlanamaz.

Makalelerin özgün adları: *Den Intellekt Überhaupt und in jeder Beziehung betreffende Gedanken* (Parerga und Paralipomena); *Vom Genie* (Die Welt als Wille und Vorstellung); *Über das innere Wesen der Kunst* (Die Welt als Wille und Vorstellung); *Über Erziehung* (Parerga und Paralipomena); *Zur Physiognomik* (Parerga und Paralipomena); *Über Lärm und Geräusch* (Parerga und Paralipomena)

Yayın Yönetmeni: Aslı Kurtsoy Hısım

Çeviren: Ahmet Aydoğan

Baskı: Kurtiş Matbaası

Fatih Sanayi Sitesi No: 12/74

Topkapı-İstanbul

Tel: (0212) 613 68 94

1. baskı: Say Yayınları, 2007

2. baskı: Say Yayınları, 2008

3. baskı: Say Yayınları, 2010

Say Yayınları

Ankara Cad. 54 / 12 • TR-34410 Sirkeci-İstanbul

Telefon: (0212) 512 21 58 • Faks: (0212) 512 50 80

web: www.sayyayincilik.com

e-posta: sayyayinlari@ttmail.com

Genel Dağıtım: Say Dağıtım Ltd. Şti.

Ankara Cad. 54 / 4 • TR-34410 Sirkeci-İstanbul

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

e-posta: dagitim@saykitap.com

online satış: www.saykitap.com

İÇİNDEKİLER

HAYAT: İSTIRAP VE SEFALET	13
YAŞAMA İRADESİNİN TASDİKİ VE İNKÂRI	43
HAYATIN BOŞLUĞU ÖĞRETİSİ ÜZERİNE	63
İNTİHAR ÜZERİNE.....	77

Τοῦ βιοῦ οὐνομα βίος, ἔργον δε θάνατος.

*Vitae nomen quidem est vita, opus autem mors.**

Herakleitos

Αρχὴν μὲν μὴ φῦναι ἐπιχθονίοισιν ἄριστον

Μηδ' εἰσιδῆιν αὔγας ὀξέος ἡελίου.

Φύντα δ' ὅπως ὄχιστα πύλας Αἴδαο περῆσαι,

Καὶ χεῖσθαι πολλὴν γῆν ἐπαμησηάμενον.

Optima sors homini natum non esse, nec unquam

Adispexisse diem, flammiferumque jubar.

Altera jam genitum demitti protinus Orco,

*Et pressum multa mergere corpus humo.***

Theognis.

* Ἡαγατ, ηαγατ ισμιγλε ανιλιρ, αμα γερχεκτη ὀλιμδύρ ο. (βίος'υν οκυνουσηνα δαγιλι ολαρ ακ "Υαγυν ανλαμι ηαγατ, ισηλεβι ὀλιμ" διγε δε ρεβιρλιρ. Λατινε ρεβιρι бу ανλαμι δύσηλαρ.)

** Ἰνσαν ιρηιν ηιρη δὀγημαμιρη ολακ, गुनेशिन कवुरुचु िशुगुनि ηιρη गुरमेमिρη ολαक εν ιγυσι οलुरुदु, αμα εγηρ δὀγημυשה ολαβιλιδιγινε ραβुक Ηαδες'ιν कपिलरुनि कश्तुरुमालु वे οραδα γερिन αλτινδα ηυζुरु буलμालιदुरु.

Bilinçsizliğin gecesinden hayata uyandığında irade kendisini sonsuz ve sınırsız bir dünyada, hepsi mücadele eden, hepsi acı çeken, biteviye yanılıp sükutu hayale uğrayan sayısız fert arasında bir fert olarak bulur; ve sanki sıkıntılı, eziyet verici bir rüyaymış gibi derhal gerisin geri eski bilinçsizliğe koşar. Yine de o zamana kadar arzusu sınırsız, taleplerinin sonu gelmezdir ve her tatmin edilmiş arzu bir yenisini doğurur. Bu dünyada imkân dahilinde olan hiçbir tatmin onun şiddetli arzusunu dindirmeye, taleplerinin önüne nihai bir hedef koymaya ve yüreğinin dipsiz kuyusunu doldurmaya kifayet etmez. Bu çerçeve içerisinde şimdi düşünelim, hangisi olursa olsun bu tatminlerle genel olarak nedir insanın eline geçen? Çok kere her gün bitip tükenmez çaba ve sürekli tasa ile sefalet ve ihtiyaç ve kapıda bekleyen ölümlü boğuşarak zorla elde edilen bu hayatın safi sürdürülmesinden başka hiçbir şey. Bu hayatta her şey dünya mutluluğunun boşa çıkmaya yahut bir vehim olarak anlaşıl-maya yazgılı olduğunu ilan eder. Bunun sebepleri derin-lerde, bizzat eşyanın tabiatında yatar. Dolayısıyla birçok insanın hayatının kısa ve sıkıntılarla dolu olduğu görü-lür. Nispeten mutlu olanlar da çoğu kez sadece görünüş-te mutludurlar, eğer değilse, uzun ömre sahip olanlar gi-bi, bunlar nadir istisnalardır; (kuş yakalamada kullanı-lan)* çığırktan kuşlar gibi bunların mümküniyetinin de

* Metinde ve dipnotlarda köşeli parantez içinde yer alan açıklamalar çevirmene aittir.

hesap dışı bırakılması icap ederdi. Hayat kendisini gerek büyük gerekse küçük meselelerde sürekli bir aldaniş (bir hile ve desise) olarak sunar. Eğer vaat ettiyse sözünde durmaz, ta ki arzu edilen şeyin ne kadar az arzu edilmeye değer olduğunu gösterinceye kadar; kâh umutla kâh umut beslenen şeyle aldanmamızın sebebi budur. Eğer verdiyse mutlaka almak için vermiştir. Mesafenin genişlemesi bize, eğer bunların aldatmasına kendimizi hazırlamışsak, görme kusurundan kaynaklanan yanılsamalar gibi birdenbire kayboluveren cennetleri gösterir. Dolayısıyla mutluluk her zaman gelecekte, değilse geçmiştedir ve içinde bulunulan an, rüzgârın güneşli bir vadinin üzerinde sürüklediği küçük kara bir buluta benzetilebilir; bulutun önünde ve arkasında her şey pırlıl pırlıldır, sadece kendisi her zaman bir gölge düşürür. Bundan dolayı içinde bulunulan an her zaman yetersizdir, ama gelecek belirsiz ve geçmiş geri döndürülemezdir. Saat başı, her gün, haftada, yılda bir meydana gelen küçük büyük talihsizlikleri, bütün hesaplamaları boşa çıkaran aldaticı umutları ve kazaları ile hayat bizi tiksindirmesi gereken bir şeyin öylesine açık bir şekilde damgasını taşır ki insanın nasıl olup da bunun farkına varamadığını, hayatın şükranla tadının çıkarılması gerektiğine ve insanın mutlu olmak için var olduğuna ikna olabildiğini anlamak güçtür. Tam tersine hem hayatın genel tabiatı, hem de sürekli aldatma ve aldaniş bizde o fikri uyandırmalıdır ki bunlar bir sebepten ötürü bu şekilde tanzim edilmişlerdir ve ne olursa olsun var olan hiçbir şeyin çabamıza değmediğine, bütün uğraş ve didinmelerimizin beyhude, bütün iyi şeylerin boş ve gelip

geçici, dünyanın her bakımdan müflis, hayatın da asla maliyetlerini karşılamayan bir iş olduğuna kani olabilmeliyiz, dolayısıyla irademiz böyle bir hayattan yüz çevirebilir.

İradenin bütün emellerinin, (peşinde koşup durduğu her şeyin) *beyhudeliğinin* kendisini bireyde kökleşmiş olan akla bildirmesinin ve anlatmasının yolu öncelikle *zamandır*. Zaman şeylerin beyhudeliğinin, sayesinde gelip geçicilik olarak görüldüğü biçimdir, çünkü onun sayesinde bütün keyiflerimiz ve zevklerimiz boşa çıkar ve ardından hayretle sorarız onlardan arta kalan şimdi nerede diye. Bu yüzden bu beyhudeliğin kendisi zamanın yegâne *nesnel* unsurudur ve dolayısıyla onun dışavurumudur. Bu sebepten ötürü zaman bütün algılarımızın *a priori* zorunlu biçimidir; her şey, hatta kendi öz varlığımız bile zamanda kendisini göstermelidir.

Dolayısıyla hayatımız öncelikle bize başka bir şeyle değil, ancak bakır bozukluklarla yapılmış bir ödemeye benzer; ki bizim bu ödemeye karşı bir alındı makbuzu vermemiz gerekir; bakır bozukluklar günler, alındı makbuzu ölümdür. Çünkü sonunda zaman, içinde ortaya çıkan bütün var olanların kıymetiyle ilgili doğanın yargısını bildirir, çünkü o onları yok eder:

Çünkü boşluktan ortaya çıkan her şey
Layıktır yok edilmeye:
Hiç var olmamış olsaydı
Daha iyi olurdu öyleyse.

Dolayısıyla her hayatın kaçınılmaz olarak koştığı yaşlılık ve ölüm bizzat tabiatın kendisinin ellerinden çı-

kan yaşama iradesi hakkında verilmiş bir mahkûmiyet kararıdır. Karar bu iradenin, kendi kendisini hüsrana uğratması mukadder olan bir mücadele olduğunu bildirir. "İstediğin" der, "böyle sona erer: daha iyi bir şey iste." Dolayısıyla herkese hayatıyla verilen ders genel olarak şu gerçeğe dayanır: Kişinin arzularının peşinde koşup durduğu şeyler sürekli olarak onu aldatır, yanlış yola yöneltir ve o sürçüp sendeler, sonunda düşer; neticede bunlar neşe ve coşkudan ziyade sefalet ve ıstırap getirirler, ta ki dayandıkları bütün temel çökünceye kadar, çünkü o zaman bizzat hayatı ortadan kaybolur. Nitekim o zaman bütün mücadelesinin, bütün arzusunun bir sapma, bir yanlış yol olduğuna kesin kanaat getirir.

Fakat meselenin daha da ayrıntısına inmek istiyorum, çünkü bunlar, içinde en çok çelişkiyle karşılaştığım görüşlerdir.

HAYAT: İSTIRAP VE SEFALET*

İstirap, hayatımızın ilk ve doğrudan konusu olmadıkça varoluşumuz dünyadaki en değersiz ve uygunsuz şey olur (amacından bütünüyle sapar). Dünyanın neresine baksanız hemen karşınıza çıkan ve nerede hayat varsa kaçınılmaz olarak orada bulunan ihtiyaç ve zaruretlerden kaynaklanan bu sınırsız acının, bu muazzam ıstırapın hiçbir amaca hizmet etmediğini ve bütünüyle arızı, tesadüfi olabileceğini varsaymak saçmadır. Acıya duyarlılığımız hemen hemen sınırsızdır, ama hazza duyarlılığımız dar sınırların cenderesi içindedir. Her bir münferit ıstırap öyküsünün bir istisna gibi görüldüğü doğrudur, fakat genel olarak ıstırap kuraldır.

Nasıl ki küçük bir akarsu herhangi bir engelle karşılaşmadığı sürece bir birikinti yapmazsa, insan tabiatı, keza hayvan tabiatı da, öyle bir yapıya sahiptir ki irademizle uyum içinde cereyan eden hiçbir şey dikkatimizi çekmez ve algımızın konusunu teşkil etmez. Eğer ona dikkat kesilecek olsaydık o zaman kaçınılmaz olarak, onun irademizle uyum içinde olmadığı, bir engelle karşılaşmış olması ihtimali altta yatan neden olarak saptanırdı. Buna karşılık irademizi engelleyen, onun önüne

* *Parerga und Paralipomena*, Bd. II, Kap. XII: *Nachträge zur Lehre vom Leiden der Welt*.

çıkan, yolunu kesen her şey, dolayısıyla nahoş ve acı verici ne varsa bizim tarafımızdan derhal, doğrudan doğruya ve gayet açık olarak hissedilir. Nasıl ki bütün bedenimizin sağlığını *değil*, fakat sadece ayakkabının vurduğu küçük noktayı *hissedersek*, tıpkı bunun gibi mükemmel yolunda giden bütün işlerimizi *değil*, fakat sadece bizi üzüp rahatsız eden önemsiz, anlamsız, küçük bir işi düşünürüz. Her vesileyle vurguladığım gibi, acının ıstırabın müspet tabiatına karşılık olarak, iyiliğin ve mutluluğun menfi tabiatı işte buna dayanır.

Bundan dolayı, kötülüğün menfi bir şey olduğunu ileri süren birçok metafizik sisteminkinden* daha büyük bir saçmalık bilmiyorum, halbuki kötülük kesinlikle müspet mahiyete sahip ve kendisini hissettiren bir şeydir. Buna karşılık iyi olan şey, bir başka söyleyişle her türlü tatmin ve mutluluk menfidir, yani bir arzunun safi elenmesi ve acının sona ermesidir.

Kural olarak, zevkleri beklentimizin çok altında fakat acıları çok ötesinde bulmamız buna uygundur.

Bu dünyada zevkin acıya ağır bastığı veya her halde bu ikisinin birbirini dengelediği iddiasını her kim kısa yoldan sınamak isterse avını parçalayıp yiyen hayvanın hissiyatıyla ona av olan hayvanın hissiyatını mukayese etmelidir.

(Bu sebepten ötürüdür ki, sahip olduğumuz sürece hayatın en büyük üç saadetini, yani sağlık, gençlik ve özgürlüğü fark etmeyiz, ne zaman ki kaybederiz ancak o zaman ayırdına varırız onların, çünkü onlar da (bir şe-

* Leibniz bu konuda bilhassa güçlüdür ve savunduğu tezi (*Theodicee* § 153) makul ve acıklı bir sofistlik usulüyle güçlendirmeye çalışır.

yin bizatihi varlığı değil) yokluk(u) halidir. Hayatımızın belli günlerinin mutlu olduğu dikkatimizi ancak bunların yerini mutsuz günler aldığında çeker. Zevkler ve hazlar arttıkça bunlara karşı duyarlılığımız azalır; alıştığımız şeyleri artık bir zevk olarak hissetmeyiz. Fakat acıya duyarlılığımız tam da bu şekilde artar; çünkü alıştığımız şeyin (kökünün) kesilmesini acı biçimde hissediyoruz. Dolayısıyla zaruri olanın ölçüsü sahip olmayla artar ve böylelikle acıyı hissetme kapasitesi de. Saatler ne kadar hoşça geçirilirse o kadar çabuk tükenir, ne kadar acıyla geçirilirse o ölçüde uzadıkça uzar, geçmek bilmez, çünkü müspet mahiyete sahip olan şey zevk değil acıdır, onun bizzat mevcudiyeti kendisini hissettirir. Benzer şekilde eğlendiğimizde değil, sıkıldığımızda zamanın farkına varırız. Her iki durum da hayatımızın en mutlu anının onun (varlığımızın) en az farkına vardığımız an olduğunu kanıtlar; demek ki ona hiç sahip olmasaydık, (onun hiç farkına varmasaydık) daha da iyi olacaktı. Büyük ve canlı zevk ancak onu önceleyen büyük felaketin neticesi olarak keskin biçimde hissedilebilir; çünkü sürekli bir hoşnutluk durumuna bir eğlence veya hatta boş bir tatmin haricinde hiçbir şey eklenemez. Bu yüzden ki bütün şairler kahramanlarını, buradan tekrar kurtarabilmek için tasa, kaygı ve ıstirap dolu durumlara sokmak zorundadırlar. Dolayısıyla dramlar ve destanlar genellikle sadece savaşı, ıstırabı, eziyet gören erkek ve kadınları anlatırlar ve hayal gücü mahsulü olan her eser işkenceler içerisindeki insan yüreğinin kasılmalarını ve çırpınmalarını seyrettiğimiz bir gösteri kutusudur.)*

...

* (Bu bölüm *Die Welt als Wille und Vorstellung*'dan eklenmiştir.)

Herhangi bir sefalet ya da mutsuzluk durumunda en etkin teselli bizden daha da talihsiz durumda olan hemcinslerimize bakmaktır; ve bunu herkes yapabilir. Fakat o zaman bütün insanlık için sonuç nedir?*

Biz insanlar kasabın gözlerinin süzüp, içlerinden önce birini ardından bir başkasını seçtiği kırdı oynayan kuzuları andırıyoruz; çünkü iyi günlerimizde bizi tam da bu anda hangi felaketin pusuda beklediğini, hangi hastalık, sefalet, işkence ve eziyetin, uzuv, akıl ve can kaybının birdenbire bastırmak için hazırlandığını bilmeyiz.

Tarih bize ulusların hayatını gösterir ve savaşlardan ve ayaklanmalardan başka anlatacak bir şey bulamaz; barış yılları şurada burada ancak kısa duraklar, anlaşmalar arasındaki fasılalar olarak görünür. Ve benzer şekilde tek tek insanların hayatı da hiç bitmeyen bir mücadeledir, sadece mecazi anlamda ihtiyaç ve can sıkıntısıyla değil, fakat gerçek anlamda başkalarıyla da. İnsanlar her yerde bir muhalefet, mukavemet unsuru bulurlar, sürekli çatışma halinde yaşarlar ve silah elde ölürler.

Zamanın bizi telaş içerisinde biteviye koşturup durması, asla nefes alma imkânı sunmaması, elinde kamçıyla buyurgan bir iş tevziatçısı gibi hepimizin tepesinde beklemesi ile hayatımızın bir azap ve işkenceye dönmesi arasında en küçük bir bağ kurma imkânı yoktur. Zaman ancak can sıkıntısının cenderesi içinde kıvrananların başına bela kesilmez ve onları sık boğaz etmez.

Hal böyle olmakla beraber nasıl ki atmosfer basıncından kurtulmuş olsaydı bedenimiz kaçınılmaz olarak pat-

* Ya da: Fakat o zaman bu korkunç kader bir bütün olarak insanlık için ne anlama gelir?

layacak idiyse, ihtiyaç ve meşakkatin baskısı, hayal kırıklığı ve çabalarımızın boşa çıkmasının tazyiki de hayatımızdan uzaklaştırılmış olsaydı, her ne kadar patlama noktasına ulaşmasa da, kibrimiz en dizginsiz budalalık hatta çılgınlık belirtileri gösteren hadde erişirdi. Doğrusu herkes her zaman belli bir tasa, kaygı, endişe, ıstırap ya da sıkıntı terkiğine ihtiyaç duyar, nasıl ki bir gemi sağa sola yalpalamadan dosdoğru yol alabilmek için bir denge ağırlığına ihtiyaç duyarsa.

Şurası kesin ki bu dünyada neredeyse bütün insanların hayatları boyunca paylarına düşen *iş-güç, tasa kaygı, zahmet meşakkat ve sıkıntıdır*. Fakat bütün arzuları dilekleri daha doğar doğmaz yerine getirilmiş olsaydı eğer, insanlar ne ile doldururlardı hayatlarını ve ne ile geçirirlerdi zamanlarını? Varsayalım insan soyu kaldırılıp her şeyin kendiliğinden gelişip olgunlaştığı, sütlerin balaların yerden kaynakıldığı, yiyeceklerin dallarından koparılmayı beklediği; herkesin gönlünden geçirdiğini hiç vakit kaybetmeksizin önünde bulduğu ve elde etmekte hiç güçlükle karşılaşmadığı *Utopia* ülkesine götürüldü; o zaman ne yaparlardı bu insanlar? Ya can sıkıntısından ölürlerdiler ya da kendilerini asarlardı ya da olmadı birbirlerine düşer, kavga dövüş birbirlerini boğup öldürürlerdi, böylece kendilerini şimdi tabiatın onlara yazdığından daha büyük bir acı ve ıstırapa uğratırlardı. Dolayısıyla böyle bir insan soyu için başka bir tablo, başka bir hayat uygun değildir.

Herhangi bir insan hayatının mutluluğu, onun neşesi ve zevkleriyle değil, fakat onun için müspet şeyler olan

keder ve ıstırabın yokluğuyla ölçülür. Bu, az önce okurun dikkatini çektiğim acının, ıstırabın müspet doğasından farklı olarak iyilik ve mutluluğun menfi doğasının bir sonucudur. Fakat o zaman bu hayatta hayvanların payına düşen insanlarınkinden daha tahammül edilebilir görünür. Bu ikisini biraz daha yakından inceleyip değerlendirelim.

Her ne kadar insanı peşine düşmeye davet eden mutluluk ve kaçıp kurtulmaya zorlayan mutsuzluk çok değişik biçim ve kılıklara bürünürse de* bütün bunların maddi temeli yine de bedensel zevk veya acıdır. Bu temel çok sınırlıdır, yani sağlık, tokluk, yağmurdan soğuktan korunma, cinsel tatmin ya da bunların yokluğu. Dolayısıyla gerçek bedensel zevk bakımından insanın hayvandan farklı veya üstün bir yanı yoktur, şu farkla ki insanın gelişkin sinir sistemi her hazza duyarlılığını artırır, ama aynı şeyi her türlü acı için de yapar. Fakat onda uyanan heyecanlar hayvanlardakinden ne kadar da güçlü ve ateşlidir! Onun duyguları ne kadar da kıyas kabul etmez derecede derin ve güçlü biçimde uyanır! Ama nihayetinde aynı neticeye varmak için: karnı tokluk, sırtı peklik, bedenlen sağlığı sıhhati yerinde olmak, vb.

Bütün bu duygu ve heyecanların temel sebebi insanın tüm yapıp ettiklerinde böylesine güçlü bir tesire sahip olan halihazırda mevcut olmayan ve gelecek olan şeyler hakkındaki düşüncesidir. İnsan henüz mevcut olmayanı ve geleceği düşünmek suretiyle her şeyi görülmedik biçimde büyütmektedir, böylelikle ortaya ilk kez

* Ya da: Her ne kadar insan mutluluğu ve mutsuzluğunun büründüğü ve peşine düşmeye ya da kaçıp kurtulmaya zorlandığı biçimler çok değişik ise de...

gerçekten tasa, kaygı, korku ve umut dediğimiz şeyler çıkmaktadır. Fakat o zaman bunlar onun üzerinde mevcut zevk veya acıların gerçekliğinden daha ağır baskı ve tazyik yapabilir, ki hayvan için böyle bir şey söz konusu değildir. Hayvan düşünme gücünden, zevk ve ıstırapların yoğunlaştırıcısından yoksundur, bu yüzden insanın durumunda hafıza ve öngörü(şlülük) sayesinde olduğu üzere zevk ve hazlar üst üste katlanarak birikip toplanamaz; tam tersine hayvanların durumunda şimdiki anın acısı, bu acı sayısız kereler tekrar edecek veya daha önce etmiş olsa bile, her defasında ilk defaki gibi, şimdiki anın acısı olarak kalır, onun bu duyguları toplayıp biriktirecek gücü yoktur. Hayvanların gıpta edilecek sükûnetinin (tasasızlığının) ve durgunluğunun sebebi budur. Fakat insanda düşünme gücü ve onunla bağlantılı olan her şey sayesinde hayvanlarla müştereken sahip olduğu bu aynı zevk ve acı unsurlarından mutluluğa ve mutsuzluğa karşı bir duyarlık genişlemesi ortaya çıkar. Bu genişleme insanı gelip geçici, hatta kimi zaman ölümcül boyutlara ulaşabilen vecid anlarına ya da umutsuzluğun derinliklerine ve intihara sürükleyebilir.

Daha yakından ve dikkatle bakıp değerlendirecek olursak hadiselerin seyri aşağıdaki istikameti takip edebilir. İnsan, zevkini yükseltmek için aslında tatmini hayvanlarınkinden ancak biraz güç olan ihtiyaçlarını bilerek artırır; bütün bu lüksün, lezzetli yiyeceklerin, tütün, afyon ve alkollü içeceklerin, zarif ve gösterişli elbiselerin ve daha bunlar gibi insanın hayatı için zaruri olduğunu düşündüğü binlerce şeyin sebebi budur. Ve bütün bunların da ötesinde insandaki bu düşünme melekesinin

sonucu olarak bir başka ve bütünüyle insana özgü zevk, dolayısıyla aynı zamanda acı kaynağı daha vardır. Bu insana aşırı derecede sıkıntı, esasen bütün diğerlerinin verdiği kadar neredeyse daha fazla sıkıntı veren bir kaynaktır. Sözümlü ettiğim şan ve şöhret duygusu ve tutkusudur, daha açık bir söyleyişle, başka insanların kendisi hakkında besledikleri kanaatle ilgili düşündüğü şeydir. Bin bir türlü değişik ve çok kere tuhaf kılıklara bürünerek bu, neredeyse bedensel zevk veya acının ötesine geçen bütün çabalarının hedefi haline gelir. İnsanın hayvanlarla müştereken sahip olduğu haz kaynaklarından başka zihni-fikri hazlara da sahip olduğu doğrudur. Bunların masum oyunlar veya çene çalıp gevezelik etmekten en yüksek zihni-fikri başarıya kadar birçok derecesi vardır. Fakat insanda buna ıstırap tarafında karşılık gelen ağırlık olarak can sıkıntısı dediğimiz şey ortaya çıkar ki, bu hayvanın en azından doğal durumda bilmediği ve ancak evcilleştirilmeleri halinde en zeki olanlarının en küçük, en sönük emareleriyle hissettiği bir şeydir. Halbuki can sıkıntısı insanda en büyük belalardan, en doğrudan hissedilen cezalardan biridir. Hayattaki tek amaçları keselerini doldurmaktan ibaret olup kafalarının içini ölümüne boş bırakan bir sürü sefil yaratıkta görürüz bunu. Kendilerini götürüp azap içerisinde kıvrandıran can sıkıntısının kollarına teslim ettiklerinden bizzat bu servetleri onlar için bir cezaya dönüşmüştür. Çünkü ondan kurtulmak için her yöne saldırırlar, yerlerinde duramazlar, şuraya buraya, her yere seyahat ederler. Bir yere ulaşır ulaşmaz hemen oranın kendilerine sunacağı *oyun ve eğlenceleri* arayıp sormanın telaşına

düşerler, nasıl ki yoksul bir adam *akşam öğününü* neredede bulacağını tasası içerisinde koşturup durursa. Zira ihtiyaç ve can sıkıntısı hiç kuşku yok insan hayatının iki temel kutbudur.

Son olarak insanların durumunda cinsel tatmine (bir de) ayak direyici, bildiğinden şaşmayan bir seçme işi eklenir. Bu sadece insana özgüdür ve zaman zaman az ya da çok tutkulu bir aşka dönüştüğü olur. Böylelikle bu onun için daha büyük bir ıstırap ve daha küçük bir zevk kaynağı haline gelir. Hatırlanacağı üzere bu konuya baş eserimin ikinci cildinde uzun bir bölüm ayırmıştım.*

Bu arada şayanı dikkattir ki hayvanların yoksun olduğu düşünme gücü sayesinde insanın hayvanlarla birlikte sahip olduğu neşe ve kederlerin aynı dar temeli üzerine ne kadar yüksek ve ne kadar geniş bir mutluluk ve mutsuzluk tablosu yükselir! Ve bu onu öylesine şiddetli heyecanlara, öylesine güçlü duygu fırtınalarına ve hissiyat sarsıntılarına maruz bırakır ki bunların güçlü izleri yüzündeki kalıcı çizgilerden, derin kırışıklardan okunabilir. Ama yine de neticede o hayvanların, hem de karşılaştırılamayacak derecede daha az heyecan ve duygu sarfiyatıyla, daha az meşakkat ve acıyla ulaştıkları aynı şeylere ulaşmak için çabalayıp durmaktadır aslında. Fakat bütün bunların neticesinde insanda acı ve ıstırapın boyutları zevk ve hazzinkiyle kıyas kabul etmeyecek ölçüde artmaktadır ve şimdi *bilgisinin* sınırları içine tüm kaçınılmazlığıyla ölümün *dahil olmasıyla* birlikte çok özel ve *muazzam* biçimde genişlemektedir. Buna karşılık, hayvanlar ölümden, gerçekte onun ne olduğunu bilmeksizin ve gerçekliği içinde onunla asla yüz yüze gelmeksi-

* (Bu dizinin birinci kitabının *Aşka ve Kadınlara Dair* ikinci bölümüne bakınız.)

zin içgüdüsel biçimde kaçmaktadır, tıpkı bu ihtimali sürekli aklının bir köşesinde tutan bir insanın yaptığı gibi. Ve nasıl ki hayvanların çok azı doğal bir ölümle ölürse çoğu, bu hayatta ancak türünü sürdürmeye yetecek kadar bir zaman bulur ve ardından, eğer daha önce olmamışsa, bir başka hayvanın avı olur. Halbuki türü içerisinde yalnız insan bu sözüm ona doğal ölümü, her ne kadar oldukça önemli istisnaları varsa da, bir kural haline getirmeyi başarmıştır. Fakat bütün bunlara rağmen hayvanlar, az evvel zikredilen sebepten ötürü, yine de üstün konumdadırlar. Ayrıca insan kendi gerçek doğal ömür uzunluğuna neredeyse hayvanlar kadar nadir ulaşır, çünkü gayri tabii yaşama tarzı, mücadeleleri ve tutkuları ve bütün bunlardan kaynaklanan insan soyunun yozlaşması, onun bu hedefe ulaşmasını nadiren sağlar.

Hayvanlar safi var oluştan (sadece yaşıyor olmaktan) bizden daha fazla tatmin olurlar; bitkiler bütünüyle tatmin olur, insan ise bölnlük yahut bunluk derecesine göre.* Dolayısıyla hayvanların hayatı insanın hayatına göre daha az acı ve ıstırap, ama aynı zamanda daha az zevk ihtiva eder. Bunun en başta gelen sebebi onların bir taraftan bütün gaileleriyle birlikte *tasa ve kaygıdan* azade, ama diğer taraftan gerçek *umuttan* da yoksun olmalarıdır. Dolayısıyla bize zevk ve neşelerimizin en çoğunu ve en iyisini veren şeyden, keyifli düşsel görüntüler geçidiyle birlikte mutlu bir geleceği akılda canlandırma gücünden onların payına hiçbir şey düşmemiştir. Biz bunu tasavvurlarla birlikte muhayyile dediğimiz şeye borçluyuz; dolayısıyla onlar bu anlamda umuttan yoksundur-

* Ya da: İnsan bölün ve bun olduğu ölçüde safi varoluş onu tatmin eder.

lar. Bu her iki yoksunluğun da temelinde yatan şey, onların bilinçlerinin sezgisel olarak algıladıklarıyla, dolayısıyla içinde yaşadıkları anla sınırlı olmasıdır. Dolayısıyla onlarda ancak içinde yaşadıkları anın sezgisel algısında zaten mevcut olan nesnelere ilgili olarak fevkalade dar aralıklı (kısa görüşlü) korku ve umuda tesadüf edilir; halbuki insan bilinci hayatın bütününe kucaklayan, hatta bunun ötesine bile taşan bir zihni-fikri ufka sahiptir. Fakat bunun bir sonucu olarak hayvanlar bizimle karşılaştırıldıklarında bir yönden, yani içinde buldukları anın tasasız kaygısız tadını çıkarmaları bakımından gerçekten akıllı görünürler. Hayvan mevcut anın (algılarının ve dürtülerinin) somut halidir; bu şekilde hepsinin ortak huzuru olan kafa dinginliği çokluk huzursuz, tatminsiz, hoşnutsuz halimizle bizi utandırır, ki bu durum düşünce ve kaygılardan ileri gelir. Ve hatta az önce ele alıp tartıştığımız beklenti ve öngörüyle ilgili zevklerin bile bunun yanında sözü edilecek bir tarafı yoktur. Bir tatmini, bir arzunun doyuma ulaşmasını umut edip beklemek suretiyle bir insanın peşinen yaşadığı haz ondan elde edilecek gerçek haz ve mutluluğu alıp götürür. Çünkü biz bir şeyi ne kadar bekleyip dört gözle onun yolunu gözlersek gelip çattığında ondan elde edeceğimiz tatmin de o kadar azalır. Buna karşılık, hayvan böyle bir peşin zevkten yoksundur, ama (o anın) gerçek zevk(in)in (düşürülecek) darası da yoktur, dolayısıyla gerçek ve o an mevcut şeyin, bizzat bölünmemiş ve azalmamış şeyin tadını doyasıya çıkarır. Benzer şekilde kötü şeyler de hayvanın üzerine sadece kendi gerçek ağırlıklarıyla çullanırlar, halbuki bizim üzerimize çoğu kez korku ve ön-

görünün, η προσδοκία των κακων* on katına varan büyütmesiyle gelirler.

Evcil hayvanlardan elde ettiğimiz zevke böylesine katkıda bulunan da hayvanlara özgü bu *içinde yaşanılan an içerisinde tam bir kaybolmuşluktur*. Onlar yaşanan anın kişileşmiş halidir ve bir dereceye kadar bize her tasasız kaygısız saatin kıymetini hissettirirler; halbuki düşüncelerimizle biz genellikle onu aldırış etmeksizin atlarız. Fakat hayvanların yukarıda sözünü ettiğimiz safi var oluşla bizden daha fazla tatmin olan bu kabiliyeti insan denen bu bencil ve kalpsiz yaratık tarafından kötüye kullanılır ve bu istismar çok kere öyle boyutlara ulaşır ki hayvanlara safi canlı nazarıyla bakar, bunun dışında onlarda hiçbir şey görmez. Sözgelimi dünyanın yarısını do-laşacak şekilde yaratılmış olan bir kuşu, ötüp şakıyarak ölümü arzuladığı küçük bir kafese kapatır; çünkü

l'uccello nella gabbia

*Canta non di piacere, ma di rabbia,***

ve fevkalade zeki bir hayvanın, insanın en hakiki ve en sadık dostu köpeğin boynuna tasma geçirip zincir vurur. Ben böyle bir köpeğe karşı her zaman en derin dostluk hisleri beslemişimdir, efendisine karşı ise sadece yakıcı öfke ve kızgınlık. Birkaç yıl önce *Times*'da verilen bir haberi doğrusu biraz da içim ferahlayarak okumuştum. Kapısının önünde tasmayla zincire vurulmuş, iri yarı bir köpek besleyen bir İngiliz lordunun bir gün bahçede yürürken köpeğine bakmak aklına gelmiş, yanına gidip hayvanın başını okşamış. Bunun üzerine köpek bir atılıştan lor-

* {Kötülüğün korkusu.}

** {Bir kafesteki kuşun ruh halidir hastalık. Zevkten değil, fakat sadece hiddetten öter o.}

dun kolunu parçalamış: Hayvan gayet haklıydı, sanki bununla şunu söyler gibiydi: “Sen benim efendim değilsin, benim şu kısa hayatımı cehenneme çeviren şeytanımsın.” Dileyelim, köpekleri zincire vuran bütün insanların akıbeti olsun bu.

Daha önceki düşüncelerimiz doğrultusunda genişleyen bilgi gücünün insanın hayatını hayvanınkinden daha kederli hale getirdiği sonucuna varmamız gerekiyorsa, bunu evrensel bir kanuna dönüştürebiliriz ve böylelikle çok daha geniş bir görüş elde edebiliriz.

Bilgi kendi başına her zaman ıstırapsızdır. İstirap sadece *iradeyi* ilgilendirir ve iradenin dizginlenmesi, engellenmesi ya da istediğinin yaptırılmamasına dayanır; yine de fazladan bu dizginlemeye bilginin eşlik etmesi gerekir. Nitekim nasıl ki ışık ancak onu yansıtacak nesnelere var olduğunda mekânı aydınlatırsa; nasıl ki bir ses perdesi bir tınlama yahut seselime gereksinim duyar ve ses genellikle katı cisimler üzerinde parçalanan titreşen hava dalgaları sayesinde belli bir mesafeden işitilebilir ve bu yüzden etkisi yalçın dağ zirvelerinde çarpıcı biçimde zayıf ise ve nasıl ki bir açık alanda söylenen şarkı çok az bir tesir meydana getirirse; tıpkı bunun gibi, acı olarak hissedilmesi için *iradenin* dizginlenmesine, her ne kadar kendisi her türlü acıya yabancı ise de, bilginin eşlik etmesi gerekir.

Dolayısıyla bedensel acının ön koşulu zaten sinirler ve onların beyinle bağlantılarıdır; nitekim beyne giden sinirler kopmuş veya kesilmişse ya da anestezi yoluyla beynin kendisi gücünü kaybetmişse bir uzvun incinmesi veya yaralanması hissedilmez. Aynı sebepten dolayı ölüm anındaki bir kimsenin bilinç kaybolur kaybolmaz

daha sonra meydana gelen bütün çırpınmaların, can çekişmelerin acısını hissetmeyeceğine hükmedebiliriz. Doğal olarak buradan *ruhsal* ıstırabın ön koşulunun bilgi olduğu sonucu çıkar; ve bilgi arttığı ölçüde ıstırabın da arttığı yukarıdaki düşüncelerden, keza *Die Welt als Wille und Vorstellung*, c. I, § 56'daki açıklamalardan kolaylıkla anlaşılabilir. Dolayısıyla bütün bu ilişkiyi teşbih ve mecaz diliyle, iradenin tel yahut gergin ip, iradenin isteğinin yaptırılmaması yahut dizginlenmesinin titreşim, bilginin ses yansıtıcısı ve ıstırap yahut acının da ses perdesi olduğunu söyleyerek anlatabiliriz.

Buna göre, her ne kadar irade çoğu kez her ikisinde de dizginlense yahut engellense de, acıyı hissedemeyen sadece inorganik dünya ve ayrıca bitkiler âlemdir. Buna karşılık her hayvan hatta tek hücreli bir organizma bile acıyı hisseder, çünkü ne kadar kusurlu olursa olsun bilgi hayvan varoluşunun gerçek ayırt edici özelliğidir. Bilgi hayvanlar âlemi düzeyine yükseldiğinde acıya duyarlılık da yükselmektedir. Bu yüzden en aşağı hayvanların durumunda fevkalade küçüktür; nitekim sözgelimi bedenlerinin geri kısmı incecik bir iplikle tutacak şekilde neredeyse bütünüyle koptuğunda bile böcekler yemeyi sürdürürler. Ne var ki, kavramların ve düşüncenin yokluğu nedeniyle en yüksek hayvanlarda bile acının insanın çektiğiyle karşılaştırılacak bir tarafı yoktur. Hatta sadece akıl meleğimiz ve onun yansıtıcılığı ya da düşünce gücü sayesinde iradeyi inkâr etme imkânı da mevcut olduğunda acıya duyarlılık en yüksek noktasına ulaşabilir. Çünkü bu imkân olmaksızın böyle bir duyarlılık hiçbir amacı, maksadı olmayan bir zalimlik olurdu.

Gençliğimizin başlarında hayatımızın geleceğini düşünürken perde açılmazdan evvel bir tiyatronun önünde oturan ve büyük bir mutluluk, heyecan ve istekle başlayacak oyunu bekleyen çocuklara benzeriz. Perde açıldığında olacakları bilmemek bir bahtiyarlıktır. Eğer olacak olanları önceden görebilseydik, o çocuklar bize zaman zaman masum mahpuslar gibi görünebilirdi – doğru, ölüme değil, ama hayata mahkûm edilmiş ve hâlâ bu mahkûmiyetlerinin ne anlama geldiğinin farkında olmayan mahkûmlar. Böyleyken yine de her insan ihtiyarlık yaşlarına ulaşmayı ister, yani bir hayat durumuna ki, “Bugün kötü, yarın daha da kötü olacak ve hepsinin en kötüsü gelip çatıncaya kadar böyle devam edecek”den başka söylenecek söz yoktur hakkında.

Yeryüzündeki toplam sefalet ve ıstırapı, hasılı üzerine güneşin doğduğu, yolunu açarak aydınlattığı her türden acıyı elimizden geldiği kadar zihnimizde canlandırmaya çalışırsak, keşke güneş yeryüzünde ancak aydaki kadar hayat emaresi vücuda getirebilseydi, daha fazlası mümkün olmasaydı ve dünya yüzeyi tıpkı ay yüzeyi gibi kristalimsi bir durumda kalsaydı, böylesi çok daha iyi olurdu demekten başkası gelmez elimizden.

Keza hayatımızı hiçliğin mutlu sükûneti içinde, boş yere bu sükûneti bozan bir olay olarak da görebiliriz. Her halükârda her şey bizim tahammül edebileceğimiz kadar yolunda gitse bile, ne kadar uzun yaşarsak o ka-

dar açık biçimde farkına varırız ki genel olarak hayat *a disappointment, nay, a cheattir*;* bir başka söyleyişle, büyük bir şaşkırtmaca, hatta bir dolap ve düzenin özelliklerini taşır. Gençliklerinde arkadaş olup da hayat, yollarını ayırdığı için bir daha görüşemeyen iki insan yaşlılıklarında tekrar karşılaşıncaya, eski zamanların hatırlanmasıyla birlikte, hissettikleri ilk *şey hayatın bütünüyle ilgili tam bir düş kırıklığıdır*. Gençliklerinin umut vadeden şafağı altında o eski zamanlarda hayat önlerinde beklentilerle öylesine dolu görünmüştü ki! – onlara çok şey vaat etmiş, ama bunların çok azı gerçekleşmişti. Tekrar karşılaştıklarında bu duygu o kadar belirgin biçimde baskın ve hissedilirdir ki bunu sözcüklerle dile getirme lüzumu bile duymazlar, fakat her ikisi de bunu içten içe varsayarlar ve ne konuşacaklarsa bu temel üzerine konuşurlar.

Her kim ki *iki veya üç nesil yaşar*, kendisini panayır boyunca ne kadar hokkabaz varsa hepsinin gösterisini seyreden izleyici gibi hisseder ve eğer (diğer seyirciler çıkarken) sihirbaz kulübesinde oturup kalırsa, bunların iki veya üç kez tekrar edildiklerini görür. Sihirbaz hileleri sadece bir defalığına görülmek için hazırlandığından yanıltma ve tuhaflığın kaybolmasıyla birlikte hiçbir etkiyici tarafları kalmaz.

Şu iç içe geçmiş planları, birinin bıraktığını hiç fasılasız devralıp destekleyen tedbir ve düzenlemeleri, sınırsız uzayda dünyaları aydınlatmaktan başka işi olmayan sayısız ışık saçan sabit yıldızları düşünmüş olsaydık çil-

* (Bir hayal kırıklığı, hatta, bir dolap.)

gına dönerdik, sefalet ve perişanlığın tablosu da bundan farksızdır ve en şanslı durumda, her halükârda aşına olduğumuz örneklerden yola çıkarak değerlendirdiğimizde, can sıkıntısından başka bir şey doğurmaz.

Hiç kimsenin öyle uzun boylu *gipta edilecek* tarafı yoktur; fakat çokları var ki bu ölçüde *acınmaya* layıktır.

Hayat yerine getirilmesi gereken bir vazifedir; bu anlamda *defunctus est** güzel bir ifadedir.

Şu çocuk dünyaya getirme işi şimdi olduğu gibi bir zorunluluk veya bedensel zevkin eşlik ettiği bir şey değil de tamamen düşünüp taşınarak akılla yapılan bir iş olsaydı acaba insan soyu gerçekten varlığını sürdürmek ister miydi? Bir insan gelecek nesle onu hayat yükünden kurtaracak kadar şefkat ve merhamet beslemez miydi? Ya da böyle bir yükü onun üzerine yükleme sorumluluğunu soğukkanlılıkla üstlenmeyi istemeyecek kadar ona yakınlık duymaz mıydı?

Dünya bir *cehennem*den farksızdır ve onun içinde bir taraftan insanlar, diğer taraftan iblisler azap ve işkence gören ruhlardır.

Gerçeği söylemekten başka bir derdim olmadığı için, zannederim bana felsefemin rahat ve huzur vermekten uzak, soğuk, neşesiz bir şey olduğu söylenecektir, oysa insanlar Tanrı'nın her şeyi tam olması gerektiği gibi yarattığını duymak istiyorlar. Siz kiliselerinize gidin ve biz filozofları rahat bırakın! Ve ne olursa olsun onlardan öğretilerini kendi kalibınıza göre kesip biçmelerini istemeyin. Bu, sahtekârlar ve filozof taslakları tarafından yapı-

* [Bu kişi görevini yaptı.]

lıyor zaten, ne istiyorsanız istediğiniz türden öğretileri onlara sipariş edin.*

Brahma dünyayı bir tür ilk günah neticesinde vücuda getirir, fakat kendisi bunu tazmin ve telafi etmek için onun içinde kalır, ta ki kendisini ondan kurtarıncaya (kurtuluşu gerçekleştirenceye) kadar. Bu iyi bir fikir! *Budacılıkta* dünya pişmanlıkla elde edilmiş mutlu bir *Nirvana* durumunun billur berraklığı içinde izah edilemeyen bir rahatsız edilme neticesinde (çok uzun bir sükunet döneminden sonra) ve dolayısıyla nihayetinde manevi anlamda anlaşılması gereken bir tür mukadderlik ya da önüne geçilmezlikle vücut bulur; her ne kadar bunun fizikte, güneşin teşekkül ettiği ilk (asli) kozmik toz bulutundan izah edilemeyen doğuşta tam benzer ve birebir örtüşen tablosunu buluyorsak da. Dolayısıyla ahlaki bozulmalar ve yozlaşmalar neticesinde zaman geçtikçe, mevcut elim durumuna gelinceye kadar fiziksel olarak gittikçe daha da kötüye gider. Harikulade bir fikir! *Greklere* göre dünya ve Tanrılar esrarına nüfuz edilemeyen bir zorunluluğun eseri idi; bir müddet bizi tatmin ettiği kadarıyla bu da oldukça makul bir açıklamaydı. Keza *Ormuzd* (Ahura Mazda) *Ahriman*'la (Angra Mainyu, Yokedici Ruh)** çatışma içerisindedir. Bu da pek akıl dışı görünmemektedir. Fakat *Yehova* denen bir Tanrı'nın bu ıstırap ve sefalet dünyasını *animi causa**** ve *gaiete de*

* Üniversite profesörleri iyimserlik vazetmeye mecburdurlar, bu iyimserlikleriyle onları mahcup edip utandırmak uygun olduğu kadar kolay bir iştir de.

** {Tafsilat için bkz.: G. T. Bettany, *Dünya Dinleri Ansiklopedisi*, s. 416 vd., Say Yayınları, 2006.}

*** {"Öyle istediği için."}

*coeur** yaratması ve ardından kendisini πάντα καλὰ λίαν** ile takdir ederek (her şeyden) elini çekmesi, işte bu katlanılmaz bir şeydir. Ve dolayısıyla bu açıdan bakıldığında Yahudilerin dininin uygar dünyanın inanç ilkele-ri içerisinde en aşağı yeri işgal ettiğini görürüz, ki mutlak anlamda ne bir ölümsüzlük öğretisine sahip olan, ne de bunun en küçük bir izine tesadüf edilebilen tek din olması da bununla bütünüyle uyum içindedir. (Bkz. *Parerga und Paralipomena*, c. I, s. 139 vd.)

Leibniz'in kanıtlaması, yani mümkün bütün dünyalar içerisinde bunun en iyisi olduğu iddiası doğru olmuş olsaydı bile bizim yine de bir *Theodicee*'miz*** olmazdı. Çünkü Yaratıcı sadece dünyayı yaratmamış, fakat aynı zamanda imkânın kendisini de yaratmıştır; dolayısıyla bunu daha iyi bir dünyaya imkân verecek şekilde düzenlemesi gerekirdi.

Fakat dünyayı her şeyi bilen, iyiliği her şeyi kuşatmış, ayrıca her şeye kadir bir Varlığın başarılı eseri olduğu yolunda izah etme tarzı, bir taraftan dünyayı dolduran ıstırap ve sefalet, diğer taraftan bu dünyada var olan en kusursuz şeyin, yani insanın bile aşikâr illetlerle malul ve o kusursuzluğun bozuk, gülünç bir taklidi olması nedeniyle inanmayı imkânsız kılacak derecede çelişkilidir. Bütün bunlar böyle bir inançla bağdaştırılması mümkün olmayan şeylerdir. Buna karşılık, eğer dünyayı kendi su-

* ("Tam bir keyfilikle.")

** ["Her şey çok iyi oldu." (*Tekvin*, I: 31).]

*** {Fr. *Theodicee*, Gr. *Theos*, Tanrı; *dike*, adalet; kötülüğün mevcudiyeti karşısında Tanrı'nın iyilik ve adaletini savunan öğretiler bütünü.}

çumuzun, kendi günahımızın bir eseri ve dolayısıyla hiç olmamış olsaydı daha iyi olacak bir şey olarak görürsek, bizzat bu sözü edilen durumlar ileri sürdüğümüz izah tarzıyla uyuşacak ve onun bir kanıtı olarak kullanılabilir. İlk varsayımına göre insan soyu Yaratıcıya karşı acı bir suçlama haline gelip dokunaklı alayın malzemesini teşkil ederken, ikinci izah tarzına göre bunlar kendi gerçek tabiatımızın ve irademizin bir mahkûmiyeti, bizim kibrimizi kırmak için tasarlanmış bir suçlama olarak görünür. Çünkü bunlar sefih ataların soylu olarak bizim dünyaya zaten günahla yüklü olarak geldiğimiz ve ancak bu günahı tazmin etmek için sürekli çırpınıp çabalamamız gerektiğinden ötürü hayatımızın böylesine sefil ve akıbetimizin de ölüm olduğu görüşüne götürür. Hiçbir şey şu genel hakikatten daha kesin değildir ki *dünyanın her yerindeki büyük ıstırapı ve sefaleti doğuran şey dünyanın büyük günahıdır. Ve benim burada sözünü ettiğim maddi anlamda tecrübi bağ değil, metafizik ilişkidir.** Bu görüşe göre beni Eski Ahit ile barıştırıp uzlaştıran sadece İnsanın Düşüşü hikâyesidir. Doğrusu benim gözümde bu, her ne kadar alegorik bir kılıfa büründürülmüşse de, kitaptaki tek metafizik hakikattir. Zannımca var oluşumuza hiçbir şey yanlış bir adımın sonucundan, cezasını ödeyip durduğumuz günahkâr şehvetin neticesinden daha yakın bir benzerlik taşımaz. Düşünen okura bu konu üzerine, halk arasında yaygın bir üne sahip, ama fevkalade derin ve esaslı bir risale-

* Ya da: Benim burada sözünü ettiğim tecrübe alanında yer alan iki şey arasındaki maddi ilişki değil, metafizik ilişkidir.

yi, Claudius'un* Hıristiyanlığın özünde kötümser ruhunu gözler önüne seren ve *Der Wandsbecker Bote*'nin dördüncü bölümünde "*Verflucht sei der Ackerum deinetwillen*" başlığıyla yayınlanmış olan bir inceemesini önermekten kendimi alamıyorum.

Eğer elinizde sizi hayat boyunca yedecek (ize kılavuzluk edecek) ve hiç yoldan sapmaksızın hayal her zaman doğru ışık içinde görmeyi sağlayacak güvenilir bir pusula olsun istiyorsanız kendinizi bu dünyayı bir mahkûmiyet ve infaz yeri, dolayısıyla bir ceza sömügesi olarak, deyiş yerindeyse, nitekim en eski filozofla tarafından da kullanıldığı üzere (İskenderiyeli Clemens, *Stromata*, kit. III, bl. 3, s. 399'a göre) bir *εργαστηριον*** (er-

* [Matthias Claudius (1740–1815) genellikle Asmus müzisyenle yazan ve *Der Mond ist aufgegangen* adlı şiiriyle ünlenmiş olan şair. Halk arasında ilgiyle takip edilen *Der Wandsbecker Bote*'nin editörlüğünü yaptı ve Klopstock, Herder ve Lessing dergiye katkıda bulunan diğer yazarlardı. Sözü edilen risale *Der Wandsecker Bote*'nin dördüncü sayısında yayınlanmıştır.]

** ["Hapishane." Yukarıda sözü edilen yerde Clemens şunu aktarır: "*Sic enim dicit hic Pythagoreus: 'Testantur autem veteres quoque theologi et rates, ad luenda supplicia animam conjunctam esse corpori, et in eo tanquam in monumento esse sepultam.'*" Pythagoras şöyle söyler: 'Eski teologlar ve görücüler (veya bacılar) ruhun belli cezaları çekmek için bedenle birleştirildiğine ve deyiş yerindeyse bu mezara gömüldüğüne dikkat çekerler (ve tanıklık ederler).'" "*Plato autem in Cratylō, Orpheo tribuit eum emonem, quo anima puniri in corpore dicitur: 'Nempe corpus hoc animae shma,' monumenturn, 'quidam esse tradunt: quasi ips. praesenti in tempore sit sepulta; atque etiam quia anima per corpus shma-inei,' significat, 'quaecunclue significare potest: ideo shma jure vocari. Videatur mihi praeterea Orpheus nomen hoc otid potissimum imposuisse, quod anima in corpore hoc delictorum luat ./.*

gastaerion) olarak görmeye alıştırmaktan daha uygun bir şey yoktur. Hıristiyan Kilise Babaları arasında Origenes bunu övgüye değer bir cesaretle böyle açıklamıştır (bkz. Augustinus, *De civitate dei.*, kit. XI. bl. 23.)* Bu dünya görüşü aynı zamanda teorik ve nesnel doğrulamasını sadece benim felsefemde değil, fakat bütün çağların bilgeliğinde, Brahman dininde, Budacılıkta, Empedokles ve Pythagoras'ta** da bulur. Cicero da eski bilgeler tarafından ve Sırlara intisap (bağlanma) töreni sırasında *nos ob aliqua scelera suscepta in vita superiore, poenarum luendarum causa notos essenin**** öğretildiğini zikreder. (*Fragmenta de philosophia*, c. XII, s. 316, ed. Bip.) Vanini –ki çağdaşları yakmayı çürütmekten daha

... *poenas.*" – "Ve Platon Kratylos'da Orpheus'a bu bedende ruhun ceza çektiği öğretisini atfeder. Onun söylediği şudur: 'Kimileri şimdiki hayatta onun içine gömüldüğü için bedeninin ruhun mezarı olduğunu söylerler. Ve ruh dile getirmek istediği her ne ise onu bu bedenle dile getirdiği (semainei) için ona yerinde olarak mezar (sema) denir. Bilhassa Orpheusçular ona bu ismi vermiş görünürler, çünkü onlar [böylelikle] ruhun kusurlarının (kötü işlerinin) cezasını çektiğini düşünürler.'")

* (Augustinus burada Origenes'e diğerleriyle birlikte şu kayda değer itirazı da yöneltir: Eğer ileri sürüldüğü gibi olmuş olsaydı, affa daha yakın günahkâr ruhların daha latif ve daha zarif (göksel) bedenlere, buna karşılık daha ağır, daha vahim günahlara sahip olanların daha kaba, daha aşağılık bedenlere eşlik etmesi gerekirdi. Oysa en uç noktaya varıldığında bunun tam tersi olduğu görülür. Ayrıca bkz., Origenes, *περί αρχῶν* (*De Principiis, İlk İlkeler Üzerine*).

** (Bkz. Eduard Zeller, *Grek Felsefesi Tarihi*, § 3. *Grek Felsefesinin Doğuşu* başlıklı bölüm, Say Yayınları, 2008.)

*** (Önceki hayatta (bir başka varoluş durumunda) yapılmış olan belirli hatalar yüzünden ceza çekmek üzere doğduğumuz.)

kolay bulmuşlardı- bunun en güçlü ifadesini şunları söyleyerek verir: *Tot tantisque homo repletus miseriis, ut si Christianae religioni non repugnaret, dicere aude-rem: si daemones dantur, ipsi, in hominum corpora transmigrantes, sceleris poenas luunt.** (De admirandis naturae arcanis, Dial. L., s. 353.)

Fakat doğru bir şekilde anlaşıldığında gerçek Hıristiyanlıkta bile varoluşumuz bir suçun, bir yanlış adımın neticesi olarak görülür. Bu alışkanlığı kazandığımızda hayat-tan beklentilerimizi bu duruma uygun hale getirir, dolayısıyla onun sıkıntılarını, meşakkatlerini, eziyetlerini, ıstıraplarını, kaygılarını, endişelerini, küçük büyük acı ve mutsuzluklarını beklenmedik ve olağandışı bir şey olarak görmeyiz. Tam tersine bunları o zaman tam da olması gerektiği gibi olan şeyler olarak görürüz, burada herkesin varoluşu için cezalandırıldığını ve hatta herkesin kendine özgü bir tarzda cezalandırıldığını biliriz.**

Çünkü bir ceza infaz yerinin, bir hapisanenin kötülüklerinden birisi aynı zamanda bizim orada karşılaştığımız toplumdur. Bunun nasıl bir şey olduğu, benim kendisini uzun uzadıya anlatmama lüzum kalmaksızın, da-

* (İnsanın başına birbiri ardına öylesine büyük felaketler gelir ki, eğer Hıristiyan dinine aykırı olmamış olsaydı, daimonlar (iblisler) varsa bunların insan kılığına sokulmuş varlıklar olduklarını ve günahlarının cezasını çektiklerini söylemeyi göze alırdım.)

** Herhangi bir insanı değerlendirmenin doğru ölçütü, onun gerçekte hiç var olmaması gereken, fakat hayatının tazmin ve tarziyesini pek çok farklı türden ıstırap biçimiyle ve ölümlle ödeyen bir varlık olduğunu hatırdan çıkarmamaktır. Böyle bir varlıktan ne umabiliriz? Doğuşumuzun tazminini önce hayatla sonra ölümlle öderiz. Bu aynı zamanda *ilk günahla* mecazi bir şekilde ve istiareli olarak anlatılır.

ha iyi bir topluma layık olan herhangi biri tarafından kolayca anlaşılacaktır. Eğer o, iyi bir ruha, soylu bir yaradılışa sahipse, yahut seçkin bir kimseyse bu dünyada kendisini zaman zaman suçluların hapishanesine kapatılmış, adi suçlularla birlikte kadırgaların mutfağında çalışmaya mahkûm edilmiş soylu bir mahkûm gibi hissedebilir; ve bu yüzden böyle kimseler de onun gibi kendilerini tecrit etmeye çalışacaklardır.

Ne var ki genel olarak ifade etmek gerekirse yukarıda sözünü ettiğimiz hayat görüşü, dünyayı açıklama tarzı görünürdeki bu eksik ve kusurları, yani çoğu insanın gerek ahlaken gerek aklen sefil ve aşağılık tabiatını –ki damgası tam karşılık gelecek şekilde yüzlerine vurulmuştur– şaşdırmaksızın ve kesinlikle öfkeye kapılmaksızın görmemizi sağlayacaktır. Zira hiçbir zaman nerede olduğumuzu hatırdan çıkarmamalıyız ve dolayısıyla herkese öncelikle sadece günahkârlığının neticesi olarak bu dünyaya gelmiş ve hayatı kendisine doğumunun günahının bir tarzıyesi, bir kefareti olarak verilmiş bir varlık nazarıyla bakmalıyız. Hıristiyanlığın insanın günahkâr tabiatından söz ederken kastettiği tam da budur. Bu yüzden bizim bu dünyada hemcinslerimiz olarak karşılaştığımız varlıkların temeli başka bir yerde değil, burada aranmalıdır. Ayrıca dünyanın bu sözünü ettiğimiz yapısının doğal sonucu olarak onların neredeyse tamamı az veya çok bir ıstırap ve tatminsizlik durumu içerisinde dirler ki bu onları daha hoş ve cana yakın hale getirme amacını gütmeyiz. Son olarak şu da bir gerçektir ki neredeyse karşılaşılan bütün durumlarda onlar sadece iradelerinin hizmetine yetecek kadar akla sahiptirler. Dolay-

sıyla bu dünyadaki toplumla ilgili taleplerimizi buna göre ayarlamamız gerekir. Her kim bu bakış açısını sürekli göz önünde bulundurursa toplumsal dürtüyü tehlikeli ve zararlı bir eğilim olarak adlandırabilir.

...

(Böylesine kendimizden emin biçimde hayatın arzu edilmeye değer olduğunu ya da bizim şükranımızı hak ettiğini dile getirmezden evvel bir kez daha serinkanlılıkla, herhangi bir şekilde mümkün olan ve bir insanın hayatında tadıp tadabileceği zevklerin toplamıyla herhangi bir şekilde mümkün olan ve hayatında önüne çıkabilecek acı ve ıstırapların toplamını karşılaştıralım. Terazinin ağır basan kefesini bulmanın zor olacağını zannetmiyorum. Bununla beraber uzun vadede dünyada iyiliğin mi yoksa kötülüğün mü daha çok olduğunu tartışmak lüzumsuzdur; çünkü kötülüğün salt varoluşu meseleyi kendi başına tayin eder, çünkü kötülüğün onunla birlikte veya onun ardı sıra var olan iyilikle asla kökü kazanamaz ve dolayısıyla asla dengelenemez.

*Mille piacer' non vagliono un tormento.**

Mutluluk ve neşe içinde yaşayan binlerce insan tek bir kişinin ıstırabını ve ölüm acısını dindirmez; ve tıpkı bunun gibi hali hazır mutluluğum daha önceki ıstıraplarımı da dindirmez. Dolayısıyla dünyada kötülük şimdikinden yüz kat daha az olmuş olsaydı bile kötülüğün sa-

* [Zevklerin binlercesi bir acıyı telafi etmez.]

fi varoluşu, her ne kadar her zaman ancak şu veya bu ölçüde dolaylı da olsa, değişik şekillerde dile getirilebilecek bir hakikatin, yani dünyanın varlığına sevinmememiz bilakis üzülmemiz gerektiği, yokluğunun varlığına birçok bakımdan tercih edileceği, onun aslında hiç var olmaması gereken bir şey olduğu ve benzerinin tespiti için yeterli gelirdi.

İmdi durumumuz hiç olmasa daha iyi olacak bir şey diye özetlenebileceğinden bizi kuşatan her şey bunun izlerini taşır –nasıl ki cehennemdeki her şey kükürt kokusunu taşırsa– çünkü her şey her zaman kusurlu ve aldatıcıdır, uygun olan her şeyin içine uygun olmayan bir şey karışmıştır, her zevk her zaman ancak yarım zevktir, her tatmin kendi rahatsızlığını, her rahatlama yeni endişeleri ve sıkıntıları davet eder, günlük ve anlık ihtiyaçlarımız için bulduğumuz çare ya da vasıta bizi her an yüzüstü bırakır ve hizmetini esirger bizden.)*

Doğrusu dünyanın ve dolayısıyla insanın da gerçekte hiç olmaması gereken bir şey olduğu kanaati bizi birbirimize karşı tahammüle sevk etmeyi amaçlar; çünkü böylesine berbat ve müşkül (açmaz) bir durumda bulunan varlıklardan ne bekleyebiliriz ki? Aslında bu noktadan bakıldığında derhal nazarımıza çarpar ki gerçekte bir kimseyle diğeri arasında uygun hitap tarzı *Sir, Monsieur* ve benzeri yerine *Leidensgefährte, socii malorum, compagnon de misères, my fellow-sufferer*** olmalıdır.

* (Bu bölüm *Die Welt als Wille und Vorstellung*'dan eklenmiştir.)

** (Almanca, Latince, Fransızca, İngilizce: *Istirapdaş(ım)*.)

Belki bu tuhaf görünebilir, ama gerçeklerle uyumludur, karşımızdaki insanı en doğru ışığa yerleştirir ve bize bu en zaruri şeyi, tahammülü, sabrı, hoşgörüyü ve komşumuzu sevmeyi hatırlatır, ki bu herkesin ihtiyaç duyduğu ve bu yüzden her birimizin bir değerine borçlu olduğu bir şeydir.

Bu dünyadaki ve özellikle insan dünyasındaki şeylerin ayırt edici özelliği, çoğu kez söylendiği gibi, tam olarak *kusurluluk* değil, fakat daha çok her şeyde, ahlaki, manevi, akli veya maddi olan şeylerde *çarpıklık* ya da bozulmuşluktur.

Zaman zaman birçok kusur karşısında dilenen özür yani, "*insan için bunun tabii olduğu*" hiçbir surette uygun bir ifade değildir, uygun karşılık şu olmalıdır: "Tam da kötü olduğu için bu *doğaldır*; ve tam da *doğal* olduğu için kötüdür." Bunu dosdoğru anlamak için ilk günah öğretisinin anlamına nüfuz etmemiz gerekir.

Bir insanı yargılamak onun temelini hiç olmaması gereken bir şey, ilk günah olarak anlaşılmış ve bu yüzden ölüme yazgılanmış, günahkâr, ters, bozuk ve saçma bir şey olduğu fikrini ya da bakış açısını her zaman göz önünde bulundurmalıyız. Bu esaslı biçimde kötü tabiat gerçekte hiç kimsenin alıcı gözüyle bakılmaya, yakından incelenmeye dayanamamasıyla doğrulanır. Böyle bir varlıktan ne bekleyebiliriz? Dolayısıyla eğer bu gerçekten yola çıkarsak onu daha müsamahakâr biçimde yargılarız; içinde uyur vaziyette bekleyen kötülük tohumları canlanıp başını kaldırdığında şaşırmayız ve bu ister onun aklının ister başka bir şeyin sonucu olsun, her şe-

ye rağmen onda tesadüf edilmiş olan bir iyi noktayı daha doğru değerlendiririz.

İkinci olarak onun konumunu da göz önünde bulundurmalıyız ve aklımızdan çıkarmamalıyız ki hayat esas itibariyle bir yokluk, sıkıntı, zaruret ve çoğu kez sefalet durumudur, herkes hayatı için savaşmalı ve mücadele etmelidir ve bundan dolayı herkes her zaman hoş bir çehre takınamaz. Buna karşılık, eğer insan bütün iyimler dinlerin ve felsefelerin onu yapmak istedikleri şey, yani bir Tanrı'nın eseri veya hatta bedenleşmesi, daha doğrusu her anlamda olması gereken ve olması gerektiği gibi olan bir varlık olmuş olsaydı, kaçınılmaz olarak ilk bakışta elde edilen intiba, her insanla daha yakın aşinalığın ve devamlı ilişkinin doğurduğu tesir şimdi elde edilenden kim bilir ne kadar farklı olurdu!

*Pardon's the word to all!** Her insan budalalığını, zafiyetini ve kusurunu şunu aklımızdan çıkarmayarak hoşgörüyle değerlendirmeliyiz: Önümüzde bulduğumuz kendi budalalıklarımızdan, zaaflarımızdan ve kusurlarımızdan başkası değildir; çünkü bunlar bizim de mensup olduğumuz insanlığın zaaflarıdır. Dolayısıyla biz kendimizde insanlığın bütün kusurlarını ve zaaflarını taşıyoruz ve bundan ötürü eğer şimdi kızıp öfkeleniyorsak bunun tek sebebi bu belirli anda bunların bizde görünmesidir. Dolayısıyla şimdi onlar su yüzünde değildir, içimizde derinlerde uyuklamaktadırlar, ama ilk fırsatta başlarını kaldırıp kendilerini göstereceklerdir, nasıl ki biz

* (Yaklaşık olarak: "Herkesi affet!" W. Shakespeare, *Cymbeline*, Perde V, Sahne 5.)

şimdi onları başkalarında görüyorsak... Her ne kadar bir zaaf ya da kusur birinde, bir diğeri başkasında belirgin ise ve bütün bu kötü niteliklerin toplamı hiç kuşkusuz bir insanda bir diğ erinden çok daha büyükse de. Çünkü kişilerdeki farklılık sayılamayacak kadar büyüktür.

YAŞAMA İRADESİNİN TASDİKİ VE İNKÂRI*

Belli bir dereceye kadar *a priori* görülebilir, *vulgo* (ispata lüzum kalmayacak derecede) kendiliğinden aşikârdır ki, dünyada olup biten şeyleri şimdi meydana getiren ne ise, aynı zamanda bunu yapmamaya ve dolayısıyla atalet (sükunet) halinde kalmaya da muktedirdir. Bir diğer söyleyişle mevcut διαστολή (*diastole*)nin** aynı zamanda bir συστολή (*sistole*)si*** de olmalıdır. Eğer ilki yaşama iradesinin tezahürüyse ikincisi de yaşama-iradesinin tezahürü olacaktır. Esas itibarıyla bu Veda öğretisinin *magnum Sakhepat'***** ile (*Oupnekhat*, c. I, s. 163), Budacıların Nirvanası ile ve keza Yeni-Platoncuların επεκεινα'ı***** ile aynı olacaktır.

Kimi budalaca itirazların aksine, yaşama iradesinin inkârının ya da yadsınmasının hiçbir surette bir cevherin yok edilmesini değil, fakat sadece istememe edimini ileri sürdüğüne dikkat çekmek isterim; bu zamana ka-

* *Parerga und Paralipomena*, Bd. II, Kap. XIV: *Nachträge zur Lehre von der Bejahung und Verneinung des Willens zum Leben.*

** [Gr. Genişleme.]

*** [Gr. Büzülme.]

**** ["Büyük ve derin uyku"; kavramın Sanskritçesi ve anlamı için bkz. G. T. Bettany, *Dünya Dinleri Ansiklopedisi*, Say Yayınları, İstanbul, 2006.]

***** ["Mavera, görülen âlemin ötesi."]

dar istemiş olan bundan böyle istememektedir. Bu varlığı, bu özü, *iradeyi* sadece *isteme* edimi içinde ve onun aracılığıyla kendinde şey (*Ding an sich*) olarak biliyoruz, bu edimden vazgeçtikten sonra onun ne olduğunu ya da ne yaptığını söyleyemeyecek veya anlayamayacak durumdayız. Ve dolayısıyla istemenin tezahürü olan *bizler* için bu inkâr, bu yadsıma bir hiçliğe geçiştir.

Yaşama iradesinin olumlanması ve yadsınması safi bir *Velle et Nolle*'dir.* Bu iki edimin öznesi bir ve aynıdır ve dolayısıyla bu hüviyetiyle ne birinci edimle ne de diğeriyle yok edilir. *Velle*'si kendisini bu sezgisel kavrayış dünyasında gösterir, ki bizzat bu sebepten ötürü kendinde şeyin tezahürüdür. Buna karşılık, *nolle*'nin hiçbir tezahürünü bilmiyoruz, bunun tek istisnası onun belirişiyile ve aslında zaten *velle*'nin tezahürüne ait olan kişide görünen tezahürüdür. Ve kişi var olduğu sürece *nolle*'nin her zaman *velle* ile çatışma halinde olduğunu görürüz. Eğer kişinin varlığı sona erdiyse ve *nolle* onda muzaffer olduysa bu *nolle*'nin saf bir ilanı olmuştur. (Papalığın (bir bakıma Grek ve Roma'daki *déification*'un devamı olan) kutsallaştırma(uygulama)sının anlamı budur.) Bunun hakkında ancak şu kadarını söyleyebiliriz ki onunki *velle*'nin tezahürü olamaz; fakat onun ortaya çıkıp çıkmadığını, yani akıl için ikinci bir hayatı sürdürüp sürdürmediğini bilmiyoruz. Akıllı sadece iradenin olumlanmasında onun bir uzvu olarak bildiğimiz için böyle bir olumlamanın önüne geçilmesinden sonra neden akıllı doğurması gerektiğini anlamıyoruz; ve onun öznesi hakkında herhangi bir yargıda bulunamayız, çünkü bu-

* {İsteme ve istememe.}

nu ancak ters edim içerisinde, onun görüngü dünyasının kendinde şeyi olarak, müspet biçimde biliyorduk.

* * *

Greklerin ahlaki ile Hindularınki arasında çarpıcı bir zıtlık vardır. İlki (her ne kadar Platon bir istisna ise de) kendisine amaç olarak mutlu bir hayat, *vita beata* sürmeyi seçer. Buna karşılık ikincisi, *Samkhya Karika*'nın daha ilk cümlesinde doğrudan anlatıldığı üzere, genel olarak hayattan serbest kalmayı ve kurtuluşu seçer.

Eğer Floransa'daki galeride, kabartmaları bir düğünün ilk tekliften Hymen'in* meşalesinin yolunu aydınlatığı gerdek odasına kadar bütün bir törenler dizisini gösteren eski güzel taş sanduka ile onun hemen yanı başındaki üzerinde haçıyla birlikte bir yas işareti olarak siyah kumaşla kaplanmış *Hıristiyan* tabutunu düşünürsek buna benzer ve daha belirgin ve canlı bir zıtlığı elde edeceğiz. Bu zıtlık fevkalade anlamlıdır. Her ikisi de ölüm karşısında teselli bulmanın yollarını aramaktadır, fakat bunu birbirine zıt tarzlarda yapmaktadırlar ve her ikisi de doğrudur. Biri yaşama iradesinin olumlanmasını dile getirmektedir, böylelikle hayat, her ne kadar biçimler süratle değişebilirse de, bütün bir zaman güvence altına alınmaktadır. Diğeri ıstırap ve ölüm simgeleriyle yaşama iradesinin yadsınmasını ve ölümlerle birlikte şeytanın hüküm sürdüğü bir dünyadan kurtuluşu ifade etmektedir; *donec voluntas fiat noluntas*.**

* (Gr. Bekâret zarı. Bir meşale ve duvak taşıyan gençle temsil edilen Evlilik Tanrısı (Vesalius, 1550).)

** (İsteme istememe oluncaya kadar.)

Greko-Roman paganizminin ruhuyla Hıristiyanlığınki arasında tam da yaşama iradesinin olumlanmasıyla yadsınmasının zıtlığı vardır. Ve yaşama iradesinin bu olumlanmasıyla yadsınması arasındaki soru bakımından Hıristiyanlık son tahlilde haklıdır.

Avrupa'daki bütün ahlak felsefeleri karşısında benim ahlak felsefemin durumu, bu meselenin kilise tarafından anlaşılması bakımından, Eski Ahit'in Yeni Ahit karşısındaki durumu gibidir. Eski Ahit insanı yasanın* boyunduruğu altına sokar, ki bu onu neticede kurtuluşa götürmez. Buna karşılık, Yeni Ahit yasanın yeterli olmadığını ilan eder, hatta onu reddeder (sözgelimi krş., *Romalılara Mektup VII, Galatyalılara Mektup II ve III*). Tam tersine Yeni Ahit imanla, komşuyu sevmekle, mahviyet-kârlıkla (kişinin nefsinin tamamen inkâr etmesiyle, tam bir özveri ve fedakarlıkla) ulaşılan gökler âlemini vazeder; bu şerden ve dünyadan kurtuluşa giden yoldur. Protestanların ve akılcıların bütün yanlış anlama ve neticede yaptıkları bütün çarpıtmalara rağmen çileci ruh gayet belirgin bir şekilde aslında Yeni Ahit'in ruhudur. Fakat bu tam da yaşama iradesinin yadsınmasıdır; ve bu Eski Ahit'ten Yeni Ahit'e, yasanın tahakkümünden imanın egemenliğine, insanın yapıp ettikleriyle yargılanmasından aracı vasıtasıyla kurtuluşa, günah ve ölüm ülke-

* (quia *lex* (*torah*, νόμος, *nomos*) per Moysen data est, *gratia* et *veritas* (χαρις και ἡ ἀλήθεια, *kharis kai he aletheia*) per Jesum Christum facta est (*Yuh. I, 17*).)

sinden Mesih'te ebedi hayata bu geçiş, *sensu proprio*,* salt ahlaki erdemlerden yaşama iradesinin yadsınmasına geçiş anlamına gelir. Benimkine gelinceye kadar bütün ahlak felsefesi sistemleri mutlak (yani amacı olduğu kadar temeli de ortadan kaldıran) ahlak yasaları ve bütün ahlaki buyruk ve yasaklamalarıyla –ki biçimlerinin ve meseleyi ele alışlarının farklı olduğu gösterilebilirse de düşünsel planda bunlara buyurucu Yehova gizlice dahil edilmektedir– birlikte Eski Ahit'in ruhunu muhafaza ettiler. Buna karşılık, benim ortaya koyduğum ahlak felsefesinin temeli, amacı ve hedefi vardır; öncelikle adaletin ve sevgiyle şefkatin (ayrım gözetmeksizin bütün insanları sevmenin) metafizik temelini teorik olarak gösterir ve ardından eksiksiz biçimde icra edilmeleri, icapları mükemmelen yerine getirilmeleri halinde bunların sonunda götürmesi gereken hedefi işaret eder. Aynı zamanda dünyanın iğrenç tabiatını dürüstçe ve içtenlikle kabul eder ve buradan kurtuluş yolu olarak yaşama iradesinin yadsınmasını gösterir. Dolayısıyla özü Yeni Ahit'in ruhuna uygundur, halbuki bütün diğerleri Eski Ahit'in ruhuna bağlı kalır ve teorik bakımdan Yahudilikle (saf despotik teizm) aynı şeydir. Bu anlamda benim öğretim yegâne gerçek Hıristiyan felsefe olarak adlandırılabilir, her ne kadar bu, satıhta kalıp meselenin köküne inmeyenlere çelişkili görünebilirse de.

* * *

Her kim ki biraz daha derin düşünme kabiliyetine sahiptir insan arzularının daha ferdi eğilimleri bakımından

* (Gerçek anlamında anlaşılabilirliğinde.)

tesadüfen birbirlerinin yolunu kestikleri ve bir taraftan kötülüğe diğer taraftan art niyete yol açtıkları *noktada* günahkâr olmaya başlamalarının mümkün olmadığını çok geçmeden fark edecektir. Tam tersine, eğer böyle ise, köken olarak ve gerçek öz ya da tabiatlarına göre zaten kötü ve günahkâr olmaları gerektiğini ve dolayısıyla bizzat bütün yaşama iradesinin iğrenç bir şey olduğunu anlayacaktır. Aslında dünyanın içinde yüzdüğü sefalet ve dehşetlerin, gaddarlık ve işkencelerin tamamı, yaşama iradesinin kendisini belli koşullar içerisinde nesnelleştirdiği tüm karakterlerin zorunlu sonucudur. Bu koşullar zorunluluğun kırılmaz zinciri üzerinde cereyan eder ve karakterleri saiklerle donatır. Bu yüzden korkular ve sefalet, yaşama iradesinin olumlanmasına yorumdan ibarettir. (Krş. *Theologia Germanica*, s. 93). Bizzat varoluşumuzun, hayatımızın bir suçu, günahı ima etmesi ölümle doğrulanır.

Soylu bir yaradılış hemen kolaycacık talihinden şikâyet etmez; tam tersine Hamlet'in Horatio'yu övmek için söyledikleri onun için de geçerli olacaktır:

for thou hast been
As one, in suffering all, that suffers nothing*

■ Bu şu şekilde anlaşılabilir: Kendi tabiatını başkalarında tanıyan, böylelikle onların kaderini paylaşan bunun

* "Çünkü sen her şeyi çektin, ama hiçbirini göstermedin." W. Shakespeare, *Hamlet*, III. Perde, II. Sahne, s. 122, Çev.: Bülent Bozkurt, Remzi Kitabevi. (Ed. n.)

gibi bir adam neredeyse değişmez bir şekilde etrafında zorluk bakımından kendisinininkini bile gölgede bırakan talihler görür ve dolayısıyla içinden kendi talihinden şikâyet eden bir sesin yükselmesine izin vermez. Buna karşılık, bütün gerçekliği kendisiyle sınırlandıran ve başkalarını maskeler ve hayaletlerden ibaret gören soysuz, alçak bir bencil onların kaderlerine katılmayacak, duygudaşlığının ve ilgisinin tümünü kendisine ayıracaktır; bunun sonuçları o zaman büyük hassasiyetler ve sık şikâyetler olacaktır.

Sık sık değinip gösterdiğim gibi adalet ve sevgiyle dolu merhamet ilk önce işte bu kişinin kendisini başkasının gelip geçici varlığında tanımasından kaynaklanır, ki sonunda kişiyi iradesinden vazgeçmeye götürür. Çünkü bu iradenin kendisini gösterdiği fenomenler o kadar belirli bir şekilde bir ıstırap hali içerisindedirler ki her kim onların tümünü içine alacak şekilde genişletirse irade bundan böyle varlığını sürdüremeyecektir; nasıl ki bir piyango çekilişinde bütün biletleri alan birisi kaçınılmaz olarak büyük kayba maruz kalacaksa... İradenin onaylanması ben-bilincini, kişinin kendi ferdiyetiyle sınırlanmasını ve şans ya da talih sayesinde hayatta elverişli bir gelişim çizgisinin mümküniyetine güvenmesini gerekli kılar.

* * *

Eğer dünyayı kavrayışımızda kendinde şeyden, yaşama iradesinden yola çıkarsak onun en iç çekirdeğinin ve en büyük yoğunluk merkezinin üreme işi olduğunu görürüz. Bu, kendisini en başta gelen şey, ayrılış noktası

olarak gösterir; bu dünya yumurtasının *punctum saliens'* idir* ve temel mesele budur. Buna karşılık, eğer tecrübe dünyasından, gelip geçici şeylerin dünyasından, dolayısıyla tasavvur olarak dünyadan yola çıkarsak ne büyük bir tezatla karşılaşırız! Burada bu iş kendisini ikinci derecede önemli, gayet ferdi ve özel bir şey olarak, aslında önemi olmayan ve görmezlikten gelinen, gizlenmiş ve üzeri örtülmüş bir mesele olarak, çok kere gülmenin malzemesini sunan paradoksal bir kuraldışılık olarak gösterir. Bununla beraber öyle olur ki bizde, burada şeytanın oyununu gizlemek istediği fikri bile uyanabilir, çünkü cinsel ilişki onun tedavüldeki parası, dünya da onun krallığıdır. Zira müşahede edilmemiş midir *illico post coitum cachinnus auditur Diaboli?***

Latifeyi bir tarafa bırakırsak, bunun nedeni cinsel arzunun, özellikle belirli bir kadında takılıp kalmayla yoğunlaşıp ateşli bir karasevdaya dönüşmesi durumunda, bu soylu dünyanın ne kadar düzeni, tezgâhı varsa tümünün özünü esasını oluşturmasıdır; çünkü ifade edilemeyecek derecede sınırsız vaatlerde bulunur, fakat bunları sözü edilmeye değmez derecede az yerine getirir.

Üremede kadının payı belirli bir anlamda erkeğinkinden daha masumdur, çünkü erkek dünyaya gelecek varlığa ilk günah ve dolayısıyla her türlü kötülük ve belanın kaynağı olan *iradeyi* vermekte, halbuki kadın kurtuluşun yolunu açan *bilgiyi* kazandırmaktadır. Üreme işi dünyanın düğümüdür, çünkü o ilan eder: "Yaşama iradesi

* (Ceninde kalbin (teşekkülünün) ilk izi.)

** (Cinsel ilişkiden hemen sonra şeytanın kahkahaları işitilir.)

kendisini bir kez daha olumladı". Bu anlamda Brahmanların çağları aşıp gelen şu ifadesi haykırır: "Heyhat, heyhat, *linga'm yoni'de!*"* Buna karşılık gebe kalma ve gebelik şunu söyler: "İradeye bir kez daha bilginin ışığı verilmekte"; ki onunla bir kez daha çıkış yolunu bulabilir ve dolayısıyla bir kez daha kurtuluş imkânı belirmiştir.

İşte buradan hareketle şu kayda değer olgu izaha kavuşur, birleşme işi sırasında her kadın eğer şaşırıp kalmamışsa utançtan ölmeye hazır olduğu halde gebeliğini en ufak bir utanma belirtisi göstermeksizin hatta bir tür gururla herkesin önünde taşır. Çünkü nasıl ki başka her yerde yanılması imkânsız kesin işaret, işaret edilen şeyin karşılığı olarak kabul edilirse, burada da olup bitmiş cinsel birleşmenin diğer her işareti kadını en yüksek derecede utandırır ve mahcup eder; bir tek gebeliktir ki bu kuralın dışındadır. Bu şimdiye dek söylenmişlere uygun olarak gebeliğin belli bir anlamda cinsel birleşmeyle doğmuş (kayıt altına alınmış) olan suçun ya da borcun bir tazmini beklentisini gerekli kılması hatta her halükârda bu imkânı sunması bakımından izah edilebilir. Ve dolayısıyla bu konunun bütün utanç ve alçalmasını taşıyan gebelik onunla bu kadar yakından ilintili olmasına karşın saf ve masum kalmakta, hatta belirli bir ölçüde kutsallaşmaktadır.

Cinsel birleşme esas itibariyle erkeğin işi, gebelik bütününüle kadının işidir. Çocuk babadan iradeyi, yani kişiliği; anadan akli ya da zekâyı alır. Bu sonuncusu kurtarıcı, ilki bağlayıcı, esir edici ilkedir. Zamanda yaşama ira-

* *linga*: erkek cinsel organı; *Yoni*: Kadın cinsel organı... (Ed. n.)

desinin sürekli mevcudiyetinin işareti, akıl sayesinde aydınlanmada gerçekleşen bütün ilerlemeye rağmen, cinsel ilişkidir. Bu iradeye bir kez daha sunulan ve ona kurtuluş imkânını açık tutan bilginin ve esasen yüksek açıklık seviyesindeki ışığın işareti yaşama iradesinin insan olarak bir daha dünyaya gelmesidir.* Bunun işareti bu yüzden ortalıkta dürüstçe, serbestçe hatta biraz da kurumluca dolaşan gebeliktir, halbuki cinsel ilişki tıpkı bir suçlu gibi kıyılara köşelere siner büzülür.

* * *

Stromata, kit. III, bl. II'de İskenderiyeli Clemens tarafından söylendiği üzere, bazı kilise babaları evlilik birlik-teliklerine bile ancak çocuk dünyaya getirme, επι μονη παιδοπολια** şartıyla izin verileceğini vazetmişlerdir. (İlgili bölümler toplu halde P. E. Lind, *De coelibatu Christianorum*, bl. I'de bulunmaktadır.) *Stromata*, kit. III, bl. III'de İskenderiyeli Clemens bu görüşü Pythagorasçılara izafe etmektedir.*** Ne var ki, böyle bir görüş, işin aslı araştırılacak olursa doğru değildir; çünkü eğer cinsel ilişki artık kendisi için istenilmezse yaşama iradesinin

* Ya da tersinden: Cinsel ilişki, akıl sayesinde aydınlanmada gerçekleşen bütün ilerlemeye rağmen, yaşama iradesinin zaman içerisinde varlığını sürdürdüğüünün işaretidir. Yaşama iradesinin yeniden bedenlenmesi hem de en yüksek açıklık derecesinde bilginin ışığının, kurtuluş imkânının iradeye bir kez daha sunulmasıdır.

** (Sadece çocuk dünyaya getirmek için.)

*** (*Hac itaque ratione dicunt etiam Pythagoreos abstinere a rebus venereis. Mihi autem contra videntur uxores quidem ducere, ut liberos suscipiant, velle autem a venerea voluptate se continere post susceptos liberos. Proinde mystice uti fabis prohibent, ..*).

yadsınması zaten ortaya çıkmıştır ve o zaman amacına zaten erişildiği için insan soyunun sürdürülmesi lüzumsuz ve anlamsızdır. Ayrıca bir insanı orada yaşaması ve bunu hiçbir öznel tutkuya, şehvet ve bedensel arzuya sahip olmaksızın, sadece salt düşünüp taşınma ve soğukkanlı tasarlamayla yapması için dünyaya yerleştirmek, ahlaki bakımdan ziyadesiyle sorgulanmaya açık bir eylem olurdu. Haddizatında çok az kimse böyle bir şeyi üstlenir ve belki de bunun için safi cinsel içgüdüden kaynaklanan üreme karşısında bunun durumu ne ise, bir öfke anında ölümcül bir darbe neticesinde gerçekleşen cinayet karşısında da soğukkanlı ve tasarlanarak işlenen cinayetin aynı olduğu bile söylenebilirdi.

Gayrı tabii her türlü cinsel tatminin mahkûm edilmesi gerçekte tam tersi bir sebebe dayanır; çünkü bu sayede içgüdü doyurulup tatmin edilir ve böylelikle yaşama iradesi olumlanır, ama üreme bastırılmış olur, ki sadece o iradenin yadsınmasının imkânını açık tutar. Oğlancılığın ancak Hıristiyanlığın ortaya çıkmasıyla birlikte büyük

... non quod sit legumen flatum excitens, et concoctu difficile, et somnia efficiat turbulenta; neque quod hominis capiti sit sireillis ut vult ille versiculus: Idem est namque fabam atque caput corrodere patris; sed potius quod fabae, si comedantur, steriles efficiant mulieres. Theophrastus quidem certe in quinto libro De causis plantarum, fabarum siliquas, si ponantur ad radices arborum quae nuper sunt plantatae, refert plantas exsiccare. Quinetiam gallinae domesticae, quae eas assidue comedunt, efficiuntur steriles.

... Bu sebepten ötürü Pythagorasçılarının kadınlardan uzak durduğu ileri sürülür. Fakat bana kalırsa tam tersine onlar sadece nesli sürdürmek için evlenirler, fakat çocukları dünyaya geldikten sonra cinsel arzularını dizginlemeyi arzu ederler...)

bir günah olarak kabul edilmesinin sebebi budur, ki sadece o, çilecilik eğilimine sahiptir.

Bir *manastır* (hayat düsturu olarak) yoksulluğu, iffeti, itaati (yani bir kimsenin kendi iradesini terk etmesini) benimsemiş ve birlikte yaşayarak bir ölçüde hayatın, varoluşun kendisini aydınlatmaya çalışan, ama bunu daha da ileri, keskin terk ediş ya da feragat durumuna kadar götüren kimselerin topluluğudur. Çünkü benzer görüşleri benimseyip aynı feragati gösterenlerin görüntüsü onların kararlılıklarını güçlendirir ve bu suretle teselli bulurlar. Belli sınırlar dahilinde bir arada yaşamanın dostluğu-yoldaşlığı insan doğasına uygundur ve birçok katı sınırlamalara-mahrumiyetlere rağmen masum bir rahatlamadır. Bu *manastırlar* hakkında aşırılıklardan arınmış anlayıştır. Ve kim söyleyebilir böyle bir topluluğun bir aptallar ve safdiller birlikteliği olduğunu? Benim ortaya koyduğum felsefe dışında her felsefe insanı bunu söylemeye mecbur eder.

Hakiki manastır hayatının iç ruhu ve anlamı genellikle çilecilik için de geçerli olduğu üzere bir insanın kendisini bizimkinden daha iyi bir hayata layık ve muktedir olarak tanıması ve bu kanaati bu dünyanın sunduklarını elinin tersiyle bir kenara iterek, onun bütün zevklerine zerrece kıymet vermeyerek ve şimdi, bir gün gelip çatacak ölüm saatini bir kurtuluş anı olarak karşılamak için, içi boş ayartıcılarından soyunmuş olan bu hayatın sonunu sükunet ve güven içinde bekleyerek güçlendirmesi

ve muhafaza etmesidir. *Sannyasin** tam olarak aynı eğilime ve anlama sahiptir, dolayısıyla Budacılardaki gibi onların da keşişleri vardır. Kuşkusuz hiçbir durumda uygulama teoriye manastır durumunda olduğu kadar uzak düşmez,** bunun tek sebebi temel fikrinin bu denli yüce ve ulvi olmasıdır; ve *abusus optimi pessimi****

Hakiki bir keşiş saygıya fevkalade layık bir kimsedir, fakat çoğu durumda keşiş kukuletası bir maskeden ibarettir, maskeli balolardaki maskelerin arkasında ne kadar gerçek varsa onun arkasında da o kadar gerçek keşiş vardır.

Bir başkasının ferdi iradesine bütünüyle ve kayıtsız şartsız teslim olup boyun eğmeliyiz fikri kendi irademizi yadsımayı kolaylaştırmanın ruhsal bir aracıdır ve dolayısıyla hakikatin (teşbih ve istiarenden örülü) uygun bir mecazi aracıdır.

* (Sk. *sannyasa*, hayattan, işten güçten elini eteğini çekme; *sannyasin*, *sannyasa*'yı tatbik eden kimse, münzevi. *Sannyasa ashrama*; dört *ashrama*'nın sonuncusu. Klasik Hindu dininde yaşamın dördüncü aşamasına ulaşmak amacıyla dünyayı yadsıyan çileci, ayrıca "Büyük Çileci" olarak adlandırılan, Tanrı Şiva'ya bağlı çileciler de bu adla anılırlar.)

** Ya da: Kuşkusuz uygulamayla teorinin birbiriyle örtüşmesi hiçbir durumda manastır durumunda olduğu kadar nadir değildir.

*** (En kötü(sü) iyinin istismandır. Tabir için Platon'un *Devlet*'inin VI. Kitabına, ayrıca Platon & Longinos: *Siyaset ve Retorik* (İz Yayıncılık, 2003) isimli kitabın girişine de bakılabilir.)

Trap keşişlerinin* sayısı doğal olarak oldukça küçüktür; fakat yine de insanlığın yarısı *gayrı ihtiyari Trap* keşişlerinden oluşur; onların da paylarına düşen yoksulluk, itaat, her türlü zevkin, hatta en zorunlu rahatlama araçlarının yokluğu ve çok kere yokluk veya bir kusurun zorladığı ya da sebep olduğu iffet yani kadınlardan uzak durmadır. Farklılık sadece şurada kendisini gösterir: *Trap* keşişleri bu yolu bir usule bağlı olarak ve şartların iyileşmesine dair hiçbir umut beslemeksizin kendi özgür tercihleriyle tutarlar; halbuki diğer yol çilecilikle ilgili bölümlerde benim δευτερος πλους** ifadesiyle tarif ettiğim şeyin içerisine dahil edilmelidir. Bu yüzden tabiat bunu düzeninin temeli sayesinde vücuda getirmek için gerekli ihtimamı zaten göstermiştir, bilhassa eğer doğrudan ondan kaynaklanan kötülöklere, insanların savaşta ve barışta kavga, ihtilaf, çekişme ve kötü niyetlerinin meydana getirdiği başkalarını eklersek.

Fakat ebedi kurtuluş için bu iradi olmayan ıstırabın zorunluluğu aynı zamanda Kurtarıcının sözleriyle de ifade edilir (Matta 19: 24): ευκοπωτερον εστι, καμελον δια τρυπηματος ραφιδος διελθειν, η πλουσιον εις την βασιλειαν του θεου εισελθειν (*Facilius est, funem ancorarium per foramen acus transire, quam divitem regnum di-*

* (1098'de kurulmuş olan bir Katolik tarikatına (*Zisterzienser, Cistercian*) bağlı keşiş. Tarikat, ismini kurulduğu Dijon yakınlarında Burgundy'deki Citeaux'dan (L. Cistercium) alır. Üyelerinin çile, riyazet ve tam bir yoksulluk içinde çok sıkı kurallara bağlı olarak yaşamaları ve konuşma yasağına kesinlikle riayet etmeleri gerekir. Daha fazla bilgi için bkz. G. T. Bettany, a.g.e., s. 891 vd.)

** (Bir sonraki en iyi yol.)

vinum ingredi.)* Bu yüzden ebedi kurtuluşları konusunda büyük azim sahibi olanlar, talih onları bundan mahrum ettiğinde ve zenginlik içinde doğduklarında yoksulluğu tercih etmişlerdir. Nitekim Buda Sakya Muni bir prens olarak doğmuştu, fakat o eline (hükümdar asasını değil) kendi tercihi ve iradesiyle dilenenlerin değneğini almıştır; Assisili Aziz Francesco daha henüz top koşturan bir delikanlıyken bütün ileri gelenlerin kızlarının bir arada oturduğu yerde kendisine sorulmuştu: "Söyle bakalım Francesco, bu güzellerden hangisini seçtin?" ve o cevap vermişti: "Çok daha güzel bir seçim yaptım ben!" "Hangisi?" "*La poverta*";** bunun üzerine kısa bir zaman sonra her şeyi terk etmiş ve elinde sadaka kâsesi diyar diyar dolaşmaya başlamıştı.

Her kim ki bu tür düşüncelerle kurtuluşumuz için sefalet ve ıstırapın ne kadar gerekli olduğunun farkına varırsa başkalarına mutluluklarından çok mutsuzlukları için gıpta etmemiz gerektiğini anlayacaktır.

Aynı sebepten ötürü talihe meydan okuyan yaradılış sağlamlığı, ya da metanetlilik de hayatın acı ve ıstıraplarına karşı güzel bir kalkandır ve bizim içinde bulunduğumuz ana tahammül etmemize yardımcı olur; fakat gerçek kurtuluşun yolunu tıkayabilir, çünkü kalbi katılaştırır. Gerçekten de üzeri taştan kabuk tutmuş ve hiçbir şey hissetmez hale gelmişse nasıl ıslah olabilir acıyla, ıstırapla bir kalp? Ayrıca bu metanetin, yani acıya gösterilen sabır ve cesaretin belli bir derecesi çok ender rastlanır bir

* (Devenin iğne deliğinden geçmesi, zengin adamın Tanrı'nın Melekutuna girmesinden daha kolaydır.)

** (Yoksulluk.)

şey değildir. Çoğu kez bu bir gösteriş olabilir ve bir *bonne mine au mauvais jeu** anlamına gelebilir; bununla beraber hakiki ve yapmacıktan uzak olduğunda çoğu durumda bir duygu eksikliğinden, bir enerji, keskinlik, duyarlık ve düş gücü yoksunluğundan kaynaklanır, ki bunların hepsi ıstırapın acısının derinden derine duyulabilmesi için gerekli olan şeylerdir. Almanların uyuşuk, miskin, serinkanlı ve kolay heyecanlanmayan mizacı bu tür bir metanet için bilhassa elverişlidir.

* * *

Haksız yahut kötü niyetli eylemler bunları işleyen insan için yaşama iradesini olumlamasının gücünün ve dolayısıyla onu gerçek kurtuluştan, yaşama iradesinin yadsınmasından ve neticede bu dünyadan kurtulmaktan uzaklaştıran mesafenin bir işaretidir. Bunlar aynı zamanda onun kurtuluşa erişmezden evvel tedrisatından geçmesi gereken uzun bilgi ve ıstırap okulunun da bir işaretidir. Bu tür eylemlere maruz kalan insan bakımından bunlar, kabul, maddi bakımdan kötüdür, fakat metafizik bakımdan bir iyilik ve aslında faydalı bir şeydir, çünkü bunlar onu gerçek kurtuluşa götürmeye katkıda bulunurlar.

* * *

Dünya Ruhu: Öyleyse senin bütün didinip durmalarının ve ıstıraplarının amacı budur; sen bunun için varsın, nasıl ki diğer bütün her şey bunun için varsa.

* (Felaket ve musibet karşısında bir gülümseme.)

İnsan: Fakat hayattan bana kalan nedir? Hayatım dolu olduğunda dert ve tasa; eğer boşsa can sıkıntısı. Bunca zahmet, meşakkat ve ıstırap karşılığında nasıl bana böylesine sefil bir ödül sunarsın?

Dünya Ruhü: Ama yine de bu ödül senin bütün sıkıntılarına uygundur ve tam da onun yetersizliği nedeniyle böyledir bu.

İnsan: Bu gerçekten benim anlama kabiliyetimin ötesinde.

Dünya Ruhü: Biliyorum. – (*kenarda*) Hayatın değerinin tam da onun istenilmeye değer olmadığını (onu istememeyi) öğretmesinde yattığını ona söylemeli miydim? Bu yüksek adanış için önce hayatın kendisinin onu hazırlaması gerekir.

Söylediğim gibi bir bütün olarak bakıldığında her bir *insan hayatı* bir tragedyanın niteliklerini sergiler ve biz kural olarak hayatın bir dizi düş kırıklığıyla dolu umutlan, boşa çıkmış emellerden, suya düşmüş tasarımlardan, çok geç fark edilmiş yanlışlardan başka bir şey olmadığını ve şu kederli şiirin içinde barındırdığı hakikatin onun için de geçerli olduğunu anlarız:

O zaman yaşlılık ve tecrübe el ele,
Götürür onu ölüme ve anlatır ona,
Böylesine acılı ve uzun bir arayıştan sonra
Bütün hayatının yanlışlarla dolu olduğunu.

Bütün bunlar hayatın kendisini hiç olmasa daha iyi olacak bir şey, edineceğimiz bilgi sayesinde geri döne-

ceğimiz bir tür hata olarak gören benim dünya görüşümle tamamen örtüşür. Genelde insan, ó ανθρωπος var olduğu ve insan olarak kaldığı sürece zaten yanılığdadır; dolayısıyla hayatını gözden geçirdiğinde her bir insanın, τις ανθρωπος'un da kendisini genellikle yanılıklar içerisinde görmesi bununla uyum içindedir. Onun bunu *genel halları içinde* görmesi kurtuluşudur ve bunun için onu *münferit durum içinde*, yani kendi ferdi hayatında fark ederek başlaması gerekir. Çünkü *quidquid valet de genere, valet et de specie.**

Hayat tamamen *keskin bir azarlama, acı bir paylama* olarak görülmelidir, tamamen farklı amaçlar için oluşturulmuş olan düşünce biçimlerimizle, her ne kadar böyle bir şeye nasıl olup da ihtiyaç duyabileceğimizi anlayamamak da bu ceza, bu paylama bize yönelmiştir. Dolayısıyla bu dünyayı terk etmiş olan dostlarımızı üzüterek, hayıflanarak değil, iç ferahlığıyla hatırlamalıyız ve unutmamalıyız ki onlar bir yolunu bulup bu paylamadan kurtulmuşlardır, yapacağımız tek şey bu azarlamanın arzu edilen neticeyi uyandırmış olmasını gönülden dilemektir. Aynı bakış açısıyla kendi ölümümüze de, genelde hep olduğu üzere, korkuyla ve ürpertiyle değil, arzu edilen mutlu bir hadise olarak bakmalı, yolunu gözetlemeliyiz onun.

Mutlu bir hayat imkânsızdır; insanın erişebileceği en iyi, en fazla şey bütün insanlığın hayrına olacak bir işte ve bir yolda ezici talihsizliklere, bunaltıcı güçlülere karşı mücadele eden ve her ne kadar eline sadece önemsiz bir ödül ya da hiçbir şey geçmese de sonunda bun-

* (Cins için geçerli olan aynı zamanda tür için de geçerlidir.)

dan galip çıkan kimsenin yaşadığı gibi, *kahramanca bir hayattır*. Çünkü sonunda Gozzi'nin* *Re corvo*'sundaki prens gibi taşa dönüşür, fakat soylu bir tavrı ve yüce gönüllü, âlicenap bir görünüşü vardır. Hatırası bir *kahramanın* hatırası kadar uzun ömürlüdür ve tıpkı onunki gibi sevgiyle anılır; zahmet, meşakkat, akamet ve sıkıntının ve ömrü boyunca dünyadan gördüğü kadir bilmezliğin canlılığını kaybettirdiği *iradesi Nirvana*'da yok olmuştur. (Bu anlamda Carlyle, *On Heroes and Hero-worship*'i yazdı, Londra, 1842.)

Yukarıdaki türden düşüncelerle ve çok yüksek bir bakış açısından baktığımızda insanlığın çektiği acı ve ıstıraplara meşru bir dayanak bulursak da bu, çoğu doğrudan insanların elinden veya onun araya girmesiyle, eziyet ve acıları hatırı sayılır boyutlarda olan hayvanları içine almaz. (Bkz. *Die Welt als Wille und Vorstellung*, c. II, bl. 28). Ve dolayısıyla binlerce farklı biçimi içerisinde, düşünce gücü sayesinde elde edilecek olan kurtuluş imkânına sahip olmaksızın, bu sıkıntıya ve eziyete uğramış iradenin amacıyla ilgili soru kendisini zorlar. Hayvanlar âleminde bu ıstırabın tek meşru dayanağı, fenomenler dünyasında onun dışında mutlak anlamda hiçbir şey var olmadığı ve o aç bir irade olduğu için, yaşama irade-

* (Gozzi, Carlo-Conte, (1720-1806) İtalyan deneme, oyun yazarı ve şair; Pietro Chiari ve Carlo Goldoni'nin getirdiği yeniliklere karşı geleneksel *commedia dell'artenin* ateşli savunucusu. Oyunları İtalya'da olduğu kadar diğer Avrupa ülkelerinde de birçok tiyatro ve müzik eserine (Schiller, Busoni, Puccini vb.) ilham kaynağı olmuştur. Sözü edilen *Il re cervo* (Geyik Olan Kral) 1762'de sahnelenmiştir.)

sinin *kendi etini yiyip tüketmesi* gerektiğinde bulunacaktır. Her biri bir diğèrinin hayatı pahasına yaşayan tezahürlerinin bu şekilde bir aşamadan bir başkasına geçmesinin sebebi budur. Ayrıca bu bahiste ıstıraba katlanma kabiliyetinin hayvanlarda insanlara göre çok daha az olduğunu gösteren (*Parerga*) §§ 153 ve 154'ü* tavsiye ederim. Bunun ötesinde eklenebilecek olanlar farazi hatta efsanevi mahiyette şeyler olacaktır ve bu yüzden okurun kendi fikir yürütmesine bırakılabilir.

* *Parerga und Paralipomena*, Bd. II, Kap. XII: *Nachträge zur Lehre vom Leiden der Welt*.

HAYATIN BOŞLUĞU ÖĞRETİSİ ÜZERİNE*

Bu boşluk anlatımını genel olarak şeylerin varoluş tarzında, her ikisinde de insanın sınırlı varoluşuyla karşılaştırıldığında, Zaman ve Mekânın sınırsız doğasında; yegâne gerçek varoluş tarzı olarak göz açıp kapayıncaya kadar geçip giden şimdide; her şeyin birbirine bağlılığında ve izafiliğinde; sürekli olarak Varlık olmaksızın Oluştta; tatmin edilmeksizin mütemadiyen arzulamada; hayatın tarihini oluşturan uzun savaşta zafer kazanılıncaya kadar çabaların sürekli olarak boşa çıkmasında bulur. *Zaman* ve onun içinde, onunla var olan bütün şeylerin *gelip geçiciliği* yaşama iradesine –ki kendinde şey olarak yok edilemez– bu çabanın *beyhudeliğinin* gösterildiği biçimden ibarettir sadece. *Zaman* ki onunla her an elimizdeki her şey boş bir hiçliğe dönüşmektedir ve sahip olduğu bütün değeri kaybetmektedir.

...

Var olmuş olan artık *var* değildir; *hiç* var olmamış olan kadar vardır ancak. Fakat *var* olan her şey, bir sonraki anda çoktan *var olmuş* kabul edilir. Bu yüzdendir ki

* *Parerga und Paralipomena*, Bd. II, Kap. XI: *Nachträge zur Lehre von der Nichtigkeit des Daseyns*.

büyük öneme sahip, ama geçip gitmiş olan bir şey, ne kadar önemsiz olursa olsun, şu anda mevcut olan bir şeyden daha aşağıdır; çünkü sonuncusu bir *gerçekliktir* ve bir şeyin hiçbir şey karşısında durumu ne ise onun durumu da ilki karşısında odur.

Bir insan binlerce yıllık yokluktan sonra büyük bir şaşkınlıkla birdenbire var olduğunun farkına varır, kısa bir an için tattığı varlıktan sonra, yine aynı uzunlukta bir yokluk durumuna geri döner. Kalbi buna dayanamaz ve ona bunun doğru olamayacağını fısıldar; en kaba, en eğitimsiz bir kafa bile meseleyi bir müddet düşündükten sonra zamanın idealliği hususunda ister istemez bir tür önseziye sahip olacaktır.*

Mekânla birlikte Zamanın bu idealliği her gerçek metafizik sistem için anahtardır, çünkü doğada bulunacak olandan tamamen farklı şeyler kümesi için alan açar. İşte Kant bunun için bu kadar büyüktür.

Hayatımızdaki her hadise için ancak bir anlığına *var* diyebiliriz; bu kısacık andan sonra artık onun için ebediyen *vardı* dememiz gerekir. Her akşam geçen bir gün ile biraz daha yoksullaşırız. Eğer varlığımızın en derin katmanlarında sonsuzluğun kaynağından pay aldığımızın ve onunla her zaman hayatı yenileyebileceğimizin gizlice farkında olmamış olsaydık, bu kısa zaman aralığının parmaklarımızın arasından kayıp gitmesini görmek belki de bizi çılgına çevirirdi.

Hiç kuşkusuz, yukarıda sözünü ettiğimiz şeyler üzerine düşünmek bizi anın tadını çıkarmanın ve bunu haya-

* (Yani: Zamanın doğasında ideal bir şeyin bulunduğu önsezişine sahip olmadan bu konuyu düşünemeyecektir.)

tin amacı yapmanın en büyük *bilgelik* olduğu inancını benimsemeye götürebilir; çünkü gerçek olan sadece şimdide mevcuttur, geri kalan her şey düşünce oyunundan ibarettir. Fakat böyle bir amaca (hayat tarzına) aynı zamanda en büyük *budalalık* da denebilir; çünkü kısa bir an sonra artık var olmayan ve tıpkı bir düş gibi tamamen kaybolmuş olan asla ciddi bir çabaya değmez.

Varoluşumuzu biteviye akıp giden, göz açıp kapayıncaya kadar kayboluveren şimdiden başka destekleyecek bir dayanak yoktur. Dolayısıyla esas itibariyle, her daim peşinde koşup durduğumuz dinginliği hiçbir zaman bulma ihtimaline sahip olmaksızın sürekli *devinim* biçimine bürünmesi gerekir hayatımızın: tıpkı bir tepeden aşağıya koşan adam gibi, eğer durmaya çalışırsa kaçınılmaz olarak düşecektir; ve ancak sürekli koşması halinde ayaklarının üzerinde durabilecektir. Yahut bir parmağın ucunda dengede duran çubuk ya da yörüngesinde hızla ilerlemezse güneşi tarafından yutulacak olan bir gezegen gibi. Devingenlik varoluşun temel ayırt edici özelliğidir.

Hangi türden olursa olsun atalet ya da istikrarın olmadığı, kalıcı olan herhangi bir şey ihtimalinin bulunmadığı, bilakis her şeyin dipsiz bir değişim ve devridaim girdabına bırakıldığı, herkesin pür telaş koşturup durduğu ve dengeyi (ipteki bir cambaz gibi) ancak sürekli ilerleme ve devinmeyle ayakta tuttuğu bunun gibi bir dünyada, mutluluğu tasavvur etmek bile imkânsızdır. Platon'un dediği gibi mutluluk "*sürekli oluşun ve asla var olmayışın*" yegâne varoluş biçimi olduğu bir yerde barına-

maz. Her şeyden evvel hiçbir insan mutlu değildir; bütün hayatı boyunca hayali bir mutluluk peşinde koşup durur, onu nadiren ele geçirir ve ele geçirse bile, geçirmesiyle birlikte bir yanılısamadan, bir düş kırıklığından başka bir şey kalmayacaktır geride; ve kural olarak sonunda bütün umutları suya düşecek ve limana bir enkaz halinde girecektir. O halde yalnızca her an değişip duran şimdiden ibaret olan ve şimdi sona eren bir hayatta mutluluk olmuş mutsuzluk olmuş hepsi birdir.

Bu arada gerek insanların gerekse hayvanların dünyasında bu fevkalade büyük, çeşitli ve dipsiz devinimin iki basit dürtü –biri açlık diğeri cinsellik dürtüsü, belki bunlara biraz can sıkıntısı da yardım edebilir– aracılığıyla ayakta tutulduğunu ve sürdürüldüğünü, bunların bu denli karmaşık bir mekanizmanın *primum mobile*'sini* biçimlendirecek, bu tuhaf varyete gösterisini sahnede tutacak güce sahip olduklarını görmek insanı şaşırtır.

Biraz daha yakından baktığımızda, daha başından inorganik maddenin varlığına nihayetinde onu tüketip bitiren kimyasal güçlerin sürekli olarak saldırdığını görürüz. Buna karşılık, organik varoluş ancak maddenin sürekli değişimiyle mümkün hale gelir ve eğer dışarıdan sürekli yardım almasa ya da tedarik görmese var olamaz. Dolayısıyla kendi başına organik hayat parmak ucunda bir çubuğu dengelemeye benzer; sürekli hareket halinde tutulmalıdır; bu yüzden o ardı arkası kesilmeyen bir ihtiyaç, mütemadiyen yinelenen bir yoksunluk ve sonsuz bir sıkıntıdır. Bununla beraber bilinç ancak bu organik hayat sayesinde mümkündür.

* (İlk hareket ettirici, ilk dürtü.)

Bu *sınırlı varoluş* alanıdır; ve onun karşıtı, ne dışarıdan herhangi bir saldırıya açık ne de yardıma-tedarike ihtiyaç duyan *sınırsız* bir varoluş olacaktır ve sonsuz bir sükûnet ve dinginlik içinde $\alpha\epsilon\iota \ \acute{\omega}\sigma\alpha\acute{\upsilon}\tau\omega\varsigma \ \omicron\nu$ (*aei hosautos on*), $\omicron\upsilon\tau\epsilon \ \gamma\iota\gamma\nu\omicron\mu\epsilon\nu\omicron\nu$, $\omicron\upsilon\tau\epsilon \ \alpha\pi\omicron\lambda\lambda\upsilon\mu\epsilon\nu\omicron\nu$ (*oute gignomenon, oute apollymenon*) değişimden, zamandan, bölünüp çoğalmadan ve farklılaşmadan uzak bir alan, ki Platon felsefesinin nirengi noktasını biçimlendiren bunun menfi bilgisidir. Yaşama iradesinin yadsınmasının yolunu açtığı böyle bir varoluş durumu olmalı.

Hayatımızın tabloları kaba mozaiklerle yapılan resimlere benzer, ki yakından bakıldığında hiçbir etkisi yoktur, güzelliklerinin anlaşılabilmesi için belli bir bakış mesafesi gereklidir. Dolayısıyla arzu ettiğimiz bir şeyi ele geçirmek için onun değersiz ve doyurucu olmaktan uzak olduğunun anlaşılması gerekir; her zaman daha iyi şeylerin beklentisiyle yaşıyorsak eğer, aynı zamanda çoğu kez geçmişte kalan şeyler için pişmanlık ve özlem de duyarız. Diğer taraftan içinde bulunduğumuz anı sadece gelip geçici, ömürsüz bir şey olarak görür ve ona sadece hedefimize ulaştıracak bir araç nazarıyla bakarız. Dolayısıyla çoğu insan, hayatının sonuna gelip de geriye dönüp baktığında bütün ömrü boyunca *ad interim* yaşadığını görecektir ve dikkat etmeksizin ya da tadını çıkarmaksızın bakıp geçtiğı bir şeyin hayatın ta kendisi olduğunu – bir başka söyleyişle, yaşamayı beklediğı (ya da beklentisi içinde yaşadığı) şeyin bizzat kendisi olduğunu

görüp şaşıracaktır. Dolayısıyla insan hakkında genel olarak, umutla şaşkına dönmüş vaziyette ölümün kollarında dans ettiği söylenebilir.

Keza ne doymaz bir varlıktır insan! Ulaştığı her tatmin yeni bir arzunun tohumudur, dolayısıyla onun ebediyen doyurulamaz arzularının sonu yoktur.

İrade kendi başına ele alındığında dünyaların efendisidir de onun için; her şey ona ait olduğu için, hiçbir şeyin bir bölümüyle yetinmez, sonsuz da olsa tamamıdır onun istediği. Bu arada bu dünyanın efendisinin bir insan kılığına büründüğünde payına ne kadar küçük bir şey düştüğünü düşünecek olursak bu durum ister istemez acıma duygumuzu uyandıracaktır; genellikle sadece bedeni ayakta tutmaya yetecek kadar olanı. İnsan işte bunun için bu kadar mutsuzdur.

Entelektüel bakımdan iktidarsız ve her türlü biçimiyle kötü ve aşağılık olana saygısıyla dikkati çeken içinde yaşadığımız çağda – hadiseler o şekilde cereyan eder ki uydurma sözcük *Jetztzeit** ile her bakımdan uyum içindedir ve kakofonik olduğu kadar sahtedir de, sanki Şimdi κατ'εξοχην** Şimdi imiş, daha önceki bütün Şimdiler sırf onun ortaya çıkması için var olmuş gibi – böyle bir dönemde hatta panteistler (tüm tanrıcular), hayat, onların ifade ettikleri biçimiyle, *Selbstzweck*, “kendinde amaçtır” deme cüretinde bile bulunurlar. Eğer bizim bu dün-

* (*Jetztzeit*: Hal i hazır, şimdi.)

** (Eşi olmayan, emsalsiz.)

yadaki hayatımız bir kendinde-amaç (dünyanın nihai amacı) olsaydı, bu zamana kadar belirlenmiş en anlamsız, en saçma amaç olurdu bu; hatta biz ya da başka herhangi biri onu tasavvur edebilmiş olsaydı bile.

Hayat kendisini öncelikle bir vazife, *de gagner sa vie*'nin (hayat kazanmanın) bir ödevi olarak sunar. Eğer bu yerine getirilirse, kazanılmış olan bir yüke dönüşür ve ikinci vazifeyi, can sıkıntısını uzaklaştırmak için bir şeyler yapma ödevini içerir, ki tıpkı bir av kuşu gibi her nerede güvenli hale getirilmiş (ihtiyaçlardan yakasını kurtarmış) bir hayat görse bu baş belası hemen başına çökmeye hazırdır onun.

Dolayısıyla ilk vazife (halledilmesi gereken ilk mesele) bir şey kazanmak, ikincisi bir şey kazanıldıktan sonra onu unutmaktır, aksi halde bir yük haline gelir.

Eğer insanlığı şöyle kuşbakışı gözlemeye çalışırsak, her yerde hayat ve varoluş için ardı arkası kesilmeyen bir savaşı ve güçlü bir mücadeleyi; bu savaşta zihinsel ve bedensel güçlerden azami derecede istifade edildiğini, bir an olsun bile aman vermeyen her türden tehdit-kâr tehlikelerle ve belalarla karşılaşıldığını görürüz.

Ve eğer bütün bunlar için, varoluş ve hayatın kendisi için ödenen bedeli (elde edilen ödülü, yani varoluş ve hayatın kendisini) düşünecek olursak, acıdan uzak hayat fasılalarına, haddizatında can sıkıntısının hemen ardından takip ettiği ve sırasında taze istek ve arzularla (dolayısıyla acı ve ıstırapla) çok çabuk yok ediliveren kısa anlara tanık olunacaktır.

İhtiyaç ve yoksunlukların hemen arkasında *can sıkıntısıyla* karşılaşılacaktır; can sıkıntısı daha zeki hayvanla-

rın bile başının belasıdır. Çünkü kendi başına hayatın gerçek ve hakiki bir değeri yoktur, fakat ihtiyaçlar ve yanlısamalar aracılığıyla sadece *devinim halinde* tutulur. İhtiyaçlar ve yanlısamalar kaybolur kaybolmaz hayatın mutlak yavanlığının ve boşluğunun farkına varırız.

İnsan hayatı bir tür hata olmalı. Bu insanın tatmini güç ihtiyaçlardan mürekkep bir varlık olmasından yeteri kadar açık biçimde görülür; ayrıca bu ihtiyaçlar eğer tatmin edilirse, elde edeceği şeyin tümü bir acısızlık durumudur, ki eriştiğinde yapabileceği tek şey kendisini can sıkıntısının kollarına terk etmektir. Bu kendi başına hayatın bir değeri olmadığıнын en kesin delilidir, çünkü can sıkıntısı hayatın boşluğu hissinden başka bir şey değildir. Sözelimi hayat, varlığımızın özünü oluşturan şeyi arzulama, eğer kendi başına müspet ve gerçek bir değere sahip olmuş olsaydı, can sıkıntısı dediğimiz şey var olamazdı; kendi başına hayat bize yeter, bizi tatmin eder ve başka bir şey istemezdik, ama böyle olmuyor. Hayatımız bir şeyin peşinde koşuyor olmadıkça neseli bir şey olmuyor; alınacak mesafe ve üstesinden gelinecek manialar o zaman bizi tatmin edecek bir şey olarak hedefimizi temsil ediyor – ki erişildiğinde kayboluveren bir kuruntu, bir yanlısamadan başka bir değildir; ya da safi zihinsel bir ilgiyle kendimizi meşgul edip de, gerçekte tıpkı bir tiyatrodaki seyirciler gibi onu dışarıdan gözlemleyebilecek kadar dünyadan el etek çekmedikçe hayattan zevk duymuyoruz. Hatta bizatihi duymusal-bedensel zevk bile sürekli bir mücadeleden başka bir şey değildir, ki hedefi ele geçirildiğinde derhal azalıp kayboluverir. Bu iki durumdan birine kendimizi

kaptırmadığımız, yani bir şey için mücadele halinde veya zihni bir meşguliyet içerisinde olmayıp da hayatın kendisinin üzerine kapaklandığımız zaman, hemen hayatın boşluğu ve değersizliği hissine kapılıveririz; ki biz buna can sıkıntısı diyoruz. Bayağı ve bildik olanın dışındaki şeye bu doğuştan gelen ve ortadan kaldırılamayan özlem (insan tabiatının bu tabii temayülü), olayların bu doğal ve böylesine bıktırıcı, bezdirici akışını fasılaya uğratmanın bizi ne kadar mutlu ettiğini gözler önüne serer. Hatta göz kamaştırıcı şatolarında zenginlerin tantanası ve şatafatı bile, aslında hayatın özünden, *mutsuzluk ve sefaletten* kurtulmanın beyhude bir çabasından başka bir şey değildir. Nihayetinde değerli taşlar, inciler, kuş tüyleri, erguvan kadifeler, bir yığın şamdan, dansçılar, maskeleri takıp çıkarmalar ve bunlara benzer bir sürü şey ne ifade eder ki? Bu zamana kadar hiçbir insan içinde yaşadığı anda kelimenin tam anlamında mükemmel mutlu hissetmemiştir kendisini; eğer hissetmiş olsaydı bu onu sarhoş ederdi.

Kendisini insan organizmasının fevkalade girift ve karmaşık mekanizması içerisinde dışa vuran *yaşama iradesinin* en kusursuz tezahürünün çaresiz toprağa karışıp sonunda bütün varlığını çözülmeye terk etmesi, söylediklerinde her zaman doğru ve samimi olan tabiatın, iradenin bütün çabalamalarının esasında beyhude olduğunu bildirmesinin naif tarzıdır. Eğer kendi başına herhangi bir değere, kayıt ve şartla sınırlı olmayan mutlak bir şeye sahip olmuş olsaydı, akıbeti yokluk olmaz-

dı. Goethe'nin güzel şarkısının temelinde yatan da bu aynı hissiyattır:

*Hoch auf dem alten Thurme steht
Des Helden edler Geist**

Ölümün gerekliliği öncelikle insanın gelip geçici bir fenomenden başka bir şey olmaması, bir başka söyleyişle kendinde-şey, dolayısıyla *ὄντως ὄν (ontos on)*** olmamasından çıkarılabilir. Eğer olsaydı böyle yok olup gitmezdi. Fakat bu türden fenomenlerin temelinde yer alan kendinde şeyin kendisini ancak bunlar sayesinde gösterebilmesi onun doğasının bir sonucudur.

Hayatımızın başlangıcı sonuna göre ne kadar da farklıdır! Başlangıç asılsız umutlarla, çılgınca arzularla, bedensel zevklerin sarhoşluklarıyla doludur, fakat kaçınılmaz son bütün uzuvların çözülüp dağılması ve cesetlerden yayılan fena kokulardır.

Bu ikisinin birbirinden ayrıldığı noktada, mutluluğumuz ve hayat coşkumuz söz konusu olduğu kadarıyla, yokuş yerini artık inişe bırakır;*** çocukluğun mutlu düşselliği, gençliğin coşkunluğu, orta yaşın sıkıntıları, yaşlılığın zayıflığı ve sık sık kapıyı çalan mutsuzluğu, son hastalığımızın ıstırapları ve nihayet ölümle boğuşma – bütün bunlar insana hayatın, sonuçları gitgide daha da aşikâr hale gelen bir hatadan başka bir şey olmadığını hissettirmez mi?

* (Eski kulenin yükseklerinde/Durur kahramanın soylu ruhu.)

** (Platon'un *Sofist*, *Parmenides* gibi diyaloglarında kullandığı kavram: *gerçek anlamda var olan*.)

*** (Yani: Doğumdan ölüme giden yol mutluluk ve yaşama coşkusu bakımından her zaman iniştir.)

En akıllıcası hayatı bir *desengaño*, bir yanılsama olarak görmek olacaktır; başımıza gelen her şey bunun böyle olduğunu yeteri kadar açık biçimde gösteriyor.

* * *

Hayatımız *mikroskobik* bir mahiyete sahiptir; Zaman ve Mekânın güçlü mercekleriyle gerilip uzatılarak hatırı sayılır ölçekte büyütülmüş küçücük, bölünmez bir noktadır.

Zaman anların birbirini takip edişiyle eşyanın ve kendimizin *mutlak manada boş varlığına* bir gerçek görüntüsü kazandıran beynimizdeki bir aygıttır.*

Geçmişte ele geçen ve şöyle ya da böyle bir haz yahut mutluluk vaat eden fırsatları değerlendirememekten ötürü üzümlü pişman olmak bir insan için ne büyük budalalıktır! Şimdi onlardan geriye elimizde ne kalacaktı? Bir hatıranın gölgesi sadece. Aslında bu dünyada payımıza düşen her şey için de aynı şey geçerlidir. Dolayısıyla bizatihi *zamanın biçimi* hiç kuşku yok bize her türlü dünyevi coşku ve hazzın *beyhudeliğini* belletmenin çok iyi hesaplanmış bir yoludur.

Hayvanlarınsı olsun bizimki olsun hayatımız, en azından zaman içerisinde değişmez ve kalıcı olan bir hayat değil, fakat sadece gelip geçici ve ancak sürekli dalgalanma ve değişim sayesinde devam eden *bir existentia fluxadan ibarettir*, ki (sürekli deveren edip durduğu için) bir su değirmenine benzetilebilir.

Doğrudur, beden *biçimi* belli bir zaman ayakta kalır, fakat ancak maddenin sürekli olarak değişmesi ve

* Bir tertibin, bir tezgâhın unsuru olarak anlamak gerekir. (Çev. n.)

eski maddenin atılıp yenisinin alınıp hazmedilmesi şartıyla. Ve bütün canlı varlıkların en başta gelen işi bu akış, bu deveran için uygun maddenin sürekli tedarikini sağlamaktır. Aynı zamanda, daha önce söylendiği tarzda, kendileri gibi varlıkların ancak belli bir zaman zarfında ayakta kalabilecek şekilde tasarlandığının bilincindedirler. Bunun içindir ki hayatı terk edip giderlerken onu yerlerini alacak başka birisine devretmek için teşebbüste bulunurlar. Bu teşebbüs, bu çaba kendine ait bilinçle cinsel içgüdü biçiminde ortaya çıkar ve başka şeylerin bilincinde ve dolayısıyla nesnel sezgisel kavrayışla cinsel organlar biçiminde kendisini dışa vurur. Bu içgüdü bir ip üzerine inci taneleri dizilerek yapılan kolyeye benzetilebilir; bir insan diğerini ip üzerindeki taneler kadar hızlı takip eder. * Eğer muhayyilemizde bu birbirini takip edişleri hızlandırırsak, bütün dizideki maddenin, tıpkı her bir inci tanesiyle değiştiği gibi, sürekli olarak değiştiğini, ama aynı biçimi muhafaza ettiğini görürüz:** o zaman farkına varırız ki bizim sahip olduğumuz sözde varlıktan ibarettir. Bu yorum aynı zamanda Platon'un *İdealar* öğretisinin temelidir: (Buna göre) gerçekten var olan (*ontos on*) sadece *idealardır* ve bunlara karşılık gelen şeylerin doğaları gölgeyi andırır.

Kendinde şey ile mukayese edildiğinde bizler *fenomenlerden* başka bir şey değiliz, bu, varoluşumuzun *conditio sine qua non*'unun (olmazsa olmaz şartının)

* Ya da: Süratle birbirini takip eden bu insanlar ip üzerindeki incilere benzer.

** Ya da: Eğer muhayyilemizde bu birbirini takip edişleri hızlandırırsak ve her zaman hem tanelerde hem bütün dizide sadece kalıcı biçimi, ama sürekli değişen cevher ya da maddeyi görürsek farkına varırız ki bizim sahip olduğumuz sözde varlıktan ibarettir.

beslenme olarak sürekli bir ihtiyaç olan maddeden ve maddeye daimi bir akış oluşuyla* teyit edilir, elle tutulur ve apaçık hale gelir. Dolayısıyla bu tür fenomenleri dumana, ateşe, ya da su fışkıyesine benzetiriz, ki hepsi de madde tedariki olmadığı zaman derhal kesilir veya durur.

Şu halde, *yaşama iradesinin* kendisini *hiçlikte* nihayet bulan (mutlak anlamda *hiçliğe* dönüşen) *saf fenomenler* biçiminde dışa vurduğu söylenebilir. Bununla beraber fenomenlerle birlikte bu hiçlik *yaşama iradesinin* sınırları içinde kalır ve ona dayanır. Bunun bir ölçüde karanlık ve anlaşılmaz olduğunu kabul ediyorum.

Eğer genel hatları içinde dünyanın gidişini ve özelde süratli bir halefiyet (zinciri) içerisinde birbirlerini takip ederken insanların ömürsüz ve sahte hayatlarını düşünmekten vazgeçip dikkatimizi *hayatın ayrıntısına* yöneltirsek onun ne denli gülünç bir oyuna benzediği aşikâr hale gelir: Tıpkı bir mikroskopta görülen ve *infusoria* (tek hücreli organizmalar) ile dolu olan bir su damlası, yahut başka türlü görülemeyecek küçük peynir kurtçukları yığınınına benzer bir etki bırakır üzerimizde. Bu küçücük alanda etkinlikleri ve birbirleriyle mücadeleleri bizi nasıl da eğlendirir. En dar, en küçük alanda olduğu gibi, en kısa zaman dilimi içerisinde de, büyük ve ciddi etkinlik gülünç bir etki uyandırır.

* (Yani maddenin ifraz ve iltisakıyla (bölünüp birleşmesiyle)...)

İNTİHAR ÜZERİNE*

Görebildiğim kadarıyla sadece –Yahudilik gibi– tektanrıci dinlerin mensupları intiharı bir suç olarak görmektedirler. Gerek Yeni gerekse Eski Ahit'te bu konuda bir yasaklama, hatta tasvip edilmediğine dair açık bir işaret bulunmadığı anlaşıldığında bu durum daha da çarpıcı hale gelir; dolayısıyla din muallimleri intiharı mahkûm ederken kendi felsefi görüşlerine dayanmak zorundalar; ne var ki bunlar o kadar kaba ve temelsizdir ki delillerinin çürüklüğünü fiile duydukları tiksintiyi güçlü biçimde ifade ederek – bir başka deyişle onun hakkında kaba ve tahkir edici sözler sarf ederek dengelemeye çalışırlar: İntiharın tasavvur edilebilecek en büyük korkaklık ürünü bir fiil olduğunu, sadece bir çılgın ya da kaçık için mümkün olabileceğini ve buna benzer daha bir sürü saçma şey söylerler; ya da dünyada bir kimsenin kendi şahsı ve hayatı üzerinde olduğu kadar başka hiçbir şeyin üzerinde tartışmasız bir *hakka* sahip olmadığı apaçık bir gerçek olduğu halde, bunun “yanlış” olduğunu söyleyerek mutlak manada anlamsız bir ifade kullanırlar.

* *Parerga und Paralipomena*, Bd. II, Kap. XIII: *Über den Selbstmord*.

Hatta intihar, söylendiği gibi, bir suç olarak kabul edilir. Ve bilhassa dar kafalı, tutucu İngiltere’de onursuzca gömülmeyi ve malların müsaderesini getirir; ve bu yüzden bir intihar davasında jüri neredeyse her zaman delilik kararına varır. Bırakalım bu meseleyi insanların ahlaki duyguları bir karara bağlasın. Bir dostun bir suç işlediği, sözgelimi bir cinayet, gaddarca veya düzenbazca bir fiil işlediği, ya da hırsızlık yaptığı haberinin insanın üzerinde bırakacağı tesirle aynı kişinin kendi iradesiyle kendi hayatına son verdiği haberinin tesirini karşılaştırın. İlk türden haberler şiddetli bir öfke, en büyük hoşnutsuzluk ve cezalandırma ya da intikam alma arzusu uyandırırken, ikinci tür haberler bizi üzüntü ve kedere boğar, içimizde acıma ve paylaşım duygularını depreştirir; ayrıca çoğu kez ahlaken tasvip etmemekten çok –ki kötü bir fiilin hemen ardından kendiliğinden uyanır– cesareti için bir hayranlık duygusu oluşur içimizde. Kimin tanıdığı, dostu, akrabası yoktur ki içlerinden biri bu dünyayı kendi iradesiyle terk etmemiş olsun? Ve biz onları suçlular gibi büyük korku ve dehşetle mi düşüneceğiz? *Nego ac pernego!**

Tersine ben o kanaattem ki yetkilerini, çoğu kimse- nin takdir edip yücelttiği ve bizim de en azından içimizde acıma ve paylaşım duygularını uyandıran bir fiili –kürsüden (*in cathedra*) yahut yazılarıyla– bir suç olarak damgalamak için kullandıkları ve kendi özgür iradeleriyle bu dünyayı terk etmiş olanları onuruyla gömülmekten mahrum ettikleri için rahip zümresine mutlaka meydan

* (İtalyanca: Hayır derim, kesinlikle hayır.)

okunmalıdır. İntiharı mahkûm etme kararlarını meşru-
laştırmak için Kitabı Mukaddes'e başvuramazlar, hatta
geçerli herhangi bir felsefi argüman da ileri süremezler;
söyleyebilecekleri *biz böyle istiyoruz*dan öteye geçmez;
sadece içi boş ifadeler ya da kötüye kullanılan sözcük-
ler, ki bunları kabul edemeyiz. Eğer ceza kanunu intiharı
yasaklıyorsa, bu kilise için geçerli bir argüman ola-
maz; ayrıca bu yasaklama da fevkalade saçma ve gü-
lünçtür, zira ölümü seçen birini hangi ceza yıldırabilir
ki? İntihar etmeye *çalıştığı* için bir kimse cezalandırılır-
sa, cezalandırılan şey onun beceriksizliğinden kaynakla-
nan başarısızlıktır.

Eskiler de meseleyi bu şekilde görmekten oldukça
uzaktılar. Plinius (*Historia Naturalis*, kit. XXVIII, bl. I; cilt
IV, s. 351, *Bip. ed.*) der ki: "*Vitam quidem non adeo ex-
petendam censemus, ut quoque modo trahenda sit. Qu-
isquis es talis, aequè moriere, etià cum obscoenus vi-
xeris, aut nefandus. Quapropter hoc primum quisque in
remediis animi sui habeat: ex omnibus bonis, quae ho-
mini tribuit natura, nullum melius esse tempestiva mor-
te: idque in ea optimum, quod illam sibi quisque praes-
tare poterit.*"* Yine aynı yerde (kit. II, bl. 7; cilt I, s. 125.)
der ki: "*Ne Deum quidem posse omnia. Namque nec si-
bi potest mortem consciscere, si velit, quod homini de-*

* ("Hayat her ne pahasına olursa olsun uzatılacak kadar arzulanabilir
bir şey değildir. Kim olursanız olun, eninde sonunda öleceksiniz,
hatta hayatınız alçakça hareketler ve suçlarla dolu olsa bile. Müşkül
vaziyetteki bir ruh için çarelerin en başta geleni tabiatın insana bah-
şettiği saadetler içerisinde ölüm fırsatından daha büyüğünün olma-
dığı hissidir; ve onun en iyisi herkesin ondan kendi istediği şekilde
yararlanabilmesidir.")

dit optimum in taniis vitae poenis," vs.* Massilia ve Keos adasında hayatına son vermek için geçerli nedenler sunabilecek olanlara kent yargıcı tarafından bir baldıran kâsesi sunulurdu. (Valerius Maximus, kit. II., bl. 6, §§ 7 ve 8.)** Ve eski zamanların kahramanlarının ve bilge adamlarının çoğu, hayatlarını kendi özgür iradeleriyle sona erdirmişlerdir. Doğrudur, Aristoteles "İntihar şahsa karşı olmasa bile devlete karşı bir suçtur," der (*Nikhomakhos'a Etik*, v. 15.); fakat Stobaeus Peripatetiklerin etiği üzerine yazdığı risalede şu cümleyi alıntılar (Stobaeus, *Eclogae ethicae*, kit. II., bl. 7, s. 286): *pheukton de ton bion gignesthai tois men agathois en tais agan atychiais tois de kakois kai en tais agan eutychiiais. (Vitam autem relinquendam esse bonis in nimis quidem miseriis pravis vero in nimium quoque secundis.)**** Ve benzer şekilde sayfa 312'de: *Dio kai gamaesein, kai paidopoiasesesthai, kai politeusesthai... (Kai katholou taen aretaen aokounta kai menein en to bio, kai palin, ei deoi, pote di anankas apallagaesesthai, taphaes pronoaesanta... vs. (Ideoque et uxorem ducturum, et liberos procreaturum, et ad civitatem accessurum, etc.; atque*

* ("Tanrı için bile her şey mümkün değildir; çünkü eğer istemiş olsaydı kendi ölümü hakkında bir karar veremezdi; ve yeryüzündeki hayatımızın bütün mutsuzluklarına karşın yine de bu onun insanlara armağanlarının en iyisidir.")

** Keos adasında yaşlı insanların kendi istekleriyle ölmeleri adettendi. (Bkz. Valerius Maximus, lib. II., bl. 6. Heraclides Ponticus, *Fragmenta de rebus publicis*, IX. Aelianus, *Variae historiae*, III., 37. Strabon, lib. X., bl. 5, § 6, Kramer ed.)

*** ("İyi insan talihsizlikleri tahammül edilemeyecek kadar büyüdüğünde hayatı terk eder; kötü insan da ziyadesiyle müreffeh ve muzaffer anında.")

*omnino virtutem colendo tum vitam servaturum, tum iterum, cogente necessitate, relicturum, etc.).**

Hatta Stoacıların bile intiharı soylu ve kahramanca bir eylem olarak övdüklerini görüyoruz, bu yüzlerce pasajla, özellikle Seneca'nın eserlerindekiyle desteklenir. Ayrıca Hinduların intihara çoğu kez dini bir eylem olarak baktıkları, sözgelimi dulların kendilerini Jagannatha'nın arabasının tekerlekleri altına veya Ganj'daki timsahlara, ya da tapınaklardaki kutsal sarnıçlara vs. atarak kurban etmeleri de yine pek iyi bilinen bir gerçektir. Hayatın aynası sahnede de aynıdır. Sözgelimi ünlü bir Çin oyununda –*L'Orphelin de la Chine* (Traduit par Sain-Julien, 1834)– neredeyse bütün soylu karakterler intiharla hayatlarına son verirler, hiçbir yerde seyirciye bir suç işlediklerini belli etmeden ya da böyle bir imada bulunmadan. Aslında durum bizim sahnemizde de farklı değildir, sözgelimi (Goethe'nin) *Mahomet*'(in)deki Palmira, (Schiller'in) *Maria Stuart*'(in)deki Mortimer, Othello, (Schiller'in *Wallenstein'in Ölümü*'ndeki baş karakterlerden biri) Kontes Terzky vb.

Ve Sophokles der ki:

λύσει μ' ὁ δαίμων, ὅταν ἐγὼ θέλω.**

Hamlet'in monologu bir suçlunun düşünceleri midir? O sadece dünyanın durumunu düşündükten sonra, eğer

* ("Dolayısıyla o evlenecek, çoluk çocuk sahibi olacak ve devlet işlerine iştirak edecek ve genellikle hayatını büyük beceri ve yetenekle koruyacaktır ve eğer yine, ihtiyaç duyulduğunda ve mecburiyetin onu zorladığı herhangi bir zamanda, bütün bunları terk edip mezardaki sığınağına çekilmesini bilecektir.")

** (Onu ben arzu edersem, Tanrı beni kurtaracaktır.)

sonumuzun bu suretle kesinkes geleceğinden emin olmuş olsaydık, ölümün kesinlikle tercih edilebilir olacağını dile getirir. *Ay, there lies the rub!** Ne var ki tektarıncı dinlerin, yani Yahudiliğın rahip zümresinin intihara karşı, düşünmeden ileri sürdüğü argümanlar ve esas önemlisi bunları benimsemiş olan filozoflarınki kolaylıkla çürütülebilecek safsatalardır.** Hume, bunların çürüklüklerini ve içerdığı çelişkileri *On Suicide* isimli denemesinde eksiksiz biçimde göstermiştir, ki sözü edilen deneme ölümüne kadar yayınlanmamış ve yayınlandıktan sonra da İngiltere'deki bağnazlık ve kaba kilise zorbalığınca hiç vakit kaybedilmeden yasaklanmıştır. Dolayısıyla ancak birkaç nüshası, o da el altından, oldukça yüksek bir fiyata satılmıştır. Ve bu büyük adamın bu ve diğer incelemesini Basel'de yapılmış olan bir baskıya borçluyuz: *Essays on Suicide and the Immortality of the Soul, by the late David Hume, Basel, 1799, sold by James Decker, 124 s., 8 vo.* İngiltere'nin en büyük düşünürlerinden ve yazarlarından birinin kaleminden çıkmış ve intihara karşı ileri sürülen akli delilleri soğukkanlılıkla çürütmüş olan bu safi felsefi incelemenin, yabancı bir ülkeden himaye görünceye kadar, bu ülkede sanki bir düzenbazın eseriymiş gibi el altından satılması İngiliz ulusu için büyük bir yüz karasıdır. Aynı zamanda Kilisenin bu tür bir meselede ne yaman bir vicdana sahip olduğunu gözler önüne sermektedir.

İntihara karşı ileri sürülmüş yegâne geçerli ahlaki argüman benim baş eserimde (*Die Welt als Wille und*

* (Fakat, burada bir güçlük var!)

** Bu konuda, *Ahlakın Temeli* başlıklı incelememe bakınız: β 5.

Vorstellung, c. I, § 69) açıklanmıştır. Ve şöyledir: İntihar en yüksek ahlaki hedefe erişmekten alıkoyar, çünkü o bu sefalet ve mutsuzluk dünyasından gerçek kurtuluşun yerine sadece zahiren öyle görünen bir kurtuluşu koyar.* Fakat bir *hata* ile bir *suç* arasında büyük bir fark vardır ve Hıristiyan ruhban sınıfı onu bir suç olarak damgalamak istemektedir.

Hıristiyanlığın en iç hakikati ıstırabın (Haç) hayatın gerçek amacı olduğudur; bu amacı baltaladığı için intiharı mahkûm eder, halbuki eski dünyada daha aşağı bir zaviyeden onaylanır, hatta yüceltilirdi. Ne var ki intihara karşı ileri sürülen bu delil çileci bir argüman değildir ve ancak Avrupa'daki ahlak filozofları tarafından bu zamana kadar benimsenmiş olandan daha yüksek bir ahlaki bakış açısından geçerlidir. Ama eğer bu yüksek bakış açısından aşağıya inersek intiharı mahkûm etmek için artık geçerli bir ahlaki gerekçemiz kalmaz. Tektannıcı dinlerin mensuplarının intihara saldırırken takındıkları bu görülmedik derecede gayretkeş tutum ne Kitabı Mukaddes tarafından, ne de geçerli herhangi bir argüman tarafından desteklenir;** dolayısıyla onların bu gayretlerinin sanki gizli bir saik tarafından harekete geçirilmesi

* Çünkü Schopenhauer'a göre bu en yüksek amaca, yaşama arzusunun, yani iradenin inkârıyla ulaşılır. Oysa intiharla esas itibarıyla hayatın ıstıraplarından değil zevklerinden kaçmaya dayanan böyle bir inkâr şurada dursun, bu irade en üst derecede olumlanmış olur. (Çev. n.)

** Bu noktada hepsi uyum içindedir. Rousseau'ya göre (*Oeuvres*, c. IV, s. 275) intiharın bir günah olduğunu ilk ilan edenler Augustinus ve Lactantius'du, fakat bunun için Platon'un *Phaidon*'una (139) başvurmuşlardı.

gerekir gibi bir izlenim doğar. Bir kimsenin hayatından kendi özgür iradesiyle vazgeçmesi πάντα καλὰ λιαν (*panta kala lian*)* demiş olan birisine kötü bir karşılıktır, öyle mi? Böyle bir şey olabilir mi? Eğer böyle ise –onun tarafından kınanmaktan kurtulmak için intiharı mahkûm eden– bu dinlerin ortodoks iyimserliğinin bir başka misali olurdu bu.

* * *

Kural olarak hayatın korkuları ölümün saldığı ürpertilerden ağır basar basmaz bir insanın kendi arzusuyla hayatına son verdiği görülür. Ne var ki ölümün korkularının mukavemeti hatırı sayılır boyutlardadır; onlar deyiş yerindeyse hayatın dışına çıkaran kapının önünde nöbetçiler gibi dikilir. Eğer bu son, bütünüyle menfi bir şey, hayatın ansızın sona ermesi, birdenbire varoluştan kesilme olmuş olsaydı, belki de yaşayan her insan çoktan hayatını kendi isteğiyle sona erdirmiş olurdu. Fakat bu sonda müspet bir şey, yani beden yok olup gitmesi söz konusudur. Ve bu, bir insanı sırf bedensel yaşama iradesinin tezahürü olduğu için ürkütür.

Bu arada kural olarak bu nöbetçilerle savaşı öyle uzaktan görüldüğu *kadar* güç ve çetin değildir; öncelikle ruhsal ıstırapla bedensel acı arasındaki çatışma nedeniyle. Sözgelimi büyük bir bedensel acıya uğramışsak ya da bu acı uzun zaman bizden ayrılmayacaksa, diğer bütün sıkıntılara karşı kayıtsızlaşırız: en çok arzu ettiğimiz şey sıhate kavuşmaktır. Benzer şekilde büyük bir ruhsal ıstırap bizi bedenimizdeki acıya karşı duyarsız hale

* ((Ve Tanrı görüp dedi:) "Her şey çok iyi oldu." (*Tekvin*, I: 31))

getirir: onu hakir görürüz. Hatta diğerine ağır basarsa, düşüncelerimizi dağıtır ve onu ruhsal ıstırabımıza bir sekte, bir teneffüs olarak hoş karşılarız. Dolayısıyla bu intiharı kolaylaştırır; çünkü ona eşlik eden bedendeki acı aşırı ruhsal ıstırabın cenderesinde kıvranan birinin gözünde bütün önemini kaybeder. Bu tamamıyla marazi ve uyumsuz bir hissiyatla intihara sürüklenmiş kimse-lerin durumunda bilhassa aşikârdır. Hissiyatlarının üstesinden gelmek için özel bir çaba gerekli değildir; onu püskürtmeleri de gerekli değildir, fakat onları nezaret altında tutan bakıcı iki dakika yalnız bıraksa hemen hayatlarına son vereceklerdir.

Korkunç, kâbus gibi bir rüyada ruhsal gerilimin en yüksek noktasına ulaştığımızda, dehşet bizi uyandırır, gecenin bütün canavarları dağılır. Aynı şey, hayat düşün-
de de olur, dehşetin en azami haddi bizi ondan ayrılmaya zorlar.

İntihar bir tecrübe, insanın tabiata sorduğu ve cevaplamaya zorladığı bir soru olarak da görülebilir. Sorulan şudur: İnsanın varoluşunda ve şeylerin doğasına dair kavrayışında ölüm nasıl bir değişiklik meydana getirir? Fakat bu yapılacak beceriksizce bir tecrübedir; çünkü cevabı bekleyen bilincin kendisini ortadan kaldırır.

Maddi dünyanın gerçekleri çok fazla harici önem taşıyabilir, fakat söz konusu olan deruni anlam ise bu bakımdan hiçbir kıymeti harbiyeleri yoktur. Bu sonuncusu özellikle zihinsel ve ahlaki dünyaya ait gerçeklerin ayrıcalığıdır, ki temel fikir olarak içlerinde en yüksek aşamaları itibariyle iradenin nesnelleşmesini barındırırlar, halbuki maddi gerçekler en aşağı merhalesi itibariyle onunla ilgilidir. Sözelimi şimdiye kadar safi bir tahminden ibaret olan şeyin hakikatini, yani ekvator da termoelektriği (ısı elektriği) güneşin meydana getirdiği, bunun küresel çekimi (yahut manyetizmayı) ortaya çıkardığı, keza bu çekim gücünün de *aurora borealisin** nedeni olduğunu tespit edebilseydik, bütün bunlar haricen büyük önemi olan, fakat deruni bakımdan hiçbir anlamı olmayan gerçeklerden öteye gitmezdi. Diğer taraftan deruni anlamı olan misaller, sadece bütün büyük ve hakiki felsefe sistemlerince değil; her güzel tragedyanın felaketiyle, hatta ahlaki ve gayri ahlaki en uç açılımları itibariyle insan davranışının, dolayısıyla onun iyi ve kötü karakterinin gözlemlenmesiyle ortaya çıkarılır. Çünkü bütün bunların hepsinde dünya olarak gözle görülür şekilde biçimlenen hakiki öz açığa çıkar** ve nesnelleş-

* (Bir tür tan, fecir; kutup bölgelerinde geceleri gökyüzünde görülen yay biçiminde renkli ışıklar.)

** Ya da: Çünkü bütün bunların hepsinde gelip geçici tezahürü dünya olan gerçek öz açığa çıkar.

mesinin en yüksek aşamasında en iç tabiatını gün ışığına çıkarır.

* * *

Dünyanın sadece maddi bir anlamı olduğunu ve manevi-ahlaki anlamının bulunmadığını söylemek, bütün yanlışların en büyüğü ve en tehlikelisi, en büyük ve en temel gaf, gerçek ruh ve mizaç *sapkınlığıdır*. Aslında bu hiç kuşku yok dinlerin Deccal biçiminde kişileştirdiği eğilimdir. Bununla beraber bütün dinlere karşın –ve bunların her biri bunun tam tersini ileri süren ve kendi usullerince bunu tesis etmeye çalışan sistemlerdir– bu temel hatanın, bu en büyük yanlışın hiçbir zaman kökü kazınmaz, fakat evrensel öfke kendisini bir kez daha saklanmaya zorlayıncaya kadar, zaman zaman başını kaldırır.

Ne var ki hayatın ve dünyanın manevi-ahlaki anlamını ne kadar kesin biçimde hissedersen hissedelim, onu açıklayıp misallerle anlaşılır hale getirmek, bu anlamla var olduğu haliyle dünya arasındaki çelişkiyi çözmek, içinde çok büyük güçlükleri barındıran bir iştir; hakikaten o kadar büyük bir iştir ki, bana her yerde ve her zaman etkin olan ahlakın, yol açtığı sonuçlarla birlikte, hakiki ve tek gerçek ve sağlam temelini gözler önüne sermekten başka bir yol bırakmamıştır. Ahlakın aktüel gerçekleri, başka herhangi bir tez ya da iddianın benim ortaya koyduğum teorinin yerini alabileceğinden veya onu alt edebileceğinden çekinmemeneden olmayacak kadar benim yanımdadır.

Ne var ki benim ahlak sistemim profesörlerin dünyasında sürgit göz ardı edildikçe Kant'ın ahlak ilkesi üniversitelerde geçerliliğini koruyacaktır. Bu ilkenin muhtelif biçimleri içerisinde şimdilerde en gözde olanı "İnsan Vakarı"dır (*L. hominis dignitate*). Bu öğretinin sığılığını

daha önce *Ahlakın Temeli* (*Über die Grundlage der Moral*, 1840) § 8'de gözler önüne sermiştim. Dolayısıyla burada sadece insanın bu sözde vakarının neye dayandığı üzerine bir soru sorulmuş olsaydı eğer çok fazla tereddüt edilmeden verilecek cevap, ahlakı üzerine dayandığı olurdu herhalde; burada bu kadarıyla yetineceğim. Bir başka söyleyişle insanın ahlakı bu hesaba göre vakarı üzerine, vakarı da yine ahlakı üzerine oturur.

Fakat bir kısır döngü içerisinde dönüp duran böyle bir akıl yürütme tarzını bir tarafa bıraksak bile, bana öyle görünüyor ki insan *vakarı* gibi bir tasavvur, iradesi insan gibi günahkâr, akli insan kadar sınırlı, bedeni insan kadar zayıf ve kırılgan olan bir varlık için ancak ironik bir anlama sahip olabilecektir. Rahme düşmesi bir suç, doğumu bir ceza, hayatı bir meşakkat ve ölümü bir gereklilik iken insan nasıl vakur bir varlık olacaktır?

*Quid superbis homo? cujus conceptio culpa,
Nasci poena, labor vita, necesse mori!**

Dolayısıyla Kant'ın yukarıda zikredilmiş olan ahlak ilkesine karşı aşağıdaki kuralı hayata geçirme eğilimi içerisindeyim: *Kim olursa olsun, her ne zaman bir insanla ilişki kurarsan, onun hakkında vakar ve kıymetine göre nesnel bir değerlendirme çabası içerisinde olma. Onun iradesinin kötülüğünü, anlayışının sınırlılığını veya fikirlerinin tersliğini nazarı itibara alma; çünkü ilki seni kolaylıkla nefrete, ikincisi küçümsemeye götürür. Tam tersine dikkatini sadece onun ıstırapları, ihtiyaçları, endişeleri ve acıları üzerine yoğunlaştır. O vakit her zaman onunla akrabalığını hissedecek; onun duygularını payla-*

* [Schopenhauer'in kendi dizeleri olduğu için çevirisi ana metne dahil edilmiştir.]

şacak ve nefret ya da aşağılama yerine şefkat ve merhameti tecrübe edeceksin, ki sadece bu, İncil'in bizi davet ettiği αγαπή'dir.* Nefret ve aşağılamayı bastırmanın tek yolu kesinlikle insanın bu sözde "vakar"ına bakmamak, fakat tam tersine onu bir merhamet konusu olarak görmektir.

* * *

Ahlaki ve metafizik meseleler üzerine kafa yormalarının ve daha derin görüşlere sahip olmalarının bir neticesi olarak Budacılar büyük erdemlerden değil, büyük günahlardan yola çıkarlar; çünkü erdemler ancak kötülük yahut günahların karşıtları ya da onların etkisiz hale getirilmeleriyle görünür hale gelirler.

I. J. Schmidt'in *Geschichte der Ostmongolen (Doğu Moğollarının Tarihi)* isimli eserinin 7. sayfasında anlatılanlara göre Budacıların çetelesinde büyük günahların adedi dördtür: Şehvet, Tembellik, Öfke ve Tamah. Fakat Tembelliği galiba Gurur diye okumalıyız; çünkü Haset ya da Nefretin çeteleye beşinci olarak ilave edildiği *Lettres édifiantes et curieuses*'de** böyle geçer. Nitekim Schmidt'in ifadesini düzeltirken öne sürdüğüm şeyin, Brahmanlar ve Budacıardan etkilendikleri su götürmez olan Sufilerin öğretileriyle uyuşmasıyla da teyit edilmekteyim. Sufiler de dört büyük günah olduğunu ileri sürerler ve bunları çok çarpıcı çiftler halinde kümelandirirler. Nitekim Şehvet Tamah ile, Öfke Gurur ile bağlantı içerisinde görülür. (Tholuck'un *Blüthen-sammlung aus der morgenländischen Mystik*'inin, 206. sayfasına bakınız.) Hatta *Bhagavadgita*'da (bl. 16, 21) Şeh-

* [L. *caritas*: Kardeşçe sevgi. Kavramın Hıristiyanlık tarihindeki serüveni için bakınız: G. T. Bettany, *Dünya Dinleri Ansiklopedisi*, s. 722 vd., Say Yayınları, 2006.)

** 1819 baskısı, cilt. vi., s. 372.

vet, Öfke ve Tamah'ın büyük günahlar olarak vaaz edildiğini görürüz, ki bu öğretinin büyük çağına tanıklık eden bir gerçektir. Benzer şekilde *Prabodha Chandro Daya*'da Vedanta felsefesi için fevkalade önemli olan mecaz ve istiareli anlatıma dayalı bu felsefi dramada bu üç büyük günah Kral-Akıl'a karşı savaşında Kral-Tutku'nun üç büyük komutanı olarak görünür. Bu büyük günahların tam karşısında yer alan dört büyük erdem İffet ve Cömertlik, Nezaket (Hilm yahut Halimlik) ve Tevazuudur.

Bu derin ahlak öğretilerini, Doğulu uluslarca geliştirildiklerini hesaba katarak, Platon'un ünlü dört büyük erdemiyile –ki tekrar tekrar özetlendiği üzere, Adalet, Şecaat (Cesaret), İtidal (ölçülülük) ve Hikmettir– karşılaştırsak görürüz ki, bu sonuncuların herhangi açık, temel bir kılavuz fikir üzerine oturmadığı, fakat yüzeysel ve kısmen de açıkça yanlış olan gerekçelere dayalı olarak seçildiği aşikârdır. Erdemler iradenin nitelikleri olmalıdır, fakat Hikmet yahut Bilgelik öncelikle Akıl ile ilgilidir. Cicero'nun *temperantia* diye çevirdiği ve Almancaya *Mäßigkeit* diye geçen σοφροσυνη (*sophrosyne*, itidal ya da ölçülülük) ziyadesiyle belirsiz ve müphem bir sözcüktür ve dolayısıyla çok çeşitli yorumlar kabul eder: sözgelemi basiret, ihtiyat, sakınma, soğukkanlılık ya da sağduyuyu elden bırakmama gibi anlamlara gelebilir. Bu kavram muhtemelen σωον εχειν το φρονειν'den* gelir veya Hierax gibi bir yazar Stobaeus, *Florilegium*, bl. 5, § 60'a (c. I, s. 134, Gaisford ed.) göre şöyle der: Ταυτην την απειτην σοφροσυνην, σωτηριαν ουσαν φρονησεως.** Şe-

* (Soğukkanlılığı muhafaza etme veya temkini elden bırakmama.)

** (Bu erdeme σοφροσυνην deniyordu, çünkü o ihtiyat ve ölçülülüğe sıkı sıkıya bağlılıktı.)

caat (cesaret) hiçbir surette bir erdem değildir; her ne kadar zaman zaman erdemın bir hizmetçisi ya da bir aracı olabilirse de; o ölçüde de en büyük alçaklığın ve soy-suzluğun hizmetkârı olmaya hazırdır. Şecaat gerçekte bir mizaç ya da tabiat niteliğidir. Hatta Geulincx* (*Ethica, in praefatione*) Platon'un temel erdemlerini reddetmiş ve onların yerine aşağıdakileri koymuştur: *diligentia, obedientia, justitia ve humilitas*;** ki sözünü etmeye bile gerek yok, berbat bir listedir. Çinliler beş büyük erdemi öne çıkarırlar: Duygudaşlık, Adalet, Edeplilik, Bilgelik ve İçtenlik (*Journal asiatique*, v. IX, s. 62). Samuel Kidd, *China*'da (Londra, 1841, s. 197) bunları iyilikseverlik, incelik, doğruluk, bilgelik, içtenlik diye adlandırır ve her biri için uzun, tafsilatlı yorumlar yapar. Hıristiyanlığın büyük erdemleri teolojiktir: İnanç, Sevgi ve Umut.

İnsanın başkalarına karşı ya Kıskançlık ya da Duygudaşlık karakterine bürünen temel eğilimi, insanların ahlaki erdemlerinin ve kötülüklerinin ilk kez ayrıştığı kavşak noktasıdır. Bu birbirine taban tabana zıt nitelikler her insanda mevcuttur; çünkü bunlar kişinin kendi payına düşenlerle başkalarının kısmeti arasında yaptığı kaçınılmaz karşılaştırma ya da mukayeseden kaynaklanır. Bu karşılaştırmanın neticesinin insanın ferdi karakterini etkilemesinin keyfiyetine göre bu niteliklerden biri ya da diğeri onun bütün eylemlerinin kaynağı ve ilkesi (başkalarına

* (Arnold Geulincx (1624-1669) Flaman metafizikçi. Öğretisinin temelini, Tanrı'nın bedeni ara neden olarak kullanmak suretiyle farklı insan davranışları ürettiği, insanlar sadece kendi istek ve iradeleriyle hareket ettiklerini düşündüklerinde bile aslında Tanrı'nın insanların içlerinde iradelerini etkin kılmaya çalıştığı fikri oluşturur.)

** (*Sebatkârlık (çalışkanlık), İtaatkârlık, Adalet ve Tevazu.*)

karşı temel yaklaşım biçimi) haline gelir. Kıskançlık *Sen* ve *Ben* arasındaki duvarı daha da kalınlaştırıp sağlamlaştırır; Duygudaşlık ise onu inceltip geçirgen hale getirir; hatta zaman zaman duvarı bütünüyle kaldırır; ve o zaman ben ve ben-olmayan ayrımı ortadan kaybolur.

Kimse insanlar arasında şu baştan çıkarıcı kabule tekrar tekrar zorlandığını hissetmeksizin yaşayamaz: Ahlaki bayağılık ve zihinsel yetersizlik, sanki doğrudan tek bir kökten kaynaklanıyormuşçasına birbiriyle yakından ilgilidir. Ne var ki, ben bunun böyle olmadığını *Die Welt als Wille und Vorstellung*'un ikinci cildinin XIX. bölümünde (§ 8) bütün tafsilatıyla göstermiştim. Bunların çoğu kez bir arada bulunabilir olmasının yol açtığı yanılsama her ikisinin de, kolaylıkla tek bir çatı altında yaşamaya zorlanabileceğini düşündürtecek kadar çok sık gerçekleşmesiyle izah edilmelidir. Ama aynı zamanda bunların birbirlerinin karşılıklı çıkarlarını kolladıkları da inkâr edilemez; ve pek çok insanın sergilediği tatsız manzarayı ortaya çıkaran ve dünyayı ne şekilde deveren ediyorsa o şekilde döndüren de budur. Akıldan yoksun bir adam çok muhtemeldir ki hainliğini, alçaklığını ve kötülüğünü gösterecektir; halbuki kurnaz bir adam bu niteliklerinin nasıl gizleneceğini bilir.* Ve diğer yandan sağduyu yoksunluğu bir insanı aklının rahatlıkla kavrayabileceği gerçekleri görmekten kim bilir ne kadar çok alıkoymalı!

Ne var ki kimse boş yere övünmesin. Nasıl ki her insan, isterse en büyük dehalardan biri olsun, öyle veya böyle bir bilgi alanında belirli sınırlamalarla karşı karşı-

* (Yani, onun bu durumu bunların görünür hale gelmesine elverişlidir, halbuki kurnazlık ve temkinlilik bunları daha iyi gizleyebilir.)

yadır ve dolayısıyla insanların esas itibariyle huysuz ve budala çoğunluğuyla ortak kökünü açıkça ortaya koyar, tıpkı bunun gibi her insan, tabiatında müspet manada kötü olan bir şey barındırır. Hatta en iyi, dahası en soy-lu yaratılış bile zaman zaman zafiyetle malul münferit huylarıyla bizi şaşırtır; deyiş yerindeyse sanki böylelikle o, aralarında alçaklık, rezillik hatta gaddarlık yahut acı-masızlığın her türlü derecelerine tesadüf edebileceğimiz insan soyuyla akrabalığını teslim eder. Çünkü o içinde-ki bu kötü unsurun, bu kötü ilkenin gücü dolayısıyla ki zorunlu olarak bir insan olmuştur. Ve genel olarak dünya, bendeki açık aksinin onu gösterdiği gibiyse eğer, bu da yine kötülük ilkesi sayesinde.

Fakat bütün bunlara karşın bir insanla diğeri arasın-daki farklılık hesaplanamayacak kadar büyüktür ve bir-çok insan, başkasını kendisini gördüğü (gerçekte oldu-ğu) gibi görmekten dehşete kapılacaktır. Ah, bir Asmo-deus* ahlaki için, sadece gözdelelerine çatıları ve duvar-ları şeffaf hale getirmek değil, fakat ikiyüzlülük, düzen-bazlık, riyakârlık, gösteriş, sahtecilik ve hilekârlığın örtü-sünü de –ki her şeyin üzerine örtmüştür– sıyırmak, dün-yada gerçek dürüstlüğün ne kadar nadir rastlanır bir şey olduğunu ve en az umulduğu yerde bile, erdemli görü-nen bütün işlerin arkasında, gizlice ve en iç derinlikler-de, günahkârlığın, ahlaksızlığın pusuda beklediğini gös-termek! Ne azim bir mesele! Sırf bu sebepten ötürü bir-çok iyi insan dört ayaklılardan dostlar edinmiştir: çünkü

* (Apokrifik *Tobit* kitabında işi yeni evlilere haince planlar tasarlayıp tuzaklar kurmak ve büyük felaketlerle onları birbirinden ayırmak olan uğursuz *iblis*. Talmud'da "*iblislerin kralı*". La Sage'ın *Le Diabo-le boiteux*'u (1726) da karakterde neşenin habisliği örtmesi nede-niyle bu adla bilinir.)

dürüst yüzlerine herhangi bir güvensizlik kırıntısı taşımaksızın bakabileceği köpekler olmamış olsaydı, insanların sonu gelmez riyakârlıklarına, sahtekârlıklarına ve garazkârlıklarına nasıl tahammül edebilir, neyle teselli bulabilirdi insan?

Zira, bizim bu uygar dünyamız, şövalyelerle, askerlerle, eğitilmiş insanlarla, avukatlarla, rahiplerle, filozoflarla ve daha bilmediğim başkalarıyla karşılaştığımız büyük bir maskeli balodan başka nedir ki? Fakat bu sözünü ettiklerimiz göründükleri kimseler değildir; bu unvanlar birer maskeden ibarettir ve kural olarak maskelerin arkasında servet avcılarıyla karşılaşsınız. Bir insan maksatlı olarak barodan elde ettiği ve sırf bir başkasını daha sağlam ve şaşmaz bir şekilde hezimete uğratabilmek için kullandığı hukuk maskesini yüzüne geçirir; bir başkası benzer bir niyetle yurtseverlik ve amme menfaati maskesini tercih eder; ve bir üçüncüsü din yahut dinde ıslahatçılık maskesini benimser. Birçokları her türlü amaç için zaten felsefe, hatta insanseverlik maskesini ve bilmediğim daha başkalarını yüzlerine geçirmişlerdir. Kadınlar nispeten daha küçük, daha önemsiz seçimler yaparlar. Kural olarak kadınca temkinlilik, çekingenlik, tevazu, munislik ve itaatkârlık maskelerinden yararlanır onlar. Ardından deyiş yerindeyse, domino taşları gibi kendilerine herhangi özel bir karakter izafe edilmeyen genel maskeler gelir. Bunlara her yerde rastlanabilir; insanların iddia ettikleri doğruluk, dürüstlük, incelik, yüreklilik, duygu paylaşmada içtenlik, yüze gülen dostluk bu türe dahildir.

Bütün bu maskeler, daha önce söylediğim gibi kural olarak bir imalat, ticaret, ya da spekülasyon için bir kılıftan başka bir şey değildir. Bu bakımdan eğer dürüst bir zümreden söz edilecekse bunu sadece tüccarların

oluşturduğu teslim edilmeli; çünkü tüccarlar kendilerini oldukları gibi dışa vuran, kim olduklarını açıklayan yegâne insan topluluğudur; ve dolayısıyla onlar maske takmaksızın dolaşırlar ve neticede toplum katmanları içerisinde alt sırada bir yer işgal ederler.

Bir insanın hayata daha adım atar atmaz kendisini içinde bulduğu maskeli balodan haberdar edilmesi çok lüzumludur. Çünkü aksi halde karşılaştığında anlayamayacağı ve tahammül edemeyeceği, hatta şaşkınlıktan tamamen donup kalacağı birçok şey vardır; ve aslında en uzun ömürlü olanlar onlar olacaktır ki *ex meliore luto finxit praecordia Titan*.^{*} Alçaklığın gördüğü himaye; erdemin, hatta en nadir ve en büyüklerinin, aynı mesleğin mensuplarının elinden çektiği aldırma; ^{**} hakikate ve büyük yeteneklere tahammülsüzlük, hatta garazkârlık; bilim adamlarının kendi sahasındaki cehaleti; halis maddelerin neredeyse her zaman aşığılanması ve sadece sahtelerinin baş tacı edilmesi böyle bir şeydir sözgelimi. O yüzden gençler bu maskeli baloda elmaların balmumundan, çiçeklerin ipekten, balıkların mukavvadan yapılma ve istisnasız her şeyin oyun ve oyuncaktan ibaret olduğunu mutlaka öğrensinler. Birbirleriyle ciddi ciddi iş yapma azmi içerisindeki iki insandan birinin sahte mallar tedarik ettiğini, diğerinin de bunun karşılığında ona kalp paralar ödediğini zamanında onlara söylemek gerekir.

* (Kalbi Titan tarafından daha iyi balçıktan yaratılmıştır (Juvenalis, *Sat.* XIII, 183).)

** (Ya da görmezden gelinme.)



Hayatımız öncelikle bakır bozukluklarla yapılmış bir ödemeye benzer; bizim bu ödemeye karşı bir alındı makbuzu vermemiz gerekir; bakır bozukluklar günler, alındı makbuzu ölümdür.

Zamanın bizi telaş içerisinde biteviye koşturup durması, bize asla nefes alma imkânı sunmaması, elinde kamçıyla buyurgan bir işveren gibi hepimizin tepesinde beklemesi ile hayatımızın bir azap ve işkenceye dönmesi arasında en küçük bir bağ kurma imkânı yoktur. Zaman yalnızca can sıkıntısının cenderesi içinde kıvrananların başına bela kesilmez ve onları sık boğaz etmez.

Varsayalım insan soyu kaldırılıp her şeyin kendiliğinden gelişip olgunlaştığı, sütlerin balların yerden kaynadığı, yiyeceklerin dallarından koparılmayı beklediği, herkesin gönlünden geçirdiğini hiç vakit kaybetmeksizin önünde bulduğu ve elde etmekte hiç güçlükle karşılaşmadığı *Utopia* ülkesine götürüldü; o zaman ne yapardı bu insanlar? Ya can sıkıntısından ölürlerd, ya kendilerini asarlardı ya da olmadı birbirlerine düşerler, kavgaya dövüş birbirlerini boğup öldürürlerdi.

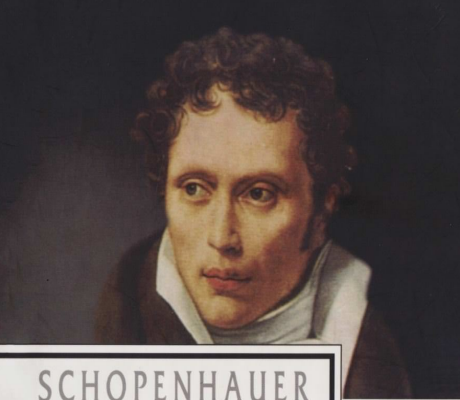
Schopenhauer



7 TL

online satış:
www.saykitap.com





SCHOPENHAUER

OKUMAK, YAZMAK
VE YAŞAMAK ÜZERİNE

Toplu Eserleri - 4

SaY

OKUMAK, YAZMAK VE YAŞAMAK ÜZERİNE

Arthur Schopenhauer

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

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

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

Arthur Schopenhauer

Okumak, Yazmak ve Yaşamak Üzerine

Çeviren:
Ahmet Aydoğan

SAY
İstanbul

Say Yayınları

Schopenhauer / Toplu Eserleri 4

Okumak, Yazmak ve Yaşamak Üzerine

ISBN 978-975-468-700-2

Özgün adı: *Parerga und Paralipomena*,
Bd. II, XXII, XXIII ve XXIV. bölümler.

Çeviren: Ahmet Aydoğan

Baskı: Engin Ofset
Litros Yolu, 2. Matbaacılar Sitesi 1NA33
Topkapı-İstanbul
Tel.: (0212) 612 05 53

1. baskı: Say Yayınları, İstanbul, 2007

2. baskı: Say Yayınları, İstanbul, 2008

12 11 10 09 08 6 5 4 3 2

© Say Yayınları

Ankara Cad. 54/12 • TR-34410 Sirkeci-İstanbul
Telefon: (0212) 512 21 58 • Faks: (0212) 512 50 80
web: www.sayyayincilik.com
e-posta: sayyayinlari@ttmail.com

Genel dağıtım: **Say Dağıtım Ltd. Şti.**

Ankara Cad. 54/4 • TR-34410 Sirkeci-İstanbul
Telefon: (0212) 528 17 54 • Faks: (0212) 512 50 80
e-posta: dagitim@saykitap.com
Online satış: www.saykitap.com

İÇİNDEKİLER

SUNUŞ: OKUMAK İNSANA NE KAZANDIRIR?.....7	
Ahmet Aydoğan	
İNSAN MUTLULUĞUNUN İKİ TEMEL DÜŞMANI: İSTIRAP VE CAN SIKINTISI35	
OKUMAK VE KİTAPLAR ÜZERİNE61	
YAZARLIK VE ÜSLUP ÜZERİNE.....77	
DÜŞÜNMEK ÜZERİNE129	

SUNUŞ: **OKUMAK İNSANA NE KAZANDIRIR?**

Yakın zamanlara kadar böyle bir sorunun sorulması lüzumsuz addedilebilirdi. Çünkü insanın okumakla kazandığı o kadar açık, o kadar göz önündeydi ki kimsenin aklına böyle bir soru sormak gelmezdi. Yakın zamanlara kadar, halk arasında yaygın olan "Oku, adam ol!" deyişinin de gösterdiği gibi, "adam olma"nın yolunun kuşkuyla yer bırakmayacak derecede okumaktan geçtiğine inanılırdı. Ve "adam olmak", "Vezir olmuşsun, ama adam olamamışsın!" serzenişiyile sona eren halk hikâyesinde de yankılandığı üzere mal mülk, makam mevki sahibi olmakla gerçekleşmeyen bir şeydi. Bugün de bu soru lüzumsuz addedilebilir, ama farklı bir sebepten ötürü: Artık okumakla kazanılan şey, "adam olmak" kimsenin *itibar* etmekten geri duramayacağı kadar göz önünde olmaktan kalktığı, dolayısıyla kimsenin umursamazlık edemeyeceği kadar iltifata mazhar olmadığı için. Halk ruhundaki belirleyici, yön verici yerini kaybettiği için. Ama onun o yeri kaybetmesi ona kendi öz değerinden bir şey kaybettirmedeği için yine de sorulmalı: Okumak insana ne kazandırır?

Fakat bu sorunun cevaplanabilmesi şu açıcı soruların sorulmasıyla mümkün olacaktır: Okumak tüm insan etkin-

likleri içerisinde nerede yer bulur kendisine? Okumak insana özgü etkinlikler içinde diğerlerine göre nerede durur? Okumakla insanın insan olması arasında nasıl bir ilişki vardır? İnsanın insan olması, sayesinde kendisine insan denilen varlıktan söz edilebildiği öz, yani insanın insanlığı neye dayanır ve okumak bu öze ne tür bir katkıda bulunur? İnsanın özünün "düşünen" ya da "konuşan" varlık diye tanımlanması bir etkinlik olarak okumayı ne kadar içinde barındırır veya bir tarif olarak ona ne ölçüde gereksinim duyar?

Eğer bu soruların insan ve insanın bu yeryüzündeki yaşayışı için belirleyici derecede mühim sorular olduğu kabul ediliyorsa, verilecek cevabın bir taraftan "okumak" fiiline yüklenecek anlama göre, diğer taraftan insanın "özü" denilen şeyin nerede arandığına ve nasıl gerçekleştirileceğine bağlı olarak değişeceği açıktır. İnsanın özünün bilhassa son dört, beş asırlık zaman dilimi içinde bir problematik haline getirildiği herkesin bildiği bir gerçektir. Ama bu öz denilen, insanı insan yapan şey nerede aranırsa aransın ve hangi noktadan hareketle tarif edilmeye çalışılırsa çalışılsın, o özü oluşturan bir özellik ve onun diğerleriyle ilişkisi görmezden gelinemeyecektir. Çünkü o görmezden gelindiğinde hem aynı dünyayı paylaştığı canlılardan onu ayıran ve seçkin kılan şey tebarüz ettirilmemiş olacak, hem de onun dışında hangi nitelik esas alınarak bir tarif geliştirilmeye çalışılırsa çalışılsın kaçınılmaz olarak temelden yoksun kalacaktır.

İnsan nisyân içinde bulunduğuyla ünsiyet kurandır. Ve o nisyânıyla ünsiyet kurabildiği kadıyla insandır. Ünsiyet düşünceyle kurulur ve düşünce ünsiyet içinde filizlenir. Ünsiyetin olmadığı yerde düşünce kök salamaz.

Veya çok çabuk ünsiyet kurup nisyana dalandır insan. Ama asıl ünsiyet kurulması gerekenle ünsiyet kurabilmesi daldığı nisyandan kurtulabilmesi sayesinde mümkündür ki bu da yine düşünceyle olur.

Madem ki tüm çabalarımıza karşın sözlüklerimizden "in-san" sözcüğünü kaldırıp yerini bir başka şeyle dolduramıyoruz, o zaman bu sözcüğün kök saldığı yuvayla, içinde durulduğu olukla ve durulduğu yerden işaret ettiği şeyle ünsiyet kurmazlık edemeyiz. Bu sözcük sözlüklerimizden silininceye, belleklerimizde bıraktığı iz okunmaz hale gelinceye kadar bu insan olarak en başta gelen vazifelerimizden biri olma özelliğini koruyacaktır.

Okumak en basit fiil haliyle harflere dökülmüş sesleri anlamlı sözcüklere dönüştürmektir. Bu ameliye gerçekleştirilirken harfler aralarında kurala bağlanmış ilişkiler takip edilerek birbirine ulanır, biraraya getirilir, böylece sözcük dediğimiz birimlere ulaşılır. Daha sonra gramer ve sentaks kurallarını takip edilerek sözcükler birbirine ulanır ve sözcükleri toplayan cümle elde edilmiş olur. Okumakla harfler sözcüklere, sözcükler cümlelere, cümleler de daha büyük anlam bütünlüklerine derlenip toplanır. Okumak bir bakıma bu biraraya getirme ve toplama ameliyesidir. Gerek Ari gerekse Sami dil gruplarından değişik dillerde okumak fiilini ifade eden sözcükler bu kök anlamdan türerler: sözgelimi Grekçe *legein* (*logos*, kelâm, cümle), Latince *lego* (*legere*; *intellectus*), Almanca *lesen* (*die Lese*, toplama, hasat), Arapça *k-r-e* (*istikra'*, tümevarım, tek tek olgulardan genel önermeler e *gi'tme*).

İnsan tüm diğer canlılar gibi doğduğunda o kadar bir ve bütün, o kadar derli toplu haldedir ki o bütünü içinde hiçbir şey aynlık gaynık taşımaz. Bu birlik ve bütünlüktür bir bakıma onu o çaresiz halinde yaşatan. Ne zaman ki o bütünü içinden kendisini çıkarır ve ona "ben" der, kendisiyle geri kalan her şey arasında ilk yarık açılmış olur. Ve "ben" dediği şeyi terbiye ederek tekrar o bütünle uyumlu hale getirinceye ve uyumla onun içindeki yerini alıncaya kadar bir daha kapanmaz. Kapanmadığı sürece "ben" dediği şey de tehlikededir ve "ben" diyerek yöneldiği her şey ondan bir parçayı kendine çeker, tutsak eder ve böylece dağılma başlamış olur.

Fakat canlılar dünyasının en alt aşamalarında bile hayat ilkesi birlik ve bütünlüktür. Birliğin çözüldüğü, bütünlüğün dağıldığı noktada, anlarız ki hayat orayı terk etmeye başlamıştır.

"(C)anlılarda ahenk (uyum, bütünlük) bozulduğunda tabiat da bir dağılma baş gösterir ve acı (zafiyet) ortaya çıkar." .. "Sonra ahenk yeniden kurulup tabiata dönüldüğünde (tabiat eski yerine avdet ettiğinde) haz (sıhhat) dediğimiz şey meydana gelir. En önemli meseleler hakkında en az ve en kısa sözlerle ancak bu kadar söyleyebilirim" (Platon, *Philebos*, 31 d-e).

Bugün yepyeni bir vakayla karşı karşıyayız:

İnsan tabiaten daima toplar. Çünkü o akıl sahibi varlıktır ve akıl daima birlik peşinde koşar. Ama aynı zamanda insan dağıtır da. O yeryüzü sakinleri arasındaki en büyük dağıtıcıdır. Ve dağıttıkları, bugün olduğu gibi, sonunda kendisini dağıtır: Bugün insan hem maddi-fiziki, hem de ruhi-manevi yapısı bakımından önüne geçilemeyen bir dağılma maruzdur.

Dünyanın geldiği noktada insanın varlığını kökünden tehdit eden bir boyuta ulaşmış olan bu tehlike bundan çok zaman önce şikâyetlere konu olmaya başlamıştı. Rönesansın insan mefkûresi *uomo universale* aslında bu tehlide bir cevaptı. Ondan sonra da birçok düşünür bu tehdiye karşı arayışını sürdürdü. Fakat muhtemelen hiçbiri onun ileride böyle bir boyuta ulaşabileceğini tasavvur edemedi. Sözgelimi yaklaşık iki yüz yıl kadar önce Schiller, bu öngörüye en çok yaklaşmış olanlardan biri olarak, *İnsanın Estetik Eğitimi Üzerine Mektuplar*'da şunları söylüyordu:

"Bir yanda zenginleşen deneyim ve daha kesinleşmiş bir düşünce, bilimlerin daha keskin bir ayrımı. Öte yanda devletlerin daha karmaşık çarkları. sınıfların ve işlerin da-

ha sert bir farklılaşmasını gerekli kılmasıyla birlikte, insan doğasının iç birliği de koptu; mahvedici bir kavga onun uyumlu güçlerini ikiye böldü. ... Bütünün yalnızca küçük bir parçasına ebedi olarak bağlanmış durumdaki insan da kendini parça olarak yetiştiriyor; ... asla benliğinin ahengini geliştiremiyor ve doğasındaki insanlığı vurgulayacak yerde işinin, biliminin bir kopyası oluyor. ... İnsan melekelerinin birbirinden bağımsız ve kopuk olarak geliştirilmesi sayesinde dünyanın tümü için ne kadar fazla şey kazanılırsa kazanılsın, şurası inkâr edilemez ki, insanlar bu tür bir kültür arayışına sevk eden dünyanın bu nihai amacı onlar için ıstırapın, bir tür lanetlenmenin sebebidir.”

Burada sözü edilen dağılma hiç şüphesiz bugün insanın karşı karşıya olduğu dağılmayı, zaman içinde açılacak bir nüve, bir *implication* olarak bünyesinde barındırıyordu. Fakat bugünkü yine de farklı: Bu kez çözülen değil, dağılan insan tabiatı dediğimiz şeyin ta kendisi. Öyle ki insanın toplayıcı melekelerinin—akıl (bağlayıp birleştiren düşüncelerin toplayıcısı, *intellectus*), gönül (sahiplenen duyguların toplayıcısı, *animus*), vicdan (bir yönelme yahut geri durma anında seslerin toplayıcısı, *conscientia*)—artık insana hiçbir hayın dokunmuyor. Dağılan tabiat olduğundan, tabiatın özü olan ölçü ve denge, adalet ve itidal ve bunların yansımaları olan sakınganlık ve sorumluluk, ar ve utanma insanının dünyasından çekilmektedir. Ar dediğimiz şey ki, bu dağılmanın en aşağıdaki setlerinden biridir, o bile yerinden kalktıysa ve artık hiçbir şeyi tutmuyorsa, aslında dağılma değil, saçılmadır söz konusu olan.

Böyle bir insan her şeyi konuşur. Herkesle konuşur. Her konuştuğu, konuştuğu yerde kalır. Hiçbiri kendisini bağlamaz. Tek derdi konuşmaktır. İster ki hep kendisi konuşsun ve kendisinden konuşulsun. Dinlemeye tahammülü yoktur, dinlenmeye aldıracağı da. Dinlenilmese de konuşan hep

kendisi olsun ister. Yeter ki kendisi konuşsun ve kendisinden konuşulsun. Her göze görünür olmak için her kılığa bürünür, konuşulmak için her şeyi göze alır. O derece varla yok arası bir yerdedir ki sürekli varlığına delil ve tanık arar. Boş sözler özünü dağıtır, özsüzlüğü sözünü boşaltır. Dağıldıkça keyfileşir, keyfileştikçe zorbalaşır.

Dağılmanın böylesine önüne geçilmez bir eğilim haline geldiği noktada derleyici, toplayıcı etkinliğin insan için hayatiği tartışılmaz.

Yakın zamanlara kadar: "Boş zamanlarınızı ne ile değerlendirirsiniz?" diye sorulur ve mutad olduğu üzere verilen cevap "Okuyarak..." diye başlar –gerçi bugün bu soruya verilen cevapta bu kadarıyla olsun bir yer tutmamakta okumak etkinliği– ve ardı sıra hoşla giden bir dizi etkinlik sıralanarak devam ederdi. Ve bunların hepsine birden, çocukların sek sek atlamasından (*hop*) veya bindikleri at oyuncaqlardan (*hob*) mülhem, hiçbir yere götürmeyen etkinlik anlamına *hobby* denirdi. Burada "okumak" bir boş zaman meşgalesidir.

Fakat bu soru ve onun soruluş tarzı zannedildiği kadar masum değildi: Okumak bu topraklarda, biraz da sorulan bu soru sayesinde "bir boş zaman meşgalesi" olarak bellendi. İnsanlar bu topraklarda boş zamanlarını "okumak"la dolduruyorlardı, dolu zamanlarında ne yapıyor ve ne yapmaya davet ediliyorlardı? İşlerini yapıyor ve işlerini yapmaya davet ediliyorlardı. İşlerini yaptıklarında zamanlarını dolu geçirmiş oluyor ve boşa geçmiş olup olmadığından kuşkulı olmalarına gerek kalmıyordu. Peki zamanlarının dolu geçmesini sağlayan işleri kim belirliyordu? Bu işler belirlenirken insanların yetenekleri göz önünde bulunduruluyor muydu? Eğer göz önünde bulundurulmuyor ve bulundurulmadığı ileri sürülerek ona ayak direniyorsa, zorlayıcı yaptırım olarak bulunan neydi? O bizi nasıl ikaz ediyordu?

Şöyle: "Sana verilen işi yap, yoksa aç kalırsın!" Verilen işi yapmamanın yaptırımı açlıktı, her ne kadar kimin eliyle infaz edileceği açık değilse de. Demek ki bizi "açlıkla terbiye ediyor"du bize yapacağımız işi buyuran. Eski dünyada köleler de açlıkla terbiye edilirdi. Efendisi köleyi aç bırakırdı.

Ama şu noktanın gözden kaçırılmaması gerekir: Eski dünyada herkes köle yapılmazdı. "Ekmek sadece senin kapağında değil ya!" diyebilenlere yeryüzü genişti. Dolayısıyla kölelik köle tabiatlılara özgü bir şeydi. Yani kendisine yenik düşen kimseler, içlerindeki aşağı güçlere, bayağı dürtülere karşı duramayan, kolayı seçip onların ayartıcılığına kendisini bırakan, onların kulu kölesi olan evsaftaki kimselerdi köleliğe layık olduğu düşünülenler.

"İnsan birine kendini kul köle ederken onunla daha *üstün* bir bilgiye, daha *üstün* bir erdeme ulaşacağına inanıyorsa eğer, bunda hiçbir *küçülme* yoktur. Gönüllü köleliğin de gerçekten biricik utanılmayacak şekli erdem uğruna köleliktir".

Platon Pausanias'a söyletir bu cümleleri *Şölen*'de. *Üstün* erdem ve bilgelik uğruna gönüllü kölelikte yüksünülecek bir şey yoktur. Kölelik ancak ona yaraşır ve o ancak kölelik derecesinde bir sadakatle elde edilir. Sadakat boyun eğmeyi, yoluna râm olmayı talep eder. Böyle bir sadakat ancak gönüllü olabilir. Ve o böyle bir iştiyakla boyun eğmeye verir kendisini.

İnsan ne ise ve ne olacaksa, sevgi sayesinde odur ve sevgiyle olacaktır: Olmaya yazgılı olduğu şeyin yükünü yüklenmekten yüksünmeyerek (*amor fati*). Ve onun ikiz kardeşi olan samimiyetle. Ve hepsine kol kanat geren hakikatle.

"... Çünkü en aşikâr biçimde göze çarpan üç yaşayış biçimi vardır, az önce sözü edilen (*Hazyaşamı*), *Siyaset* yaşamı ve *Theoria* yaşamı. Söylediğim gibi çoğunluk hayvanların hayatını seçmeleri bakımından bütünüyle kölelerden farksız görünürler; fakat bunlar göz önünde bulundurulmalıdır, çünkü iktidar mevki-

indeki birçok kimse Sardanapallos'un duygularını paylaşır.* Keza daha eğitimli** ve daha hareketli kimseler*** onuru iyi diye bellerler; çünkü onurun siyaset yaşamının amacı olduğu söylenebilir. Ne var ki bu bize aradığımızdan daha yüzeysel bir şey olarak görünmektedir. Onur, onu elde eden insandan çok onu bahşeden insana bağlıdır, oysa içten içe biliyoruz ki iyi bir insanın kendisinin olan ve ondan kolayca alınamayacak bir şeyi olmalıdır. Ayrıca onur peşinde koşarken insanların saikleri onları kendi iyilikleri hakkında ikna eder görünür,**** her halükârda akıllı kimselerin ve önllerinde onurlandırılmayı istedikleri kimselerin ellerindedir,***** dolayısıyla dışarıdan göründükleri kadarıyla iyiliğin onurdan daha iyi olduğu açıktır. Belki de o zaman

* [Aristoteles krallar ve nüfuz sahibi kimseler hakkında sürekli olarak bu türden yorum ve düşünceler sarf eder. Büyük İskender'in hocası İken Makedonya Sarayı'ndaki hayat hakkında tecrübeleri olmuştu. Sardanapallos'un Ötekler arasında Asur tarihi ile ilgili olarak yaygın olan masal-efsane kanşımı anlatılarla oluşmuş bir şöhreti vardı; o her türlü lüks ve şatafat içinde yüzen doğulu zorba tipiydi. Buradaki telmih özellikle "Ylyeceğim her şeyi elde ettim" diye başlayan efsanevi mezar taşı kitabesine, Aristoteles'in başka bir yerde dediği üzere, bir kraldan çok bir öküze uygun olan sözedir (J. Bumet).]

** [oi χαρίεντες, *hommes Instruits* (Michelet).]

*** [πρακτικοί, eylemde bulunmayı gerektiren uğraşlara düşkün olanlar.]

**** [: OAYnca İnsanlar kendilerinin iyi olduğuna inanabilmek için onur peşinde koşar görünürler (R. W. Browne, D. P. Chase).]

***** [Buradan itibaren çevirilerin çoğu Bumet'in çevirisinden farklılık göstermektedir, bu farklılıkların tümünü özetleyebilecek bir örnek 1819 tarihli Oxford çevirisinden verilebilir: "... (E)n azından onlar uz görüşlü (ihtiyat ve basiret sahibi) kimselerce ve tanıdıklarının önünde erdemlerinin ödülü olarak onurlandırılmayı isterler: bu yüzden hiç olmazsa onların görüşlerine göre erdemün üstün olduğu açıktır. Fakat belki de bu (erdemün) siyaset yaşamının amacı olduğu düşünülecektir; ne var ki bu da eksik-noksan görünmektedir; çünkü bir insan için, erdem sahibi olmasına karşın, bütün hayatı boyunca ya uyumak ya da hareketsiz kalmak; bunun yanı sıra felaketlere uğramak ve en yüksek derecede talihsiz olmak mümkün görünmektedir: fakat hiç kimse bu şekilde yaşayan birinin, taraf olduğu bir görüşü sonuna kadar götürmedikçe, mutlu olduğunu söylemeyecektir.]

onurdan çok iyiliğin siyaset yaşamının amacı olduğu varsayılabilir; fakat bu da bir amaç için çok yetersiz bir şey olarak görünmektedir. Kişi iyiliğe sahip olabilir, ama bütün hayatı boyunca uyuyabilir veya hiçbir şey yapmayabilir ve üstelik başına felaketler gelmesi ve en büyük talihsizliklere uğraması da mümkündür. Böyle bir hayat süren birine kuşkusuz kimse bir paradoksu* savunmadıkça mutlu demeyecektir... Üçüncü yaşama biçimi *Theoria* yaşamıdır ve bunu daha ileride ele almamız gerekecek.

(...)

Ne var ki mutluluğun en yüksek lvi olduğunu söylemekle galiba kabul edilen bir gerçeği ifade etmekten fazla bir şey yapmıyoruz; onun ne olduğu hakkında açık bir izaha ihtiyaç duyuyoruz. Bizi buna götürecek yol muhtemelen insanın işlevinin** ne olduğunu ortaya koyacaktır.

O halde ne olabilir bu işlev? Bu hayat olamaz; çünkü hayat açık ki bitkilerle paylaştığımız bir şeydir, oysa bizim aradığımız insana özgü bir şeydir. Dolayısıyla beslenme ve büyüme yaşamını da bir kenara bırakmalıyız; bunun ardından gelecek olan bir duyu-algı yaşamıdır, fakat bu da at, öküz ve bütün hayvanlarla ortak görünüyor. Geriye akıllı yanımıza ait (akli bir ilkeye sahip unsurun) eylem yaşamı kalıyor,*** akli olanı ister kurala (akla) itaat eden anlamında alalım, isterse akla sahip olan

* [Bilindiği üzere Stoacılar erdem yahut bilgeliğin en büyük talihsizliklerinin ortasında bile mutluluğu sağladığını ileri sürerek bu paradoksu savunuyorlardı (J. Bumet).]

** [İyinin insanın işleviyle ilgili olduğu iddiası Platon'un *Devlet*'inden alınmıştır. Burada "işlev" diye çevrilen sözcüğün aslı "iş" ya da "vazife" için kullanılan ortak sözcüktür (yov) ve Platon bunu ancak belli bir şeyle yapılabilen veya en iyi yapılan şey olarak tanımlar. Sözcüğü görmeye gözü işlevidir, çünkü gözden başka bir şey ile görmek mümkün değildir. Keza bağların budanması bir bağ makasının işidir, her ne kadar bağ mutfak bıçağı da dahil bir sürü başka şeyle budamak mümkün ise de, bu iş, en iyi ancak bir bağ makası ile yapılabilir, çünkü bağ makası bu amaçla imal edilmiştir. Dolayısıyla şimdi ortaya çıkarmamız gereken sadece insanın yapabileceği veya en iyi yapabileceği bir şeydir; çünkü onun iyiliğini, her şeyin kendi "iyi"si yerine getireceği işe bağlı olduğu için, ancak burada umabiliriz. Aristoteles burada hâlâ sıkı sıkıya Platon'un temellendirmesine bağlıdır (J. Bumet).]

*** [Beslenme ve büyüme yaşamı en aşağıdaki yaşamıdır. Hayvanları bitkilerden ayıran duyu yaşamıdır, buna mukabil insanın akıllı yanının ../.

ve düşünün anlamında. Ayrıca böyle bir hayattan da iki şekilde söz edilebilir. Bu ya bir durum ya da bir etkinlik olabilir. Biz bunu etkinlik içinde bir yaşam olarak almamız; çünkü bu isimle anılmayı en fazla hak eder görünen odur.”

Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik* **

İnsan olmak ve insan olarak kalmak giderek zorlaşıyor. Bu cümlelerin bir sonbahar günü gün akşama kavuşurken, sükunet içinde ölümü bekleyen bir ihtiyarın, evinin penceresinden hem hazanın hem gurubun bütün hüznünü, bütün küsufunu uzun uzun seyrettikten sonra dudaklarından döküldüğünü söylesek bile uyandırması gereken tedailer yine de karşılanmış olmaz. Bu çok daha fazlasıdır, ama burada ona başka türlü yaklaşabilmek mümkün değildir. Bu neden böyledir peki?

Denilebilir ki hangi yaşadığımızı bihakkın karşımızdaki ne ulaştırabiliyoruz ki bu cümle kendisini dile gelmeye, sö-

./- eylem yaşamıdır ki onu aşağı hayvanlardan ayırır. Ona akıllı derken zorunlu olarak, onu idrak eden insanın eylemde bulunurken gözetildiği kurala dair akli bir izah getirebileceğimizi kastetmiyoruz; sadece bir yerde onun gözetildiği, peşinden gittiği bir kural vardır demek istiyoruz. Nihayetinde kurala dair akli bir açıklama getirebilecek sadece “yaşam bilgeliliği”ne sahip insan, yani yasa koyucudur. Fakat eylemlerinin ilkelerini tam olarak anlamayan insanların bile bir akli kurala itaat etmekte olduklarının ayırıcılığı olmaları mümkündür. İnsan için eylem yaşamından daha yüksek bir hayatın mümkün olduğunu daha sonra göreceğiz, fakat bu hiçbir anlamda onun kendine özgü işlevi değildir, bu onun Tanrı ile paylaştığı bir şeydir (J. Burnet.)

(Bu Aristoteles’in görüşü ile Platon’un okulu Akademi’nin görüşü arasındaki büyük ayrımdır (J. Burnet).)

Yukarıdaki çeviri aşağıdaki metinlerin karşılaştırılarak çevrilmesi sonucu elde edilmiş, farklılıklar dipnotlara işlenmiştir:

J. Burnet, London, Cambridge University Press, 1903; W. D. Ross, *The Works of Aristotle*, Volume IX, Oxford, The Clarendon Press, 1925; R. W. Browne, London, George Bell and Sons Co., 1888; D. P. Chase (J. M. Mitchell’in gözden geçirdiği yeni baskı) George Routledge & Sons, 1910; H. Williams, London Longmans, Green, and Co. 1879; Mitchell, Oxford 1819; J. E. C. Weldon, Macmillan and Co., Limited, 1923.

ze dökülmeye zorlayan şeyi, kanatlarındaki bu ağır, bu kasvetli yükü salimen menziline ulaştırırsın? Acaba buradaki ifade edilemezlik, iletilemezlik iletilmek istenen şeyin dilin sözcükleri ve onların dil kuralları içerisinde birbirine ulanmalarıyla oluşan cümleler karşısında bizzat aşkınlığından mı yoksa dilin hor ve hoyratça kullanımını sonucunda imkânlarını kaybetmesinden mi kaynaklanmaktadır?

“İnsan olmak ve insan olarak kalmak giderek zorlaşıyor”. Böyle bir cümle meramını ifade etmek için hangi yola başvursun başvursun uyandırması gereken tedai uyandırabildiğinin yanında yetim kalacaktır. O kalan bugün kimsenin umurunda değil. Herkes işini görebildiği kadarına razı olmakta.

Cümlenin anlamı basit gibi görünmekte. Fakat onun derdi anlatmaya çalıştığından çok, onu söyleyiş şekli nedeniyle üzerine ilişmiş olan şeyde gizli. Ve ona ancak nasıl ve hangi hal içinde söylendiğine işaret edilerek yaklaşılabilmekte. Yoksa diğer tarafı açık:

İnsan olmanın insan müdahalesinden masun kalması gereken organik-maddi unsurları süratle çöküyor, insan olarak kalmanın ruhi-manevi destekçileri akli-fikri yeterlilik bakımından süratle insanın erişim alanının dışına çıkıyor.

Bir başka cihetten bakıldığında şu da söylenebilir: Zamanın *temposu* hızlanıyor, mekânda iki nokta arasındaki mesafeler daralıyor, dolayısıyla hayatın nabızı dünyanın tahammül sınırının ötesine geçiyor. Çünkü dünyanın dünya olarak kalmasının en başta gelen şartı, zamanın ağı içinde tutsak olarak kalmasının yanı sıra onun sakinlerine ve en başta insana zamanın göz açtırmaması, gözlerinin üzerine kurşundan bir mahmurluk olarak çökmesidir. İnsan nazarında dünya dünyalığını zamanın göz açtırmamasında bulur, bir Arap darbimeselinde söylendiği gibi, insanın yapıp ettikleri değildir sadece zamanın tutsağı, bir yanıyla insan da dahil olmak üzere dünyadaki her şey bu tutsaklığa dahildir. Fakat yine de insan bu tutsaklığı aşmaya yazgılıdır. Ama şimdi olduğu gibi zamanı zaman olmaktan çıkararak değil.

Yapıp ettiklerinin meyvesi insanın önünde eskiden olduğundan çok daha çabuk beliriyor. Heveslerinin beyhudeliğini, arzularının meyvesinin inkisardan başka bir şeye gebe olmadığını görmek, dolayısıyla öyle uzun boylu ılgımlara, seraplara uğramadan *vanitas vanitatum** demek bugün eskiden olduğundan çok daha kolay. Bu şartlar içinde insanın eriştiğinde dilerleri gibi susuzluğunu daha da artıracak olan beyhudeliklerin peşinde değil, susuzluğunu gerçekten gidecek şeylerin peşinde koşması gerekmez mi? Öyle olmuyor. Yaşanılan inkisarların tecrübeye dönüşebilmesi için bir başka toplayıcıya ihtiyacı vardır insanın çünkü: Hafıza.

İnsan ki çok zor toplanır, fakat kolayca dağılıverir. Bu eskiden insanın yüksekleri için söylenirdi. Ve orada hayat bir bakıma bu toplanma ve dağılma dediğimiz şeyin oyunundan ibaretti. Dağılanı toplayabildiği sürece mutluluğu da orada bulurdu. Fakat insan bugün daha o yükseklere kendisini toplayamadan dağılma çok daha aşağılarda başlamaktadır. Bunu yeni neslin, sözgelimi, dikkatlerini toplayamamalarında, toplayabildiklerinde de sürdürüp yoğunlaşma düzeyine ulaşamamalarında bütün çıplaklığıyla görüyoruz.**

Maalesef bu eğitim sistemi ile insan yetiştirme şansını kaybettik. Yetiştirmek fiili (*cultivare*) kültürle (*cultura*), insanın yetişmesi ile ilişkilendirilmezden evvel sahip olduğu anlamıyla bile bugün ifade ettiğinden çok daha muazzam bir fiili bannındıyordu içinde. Yetiştirici yetiştireceği şey için toprağın uygun olup olmadığını anlayıp, uygunsu tohumu toprağa bırakmakla işini yapmış olmazdı. Toprağın başına gelmezden önce o, ayı, yıldızları, göğü gözler, uygun toprağın yanı sıra uygun anı da beklerdi. Tohumun çatlayıp açılması için tohumu uygun sıcaklığın ne büyük bir öneme sahip olduğunu bilirdi

* Hiçliklerin hiçliği. Hayatın geçiciliğini ve beyhude oluşunu anlatan söz. (Ed. n.)

** Yazının buradan sonraki bölümü 2006 ve 2007 yıllarında kitap dergilerine verilmiş mülakatlardan oluşmaktadır.

çünkü. Ama sadece uygun sıcaklığı kestirmek için bakmazdı göğe, muvaffak olmak için sair her şeyin muvafakat vermesini, bunun da tevafukla mümkün olduğunu bilirdi.

Ve sonra toprağı yaran sürgün için özünden verdiği özen. Toprağın onu büyütüp beslemesi için toprağa gösterdiği rikkat. Toprağı belleyip sulamak için katlandığı zahmet. Ve sonunda dalından ilk meyveyi kopardığında tattığı saadet. Söze gelir şeyler değil bunlar. Gelmediğinden ötürüdür ki *cultura* ile *cultus* arasındaki mesafe bu kadar yakındır.

Bu eğitim sistemiyle birlikte yetiştiricilik ruhunun kaybolmasının da büyük payı var insan yetiştirme şansını kaybetmemizde.

Her tarafta hüküm süren muazzam bir zemheri soğuğu. Ortalık mahşer yeri gibi. Kimsenin gözünün kimseyi gördüğü yok. Herkes kendi "ben"inin derdinde. Sözü edilmeye değmez şeylerle onu benzerlerinden ayrı kılarak tebarüz ettirmenin telaşında. Ve tebarüze kendiliğindenlik süsü vermek için o telaşı örtüp gizlemenin tasasında. Bu yüzden insanların "ben" dedikleri ve beyhude şeylerle bariz hale getirerek var ettiklerine inandıkları şeyin varlığı kılın ucunda. En küçük bir esinti onu düşürüp yerinden edebilir. Ve ayn durarak arasından göze görünmeye, varlıklarını ispatlamaya çalıştıkları, ne gariptir ki, asla uzaklaşmayı göze alamadıklarının, en küçük bir sarsıntıda gidip kendilerini sıcak kucağına bıraktıklarının ta kendisi.

Anlaşılan kendilerine bir varlık sahası açmada karşılaştıkları güçlükten ötürü, insanlar birbirlerine ve münasebet içerisinde oldukları her şeye karşı, belki kahırla değil, ama emsalsiz bir bıkkınlık, görülmemiş bir umursamazlık, bir tür *taedium vitae** ile yaklaşıyor. Başta bağırında yaşadıkları toprağı ve canlı cansız onun üzerindeki her şeyi hor ve hoyratça kullanıyorlar. Zayıf ediyorlar ve ziyan oluyorlar.

* Yaşamın bezdirliliği. Yaşamdan nefretli ya da yaşamı küçümsemeyi ifade eden bir söz. (Ed. n.)

Elbette bunun çok değişik sebepleri var... Millet olarak bir dünyadan koptuk ve hangi dünyaya dahil olduk daha belli değil. Ama yurtsuzluğumuz her halimizden belli. Yaptığımız her işten, dışarıya akseden her duruşumuzdan. Tıpkı kendi *endemosundan** koparılan endemik bitki yahut hayvan türlerinin cıvıllıklarında, sefilliklerinde belli olduğu gibi. Onlar endemiktir, çünkü ancak o toprak parçasında, o coğrafyada özgür ve gürbüz bir şekilde boy atabilirler. Onların özgür ve gürbüz bir şekilde boy atabilmeleri için gerekli olan şartlar ancak oradaki dünyada mevcuttur.

İnsan bu dünyada sair her canlıdan daha büyük bir özenle, daha büyük bir ihtimamla yetiştirilmesi gereken varlık: Bu dün de böyleydi, bugün de böyle. Hatta bugün çok sayıda ve farklı sebeplerden ötürü daha da fazla böyle. Eskiden bu topraklarda insan yetiştiren ocaklar vardı. Sadece burada değil, dünyanın her bucağında vardı bu ocaklar. Dünyanın bir devrinin kapanmasıyla birlikte o devre ait her şey gibi bunlar da tarihe karıştı. Batı dünyası bunların yerine iyi kötü kitlesel bir eğitim sistemi ikame etti. Bizde eski dünyanın müesseselerinin yeri hemen her sahada olduğu gibi bu noktada da doldurulamadı.

İçinde bulunduğumuz dünyanın şartlarının elverdiği ölçüde, her ne kadar geleneğimize bütünüyle yabancı olsa da, varlığının hakikatine ermek isteyen, bu uğurda çabalayan, ama bir yetiştiriciden, bir eriştiriciden mahrum olan insanın elinde kalan son şansı belki kitap. Geleneğimize yabancıydı, çünkü söz yazıya döküldüğünde harflerin onu menziline eriştirmekten çok, oradan *inhiraf* ettirdiğine inanılıyordu. Fakat yazıyla ilişkileri başından beri bizden farklı olan Latinler şöyle demişlerdi: *Optimus magister bonus liber*: En iyi öğretmen iyi bir kitaptır. *Optima* ve *magister* sözcüklerinin karşılıklarını bulmadıkları ortada, fakat bu

* Doğal yerinden (Ed.n.)

kadarıyla bile haddini aşan, etrafını çepeçevre tarassut etmeden, göz önünde bulundurulacakların tümünü hesaba katmadan yargısını bildiren bir söz değil mi bu? İyi bir kitap: *optimus magister*?

Öğretmen öğretme kabiliyetine sahip olandır. Yani o nefsinde öğrenilmeye değer şeyleri toplamış olmaktan başka ve ona ilave olarak ayrıca öğreteceğini öğrencisinin öğreneceği şekilde açıp açıklama becerisine, verilmiş olmadıkça edinilmesi en güç becerilerden birine sahiptir. Deyişte kastedilense daha fazlasına: O, sevgiyle kendisine boyun eğen talebesinin elinden tutar, önce onu talip olduğu şeye açar, sonra onu oraya erdirir. Daha da fazlasına: O adına yaraşır iştiyakla önüne gelenin yeteneğini ve yatkınlığını açılmış haliyle önceden görür, açılmayı kolaylaştırmak ve dağılmanın önüne geçmek için düzenler hazırlar, maharetiyle uzaktakileri yakınlaştırır, yakındakileri uzaklaştırır, onu yoğurur, pişirir, olgunlaştırır ve şekillendirir. Bu, kitaptan verebileceğinin fazlasını beklemek olur. Ama bunu bugün geldiğimiz bu noktada aynı eminlikle söyleyebilir miyiz?

Geleneğimizde derin ve köklü bir geçmişi olmayan her şeyle olduğu gibi kitapla da ilişkimiz eğreti bir şekilde kuruldu. Okullarda Batı dillerinden tercüme vecizelerle kitabın insanın en iyi, en sadık dostu olduğu öğretildi nice zamandır. Bu belki de insanın eğitimiyle ilgili olarak yukarıda sözünü ettiğimiz dünyanın bir devrinin kapandığını, yani yeni eğitim anlayışının sebebi vücudu olan şeyi ifada âciz kaldığını ilan etmenin bir başka biçimiydi. Ama dikkat edilirse yine de eski dünyaya telmihi içinde barındırmaktadır, çünkü başka bir şey değil de "dostluk" payesi verilmektedir kitaba. Ne anlarız dostluktan ya da dostluk en saf özünü nerede bulur? Hakka ulaşma, hakikate erme uğrunda birlikte çabalamada. Dostluk dediğimiz şey hakiki manada ancak böyle bir çaba içerisinde teşekkül eder ve ancak bu çerçeve içerisinde gerçek anlamını bulur. Dolayısıyla buradan da yine aynı kapıya çıkıyoruz.

O zaman soralım: Bütün bu gelişmelerden sonra, amacı bilgiyi duyurmak, yorumlamak ve aktarmak olarak tarif edilen ve kil tabletlerden papirüs rulolara, parşömen tabakalardan el yazmalarına evrilip sonunda matbu kâğıtların içinde sükûn bulmuş olan ve adına kitap dediğimiz şeyden bugün ne anlayacağız? Onun için nasıl bir gelecek tasavvur edeceğiz? Ona nasıl bir işlev yükleyeceğiz? Bir konuda bir şeyler öğrenmek, bilgi edinmek veya vakit geçirmek, eğlenmek için başvurulmuş bir malzemeyi mi? Herhangi bir konuda söyleyecek sözü olanın söyleyeceklerini bir esas ve usul dairesi içinde yazıya aktardığı formu mu? Kendi hakikatinin ve kendisini çevreleyen dünyanın anlamının arayışı içerisinde olan birinin bir ipucu bulma umuduyla arayışı boyunca uğramadan edemeyeceği durakları mı? Yoksa bir vurguncunun güncelliğinin cilalamış olduğu üç beş kavramı fırsat bilerek, birkaç gün, birkaç hafta, en fazla birkaç ay kitap raflarında kendisine yer bulabilecek ve sonra bir daha hatırlanmamak üzere unutulup gidecek basmakalıp düşüncelerden örülü marifetlerini mi?

Maalesef son yirmi yıldır, bıkip usanmadan, yılmadan yılmadan her şeyin içini boşaltanlar, şeyleri varoluşları gereği sahip oldukları ağırlıklarından edenler, birbirlerine olan görünmez, ama gördüren bağlarını hoyratça kesip budayanlar, yazının bu topraklarda tuttuğu yer hiçbir zaman sözün yerini almamış olmasına karşın, kitaba musallat olmaktan geri durmadılar. Kitabın kendi geleneği içinde bir ağırlığı, bir haysiyeti vardı ve bu tasallut neticesinde ondan çok şey kaybetti. Bu tasallutun ne olduğunu biliyoruz, onun fesatla, bozgunla, bozgunculukla bağını fark ediyoruz, faillerinin bu işle neden memur edildiklerini, bununla neyi nereye taşımak istediklerini anlayabiliyoruz, anlamadığımız üç beş kurşun kazanmaktan başka bu işten eline bir şey geçmeyecek olanların böyle bir şeye neden tevessül ettikleri, neden böylesine azim bir vebale suç ortaklığı ettikleri...

Eğer deniyorsa ki, "bu milletin yazıyla bağına ancak böyle kurabiliriz, kitapla onu ancak böyle buluşturabiliriz," ki bu akla gelebilecek en sâfiyane ihtimaldir, hiç duraksamadan denilmelidir: Bir şeyin sahtesi aslının en büyük düşmanıdır, aslın asliyeti içinde bütün ihtişamıyla tezahür edebilmesi için, hiç olmazsa günün birinde söz söyleyecek olana, sahtesinin tasallutuyla kirlenmemiş bekâreti münhasıran tahsis edebilmek için, böyle kurulacaksa bu bağ, var-sın hiç kurulmasın daha iyidir. Çünkü bu millet türkülerinde "Kuş kanedi kalem olsa, ah yazılmaz benim derdim!" demiş ve yazılamayanı yarım yamalak yazmak yerine yazılamazlığı terennüm etmeyi yeğlemiş. Ve bunu belki de o dert kadar derinlerden gelen ve derinlere işleyen emsalsiz bir nağmeyle ağızdan ağıza dolaştırmış. Yazılamayan bu derdi, bu kadar derinlerde olan bu derdi gün gelip terennüm eden birisi çıkar elbet. O halde sırf terennüm edilme-yi bekleyen bu derdin hatırına, başka bir sebeple olmasa bile, bu azim işi üstlenecek, dile gelmeyen bu derdi terennüm edecek olanın işini kolaylaştırmak için bu işlere bu-laşmamalıyız. Yurtseverliğin gereği budur.

Dolayısıyla bu hengâme içerisinde bugün bir yayınevini yaptığı hizmetlerin büyüklüğünden söz edilecekse eğer bu varlık sebebi olan yaptığı işlerden çok yapmadığı işler sayesinde olacaktır. Yayınladığı kitaplardan ziyade, yayınlamadığı kitapların bir yayınevini büyük kılması—ne garip, ne hazin bir paradoks... Georg Christoph Lichtenberg daha o zamanlardan kitabın tarihindeki bu paradoksları ve başına gelecekleri çok iyi görüp doğru söylememiş mi?—"Dünyada kitaplardan daha tuhaf satış metalanna rastlamak galiba imkânsızdır: Anlamayan kimseler tarafından basılır, anlamayan kimseler tarafından satılır, anlamayan kimseler tarafından okunur, hatta tetkik ve tenkit edilirler; ve şimdilerde artık onları anlamayan kimseler tarafından kaleme alınmaktadır."

Ve Schopenhauer, Lichtenberg'in bıraktığı yerden devam eder: "Hayatta nasılsa edebiyatta da öyle: her nereye dönseniz derhal kendinizi düzelmez, yola gelmez bir insan güruhuyla karşı karşıya buluyorsunuz, her tarafı her bir köşeyi doldurmuşlar, tıpkı yaz sinekleri gibi sürü halinde her yere doluşup her şeyi kirletiyorlar. Bir yığın berbat kitap, gıdasını buğday başaklarından alan ve sonunda onu boğup kurutan edebiyatın istilacı yabancı otları da öyle. İnsanların zamanını, parasını, dikkatini—ki bunların meşru hak sahibi iyi kitaplar ve onların soylu hedefleridir—gasp etmektedirler: Bunlar ya safi para kazanmak ya da makam mevki elde etmek amacıyla yazılırlar. Dolayısıyla sadece yararsız değildirlere; fakat müspet olarak zarar da verirler. Mevcut edebiyatımızın tümünün neredeyse yüzde doksanı halkın cebinden birkaç kuruş aşırıktan başka bir hedef gözetmez ve bunu başarmak için yazar, yayıncı ve eleştirmen elbirliği edip güçlerini birleştirmişlerdir.

Dolayısıyla okumak söz konusu olduğunda geri durabilmek (nerede duracağını bilmek) çok önemli bir şeydir. Geri durulacak yeri kestirmedeki maharetin esası, zaman zaman neredeyse salgın halinde yaygın olarak okunan herhangi bir kitabı, sırf bu yüzden okumaktan ısrarla uzak durmaktır denebilir, sözgelimi sebepsiz gürültü, şamata koparan, hatta yayın hayatına çıktıklarının ilk ve son yılında birkaç baskıya ulaşabilen, sonra da unutulup giden siyasi veya dini risaleler, romanlar, şiirler ve benzeri böyledir. Ama şunu hatırdan çıkarmayın, ahmaklar için yazanlar her zaman karşılarında geniş bir dinleyici kitlesi bulurlar; okuma zamanınızı sınırlamaya dikkat edin ve okumak için ayırdığınız zamanı da münhasıran bütün zamanların ve ülkelerin büyük kafalarının eserlerine tahsis edin, onlar insanlığın geri kalanını yukarıdan seyrederek, şöhretleri onları zaten bu hüviyetiyle tanıtır. Okunması halinde sadece bunlar gerçekten bir şeyler öğretir ve insanı eğitir..."

"Bütün zamanların ve ülkelerin büyük kafalarının eserleri" dendiğine göre çeviri faaliyetine de büyük iş düştüğü açıktır. O halde çevirinin bir ülkenin kültür hayatına ve diline etkisi üzerinde de kısaca duralım.

Dünyanın neresinde olursa olsun, çeviri bir ülkenin dil ve edebiyatının eskimiş aşınmış yollarda sıkışıp kalmasının, duyuş ve düşünüşünün *provincialism*inin,* zülfiyare dokunduğundan "taşralılık" değil de "dar kafalılık" diye çevirmek istediğimiz ufuksuzluğunun önünün açılmasının, fikir ve hissiyat bakımından zenginleşmesinin yollarından biri olarak görülür. Bir dil, ne kadar büyük olursa olsun, onun edebiyatı, hissiyatı, tefekkürü zaman zaman böyle darboğazlardan geçer. Floransa Rönesansında tek bir adamın, Marsilio Ficino'nun yaptığı çevirileri, aksisedalarını, o gün için, hatta bugün için de, akla hayale gelmeyecek uzaklıklarda doğurduğu sonuçları hatırlayalım. Ve onun teşvikiyle Pico della Mirandola'nın yaptıklarını düşünelim... Çeviri böylesi darboğazların aşılabilmesi için, eğer hayatiyetinin merkezi çökmemişse, yani hâlâ kendine ait uzuvlarla nefes alıp veriyor, etrafındaki gerçekliği kendi hasseleriyle tecrübe ediyor veya etmeyi istiyorsa, o dil ve onun edebiyatı için yeni menfezler, nefes alacak yeni kanallar sunar. Bu yukarıda geçerken değinilen sebeplerden ötürü bizim ülkemiz için başka her yerden daha fazla böyledir. Ama hatırlanacağı üzere farklı sebeplerden ötürü. Çeviri faaliyeti bu ülkede o nedenledir ki bunu da içine alan daha geniş bir çerçeve içerisinde düşünülüp değerlendirilmelidir.

Sözgelimi on dördüncü, on beşinci yüzyıllarda bu topraklarda yaşayanlar için Platon'un, Aristoteles'in, Plotinos'un, Proklos'un okunması bir gereklilik olarak düşünülmeyebilirdi. Çünkü orada yazılmış olanlar burada söz söyleyenlerin sözlerinde, üstelik süzgeçten geçirilip hazmedilerek ve yepyeni bir terkibe dönüştürülmüş olarak zaten sunuluyordu. Çünkü o zamanlar, eğer farklı bir noktadan

* Taşralılık. (Ed. n.)

bakacak olursak, bir dünya kendi kendisine yıkılıp gitmedikçe, kendisi kendisinden başka bir şey olmaya kalkarak kendi özünü harap etmedikçe, ne kadar farklı hatta hasım olursa olsun diğeri onu ifsad ederek içeriden çökertmeye kalkışmıyordu. Ama bugün böyle değildir ve çok değişik ve tafsilatlı sebeplerden ötürü değildir. Dolayısıyla bugünkü dünyanın şartlarının elverdiği ölçüde, varlığının hakikatine ermek isteyen, bu uğurda çabalayan insanın elinde kalan son şans olarak önce kitabın geleceği düşünölmeli, ancak bundan sonra ve eğer kendisine bir yer kalacaksa çeviri de tasavvur edilen o gelecek çerçevesinde ve yukarıdakinden daha geniş bir kapsam içerisinde değerlendirilmelidir.

Demek ki ancak kitap için tasavvur ettiğimiz gelecek içerisinde anlamlı bir yeri olabilecektir çevirinin. Fakat burada çevirinin bizi kendisinden söz etmeye zorlayan bir başka yanı daha var:

Başta çeviri ile uğraşanların, ama okur-yazarların da fark edebilecekleri bir gerçek: Çeviri zahmetli bir uğraş. Üstelik ölkemizde zahmetli olduğu kadar karşılığı alınmayan, takdir edilmeyen bir uğraş. Yerlerde sürünmesi belki biraz da bu yüzden. Her şeyin parçalandığı, uzmanlaşmanın alıp başını yürüdüğü bir dünyada bundan payını almayan neredeyse tek uğraş belki de çeviri. Evet her şeye rağmen çeviri bu şartlar altında olabileceği kadar *multi-disipliner* bir alan. İyi bir çeviri için çevirinin yapılacağı dili (kaynak dil), o dilin tarihsel gelişimini, geçirdiği belli başlı kırılma noktalarını iyi derecede bilmek yeterli değil. Çevirmen bunun yanında ve daha önce kendi ana diline bir yazar kadar olmasa bile, hiç değilse o dilde meramını rahatlıkla anlatabilecek birisi kadar hâkim olmalıdır. Bu bir bakıma onun en mütevazı perdeden de olsa kalem sahibi birisi olmasını gerekli kılar. Kaynak dile hâkimiyetin daha az olmamak üzere hedef ya da erek dilde de sergilenmesinin yanı sıra, çevirisi yapılacak metnin yazarının o dili kullanım özellikleri-

ne, varsa eğer, kendine özgü sözcük ve kavram dağarcığına aşına olunmalıdır. Dahası yazarın söz ettiği alandan da haberdar olmak ve eğer bu bir felsefi metin ise yazarının düşünce dünyasını içerecek kadar olmasa bile, hiç olmazsa o metindeki düşüncelerini hazmedecek kadar bir vüsa-te sahip olmak gerekir.

Yeri gelmişken düşünce metinleri için çevirmenin, eski dünyada *humanitas* denilen bugünlerde beşeri bilimler diye anlaşılan bilgi dallarında, özellikle felsefe ve onun alt kollar olan sahalarda eğitim almış olmasının yararına olacağını belirtmek gerekir. Esasen bunlar Batı'da yirminci yüzyılın başlarına, hatta kımlı ülkelerde ortalarına kadar, klasik filoloji eğitiminde verilen şeylerdi. Ülkemizdeki filolojilerin ne ile meşgul olduklarına bakmak gerekir. Bunlar mevcut ise eğer yapılan çevirinin kaynak dilden erek dile sağlıklı bir şekilde aktarıldığı, daha doğrusu o dile giydirildiği söylenebilir. Türkiye'de çeviri denince uzun süredir akla gelen kaynak dilden hedef dile paket gönderilerdir. Öyle ki, çevirisi yapılacak metindeki cümleler grameri ve sentaksına hiç dokunmadan, hedef dilde benzeri yapıların mevcut olup olmadığına bakmaksızın, yahut mevcut olsa bile aynı anlam tınlarını verip vermeyeceği düşünülmezsin. paket halinde aktarılmaktadır. Daha hazini telifler de tercüme dilini esas alan bir anlayışla kaleme alınmaktadır. Dilimizdeki, başka dillerde kolay kolay bulunamayacak olan "özü sözü bir" deyişini ve onun sadece fiili bir öz söz birliğine değil, özün sözü sözün de özü belirleyeceğine ışık tuttuğu unutulurak.

Diller elbette birbirlerine "kapı duvar" mesabesinde değildir, birinden diğerine yapılan başvurunun bütünüyle cevapsız kalması gibi bir şey bahis konusu olamaz; elverir ki sağlam bir referansla başvurulsun. Birbirlerine ne kadar uzak olurlarsa olsunlar diller öncelikle anlatmak istedikleri şey bakımından birbirleriyle irtibatlıdır, ama ona belki de tarihsel serüvenlerinden ötürü, farklı farklı yönlerden yakla-

şıklar; bunda o dili konuşan milletin, onun dünya tecrübesinin, duyuş düşünüş tarzının payı büyüktür. Dolayısıyla bir dilden diğerine yapılan gönderme karşıda doğrudan alıcısına ulaştığında mesele yoktur, bunun için aslında çevirmene de gerek duyulmaz, tercüman bu işi görür; ama ulaşmadığı takdirde, işte burada çevirmenin yani mütercimın uğraşı, mesleği, sanatı artık her ne dersek, kendisine bir yer bulur. Çevirmen bu noktada sahneye çıkar, gönderilen şeyi bozar dağıtır, tekrar tekrar tahlil ve terkip süzgeçlerinden geçirir, sonunda asıl cevhere ulaşır, sonra onu kendi ana dilinde aslındaki yapıya benzeyecek bir şekle, bir kalıba büründürür. Bir çevirmenin mahareti de meziyeti de burada kendisini gösterir. Ve ancak bu çerçevede, İtalyanların ünlü vecizesi *troduttore traditorenin** çok iyi ifade ettiği üzere, bir çevirmenin "hainliğinden" söz edilebilir.

Ve yine bu çerçevede, Valery'nin işaret ettiği üzere, "duygunun", belki buna 'yalım tecrübenin' demeliyiz "nüfuz edip değiştirdiği günlük konuşma dilini" yüksek dile aktaran bir şairin çevirmenliğinden bahsedilebilir. Şu halde çeviri işinin şairin ameliyesine benzeyen bir yanı vardır. Her ne ki sevgiyle, severek ve kendinden bir şeyler vererek yapılır, o bir iş olmaktan çıkmış, bir sanat haline gelmiştir. Ve söz buraya geldiğinde daha ilerisi böyle ulu orta, ayak üzeri konuşulmamalıdır.

Hülasa etmek gerekirse ülkemizde bilhassa son birkaç on yıldır çeviri dendiğinde genelde tercümanın yaptığı iş anlaşılmaktadır ve kaynak dildeki yapılar, hadi biz de kestirmeden, şu son zamanlarda dillere pelesenk olan o ifadeyi kullanalım, bir *deconstruction-construction*** sürecinden geçirilmeksizin kalıp aktarımlar yapılmaktadır. Şüphesiz aksi zahmetli bir süreçtir ve yukarıda da ifade edildiği üzere aktarılacakların önce hedef dile giydirilebilecek kadar hazmedilmesini gerekli kılar. Bu ise düşünmeyi. Her

* Çevirene güven olmaz anlamında söz. (Ed. n.)

** Deconstruction -yapıbozum: construction- yapma. (Ed. n.)

şeyde olduğu gibi burada da, bilhassa son zamanlarda, küçük bir istisna dışında, kolaycılığı seçtik. Türkçe'nin bugün geldiği noktada çevirmenlerin sorumluluğu inkâr edilemez. Bugün iyiden iyiye su yüzüne çıkmış olan Türkçe'nin gramerindeki ve sentaksındaki esaslı kaymaların nedeni biraz da çevirmenin kaynak dilden yüklendiğini hedef dile aktarırken benzer kalıbı zahmetsizce oluşturma arayışlarının neticesidir. Bu çoğu kez dilin çeviri ile zenginleşmesi yerine özgün yapılarının yersiz yere zorlanmasıyla ve belli bir dönemden sonra bu yapıların adam akıllı eğilip bükülerek sıkça çeviri yapılan dillerin yapılarına yaklaştırılmasıyla giderilmeye çalışıldı. Velhasıl Tanzimat'tan bu yana, hatta Tanzimat'tan önce de, başka birçok alanda olmuş olan, çeviri vasıtasıyla dilin de başına gelmiştir. Ve en başta söylenmesi gerekeni, belki daha iyi tebarüz ettirmek için, şimdi söyleyerek bu bahsi kapayalım, bu onun bir uğraşın adamı olarak değil, bir insan olarak vazgeçilmez vasfıdır: İyi bir çeviri için bütün bunların bir ön şartı olarak çevirmenin herhangi bir bütünlükten yapılacak eksiltilere, önemsiz gibi görünen eksiltilerle yapılacak indirgemelere göz göre göre razı olmayan ve eğer mukadderse kaybolanı telafi edecek bir kazançla kendince dengelemedikçe içi rahat etmeyen bir mizaca sahip olması gerekir. Bu da yine onu şairle akraba kılmıyor mu? Biraz da şairin adı duyduğu şeylerin gündelik dilin ifade kalıpları içerisinde orasından burasından örselenmesine, eğilip bükülerek eksiltilmesine razı olmamasından dolayı şaire çıkmış değil midir?

Son olarak başlıktaki soruyu, sair her mülahazayı bir kenara bırakarak ve hedefi küçültebileceğimiz kadar küçülterek bugünlerde artık gözetilen tek saik olarak sadece pragmatik olanını dikkate alsak ve o edayla sorsak: Bütün bunlar boş laf, dünya bir yola girdi, dolu dizgin menziline doğru ilerliyor, herkesin akıllısı biz olmadığımıza göre, elle gelen düğün bayram: daha ilerisi var mı, okumanın somut, elle tutulur getirisi var mı?

Demek ele gelen neyse bize de gelsin, razıyız. Peki ya yeterince tanımadığımızı, ne yaptığını, nerelerde dolaştığını bilmediğimiz için o ele gelmezden evvel bizim başımıza gelirse? Aynı kaderi paylaşacağınız konusunda bizi böyle-sine emin kılan nedir? Daha önce de ortak kaderi paylaşacağımız umuduyla aynı yola girdiğimiz olmadı mı? Sonunda ne oldu: Biz hezimete uğrarken, ortak kaderi paylaşacağımızı düşündüklerimiz zafer çanları çaldırmadı mı?

Eğer bu topraklar üzerinde kalacaksak ve sendeleyerek, sağa sola yalpalayarak da olsa ayakta kalmayı sürdüreceksak, iki üç yüzyıldır sürekli toslayıp durduğumuz Batı dünyası ile aynı tabiatı, aynı mizacı, aynı ruhu paylaşacak noktaya gelinceye kadar, tabii eğer böyle bir şey mümkünse, onun düşünce dünyasının, öyle sathi olarak değil bütün derinliğiyle tetkik edilmesi, enine boyuna sondalanıp didik didik edilmesi gerekir. Ancak işin bu noktaya kadar çekilmesinin beraberinde getireceği tehlike de unutulmamalı: En kaba ifadesiyle ve en yakındaki haliyle söylendiğinde, böyle bir niyetle harekete geçip de birkaç şeye ulaşmanın doğurduğu cüretkârlıkla bunların, her zamanki hamasi lügatlerle hiç vakit kaybetmeden sloganlaştırılması ve üzerlerine bir şeyler bina edilmeye kalkışılması, ki bize ait iflah olmaz bir illetin neticesidir, buna her ne pahasına olursa olsun, asla geçit vermemeliyiz. Kıvamını bulmamış tefekkürün aksiyon kalıbına dökülmesi, getireceği felaket ve musibetler bir tarafa, akamatten başka bir şey tevhit etmez.

Ataklık düşüncesizlik ile bayağılığın çocuğudur. Bize lazım olan düşünmek... Ne yapıp edip birkaç asırdır biganesi olduğumuz tefekkürün tekrar divanesi olmalıyız. Ve "medeniyet" "uygarlık," "kıyam" "diriliş" vb. gibi büyük kavramlarla konuşup beri yandan derme çatma yapılar kurmak ve bile bile birbirimize bunların hamasetini yapmak yerine, önce bu hamasetin nerede kökleştiğini, neden ondan bir

türlü yakamızı kurtaramadığımızı anlamak,* tekrar o eski görkemli yapıları inşa edecek fikri irfani olgunluğa erişinceye kadar, her defasında çeşitli tezgâhlann kurbanı olan ek-sik noksan girişimlerden, sakıt akim teşebbüslerden artık ölümüne nâdim ve tövbe-kâr olmak gerekir. Bu arada, nasılsa sözcüklerin tapusu yok, nasılsa onları kullanmaya kalktığımızda kimse yeterlik belgesi sormuyor diye her söze destursuz girenlere, yeter ki dilin bağı çözülmüş olsun, künhüne varılmış varılmamış, hazmedilmiş edilmemiş hiç önemli değil, yeter ki telaffuz edilebilecek kadar işitilmiş olsun, her sözcüğü kullanırız biz diyenlere de hatırlatmak gerekir: Dil insanı çarpar. O halde şarlatanlara parlatılanlara değil, düşüncenin gerçek çocuklarına, onun biricik sevgilisi olan hakikatin hakiki âşıklarına itibar etmeliyiz. Böylece dilin kendilerini çarpmış olduğunu göstererek dile de sadakatimizi göstermiş oluruz.

Okuyan elbette “Okumak insana ne kazandırır?” sorusunu bu raddeye düşürmez. Onun okumanın insana kazandırdığından kuşkusu yoktur. O okuyarak hiç olmazsa neyin kuşku doğurucu, neyin kuşkuya yer bırakmayacak kadar açık, neyin delile muhtaç ve neyin ispattan vareste olduğunu öğrenmiştir, ki bu da az bir şey değildir. Ve o kuşkuyla dağılanın neyle ve nasıl toplanacağını da öğrenmiştir. Ama okumakla kazanılan şeyin kimsenin itibar etmekten geri duramayacağı kadar göz önünde olmaktan neden kalktığını anlamak için sorar: Bir şeye itibar ve iltifat ediliyor olmasının onun göz önünde kalmasına katkısı var mıdır? Acaba göz önünde olan şey kendi özündeki bir yıkımdan dolayı mı göz önünden kalkmaktadır? Yoksa göz önünde bulunduğu dünyanın onu bayağılığıyla görünür olmaktan alıkoyacak kadar boğmasından mı?

Ahmet Aydoğan

*.Bu doğrultuda bir girişim için bkz. *Siyaset ve Retorik*, İstanbul, 2003.

Varoluş—bu müphem, esrarengiz, azap verici, rüya gibi gelip geçici varoluş— *meselesinin* bizim için ne kadar büyük ve yakın bir mesele olduğu düşünülecek olursa, bir kimse onun diğer bütün meseleleri ve amaçları gölgelediğini derhal fark eder; —ve birkaç nadir istisna dışında bütün insanların bu mesele hakkında açık bir fikre sahip olmadığı, hatta ondan tamamen habersiz gibi görüldüğü, fakat kendilerini bunun dışında her şeyle meşgul ettikleri; ya meseleyi doğrudan gözardı ederek ya da yaygın revaç bulmuş bir metafizik sistemin yardımıyla onu kabule hazır vaziyette ve tatmin olmuş olarak, günlerini gün etmekten başka bir şeyi düşünmeksizin ve önlerindeki daha uzun günleri nadi-ren hesaba katarak yaşadıkları düşünülecek olursa— insanın ancak en uzak anlamda *düşünen bir varlık* olduğu fikrine ulaşabilir ve insanın düşüncesizliğinin yahut budalalığının emareleriyle karşılaştığında özel bir şaşkınlığa kapılmaz; bilakis sıradan bir insanın zihinsel yahut düşünsel görüş ufkunun, ne geçmiş ne gelecek bilincine sahip, bütün hayatları deyiş yerinde ise sürekli bir şimdiden ibaret olan hayvanlannkinden çok da ileride olmadığını, arada öyle zannedildiği gibi geniş bir aralık bulunmadığını bilir.

İNSAN MUTULUĞUNUN İKİ TEMEL DÜŞMANI: İSTIRAP VE CAN SIKINTISI*

Çev.: M. Sırrı Erer

En genel gözlem bize insan mutluluğunun iki temel düşmanın ın ın ıstırap ve can sıkıntısı olduğunu gösterir. Daha ileri gidip, birinden yakamızı sıyracak kadar talihi olma ayrıcalığımızın düzeyinin bizi diğerine yaklaştırdığını söyleyebiliriz. Aslına bakılırsa hayatın bize sunduğu, bu ikisi arasında, az veya çok şiddetli bir salınımdır. Bunun sebebi bu iki kutuptan her birinin diğeri için çift yönlü, harici ya da nesnel, deruni ya da öznel bir çatışmayı içinde barındırmasıdır. Haricen, ihtiyaç içerisinde bulunmak ve yoksunluk ıstırap üretir; buna karşılık eğer bir insan sahip olması gerekenlerden daha fazlasına malikse bu sefer de yakasını can sıkıntısına kaptırır. Dolayısıyla aşağı sınıflar günlerini ihtiyaçları tedarik için sürekli bir mücadele ile, bir başka ifadeyle, ıstırapla geçirirken yüksek sınıflar can sıkıntısıyla biteviye ve çok kere umutsuz bir savaş halindedirler.**

* *Parerga und Paralipomena*, Bd. I: *Aphorismen zur Lebensweisheit*'dan derlenmiştir.

** Ve aşın uçlar karşılaşır (birbirini bulur); çünkü uygarlığın en aşağı durumu, bir göçebe yahut gezgin hayatı, en yüksekinde kendi mütakabilini bulur. Kl orada herkes zaman zaman bir gezgindir. İlk aşama bir zorunluluk durumuydu; bu sonraki can sıkıntısı için bir çaredir.

Deruni yahut öznel çatışma, kişide ıstıraba karşı duyarlılığın can sıkıntısına duyarlılıkla ters orantı içerisinde değişmesinden kaynaklanır, çünkü duyarlılık zihinsel güçle doğrudan orantılıdır. İzin verin açıklayayım.

Keskinlikten yoksun küt bir kafa kural olarak körelmiş duyarlılıklarla, hiçbir his yahut heyecanın etkileyemeyeceği bir ruh haliyle, sözün kısası, ne kadar büyük yahut korkunç olursa olsun, çok fazla acı ya da endişe hissetmeyen bir mizaçla birlikte dir. İmdi, zihinsel körlük yahut kütlüğün temelinde yatan şey *ruh boşluğudur* (ya da *bönlüğüdür*)* ki bir sürü çehreye damgasını vurmuştur ve kendisini dış dünyadaki bütün önemsiz-lüzumsuz şeylere sürekli ve canlı bir dikkatle ele veren bir zihin durumudur. Bu boşluk can sıkıntısının gerçek kökenidir ve sürekli olarak zihni ve ruhu bir şeyle meşgul etmek için dışarıdan gelen bir uyarıya ihtiyaç duyar.

İnsanların bu amaçla seçtikleri şeyler, başvurdukları sefil eğlencelerin, yarenlik ve sohbet bahsindeki genel telakkilerinin: ya da aynı şekilde kapı önlerinde yahut pencereden sarkarak dedikodu eden çok sayıda insanın, gösterdiği gibi çok özel değildir. İnsanların yarenlik için hemcinslerinin, oyalayıcı şeylerin, eğlencenin, her türden lüzumsuz lüksün peşine düşmesi esas itibarıyla bu deruni ruhsal boşluk (bönlük) nedeniyle ki çoklarını savurganlığa ve sefaletе sürükler. Hiçbir şey böyle bir sefaletе karşı *deruni* zenginlik, ruh zenginliği kadar iyi bir koruma sağlamaz, çünkü o artıkça sıkıntıya yer kalmaz.

Ve düşüncenin sonu gelmeyen etkinliği! O kendisinin ve tabiatın çok çeşitli fenomenlerinde her zaman üzerine eğilecek yeni malzemeler bulur ve her daim bunlarla ilgili yeni terkipler oluşturmaya hazır ve muktedirdir—işte burada ruhu canlandırıp dinçleştirecek ve dinlenme anları hariç onu can sıkıntısının erişebileceği noktanın çok yukarısına yerleştirecek bir şey bulursunuz.

* Metinde ve dipnotlarda köşeli parantez içinde yer alan açıklamalar çevirmene aittir.

Fakat diğer taraftan bu yüksek zihin düzeyi yüksek bir duyarlılık derecesinde, daha büyük irade kudretinde, daha büyük bir heyecanlılık durumunda kökleşir; ve bu niteliklerin birliğinden ileri gelecek olan, büyümüş bir his ve duygu kapasitesi, her türlü ruhi, hatta bedensel acıya genişlemiş bir duyarlık, engellere karşı daha büyük bir sabırsızlık, müdahaleye karşı daha büyük güceniklidir—ki bu eğilimlerin tümü, canlılığı hayal gücünün zenginliğinden kaynaklanan kabul edilemez nitelikte olanlar da dahil, düşünce- nin genel eriminin genişlemesine katkıda bulunur. Değişik derecelerde bu, su katılmamış mankafa kimseden gelmiş geçmiş en büyük dâhiye kadar, zihinsel gücün geniş yelpazesindeki her aşama için geçerlidir. Dolayısıyla gerek öznel gerekse nesnel bir noktadan, herhangi bir kimse insan hayatındaki bu ıstırap kaynaklarından birine ne kadar yakınsa diğerinden o kadar uzaktır. Ve dolayısıyla bir insanın doğal eğilimi onu nesnel dünyasını mümkün olduğu kadar öznel dünyası ile uyuşturmaya yönlendirecektir; bir başka ifadeyle onu en ziyade açık (duyarlı) olduğu ıstırap biçimine karşı en büyük önlemleri almaya sevkedecektir.

Akıllı adam her şeyden evvel ıstıraptan ve tacizden (harici sıkıntıdan) azâde olmak için çabalayacak, sessizliği ve boş vakti, dolayısıyla mümkün olan en az sayıda beklenmedik ve tehlikeli karşılaşma ile birlikte sakin, mütevazı bir hayatı arayacaktır; ve böylelikle sözüm ona hemcinsleriyle çok az bir ortak tecrübeyi paylaştıktan sonra, münzeviyane bir hayatı tercih edecektir, hatta eğer büyük bir ruha sahipse büsbütün yalnızlığı seçecektir.

Çünkü bir insan ne kadar kendi kendisine yeterse, başka insanlara o denli daha az gereksinim duyacaktır—hadizatında başka insanlar da ona o kadar az tahammül edebilecektir. Yüksek bir zihin düzeyinin bir insanı toplum dışına itebilmesinin nedeni budur. Doğrudur, eğer zihnin *niteliği* nicelikle telafi edilebilseydi, bu insanların büyük dünyasında bile yaşama zahmetine değerd; fakat

şükür ki yüz tane ahmak bir araya gelse bir tane akıllı adam etmez.

Ancak yelpazenin diğer ucunda duran insan ihtiyacın ani sancularından kurtulur kurtulmaz, her ne pahasına olursa olsun eğlenmeye ve topluluğa karışmaya çabalar, karşılaştığı ilk kimseyle tanışmaya can atar ve bizatihi kendisi en ziyade uzak durmaya çalıştığı şey haline gelir. Çünkü herkesin kendi yeterlilikleriyle karşı karşıya bırakıldığı yalnızlıkta, bir insanın *kendinde* sahip olduğu şey gün ışığına çıkar; allı pullu esvaplarının içerisinde budala sefil kişiliğinin yükü altında inim inim iner—ki bu asla üzerinden atmadığı bir yükür; halbuki yetenekli insan canlandırıcı-şenlendirici düşünceleriyle تنها yerleri gözler.

Seneca, ahmaklığın kendi kendisinin yükü olduğunu bildirir: *omnis stultitia laborat fastidio sui* (*Epistulae*, 9)—çok doğru sözdür bu, ki “Bir ahmanın hayatı ölümden daha berbattır.”* diyen İsa ben Sirak’ın sözüyle mukayese edilebilir. Dolayısıyla kural olarak bir insanın zihinsel bakımdan sefil ve genel olarak bayağı olduğu derecede topluluğa karşılabildiği teslim edilecektir. Çünkü bir insanın bu dünyadaki seçimi bir yandan yalnızlığın, diğer yandan bayağılığın ötesine çok fazla geçmez...

Beyin bir tür asalak bir uzuv, deyiş yerinde ise bedenle birlikte ikamet eden bir pansiyoner olarak kabul edilebilir: ve *boş zaman*** yani insanın benliğini ya da ferdiyetini özgürce idrak etmek için sahip olduğu zaman, genellikle hayatın sadece çaba ve zahmetten ibaret kalan bölümünün meyvesi ya da ürünüdür. Fakat insanların çoğunun boş zamanı ne üretir? Can sıkıntısı ve budalalık; kuşkusuz bedensel zevklerin ya da budalalıkların peşinde koşulduğu zamanlar müstesna. Böyle bir küçücük boş zaman aralığının ne kadar kıymetli olduğu

* *Kohelet* (Vaiz ya da Vaaz Eden Bilgelik), xxii. 11.

** (: Gr. *skhole*, Lat. *otium*; (*otium cum dignitate*, serbest zamanın doğru kullanımı) bkz. İleride s. 53; ayrıca bkz. Aristoteles, *Eğitim Üzerine*. Say Yayınları, 2008.)

onun harcanma tarzında yahut keyfiyetinde görülebilir: ve Ariosto'nun dikkat çektiği gibi cahil insanların boş saatleri ne kadar acınaklıdır!—*ozio lungo d'uomini ignoranti*.

Sıradan insanlar sadece zamanlarını nasıl *harçayacaklarını* düşünürler; herhangi bir yeteneğe sahip insan zamanını nasıl *kullanacağıyla* meşgul olur. Sınırlı akla sahip insanların can sıkıntısına meyyal olmalarının nedeni akıllarını iradenin *sevk edici gücünü* harekete geçirmekten başka bir şey için kullanmamalarıdır;* ve iradeyi harekete geçirecek özel bir şey olmadığında, atalet halinde kalır ve akılları tatil eder, çünkü irade gibi o da, sahneye koyacağı harici bir şeye ihtiyaç duyar. Sonuç bir insanın sahip olduğu güç her ne ise onun korkunç bir durgunluğu—tek kelimeyle can sıkıntısıdır.

Bu mutsuz hissiyata karşı koymak (onu etkisizleştirmek) için insanlar, uğraştıkları kısacık süre içerisinde haz veren lüzumsuz şeylerin peşinde koşup dururlar, böyle bir umutla iradeyi harekete geçirmek ve dolayısıyla zihni devingen hale getirmek için çabalarlar; çünkü iradenin bu saiklerine anlam kazandırması gereken sonuncusudur. Gerçek ve tabii saiklerle karşılaştırıldığında bunlar altın paraya kıyasla kâğıt paradan başka bir şey değildir; çünkü bunların değerleri sadece indi-keyfidir—kâğıt oyunları ve benzeri şeyler, ki münhasıran bu amaç için icat edilmişlerdir. Ve eğer yapılacak başka bir şey yoksa, böyle bir insan ya vakti israf edecek ya da şeytanın yat borusunu çalacaktır; yahut beynini çalıştırmak için bir sigara bunların yerine iyi bir ikame olabilir. Bu yüzdendir ki bütün ülkelerde insan topluluklarının temel uğraşı kâğıt oyunlarıdır** ve verilen değerlerin çapı ve zahiri göstergeler düşüncenin iflasının ilanıdır. İnsanlar meşgul olacakları

* (Ya da: Akılların irade için uyancı *dürtülerin* aracından başka bir şey olmamasıdır.)

** (Kuşkusuz bu yargı günümüz dünyasında, kâğıt oyunları söz konusu olduğu kadıyla denemenin kaleme alındığı dönemde olduğu denli şekli gerçeği yansıtmaz, fakat özünde durum aynıdır, şu kadar ki bugün kâğıt oyunlarının yerini teknolojinin daha karmaşık aletlerine tutsaklık almıştır denilebilir.)

düşünceleri olmadığı için kâğıtlarla uğraşırlar ve birbirlerinin paralarını kazanmaya çalışırlar. Budalalar!

Fakat haksızlık etmek istemem; dolayısıyla izin verin kâğıt oyunlarını savunmak için kesinlikle, bunun dünyaya ve iş hayatına bir hazırlık olduğunun söylenebileceğine işaret edeyim; çünkü bir kimse böylelikle tesadüfi, ama değiştiremez koşulları (bu durumda kâğıtlar) nasıl zekice kullanabileceğini ve bunlardan olabileceği kadar kazançlı çıkmasını öğrenir ve bunu yapmak için bir insan bir miktar riyakârlık (iki yüzlülük) ve kötü bir işte nasıl iyi bir yüz takınabileceğini öğrenmelidir. Fakat diğer yandan tam da bu sebepten ötürü kâğıt oyunu bu denli ahlak bozucudur, çünkü oyunun bütün amacı mümkün olan her yola, her türlü hile ve aldatmaya başvurarak başkasına ait olanı kazanmaktır. Ve oyun masalarından kapılan bu türden bir alışkanlık, ait olduğu yerden dışarı çıkıp günlük hayata karışır; ve günlük hayatın işlerinde bir insan yavaş yavaş artık öyle bir noktaya gelir ki *meumu* (Lat. bana ait olanı) ve *tuumu* (Lat. sana ait olanı) hemen hemen kâğıtlarla aynı şekilde görmeye ve sahip olduğu üstünlükler her ne ise onları, adaletin pençesi ensesine yapışmadığı sürece, en son noktaya kadar kullanması gerektiğini düşünmeye başlar. Kastettiğim kimse-lerin örneklerine ticaret hayatında her gün rastlanır.

Şu halde bir insan kendi kendisini idrak ettiği, yahut kendisine malik olduğu için, *boş vakit* hayatın çiçeği veya daha doğrusu meyvesi olduğuna göre, kendilerinde gerçek bir şeye sahip olanlar hakikaten mutludurlar. Fakat insanların çoğunun boş vaktinden ne elde edersiniz? Korkunç bir şekilde canı sıkılan ve kendi kendisine yük olan işe yaramaz bir insan. Dolayısıyla sevinelim aziz kardeşlerim, sevinelim ve sürur bulalım, çünkü *biz köle kadının değil, özgür kadının çocuklarıyız*.

Ayrıca nasıl ki hiçbir ülke sadece birkaç kalem ithalata ihtiyaç duyan ya da hiç ihtiyaç duymayan bir ülke kadar müreffeh değilse, en mutlu insan da içindeki zenginliği kendisine

yeterli olan ve varlığını idame ettirmek için dışarıdan ya çok az veya hiçbir şeye ihtiyaç duymayan insandır, çünkü ithal mallar pahalı şeylerdir, bağımlılığı açığa vurur, tehlikeye sebebiyet verir, sıkıntı meydana getirirler ve sözün kısası yerli imalat için sefil birer ikamedirler. Hiç kimse başkalarından ya da genel bir ifadeyle, dış dünyadan çok fazla beklenti içerisinde olmamalıdır. Bir insanın bir başkası için ifade edebileceği şey öyle çok büyük değildir: neticede herkes yalnız kalır ve önemli olan şey yalnız kalanın *kim* olduğudur.

Burada genel bir doğrunun bir başka tatbikatiyle karşılaşınz ki Goethe *Dichtung und Wahrheit*'ında (*Şiir ve Hakkat*, III. Kitap), şu şekilde dikkat çeker: Bir insan son tahlilde her şeyde kendisine başvurmalıdır; ya da Oliver Goldsmith'in *The Traveller*'da ifade ettiği biçimiyle:

Still to ourselves in every place consign'd
Our own felicity we make or find.*

The Traveller, m. 431.

Bir insanın olabileceği ya da başarabileceği en iyi ve en büyük şeyin kaynağı insanın kendisidir. Bu ne kadar böyle ise—bir insan hazlarının kaynaklarını ne kadar kendisinde buluyorsa—o kadar daha fazla mutlu olacaktır. Dolayısıyla büyük bir hakikatle Aristoteles ἡ εὐδαιμονία τῶν αὐταρκῶν ἐστὶ** (*Eud. Eth.* vii. 2) der. Çünkü mutluluğun diğer bütün kaynakları doğaları bakımından güvenilmez, kuşkulu, sallantılı, kısa ömürlü ve şansın elinde oyuncaktırlar; ve hatta en uygun koşullar altında bile kolaylıkla tükenebilirler; o kadar ki bu kaçınılmazdır, çünkü her zaman insanın erişim alanı içinde değildirler. Ve yaşlılıkta mutluluğun sözü edilen bu kaynakları kaçınılmaz olarak kurur:—aşk bizi o zaman terk eder ve nükte, seyahat arzusu, atlardan hoşlan-

* Her yerde sadece kendimize emanet olduğumuzdan mutluluğumuzu da kendimiz yaratır ya da buluruz. (Ed.n.)

** ["Mutlu olmak kendi kendine yeter olmak demektir."]

ma, toplumsal münasebetlere eğilim, dostlar ve akrabalar da ölümle, elimizden alınır. O vakit bir insan her zamankinden daha fazla, kendisinde sahip olduğu şeye bağımlı hale gelir; çünkü ona en uzun bağlı kalacak, onu terk etmeyecek olan budur; ve hayatın herhangi bir döneminde mutluluğun tek hakiki ve uzun ömürlü kaynağıdır.

Dünyanın herhangi bir yerinde elde edilebilecek çok fazla bir şey yoktur. Dünya sefalet ve ıstırapla doludur; ve eğer bir insan bunlardan yakasını kurtarırsa, bilsin ki can sıkıntısı her köşe başında pusuda beklemektedir. Hatta daha da fazlası; genellikle galip gelen kötülüktür; ve gürültü ve şamatayla sesini en fazla duyuran budalalıktır. Talih insafsız ve acımasızdır ve insanlık acınacak durumdadır. Bunun gibi bir dünyada kendinde (içinde) zengin olan bir insan Noel zamanında aydınlık, sıcak, mutlu bir yuvadır, buna mukabil bundan yoksun olanlar karlarla kaplı soğuk bir Aralık gecesidirler. Dolayısıyla yeryüzündeki en mutlu talih, fevkalade seyrek tesadüf edilen zengin bir kişiliğe ve daha da özelde iyi bir akıl donanımına sahip olmaktır; bu en mutlu talihtir, her ne kadar son kertede çok parlak olduğu söylenemese de.

İsveç Kraliçesi Christina'nın, henüz on dokuz yaşında iken, kendisine anlatılanların dışında tek bir denemesinden tanıdığı ve o zaman Hollanda'da yirmi yıldır en derin yalnızlık içerisinde yaşamakta olan Descartes hakkında söylediği şu sözde büyük bir bilgelik vardı: *M. Descartes est le plus heureux de tous les hommes, et sa condition me semble digne d'envie.** (*Vie de Descartes*, par Baillet. Liv. vii., ch. 10.) Elbette Descartes'ın durumunda olduğu gibi, harici koşullar bir insanın hayatının ve mutluluğunun efendisi olmasına elverecek kadar müsait olmalıdır; ya da *Ekklesiastikos*'da okuduğumuz gibi, "*Bilgelik bir mirasla birlikte iyidir ve (onunla birlikte) güneşi görenlere kazanç getirebilir*".**

* (M. Descartes insanların en talihlisi ve en mutlusudur ve benim için ziyadesiyle gıpta edilecek bir durumdadır.)

** *Ekklesiastikos*. vii. 12.

Tabiatın ve talihin kendisine bilgelik saadetini bahşettiği adam, mutluluğun kendisinde barındırdığı kaynaklarını açık tutmaya büyük özen ve dikkat gösterecektir; ve bunun için bağımsızlık ve boş vakit zorunludur. Bunları elde etmek için o isteklerini mutedilleştirmeye (ölçülü hale getirmeye) ve kaynaklarını korumaya çalışacaktır ve her şeyden evvel o başkaları gibi bedensel zevklerinden ötürü dış dünyaya bağlı olmayacağı için bunu isteyecektir. Dolayısıyla o, makam mevki beklentileriyle veya kâr kazanç umuduyla, yahut da hemcinslerinin takdir ve teveccühünü kazanma hevesiyle, kendisini kaba arzuların ve bayağı zevklerin köleliğine terk etmek gibi yanlış bir yola sapmayacaktır.* Hayır, o böyle bir durumda Horatius'un Maecenas'a mektubunda verdiği tavsiyeye kulak kesilecektir:

*Nec somnum plebis laudo, satur altilium, nec
Otia divitiis Arabum liberrima muto.***

İnsanın içindekini dışarıdakine feda etmesi, sükunetinin, boş vaktinin ve bağımsızlığının bütününe yahut büyük bölümünü, makam mevki, şan şöhret, unvan ve ihtişam için kurban etmesi muazzam bir budalalık örneğidir. Bu tam da Goethe'nin yaptığı şeydir. Mutlu talihim beni tamamen başka bir yöne sürükledi.

Burada üzerinde ısrarla durduğum hakikat, yani insanın mutluluğunun temel kaynağının deruni (insanın içinde) olduğu hakikati, *Nikomakhos'a Etik*'inde Aristoteles'in en doğru müşahedesiyle teyit edilir,*** şöyle ki her zevk peşinen onuz varolamayacağı bir tür etkinliği, bir tür güç sarfiyatını gerektirir. Aristoteles'in insanın mutluluğunun en yüksek mele-

* Onlar mutluluklarını boş vakitlerinin karşılığında kazanırlar; fakat asıl arzu edilen şeyi, yani boş vaktimi feda etmek zorunda kaldıktan sonra bana o mutluluğun ne faydası vardır ki?

** *Lib. I., ep. 7.*

*** *Nikomakhos'a Etik*, I. 7; VII. 13, 14.

kelerin hiçbir engelle karşılaşmaksızın özgürce kullanımına dayandığı yolundaki öğretisi Stobaeus'un Peripatetik ahlak felsefesi için kaleme aldığı açıklamada da (*Eclogae ethicae*, lib. II, c. 7, pp. 268-78) telaffuz edilir, sözgelimi: ἐνέργειαν εἶναι τὴν εὐδαιμονίαν κατ' ἀρετὴν, ἐν πράξεσι προνοημένας κατ' ἐύχην (Heeren'de şu şekilde devam eder: *felicitem esse functionem secundum virtutem, per actiones successus compotes*);* ve genellikle daha kısa ifadelerde bile ἀρετὴ (*arete*)** ile herhangi yüksek bir beceriyi (her ne olursa olsun, herhangi bir şeyde *hâkimiyeti*, ustalık ve maharet sahibi olmayı) kastettiğini açıklar. Demek ki doğanın insanı donattığı güç ve yetilerin asli amacı kendisini her taraftan kuşatmış olan güçlülere karşı mücadele etmesini sağlamaktır. Fakat eğer bu mücadele sona ererse, kullanmadığı güçleri onun için bir yük haline gelecektir; ve onun bunları işe koşması ve bunlarla oynaması—demek istediğim bunları, insan ıstırapının diğer kaynağından, artık açık ve korunmasız kaldığı ıstıraptan uzak durmanın dışında, herhangi bir amaç gözetmeksizin kullanması gerekecektir.

Can sıkıntısının en büyük kurbanları yüksek sınıflar, varlıklı insanlardır. Lucretius uzun zaman önce bunların içler acısı durumunu gözler önüne sermişti ve sunduğu tablonun hakikati bugün bile herhangi bir büyük şehrin hayatında tespit edilebilir:

*Exit saepe foras magnis ex aedibus ille,
Esse domi quem pertaesum est, subitoque reventat,
Quippe foris nihilo melius qui sentiat esse.
Currit, agens mannos, ad villam precipitanter,*

* (Mutluluk giriştiğiniz her şeyde erdemli bir etkinliktir.)

** (Burada erdem sözcüğünün karşıladığı Grekçedeki ἀρετὴ, ἀγαθός yani 'iyi'nin sıfat olarak en üst derecesidir ve 'kusursuzluk' ya da 'en iyi olma niteliği' diye çevrilebilir. Diğer taraftan insan için kullanıldığında eylem bakımından en üst yetenek ve yetkinlik (Lat. *optimum potentiae*) olarak anlaşılabilir.)

*Auxilium tectis quasi ferre ardentibus instans;
Oscitat extemplo, tetigit quum limina villae;
Aut abit in somnum gravis, atque oblivia quaerit;
Aut etiam properans urbem petit atque revisit.**

III, 1060-7.

Gençliklerinde bu tür insanlar lüzumsuz bir adale gücüne ve yaşamsal enerjiye sahip olmuş olmalı. Ruhun güçlerinden farklı olarak bunlar uzun süre dinçlik derecesini en üst düzeyde tutamazlar; ve hayatlarının daha sonraki yıllarında zihinsel bakımdan tamamen iktidarsızdırlar ya da bu güçleri sahneye çıkaracak kullanım alanını geliştirmekten mahrumdurlar; dolayısıyla sefil ve bedbaht bir durum içerisinde. Bununla beraber hâlâ *iradeleri vardır*, çünkü bu tükenmeyen yegâne güçtür; ve iradelerini, yüksek bahislere dayalı şans oyunları ve benzeri gibi duygusal heyecanlarla uyarmaya çalışırlar—kuşkusuz bunlar bayağılığın en ziyade yozlaştırıcı biçimidir. Ve genellikle eğer bir insan yapacak hiçbir şey bulamazsa, üstün yahut faik olduğu gücün nevine uygun olarak kendisine bir eğlence türü seçmesi muhakkaktır denir—duruma göre bu top yuvarlama veya satranç, avcılık ya da resim, at yarışları yahut müzik; kâğıt oyunları yahut şiir, armacılık, felsefe, veyahut başka bir sathi ilgi olabilir. Bu ilgileri yönleme bağlı kalarak, *üç temel insani gücün*, bir başka deyişle, insanın *fizyolojik yapısını* oluşturmak için bir araya gelen etkenlerin dışavurumlarına karşı gelecek şekilde tasnif edebiliriz; ve ayrıca bu güçleri kendi başlarına düşünerek ve bunların

* (Zenginler can sıkıntısı peşlerini bırakmadığı için nadiren görkemli konaklarında durabilirler, fakat dışarıda kendilerini avutacak daha iyi bir şey bulamadıklarından yine buralara dönerler; yahut olmadı sanki alevler içerisinde kalmış da söndürecekmiş gibi koştura koştura sayfiyedeki konaklarına giderler; fakat can sıkıntısı burada da peşlerini bırakmadığı için daha eşikten adımlarını atar atmaz esnemeye başlarlar ve uykusu ile her şeyi unutmaya çalışırlar, olmadı alelacele yeniden şehir hayatına karışırlar.)

hizmet edebilecekleri belirli hedeflerin herhangi birinden bağımsız olarak ve nihayet her insanın içinden, hangisinde üstün ise buna göre kendisine uygun gelenini seçeceği üç mümkün haz kaynağını sunmaları bakımından sınıflandırabiliriz.

Her şeyden önce *yaşamsal enerjinin*, yemenin, içmenin, hazmetmenin, dinlenmenin ve uyumanın zevkleri gelir; ve dünyanın öyle köşeleri vardır ki bunlar ayırt edici ve ulusal zevklerdir denilebilir. *Adale gücünün* zevkleri ikinci sırada yer alır, yürümek, koşmak, güreşmek, dans etmek, eskrim yapmak, at binmek ve benzeri atletik uğraşlar bunlara dahildir, ki zaman zaman spor biçimine bürünürler ve kimi zaman askerlik hayatının ve gerçek savaşın bir parçası olurlar. Üçüncü olarak *duygu ve duyarlık* zevkleri gelir, gözlem, düşünme, duygulanma, yahut şiir yazma, zihni geliştirme, müzik çalma, öğrenim, okuma, tefekkür, keşif, felsefe yapma ve benzeri bunlara dahildir. Bu zevk türlerinin her birinin değerine göre, izafi kıymet ve ömrüne gelince bu konuda bir hayli şey söylenebilir ki ben bunu okura bırakıyorum.

Fakat herkes bilir ki sahneye çıkarılan ve zevkimizin koşulu durumunda olan güç ne kadar soylu ise onun vereceği zevk de o kadar büyük olacaktır; çünkü zevk nihayetinde her zaman bir kimsenin kendi güçlerinin kullanımını gerekli kılar ve mutluluk bir zevkin sık sık tekrarlanmasına dayanır. Bu bakımdan *duygu ve duyarlık* zevklerinin diğer her iki temel zevk türünden daha yüksek bir yer işgal ettiğini hiç kimse inkâr edemez: ki bu sonuncular hayvanlarda eşit, hatta daha yüksek derecede mevcuttur; insanı diğer hayvanlardan ayıran da duyarlığın bu ağır basan miktarıdır.

İmdi bilişsel güçlerimiz duyarlılıkla ilintilidir, ve dolayısıyla *düşünsel* haz denilen bilgiye-bilmeye bağlı olan bu zevk türüne bizi muktedir kılan bunların ağır basan mikta-

rıdır; ve duyarlık ne kadar baskınsa, zevk de o kadar büyük olacaktır.*

Normal, sıradan insan herhangi bir şeye ancak iradesini heyecanlandığı, bir başka söyleyişle kişisel olarak onu ilgilendiren (çıkarına olan) bir mesele olduğu kadanyla canlı bir alaka gösterir. Fakat iradenin sürekli heyecanlı bir durumda olması, en hafif bir ifadeyle, katışıksız bir mutluluk değildir; bir başka söyleyişle bu durum acı ve ıstırapı ihtiva eder. Kâğıt oyunlan, her yerde "göz önündeki insan-

* Tabiat inorganik dünyanın mekanik ve kimyasal etkinliğinden başlayıp, kendi kendinin ayırında olmayan kör bir yeterlikle bitkiler (nebat) dünyasına, buradan akıl ve billincin, ilk başta zilyadesiyle zayıf olduğu hayvanlar âlemine geçip, ancak birçok ara aşamadan sonra nihai büyük gelişimine, öyle ki akli tabiatın zirve noktası, bütün çabalannın hedefi, bütün ameliyelerinin en kusursuzu ve en meşakkatli olan insanla ulaşarak sürekli bir ilerleme gösterir. Ve hatta insan zihninin hudutları içerisinde bile göze çarpan pek çok derece yahut seviye farklılıkları mevcuttur ve zihnin, daha doğru bir ifadeyle aklın en yüksek noktasına eriştiğine nadiren rastlanır; ki kelimelerin bu dar ve kesin anlamında tabiatın en yüce ürünüdür, dolayısıyla dünyanın övünebileceği en nadir ve en değerli şeydir. Tabiatın en yüce ürünü billincin en açık seviyesidir, ki içinde dünya kendisini başka her yerden daha açık ve eksiksiz biçimde yansıtır. Bu akıl formuyla mücehhez bir insan yeryüzündeki en soylu ve en iyi şeye maliktir; ve dolayısıyla mukayese edildiğinde bütün diğerlerinin değersizleştiği bir zevk kaynağına sahiptir. O etrafındakilerden sahip olduğu şeyin özgürce tadını çıkarmak için boş vaktten, deyiş yerinde ise elmasını parlatmak için zamandan başka bir şey talep etmez. Zihne alt olmayan diğer bütün zevkler düşük bir sınıfa aittir; çünkü bunların hepsi iradenin devrimleridir—neye yönelmiş olursa olsun hiç önemli değil, arzular, umutlar, korkular ve hırslar: her zaman acı ve ıstırap pahasına ve hırs yahut ihtirasın durumunda olduğu gibi, genellikle az ya da çok vehim veya kuruntu ile tatmin olurlar. Buna karşılık zihinsel hazlar söz konusu olduğunda hakikat gittikçe açık ve sarif hale gelir. Zihin dünyasında acının gücü yoktur. Bilgi her şeydir. Ayrıca zihinsel hazlara bütünüyle ve ancak zihnin aracılığıyla ulaşılabilir ve onun gücüyle sınırlıdır: *tout l'esprit qui est au monde est inutile à celui qui n'en a point* (Dünyadaki bütün akıllar bir araya gelse akıldan nasip almamış birisi için hiçbir kıymet ifade etmez). Yine de bu üstünlüğe hakiki bir mahzur eşlik eder; çünkü bütün tabiat aklın yahut zihnin gelişimiyle birlikte acı duyma kapasitesinin arttığını gösterir; ve ancak en yüksek akıl seviyesi ile ıstırap doruk noktasına erişir.

lar"ın evrensel meşgalesi, bu tür bir heyecanı sağlamanın bir aracıdır ve bu da gerçek ve kalıcı olan yerine önemsiz ve geçici olan ıstırabı hâsıl edecek kadar küçük ilgilerle-çıkarlarla sürdürülür. Doğrusunu söylemek gerekirse kâğıt oyunları iradenin küçük okşayışlarla tahrikidir.*

Diğer taraftan büyük zihinsel güçlere sahip bir insan şeylere *iradenin* hiçbir dahli olmaksızın safi *bilgi* amacıyla canlı bir alaka gösterebilir; hatta böyle bir alaka onun için bir zorunluluktur. Bu onu ıstırabın bilinmediği-tanınmadığı bir alana—tanrıların asude bir hayat sürdürdüğü tanrısal bir dünyaya yükseltir: *physis bebion ou ta chraematheoi re-ia xoontes*.**

Şimdi önümüzdeki bu iki tabloya bakalım: Bir tarafta tamamen kişisel mutluluğun küçük önemsiz şeylerine, ucuz hesaplarına, bütün biçimleriyle sefalete adanmış çaba ve mücadelelerin uzun, sıkıcı, ruhsuz kaydını ihtiva eden kitlelerin hayatı—bu hedeflere ulaşılır ulaşılmaz her taraftan can sıkıntısının taciz edip durduğu (daha doğrusu tasallu-

* *Bayağılık* temelinde iradenin bütünüyle zihne hükmettiği bilinç türüdür, ki bilgi bu durumda iradenin hizmetini görmekten başka bir şeye yaramaz. Böyle bir hizmet bilgiye gereksinim duymadığı, dolayısıyla küçük veya büyük (bilgi için) hiçbir saik olmadığı zaman, bilgi bütünüyle ortadan kaybolur ve netice tam bir zihin-kafa boşluğudur. İmdi, *akılsız irade*, bilmeksizin isteme dünyadaki en bayağı ve en sıradan şeydir ve her mankafanın başının belasıdır, ki heyecanlarının tatmini sırasında yoğunluğu hamuru gözler önüne serer. Bu yegâne faal unsurların duyu organları olduğu ve ancak duyuların verilerini kavramak için gerekli olduğu kadar aklın bulunduğu *bayağılık* denen zihin durumudur. Dolayısıyla bayağı insan her türlü izlenime sürekli olarak açıktır ve çevresinde olup biten her türlü küçük önemsiz şeyleri anında algılar: en hafif fısıltı, en önemsiz bir durum onun dikkatini uyandırmak için yeterlidir; o tıpkı bir hayvan gibidir. Böyle bir insanın zihinsel durumu kendisini çehresinde, genel olarak dışarıdan görünüşünde ele verir; dolayısıyla umumiyetle durum bu merkezde olduğu üzere eğer iradesi—bilincindeki yegâne etken—alçak, bencil ve bütünüyle kötü bir irade ise, çok daha (mütecaviz) çirkin olan bayağı, itici görünüşün sebebi işte budur.

** [Odysseia IV., 805.]

tundan kurtulamadığı) ve insanın yüzüstü bırakıldığı ve işte bu yüzden heyecanın vahşi ateşiyle yeniden bir başka hareket biçimine uyanılmadıkça iflah olmayacak bir hayat. Diğer tarafta düşünce bakımından zengin, hayat ve anlam dolu bir yaşam süren, onlara kendisini verecek vakit bulduğu her fırsatta derhal kıymetli ve değerli amaçlarla meşgul olan, en soylu hazzın kaynağını kendi içinde taşıyan, yüksek bir zihinsel kudret düzeyine sahip bir insan. Harici dürtü yahut uyarıcılardan gereksinim duyduğu şey tabiatın eserlerinden ve insanlığın durumunu ve bütün çağların ve ülkelerin büyüklerinin arkalarında bıraktıklarını düşünmekten gelir, ki bu sözünü ettiklerimizi sadece bunlar anlayıp, onlarla aynı hissiyatı paylaşabilecekleri için, eksiksiz biçimde ancak bu tür insanlar tarafından değerlendirilirler. Ve dolayısıyla bu bütün çağların ve ülkelerin büyükleri gerçekten sadece bunlar için yaşamıştır; onların hitap ettikleri sadece bunlardır; kalanı gerek onları gerekse onların takipçilerini ancak yarım yamalak anlayabilen tesadüfi dinleyicilerden başka bir şey değildir.

Elbette entelektüel insanın bu karakteristiği onun diğerlerinden bir fazla ihtiyaca, okuma, gözleme, inceleme, düşünme ve uygulama ihtiyacına, sözün kısası kimse tarafından rahatsız edilmeyeceği serbest zaman ihtiyacına sahip olduğunu ima eder. Çünkü Voltaire'in gayet haklı olarak ifade ettiği gibi, *il n'est de vrais plaisirs qu'avec de vrais besoins*;^{*} ve başkalarının mahrum olduğu zevklerin—tabiatın ve sanatın ve edebiyatın çeşitli güzellikleri—böyle bir insan için neden mümkün olduğu sorusunun cevabı bunlara duyulan ihtiyaçtır. Bu zevkleri bunlara ihtiyaç duymayan ve bunları takdir edemeyecek insanların önüne yığmak saçı başı ağarmış birisinin odasına körpe odalıkları koymak gibi bir şeydir.

Bu bakımdan ayrıcalıklı olan bir insan, biri şahsi diğeri zihinsel, iki hayat sürer; ve sonucusu onun için zaman içe-

* (Gerçek ihtiyaçlar olmadan gerçek hazlar olmaz.)

risinde hakiki hayat, diğeri ise sadece bir araçtan ibaret olan bir şey olarak görölmeye başlar. Diğer insanlar bu sığ, boş ve sıkıntılı hayatı kendisi için kendisinden ötürü bir amaç haline getirirler. Oysa bu sözünü ettiğimiz insan diğer bütün uğraşları karşısında zihnin hayatına öncelik verir: anlayış ve bilginin sürekli gelişmesiyle, bu zihinsel hayat yavaş yavaş biçimlenen sanat eseri gibi, gittikçe daha da eksiksiz noksansız hale gelen bir kesafet, bir kalıcı yoğunluk, bir birlik, bütünlük, kusursuzluk kazanır; ve kişisel rahata erişmeye adanmış bir hayat, genişlemesine genişleyebilecek, ama asla derinleşemeyecek bir hayat, onun yanında sefil bir gösteriden başka bir anlam ifade etmez: ve söylediğim gibi yine de insanlar bu bayağı hayat tarzını bir amaç haline getirirler.

Herhangi bir duygu veya heyecanla renklenmediği kadıyla günlük olağan hayat yavan ve usandırıcıdır: ve eğer herhangi bir heyecanla hareketlenirse çok çabuk acı verici hale gelir. Tabiatın aşırı bir akıl bolluğu ile, iradelerinin acil isteklerini yerine getirmek için gerekli olanın ötesinde bir şey ile kayırdıkları mutludurlar sadece; çünkü bu onların zihinsel bir yaşam, acı ve ıstırapın erişemeyeceği, canlı alakalarla dolu bir hayat sürebilmelerini sağlar. Safi serbest zaman, bir başka söyleyişle, zihnin iradenin hizmetinde meşgul olmaması, kendi başına yeterli değildir: iradenin hizmetinden azat olmuş ve zihnin hizmetine tahsis edilmiş gerçek bir güç fazlalığı gereklidir; çünkü Seneca'nın söylediği gibi "*otium sine litteris mors est et vivi hominis sepultura*"—okumaksızın geçen boş zaman bir tür ölüm, insanın canlı canlı gömülmesidir (Seneca, *Epistulae*, 82). Fazlalığın miktanna bağlı olarak bu ikinci hayatta, zihnin hayatında sayısız gelişmeler olacaktır; bu böceklerin, kuşların, madenlerin, sikkelerin toplanması ve etiketlenmesi de olabilir, şiir ve felsefe alanında en yüksek muvaffakiyetler de. Zihnin hayatı sadece sıkıntıya karşı bir koruma, bir kalkan değildir; aynı zamanda can sıkıntısının tehlikeli neticelerini de savuşturur; bizi mutluluğunu bütünüyle dış dünyaya

bağlayan insanın er geç karşılaşacağı kötü dostlardan, birçok tehlikelerden, felaketlerden, kayıplardan ve savurganlıktan uzak tutar. Benim felsefem sözgelimi bana beş kuruş bile kazandırmamıştır, ama beni bir sürü kayıp ve masraftan alıkoymuştur.

Sıradan insan hayatının mutluluğunu *kendi dışındaki* şeylere, mala mülke, şana şöhrete, kadın ve çocuklara, dostlara, cemiyete ve benzerine bağlar, dolayısıyla bunları kaybettiği yahut hayal kırıklığına uğraticı bulduğu zaman, mutluluğunun temeli çöker. Bir başka deyişle onun çekim merkezi *kendi dışındadır*; her heves ve arzuya bağlı olarak bu mütemadiyen yerini değiştirir. Eğer bayağı bir insansa, bir gün bu onun sayfiyedeki evi olacak, bir başka gün yeni satın aldığı atlar olacak ya da dostlara ziyafet vermek yahut seyahat etmek olacaktır—sözün özü lüksle, şatafatla dolu bir hayat... Bunun sebebi zevkini *kendi dışındaki* şeylerde arıyor olmasıdır. Kuvveti sıhhati gitmiş birisi gibi kaybettiklerini macunlarla ve ilaçlarla yeniden ele geçirmeye çalışır, oysa yapması gereken kaybettiklerinin hakiki kaynağını, kendi hayat gücünü geliştirmektir.

Bunun tam zıddına geçmeden evvel bu yaygın tipi bu ikisi arasında yer alan insan ile, muhtemelen tam olarak mümtaz zihin güçleriyle mücehhez olmamakla birlikte, bir bakıma kendisinde olağan akıl seviyesinden daha fazlasını barındıran insan ile karşılaştıralım. Bu insan sanata sathi bir ilgi duyacak, yahut dikkatini bir bilim dalına—sözgelimi bitkibilim, madenbilimi, doğabilimi, yahut gökbilim, tarih ve benzerine hasredecektir ve bu tür araştırmalardan bir hayli zevk duyacak ve mutluluğun harici güçleri tükendiğinde yahut kendisini daha fazla tatmin edemez olduğunda bunlarla eğlenip avunacaktır. Böyle bir insan hakkında çekim merkezinin kısmen *kendi içinde* olduğu söylenebilir. Fakat sanata duyulan sathi bir alaka, yaratıcı etkinlikten çok farklı bir şeydir; ve amatör bir bilim uğraşı yüzeyselleşmeye yatkındır, fenomenlerin birbirleriyle ilişkisinden öteye geçip meselenin

can damarına nüfuz edemez. Sıradan bir insan içinde kaybolacak kadar kendisini bu tür uğraşlarla özdeşleştiremez, yahut bunlar onun bütün doğasını baştan başa kaplayamaz ve dolayısıyla hayatı, başka her şeye olan bütün ilgisini kaybedecek kadar, bunlarla mahrem bir birliktelik oluşturamaz.

Bütün zamanını ve hayatını konusuna adayarak ve ister hayatı şirin ister felsefenin konusu olarak tefekkür etsin, onun kendine özgü dünya tasavvurunu dile getirmeye çalışarak bu yoğunluk derecesine ulaşan sadece bizim *deha* dediğimiz en yüksek zihinsel güçtür; sadece o şeylerin özünü ve varoluşunu bütünüyle ve mutlak biçimde konu edinir kendisine. Dolayısıyla kendisiyle, kendi düşünceleri ve eserleriyle fasılasız inkıtasız meşguliyet böyle bir insan için acil bir zorunluluk konusudur; yalnızlık hoş, serbest zaman en yüksek iyi ve sair her şey lüzumsuz, hayır hatta bir yükür onun için. Çekim merkezinin tamamen kendisinde olduğunu söyleyebileceğimiz tek insan tipi budur; ki—pek nadir rastlansalar da—bu tür insanların, kişilikleri ne kadar kusursuz olursa olsun hiç önemli değil, dostlarına, ailelerine ve genel olarak topluma sıcak ve sınırsız ilgi göstermemelerinin nedenini izah eder, oysa ki çoğu kez başkaları bunu kendilerine gösterir; çünkü sair her şeyi kaybetseler de sadece kendilerine malik olsalar bununla teselli olabilirler. Bu onların kişiliklerine, başka insanlar kendilerini hiçbir zaman tamamen tatmin etmedikleri için çok daha etkili olan bir tecrit edilmişlik durumu verir—çünkü umumiyetle farklı bir mizaca sahiptirler: hatta daha da fazlası, zira bu farklılık sürekli olarak onların nazan dikkatine o şekilde çarpar, onları öyle bir noktaya doğru zorlar ki, insanların arasında yabancı varlıklar gibi do-laştıkları ve genel olarak insanlığı düşünürken *biz* yerine *onlar* dedikleri en ön sırada değerlendirilir. Ahlaki erdemlerimiz esas itibarıyla başkalarının yarannadır; ama düşünsel erdemlerimizden öncelikle biz kendimiz yararlarız. Bu yüzden öncelikler bizi her yerde tanınan birisi yapar, ama sonuncusu nedeniyle kimsenin varlığımızdan haberi olmaz.

Dolayısıyla ulaştığımız sonuç, en mutlu insan, tabiatın zihinsel zenginlikle donattığı insandır; ve öznel olanın bizi nesnel olandan daha fazla ilgilendirdiği doğrudur; çünkü ikincisi her ne olursa olsun ancak dolaylı olarak, ikinci sırada ve ancak birincisinin aracılığıyla müessir olabilir—Lukianos'un gayet veciz bir şekilde dile getirdiği bir hakikattir bu:

Πλουτοσς ὁ τῆς ψυχῆς πλουτοσς μόνος ἐστίν ἀληθής
Τ' ἄλλα ὁ ἔχει ἄτην πλείονα τῶν κτεάνων.

Lukianos, *Epigrammata*, 12.*

İç zenginliğe sahip insan dışardan kendi zihinsel melekelerini geliştirip olgunlaştırmak, yani servetinin tadını çıkarmak için menfi bir bağış: tasasız kaygısız boş zaman dışında hiçbir şey istemez; hülasa o her gün ve her saat bütün hayatı boyunca kendisi olmak için izin ister.

Zihninin ayırt edici özelliği ile bütün bir insan soyunu etkilemesi (bütün bir insan soyuna damgasını vurması) eğer kaderi olsa tek bir mutluluk yahut mutsuzluk ölçütü olurdu onun—kabiliyetlerini mükemmelleştirmede ve eserini tamamlamada başarılı olmak ya da bunu gerçekleştirmekten alıkonulmak. Geri kalan her şey gözardı edilebilir. Bu yüzden bütün çağların en büyük kafalan en büyük kıymeti (rahatsız edilmeyecekleri, her türlü tasadan kaygıdan uzak) serbest zamana vermişlerdir. Çünkü her insanın serbest zamanı tam olarak onun kendisi kadar kıymetlidir. Aristoteles Δοκεί δε ἡ εὐδαιμονία ἐν τῇ σχολῇ εἶναι (*videtur beatitudo in otio esse sita*) der (*Nikomakhos'a Etik*, x. 7)** ve Diogenes Laertius Sokrates'in Σωκράτης ἐπῆναι σχολῆν ὡς καλλιστῶν κτεμάτων (*Socrates otium ut possessionum omnium pulcherrimam laudabat*)*** dediğini

* (Ruh zenginliği yegâne hakiki zenginliktir, çünkü diğer bütün zenginlikler beraberinde kendilerinden daha büyük dert ve bela getirirler.)

** Mutluluk serbest zamana dayanır görünmektedir.)

*** (Sokrates serbest zamanı sahip olunan bütün her şeyin en kıymetlisi olarak överdi.)

bildirir. Dolayısıyla *Nikomakhos'a Etik*'te (x. 7, 8, 9) Aristoteles felsefeye adanmış bir hayatın en mutlu hayat olduğu sonucuna varır; hatta *Politika*'da (iv. 11) söylediği de bununla ilgilidir: τὸν εὐδαιμόνα βίον εἶναι τὸν κατ' ἀρετὴν ἀνεμποδιστόν* ki yukandaki cümleleri tam olarak karşılar: *tabiatı her ne olursa olsun, öne çıkmış herhangi bir gücün (kuvvenin) serbestçe (bir engelle karşılaşmaksızın) kullanımı mutluluktur*. Bu da yine Goethe'nin *Wilhelm Meister*'de söylediği ile tam olarak uyuyor: Geliştirip kullanması kendisinden beklenen bir yetenekle doğmuş insan en büyük mutluluğunu bunu kullanmada bulur.

Fakat serbest zamana sahip olmak öyle zannedildiği gibi herkesin payına düşen bir şey değildir; hatta insan doğasına yabancı bir şeydir, çünkü sıradan insanın kaderi kendisi ve ailesinin geçimi için gerekli olanların peşinde ömür tüketmektir; o özgür bir zihnin değil, yoksunluk ve yoksulluğun çocuğudur. Dolayısıyla insanlar kural olarak boş zamandan çok çabuk yorgun düşerler ve onu dolduracak hayali yahut zoraki hedefler, her türden oyun, eğlence ve *hobi* yok ise boş zaman çok geçmeden bir yük, hatta neticede büyük bir bela haline gelir. Bu sebepten ötürü serbest zaman gerçekleşmesi muhtemel tehlikelerle doludur ve doğru bir sözdür: *difficilis in otio quies*—eğer yapacak bir şeyiniz yoksa, sükuneti muhafaza etmek zordur.

Diğer taraftan ortalama insanda bulunanın ötesindeki akıl da olağandışı olduğu kadar gayrı tabiidir. Fakat eğer varsa ve ona sahip olan insan mutlu olacaksa, başkalarının meşakkatli ya da tehlikeli bulduğu serbest zamanı kesinlikle isteyecektir; çünkü serbest zaman olmadan o koşan bir Pegasus'dur ve dolayısıyla mutsuzdur. Eğer bu iki olağanüstü şart, harici ve deruni serbest zaman ve büyük kafa, her nasılsa aynı insanda birleşmişse, bu büyük bir talih

* IV. 11.

eseridir; ve eğer talih bu kadar inayatkâr ise bir insan daha yüksek hayat, insan ıstırapının birbirine zıt iki kaynağından, acı ve can sıkıntısından, hayat için acı verici mücadeleden ve serbest zamana (ki kendi başına özgür hayattır) katlanma noktasındaki yetersizlikten korunmuş bir hayat sürebilir. Bir insan bu iki beladan (ıstırap ve can sıkıntısından) ancak onları karşılıklı olarak etkisizleştirmek, birini diğeriyle saf dışı etmek suretiyle kaçınabilir.

Fakat bu görüşün tersine söylenecek bir şey vardır. Büyük zihinsel yetenekler ayırt edici özelliği bakımından (sinir sisteminin yapısından kaynaklanan) belirgin biçimde kaygılı ve heyecanlı bir etkinlik ve dolayısıyla her türden acıya karşı yüksek bir duyarlık seviyesi anlamına gelir. Ayrıca bu tür yetenekler keskin ve gergin bir mizacı, daha geniş ve daha canlı tasavvurları gerekli kılar, ki büyük zihinsel gücün ayrılmaz bir parçası olarak bunlar sahibine duygu ve heyecanlar bakımından karşılık gelen keskinlik ve yoğunluk yükler ve bunları sıradan insanın kurbanı olduklarından kıyas kabul etmez derecede şiddetli hale getirirler. İmdi dünyada hazza göre acı ve ıstırap üreten daha fazla şey vardır. Keza büyük zihinsel yetenekler, sahibini başka insanlara ve onların yaptıklarına yabancılaştırma eğilimi içerisindedir; çünkü bir insan ne kadar kendisine ve kendisinde olana sahipse başkalarında o kadar az şey bulabilecektir; ve onların haz duydukları yüzlerce şey ona yavan ve yüzeysel gelecektir. Şu halde belki de kendisini her yerde hissettiren telafi yasasının bir başka veçhesi burada da hükmünü yürütür. Kim bilir ne kadar çok "dar kafalı insan aslında en mutlu insandır, her ne kadar talihinde gıpta edilebilecek hiçbir şey yoksa da" denildiğine ve belli bir haklılık payıyla denildiğine tanık olunmuştur. Bu konuda okurun yargı hakkına tecavüze yeltenecek değilim; birbirine taban tabana zıt iki görüşü seslendirmiş olan Sophokles gibi:—

Πολλῶ τὸ φρονεῖν εὐδαιμονίας πρῶτον ὑπάρχει.
(*Pollo to phronein eudaimonias proton uparkhei*)
(*Sapere longe prima felicitatis pars est.*)*

Antigone, 1328.

der bir yerde; ve bir başka yerde ilan eder:—

Ἐν τῷ φρονεῖν γὰρ μηδὲν ἥδιστος βίος
(*En ta phronein gar maeden aedistos bios.*)
(*Nihil cogitantium jucundissima vita est.*)**

Aias, 550.

Eski Ahit'in filozofları da sanki çelişki içerisinde gibidirler:—“*Bir ahmağın hayatı ölümden daha beterdir.*” (του γαρ μωρου ὑπερ θανάτου ζωη πονηρά, İsa ben Sirak 12: 12); ve—“*Çok bilgelikte çok keder var; ve bilgisini artıran kederini artırır.*” (ὁπροστιθεις γνωσιν, προσθήσει αλγημα, Ekklesiastikos, 1: 18).

Bununla beraber diyebilirim ki dar kafalı ve sıradan akıllı*** olduğu için *zihinsel ihtiyaçları olmayan* bir insan, kelimenin tam ve kesin anlamında, bir *Philister***** (dar kafalı) denilen kimsedir—bu ilk başta Alman diline özgü bir tabir, Üniversitelerde (Üniversiteli olmayanlar için) kullanılan bir tür argo idi, fakat daha sonra düz temsil yoluyla, her ne kadar hâlâ asli anlamını içinde barındırırsa da, *Mousalann Çocuğu* olmayana kastetmek üzere daha yüksek bir anlamda kullanılır oldu: Dolayısıyla bir *philister****** ἄμουσος ἀνὴρ *dir (amoušos anaer)* ve öyle kalır.

* (Bilgelik (akıllılık) mutluluğun en büyük parçasıdır.)

** (Hepsinin en iyisi akılsız-düşüncesiz-tasasız bir hayattır.)

*** (Yani akıllı ancak günlük işlerini çekip çevirmesine yetecek düzeyde bulunan...)

**** (G.L. *Philistini*, Gr. *Philistinoni*, İbr. *Pelišti*, *Pelistin*, *Peleset*, Asr. *Palastu*, *Pilistu*.)

***** (Mousalann terk ettiği insan.)

Bu konuda daha yüksek bakış açısını benimsemeyi ve *philister* tabirini her zaman ciddi biçimde gerçek olmayan gerçekliklerle meşgul olanlar için kullanmayı tercih ederim; fakat bunun gibi bir tarif aşkın bir tarif olacağı ve dolayısıyla genellikle anlaşılabilir olmayacağı için, daha çok insana ulaşmayı ve okunmayı amaçlayan bir risalede kendisine pek yer bulamaz. Diğer tarif *philisteri* ayırt eden bütün bu niteliklerin temel esasına yeteri kadar tatmin edici biçimde işaret ettiği için daha kolay açıklanabilir: Buna göre *philister zihinsel ihtiyaçları olmayan bir adam* diye tarif edilir.

Buradan öncelikle onun *kendisi söz konusu olduğu* kadarıyla *zihinsel zevklerden yoksun kaldığı* anlaşılır, çünkü daha önce işaret edildiği üzere *il n'est de vrais plaisirs qu'avec de vrais besoins*, yani gerçek ihtiyaçlar olmaksızın gerçek zevklerden söz edilemez. *Philisterin* hayatını canlandırın şey kendi için kendisinden ötürü bilgi ve anlayış edinme, yahut onlara böylesine yakın akraba olan gerçek estetik hazzı tecrübe etme arzusu değildir. Eğer bu türden hazlar revaçta olsa ve *philister* bunlara dikkat atfetmeye kendisini zorunlu hissetse, yapılması zorunlu bir iş gibi kendisini bunu yapmaya zorlayacak, fakat böyle bir işten ne kadar zevk alıyorsa bunlardan da ancak o kadar zevk duyacaktır.

Onun yegâne gerçek zevkleri duyumsal türden olanlardır ve diğerlerinin kaybının zararını bunların telafi edeceğini düşünür. Onun için havyar ve şampanya hayatın doruk noktasıdır; hayatın hedefi bedensel gönencine katkıda bulunacak ne varsa onu elde etmektir ve eğer bu onu biraz sıkıntıya sokar, zahmet verirse haddizatında o bundan mutluluk duyar. Eğer hayatın lüksleri gökten başına yağacak olsa, o kaçınılmaz olarak bundan sıkılacaktır ve can sıkıntısına karşı çok çeşitli ilaçları vardır—danslar, tiyatrolar, partiler, kâğıt oyunları, bahis ve kumar, atlar, kadınlar, içki, seyahat ve daha bir yığın benzeri; bunların hiçbirini onu

can sıkıntısına karşı koruyamaz, çünkü zihinsel ihtiyaçların olmadığı durumda, zihinsel zevkler mümkün değildir.

Philisterin kendine özgü ayırt edici özellikleri hayvanlanınkine benzer küt, sönük, kuru bir ağırbaşlılıktır. Hiçbir şey gerçekten zevk vermez, heyecanlandırmaz, yahut ilgilendirmez onu, çünkü duyuşsal zevkler çok çabuk tükenir ve *philisterler* topluluğu çok geçmeden bıktırıcı ve yorucu hale gelir ve hatta kâğıt oynamaktan bile yorulmak mümkündür. Doğrudur, ona kendince eğlenip tadını çıkaracağı büyülenmenin (daha doğrusu nahvetin) zevkleri kalır yine de. Bunlar ya servet, makam mevki yahut da güç ve nüfuz bakımından kendisini diğer insanlardan—ki onlar da bu üstünlüklerden ötürü kendisine saygı gösterirler—üstün hissetmeye; ya da bu üstünlükler bakımından zengin durumda olan kimseler arasında dolaşıp onların ihtişamının aksinde güneşlenmeye—ki İngilizlerin *snoob* dediği kimse dir—dayanır.

Philisterin az önce sözünü ettiğim temel kişilik özelliğinden ikinci olarak—yani kendisi değil de *başkaları söz konusu olduğunda*—zihinsel değil fakat sadece bedensel ihtiyaçları olmasının bir bakıma tabii neticesi, onun ilkinin değil sonuncusunu tatmin edebilecek kimselerin topluluğunun peşinde koştuğu anlaşılır. Onun dostlarından bekleyeceği son şey, hangi türden olursa olsun, zihinsel bir yeteneğe sahip olmaktır; hatta eğer onunla hasbelkader karşılaşacak olsa, ondan derhal uzaklaşacak hatta nefret edecektir; ve sırf nahoş bir aşağılık duygusuna ilaveten yüreğinin derinliklerinde, dikkatli bir şekilde kendisinden bile gizlemek zorunda olduğu küt bir kıskançlık duygusu hissedecektir. Bununla beraber kimi zaman bu gizli bir hınç ya da garez duygusuna dönüşür. Fakat bütün bunlara karşın değerli ya da kıymetli bulduğu fikirlerini bu tür nitelikleri haiz ölçüt ile uyumlu hale getirmek, dolayısıyla kendisini başkalarından üstün görmekten vazgeçmek hiçbir zaman aklına gelmeyecektir; gözünde bu dünyadaki yegâne haki-

ki üstünlükler olarak görünen makam mevkiye, şan ve şöhere, nüfuz ve iktidara öncelik vermeyi sürdürecektir; ve bunlarla kendisini üstün hale getirmeyi ve temayüz etmeyi arzu edecektir. Bütün bunlar onun *zihinsel ihtiyaçları olmayan* bir insan olmasının sonucudur.

Bütün budalaların başına gelen en büyük bela *fikirlere* ilgilenmemeleridir ve can sıkıntısından kurtulmak için sürekli olarak *gerçekliklere* ihtiyaç duymalarıdır. Fakat gerçeklikler ya tatmin edicilikten uzak ya da tehlikelerle doludur; üstelik ilginç olmaktan çıktıklarında yorucu hale gelirler. Fakat düşünce dünyası sınırsız, zararsız ve sakindir,

something afar

*From the sphere of our sorrow.**

* "Mutsuzluğumuzun çemberinden uzakta bir şey." (Ed. n.)

OKUMAK VE KİTAPLAR ÜZERİNE*

Cehalet ancak zenginlikle bir arada bulunduğu zaman soysuzlaştırıcıdır. Sefalet ve ihtiyaç yoksul insanı sınırlar; onun işi yahut uğraşı bilgisinin yerini alır ve düşüncelerini işgal eder. Fakat cahil olan zenginler sadece zevkleri peşinde koşarak ömürlerini tüketirler ve vahşi bir hayvana benzerler; her gün görülebileceği üzere: Bunlar aynı zamanda servetlerini ve boş vakitlerini kendilerine en büyük değeri kazandıran şey için kullanmadıklarından ötürü de tenkit edilmelidirler.

Okurken bir başka kimse bizim için düşünür: Biz sadece onun zihin sürecini** takip etmekle yetiniriz. Nasıl ki yazmayı öğrenirken talebe öğretmen tarafından kalemle çizilmiş çizgileri takip eder: Okurken de tıpkı bunun gibidir; düşünme işinin büyük bölümü zaten bizim için bitirilmiştir. Bunun içindir ki kendi düşüncelerimizle meşgul olduktan sonra elimize bir kitap almak her zaman bizi bir parça

* *Parerga und Paralipomena*, Bd. II, Kap. XXIV: *Über Lesen und Bücher*.

** (Düşünme biçimini, zihnin işleyiş tarzını.)

rahatlatır. Fakat okurken zihnimiz aslında başka birisinin düşüncelerinin oyun alanından başka bir şey değildir; ve sonunda onlar bizden ayrılır, geriye kalan nedir? Ve dolayısıyla öyle olur ki çok fazla—yani neredeyse bütün gün okuyan ve arada düşünmeksizin, eğlence yahut meşgale ile kendisini eğlendiren kimse, yavaş yavaş kendi kendine düşünme yeteneğini kaybeder, tıpkı at üstünden inmeyen bir adamın sonunda yürümeyi unutmaması gibi. Birçok eğitilmiş insanın durumu bundan pek farklı değildir: Okumak onları ahmaklaştırır. Çünkü her boş vakitte okumak ve sürekli olarak sadece okumak zihni, mütemadiyen elle çalışmaktan daha fazla felç edici bir etkiye sahiptir, zira bu ikinci durumda uğraş kişiye kendi düşüncelerini takip edebilme imkânı sunar. Nasıl ki yabancı bir cismin ağırlığı üzerinden hiç eksik olmayan bir çelik yay sonunda esnekliğini kaybeder; başka bir kimsenin düşünceleri sürekli olarak üzerinde bir baskı yahut tazyik unsuru olarak varlığını koruyan bir zihin de körelir, keskinliğini kaybeder. Sürekli yiyerek bir kimse midelerini bozar ve böylelikle bütün bedenine zarar verirse, zihin de düşünce malzemesiyle lüzumundan fazla beslenerek boğulabilir. Çünkü bir kimse ne kadar fazla okursa, okuduklarından kalan izler de kaçınılmaz olarak o kadar az olacaktır. Zihin üzerine tekrar tekrar yazı yazılan bir tablete benzer. Derin derin düşünmeye zaman yoktur* ve okunan şeyler ancak derin düşünmeyle hazmedilebilir, nasıl ki aldığımız gıdalar bizi yemekle değil sindirimle beslerse. Eğer bir kimse daha sonra üzerinde durup düşünmeksizin sürekli okursa okudukları kök salmaz, büyük bölümü itibarıyla kaybolur. Gerçekten de bedensel gıdalarımızla zihinsel gıdalarımız arasında durum hemen hemen aynıdır: insanın yediklerinin beşte biri ancak hazmedilir, geri kalan buharlaşmayla, terlemeyle ve benzeri şekilde kaybolup gider.

* Aslında güçlü ve sağlam bir yeni okumanın (zihne) akışı sadece daha önce okunmuş şeylerin unutulma sürecinin hızlanmasına hizmet eder.

Bütün bunlardan kâğıt üzerine dökülen düşüncelerin kumsaldaki ayak izlerinden farklı olmadığı sonucuna varılabilir: Doğru, adamın yürüdüğü yolu görürsünüz, fakat yolda ne gördüğünü bilmek için onun gözlerine ihtiyaç duyarsınız.

...

Üslup sahibi yazarları okuyarak edebi bir niteliğe ulaşamaz: Bu, sözgelimi, ister ikna edicilik, hayal gücü zenginliği, mukayeseler yapma yeteneği, isterse cüretkârlık yahut keskinlik, özlülük yahut incelik, ifade kolaylığı veya nüktedanlık, isterse çarpıcı tezatlar, veciz veya naif bir üslup ve benzeri olsun fark etmez. Fakat bu nitelikler bizde zaten varsa, demem o ki *potentia (bilkuuve)* olarak mevcut ise, bunları ortaya çıkarırız ve farkına varırız; bunların hangi amaçlar için kullanılabileceğini yavaş yavaş öğreniriz, bunları kullanma yatkınlığımız yahut temayülümüz takviye edilebilir, hatta bunun için kendi kendimizi yüreklendirebiliriz; bunları kullanmanın etkisini örneklerle değerlendirebilir ve böylelikle doğru ve yerinde kullanımlarını öğrenebiliriz; ancak bütün bunları başardıktan sonradır ki bu sözünü ettiğimiz niteliklere *actu (bilfiil)* sahip oluruz. Okumak suretiyle yazabilmenin yahut üslup oluşturabilmenin tek yolu budur, çünkü böylelikle tabii yeteneklerimizden ne şekilde yararlanabileceğimizi öğreniriz; ve bunu yapmak için bizde bunların mevcut olduğu bilfarz kabul edilmelidir. Bu yetenekler olmaksızın okumaktan soğuk, kuru bir üslup yani üslupçuluktan başkası elimize geçmez ve sıg sathi birer taklitçi olmaktan öteye gidemeyiz.

...

Sağlık görevlileri insanların gözlerinin yararına harfler için daha aşağısına inilemeyecek belli bir asgari düzey tespit etmeli. (1818'de Venedik'deyken—ki o zaman hâlâ ha-

kiki Venedik kösteği imal ediliyordu—bir kuyumcu bana *catena fina* (ince köstek) imalatıyla uğraşanların otuzunda kör olduğunu söylemişti.)

Yerkabuğunun katmanları içerisinde eski zamanlarda yaşamış olan canlıların kalıntılarını muhafaza ettiği gibi, bir kütüphanenin rafları üzerindeki kitap dizileri de benzer şekilde geçmişin hatalarını ve bunların ne şekilde sergilendiğini biriktirir. Tıpkı bu yaratıklar gibi o kitaplar da kendi dönemlerinde hayat doluydular ve yeryüzünü bir hayli gürültüye boğmuşlardı; fakat şimdi cansız ve kaskatıdırlar ve sadece edebiyat paleontologlarının dikkatini çekerler.

...

Herodotos'un anlattığına göre, Kserkes göz alabildiğine bütün bir vadiyi dolduran ordusunu görünce, bundan yüz yıl sonra bu askerlerden bir tekinin bile hayatta olmayacağı düşüncesiyle ağlamış. Yeni kitaplardan müteşekkil muazzam bir kataloğa göz gezdirirken, aradan çok fazla değil on yıl geçtikten sonra bunlardan birinin bile sözünün edilmeyeceğini düşünüp de ağlamanın pek akla ziyan bir tarafı olmasa gerektir.

Hayatta nasılsa edebiyatta da öyle: Her nereye dönseniz derhal kendinizi düzelmez, yola gelmez bir insan güruhuyla karşı karşıya buluyorsunuz, her tarafı her bir köşeyi doldurmuşlar, tıpkı yaz sinekleri gibi sürü halinde her yere doluşup her şeyi kirletiyorlar. Bir yığın berbat kitap, gıdasını buğday başaklarından alan ve sonunda onu boğup kurutan edebiyatın istilacı yabancı otları da öyle. İnsanların zamanı-

nı, parasını, dikkatini—ki bunların meşru hak sahibi iyi kitaplar ve onların soylu hedefleridir—gasp etmektedirler: Bunlar ya safi para kazanmak ya da makam mevki elde etmek amacıyla yazılırlar. Dolayısıyla sadece yararsız değildirler; fakat müspet olarak zarar da verirler. Mevcut edebiyatımızın tümünün neredeyse yüzde doksanı halkın cebinden birkaç kuruş aşırıktan başka bir hedef gözetmez ve bunu başarmak için yazar, yayıncı ve eleştirmen elbirliği edip güçlerini birleştirmişlerdir.

İzin verin size edebiyatçılar, emektar kalem erbabları ve ucuz velüd yazarlar tarafından kullanılan kurnazca, ama melunca, bir o kadar da kârlı ve başarılı olduğu söylenebilecek bir oyundan söz edeyim. Bunlar büyük bir başarıyla dönemin zevki selimi ve hakiki kültürü üzerinde oynayarak *zariflerin zürefanın* yularını ele geçirmeyi başarmışlardır. Böylelikle hepsi *a tempo* okumaya alıştırmışlardır; bir başka söyleyişle, dolanıp durdukları *kibar çevrelerde* sohbet konusu yapacak malzeme bulabilmek için hep aynı şeyi, yani en yeni ve en son çıkan kitapları okumaya şartlandırılmışlardır. Kötü romanların ve Spindler, Bulwer, Eugène Sue gibi bir zamanlar meşhur olan yazarların kaleminden çıkma benzer ürünlerin hizmet ettiği gaye budur. Fakat sadece para için yazan ve bu yüzden sayıları asla azalmayan bilakis biteviye çoğalan fevkalade sıradan ve bayağı kimselerin en son eserlerini takip etmeyi büyük maharet addeden ya da buna kendini zorunlu hisseden bu tür bir okur kamuoyunun talihinden daha hazini nedir bilen var mı? Ve bu yüzden bütün çağların ve ülkelerin az sayıdaki en büyük, en seçkin kafalarının eserlerini sadece isimleriyle bilirler onlar.

Edebi yahut sanatsal mecmualar (*günlük matbuat*) da, bayağı kimselerin günlük bilgi kıvrıntılarını bastıkları için, okuyan kitlelerin, eğer elde edilmek istenen şey kültür ise, münhasıran hakiki edebiyat eserlerine tahsis edilmesi gereken zamanını çalmanın emsalsiz derecede kurnazca tasarlanmış birer aracından başka bir şey değildir.

İnsanlar bütün zamanların en iyisi olanı okumak yerine hep *en yeninin* peşine düştüklerinden yazarlar kendi dönemlerinde şöyle veya böyle egemen olan fikirlerin dar alanına sıkışıp kalırlar; ve bu yüzden dönem kendi bataklığı içinde biteviye çırpınıp durur.

Dolayısıyla okumak söz konusu olduğunda geri durabilmek (nerede duracağını bilmek) çok önemli bir şeydir. Geri durulacak yeri kestirmedeki maharetin esası, zaman zaman neredeyse salgın halinde yaygın olarak okunan herhangi bir kitabı, sırf bu yüzden okumaktan ısrarla uzak durmaktır denebilir, sözgelimi sebepsiz gürültü şamata koparan, hatta yayın hayatına çıktıklarının ilk ve son yılında birkaç baskıya ulaşabilen, sonra da unutulup giden siyasi veya dini risaleler, romanlar, şiirler ve benzeri böyledir. Ama şunu hatırdan çıkarmayın, ahmaklar için yazarlar her zaman karşılarında geniş bir dinleyici kitlesi bulurlar; okuma zamanınızı sınırlamaya dikkat edin ve okumak için ayırdığınız zamanı da münhasıran bütün zamanların ve ülkelerin büyük kafalarının eserlerine tahsis edin, onlar insanlığın geri kalanını yukarıdan seyrederler, şöhretleri onları zaten bu hüviyetiyle tanıtır. Okunması halinde sadece bunlar gerçekten bir şeyler öğretir ve insanı eğitir.

Hiçbir zaman kötü kitaplar çok az ya da iyi kitaplar çok fazla okunmaz: kötü kitaplar zihin için zehir mesabesinde, akli harap ederler.

İyi olanı okumak için kötü olanı hiçbir zaman okumayı insan kendisine düstur edinmeli: Çünkü hayat kısa ve hem zaman hem dinçlik insan için sınırlı.

Kimi zaman eski dünyanın büyük düşünürlerine dair kitaplar yazılır ve halk bu kitapları okur, fakat bu büyük adamların kendi eserlerini değil. Bunun sebebi avamın sadece yeni basılmış olanları okumak istemesidir ve *similis*

simili gaudet (benzer benzerini sevdiği) için halk günün derinlikten yoksun, çapsız kafalarından çıkma lakırdıları büyük kafaların düşüncelerinden daha mütecanis ve daha hoş bulur.* Bununla birlikte talihe şükretmeliyim, A. B. Schlegel'in güzel bir epigramını genç yaşlarımda önüme çıkardığı için, ki o zamandan beri kılavuz yıldızım olmuştur:

*"Leser fleisig die Alten, die wahren eigentlich Alten
Was die Neuen davon sagen bedeutet nicht viel."**

Ah, bir bayağı kafa ne kadar da yekdiğerine benziyor! Nasıl da hepsi aynı tezgâhtan çıkmışçasına tek biçimli! Nasıl da benzer koşullar altında hep aynı düşünürler ve asla görüş ayrılığı taşımazlar! Bu sebepten ötürüdür ki görüşleri bu kadar şahsi, bu kadar bayağı ve sınırlı. Ve budala halk kesimi kendilerine benzer bu adamlar tarafından yazılmış değersiz süprüntüleri, başka bir nedenle değil sırf bugün basılmış olduğu için okurlar, buna mukabil büyük düşünürlerin eserlerine kütüphane raflarında kimse ilişmez.

Sırf bayağı kimselerin her gün piyasaya çıkan ve sinekler gibi her yıl katlanarak çoğalan yazdıklarını okumak uğruna bu bütün zamanların ve bütün ülkelerin en nadir ve en soylu kafalarının eserlerinin kapağını bile kaldırmaksızın yüzüstü bırakan halk tabakasının budalalığı ve huysuzluğu inanılacak gibi değildir; bunun sebebi söylediğim gibi başka hiçbir şey değil, bu yazıların bugün basılmış ve daha henüz mürekkebinin bile kurumamış olmasıdır. Bunlar bir tarafa bırakılıp daha çıktıkları gün böyle şamatayla değil, tıpkı aradan birkaç yıl geçince başlarına gelmesi mu-

* (*Nâdanlar eder sohbeti nâdanla telezzüz,
Divanelerin hcmdemi divane gerektir.*

Ziya Paşa)

** ("Eskileri, zamana meydan okuyarak çağları aşmış olan eskileri okuyun büyük bir dikkatle, yenilerin onlar hakkında söyledikleri pek bir anlam ifade etmiyor.")

kadder olduğu üzere, sessizliğe boğularak karşılanmış olsaydılar, ne iyi olurdu. O zaman bunlar geçmiş zamanın budalalıklarının müşahhas örnekleri olarak istifafıyla bakılacak ve gülünüp geçilecek malzemeyi sağlardı sadece.

Her zaman, her ne kadar birbirlerinden pek haberdar olmasalar da, yan yana gelişen—biri gerçek, diğeri sadece görünüşten ibaret iki edebiyat vardır. Bunlardan ilki zamana meydan okuyan *kalıcı edebiyata* dönüşür. Bunlarla bilim yahut sanat için yaşayan insanlar uğraşırlar; sessiz ve vakur, fakat fevkalade yavaş bir şekilde kendi yolunda ilerler; ve Avrupa'da bir yüzyılda nadiren bir düzine eser meydana getirir; ne ki bunlar *kalıcıdır*. Sözünü ettiğim ikinci tür edebiyatla hayatlarını bilim veya sanat *üzerinden* sürdüren kimseler uğraşır; taraftarların gürültüsü ve şamatasıyla dörtlüce ilerler ve her yıl piyasaya binlerce eser çıkarır. Fakat aradan birkaç yıl geçince insan sormadan edemez, "Nerede bunlar? Nereye kayboldu bunların şöhretleri—çığ gibi yayılan, herkesi peşine takıp sürükleyen, bunca gürültü patırtı koparan şöhretleri?" Edebiyatın bu türüne saman alevi gibi geçici, öbürüne kalıcı edebiyat denebilir.

...

Eğer okuyabilecek zamanı da satın alabilseydi kitap satın almak insan için iyi bir şey olurdu; fakat insanlar genellikle kitap satın almayı o kitapların içindeki şeyleri elde etmekle ve onlara hâkim olmakla karıştırırlar.

Bir insanın okuduğu her şeyi muhafaza etmesini istemek yediği her şeyi midesinde muhafaza etmesini istemektense farksızdır. Yediği şey onu bedenen, okuduğu şey de zihnen beslemiştir ve o bunlarla ne ise o olmuştur. Nasıl ki beden kendisiyle türdeş olanı hazmederse, bir insan da

kendisini *ilgilendiren-dikkatini çeken* şeyi muhafaza edecektir; bir başka deyişle onun düşünce sistemiyle örtüşen yahut amaçlarına denk gelen şeyi bünyesinde alıkoyacaktır. Tabiatıyla herkesin hedefleri vardır, fakat çok azı bir düşünce sistemine benzer bir şeye yaklaşır. Bu sebepten ötürüdür ki bu insanlar hiçbir şeye nesnel bir alaka göstermezler ve okuduklarından hiçbir şey öğrenmezler;* okuduklarından hiçbir şey hatırlamazlar.

*Repetitio est mater studiorum.*** Herhangi önemli bir kitap (ilk okumanın ardından) hiç vakit kaybedilmeden bir kez daha okunmalıdır. Zira öncelikle kitabın muhtevası bütününü itibariyle*** ikinci kez okunduğunda kavranılır ve başlangıç ancak son bilindiğinde gerçekten anlaşılır; ve buna ilave olarak, kitap ikinci kez okunurken kişinin içinde bulunduğu ruh hali ve zihin yapısı ilkinden farklıdır, dolayısıyla çoğu kez başka bir izlenim elde edilir; muhtemeldir ki muhteva başka bir ışıktadır görünür.

Kitaplar bir zihnin, en saf özü, en mükemmel suretidir ve bu yüzden her zaman karşılıklı konuşmadan, hatta en büyük kafanın sohbetinden bile çok daha büyük bir değere sahiptir. Önemli olan her noktada bir insanın eserleri sohbetini aşar ve onu geride bırakır. Hatta sıradan bir insanın yazılan bile, sırf bu insanın zihninin mükemmel bir *özü-örneği* olmasından ötürü, öğretici, okunmaya değer ve eğlendiricidir. Bir başka deyişle yazdıkları o insanın bütün düşüncesinin ve araştırmasının ürünü ve sonucudur, halbuki onun sohbeti bu bakımdan tatmin edici değildir. Dolayısıyla sohbeti bizi doyummayacak insanların yazdıkları kitapları okumak mümkündür; böylelikle zihin yüksek kültüre insanlarla değil, neredeyse münhasıran kitaplarla eğlenerek ancak yavaş yavaş ulaşacaktır.

* [Yani okudukları içlerinde kökleşmez.]

** [Tekrar, öğrenimin anasıdır.]

*** [Yani ele aldığı meseleler takip edilen sıra ve düzen içerisinde daha iyi anlaşılır.]

Eski klasik yazarların eserlerini okumak kadar zihni eğlendiren başka bir şey yoktur denebilir. Sadece yarım saatliğine bile olsa insan eline alır almaz, derhal soluklanıp ferahlar, arınır, ruhça yücelir ve dinçleşir, tıpkı bir dağ gölünün karşısındaymiş ve ciğerlerini temiz havayla dolduruyormuş gibi. Kim bilir bu eski dillerin kusursuzluklarından ya da eserleri yüzyıllarca zarar görmeksizin ve dokunulmaksızın kalmış olan kafaların büyüklüklerinden kaynaklanır. Belki de ikisi birlikte bunda pay sahibidir. Ama şunu iyi biliyorum ki, bu eski dilleri öğrenmeyi bıraktığımız zaman (ki şimdilerde olmak üzere olan budur) yeryüzünde şimdiye dek varolmuş olandan daha barbar, daha budala, daha değersiz yazılardan müteşekkil yeni bir edebiyat türü ortaya çıkacaktır; ve bilhassa eski dillerin güzelliklerinden kimisine sahip olan Alman dili, bugünün çalاکalem yazan safdilleri tarafından, iyice yok-sullaştırılıp sakatlanıncaya ve sefil bir meslek argosu haline getirilinceye kadar yavaş yavaş ve sistematik biçimde bozulacak ve bu güzelliklerinden yoksun bırakılacaktır.

İki tarih vardır, biri siyasetin, diğeri edebiyat ve sanatın. İlki iradenin, ikincisi akılın tarihidir. Bundan dolayı ilki genellikle irkiltici ve hatta dehşete düşürücüdür; korku, dehşet, sıkıntı, tehlike, hile, tezgâh, düzen ve en masse korkunç katliamlar. Buna mukabil diğeri her yerde zevk verici, sakin ve asudedir, tıpkı kendi başına akıl gibi, hatta böyle bir tarih yanlış yollardan söz etse bile böyledir. Onun ana dalı felsefe tarihidir. Bu gerçekte onun (bütün seslerin altında yer alan) pes perdeden sesidir, noʻalan diğeri tarih türünde de işitilir ve hatta burda bile esas itibariyle görüşlere yön verir; fakat bu dünyayı yönetir. Bu yüzden doğru olarak anlaşıldığında felsefe, her ne kadar çok yavaş işlerse de en kuvvetli maddi güçtür.

Evrenin tarihinde yarım yüzyıl her zaman hatın sayılır büyüklükte bir zaman dilimidir; onu biçimlendiren madde-

muhteva her zaman akışını sürdürür, büyük değişimler geçirir; çünkü her zaman bir şeyler olup biter. Fakat edebiyat tarihinde aynı büyüklükteki zaman dilimi çok kere tam bir sessizliktir, çünkü hiçbir şey olmamıştır, çünkü beceriksiz kifayetsiz teşebbüsler kaale alınmaz (değerlendirmeye esas teşkil etmez); dolayısıyla elli yıl önce neredeyse tam olarak oradasınızdır.

Demek istediğim şeyi açıklamak için insanların arasında bilginin ilerlemesini bir gezegenin aldığı yol ile mukayese etmeme izin verin. İnsan soyunun neredeyse kaydettiği her önemli ilerlemeden sonra takip ettiği yanlış yollar Batlamyus sistemindeki (merkezleri taşıyıcı çemberin (*deferent*) üzerinde dolanan küçük çemberler olan) ilmeklere* benzer ve bunların birinden geçtikten sonra gezegen, girmezden** evvel neredeyse yine oradadır. Ne var ki insan soyunu, yürüdüğü yolda (gezegenin yörüngesi boyunca) gerçekten ileri götüren büyük kafalar, ona zaman zaman saptığı bu ilmeklerde refakat etmez. Bu insanın ölümünden sonra eriştiği şöhreti çoğu kez yaşarken kazanacağı övgü ve takdir pahasına*** kazandığını ve *tersini izah* eder. Hegel'in karikatürüyle taçlanmış Fichte ve Schelling'in felsefesinde böyle bir *epicyclusun* örneği ile karşılaşyoruz. Bu *epicyclus* felsefenin sonunda Kant tarafından getirilmiş olduğu noktada—ki ben onu daha sonra tekrar buradan daha ileri götürmek üzere devralmışım—bu döngüsel yoldan saptı. Fakat bu ara dönemde sözünü ettiğim sahte filozoflar ve diğer bazıları henüz sona ermiş olan *epicycluslarına* girdiler; dolayısıyla onların peşine takılmış olan insanlar şimdi tam olarak yola çıktıkları noktada**** olduklarının farkına vardılar.

Hadiselerin bu seyri çağın ruhunda ifadesini bulduğu haliyle bilimin, edebiyatın ve sanatın yaklaşık her otuz yılda bir

* (Alm. *Epicyclus*, İng. Fr. *epicycle*, Lat. *epicyclus*, Gr. *epikuklos*.)

** (Yani yörüngesinden sapsızdan evvel.)

*** (Yani çağdaşlarının tasvibini, takdirini kaybetmek pahasına.)

**** (Yani *epicyclusun* başladığı noktada.)

neden iflasının ilan edildiğini açıklar. Zaman zaman ortaya çıkan yanlışlar bu dönem zarfında çoğalıp öyle bir noktaya ulaşır ki, saçmalıklarının ağırlığı altında ezilirler; diğer yandan bunlara karşı oluşan muhalefet gittikçe güçlenir. Tam bu noktada yıkım gerçekleşir, durum değişir, fakat çoğu kez bunu ters yönde bir başka hata takip eder. Devri-dönemsel geri dönüşleri içerisinde hadiselerin bu seyrini göstermek edebiyat tarihinin bir şeyler umulabilecek gerçek hedefi olurdu; ne var ki böyle bir tarihe pek az önem verilir. Ayrıca bu dönemlerin görece kısa ömürlülüğü çoğu kez geçmiş uzak dönemlerin verilerini toplamayı güçleştirir; dolayısıyla en uygun olanı bu meselenin insanın kendi nesli içerisinde nasıl görüldüğünü gözlemlemesidir. Bu eğilimin doğa biliminden alınmış bir misali Werner'in Neptün jeolojisinde bulunur.

Fakat izin verin daha önce yukarıda zikrettiğim misale bağlı kalayım, çünkü bu bize en yakın olanıdır. Alman felsefesinde Kant'ın parlak döneminin hemen ardından ikna etmek yerine zorla benimsetmeyi hedefleyen bir başka dönem geldi. Tam ve sarıh olmak yerine baş döndürücü ve abartılı ve bilhassa anlaşılmaz olmaya çalıştı; hakikati araştırmak yerine dalavereyle ilgi ve merak uyandırmakla yetindi. Bu şartlar altında felsefe ilerleyemezdi; ve sonunda bütün okul ve takip ettiği yöntem iflas etti. Çünkü Hegel ve yandaşlarının küstahlığı, yapmacık saçmalığı bir yandan, makulün sınırlarını zorlayan ölçüsüz övgü ve takdir diğer yandan, bütün bu berbat işlerin ardındaki aşikâr maksat ile birlikte, öyle muazzam bir noktaya ulaştı ki, sonunda bütün şarlatanlığı gözlerden daha fazla gizlenemez hale geldi; ve belli ifşaatlar neticesinde yüksek sınıfların sağladığı himaye çekildiğinde herkesin diline düşmekten kurtulamadılar. Bu zamana kadar gelmiş geçmiş bütün felsefelerin bu en sefili, en yavanı böylelikle belasını bulmuş oldu ve kendisiyle birlikte daha önceki Fichte ve Schelling'in sistemlerini de itibarsızlık batağına sürükledi. Dolayısıyla Almanya'da Kant'ın ardından felsefenin yarım yüzyıllık mutlak verimsizliği apaçıktır; hal böyle iken Almanlar hâlâ

yabancılarla mukayese edildiğinde felsefe yetenekleriyle övünmekten geri durmazlar, özellikle bir İngiliz yazar, hınzırca bir alayla, kendilerine "düşünürler ulusu" diyeli beri.

*Epicyclus*ların sanat tarihinden alınma genel tertibine yahut sistemine dair misal isteyenlerin son yüzyılda* Bemini önderliğinde filizlenmiş olan heykel okuluna ve daha da özelde onun Fransa'da baskın olan gelişimine bakmaları yeterlidir. Bu okul eski dünyanın güzelliği yerine basmakalıp doğayı ve eski dünyanın sadeliği ve inceliği yerine, bir Fransız *menuet*ünin tavrılarını yansıtmıştır. Winckelmann'ın eleştirisinin önderliğinde eski dünyanın üslubuna geri dönmeye çalışıldığında bu okul iflas etmiştir. Bir başka örnek bu yüzyılın ilk çeyreğine ait olan resim sanatında bulunur. Bu dönemde sanat ortaçağa özgü dini hissiyatın bir aracı ve enstrümanından ibaret olarak görülüyordu ve neticede tema olarak münhasıran kiliseye ait konular seçiliyordu. Ne var ki bunlar hakiki inancın samimiyetine dair en ufak bir kınıntıya bile sahip olmayan ressamılarca ele alınıyordu ve saplantı yahut kuruntu içerisinde Francesco Francia, Pietro Perugino, Angelico da Fiesole ve bunlara benzer diğerlerini takip ediyorlardı ve hatta bunlara takip ettikleri hakiki büyük ustalardan daha büyük saygı gösteriyorlardı. Bu yanılgı dolayısıyla ve şiirde de benzer bir çabanın aynı zaman diliminde revaç bulmasından ötürü Goethe *Pfaffenspiel* kışasını yazmıştı. Keyfiliği yahut heveskârlığı ile ünlü bu okul iflas etti ve ardından tabiata dönüş hareketi ortaya çıktı, ki kendisini, her ne kadar zaman zaman bayağılığa varacak denli hedefinden sapsa da, *janr* resimler** ve hayattan alınma her türden manzaralarla belli etti.

Edebiyat tarihinde insan düşüncesinin kat ettiği yol da bundan farklı değildir ki büyük bölümü itibariyle iskartaya çıkarılmış biçimsizlikler*** müzesinin bir kataloğunu andırır;

* (On sekizinci yüzyıl.)

** (: *das Genrebild*, günlük hayatı gerçekçi biçimde resmetme tarzında yapılan tablolar.)

*** (*die Mißgeburten*, hilkat garibesî, cenini sakıt: dolayısıyla aynı zamanda eksik, noksan, kifayetsiz teşebbüs.)

orada zamana karşı en ızun direnen şey domuz derisidir.* Biçim kusuru bulunmayan az sayıdaki yaratık için—eğer aradığımız bu ise—buraya bakmamalıyız; onlar hâlâ canlıdır ve tıpkı gençlikleri her daim taze olan ölümsüzler gibi onları dünyanın dört bir tarafında bulabiliriz. Benim gerçek edebiyat diye bir tarafa ayırdığım şeyi münhasıran bunlar oluşturur; her ne kadar kişiler bakımından fakir ise de tarihini, bize anlatan derlemelerden önce, gençliğimizden itibaren bütün eğitimli insanların ağızlarından öğreniriz.

Hiçbir hakiki bilgi kııntısına sahip olmaksızın, sırf her şey hakkında çene çalıp gevezelik yapabilmek için, edebiyat tarihlerini okuma yönündeki günümüzün yaygın saplantısına karşı bir panzehir olarak, izin verin size Lichtenberg'den—ki gerçekten okunmaya değerdir—bir pasaj zikredeyim (C. II, eski baskı, s. 302).**

(Günümüzün bu denli yaygın bir özelliği olan bilim ve öğrenim tarihine yüzeysel bir aşinalığın, önyargıların doğumuna sebebiyet verdiğinden ötürü, bizatihi bilginin ilerlemesi için zararlı olduğuna inanıyorum. Bu tarihi takip etmek zevklidir; fakat doğrusunu söylemek gerekirse, zihni sadece boş bırakmakla kalmaz, ama aynı zamanda onu, böylesine lüzumsuz şeylerle doldurarak, kendine ait güçleri geliştirmekten de mahrum bırakır. Her kim kafasını böyle lüzumsuzca doldurmayı değil, ama onu güçlendirmeyi, melekelerini ve yatkınlıklarını geliştirmeyi ve genel olarak ifade etmek gerekirse, görüşlerini derinleştirip genişletmeyi arzu ederse, üzerine hiç düşünmediği bir bilgi dalı konusunda, onun tarihine ve edebiyatına ait binlerce bilgi kııntısına sa-

* Ya da onlann içinde en uzun süre muhafaza ettikleri ruh...

** ["Dünyada kılaplardan daha tuhaf satış metalarına rastlamak galiba imkânsızdır: Anlamayan kimseler tarafından basılır, anlamayan kimseler tarafından satılır, anlamayan kimseler tarafından okunur, hatta tetkik ve tenkit edilir; ve şimdilerde artık onları anlamayan kimseler tarafından kaleme alınmaktadır."]

hip olsa da, kendine ait hiçbir fikri olmayan bu sözüm ona edebiyat adamıyla tanışmanın başka hiçbir şeyle kıyaslanamayacak kadar zayıflatıcı bir etkisinin olduğunu görecektir. Bu tıpkı açken bir yemek kitabını okumaya benzer.

Bu sözde edebiyat tarihlerinin kendi kıymetlerinin ve gerçek bilgilerinin değerinin farkında olan düşünen insanlar arasında hiçbir zaman revaç bulmayacağına inanıyorum. Bu insanlar kendilerini başkalarının akıllarını nasıl kullandıklarını anlayıp öğrenmekle bunaltacaklarına, zamanlarını kendi akıllarını kullanmaya ayırmayı tercih ederler. Bu işin en kötü tarafı, bileceğiniz üzere, şudur: Edebiyat araştırmaları bir bilgi dalı haline gelirken, bizzat bu bilgiyi geliştirme gücü de azalır, artan tek şey vardır, o da böyle bir bilgiye sahip olmaktan doğan gururdur. Bu tür kişiler ona gerçekten sahip olanlardan daha fazla bilgi sahibi olduklarına inanırlar. Gerçek bilgi, sahibini hiçbir zaman kibirlendirmez, şüphesiz bu temeli sağlam bir düşüncedir. Bizzat o bilgi dalının kendisini genişletme kudretinden yoksun olup onun tarihindeki karanlık noktaları vuzuha kavuşturmakla uğraşanlar ya da başkalarının yapmış olduklarını anlatma becerisine sahip olanlar ve sadece bunlar kendilerini bilginin gururuna kaptırırlar. Bunlar gururludurlar, çünkü tamamen mekanik bir mahiyete sahip olan bu uğraşı bilgi ile hemhal olmak zannederler. Demek istediğimi örneklerle izah edebilirdim, fakat bu yorucu ve meşakkatli bir iş olurdu.)

Fakat birisinin, muhtelif milletlerin meydana getirdikleri ve sahip olmaktan dolayı en ziyade gurur duydukları en büyük yazarların ve sanatçıların, hayatları boyunca nasıl bir muameleye tabi tutulduklarını gösteren *trajik bir edebiyat tarihine* girişmesini arzu ederdim. Böyle bir tarih bütün zamanların ve mekânların en güzel ve en hakiki eserlerinin sefil ve pespaye olanlara karşı yürütmek zorunda kaldıkları bitmek tükenmek bilmeyen bir savaşı gözler önüne se-

rerdi. İnsanlığı hakikaten aydınlatmış olanların neredeyse tamamının, her türden bilim ve sanat eserinin büyük ustalarının neredeyse tümünün şehit düştüğünü anlatırdı. Birkaç istisna dışında tanınmamakla, görmezden gelinmekle, sessizliğe boğulmakla, kederlerini ve ıstıraplarını paylaşacak kimse bulamamakla kendilerine nasıl eziyet edildiğini, nasıl yoksulluk ve sefalet içerisinde yaşadıklarını, şöhretin, itibann ve servetin nasıl değersizlerin payına düştüğünü gösterirdi. Başlarına gelenin babası için dağda geyik avlar-ken, evde oturup kardeşinin elbiselerini üzerine geçiren Yakup Peygamber tarafından babasının hayır duasından mahrum bırakılmış olan Edom'un başına gelenle aynı olduğunu; insanlığın öğretmeninin zahmetli savaşı sonunda bitinceye, ölümsüz defne tacı kendisine sunuluncaya kadar insanların sevgisiyle hep el üstünde tutulduklarını gözler önüne sererdi, ama onun hakkında:

Der schwere Panzer wird zum Flügelkleide
Kurz ist der Schmerz, unendlich ist die Freude.*

denilebildiğinde, işte o zaman onlar için vakit artık tamamdır, ölüm çanları çalmaya başlamıştır.

* ("Kalın ve ağır zırh kanatlı elbiselere dönüştü
Istırap geçici, mutluluk ebedi oldu.")

YAZARLIK VE ÜSLUP ÜZERİNE*

Her şeyden evvel iki tür yazar vardır: sırf ele aldığı konu için yazanlar ve sadece yazmak için yazanlar. Birinci tür kendisine, insanlarla paylaşılmaya değer görünen düşüncelere yahut tecrübelerine sahiptir, ikinci türdekiler ise paraya ihtiyaç duyar ve dolayısıyla esasen para için yazarlar. Onlar yazmak için düşünürler ve düşüncelerini eğip bükerek uzattıkça uzatmalarıyla kendilerini ele verirler, keza yan doğru yarı yanlış, tuhaf, sahte, zorlama ve kararsız olan düşüncelerini işleme tarzlarıyla da; ve bir de kaypaklık** sevgileriyle, ki böylelikle olmadıkları gibi görünebilirler; ve onların yazılarındaki açıklık ve sarıhlik eksikliğinin nedeni budur.

Dolayısıyla sırf sayfayı doldurmak için yazdıkları çok çabuk fark edilir ve kimi zaman en iyi yazarların bile durumu, sözgelimi Lessing'in *Dramaturgie*'sinin kimi bölümleri, hatta Jean Paul'ün romanlarının çoğu böyledir. Bu anlaşılır anlaşılmaz, kitap derhal fırlatılıp atılmalıdır, çünkü zaman çok değerlidir. Doğrusunu söylemek gerekirse, yazar sayfayı doldurmak için yazmaya yeltenir yeltenmez okuru aldatmaya başlamış demektir; çünkü o söyleyecek bir şeyleri olduğu için yazdığını iddia eder. Para için yazmak ve telif hakkının korunması aslında edebiyatın yıkımıdır. Okunmaya değer herhangi bir

* *Parerga und Paralipomena*, Bd. II, Kap. XXIII: *Über Schriftstellerei und Stil*.

** (: *das Helldunkel*, ışık-gölge, müphemlik muğlaklık.)

şey yazacak olan ancak mutlak anlamda ele aldığı konunun hatırı için yazan insandır.* Edebiyatın her dalında eğer sadece birkaç kusursuz kitap olmuş olsaydı kim bilir bunun ne büyük bir faydası olurdu! Bunu tasavvur etmek güç. Yazarak para kazanmak mümkün oldukça böyle bir şey asla söz konusu olamaz. Sanki para lanetlenmiş gibi görünmektedir, çünkü öyle veya böyle para için yazmaya başlar başlamaz her yazar derhal soysuzlaşmaktadır. En büyük adamların en iyi eserleri ya hiçbir karşılık beklemezsiniz ya da karşılığında çok az bir şey elde ederek yazmak zorunda kaldığı dönemden kalmaz. Bu durum şu İspanyol atasözüyle de teyit edilmektedir: *honora y provecho no caben en un saco.*** Gerek Almanya'da gerekse başka ülkelerde, bugünün edebiyatının içler acısı durumunun baş müsebbibi kitapların para kazanmak için yazılıyor olmasıdır. Para ihtiyacı içerisinde olan herkes oturup bir kitap yazıyor ve halk da para verip onu satın alacak kadar budaladır. Bunun ikinci sonucu dilin yıkımıdır.

Bir sürü kötü yazar yeni basılmış olan kitaplardan—demek istediğim bu gazeteci taifesinin yazdıklarından—başka bir şey okumayan bu okur kitlesinin ahmaklığı sayesinde hayatını sürdürmektedir. Gazeteci taifesi bunlar için en uygun isimdir. Daha açık bir dille söylemek gerekirse bunlar “günlük işçiler”***dir.****

* Ya da: Sırf ele aldığı konunun hatırı için yazmadıkça kimse okunmaya değer herhangi bir şey yazamaz.

** [Onur ve para aynı kesede bulunmaz.]

*** [Journalist'teki (Lat. *diurnalis, dies*: gün) sözcüğün *Journé*den Fransızca dolayısıyla Latince kökenine telmih.]

**** Gerek (birinci sınıf) büyük yazarların gerekse sanatçıların ayırt edici özelliği ve dolayısıyla hepsi için müşterek olan şey *konulanna sıkı sıkıya bağlı, azim ve ciddiyet sahibi olmalarıdır*. Geri kalanlar kendi menfaatleri ve kazançları dışında hiçbir şeyde ciddi değillerdir.

Eğer bir yazar kendisini iç dürtü ve eğiliminin yazmaya yönlendirdiği bir kitap sayesinde şöhreti yakalar, fakat ardından şöhretin tadını tattıktan sonra çok eser veren bir yazar haline gelirse *şöhretini üç paraya satmış* demektir. Bir insan bir şey yapmak için yazmaya başlar başlamaz kötü yazar.

Ancak bu yüzyılda *meslekten* yazarlara rastlanır. Bu zamana kadar eğiliminden (yaradılışından) ve yetkinliğinden ötürü yazar olan insanlar vardı.

Keza bir başka açıdan, üç tür yazardan bahsedilebilir. Birinci türe düşünmeksizin yazanlar dahil edilebilir. Bunlar hafızalarındaki veya hatırlayabildiklerini yahut hatta doğrudan başka insanların kitaplarındakini yazarlar. Sayıca en kalabalık olan bu zümredir. İkinci kümede yer alanlar yazarken düşünenlerdir. Bunlar yazmak için düşünürler; bunlar da oldukça kalabalıktır. Üçüncü kümede ise yazmaya başlamazdan önce düşünmüş olanlar vardır. Bunlar sadece düşündükleri için yazarlar; ve nadirattandırlar.

Yazmaya başlayıncaya kadar düşünmeyi geciktirmiş olan ikinci sınıf yazarlar rastgele ava çıkan ve bu yüzden evlerine çok fazla bir şey getirmeleri beklenmeyen (yahut getirip getirmemeleri tamamen talihe bağlı olan) avcılara benzer. Öte yandan üçüncü kümedekiler, yahut ender rastlanan yazarlar bir süre avcısına (şikârını kaçırmayan avcıya) benzerler. Burada av daha önceden yakalanmış ve bir zaman sonra salıverileceği kapalı bir alana konulmuştur ve aradan uzunca bir zaman geçtikten sonra buradan alınıp bir daha kaçması mümkün olmayacak bir başka kapalı yere konulacaktır. Artık avcının yapacağı tek şey nişan alıp okunu fırlatmaktan—bir başka söyleyişle düşüncelerini kâğıda dökmekten ibarettir. Bu, avcının sergileyecek bir şeyler ele geçirdiği bir avdır.

Fakat yazmazdan evvel gerçekten ve ciddi biçimde düşünen yazarların sayısı her ne kadar ziyadesiyle az ise de, bunlardan *konunun özü* üzerine düşünenlerin sayısı çok daha azdır; bu sözünü ettiklerimden geri kalanlar sadece bu konu üzerine yazılmış kitapları, bu konu hakkında başkalarının söylemiş olduklarını düşünürler. Düşünebilmek için onların başka insanların düşüncelerinin daha doğrudan ve daha güçlü (uyarıcı) dürtüsüne sahip olmaları gerekir. Onların en yakın temaları bunlardır ve bu yüzden her zaman onların tesiri altında kalırlar ve doğrusunu söyle-

mek gerekirse yazdıklarında özgün bir şeye rastlamak imkânsızdır. Buna karşılık, öncekileri düşünmeye sevk eden bizatihi *konunun kendisidir* ve bu yüzden onların düşünmesi doğrudan bu konuya yönelir. İsimleri yaşayacak ve ölümsüzleşecek yazarları ancak bunlar arasında buluruz. Anlaşılsın ki burada sözünü ettiklerim edebiyatın daha yüksek dallarında eser veren yazarlardır, yoksa içki damıtma sanatı üzerine kitap kaleme alan yazarlar değildir.

Bir yazar malzemesini doğrudan kendi kafasından, bir başka ifadeyle kendi müşahedelerinden çıkarmadıkça okunmaya değer değildir. Kitap imalatçıları (*Büchermacher*), derlemeciler ve sıradan tarih yazarları ve bunlara benzer diğerleri malzemelerini doğrudan başka kitaplardan alırlar; ve buradan geliştirip genişletme yahut değiştirme şöyle dursun malzeme başka hiçbir yere uğramadan veya herhangi bir tetkikten geçmeden doğrudan parmak uçlarına aktarılır. (Eğer kitaplarına aldıkları her şeyi bilmiş olsalardı, bir sürü okur yazar insan nice olurdu bir düşünün!) Bu yüzden çoğu zaman onların konuştukları şeyin anlamı öylesine müphem ve muğlak bir mahiyete sahiptir ki gerçekte onların ne düşündüklerini anlamak için beyhude yere kafamızı yorarız. İşin doğrusu onlar hiçbir şey hakkında düşünmezler. Onların alıntı yaptıkları kitaplar da kimi zaman tamamen aynı şekilde tertip edilmiştir: Öyle ki bu tür yazım tarzı bir kalıbın kalıbından ilh. çıkarılmış alçı kalıba benzetilebilir ki sonunda Antinous'un* yüz hatlarından geriye tanınabilir çok az bir şey kalır. Dolayısıyla derlemeler mümkün olduğunca çok az okunmalıdır: bunlardan tamamen uzak durmak da güçtür, çünkü derlemeler birkaç yüz yıl içerisinde birikmiş bilgiyi küçük bir hacim içerisinde toplayan özet-kitapçıkları da içine alırlar.

* (Genç erkek güzelliğinin timsali. Roma imparatoru Hadrianus'un gözdesi. (110-30). Birlikte çıktıkları Mısır gezisi sırasında Nil'de boğulması üzerine, imparator hatırasına tapınaklar ve heykeller diktirmiş, öldüğü yerin yakınlarında Antinopolis adında bir kent kurdurmuştur.)

En son yazılmış olanın her zaman en doğrusu; daha sonra yazılmış olanın daha önce yazılmış olana göre her bakımdan bir terakki olduğunu; ve her değişimin daima bir ilerleme ve gelişme anlamına geldiğini düşünmekten daha büyük bir yanlışlık tasavvur edilemez. Düşünen ve doğru yargıya sahip olan insanlar; büyük bir gayret ve sebatla konularının peşine düşerler—bunlar sadece istisnadır. Haşereler dünyanın her yerinde kurdur: Onlar her zaman hazır pusuda beklerler ve düşünürlerin esaslı bir düşünme evresinden sonra dile getirmiş oldukları fikirleri kendilerine mal ederek yorulmak bilmez bir şekilde güya "geliştirmeye" çalışmakla meşguldürler.

Dolayısıyla eğer bir insan herhangi bir konu hakkında okuyarak bilgi sahibi olmak istiyorsa derhal kendisini, bilim sürekli ilerlemektedir ve yenileri hazırlanırken zaten eski kitaplardan yararlanılmıştır zannıyla o konu hakkında yazılmış en yeni kitaplara sarılmaktan, dikkatini münhasıran onlarla sınırlamaktan uzaklaştırması gerekir. Doğru, yararlanmışlardır, ama nasıl yararlanmışlardır? Yeni yazarlar çoğu kez eski kitapları tam olarak anlamaz; aynı zamanda onların kullandıkları sözcük ve ifadeleri aynıyla kullanmaya da gönülsüzdürler, dolayısıyla sonuçta eski yazarların çok daha iyi ve çok daha açık bir şekilde söyledikleri şeyleri ke-yiflerince eğip bükerek* berbat ederler; çünkü eski yazarların yazdıkları o konu hakkında kendileri ne biliyorsa ona dayanır. Halbuki yeniler çoğu kez onların yazmış oldukları en iyi şeyleri, en çarpıcı açıklamaları ve en isabetli yorumları iskaralar, çünkü yeniler bunların değerlerini takdir edemez veya ne denli anlamla yüklü olduklarını hissedemezler. Onları cezbeden tek şey sathi ve yavan olandır.

Eski ve kusursuz bir kitap çok kere yeni ve kötülerinin hatırına rafa kaldırılır; oysa bunlar sırf para için yazıldıklarından tafralı, tantanalı bir hava ile ortaya çıkarlar ve yazarlarının dostları, yandaşları tarafından göklere çıkarılırlar. Bilim alanında kendisinden söz ettirmek isteyen bir kimse

* ((Güya) "düzelterek".)

pazara yeni bir şey sürer; bu çok kere daha önce doğru olarak kabul edilmiş bir ilkenin eleştirilmesine dayanır, öyle ki o, bu yolla kendine ait yanlış bir ilkeyi doğru olarak kabul ettirebilir. Ve zaman zaman onun bu şarlatanlığı kısa bir müddet başarılı olabilir, ama nihayetinde eski ve doğru olan öğretiyeye geri dönülür.

Bu yenilikçiler dünyada kendi değersiz kişiliklerinin dışında hiçbir şeyin ciddiye alınmaya değer olmadığını düşünürler, göz önüne çıkarmak istedikleri, teşhir etmek için can attıkları budur. Onlar bunu gerçekleştirmenin en kestirme yolunun bir paradoksla başlamak olduğunu düşünürler; kafalarının kısırlığı onlara bu uğurda tutulacak yolun görmezden gelme yahut yadsıma olduğunu telkin eder; ve uzun zamandır kabul görmüş olan doğrular inkâr edilmeye başlanır—sözgelimi yaşamsal güç, sempatik sinir sistemi, *generatio equivoca*, Bichat'ın heyecanların işleyişi ile zihnin çalışması arasında yaptığı ayırım ya da olmadı kaba atomculuğa geri dönerler vs., vs. Dolayısıyla *bilimin yolu çoğunlukla gerileyici-yozlaştırıcıdır*.

Takip ettikleri yazarları tercüme etmenin yanı sıra aynı zamanda onları düzeltip değiştiren mütercimler de bu yazarlar zümresine dahildir, ki bu bana her zaman küstahça görünmüş bir şeydir. Bu tür adamlara derim ki: "Başka insanların kitaplarını rahat bırakın, çevrilmeye değer kitapların kolaysa kendiniz yazın".

Okur eğer mümkün ise gerçek yazarları, öğretilerin kurucularını ve kâşiflerini; ya da her halükârda herhangi bir bilgi dalında büyük üstatlar olarak tanınmış olanları okumalı ve onların muhtevalarını yenilerinden *okumak* yerine ikinci-el *kitapları* satın almalıdır.

Hiç kuşkusuz *inventis aliquid addere facile est*,* dolayısıyla bir insan konusunun ilkelerini inceledikten sonra o konu üzerine yazılmış daha yeni bilgilerle, yeni ilavelerle

* (Herhangi yeni bir keşfe ilavede bulunmak (keşfedilmiş olanı geliştirip zenginleştirmek) kolaydır.)

tanışmalıdır. Umumiyetle aşağıdaki kural her yerde olduğu gibi burada da geçerlidir, yani: Yeni olan nadiren iyidir, çünkü iyi bir şey ancak kısa bir zaman için yenidir.*

Adres bir mektup için ne ise *başlık* da bir kitap için o olmalıdır; bir başka söyleyişle, onun temel amacı kitabı kamuoyunda onun içindekilere ilgi duyacak olanlara ulaştırmak (takdim etmek) olmalıdır. Dolayısıyla başlığın etkileyici (açıklayıcı) olması gerekir ve esas itibariyle kısa olduğundan, veziz, kısa, öz ve gizli anlamlara gebe olmalıdır ve eğer mümkünse muhtevayı tek bir sözcükle anlatmalıdır. Bu sebepten ötürü uzun olan, yahut hiçbir anlam ifade etmeyen ya da dolaylı veya muğlak olan bir başlık kötüdür; yanlış ve yanıltıcı olan da böyledir: Adresi yanlış yazılmış olan bir mektup nasıl sahibine ulaşmaz ve bir köşede unutulmuş beklerse bu sonuncusu da kitabın başına aynı akıbeti getirir. En kötü başlıklar çalıntı olanlar, demek istediğim daha önce başka kitapların taşıdığı başlıklardır; çünkü bunlar her şeyden önce bir fikir hırsızlığıdır ve ikinci olarak mutlak bir özgünlük yoksunluğunun en ikna edici delilidirler. Kitabına yeni bir başlık düşünecek kadar bir özgünlüğe sahip olmayan bir insan ona yeni bir muhteva kazandırma kabiliyetinden haydi haydi yoksundur. Taklit edilmiş, bir başka deyişle yarı çalıntı başlıklar da bunlara akrabadır; sözgelimi ben "*Tabiattaki İrade Üzerine*"yi yazdıktan uzunca bir zaman sonra Oersted "*Tabiattaki Akıl Üzerine*"yi yazmıştı.

Yazarlar arasında dürüstlüğün ne kadar az olduğu başkalarının eserlerinden iktibasta bulunma tarzlarında kolaylıkla görülebilir, öyle ki bu iktibasların içine sık sık kendilerinden bir şeyler kanştınlılar. Benim eserlerimden bütün pasajların yanlış iktibas edildiğine şahit olurum, bunun tek istisnası

* Kamuoyunun dikkatini ve ilgisini kalıcı hale getirmek için ya kalıcı değere sahip bir şey yazmalıyız ya da sırf bu yüzden ebediyen sefil ve pespaye kalacak yeni şeyler yazmaya devam etmeliyiz.

Eğer zirveye yakın dinlenmek istiyorsan

O zaman her türden ve bol miktarda yazmalısın.

Tieck

benim eklerimdedir ki tamamen açık ve berraktır. Yanlış iktibasın nedeni çoğu kez dikkatsizliktir, alışkanlık gücüyle yazılıveren önemsiz ve bayağı ifadeler zaten bu tür kimse-lerin kalemlerinin ucunda hazır bekler. Kimi zaman yanlış iktibas benim yazdıklarımı düzeltip geliştirmek isteyen birinin küstahlığından kaynaklanır; fakat çoğunlukla yanlış iktibas için kötü niyet yeterlidir—o zaman kalpazanlıktan farklı bir yanı olmayan iğrenç ve aşağılık bir hilekârlıktan başka bir şey değildir ve o, sahtekârlık yapan bir insan gibi dürüst bir insan olma karakterini ebediyen kaybeder.

Bir kitap asla yazarının düşüncelerinin suretinden ve damgasından daha fazla bir şey taşıyamaz. Bu düşüncelerin değeri ya ele aldığı *konu* veya *malzemedede* (*Stoff*) ve dolayısıyla üzerine düşündüğü *şeyde* ya da *biçimde* bir başka söyleyişle malzemesini, dolayısıyla ele aldığı konu üzerine düşündüğünü geliştirme tarzında saklıdır.

Kitapların malzemesi çok çeşitlidir, nasıl ki kitaplara atfedilen meziyetler de gene onların malzemesine yahut muhtevasına göre değişiyorsa. Tecrübenin neticesi olan her türlü malzeme, bir başka söyleyişle, ister tarihsel ister fiziksel olsun en geniş anlamıyla ve kendi başına ele alınan olgular üzerine dayalı olan her şey bu tabire dahildir. Kitaba kendine özgü karakterini kazandıran da bu temel fikirdir (*Objekt*), öyle ki onu her kim kaleme almış olursa olsun bir kitap bu yüzden önemli olabilir; buna mukabil biçim söz konusu olduğunda bir kitabın sözünü ettiğimiz bu kendine özgü karakteri onun yazarına (*Subject*) bağlıdır.

Ele alınan konular herkesin erişebileceği ve herkesçe bilinen bir mahiyete sahip olabilir; fakat bunların ele alınma yahut yorumlanma tarzı, bunlar üzerine düşünülmüş şey kitaba değerini kazandırır ve bu yazara bağlıdır. Dolayısıyla eğer bir kitap bu sözünü ettiğimiz açıdan kusursuz

ve rakipsiz ise, yazarı da öyledir. Demek oluyor ki okunmaya değer bir yazarın üstünlüğü, yazar malzemeye yahut muhtevaya ne kadar az bağımlı veya ne kadar az şey borçlu ise, o denli büyüktür—ve içerik ne kadar iyi biliniyor ve ne kadar çok ele alınmış ise yazarın üstünlüğü de o kadar büyük olacaktır. Sözelimi üç büyük Grek tragedya yazarının hepsi de aynı konuyu ele almışlardır.

Dolayısıyla bir kitap meşhur hale gelmiş ise, okur onun muhtevasından ötürü mü yoksa biçiminden ötürü mü meşhur olduğuna titiz bir şekilde dikkat etmeli ve ayırımı buna göre yapmalıdır.

*Muhtevastan*dan ötürü çok büyük öneme sahip kitaplar çok sıradan ve derinlikten yoksun adamların kaleminden çıkmış olabilir, çünkü bu muhtevanın sadece onların bilgisi dahilinde olması mümkündür. Sözelimi yabancı ülkeler, ender rastlanır tabii hadiseler, bir konu üzerine yapılmış tecrübeler, tanıklık ettikleri yahut tanıklık etmeseler bile bu konuda temel kaynak durumunda olan şeylerin araştırılması ve özel bir şekilde incelenmesi için zaman ve çaba sarf ettikleri tarihsel hadiseler hakkında bilgiler sunan kitapların durumu böyledir.

Öte yandan muhtevanın herkesin bilgisi dahilinde olduğu yahut çok iyi bilindiği noktada her şey *biçime* bağlı olacaktır ve bu muhteva hakkında düşünülmüş olan her ne ise, kitaba sahip olduğu bütün değeri kazandıracaktır; o zaman okunmaya değer herhangi bir şey yazabilecek olan sadece yüksek yaradılışa sahip seçkin kimselerdir. Çünkü diğerleri başka herkes için düşünülmesi mümkün olan şeyleri düşünürler sadece. Bunlar kendi zihinlerinin damgasını kazırlar; fakat bu zaten herkesin aslına sahip olduğu şeyin damgasıdır.

Bununla beraber halk biçimden ziyade muhteva ile ilgilenir ve sırf bu sebepten ötürü bu yüksek bir kültür düzeyi bakımından geri kalmışlık göstergesidir. Halk muhtevadan hoşlanma tarzını (muhtevaya verdiği bu önceliği) en gülünç biçimde şiir söz konusu olduğunda gösterir; şairin hayatının—eserlerinin

ana motifinin anlaşılmasına hizmet edecek—gerçek olaylarını ya da kişisel koşullarını büyük bir titizlikle araştırır: hatta daha da ileri gider ve sonunda bunları şairin şiirlerinden daha ilgi çekici bulur hale gelir; Goethe *hakkında* yazılmış olanları Goethe'nin yazdıklarından daha fazla okur ve Faust efsanesini Goethe'nin *Faust*'undan daha büyük bir gayretle ve tecessüsle tetkik eder. Bürger, "İnsanlar Leonora'nın gerçekte kim olduğu sorusu üzerine bir sürü malumat ihtiva eden hacimli eserler kaleme alacaklar," demişti, şimdi bunun Goethe'nin durumunda harfi harfine gerçekleştiğini görüyoruz, çünkü şimdi Faust ve Faust efsanesi üzerine bu nitelikte bir sürü yorum ve açıklamaya sahibiz. Bunlar tamamen bu sözünü ettiğimiz karaktere sahiptirler ve öyle de kalacaklardır. Muhtevayı biçime bu tercih ediş güzel bir Etrüsk vazosunun biçim ve bezemesini bir tarafa bırakıp imal edildiği balçık ve renkleri kimyasal bir incelemeye tabi tutan bir adamın durumuyla aynıdır.

Ele alınan *konu* aracılığıyla etkileyici olma ve böylelikle halkın bu uğursuz eğilimine yaranma çabası değer yahut üstünlüğün başka bir yerde değil doğrudan *biçimde* arandığı yazı dallarında mutlaka eleştirilmeli ve kınanmalıdır; sözgelimi şiir alanındaki eserlerde olduğu gibi. Bununla birlikte tiyatroları ele aldıkları konu sayesinde doldurmaya çalışan çok sayıda kötü oyun yazarına rastlarız. Mesela bunlar sahneyi, hayatları dramatik hadiselerden ne kadar yoksun olursa olsun her türden şöhretli insanla doldururlar; hatta kimi zaman onunla birlikte sahneye çıkacak kişilerin ölmesini bile beklemezler.

Burada sözünü ettiğim madde ve biçim arasındaki ayırım sohbet bakımından da doğrudur. Bir insanın gerçek anlamda sohbet edebilmesini sağlayan temel nitelikler zekâ, yargı gücü, nükte ve neşeliliktir; bunlar sohbe *biçim* kazandırır. Ne var ki sohbetin *muhtevası*—bir başka söyleyişle bir kimsenin bir başkasıyla üzerine konuşabileceği şey, yani onun bilgisi öyle uzun boylu insanın dikkatinden kaçmaz. Eğer bu çok sınırlı ise, çok istisnai bir derecede

yukarıda zikredilen biçimsel niteliklere sahip olmadıkça sohbetin hiçbir kıymeti olmayacaktır; çünkü onun malzemesi herkesçe bilinen insanlık ve tabiat ile ilgili sıradan şeylerle sınırlı olacaktır. Bununla beraber eğer bir insan sözünü ettiğimiz bu nitelikler bakımından herhangi bir noksanlığa, fakat diğer taraftan sohbetini kıymetlendirecek bu türden bir bilgiye sahip ise durum tam tersi olacaktır; bu değer o zaman bütünüyle onun sohbetinin muhtevasına bağlı olacaktır, çünkü bir İspanyol atasözüne göre *mas sabe el necio en su casa, que el sabio en la agena*.*

Bir düşünce ancak sözcüklerin sınır çizgisine ulaştığı ana kadar gerçekten yaşar; ondan sonra derhal donar ve hayatietini kaybeder; hal böyle iken yine de eski zamanların fosilleşmiş hayvanları ve bitkileri kadar uzun ömürlüdür. Gerçekte çok kısa olan ömrü derhal kristalleşveren bir billur tanesi ile mukayese edilebilir.

Bir düşünce ifade edilir edilmez (ya da sözcüklerini bulur bulmaz) içimizdeki varlığını yitirir, yahut en derin anlamıyla keskinliğini ve ciddiyetini kaybeder. Başkaları için var olmaya başlarsa içimizde hayatietten kesilir; nasıl ki bir çocuk dünyaya gelmesiyle anasından uzaklaşırsa. Keza şair de söylemiştir:

Ihr müsst mich nicht durch Widerspruch verwirren!
Sobald man spricht, beginnt man schon zu irren.**

Goethe

* (Bir aptal kendi işini (evlını) akıllı bir adamın başkalanninkini bildiğinden daha fazla bilir.)

** (Metne sıkı sıkıya bağlı bir çeviri pek bir anlam ifade etmeyeceğinden belki yorum yoluyla şöyle söylemek maksadı daha iyi ifade edebilir:

"Ayak dirememeniz benim hayımadır, ne zaman ki dile gelirsiniz. Asıl odur benim felaketim." Tema zengin çeşitlemeleriyle Thomas Mann'dan takip edilebilir.)

...

Yürümek için baston ne ise düşünce için kalem de odur, fakat nasıl ki insan en kolay bastonsuzken yürürse, en kusursuz biçimde de elinde kalem yokken düşünür. İnsan ancak yaşlanmaya başladığında bir baston kullanmayı ister, (baston artık onun için bir yük değil, bir yardımcıdır) kalem de böyledir.

...

Her nasılsa bir kere akılda yer etmiş, yahut onda vücut bulmuş bir *varsayım*, bir fikir dış dünyadan ancak kendisi için yararlı ve kendisiyle türdeş (mütecanis) olan malzeme-yi aldığı kadarıyla bir organizmanınkine benzer bir hayat sürer; öte yandan kendisi için zararlı ve kendisine yabancı olan malzeme ya baştan reddedilir ya da eğer alınması gerekli ise, tekrar tamamen dışarı atılır.

...

Hiciv yahut *yergide* soyut ve belirsiz tabirler tıpkı cebirde olduğu gibi somut ve belirli nicelikler yerine kullanılmıdır. Ayrıca canlı bir insanın vücudunda kullanılan teşrih bıçağı gibi sakınarak kullanılmalıdır, kadavra üzerinde olduğu gibi değil; hayatını kaybetme tehlikesi karşısında güvenli olmayan bir tecrübedir bu.

...

Bir eserin *ölümsüzleşmesi* için ziyadesiyle çok mükemmeliyetlere veya harikuladeliklere sahip olması gerekir, öyle ki bunların *hepsini* birden anlayıp değerlendirecek bir insan öyle kolay kolay bulunamaz; dolayısıyla çağlar boyunca bunların kâh birini kâh diğerini anlayıp takdir edecek insanlar çıkacaktır; bu eserin itibarını uzun yüzyıllar boyunca ve sürekli değişen ilgilere karşın muhafaza etmesi anlamı

na gelir, çünkü önce bir anlamda, daha sonra bir başka anlamda takdir edileceğinden ilgi hiçbir zaman tükenmeyecektir.

Böyle bir eserin yazarı, yani nesiller boyunca yaşama iddiasında olan bir yazar bütün dünyada çağdaşları arasında boş yere takdir edilmeyi bekleyen bir insan olabilir ancak, aşikâr farklılığı onu başka herkese karşı belirgin bir kontrast, çarpıcı bir tezat haline getirir. Hatta eğer diyar diyar dolaşan sürgün Yahudi* gibi nesiller boyunca yaşamış olsaydı bile kendi çağında nasılsa gene öyle olurdu;** sözün kısası o, Ariosto'nun söylediği gibidir—*lo fece natura, e poi ruppe lo stampo.**** Eğer bu böyle olmamış olsaydı, düşüncelerinin diğer insanların düşünceleri gibi neden kaybolup gitmediği anlaşılamazdı.

Neredeyse her çağda, ister edebiyatta ister sanatta, eğer bütününüyle yanlış bir fikir, bir görenek yahut bir tarz revaçta ise onun hayranlık uyandırdığını görürüz. Vasat akıl sahipleri bunları nerede olursa olsun elde edip hayata geçirmek için mantık sınırlarının ötesinde bir gayret ve çaba sarf ederler. Ama akıllı adam bunlara kanmaz ve metelik vermez, dolayısıyla o, moda olan şeylerden her zaman uzak durur. Birkaç yıl sonra halk da işin iç yüzünü anlar ve hak ettiği ne ise ona o muameleyi gösterir; ve şimdi o artık herkesin güldüğü bir şey olup çıkmıştır ve bütün bu moda eserlerin herkesin hayranlığını celbeden renkleri çirkin biçimde inşa edilmiş duvardan düşen alçılar gibi birer birer dökülürler: ve aynı şekilde harap viran durumdadırlar.

* Ortaçağda yaygın olan bir efsanenin. Haçını sırtında taşıyan Mesih'in kapisinin önünde soluklanmasına izin vermediği için dünyanın sonuna kadar yeryüzünde dolaşmaya mahkum edildiği söylenen merkezi figürü.)

** Ya da: ... gene de kendisini aynı konumda bulurdu.

*** [Doğa ona damgasını vurur, ardından da kalıbı parçalar.]

Esaslı yanlışlığının uzunca bir zamandır gizlice farkında olduğumuz bir fikrin nihayet bir dayanak bulmasına ve hem şaşayla hem de alenen ilan edilmesine üzülmemeli, bilakis sevinmeliyiz. Nasıl olsa onun yanlışlığı kısa bir zaman sonra hissedilecek ve nihayetinde aynı şekilde hem gürültüyle hem de alenen ilan edilecektir. Değiş yerinde ise sonunda patlayan bir çıban gibi bütün cürufat ortaya saçılacaktır.

•••

Zamanımızda çalاکalem yazmaktan meydana gelen oluk oluk mürekkep sarfiyatına ve dolayısıyla gittikçe yükselen beş para etmez süprüntü kitaplar seline karşı *edebiyat dergileri* bir bent, bir set işlevi görmelidir. Çünkü onların kitapları hatır gönül gözetmeden, doğru ve adil şekilde değerlendirmeleri gerekir ve (bu sayede) yetersiz yeteksiz bir yazarın kaleminden çıkma her kitap müsveddesi, (satın almakla) boş bir kafanın boş bir kesenin yardımına koştuğı her çalاکalem yazı örneğı, dolayısıyla yayınlanmış olan kitapların onda dokuzu acımasızca kırbaçtan (süzgeçten) geçirilmelidir. Böylelikle onlar halkın zamanını çalmak ve parasını aşırılmak için yazar ve yayıncının perde arkasından el ele verip besledikleri alçak ve haysiyetsiz bir hoşgörülle bu tür şeyleri cesaretlendirmek yerine yazma hevesini zaptu rapt altına alarak, hilekârlığa ve sahtekârlığa karşı koyarak görevlerini yapacaklardır.

Yazarlar genellikle profesörler veya edebiyatla uğraşan kimselerdir, ücretleri düşük ve gelirleri yetersiz olduğundan bunlar çoklukla paraya ihtiyaçları olduğu için yazarlar. İmdi böylelerinin hedefleri ortak olduğu için çıkarları da ortaktır, birbirlerine sıkı sıkıya bağlıdırlar ve birbirlerini desteklerler: Her birinin mutlaka bir diğeri için edecek bir çift iyi sözü vardır. Bunun neticesini edebiyat dergilerinin konusunu teşkil eden berbat kitaplarla ilgili övgü dolu ifadelerde görürüz, dolayısıyla onların düsturları şu olmalıdır:

"Yaşa ve yaşat!" (Çünkü halk yeni olanı okumayı iyi olanı okumaya tercih edecek kadar saftır.)

Acaba çalاکalem yazılmış en değersiz süprüntüleri hiçbir zaman övmemiş, kusursuz olanı hiçbir zaman yerememiş veya karalamamış ya da insanların dikkatini başka bir yöne saptırmak amacıyla çeşitli meziyetleri olan bir eseri tilki kurnazlığıyla önemsiz diye geçiştirmemiş olmakla övülebilecek birisine rastlanmış mıdır, böyle birisi var mıdır? Her zaman öne çıkarılacak kitapları dostların tavsiyesine, yandaşların hatırına, hatta yayıncıların verdiği rüşvete binaen değil, önemleriyle orantılı olarak büyük bir dürüstlük ve titizlikle seçmeyi hedefleyen bir dergi var mıdır? Fevkalade övgüye mazhar olmuş veya şiddetle eleştirilmiş bir kitapla karşılaşır karşılaşmaz bu konuda bir acemi olmayan herkes neredeyse mekanik bir şekilde dönüp yayıncı şirketin ismine bakmaz mı? Kitap eleştirileri halkın hayrına olacak yerde genellikle yayıncıların ve satıcıların menfaatleri için kaleme alınmaz mı?

Eğer böyle olmayıp da sözünü ettiğim türden bir edebiyat dergisi olmuş olsaydı o zaman her kötü yazarın, her beynsiz derlemecinin, başkalarının kitaplarını araklayan her fikir hırsızının, gözü başkalarının makamlarında olan her yetersiz, kabiliyetsiz filozof taslağının, kurumundan geçilme-yen her renksiz soluksuz şair müsveddesinin yazma arzusıyla yanıp tutuşan parmakları, sefil ve beceriksiz karalamalarının yayınlanır yayınlanmaz kaçınılmaz olarak çıkarılacağı böyle bir teşhir direği tehlikesi karşısında felç olurdu. Bu, kötü eserlerin sadece faydasız değil, aynı zamanda kuşku duyulmaz biçimde zararlı da olduğu edebiyat için gerçek bir kazanç olurdu. İmdi kitapların çoğu kötüdür ve çoğunun hiç yazılmamış olması gerekirdi; dolayısıyla şimdilerde eleştiri şahsi mülahazaların etkisi altında ve *accedas socius, laudes lauderis ut absens** düsturu doğrultusunda ne kadar az ise övgünün de o kadar az olması gerekir.

* (Ahab ol ve takdir et ki arkını döndüğünde sen de övülebilesin.)

Toplumda her köşe başında rastladığımız ahmak, beyinsiz insanlara karşı zorunlu olarak gösterilen hoşgörünün edebiyatı da içine alacak şekilde genişletilmesi kesinlikle yanlıştır. Edebiyatta böyle kimseler davet edilmedikleri yere izinsiz giren küstahlar ve ukalalardır ve burada kötü olana fırsat vermemek iyi olan için bir ödevdir, çünkü kötü olanı göremeyen kimse iyi olanı da göremez. Genel olarak ifade etmek gerekirse kökünü toplumsal ilişkilerde bulan *nezaket* edebiyatta yabancı ve çoğu kez oldukça zararlı bir unsurdur, çünkü o kötüye iyi denilmesini talep eder, dolayısıyla bilim ve sanatın hedeflerinin doğrudan hasmıdır.

Tabiatıyla benim görmek istediğim türden ideal bir edebiyat dergisi, bozulması imkânsız bir dürüstlikle nadir rastlanır bilgiyi ve daha da nadir olan yargı gücünü birleştirmiş olanlarca çıkarılabilir ancak. Dolayısıyla bütün Almanya bir araya gelse bile böyle *biredebiyat* dergisini zor çıkarır; fakat o zaman adil bir *Areopagus** gibi ortaya çıkacak ve üyelerinin hepsi başkaları tarafından seçilecektir. Ne ki bunun yerine edebiyat dergileri şimdi üniversite loncaları veya edebiyat hizipleri, hatta belki de perde gerisinden yayıncılar ve onların satıcıları tarafından kitap ticaretinin yararına yönetilmektedir; ve genellikle iyi eserlerin gün yüzüne çıkıp sesini duyurmasını engelleyen bir geri zekâlılar ittifakı hüküm sürmektedir. Bu sebepten ötürüdür ki Goethe bile edebiyat dünyasında tanık olunan sahtekârlığa başka hiçbir yerde tesadüf edilemeyeceğini söylemişti; bu meseleyi *Willen in der Natur*, §22 "Fizyoloji ve Patoloji" de daha derinlemesine ele almıştım.

Her şeyden evvel her türlü edebi sahtekârlığın kalkanı, yani isimsizlik veya imzasızlığın (*die Anonymität*) ortadan kaldırılması gerekirdi. Bu, edebi dergilere halkı ikaz edip uyaracak dürüst eleştirmeni, yazar ve taraftarlarının öfkesi-

* [Gr. *Areiospagos*, Ares Tepesi, Atina'da en yüksek mahkemenin toplandığı yer. Bu isimle adlandırılmasının sebebi görülen ilk davanın Neptun'un, oğlunu öldürmekle suçladığı Ares'in (Mars) davası olmasıydı.]

ne ve husumetine karşı koruma bahanesi altında sokuldu. Fakat bu türden tek bir duruma karşı, söylediğinin arkasında duramayacak insanın her türlü sorumluluktan sıyrılmasına veya hatta yayıncıdan maddi bir beklenti içinde, halka kötü bir kitabı tavsiye edecek kadar alçak ve paragöz kişinin utancını gizlemesine hizmet etmekten başka bir işe yaramayacak yüz tanesi olacaktır. Ayrıca bu, çoğu*kez eleştirmenin anlaşılma- zlığını, önemsizliğini, yetersizliğini örtmeye de hizmet eder. İmzasızlığın (dolayısıyla bilinmezliğin) gölgesi altında güvende olduklarını hisseder etmez bu adamların gösterdikleri cüretkârlık ve küstahlığa, ne türden edebî hilelere başvurmayı göze alabildiklerine inanmak imkânsızdır. Nasıl ki her derde deva ilaçlar vardır, ister kötüyü övmüş ister iyiyi eleştirmiş olsun önemli değil, bütün isimsiz imzasız eleştirmenlere hitap eden *evrensel bir karşı eleştiri* de olmalıdır: "Aşağılık herif, senin adın bu! Çünkü maske takıp kılık değiştirmek ve saklanıp gizlenmeye lüzum duymaksızın ortada dolaşanlara saldırmak dürüst ve namuslu bir insanın yapacağı iş değildir, bunu ancak alçak, rezil, namussuz kimseler yapar. Bu yüzden senin adın bu aşağılık herif!" *probatum est.**

Rousseau, *Nouvelle Héloïse*'nin önsözünde şöyle diyor- du: *tout honnête homme doit avouer les livres qu'il publie.*** Düz bir anlatımla bu, "her dürüst insan yazdığına ismini koyar" anlamına gelir ve genel geçer olumlu önermeler *per contrapositionem* tersine çevrilebilir.*** Bunun eleştirilerin genel karakteri olan atışma yazılan (*polemischen Schriften*) için daha da fazla geçerli olduğunu belirtmeye lüzum yoktur. Riemer, *Mittheilungen über Goethe* isimli kitabına yazdığı önsözün xxix. sayfasında söylediklerinde tama-

* (Kendini gösterdi, doğruladı, kanıtladı vs.)

** (Her onurlu adam yayınladığı kıtaba imzasını atmalı ve onun sorumluluğunu üstlenmelidir.)

*** (Yani yazdığına ismini koymayan, imzasını atmayan adamın dürüstlüğünden söz edilemez.)

men haklıdır: "Sizinle yüzyüze gelmeyi göze alan açık bir hasım namuslu ve akıllı bir insandır, onunla anlaşabilir, anlaşabilir, uzlaşabilirsiniz. Buna mukabil yüzünü saklayan gizli bir düşman *alçak, korkak bir şerefsizdir*, bir eleştirinin yazan olduğunu kabul edecek cesarete sahip değildir. Onun görüşünün kendisi için bile bir kıymeti yoktur,* onun peşinde olduğu tek şey tanınmadan bilinmeden, yaptıklarının cezasını çekmeden sıkıntısını kusmanın verdiği gizli zevktir." Bu Goethe'nin görüşü olabilir, çünkü o çoğu kez bunu Riemer aracılığıyla dile getiriyordu. Rousseau'nun kuralı genel olarak basılmış her satır için geçerlidir. Maskeli bir adamın kalabalığa nutuk çekmesine veya bir toplantıda konuşmasına izin verilir mi? Keza onun başkalanna saldırmasına ve onların üzerine eleştiriler yağdırmasına izin verir miyiz? O, daha içeri adımını atar atmaz tekme tokat kapı dışarı edilmez mi?

Basın özgürlüğü denen şey sonunda Almanya'ya da ulaştı ve çok geçmeden en rezil ve onur kırıcı bir şekilde kötüye kullanılmaya başlandı. En azından isimsiz imzasız veya takma isim konulmuş her yazı yasaklanarak bir düzenlemeye gidilmeliydi, ki matbuatın her köşede yankılanan borazanlarıyla halkın önünde (kim ne söylüyorsa) söylediklerinin sorumluluğunun idrakinde olsun; en azından, eğer hâlâ sahipse, şerefiyle haysiyetiyle konuşsun, değilse o zaman söylediklerinin bedelini ismiyle ödesin. İsmi imzasını saklamayarak yazanlara isim imza kullanmaksızın saldırmak aşikâr ki namussuzluktur. [Imzasız eleştiriler kaleme alan birisi başka insanlarla ve onların yapıp ettikleriyle ilgilenen dünyadan söylediklerini saklayan veya onların önünde bunların *arkasında durmak istemeyen* bir adamdır, o bu yüzden ismini saklar. Ve böyle bir şey hiç hoş görülebilir mi? Hiçbir yalan imzasız eleştiriler kaleme alan birisinin başvurmaktan geri durmayacağı yalan kadar arsız ve

* Ya da: Dile getirdiği görüşleri kendisi bile ciddiye almaz.

yüzsüz değildir; aslında o sorumsuzun tekidir. Her türlü isimsiz imzasız eleştiri, sahtekârlığın ve düzenbazlığın peşindedir. Bu yüzden nasıl ki polis sokaklarda yüzümüzde maske ile dolaşmamıza izin vermiyorsa isimsiz imzasız yazılara da göz yummamalıdır.

İsimsiz imzasız yayınlanan edebiyat dergileri, hiçbir ceza görmeksizin cehaletin bilginliği, ahmaklığın cins zekâyı yargılamaya koyulduğu ve halkın aldatılıp dolandırıldığı, beş para etmez süprüntüleri göklere çıkarmak suretiyle zamanın çalındığı, parasının cebinden aşırıldığı ve yine bütün bunların hiçbir ceza görmeksizin yapıldığı yerlerdir. İsimsizlik imzasızlık her türlü edebi sahtekârlığın sığınağı ve özellikle yayıncı namussuzluğunun kalesi değil midir? Bu yüzden derhal önüne geçilmeli ve yasaklanmalıdır; bir gazetedeki her makale her zaman yazarının ismiyle yayınlanmalıdır ve yayıncı imzanın doğruluğunun ağır sorumluluğunu üzerine almalıdır. En önemsiz adam bile yaşadığı yerde tanındığı için dergilerdeki veya gazetelelerdeki yalanların üçte ikisi böylelikle kaybolacak ve birçok zehirli dilin cüretkârlığı ve küstahlığı sınırlanmış olacaktır. Şimdilerde Fransa'da bu meselenin bu şekilde üstesinden gelinmektedir.

Ne var ki böyle bir yasaklama yapılmadığı sürece bütün dürüst yazarlar ağız birliği ederek isim imza kullanmama durumunu halk önünde her gün, her saat ifade edilen en ağır küçümseme işaretiyle damgalamalı ve gayrı meşru ilan etmelidir. İmza atılmaksızın yazılan eleştirinin aşağılık, namussuz bir şey olduğu mümkün olan her yolla bildirilmelidir. Her kim imzasız olarak bir eleştiri yazar ve bir fikri münakaşaya dahil olursa *eo ipso** halkı aldatıp kandırmaya ya da kendisini tehlikeye atmadan başkalarının şöhretine zarar vermeye çalıştığı tersi ispatlanıncaya kadar doğru kabul edilmelidir. Ve her ne zaman imzasını atmayan bir eleştirmenden söz etsek, hatta bunu tamamen gelişigüzel ve onda bir hata, kusur bulma niyetiyle yapmasak bile, ondan

* (Bu eylemiyle.)

ancak şu ifadelerle söz etmeliyiz: "falanca yerdeki yüreksiz isimsiz namussuz" ya da "şu gazetede ki veya dergideki maskeli, isimsiz rezil", vb. Yaptıkları işten dolayı kibirlenip kurumlanmalarına mani olmak için böyle adamlardan söz ederken kullanılması gereken doğru ve münasip dil gerçekten budur.

Her insan ancak kim olduğunu görmemize yardımcı olacak kadar şahsına dikkat edilmesi konusunda bir talepte bulunabilir, böylece biz kiminle karşı karşıya olduğumuzu biliriz, ama ortada tanınmaz bir halde maskeyle dolaşan arsız yüzsüz birisinin buna hakkı yoktur. Tam tersine böyle birisi *ipso facto** yasaklanır ve yasadışı ilan edilir. O öδυσσεύς ούτις Bay Hiç kimsedir (*Herr Niemand*) ve bu Bay Hiç kimsenin aşağılık bir herif olduğunu ilan etmek herkese düşen bir vazifedir. Bu yüzden her imzasız eleştiri yayınlayan kimseye, özellikle karşı eleştirilerde, derhal adıyla, yani sahtekâr ve alçak diye seslenmek gerekir ve korkaklıklar yüzünden bazı haysiyetsiz yazar sürüsünün yaptığı gibi ondan asla "dürüst, namuslu, onurlu eleştirmen" diye söz etmemek gerekir. Bütün şerefli ve namuslu yazarların hep bir ağızdan hitabı, "ismini saklayan bir sokak iti!" olmalıdır. Ve şimdi eğer herhangi birisi saldırıya uğramış böyle bir adamın üzerindeki sis halesini araladığından ve onu kulağından tutup öne çıkardığından dolayı insanlar arasında seçkin bir yer edinirse baykuşlar böyle bir oyunu seyretmekten zevk duyacaklardır. Eğer kulağıımıza bir iftira çalınırsa ilk öfke patlaması genellikle "Kim söyledi bunu?" sorusudur. Fakat isimsizlikten cevap gelmez.

Bilhassa bu imzasız eleştirmenlerin saçma küstahlıklarından birisi de krallara özgü "biz" zamirini kullanmalarıdır, halbuki onların sadece tekil tonda değil, aynı zamanda "alçak ve âciz bendeleri, yüreksiz kurnazlığım, maskeli yeter-sizliğim, sefil sahtekârlığım" ve benzeri ifadelerle alabildiği-

* Durumun gereği olarak anlamında Latince hukuk terimi. (Ed. n.)

ne mahviyetkâr ve küçültücü bir eda ile konuşmaları icap eder. Maskeli dolandırıcıların, "mahalli bir edebiyat dergisindeki sütunlarının" karanlık deliklerinden tıslayan kör kurtçukların kendilerinden bu şekilde söz etmeleri uygundur ve şimdi birisinin onların bu işlerini durdurmasının zamanı gelmiştir. Edebiyat dünyasında isimsizlik ne ise günlük hayatta da dolandırıcılık yahut sahtekârlık odur. "Ya dilini tut ya da sana aşağılık herif denilecektir" diye seslenilmelidir onlara. O zamana kadar hiç vakit kaybetmeksizin her imzasız eleştiriye "hilekârlık, dolandırıcılık" sözcüğünü ekleyebiliriz.

Bu iş belki para getirebilir, ama kesinlikle şeref ve hayşiyet kazandırmaz. Çünkü saldırılarında Bay İsimless su katılmamış Bay Aşağılıktır ve bire yüz bahse girebiliriz ki her kim ona bu ismi vermeye yanaşmaz ise bunu halkı kandırma amacıyla yapıyordur. Ancak isimsiz kitaplar isimsiz eleştirmenler tarafından eleştirildiği zaman hak yerini bulmuş olur. Genel olarak ifade etmek gerekirse isimsizliğin ortadan kalkmasıyla birlikte edebi sahtekârlıkların yüzde doksan dokuzu sona erecektir. Bu iş yasaklanıncaya kadar her fırsat çıktığında buna imkân ve zemin hazırlayan adam (İsimless Eleştiri Enstitüsü Başkanı ve Yöneticisi) para ile beslediklerinin işledikleri suçlardan dolayı doğrudan sorumlu tutulmalıdır ve yaptığı işin bize kullanma hakkını verdiği bir tavır ve eda benimsenmelidir ona karşı. Ben kendi hesabıma isimsiz bir eleştiri barakası yerine bir kumarhane veya bir kerhane işletmeyi tercih ederim.

Kimliği meçhul bir eleştirmen tarafından yazılmış bir makaleyi yayına hazırlayıp neşreden adam sanki onu kendisi yazmış gibi bundan sorumlu tutulmalıdır; nasıl ki işçileri tarafından yapılmış kötü bir işten bir usta yahut idareci sorumlu tutuluyorsa. Bu suretle o adam hak ettiği ne ise o şekilde muamele görecektir, yani muşeret kurallarının öngördüğü saygıdan yoksun, törensiz merasimsiz bir başına kalacaktır.

Bir yazarın imzasını gizlemesi edebi bir sahtekârlıktır, ki derhal ona karşı "Be adam, madem başka insanlara söylediğin şeyi kabule yanaşmıyorsun, ne diye tutmazsın o kara çalıcı dilini?" feryatları yükselmelidir.

İmzasız bir eleştiri isimsiz bir mektup kadar müessirdir ancak ve bu yüzden aynı ihtiyatkârlıkla daha doğrusu güvensizlikle, yaklaşılmayı hak eder. Yoksa böyle bir *société anonyme*¹ temsil etmeye ses çıkarmayan bir adamın ismini dostlarının dürüstlüğünün güvencesi olarak mı kabul etmek isteriz?

Başından itibaren ismini imzasını saklayan eleştirmen aldatıp dolandırmaya çalışan bir sahtekâr olarak kabul edilmelidir. *Saygın* edebiyat dergilerindeki eleştirmenler buna duyarlıdırlar ve eleştirilerine imzalarını atarlar. İsim imza koymayan eleştirmen halkı dolandırmayı ve yazarların şöhretlerine zarar vermeyi ister, bunlardan ilkinin genellikle yarıncıların veya kitapçıların kazancı için, ikincisini ise gıpta ettiği yazara kinini kusmak için yapar. Sözün kısası edebiyat dünyasındaki bu isimsiz imzasız eleştiri yayınlama sahtekârlığına behemahal son verilmelidir.

•••

Üslup zihnin fizyonomisidir ve mizaç yahut kişilik için bedenın fizyonomisinden daha güvenli bir ipucu sunar.** Bir başka kimsenin üslubunu taklit etmek bir maske takmaya benzer. Maske ne kadar güzel olursa olsun cansız olduğu için çok geçmeden yavan ve tahammül edilmez bir şey haline gelir; dolayısıyla tasavvur edilebilecek en çirkin çehre bile olsa değil mi ki canlıdır, maskeden daha iyidir. O nedenledir ki Latince yazan ve eski yazarların üslubunu

* Anonim topluluk. (Ed. n.)

** [Bu bölümün daha iyi anlaşılabilmesi için dizinin ikinci kitabındaki *Seçkinlik ve Sıradanlığın İnsan Çehresindeki Belirtileri* başlıklı bölüme bakınız.]

taklit eden yazarlar esasen bir maskenin ardından konuşurlar; söyledikleri muhakkak ki işitilir, fakat fizyonomilerini, demem o ki üsluplarını görmek mümkün değildir. Ne var ki *kendi kendilerine düşünebilen*—taklide yeltenecek kadar alçalmayacak kimselerin, sözgelimi Scotus Erigena, Petrarca, Bacon, Descartes, Spinoza ve birçok başkalarının Latince yazdıklarında üslubu müşahede etmek mümkündür.

Üslupta yapmacıklık gereksiz yere yüz ekşitmek * gibi bir şeydir. Bir insanın yazdığı dil ulusunun fizyonomisidir; bu Greklerin dilinden Karayip Adaları yerlilerinin diline kadar, büyük farklılıklar gösterir.

Bir başka yazarın üslubundaki kusurları araştırmaktan geri durmamalıyız, böylelikle biz de kendi üslubumuzda aynı hatalara düşmekten sakınabiliriz.

Bir yazarın ürettiği şeylerin değerine dair geçici bir değerlendirilmede bulunmak için üzerine düşündüğü mesele hakkında bilgi sahibi olmak ya da onun hakkında ne düşündüğünü bilmek gerekli değildir—böyle bir şey insanı onun eserlerinin tamamını okumaya zorlardı—fakat öncelikle onun *nasıl* düşündüğünü bilmek yeterli olacaktır. Bir yazarın üslubu onun *nasıl* düşündüğünün, onun düşüncelerinin temel doğasının ve genel *niteliğinin* tam bir dışavurumudur. Üslup bir insanın, üzerine düşündüğü *konu*, yahut o konu hakkında düşündükleri her ne olursa olsun, bütün düşüncelerinin *şekli* tabiatını ele verir ve bunun her zaman aynı kalması gerekir. Deyim yerinde ise üslup bir kimşenin bütün fikirlerinin, ne kadar çeşitli olursa olsun yoğunlaşarak şekillendiği hamurdur. En yakın köye yürümesinin ne kadar zaman alacağını soran birisine görünüşte anlamsız gibi görünen “Yürü bakalım” cevabını verdiğinde Eulenspi-

* (Yani surat yapmak veya acayip ifadeler takınmak.)

egel'in maksadı bir insanın yürüyüşünden belirli bir zamanda ne kadar yol alacağını görmektir. Ve tıpkı bunun gibi bir yazarın birkaç sayfasını okuduğumda onun bana ne kadar yardım edebileceğini (beni nereye götürebileceğini) anlarım.

Her vasat yazar kendi tabii üslubunu maskeleymeye çalışır, çünkü kalbinin derinliklerinde benim söylediğim şeyin doğruluğunu bilir. Bu onu öncelikle her türlü dürüstlük yahut *naiplik* fikrinden vazgeçmeye zorlar, bu nitelik kendi üstünlüklerinin farkında olan ve dolayısıyla kendilerine güvende herhangi bir noksanlıkları olmayan üstün kafalara mahsus bir ayrıcalıktır. Sözelimi sıradan akla sahip insanlar için düşündükleri gibi yazmaya karar vermek kesinlikle mümkün değildir; çünkü onlar böyle yapacak olsalar, eserlerinin muhtemelen çok basit ve çocukça görünebileceği gibi bir düşünce içerisindedirler ve böyle bir düşünce onlara zor gelir. Bununla beraber yine de büsbütün değersiz olduğu söylenemez. Eğer dürüstçe çalışmaya koyulsalar ve gayet basit bir şekilde, düşündükleri sıradan fikirleri düşündükleri biçimiyle ifade etmeye çalışsalar, okunabilirler ve hatta kendi alanlarında öğretici bile olabilirler. Fakat onlar bunun yerine gerçekte göründüklerinden çok daha derin bir şekilde düşündükleri intibahı uyandırma, okuru buna inandırma gayreti içerisindedirler.

Neticede söylemeleri gereken şeyleri zorlama ve çetrefil bir dille söyler, yeni sözcükler uydururlar ve düşüncenin etrafında dolanan ve onun üzerini örten uzayıp giden cümleler kaleme alırlar. Söylemek istedikleri şeyi, biri aktarıcı diğeri onun üzerini örtücü olmak üzere iki ayrı çabanın arasında bocalayıp dururlar. Derin ve allâme görünmek için o düşünceyi süsleyip püsleyip muhteşem göstermeye çalışırlar ve böylelikle insanlarda elan algıladıklarından çok daha fazla şey olduğu fikrini uyandırır. Dolayısıyla kimi zaman düşüncelerini parça parça yazarlar, söylediklerinden çok daha fazlasını kasteder gibi görünen kısa, müphem, muğ-

lak, paradoksal cümleler (bu yazım türünün en harikulade örneği Schelling'in doğa felsefesi üzerine incelemelerinde bulunur) karalayiverirler; kimi zaman da ifadelerinin derin anlamını anlaşılabilir hale getirmek için sanki bir telaş ve heyecan havası oluşturmak* lüzumlu imiş gibi, düşüncelerini bir laf kalabalığıyla ve en tahammül edilmez tafsilatlarla ifade ederler—halbuki çok önemsiz olmasa da gayet basit bir düşüncedir söz konusu olan (bunun sayılamayacak kadar çok örneği, Fichte'nin halka malolmuş eserlerinde ve isimleri zikre değmez başka yüzlerce zavallı mankafanın felsefi risalelerinde mevcuttur); ya da yazarken benzemeye çalışmaktan büyük zevk duydukları belli bir üslup—sözgelimi κατ' ἐξοχην (*kat' e'xokhen*)* * derin ve bilimsel bir üslup tutturmaya çalışırlar, öyle ki öbür tarafta okuyucu içi boş, düşünceden yoksun, uzun, dolambaçlı cümlelerin uyuşturucu etkisiyle azap ve işkenceler içerisinde kıvranırdur (bunun örnekleri özellikle bütün ölümlülerin en küstahlarının, Hegelcilerin genellikle *Jahrbücher der wissenschaftlic-hen Literatur* adıyla bilinen Hegel gazetelerinde (*Hegelzeitung*) bol miktarda bulunur); ya da zeki ve kıvrak bir üslup hedeflerler, ki sanki bununla hedefleri insanları çıldırtmaktır ve bu türden daha başka birçok duruma rastlanabilir.

Sayesinde *nascetur ridiculus mus*'u*** geciktirmeye (böylesi şiddetli sancılardan sonra doğan bu küçük gülünç yarattığı gözlerden saklamaya) çalıştıkları bütün bu çabalar çoğu kez gerçekte kastettikleri şeyin anlaşılmasını güçleştirir. Ayrıca kendi başlarına hiçbir anlam ifade etmeyen, ne var ki belki bunlardan bir şey anlayacak birisi çıkar umu-

* [Ya da ortalığı yaygaraya boğmak.]

** [Türünün en seçkin en kusursuz örneği.]

*** ["Dağ fare doğurdu." Horatius, *Ars Poetica*, 139:

Parturiunt montes: nascetur ridiculus mus.

Quanto rectius hic, qui nil molitur ineptel
dic mihi, musa, virum, captae post moenia trojae,
qui mores hominum multorum vidit et urbes.]

duyla kimsenin sesini çıkaramadığı cümleler, hatta uzun ve gösterişli cümleler yazarlar. Bu tür bütün çabaların temelinde düşüncelerin yerine sözcükleri satmak için her zaman yeni yollar bulmak isteyen, yeni ifadeler ya da yeni bir anlamda kullanılan eski ifadelerle, her türden deyim ve terkipleri eğip bükmelerle işte bu denli acı verici biçimde hissettikleri şeyin eksikliğini telafi etmek için daha akıllı görünmekten başka bir derdi olmayan bıkip usanmaz bir çabadan başka hiçbir şey yoktur. Bu amacı göz önünde tutan yazarların üslup olarak önce birini ardından bir başkasını denemelerini görmek eğlendiricidir; böylelikle onlar akli maskelemeye çalışırlar: * bu maske tecrübesiz olanları belki bir müddet aldatabilir, fakat neticede bunun ölü bir maskeden başka bir şey olmadığı anlaşılır, o zaman bu bir eğlence konusu olur ve bir başkasıyla değiştirilir.

Bu tür bir yazarın kimi zaman sanki şiddetli veya vahşi duygularla sarhoşmuşçasına *dithyrambos** tarzında yazdığını görürüz; kimi zaman, hatta bir sonraki sayfada, tıpkı çağdaş kıyafetlere bürünmüş müteveffa Christian Wolf gibi, görkemli, tumturaklı, allamece bir eda ile, bıktırıcı bir tafsilatçılıkla, kılı kırk yaran bir tahlil merakıyla yazar. Anlaşılmazlık maskesi en uzun ömürlü olanıdır; buna her zaman en mutlu sonuçlarıyla, ilk kez Fichte tarafından geliştirilip, Schelling'in kusursuz hale getirdiği, sonunda en yüksek zirvesine Hegel'de ulaştığı Almanya'da rastlanır sadece. Ne var ki yazmanın en kolayı kimsenin anlayamayacağı şekilde yazmaktır; öte yandan derin meseleleri herkesin anlayacağı biçimde yazmaktan daha zor bir şey yoktur. *Anlaşılmaz* olan *anlayışsız* (akılsız) olana akrabadır ve her zaman anlaşılmağın altında büyük düşünce derinliğinden ziyade gizli bir esrar perdesine bürüyerek gizli bir şaşırtmacanın bulunması galip ihtimaldir. Eğer yazar gerçekten akıllı ise yukanda zikrettiğim bütün sanatlar lüzumsuzdur,

* [Yani üslubu akli temsil eden bir maske olarak kullanırlar.]

** Dionysos şenliklerinde, Dionysos şerefine söylenen korolu şîir. (Ed. n.)

çünkü o bir insanın olduğu gibi görünmesine izin verir ve Horatius'un söylediği şeyi bütün zamanlar için doğrular:

*scribendi recte sapere est et principium et fons.**

Fakat bu yazarlar zümresi yerine bir başkası ikame edilemeyecek tek ve yegâne maden olan altının yerini almak üzere yüzlerce farklı terkip deneyen maden işçilerine benzerler. Tersine bir yazar kendisini gerçekte sahip olduğundan daha fazla akıl ve anlayışa sahipmiş gibi göstermeye kalkışma çabasından korumalıdır, onun kendisini en başta koruması gereken şey budur; çünkü bu okurda tam tersi yönde bir kuşku uyandırır, zira bir insan mahiyeti her ne olursa olsun her zaman gerçekten sahip olmadığı şeyi taslar. Ve işte bu sebepten ötürüdür ki bir yazan *naif* diye nitelendirmek onun için bir övgü ifadesidir, çünkü bu onun kendisini olduğu gibi gösterebileceğine (yahut göstermekten çekinmesine gerek olmadığına) delalet eder. Umumiyetle gayrı tabii olan her şey her yerde itici olurken naiflik insanı her zaman kendisine cezbeder. İeza her gerçek düşünür düşüncelerini mümkün olduğunca saf, açık, belirgin ve veciz bir şekilde dile getirmeye çalışır. Bu yüzdendir ki basitlik her zaman sadece hakikatin değil, fakat aynı zamanda dehanın işareti olarak da kabul edilmiştir. Üslup, güzelliğini dile getirilmiş olan düşünceden alır, hâlbuki sadece düşünür gibi yapan (yani düşünürlük taslayan) yazarlar için düşüncelerin üsluptan dolayı güzel olduğu söylenir. Üslup düşüncenin silüetinden başka bir şey değildir; ve müphem yahut berbat bir üslupla yazmak bön veya tutarsız bir kafa** anlamına gelir.

Şu halde birinci kural *yazarın söyleyecek bir şeyinin olmasıdır*, hatta iyi bir üslup için neredeyse bu kendi başına yeterlidir. Ah, ne azim meseledir bu! Ne var ki bu kuralın

* *"Sağduyu iyi üslubun kaynağı ve kökenidir."*

** (Ya da: kör veya karmaşık düşünce.)

ihmalî Almanya'daki, özellikle Fichte'nin döneminden bu yana filozof ve genel olarak söylemek gerekirse, bütün düşünür yazarların en temel ayırt edici özelliğidir. Bütün bu yazarların söyleyecek hiçbir şeyleri olmadığı halde bir şeye sahipmiş gibi *gözükme* arzusu hemen ilk bakışta kendisini ele verir. Bu üslupçuluk yahut yapmacıklık sözüm ona üniversite filozofları tarafından icat edilmiş bir şeydir ve her yerde hatta çağın birinci sınıf yazarlarında bile kendisini hemen hissettirir. Bu *le stile empesé** denilen ve sözü gereksiz yere uzatan sıkıcı, hantal üslubun olduğu kadar, sanki iki hatta birçok anlama sahipmiş gibi görünen zorlama ve muğlak üslubun; ve aynı şekilde hiçbir faydası olmayan tumturaklı üslubun ve son olarak değirmen taşı gibi boyuna dönüp duran ve tıpkı onun gibi sersemleten karmakarışık laf kalabalığının, bir türlü sonu gelmeyen saçma sapan gevezeliğin örtüsü altında en korkunç düşünce sefaletini gizleme tarzının anasıdır. Bu son olarak sözünü ettiğimiz türden yazılar saatlerce okunsa da içinden tek bir fikir, açık seçik ifade edilmiş tek bir düşünce yakalanmaz. Bu yazım tarzının en kusursuz örnekleri Halle'de yayımlanan *Halleschen'de*, daha sonra *Deutschen Jahrbücher* denilen dergide bol miktarda mevcuttur. Söylenmeye değer herhangi bir şeyi olan kimse onu yapmacık ve gayri tabii ifadeler, çetrefil deyimler ve karanlık telmihler içinde gizleme lüzumu duymaz. Tam tersine o bunu olabildiğince yalın, açık ve naif biçimde dile getirmesini bilir ve dolayısıyla hedefini bulmayacağından (beklenen etkiyi uyandırmayacağından) en küçük bir kuşku duymaz. O itibarla her kim biraz önce sözü geçen araçlara başvurursa bununla ancak düşüncesinin, aklının ve bilgisinin sefaletini ele verir. Sırası gelmişken geçmeyelim, Almanlar alışkanlığın zorlamasıyla bu nevi her türden laf kalabalığını yazarın gerçekten ne demek istediğine dair en küçük bir fikir elde etmeksizin

* (Katı ve aşırı ciddi üslup.)

sabırla sayfa sayfa okurlar. Onun üzerine boş yere kafa patlatırlar, bütün bunların tam olması gerektiği gibi olduğunu düşünürler ve onun bu zırvaları sırf yazmak için yazdığını fark etmezler.

Buna mukabil fikirce zengin iyi bir yazar hemen başından okurun güvenini kazanır ve okur onun gerçekten ve içtenlikle *söyleyecek bir şeyleri* olduğuna inanır; ve bu akıllı okuyucuya yazarı dikkatli bir şekilde takip etme sabrı verir. Bu tür bir yazar her zaman kendisini en doğrudan ve en basit bir tarzda ifade eder, bunun tek nedeni onun gerçekten söyleyecek bir şeyleri olmasıdır; çünkü o okuyucuda başka bir şey değil, kendi kafasındaki düşünceyi uyandırmayı arzu eder. Dolayısıyla o Boileau ile birlikte diyebilir—

*“Ma pensée au grand jour partout s’offre et s’expose,
Et mon vers, bien ou mal, dit toujours quelque chose;”*

buna mukabil daha önce sözü geçen yazarlar için aynı şairin sözleriyle *et qui parlant beaucoup ne disent jamais rien*** denebilir. Keza kendilerini mümkün olduğu kadar *belirgin* bir şekilde ifade etmekten uzak durmak yine bu tür yazarların ayırt edici özelliğidir, öyle ki (bu yolla) ihtiyaç hâsıl olduğunda bir güçlükten yakayı sıyırmak (kaçacak bir delik bulmak) her zaman mümkündür; bu sebepten ötürüdür ki her zaman daha *soyut* ifadeleri seçerler: oysa akıllı insanlar daha *somut* ifadeleri tercih ederler daima; çünkü bunlar söz konusu meseleyi daha yakın bir görüş menziline (muhakeme alanına) taşırlar, ki bu her türlü ispatın temelidir.

Soyut ifadeleri bu tercih ediş çok sayıda misalle teyit edilebilir: Aşağıdaki özellikle gülünç bir örnektir. Son on yılın Alman edebiyatında “neden olmak” (*bewirken*) yahut

* [*Düşüncelerim her yerde gün ışığına açıktır ve şiirim her zaman, ama iyi, ama kötü, bir şeyler söyler.*]

** [Çok şey konuşur, ama asla hiçbir şey söylemez.]

"meydana getirmek" (*verursachen*) yerine neredeyse her yerde "kayıtlamak" ya da "koşullandırmak" (*bedingen*) fiillerinin kullanıldığını görüyoruz. Daha soyut ve daha belirsiz olması nedeniyle (böyle bir tercih) ima ettiğinden daha azını söyler (yani "bununla" yerine "bunsuz olmayarak" gibi) ve dolayısıyla her zaman geriye açık bir kapı bırakılmış olur; kabiliyetsizliklerinin gizli bilinci kendilerine *açık* ve *belirli* ifadelerin her türlüüne karşı sürekli bir korku esinlediği için bu arka kapı doğrusu onların işine gelir. Oysa başka uluslar için bu, edebiyatta ahmakça ve hayatta kötü ve arsız olan her şeyi hiç vakit kaybetmeksizin taklit etme yönündeki ulusal eğilimin bir neticesidir sadece; her iki durumda da bu onun yayılma hızıyla doğrulanır. İngilizler gerek yazdıklarında gerekse yaptıklarında kendi yargılarına bağlıdırlar; fakat bu başka hiçbir ulus hakkında Almanlar için olduğu kadar az geçerli değildir.* Sözüünü ettiğimiz bu durumun neticesinde "neden olmak" (*bewirken*) ve "meydana getirmek" (*verursachen*) fiilleri son on yılın edebiyatında neredeyse bütünüyle kalkmıştır ve insanlar her yerde "koşullandırmak"tan (*bedingen*) dem vurmaktadır. Bu durum karakteristik biçimde gülünç olduğu için zikre değerdir.

Günübürlük yazıp çizenlerin kalem ellerindeyken ancak yarı yarıya akılları başındadır, ki bu durum onların akıl eksikliğini ve yazılarının usandıncılığını izah eder; haddizatında kendi sözlerinin anlamını kendileri de anlamazlar, çünkü ifadeleri kalıp olarak alırlar ve onları bellemeye çalışırlar. Bu sebepten ötürüdür ki yazarlarken bir araya getirdikleri şey sözcüklerden ziyade ifadelerdir (*phrases banales*).** Bu da onların en ziyade ayırt edici özelliklerinin, açık seçik ifade edilmiş düşünceler bakımından (gözlerden kaçması imkânsız) sefaletlerinin nedenini izah eder; esa-

* (Ya da: Bu hususta kendileri için övücü şeyler söylenebilecek son ulus-tur Almanlar.)

** (Basınakalıp ifadeler.)

sen onlar düşüncelerine damgasını vuracak (böyle bir) kalıptan yoksundurlar, çünkü onların kendilerine ait açık düşünceleri yoktur; bunun yerine onlarda sözcüklerin, yaygın ifadelerin, iyice aşınmış konuşma tabirlerinin ve moda kalıpların belirsiz, karanlık örgüsünü (iç içe geçişlerini) buluruz.* Neticede onların bu sisli buğulu yazım tarzları eski usulle yapılmış baskıya benzer.

Buna mukabil akıllı insanlar yazdıklarında bizimle *gerçekten* konuşurlar ve bu sebepten ötürü hem bizim ilgimizi çekmeye hem de bizi eğlendirmeye** muvaffak olurlar. Sadece *akıllı yazarlar* kullanımlarına hakkıyla dikkat ederek sözcükleri bir araya getirir ve onları titizlikle seçerler. O nedenledir ki onların üslupları ile yukarıda sözü edilen yazarlarınkı arasında, *gerçek* bir ressam elinden çıkmış bir resimle bir şablon marifetiyle yapılmış basmakalıp tablo arasındakine benzer bir ilişki vardır.*** Birinde her bir sözcük, tıpkı her bir fırça darbesi gibi, özel bir anlama sahiptir, oysa diğesinde her şey mekanik biçimde yapılmıştır. Aynı ayırım müzikte de gözlemlenebilir. Çünkü dehanın eserlerini her zaman ve her yerde kendine mahsus biçimde mümtaz kılan, bir bakışta ayırt etmemizi mümkün kılan ak-

* Elbiseler nasılsa çarpıcı deyimler, özgün söyleyişler, yerinde ve isabetli ifadeler de öyledir. Yeniye gösterişli ve etkileyicidirler. Fakat çok geçmeden herkesçe benimsenirler, böylece kısa zamanda yıpranır ve pırıltılarını yitirirler ve sonunda etkileyiciliklerini bütünüyle kaybederler.

** [: *zu beleben und zu unterhalten*, aynı zamanda canlandırmaya ve beslemeye de.]

*** *Vasat kimselerin çalاکalem yazdıkları şeyler* kâğıt üzerine deyim yerinde ise sanki bir şablon marifetle çiziktirilmiş ve dolayısıyla esasını sadece basmakalıp deyimler ve ifadeler oluşturur. Bunlar herkesin ağızına pelesenk olmuştur ve üzerinde hiç düşünülmezsiz yazıya aktarılırlar. Ama üstün bir kafa hiç zorlanmadan, her cümlesini, her deyimini halihazırda ilgilendiği ne ise onunla donatmasını (ona o rengi vermesini) bilir.

İn her yerde mevcudiyetidir; ve Lichtenberg'in gözlemi, yani Garrick'in* ruhunun, vücudunun bütün kaslarında mevcut olduğu (*Allgegenwart der Seele Garricks*) tespiti de buna benzer.

Yukarıda sözü edilen yazıların *usandırıcılığına*** gelince bu konuda genel olarak iki tür usandırıcılıktan—nesnel ve öznel usandırıcılıktan bahsetmek mümkündür. *Nesnel* usandırıcılık biçimi konuştuğumuz şeye dair eksiklikten, vuzuhsuzluktan—bir başka söyleyişle yazarın ifade edecek mükemmelen açık bir fikre yahut bilgiye sahip olmasından kaynaklanır. Çünkü eğer bir yazar herhangi bir konuda açık bir fikre yahut bilgiye sahipse, onu ifade etmek, insanlarla paylaşmak onun en başta gelen amacı olacak ve bu amacı hep göz önünde bulundurarak çalışacaktır, dolayısıyla ortaya attığı fikirler her zaman her yerde açık seçik ifade edilecektir, öyle ki ne lüzumsuz tafsilatlarla boğulacak, ne anlamsızlıkla ve vuzuhsuzlukla malul olacak ve dolayısıyla ne de usandırıcı olacaktır. Hatta en temel fikri yanlış olsa bile, böyle bir durumda dahi o açık seçik düşünölmüş ve üzerine kafa yorulmuş olacaktır; bir başka söyleyişle en azından şeklen doğru olacak ve ortaya konulan şeyin her zaman bir değeri olacaktır. Buna mukabil aynı sebepten ötürü nesnel olarak *yorucu*, *bıktırıcı* olan bir eserin hiçbir zaman bir kıymeti olmaz. Keza *öznel* usandırıcılık sadece izafidir: Bunun nedeni okurun, eserin konusuna ilgi duymaması ve ilgi duyduğu şeylerin de çok sınırlı bir mahiyete sahip olmasıdır. Dolayısıyla en kusursuz eser şu veya bu kimseye öznel olarak usandırıcı gele-

* (David Garric (1716-1779). Meslek hayatına şarap tüccan olarak başlayıp, *III. Richard*'daki rolüyle üne kavuşmuş İngiliz aktör. Daha sonra Dr. Samuel Johnson'ın çevresinde yer almış ve ömrünün son yıllarında hatırı sayılır bir servetle Hampton'a çekilip komediler ve farslar yazmıştır.)

** (: *die Langweiligkeit*, aynı zamanda tekdüzelik.)

bilir, *tam tersine*, en berbat eserin şu veya bu kimse için öznel olarak oyalayıcı yahut eğlendirici olabileceği gibi: Çünkü ya kitabın konusu ya da yazarı (o kimsenin) ilgisini çekiyordur.

Keşke Alman yazarlar bir insanın eğer mümkünse büyük bir kafa gibi düşünmesi buna mukabil başka her insan ile aynı dili konuşması gerektiğinin farkına varmış olsaydılar! Kim bilir ne büyük bir faydası olurdu bunun onlara... İnsanlar olağanüstü şeyleri söylemek için herkesin kullandığı dili kullanmalılar, fakat tam tersini yapıyorlar. Hiçbir kıymeti olmayan fikirleri muhteşem, görkemli sözcüklere büründürmeye çalıştıklarına ve çok sıradan düşüncelerine en acayip, en işitilmedik, en yapmacık, en nadir ifadeleri giydirdiklerine tanık oluyoruz. Cümleleri sürekli olarak yerden bir metre yüksekte cambaz ayakları üzerinde dolaşır durur. Tumturaklı ifadelerden hoşlanmalarına ve genellikle görkemli, mübalağalı, kibirli-kurumlu, hakikatsiz ve cambazane üslupla yazmalarına gelince, bu konuda onların pirleri, (*Shakespeare'in Henry IV, Bölüm II, Sahne v, Perde 3'deki*) dostu Falstaff tarafından bir keresinde en sonunda dayanamayıp "*Yalvarırım ne söyleyeceksen bu dünyadan bir adam gibi söyle*" diye kendisinden ricada bulunulan Pistol'dür. Misallere düşkün olanlara aşağıdaki ilanı tavsiye ediyorum:

"Kısa bir süre sonra gaz birikmesi adıyla bilinen fenomenlerin teorik bakımdan pratik bir bilimsel fizyoloji, patoloji ve terapisini yayınlıyoruz ki burada bu fenomenler organik ve nedensel bağlamları içinde, varlık ve özlerine göre, keza onları görünüşlerinin ve etkinliklerinin tamlığı içinde, hem bilimsel hem de genel olarak insan bilgisi cihetinden koşullandıran, dahili ve harici bütün genetik etkenleri bakımından da sistematik biçimde tanımlanıp açıklanmaktadır. *L'art de peter** isimli Fransızca eserin

* (Yellenme Sanatı.)

notlar, düzeltmeler ve açıklayıcı yorumlarla birlikte serbest bir çevirisi.”*

Alman dilinde Fransızların *stile empesé*** tabirine tam olarak karşılık gelen herhangi bir ifade yoktur; fakat sözü edilen şeyin kendisi alabildiğine yaygındır. Gayrı tabiilikle yahut yapmacıklıkla birleştiğinde, toplum içi münasebetlerde suni ciddiyet, şatafat ve doğallıktan uzaklık ne ise, bu da edebiyatta odur; ve aynı derecede tahammül edilmezdir. Akıl yoksunluğu (zihin kütlüğü) üzerine bu elbiseyi geçirmeye isteklidir; nasıl ki günlük hayatta karşılaştığımız budala kimseler yapma bir ağırbaşlılığa ve şekilperestliğe düşkündürler.

Bu *yapmacık, tumturaklı* üslupla yazan bir yazar ayak takımı yerine konulmaktan veya böyleleriyle karıştırılmaktan korktuğu için kendisini cicili bicili elbiselerle süsleyip püsleyen kimseye benzer: Bir tehlike ki en berbat giysileri içerisinde bile olsa bir *soylu* asla korkmaz böyle bir şeyden. Dolayısıyla nasıl ki ayak takımından birisi elbiselerindeki belli bir şatafat ve gösterişle ve *tiré à quatre épingles**** tanınırsa, sıradan bir yazar da üslubuyla kendisini ele verir.

* Metinburada ister istemez bir anlam kalıbına sokulacak şekilde çevrilmiştir, aslı şikâyet konusu olan şeyi çok daha çarpıcı biçimde gösterir: *Nächstens erscheint in unserm Verlage: Theoretisch-praktisch wissenschaftliche Physiologie, Pathologie und Therapie der sogenannten Blähungen, worin diese, in Ihrem organischen Zusammenhänge, ihrem Seyn und Wesen nach, wie auch mit allen sie bedingenden, äußern und Innern, kausalen Momenten, in der ganzen Fülle ihrer Erscheinungen und Bethätigungen, sowohl für das allgemein menschliche, als für das wissenschaftliche Bewußtseyn, systematisch dargelegt*

• werden: eine freie, mit berichtlegenden Anmerkungen und erläuternden Exkursen ausgestattete Uebertragung des Französischen Werkes: l'art de peter.)

** Yapmacıklı üslup. Sözü gereksiz yere uzatan, sıkıcı hantal üslup anlamında. (E.d. n.)

*** İki dirhem bir çekirdek (görünme arzusuyla.)

Bununla beraber bir insanın tam olarak konuştuğu gibi yazmaya kalkışması da bir hatadır. Her yazım tarzı haddizatında her türlü üslubun atası olan abidevi-görkemli üslup* ile belli bir akrabalık bağına sahip olmalıdır; dolayısıyla bir kimsenin konuştuğu gibi yazması neredeyse tersi kadar, yani yazdığı gibi konuşmaya çalışması kadar kusurludur. Bu, yazarı ukala yapar ve aynı zamanda anlaşılmasını güçleştirir.

Anlatım muğlaklığı ve vuzuhsuzluk her zaman ve her yerde çok kötü bir işarettir. Bu türden yüz vakadan doksan dokuzu düşünce vuzuhsuzluğundan kaynaklanır; ve bu da neredeyse her zaman düşüncenin kendisinde esaslı biçimde yanlış ve çelişkili, uyumsuz bir şeyin varlığına delalet eder. Zihinde doğru bir düşünce uyandığında hemen (kendisi için) anlatım sarahati aramaya başlar ve çok geçmeden ona ulaşır, çünkü açık düşünce uygun ifadesini çok kolay bulur.

Düşünme kabiliyetine sahip bir insan her zaman kendisini açık, sarıh, anlaşılabilir ve kapalıktan uzak sözcüklerle ifade edebilir. Güç, karanlık, çetrefil ve ikircikli ifadelerle başvuran yazarlar kesinlikle söylemek istedikleri şeyin ne olduğunu tam olarak bilmiyorlardır: Onun hakkında belki sadece müphem bir bilince sahiptirler, ki hâlâ kendisini düşünceye yerleştirmeye (düşünce olarak şekillendirmeye) çabalar; keza bunlar aynı zamanda gerçekte söyleyecek hiçbir şeye sahip olmadıklarını kendilerinden ve başka insanlardan gizlemeyi arzu ederler. Tıpkı Fichte, Schelling ve Hegel gibi bunlar da bilmedikleri şeyi biliyor, düşünmedikleri şeyi düşünüyor ve söylemedikleri şeyi söylüyor gözükme sevdasındadırlar.

O halde söyleyecek, aktaracak gerçek bir şeye sahip olan bir insan onu açık seçik bir tarzda, olabildiğince kapalıktan uzak bir üslupla ifade etmeye çalışmaz mı? Quinti-

* [*Lapidarstil*, Lat. *lapidarius*, taş kesme, oyma, hakketme ustası, *lapis* (aid. *lapidis*) taş.]

lianus daha önce söylemişti (*Institutiones oratoriae*, kit. 11, bl. 3)—*plerumque accidit ut faciliora sint ad intelligendum et lucidiora multo, quae a doctissimo quoque dicuntur.... Erit ergo etiam obscurior, quo quisque deterior.**

Bir yazar *bilmecemsi* ifadelerden (muammalarla bezeli bir üsluptan) kaçınmalı, gerçekten söyleyeceği bir şey var mı yok mu bunu tam olarak bilmelidir. Alman yazarları bu kadar küt ve bön (yavan ve sıkıcı) yapan şey ifade belirsizliğidir. Bunun tek istisnası bir insanın ifade etmek istediği şeyin şu veya bu bakımdan uygun olmayan bir mahiyete sahip olduğu durumlardır.

Nasıl ki dile getirilmek istenen şeyde (ölçüsü ayarlanmamış) her abartı genellikle yazarın hedeflediği şeyin tam tersini meydana getirirse, sözcükler de düşünceyi anlaşılabilir hale getirmeye, ama ancak belli bir dereceye kadar hizmet eder. Eğer sözcüklere bundan daha fazla yüklenilirse (ya da sözcükler bu sınırın ötesine taşacak şekilde üst üste yığılırsa) ifade edilecek, aktarılacak düşünceyi daha da karanlık hale getirirler. Bu hedefi tam on ikiden vurmak bir üslup meselesi ve ayırt etme melekesi işidir; çünkü her lüzumsuz sözcük amacının gerçekleşmesine mani olacaktır. Voltaire şu cümleyle bunu söylemek istiyordu: *l'adjectif est l'ennemi du substantif.*** Fakat doğrusunu söylemek gerekirse, yazarların çoğu lüzumsuz sözcüklerle düşünce sefaletlerini gizlemeye çalışırlar.

Dolayısıyla okunmaya değer olmayan her türlü tafsilatçılıktan ve anlamsız düşünceleri-müşahedeleri birbiri ardına sıralamaktan kaçınmak gerekir. Bir yazar okurunun zamanı, yoğunlaşma gücü ve sabrı konusunda hasis davranmalıdır (bu konularda okuru gereksiz yere zorlamamalıdır); bu suretle o okuru önündeki şeyin titiz ve dikkatli bir okuma-

* *"Yüksek eğitim görmüş bir insanın söylediği şeyler genellikle anlaşılması daha kolay ve daha açık şeylerdir... Dolayısıyla bir insan ne kadar az eğitim görmüş ise o kadar karanlık ve anlaşılmaz yazacaktır.)*

** *"Sıfat ismin düşmanıdır."*

ya değer olduğuna ikna eder ve onun için harcadığı emek ve çabayı kendisine fazlasıyla ödeyeceğine inandırır. Söylemeye değer olmayan anlamsız bir şeyi yazmaktansa iyi bir şeyi söylemeden geçmek her zaman daha akıllıcadır. Bunun tam tatbiki Hesiodos'un şu düsturudur: πλέον ἤμισυ παντος (*pleon haemisu pantos*).^{*} Esasen her şey söylenmez. *Le secret pour itre ennuyeux, c'est de tout dire.*^{**} Dolayısıyla eğer mümkünse sadece öz! Sadece cevher! Sadece temel mesele! Asla okurun kendi kendine düşüneceği hiçbir şeye yer verme!

Küçük bir düşünceyi anlatmak için çok sayıda sözcük kullanma her zaman her yerde vasatlığın en şaşmaz işaretidir; buna mukabil çok sayıda düşünceyi birkaç sözcüğe giydirmek seçkin kafaların hiçbir zaman aldatmayan belirtisidir.

Çıplak hakikat her zaman en güzeldir ve ifadesi ne kadar basit ise bırakacağı izlenim de o kadar derindir; bunun nedeni kısmen dinleyicinin zihnini, ikincil düşüncelerle dikkati dağılmış olmaksızın, doğrudan ele geçirmesidir, kısmen de retorik yahut belagat sanatlarıyla ifsat edilmediğini yahut aldatılmadığını, bilakis bütün tesirin şeyin kendisinden geldiğini hissetmesidir. Sözelimi insan hayatının boşluğunu hangi haykırış Eyyub Peygamber'inkinden daha güzel ifade edebilir?—*Homo, natus de muliere, brevi vivit tempore, repletus multis miseriis, qui, tanquam flos, egreditur et conteritur, et fugit velut umbra.*^{***}

Bu sebepten ötürüdür ki Goethe'nin naif şiiri Schiller'in belagat sanatlarına dayalı şiirinden kıyas kabul etmez de-

* (Yanm bütünden daha fazladır.)

** (Tekdüze ve sıkıcı olmanın sırm her şeyi söylememizde saklıdır.)

*** Ya da şöyle: Sözelimli insan hayatının boşluğu üzerine hangi haykırış Eyyub Peygamber'in şu sözlerinden daha dokunaklı, daha etkileyici olabilir? *"İnsan ki kadından doğmuştur, günleri kısadır ve sefaletle doludur. Bir çiçek gibi topraktan çıkar, vurulur gider. Bir gölge gibi kaçar ve asla durduğu yerde durmaz."*

recede daha büyüktür. Yine bu sebepten ötürü birçok halk şarkısı üzerimizde bu kadar büyük bir tesir bırakır. Bir yazar her türlü lüzumsuz belagat sanatlarından, her türlü mübalağadan kendisini korumalıdır ve genel olarak, tıpkı mimaride olduğu gibi, süslemede aşırıktan, her türlü ifade fazlalığından kaçınmalıdır—bir başka söyleyişle o üslupta *edebi-iffeti* (*keusch*) hedeflemelidir. Fazla ve lüzumsuz olan her şey (kaçınılabilecekken kullanılan her sözcük) zararlı bir etki meydana getirir. Basitlik ve naiflik kanunu güzel sanatların tümü için geçerlidir, çünkü en yüce olan şeyle kabili teliftir (yani aynı zamanda hem basit hem yüce olmak mümkündür).

Kütlük ve sıkıcılık arkasındakini gizleme amacıyla her türlü biçime bürünür. Kibirlik, kurumluluk, samimiyetsizlik, zorlama nezaket ve burnu havadalık ve daha başka yüzlerce kılıkta görünebilir, ama asla *naiflik* kılığında değil, çünkü daha oraya gelmeden nefesi tükenir, takati kesilir ve onun yerine safi budalalık ve ahmaklık üretir. Hatta iyi bir kafa bile *naif* olmayı göze alamaz, çünkü yavan ve sefil görünecektir; dolayısıyla nasıl ki çıplaklık güzelliğin giysisi ise, *naiflik* de dehaya özgü şeref kaftanıdır.

Gerçek ifade kısalığının en başta gelen şartı söylenmeye değer şeyi ve sadece onu söylemek, buna karşılık herkesin kendi kendine düşünebileceği şeylere dair her türlü ayrıntılı açıklamadan uzak durmak, buna özen göstermektir; bir başka şekilde söylemek gerekirse bu, insanın lüzumlu olan ile fuzuli olan arasında doğru ayırım yapmasına dayanır. Diğer yandan bir kimse asla sarahat ve açıklığı dilbilgisi kurallarıyla şöyle dursun, veciz (kısa ve öz) olma uğruna kurban etmemelidir. Biraz daha az sözcük kullanmak uğruna bir düşüncenin ifadesini zayıflatmak (ifade bakımından yoksullaştırmak), yahut bir cümlenin anlamını karartmak veya bozmak hazin bir yargı yoksunluğunu gözler önüne serer. Fakat bu tam da bugünlerde bunca rağbet bulmuş olan sahte vecizlik (yanlış düşünülen kısalık ve öz-

lük) anlayışının yapmaya çalıştığı şeydir, çünkü yazarlar bu uğurda sadece amaca uygun sözcükleri değil, fakat en temel dilbilgisi ve mantık kurallarını bile ihmal edebilmektedirler.

Günümüzde Almanya'da ucuz edebiyatın emektar yazarları ateşli bir tutkuyla bu tür bir kısıklık ve özlük için yapıp tutuşmakta ve inanılmaz bir ahmaklık ve budalalıkla bunun örneklerini vermeye çalışmaktadırlar. Bu tür yazarlar sadece tek bir fiile yahut sığa farklı farklı görevler yükleyerek bir sözcüğü kaldırmakta ve böylelikle okuru deyiş yerinde ise karanlıkta el yordamıyla yolunu bulmaya zorlamakta, fakat aynı zamanda budalaca bir gayretkeşlikle ifade kısıklığı ve üslup vecizliği olarak kabul ettikleri şeyi meydana getirmek amacıyla birçok bakımdan hiç yakışık almayan bir kelime ekonomisi de uygulamaya kalkışmaktadırlar. Bütün bir cümleye ışık tutabilecek bir şeyi atlayarak cümleyi okurun tekrar tekrar düşünerek çözmeye çalıştığı bir bilmeceye, bir muammaya dönüştürmektedirler...

Şimdilerde bunların söyleyişteki kısıklık ve özlük bakımından sergiledikleri yetenekler sözcükleri saymaktan ve her ne pahasına olursa olsun bir sözcüğü, hatta sadece tek bir heceyi atmak için hilelere başvurmaktan öteye gitmemektedir. Üslup vecizliğini ve telaffuz kısıklığını ancak bu bakımdan oluşturmaya çalışmaktadırlar. Dolayısıyla mantık, dilbilgisi veya ses/telaffuz değeri bakımından onların küt beyinlerinden kaçan her hece derhal atılmaktadır ve bir ahmak böylesi kahramanca bir işi gerçekleştirir gerçekleştirmez yüzlercesi onun izinden gitmekte ve yaptığını neşeyle yapmaya çalışmaktadır. Ve hiç kimse böyle bir ahmaklığa sesini çıkarmamaktadır...

Genel olarak ifade etmek gerekirse, söylediklerimizin *açık-seçikliği* ve tamlığı pahasına *kısıklık ve özlük* için en küçük bir fedakârlıkta bulunmamalıyız; çünkü bir dile değerini kazandıran bunların mümküniyetidir. Ancak bunlar sayesinde bir dil, bir fikrin her ince kıvrımını ve her değişik

doğrultusunu tam ve sarih biçimde anlatmaya muvaffak olur ve dolayısıyla onun bir çuvalda gibi değil, yıkanıp asılmış ıslak bir kilim(in üzerin)de imiş gibi görünmesini sağlar. Bir yazarın klasikleştiren ince, güçlü, yalın, ama birçok anlama gebe üslup (sehl-i mümteni) kesinlikle bunlara dayanır. Dili *kesip biçmemiz* sayesinde tamamen kaybolan tam da söyleyişteki bu *açık-seçiklik* ve tamlık imkânıdır, öyle ki sözcük ekleri, ön ve son ekler ve benzer şekilde zarfı sıfattan ayıran heceler atılmakta, yardımcı fiiller kaldırılmakta, uzak geçmiş yerine yakın geçmiş kipi kullanılmaktadır vb. Şimdilerde bütün bunlar ortalığı kasıp kavuran fikri bir illet gibi Almanya'daki her kaleme bulaşmış onları etkisi altına almaktadır ve bu işte hepsi, İngiltere, Fransa ve İtalya'da asla böylesine genel geçer hale gelemeyecek bir beyinsizlikle birbiriyle yarışmaktadır; ve (yine bunlara da) kimse sesini çıkarmamaktadır.

Dilin bu şekilde kesilip biçilmesi bir bakıma, çok değerli bir parçanın daha sıkı ve sağlam bir şekilde paketlenmesi için küçük küçük parçalara bölünmesini andırmaktadır. Bu suretle dil sefilleşmiş yoksullaşmakta ve yarı anlaşılabilir bir meslek argosuna dönüşmektedir, Almancanın da çok geçmeden başına gelecek olan budur...

Üsluba kısalık ve özlüğü veren ve onu veciz ve birçok anlama gebe kılan şey düşüncenin ağırlığı ve kıymetidir. Bu yüzden anlatımı kısaltmak için başvuru ve yukarıda haklı olarak eleştirmiş olduğum sözcükleri kırpma, deyimleri kesip biçme, kısası şu alçak tağşiş* işi en son ihtiyaç duyulacak şeydir. Eğer bir yazarın fikirleri önemli, aydınlatıcı ve genel hatları itibariyle yazıya geçirilerek kayıt altına alınmaya değer ise, bunlar zorunlu olarak cümleleri dolduracak kadar cevher ve malzemeye sahip olacaklardır, ki cümlelere anlatım kazandıran ve bütün parçalarını hem dilbilgisel kuralları hem de sözel bakımdan eksiksiz kılan bun-

* Değerli bir şeye değersiz bir şey kanştırma. (Ed. n.)

lardır ve bu o kadar böyledir ki kimse artık bu cümleleri asla sathi, boş ya da yavan bulmayacaktır. Dolayısıyla her zaman sözcüklerin ve deyimlerin seçiminde titiz davranılmalı, cümlelerin kısa, yalın ve çok anlamlı olmalanna özen gösterilmeli ve böylelikle düşüncenin anlaşılabilir ve kolay anlatım bulmasına, hatta zarafetle açılıp salınmasına izin verilmelidir.

Bu yüzden bir yazar sözcüklerini ve söyleyiş biçimlerini kesip daraltmak yerine düşüncelerini genişletmeye çalışmalıdır. Eğer bir insan hastalıktan iyice zayıflamışsa ve artık eski elbiseleri ona çok büyük gelmeye başlamış ise, çare onları kesip daraltmak değil, sağlığına kavuşarak eski beden yapısını tekrar bulmaktır, ki o vakit bunlar onun üzerine tam olarak oturacaktır.

Alman edebiyatında bir üslup hatası olan *öznellik*, edebiyatın gittikçe yozlaşan durumu ve eski dillerin ihmal edilmesiyle gitgide daha da yaygın bir hal almaktadır, ama buna da yine Almanya'dan başka bir yerde rastlanmamaktadır. *Öznellikle* demek istediğim bir yazanın kastettiği ve söylemek istediği şeyi bilmesinin kendince yeterli olduğunu düşünmesi ve demek istediği şeyi okurun keşif gücüne bırakmasıdır. Okuru düşünerek kendisini sıkıntıya sokmaksızın, sanki tek yanlı bir konuşmayı sürdürüyormuş gibi yazar; halbuki bu bir çift taraflı konuşma, dahası okurun sorulan işitilemeyeceği için kendisini çok daha açık bir şekilde ifade etmesi gereken bir diyalog olmalıdır. Ve işte bu yüzden üslup öznel *değil* nesnel olmalıdır ve nesnel olması için de sözcüklerin doğrudan doğruya okuru yazarla tam olarak aynı şekilde düşünmeye zorlayacak şekilde seçilmesi gerekir. Bu ancak yazanın, çekim kanununa tabi oldukları ölçüde düşüncelerin kafadan kâğıda, kâğıttan kafaya olduğundan daha kolay bir şekilde geçmesi gerektiğini aklın-

da tutması halinde mümkün olabilir. Dolayısıyla kâğıttan kafaya yolculuğa, yazar elinin altında bulunan her türlü araçlaktakıda bulunmalıdır. Yazar bunu yaptığında sözcükleri, tıpkı tamamlanmış yağlı boya bir resmin etkisi gibi, tamamen nesnel bir etkiye sahip olacaktır; buna mukabil öznel üslup etkisi bakımından ancak duvardaki lekeler kadar açık ve belirgin olacaktır ve ancak hayal gücü bunlarla tesadüfen uyanmış kimse bu figürleri görebilecek, diğer insanlar ise sadece lekeleri ayırt edebilecektir. Sözü edilen bu ayırım genel olarak her yazım üslubu için geçerlidir, fakat çoğu kez belirli durumlarda bile takip edilebilir; sözgelimi daha yakınlarda yeni yayınlanmış bir kitapta okudum: "*Mevcut kitapların sayısını artırmak için yazmadım.*" Bu yazarın demek istediği şeyin tam tersini ifade eder ve ayrıca saçmadır.

Dikkatsiz özensiz yazan bir yazar daha başından kendi düşüncelerine kendisinin çok değer vermediğini ispat etmiş olur. Onlara uygun gelecek en açık, en güzel ve en güçlü ifadeyi arayıp bulmak için gerekli olan tükenmez sabrın içimizde uyanması ancak düşüncelerimizin doğruluğuna ve önemine ikna olmak suretiyle mümkündür; nasıl ki insan kutsal kalıntıları yahut paha biçilmez derecede kıymetli sanat eserlerini altın yahut gümüş mahfazalara koyar. Bu sebepten ötürüdür ki eski yazarlar—ki düşünceleri kendi sözcükleriyle ifade edilmiş olduğundan binlerce yıllık dönemleri aşip gelmiştir ve dolayısıyla saygın klasik unvanını taşırlar—her zaman özenle yazmışlardır. Gerçekten Platon'un *Devlet*'ine girişini farklı değişikliklerle yedi kez yazdığı söylenir. Buna mukabil Almanlar, tıpkı giyim kuşamlarındaki hırpanilik gibi, yazımda da üslup ihmalleriyle diğer bütün uluslardan daha fazla göze çarparlar, ki her ikisi de Alman ulusal karakterinin temelini teşkil eden özen-

sizlik ve ihmalkârlığın tezahürleridir. Nasıl ki giyim kuşama özen göstermeme bir insanın içinde bulunduğu topluluğu hafife aldığına ele verirse, aceleci, özensiz, derinliksiz, kötü bir üslup da yazarın okura sarsıcı saygısızlığını gösterir, ki o da böyle bir kitabı okumamakla bu saygısızlığı haklı olarak cezalandırır.

Bilhassa başkalarının eserlerini ucuz emektar yazarların en özensiz üsluplarıyla eleştiren eleştirmenlere tesadüf etmek eğlendiricidir. Bu bir yargıcın ev giysileri ve terlikleriyle mahkeme salonuna gelmesi gibi bir şeydir. Halbuki *Edinburg Review* veya *Journal des Savants* öyle mi! Nasıl da dikkatle ve özenle yazılmıştır oradaki yazılar! Hırpani ve pejmürde kılıklı bir adam görsem nasıl ki sohbet edip etmeme konusunda önce bir duraksarsam, elime aldığım herhangi bir kitabı da üslubunun özensizliği dikkatimi çeker çekmez fırlatmam bir olur.

Yaklaşık yüzyıl öncesine kadar bilginler özellikle Almanya'dakiler *Latince* yazıyorlardı. *Latince* yazarların hata yahut gaf yapmaları yüz kızartıcı, onur kırıcıydı. Fakat çokları zarif ve ince bir üslupla yazmaya ziyadesiyle özen gösteriyordu ve birçoğu da bunda muvaffak oluyordu. Fakat bu prangaları kırıp attıktan ve kendi dillerinde yazabilme becerisini ve rahatlığını kazandıktan sonra onların bunu daha büyük bir doğruluk ve zarafetle yapmaya özen göstermeleri bu konuda ziyadesiyle titizlenmeleri beklenirdi. Nitekim Fransa, İngiltere ve İtalya'da hâlâ böyledir, fakat ucuz, emektar yazarların yaptığı gibi, insanların söyleyeceklerini kirli ağızlarına gelen ilk ifadeyle, dilbilgisi ve mantık kurallarını hiçe sayarak, üslupsuz, izansız çiziktirmek için acele ettiği Almanya'da değil...

Bugün insanların çok azı bir mimarın inşa ettiği tarzda yazıyor. Mimar işe başlamazdan evvel (inşa edeceği binayı)

zihninde tasarlar, (sonra kâğıt üzerine) çizerek bir tasarı haline getirir ve bunu en küçük ayrıntısına kadar hayata geçirmek için düşünür. Tam tersine büyük çoğunluk sanki domino oynuyormuş gibi yazıyor. Ve tıpkı bu oyunda olduğu gibi, taşlar nasıl ki birbirine kısmen düşünüp tasarlayarak kısmen de tesadüfen eklenirse, onların cümlelerinin birbirini takip edişi ve birbiriyle bağlantıları da böyledir. Eserlerinin bir bütün olarak sonunda alacağı şekil ve önlerine yerleştirdikleri hedef hakkında, yaklaşık olarak bile bilgileri yoktur. Çoğu bundan habersizdir bile, mercanlar nasıl üst üste eklenirse onlar da öyle yazar. Cümleler cümlelere ulanır ve Tanrı bilir nerede ve nasıl sona erer. Ayrıca içinde bulunduğumuz zamanda hayat büyük bir *tırs dansı*dır ve edebiyatta bu kendisini aşın sathilik (derinlikten yoksunluk), hırpanilik ve pejmürdelik olarak gösterir.

İyi bir üslubun en başta gelen kuralı bir insanın belli bir zamanda sadece *tek* bir açık fikre sahip olabilmesi olmalı, dolayısıyla ondan bir ve aynı zamanda iki veya daha fazla şeyi düşünmesi beklenmemelidir. Fakat bir ana cümle bu amaçla küçük parçalara bölündüğünde oluşmuş olan yankılara bu (birden fazla düşünceyi) parantez cümleler olarak sokuşturan yazar ondan bunu bekler. Böylelikle yazar onun kafasını gereksiz yere ve tamamen keyfi biçimde karıştırmış olur. Bu da yine öncelikle Alman yazarlarca ve onların diliyle, diğer canlı dillerden daha iyi bir şekilde yapılır. Doğru, Almanca bu tür bir yazım tarzı için uygundur, fakat bu durum onu meşru hale getirmez. Hiçbir düzyazı Fransızca yazılmış olan kadar kolay ve hoş biçimde okunmaz, bunun nedeni Fransızca'nın, kural olarak, böyle bir kusura meydan vermemesidir. Bir Fransız yazar düşüncelerini genellikle mümkün olan en mantıklı ve tabii düzen içinde sıralar ve dolayısıyla onları kolay ve uygun gelecek düşünme-değerlendirme sırası içinde okura

sunar, bu suretle okur bölünmemiş dikkatini sırası içinde bu düşüncelerin her birine verebilecek durumda olur. Halbuki bir Alman yazar düşüncelerini, bir düzine şeyi birbirinin ardına sunacağı yerde aynı anda söylemeye çalıştığı için tekrar tekrar kesip büküğü bir cümle oluşturacak biçimde birbiri içine geçirip örgüleştirebilir. Ne söyleyeceksen önce birini sonra diğerini, birbiri ardına söyle, yarım düzine şeyi aynı anda ve karma-karışık biçimde değil! Okurun dikkatini çekmeye ve onu kaybetmemeye çalışmak yerine bizim Alman yazar okurun yukarıda zikredilen kavrayış birliği yarasını hiçe saymasını ve üç ya da dört fikri aynı anda düşünmeye çalışmasını ya da bu mümkün olmadığı için düşüncelerinin birbirini gergin bir telin titreşimleri kadar çabuk takip etmesini talep eder. Bu şekilde bir yazar *stile empesé*'sinin temelini atmış olur ve bu daha sonra en basit meseleleri ifade ederken kullanılan yapmacık, şatafatlı ve tafralı ifadelerle ve bu türden başka suni yöntemlerle kusursuzlaştırılır.

Almanların gerçek ulusal karakteri *donukluk ve hantal*lıktır. Bu kendisini onların yürüyüşlerinde, yaptıkları işlerde, dillerinde, konuşup anlatmalarında, anlama ve düşüncelerinde, fakat özellikle yazım *tarzlarında*, uzun, yorucu, hantal, girift ve çetrefil cümlelerden aldıkları zevkte gösterir. Nihayet cümlenin sonunda akıl bir sonuca varıncaya ve bilmeceler çözülmüceye kadar hafıza kendisine zorla belletilen dersi öğrenmek için yalnız başına ve beş dakika sabırla bekler. Ama bu onların hoşuna gider ve bir de işin *içine* müşkülpesentliği, görkemliliği ve yapmacık *σεμνότης*'i * dahil edebilirlerse, yazar zevkten kendisinden geçecektir; Tanrı okurun yardımcısı olsun! Fakat her şeyden evvel bunlar genellikle en büyük anlatım çapraşıklığı ve belirsizliği için çalışırlar, ki böylelikle her bir şey sis bulutu içinde görünsün. Bununla gözetilenlerin başında, her anlama çekilebilecek, lüzum hasıl olduğunda başvurulacak bir arka kapı

* (Ciddiyet, ağır başlılık.)

açık bırakmak, ikinci olarak kendisine düşündüğünden daha fazlasını söyleme süsü veren bir tafra takınmaktır. Fakat aslında bu ayırt edici özelliğin altında yatan mahmurluk ve ahmaklıktır ve yabancıların Alman yazarlarından nefret etmelerine sebep olan tam da bunlardır, çünkü onlar karanlıkta el yordamıyla yürümekten hoşlanmazlar ve bu öylesine Almanlara mahsus görünen bir şeydir ki!

Bir dizi kutu gibi birbiri içine sokulan girift ara cümlelerle zenginleştirilmiş ve elmalı ördek yahnisi gibi sonradan içleri doldurulmuş ve önceden saate bakmadıkça uğraşıp çözmeyi göze alamayacağımız uzun cümleler hafızayı yormaktan (zahmet ve külfet altına sokmaktan) başka bir şeye yaramazlar. Halbuki esas devreye sokulması gereken anlayış ve yargı gücümüzdür, fakat onun etkinliği (ve işlevliği) tam da bu şekilde engellenmekte ve zayıflatılmaktadır. Çünkü bu tür bir ifade tarzıyla okura yarım yamalak tamamlanmış cümlelerden başka bir şey sunmamaktadır. Hafıza tıpkı yırtılıp atılmış bir mektubun parçaları gibi bu yarım cümleleri dikkatli bir şekilde toplamalı ve muhafaza etmelidir, ta ki bunlar daha sonra başka parçalar tarafından tamamlanıp bir anlam kazanıncaya kadar. Dolayısıyla okur bir müddet hiçbir şey düşünmeksizin, fakat sadece her şeyi hafızasına kaydederek okumalıdır ve sonunda önüne bir ışık düşeceğini, onun sayesinde üzerinde düşünecek bir şey elde edeceğini umut etmelidir. Okur böylece anlayacak bir şey edinmeden ezbere öğreneceği bir sürü şey kazanır. Besbelli ki bu kötü bir şeydir ve okurun sabrını istismar eder. Fakat vasat kafalar şaşmaz biçimde bu tür yazım tarzını tercih ederler, çünkü böylelikle okurun başka türlü derhal anlayacağı şeyi ancak belli bir zaman ve emek sarf ettikten sonra anlamasını sağlarlar, bu da yazarın okurun sahip olduğundan daha fazla bir derinliğe ve daha büyük bir anlama gücüne sahip olduğunu ispata hizmet edecektir. Bu da vasatların farkında olmaksızın ve insiyaki biçimde akli-fikri sefaletlerini gizlemeye ve tersinin berzerini

yahut görüntüsünü üretmeye çalıştıkları daha önce sözü geçen oyunlardan biridir. Bu bakımdan onların icat kabiliyetleri doğrusu şaşırtıcıdır.

Fakat bir fikri bir başkasıyla, tıpkı tahtadan bir haç oluşturacak şekilde, çaprazlama kesmek aşikâr ki akılı başında kimsenin kabul etmeyeceği bir iştir. Ne var ki bir yazanın içine tamamen farklı bir şeyi sokmak için söylemeye başladığı şeyi kesmesi ve böylece okurun önüne yarı bitmiş, henüz anlamı olmayan ve tamamlanıncaya kadar akılda tutulması gereken bir cümle bırakması durumunda yapılan tam da budur. Bu tıpkı misafirin eline (şartlar elverirse) içinde bir şey belireceği umuduyla boş bir tabak tutuşturan ev sahibine benzer. Benzer bir amaçla kullanılan virgüller, metnin ortasındaki dipnotlar ve parantezlerle aynı kümeye dahildir; aslında bunların üçü ancak derece bakımından birbirinden ayrılır. Demosthenes ve Cicero zaman zaman araya bu türden parentez cümlecikler sokuşturmuşlarsa da, bunu yapmaktan geri dursalardı daha iyi olurdu.

Bu yazım tarzı parentez cümleler cümle içinde uygun gelen yere de değil, doğrudan bir cümleyi parçalayıp dağıtacak şekilde araya sıkıştırıldığında saçmalığının zirvesine ulaşmış olur. Sözelimi nasıl ki bir kimseyi konuşurken bölmek küstahça bir şey ise, o kişinin aynı şeyi kendi kendisine yapmasının da bundan aşağı kalır yanı yoktur. Fakat ceplerini doldurmaktan başka bir şey düşünmeyen bütün kötü, özensiz ve çalakalem yazan yazarların birkaç yıldır tercih ettiği ve hoşlandığı yan cümleciklerle yapılan budur. Onların kitaplarının her sayfasında bunlardan en az beş tanesine rastlarız. Bunun esası bir cümleciği diğerine—mümkünse kuralla örneği aynı anda vermeliyiz—zamkla yapıştırmak için bölüp parçalamaya dayanır. Ne var ki onlar bunu sadece tembellikten ya da haylazlıktan dolayı yapmazlar, aynı zamanda ahmaklıklarının, aptallıklarının da bunda payı vardır, çünkü onlar bunu söyleyecekleri şeyi canlandıran hoş ve cezbedici *légèreté** olarak gö-

* (Letafet, zarafet, incelik.)

rürler. Böyle bir cümle yapısının oluşturulup da mazur görülebileceği durumlar nadirdir.

...

Yeri gelmişken ifade edelim, budalaca bir etki meydana getirdikleri için bunların gerçekte iyi bir üslupta yer almalan gerektiği *analitik yargılar* bakımından mantıkta da gözlemlenebilir. Bu en aşikâr haliyle, aslında zaten türe ait olan tikel hakkında bir yargıda bulunulduğunda, sözgelimi boynuzlu bir öküzden, işi hastalan tedavi etmek olan bir doktordan vb. söz ettiğimizde ortaya çıkar. Bu yüzden bunlar bir açıklama yahut bir tanımlamanın verilmesi durumunda kullanılmalıdır sadece.

...

Teşbihler bilinmeyen bir ilişkiyi bilinene izafe-istinat ettirdikleri kadanyla büyük değere sahiptirler. Hatta giderek bir kıssa yahut mesele dönüşen daha uzun teşbihler bile, bir ilişki yahut münasebetin en basit, en anlaşılabilir, en müşahhas anlatımına çevrilmesinden ibarettir. Hatta kavramların teşekkülü bile temelinde, şeylerdeki benzer olanı alıp benzemez öğeleri bırakmamızdan kaynaklandığı kadanyla teşbihlere dayanır. Ayrıca gerçek anlamda her *akli kavrayış* durumu nihayetinde ilişkilerin kavranmasına (*un saisir de rapports*) dayanır; fakat her ilişkiyi yine büyük ölçüde değişken durumlar içinde ve birbirinden tümüyle farklı şeyler arasında daha saf ve açık bir şekilde kavrarız. Bu yüzden bir ilişki benim tarafımdan ancak belli bir hal içerisinde varolduğu haliyle bilindiği sürece onunla ilgili sadece münferit (cüzi) bir bilgiye, dolayısıyla sezgisel kavrayış bilgisine sahip olurum. Fakat aynı ilişkiyi hatta sadece iki farklı durumda bile kavrar kavramaz, onun genel *doğasına* dair bir *kavrama* ve böylelikle daha derin ve daha eksiksiz bir bilgiye sahip olurum.

Teşbihler bilgi için böylesine güçlü manivela olduğundan ötürü, şaşırtıcı, ama çarpıcı teşbihlerin kurulması derin anlayış gücünün en şaşmaz kanıtıdır. Dolayısıyla Aristoteles der: πολὺ δὲ μέγιστον τὸ μεταφορικὸν εἶναι. μόνον γὰρ τοῦτο οὐτε παρ' ἄλλου ἔστι λαβεῖν, εὐφυΐας τε σημεῖον ἔστιν. τὸ γὰρ εὐμεταφέρειν τὸ ὁμοιον θεωρεῖν ἔστιν. (*at maximum est, metaphoricum esse: solum enim hoc neque ab alio licet assumere, et boni ingenii signum est. Bene enim transferre est simile intueri.*)* *De poëtica*. C. 22. Benzer şekilde: καὶ ἐν φιλοσοφίᾳ τὸ ὁμοιον, καὶ ἐν πολὺ διέχουσι, θεωρεῖν εὐστόχου. (*etiam in philosophia simile, vel in longe distantibus, cernere perspicacis est.*)** *Rhet.* III, 11.

İnsan soyunun, nerede olmuş olurlarsa olsunlar, dilin *gamerini*, şu en muhteşem, en harika sanat eserini icat etmiş, *partes orationisi* (retorik) yaratmış ve isim, sıfat ve zamirlerde cinsiyet belirtilerini, fiillerde zaman ve kipleri ayırıp yerleştirmiş olan şu özgün kafaları ne kadar büyük, ne kadar hayranlık uyandırıcıdır! Burada onlar ince ve özenli bir şekilde (eylemin tamamlanıp tamamlanmadığına göre) yakın, uzak geçmiş zaman kiplerini—ki Grekçe’de bir de bunların arasında geniş zaman kipleri vardır—birbirinden ayırmışlardır. Bütün bunlar soylu bir amaçla, insan düşüncesinin tam ve kusursuz ifadesi için her ince kıvrımı ve onun değişikliğini alıp doğru bir şekilde yeniden üretebilecek uygun bir maddi uzva sahip olma amacıyla yapılmıştır. Şimdi bir de bu sanat eserinin günümüzdeki ıslahatçıları,

* (Mecaz yahut İstiare bulmak hiç kuşkusuz en muazzam şeydir. Çünkü başkalarından öğrenilemeyen sadece budur, bu dehanın alametidir. Çünkü güzel benzetmeler yapmak için kişinin türdeş olanı bilmesi gerekir.)

** (Felsefede de türdeş olanı, birbirinden en uzak ve ayrı şeylerde bile, bulup çıkarma yeteneği bir bilgelik işaretidir.)

şu ucuz yazarlar loncasının ahmak, mankafa ve kaba saba Alman gazetecilerini düşünün! Bunlar yerden tasarruf etmek için lüzumsuz diye o güzelim, tam ve dakik ayrımları bir kenara bırakmaya ve dolayısıyla bütün geçmiş zaman kiplerini hikâye çatısı altında toplamaya ve sonra da sadece hikâye kipiyle konuşmaya kalkışırılar. Onların gözünde benim bu az önce övgü ve hayranlıkla zikrettiğim dilbilgisi formlarının mucitleri, bizim her şeyi, istisnasız her şeyi o ince ayrımları dikkate almaksızın idare edebileceğimizi, hikâye kipini tek ve evrensel geçmiş zaman kipi olarak rahatlıkla kullanabileceğimizi görmemiş olan gerçek birer ahmak ve mankafa olmalılar.* Onların nazarında Grekler üç geçmiş zaman kipiyle yetinmeyip bir de bunlara iki geniş zaman kipi eklemiş olduklarından dolayı böylesine saf ve basit görünmeli. Ayrıca onlar büyük bir gayretle bütün örnekleri de çirkinleştirici fazlalıklar diye kesip atarlar. Kallanlarla meramını anlatabilecek adam gerçekten de zeki birisi olmalı! Bütün bir cümleye ışık tutacak olan *nur, wenn, um, zwar, und* vb. gibi temel mantık parçacıkları yerden tasarruf etmek amacıyla atılır ve böylece okur karanlıkta bırakılır. Ne var ki bu kendisini anlamayı güçleştireceği için bilerek karanlık biçimde yazmaya çalışan bir sürü yazarın hoşuna gider, çünkü o sefil mahluk böylelikle okurda kendisi hakkında saygı uyandıracığını düşünür. Sözün kısası hecelerden tasarruf etmek için bunlar büyük bir cüret ve küstahlıkla dilin dilbilgisi, sözcük ve sözlüklerine ait her kuralı keyiflerince kesip biçerek dili sakatlarlar. İfade ve üslup bakımından kısa ve özlü olmayı başaracakları yönünde yanlış ve ahmakça bir sanıya kapılarak, keyiflerince bir heceyi kesip biçmek için bunların kullandıkları aşâğılık oyunların, sefil hilelerin haddi hesabı yoktur. Fakat benim sevgili mankafalarım, üslup bakımından kısalık ve özlük

* Ne hazin, her biri birer dâhi olan bizim bu dil reformcularımız iyi ki Greklerin arasında yaşamadılar! Grek gramerini öylesine kesip biçerlerdi ki sonuç bir Motanto gramerini bile aratırdı!

salt hecelerın atılmasından farklı şeylere bağılıdır ve sizin ne anladığınız ne sahip olduğunuz niteliklere ihtiyaç duyar. Ne var ki bunun için kimse onları ayıplayp kınamaz; tam tersine daha da büyük bir eşek sürüsü tarafından derhal örnek alınıp taklit edilirler. Dilde yukarıda zikredilen "terakiler"ın, haddizatında neredeyse istisnasız diyebileceğimiz ölçüde, büyük ve evrensel bir beğeni ile karşılanıp örnek alınması, anlamı anlaşılamayan hecelerin kırılmasının, ne eksik ne fazla tam da en ahmak budalanın sahip olduğu kadar akla ihtiyaç duymasında açıklamasını bulur.

Dil bir sanat eseridir ve ona bir sanat eseri olarak, dolaşısıyla *nesnel biçimde* bakılması gerekir. Dil aracılığıyla ifade edilen her şey bu yüzden kurallara uygun olmalı ve onun amacıyla uyuşmalıdır. Her cümlede cümlenin ifade etmesi gereken şeyin gerçek anlamda ispatı mümkün olmalıdır, çünkü maksat yahut ifade edilecek şey cümlede nesnel olarak bulunur. Dili sadece *öznel olarak* görmeme- li ve başkaları bizim demek istediğimizi tahmin eder umu- duyla kendimizi baştan savma ifade etmemeliyiz. İsmın çe- kimlerine dikkat etmeyen, yan cümleciklerin ana cümleyle bağlantılarını keyfince kuran, bütün geçmiş zaman kipleri- ni hikâye kipiyle ifade eden, örnekleri kaldıran vb. kimsele- rin yaptıkları tam da budur. Bir zamanlar fiillerin zaman ve kiplerini, isim ve sıfatların hallerini bulup bunları birbirin- den ayırmış olan kimselerle, meramlarını böylesine baştan savma ve gelişigüzel ifade etmede kendilerine çok yaraşan bir Hotanto diliyle başbaşa kalmak için bütün bunları kal- dırıp pencereden aşağı atmaktan hoşlanan şu sefil beyin- sizler arasında ne büyük fark var! Bunlar edebiyatın aklın iflası demek olan bugünkü döneminin paragöz mürekkep tüketicileridir.

Dilin gazeteci taifesinin marifetlerinden kaynaklanan sa- katlanması bilginlerin edebiyat dergilerinde ve kitaplarda onları uysallıkla ve hayranlıkla takip etmeleriyle daha da içinden çıkılmaz bir hal almaktadır. Bunun yerine onların

gazetecilerin tam karşısında yer alarak ortaya koyacakları misalle ve güzel ve halis Almanca'yı koruyup muhafaza ederek bu işe her halükârda son vermeye çalışmaları gerekirdi. Fakat kimse böyle bir şeye kalkışmaz; hatta buna karşı çıkan birisini de görmüyorum. Tek bir kimse bile çıkıp da edebiyat dünyasındaki bu soysuz ayaktakımının böylesine hor ve hakir kullandığı dilin imdadına koşmuyor. Hayır; onlar koyunlar gibi öndekinin ardına düşerler ve takip ettikleri eşeklerden başkası değildir. Bu yüzdendir ki hiçbir millet Almanlar kadar kendilerini yargılamaya ve dolayısıyla mahkûm etmeye böylesine az meyyal değildir, üstelik hem hayat hem edebiyat bunun için saat başı fırsat ve vesileler sunduğu halde. (Tam tersine onlar zannederler ki dilin her beyinsizce sakatlanışının hiç vakit geçirmeksizin takipçisi olmalarıyla kendilerinin asla zamanın gerisinde kalmadıklarını, böylelikle en son yenilikleri, en son modaları takip eden yazarlar olduklarını gösterirler.) Onların güvercinler gibi safraları yoktur; ne ki safrası olmayanın anlayışı da yoktur. Bu zaten hayatta, sanatta ve edebiyatta zorunlu olarak her gün binlerce şeyin ateşli tenkitini ve hicvini davet eden belli bir *acılık* yahut *sertliği* meydana getirmektedir, ki o bizi bunları takip etmekten alıkoymaktadır.

DÜŞÜNMEK ÜZERİNE*

Bir kütüphane çok geniş olabilir; fakat eğer düzensiz ise küçük, ama derli toplu bir kütüphane kadar kullanışlı ve yararlı değildir. Benzer şekilde bir insan çok büyük bir bilgi yığınına sahip olabilir, fakat kendi kendisine üzerinde düşünerek bu bilgiyi gerektiği gibi işlememişse, üzerinde tekrar tekrar ve uzun uzadıya düşünülmüş çok daha küçük bir bilgi miktarından daha kıymetsizdir. Çünkü bir insan ancak dört bir taraftan topladığı bilgiyi bir araya getirip bildiği şeyleri bir doğruyu diğeriyle mukayese ederek terkip haline getirdiği zaman ona tamamen hâkim olur ve onu kendi gücüne-melekesine dönüştürür. Bir insan bilmediği bir şeyi zihninde evirip çeviremez, düşünemez; bu yüzden önce bir şeyi öğrenmelidir; fakat bir insan ancak üzerine düşündüğü şeyi bilir.

Okumak ve öğrenmek herhangi bir kimsenin kendi özgür iradesiyle (keyfe keder) yapabileceği şeylerdir; fakat *düşünmek* böyle değildir. Düşünme tıpkı bir ateş gibi bir cereyanla yahut hava akımıyla tutuşturulmalı ve konuya duyulan bir ilgi ile beslenmelidir. Bu ilgi bütünüyle nesnel yahut tamamen öznel türden olabilir. Bu sonuncusu bizi

* *Parerga und Paralipomena*, Bd. II, Kap. XXII: *Selbstdenken*.

şahsen ilgilendiren şeylerde ortaya çıkar, fakat nesnel ilgi doğası gereği düşünen ve düşünme kendileri için nefes almak kadar tabii bir şey olan kafalarda ve sadece onlarda bulunur; fakat bunlar seyrek rastlanan kimselerdir. Bu sebepten ötürüdür ki okur-yazar kimselerin çoğu bundan çok az nasiplenmiştir.

•••

Düşünmenin ve okumanın insan zihni üzerinde husule getirdiği etkiler arasındaki fark inanılamayacak kadar büyüktür. Zihinler arasında bir insanı düşünmeye diğerini okumaya götüren asli farklılık bu yüzdendir ki sürekli olarak büyür. Okumakla insanın o an içinde bulunabileceği ruh haline ve temayülüne yabancı olan düşünceler zihni zorla ele geçirir ve üzerine damgasını bastığı balmumuna mühür ne kadar yabancıysa bu düşünceler de zihne o kadar yabancıdır. Böylelikle zihin bütünüyle dışarıdan gelen zorlama altındadır; şunu veya bunu düşünmeye zorlanır, her ne kadar o an için böyle bir şeye zerrece eğilimi yahut isteği yok ise de.

Fakat bir insan kendi kendisine düşününce o an için ya çevresi ya da zihnine düşen belli bir şey tarafından belirlenmiş olan kendi sevki tabiisini takip eder. İnsanın (algısına, sezgisine konu olan) görünür çevresi zihne, okurken olduğu gibi *tek bir* belirli düşünceyi zorlamaz, sadece doğasına ve mevcut ruh haline uygun olan şey üzerine düşünmeye götüreceği malzemeyi ve vesileyi sunar ona. Dolayısıyla çok okumanın zihni her türlü esneklikten yoksun kılmasının nedeni budur; bu tıpkı bir çelik yayı sürekli tazyik altında tutmak gibidir. Eğer bir insan düşünmek istemezse bunun en güvenli yolu her ne zaman yapacak başka bir şeyi olmasa eline bir kitap almadan geçür.

Eğitimin insanların çoğunu yaradılışça olduklarından daha ahmak ve budala yapmasının ve yazdıklarını herhangi

bir başarı kazanmaktan alıkoymasının sebebini açıklayan işte bu alışkanlıktır.* Pope'un şu dizesinde söylediği gibi:

"For ever reading, never to be read!"

(Dunciad iii. 194.)**

Eğitilmiş öğrenilmiş insanlar kitapların içindekilerini okuyanlardır. Düşünürler, dâhiler ve dünyayı aydınlatıp insan soyunun ilerlemesine katkıda bulunmuş olanlar, doğrudan tabiat kitabından yararlananlardır.

...

Eğer bir insanın düşünceleri, içinde hakikati ve hayatı barındıracaksa, bunlar onun kendi temel düşünceleri olmalıdır.*** Çünkü onun gerçekten ve tamamen anlayabildiği sadece bunlardır. Başkalarının düşüncelerini okumak, kişinin davet edilmediği bir yemeğin artıklarını alması, yahut bir yabancıya yırtık dökük elbiselerini üzerine geçirmesi gibidir.

Okuduğumuz düşünce ile içimizde uyanan düşünce arasındaki ilişki, tarih öncesi zamanlardan kalma bir bitkinin fosilleşmiş kalıntısının baharda tomurcuklanan bir bitkiyle ilişkisi gibidir.

...

Okumak bir klmsenin kendi düşünceleri yerine bir ikameden başka bir şey değildir. Bir insan böylelikle düşüncelerinin dizginini çekmesi için başkalarının eline verir.

Bunca kitap ne kadar çok yanlış yolun olduğunu ve eğer bunlardan herhangi birisini takip etse ne kadar çok

* Yazanlar çok, düşünenler azdır.

** ["Mütemadiyen okurlar, (bu yüzden) hiç okunmazlar."]

*** Ya da: "İçinde hakikatli ve hayatı barındıran sadece ve sadece bir insanın kendili temel düşünceleridir."

insanın yanlış yola düşebileceğini göstermekten başka bir işe yaramaz. Fakat kendi dehasının kılavuzluğunda ilerleyen, bir başka söyleyişle, kendi kendisine düşünen, dışarıdan hiçbir zorlama olmaksızın ve doğru bir şekilde düşünmesini öğrenmiş olan insan, kendisini doğru yoldan saptırmayacak şaşmaz bir pusulaya sahiptir. Bu yüzden bir insan ancak kendi düşüncelerinin kaynağı kurduğu zaman okumalıdır, ki çoğu zaman en iyi kafaların durumu bu merkezdedir.

Diğer yandan bir kimsenin eline bir kitap alarak kendi öz malı olan düşüncelerini ürkütüp kaçırması en büyük günahtır. Bunun Tabiattan yüz çevirip ölü bitkiler müzesini seyretmeye giden, yahut harikulade bir manzarayı bir taş baskıdan yahut gravürden incelemeye çalışan bir adamdan farkı yoktur.

Bir insan kendi kendisine düşünerek bir hayli zaman ve çaba sarf ettikten ve düşüncelerini bıkip usanmadan birbirine uladıktan sonra bir parça doğruya veya bir fikre ulaşmış olabilir; ama böyle olmayabilir ve aynı şeyi kendisini bunca zahmete sokmaksızın bir kitapta hazır olarak kolayca bulabilirdi. Böyle de olsa, eğer ona kendi kendisine düşünerek ulaşmış ise bu bin kere daha kıymetlidir. Bilgimizi ancak bu şekilde elde etmemiz halinde, elde ettiğimiz şey bütün düşünce sistemimizin bütünleyici bir parçası, canlı bir uzvu haline gelir; ve böylelikle bildiklerimizle tam ve sağlam bir ilişki içerisinde bulunur; bütün sebepleri ve sonuçlarıyla (daha doğrusu tazammunlarıyla) esaslı bir şekilde ancak böylelikle anlaşılır. Kendi düşünme tarzımızın rengini, ayırtısını ve damgasını ancak böylelikle taşır; ve böylelikle tam zamanında, tam da gereksinim duyulduğu anda ortaya çıkar; bağlandığı yere sapasağlam bağlanır ve asla unutulmaz. Bu tam da Goethe'nin (gerçekten sahip olabilmemiz için mirasımızı kendi alın terimizle kazanmamız yolundaki) tavsiyesinin mükemmel tahakkuku, hatta yorumudur:

Was du ererbt von deinen Vätern hast,
Erwirb es um es zu besitzen.*

Kendi kendisine düşünmesini öğrenmiş bir insan kendi kanaatlerini kendisi oluşturur, otoritelere ancak daha sonra başvurur, başvururken de amacı sadece kendi görüşlerini onlara teyit ettirmek ve böylelikle kendine olan inancını güçlendirmektir. Halbuki kitap-filozofu yola bu otoriteleri koltuğunun altına almadan çıkmaz. Başka insanların kitaplarını okur, onların kanaatlerini toplar ve böylelikle kendisi için onlardan bütün bir sistem oluşturur. Böyle bir sistem mahiyetine ve teşekkülüne akıl erdiremediğimiz bir robota (Gr. *automaton*) benzer. Buna mukabil kendi kendisine düşünmesini öğrenmiş insan, tabiatın vücuda getirdiğine benzer kanlı canlı insana benzer. Çünkü eser tıpkı bir insan gibi vücut bulur; düşünen kafa dışarıdan gebe kalır ve daha sonra onu rahminde taşır ve zamanı gelince doğurur.

Safi öğrenilmiş doğru bize suni bir uzuv gibi bağlıdır, takma bir diş yahut yapıştırma bir burun ya da en iyi haliyle bir başkasının dokusundan yapılmış bir burun gibi; o sadece takıldığı veya tutturulduğu için bize bağlıdır; halbuki bir kimsenin kendi kendine düşünerek elde ettiği doğru, tabii bir uzuv gibidir: gerçekten bize ait olan sadece odur. Düşünen insan ile öğrenimden geçmiş olmaktan başka bir meziyeti olmayan insan arasındaki fark buna dayanır. Dolayısıyla kendi kendisine düşünmesini öğrenmiş bir insanın zihinsel kazanımları güzel bir resme benzer ki ışık ve gölge yerli yerinde, açıklık ve koyuluklar yumuşak, renk uyumu mükemmeldir; tek kelimeyle o hayata sadıktır. Halbuki bütün meziyeti öğrenim görmüş olmaktan ibaret olan adamın zihinsel kazanımları her türlü renkle kaplı, olsa olsa sistematik biçimde düzenlenmiş, fakat uyumdan, bağınıdan ve anlamdan yoksun büyük bir palete benzer.

* (Babalannın mirasından kalanı

Yeniden kazan, gerçekten sahip olmak için ona.)

...

Okumak kişinin kendi kafası yerine başka birisinin kafasıyla düşünmesidir. Fakat kişinin kendi kendisine düşünmesi tutarlı bir bütünü, bir sistemi—her ne kadar o tam anlamıyla eksiksiz bir sistem olmasa da—geliştirmek için çabalamasıdır. Ve bunu başka hiçbir şey, sürekli okumak suretiyle, başkalarının düşüncelerinin cereyanını* güçlendirmek kadar engellemez. Değişik değişik kafalardan çıkan bu düşünceler, farklı sistemlere ait olmaları, farklı renkler taşımaları nedeniyle, hiçbir zaman kendiliklerinden bir düşünce, bilgi, anlayış, yahut kanaat birliğine ulaşmazlar; tersine kafayı Babil (Kulesinin dikilmesinden sonra ortaya çıkmış) diller karmaşasıyla doldururlar. Yabancı düşüncelerle tıka basa dolan kafa neticede vuzuh ve sarahatten, açık ve berrak bir anlayıştan yoksun kalır ve belki de bir adım sonra akıbeti çözümlüp dağılmaktır. Eğitimli insanların çoğunda bu gözlemlenebilir bir durumdur; ve bu onları sağduyu, doğru yargı ve pratik incelik bakımından, tecrübe ve sohbetle ve biraz da okumanın yardımıyla, dışarıdan çok az bir bilgi edinmiş ve onu da her zaman kendi düşüncelerine boyun eğdirip onunla meczetmiş olan çoğu okumamış kimseye nazaran geri durumda bırakır.

Gerçek manada ilim ile iştiğal eden *düşünür* de aynı şeyi, fakat daha geniş bir ölçekte yapar. Her ne kadar çok fazla bilgiye ihtiyaç duysa ve çok fazla okuması gerekse de, zihni hepsine hükmedecek, düşünce sistemi içinde bunları eritip hazmedecek ve anlayışının (izafi) organik birliğine boyun eğdirecek kadar güçlüdür, ki fevkalade geniştir ve mütemediyen genişlemesini sürdürür. Ve süreç içerisinde kendi düşüncesi, bir orgdaki kalın sesler gibi, her zaman her konuda ön sırayı alır ve her türden müzik parçalarının birbirine karıştığı, temel ses tonunun tamamen kayboldu-

* [Yani başkalarının düşüncelerinin zihnimize doluşmasını...]

ğu eski düşüncelerle dolu kafaların hep kaderi olduğu üzere asla başka sesler tarafından bastırılmaz.

Hayatlarını okuyarak geçirenler ve bilgeliklerini kitaplardan elde edenler, bir ülke hakkındaki tam ve doğru bilgiyi seyyahların anlattıklarından elde etmeye çalışanlara benzer. Bu insanlar birçok şey hakkında bir yığın şey söylerler; ama aslında ülkenin gerçek durumu hakkında açık, sarih, doğru ve tutarlı bir bilgiye sahip değillerdir. Fakat hayatlarını düşünerek geçirenler, o ülkeyi gezip görmüş, orada bizzat yaşamış olanlara benzerler; sadece onlar bunların anlattığı şeyin ne olduğunu gerçekten bilirler, oradaki şeylere dair kendi içinde tutarlı ve kapsamlı bir bilgiye sahiptirler ve bunların özüne vakıftırlar.

Eleştirel bir tarihçiye nazaran görgü tanığı ne ise sıradan kitap-filozofuna göre düşünür de odur; o doğrudan kendisine ait bilgiyi (şeylerin dolayumsuz kavranışından hareketle) konuşur.

Bu sebepten ötürüdür ki kendi kendilerine düşünmeyi öğrenmiş olanlar esas itibariyle hep aynı sonuca ulaşırlar; ve birbirlerinden ayrıldıkları zaman bunun sebebi farklı bakış açılarına sahip olmalıdır, fakat bunlar konunun özüne etki etmediği zaman hepsi aynı şeyi söylerler. Hepsi de eşya hakkında yalnızca nesnel bir bakış açısından kendi algılarının sonucunu dile getirirler. Yazdıklarında öyle pasajlar vardır ki paradoksal yapılarından ötürü çoğu zaman bunları halka açıklamakta tereddüt etmişimdir; ve sonradan hemen aynı düşüncelerin çok uzun zaman önce büyük adamların eserlerinde dile getirildiğini görünce hoş bir şaşkınlık içerisinde kalmışım.

Kitap-filozofu sadece bir kimsenin söylediklerini ve bir başkasının kastettiklerini, yahut bir üçüncüsünün yönelttiği eleştirileri ve benzeri şeyleri aktarır. O farklı görüşleri karşılaştırır, ölçüp biçer, eleştirir ve bir şey hakkında doğru bir kanaate ulaşmaya çabalar; ve bu bakımdan eleştirel tarihçiye benzer. Sözelimi o, Leibniz hayatının bir döneminde bir müddet Spinoza'nın takipçisi olmuş mu olmamış mı vs. bulup çıkarmaya çalışacaktır. Meraklı araştırmacı sözünü ettiğim şeyin çarpıcı örneklerini Herbart'ın *Analytische Beleuchtung der Moral und des Naturrechts* ve yine onun *Briefe über die Freiheit*'inde bulacaktır. Böyle bir kimsenin kendisini bunca sıkıntıya sokması bizi şaşırtır; çünkü eğer dikkatini önündeki mesele üzerine vermiş olsaydı, çok geçmeden kendi kendisine birazcık düşünerek amacına ulaşmış olacaktı.

Fakat (düşünme bahsinde) üstesinden gelinmesi gereken küçük bir güçlük var. Sözünü ettiğimiz türden bir şey bizim irademize bağlı değildir. Bir insan her zaman oturup okuyabilir, fakat düşünemez. Düşünceler de insanlar gibidir: onları canımızın istediği zaman çağıramayız, teşrif edip gelinceye kadar onları beklememiz gerekir. Bir konu hakkındaki düşünce kendiliğinden çıkagelmelidir, tabii ki ona harici bir uyarıcı ile zihni-ruhi durum ve dikkatin mutlu uyumlu birliği de katkıda bulunmalıdır; ve bu insanlara hiç-bir zaman gelmediği anlaşılan da tam olarak budur.

Bu durum bizim kişisel ilgimizi cezbeden konularda da hi açıkça görülebilir. Bu türden bir mesele hakkında bir karara varmak zarureti hasıl olduğunda, belirli bir anda oturup enine boyuna düşünerek bir karara varamayız; çünkü çoğu kez böyle bir zamanda düşüncelerimizi belli bir noktada etrafında toplayamayız, onlar bir sürü başka şeyin peşine düşerler, kimi zaman isteksizlik yahut konudan hazzetmeme bile bunun sebebi olabilir. Böyle bir durumda kendimizi zorlamamalı, bunun yerine kendiliğinden gelecek uygun ruh halini beklemeliyiz. Çoğu zaman bu, beklenme-

dik zamanda gelir ve tekrar tekrar kapımızı çalar; bizi farklı zamanlarda etkisi altına alan farklı ruh halleri konuya her zaman taze bir ışık tutarlar. *Kararların olgunluğu* tabiriyle anlaşılan bu uzun süreçtir. Çünkü bir karara ulaşma işi taksim edilmelidir; ve süreç içerisinde bir zaman gözden kaçırılan birçok şey bir başka zamanda nazarı dikkatimize çarpar; isteksizlik yahut hazzetmeme de kaybolur, çünkü mesele daha yakından incelendiğinde ilk bakışta görüldüğünden daha fazla tahammül edilebilir görünür.

Ve bu teorik olarak da böyledir: Bir insan doğru anı beklemelidir; en büyük kafalar bile her zaman kendi kendilerine düşünemezler. Dolayısıyla boş vakitlerin okuyarak değerlendirilmesi önerilebilir, ki daha önce söylendiği gibi, bu bir kimsenin kendi kendisine düşünmesinin yerine bir ikamedir; bu suretle her ne kadar her zaman bizimkinden farklı bir tarzda da olsa, bir başkasının bizim için düşünmesine izin vererek, zihne dışarıdan malzeme alınmış olur. Dolayısıyla bir insan, zihninin bu ikameye alışkanlık kazandırmaması ve böylelikle önünde duran meseleyi gözden kaçırmaması için; daha önce yürünmüş yolları yürümeye alışmamak ve yabancı bir düşünce yolunu takip ederek kendisinininkini unutmamak için çok fazla okumamalıdır. Daha da önemlisi bir insan salt okumak uğruna gerçek dünya ile bağını koparmamalıdır: Bir kimseyi kendi kendisine düşünmeye yönelten saik ve haleti ruhiye çoğu zaman kitapların dünyasından ziyade gerçek dünyadan gelir. Bir kimsenin önünde gördüğü gerçek dünya iptidailiği ve gücüyle* onun düşüncesinin doğal konusudur; ve düşünen bir kafayı başka her şeyden daha kolay uyabilir.

Bu mülahazalardan sonra kendi kendisine düşünmesini öğrenmiş bir insanın, bizatihi konuşma tarzıyla, belirgin ciddiyeti ve samimiyeti ile, teklifsizliği ve özgünlüğü ile, bütün düşüncelerine damgasını vuran şahsi kanaati ve görüş-

* (Ya da: Bir kimsenin sezgisel kavrayışının konusu olan gerçek şey özgün doğası ve gücüyle...)

leri ile kitap filozofundan kolayca ayırt edilebileceğini gördüğümüzde şaşırırız. Diğer yandan kitap filozofunda her şey ikinci eldir; onun fikirleri nasıl ele geçirildiği belli olmayan bir eski paçavralar toplamasıdır; o keskinliği kaybolmuş küt bir kafa—bir suretin suretidir. Kalıplaşmış, hatta kaba, bayağı ve ağızlara sakız olmuş ifadelerle ve herkesin rağbet ettiği uydurma sözcüklerle dolu edebi üslubu, kendine ait parası olmadığı için tedavüldeki bütün paraların yabancılara ait olduğu küçük bir devletçiğe benzer.

Okumak gibi safi tecrübe de düşüncenin o denli az yerini doldurabilir. Safi tecrübenin düşünce karşısındaki durumu ne ise yemenin hazım ve sindirim karşısındaki durumu da odur. Tecrübe, insanlığın ilerlemesinin yalnızca kendi keşiflerine borçlu olduğuyla övünürken, bedeni bütünlüğü içinde ayakta tutmanın kendi işi olduğunu iddia eden ağızdan farklı bir konumda değildir.

•••

Gerçekten üstün kabiliyetlerle donanmış bütün kafaların eserleri *kararlılık* ve *belirliliğin* ve dolayısıyla berraklık ve açıklığın ayırt edici özelliğiyle kendisini hemen belli eder. Bunun sebebi ister nesirde yahut nazımda isterse müzikte olsun, bu tür kafaların dile getirmek istedikleri şeyi açık ve belirli bir şekilde bilmeleridir. Başka kafalar sözünü ettiğimiz bu kararlılık ve açıklıktan yoksundur, dolayısıyla kendilerini hemen belli ederler.

Birinci sınıf bir kafanın ayırt edici özelliği bütün yargılarının ve görüşlerinin doğrudanlığıdır. Dile getirdiği her şey kendi kendisine düşünmesinin sonucudur; bu düşüncelerinin ifade bulma tarzıyla dahi her yerde kendisini ele verir. Dolayısıyla o düşünce dünyasında iktidarı ken-

di başına her şeyi belirleyen bir prens gibidir. Diğer bütün kafalar, üsluplarından da görülebileceği gibi, kendilerine özgü damgaları olmayan birer elçiden başka bir şey değillerdir.

Dolayısıyla kendi kendisine düşünen her gerçek ve özgün düşünür bu ölçüde bir kral gibidir; onun iktidarı mutlak ve kendi üzerinde kimseyi tanımaz. Onun yargılabildiğinin kökeni, tıpkı kraliyet buyrukları gibi, kendi mutlak iktidarıdır ve doğrudan kendisinden kaynaklanır. Bir kral bir buyruğu ne kadar dikkate alırsa, o da otoriteyi o kadar kaale alır; kendisi yetki vermedikçe yahut onaylamadıkça hiçbir şeyin geçerliliği yoktur. Diğer yandan her türden yaygın görüşlere, otoritelere kulak veren ve önyargıların etkisi altında kalan sıradan kafalar ise bu bakımdan yasalara ve buyruklara sessizce itaat eden kalabalık gibidir.

Tartışmalı meseleleri ele alıp bu noktada yetkin kimse-leri zikrederek bir çözüme kavuşturmak için böylesine gayretli ve istekli olanlar, bu sahada başka birisinin anlayış ve kavrayışını kendi eksik ve noksan görüşlerinin yerine koyabildiklerinde gerçekten mutludurlar. Bunların sayıları saymakla bitmez. Çünkü Seneca'nın söylediği gibi *unus quisque mavult credere, quam judicare*.*

Tartışmalarında veya münakaşalarında bu tür insanların rastgele ve sık sık kullandıkları silah otoritelerdir: Bunlarla birbirlerini vururlar ve her kim böyle bir tartışmanın içine çekilecek olsa, bir savunma tarzı olarak akıl ve muhakemeye başvurmasa iyi yapmış olur; çünkü bu tür bir silaha karşı bu insanlar düşünme ve değerlendirme yeteneğinden zerrece nasiplenmemiş boynuzlu Siegfriedler gibidir. Onun hücumunu otoritelerini (bir mahcup etme yolu olarak) ar-

* (Herkes aklını kullanmak yerine inanmayı tercih eder.)

*gumentum ad verecundiam** öne çıkararak savuştururlar ve ardından da *zafer* çığı atarlar.

•••

Gerçek dünyada, her ne kadar mutlu, adil ve hoş olduğu ileri sürülebilirse de, her zaman sürekli karşı koymamız, üstesinden gelmemiz gereken çekim yasasının hâkimiyeti altında yaşanz. Fakat düşünce dünyasında çekim yasasının denetiminden kurtulmuş, düşkünlük ve sefaletten azade, bedensiz ruhlar gibiyizdir.

Dolayısıyla bu yeryüzünde soylu ve verimli bir kafanın umutlu ve iyimser bir anda kendisinde bulacağı (mutlulukla) kıyaslanabilecek bir mutluluk yoktur.**

•••

Bir düşüncenin çıkagelişi sevdiğimiz birisinin teşrifı gibidir. Bu düşünceyi hiçbir zaman unutmayacağımızı ve bu sevilen kimsenin asla bize kayıtsız hale gelemeyeceğini zannederiz. Fakat gözden irak olan gönülden de irak olur.*** Eğer onu yazarak zaptı rapt altına almaz isek en güzel düşünce bir daha ele geçirilemez biçimde unutulma ve eğer o sevgiliyle evlenmez isek terk edilme tehlikesi altındadır.

•••

Düşünen insan için değerli olabilecek birçok düşünce vardır; fakat bunlardan çok azı yankı ya da akis uyandıracak, demek istediğim yazıldıktan sonra okurun ilgi ve merakını celbedecek kadar güçlüdür.

* (Savunduğunu güçlendirmek için genellikle insanların büyük adamlara, eski âdetlere ve otoritelere saygısından yararlanan *argumentum*.)

** (Ya da: Bu yeryüzünde hiçbir mutluluk soylu ve verimli bir kafanın umutlu ve iyimser bir anda kendisinde bulacağı mutlulukla kıyaslanamaz.)

*** [: *Allein aus den Augen, aus dem Sinn!*]

Hakiki değere sahip olan tek şey bir insanın doğrudan *kendi kendisine* düşündüğüdür. Düşünürler belki aşağıdaki gibi sınıflandırılabilirler: İlk başta kendi kendilerine (ve kendileri için) düşünenler gelir ve ardından doğrudan başkaları için düşünenler. Birinciler *hakiki* düşünürlerdir, onlar sözcüğün her iki anlamında da *kendi kendilerine düşünenler*; onlar gerçek *filozoflardır*, çünkü sadece onlar samimidir (meselelerini ciddiye alırlar). Ayrıca onların hayatlarının hakiki hazzı ve mutluluğu düşünmeye dayanır. Diğerleri birer *sofisttir*; olmadıkları biçimde *görünmeyi* arzu ederler ve mutluluklarını başka insanlardan bu şekilde almayı umut ettikleri şeyde ararlar. Bunlar başka bir konuda samimi değildirler. Bir insanın bu iki sınıftan hangisine ait olduğu takip ettiği usul ve tarz ile derhal anlaşılabilir. Lichtenberg birinci küme için bir örnektir; Herder hiç şüphe yok ikinci sınıfa mensuptur.

Varoluş—bu müphem, esrarengiz, azap verici, rüya gibi gellip geçici varoluş—*meselesinin* bizim için ne kadar büyük ve yakın bir mesele olduğu düşünülecek olursa, bir kimse onun diğer bütün meseleleri ve amaçları gölgelediğini derhal fark eder;—ve birkaç nadir istisna dışında bütün insanların bu mesele hakkında açık bir fikre sahip olmadığı, hatta ondan tamamen habersiz gibi görüldüğü, fakat kendilerini bunun dışında her şeyle meşgul ettikleri; ya meseleyi doğrudan gözardı ederek ya da yaygın revaç bulmuş bir metafizik sistemin yardımıyla onu kabule hazır vaziyette ve tatmin olmuş olarak, günlerini gün etmekten başka bir şeyi düşünmeksizin ve önlerindeki daha uzun günleri nadiren hesaba katarak yaşadıkları düşünülecek olursa—insanın ancak en uzak anlamda *düşünen bir varlık*

olursa—insanın ancak en uzak anlamda *düşünen bir varlık* olduğu fikrine ulaşabilir ve insanın düşüncesizliğinin yahut budalalığının emareleriyle karşılaştığında özel bir şaşkınlığa kapılmaz; bilakis sıradan bir insanın zihinsel yahut düşünsel görüş ufkunun, ne geçmiş ne gelecek bilincine sahip, bütün hayatları deyiş yerinde ise sürekli bir şimdiden ibaret olan hayvanlarınkinden çok da ileride olmadığını, arada öyle zannedildiği gibi geniş bir aralık bulunmadığını bilir.

Esasen bu bir fikir silsilesini birbirine ulayıp bir muhakemeye dönüştürmelerini imkânsız kılacak derecede düşüncelerinin saman çöpü gibi doğrandığına tanık olduğumuz çoğu insanın sohbet tarzıyla doğrulanır.

Eğer bu dünya gerçekten düşünen insanlarla dolu olsaydı, her türden gürültü bu denli evrensel biçimde tahammül görmezdi—onun haddizatında en korkunç ve en amaçsız biçiminde görüldüğü gibi.* Eğer tabiat insanı düşündürmeyi amaçlamış olsaydı, ona kulakları vermezdi ya da her halükârda onu, yarasaların mutlu ve kıskanılabilir durumunda olduğu gibi, sahip olduğu kulaklar yerine hava geçirmez sarkık parçalarla donatırdı. Fakat hakikatte in-

* (Kast edilen kırbaç şaklamalandır ve *Über Lärm und Geräusch* başlıklı makalede müstakilen ele alınır. Ve orada şu düşüncelere yer verilir: "Eğer büyük bir elmas küçük küçük parçalar halinde kesilirse, derhal bütün olarak sahip olduğu değeri kaybeder; yahut bir ordu küçük birliklere bölünse bütün gücünü kaybeder; tıpkı bunun gibi büyük bir zihin dışarıdan müdahaleye maruz kalmasıyla, rahatsız edilmesiyle, dikkatinin dağıtılmasıyla, yahut ilgisinin başka bir yöne çevrilmesiyle birlikte, sıradan bir zihne göre sahip olduğu üstünlük ve ayrıcalığı kaybeder; çünkü onun üstünlüğü, tıpkı iç bükey bir aynanın üzerine düşen ışığın bütün şualarını teksif etmesi gibi bütün gücünü tek bir noktaya ve konuya yoğunlaştırmasını gerektirir. Gürültünün sebebiyet verdiği sekte yahut fasıla bu yoğunlaşmayı engeller. Bu sebepten ötürüdür ki kalburüstü kafaların çoğu, hangi türden olursa olsun rahatsızlık verici her şeyden, birdenbire araya girip düşüncelerini dağıttığı için her zaman nefret etmişlerdir. Ve her şeyden evvel gürültüden ileri gelen keskin ve şiddetli kesintiden sürekli bizar ve şikâyetçi olmuşlardır. Sıradan insanlar ../.

san tıpkı geri kalanlar gibi zavallı bir hayvandır ve meleke-leri onu sadece hayat için mücadelesinde destekleyecek şekilde tasarlanmıştır; dolayısıyla o peşindeki yaklaş-tığını haber vermesi için gece gündüz her zaman açık ku-laklara ihtiyaç duyar.

../. bu tür bir şeyi pek dikkate almazlar. Bütün Avrupa uluslarının en zeki olanı "Asla Müdahale Etmel (Kesintiye Uğratma)" diye özetlenebi-lecek düsturu on birinci emir olarak kabul etmiştir... Metnin tam çevi-risi dizinin ikinci kitabı olan *Seçkinlik ve Sıradanlık Üzerine*'de bulu-nabilir.)



SCHOPENHAUER

ÜNİVERSİTELER
VE FELSEFE

Toplu Eserleri - 5



SaY

ÜNİVERSİTELER VE FELSEFE

Arthur Schopenhauer

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

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

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

Arthur Schopenhauer

Üniversiteler ve Felsefe

Çeviren:
Ahmet Aydoğan

SAY

İstanbul

Say Yayınları

Schopenhauer / Toplu Eserleri 5

Üniversiteler ve Felsefe

ISBN 978-975-468-725-5

Özgün adı: *Parerga und Paralipomena*,

Bd. II, Kap. I: *Über Philosophie und ihre Methode*

Bd. I, Kap. III: *Über die Universitäts-Philosophie*

Çeviren: Ahmet Aydoğın

Baskı: Engin Ofset

2. Matbaacılar Sitesi A Blok 1NA33

Topkapı-İstanbul

Tel.: (0212) 612 05 53

1. baskı: Say Yayınları, İstanbul, 2008

12 11 10 09 08 5 4 3 2 1

© Say Yayınları

Ankara Cad. 54/12 · TR-34410 Sirkeci-İstanbul

Telefon: (0212) 512 21 58 · Faks: (0212) 512 50 80

e-posta: sayyayinlari@ttmail.com

web: www.sayyayincilik.com

Genel Dağıtım: **Say Dağıtım Ltd. Şti.**

Ankara Cad. 54/4 · TR-34410 Sirkeci-İstanbul

Telefon: (0212) 528 17 54 · Faks: (0212) 512 50 80

e-posta: dagitim@saykitap.com

online satış: www.**saykitap**.com

İÇİNDEKİLER

FELSEFE VE YÖNTEMİ ÜZERİNE	11
ÜNİVERSİTELERDE FELSEFE ÜZERİNE	37

İnsan dışında hiçbir varlık varoluşuna hayret etmez; hepsi için bu öylesine doğal bir şeydir ki ona dikkat bile etmezler. Doğanın bilgeliği hayvanların sakın bakışlarında herkese konuşur, çünkü onlarda irade ve akıl, tekrar karşılaştıklarında birbirlerine şaşırabilecek kadar ayrılmamıştır. Dolayısıyla onlarda bütün fenomen çıktıkları doğa köküne hâlâ sağlam biçimde bağlıdır ve büyük ananın her şeyi bilinçsiz bilirliliğinden pay alır. Ancak doğanın iç varlığı (nesnelleşmesi içinde yaşama iradesi) bin bir güçlülük ve neşeyle, bilinçsiz varlıkların iki alanı, ardından hayvanların uzun ve geniş dizisinden geçip yükseldikten sonra, en sonunda aklın ortaya çıkışıyla ilk kez düşünmeye, yani insana ulaşır. İşte o zaman kendi işlerine hayret eder ve kendisinin ne olduğunu kendisine sorar.

Ne var ki burada ilk defa *ölümle* bilinçli olarak karşı karşıya kaldığı ve ayrıca her türlü varoluşun sınırlılığı, her türlü çabanın beyhudeliği ve verimsizliği üzerine az ya da çok yüklendiği için hayreti daha ciddidir. Dolayısıyla bu düşünme ve hayret ile birlikte sadece insana özgü olan *metafizik ihtiyacı* doğar; bu yüzden o bir *animal metaphysicum*dur. Bilincinin başlangıcında kesinlikle o da kendisini doğal bir şey olarak görür. Ne var ki bu uzun sürmez, çok erken bir dönemde, düşüncenin ilk şafağıyla birlikte, bu hayret çoktan ortaya çıkmıştır bile ve o bir gün metafiziğin anası olacaktır. Aristoteles'in

*Metafizikine girişinde buna uygun olarak dediği gibi: Διὰ γὰρ τὸ θαυμάζειν οἱ ἄνθρωποι καὶ νῦν καὶ τὸ πρῶτον ἢ ρξαντο φιλοσοφεῖν. (Proper admirationem enim et mine et primo inceprunt homines philosophari.)**

Ayrıca özel felsefi yetenek (ya da eğilim) doğrusunu söylemek gerekirse öncelikle her gün olup biten sıradan şeylere hayret edebilmemize dayanır. Bu sayede fenomendeki evrensel (külli)** şeyi sorun haline getirmeye teşvik ediliriz. Diğer yanda, doğa bilimlerindeki araştırmacılar yalnızca seçme ve seyrek karşılaşılan fenomenlere hayret ederler ve onların sorunu bunların daha iyi bilinen fenomenlerle bağlantısını kurmaktan ibarettir.

Zihinsel-düşünsel bakımdan bir kimse ne kadar aşağı ise, varoluşun kendisi ona o kadar az şaşırtıcı ve esrarlı görünür; tam tersine her şey varoluşu ve varlığıyla ona doğal bir şey olarak görünür. Bunun nedeni onun aklının başlangıçtaki kaderine, güdülerin aracı olarak iradeye hizmet edebilir olmaya sadık kalmasıdır ve bu yüzden dünyaya ve doğaya, onların bütünüleyici bir parçası olarak sıkı sıkıya bağımlıdır. Dolayısıyla dünyayı bütünüyle nesnel olarak kavramaktan, deyiş yerindeyse, kendisini şeylerin bütünlüğünden koparıp, bu bütünlüğün karşısına koymaktan, böylece bir zaman kendi başına varolmaktan çok uzaktır.

Diğer yandan, her ne kadar genelde sadece buna bağlı değilse de, kişide aklın daha yüksek gelişimi dünyayı bütünüyle nesnel olarak kavramaktan kaynaklanan felsefi hayretin koşuludur; fakat hiç kuşkusuz, felsefi düşünceye ve dünyanın metafizik açıklamalarına en güçlü

* (: Çünkü ilk başta olduğu gibi şimdi de insanlar hayret ve şaşkınlık nedeniyle felsefe yapmaktadırlar.)

** Köşeli parantez içindeki açıklama ve dipnotlar çevirmene aittir.

uyarıyı yapan şey ölüm bilgisi, ve onunla birlikte hayatın ıstırap ve sefaletinin düşünülmesidir. Eğer hayatımız sonsuz ve ıstırapsız olmuş olsaydı dünyanın neden var olduğunu ve neden tam da bu şekilde var olduğunu sormak muhtemelen kimsenin aklına gelmez, her şey tamamen doğal olarak kabul edilirdi.

FELSEFE VE YÖNTEMİ ÜZERİNE*

* *Parerga und Paralipomena*, Bd. II, Kap. I: *Über Philosophie und ihre Methode*.

Bütün bilgi ve bilimimizin üzerine oturduğu nihai temel açıklanamazdır. Dolayısıyla her açıklama az çok ara aşamalarla buna geri döner, nasıl ki denizde iskandil kurşunu, kimi zaman daha derin, kimi zaman daha az derinde dibi bulur, ama yine de her yerde önünde sonunda ister istemez dibe erişecekse. Bu açıklanamaz olan şey Metafiziğin payına düşer.

Neredeyse herkes hep şöyle şöyle bir insan (τις ἄνθρωπος) olduğunu, bundan çıkan sonuçlarla birlikte düşünüyor. Diğer taraftan (her türlü kayıt ve sınırlamadan bağımsız olarak) genelde bir insan oldukları (ὁ ἄνθρωπος) ve bundan çıkan sonuçlar pek kimsenin aklına gelmez; ama asıl hayati mesele budur. Bu sonuncu önermeye ilkinden daha fazla dikkat eden azınlık filozoflardır. Fakat diğerlerinin eğilimi şeylerde asla cüzi (tikel) ve münferit olan haricinde bir şey görmeme, onların tümelliklerini (kavramama)larına indirgenebilir. Ancak daha yüksek derecede yetenekli olanlar, seçkinliklerinin derecesine bağlı olarak, münferit şeylerdeki tümel (evrensel) boyutu az ya da çok görürler. Bu önemli ayrım en sıradan günlük objelerin sezgisel kavranışına kadar indiği ölçüde, bütün bilgi melekesine nüfuz eder; dolayısıyla böyle bir kavrayış seçkin kafada sıradan kafadakinden farklıdır. Kendisini her zaman gösteren tikelde tümel olanın bu kavranış benim bilmenin saf iradesiz öznesi

dediğim ve Platon'un ideasının öznel tamamlayıcısı olarak kabul ettiğim şeyle örtüşür. Çünkü bilgi ancak evrensel olana yönelmesi halinde iradesiz kalabilir; oysa *istememin* objeleri her zaman münferit şeylerde bulunacaktır; bu sebepten ötürü hayvanların bigisi tam anlamıyla bu münferit şeylerle sınırlıdır ve dolayısıyla akılları münhasıran iradelerinin hizmetinde kalır. Diğer yandan aklın evrensel olana bu eğilimi felsefe, şiir ve genel olarak sanat ve bilimlerdeki gerçek ve özgün başarılar için vazgeçilmez koşuldur.

. *İradenin hizmetindeki*, dolayısıyla pratik kullanımdaki *akıl* için sadece *münferit şeyler* vardır. Sanat ve bilimin peşinde olan, başka bir deyimle, kendi için etkin olan akıl için sadece şeylerin *tümellikleri*, genel türleri, türleri, cinsleri, *İdeaları* vardır; çünkü yaratıcı sanatçı bile tikel şeyde İdeayı, yani türü sunmak ister. Bunun sebebi iradenin doğrudan sadece gerçek objeleri olan tikel şeylere dönmesidir, çünkü yalnızca bunların deneysel gerçeklikleri vardır. Diğer yandan kavramlar, türler, cinsler onun ancak dolaylı olarak objeleridir. Dolayısıyla sıradan ve eğitimsiz kimselerin evrensel hakikatler için düşüncesi ya da arzusu yoktur, halbuki deha tikel olanı küçümser ve görmezden gelir. Bu vasfıyla tikel olanla mecburen uğraşma onun için, bu pratik hayatın malzemesini oluşturduğu kadarıyla, biktırıcı usandırıcı bir tutsaklıktır.

Felsefe yapmanın ilk iki koşulu: öncelikle bir soru hakkında söylenecek her şeyi söyleme* cesaretine sahip olmak, ikincileyin, onu bir sorun olarak kavramak

* (Yani o soru dışında hiçbir kaygı, endişe, çıkar vs. gözetmeksizin...)

için *kendiliğinden aşikâr olan* her şeyin açık biçimde bilincinde olmaktır. Son olarak gerçek anlamda felsefe yapmak için ruhun-dimağın hakiki manada serbest olması* gerekir. Herhangi bir amacın peşinde olmaması, dolayısıyla irade tarafından yönlendirilmemesi, fakat bölünmemiş dikkatini sezgisel kavrayış dünyasının ve kendi bilincinin öğrettiği şeye vermesi gerekir. Halbuki felsefe profesörlerinin akıllarında kişisel çıkarları ve avantajları ve bunlara götüren şeyler vardır; onların ciddi oldukları nokta burasıdır. Bu sebepten ötürü bunca aşikâr şeyi göremezler; aslında felsefenin sorunları onların akıllarına bile gelmez.

Şair düş gücünün önüne hayatın, insan karakterlerinin ve durumlarının tablolarını getirir, hepsini canlandırır ve ardından herkesi düşünsel melekeleri elverdiğince bu tablolar üzerine düşünmesi için bırakır. Bu sebepten ötürü o, çok çeşitli yeteneklere sahip insanları, hatta eş zamanlı olarak budalarını ve bilgeleri bile tatmin edebilir. Ne ki *filozof* bu şekilde hayatın kendisini değil, fakat hayattan soyutladığı tamamlanmış fikirleri getirir ve okurunun tam olarak aynı şekilde ve kendi düşündüğü kadar düşünmesini talep eder; dolayısıyla onun hitap ettiği kesim çok dardır. Bu yüzden şair çiçekleri derleyenle karşılaştırılabilir, halbuki filozof çiçeklerin özünü-esansını getirene benzer.

Şiirin başarılarının felsefeninkiler üzerindeki bir diğer büyük üstünlüğü şiirsel eserlerin tümünün eş zamanlı olarak, biri diğerine engel olmaksızın, zarar vermeksizin var olabilmesidir; halbuki bir felsefi sistem tıpkı tahta çı-

* (Günlük hayatın sorunlarının tutsağı olmaması gerekir...)

kan bir Asya sultanı gibi kardeşlerinin tümünü öldürmeyi düşünmeksizin dünyaya zor gelir. Zira nasıl ki bir kovanda tek bir kraliçe anı olabilirse gündemde de sadece tek bir felsefe olabilir. Dolayısıyla sistemler doğaları gereği örümcekler kadar toplumsallıktan uzaktır, her biri kendi başına ağında oturur ve ne kadar sineğin yakalanacağını seyreder, ama bir başka örümceğe sadece savaşmak için yaklaşır. Dolayısıyla şairlerin eserleri koyunlar gibi yan yana barış içinde otlarken, felsefeninkiler yırtıcı hayvanlar olarak doğar ve tıpkı akrepler, örümcekler, ve belli böceklerin larvaları gibi yok etme dürtüleri öncelikle kendi türüne karşı yönelir. Onlar dünyaya Iason'un ejderhasının dişlerinin tohumundan zırhlı-silahlı insanlar gibi gelirler ve tıpkı bunlar gibi şimdiye dek birbirlerini yok ettiler. Bu savaş iki bin yıldan fazla bir zamandır sürmekte: Acaba bundan nihai bir zafer ve kalıcı bir barış çıkacak mıdır?

Dolayısıyla bir filozof olarak tanınmak, felsefi sistemlerin bu esaslı biçimde çatışmacı doğasının, bu *bellum omnium contra omnes*in* bir sonucu olarak, bir şair olarak tanınmaktan çok daha güçtür. Şairin eseri okurdan kendisini eğlendiren ya da yücelten yazılar dizisinin (dünyası)na dahil olmaktan ve onlara birkaç saat ayırmaktan başka bir şey talep etmez. Halbuki filozofun eseri onun genel düşünce tarzında bir devrim yapmaya çalışır; o ondan bu sahada şimdiye dek öğrendiklerinin ve inandıklarının tümünün yanlış olduğunu kabul etmesini, bütün zaman ve emeğinin boş yere kaybolduğunu ilan etmesini ve her şeye tekrar baştan başlamasını talep eder. En fazla, üzerine temelini atmak için selefin-

* (: Herkesin herkese karşı savaşı.)

den birkaç parçanın kalmasına izin verir. Buna zaten mevcut sistemin her öğretmeninde bizzat mesleğinden ötürü bir muhalefet (hissinin) var olduğu ve kimi zaman devletin bile kendisini hoşnut eden bir felsefi sistemi koruması altına aldığı ve güçlü maddi imkânları sayesinde başka herhangi birinin başarısını engellediği de ilave edilmelidir. Ayrıca felsefenin ve şiirin hitap ettiği kesimlerin büyüklüğünün öğretilmeyi isteyenlerin sayısının eğlendirilmeyi isteyenlerin sayısına oranıyla aynı olduğunu aklımızda tutarsak, bir filozofun *quibus auspidis** ortaya çıkışını değerlendirebiliriz. Diğer yandan, filozofun ödüllendirildiği şey, elbette, uzun zaman aralıklarının ve millet ayrımı olmaksızın bütün ülkelerin seçimine düşünürlerin alkışdır; kalabalık, otoritenin gücüyle zaman içinde onun ismine saygı duymayı ve onurlandırmayı öğrenir. Bununla uyum içinde ve felsefenin akışının bütün insan soyunun akışı üzerindeki yavaş fakat derin etkisinin izahına bağlı olarak, binlerce yıldır, filozofların tarihi, kralların tarihiyle birlikte gider ve isimleri sonuncularnkinden yüz kat daha azdır. Bu yüzden bir kimsenin isminin filozofların tarihi içinde kalıcı bir yer edinmesi büyük bir şeydir.

Filozof-yazar rehber, okuru gezgindir. Eğer birlikte ulaşacaklarsa, her şeyden evvel, birlikte yola çıkmalıdır; bir başka deyişle, yazar okurunu müştereken sahip oldukları bir görüş noktasına çıkarmalıdır; fakat bu hepimiz için ortak olan tecrübi bilincin görüş noktasından başkası olamaz. O halde okuru elinden tutup sıkı sıkıya kavramalı ve dağ yolunda adım adım ilerleyerek bulutla-

* (: Neyin himayesinde.)

rın üzerine ne kadar yükseğe erişebileceğini görmelidir. Kant bu şekilde ilerledi; hem kendisinin hem sair şeylerin bütünüyle ortak bilincinden yola çıktı o. Öte yandan, fiziküstü ilişkilerin, ya da olayların, hatta duyumüstünü kavrayan bir aklın, yahut kendi kendini düşünen mutlak bir aklın sözde düşünsel sezgisinin görüş noktasından yola çıkmaya çalışmak ne kadar saçmadır! Çünkü bütün bunlar doğrudan iletilebilir olmayan biliş-kavrayışların görüş noktasından yola çıkmak anlamına gelir; dolayısıyla burada daha başından okur, yazarının yanında mı yoksa fersah fersah uzağında mı durduğunu asla bilmez.

Bir makinenin canlı bir organizma karşısında durumu neyse, şeyler hakkında başka birisiyle *sohbetin* de (onlar hakkında) ciddi tefekkür ve derin düşünme karşısındaki durumu odur. Çünkü ancak bu sonraki durumda sanki her şey tek parçadan kesilmiş ya da yeknesak bir tarzda çalınıyormuş gibidir; ve böylece o mutlak açıklığa, seçikliğe, gerçek tutarlılığa, aslında birliğe ulaşabilir. Halbuki ilkinde çok farklı kökenden türdeş olmayan parçalar bir araya getirilir ve belli bir hareket birliği (dışarıdan) zorlanır ki çoğu kez beklenmedik biçimde durur. Dolayısıyla kişi ancak kendisi tam olarak anlar; diğerleri ancak yarı yarıya anlar; çünkü böyle en fazla bir kavramlar uzlaşmasına ulaşabilir, ama onun temelini oluşturan sezgisel kavrayış (bütünlüğüne) asla. Bu sebepten ötürüdür ki karşılıklı konuşmada ortak düşünme yoluyla derin felsefi hakikatler asla gün ışığına çıkmaz. Ne var ki bir hazırlık aşaması olarak, sorunların tespit edilip tartışmak üzere ortaya atılması ve daha sonra önerilen çözü-

mün sınanması, denetlenmesi ve eleştirisi için çok yararlıdır. Platon'un diyalogları bu anlamda hazırlanmıştır ve dolayısıyla onun okulundan çıkmış olan ikinci ve üçüncü *akademialar* gittikçe daha kuşkucu bir eğilim benimsemiştir. Felsefi düşüncelerin iletilmesinin bir biçimi olarak yazılı diyalog ancak konunun iki veya daha fazla, bütünüyle farklı, hatta zıt görüşleri kabul etmesi durumunda uygundur; bunlarla ilgili yargı okura bırakılacaktır. Karşıt değil de birbirini destekler durumdaysalar o zaman konunun tam ve doğru anlaşılmasına hizmet edeceklerdir. Ortaya atılan itirazların çürütülmesi ilk durumun kapsamına girer. Ne var ki o zaman bu amaçla seçilmiş olan diyalog formu hakiki manada dramatik olmalıdır, ki bu sayede görüş ayrılığı tam olarak vurgulanıp ayrıntılı olarak işlenir. Ayrıca gerçekten konuşan iki kişi olmalıdır. Böyle bir amaç olmadıkça bu boş bir oyundan başka bir şey değildir, ki durum çoğu zaman bu merkezdedir.

Başkalarının söylemiş olduklarının karşılaştırılması ve tartışılmasıyla büyük ölçüde ne bilgimiz ne de derin kavrayışımız artacaktır; çünkü bu her zaman suyun sadece bir kaptan diğerine boşaltılmasına benzer. Kavrayışımız ve bilgimiz ancak şeylerin kendilerini bizzat derinlemesine düşünmek suretiyle zenginleşebilir; çünkü sadece o her zaman hazır ve el atında olan canlı kaynaktır. Bu yüzden sözde filozofların her zaman ilk yolla uğraştıklarını ve diğerini hiç bilir görünmediklerini; her zaman şunun ne söylediği ve diğerinin ne kastetmiş olabileceğiyle ilgilendiklerini görmek ilginçtir. Dolayısıyla bunlar her zaman, deyiş yerindeyse, geride bir damlanın

kalmış olup olamayacağını görmek için eski kapları ters çevirirlerken, beri yanda canlı kaynak ayaklarının dibinde fark edilmemiş olarak gürül gürül akar. Hiçbir şey bunun kadar yetersizliklerini ele vermez ve önemlilik, derinlik ve özgünlük kuruntularının aslını açığa vurmaz.

Felsefe tarihi çalışarak filozof olacaklarını umut edenlerin, şairlik gibi, filozofluğun da ancak *doğuştan* olabileceğini ve bunun çok nadir rastlanır bir şey olduğunu öğrenmeleri gerekir.

Tuhaf ve hiçbir kıymeti olmayan, hatta Kant'ın da verdiği, bir felsefe tarifi, felsefenin bir *salt kavramlar* bilimi olduğudur. Ne var ki kavramların sahip olduklarının tümü, her türlü derin kavrayışın gerçek ve bitmez tükenmez kaynağı olan sezgisel kavrayış bilgisinden dilenip elde edildikten sonra onlara yerleştirilmiş olandan ibarettir. Dolayısıyla gerçek bir felsefe salt soyut kavramların güdümünde kalamaz, fakat hem iç hem dış gözlem ve tecrübenin üzerine oturmalıdır. Felsefede, özellikle zamanımızın sofistleri Fichte ve Schelling, ama en iğrenç biçimiyle Hegel, ve ayrıca ahlakta Schleiermacher tarafından, sık sık yapılmış olanlar gibi, kavramların terkibine dönük çabalarla hiçbir zaman sağlam bir şey başlanmayacaktır. Sanat ve şiir gibi felsefenin de kökeni dünyanın derin sezgisel kavrayışla kavranışında olmalıdır. Ayrıca, her ne kadar birçok kafa yüksekte kalacaksa da, hadiselerin akışı böylesine soğukkanlı biçimde ele alınmamalı, fakat kafası ve yüreğiyle bütün insan hareketine geçmeli ve o heyecanı bütün benliğinde hissetmelidir. Felsefe bir cebir problemi değildir: tam tersine

Vauvenargues: *Les grandes pensées viennent du coeur**
derken gayet haklıdır.

Genel olarak düşünüldüğünde bütün zamanların felsefesi *akılcılık* ve *işrakilik* (aydınlanıcılık), yani nesnel ve öznel bilgi kaynaklarının kullanımı arasında gidip gelen bir sarkaç gibi düşünülebilir.

Akılcılık, kökeninde varlık sebebi sadece *iradeye* hizmet etmek olan ve bunun bir gereği olarak *dışarıya* yönelen aklın üzerine oturur; önce *dogmacılık* olarak ortaya çıkar; ve bu hüviyetiyle bütünüyle *nesnel* bir tavır sergiler ve bunu sürdürür. Ardından değişir, *kuşkuçuluğa* dönüşür ve bunun sonucu olarak nihayetinde *eleştiri* olur. Uyuşmazlığı özne(nin durumu)nu düşünce süzgecinden geçirerek çözmeye girer; bir başka deyimle *aşkın felsefe* olur. Bununla en yakın ve doğrudan nesnesinin şeyler değil, fakat şeyler hakkındaki insan *billinci* olduğu ve bu yüzden bunun hiçbir şekilde açıklama zorunluluğunun dışında tutulamayacağı önermesinden yola çıkan her felsefeyi kastediyorum. Fransızlar buna pek de doğru olmayan biçimde, *méthode purement logique* den farklı olarak, *méthode psychologique* diyorlar ve bununla gayet basit biçimde, nesnelere ya da nesnel biçimde düşünülmüş kavramlardan yola çıkan felsefeyi, dolayısıyla dogmacılığı anlıyorlar. Bu noktaya ulaştıktan sonra akılcılık, üzerine oturduğu uzvun (akıl) sadece *fenomeni* kavradığı, fakat şeylerin nihai, deruni ve asli özüne erişmediği bilgisine ulaşır.

Bütün aşamalarında, ama hepsinden çok tam bu noktada, *işrakilik* kendisini onun karşısı olarak öne sü-

* (: Büyük düşünceler yürekten çıkar.)

rer. Esas itibariyle içe yönelmiş olan *ışrakilikin organonu* içsel aydınlanma, akli sezgi, yüksek bilinç, dolay(ım)sız bilen akıl, Tanrısal bilinç, birleşme, ve benzeridir ve akılcılığı "doğanın ışığı" olarak yaftalar. İmdi eğer burada temeli olarak bir dini alırsa *mistisizm* olur; fakat bunun temel kusuru bilgisinin *iletilebilir olmayış*ıdır. Bunun nedeni kısmen içsel sezgi-kavrayış için farklı öznelere objelerinin özdeşliğinin ölçütünün olmamasıdır; kısmen de böyle bir bilginin, her şeye rağmen, dil aracılığıyla iletilmek zorunda olmasıdır. Fakat dil aklın dışarıya yönelmiş bilgisinin soyutlamalar yoluyla (iletimi) amacı için doğmuştur ve bu yüzden ondan temelli olarak farklı olan ve *ışrakilikin malzemesini* oluşturan iç halleri yahut durumları anlatmak için uygun değildir. Dolayısıyla bu sonucusu kendine ait bir dil oluşturur, fakat bu da daha önce zikredilen ilk sebepten ötürü çalışmaz. İmdi böyle bir bilgi *iletilebilir olmadığı* için aynı zamanda kanıtlanabilir de değildir, bunun üzerine akılcılık kuşkuçulukla birlikte tekrar devreye girer.

İşrakilik Platon'un belli pasajlarına kadar geri götürülebilir; ama daha açık biçimde Yeni-Platoncuların, Gnostiklerin, Dionysius Areopagita'nın felsefesinde, ayrıca Scotus Erigena'da, Müslümanlar arasında *Sufilerin* öğretilerinde ortaya çıkar; Hindistan'da Vedanta ve Mimansa'da; ama hepsinden en açık biçimde Jacop Böhme ve bütün Hıristiyan mistiklerinde egemendir. O her zaman, akılcılık hedefine erişmeksizin kendi yolunda ilerlediği sırada ortaya çıkar. Dolayısıyla skolastik felsefenin sonuna doğru ve ona karşı mistisizm olarak, bilhassa Almanlar arasında Tauler ve *Theologia Germanica*'nın yazarında; ve yakın zamanlarda Kant felsefesine karşı, Jacobi ve Schelling'de, ayrıca Fichte'nin son döneminde ortaya çıkmıştır.

Ne var ki felsefe iletilebilir bilgi, dolayısıyla akılcılık olmalıdır. Bu yüzden felsefemin sonunda işrakilik alanına varlığı inkâr edilemeyen, ama üzerine tek ayak bile oturtmamaya özel bir özen gösterdiğim bir şey olarak işaret ettim.* Çünkü dünyanın varoluşunun nihai açıklamasını vermeye girişmedim, fakat sadece akılcılığın nesnel yolunda mümkün olduğunca ilerlemeye çalıştım. Benim yoluma çıkmaksızın ya da bana karşı bir polemige girişmeksizin, kendi yolunda bütün sorunlarda bir çözüme ulaşabilmesi için işrakilike açık alan bıraktım.

Ne var ki gizli bir işrakilik çoğu kez akılcılığın temelinde yer alabilir; filozof o zaman buna gizli bir pusula olarak bakar, halbuki o yolunu ancak yıldızlarla, yani açıkça önünde yer alan harici nesnelere bulduğunu ve sadece bunlara itibar ettiğini kabul eder. Bu kabul edilebilirdir, çünkü o iletilmesi mümkün olmayan (dolayimsız) bilgiyi iletmeye kalkışmaz, onun ilettikleri bütünüyle nesnel ve akli kalır. Platon, Spinoza, Malebranche ve başka birçokları için durum böyle olmuş olabilir; bu kimseyi ilgilendirmez, çünkü bunlar onların iç dünyalarına ait sırlardır. Fakat nesnel geçerlilik iddiasıyla birlikte akli sezgiye tantanalı müracaat ve özünün (muhtevasının) pervasızca ifadesi, Fichte ve Schelling'in durumunda olduğu gibi, küstahlıktır ve kabul edilemezdir.

Bunun dışında işrakilik hakikati iskandil etmeye dönük doğal ve doğal olduğu ölçüde meşru bir girişimdir. Çünkü *iradenin* amaçları için safi araç ve dolayısıyla ikincil bir şey olarak *dışarıya* yönelmiş akıl neticede bütün insan doğamızın ancak bir *parçasından* ibarettir. O, *fenomenler* dünyasına aittir ve onun bilgisi sadece ona

* (Bkz., *Die Welt als Wille und Vorstellung*, Band II, Kapitel 50. *Epi-philosophie*.)

karşılık gelir, çünkü onun varlığı sadece fenomenin amacına dönüktür. Nesnel olarak bilen akılla başaramadığımızda, şimdi kendisinden yardım aramak için, aynı zamanda kendinde şey ve dolayısıyla dünyanın gerçek doğasına ait olması ve bu yüzden de bir ölçüde kendi içinde bütün muammaların çözümünü barındırması gereken gerçek varlığımızdan artakalanın tümünü oyuna çıkarmamızdan daha doğal ne olabilir? Bu tıpkı eski Almanların yaptığına benzer, onlar sair her şeyle oynadıktan sonra, en sonunda kendilerini sürerlermiş oyuna. Fakat bunu yapmanın tek doğru ve nesnel olarak tek geçerli yolu, uygun biçimde benim yaptığım gibi, kendisini en iç varlığımızda belli eden ve yegâne gerçek doğamızı oluşturan bir iradenin deneysel olgusunu kavramak ve nesnel dışsal bilgiyi açıklamak için bu olguyu kullanmaktır. Diğer yandan daha önce ifade edilen sebeplerden ötürü işrakilik yolu hedefe ulaştırmaz.

Bir kuşkucu olmak için kurnazlık yeterlidir, ama bir filozof olmak için değil. Ne var ki kuşkuculuk felsefede ne ise mecliste de muhalefet odur; zorunlu olduğu kadar faydalıdır da. Her yerde felsefenin, matematiğin sahip olduğu türden kanıta, bir insanın ancak hayvansal içgüdününün, bir o kadar *a priori* kesin olan, oyunlarına güç yetirebildiği kadar güç yetirebileceği gerçeğinin üzerine oturur. Dolayısıyla kuşkuculuk her sisteme karşı olarak kendisini daima terazinin öteki kefesine yerleştirebilecektir. Fakat ağırlığı nihayetinde ötekine karşı o kadar küçük gelecektir ki ona dairenin, ancak yaklaşık bir değer olan, aritmetik tümlevinden daha az zarar verecektir.

Bildiğimiz şey, aynı zamanda kendimize bilmediğimiz şeyi bilmediğimizi kabul ettirdiğimizde, iki kat değerlidir. Çünkü böylelikle ilki, sözgelimi Schellingciler gibi, bilmediğimiz şeyi de bilir görüldüğümüzde, açık bırakıldığı şüpheden kurtulur.

Herkes araştırıp sorgulamaksızın doğru olarak kabul ettiği belli önermeler oluşturur ve bunun için *aklın bildirimleri* ifadesi kullanılır. Kimse böyle önermeleri, isteseydi bile, ciddi biçimde sınamaya tabi tutamaz, çünkü bu onlardan kuşkulandırmayı gerekli kılar. Bunlar kişinin sarsılmaz inancı haline gelmiştir, çünkü o ne zaman konuşmaya ve düşünmeye başlasa sürekli olarak onlardan söz edildiğini duymuş ve böylece onlar onun kafasına yerleşmiştir. Dolayısıyla onun bunları düşünme alışkanlığı onun düşünme alışkanlığı kadar eskidir; o kadar ki neticede o bunların ikisini birbirinden ayıramaz; esasen bunlar onun beyniyle birlikte gelişmiştir. Burada söylenen o kadar doğrudur ki onu örneklerle desteklemek bir yandan lüzumsuz, diğer yandan tehlikelidir.

Eşyanın nesnel sezgisel bir kavranışından kaynaklanmış ve mantıksal ve tutarlı bir şekilde savunulmuş olan hiçbir dünya görüşü bütünüyle yanlış olamaz. Böyle bir görüş, en kötü haliyle, tek yanlı olabilir, katıksız maddecilik, mutlak idealizm, ve diğerlerinde olduğu gibi. Bunların hepsi doğrudur, ama bir o kadar da tek yanlıdır; bu yüzden doğrulukları ancak izafidir. Dolayısıyla böylesi her kavrayış ancak belirli bir görüş noktasından doğrudur, nasıl ki bir resim bir manzarayı tek bir bakış noktasından sergilerse. Ne var ki eğer kendimizi böyle bir sis-

temin bakış noktasının üzerine çıkarırsak, doğruluğunun izafiliğini, yani tek yanlılığını fark ederiz. Ancak her şeye yukardan bakıp tüm her şeyi hesaba katan en yüksek bakış noktası mutlak hakikati sağlayabilir. Dolayısıyla sözgelimi kendimi, bir bakıma *Koheleth* (Vaiz) kitabının tarzına uygun olarak, doğanın zaman içinde var olmuş ve akıbeti tam bir yok oluş olan salt gelip geçici bir ürünü olarak düşündüğümde bu doğrudur. Ama aynı zamanda var olmuş ve var olacak her şeyin ben olduğu, ve benim dışımda hiçbir şeyin olmadığı da doğrudur. Anakreon'un yolunu takip ederek en yüksek mutluluğu şimdiki zamanın tadının çıkarılmasına yerleştirsem bu da bir o kadar doğrudur; ama aynı zamanda ıstırapın olumlu-yararlı doğasını ve her türlü hazzın boşluğunu, hatta tehlikeli tesirini tanıyıp, ölümü varoluşumun hedefi ve amacı olarak düşünmem de aynı derecede doğrudur.

Bütün bunların nedeni, mar.tıksal olarak savunulan her görüşün, kavramlara çevrilip sabit hale getirilen nesnel, sezgisel bir doğa kavrayışından ibaret olmasıdır. Fakat doğa, bir başka deyişle, sezgisel olarak kavrayışsal olan şey, asla yalan söylemez ya da kendisiyle çelişmez, çünkü onun iç özü böyle bir şeyi dışlar. Dolayısıyla çelişki ve yalanın olduğu yerde nesnel kavrayıştan kaynaklanmayan düşünceler, yani iyimserlik vardır. Diğer yandan nesnel bir kavrayış eksik ve tek yanlı olabilir; o zaman çürütölmeye değil tamamlanmaya gereksinim duyar.

İnsanlar doğa (fizik) bilimlerinin kaydettiği büyük ilerleme karşısında küçük adımları nedeniyle metafiziği eleştirmekten asla yorulmazlar. Hatta Voltaire bile feryat eder: *O métaphysique! nous sommes aussi avancés que*

*du tems des premiers Druides** (*Mélanges philosophiques*, bl. 9). Fakat başka hangi bilgi dalının, metafizik gibi, her zaman önünde sürekli bir engel olarak, savunmasız ve silahsız üzerine çullanan bir *ex officio* hasmı, tayin edilmiş ücretli bir savcısı, tepeden tırnağa zırhlı bir kral savunucusu olmuştur? Kendisini tehditler altında, kalabalıkların çok yetersiz kabiliyetlerine uyarlanmış dogmalarla bağdaştırması beklendiği sürece, o hiçbir zaman gerçek güçlerini göstermeyecek, hiçbir zaman büyük ilerlemeler kaydedemeyecektir. Önce silahlanmız bağlanıyor, ardından elimizden hiçbir şey gelmediği için, bizimle alay ediliyor.

Dinler, kısmen dogmalarını erken yaşlarda aşılacak suretiyle onu felç ederek, kısmen onun her türlü özgür ve önyargısız ifadelerini yasaklayıp tabulaştırarak insanın metafizik eğilimini zorla elinden almıştır. Dolayısıyla en önemli ve en ilginç sorunlarla, yani insanın bızatlı varoluşuyla ilgili özgür araştırma kısmen doğrudan yasaklanmakta, kısmen dolaylı olarak engellenmekte, ya da bu felç edici etkiyle öznel olarak imkânsız hale getirilmektedir; ve bu şekilde insan melekelerinin en soylusu prangaya vurulmaktadır.

Başkalarının kendimizinkine karşıt olan görüşlerine hoşgörülü ve çelişkiye karşı sabırlı olmak için belki de hiçbir şey kendimizin aynı konu hakkında birbiri ardına karşıt görüşler benimsediğimizi, onları tekrar tekrar, hatta kimi zaman çok kısa bir dönem içinde değiştirdiğimizi; konunun kendisini şimdi bu açıdan, az sonra bir başka açıdan göstermesine bağlı olarak, bir görüşü red-

* (: Ey metafizik! Eski zamanlara, ta *Druidlerin* dönemine kadar gittik.)

dedip ardından onun tam aksini kabul ettiğimizi hatırlamak kadar etkili değildir.

Benzer şekilde, görüşünü çürüttükten sonra bir başkasının tasvibini (teveccühünü) kazanmak için hiçbir şey şu ifadeden daha iyi düşünülmüş değildir: "Ben de daha önce aynı görüşteydim, fakat" vs.

İster yanlış bir görüş üzerine otursun, ister hiçbir kıymeti olmayan bir amaçtan kaynaklanmış olsun yanlış bir öğreti her zaman sadece özel koşullar, dolayısıyla belli bir zaman için düşünülüp tasarlanmıştır; fakat hakikat bütün zamanlar içindir, her ne kadar bir müddet yanlış anlaşılabilir veya örtbas edilebilirse de. Çünkü içeriden küçük bir ışık demeti ya da dışarıdan bir miktar hava sızar sızmaz onu ilan edecek ya da savunacak birisi çıkacaktır. Dolayısıyla o herhangi bir tarafın (hizbin) tasarısı ya da amacından kaynaklanmadığı için herhangi bir seçkin kafa herhangi bir zamanda onun savunucusu (bayraktarı) olacaktır. Çünkü o her zaman ve her yerde mutlak olarak tek bir yönü işaret eden mıknaş gibidir; diğer yandan yanlış öğreti bir heykele benzer ki eliyle başka bir heykele işaret eder, ama o oradan kaldırıldığında (bu işaret) bütün anlamını kaybeder.

Hakikatin keşfine en karşıt şey, şeylerden ileri gelen ve yanlışla götüren asılsız-sahte görünüm, ya da doğrudan akıl (anlayış gücü) zayıflığı değildir; fakat önceden edinilmiş kanaat, yani önyargıdır ve o sahte bir *a priori* olarak hakikate karşıttır. O zaman gemiyi karanın bulunduğu istikametten geriye doğru sürükleyen ters bir rüzgâra benzer, öyle ki dümen ve yelken kullanmak beyhudedir.

Goethe'nin *Faust*'undaki mısraları aşağıdaki gibi yorumluyorum:

Gerçekten sahip olmak için
Atalarından miras kalmış olana,
Yeniden kazanmalısın onu.

Düşünürlerin bizden önce bulup ortaya çıkardıkları şeyi onlardan bağımsız olarak ve ondan haberdar olmazdan önce kendi imkânlarımızla bulup keşfetmemizin çok büyük faydası ve kıymeti vardır. Çünkü kendi kendimize düşündüğümüz şey, öğrendiğimiz şeyden çok daha tam ve esaslı biçimde anlaşılır; ve ardından onu daha önceki düşünürlerin eserlerinde gördüğümüzde, başkalarının kabul edilmiş otoritesiyle, beklenmedik biçimde teyit edilmiş olur ve bu teyit güçlü biçimde onun doğruluğunun lehine konuşur. Bu şekilde onu her çürütme girişiminin karşısında savunmak için özgüven ve cesaret kazanmış oluruz.

Diğer yandan bir şey önce kitaplarda bulunduğunda ve ardından aynı sonuca düşünerek ulaşıldığında, kimse onu kendisinin düşünüp akıl etmiş olduğundan ve yalnızca daha önceki düşünürlerin sözcüklerini tekrar edip etmediğinden ya da onların duygularını kendilerine mal edip etmediğinden emin olmaz. Fakat bu mesele- nin kesinliğine ve güvenilirliğine bağlı olarak büyük farklılık oluşturur. Çünkü bu son durumda, su nasıl ki kendiliğinden mecrasını takip ederse, onlarla meşgul olma- mızın bir sonucu olarak her şeye karşın o düşünürlerle birlikte yanılmış olabiliriz. Eğer iki kişi birbirinden habersiz olarak bir hesap yapıp da aynı sonuca ulaşmışsa

bu kesin ve güvenilirdir; ama eğer bunlardan birinin hesabı diğerine bakılarak yapılmışsa, değil.

Dünyayı ya *amaç* ya da *araç* olarak düşünmekten kendimizi alıkoyamamamız aklımızın doğasının bir sonucudur, çünkü kökeni iradedir. İmdi ilki onun varlığının özüyle doğrulandığını ve böyle bir varoluşun kesinlikle yokluğuna tercih edilir olduğunu ileri sürecektir. Fakat onun ıstırap çeken ve ölen varlıklar için bir mücadele yerinden ibaret olduğu bilgisi bu fikri anlamsızlaştırır. Ayrıca geçmiş olan zamanın sınırsızlığı onun bir *araç* olarak tasavvurunu kabul etmez, çünkü ulaşılabilecek her amaç zorunlu olarak uzun zaman önce elde edilmiş olurdu. Buradan aklımız için doğal olan varsayımın topyekûn eşyaya ya da dünyaya bu tatbikinin *aşkın* olduğu sonucu çıkar; bir başka deyişle bu, dünyada geçerli olan, ama dünya hakkında geçerli olmayan bir varsayımdır. Bu onun, gösterdiğim gibi, bireysel *iradenin* hizmeti, yani onun amaçlarına erişmek için teşekkür etmiş olan aklın doğasından kaynaklanmasından hareketle açıklanabilir. Böyle bir akıl münhasıran amaçlarla ve araçlarla ilgilenir ve dolayısıyla başka herhangi bir şeyi ne bilir, ne düşünür.

Dünyanın uçsuz bucaksızlığının ve varlıklarının sayılmazlığının kendilerini gösterdikleri *dışarıya* baktığımızda safi bir birey olarak kendi benliğimiz büzülüp hiçleşir ve öyle görünür ki sanki gözden kaybolur. Bu muazzam kütle ve sayılarla kendinden geçmiş olarak bir adım daha atar ve ancak *dışarıya* yönelmiş, dolayısıyla *nesnel felsefenin* doğru yolda olabileceğini düşünürüz; en eski

Grek filozoflarının bundan kuşku duymak hiçbir zaman akıllarına bile gelmemiştir.

Gelin şimdi *içeriye* bakalım. Öncelikle her bireyin dolaysız olarak sadece kendisiyle ilgilendiğini görürüz; gerçekten o kendisiyle başka her şeyi yapıp çatmaktan daha fazla derinden ilgilenir. Bu onun doğrudan yalnızca kendisini, buna karşılık kalan her şeyi ancak dolaylı olarak bilmesinden ileri gelir. Eğer buna ilave olarak bilinçli ve bilen varlıkların yalnızca bireyler olarak düşünülebildiği, ama bilinçsiz olanların ancak yarım varlığa, sadece dolaylı olan varlığa sahip olduklarını düşünürsek, o zaman buradan gerçek ve hakiki varoluşun yalnızca bireylerde gerçekleştiği sonucuna ulaşırız. Son olarak öznenin nesneyi belirlediğini, dolayısıyla bu uçsuz bucaksız dış dünyanın varoluşunun ancak bilen varlıkların *bilincinde* gerçekleştiğini hatırlarız. Dolayısıyla bu dünya onun taşıyıcıları olan bireylerin varlıklarına öylesine belirgin biçimde bağlıdır ki bu anlamda o bireysel bilincin salt donanımı, bir ilineği olarak bile görünebilir.

Bütün bunları aklımızda tutarsak ancak doğrudan doğruya verili olan şey olarak öznenin hareket edip *içeriye* yönelmiş olan felsefenin, dolayısıyla Descartes'tan bu yana yakın zamanların felsefesinin, doğru yolda olduğu görüşüne ulaşırız; o zaman eskilerin temel meseleyi gözden kaçırmış olduklarını düşünürüz. Fakat bundan ancak içimize çekilip kendimizle baş başa kaldığımızda ve her bilen varlığa ait olan özgünlük duygusunun farkına vardığımızda tam olarak emin oluruz. Dahası herkes, hatta en önemsiz birisi bile, kendisini basit öz-bilincinde bütün varlıkların en gerçeği olarak görür ve zorunlu olarak kendisinde dünyanın gerçek merkezini, hatta bütün gerçekliğin asli kaynağını tanır. Ve bu ni-

hai bilinç yalan söyleyebilir mi? Bunun en güçlü anlatımı *Upaniṣad*ların sözüdür: *hoe omnes creaturae in totum ego sum, et praeter me ens aliud non est, et omnia ego creata feci** (Oupnek'hat, Pt. 1., s. 122). Bu kuşkusuz aydınlanıcılığa hatta gizemciliğe geçiştir. O halde bu içe yönelmiş düşüncenin sonucudur, halbuki dışa yönelmiş düşünce varlığımızın amacı olarak bize bir kül yığını gösterir.**

Benim baktığım yerden aşağıdakiler, felsefenin açıklanması bakımından özel bir öneme sahip olan bölümlenmesi için faydalı olacaktır:

Felsefe, doğrudur, konusu için tecrübeye sahiptir, fakat diğer bilimler gibi, şu ya da bu belirli tecrübeye değil, tersine imkânına, alanına, asli muhtevasına, iç ve dış unsurlarına, biçimine ve malzemesine göre, genel ve tecrübe olarak tecrübenin kendisine sahiptir. Dolayısıyla, başyapıtımın ikinci cildinin 17. bölümünde uzun uzadıya açıkladığım ve ayrıca yukarıda § 9'da*** kısa bir özet olarak verdiğim gibi, felsefe kesinlikle tecrübi temellere sahip olmalı ve salt soyut kavramlardan örülü

* (: Bütün bu yaratıkların toplu olarak hepsi benim ve benim dışımda başka bir varlık yoktur. Her şeyi ben yarattım.)

** *Sınırlı* ve *sınırsız* sadece mekân ve zaman bakımından bir anlama sahip olan kavramlardır, çünkü bunların her ikisi de sınırsızca bölünebilir oldukları için *sınırsız*, yani sonsuzdur. Eğer bu iki kavramı başka şeyler için kullanırsak, bunların mekânı ve zamanı dolduracak ve onların niteliklerini paylaşacak türden şeyler olması gerekir. Bu iki kavramın on dokuzuncu yüzyılda filozof taslakları ve çenebazlar tarafından ne kadar çok kötüye kullanılmış olduğu buradan anlaşılabilir.

*** (Bu kitapta sayfa 20'de "Tuhaf ve hiçbir kıymeti olmayan, hatta Kant'ın da verdiği, bir felsefe tarifi..." diye başlayan paragraf.)

olmamalıdır. Ayrıca kendisine konu olarak seçip duyurduğu şeyden, felsefenin göz önünde bulundurması gereken ilk şeyin *genel olarak tecrübenin* kendisini sunduğu araç ile birlikte bu aracın biçim ve mahiyeti olması gerektiği sonucu çıkar. Bu araç tasarım,* bilgi, ve dolayısıyla akıldır. O nedenle her felsefe bilgi yetisinin, onun biçim ve yasalarının ve ayrıca onun geçerliliği (etkinlik alanı) ve sınırlarının araştırılmasıyla başlamalıdır. Dolayısıyla böyle bir araştırma bir *Philosophia prima* olacaktır. Bu kendi içinde temel tasarımların, yani sezgisel kavrayışın tasarımlarının incelenmesine; ve sistematik biçimde düzenlenmeleri de dahil, ikincil tasarımların, yani soyut tasarımların incelenmesine ayrılır; bunlardan ilkinde *dianoiology* ya da anlayış teorisi, ikincisine de *mantık* ya da akıl bilimi denebilir. Şimdi bu genel bölüm aynı zamanda eskiden *varlıkbilim* denilen ve şeylerin genelde ve şey olarak en genel ve temel özelliklerinin ve niteliklerinin öğretisi olarak öne sürülmüş bölümü de kucaklar, daha doğrusu onun yerini alır. Çünkü şeylere ancak tasarım yetimizin biçim ve doğasının sonucu olarak yakıştırılan şey kendinde şeylerin özellikleri olarak görülür, zira bu şekilde kavranacak her varlık kendisini onun biçim ve doğasına uygun olarak sergilemelidir ve neticede onlar o zaman, hepsi için ortak olan belli nitelikleri ya da özellikleri taşırlar. Bu bir camın rengini onun aracılığıyla görülen nesnelere atfetmemize benzetilebilir.

Bu tür araştırmaları yürüten felsefe, şu halde daha dar anlamda *metafiziktir*, çünkü o bizi sadece doğa ile, fiilen mevcut olan şeyle tanıştırp, onun düzenini ve ardılığını (art arda gelişini) incelemez, fakat onu verili

* (Ya da zihinde canlanan tablo, *Vorstellung*.)

ama bir ölçüde koşullandırılmış olan ve bir öz ya da varolanın kendisini dışa vurduğu bir fenomen olarak kavrar; böyle bir varolan fenomenin kendisinden farklıdır ve dolayısıyla o kendinde şey olacaktır. Şimdi bizim anladığımız anlamda felsefe bu kendinde şeyi daha yakından tanımaya çalışır. Bunun araçları kısmen iç ve dış tecrübenin bir araya getirilmesi, kısmen anlamını ve bağlantısını keşfederek bütün fenomene ilişkin bir anlayışa ulaşmaktır; bu bilinmeyen bir yazının bu zamana kadar eserini korumuş karakterlerini okumakla karşılaştırılabilir. Bu yolda felsefemiz fenomenler dünyasına ait görünüşten yola çıkıp görünen şeye, fenomenin arkasında saklı olan şeye, dolayısıyla τὰ μετὰ τὰ φυσικά* ilerler. Dolayısıyla kendi içinde üç bölüme ayrılır:

Doğa Metafiziği,
Güzel Metafiziği,
Ahlak Metafiziği.

Ne var ki bu bölümlenin kökenine kadar götürülmesi zaten peşinen, kendinde şeyin, fenomenin iç ve nihai özünün, irademizde olduğunu gösteren metafiziğin kendisini gerektirir. Dolayısıyla onun kendisini harici doğada dışa vurduğu biçimiyle incelenmesinin ardından içimizdeki bütünüyle farklı ve dolaylımsız dışavurumu araştırılır, ki bu bizi ahlak metafiziğine götürür. Ne var ki bundan önce iradenin harici ya da nesnel fenomeninin en tam ve en saf kavranışını incelememiz gerekir ki bu bize güzel metafiziğini verir.

Kant'ın gösterdiği gibi, ruh aşkın ve bu hüviyetiyle kanıtlanmamış ve doğrulanmamış bir dayanak olduğu için, akli psikoloji ya da ruh öğretisi yoktur; dolayısıyla "ruh

* [: *Fizikten sonra gelen (kitaplar)*. Metafiziğin kökenine telmih.)

ve doğa" karşıtlığı dar kafalılara (*Philister*) ve Hegelciler kalır. İnsanın kendinde şey özü ancak her şeyin ve dolayısıyla dünyanın kendinde şey özüyle birlikte anlaşılabilir. Bu sebepten ötürü Platon *Phaidros*'ta Sokrates'e soruyu olumsuz bir anlamda sordurur (c. 54, 270C):

Ψυχῆς οὖν φύσιν ἀξίως λόγου κατανοῆσαι οἷε δυνατόν εἶναι ἄνευ τῆς τοῦ ὄλου φύσεως; (*Animae vero naturam absque totius natura sufficienter cognosci posse existimas?*)* Dolayısıyla küçükevren ve büyükevren birbirlerini açar, açığa kavuşturur, böylece özde aynı olduklarını gösterirler. İnsanın iç yanı ile irtibatlı olan bu düşünce bütün bölümleri itibariyle metafiziğe nüfuz eder ve artık ayrı bir ruhbilimi ortaya çıkamaz. Diğer yandan *antropoloji* ayrı bir tecrübi bilim olarak tesis edilebilir, fakat bu kısmen anatomi ve fizyoloji, kısmen de safi deneysel psikoloji, bir başka deyişle, insan soyunun ahlaki ve düşünsel dışavurumlarının ve özelliklerinin bilgisidir. Bu bilgi, bu bakımdan değişik bireylerin bilgisinden olduğu kadar gözlemden elde edilir. Ancak antropolojinin en önemli kısmı, deneysel malzeme olarak, ister istemez metafiziğin üç bölümünden alınacak ve onlarca işlenecektir. Geri kalan ince gözlemi ve akıllıca yorumu, hatta daha yüksek, demem o ki, belli bir üstünlüğün bakış açısından izleyip düşünmeyi gerektirir; dolayısıyla ancak Theophrastos, Montaigne, La Rochefoucauld, La Bruyere, Helvetius, Chamfort, Addison, Shaftesbury, Shenstone, Lichtenberg ve diğerleri gibi seçkin kafaların eserlerinde tadına varılacak, ama akılsız, dolayısıyla akıl düşmanı felsefe profesörlerinin muhtasar el kitaplarında araştırılmamalıdır, çünkü tahammül edilmezdir.

* (Bütün evrenin asli doğasını bilmeden ruhun asli doğasını uygun biçimde bilmenin mümkün olduğuna inanıyor musun?)

ÜNİVERSİTELERDE FELSEFE ÜZERİNE*

‘Η άτιμία φιλοσοφία διά ταῦτα προσπέπτωκεν, ὅτι οὐ κατ’ άξίαν αὐτῆς άπτονται, οὐ γάρ νόθους ἔδει άπτεσται, άλλά γνησίους.**

Platon, *Devlet*, VII. Kitap

* (*Parerga und Paralipomena* Bd. I, Kap. III: Über die Universitäts-Philosophie.)

** (: Felsefe küçük düştü, çünkü insanlar onun hak ettiği ölçüde bağlanmadı ona; düzmece değil hakiki filozoflar ona kendilerini adamalı.)

Üniversitelerde ders olarak okutulmasının kesinlikle felsefeye değişik bakımlardan faydası dokunur. Bu sayede o resmi bir varlık kazanır ve insanların gözünde konumu yükselir, böylelikle de varlığı sürekli olarak akla gelir ve insanlar onun farkında olur. Fakat bunun esas faydası birçok genç ve yetenekli ruhun onunla tanışması ve onu öğrenmeye teşvik edilmesi olacaktır. Ancak yetenekli ve dolayısıyla ona ihtiyaç duyan herkesin böyle olmasa da onunla başka yollardan karşılaşacağı ve tanışacağı kabul edilmelidir. Çünkü birbirlerini sevip bağışlarına basanlar ve birbiri için doğmuş olanlar kolayca birbirlerini bulurlar; akraba ruhtar birbirlerini zaten uzaktan selamlarlar. Dolayısıyla böyle birisi hakiki bir filozofun, ellerine şans eseri geçen, her eseriyle bir kürsü filozofunun bugünlerde verilenlere benzer türden dersleriyle olabilecek olandan daha güçlü ve daha etkili biçimde heyecanlanıp etkilenir. Ayrıca okulların klasik bölümlerinde Platon dikkatli biçimde okunmalıdır, çünkü o felsefi ruhu uyanp harekete geçirecek en etkin araçtır. Ne var ki, genel olarak zamanla şu kanaate vardım ki, kürsü felsefesinin yukarıda sözü edilen yaran, bir meslek olarak felsefenin özgür hakikat araştırması olarak felsefeye ya da devlet güdümündeki felsefenin doğa ve insanlık adına (yapılan) felsefeye yüklediği sarkıncayla doludur.

Öncelikle devlet binlerce atanmış rahip ya da din öğretmenin kürsülerden yaydıklarına doğrudan, hatta dolaylı olarak olsa bile, ters düşen insanlara para ödemecektir; çünkü böyle bir yol etkili olduğu kadarıyla kaçınılmaz olarak önceki örgütlenmeyi etkisiz kılacaktır. Pek iyi bilinir ki yargılar birbirini sadece çelişkiyle değil, ama aynı zamanda salt karşıtlıkla, zıtlarla da geçersiz kılarlar. Dolayısıyla sözgelimi, "Gül kırmızıdır" yargısı, sadece "Gül kırmızı değildir" ile değil, aynı zamanda "Gül sarıdır" yargısı ile, bu bakımdan, aynı şeyi değil, hatta daha fazlasını gerçekleştiren bir yargıyla da çelişir. *Improbant secus docents** düsturunun temeli budur. Fakat bu sayede üniversite filozofları kendilerini çok nazik bir konuma oturturlar. Bu konumun herkesçe bilinen sırrı için burada birkaç söz edilebilir. Bilginin diğer bütün dallarında profesörler mümkün olduğunca ve yetenekleri elverdiğince sadece doğru ve gerçek olanı öğretmekle yükümlüdürler. Fakat sadece felsefe profesörleri söz konusu olduğunda bu meseleyi *cum grano salis*** anlamlıyız. Bu yüzden dini halkın metafiziği olarak tarif ettim. Dolayısıyla felsefe profesörlerinin de kuşkusuz doğru ve gerçek olanı öğretmesi gerekir; ama bunun temel ve öz olarak, felsefe kadar doğru ve gerçek olan yerleşik dinin öğrettiğiyle aynı olması gerekir. Bu benim "Kant Felsefesinin Eleştirisi"nde zaten iktibas edilmiş ve 1840'da hayli saygın bir felsefe profesörü tarafından dile getirilmiş olan şu çocuksu ifadenin kökenidir. O şöyle diyordu: "Eğer bir felsefe Hıristiyanlığın temel fikirlerini inkâr ediyorsa ya o yanlıştır ya da *eğer doğru olsa bile, bir yarar yoktur.*" Buradan üniversitelerdeki felsefede hakikatin

* (: Farklı bir şey öğreten kimseyi ret ve mahkûm ederiz.)

** (: İhtiyat kaydıyla.)

ancak ikinci sırada geldiği ve eğer ihtiyaç duyulursa oradan da kalkıp başka bir niteliğe yer açması gerektiği anlaşılır. Dolayısıyla üniversitelerde felsefeyi orada öğretilen diğer bütün bilgi dallarından ayıran şey budur.

Bunun sonucunda üniversite otoriteleri her zaman ancak kilise var olduğu sürece öğretilecek bir felsefeye izin vereceklerdir. Yerleşik dine genel saygıyla şekillenmiş olan bu felsefe özünde ona paralel hareket eder; ve dolayısıyla belki karmaşık biçimde telif edilmiş, tuhaf biçimde süslenmiş ve böylece anlaşılmaz derecede güçleştirilmiş de olsa, temelde ve esas itibarıyla her zaman yerleşik dinin (farklı sözcüklerle yeni) bir anlatımı ve müdafaasından başka bir şey değildir. Dolayısıyla bu kısıtlamalar altında öğretmeyi sürdürenlere yerleşik dinin muhteviyatını düzenleyecekleri yeni ifade kalıpları ve söyleyiş biçimleri bulmaktan başka bir şey kalmaz. Soyut ifadelerin ardına saklanmış ve böylece kurulaşmış ya da vanlaşmış olarak işte o zaman felsefe adıyla anılırlar. Gene de eğer birisi bunun yanı sıra herhangi bir şey yapmak isterse ya amaçsızca komşu bilgi dallarında gezinecek ya da insan kafasındaki düşünsel tabloların dengesi üzerine anlaşılması güç çözümlenici işlemler ve benzeri soytarlıklar gibi türlü türlü masum saçmalıklara başvuracaktır.

Bu arada, etkinlik alanları bu şekilde daraltılmış olan üniversite profesörleri hallerinden gayet memnundurlar, çünkü onların asıl peşinde oldukları şey kendileri, karıları ve çocukları için güvenli, mütevazı bir geçim imkânı elde etmek ve ayrıca halk nazarındaki belli bir saygınlığın tadını çıkarmaktır. Diğer taraftan bütün işi, endişesi, tehlikeli olduğu kadar esrarlı olan varoluşumuz için anahtar bulmak olan gerçek filozofun derin biçimde he-

yecanlı ruhu, eğer aralarında karşılaşmış olsaydılar, ruhen bu şekilde etkilenmiş kimse onlara zihni tek bir düşünceye takılı kalmış olarak görünmese bile, mitolojik bir şey olarak görünürdü. Çünkü bir kimsenin gerçekten felsefeye son derece ciddi alaka duyabilmesi kural olarak kimsenin, hele de üniversite profesörünün aklına gelmez; nasıl ki en kuşkucu Hıristiyan genellikle Papa ise. Dolayısıyla hakiki bir filozofun aynı zamanda üniversitede bir felsefe hocası olması en nadir rastlanır hadiselerden biri olmuştur. * Başyapıtımın ikinci cildinin 17. bölümünde Kant'ın neden böyle istisnai bir durum arz ettiğini, nedenleri ve sonuçlarıyla birlikte tartışmışım. Ayrıca Fichte'nin iyi bilinen talihi, her ne kadar bu adam gerçek bir filozof değil, safi bir sofist ise de, az önce ortaya koyduğum tüm üniversite felsefesinin sınırlandırılmış varoluşu için delil sunar. Nitekim o felsefe yaparken yerleşik dinin öğretilerini bir kenara koymaya cüret etmişti, ne ki bunun sonucunda işten el çektirilmiş ve ilave olarak ayaktakımının hakaretine uğramıştı. Onun durumunda ceza etkili olduğunu gösterdi, çünkü ardından Berlin'e atanmasından sonra mutlak Ben en itaatkâr biçimde hayırhah Tanrı'ya dönüştürüldü, ve bütün öğreti

* Bir profesör için gerekli olan şeyin daha çok dindarlık, daha az bilgi olması gayet doğaldır, nasıl ki Altenstein'in gününde bir kimse için Hegel'in saçmalıklarıyla tanışması yeterli idiye. Fakat profesörlüklere atanmada dindarlık derin bilginin yerini alabildiği için, bu beyler kendilerini ikinciyile sıkıntıya sokmazlar. *Tartuffeler* ya da sofuluk taslayan ikiyüzlüler ihtiyatla kendilerine sormalılar: "buna inandığımızı söylerken bize kim inanacak?" *Bu beylerin* profesör olmaları onları atayanların sorunudur; ben onların kötü yazarlar olduklarını biliyor ve onlara karşı mücadele ediyorum. Benim peşinde olduğum şey *hakikat*, profesörlük değil. Son tahlilde benimle Kant sonrası filozoflar arasındaki fark buna dayanır. Bu zaman geçtikçe daha da fazla anlaşılacak.

genel olarak aşırı derecede Hıristiyan bir hüviyete büründü; bunun delili bilhassa "Mutlu Bir Hayatın Nasıl Yaşanacağı Üzerine Talimatlar"da bulunur. Suçlanmasının ardındaki ana neden "Tanrı manevi dünya düzeninden başka bir şey değildir" sözüydü, bu bakımdan davası dikkate değer bir durumdur; halbuki böyle bir ifade Yuhanna'nın "Tanrı Sevgidir" sözünden pek de farklı değildir. 1853'te benzer bir akıbet Heidelberg'de bir *privat* doçent olan Dr. Fischer'in başına geldi, kamutanrıncılığı yaydığı için *jus legendisi** geri alındı. Dolayısıyla çözüm şudur: "Çorbanı iç, köle, felsefe diye de Yahudi mitolojisi öğret!"

Fakat işin soytanlığı şurada ki, bu adamlar kendilerine filozof demekte ve bu sıfatla benim hakkımda yargıda bulunmaktadırlar; aslında burunları havada benim paramla bana caka satmaktadırlar. Kırk yıldır beni ilgilenilmeye değer bulmayarak yukarıdan bakmaya tenezzül etmediler. Fakat devlet kendi adamlarını korumalı ve dolayısıyla felsefe profesörlerini alaya almayı yasaklayan bir yasa çıkarmalıdır.

Dolayısıyla bu şartlar altında kürsü felsefesinin elinden,

Uzun bacaklı bir çekirge gibi görünür
Zıplayarak uçar ve uçararak zıplar,
Ve çayırdaki aynı eski teraneyi söyler.

(Goethe, *Faust*)

benzer şekilde davranmaktan başka bir şey gelmeyeceğini görmek bizim için kolaydır. İşin tehlikeli kısmı, ayrı-

* (: Ders verme yetkisi.)

ca, eşyanın doğasına, bizzat kendi varlığına ve dünyanın varlığına insanın erişebileceği derin kavrayışın kısmen bu ilk küçük Yahudi ırkına bildirilmiş ve kısmen on sekiz yüz yıl önce Yeruşalim'de ortaya çıkmış olan öğretilerle tam olarak uyuşmama ihtimalidir; bir ihtimalden öteye gitmese de olabirliği halen kabul edilmektedir. Bu kuşkuyu bütünüyle ortadan kaldırmak için Hegel denilen felsefe profesörü, halkını tanıdığı için aynı zamanda sayesinde amacına da eriştiği, "mutlak din" diye bir şey icat etti. Çünkü üniversite felsefesi için o aynı zamanda gerçekten ve fiilen mutlak, başka bir ifadeyle, bu hüviyetiyle mutlak ve kesin olarak doğru olmalıydı ve doğru olmalıdır, aksi halde...! Keza bu hakikat araştırmacılarından başka bazıları felsefe ve dini, din felsefesi dedikleri bir *kentaurosta* kaynaştırarak birleştirdiler; onların alışkanlığı da din ve felsefenin gerçekte bir ve aynı şey olduğunu öğretmektir. Ne var ki böyle bir ifade ancak, I. Francis'in V. Charles'la ilgili olarak oldukça uzlaşmacı bir edayla söylediği sanılan anlamda doğru görünür: "Kardeşim Charles'ın istediği aynı zamanda benim istediğimdir", yani Milano. Başka bazıları da böyle bir teşrifata dayanamayıp sözünü sakınmadan doğrudan bir Hıristiyan felsefesinden söz ederler, ki bu büyük ölçüde, bir Hıristiyan aritmetiğinden söz etmekle aynı şeydir, ve bu bir noktayı abartmak olacaktır. Ayrıca bu tür dogmalardan alınan isimler sıfatlar açık ki felsefeye uymaz, çünkü o akıl yetisinin kendi imkânlarıyla ve her türlü otoriteden bağımsız olarak varoluş sorununu çözmeye girişimine tahsis edilmiştir. Bir bilim olarak felsefenin, *inanılabilecek, inanılacak* yahut *inanılması gereken* şeyle hangi türden olursa olsun hiçbir alıp vereceği yoktur, o sadece *bilinebilir* olanla ilgilenir.

İmdi eğer bunun bizim inanmamız gereken şeyden tamamen farklı bir şey olduğu ortaya çıksaydı o zaman bile inanç bundan zarar görmezdi, çünkü o bizim bilemeyeceğimiz şeyi içermesi sayesinde inançtır. Eğer bunu da bilebilseydik, o zaman inanç, tıpkı matematiğin temaları üzerine kurulmuş bir dogma gibi, gayet lüzumsuz ve hatta gülünç bir şey olarak görünürdü. Ne var ki, eğer biz hakikatin bütünüyle ve eksiksiz olarak yerleşik dinde içerildiğine eminsek o zaman kendimizi dizginlemeli ve felsefe yapmanın her türlüşünden vazgeçmeliyiz; çünkü olmadığımız şeyi olma iddiasında bulunmamalıyız. Tarafsız hakikat araştırması iddiası, yerleşik dini hakikatin sonucu, hatta ölçüsü ve denetçisi yapma kararıyla birlikte, tahammül edilmez bir şeydir ve yerleşik dine zincirle bir köpek gibi bağlanmış böyle bir felsefe insanlığın en yüksek ve en soylu çabasının can sıkıcı karikatüründen başka bir şey değildir.

Bu arada bir *kentaurosa* benzer bir şey olarak tanımlanan bu din felsefesi üniversite filozoflarının satışa çıkardığı belli başlı mallardan biridir. O kendince sonunda bir tür *gnosis* ya da bilgiye, hiçbir şekilde doğrulanmayan belli gözde varsayımlar üzerine bir felsefe yapmaya varır. *De verae philosophiae erga religionem pietate** gibi program başlıkları, böyle bir felsefi bir koyun ağılı** üzerine bu uygun kitabe, açıkça profesörlerin felsefesinin eğilim ve güdülerine işaret eder. Bu evcil filozofların zaman zaman tehlikeli gibi görünen bir hamle yaptıkları doğrudur; fakat biz temelli olarak tespit etmiş oldukları hedefe ulaşacaklarına emin olarak sükûnet içinde zamanımızı bekleyebiliriz.

* (: Dine kıyasla gerçek felsefenin dindarlığı üzerine.)

** (: *die Schafhürde*, aynı zamanda sığınılacak güvenli yer (kilise vb.)).

Kimi zaman şeytana uyup onların ciddi felsefe araştırmalarını on iki yaşlarından önce tamamlamış ve bu yaşta hayatlarının kalanı için dünyanın mahiyeti ve onunla ilgili her şey hakkındaki görüşlerini belirlemiş olduklarını düşünmez değiliz. Böyle bir ayartıya kapılıyoruz, çünkü cüretkâr önderlerin ardında her türlü felsefi tartışma ve tehlikeli sapmalardan sonra insana bu körpe çağda genellikle makul görünen şeye her zaman geri dönüyor ve bunu da hakikatin ölçütü olarak kabul eder görünüyorlar. Hayatlarının değişik dönemlerinde şu veya bu sebepten ötürü ilgilenmek zorunda kaldıkları yerleşik dine aykırı her türlü felsefi öğretinin varlık sebebi anlaşılan onlar için sadece çürütülmek ve böylece bu diğerlerini daha sağlam biçimde yerleştirmektir. Hayatlarını bunca uğursuz sapkınlık içinde geçirdikleri halde içlerindeki felsefi masumiyeti lekelemeden muhafaza etmeyi başarma tarzlarına hayranlık duymamız bile gerekir.

Bütün bunlardan sonra üniversite felsefesinin ruhu ve hedefiyle ilgili olarak hâlâ kuşku duyan varsa Hegel'in sahte bilgeliğinin akıbetine baksın. Temel fikirlerinin en saçma kuruntu, ters yüz edilmiş bir dünya, felsefi bir maskaralık* olması nedeniyle, ya da muhtevasının ahmakların kandıdığı en sığ ve en anlamsız sözcük oyunları sergilemesi, serimlemesinin de, bizzat yazarının eserlerinde görüldüğü üzere, bir kaçığın hezeyanlarını andıran, bir sürü anlaşılmaz deyimle dolu en iğrenç ve saçma hezeyan olması yüzünden itibarından bir şey kaybetti mi? Hayır, hem de hiç! Tam tersine bu yirmi yıl boyunca en parlak kürsü felsefesi olarak gelişti, görülmedik ders ücreti ve aylıklar kazandırdı; semirdikçe semir-

* Başyapıtımın birinci cildinin sonundaki "Kant Felsefesinin Eleştirisi"ne bakınız.

di ve yüzlerce kitapla bir baştan bir başa Almanya'ya insan bilgeliğinin nihai zirvesi ve felsefelerin felsefesi olarak ilan edildi; göklere çıkarıldı. Öğrenciler ondan imtihana tabi tutuldu ve onu öğretmek için profesörler atandı. Yazarı, o ne kadar ahmaksa, bir o kadar uysal, arsız özel öğretmen sürüyü takip etmek istemeyen kimsenin "kendi hesabına bir ahmak" olduğunu duyurdu; böyle bir uğursuzluk kaynağına karşı zayıf bir muhalefete yeltenmiş olan azınlık "büyük akıl ve sınırsız deha"nın, bu gülünç filozof taslağının tanınıp kabul görmesi karşısında ürkek ve çekingen kaldı. Burada söylenenlerin kanıtını bu berbat iş üzerine yazılıp çizilmiş şeylerin tümü sunar; bunlar artık tamamlanmış belgeler olarak, dudak büküp alay eden komşuların dışarıdaki mahkemesinden, hepimizin önünde tekrar buluşacağı yargı makamına, gelecek kuşakların mahkemesine geçmiştir. Bu mahkemenin kullandığı diğer silahlar arasında, bütün bir çağ için bile çalabilecek, bir kepezelik çanı vardır.

İmdi sonunda ne oldu da bu debdebe, bu tantana böylesine ansızın sona erdi, *bestia trionfantenin** düşüşüne ne yol açtı, birkaç kalıntı dışında bütün bir paralı askerler ve avanaklar sürüsünü ne dağıttı? *Halle'sche Jahrbücher*** bayrağı altında başıbozuklar ve çapulcular olarak toplanmış olan bu kalıntıların bir bölümüne aleni rezalete varacak fesatlarını sürdürmelerine bir müddet daha izin verildi; bir diğer bölümü ise bugün bile gençlik yıllarında kendilerine belletilmiş olan şeylere inanan ve etrafta bağıra çağıra hâlâ bunları pazarlayan birkaç sefil eblehtir.

* (: Alıklar saltanatı.)

** (: 1838'de Arnold Ruge ve T. Echtermeyer'in önderliğinde yayınlanmış olan Hegelci dergi.)

Olan yalnızca şuydu: Birileri bunun yerleşik dinle fiilen ve gerçek anlamda değil, ancak görünüşte ve lafzen uzlaşan bir üniversite felsefesi olduğunu gösterecek zararlı bir düşünce edindi. Kendi başına bu suçlama iyi temellendirilmişti, çünkü sonradan *Yeni-Katoliklik*in kanıtlandığı da buydu. Dolayısıyla *Yeni Katoliklik ya da Alman Katolikliği* halk kesimi için uygun hale getirilmiş Hegelcilikten başka bir şey değildir. Tıpkı onun gibi bu da dünyayı izahsız bırakır; dünya daha fazla malumat verilmeksizin nasılsa öyle vardır. Dünya sadece *Tann* ismini, insanlık da *Mesih* ismini alır. Her ikisi de "kendinde amaç" tır, diğer bir deyimle her ikisi de, bu kısa hayat sürdüğü sürece, insanlar keyiflerince yaşasınlar diye vardır. *Gaudeamus igitur!**

Devletin Hegelci Tanrılaştırılması ayrıca komünizme götürür. Bu anlamda *Yeni-Katoliklik*in oldukça eksiksiz bir tarifini F. Kampe, *Geschichte der religiösen Bewegung neuerer Zeit*'inin, üçüncü cildinde (1856) verir.

Fakat böyle bir suçlamanın hâkim felsefi sistemin Akhilleus topuğu olabilmesi bize gösterir,

Biliyorsun seçimi belirleyebilecek
Ve insanı yükseltebilecek niteliği,
(Goethe, *Faust*)

ya da Alman üniversitelerinde hakikatin ve bir felsefenin kabul edilebilirliğinin gerçek ölçütünün ne olduğunu ve neye dayandığını. Ayrıca bu tür bir saldırı, her türlü sapkınlık suçlamasının alçaklığından ayrı olarak, οὐδὲς πρὸς Διόνυσον** ile kısa yoldan savuşturulacaktır.

* (: O halde sevinelim!)

** (: Dionysos'u ilgilendirmez.)

Her kim aynı görüşün daha fazla kanıtına ihtiyaç duyorsa, büyük Hegel güldürüsünün devamına yani Herr v. Schelling'in Spinozacılıktan yobazlığa hemen ardından gelen ve çok iyi zamanlanmış dönüşüne ve müteakiben, bütün gazetelerin borazanları eşliğinde, Münih'ten Berlin'e nakledilmesine baksın. Dokundurmalarına ve anıştırmalarına bakılırsa, Schelling'in cebinde böylesine büyük bir taleple beklenen kişisel Tann'yi götürdüğü kestirilebilir; bunun üzerine talebelerin (derslere) izdihamı öylesine büyük oldu ki pencerelerden dersliğe tırmandıkları bile görüldü. Ardından ders döneminin bitiminde kendisine derslerini izlemiş olan çok sayıda üniversite profesörü tarafından, en itaatkâr biçimde, insanlara verilen diplomaların büyüğü takdim edildi; ve o en küçük bir mahcubiyet belirtisi göstermeksizin Berlin'deki fevkalade parlak ve bir o kadar da kârlı-kazançlı rolün tamamını üstlendi; ve bu, soylu yaradılışlarda kişinin arkasında bıraktığı saygınlık üzerine kaygısının sair her şeye ağır bastığı yaşlılık döneminde oldu. Bunun gibi bir şey olağan koşullarda insanın içini kasvetle doldurabilirdi; gerçekten üniversite profesörlerinin bundan yüzlerinin kızarması gerektiği düşünülebilirdi, ancak bu onlardan çok fazla şey beklemek olurdu. Şimdi böyle bir sonucu düşündükten sonra her kim ki gözlerini kürsü felsefesi ve onun kahramanlarına açmamışsa o iflah olmaz birisidir.

Ne var ki insaf, üniversite felsefesini sadece buradaki gibi ve sözde amacı bakımından değil, fakat aynı zamanda gerçek ve ona özgü hedefi bakımından değerlendirilmesi gerektiğini talep eder. Aslında bu şuna varır: geleceğin genç avukatları, hukuk müşavirleri, doktorları, memur adayları, eğitimcileri, hatta en derin kanaatle-

rinde, devlet ve yönetiminin kendileriyle ortak olduğu hedef ve niyetlerle uyum içinde aynı düşünce çizgisini muhafaza edeceklerdir. Buna bir itirazım ve dolayısıyla bu bakımdan söyleyecek bir şeyim yok. Çünkü kendimi bir çıkar yol olarak böyle bir devletin zorunluluğunu ya da lüzumsuzluğunu değerlendirmek için yeterli görmüyorum, daha çok bunu *insanlar* yönetmek, yani sınırsız derecede bencil, hak hukuk tanımaz, sahtekâr, düzenbaz, kiskanç, art niyetli, huysuz, dar kafalı insan soyunun kalabalıkları arasında hukuk ve düzeni, barış ve sükûneti sürdürmek gibi güç bir işi üstlenmiş olanlara bırakıyorum. Onlar yargı yetkisini büyük çoğunluktan alıp onu maddi güçlerinden başka bir şeyi olmayan geniş yığınların mallarını mülklerini ellerinden almış azınlığı korumak için kullanırlar. Bu iş o kadar güçtür ki, onlarla bu durumda kullanılacak araçlar üzerine tartışmaya kesinlikle cüret etmem; çünkü benim düsturum her zaman şu olmuştur: “Şükret Tanrı’ya bu yüzden her sabah, bakıp gözeteceğin bir Roma ülkesi yok!”

Fakat *Hegeliğe* böylesine emsalsiz bir devlet himayesi sağlamış olan üniversite felsefesinin bu temel (siyasi) hedefleriydi. Çünkü onun için *devlet* “mutlak kusursuz bir ahlaki organizma”ydı ve o insan varoluşunun bütün hedefinin *devlette* ortaya çıktığını ileri sürüyordu. Geleceğin genç avukatları ve dolayısıyla devlet memurları için bundan daha iyi bir hazırlık olabilir miydi? Öyle ki bunun sonucunda bütün özleri ve varlıkları, bedenleri ve ruhları, tıpkı bir kovandaki anlar gibi, bütünüyle *devlete* terkedilmiş olacak ve bu büyük devlet aygıtını, bu *ultimus finis bonorum** hareket halinde tutmak için

* (: İyi şeylerin nihai hedefi.)

işbirliği yapan işe yarar çarklar olmak dışında ne bu, ne de gelecek dünyada yapacak başka bir şeyleri olmayacaktı. Genç avukat ve insan bundan dolayı bir ve aynıydı. Bu dar kafalılığın, yobazlığın gerçek anlamda Tanrılaştırılmasıydı.

Fakat böyle bir üniversite felsefesinin devletle ilişkisi başka, gerçek felsefeyle ilişkisi başka bir şeydir. Bu çerçevede o *saf* felsefe olarak *uygulamalı* olan ilkinden ayırt edilebilir. Dolayısıyla saf felsefe hakikatten başka amaç tanımaz; bu da şu demektir ki onun araçlarıyla bunun dışında peşine düşülen her hedef onun için ölümcül olduğunu er geç gösterecektir. Onun yüce hedefi, benim *metafizik* dediğim, bu soylu ihtiyacı tatmin etmektir; bu bütün zamanlarda insanlar arasında kendisini derin ve tutkulu biçimde hissettirir, fakat en güçlü biçimde, günümüzde olduğu gibi, dogmanın saygınlık ve otoritesinin her geçen gün daha da fazla gerilediği bir dönemde hissettirir. Dolayısıyla dogma insan soyunun büyük kalabalığı için tasarlanmıştır ve onlar için uygundur; ve bu hüviyetiyle o' içinde sadece *alegorik*, ama yine de ortada *sensu proprio** hakikat olarak dolaşması gereken hakikati barındırabilir. İmdi her türlü tarih ve doğa bilgisinin, hatta felsefi bilginin her geçen gün daha da genişlemesiyle dogmanın artık kendilerini tatmin etmediği kimselerin sayısı giderek daha da fazla büyümekte ve *sensu proprio* hakikat için daha da fazla bastırmaktadırlar. Fakat o zaman bu talep karşısında böyle bir *nervis alienis mobile*** kürsü kuklası ne yapabilir? Ancak özel imkânlarla desteklenen bu etekli (*Petticoat*)

* (: Gerçek anlamda.)

** (: Harici güçlerle hareket ettirilen ağaçtan oyma kukla. (Horatius, *Satirler*, II, 7 82).)

felsefe ile, içi boş sözcük yapılarıyla, hiçbir anlama gelmeyen ve bir sözcük seliyle en sıradan ve en aşikâr hakikatleri anlaşılmaz hale getiren ince belagat oyunlarıyla, hatta Hegel'in mutlak saçmalığıyla nereye gideceğiz?

Diğer yandan çekirgeyle beslenen, üzeri postlarla kaplı ve korkunç uğursuzlukların kendisine ilişmediği dürüst ve namuslu Yahya gerçekten çölden çıkıp gelse ve bu arada kendisini saf bir kalple ve tam bir ciddiyetle hakikat araştırmasına verse ve onun meyvelerini sunsaydı, devletin amaçları için kiralanmış, karısı ve ailesiyle felsefenin sırtından geçinmeye mecbur ve bundan dolayı kılavuz sözleri *primum vivere, deinde philosophari** olan bu kürsü esnafından ne tür bir kabul görürdü acaba? Bu yüzden bu adamlar pazanı ele geçirmişlerdir ve orada onların izin verdiklerinin dışında hiçbir şeyin para etmemesini sağlamışlardır; dolayısıyla erdem ancak onların ve vasatlıklarının kabulden hoşlandığı kadarıyla vardır. Böylece onlar felsefeyle ilgilenen bu küçük kamuoyunun dikkatinin dizginini yeteri kadar olmasa da ellerinde tutarlar.

Çünkü şiir ürünleri gibi eğlence ve hoşça vakit geçirme imkânı değil, sadece eğitim ve mali bakımdan hiçbir getirisi olmayan eğitim vaat eden konular üzerine bu kamuoyu, önce bu çabalann zengin biçimde ödüllendirileceği konusunda kendilerine tam olarak güvence verilmeden kesinlikle zamanını, emeğini ve çabasını heder etmeyecektir. O nedenle bu kesim atalarından devraldıkları, her kim bir işle yaşamını sürdürürse onun hakkında her şeyi bilir inancıyla, profesör kürsülerinden ve özet kitaplar, gazeteler ve edebiyat dergilerinde, sanki o konunun gerçek ustalarıymış gibi, kendilerinden emin

* (: Önce yaşa sonra felsefe yap!)

biçimde davranan meslek adamlarından bir güvence bekler. Dolayısıyla onlar usta belledikleri bu adamların neyin kayda değer neyin görmezden gelinebilecek olduğunu kendileri için sınavıp seçmelerine izin verirler.

Çölden gelen zavallı Yahya! Eğer getirdiğin, bekleneceği gibi, bu kazançlı felsefenin kibar beylerinin zımnî sözleşmesine uygun olarak tasarlanmamışsa kim bilir başına ne gelecek? Onlar seni oyunun ruhuna nüfuz edememiş ve dolayısıyla muhtemelen herkesin keyfini kaçırarak birisi olarak göreceklendir; bu yüzden sana ortak düşmanları ve muhalifleri olarak bakacaklardır. Getirdiğin insan aklının en büyük şaheseri olsaydı bile asla onların gözünde bir yer edinemezdi. Çünkü o *ad normam conventionis** tasarlanmamış olacaktır; ve bundan ötürü onların kürsüden derslerinin konusunu oluşturmalarını ve bundan geçinmelerini sağlayacak şekilde hazırlanmamış olacaktır.

Ortaya çıkan yeni bir sistemin doğru olup olmadığını anlamak için tetkik etmek bir felsefe profesörünün asla aklına gelmez; ama sırf yerleşik dinin öğretileriyle, hükümet tasarılarıyla, dönemin hâkim görüşleriyle uyumlu hale getirilip getirilemeyeceğini anlamak için onu derhal sınamaya tabi tutar. Bütün bunlardan sonra onun kadere karar verir. Ama eğer amacını kabul ettirip eğitici olduğunu ve bilgi içerdiğini gösterseydi; hatta kamuoyunun dikkatini çekse ve incelenmeye değer olsaydı bile, o zaman kaçınılmaz olarak bu ölçüde kürsü felsefesini aynı dikkatten, aslında itibarından, daha da kötüsü satışından yoksun bırakırdı. *Di meliora?***

* (: Yaygın kalıba göre.)

** (: Tanrı saklasın!)

Dolayısıyla böyle bir şeyin olmasına izin verilmemeli ve herkes bu adamın karşısına dikilmelidir. Bunun yöntem ve taktiğini talihli bir içgüdü sağlar, böyle bir şey kendisini koruması için zaten her varlığa verilmiştir. Dolayısıyla *norma conventionise** karşı çıkan bir felsefeye meydan okumak ve çürütmek, özellikle bir profesör diplomasıyla verilmeyen meziyetlerin ve belli niteliklerin araştırıldığı durumda, genel olarak, son tahlilde kesinlikle kimsenin göze almayacağı tehlikeli bir iştir. Çünkü bu suretle, örtbas edildiğini söylediğimiz eserler tanınacak, meraklısı da onların peşine düşecektir, fakat o zaman fevkalade nahoş karşılaştırmalar yapılabilir ve sonuç vahim ve tehlikeli olabilir.

Tam tersine aynı kafa yapısına ve aynı zamanda benzer yeteneklere sahip kardeşler olarak onlar tedirgin edici böyle bir eseri tam bir uzlaşmayla *non avenu*** olarak görürler. Onu bastırıp boğmak için en önemli olanı en büyük lâkaydilikle önemsiz; mükemmelen düşünmüş ve yüzyıllardır varolanı üzerinde konuşulmaya değmez bir şey olarak görürler. Garazkâr biçimde çenelerini kilitler ve sessiz kalırlar; evet, yaşlı Seneca tarafından bile lanetlenmiş olan *silentum quod livor indixerit**** (*Epistulae*, 79) ile suskun kalırlar.

Zaman zaman kardeşlerinin düşük (gelişmemiş) düşünsel döllerinin ve ucubelerinin üzerinde kargalar gibi seslerinin çıktığında öterler ve endişelerini, kimsenin bilmediği hiç var olmayan kadar iyidir ve dünyadaki şeyler (bilfiil) var olanların değil, var gibi görünen ve isimlerini andıkları şeyin yerine geçer düşüncesiyle giderirler.

* (: Yaygın kalıp.)

** (: Var olmamış, ortaya çıkmamış.)

*** (: Kıskançlığın dayattığı sessizlik.)

Bu meziyete karşı en güvenli ve en az tehlikeli yoldur ve bu yüzden geçimlerini daha yüksek kabiliyet ve yeteneklere ihtiyaç duyan şeylerden arayan bütün sıg kafalara bunun en iyisi olduğunu salık verebilirim, ama bunun nihai sonuçları konusunda kendilerine güvence veremem.

Ne var ki burada bir *inauditum nefas** nedeniyle Tanrılara kesinlikle yakanılmamalıdır. Bütün bunlar ta başından beri bütün sanatlarda ve bilimlerde seyrettiğimiz oyundan bir sahnedir yalnızca, bir başka söyleyişle, bir gaye *uğruna* yaşayanlar ile onun *sayesinde* yaşayanlar, ya da onunla *özdeşleşenler* ile onu *temsil edenler* arasındaki eski çatışmadan ibarettir. Onlar için göz önünde bulundurulmuş amaçtır, hayatları onun için bir araçtan ibarettir; berikiler içinse bu hayat, refah, eğlence için, ciddiyetlerinin, samimiyetlerinin bulunup bulunabileceği tek nokta olan ev içindeki mutluluk için araç, hatta yorucu bıktırıcı koşuldur; çünkü doğa onların etkinlik alanına sınırlı burada çizmiştir. Her kim bunun örneklerini görmek ve onunla daha yakından tanışmak isterse edebiyat tarihini incelemeli ve her türden ve her sanattan büyük ustaların yaşam öykülerini okumalıdır. O zaman bu işlerin ta başından beri böyle olduğunu görecektir ve hep böyle kalacağını anlayacaktır.

Bunu geçmişte herkes görür, içinde yaşadığımız zamanda ise kolay kolay kimse görmez. Edebiyat tarihinin şanlı sayfaları aynı zamanda neredeyse kaçınılmaz biçimde trajiktir. Bütün bilgi dallarında bunlar bize meziyetin kural olarak ahmakların ahmaklıklarına son vermeye, çalgı cümbüş hitama erip herkes yatağına çekilin-

* (: İşıtlmemiş had bilmezlik.)

ceye kadar beklemek zorunda kaldığını gösterir. İşte o zaman kendisinden esirgenmiş olan saygın yeri doldurmak üzere, ama nihayetinde hâlâ bir gölge olarak, gece- nin karanlığında bir hayalet gibi kalkmıştır o.

Ne var ki burada biz sadece felsefeyle ve onun savu- nucularıyla ilgileniyoruz. Öncelikle şimdi, ancak birkaç filozofun felsefe profesörü ve hatta nispeten daha da az felsefe profesörünün filozof olduğunu görüyoruz. Dolayısıyla denilebilir ki kendinden elektrikli cisimler nasıl ki elektrik iletkenleri değilse, filozoflar da felsefe profe- sörleri değildir. Aslında (filozofluk ile felsefe profesörlü- ğünün aynı kişide) buluşması bağımsız düşünürün önü- nü başka her şeyden çok tıkar. Çünkü felsefe kürsüsü belli bir ölçüde kişinin inanç ikranını *coram popula** yapı- tığı, aleni bir itiraf yeridir.

Ayrıca tam ya da derin bir kavrayışa, dolayısıyla ger- çek bilgiğe bilfiil ulaşmanın önünde kolay kolay hiçbir şey, sürekli bilge görünme zorunluluğu, öğrenmeye iste-ekli ve her makul soruyu cevaplamaya hazır öğrencile- rin karşısında sözde bilgiyi sergileme kadar engel oluş- turmaz. Ne var ki hepsinden kötüsü, böyle bir konumda bulunan kimsenin, aklına herhangi bir düşünce geldiğin- de, bunun üstlerinin amaç ve niyetlerine uyup uymaya- cağı endişesinin tutsağı olmasıdır. Bu onun düşüncesini öylesine felç eder ki bu fikirler bir daha onun aklının ya- nından bile geçmez. Özgürlük ortamı hakikat için vazge- çilmez bir şeydir. Daha önce Kant'ın *exceptio quae firmat regulam*** bir profesör olması ile ilgili zorunlu olan şeyi zikretmiştim. Burada buna sadece şunu ekleyeyim ki, eğer profesörlüğü üstlenmemiş olsaydı onun felsefesi bi-

* (: Halk içinde.)

** (: İstisna kuralı bozamaz.)

le daha ilginç, daha sağlam, daha saf ve daha ince olurdu. Gene de o elinden geldiğince felsefe ile profesörlük arasına çok zeki biçimde bir sınır çekti, çünkü kürsüden kendi öğretisi üzerine ders vermedi (Bkz. Rosenkranz, *Geschichte der Kantischen Philosophie*, s. 148).

Şimdi Kant'ın etkilerinden bu yana geçen yarım yüzyıl içinde ortaya çıkmış olan sözüm ona filozoflara geri dönüp baktığımda ne yazık ki namı hesabına gerçekten ve ciddi biçimde hakikat araştırmasıyla ilgilendiğini söyleyebileceğim kimseyi görmüyorum. Tam tersine, her ne kadar her zaman açık biçimde bunun bilincinde olmasalar da, hepsinin üstündekilerin ve dolayısıyla öğrencilerinin tasvibini elde etmek için büyük bir gayretle işin sadece görüntüsüyle uğraştıklarını, bir etki uyandırmak, aldatmak, hatta şaşırtmakla meşgul olduklarını görüyorum. Bu çerçevede içerisinde nihai hedef, her zaman bu işten elde ettikleri kazancı karıları ve çocuklarıyla refah içinde yaşamak için harcamaktır. Ama bu aslında, tıpkı hayvan gibi, en yakın hedeflerini yemek, içmek ve çocuklarına bakmaktan ibaret olarak gören insan doğasına da uygundur. İnsan buna ilave olarak onun özel bir doğal eklentisi durumundaki şaşaa ve gösteriş düşkünlüğünü elde etmiştir.

Diğer yandan felsefede gerçek ve hakiki başarıların ilk koşulu, şiirde ve güzel sanatlarda olduğu gibi, bütünüyle sıradışı bir yaradılıştır. Böyle bir yaradılış insan doğasının hâkim eğiliminin aksine, kendisinin iyiliği için öznel mücadelenin yerine, bütünüyle *nesnel* bir mücadele koyar. Bu mücadele onun kendi benliğine yabancı olan ve tam bu sebepten ötürü gayet yerinde olarak *eksantrik* denen, hatta kimi zaman Donkişotluk olarak alay edilen bir *başarı* hedefler. Ama Aristoteles bile demiştir:

οὐ χρὴ δέ, κατὰ τοὺς παραινούντας, ἀνθρώπινα φρονεῖν ἄνθρωπον ὄντα, οὐδὲ θνητὰ τὸν θνητόν, ἀλλ' ἐφ' ὅσον ἐνδέχεται, ἀθανατίζειν, καὶ πάντα πολεῖν πρὸς τὸ ζῆν κατὰ τὸ κράτιστον τῶν ἐν αὐτῷ

(*Neque vero nos oportet humana sapere ac sentire, ut quidam monent, quum simus homines; neque mortalia, quum mortales; sed nos ipsos, quoad ejus fieri potest, a mortalitate vindicare, atque omnia facere, ut ei nostri parti, quae in nobis est optima, convenienter vivamus.* * *Nikomakhos'a Etik*, x. 7).

Böyle bir zihinsel eğilim kesinlikle fevkalade nadir rastlanır bir sıradışılıktır; fakat tam da bu sebepten ötürü onun meyveleri zaman içinde bütün insanlığın faydasına olur, çünkü bunlar şükür ki korunabilecek türden şeylerdir.

Bir sonraki düşünce adımında düşünürleri *kendileri için ve başkaları için* düşünenler diye ayırabiliriz; sonuncular kural, öncekiler istisnadır. Dolayısıyla öncekiler çifte anlamda özgün ve bağımsız düşünürler ve sözcüğün en soylu anlamında bencildirler. Dünyanın kendilerinden bir şeyler öğrenebileceği düşünürler sadece bunlardır. Çünkü daha sonra başkalarını aydınlatan sadece bir insanın kendisi için yaktığı ışıktır, dolayısıyla Seneca'nın ahlaki bir anlamda söylediği şeyin, yani *alteri vivas oportet, si vis tibi viverenin*** (*Epistulae*, 48) tersine

* (: İmdi insan olarak insani şeyleri, ölümlü olarak ölümlü şeyleri düşünmemizi salık verenlere kulak asmamalı, fakat elimizden geldiğince kendimizi ölümsüzleştirmeli, ve içimizdeki en iyi, en yüce şeyle uyum içinde yaşamak için her şeyi yapmalıyız.)

** (: Eğer kendin için yaşamak istiyorsan, başkaları için yaşamalısın.)

çevrilmiş biçimi, *tibi cogites oportet, si omnibus cogitasse volueris,** düşünsel açıdan doğrudur.

Fakat bu kesinlikle herhangi bir resmi kararla ya da iyi niyetle zorla kabul ettirilemeyecek nadir rastlanır sıradışıdır, ama yine de felsefede onsuz hiçbir gerçek ilerleme mümkün değildir. Diğerleri ya da genel olarak dolaylı hedefler için bir kimse bu amacın gerekli kıldığı, benliğin ve bütün hedeflerin unutulmasını talep eden en büyük zihinsel çaba içerisinde asla olmaz; tersine o şeylerin salt görüntüsü ve taklidiyle yetinir, daha ileri gitmez. Muhtemelen birkaç kavram bulunur ve birkaç farklı şekilde bir araya getirilip bir terkip oluşturulur, sonunda deyiş yerindeyse kâğıttan bir kule kurulur; fakat bu şekilde dünyaya yeni ve hakiki hiçbir şey gelmez.

Ayrıca gerçek hedefleri kendi esenlikleri olup düşünceyi bunun için sadece araç haline getirenler her zaman, çağdaşlarının gelip geçici ihtiyaç ve eğilimlerini, söz sahibi durumunda olanların hedef ve maksatlarını vb. göz önünde bulundurmamak zorundadırlar. Bu durumda hakikati hedeflemek mümkün değildir, dürüstçe araştırıldığında bile hakikatle karşılaşmak son derecede güçtür.

Fakat genel olarak konuşmak gerekirse, kendisi ve ailesi için dürüst bir geçim imkânı arayan birisi kendisini aynı zamanda nasıl hakikate adayacaktır? O ki her zaman tehlikeli bir yoldaş ve her yerde istenilmeyen bir misafirdir. Galiba getireceği, bahşedeceği hiçbir şey olmadığı, fakat sadece kendisi için araştırıldığı için böyle bir başına görünmektedir. Aynı zamanda iki efendiye,

* (: Eğer herkes için düşünmüş olmayı istiyorsan, kendin için düşünmelisin.)

baş harfleri dışında ortak hiçbir yanları olmayan dünyaya (*die Welt*) ve hakikate (*die Wahrheit*) hizmet edemeyiz; böyle bir şeye kalkışmak ikiyüzlülüğe, dalkavukluğa, fırsatçılığa götürür. Çünkü bir hakikat rahibinin, kendisinin inanmadığı şeyi inandırıncı biçimde başkalarına öğreten ve böylece her şeye kolayca inanan safdil gençlerin zamanını israf edip zihinlerini harabeye çeviren bir sahtekârlık ve hilekârlık prensi olması mümkündür. Edebi namusunu bir yana bırakıp kendisini dönemin etkili çam devirenlerine ve softalık taslayan mankafalarına övgüler düzmeye adar, ya da maaşı devlet tarafından devletin amaçları için ödendiğinden dolayı büyük bir gayretle devleti Tanrılaştırmaya çalışır, onu her türlü insani çabanın ve her şeyin zirvesi haline getirmeyi kendisine hedef edinir. Bu suretle o felsefe dersinin verildiği sınıfı en sığ dar kafalılığın bir okuluna dönüştürmekle kalmaz, fakat sonunda, sözgelimi Hegel gibi, insanın kaderini, bir bakıma tıpkı bir kovandaki arıların kaderi gibi, *devletle* özdeşleştiren iğrenç öğretiyeye ulaşır; böylece varoluşumuzun en yüksek hedefi bütünüyle gözden kaçmış olur.

Sokrates ile karşılaştırdığı sofistleri tasvir ederken Platon felsefenin ekmek kazanma için uygun olmadığını göstermişti; fakat *Protagoras*'ın başında keyifle ve emsalsiz bir alaycılıkla bu adamların etkinliklerini ve başarılarını gözler önüne sermişti. Eski dünyada felsefeyle para kazanma sofisti filozoftan ayırt eden işaret olmuştur her zaman. Dolayısıyla bu ikisi arasındaki ilişki, tam olarak, gerçek aşka tutulan kızlarla para karşılığı icrayı sanat eden fahişeler arasındaki ilişkiye benziyordu. Bu yüzden Sokrates'in Aristippus'u sofistler arasına yerleş-

tirdiğini, hatta Aristoteles'in de onu böyle birisi olarak gördüğünü başyapıtımın II. cildinin, 17. bölümünde göstermişim. Stobaios Stoacıların da benzer görüşleri savunduğunu bildirir (*Eclogae ethicae*, kit. II, bl. 7):

τῶν μὲν αὐτὸ τοῦτο λεγόντων σοφιστεύειν, τὸ ἐπὶ μισθῷ μεταδιδόναι τῶν τῆς φιλοσοφίας δογμάτων. τῶν δ' ὑποτοπησάντων ἐν τῷ σοφιστεύειν περιέχεσθαι τι φαῦλον, οἶονεὶ λόγους καπηλεύειν, οὐ φαμένων δεῖν ἀπὸ παιδ εἰας παρὰ τῶν ἐπιτυχόντων χρηματίζεσθαι, καταδέεστερον γὰρ εἶναι τὸν πρόπον τοῦτον τοῦ χρηματισμοῦ τοῦ τῆς φιλοσοφίας ἀξιώματος.* (Bkz. *Eclogae physicae et ethicae* ed. Heeren, 2. Bsk., c. I, s. 226).

Stobaios'un *Florilegium*, c. I, s. 57'de iktibas ettiği Ksenophon'daki pasajda özgün metne uygun ilerler (*Memorabilia*, I, 6, 17):

τοὺς μὲν τὴν σοφίαν ἀργυρον τῷ βουλομένῳ πωλοῦντας, σοφιστὰς ἀποκαλοῦσιν.**

Ulpianus da şu soruyu sorar: *An et philosophi PROFESSORUM numero sint? Et non putem, non quia non religiosa res est, sed quia hoc primum PROFITERI eos*

* [: Yalnızca sofist olarak ders verdiklerini, yani para karşılığında felsefi öğretileri sattıklarını itiraf edenlerle, bir sofist olarak ders vermenin, fikirlerin para karşılığı takası ve seyyar satıcılığı olduğu için aşağılanmayı, kınanmayı hak ettiğini düşünüp bilgi arayışı içinde olanların eğitiminde para alınmasına, bu tür bir para kazanmanın felsefenin vakanna yakışmadığı için, izin verilmemesini önerenler arasında bir ayrım yapılmalıdır.]

** [: Bilgeligi onu isteyen birine para karşılığı satanlara sofist denir.]

oportet, MERCENARIAM OPERAM SPERNERE. (Lex, I, § 4, Digesta de extraordinaria cognitione, 50. 13.)*

Tyanalı Apollonius hasmı Euphrates'ı esas itibariyle την σοφίαν καπηλευειν (*sapientiam cauponari*)** ile suçlar, ve ayrıca elli birinci mektubunda bu adama şunları yazar:

ἐπιτιμῶσί σοί τινες, ὡς εἰλεφότι χρήματα παρά τοῦ βασιλέως. ὅπερ οὐκ ἄτοπον, εἰ μὴ φαίνοιο φιλοσοφίας εἰληφέναι μι σθόν, καίτοσουτάκις, καὶ ἐπι τοσοῦτον, καὶ παρά τοῦ πεπι στευκότος, εἶναί σε φιλόσοφον.

*(Repnehent te quidam, quod pecuniam ab imperatore acceperis: quod absonum non esset, nisi videreris philosophiae mercedem accepisse, et toties, et tam magnam, et ab illo, quie te philosophum esse putabat).****

Buna uygun olarak kırk ikinci mektupta kendi hakkında ihtiyaç halinde sadaka alacağını, ama muhtaç duruma düşse bile asla felsefe için maddi bir karşılık kabul etmeyeceğini söyler:

* (: Filozoflar da profesörler arasında mı sayılmalıdır? Zannetmiyorum; ama buradaki sorunun bir şeyin dürüst ve titiz biçimde yapılmasıyla ilgili olmamasından dolayı değil, fakat her şeyden evvel onlara para karşılığı çalışmayı küçük gördüklerini alenen itiraf etmenin uygun düşmesinden dolayı.)

** (: Bilgiyi parayla değiş tokuş etmek.)

*** (: Birileri sizi kraldan para almakla suçluyor. Eğer onu felsefe karşılığında, hatta bu kadar sık ve bunca büyük miktarlarda ve ayrıca ister istemez sizin bir filozof olduğunuzu düşünecek birinden almış izlenimini uyandırmıyadınız bu kabul edilebilirdi.)

Ἐάν τις Ἀπολλωνίω χρήματα διδῶ, καί ὁ διδοῦς ἄξιος νομίζεται, λήψεται δεόμενος. φιλοσοφίας δὲ μισθὸν οὐ λήψεται, κἄν δέηται

*(Si quis Apollonio pecunias dederit et qui dat dignus judicatus fuerit ab eo; si opus habuerit, accipiet. Philosophiae vero mercedem, ne si indigeat quidem, accipiet.)**

Aradan geçen zamanın saygınlığından hiçbir şey azaltmadığı bu görüşün temelleri sağlamdır ve felsefenin insanın hem özel hem kamusal hayatına temas eden birçok noktası olduğu gerçeğine dayanır. Dolayısıyla eğer ondan kazanç elde ediliyorsa, derin kavrayış derhal gizli niyet ve maksatın egemenliği altına girer ve sözde filozoflardan ancak felsefenin asalaklarını elde ederiz.

Fakat bu tür adamlar düşmanca ve engelleyici tutumla hakiki filozofların etkinliklerine karşı çıkacaklardır; aslında sırf gayelerinin desteklediği şeyi öne çıkarmak için onlara karşı suikast hazırlayacaklardır. Çünkü ne zaman kâr-kazanç söz konusu olsa, çıkar ve faydanın gerekli kılması halinde, derhal her türlü araç ve aşağılık oyuna, suç ortaklığı ve işbirliğinin vb. her çeşidine başvurulur; bununla gözetilen, maddi amaçların kabulü için uygun bir ortam oluşturmak, sahte ve düşük olanın benimsenmesini sağlamaktan başka bir şey değildir. Bu yüzden

* (: Eğer birisi Apollonius'a para sunmuş ve bunu ona vermeye layık görmüşse, ihtiyacı varsa Apollonius onu kabul edecektir; fakat para ihtiyacı içinde olmuş olsa bile, felsefe karşılığında maddi hiçbir şey almayacaktır. (Yukandaki çeviriler J. E. Payne'e aittir.))

onlara karşı olan, gerçek, hakiki ve kıymetli şeylerin örtbas edilmesi zorunludur.

Fakat bu tür ayak oyunları için hiç kimse, davasıyla bu esnaf takımının her nasılsa ağlarına yakalanmış hakiki filozof kadar az uygun değildir. Kazancın kulu kölesi olmakla onların güzel sanatlara, hatta şiiire verecekleri zarar önemsizdir; çünkü onların eserlerinin her biri kendi başına ayrı bir varoluşa sahiptir; ve kötü iyiyi ne kadar karanlıkta bırakabilirse ancak o kadar onun ayağını kaydınp yerine geçebilir.

Fakat felsefe bir bütün, dolayısıyla bir birliktir; o güzeli değil, hakikati hedefler. Güzelliğin çok çeşitli türleri olabilir, ama buna karşı bir tek hakikat vardır; birçok Mousa, fakat bir tek Minerva vardır. Bu sebepten ötürü şair kötü olanı eleştirmeyi neşeyle küçümseyebilir, fakat filozof kendisini bunu yapmaya zorunlu ve yükümlü addedebilir. Çünkü kabulü için uygun şartlar bulan kötü, açık ve kesin düşmanlıkla iyiyeye karşı çıkar ve çoğalan yabancı otlar faydalı bitkileri boğar.

Doğası gereği felsefe dışlayıcıdır; esasen o çağın düşünme tarzının temelidir; ve dolayısıyla hâkim sistem, tıpkı sultanların oğulları gibi, kendisiyle birlikte başka herhangi bir sistemin varlığına tahammül etmeyecektir. Bundan başka bu konuda hem karar vermek fevkalade güç, hem de buna esas teşkil edecek verilerin elde edilmesi çetin ve zahmetlidir. Eğer hile ve ayak oyunları ile sahte dolaşıma çıkar ve parayla tutulmuş çığırkanlarla gürültü ve patırtıyla her yerde gerçek ve hakiki olarak duyurulursa o zaman çağın ruhu zehirlenmiş, bütün edebiyat dalları yıkıma uğramış, aklın bütün yüksek uçuşları durmuş, gerçekten güzel ve sahici olan her şeye kar-

şı bir istihkâm duvarı örülmüş demektir, ve bu uzun bir süre ayakta kalacaktır. Bunlar φιλοσοφία πιθοφόρος'un* meyveleridir. Kant'ın zamanından beri felsefeye verilmiş olan zarara ve bunun doğurduğu sonuca örnekler vererek bakalım. Fakat tek başına Hegelci şarlatanlığın ve onun yayılış tarzının gerçek öyküsü günün birinde söylenmiş olanlara uygun bir misal için yeterli olacaktır.

Bütün bunların sonucunda, devletle ve gülünç felsefeyle değil de bilgiyle ve dolayısıyla kimsenin ne dediğine/diyeceğine aldırmaksızın ciddi biçimde hedeflenen salt hakikat araştırmasıyla ilgilenen kimsenin bunun için başka bir yere değil, üniversitelere, kız kardeşinin, *ad normam conventionis*** felsefenin hâkim olduğu ve yemek listesini düzenlediği yere bakması gerekecektir. Felsefe para kazanma işi olmaktan çıkıp, bundan böyle günlük hayatta ulu orta görünmese ve profesörler tarafından temsil edilmeseydi, bunun kendisi için daha sağlıklı olacağı görüşüne giderek daha fazla yaklaşıyorum.

Felsefe tıpkı uçurumların kenarında yetişen pembe-cik (*die Alpenrose*) çiçekler gibi ancak özgür dağ havasında serpilir, yapay koşullarda yetiştirildiğinde bozulup yozlaşır. Günlük hayatta felsefeyi temsil edenler büyük ölçüde kralı temsil eden oyuncunun yaptığını yaparlar. Sokrates'in böylesine bıkmaz usanmaz biçimde meydan okuduğu ve Platon'un alay konusu yaptığı sofistlerin felsefe ve retorik profesörlerinden farklı bir yanları var mıydı? Bu, hiçbir zaman bütünüyle ortadan kalkmadığı için benim hâlâ sürdürmekte olduğum o eski kan davası değil mi? İnsan zihninin en yüksek çabaları kârla

* (: Kazanca hizmet eden felsefe.)

** (: Yaygın kalıba göre.)

kazançla yan yana getirilemez; onların soylu doğaları böyle bir alışımı kabul etmez.

Belki de üniversitelerdeki felsefe, eğer atanmış öğretmenleri diğer profesörlerin izinde giderek yeni nesle, halen mevcut ve doğru olarak kabul edilen biçimiyle, özel (uzmanlık) konularının bilgisini aktarmakla ve dolayısıyla dinleyicilerine yakın zamanların hakiki filozofunun sistemini, her konuda ayrıntıya girerek, gerçek ve doğru bir şekilde açıklamakla mesleklerinin gereğini yerine getirmiş olduklarını düşünselerdi hâlâ isteğe uygun olabilirdi. Elbette bu ancak, işlerinde yeteri kadar yargı gücüne ya da her halde ayırt etme melekesine yer vermeleri, Hegel bir tarafa, Fichte ve Schelling gibi salt sofistleri, filozof olarak kabul etmemeleri halinde mümkün olurdu. Fakat bunlar sadece sözü edilen niteliklerden yoksun olmakla kalmayıp, aynı zamanda filozof rolü oynamayı ve dünyaya derin düşüncelerinin meyvelerini sunmayı işlerinin bir parçası olarak görmek gibi ölümcül ve yanlış bir düşüncenin etkisi altında işlerini görmekteler.

Şimdi bu yanlış fikirden sayıları kadar acıklı ürünler çıkmakta ortaya, ve onlarda sıradan, hatta sıradan bile kabul edilemeyecek kafalar, çözümü için olağanüstü yeteneklere sahip en nadir kafaların en büyük çabalarının binlerce yıldır üzerine yoğunlaştığı sorunları ele almaktadırlar. Hakikate duydukları sevgiyle kendilerini unutan bu tür kafalar, ışık için tutkulu mücadelelerinden ötürü, zaman zaman hapse atıldı, hatta darağacında can verdi. Bu tür kafalar öylesine nadirdir ki, iki bin beş yüz yıldır ulusların tarihinin ardında kalın fon ses olarak ilerleyen felsefe tarihi, siyasi tarihin gösterebileceği yüz ünlü monarka karşı yüz ünlü filozofu zor gösterir. Çünkü doğa-

nın kendileri sayesinde daha açık bilincine ulaştığı bütünüyle saf (yalıtılmış) akılların ta kendileridir onlar.

Fakat bu kafalar kalabalıktan öylesine uzaktır ki, onların çoğunun kıymeti ancak ölümlerinden sonra ya da olsa olsa hayatlarının sonlarına doğru bilinir. Sözelimi Aristoteles'in, sonraları başkalarından daha fazla yayılmış olan gerçek büyük şöhreti, bütün anlatılara göre, ilk kez ölümünden iki yüz yıl sonra gelmiştir. Adı günümüzde bile büyük çoğunluk tarafından bilinen Epiküros, Atina'da ölünceye dek kimsenin tanımadığı birisi olarak yaşadı (Seneca, *Epistulae*, 79). Bruno ve Spinoza ölümlerinden ancak iki yüzyıl sonra kabul edildi ve onurlandırıldı. David Hume gibi açık ve tanınan bir yazarın bile, eserlerini çok daha önce vermiş olmasına karşın, insanların kendisine dikkatlerini çevirmeleri için elli yaşına gelmesi gerekmişti. Kant ise ancak altmış yaşında ünlü olmuştu.

Günümüzün kürsü filozofları için bu işler kesinlikle çok daha çabuk olup bitmekte, çünkü onların kaybedecek zamanları yoktur. Nitekim bir profesör komşu bir üniversitedeki başarılı bir meslektaşının öğretisini insan bilgeliğinin erişilmiş en nihai zirvesi olarak ilan etmekte ve bu sonuncusu derhal felsefe tarihindeki yerini, bir başka deyişle, bir üçüncü meslektaşın gelecek panayırı için hazırlamakta olduğu yeri doldurarak büyük bir filozof olmaktadır. O bundan böyle, hiç ilgisi olmadığı halde, bütün yüzyılların hakikat şehitlerinin ölümsüz isimlerinin ardına, o dönemde yıldızı parlayan atanmış meslektaşlarının değerli isimlerini tutuşturur; çünkü tıpkı listelere girebilen birçok filozof gibi, onlar da sayfalar doldurmuş ve meslektaşlarından evrensel kabul görmüşlerdir. Sözelimi "Aristoteles ve Herbart" ya da "Spinoza ve

Hegel", "Platon ve Schleiermacher" isimlerinin birlikte yazıldığını görürüz, ve şaşırıp kalmış bir dünya şunu her halde gözden kaçırmayacaktır: aşırı tutumlu doğanın bir zamanlar yüzyılda ancak bir tane yetiştirebildiği filozoflar, son birkaç on yıl içinde, böylesine yüksek yeteneklere sahip olduğunu hepimizin bildiği Almanların arasında her yerde mantar gibi bitmektedir. Doğal olarak çağın bu şöhreti her bakımdan dikkat çekmektedir.

Dolayısıyla bir felsefe profesörünün ister edebiyat dergilerinde ister kendi çalışmalarında bir başkasının saçma, akıl almaz görüşlerini dikkatle incelemekten geri durması düşünülemez. Üstelik bunu öyle bir ağır ifadeyle ve resmi bir ciddiyetle yapacaktır ki sanki burada hakikaten beşeri bilgide kaydedilmiş gerçek ilerlemelerle ilgileniyormuş gibi görünecektir. Buna karşılık boş çabalarının karşılığı kendisine aynı onurlandırmayla çok geçmeden geri döner ve gerçekten biz biliyoruz ki *nihil officiosius quam cum mutuum muli scabunt*.*

Fakat ciddi konuşmak gerekirse, sırf görev ve meslek aşkına, doğanın kendilerinde her şeyden daha az amaçladığı şeyi temsile ve düşünsel anlamda devlerin omuzlarını gerektiren yükleri üstlenmeye mecbur hisseden bunca sıradan kafa tam anlamıyla acıklı bir görünüm sergiler. Bet sesli birisinin şarkı söylemesini dinlemek, aksak birisinin dans etmesini seyretmek acı vericidir, ama zihni ufku sınırlı birisinin felsefe yapmasını seyretmek katlanılmaz bir şeydir.

İmdi, gerçek fikirlerden yana sefaletlerini gizlemek için çokları kendilerine uzun bileşik sözcüklerden, karmaşık belagat oyunları ve deyimlerden, uzun cümleler-

* (: Hiçbir şey iki katırın karşılıklı olarak birbirini kaşımından daha ağır başlı görünmez.)

den, yeni ve işitilmemiş deyimlerden göz bağlayıcı bir aygıt icat eder. Bunların hepsi bir araya geldiğinde allamelik görüntüsü veren anlaşılması fevkalade güç bir jargon oluşturur. Bütün bunlara karşın söyledikleri bir hiçten ibarettir; yeni bir fikir elde etmeyiz, kavrayışımızın arttığını hissetmeyiz, çaresiz iç çekerek hayıflanırız: "Dönen değirmen taşlarının takırtısını işitiyoruz, ama öğütülen unu görmüyoruz."

Aslında yüksek perdeden söylenen bu boş, tumturaklı sözlerin arkasına ne kadar sıradan, ne kadar değersiz, derinliksiz, inceliksiz görüşlerin saklandığını çok açık biçimde görürüz. Keşke bu gülünç filozoflara varoluş meselesinin düşünürü kısıklarak yakalayıp, en iç varlığını harekete geçirdiği gerçek ve korkunç ciddiyet hakkında bir fikir verebilseydik! O zaman artık gülünç filozoflar olamazlardı; mutlak düşünce ya da bütün temel kavramlarda bulunduğu söylenen çelişki hakkında değersiz süprüntüyü rahat rahat uyduramazlardı ya da kıskanılabilir bir övüngelekle "dünya sınırsızın sınırlıda varoluşudur" ve "akıl sınırlıda sınırsızın yansımasıdır" vb. türünden içi boş zırvaları kullanamazlardı. Böyle bir şey onların hesabına zor olurdu, çünkü artık bir yandan filozof, diğer yandan özgün düşünür olmayı istemektedirler. Sıradan bir zihnin alışılmadık düşüncelere sahip olmasını beklemenin balığın kavağa çıkmasını beklemekten aşığı kalır yanı yoktur.

Diğer yandan zaten herkes *sıradan* fikirlere sahiptir ve bunlar için ders verme ihtiyacı duymaz; dolayısıyla burada sıradan kafalarla hiçbir şey başarılmaz, çünkü felsefede önemli olan tecrübeler ve olgular değil, sadece fikirlerdir. Geriliğin ya da yetersizliğin bilincinde olarak, kimileri çoğu kez eksik ve her zaman yüzeysel bi-

çimde anlaşılmiş tuhaf fikirleri bir köşeye biriktirirler; ve elbette onların kafalarında böyle fikirler her zaman buharlaşıp boş deyim ve sözcüklere dönüşme tehlikesi içindedirler. Onlar bu boş deyim ve sözcüklerin üzerinde oynar ve belki de tıpkı domino taşları gibi bunları birbirine uydurmaya çalışırlar; böylelikle birisinin söylediğini diğerinin söylediğiyle ve ardından bir üçüncüyü dördüncüyle karşılaştırıp, bunların hepsinden daha zeki ve kumaz görünmeye çalışırlar.

Bu tür adamlarda eşya ve dünya hakkında sağlam ve esaslı bir görüşü, sezgisel kavrayışa dayanan dolayısıyla bütünüyle tutarlı ve kucaklayıcı görüşü boş yere ararız. Bu sebepten ötürü herhangi bir şey hakkında kararlı bir görüşe ya da sabit ve belirli bir yargıya sahip değillerdir, fakat öğrendikleri fikirler, görüşler ve karşı görüşlerle bir sis bulutu içindeymişler gibi yollarını el yordamıyla bulurlar. Doğrusunu söylemek gerekirse onların bilgiye ve öğrenmeye dönük çabalarının altında yatan şey daha çok öğretmektir. Bunun böyle olmasında bir sakınca yoktur; ama o zaman filozof rolü oynamamaları, sapı samandan nasıl ayıracıklarını öğrenmeleri gerekir.

Gerçek düşünürler *derin kavrayışın* peşinde olmuşlar ve onu (başka herhangi bir şey için değil) salt kendisi için aramışlardır, çünkü onlar içinde kendilerini buldukları dünyayı ateşli, heyecanlı biçimde şöyle veya böyle anlaşılır hale getirmeyi istiyorlardı; ama bunu ders vermek ve konuşmak için yapmıyorlardı.

Dolayısıyla sürekli tefekkür sonucunda zihinlerinde temeli her zaman *sezgisel dünya kavrayışı* olan sabit, tutarlı ve esaslı bir görüş yavaş yavaş gelişti. Her alandaki özel hakikatlere yollar buradan ışırdır; bunlar da sırasında o temel görüşe ışık yansır. Aynı zamanda bundan on-

ların öyle veya böyle her hayat sorunu ve dünya ile ilgili belirli, iyi anlaşılmiş ve tutarlı bir görüşe ulaştıkları sonucu çıkar; dolayısıyla onların diğer türden düşünürlerin yaptıkları gibi kimseyi boş deyimlerle oyalamasına gerek kalmaz.

Bu sonuncuların her zaman şeylerin kendileri yerine başkalarının görüşlerinin karşılaştırılması ve inceleme-
siyle meşgul olduklarını görürüz. Bu yüzden ortadaki sorunun, gözlerimizin önünde apaçık uzanan gerçek dünya ile değil, bir zamanlar orada olmuş birkaç seyyahın yazılı anlatılarından hareketle, eleştirel bir karşılaştırma yapmak zorunda kaldığımız uzak ülkelerle ilgili olduğunı düşünebiliriz. Ama onlar söz konusu olduğunda durum şöyledir:

*Pour nous, Messieurs, nous avons l'habltude
De rediger au long de point en point
Ce qu'on pensa, mais nous ne pensons point.**

Voltaire

Fakat bütün bu işin en kötü yanı meraklarında sığ ve yavan şeylerin ciddi ve önemli bir şey yerine konmasıdır, ki bu olmasa tuhaf bir heveskârlık olarak sümesine göz yumulabilirdi. Ama eğer gerçek, büyük ve derin olan ortaya çıkıp derhal gerçek değerini kanıtlayorsa böyle bir şeyin olması mümkün değildir. Dolayısıyla onlar iyiyi boğmak ve kötünün engellenmeksizin ilerlemesini sağlamak için bir araya gelirler, hepsi de zayıf ve iktidarsız olduğu için, gizli topluluklar ve gruplar oluştururlar;

* (: Bize gelince, beyler, başkalarının düşündüklerini uzun uzadıya ve ayrıntılı olarak eleştirmeye alışkınız, ama kendimiz hiç düşünmeyiz.)

edebiyat dergilerini ele geçirip orada kendi kitaplarında yaptıkları gibi, derin bir ululama ve vakur bir eda ile birbirlerinin ustalıklı başarılarını tartışırlar ve böylece burunlarına geçirdikleri bukağılarla dar görüşlü kamuoyunu güderler.

Bunların gerçek filozoflar karşısındaki durumu bir bakıma eski usta şarkıcıların şairler karşısındaki durumuna benzer. Söylenmiş olanların örneklendirilmesi isteniyorsa, kürsü filozoflarının kendi havalarını çalan edebiyat dergilerinde düzenli olarak boy gösteren çiziktirmelerine bakmak yeterlidir. Bu oyunlara aşına olan herkes, fırsat çıktığında bunların bir yandan kendi kusurlarını örtmek, diğer yandan önemli olanı önemsiz diye örtbas etmek için sergiledikleri büyük maharet ve kumazlığı düşünmesi, kamuoyunun dikkatini önemli olandan uzaklaştırmak için başvurdukları oyun ve hileleri hesaba katması gerekir, tabii Publilius Syrus'un aforizmasını aklından çıkarmayarak: *Jacet omnis virtus, fama nisi late patet.** (Bkz. *P. Syri et aliorum sententiae*, J. Gruter'in düzeltilmiş metni, Meissen, 1790. I, 266).

Şimdi bu tür düşünceleri aklımızda tutarak, bu yol üzerinde on dokuzuncu yüzyılın başına doğru ilerleyelim ve önce Schellingcilerin, ardından daha vahimi, Hegelcilerin bu doğrultuda nasıl pervasızca günah işlediklerini görelim. İsteksizliğimizi yenelim ve mide bulandırıcı süprüntülerle dolu sayfaları çevirelim, çünkü kimse nin bunları okumasını bekleyemeyiz. O halde şöyle bir düşünüp hesaplamaya çalışalım, bu başarısız eserler için yarım yüzyıl içinde halk kim bilir ne kadar zaman, kâğıt ve parayı boşu boşuna harcamış olmalıdır?

* (: Orada yerde yatıyor erdem, şandan şöhretten yoksun bırakılmış olarak.)

Kamuoyunun sabrına kesinlikle akıl ermez; yıllar birbirini kovalar, o üzerine tıpkı kalın bir bulut tabakası gibi çullanan azap verici can sıkıntısına aldırmaksızın, bu kalın kafalı ve sıkıcı filozof taslaklarının sonu gelmez görevliklerini okur durur; en ufak bir fikir kırıntısı elde etmezsiniz, sırf okuyor olmak için okur. Çünkü zihninde açık ve belirli hiçbir şey bulunmayan yazar, sözcükleri sözcüklere, deyimleri deyimlere ular durur; ama yine de hiçbir şey söylemez, çünkü söyleyecek bir şeyi yoktur, hiçbir şey bilmez, hiçbir şey düşünmez. Bu haliyle gene de konuşmak ister ve dolayısıyla sözcüklerini, fikirlerini ve yargılarını nasıl daha çarpıcı biçimde anlatırım kaygısıyla değil, fakat nasıl yapar da onların fikir ve yargı yoksunluklarını daha mahirane bir şekilde gizlerim kaygısıyla seçer.

Gene de bu lakırdılar basılır, satılır ve okunur ve yarım yüzyıl geçtiği halde okurlar, İspanyolların söylediği gibi, *papan viento*, yani safi hava yuttuklarının hâlâ farkına varmadı. Ne var ki insafı elden bırakmayarak bu boşa dönen değirmen taşlarını hareket halinde tutmak için sık sık, keşfi Messrs. Fichte ve Schelling'e kadar götürülebilecek çok özel bir düzenek kullanılır.

Sözünü ettiğim yapmacık çapraşık, yani anlaşılmasız biçimde yazma yutturmacasıdır; burada gerçek incelik (kurnazlık) muğlak deyim ve sözcüklerin öyle bir şekilde ayarlanmasıdır ki okur eğer anlamazsa ister istemez kusurun kendisinde olduğunu düşünür, halbuki yazar mükemmelen bilir ki kusurlu olan kendisidir; ve bunun tek sebebi, onun iletilecek gerçekten anlaşılabilir, yani açık seçik düşünülmüş bir fikrinin olmamasıdır.

Bu düzenek olmasa Fichte ve Schelling sözde şöhretlerinin temellerini atamazlardı; fakat söz konusu yutturmacayı hiç kimsenin Hegel kadar cüretkâr ve yaygın bi-

çimde kullanmadığını biliyoruz. Daha başında sözde felsefesinin saçma temel fikrini, yani eşyanın gerçek ve doğal akışını tersine çevirip, *tümel-evrensel* kavramları ilk, asli, hakiki anlamda gerçek şey (Kant'ın diliyle kendinde şey) yapma düşüncesini açık ve anlaşılır sözcüklerle açıklaması gerekirdi. Bunlar tecrübeye dayalı sezgisel kavrayıştan soyutlanmış ve bu yüzden değişime tabi olan şeyleri düşünmemizin elemesiyle ortaya çıkmış olan kavramlardır ve neticede ne kadar tümel-evrensel iseler o kadar boşurlar. Çünkü deneysel anlamda gerçek dünya ilk kez hakiki anlamda gerçek ya da kendinde şeyin bir sonucu olarak varlığına kavuşur.

Hegel bu ucube ὕστερον πρότερονu, bu gerçekten çalın düşüncüyü anlaşılır biçimde açıklamalıydı; buna böylesi kavramların bizim yardımımız olmaksızın kendi başlarına düşünüp hareket ettiklerini de eklemesi gerekirdi. Eğer bunu yapmış olsaydı, herkes onun yüzüne güler ya da omuz silker ve bu ahmaklığı ciddiye almaya değmez bir şey olarak görürdü. Fakat o durumda bile rüşvetçilik ve alçaklık o zamana kadar görülmüş en saçma şeyi dünyaya en yüksek bilgelik olarak ilan etmek ve onun yargı gücünü Alman fikir dünyasıyla uzlaştırmak için borazanlar boş yere çalardı. Böyle olmadı ve bu, akıl almaz tumturaklı saçmalık örtüsü altında yutturuldu ve deli saçması bir başarı oldu:

*Omnia enim stolidi magis admirantur amanti,
Inversis quae sub verbis latitantia cernunt.**

Lucretius, I, 642.

* (: Ahmaklar kendilerine mecazi olarak ve tuhaf ya da şaşırtıcı sözcüklerle söylenen her şeye aşırı derecede hayran kalır ve hoşnut olur.)

Bu tür örneklerden cesaret bulan neredeyse her sefil kalem erbabı o zamandan beri yapmacık ve müşkülpe-sent çapraşıklıkla yazmaktan zevk duymaktadır ve so-nunda ortaya öyle bir görüntü çıkmaktadır ki sanki hiç-bir sözcük bunların o yüksek ya da derin düşüncelerini ifade etmeye yetmemektedir. Okura kendisini açıkla-mak için her yolu denemek yerine o okura hakaret eder-cesine şöyle seslenir gibidir: "Hiç kuşum yok, aklımdan geçeni kestiremezsin!" Şimdi okur, "Öyleyse cehen-nem kadar yolun var!" diye cevap vererek kitabı kaldı-rıp atacağı yerde kendisini amaçsızca sıkıntıya sokarsa, o zaman nihayetinde o bunun fevkalade, hatta kendi kavrayış gücünü bile aşacak derecede zekiçe bir şey ol-ması gerektiğini düşünür ve kalkık kaşlarıyla onun yaza-rına bundan böyle derin düşünür der. Bu rezil yöntemin sonuçlarından biri şudur: İngiltere'de herhangi birisi bir şeyi çok karanlık veya tamamen anlaşılmaz diye nitelen-dirme istediğinde, *it is like German metaphysics** der, tıpkı Fransızların: *c'est clair comme la bouteille à l'encre*** dediği gibi.

Belki burada zikretmek lüzumsuzdur, ama gene de çok sık söylendiğinden şikâyet edilemeyecektir, iyi ya-zarlar bunun tam tersine kendilerinin düşündüğü şeyi her zaman okurlarına tam olarak düşündürmek için çok büyük çaba harcarlar; çünkü aktarılacak değerli bir şeye sahip olan kimse onun (ulaşacağı yere ulaşmadan) zayi olup gitmemesi için her yolu deneyecektir. Dolayısıyla iyi üslup öncelikle bir yazarın gerçekten söyleyecek bir şeyinin olup olmadığına dayanır; günümüz yazarlarının

* (: Tıpkı Alman metafiziği gibi.)

** (: Bir türlü anlaşılıyor.)

çoğunun yoksun olduğu ve kötü üsluplarından sorumlu olan şey bu önemsiz meseledir.

Fakat özelde on dokuzuncu yüzyılın *felsefi* eserlerinin genel karakteristiği gerçekten söyleyecek bir şeye sahip olmaksızın yazılmış olmalarıdır; bu onların hepsi için ortak bir özelliktir ve dolayısıyla Hegel'de olduğu gibi Salat'ta, Schleiermacher'de olduğu gibi Herbart'ta da araştırılabilir. O halde eş-sağaltım* yöntemine uygun olarak, en küçük bir fikir kııntısı sulandırılmak suretiyle elli sayfalık bir sözcük seline dönüştürülür ve ardından yazar okurun gerçek Alman sabrına sınırsızca güvenerek sayfalar boyunca sakın sakın gevezelik yapmayı sürdürür. Böyle bir okumaya mahkûm olmuş kafa boş yere gerçek, sağlam ve esaslı fikirler umut eder; Arap çöllerinde su arayan bir seyyah gibi herhangi bir fikir kııntısı için nefes nefese bir o yana bir bu yana koşup durur ve sonunda kaçınılmaz olarak çöl sıcağında kavrulur.

Diğer taraftan hangi dönemden ya da ülkeden olursa olsun, ister Platon ya da Aristoteles, ister Descartes ya da Hume, ister Malebranche ya da Locke, ister Spinoza ya da Kant, önemli değil, hakiki bir filozofu alalım ve inceleyelim. Her zaman fikirlerle dolu, bilgi sahibi ve bilgi üreten, ama özellikle her zaman onu, dürüstçe başkalarına iletmeye çalışan ince bir akılla karşılaşınız. Dolayısıyla böyle bir düşünürün algısı açık okuru onun her satırını okumanın zahmetinin karşılığını anında alır.

Aslında bizim filozof taslaklarının yazılarını fikir bakımından böylesine görülmedik derecede sefil ve dolayısıyla azap verici biçimde sıkıcı yapan şey gerçekte onlar-

* (: *Homöopathie*; sağlam insanda aynı hastalık belirtilerini gösterebilecek ilaçla (bu ilacı küçük dozlarda vererek) tedavi etme usulü.)

daki akıl yoksunluğudur, ama öncelikle şu gerçeğin payı teslim edilmelidir: onların anlatım tarzı genellikle aşırı derecede soyut, evrensel ve fevkalade geniş kavramlar üzerinde hareket eder, bu yüzden genellikle bir gösteri havası içerisinde, ancak muğlak, belirsiz, ikircimli ifadelerle ilerler. Bu hava gösterilerini yere değmemek için çok dikkatli olmaları gerektiğinden yapmak zorunda kalırlar. Eğer değerlerse orada gerçek, belirli, somut ve açık olanla karşılaşır, o zaman da laftan peynir gemileri tehlikeli kayalıklara bindirir, batar gider.

Çünkü duyuları ve anlama yetisini önlerinde sezgisel kavrayışta uzanan dünyaya ve dolayısıyla kendilerine gerçekten verilen şeye, saf, hakiki ve kendi başına yanlışla açık olmayan, bu yüzden o sayede şeylerin özünün iç yüzünü anlayacağımız şeye sağlam ve sarsılmaz biçimde yönlendirecekleri yerde, varlık, öz, oluş, mutlak, sınırsız ve benzeri gibi en yüksek soyutlamalardan başka bir şey bilmezler. Bunlardan yola koyulur, muhtevası nihayetinde safi sözcüklerden ibaret olan sistemler inşa ederler; dolayısıyla bu tür sözcükler gerçekte bir müddet oynanabilen ama patlamaması için gerçeklik zeminine değmemesi gereken sabun köpüğünden başka bir şey değildir.

Eğer bütün bunlara karşın başkasının işine burnunu sokan iktidarsız, ruhsatsız esnaf takımının öğrenim dallarına verdiği zarar, halihazırda güzel sanatlarda olduğu gibi, bu kadarla kalsaydı ve bundan ellerine hiçbir şey geçmeseydi, kendimizi bununla teselli eder ve buna aldırmayabilirdik. Fakat felsefede bunlar, önce hepsi bir araya gelip kötünün şöhretini ayakta tutmak için iyiye karşı doğal bir birlik oluşturarak, ardından iyinin tanın-

masını, revaç bulmasını engellemek için her yola başvurarak, müspet anlamda zarar vermektedirler.

Çünkü kendimizi kandırmayalım: dünyanın neresinde olursa olsun, her zaman, her koşulda cins zekâya ve anlayış gücüne karşı bizzat tabiatın tasarladığı, bütün vasatların, yetersizlerin, ve kalın kafalann gizli bir işbirliği vardır; bunlann tümü bir araya gelir ve muazzam büyüklükte sadık birlikler oluşturur.

Yoksa biz o kadar saf mıyız ki onların başka bir nedenle değil sırf tanımak, hayran olmak ve duyurmak için üstün olanı beklediklerine ve böylece kendilerini haklı olarak hiç hesaba katmadıklarına inanacağız? Buna imkân yok! Fakat *tantum quisque laudat, quantum se posse sperat imitari.** "Bizim bir şey olabilmemiz için dünyada beceriksizler olmalı, beceriksizlerden başka kimse olmamalı!" Bu onların gerçek kılavuz sözüdür ve fare yakalamak kedi için ne kadar doğal bir içgüdüyse, yetenekli insanların tanınmasının önünü tıkamak da onlar için o kadar doğal bir içgüdüdür.

Bir önceki denemenin sonunda alıntılanmış olan Chamfort'un güzel bir pasajı burada da hatırlanabilir. Herkesin bildiği sır bir kez daha dile dökülsün ve doğuştan geri zekâlılık gün ışığına çıkarılsın, her ne kadar tuhaf görünecekse de: dar kafalılık ve ahmaklık her zaman ve her yerde, bütün durum ve koşullarda, anlayıştan, zekâdan ve yetenekten nefret ettiği kadar şu dünyada başka hiçbir şeyden böylesine içten ve yürekten nefret etmez.

Burada vasatlık, hayatla ilgili bütün alanlarda ve işlerde görüldüğü gibi, kendine sadık kalır, çünkü o her yer-

* (: Herkes ancak kendisinin başaracağını umut ettiği kadarnı över.)

de *tek başına* var olmak için üstün nitelikleri örtbas etmeye, hatta yok etmeye ve kökünü kazımaya çabalar. Onu hiçbir sevecenlik, hiçbir iyilik duygusu zihinsel üstünlükle uzlaştıramaz. Dolayısıyla o iflah olmazdır ve hep öyle kalacaktır; ve asıl korkutucu olan çoğunluğu da kendi yanına almış olmasıdır. Bu her alanda insanlığın ilerlemesinin önündeki belli başlı engellerden biridir.

Şimdi bu şartlar altında, diğer bilgi dallarında olduğu gibi, akıl, gayret, azimkârlık bakımından fazlalığın yeterli olmadığı, ayrıca kişisel mutluluk zaranna, özel yeteneklerin de arandığı *bu* sahada nasıl bir ilerleme olabilir? Çünkü hiç kuşku yok, en çıkar gözetmez amaç içtenliği, varoluş muammasını çözmeye dönük karşı konulmaz dürtü, şeylerin en iç özünün derinliğini (iç yüzünü) anlamaya çalışan derin düşünme ciddiyeti, gerçek bir hakikat coşkusu—bunlar eski sfenksin önüne, çoklarının daha önce gidip kaybolduğu karanlık unutulma uçurumuna tepetaklak çakılma tehlikesini göze alarak, onun ezeli bilmecesini çözmeye dönük bir başka teşebbüsle, bir kez daha tehlikeli çıkış girişiminin ilk ve vazgeçilmez koşullarıdır.

Başkasının işine burnunu sokan bu iktidarsız, ruhsatsız esnaf takımının bütün bilgi dallarına verdiği bir başka zarar bir yanılığın tapınağının dikilmesidir; üstün kafalar ve düzgün karakterler sonradan onun yıkılması için zahmet ve meşakkatle, kimi zaman bütün hayatları boyunca, uğraşmak zorunda kalırlar; dolayısıyla felsefede, en genel, en önemli ve en güç bilgide de bu böyledir. Eğer bunun özel kanıtları isteniyorsa Hegelciliğin çirkin örneğine, şu arsız asılsız, gösterişten ibaret bilgeliğe bakılsın yeterlidir; onda dikkatli, dürüst düşünme ve araş-

tırma yerini felsefi bir yöntem olarak kavramların diyalektik öz-devinimine ve dolayısıyla keyfince havada ya da gökyüzünün en yüksek katında hoplayıp zıplayan ve ayak izleri Hegel heykelleri ve Hegelciler olan nesnel bir *düşünce-robotuna* bırakmıştır. Ne var ki kalın ve sığ kafalar ancak bu kadarnı yumurtlar; ve mutlak anlamda nesnel bir şey olması bir tarafa, aşırı derecede öznedir ve ziyadesiyle vasat öznelerin uydurmasıdır.

Şimdi bu Babil yapısının yüksekliğini ve süresini düşünelim, garip ve yabancı araçlarla çalışkan gençlere zorla benimsetilen böyle bir mutlak saçmalık felsefesinin onunla yetişen nesillere ve dolayısıyla bütün bir çağa vereceği hesap edilemez zarar gözlerimizin önüne getirelim. Mevcut bilgin kuşağından sayısız kafa onunla bozulup zihinsel dengesini yitirmiyor mu? İçleri yoz, bozuk görüşlerle tıka basa doldurulmuyor mu? Ve düşüncelerin beklendiği yerde içi boş deyimleri, anlamsız lakırdılan ve mide bulandırıcı Hegel jargonunu kabul etmek zorunda kalmıyorlar mı? Hayat görüşleri baştan başa çılgınca değil mi ve en sıkıcı, dar kafalı ve hatta kaba saba düşünme tarzı, doğrudan seleflerinin ilham kaynağı olmuş olan soylu ve yüksek düşüncelerin ayağını kaydırıp yerini almıyor mu? Kısacası, Hegelciliğin kuluçka makinesinde olgunlaşmış gençler, zihinsel olarak hadım edilmiş, düşünme iktidarından yoksun, hadden huduttan haberleri olmayan gülünç adamlara benzemiyorlar mı?

Aslında baştan çıkarma ya da uyuşturucuyla uyutma girişimleriyle daha önce yönetmek için ehliyetsiz, hatta nesillerini sürdürmek için bile yetersiz hale getirilmiş belli taht varisleri bedenlen nasıl yetiştirilmişse, onlar da şimdi ruhen öyle yetiştirilmektedir.* Onlar zihinsel ola-

* (Ya da ruhi yapılan öyle oluşturulmaktadır.)

rak kuvvetten düşürülmekte, akıllarını düzgün kullanmaktan yoksun bırakılmaktadır, ki bu acınacak bir durumdur ve babaların kesilmeyen gözyaşlarının sebebidir.

Şimdi diğer yandan felsefenin kendisiyle ilgili olarak ne denli rezil görüşlerin yayıldığına ve genel olarak ona karşı ne kadar temelsiz suçlamaların yöneltildiğine kulak verelim. Daha yakından bakıldığında, bu kara çalıcıların felsefeden, adı geçen sefil şarlatanın anlamsız ve amaçsız lakırdılarından ve onun budala ve saçma hayranlarının sığ zihinlerindeki yankısından başka bir şey anlamadığı görülür; onların felsefe dendiğinde anladıkları şey budur! Onlar başka bir şey bilmezler.

Doğrusu Hegelcilik genç neslin neredeyse tümüne zührevi hastalık gibi bulaşmıştır; ve nasıl ki bu musibet bedenin bütün salgılarını zehirliyorsa, diğeri de zihnin bütün güçlerini tahrip etmiştir. Dolayısıyla günümüzün daha genç bilginleri genellikle artık sağlam düşünce, hatta doğal anlatım gücünden yoksundur. Kafalarında tek bir doğru anlayış olmadığı gibi, herhangi bir şey hakkında tek bir açık ve belirli fikir de yoktur; bu boş ve karmaşık laf kalabalığı onların düşünce melekelerini çözüp dağıtmıştır.

Ayrıca bu Hegelcilik belasının, bir kez *in succum et sanguinem** nüfuz etti miydi, yok edilip kaldırılması kendisine benzetilen hastalık kadar güçtür. Buna karşılık onu kumak ve dünyaya yaymak hayli kolaydı, çünkü tezgâhlar ve tertipler onlara karşı saf tutup sıralandığında, diğer bir deyişle, görüşlerin yayılması ve yargıların açıklanması için *maddi* yollar ve araçlar kullanıldığında, derin kavrayış ve anlayış çok geçmeden savaş alanını terk eder.

* (: Kana ve salgıya.)

Saf ve masum gençler üniversiteye çocuksu kanıcılıkla giderler ve her türlü bilgiye sahip sözde profesöre, hatta varoluşumuzun küstah sorgulayıcısına, şöhretinin bin dilden coşkuyla duyurulduğunu işittikleri ve derslerini yaşlı başlı devlet adamlarının takip ettiğini gördükleri adama korkuyla kaşık hayranlıkla bakarlar. Dolayısıyla onlar oraya öğrenmeye, inanmaya ve saygı duymaya hazır olarak giderler. Şimdi bu yargı gücünden yoksun masum gençlere felsefe adı altında tepetaklak edilmiş tam bir düşünce karmaşası, varlık ve hiçliğin özdeşliği öğretisi, sağlam bir kafadan her türlü düşünceyi silip çıkaran bir sözcükler halitası, kaçıklar yurdunu hatırlatan saçma sapan lakırdı sunulursa ve Hegel'in öğrenciler için hazırladığı ders kitabından hareketle çürütülmez ve karşı konulmaz biçimde gösterdiğim gibi, bütün bunlar su katılmadık cehalet ve görülmedik bir ahmaklığın çeşnileriyle süslenmişse, o zaman bu gençler böyle bir boş laf kalabalığına bile saygı göstereceklerdir. Sözünü ettiğim kanıtlamayı Danimarka Akademisinin, bu beceriksizlerin aşılınmış övgücüsü ve felsefe dünyasının şarlatanlarının hamisinin, onun *summus philosophusunun** yüzüne karşı söylemek için *Etik*'imin önsözünde yaptım.

Bu gençler felsefenin gerçekten böyle bir abrakadabradan ibaret olması gerektiğini düşünürler ancak ve bundan ötürü salt sözcüklerin düşüncelerin yerini tuttuğu felç olmuş kafalarla birlikte yürürler; bu yüzden hiçbir zaman gerçek düşünceler üretemeyecek ve dolayısıyla zihinsel olarak iğdiş edilmiş olacaklardır. Sonuçta iktidarsız, huysuz, ama görülmedik derecede tafıralı düşüncelere sahip bir nesil yetişiyor; bunlar tıpkı bugün

* (: Felsefi zirve.)

önümüzde gördüğümüz gibi, tasan ve niyetlerle şişinirler ve zihinsel olarak cansız mecalsizdirler. Bu suretle tanık olduğumuz binlerce kişinin düşünsel tarihidir ki, bu düzmece bilgelik onların gençliklerine ve en soylu yetilerine bir hastalık gibi bulaşmıştır, halbuiki onlar da doğanın kuşaklar boyunca hazırladığı ve Kant'ınki gibi bir kafayı yetiştirdiğinde başarıya ulaştığı faydadan pay almalıydılar.

Özgür insanların (başka herhangi bir şey için değil) sadece kendisi için peşine düştüğü ve kendi temellendirmelerinin dışında başka bir dayanağı olmayan gerçek felsefe bu tür istismarları asla yapamazdı; böyle bir şeyi ancak, öncelikle devlet çıkarına hizmet eden üniversite felsefesi yapabilirdi. Bu yüzden devletin üniversitelerdeki felsefi tartışmalara, bu ister Gerçekçiler ve Adcılar, ister Aristoteles ve Rame, Descartes ve Aristoteles taraftarları arasında, ister Christian Wolff, Kant, Fichte, Hegel arasındaki bir sorun veya başka bir şey olsun hiç önemli değil, her zaman karıştığını ve taraf tuttuğunu görüyoruz.

Üniversite felsefesinin ciddi ve hakiki anlamda felsefeye verdiği zarara ek olarak, özellikle Kant felsefesinin daha önce sözü edilen baskılanmasıyla karşı karşıyayız; bunun sorumlusu büyük bir şaşaaıyla herkese duyurulan üç sofistin palavralandır. Önce, her ikisi de yeteneksiz olduğu söylenemeyecek, Fichte ve ardından Schelling, ve sonunda Hegel, bu sakar beceriksiz, mide bulandırıcı şarlata, bütün bir neslin kafasını tamamen alt üst edip çökerten bu muzır şahıs—bunlar Kant felsefesini ileriye götürmüş, onun ötesine geçmiş, ve böylece gerçekten onun omuzlarına tırmanarak, emsalsiz derecede

yüksek bir bilgi ve derin kavrayış düzeyine erişmiş adamlar olarak ilan edildi. Bu yükseklikten o zaman Kant'ın, gerçekten büyük denilmeye layık ilk filozoflar olacak şekilde kendi görkemlerinin yolunu hazırlamış olan, çalışmalarına neredeyse acıyarak tepeden baktılar.

Kendilerine ait yargıdan yoksun bu gençlere ve öğretmenlerin sadece istisnai, yani kendilerine ait yargı gücüne ve ayrıca buna ait bir hisse sahip kafaları üniversiteye taşıyan, çoğu kez oldukça sağlıklı güvensizliğine hayret etmemek gerekirdi; çünkü bu gençler işittiklerine hemen inanıyor ve dolayısıyla bu yeni yüksek bilgiğe hazırlayan ağır eserlerle ve böylece eski biçimsel Kant'la boşuna zaman harcamak gerekmediğini düşünüyorlardı. Tam tersine aptallaştırılmış üstatlara övgü şarkısı söylemek için, bu üç laf ebesinin sunağın üzerine birbiri ardına oturdukları, yeni bilgelik tapınağına bir an önce ulaşmak için acele ediyorlardı.

Fakat şimdi ne yazık ki üniversite felsefesinin bu üç putundan öğrenilecek hiçbir şey yok; yazılanı boşuna zaman kaybettiriyor, ayrıca kafaları harap ediyor ve hepsinden çok da Hegel'ininki. İşlerin bu şekilde seyrinin sonucu, Kant felsefesi hakkında gerçek bilgi sahibi olanların yavaş yavaş ortadan kaybolması oldu; dolayısıyla bu zamana kadar ortaya konulmuş bütün felsefi öğretilerin bu en önemlisi insanların zihninde canlı ve kalıcı bir şey olarak varlığını sürdüremedi, çağın yüz karasıdır bu. O şimdi sadece daha akıllı, daha doğrusu, akli daha az çelginmiş, daha az şaşkın bir nesli beklemek için, yazarının eserlerinin cansız harflerinde yaşıyor. Dolayısıyla birkaç eski bilgini bir kenara bırakırsak Kant felsefesini tam olarak anlamış birisine kolay kolay rastlayamayacağız.

Diğer yandan günümüzün filozof yazarları bu konuda tasavvur edilebilecek en rezil cehaleti sergilerler. Bu onların bu öğretiyi ilgili anlatılarında en çarpıcı biçimde görülür ve ne zaman Kant felsefesi üzerine konuşmaya kalksalar ve onun hakkında bir şeyler biliyor pozuna bürünseler açık biçimde ortaya çıkar. O zaman, geçimlerini felsefeyle sürdüren adamların son iki bin yıl boyunca ortaya konulmuş ve neredeyse kendileriyle çağdaş olan bu en önemli öğretiyi gerçekten ve doğru dürüst bilmediklerini gördüğümüzde öfkeleniyoruz. Aslında bunlar Kant'ın eserlerinin isimlerini yanlış iktibas edecek ve zaman zaman onun söylediklerinin tam tersini söylemiş gibi gösterecek kadar ileri giderler. Kant'ın *termini technici*-sini saçmalığa vardıracak derecede bozup berbat ettiler ve onlarla neye işaret ettiği hakkında en küçük bir fikre sahip olmaksızın kullandılar.

Doğal olarak, Kant'ın eserlerini alelacele tarayarak bu derin kafanın öğretisi hakkında fikir sahibi olabileceğimizi düşünmek mümkün değildir ve bu gülünç bir varsayımdır; bütün bunları uzun zaman önce "anlayıp geçtikleri"ni düşünen ucuz kalem erbabı ve felsefeci esnafı için uygun düşer (böyle bir yöntem). Kant'ın ilk havarisi Reinhold, *Saf Aklın Eleştirisinin* gerçek anlamını büyük bir çabayla ancak beşinci kez incelediğinde anlayabildiğini söylemişti.

Burunlarından çekilip götürülen uysal kamuoyu bu tür adamların anlattıklarından hareketle bir kez daha Kant felsefesini en kısa zamanda ve hiç çaba göstermeksizin özümseyebileceğini düşünmektedir. Fakat böyle bir şey mutlak olarak imkânsızdır. Kant'ın temel eserlerini kendi çabamızla ve dönüp tekrar tekrar incelemedikçe, gelmiş geçmiş bütün felsefi fenomenlerin

bu en önemlisi hakkında en küçük bir fikir bile edine-
meyiz.

Çünkü Kant doğanın şimdiye dek ürettiği belki de en özgün kafaya sahiptir. Onunla birlikte ve onun yolunda düşünmek, muhtemelen başka hiçbir şeyle karşılaştı-
lamayacak bir şeydir. Çünkü o derecede bir zihin açıklı-
ğına ve kendine özgü bir akli dengeye sahipti ki böylesi
asla başka herhangi bir ölümlünün payına düşmemiştir.
Dikkatli ve ciddi bir incelemeyle, *Saf Aklın Eleştirisinin*
gerçekten derin bölümlerini okuyarak ve bütün dikkati-
mizi konuya verip sırlarına vakıf olarak, Kant'ın aklıyla
gerçekten düşünmeyi ve böylece kendimizin üzerine
yükselmeyi başardığımızda biz de (böyle bir seçkinliğe
erişme) mutluluğ(un)dan pay alınız. Sözgelimi "Saf Anla-
yış Gücünün İlkeleri"ne dönüp bir kez daha baktığımız-
da; özellikle "Deneyin Benzeşimleri"ni (*Die Analogien
der Erfahrung*) düşünüp *Tamalğının Sentetik Birliğinin*
altında yatan derin düşüncenin iç yüzünü kavradığımız-
da durum böyledir.

O zaman kendimizi içine gömüldüğümüz bu baştan
başa düş benzeri varoluştan harikulade bir şekilde
uzaklaşmış ve yabancılaşmış hissederiz. Çünkü varolu-
şun asli unsurlarının her biri kendi başına alınmaktadır
ve şimdi bütün fenomenlerin tamalğısının (*die Apper-
zeption*) sentetik birliğiyle birleştirilmiş zaman, mekân,
ve nedensellik, aklımızın böylesine muazzam biçimde
koşullandığı ve tam da bu sebepten ötürü salt fenom-
en olan dünyamızın kendisine dayandığı deneysel kar-
maşa ve onun akışının bütünleşmesini mümkün kılar.
Tamalğının sentetik birliği bir bütün olarak dünyayı bu
şekilde toparlar, bu aklımızın yasalara üzerine oturur ve
bu yüzden dokunulmazdır.

Kant açıklamasında aklın yasalarıyla ortak bir noktaya doğru yaklaşan dünyanın temel ve asli yasalarını gösterir ve önümüze bunları tek bir ipe dizilmiş olarak koyar. Bu yöntem sadece Kant'a özgüdür ve şimdiye dek dünya ile ilgili ortaya atılmış, en yüksek nesnellik düzeyine sahip, en tarafsız yöntem olarak tanımlanabilir. Bu yöntemi takip etmek belki de başka herhangi bir şeyin benzerini sunamayacağı bir düşünsel haz sağlar. Çünkü bu şairlerin sağladığından daha yüksek türde bir zevktir, onlarınki kuşkusuz herkesin erişim alanı içindedir, oysa burada sözü edilen hazdan önce uğraşıp çabalamak gerekir.

Peki günümüzün felsefe profesörleri bunun hakkında ne bilir? Doğrusu hiçbir şey. Geçenlerde bunlardan birinin kaleme aldığı psikolojik bir yergi okudum, Kant'ın "sentetik tamalgı"sının (*sic*) etrafında dönüp duruyordu; çünkü bunlar Kant'ın teknik tabirlerini kullanmayı sever, her ne kadar burada olduğu gibi, ancak yarım yamalak öğrenilmiş ve anlamsız hale getirilmişse de. Şimdi o bundan yoğunlaşmış dikkatin anlaşılması gerekliliğini sanıyordu. Bunlar ve benzeri ufak tefek meseleler onların anaokulu felsefesinin gözde konularını oluşturur.

Aslında bu beylerin Kant'ı incelemek için ne zamanları, ne istekleri, ne de şiddetli gereksinimleri vardır. Onlar benimle ne kadar ilgileniyorlarsa Kant'la da o kadar az ilgilenirler; çünkü onların ince zevkleri başka adamları talep eder. Keskin ve ayırt edici Herbart, büyük Schleiermacher, hatta "bizzat Hegel" in söylediği şeyler onların düşünce malzemelerini oluşturur, onlara yakışan da budur. Ayrıca onlar "herkesi bastıran Kant'ın" unutulmaya terk edildiğini görmekten yürekten hoşnutluk duyarlar ve onu ölü bir tarihsel fenomen, bir ceset,

bir mumya haline getirmek için acele ederler, çünkü ancak o zaman korkmaksızın onunla karşılaşabilirler. Çünkü o her şeye karşın felsefede Yahudi Tanrıcılığına son vermiştir; fakat onlar bunu örtbas etmekten, gizleyip göz ardı etmekten hoşlanırlar, çünkü onlar böyle bir Tanrıçılık olmaksızın yaşayamazlar, demem o ki karınlarını doyuramazlar.

Felsefede şimdiye dek kaydedilmiş en büyük ilerlemeden böyle bir geriye düşüşten sonra bugünlerin sözümlerine ona felsefe yapma uğraşının bütünüyle eleştiriden yoksun bir yöntem, yüksek sesli deyimlerin arkasına saklanmış inanılmaz bir kabalığa ve Kant'tan önce görülmüş olandan çok daha berbat bir doğalcı beceriksizliğe saplanıp kalmasına şaşmamak gerekir. Sözelimi, cehaletin doğurduğu bir küstahlıkla insanlar her yerde, sanki çözüme kavuşturulmuş bir mesele, hatta mutlak anlamda kesin bir şeymiş gibi, kestirmeden *ahlaki özgürlükten*, benzer şekilde kendiliğinden aşikâr şeylermiş gibi Tanrı'nın varlığından ve özünden, keza herkesin tanıdığı bir kimseymiş gibi "ruh"tan söz etmekte. Hatta Locke'tan bu yana bir köşeye sığıp zorunda kalmış olan "doğuştan gelen fikirler" ifadesi yeniden ortalıkta dolaşmaya başladı. Burada da yine Hegelcilerin bütün eserlerinde uzun uzadıya, selamsız destursuz, sözümlerine ona "ruh"tan söz ederken sergiledikleri kaba küstahlıktan söz edilebilir. Onlar cafcaflı zırvalarına hayretten dona kalıp gayet haklı ve yerinde olarak bu profesöre şu sorularla karşı çıkamayacağımıza güvenir: "Ruh? O da kim dostum? Onun hakkındaki bilgiyi nereden edindiniz? O daha çok, çıkarsamak ya da kanıtlamak bir tarafa, tanımlayamadığınız, işinize geldiği gibi kullandığınız elverişli bir dayanak değil mi? Önünüzde yaşlı kadın-

lardan oluşan bir kamuoyunun bulunduğunu mu düşünüyorsunuz?” Bunun gibi bir filozof taslağına böyle bir dil yakışırdı.

“Sentetik tamalgı”yla ilgili olarak bu esnaf takımının felsefe yapma biçiminin eğlendirici bir ayırt edici özelliği, kendileri için çok kullanışsız, ayrıca çok fazla ciddi olduğu ve artık onu gerçekten anlayamadıkları için, her ne kadar Kant’ın felsefesini kullanmasalar da, gevezeliklerine bilimsel bir hava vermek için, tıpkı babalannın şapkası, bastonu ve kılıcıyla oynamayı seven çocuklar gibi, onun ifadelerini gelişigüzel kullanmayı pek sevmeleridir. Sözgelimi Hegelciler bunu, Aristoteles ve Kant’tan mutlu bir habersizlikle ve onlara hiç aldımaksızın, her türlü geniş ve evrensel kavramı ifade etmek için kullandıkları “kategoriler” sözcüğüyle yaparlar.

Ayrıca Kant felsefesindeki önemli mesele bilginimizin ya da bilişimizin, geçerliliğiyle birlikte, *içkin ve aşkın* kullanımlarıyla ilgilidir. Böylesi tehlikeli ayrımlara gırtlamak elbette gülünç filozoflar için tavsiye edilir bir şey olmazdı; ama onlar pek bilgili göründükleri için gene de bu ifadeleri kullanmaya can atarlardı.

Aslında felsefelerinin ana konusu, artık takdime gerek duyulmayan eski, iyi bir tanış olarak ortaya çıkan, hayırhah Tanrı oldu hep; onlar bu ifadeleri bu yüzden kullanırlar ve şimdi o dünyanın içinde mi yoksa dışında, yani dünyanın olmadığı bir mekânda mı, bunu tartışıyorlar. İlk durumda ona *içkin*, ikincisinde *aşkın* diyorlar; ve doğal olarak bütün bunları çok ciddi bir havayla ve büyük bir bilginlik edasıyla yapıyor ve bir yandan da Hegel jargonuyla konuşuyorlar. İkimizde yaşlı olanlara Falk’ın yergili almanağındaki bakır gravürü hatırlatan hoş bir lafifedir bu; gravür bir balon içinde göğe yükselen, yükse-

lirken şapkası ve perukası da dahil giysi dolabının içindekilerinin tümünü yere atan Kant'ı ve bunları toplayıp üzerine geçiren maymunları gösterir.

Kişisel hedeflerin peşine takılmış safi sofistlerin palavralarının Kant'ın ciddi, derin ve namuslu felsefesinin ayağını kaydırıp yerine geçmesinin çağın kültürü üzerinde en tehlikeli, en onulmaz tesiri yaptığına kuşku yoktur. Hegel'inki gibi böylesine bütünüyle değersiz, hatta böylesine bozucu bir kafaya, bu ya da herhangi bir çağın birinci sınıf filozofu diye, düzülen övgü kesinlikle felsefenin bütünüyle soysuzlaşmasının ve bunun sonucunda genel olarak son otuz yıl boyunca-yüksek edebiyatın gerilemesinin sebebi olmuştur. Felsefede küstahlık ve saçmalığın derin kavrayış ve anlayışın ayağını kaydırıp yerine geçtiği zamana yazıklar olsun, çünkü meyveler yetiştikleri toprağın tadını alırlar. Okunan ve dolayısıyla olgunluğa erişen neslin zihinsel gıdası olan, gürültüyle, alenen ve evrensel olarak övülen şeylerdir; fakat bu gıdanın en belirleyici etkisi onun yaşam gücü ve ardından onun yaratılanı üzerinedir. Dolayısıyla bir çağın hâkim felsefesi onun ruhunu belirler. Eğer şimdi mutlak saçmalıklardan ibaret bir felsefe egemense ve deli zırvalarının altında uydurulup ortaya konulmuş saçmalıklar büyük düşüncelerin yerine geçiyorsa, o zaman böyle bir tohum saçmanın sonucu şimdi önümüzde duran gibi berbat insan soyudur. Bunlarda akıl, hakikat sevgisi, namus, zevk yoktur ve herhangi bir soylu dürtüden, siyasi olanlar da dahil, maddi çıkarların ötesinde yer alan bir şey için güçlü bir arzudan yoksundurlar.

Buradan Kant'ın felsefe yaptığı, Goethe'nin şiir yazdığı, Mozart'ın beste yaptığı bir çağın ardından şimdiki siyasi şairlerin, hatta siyasi filozofların, sahtekârlık ve dü-

zenbazlıkla edebiyattan geçimlerini kazanan aç edebiyat adamlarının, dili keyiflerince harap eden her türden mürekkep tüketicilerin çağının nasıl gelebildiği açıklanabilir. O kendisini ev yapımı sözcüklerden biriyle, ona özgü olduğu kadar telaffuzu da hoş olan, "şimdiki zaman" la (*Jetztzeit*) adlandırır; gerçekten de şimdiki zaman, çünkü sadece Şimdi düşünülüyor ve gelecek, mahkûm edecek zamana bakmaya cesaret edilemiyor. Keşke gelecek kuşakların gözünde bu "şimdiki zaman"ın nasıl görüneceğini sihirli bir aynada gösterebilseydim. Fakat bu şimdiki zaman az önce övülen geçmiş çağı "kuyruklar" çağı diye adlandırır; fakat bu kuyruklara (*Zoph*) eklenmiş olanlar *kafalardı* (*Koph*); şimdi öyle görünüyor ki sanki sapla birlikte meyve de kayboldu.

Hegel'in takipçileri bundan dolayı üstatlarının çağdaşları üzerindeki etkisinin büyük olduğunu ileri sürerken gayet haklıdırlar. Bütün bir bilginler kuşağını zihinsel olarak bütünüyle felç etmek, onları her türlü düşünmeye iktidarsız hale getirmek, artık düşünmenin ne olduğunu bilmeyecek, ama felsefi düşünmeyi sözcük ve kavramlarla en keyfi ve bir o kadar da saçma oyun, ya da felsefenin basmakalıp temaları üzerine uydurma öne sürümlerle, veya bütünüyle anlamdan yoksun ve hatta çelişkilerle dolu önermelerle oluşturulan en düşüncesiz süprüntüler olarak görececek türden bir çıkmaza sokmak, işte Hegel'in övünülen tesiri bütün bunlar olmuştur.

Bir kez daha Hegelcilerin, bugün dahi yayınlacak pervasızlığa sahip oldukları ders kitaplarını, saygınlığı sarsılmaya çalışılan, ama özellikle onlar ve Kant sonrası bütün filozoflarca sınırsız küçümsemeyle bakılan bir çağın, Kant'tan kısa bir süre önceki eklektik dönemin ders kitaplarıyla karşılaştıralım. Göreceğiz ki bu sonuncuların

öncekiler karşısındaki durumu her zaman, altının bakır değil, altının gübre karşısındaki durumu gibidir. Çünkü Feder, Platner ve diğerlerinin eserlerinde değişmez biçimde gerçek, kısmen doğru ve hatta değerli fikirlerin ve çarpıcı yorumların oluşturduğu zengin bir hazine buluruz; ayrıca felsefi sorunların dürüstçe ortaya konulduğunu, kendi kendimize düşünmek için uyarıldığımızı görür, felsefe yapmak için bir kılavuzla ve hepsinden önemlisi baştan sona egemen olan namuslu bir yaklaşım yöntemiyle karşılaşırız.

Diğer yandan Hegel okulunun benzer bir ürününde gerçek bir fikri boşuna araştırırız, tek bir fikre bile yer vermez o: çünkü herhangi bir ciddi ve samimi düşünme kırıntısı—bu onun işine yabancısıdır. Bir anlama, hatta derin bir anlama sahip gibi görünen, ama yakından bakıldığında, gerçek yüzü, mutlak olarak içi boş kabuklar ve belagat oyunları olarak ortaya çıkan küstah sözcük terkiplerinden başka bir şeyle karşılaşmayız. Bunlar anlamdan ve düşünceden bütünüyle yoksundur. Yazar bunlarla kesinlikle okuru eğitmeye değil, yalnızca yanlış yöne yönlendirmeye çalışır ve okur bir düşünürle uğraştığını sanır, halbuki yazar düşünmenin ne olduğunu bilmeyen, derin bir kavrayıştan yoksun ve ayrıca bilgisiz, had bilmez birisidir.

Bu şu gerçeğin sonucudur: diğer sofistler, şarlatanlar ve karartıcılar yalnızca *bilginin* saflığını bozup lekeliyorlardı, Hegel onun *organını*, bizzat anlama yetisini de harabeye çevirdi. Yanlış yola saptırılmış insanların kafalarına, akli bilgi diye, en galiz saçmalıklar karışımı, bir *contradictiones in adjecto** örgüsü, kaçıklar yurdundan zırvalar zorla sokularak, bu tür parçaları tam bir sada-

* { Bir isimle niteleyen sıfatı arasındaki mantıksal uyumsuzluklar. }

katle okuyan ve en yüksek bilgelik diye özümsemeye çalışan zavallı gençlerin beyinlerinin dengesi öylesine bozulmuştur ki düşünme yeteneğini ebediyen yitirmişlerdir. Dolayısıyla günümüzde bile onları mide bulandırıcı Hegel jargonu ile konuşup, üstatlarını överek ve ciddi ciddi, "Doğa başka varlığındaki ideedir" benzeri cümlelerin bir şey ifade ettiğini sanarak ortalarda dolaştıklarını görüyoruz. Genç körpe dimağları alt üst etmek gerçekten ne bağışlanabilir, ne tahammül edilebilir bir günahtır. Hegel'in çağdaşları üzerindeki övünülen etkisi işte böyle olmuştur ve ne yazık ki gerçekten her yere yayılmıştır; çünkü burada da sonuç sebeple orantılıydı.

Nasıl ki bir devletin başına gelebilecek en kötü şey en ahlaksız sınıfın, ayaktakımının başa geçmesiyse, felsefenin ve ona bağlı her şeyin, dolayısıyla insanlığın bütün bilgisi ve düşünsel hayatının başına da, bir yandan sadece yaltaklığıyla, diğer yandan zırva şeylerle yazacak yersizliğiyle tanınmış bir sıradan kafanın, dolayısıyla bir Hegel'in, en güçlü ve emsali görülmemiş vurguyla, en büyük dâhi ve felsefenin sayesinde nihayet ve bütün zamanlar için uzun zamandır peşinde koştuğu hedefe eriştiği adam diye duyurulmasından daha kötü bir şey gelemez. Çünkü insanlığın en soylu şeyine karşı böyle büyük bir ihanetin sonucu, nihayetinde felsefenin ve dolayısıyla genel olarak edebiyatın günümüzde Almanya'daki gibi bir duruma gelmesidir. Zirvede küstahlıkla kol kola cehalet, erdemin yerinde hizipçilik, bütün temel kavramlarda tam bir karmaşa, felsefede toptan yanlış yönelim ve çözülme, din reformcuları olarak yassı kafalar, maddeciliğin ve vahşiliğin pervasız çıkışı, eski dillerden bihaberlik, sözcüklerin anlamsızca kırılmasıyla kendi kendimizi sakatlama, (tutumluluk adına sözcüklerde)

ahmakların ve beyinsizlerin uygun görmesiyle rezilce harf sayımı, ve benzeri—etrafınıza bakmanız yeterli.

Hatta üstünlüğü ele geçiren kabalık ve bayağılığın dışarıdan görülebilir belirtisi olarak onun hiç yanından ayrılmayan uzun sakala, bir insanın hayvanlarla müştereken sahip olduğu erkeklığı, önce bir *erkek (mas)* ancak ardından bir *insan* olmak istediği için, *insanlığa* tercih ettiğini ifade eden yüzün ortasındaki cinsiyet belirtisine bakın. Bütün yüksek uygarlıklarda ve ülkelerde sakalları tıraş etmek tersine göre doğru bir hissiyatın sonucudur; çünkü böylelikle o kimse hayvanlara özgü cinsel ayrıımı bir yana bırakarak, her şeyden evvel bir insan, bir ölçüde *in abstracto* insan olmayı istemektedir. Diğer yandan sakalın uzunluğu her zaman barbarlıkla at başı gider, ki ismi* bunu ima eder görünür. Nitekim sakal ortaçağda, üslup ve tarzını bizim soylu muasırlarımızın (*Jetztzeitler*) taklit etmeye çalıştığı bu kabalık ve cehalet çağında serpilip gelişti.** Ayrıca felsefeye karşı burada

(: Gr. *barbaros (barbar)* yabancıların anlaşılmaz konuşmalarının yankısı, Lat. *barba* (sakal), O. Fr. *barbeor.*)

Sakalın erkek için doğal olduğu söylenir: kesinlikle doğru ve doğa durumunda ona gayet uygundur, nasıl ki tersi, tıraş olmak uygarlık durumunda uygun ise; çünkü ayırt edici işareti, erkek cinsinin göze batan ve herkesçe görülebilir özelliği, kaba vahşi gücün yasaya, düzene ve uygarlığa boyun eğmek zorunda olduğuna işaret eder. Sakal çehrenin hayvansı bölümünü abartır ve göze batar hale getirir ve böylece ona çarpıcı bir vahşi görünüm kazandırır. Bunun için böyle bir sakallı adamın yemek yerken yandan görünüşünü gözlerimizin önüne götürmemiz yeterlidir! Onlar sakalın sözümona bir *süs* olduğunu öne sürmeyi severler. İki yüzyıldır biz bunu sadece Yahudilerde, Kazaklarda, Fransisken keşişlerinde, mahkûmlarda ve haydutlarda görmeye alıştık. Çehreye sakalın verdiği tüyler ürpertici vahşilik, yüzün bir yansıması, üstelik duyguları dışarı vuran yansıması görece *cansız* bir kütlenin kaplamasından kaynaklanır. Ayrıca kılılığın her türü vahşicedir. Tıraş olma yüksek uygarlığın ./..

sözünü ettiğimiz hainliğin bir diğer ve ikinci sonucunu, yani ulus uğruna komşulann, çağ hatrına gelecek kuşakların küçümsenmesini zikretmeden geçemeyiz. Ne ekersek onu biçeceğiz, kurtuluş yok.

Zihinsel beslenmenin çağ üzerindeki güçlü etkisinden daha önce söz etmiştim. Şimdi bu, böyle bir beslenmenin düşüncenin muhtevasını olduğu kadar biçimini de belirlemesine dayanır; ve dolayısıyla büyük ölçüde, övülen ve bundan ötürü okunan şeye bağlıdır. Çünkü hakikaten büyük bir kafayla birlikte düşünmek kendimizinkini güçlendirir, onun kurallı kullanımını sağlar ve onu doğru yapı içerisine yerleştirir. O büyük ölçüde çocuğun elini tutup yazdıran yazı ustasının işini görür.

Öte yandan, Fichte, Schelling ve Hegel gibi, gerçekte sadece gösterişi ve bu yüzden okuru aldatmayı hedefleyen adamlarla birlikte düşünmek aynı ölçüde zihni harap eder; aynı şey kaçıklarla ya da sözcüklü Herbart gibi, zihninin içi dışına çıkmış kimselerle birlikte düşünmek için de geçerlidir. Ne var ki genel olarak ifade etmek gerekirse, olguların ya da onların keşiflerinin söz konusu olmadığı, esas konuyu yazarın kendi fikirlerinin oluşturduğu bilgi dallarında, sıradan kafaların yazılarını okumak esef verici bir zaman ve enerji kaybıdır. Çünkü böylesi adamların düşündüğünü herkes düşünebilir. Bunların kendilerini toplayıp hızla düşünmeye koyulması meseleyi kurtarmaz; çünkü bu onların güçlerini artırmaz, ve bir kimse hızla düşünmeye koyulduğunda çoğu kez en asgari düzeyde düşünür. Ayrıca akılları iradenin

../. simgesi ve işaretidir. Buna ek olarak pollster sakalları yamakla maya yetkilidir, çünkü adamlarını tekrar lanımayı güçleştirir. Bu nevi maske görevi görür ve böylece her türlü uğursuzluğu, bozgunculuğu cesaretlendirir.

hizmetinde doğal çalışma kaderine sadık kalır, çünkü bu, işin doğası gereği böyledir. Dolayısıyla onların düşüncelerinin ve eylemlerinin altında her zaman bir *niyet ya da maksat* vardır; her zaman bir *amacı ya da hedefi* göz önünde bulundurlar ve sadece onunla ilişkili, dolayısıyla onunla örtüşen şeyi tanır.

İradeden bağımsız olan aklın etkinliği saf nesnellığın ve dolayısıyla her türlü büyük başarıların koşuludur, fakat böyle bir şey sıradan insanlara ebediyen yabancı kalır ve onların içlerindeki bir kuruntudur. Onlar için sadece hedefler ve amaçlar önemlidir ve bir gerçekliğe sahiptir; çünkü onlarda irade baskın kalır. Bu yüzden onların yazdıklarına zaman harcamak iki misli ahmaklıktır.

Fakat *doğanın seçkinciliği* halk kesiminin asla bilmediği ve anlamadığı şeydir, çünkü bunu istememek için yeterli sebepleri vardır. Bu yüzden o beceriksizlerin sonuncusunun ürünleriyle tanışmak için, doğanın yüzyıllar boyunca kendi üzerine* soylu düşünme, hatta eserlerinin ruhunu serimleme görevini kendilerine tevdi ettiği seyrek ve sayıca az olanı hemen bir kenara bırakır. Bir kahraman çıkmaya görsün, halk kesimi hemen, yanı başına onun benzeri diye alçak, sefil birisini koyar. En cömert, lütüfkâr hali içinde doğa ellerinden yaratılarının en nadirinin, gerçekten ortalamanın üzerinde yeteneklere sahip bir kafanın çıkıp gitmesine bir kez izin verdiğinde; eserleri sonunda "ahmak bir dünyanın mukavemetine karşı zafer kazanıp" da belirleyici ölçüt olarak kabul edilip önerildiğinde, işte o zaman kendi dünyalarından sürüklenmiş insanların yanlarında bir toprak parçasıyla gelmeleri uzun sürmez; bunlar *doğanın ne denli seçkin-ci olduğunu* anlamadıkları, hatta bundan kuşku bile duy-

* (: Doğa üzerine düşünme.)

dukları için, ellerindeki keseği sunağın üzerinde yetenekli kafanın yanı başına yerleştirirler.

Doğa öylesine seçkincidir ki ürettiği üç yüz milyon nesne arasında gerçek anlamda büyük bir kafaya rastlanmaz. Bu yüzden böyle bir kafayla adamakıllı tanışmalı ve onun eserlerini bir tür esinlenim olarak görmeliyiz; onları bıkıp usanmadan okumalı ve *diurna nocturnaque manu** tüketmeliyiz. Diğer yandan sıradan kafalarla alıp vereceğimiz hiçbir şeyimiz olmamalı ve onlara ne iseler o gözle, bir duvarın üzerindeki sinekler kadar olağan ve her yerde rastlanır bir şey gözüyle bakmalıyız.

Az önce anlatılmış olan bu doğal durum felsefede en acıklı biçimde ortaya çıkmıştır. Fichte sürekli olarak Kant'la birlikte anılır ve onun için kullanılan sıfatlarla nitelendirilir; "Kant ve Fichte" kalıcı bir deyim olmuştur. "Bakın biz elmalar nasıl yüzüyoruz!" denir... Schelling ve *proh pudor!*** hatta Hegel, bu ucuz zirvalar yazarı ve zihinlerin harap edicisi de benzer bir saygıyla karşılanır! Bu Parnassos'un zirvesindeki yürünmekten kaynaklanan aşınma hep daha çok olmuştur. Böyle bir halk kesimine Hamlet'in rezil, arsız annesine seslendiği gibi bağırmalıyız: "Gözlerin var mı? Gözlerin var mı?"

Yazık ki yok onların gözleri. Onlar hep aynı. Her yerde ve bütün zamanlarda onlar her türden taklidi ve yapmacık şeyleri saygıyla onurlandırmak için hakiki meziyetin kaybolup gitmesine göz yummuşlardır. Dolayısıyla onlar havası alınmış bir mahfaza içerisinde bir zil ne kadar ses çıkarırsa küt bilinçlerinde felsefenin salt sorunlarının bile ancak o kadar yankılandığı kafaların tafsilatlı eserlerini okurken felsefe çalıştıklarını sanırlar. Doğrusu-

* (: Gece gündüz.)

** (: Ne büyük bir rezalet!)

nu söylemek gerekirse bu tür kafalar doğa tarafından insanların kalanları gibi kendi halinde ekmeklerini dürüstçe kazanmak, ya da toprağı ekip biçmek ve insan nüfusunda bir artış sağlamaktan başka bir şey için yaratılmamış ve başka bir şeyle donatılmamışlardır; böyleyken resmi görevleri nedeniyle “zilli budalalar” olmaları gerektiğini sanırlar. Sürekli söze karışmaları ve bir şey söyleme arzulan onları bir sohbeta katılan sağır kimselere benzetir. Dolayısıyla bunların, her zaman ancak ara sıra görünen ve doğal olarak en yüce hakikatlerin araştırılmasında çalışmak için derin eğilim ve dolayısıyla gerçek ve şiddetli arzu duyanlar üzerindeki etkisi, çoğu kez durum bu merkezde olsa bile, onların seslerini bilerek boğmadıklarında da, sadece rahatsız edici ve sersemletici gürültünün etkisine benzer. Çünkü bu tür tecrit edilmiş (yalnız) kafaların ileri sürdüğü şey bu adamların amacına hizmet etmez, zira bunlar için maksatların ve maddi hedeflerin dışında ciddiye alınabilecek hiçbir şey yoktur ve sayılarından ötürü çok geçmeden öyle bir yaygara koparırlar ki insan artık kendi sesini bile duyamaz olur.

Bugün hakikate ve Kant felsefesine rağmen bunlar, spekülatif Tanrıbilim, akli psikoloji, irade özgürlüğü, hayvan dizilerinde aklın derece derece farklılaşması görmezden gelinerek, insan ve hayvanlar arasında topyekûn ve mutlak bir farklılık (konuları üzerine) ders verme işini üslenmişlerdir. Bu suretle onlar namuslu hakikat araştırması için sadece bir *remora** hizmeti görmektedirler. Benim gibi birisi konuştuğunda sanki hiçbir şey duymamış gibi görünürler. Oyun her ne kadar yeni değilse de iyidir. Ne var ki ben bir porsuğun kavuğundan çıkarılıp çıkarılamayacağını görmek istiyorum.

* (: Engel.)

İmdi gizli maksat ve niyetle üniversitelerin felsefeyle oynanan bütün bu oyunların merkezi olduğu aşikârdır. Fichte'nin palavraları Kant'ın felsefede kaydettiği dünya çapında çığır açıcı başarıların yerine ancak böyle bir araçla geçebilirdi. Nitekim onun yerine de kısa bir süre sonra kendisi gibi adamların palavraları geçti. Böyle bir şey gerçek bir felsefe kamuoyunun, bir başka deyişle, felsefeyi başka bir amaç için değil, sırf kendisi için arayan, bu yüzden her zaman, fevkalade az sayıda hakiki ve samimi düşünürlerin oluşturduğu kamuoyunun olduğu yerde asla olmazdı. Elbette bu düşünürler varoluşumuzun esrarlı doğasından derin biçimde etkilenmişlerdir. Son elli yılın bütün bu felsefi rezaleti, profesörün kendilerine anlatmaktan keyif duyduğu her şeye dini bir sadakatle inanan öğrencilerden oluşan bir kamuoyu ile birlikte ancak üniversiteler sayesinde mümkün olabilmiştir.

Buradaki temel yanlış üniversitelerin felsefi meselelerde bile, muhtemelen her biri kendi alanında üç temel fakülteye ait olan, son sözün ve belirleyici sesin haksız yere kendine ait olduğunu iddia etmesinde aranmalıdır. Fakat en başta ulaşılmaması gereken bir bilim olarak felsefede bu işlerin farklı olduğu görmezden gelinmektedir. Ayrıca felsefe kürsülerine yapılan atamalarda, başka bilgi dallarında olduğu gibi, sadece namzetlerin yeteneklerinin aranmadığı, ayrıca görüş ve kanaatlerinin de hesaba katıldığı gözden kaçırılıyor. Dolayısıyla öğrenci şimdi, nasıl ki Tanrıbilim profesörü dogmaları, hukuk profesörü kanunlar külliyatı, tıp profesörü patolojisi hakkında bilgi ve görgü sahibiyse, en yüksek yere atanmış felsefe profesörünün de konusunun uzmanı olması gerekliliğine inanmaktadır. Bu yüzden öğrenci derslere çocukça bir

safdillikle katılmakta ve burada bilinçli bir üstünlük edasıyla şimdiye dek varolmuş olan bütün felsefeleri küçük görüp eleştiren bir adamla karşılaştığı için doğru yere gelmiş olduğundan kuşku duymamakta ve burada sanki Pythia'nın (oraklini söylediği) üç ayaklı sehpası önünde oturuyormuş gibi bütün bu göz boyayıcı şişirme bilgilerden etkilenmektedir.

Doğal olarak şimdiden itibaren onun için profesörününkinden başka bir felsefe yoktur. Gerçek filozoflar, yüz hatta bin yılların eğiticileri, eskimiş ve çürütülmüş olarak okunmaksızın kalır, fakat onların eserleri isteyenler için kitap raflarında sessizce ve vakur bir şekilde bekler; profesörü gibi öğrencinin de onlarla "iş kalma mıştır". Öte yandan o, profesörünün düzenli olarak çıkan düşünsel ürününü satın alır; onun sık sık tekrarlanan baskılan ancak işlerin bu durumuyla açıklanabilir.

Üniversitede geçen yıllardan sonra mezun olan her öğrenci genellikle, düşünce eğilimini erkenden benimsediği ve tarzını tavrını üstlendiği profesörüne sadık kalmayı sürdürür. Bu suretle böylesi felsefi ucubeler başka türlü mümkün olmayacak bir dolaşım, yazarları da kazançlı bir şöhret elde ederler. Sözgelimi Herbart'ın *Einleitung in die Philosophiesi* gibi bir saçmalıklar toplaması başka türlü nasıl beş baskı yapabilirdi? Nitekim bu çarpıklığı su götürmez kafanın Kant'a yukarıdan bakıp, hoşgörüle hatasını düzeltme lütfunda bulunduğu kendini bilmez küstahlık tekrar tekrar ortalarda görünür (sözgelimi bkz. dördüncü baskının 234-5 sayfalarında).

Bu türden düşünceler ve özellikle Kant'ın ölümünden bu yana üniversitelerde felsefenin içinde bulunduğu bütün bu duruma geriye dönük bir bakış bende gittikçe daha da sağlam bir şekilde şu görüşün yerleşmesini sağla-

dı: Eğer her halde bir felsefe olacaksa, yani insan zihninin en yüce ve en soylu melekelerini kıyas kabul etmez derecede bütün sorunların en ağırına adama imkânı sağlanacaksa böyle bir şey başarılı bir şekilde ancak felsefenin devletin her türlü etkisinden bağışık tutulması halinde mümkün olabilecektir. Dolayısıyla devlet felsefeyi takip etmeyip ona serbest bir alan sağladığında ve onun özgür bir sanat olarak varolmasına izin verdiğinde büyük bir hizmet yapacak ve insanlığını yeterince gösterecektir, ki her şeye karşın onun ödülü bu olmalıdır. Bunun karşılığında devlet kendisinin felsefe profesörlükleri için para harcamakla yükümlü olmadığını düşünebilir, çünkü geçimini felsefeden sağlamak isteyenler yalnızca fevkalade nadir rastlanan kimseler, gerçekten felsefe için yaşayanlar olacaktır, ama zaman zaman ona karşı sinsi biçimde işbirliği yapıp düzen kuranlar bile olabilir.

Resmi eğitim-öğrenim kürsüleri aslında daha önce oluşmuş ve halen varlığını sürdüren, bu yüzden öğretmek için öğrenilmiş olması yeterli olan bilgi dallarına aittir. Dolayısıyla genel olarak ifade etmek gerekirse, bu tür bilgi dallarının, karatahta üzerinde *traderenin** de ima ettiği üzere, sadece aktarılması yeterlidir; yine de burada bunları zenginleştirme, düzeltme ve noksanlarını tamamlama imkânı daha yetenekli kafalara hâlâ açıktır.

Fakat esasen henüz var olmayan ve hedefine henüz erişmemiş, hatta onun yolunu dahi kesin bilmeyen bir bilgi dalının—doğrusu bizzat olabilirliği hâlâ tartışma konusu olan böyle bir bilgi dalının profesörlerce öğretilmesine izin vermek gerçekten saçmadır. Bunun doğal sonucu, bu profesörlerin her birinin mesleğini, hâlâ kayıp

* (Lat. *trado* (-didi, ditum, dēre), aktarmak, anlatmak, terk etmek, vazgeçmek vs.)

olan bilgi dalının yaratılması olarak düşünmesi; ama bunun için gerekli olan yeteneğin (sorumluluğunun) tam bir güvenle Eğitim Bakanlığınca değil, ancak doğa tarafından verilebileceğini hesaba katmamasıdır. Bu yüzden o elinden gelenin en iyisiyle işe koyulur, süratle düşüğünü dünyaya getirir ve onu uzun zamandır aranan bilgelik olarak duyurur; vaftizinde vaftiz babalığını yapacak nazik bir meslektaş aramasına lüzum kesinlikle kalmayacaktır.

Dolayısıyla bu beyler ekmeklerini felsefeden kazandıkları için kendilerini *filozof* olarak adlandıracak kadar gözü kara olurlar; böylece felsefi meselelerde son söz ve kararın kendilerine ait olduğunu sanırlar. Neticede onlar filozoflar toplantısı bile tertip ederler (ki bu bir *contradictio in adjecto*dur,* çünkü dünyada aynı zaman dilimi içinde iki filozof nadiren bulunur, hele ikiden fazlasına hemen hiç rastlanmaz) ardından bir araya gelerek bir sürü oluşturur ve felsefenin yaranna olacak şeylerle ilgili notları karşılaştırırlar.**

Ne var ki böylesi üniversite filozofları her şeyden evvel felsefeye gönüllerindeki ya da derin derin düşündükleri hedeflerle uyumlu olan eğilimi kazandırmak için çabalayacaklardır. Bu amaçla, eğer gerekliyse, sırf sonucun istedikleri ve gereksindikleri gibi olması için, daha

* (: Bir isimle niteleyen sıfatı arasındaki mantıksal uyumsuzluk.)

** *Gotha'daki filozof taslakları toplantısı* "Hiçbir felsefe kendi başına kayranın bağışlarının tümüne sahip değildir" diye feryat ediyor. Bu düz bir anlatımla şu demeye gelir: "Nesnel hakikat için çabalama! Çok yaşa vasatlık! Entelektüel seçkinliğe, doğanın kayırdıklarının mutlak yönetimine hayır, onun yerine ayak takımının egemenliği! İhtiyatı bırakıp uluorta konuşalım ve birimizin etkisi ne kadarsa diğerininki de o kadar olsun!" İşte o zaman bu namussuzlar çok eğlenirler. Nitekim onlar felsefe tarihinde bile şimdiye dek varolan meşruti monarşiyi kaldırıp yerine bir emekçi devleti getirmek isterler. Ama doğa buna karşı çıkar; o sert ve katı biçimde seçkincidir.

önceki hakiki filozofların öğretilerini yeniden biçimlendirip yanlış anlatacak hatta çarpıtacaklardır. Şimdi kamuoyu, yazıları felsefe başlığını taşıyan en son yazarların peşinde koşacak kadar çocuksu olduğu için, sonuçta saçmalık, sapkınlık, anlamsızlık ve her halükârda bütün bunların beraberinde getirdiği azap verici bir can sıkıntısıyla felsefeye eğilimleri olan sağlam kafalar, daha şimdiden olduğu gibi, bir kez daha ondan uzaklaştırılmakta ve böylece felsefe yavaş yavaş saygınlık ve itibarını kaybetmektedir.

Fakat kötü yolda olan sadece profesörlerin kendi ürünleri değil; Kant sonrası dönem de büyük kafaların kabul edilmiş ve dolayısıyla sorumluluklarına emanet edilmiş olan başarılarını koruyup kollamaya dahi muktedir olmadığını göstermektedir. Kant felsefesinin Fichte ve Schelling'in ellerinde oyuncak olmasına göz yummadılar mı? Kant ile laf ebesi Fichte'yi, sanki onun dengliymiş gibi, en rezil ve haysiyet kırıcı bir tarzda her zaman birlikte zikretmiyorlar mı? Yukarıda zikredilen İki filozof taslağı Kant'ın öğretisinin ayağını kaydırıdıktan ve onun eskimiş olduğunu ilan ettikten sonra, Kant'ın her türlü metafizik için koyduğu sıkı denetimin yerini en başıboş ve acayip anlayışlar almadı mı? Buna kısmen katkıda bulunanlar ve ellerinde *Aklın Eleştirisi* ile buna karşı sağlam bir şekilde karşı koymaktan bir ölçüde geri duranlar onlar değil miydi? Bunun nedeni onların, Herbart'ın zırvalarını ve Fries'in kocakarı dedikodusu türünden, ucuz uydurma şeylerini ve genel olarak herkesin aklına esen şeyleri ve geçici hevesleri ya satışa sunmak ya da yerleşik dinin öğretilerini felsefi sonuçlar diye yutturabilmek için başlamış olan kurallara karşı ihmalkârlıktan yararlanmayı daha akıllıca bulmaları değil miydi?

Bütün bunlar dünyanın karşısında şimdiye dek yüzünün kızardığı en rezil felsefi şarlatanlığın, Hegel'in ve sefil adamlarının etkinliklerinin yolunu hazırlamadı mı? Bu belaya karşı çıkanlar bile bu şarlatanın ve ucuz saçmalıklar yazarının büyük dehası ve güçlü aklı hakkında yaltaklanarak konuşmadılar ve böylece kendilerinin zavallı birer safdil olduklarını göstermediler mi? Bunların dışında tutulması gereken (sırf hakikat için söylenmeli ki), bu zihin karıştırıcıyı kararlı biçimde eleştirip kusurunu açığa vurarak ona yalnızca, her felsefe profesörünün bir diğerine karşı, artık düzeltilmez biçimde, gösterdiği tahammülü göstermiş olan sadece Krug ve Fries değil mi? Profesörlerin Alman üniversitelerinde bu üç sofiste hayran kalarak kopardıkları gürültü ve yaygara en sonunda İngiltere ve Fransa'da bile herkesin dikkatini çekmedi mi? Gerçi buralarda bu az biraz araştırıldıktan sonra kahkahaların arasında kaybolup gitti. Ama onlar yüzyılların akışı içinde büyük güçlüklerle elde edilmiş ve nihayetinde sorumluluklarına emanet edilmiş hakikatlerin, özellikle bunlar maksatlarına uymadığında, bir başka deyişle, gerçekten sadece Yahudilere mahsus olan sığ, akılcı ve iyimser bir Tanrıbilimin sonuçlarıyla uyuşmadığında, hain bekçileri ve koruyucuları olduklarını gösteriyorlar. Onların bütün felsefe uğraşlarının ve onun yüksek, çalılımlı deyimlerinin önceden gizlice belirlenmiş hedefi böyle bir Tanrıbilimdir. Ve böylece onlar ciddi felsefenin kuşkusuz büyük çabalarla gün ışığına çıkarmayı başardığı bütün bu öğretileri ortadan kaldırmaya, tanınmaz hale getirmeye, örtbas etmeye, yanlış anlatmaya ve hatta öğrencileri eğitme planlarına ve daha önce sözü edilen etekli felsefelerine uyan şeyin düzeyine çekmeye kalkışacaklardır.

İrade özgürlüğü öğretisi bunun sarsıcı bir örneğini sunar. Hobbess, Spinoza, Priestley ve Hume gibi büyük kafaların birleşik ve birbirini takip eden çabaları insanın bütün iradi eylemlerinin kesin zorunluluğunu çürütülemez biçimde kanıtladıktan, hatta Kant bu konuyu tamamen yerleşmiş olarak kabul ettikten sonra,* bunlar birdenbire sanki hiçbir şey olmamış gibi davranıyor, kamuoyunun cahilliğine, hatta günümüzde Tanrı'nın ismine güvenerek, neredeyse bütün elkitaplarında irade özgürlüğünün yerleşmiş, hatta doğrudan doğruya kesin bir olgu olduğunu varsayıyorlar. Böyle bir yöntem hangi ismi hak eder? Eğer az önce sözü edilen filozofların tümü tarafından yerleştirilmiş olan herhangi bir şey kadar sağlam biçimde yerleştirilmiş böyle bir öğreti, etekli felsefelerinin zorunlu bir bileşeni olduğu için, öğrencilere müspet irade özgürlüğü saçmalığını benimsetmek amacıyla bu profesörler tarafından buna rağmen saklanıyor ya da inkâr ediliyorsa bu beyler gerçekte felsefenin düşmanları değil midir? Ve bütün irade edimlerinin katı zorunluluğu benim Norveç Bilimsel Araştırmalar Cemiyeti'nce ödüllendirilmiş denememdeki kadar kapsamlı, açık, tutarlı ve eksiksiz biçimde başka hiçbir yerde kanıtlanmadı (çünkü *conditio optima est ultimi*,** Seneca, *Epistulae*, 79); hal böyleyken beni her yerde edilgen dirençle karşılamaya dönük eski siyasetleriyle uyum içinde, bu denemenin adı o gün bugün ne kitaplarında, ne bilim dergilerinde, ne süreli edebiyat yayınlarında geçi-

* Kategorik imperatife dayanan özgürlük postülasının Kant için teorik değil, sadece pratik bir geçerliliği vardı. Bkz. benim *Die Grundprobleme der Ethik*'imin, *Über die Freiheit des Menschlichen Willens*, "İrade Özgürlüğü" bl. 4; *Über die Grundlage der Moral*, "Etik'in Temeli" § 6.

** (: En sonda yer alan en elverişli konumdadır.)

yor; en acımasız biçimde örtbas ediliyor ve *comme non venu** bakılıyor; nasıl ki genel olarak benim etiğim gibi aşağılık amaçlarına hizmet etmeyen her şeye, aslında bütün eserlerime de aynı şeyi yapıyorlarsa.

Benim felsefem onların ilgisini çekmiyor; ama bunun nedeni başka bir şey değil, hakikat araştırmasının onların ilgisini çekmemesidir. Tersine onların ilgisini çeken şey ücretleri, ücret olarak talep ettikleri altınlar ve özel danışmanlık unvanlarıdır. Felsefenin de onları ancak günlük ekmeklerini çıkardıkları kadarıyla ilgilendirdiği doğrudur. Bunlar Giordano Bruno'nun daha önce *sordidi e mercenarii ingegni, che, poco o niente solleciti circa la verita, si contentano saper, secondo che comunmente e stimato il sapere, amici poco di vera sapienza, bramosi di fama e reputazion di quella, vaghi d'appaire, poco curiosi d'essere** (Bkz. *Opere di Giordano Bruno*, yay., A. Wagner, Leipzig, 1830, c. II, s. 83) diye tasvir ettiği kimselerdir. Dolayısıyla benim "İrade Özgürlüğü Üzerine" denemem, on akademi tarafından ödüllendirilmiş olsaydı bile bunlar için ne ifade ederdi?

Ama diğer yanda bu konu üzerine o zamandan bu yana kendi eş dost çevrelerinden alıkların yazdığı zırvalar şişirildikçe şişirilmekte ve hararetle tavsiye edilmektedir. Böyle bir davranışı nitelendirmeme lüzum var mı? Felsefeyi, aklın haklarını ve düşünce özgürlüğünü temsil eden adamlar bunlar mı?

* (: Sanki hiç ortaya çıkmamış gibi.)

** Hakikate pek az kıymet veren ya da hiç kulak asmayan alçak ve paragöz adamlar; bunlar olağan olarak bilgi diye kabul gören şeyle yetinirler, içlerinde hakiki bilgelik aşkına yer yoktur. Bunlar bilgeliliğin sağladığı şöhret ve saygınlığın peşinde koşarlar; bir şey olarak görünmeye can atarlar ve bir şey olmakla çok az ilgilenirler.

Bu türden bir başka örnek de *spekülatif Tanrıbilim*dir. Kant desteklerini oluşturan bütün delillerini ortadan kaldırmış ve onu tamamen yerle bir etmişken, benim bu kârlı felsefenin adamları olan dostlarımla, aradan altmış yıl geçtikten sonra bile, spekülatif Tanrıbilimi felsefenin gerçek ve bütünüyle asli konusu olarak yaymaktan zerrece geri durmaz. Ne var ki bu yıkılmış temellendirmeleri kaldığı yerden ileri götürmeyi göze alamadıkları için şimdi fazla gürültü çıkarmaksızın *mutlak* hakkında konuşup durmaktadırlar; bu bir örtük kıyastan (*Enthymem*), ifade edilmemiş öncüllerden varılan bir sonuçtan başka bir şey değildir. Onlar bunu korkakça ve kurnaz bir tarzda, Kant'ın döneminden beri kendine ait biçimi içinde görünemeyen ve dolayısıyla bu kılık içinde yutturulması gereken kozmolojik delili maskeleyerek ve yerleştirmek amacıyla yaparlar.

Sanki Kant bu son oyunu önceden sezmiş gibidir, çünkü açıkça diyor: “İnsanlar her zaman mutlak olarak zorunlu varlıktan söz etmişler ve onun varlığını kanıtladıkları kadar bu mahiyetteki bir şeyin tasavvur dahil edilemeyeceğini ve nasıl edileceğini anlamaya çalışmamışlardır—Çünkü bir şeyi zorunlu kabul etmek için, *koşullanmamış* sözcüğüyle anlama yetisinin her zaman gerekli kıldığı bütün koşulları reddetmek, koşulsuz biçimde zorunlu olan bir şeyin kavramıyla, bir şeyi mi yoksa muhtemelen hiçbir şeyi mi düşündüğümü anlamamı sağlamaz.” (*Saf Aklın Eleştirisi*, 1. Bsk., s. 592; 5. Bsk., s. 620.)

Burada bir kez daha kendi öğretimi hatırlatmak isterim: Zorunlu olmak mutlak olarak ve her yerde, var olan ve verili bir sebep ya da temelden ileri gelmekten başka hiçbir anlama gelmez, dolayısıyla böyle bir temel bi-

zatihi her türlü zorunluluğun *koşuludur*. O nedenle koşulsuz olarak zorunlu bir *contradictio in adjecto*dur* ve bu yüzden bir düşünce değil fakat içi boş bir kavram, elbette profesörler felsefesinin harcında sık sık kullanılan bir malzemedir.

Ayrıca burada şu da zikredilebilir ki, doğuştan (var olan) düşüncelerin imkânsızlığıyla ilgili büyük çığır açıcı ve temel öğretilerine ve o zamandan bu yana bu temelde bilhassa Kant'ın kaydetmiş olduğu her türlü ilerlemeye karşın bu φιλοσοφία μισθοφόρον** beyleri gayet soğukkanlı biçimde öğrencilerine zorla bir "Tann fikri"ni, genel olarak metafizik konuların akıl melekesiyle doğrudan bir bilgisini ya da anlaşılmasını benimsetmektedirler. Kant'ın ender rastlanır bir keskin zekâ ve düşünce derinliği sergileyerek teorik aklın her türlü tecrübe imkânının ötesinde yer alan konulara asla ulaşamayacağını kanıtlamış olmasının hiçbir faydası yoktur. Bu beyler bu tür şeylere aldırılmazlar; onlar elli yıldır kestirmeden akıl melekesinin kesinlikle doğrudan ve mutlak bilgiye sahip olduğunu, gerçekte kökensel olarak metafiziğe dayalı bir meleke olarak bunun, her türlü tecrübe imkânının ötesinde yer alan, sözüm ona duyumüstü, mutlak, hayırhah Tanrı'yı, bunun dışında her ne deniyorsa onu, doğrudan bilip, kesin biçimde kavradığını öğretmeyi sürdürüyorlar. Fakat *aklımızın metafiziğin gerekli konularını sonuçlar ya da çıkarımlar aracılığıyla değil, fakat doğrudan doğruya* bilecek mahiyette bir meleke olduğu hiç kuşkusuz bir peri masalıdır ya da açıkçası aşikâr bir yalandır. Çünkü böyle bir iddianın temelsizliğine kendimizi inandırmak için kendi kendimizi dürüstçe sınamamız

* (: Bir isimle niteleyen sıfatı arasındaki mantıksal uyumsuzluk.)

** (: Ücret karşılığı hizmet eden felsefe.)

yeterlidir ve bunun güç bir yanı yoktur; ayrıca metafizik söz konusu olduğunda durum ister istemez farklı olacaktı. Ancak üniversitelerdeki felsefenin en kötü sonuçlarından biri, ne yanından bakılırsa bakılsın felsefe için tehlikeli olan ve yayıcısının kafa karışıklığı ve kurnazca niyetleri hariç her türlü amaçtan yoksun olan böyle bir yalanın, en büyük düşünürlerin kanıtlarına karşın, yarım yüzyıldan beri kürsünün daimi dogması olmuş ve binlerce kez tekrarlanarak genç öğrencilerin beyinlerine kazınmış olmasıdır.

Ne var ki böyle bir eğitimle uyum içinde, kürsü filozofları için metafiziğin gerçek ve temel izleği, Tanrı ile dünya arasındaki ilişkinin ele alınıp tartışılmasıdır; onların ders kitaplarını bunun en ayrıntılı temellendirmeleri doldurur. Her şeyden evvel onlar bu meseleyi çözüme kavuşturmak için atandıklarını ve kendilerine bunun için ücret verildiğini düşünürler ve o zaman Mutlak ya da Tanrı hakkında, sanki gerçekten bir şey biliyorlarmış gibi, gayet ciddi pozlar takınarak nasıl da ukalaca ve bilgiche konuştuklarını görmek eğlendiricidir; onların bu halini görünce çocukların oyun oynarken takındıkları ciddiyeti hatırlamadan edemeyiz. Çünkü her fuarda temelini hayırhah Tanrı hakkında en ayrıntılı açıklamanın oluşturduğu ve gerçekte meselelerin onun bakımından ne kadar farklı görüldüğünü ve ayrıca onun dünyayı nasıl yaratmaya başladığını ya da doğurduğunu veya meydana getirdiğini açıklayan yeni bir metafizik sistemi ortaya çıkar; böylece her altı ayda bir sanki onun hakkında en son haberleri alır gibi oluruz.

Ne var ki bu çerçeve içerisinde çokları şimdi, neticesi fevkalade gülünç olan belli bir güçlkle karşılaşılıyor. Nitekim onlar farkındalar ki Eski Ahit'te görüldüğü biç-

miyle, keyfi hareket etmeyen kişisel bir Tanrı'yı öğretmek zorundalar. Diğer yandan Tanrı sözcüğünün dünya ile aynı anlama geldiği Spinoza kamutanrıcılığı yaklaşık kırk yıldır bilginler, hatta sıradan eğitim görmüş kişiler arasında mutlak olarak baskın ve evrensel düşünce tarzı haline geldi. Fakat onlar bunu bütünüyle terk etmeyi istemiyor, ama bu yasak tabağa uzanmayı da göze alamıyorlar. Şimdi kendilerini acınacak biçimde içinde kıvrandıkları ve sıyrılmaya çalıştıkları bir konumdan, hep olageldiği üzere, karanlık, çapraşık ve belirsiz deyimler ve boş laf kalabalığı ile kurtarmaya çabalyorlar. Kimisinin Tanrı'nın dünyadan kesinlikle, sınırsızca ve tamamen, gerçekten tamamen, farklı olduğunu, ama hemen ardından da, bütünüyle ve her bakımdan onunla birleşik ve özdeş, esasen her şeyiyle onun içinde olduğunu ileri sürdüklerini görüyoruz. Bu bana *Bir Yaz Gecesi Rüyası*'ndaki, korkunç bir aslan gibi gürlmeye söz veren, ama aynı zamanda bir bülbül kadar yumuşak biçimde şarkı söyleyebilen dokumacı Bottom'ı hatırlatır. Dolayısıyla bu gösteride onlar hiç görülmedik güçlkle karşılaşırlar; çünkü onun için dünyanın dışında yer olmadığını ileri sürerler, ancak dünyanın içinde de ondan yararlanamaz ve ne yapacaklarını bilemez halde iki iş arasında bocalayarak onu bir o yana bir bu yana fırlatıp dururlar.*

* Zevki selimlerinin onurunu korumak için şimdi içlerinden kimisinin bana yönelttikleri övgü de benzer bir sıkıntıdan ileri gelmektedir, çünkü ışığım artık başkalarından gizli saklı değil. Ama atılgnalık gösterip temel meselede yanıldığımı ilave etmekte acele ediyorlar, çünkü cafcıflı laf kalabalığı içinde saklı ve tuhaf biçimde, *de rigneur* (beklentiler doğrultusunda) kesilip biçilerek amaca uygun hale getirilmiş Yahudi mitolojisinden tamamen farklı bir şey olan bir felsefeyle fikir birliği içinde olmamaya büyük özen gösteriyorlar.

Diğer yandan her türlü Tanrı bilgisinin imkânsızlığının *a priori* delilleriyle birlikte *Saf Aklın Eleştirisi* onlar için kafalarının karışmasına izin vermeyecekleri bir boş laf kalabalığıdır; çünkü onlar varoluşlarının amacını bilirler. Bunlara herhangi bir delile dayalı olarak varoluşu hakkında bilgi sahibi olmadığımız, gerçek doğası hakkında mutlak olarak hiçbir tasavvurumuzun bulunmadığı bir şeyden söz etmekten daha felsefe dışı bir şey düşünülemediği cevabını vermek kendi adımıza küstahça bir müdahale olur; çünkü onlar varoluşlarının amacını bilirler.

Onlar beni ilgi ve dikkatlerinin çok altında birisi olarak bilir ve eserlerime tam bir aldırmaçlıkla benim ne tür biri olduğumu açığa çıkardıklarını sanırlar (her ne kadar tam da bu şekilde hangi kıratta adamlar olduklarını açığa vurmuş olurlarsa da). Dolayısıyla eğer onlara Kant'ın felsefenin gerçekten ve gayet ciddi biçimde Tanrıbilim olmadığını ve asla olamayacağını, tersine tamamen farklı bir şey olduğunu söylerken şaka yapmadığını anlatırsam bu, tıpkı son otuz beş yılda vücuda getirdiğim her şey gibi, boşuna nefes tüketmek olacaktır. Aslında nasıl ki başka her bilim dalı Tanrıbilimin karışmasıyla bozulmuşsa, felsefenin de böyle ve tarihinin gösterdiği üzere bunun hepsinden daha fazla böyle olduğunu biliyoruz. Bu aynı zamanda ahlak hakkında da geçerlidir ve bunun böyle olduğunu "*Über die Grundlage der Moral*" başlıklı denememde çok açık biçimde göstermiştim.

Bu yüzden edilgen dirence dayalı ayak oyunlarına sadık kalarak bu beyler bu eserle ilgili olarak da fareler kadar sessiz kaldılar. Dolayısıyla Tanrıbilim felsefenin sorunlarının tümü üzerine şalını örter ve böylece sadece onların çözümlerini değil, hatta anlaşılmasını dahi imkânsız hale getirir. Bundan dolayı, dediğim gibi, *Saf Ak-*

ın Eleştirisi gayet ciddi biçimde, emekliye ayrılan *ancilla theologaenın*,* son defa olarak lütufkâr hanımının dikkatini çektiği mektubuydu. Tanrıbilim o zamandan beri ara sıra sırf görünümü kurtarmak uğruna eski uşağın ıskartaya çıkarılmış üniformasını üstüne geçiren paragöz bir hizmetçiyle yetinmektedir; nasıl ki İtalya'da benzer yedekler özellikle Pazar günleri sık sık görünüyor ve dolayısıyla *Domenichini* adıyla biliniyorlarsa.

Fakat Kant'ın *Eleştirileri* ve temellendirmeleri elbette üniversite felsefesinin kayalıklarına ister istemez bindirip parçalanacaktı. Çünkü orada şöyle denir: *sic volo, sic jubeo, sit pro ratione voluntas.*** Yirmi tane Kant çıkıp bu işin imkânsızlığını gösterecek olsaydı bile, felsefe yine de Tanrıbilim olacaktı; varoluşumuzun amacını biliyoruz; *in majorem Dei gloriam**** varız. Her felsefe profesörü, tıpkı VIII. Henry gibi, bir *defensor fidei*dir;**** temel ve asli mesleğini bununla idrak eder. Bu yüzden Kant'ın spekülâtif Tanrıbilimin mümkün her temellendirmesinin sinir ve kas tellerini bir daha kimsenin tamir etmeyi üstlenemeyeceği biçimde kesip parçalara ayırmasından sonra neredeyse elli yıldan beri felsefi çaba sessizce ve el altından Tanrıbilimin kuyruğuna takılma girişimlerinden ibarettir ve felsefi yazılar da çoğu kez cansız bir bedeni boş yere yeniden diriltme girişimlerinden başka bir şey değildir.

Sözgelimi bu kârlı felsefenin beyleri insanda şimdiye dek bütün dünyanın dikkatinden kaçmış olan bir *Tann*

* (: Tanrıbilimin hizmetçisi.)

** (: Dilerim öyle olsun; dilek beni sebepleri göstermek (istidlâl) yükümlülüğünden kurtarır.)

*** (: Tanrı'nın şanını yüceltmek için.)

**** (: İnancın savunucusu.)

fikri keşfettiler ve karşılıklı uzlaşmalarıyla ve kendilerine kulak kesilen kamuoyunun masumiyetiyle cesaretlenecek bunu uzun boylu düşünmeden ve arsızca ortaya attılar ve böylece sonunda namuslu Leiden Üniversitesindeki Hollandalıları bile yoldan çıkardılar. Felsefe profesörlerinin hile ve oyunlarını samimi bir şekilde bilimde ilerleme olarak görerek Hollandalılar 15 Şubat 1844'te aşağıdaki ödüllü soruyu gayet ustaca ortaya attılar; *Quid statuendum de Sensu Dei, qui dicitur, menti humanae indito,** ve benzeri. Kant'a kadar bütün filozofların böyle bir *Tanrı fikri* aracılığıyla kanıtlamak için büyük uğraş verdikleri şey *doğrudan bilin*en bir şey olacaktı. Bütün hayatlarını, kesinlikle düşünmeyi gerektiren, iki kere ikinin dört ettiğinden bile daha doğrudan bildiğimizi ima ederek, doğrudan *bilincinde* olduğumuz bir şey için kanıt sağlamakla tüketmiş olan daha önceki bütün filozoflar kim bilir ne kadar zavallıydı. Böyle bir şeyi kanıtlamak istemek, gözün gördüğünü, kulağın işittiğini, burnun koku aldığını kanıtlamak istemek gibi bir şey olmalıdır. Buna göre, eğer kabul edenlerin sayısıyla değerlendirilecek olursa, Budacılar, yani yeryüzündeki belli başlı dinlerden birinin takipçileri, kim bilir ne kadar akıl almaz vahşiler olmalı. Onların dinsel coşkuları o kadar büyüktür ki Tibet'te neredeyse her altı kişiden biri kutsal tarikatlardadır ve bunların mensuplarından talep ettiği *eylenme* yaşama uygundur. Öğretileri fevkalade saf, yüce, müşfik ve katı biçimde çileci (Hıristiyanlık gibi, hayvanları unutmamış olan) bir ahlakı destekler. Bu öğreti belirgin biçimde Tanrıtanımaz bir öğreti olmakla kalmaz, Tanrıcılığı da reddeder. Dolayısıyla kişilik bizim ancak hayvansal doğamızla

* (: Zihinlerimizde doğuştan mevcut olan Tanrısal bilinçle ilgili görüşünüz nedir?)

bildiğimiz, dolayısıyla ondan ayrıldığında artık açık seçik kavranılamayan bir fenomendir. Şimdi böyle bir fenomeni dünyanın kökeni ve ilkesi haline getirmek her zaman, kökleri ve dayanağının akılda olması bir tarafa, kolay kolay kimsenin aklına gelmeyecek bir iddiadır. Diğer yandan kişilik fikrinden yoksun bir Tanrı, felsefe profesörlerinin buldukları bir kaçamak, bir *contradictio in adjecto*,* düşüncesizleri susturmak ya da kulağı kırışte olanları yatıştırmak için kullanılan boş bir ifadedir.

Dolayısıyla bizim üniversite profesörlerimizin yazılan Tanrıbilim için en canlı coşkuyu, ama hakikat için çok küçük bir arzuyu dışa vurur. Hakikate zerrece saygı duyulmaksızın görülmedik bir utanmazlıkla safsatılar, kaçamak yöntemler, yanlış yorumlar, hatta sahte iddialar kullanılmakta, hatta bir araya getirilmektedir. Daha önce ifade edildiği gibi, dolaysız, duyumüstü bilgi ve dolayısıyla doğuştan gelen düşünceler akıl melekesine izafe edilir ya da daha doğrusu yanlış yere üstüne yıkılır; bütün bunlar sırf Tanrıbilimi, yalnızca Tanrıbilimi, ne pahasına olursa olsun Tanrıbilimi ortaya çıkarmak için yapılır. Gereken saygıyı göstererek bu beyleri kendi hallerine bırakıp Tanrıbilimin çok büyük bir değere sahip olduğunu düşünmeye devam etmelerini isterdim, ama ben her halde daha büyük değere sahip olan bir şeyi, yani dürüstlüğü, işte olduğu gibi düşünmede ve öğretimde de dürüstlüğü biliyorum. Dünyadaki bütün Tanrıbilimler için ondan ayrılmak istemem.

Fakat halihazırda her kim *Saf Aklın Eleştirisini* ciddiye almış ve onun hakkında dürüst bir tutum takınmış ve dolayısıyla teklif edecek bir Tanrıbilime sahip değilse, bun-

* (: Bir isimle niteleyen sıfatı arasındaki mantıksal uyumsuzluk.)

dan sonraki en iyi yol ister istemez bu beylerle yüz yüze gelmekten uzak durmak olacaktır. O dünyanın görüp görebileceği en kusursuz ve hayranlık uyandıran şeyi getirecek ve yerin göğün bütün bilgeliğini ortaya koyacak olsaydı bile, Tanrıbilim yoksa, bu adamlar yine gözlerini ve kulaklarını başka tarafa çevirirlerdi. Aslında onun davası ne kadar büyük bir değere sahipse o kadar fazla, hayranlık değil, kırgınlık ve küskünlük uyandıracaktır; ona karşı edilgen dirençleri o kadar kararlı ve dolayısıyla onu boğmaya çalıştıkları sessizlikleri o kadar art niyetli olacaktır; aynı zamanda bu çıkar birliğinin fikir bakımından böylesine verimli olan nefis düşünsel ürünü üzerine o ölçüde pervasızca övgüler dizeceklerdir. Bunu sırf kendilerinin böylesine nefret ettiği derin kavrayış ve samimiyet başkalarını bastırıp sesini duyuramasın diye yaparlar.

Dolayısıyla bu kuşku Tanrıbilimciler ve ortodoks filozoflar çağında böyle bir şeyi bu beylerin güttüğü siyaset talep eder. Onlar kanları ve çocuklarıyla, benim uzun bir hayat boyunca olanca gücümle bütün varlığımı adadığım, bilgi dalından geçinirler. Onlar için tek sorun üstlerinin tavsiye ve önerileriyle uyum içinde olan Tanrıbilim sorunudur; geri kalan her şey ikinci derecede önemlidir. Daha başından her biri felsefeyi kendi diliyle, anlatım tarzı ve örtülü ifadelerle, spekülâtif Tanrıbilim olarak tanımlar ve gayet çocuksu bir tarzda felsefenin temel amacının Tanrıbilimi koalamak olduğunu ifade ederler.

Varoluş sorununa özgür ve tarafsızca yaklaşmamız ve onda kendisini sergileyen bilinçle birlikte dünyayı tek verili şey, sorun, karşısına cesurca çıktığımız yaşlı sfenksin muamması olarak düşünmemiz gerektiği konusunda hiçbir şey bilmezler. Eğer Tanrıbilim felsefeye kabul edilmek istiyorsa, diğer bütün öğretiler gibi, önce giriş belge-

sini oluşturmaldır, ardından bu belge bütün düşünürler arasında hâlâ en yüksek saygınlığa sahip olan ve bu saygınlığı günümüzün kürsü filozoflarının takınmaya çalıştıkları gülünç yüz ekşitmelerinden zerrece zarar görmemiş olan *Saf Aklın Eleştirisinin* bürosunda incelenir. Dolayısıyla kendine ait güven belgesi olmaksızın Tanrıbilim giriş izni elde edemez; bunu tehdit, kumazlık, hatta kürsünün satılık başka bir şeyinin olmadığını gösterip yalvararak da elde edemezler. Öyleyse dükkânı kapatsınlar!

Çünkü felsefe bir kilise ya da bir din değildir. O dünyadaki fevkalade az kimsenin girebildiği küçük bir yerdir ki orada her zaman her yerde nefret edilip eziyet gören hakikat her türlü zevk ve zorlamadan bir kerecik olsun özgür olacaktır; orada kölelerin bile özgürce konuşmasına izin verildiği hakikatin saturnaliası* kutlanacak, ululanacak, hatta ayrıcalıklı olup son sözü o söyleyecektir; orada mutlak olarak tek başına hakikat hüküm sürecek ve beraberinde başka hiçbir şeyi kabul etmeyecektir.

Dolayısıyla bütün dünya ve onun içindeki her şey *gizli niyetle*, ve çoğu kez alçak, bayağı ve kötü niyetle doludur. Doğal olarak sadece bu küçücük yer bundan özgür kalacak ve sadece *derin kavrayışa*, her şey için son derece önemli olan ilişkilerle ilgili derin kavrayışa açık olacaktır. Bu küçücük yer felsefedir; yoksa onu farklı bir şekilde mi anlayacağız? Eğer öyleyse, o zaman her şey bir şaka ve bir güldürüdür—“Muhtemelen ara sıra olduğu gibi.”

Elbette bu kürsü filozoflarının muhtasar (özet) kitaplarından hareketle değerlendirilecek olursa, felsefenin sofuluk için bir kılavuz ya da kiliseye gidenler için bir eğitim kurumu olduğu sanılacaktır. Çünkü çoğu kez ga-

* (: Saturnus onuruna kutlanan bir ekim şenliği.)

yet açık biçimde asıl amacın ve temel hedefin spekülâ-
tif Tanrıbilim olduğu varsayılır ve bu amaç için her çare
denenir, her yola başvurulur. Fakat her inanç umdesi
felsefenin kesin yıkımına katkıda bulunur. Bunlar bir za-
manlar Skolastikte olduğu gibi, şimdi felsefeye açıkça
ve alenen dahil edilebilir ya da günümüzde artık kanık-
sandığı üzere, *petitiones principii*,* yanlış mütearife (be-
lit)ler, uydurma içsel bilgi kaynakları, Tanrısal bilinçler,
göz boyayıcı temellendirmeler, tantanalı deyimler ve caf-
caflı zırvalarla yutturulur. Bu türden her şey felsefenin yı-
kımı olur, çünkü bu her türlü hakikat araştırmasının ilk
koşulu olan, dünya ve varoluşumuza ilişkin açık, taraf-
sız, bütünüyle nesnel kavrayışı imkânsız hale getirir.

Felsefe adı altında ve yabancı kılıkta yerleşik dinin te-
mel dogmaları, şimdi Hegel'in değerli ifadelerinden biri-
ne göre "mutlak din" payesi verilen dogmalar üzerine
ders vermek belki çok kazançlı bir iş olabilir. Çünkü bu
öğrencileri devletin amaçlarına daha uygun hale getir-
mekte ve okur kamuoyunun inancını güçlendirmektedir;
fakat bunu herkese *felsefe* diye duyurmak gerçekte
bir şeyi olmadığı bir şey olarak pazarlamaktan farksız-
dır. Eğer bu ve yukarıda sözü edilen tüm şeyler hiçbir
engelle karşılaşmadan yoluna devam edecek olursa o
zaman üniversitelerdeki felsefe ister istemez hakikatin
giderek daha da fazla *remorası*** haline gelecektir.

Çünkü ona yöneltilecek eleştirinin belirleyici ölçütü,
hatta onun önermelerinin yol gösterici ilkesi olarak saf
hakikatin, hiçbir eksiği olmayan dürüst bir araştırmayla
ve en yüksek zihinsel güçlerin yoğunlaşmasıyla bile eriş-

* (: Tartışılacak konudan kaçınma; mantıksal yanlıgı: bir temellendir-
menin öncüllerinde bizzat kanıtlanacak sonucu varsayma.)

**(: Engel.)

menin böylesine güç olduğu hakikatin dışında başka bir şey kabul edilecek olursa felsefenin işi biter. Yozlaşır ve üzerinde doğru diye uzlaşılan bir masala, ya da Fontenelle'nin tarih için dediği gibi, bir *fable convenueye** döner. Eğer önceden düzenlenmiş bir hedefe göre felsefe yaparsak ne yana dönsek, son derece esrarlı varoluşumuzun karşımıza çıkardığı sorunların çözümünde bir adım bile ilerleyemeyiz. Elbette böyle bir felsefe yapmanın günümüz üniversite felsefesinin değişik türlerinin tümüne özgü ayırt edici özelliği olduğunu kimse inkâr etmeyecektir; çünkü hepsinin sistemlerini ve önermelerini tek bir hedef noktasına göre hizaladıkları apaçık bellidir.

Ayrıca bu gerçek anlamda Yeni Ahit Hıristiyanlığı, ya da onlar için ruhu çok yüce, çok ulvi, çok tuhaf, çok az bu dünyalı ve dolayısıyla kötümser ve bu yüzden devletin Tanrılaştırılması için bütünüyle elverişsiz olan Hıristiyanlık bile değildir. Tersine bu safi Yahudiliktir, dünyanın varlığını üstün seçkin bir kişisel varlıktan aldığını ve bu yüzden en hoş, en güzel şey ve πάντα καλά λίαν** olduğunu öne süren öğretileridir. Onlar için bu her türlü bilgeliğin özüdür; felsefe buna götürmeli, eğer direnç gösterecek olursa, (kendisi kolundan tutulup) buna götürülmelidir. Hegelciliğin çöküşünden bu yana bütün profesörlerin, daha iyi yaparak birbirlerini geçmeye çalıştıkları tek sesli eleştiriyse, kamutanırcılığa karşı verdikleri savaşın sebebi de budur. Böyle bir gayret ona karşı inandırıcı, ikna edici sebeplerin bulunmasından kaynaklanmış olabilir mi? İlk baştaki kuvvetiyle sakin biçimde duran ve onlara gülümseyen bu muhalefete karşı nasıl bir sıkıntı ve telaş içinde sebepler aradıklarını görmüyor

* (: Doğru diye üzerinde uzlaşılan bir masal.)

** (: Her şey çok güzel oldu! (Tekvin, 1: 31))

muyuz? Dolayısıyla tüm doğa binlerce ağızdan bunu duyursa bile, "mutlak din" ile salt bağdaşmazlığının bu öğretinin doğru olmadığını, olamayacağını sebebi olarak gösterilmesinden herkes hâlâ kuşku duyabilir. Yahudilik söyleyeceğini söyleyebilirdi diye doğa sessiz kalmalıdır.

İmdi eğer "mutlak din" in dışında onların göz önünde bulundurduğu bir şey varsa o da profesörlükleri bahsetme ve geri alma gücüne sahip önemli bir bakanlığın başka arzuları olacaktır elbette. Aslında onların ilham kaynağı olan, büyük emek ve gayretle ortaya koydukları eserleri yönlendiren esin perisi budur; dolayısıyla düzenli olarak, söze başlarken bir ithaf biçiminde ona yakılır. Bana kalırsa hakikati kuyudan çekip çıkaracak, aldanişın şalını yırtacak ve her türlü karanlığa meydan okuyacak adamlar işte bunlardır.

İşin doğası gereği başka hiçbir bilgi dalında içleri bilgi aşkı ve hakikat iştihakıyla dolu üstün yetenek sahibi adamlar, insan zihninin en önemli mesele üzerine en yüksek çabalarının sonuçlarını yeni bir neslin seçkinlerine sözle aktarmakta, ya da bu nesilde araştırma ruhunun uyandırılmasında olduğu kadar kesin gerekli değildir. Diğer yandan bakanlıklar hiçbir bilgi dalının geleceğin bilginlerinin, dolayısıyla devleti ve toplumu yöneten sınıfın en ayrıntılı görüşleri üzerinde bu bilgi dalı kadar büyük bir etkiye sahip olmadığını düşünürler. Bu yüzden o öğretisini bakanlığın iradesi ve hâkim görüşleri doğrultusunda düzeltip denkleştiren en sadık adamların elinde olmalıdır. Doğal olarak bu iki gereklilikten ikinci sıraya alınması gereken ilkidir. Şimdi bu duruma yabancı olan birisine bazen öyle görünebilir ki, kendilerini Platon ve Aristoteles araştırmasına adanmış olanlar sanki

tuhaf bir şekilde ahmaklığından en küçük bir kuşku duyulamayacak kimselerdir.

Burada yeri gelmişken özel öğretmenlik gibi görevlerin bir felsefe profesörlüğü için çok tehlikeli bir hazırlık olduğuna işaret etmekten kendimi alamıyorum; ve üniversitedeki öğrenimlerinden sonra bu tür görevlerde bulunmuş olanların neredeyse tamamı bu olguyu görmezden geldiler. Çünkü bu tür görevler uysallık ve itaatkârlık için uygun bir eğitim zeminidir. Böyle bir konumda bulunan bir insan özellikle öğretilerini işverenin iradesine bütünüyle uydurma ve efendisinininkilerden başka hedef tanımama alışkanlığı içindedir. Erken yaşlarda kazanılan bu alışkanlık kök salar ve ikinci tabiat haline gelir, böylece o kimse ardından felsefe profesörü olduğunda felsefeyi bile profesörlüklerden sorumlu bakanlığın isteklerine tam uygun olarak kesip biçmeyi gayet doğal bir şey olarak görür. Sonuçta sanki sipariş üzere hazırlanmış gibi görünen felsefi görüşler hatta sistemler ortaya çıkar. Demek oluyor ki hakikat üzerine ince bir oyun oynanmaktadır!

Elbette burada hakikate mutlak saygı göstermek ve gerçekten felsefe yapmak için yerine getirilmesi gereken birçok şartın yanı sıra bir tanesinin neredeyse vazgeçilmez olduğu açıktır. O şudur: kendi ayaklarımızın üzerinde durmak ve efendi tanımamak; dolayısıyla δός μοι ποῦ στῶ* belli bir anlamda burada da geçerlidir. Her halde felsefede büyük şeyler başarmış olanların çoğu benzer bir konumdaydı. Spinoza bunun o kadar açık biçimde farkındaydı ki kendisine önerilen profesörlük teklifini geri çevirmişti.

* (: Bana bir istinatgâh ver... (dünyayı yerinden oynatayım, Syrakuzalı Archimedes.))

“Ἡμισυ γὰρ τ’ἀρετῆς ἀποαίνυται εὐρύοπα Ζεὺς
Ἄνέρος, εὐτ’ ἂν μιν κατὰ δούλιον ἡμαρ ἔλθῃσιν.*

Gerçekten felsefe yapmak bağımsızlığı talep eder:

Ἡᾶς γὰρ ἀνὴρ πενίη δεδμημένος οὔτε τι εἰπεῖν,
Οὔθ’ ἔρξαι δύναται, γλῶσσασα δέ οἱ δέδετα.**

Theognis

Sadi'nin *Gülistan*'ında da (çev. Graf, *Leipzig*, 1846, s. 185) geçim tasasıyla bunalmış olanların hiçbir şey başaramayacağını söyleyen bir pasaj vardır. Bu bakımdan hakiki filozof, doğası gereği kolayca tatmin olan ve bağımsız yaşamak için çok fazla şeye ihtiyaç duymayan kimsedir; çünkü o Shenstone'un şu sözünü kendisine kılavuz beller: “Özgürlük (Macar) Tokay (şarabın)dan daha canlandırıcı bir kalp ilacıdır.”

Dolayısıyla burada söz konusu olan sadece felsefeyi teşvik etmek ve hakikat yolunda ilerlemek olsaydı, yapacağım en iyi tavsiye üniversitelerde onun adına sürdürülen kıvırtma ve şarlatanlığa son verilmesi olurdu. Çünkü ciddi ve dürüst biçimde amaçlanan felsefenin yeri üniversiteler değildir; ancak çoğu kez onun yerini, bir *nervis alienis mobile lignum**** olarak, üzerine onun giysileri giydirilmiş, el kol hareketleriyle gösteri yapan bir kukla doldurur. Şimdi eğer böyle bir kürsü felsefesi gerçek düşünceler yerine anlaşılmaz, kafa sersemletici deyimler, uydurma sözcükler, saçmalıklarına spekülatif

* (: Çünkü yıldınmlar saçan Zeus tutsaklık günü bir kimseyi bunaltmaya başlar başlamaz onun meziyetinin yarısını alır.)

** (: Yoksulluğun bunalttığı herkes istediğini söyleyemez, yapamaz, onun dili artık özgür değildir.)

*** (: Dışarıdan güçlerin hareket ettirdiği tahta kukla.)

ve aşkın denilen işitilmedik fikirler koymaya çalışırsa ortaya çıkan şey felsefenin bir *parodisi** olur ve felsefe saygınlığını yitirir. Günümüzde durum bu noktaya gelmiştir.

Bütün bu olup bitenler karşısında, hakikat dışında her şeyi göz ardı eden ve felsefenin ilk koşulu olan derin ciddiyetin safi bir imkân olarak bile varlığından söz edilebilir mi? Hakikatin yolu sarp ve uzundur; kimse bu mesafeyi sözü edilen ayak bağlarıyla kat edemez; tam tersine burada kanatlar gereklidir. Bu yüzden ben felsefenin bir geçim kapısı olmaktan çıkmasından yanayım; bu onun özleminin yüceliğiyle bağdaşmaz; esasen bu eskilerin bile bildiği bir şeydi. Gençler hayatlarının kalanında felsefeye karşı çıksınlar diye her üniversitede birkaç derinliksiz konuşmacıyı tutmak tamamen gereksizdir. Voltaire şunları söylerken gayet haklıdır: *les gens de lettres qui ont rendu le plus de services au petit nombre d'êtres pensans repandus dans le monde, sont les lettrés isolés, les vrais savans, renfermés dans leur cabinet, qui n'ont ni argumenté sur les bancs de l'université, ni dit les choses à moitié dans les académies: et ceux-là ont presque toujours été persécutés.***

Felsefeye dışarıdan sunulan her türlü yardım doğası gereği kuşkuyla karşılanmalıdır. Felsefenin peşinde olduğu şey mahiyetçe o kadar yüce, o kadar ulu bir şeydir ki hamuru kötülükle yoğrulmuş bu dünyanın etkinlikleriyle samimi bir ittifaka giremez. Tersine onun asla bat-

* (: Gülünç taklit.)

** (: Dünyaca ünlü düşünörlere en büyük hizmette bulunmuş olan az sayıda yalnız (tecrit edilmiş) yazar, araştırmalarına kapanmış hakiki bilginlerdir; onlar ne iddialarını bir üniversite kürsüsünden açıklamış, ne de akademilerde yarı doğrular ortaya atmışlardır; neredeyse her zaman eziyet görmüş olanlar onlardır. (J.E.P.))

mayan kendine ait kılavuz yıldızı vardır; dolayısıyla ona, yardım etmeksizin, ama aynı zamanda engellemeksizin de, ihtiyaç duyduğu alanı sunmalıyız. Yaradılışça yüksek hakikat tapınağı için yetenekli kılınmış ve orası için görevlendirilmiş kutsal yolun vakur yolcusunun gerçekte sadece midesiyle ve geceleyecek iyi bir yerle ilgilenen adamlarla birlikte anılmasına izin vermemeliyiz; çünkü böyle bir adamın bu şeyleri kendisine mal etmek için kutsal yolcunun yoluna taş koymasından korkulmalıdır.

Bütün bunların sonucu olarak devletin amaçlarını bir kenara bırakıp ve sadece felsefenin yararına olacak şeyleri düşünerek üniversitelerdeki eğitimin tümüyle tam ve kesin biçimde kanıtlanabilir bir bilim olarak mantık dersleriyle ve felsefe tarihiyle sınırlanmasının doğru olduğunu düşünüyorum. Sonuncusu bir ders dizisiyle kısa ve özlü olarak verilmeli ve Thales'ten Kant'a kadarki dönem altı aylık bir süreyi kapsamalıdır. Böylece süresinin kısalığı ve üslubunun açıklığı sonucunda profesörün kendi görüşlerine mümkün olduğunca az yer verilecek ve öğrencinin gelecek çalışma doğrultusu için yalnızca bir kılavuz olarak görünecektir.

Çünkü filozoflarla kesinlikle ikinci el açıklamalarla değil, ancak onların kendi eserleriyle gerçekten tanışabiliriz; ve bunun neden böyle olduğunu başyapıtımın ikinci baskısının önsözünde açıklamıştım. Ayrıca hakiki filozofların özgün eserlerini okumak her halde zihin üzerinde yararlı ve teşvik edici bir etki yapar, çünkü onu üstün ve bağımsız bir düşünürle doğrudan temasa getirir. Diğer yandan şu felsefe tarihleriyle zihin her zaman sıradan bir aklın donup katılaşmış düşünce silsilesinin kendisine verebileceği devinimi edinir yalnızca. Böyle bir akıl konuları her zaman kendince düzenler.

Bu yüzden bu profesörlerin derslerinin felsefi başarıları alanında bugüne kadarki genel yönelimle sınırlandırılmasını ve sunumundan birbiri ardına ortaya çıkan sistemlerin daha önce var olanlarla belli temas noktalarını göstermekten öteye gidecek her türlü iddia ve işlevsel yaklaşım tarzından ayıklanmasını tercih ederim. Dolayısıyla bu her sistemi gerçekleşmesi gereken bir şey olarak gösteren, bundan dolayı *a priori* bir felsefe tarihi inşa eden, her filozofun başka bir şeyi değil, nasıl düşünmüşse tam olarak o şekilde düşünmüş olması gerektiğini kanıtlayan Hegelci felsefe tarihi yazarlarının cüretkâr varsayımıyla tam bir karşıtlık içindedir. Bu çerçeve içerisinde profesör, onlara gülmese bile, çok kolay ve kurumlu biçimde hepsini görmezden gelir.

Günahkâr! Sanki bütün bunlar, böyle bir eser alçak ve ahmak takımından kurtarılıp korunsun diye bu dünyanın kötülükleri içinde itilip kakılmak zorunda kalmış, (toplumdan kendisini) soyutlamış tek tek kafaların eseri değil; onlar münferit oldukları kadar müstesnadırlar ve bu yüzden her biri için Ariosto'nun sözü, *natura il fece, e poi ruppe la stampa** en eksiksiz anlamda geçerlidir.

Sanki Kant suççeğinden ölmüş olsaydı bir başkası *Saf Aklın Eleştirisini* yazacaktı, sözgelimi, alnının üzerindeki alameti farikayla, doğanın seri malı üretimlerinden biri—iki buçuk santim kalınlığında bir kafatası içinde iyi korunan, adamakıllı kaba dokulu bir buçuk kiloluk kaba beyniyle, 70 derecelik yüz açısı, zayıf nabızı, sönük meraklı gözleri, güçlü biçimde gelişmiş ağız yapısıyla, düşüncelerinin karakurbağasını andıran çevikliğiyle uyumlu ağır, sarsak yürüyüşüyle bir kekeme. Evet, bekleyin

* (: Doğa ona damgasını vurmuş, ardından da kalıbı parçalamıştır.)

öyleyse! Onların sırası, profesörün hesap ettiği an, ne zamansa gelsin, yani balık kavağa çıksın bakalım, sizin için *Saf Aklın Eleştirisini* ve hatta sistemleri ortaya koyacaklardır.

Elbette bu beylerin mümkün olduğu kadar çok şeyi terbiye ve eğitime izafe etmek, hatta kimilerinin yaptığı gibi doğuştan yeteneklileri doğrudan inkâr etmek ve her şeyin bir kimsenin tabiatın ellerinden çıkma tarzına, ona kimin babalık ettiğine ve hangi ananın, hatta hangi saatte gebe kaldığına bağlı olduğu hakikatine karşı kendilerini her bakımdan emniyete almak için yeterli sebepleri vardır. Bu yüzden anası bir kuş beyinli ve babası kalın kafalı olan birisi altı üniversite bitirse bile bir *İlyada* yazamaz. Ama hiç önemli değil; doğa seçkincidir ve herhangi bir feodal ya da kâstlara dayalı sistemden daha fazla böyledir. Dolayısıyla onun ehramı çok geniş bir tabandan çok keskin bir zirveye yükselir. Onlardaki hiçbir şeye tahammül edemeyen bu ayaktakımı güruhu bütün seçkinci sistemleri devirmeyi başarsa bile, bunun varlığını sürdürmesine ister istemez izin vermek zorunda kalacaktır; bundan dolayı onlara bir ödül verilmeyecektir; çünkü bu gerçekten "Tann'ın kayrasıyla"dır.



SCHOPENHAUER

HUKUK, AHLAK VE
SİYASET ÜZERİNE

Toplu Eserleri - 6



SaY

HUKUK, AHLAK VE SİYASET ÜZERİNE

Arthur Schopenhauer

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

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

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

Arthur Schopenhauer

Hukuk, Ahlak ve Siyaset Üzerine

Çeviren:

Ahmet Aydoğan

SAY

İstanbul

Say Yayınları

Schopenhauer / Toplu Eserleri 6

Hukuk, Ahlak ve Siyaset Üzerine

ISBN 978-975-468-793-4

Özgün adı: Parerga und Paralipomena,

Bd. II; Kap. VIII: *Zur Ethik.*

Kap. IX: *Zur Rechtslehre und Politik.*

Çeviren: Ahmet Aydoğan

Baskı: Lord Matbaacılık & Kâğıtçılık

Davutpaşa Cad. Davutpaşa Matbaacılar Sitesi

No: 103/430 Topkapı-İstanbul

Tel: (0212) 674 93 54

1. baskı: Say Yayınları, İstanbul, 2009

13 12 11 10 09 5 4 3 2 1

© Say Yayınları

Ankara Cad. 54 / 12 • TR-34410 Sirkeci-İstanbul

Telefon: (0212) - 512 21 58 • Faks: (0212) - 512 50 80

web: www.sayyayincilik.com

e-posta: sayyayinlari@ttmail.com

Genel Dağıtım: Say Dağıtım Ltd. Şti.

Ankara Cad. 54 / 4 • TR-34410 Sirkeci-İstanbul

Telefon: (0212) - 528 17 54 • Faks: (0212) - 512 50 80

e-posta: dagitim@saykitap.com

Online satış: www.saykitap.com

İÇİNDEKİLER

AHLAK ÜZERİNE.....	11
HUKUK VE SİYASET ÜZERİNE.....	81

Ahlaki–manevi araştırmalar maddi araştırmalardan ve genel olarak bütün diğerlerinden kıyas kabul etmez ölçüde daha önemlidir; bu durum söz konusu araştırmaların neredeyse doğrudan kendinde Şey ile yani onun tezahürüyle ilgili olmasından ileri gelir. O bu tezahürün içinde, doğrudan bilginin işığıyla keşfedildiğinde, doğasını *irade* olarak açığa vurur. Buna karşılık maddi gerçekler bütünüyle tasarı–tasavvur (*Vorstellung*)* yani fenomen alanında kalır ve sadece iradenin en aşağı tezahürlerinin kendilerini tasarımda yaysaya uygun biçimde nasıl dışa vurduklarını gösterir. Ayrıca dünyanın *maddi* aığan düşünülüp değerlendirilmesi, ne kadar başanlı olsa ve ne kadar ileri götürülse de sonuçları bakımından bize teselli sunmaz; böyle bir teselli ancak ahlaki–manevi aığan bulunabilir; çünkü burada bizim i doğamızın derinlikleri kendisini düşünceye açar.

Benim felsefem ahlaka tam ve bütün haklarını sunan yegne felsefedir; çünkü insanın gerçek doğası eğer onun kendi *iradesi*yse, dolayısıyla o en kesin anlamda kendi eseriye eğer, onun işleri gerçekte ona aittir ve ona izafe edilir. Buna karşılık her ne zaman ki bir başka kökene sahiptir ya da kendisinden farklı bir varlığın eseridir onun her türlü kusuru o kökene ya da kendisini meydana getiren ne ise ona yüklenir. Çünkü *operari sequitur esse*.¹

Sokrates’ten bu yana felsefenin sorunu dünya fenomenini meydana getiren ve neticede onun doğasını belirleyen g ile mizaç ya da karakterin ahlakiliğini birleştirmek

* Kşell parantez içindeki açıklama ve dipnotlar çevirmene aittir.

1 (: Ne yaptığımız ne olduğumuzdan ileri gelir.)

ve dolayısıyla *maddî* dünyanın temeli olarak manevi bir dünya düzeni tesis etmek olmuştur. Teizm (tanrıçılık) bunu çocukça bir tarzda çözmüştür ve olgun, erişkin insanları tatmin etmekten uzaktır. Bu yüzden panteizm (tümtanrıçılık) her ne zaman bu sorunu çözmeye yeltense, kendisini onun karşısına yerleştirmiş ve doğanın kendi içinde kendisini ortaya çıkaran gücü taşıdığını kanıtlamaya çalışmıştır. Ne var ki bu durumda zorunlu olarak ahlakı bir tarafa bırakmak gerekiyordu. Gerçi Spinoza'nın sofist yöntemlerle onu şurada burada muhafaza etmeye çalıştığı doğrudur ama çoğu kez ondan bütünüyle vazgeçer ve şaşkınlıkla hatta öfkelenen bir cüretkarlıkla doğru ile yanlış ve genel olarak iyi ile kötü arasındaki ayrımın salt ananevi bir ayrım ve dolayısıyla kendi başına bunun boş ve anlamsız olduğunu açıklar (sözgelimi, *Eth. IV., XXXVII, 2*). Spinoza iki yüzyıldan fazla hak etmediği bir ihmali göğüsledikten sonra kanaat (sanı) sarkacının salınımının yol açtığı tepkiyle bu yüzyılda yeniden saygı görmeye başladı. Her türlü tümtanrıçılık nihayetinde ahlakın talepleriyle ve ardından dünyanın sefalet ve ıstırapıyla devrilecektir. Eğer dünya Tanrının bir tecellisi ise o zaman insanın hatta hayvanın yaptığı her şey aynı derecede tanrısal ve kusursuzdur; hiçbir şey kınanamaz, eleştirilemez ve herhangi bir şey diğerinden daha fazla övgüye ya da yergiye layık değildir: dolayısıyla ahlak yoktur.

O nedenle günümüzün yeniden canlanan Spinozacılığı ve dolayısıyla tümtanrıçılığı sonucunda ahlak meselesinin ele alınma tarzı öylesine dibe vurmuş ve o kadar sığlaşmıştır ki ondan geriye sadece, insan varoluşunun nihai amacının kendisine dayandığı varsayılan düzgün bir kamu ve aile yaşamı ile ilgili öğretiler bütünü kalmıştır, ki (gösterilen bu hedef) yöntemli, düzenli, eksiksiz, halinden memnun, rahat bir *philisterlik*² başka bir şey değildir.

2 (Tabir için dizinin dördüncü kitabına, *Okumak, Yazmak ve Yaşamak Üzerine*, I. Bölüme bakınız.)

Tümtanncılık elbette böylesi sığ saçmalıklara götürmedi ama bunun tek nedeni (*e quovis ligno fit Mercurius*'in arsızca kötüye kullanılmasıyla)³ Hegel gibi sıradan kafaya sahip bir adamın iyi bilinen yöntemlerle haksız yere büyük bir filozof olarak takdim edilmesi ve ilk başta akli çelinişlerden, daha sonra sadece ahmaklardan ibaret olan çömezler sürüsünün onun tantanalı sözlerinin büyüsüne kapılmasıydı. İnsan aklına yapılan bu tür hakaretler cezasız kalamazdı; tohum yeşerdi ve filizlendi.

Bunun ardından yine aynı ruhla ahlakın konusunun tek tek insanların değil fakat halk kitlelerinin davranışları olması gerektiği ve ancak bunun onun adına layık bir tema olduğu ileri sürüldü. Hiçbir şey en sığ gerçekçilik üzerine oturan bu görüşten daha akıl almaz ve saçma olamaz. Çünkü her insan tekinde bütün bölünmemiş yaşama iradesi, kendinde şey ortaya çıkar ve küçük evren büyük evrene benzer. Kitlelerin her bir insan tekinden daha fazla bir cevheri ya da muhtevası yoktur. Ahlakta sorun eylem ve sonuçla ilgili sorun değil fakat *istemeyle* ilgili sorundur ve istemenin kendisi sadece insan tekinde gerçekleşir. Sadece fenomen planında varolan ulusların kaderi değil fakat insan tekinin kaderi ahlaken belirlenir. Uluslar gerçekte soyutlamalardan ibarettir; gerçekten varolan sadece insan tekleridir. Şu halde tümtanncılık ahlakla bu şekilde ilgilidir. Fakat dünyanın ıstırap ve sefaleti *teizm* ile de uyumlu değildir; bu sebepten ötürüdür ki her türlü hile, kaçamak, bahane ve *teodiseden* yardım aramış ama bunlar önü alınamaz biçimde Hume ve Voltaire'in temellendirmelerine yenik düşmüştür. Fakat tümtanncılık dünyanın kötü yanı karşısında bütünüyle savunulamazdır. Dolayısıyla dünyayı ancak bütünüyle *dışarıdan* ve münhasıran *maddi* açıdan değerlendirip her zaman kendisini yenileyen eşyanın düzeninden ve böylece bütünün nispi yok olmasından başka bir şeyi göz önünde bulundurmamızda belki dünyanın, ama yine de ancak simgesel olarak, bir tanrı

3 (: Bir tanrının kazanabileceği bir tahta parçası.)

olduğunu ilan etmek mümkün olabilir. Fakat içeri girildiğinde ve dolayısıyla buna ilave olarak, hâkim olan yoksulluk, sefalet ve ıstırap, anlaşmazlık, günahkârlık, alçaklık ve saçmalık ile birlikte *özel* ve *manevi* taraf göz önünde bulundurulduğunda, çok geçmeden dehşetle farkına varılır ki bir kimsenin tasavvur edilebileceği en son şey bir tann tecellisidir.

Ne var ki doğada işleyen ve faal halde olan gücün bizdeki *iradeyle* aynı şey olduğunu gösterdim ve bilhassa "*Ueber den Willen in der Natur*"da kanıtladım. Bu şekilde dünyanın manevi düzeni dünya fenomenini meydana getiren güçle doğrudan bağlantı içine sokulur. Çünkü *iradenin fenomenal görünüşü* onun varoluş tarzına tam olarak denk düşmelidir. *Die Welt als Wille und Vorstellung*, I. Cilt, § 63, § 64'de verilmiş olan sonsuz adalet açıklaması bunun üzerine oturur; ve her ne kadar kendi gücüyle varlığını sürdürse de dünya baştan sona *manevi* bir eğilimi kabul eder. Dolayısıyla Sokrates'in döneminden itibaren tartışılan sorun şimdi ilk kez gerçekten çözülmüş ve düşünen aklın manevi-ahlaki olana yönelmiş talebi tatmin olmuş olmaktadır. Fakat geride çözülmemiş soru bırakmayan bir felsefe ortaya koyduğumu asla ileri sürmedim. Bu anlamda felsefe gerçekte imkânsızdır; bu her şeyi bilen bilim olurdu. Fakat *est quad am prodire tenus, si non datur ultra*,⁴ düşünmenin nüfuz edebileceği şeyin bir sınırı vardır ve o *belli bir yere kadar* varoluşumuzun gecesini aydınlatılabilir, her ne kadar ufuk her zaman karanlık kalırsa da. Ortaya koyduğum öğretiyi kendisini kendi tezahüründe olumlayan ya da yadsıyan yaşama iradesiyle bu sınıra erişti. Ancak bunun ötesine gitmeyi istemek benim gözümde atmosferin ötesine uçmayı istemekten farksızdır. Burada durmalıyız, her ne kadar çözülmüş olanlardan yeni sorunlar ortaya çıkacaksa da. Ayrıca yeter sebep ilkesinin fenomenle sınırlı olduğuna işaret etmeliyiz; benim bu ilke üzerine daha 1813'de yayınlanmış olan ilk denememin konusu buydu.

4 (: Her ne kadar daha öteye gidilemese de gidilebilecek yerin bir sınırı vardır.)

AHLAK ÜZERİNE*

* *Parerga und Paralipomena*, Bd. II, Kap. VIII: *Zur Ethik*.

Maddi dünyanın gerçekleri çok fazla harici önem taşıyabilir fakat söz konusu olan deruni anlam ise bu bakımdan hiçbir kıymeti harbiyeleri yoktur. Bu sonuncusu münhasıran zihni ve ahlaki dünyaya ait gerçeklerin ayrıcalığıdır, ki temel fikir olarak içlerinde iradenin nesnelleşmesinin en yüksek aşamalarını barındırırlar, halbuki maddi gerçekler bu nesnelleşmenin en aşağı merhalesi itibariyle onunla ilgilidir. Sözelimi şimdiye kadar safi bir tahminden ibaret olan şeyin hakikatini, yani ekvatorda termoelektriği (ısı elektriği) güneşin meydana getirdiği, bunun küresel manyetizmayı hâsıl ettiği, keza bu manyetizmanın da *aurora borealis*⁵ nedeni olduğunu tespit edebilseydik, bütün bunlar haricen büyük önemi olan, fakat deruni bakımdan hiçbir anlamı olmayan gerçeklerden öteye gitmezdi. Diğer taraftan deruni anlamı olan misaller, sadece bütün büyük ve hakiki felsefe sistemlerince değil her güzel tragedyanın felaketiyle hatta ahlaki ve gayri ahlaki en uç açılımları itibariyle insan davranışının, dolayısıyla onun iyi ve kötü karakterinin gözlemlenmesiyle ortaya çıkarılır. Çünkü bütün bunların hepsinde fenomenal tezahürü dünya olan hakiki öz açığa çıkar,⁶ ve nesnelleşmesinin en yüksek aşamasında en iç tabiatını gün ışığına çıkarır.

* * *

Dünyanın sadece maddi bir anlamı olduğunu ve manevî-ahlaki anlamının bulunmadığını söylemek, bütün

5 (: Bir tür tan, fecir; kutup bölgelerinde geceleri gökyüzünde görülen yay biçiminde renkli ışıklar.)

6 (Ya da: Çünkü bütün bunların hepsinde gelip geçici tezahürü dünya olan gerçek öz açığa çıkar.)

yanlışların en büyüğü ve en tehlikelisi, en büyük ve en temel gaf, gerçek ruh ve mizaç *sapkınlığıdır*. Aslında bu hiç kuşku yok inancın Deccal biçiminde kişileştirdiği eğilimdir. Bununla beraber bütün dinlere karşın—ve bunların her biri bunun tam tersini ileri süren ve kendi usullerince bunu tesis etmeye çalışan sistemlerdir—bu temel hatanın, bu en büyük yanlışın hiçbir zaman kökü kazınmaz fakat evrensel öfke kendisini bir kez daha saklanmaya zorlayıncaya kadar, zaman zaman başını kaldırır.

Ne var ki hayatın ve dünyanın manevi-ahlaki anlamını ne kadar kesin biçimde hissedersen hissedelim, onu açıklayıp misallerle anlaşılır hale getirmek, bu anlam ile varolduğu haliyle dünya arasındaki çelişkiyi çözmek, içinde çok büyük güçlükleri barındıran bir iştir; hakikaten o kadar büyük bir iştir ki bana her yerde ve her zaman etkin olan ahlakın, götürdüğü hedefle birlikte, hakiki ve tek sahih ve sağlam temelini gözler önüne sermekten başka bir yol bırakmamıştır. Ahlakın aktüel gerçekleri, başka herhangi bir tez yahut iddianın benim ortaya koyduğum teorinin yerini alabileceğinden veya onu alt edebileceğinden çekinmemeneden neden olmayacak kadar benim yanımdadır.

Ne var ki benim ahlak sistemim profesörlerin dünyasında sürgit gözardı edildikçe Kant'ın ahlak ilkesi üniversitelerde geçerliliğini koruyacaktır. Bu ilkenin muhtelif biçimleri içerisinde şimdilerde en gözde olanı “İnsan Vakarı” ile ilgili olanıdır.⁷ Bu öğretinin boşluğunu daha önce *Ahlakın Temeli Üzerine (Über die Grundlage der Moral, 1840)* § 8'de gözler önüne sermiştim. Dolayısıyla burada sadece insanın bu sözde vakarının neye dayandığı üzerine bir soru sorulmuş olsaydı eğer çok fazla te reddüt edilmeden herhalde verilecek cevap, ahlaki üze-

7 (: *Würde des Menschen; L. hominis dignitate.*)

rine dayandığı olurdu; burada bu kadanyla yetineceğim. Bir başka söyleyişle insanın ahlakı bu hesaba göre vakarı üzerine, vakarı da yine ahlakı üzerine oturur.

Fakat bir kısır döngü içerisinde dönüp duran böyle bir akıl yürütme tarzını bir tarafa bıraksak bile, bana öyle görünüyor ki insan vakarı gibi bir kavram, iradesi insan gibi günahkâr, akli insan kadar sınırlı, bedeni insan kadar zayıf ve kırılgan olan bir varlık için ancak ironik bir anlama sahip olabilecektir. Rahme düşmesi bir suç, doğumu bir ceza, hayatı bir meşakkat, ve ölümü bir gereklilik iken insan nasıl vakur bir varlık olacaktır?

*Quid superbis homo? cujus conceptio culpa,
Nasci poena, labor vita, necesse mori!*⁸

Dolayısıyla Kant'ın yukarıda zikredilmiş olan ahlak ilkesine karşı aşağıdaki kuralı hayata geçirme eğilimi içerisindeyim: Kim olursa olsun, her ne zaman bir insan ile münasebet kurarsan, onun hakkında vakar ve kıymetine göre nesnel bir değerlendirme çabası içerisinde olma. Onun iradesinin kötülüğünü, anlayışının sınırlılığını veya fikirlerinin tersliğini nazarı itibara alma; çünkü ilki seni kolaylıkla nefrete, ikincisi küçümsemeye götürür. Tam tersine dikkatini sadece onun ıstırapları, ihtiyaçları, endişeleri ve acıları üzerine teksif et. O vakit her zaman onunla akrabalığını hissedecek; onun duygularını paylaşacak ve nefret yahut küçümseme yerine şefkat ve merhameti tecrübe edeceksin, ki İncil'in bizi davet ettiği ἀγάπη bundan başka bir şey değildir.⁹ Ona karşı oluşan nefret ve küçümsemeyi bastırmanın tek yolu kesin-

8 (Schopenhauer'ın kendi dizeleri olduğu için çevirisi ana metne dahil edilmiştir.)

9 (L. *caritas*: kardeşçe sevgi. Kavramın Hıristiyanlık tarihindeki serüveni için bakınız: G. T. Bettany, *Dünya Dinleri Ansiklopedisi*, sh. 722 vd. Say Yayınları, 2006.)

likle insanın bu sözde "vakar"ına bakmamak, fakat tam tersine onu bir merhamet konusu olarak görmektir.

* * *

Şimdi* belli noktaların eksiklerini gidermeye geçiyorum ve *Die Welt als Wille und Vorstellung*'un I. Cildinin § 67. paragrafında verilmiş olan *ağlama* izahını yani ağlamanın, objesi kişinin kendisi olan duygudaşıktan kaynaklandığı yolundaki açıklamayı klasik şiirden bir çift pasaj ile destekleyerek başlayacağım. *Odyseia*'nın sekizinci kitabının sonunda, başına gelen bir sürü felaket ve ıstıraba karşın asla ağlarken gösterilmemiş olan Odyseus, Phaiacia kralının sarayında ozan Demodokos'un çalıp söylediği şarkıda daha önceki kahramanca hayatını ve işlerini duyduğunda gözyaşlarına boğulur, çünkü hayatının bu parlak döneminin hatırası şimdiki perişanlığıyla büyük zıtlık içindedir. Dolayısıyla bu perişanlığın ya da sefaletin kendisi değil ama onun nesnel olarak düşünülüp değerlendirilmesi, içinde bulunduğu kötü durumun geçmiş sayesinde gün yüzüne çıkan resmi onun gözlerini yaşartır; kendisine acır, sempati duyar. Euripides de günahsız yere mahkûm olmuş, talihine yanan Hypolytos'a aynı hissiyatı dile getirir:

Heu εἴθ ἦν ἐμαυτὸν προσβλέπειν ἐναντίον
Στάυθ', ὡς ἐδάκρυς', οἷα πάσχομεν κακά. (1084)

(*Hen, si liceret mihi, me ipsum extrinsecus spectare, quantopere deflerem mala, quae patior.*)¹⁰

Nihayet açıklamamın delili olarak 16 Temmuz 1836 tarihli İngiliz *The Herald* gazetesinden aldığım kısa bir anekdot burada zikredilebilir. Bir müvekkil avukatının mahke-

* (Bu paragraf *Die Welt als Wille und Vorstellung*'un B. II, K. 47: *Zur Ethik* başlıklı bölümünden eklenmiştir.)

10 (: Ah, keşke burada durup tallhsizliğim üzerine ağlarken kendimi görme imkânı bana bağışlanmış olsaydı.)

mede davasının takdimini dinledikten sonra gözyaşlarına boğulur ve feryat eder: "Bugün dinleyinceye kadar asla bunun yansı kadar acı çektiğimi bilmiyordum."

I. Cildin § 55. paragrafında karakterin, yani bir kimse-
nin gerçek, temel istemesinin değişmezliğine karşın, ha-
kiki bir ahlaki *pişmanlığın* yine de mümkün olduğunu
göstemiştim. Şimdi buna şu açıklamayı ekleyeceğim, an-
cak buna bir iki tanım vererek başlamam gerekecek. *Eğilim*
iradenin belli türde güdülerine karşı her türden güçlü
duyarlılıktır. *Ihtiras* öylesine güçlü bir eğilimdir ki onu ha-
rekete geçiren dürtüler iradenin üzerinde onlara karşı ko-
yabilecek mümkün her dürtününkinden daha kuvvetli
olan bir güç icra eder. Onun irade üzerindeki hâkimiyeti
böylece mutlak hale gelir; dolayısıyla iradenin ona karşı
tavır *edilgindir*, bir *katlanma* tavrıdır. Ne var ki burada ih-
tirasların bu tanıma tam olarak karşılık gelecek bir düze-
ye nadiren ulaştıklarına işaret etmek gerekir; tersine on-
lar isimlerini bu düzeye göre tam olarak değil ancak yak-
laşık olarak taşırlar. Dolayısıyla bilince açık biçimde dahil
olsalar, hiç olmazsa, onların etkisini sınırlayabilecek kar-
şı dürtüler de vardır. *Heyecan* iradenin, o ölçüde karşı ko-
nulmaz olsa da gelip geçici olan bir güdüyle hareketlen-
mesidir. Bu güdü gücünü kökleşmiş bir eğilimden almaz;
tersine böyle bir güdü yalnızca birdenbire ortaya çıkıp di-
ğer bütün güdülerin karşı etkisini bir müddet saf dışı et-
mesinden elde eder, çünkü o aşın canlılığıyla diğerlerini
bütünüyle karartan, ya da onları deyiş yerinde ise fevka-
lade yakınlığıyla bütünüyle saklayan bir tasarıma-tasavvu-
ra dayanır, öyle ki onlar bilince giremez ve irade üzerinde
müessir olamazlar. Böylece düşünme yeteneği ve onunla
birlikte *zihinsel özgürlük* belli bir ölçüde ortadan kalkar.
Dolayısıyla heyecan ile ihtiras arasındaki ilişki hezeyan ile
delilik arasındaki ilişkiye benzer.

Ahlaki pişmanlık şimdi söz konusu iş ya da eylemden
önce ona olan eğilimin, zihninin karşı dürtüleri açık ve

tam olarak düşünmesine izin vermediği, bilakis onu hep yeniden kendi lehine olan dürtülere yönelttiği için özgür alan bırakmamasıyla belirlenir. Ama şimdi o şey yapıldığında bu dürtüler gücünü kaybeder ve neticede etkisiz hale gelir. Bunu sağlayan yapılan işin kendisidir. Şimdi gerçeklik zihninin önüne zaten gerçekleşmiş olan eylemin sonuçları olarak karşı dürtüleri çıkarır ve zihin o zaman, yeteri kadar düşünölmüş ve dikkatle ölçölüp tartılmış olsaydı bunların daha güçlü olacaklarını bilir. Böylece insan gerçekte iradesine uygun olmayan şeyi yaptığının farkına varır. Bu farkına varış pişmanlıktır çünkü o tam bir zihinsel özgürlükle hareket etmemiştir; zira dürtülerin tümü etkin hale gelmemiştir. İş ya da eyleme karşı olan dürtüleri saf dışı etmiş olan şey telaş ya da aceleyle yapılan iş durumunda heyecan, düşünüp taşınılarak yapılan iş durumunda ise ihtirastır. Çoğu kez bunun nedeni şudur: İnsandaki akıl melekesi karşı dürtüleri ona soyut olarak sunar, bu doğrudur fakat burada akıl melekesi ona bunların bütün muhtevasını ve gerçek anlamını imgelerle sunacak kadar kuvvetli bir hayal gücü ile desteklenmez. Söylenen şeylerin örnekleri intikam, kıskançlık veya tamahkârlığın cinayete yol açtığı durumlardır. Cinayet işlendikten sonra bunlar ortadan kaybolmuş ve şimdi adalet, duygudaşlık, eski dostluğun hatırası seslerini yükseltmiş ve eğer daha önce onların konuşmalarına izin verilmiş olsaydı söyleyecekleri her şeyi söylemeye başlamışlardır. Ardından acı pişmanlık ortaya çıkar ve der: "Eğer o olmamış olsaydı, bu asla olmazdı." Bunun emsalsiz bir tasvirini *Edward, Edward!* başlıklı ünlü eski İskoç baladı sunar ki Herder tarafından çevrilmiştir. Benzer bir tarzda bir kimsenin kendi iyiliğinin ihmal edilmesi bencilce bir pişmanlığı doğurabilir. Sözelimi başka türlü tasvip edilmeyecek bir evlilik şimdi

evlilikle birlikte ortadan kalkmış olan tutkulu bir aşk neticesinde yapıldığında kişisel çıkar, kaybedilen bağımsızlık vs. ile ilgili karşı dürtüler ilk kez bilinç yüzeyine çıkar ve söyleyeceklerini söylemesine izin verilmiş olsaydı vaktiyle konuşacağı şekilde konuşur. Dolayısıyla bütün bu eylemler nihayetinde, zihnin kendisine iradenin hükmetmesine izin verdiği için ortaya çıkan görece zayıflığından kaynaklanır. Oysa tam da bu durumda güdülerin sunucusu olarak zihnin işlevi, kendisini iradenin rahatsız etmesine izin vermeksizin hiçbir şeye kulak asmadan yerine getirilmeliydi. İradenin şiddeti burada, zihinle çatıştığı ve böylece kendisi için pişmanlığın yolunu hazırladığı kadarıyla, ancak *dolaylı olarak* sebeptir. İhtiraslılığa karşı olan karakterin makullüğü, σωφροσύνη, gerçekte şuna dayanır: irade zihni zorbalıkla asla alt etmez, o ölçüdeki zihnin akıl için soyut, hayal gücü için somut olarak güdülerin tam, vazıh ve sarıh açıklaması ile ilgili işlevini düzgün biçimde yerine getirmekten engeller. Şimdi bu zihnin gücüne olduğu kadar iradenin ılımlılık ve yumuşaklığına da bağlı olabilir. Gerekli olanın tümü zihnin mevcut irade için *görece olarak* yeterince güçlü olması, dolayısıyla ikisinin birbiriyle uygun bir ilişki içinde bulunmasıdır.

Ahlaki ve metafizik meseleler üzerine kafa yormalarının ve daha derin görüşlere sahip olmalarının bir neticesi olarak Budacılar büyük erdemlerden değil büyük günahlardan yola çıkarlar; çünkü erdemler ancak kötülük yahut günahların karşıtları ya da onların etkisiz hale getirilmeleri ile görünür hale gelirler.

I. J. Schmidt'in *Geschichte der Ostmongolen* (Doğu Moğollannın Tarihi) isimli eserinin 7. sayfasında anlatılanlara göre Budacıların çetelesinde büyük günahların adedi dördtür: Şehvet, Tembellik, Öfke, ve Tamah. Fakat Tembelliği galiba Gurur diye okumalıyız; çünkü Haset yahut Nefretin çeteleye beşinci olarak ilave edildiği *Letres édifiantes et curieuses*'de¹¹ böyle geçer. Nitekim Schmidt'in ifadesini düzeltirken öne sürdüğüm şeyin, Brahmanlar ve Budacılarından etkilendikleri su götürmez olan Sufilerin öğretileriyle uyuşmasıyla da teyit edilmekteyim. Sufiler de dört büyük günah olduğunu ileri sürerler, ve bunları çok çarpıcı çiftler halinde kümelandirirler. Nitekim Şehvet Tamah ile, Öfke Gurur ile bağlantı içerisinde görülür. (Tholuck'un *Blüthensammlung aus der morgenländischen Mystik*'inin, 206. sayfasına bakınız.) Hatta *Bhagavadgita*'da (bl. 16, 21) Şehvet, Öfke, ve Tamahın büyük günahlar olarak vaz edildiğini görürüz ki bu öğretinin büyük çağına tanıklık eden bir gerçektir. Benzer şekilde *Prabodha Chandro Daya*'da, Vedanta felsefesi için fevkalade önemli olan mecaz ve istiareli anlatıma dayalı bu felsefi dramada bu üç büyük günah Kral-Akıl'a karşı savaşında Kral-Tutku'nun üç büyük komutanı olarak görünür. Bu büyük günahların tam karşı-

11 1819 baskısı, C. VI, s. 372.

sında yer alan dört büyük erdem İffet ve Cömertlik, Nezaket (Hilm yahut Halimlik) ve Tevazuudur.

Bu derin ahlak öğretilerini, Doğulu uluslarca geliştirildiklerini hesaba katarak, Platon'un ünlü dört büyük erdemiyile—ki tekrar tekrar özetlendiği üzere, Adalet, Şecaat (Cesaret), İtidal, ve Hikmettir—karşılaştırsak görürüz ki bu sonuncuların herhangi açık, temel bir kılavuz fikir üzerine oturmadığı fakat sathi ve kısmen de açıkça yanlış olan gerekçelere dayalı olarak seçildiği aşikardır. Erdemler iradenin nitelikleri olmalıdır, fakat Hikmet yahut Bilgelik öncelikle Akıl ile ilgilidir. Cicero'nun *temperantia* diye çevirdiği ve Almancaya *Mässigkeit* diye geçen σοφροσύνη¹² ziyadesiyle belirsiz ve müphem bir sözcüktür, ve dolayısıyla çok çeşitli yorumlar kabul eder: sözelimi basiret, ihtiyat, sakınma, soğukkanlılık, ya da sağduyuyu elden bırakmama gibi anlamlara gelebilir. Bu kavram muhtemelen σωον ἔχειν τὸ φρονεῖν¹³ gelir veya yazar Hierax'ın Stobaeus, *Florilegium*, bl. 5, § 60'a (C. I, s. 134, Gaisford ed.) göre söylediği gibi:

Ταύτην τὴν ἀρετὴν σοφροσύνην ἐκάλεσαν, σωτηρίαν οὖσαν φρονήσεως.¹⁴

Şecaat hiçbir surette bir erdem değildir; her ne kadar zaman zaman erdemın bir hizmetçisi yahut bir aracı olabilirse de; fakat o ölçüde de en büyük alçaklığın ve soysuzluğun hizmetkân olmaya hazırdır. Şecaat gerçekte bir mizaç yahut tabiat niteliğidir. Hatta Geulincx¹⁵ (*Ethica, in praefatione*) Platon'un temel erdemlerini reddetmiş ve onların yerine aşağıdakileri koymuştur: *diligentia, obedientia, justitia, ve humilitas*,¹⁶ ki sözünü etmeye bile gerek

12 (: *Sophrosyne*, İtidal yahut ölçülülük.)

13 (: Soğukkanlılığı muhafaza etme veya temkini elden bırakmama.)

14 (: Bu erdeme σοφροσύνην denliyordu, çünkü o ihtiyat ve ölçülüğe sıkı sıkıya bağlılıktı.)

15 (Arnold Geulincx (1624-1669), Flaman metafizikçi. Öğretisinin temelini Tanrı'nın bedeni ara neden olarak kullanmak suretiyle farklı insan davranışları ürettiği, insanlar sadece kendi istek ve iradeleriyle hareket ettiklerini düşündüklerinde bile aslında Tanrı'nın insanların içlerinde iradelerini etkin kılmaya çalıştığı fikri oluşturur.)

16 (: *Sebatkârlık (çalışkanlık), İtaatkârlık, Adalet ve Tevazu.*)

yok, berbat bir listedir. Çinliler beş büyük erdemi öne çıkarırlar: Duygudaşlık, Doğruluk, Edeplilik, Bilgelik ve İçtenlik (*Journal asiatique*, V. IX, sh. 62). Samuel Kidd, *China*'da (Londra, 1841, sh. 197) bunları iyilikseverlik, incelik, doğruluk, bilgelik, içtenlik diye adlandırır ve her biri için uzun, tafsilatlı yorumlar yapar. Hıristiyanlığın büyük erdemleri ise teolojiktir: İnanç, Sevgi ve Umut.

İnsanın başkalarına karşı ya Kıskançlık ya da Duygudaşlık karakterine bürünen temel eğilimi, insanların ahlaki erdemlerinin ve kötülüklerinin ilk kez ayrıştığı kavşak noktasıdır. Bu birbirine taban tabana zıt nitelikler her insanda mevcuttur; çünkü bunlar kişinin kendi payına düşenler ile başkalarının kısmeti arasında yaptığı kaçınılmaz karşılaştırma yahut mukayeseden kaynaklanır. Bu karşılaştırmanın neticesinin insanın ferdi karakterini etkilemesinin keyfiyetine göre bu niteliklerden biri ya da diğeri onun bütün eylemlerinin kaynağı ve ilkesi (başkalarına karşı temel yaklaşım biçimi) haline gelir. Kıskançlık *Sen* ve *Ben* arasındaki duvarı daha da kalınlaştırıp tahkim eder; Duygudaşlık ise onu inceltip geçirgen hale getirir; hatta zaman zaman duvarı bütünüyle kaldırır; ve o zaman ben ve ben-olmayan ayrımı ortadan kaybolur.

* * *

Bir erdem olarak zikredilmiş olan *Şecaat* ya da daha doğrusu onun temelinde yatan Cesaret (çünkü şecaat savaşta cesarettir yalnızca) daha yakın bir tetkiki hak eder. Eski dünyanın insanları Cesareti erdemler, ve yüreksizliği kusur ya da zafiyetler arasında sayıyorlardı; fakat Hıristiyanların erdem çetelesinde bunun bir karşılığı yoktur, çünkü o doğrudan iyilikseverlik, sabır ve feragatle yönelmiştir ve öğretisi her türlü husumeti hatta mukavemeti yasaklamıştır. Neticede cesaret çağdaş dünyada artık bir erdem olmaktan çıkmıştır. Bununla beraber yüreksizliğin, sırf bir kimsenin kendi şahsı için duyduğu haddinden aşın bir endişeyi ele vermesi yüzünden olsa

bile, herhangi bir yaradılış yahut tabiat soyluluğuyla bağdaşabilir bir yanının olmadığı kabul edilmelidir.

Cesaret aynı zamanda hâlihazırda tehlikesi ve tehdidi hissedilen kötülükleri, gelecekte karşılaşılması muhtemel daha büyük kötülüklerden kaçınmak için göğüslemeye hazırlanmak olarak da açıklanabilir; hâlbuki yüreksizlik bunun tam tersini yaptırır. Dolayısıyla bu hazır oluş *sabır* ile aynı niteliğe sahiptir, çünkü sabır hâlihazırda karşı karşıya olduklarımızdan daha büyük kötülüklerin mevcudiyetinin ve bunlardan kurtulmaya yahut korunmaya dönük şiddete dayalı herhangi bir teşebbüsün üzerimize daha başkalarını çekebileceğinin açık bilincine dayanır. Şu halde cesaret bir *sabır* türü olacaktır ve tahammül etmemizi ve kendi kendimizi sınırlamamızı sağlayan şey sabır olduğuna göre, cesaret sabır vasıtasıyla en azından erdeme akrabadır denebilir.

Fakat belki de cesaret daha yüksek bir bakış açısından düşünülüp değerlendirilmeyi hak eder. Ölüm korkusu her durumda, bir insanı kendi benliğinde olduğu kadar kendi dışındaki her şeyde, evet her şeyde de varlığını sürdürdüğüne dolayısıyla şahsen ölümünün kendisine çok fazla zarar veremeyeceğine ikna eden doğal—doğal ve bu yüzden safi hissiyata dayanan—metafizikten yoksunluğa kadar götürülebilir. Fakat bir insana kahramanca bir Cesaret veren de bu ikna olunmuşluğun ta kendisidir ve bu yüzden cesaret (okuyucunun benim *Etik*'imden hatırlayacağı üzere), adalet ve insanlık sevgisi erdemleri ile aynı kökenden kaynaklanır. Kabul ediyorum bu, konu hakkında çok yüksek bir görüş benimsemektir; fakat başka türlü yüreksizliğin neden alçak ve kişisel cesaretin neden soylu ve yüce bir şey olarak görüldüğü pek iyi izah edilemez; çünkü daha alçak bir bakış açısı kendisi için her şey olan—hatta kendisi dünyanın

kalanının varoluşunun bile temel koşulu olan—sınırlı bir bireyin kendi varlığının korunmasını neden başka her hedefin üzerine koymaması gerektiğini anlatamaz. Şu halde onu sadece fayda üzerine oturtmak ve ona aşkın değil deneysel bir karakter kazandırmak cesaret için yetersiz bir açıklamadır. Muhtemelen böyle bir sebepten ötürü olmalı, bir zamanlar Calderon cesaret bahsinde kuşkucu fakat kayda değer bir görüş ortaya atmış, hatta onun gerçekliğini fiilen inkar etmişti; ve bu inkarnı genç kralının huzurunda akıllı yaşlı bir bakanın ağzından söyletmişti: “Her ne kadar” diyordu, “doğal korku bütün herkes için geçerli ise de bir erkek onun görülmesine izin vermeyerek cesur olabilir ve Cesareti oluşturan şey de zaten budur”:

*Que aunque el natural temor
En todos obra igualmente,
No mostrarle es ser valiente
Y esto es lo que hace el valor.*¹⁷

Cesareti bir erdem olarak değerlendirmeleri bakımından eski ve yeni dünya insanları arasında zikrettiğim farklılık konusunda erdem, yani *virtus*, ἀρετή (*arethe*) ile eskilerin, bu ister ahlaki yahut zihni, isterse safi maddi-bedeni olsun, kusursuzluk ya da kendi başına övgüye değer olan bir niteliği anladıkları hatırdan çıkarılmamalıdır. Fakat Hıristiyanlık hayatın temel eğiliminin ahlaki olduğunu ortaya koyduktan sonra, erdem kavramı çerçevesinde sadece ahlaki meziyetler yahut kusursuzluklar düşünülür hale geldi. Bu arada eski Latin kültürünün temsilcileri arasında, keza İtalya’da da, *virtuoso* sözcüğünün pek iyi bilinen anlamının da gösterdiği gibi, eski kullanım bir süre daha varlığını korudu. Eskiler arasındaki erdem fikrinin bu daha geniş kapsamına araştırma-

¹⁷ *La Hija del Aire*, Pt. II., Jom. 2.

cıların özel dikkati çekilmelidir, aksi halde kolaylıkla gizli bir kafa karışıklığının kökeni olabilecektir. Burada Stobaeus'un günümüze ulaşmış olan ve bu amaca hizmet edebilecek iki pasajına özellikle dikkat çekmek isterim. Bunlardan biri anlaşılan Pythagorascı filozof Metopos'dan kalmadır (*Florilegium*, § 64; Gaisford, C. I, s. 22) ve her bir beden uzvunun uygunluğu (amacı için tam yeterliliği) bir ἀρετή, bir erdem olarak kabul edilir. Diğeri *Eclogae ethicae*'sındadır, lib. II., c. 7 (s. 272, Heeren ed.) ve gayet açık bir şekilde şunu söyler:

οκυτοτόμου ἀρετῆς λέγεσθαι καθ' ἣν ἀποτελεῖν ἄριστον ὑπόδημα δύνата (*sutoris virtus dicitur secundum quam probum calceum novit parare*).¹⁸ Keza bu da eskilerin ahlak tablosunda zikredilmiş olan erdemlerin ve kusurların-zaafların bizim çetelemizde neden yer almadığını açıklamaya hizmet edebilir.

* * *

Erdemler arasında cesaretin yeri nasıl ki kuşku bir mesele ise, *tamahın* da kötülüklerin arasındaki yeri öyledir. Bununla beraber tamah açgözlülük ile karıştırılmamalıdır ki Latince *avaritia* sözcüğünün en yakın anlamıdır. Öyle ise tamah bahsinde *pro et contra* (lehte ve aleyhte) ileri sürülmüş delilleri bir düzene sokup daha yakından tetkik edelim ve bırakalım nihai yargıyı her insan kendi kendine oluştursun.

A: "Bir taraftan tamahın değil, zıttı olan *savurganlık* yahut *müsrifliğin* bir kusur ya da zayıflık olduğu ileri sürülür. Gelecek içinde yaşanan an ile kıyaslandığında, henüz sadece düşüncede varolmasından ötürü, bir hiç mesabesindedir ve savurganlık şimdiki anla hayvanlara özgü bir sınırlılıktan (anın ötesini düşünmemekten) kaynaklanır ve duyumsal zevklerin müspet yahut gerçek bir değere sahip olduğu yanılmasına dayanır. Dolayısıyla geleceğin ihti-

18 (: Bir ayakkabı imalatçısının kusursuz bir ayakkabının nasıl yapılacağını bilmesi (ya da sayesinde bildiği şey) onun erdemi olarak tanımlanır.)

yacı ve sefaleti, savurgan yahut mirasyedinin boş, ömürsüz, ve çoğu kez hayalden daha fazla gerçekliği olmayan zevkleri satın aldığı fiyattır; eğer değilse kendisine gizlice gülen asalakların yaltaklanmalarına ya da ayaktakımı ve kendisinin ihtişamını kıskananların hayran bakışlarına dayanan beyhude, budalaca kendini beğenmişliği ile avunmaktan öteye geçmeyen bir şeydir. O nedenle savurgan yahut mirasyediden sanki vebalıymış gibi kaçmalıyız ve onun bu zayıflığını keşfeder keşfetmez hemen onunla olan münasebetlerimizi kesmeliyiz ki savurganlığı kaçınılmaz sonuçlarını doğurduğunda ne bunlara tahammül edebilmesi için ona yardım etmek ne de Atinalı Timon'un dostlarının rolünü oynamak zorunda kalalım.

Benzer şekilde talihinin kendisine sunduklarını budalaca savuran kimsenin bir başkasına zarar vermeyeceği beklenmemelidir; hatta Sallustes *sui profusus* ile *alieni appetensi*¹⁹ haklı olarak aynı sınıfa dahil etmiştir (*Catilina*, bl. 5). Dolayısıyla savurganlık sadece sefalete değil fakat aynı zamanda suça da sürükler; ve paralı sınıflar arasındaki suçlar her zaman savurganlığın neticesidir. Bu yüzden ki Kuran "Bütün müsriflerin Şeytanın kardeşleri" (XVII: 27) olduğunu bildirir (bkz. Sadi, s. 254, Graf çevirisi).

Fakat Tamahın ardı sıra getirdiği şey bolluktur ve bolluk ne zaman kötü bir şey olmuştur? Bu iyi sonuçları olan iyi bir kusur ya da zayıflık olmalıdır. Tamahkâr insan her türlü zevkin sonuçları bakımından ancak menfi ve bir dizi zevkten müteşekkil mutluluğun bir *khimaera*, buna mukabil müspet ve fevkalade gerçek olanın ıstırapları olduğu ilkesini takip eder. Bu yüzden tamahkâr insan bu sonuncusundan daha iyi korunabilmek için ilkini terk eder²⁰ ve böylelikle onun takip ettiği düstur *sustine et abstine*²¹ olur. Ve ayrıca o insanın başına gelebilecek talihsizliklerin tüketilemez ve tehlikeli yolların sa-

19 (: Kendininkini saçıp savurma, başkalarınıninkine göz dikme.)

20 (Yani kendisini zevklerden mahrum eder.)

21 (: Tahammül etmek ve geri durmak. Daha geniş bilgi için Thomas B. Saunders, *Schopenhauer* (Say Yayınları, İstanbul, 2006) bakınız.)

yılamayacak kadar çok olduğunu bildiği için eğer mümkünse etrafını üç katlı bir koruma duvan ile çevirmek için bunlardan uzak durmanın yollarını fazlalattır.

O halde felakete karşı ihtiyatkârlığın nerede, hangi noktada abartılmaya başladığını kim söyleyebilir? Talihin vefasızlığının sınırına ulaştığı yeri kim biliyorsa o; ve ihtiyat(kârlık) abartılmış olsaydı bile bunun zararı başkalarına değil, olsa olsa ihtiyatkâr ve tedbirli davranmış olan kimseye dokunurdu. Eğer kendisi için biriktirdiği hazinelere hiçbir zaman ihtiyaç duymayacak olsa bile bunlardan bir gün tabiatın ihtiyattan daha az nasiplendirdiği başkaları faydalanacaktır. O zamana kadar onun tedavüldeki paradan payına düşeni çekmesinde kimsenin bir zararı yoktur; çünkü para bir tüketim maddesi değildir: Para sadece bir insanın fiilen sahip olabileceği yararlı şeyleri temsil eder, kendi başına bir anlam ifade etmez. Madeni paralar aslında sadece birer *markadır*; kıymetleri temsil ettikleri şeyden ibarettir ve temsil ettikleri şey tedavülden çıkarılmaz. Ayrıca o parayı harcamayıp tutarak tedavüde kalanın değerinin tam olarak aynı miktarda artmasına katkıda bulunmuş olur. Eğer söylendiği gibi durum cimrilerin çoğunun parayı neticede kendisi için, kendinden ötürü sevdikleri biçiminde olsa bile, savurganların çoğunun harcamayı ve israfı daha iyi bir nedenden ötürü sevmedikleri de bir o kadar kesin ve doğrudur.

Hasis yahut cimri birisi ile dostluk hatta akrabalık, sadece tehlikesiz değil, fakat büyük faydalar sağlayabileceğinden ötürü kazançlıdır da. Ölümüyle ömrünce sadık kaldığı kendi kendini sınırlama ilkesinin meyvelerini devşirecek olanlar hiç kuşkusuz cimri kimsenin en yakını ve en sevdikleridir; fakat büyük ihtiyaç durumlarında sağlığında da ondan bir şeyler beklenebilir. Her halükârda her zaman ondan varını yoğunu kaybetmiş, kendisi çaresiz ve borç batağı içinde yüzen savurgan birisinden beklenebilecek olandan daha fazlası umut edilebilir. *Mas dà el duro que el desnudo* der bir

İspanyol atasözü; katı bir kalbi olan insan boş bir para kesesine sahip olan insandan daha fazlasını verecektir. Bütün bunların neticesi tamahın ahlaken bir kötülük olmadığıdır.”

B: “Diğer taraftan, tamahın bütün kötülüklerin en mükemmel örneği olduğu söylenebilir. Maddi zevkler bir insanı doğru yoldan çıkarırsa kusurlu olan onun maddi doğası—hayvani tarafıdır. Onu bu zevklerin cezbedici yanları yoldan çıkarır; o içinde bulunduğu anın etkisine teslim olmuştur, neticelerini düşünmeksizin hareket etmektedir. Beri yandan eğer o yaş veya bedeni zayıflık dolayısıyla hiçbir zaman terk edemediği kusurların-zayıflıkların kendisini terk etmesi ve maddi zevkler için kuvveti-takati kalmaması nedeniyle bu sözünü ettiklerimizin sona erdiği bir duruma ulaşmışsa—eğer o bu yüzden tamaha sarılıyorsa, düşünsel tamah maddi tamahın yerini almış demektir. Bu dünyanın iyi şeylerini temsil eden para, onların *abstractumu*²² olan para tam burada *in abstracto* (soyut olarak) bencillik demek olan tenin bütün ölü ve körelmiş şehvetleriyle aşırı derecede gelişmiş kuru bir gövde haline gelmektedir.²³ Onlar Mammon²⁴ sevgisinde yeniden hayata dönmektedir. Duyuların geçici zevki iyi düşünülüp hesaplanmış para tutkusuna dönüşmüştür, ki tıpkı onun hedeflediği şey gibi doğası itibarıyla sembolik ve tıpkı onun gibi yok edilemezdir.

Dünya zevklerinin bu ayak direyici sevgisi—ki deyiş yerinde ise kendisi (dönük olduğu şeylerden) çok daha uzun ömürlüdür—bu bütünüyle iflah olmaz terslik, tenin bu damıtılmış ve yüceltilmiş arzusu, içinde bütün tutkuların ve şehvetlerin yoğunlaştığı soyut mihraktır ki

22 (Yani soyut olarak bu iyi şeylere tekabül eden para.)

23 (Ya da: *in abstracto* bencillik olarak, tenin bütün ölü ve körelmiş şehvetlerinin kendisine yapışık olduğu kuru bir gövde haline gelmektedir.)

24 (: Servet, hırs, tamah; zenginlik tanrısı. L. *mammōna*, Gr. *mamānas*, Aram. *māmōnā*: servet, zenginlik)

münferit parçalar karşısında genel bir tasavvur²⁵ ne ise (tek tek zevkler karşısında) bu da odur. Dolayısıyla, savurganlık nasıl ki gençliğin zayıflığıysa tamah da yaşlılığın zafiyetidir.”

* * *

Burada sergilenen *disputatio in utramque partem*²⁶ kesinlikle bizi Aristoteles'in *juste milieu*²⁷ ahlakını benimsemeye götürmek için tasarlanmıştır; bu aynı zamanda aşağıdaki mülhaza tarafından da desteklenir.

Her insani mükemmeliyet (bazı ortak nitelikleri bakımından) geride bırakmakla tehdit ettiği bir kusurla ilgilidir; fakat her kusurun (bazı ortak nitelikleri bakımından) mükemmeliyetle yahut kusursuzlukla ilgili olduğu da bir o kadar doğrudur. Dolayısıyla eğer bir insan hakkında sık sık olduğu üzere bir hata yapar isek bunun nedeni onunla tanışmamızın başlangıcında onun kusurlarını bunların (bazı ortak nitelikleri bakımından) ilgili oldukları mükemmeliyet türleriyle veya tersi, karıştırmamızdır. İhtiyatlı adam bize korkak görünür; iktisatlı adamın cimri, savurgan adamın ise cömert olduğunu vehmederiz; kaba birisi sanki dürüst ve samimi, gözünü budaktan sakınmaz birisiyse soylu bir özgüvenle hareket edecekmiş gibi görünür; bu örnekleri çoğaltmak mümkündür.

* * *

25 (Ya da: münferit cüzler karşısında külli kavram.)

26 (: Leh ve aleyhteki tartışma, yahut iddialar.)

27 (: "Orta yol". Bkz. Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, 1106a-109b. Ayrıca bkz. E. Zeller, age § 52.)

Kimse insanlar arasında şu baştan çıkarıcı kabule tekrar tekrar zorlandığını hissetmeksizin yaşayamaz: Ahlaki bayağılık ve zihni yetersizlik, sanki doğrudan tek bir kökten kaynaklanıyormuşçasına birbiriyle yakından ilgilidir. Ne var ki ben bunun böyle olmadığını *Die Welt als Wille und Vorstellung*'un ikinci cildinin XIX. bölümünde (§ 8) bütün tafsilatıyla göstermiştim. Bunların çoğu kez bir arada bulunabilir olmasının yol açtığı yanılısma her ikisinin de kolaylıkla tek bir çatı altında yaşamaya zorlanabileceğini düşündürtecek kadar çok sık gerçekleşmesiyle izah edilmelidir. Ama aynı zamanda bunların birbirlerinin karşılıklı çıkarlarını kolladıkları da inkar edilemez ve pek çok insanın sergilediği çok tatsız manzarayı ortaya çıkaran ve dünyayı ne şekilde deveren ediyorsa o şekilde döndüren de budur. Akıldan yoksun bir adam çok muhtemeldir ki hainliğini, alçaklığını ve kötülüğünü gösterecektir,²⁸ hâlbuki kurnaz ve sakıncan bir adam bu niteliklerin nasıl gizleneceğini bilir. Ve diğer yandan sağduyu yoksunluğu bir insanı aklının rahatlıkla kavrayabileceği gerçekleri görmekten kim bilir ne kadar çok alıkoyar!

Ne var ki kimse boş yere övünmesin. Nasıl ki her insan, isterse en büyük dehalardan biri olsun, öyle veya böyle bir bilgi alanında belirli sınırlamalarla karşı karşıyadır ve dolayısıyla insanların esas itibarıyla huysuz ve budala çoğunluğuyla ortak kökünü açıkça ortaya koyar, tıpkı bunun gibi her bir insan teki de tabiatında müspet

28 (Yani, onun bu durumu bunların görünür hale gelmesine elverişlidir, hâlbuki kurnazlık ve temkinlilik bunları daha iyi gizleyebilir.)

manada kötü olan bir şey barındırır. Hatta en iyi, dahası en soylu yaratılış bile zaman zaman zayıflıkla malul münferit hasletleriyle bizi şaşırır; deyiş yerindeyse, sanki böylelikle o aralarında alçaklık, rezillik hatta gaddarlık yahut acımasızlığın her türlü derecelerine tesadüf edebileceğimiz insan soyu ile akrabalığını teslim eder. Çünkü o içindeki bu kötü unsurun, bu kötü ilkenin gücü dolayısıyla ki zorunlu olarak bir insan olmuştur. Ve genel olarak dünya, bendeki açık aksinin onu gösterdiği gibi ise eğer, bu da yine kötülük ilkesi sayesinde.

Fakat bütün bunlara karşın bir insan ile diğeri arasındaki farklılık hesaplanamayacak kadar büyüktür ve birçok insan başkasını gerçekte nasılsa o şekilde görmüş olsaydı dehşete kapılırdı. Ah, bir Asmodeus²⁹ ahlakı için, sadece gözdelelerine çatılan ve duvarları şeffaf hale getirmek değil fakat ikiyüzlülük, düzenbazlık, riyakarlık, gösteriş, sahtecilik ve hilekarlığın örtüsünü de—ki her şeyin üzerine örtmüştür—sıyırmak, dünyada gerçek dürüstlüğün ne kadar nadir rastlanır bir şey olduğunu ve en az umulduğu yerde bile, zahiren erdemli görünen bütün işlerin arkasında, gizlice ve en iç derinliklerde, günahkarlığın, ahlaksızlığın pusuda beklediğini göstermek! Ne azim bir mesele! Sırf bu sebepten ötürü birçok iyi insan dört ayaklılardan dostlar edinmişlerdir: Çünkü dürüst yüzlerine herhangi bir güvensizlik kırıntısı taşımaksızın bakabileceği köpekler olmamış olsaydı, insanların sonu gelmez riyakârlıklarına, sahtekârlıklarına ve garazkârlıklarına nasıl tahammül edebilir, ne ile teselli bulabilirdi insan?

Zira bizim bu uygar dünyamız, şövalyelerle, askerlerle, eğitimli insanlarla, avukatlarla, rahiplerle, filozoflarla ve

29 (Apokriflik *Tobit* kitabında işi yeni evlilere haince planlar tasarlayıp tuzaklar kurmak ve büyük felaketlerle onları birbirinden ayırmak olan uğursuz *İblis*. Talmud'da "*İblislerin kralı*". La Sage'ın *Le Diable boiteux*'u da (1726) karakterde neşenin habisliği örtmesi nedeniyle bu adla bilinir.)

daha bilmediğim başkalarıyla karşılaştığınız büyük bir maskeli balodan başka nedir ki? Fakat bu sözünü ettiklerimiz göründükleri kimseler değildir; bunlar birer maskeden ibarettir ve kural olarak maskelerin arkasında, birer servet avcısıyla karşılaşsınız. Birisi maksatlı olarak barodan elde ettiği ve sırf bir başkasını daha sağlam ve şaşmaz bir şekilde hezimete uğratabilmek için kullandığı hukuk maskesini yüzüne geçirir; bir başkası benzer bir niyetle yurtseverlik ve amme menfaati maskesini tercih eder ve bir üçüncüsü din yahut dinde ıslahatçılık maskesini benimser. Birçokları her türlü amaç için zaten felsefe hatta insanseverlik maskesini ve bilmediğim daha başkalarını yüzlerine geçirmişlerdir. Kadınlar nispeten daha küçük, daha önemsiz seçimler yaparlar. Kural olarak kadınca temkinlilik, çekingenlik, tevazu, munislik ve itaatkârlık maskelerinden yararlanır onlar. Ardından deyiş yerindeyse, domino taşları gibi kendilerine herhangi özel bir karakter izafe edilmeyen genel maskeler gelir. Bunlara her yerde rastlanabilir; insanların iddia ettikleri doğruluk, dürüstlük, incelik, yüreklilik, duygu paylaşmada içtenlik, yüze gülen dostluk bu türe dahildir.

Bütün bu maskeler, daha önce söylediğim gibi kural olarak imalat, ticaret, yahut spekülasyon için bir kılıftan başka bir şey değildir. Bu bakımdan eğer dürüst bir zümreden söz edilecekse bunu sadece tüccarların oluşturduğu teslim edilmeli, çünkü tüccarlar kendilerini oldukları gibi dışa vuran, kim olduklarını açıklayan yegâne insan topluluğudur ve dolayısıyla onlar maske takmaksızın dolaşırlar, ve neticede toplum katmanları içerisinde alt sırada bir yer işgal ederler.

Bir insanın hayata daha adım atar atmaz kendisini içinde bulduğu maskeli balo hakkında haberdar edilmesi çok önemlidir. Çünkü aksi halde karşılaştığında anlayamayacağı ve tahammül edemeyeceği hatta şaşkınlıktan donup kalacağı birçok şey vardır ve aslında en uzun ömürlü olanlar onlar olacaktır ki ex meliore luto finxit

praecordia Titan.³⁰ Alçaklığın gördüğü himaye; erdemin, hatta en nadir ve en büyüklerinin, aynı mesleğin mensuplarının elinden çektiği aldırmaçlık,³¹ hakikate ve büyük yeteneklere tahammülsüzlük, hatta garazkârlık; bilim adamlarının kendi sahasındaki cehaleti; halis maddelerin neredeyse her zaman aşağılanması ve sadece sahtelerinin baş tacı edilmesi böyle bir şeydir sözgelimi. O yüzden gençler bu maskeli baloda elmalann balmumundan, çiçeklerin ipekten, balıkların mukavvadan yapılma ve istisnasız her şeyin oyun ve oyuncaktan ibaret olduğunu mutlaka öğrensinler. Birbirleriyle ciddi ciddi iş yapma azmi içerisindeki iki insandan birinin sahte mallar tedarik ettiğini, diğerinin de bunun karşılığında ona kalp paralar ödediğini zamanında onlara söylemek gerekir.

Fakat yapılması gereken daha ciddi müşahedeler, kaydedilmesi gereken daha kötü şeyler var. İnsan esasında vahşi, korkunç bir hayvandır. Biz onu evcilleştirilmiş ve dizginlenmiş haliyle tanıyoruz ancak ve onun bu durumuna uygarlık diyoruz. Bu yüzdendir ki ara sıra gerçek tabiatı her nasılsa ipten kurtulacak olsa dehşete kapılıyoruz. Her ne zaman, her nerede kanun ve düzenin prangaları ve zincirleri çözümlüp yerini kargaşaya bıraksa, kendisini bütün çıplaklığıyla ele verir o.

Fakat bu konuda aydınlanmak için kargaşa ve düzensizliği beklemeye gerek yoktur. Eski yeni yüzlerce kayıt, acımasız, merhametsiz gaddarlığı içinde insanın kaplan ve sırtlandan aşağı kalır yanının olmadığına bizi ikna eder. Bunun en güçlü misalini Birleşik Devletler'deki 1841 tarihli *Kölelik ve Uluslararası Köle Ticareti* başlıklı bir yayımda görürüz:³² bu (Amerikan *Anti-*

30 (: Kalbi Titan tarafından daha iyi balçıktan yaratılmıştır. (Juvenalis, *Sat.* XIII, 183)).

31 (Ya da: Görmezden gelinme.)

32 (*Slavery and the Internal slave-trade In the United States of North America, being replies to questions transmitted by the British Anti-slavery Society to the American Anti-slavery Society.* Londra, 1841, 280 s.)

slavery Society'nin Britanya'daki *Anti-slavery Society*'ye cevabıydı ve) tarih boyunca insan ırkına karşı işlenmiş en ağır cürümlerden birini oluşturur. Hiç kimse bu caniliğin karşısında, birkaç damla gözyaşıyla birlikte, dehşet hissine kapılmadan edemez. Çünkü kölelerin bu iç parçalayıcı, sefil durumları, veya genel olarak insan gaddarlığı ve caniliği hakkında okur her ne işitmiş, her ne tasavvur etmiş olursa olsun, insan kılığında bürünmüş bu iblislerin, bu dar kafalı, kilise müdavimi, Şabbath yasaklarına titizlikle riayet eden alçakların—ve hususiyle bunlar arasındaki Anglikan rahiplerin—güçle, şiddetle, haksızlıkla şeytani pençelerini geçirdikleri hemcinslerine, masum siyah kardeşlerine reva gördükleri muameleleri okuduğu zaman bir hiç mesabesinde kaldığını görecektir. Kuru fakat sahih ve somut gerçeklere dayalı anlatımlardan teşekkül eden bu kitap insanın hissiyatını öylesine derin biçimde alevlendirip tutuşturmuştur ki onu elimize alıp Kuzey-Amerika'nın köle ticareti yapan eyaletlerine boyun eğdirmek ve cezalandırmak için bir haçlı seferi kampanyası başlatabilirdik. Çünkü bunlar bütün insanlık için yüz karasıdır.

Bir başka örneği günümüzden, *Tschudi'nin Peru Seyahatleri*'nden verelim, çünkü çokları için geçmişin artık bir kıymeti yoktur, burada Perulu askerlerin subaylarının ellerinden çektikleri anlatılır.* Fakat misaller için Yeni Dünyaya, gezegenimizin bir ucundan diğerine gitmemize gerek yok. 1848 yılında İngiltere'de sadece bir tek değil, fakat kısa bir dönem içerisinde yüzlerce vakada, bir kocanın kansını ya da karının kocasını, yahut her ikisinin birleşerek çocuklarını öldürdüklerine, veyahut aç bırakarak veya kötü muamele ederek onları yavaş yavaş işkenceler içerisinde ölüme terk ettiklerine, ve sırf ölüm ihtimallerine karşı defin cemiyetlerine yaptırdıkları sigortanın parasını alabilmek için bu cinayetleri işledikle-

* En yeni tarihli bir olaya Macleod'un Portekizlilerin Mozambik'te kölelerine muamelelerinde gösterdikleri insanın kanını donduran iblisçe gaddarlıktan söz ettiği *Travels in Eastern Africa*'sında (2 cilt, Londra, 1860) rastlanız.

rine ilk kez tanık olundu. Bu amaçla bir çocuğun çoğu kez değişik cemiyetlere birden fazla, hatta kimi durumlarda yirmi defa sigorta ettirildiği oluyordu. Okurun 20, 22, ve 23 Eylül 1848 tarihli *The Times* nüshalarını okuması önerilir ki sırf bu sebepten ötürü defin cemiyetlerinin ilgası üzerinde ısrarla duruyordu. Keza aynı gazete 12 Aralık 1853 tarihli nüshasında aynı suçlamayı ateşli biçimde tekrarlamaktadır.

Bu türden haberler gerçekten de insanlığın suç sicillerinin en karanlık sayfalarına aittir. Fakat unutmamak gerekir ki, bunların ve buna benzer şeylerin kökü insanın, Panteistlerin bu ἐξοχήν³³ tanrısının en deruni ve tabii karakteridir. Her insanın içinde, en başta ve en önde, muazzam bir bencillik barınır ki günlük hayatta küçük ölçekte ve tarihin her sayfasında büyük ölçekte görüldüğü üzere, hak ve adaletin hudutlarını en büyük serbestilikle ihlal eder. Bugün Avrupa'da kabul edilen bir güç dengesi ihtiyacı, muhafazasının üzerine titrenmesinden de anlaşılacağı üzere, insanın yanında yöresinde daha zayıf bir hemcinsini görmesiyle hiç tereddütsüz üzerine atılması bir olan bir av hayvanından farklı yanının olmadığını gözler önüne sermiyor mu? Ve günlük hayatın işleri için de aynı şey geçerli değil midir?

Fakat tabiatımızın sınır hudut tanımaz bencilliğinin üzerine, az veya çok her insan yüreğinde, tıpkı yılanın dişi üzerinde toplanmış zehir gibi, hınç, kin, garez, öfke, haset ve kötü niyet toplanmıştır ve zehrini akıtmak için, zincirlerinden kurtulmuş iblis gibi esip gürlemek için sadece uygun bir fırsat bekler. Eğer bir insan patlamak için büyük bir vesile bulamazsa, en küçüğünden yararlanmak için zaman kaybetmeyecek ve hayal gücünün yardımıyla onu büyüttükçe büyütecektir;

*Quantulacunque adeo est occasio, sufficit irae.*³⁴

Juvenalis, *Sat.* XIII, 183.

33 (: Türünün en mükemmel örneği; kusursuzluk timsali.)

34 (: Ne kadar küçük olursa olsun, herhangi bir vesile bizi öfkeliendirmeye yeter.)

ve daha sonra onu götürebildiği yere kadar götürecektir. Bunu böylesi patlamaların “bir şeye kin ve hıncını kusmak” deyimiyle pek iyi bilindiği günlük hayatta görüyoruz. Keza bu tür patlamalar bir mukavemetle karşılaşmadığı takdirde kişinin kendisini belirgin biçimde çok daha iyi hissettiği gözlemlenmiş olmalıdır. Öfkenin kendine ait zevkinin olmadığını söyleyemeyeceği Aristoteles tarafından da kaydedilmiş bir gerçektir: το οργίζεσθαι ἡδύ³⁵ (*Retorik*, I. 11; II, 2), ve o yeri geldiğinde Homeros’tan öfkenin baldan daha tatlı olduğunu bildiren bir pasaj iktibas eder. Fakat sadece öfkede değil—öfkeyle akut bir hastalığın müzmin bir hastalıkla ilişkisine benzer bir ilişki içinde bulunan kin ve nefrete de bir insan *con amore* (en büyük zevkle) kendisini kaptırabilir:

*Now hatred is by far the longest pleasure,
Men love in haste, but they detest at leisure.*

Byron, *Don Juan*, can. XIII, st. 6.

Gobineau (*Essai sur l'inégalité des races humaines*) isimli eserinde insana *l'animal méchant par excellence*³⁶ der. İnsanlar bunu çok kötü bulurlar çünkü bu ifadenin kendilerini en nazik yerlerinden vurduğunu hissediler; fakat Gobineau gayet haklıdır, çünkü insan başkalarına sırf acı çektirmek için acı çektiren yegâne hayvandır. Başka hayvanlar açıklarını gidemek, yahut üstünlük sağlamak söz konusu olmadıkça asla bunu yapmazlar. Eğer kaplan örnek gösterilerek yiyeceğinden daha fazla öldüren hayvanların da olduğu söyleniyorsa, bunun yegâne açıklaması, kaplanın da her şeyi sırf yeme niyetiyle boğduğu ve durumun Fransızca deyimdeki gibi, *ses yeux sont plus grands que son estomac*³⁷ oldu-

35 (: Öfkelenmek hoştur.)

36 (: Hususiyle kötü niyetli ve kindar hayvan.)

37 (: Gözleri midesinden daha büyük, ya da karnıyla birlikte gözlerini doyurmak.)

ğudur. Başka hiçbir hayvan kendi hemcinsine sırf işken-
ce etmek için işkence etmez fakat insan eder ve onun
mizacındaki safi hayvani olandan çok daha kötü olan *ib-
lisçe* özelliği oluşturan şey de budur.

Daha önce bu konu hakkında büyük ölçekte konu-
muştuk; fakat küçük şeylerde bile bu bellidir ve her
okur bunu günlük hayatta gözlemleme şansına sahiptir.
Sözelimi iki küçük köpek yavrusu birbiriyle oynuyorsa
eğer—ve ne hoş, ne büyüleyici bir manzaradır bu—ar-
dından da üç veya dört yaşındaki bir çocuk bunlara ka-
tılırsa, bu üçüncünün bir çubuk veya değnekle diğerleri-
ni dövmeye kalkışmaması, ve böylelikle kendisini bu
yaşta bile *l'animal méchant par excellence* olarak gös-
termemesi neredeyse düşünülemez bir şeydir.

Yeterince yaygın olan eziyet etme ve oyun oynama
sevgisi de benzer bir kaynağa götürülebilir. Sözelimi
bir insan eğer herhangi bir müdahale yahut başka her-
hangi önemsiz bir rahatsızlık karşısında sıkıntısını ya da
hoşnutsuzluğunu dile getirirse sırf bu sebepten ötürü
içindeki *l'animal méchant par excellence* ortaya koy-
mayacak insana rastlamak neredeyse imkânsızdır. Bu o
kadar kesindir ki bir insanın küçük hadiseler karşısında
rahatsızlık yahut huzursuzluktan şikâyet etmemeye
özen göstermesi gerekir. Diğer taraftan bir insan her-
hangi önemsiz bir şeyden elde ettiği hazzı da dile getir-
memeye özen göstermelidir, zira eğer yanılıp da dile ge-
tirecek olursa, bir mahkûm zahmetli çabalar neticesin-
de bir örümceği evcilleştirerek sonunda onu seyretmeyi
kendince zevkli bir şey haline getirdiğinde nasıl ki bunu
gören gardiyanlar hemen örümceği ayaklarının altında
eziverirlerse, insanlar da aynı şekilde davranacaklardır:
l'animal méchant par excellence! Bu sebepten ötürüdür
ki bütün hayvanlar içgüdüsel olarak bir insanın bu *ani-
mal méchant par excellence!* görüntüsünden, hatta yo-
lundan izinden bile korkarlar: ve onları bu içgüdüleri ya-
nıltmış da olmaz; çünkü kendisine ne bir faydası ne de

zaran dokunma ihtimali varken keyfi yere hayvanları avlayan insandır sadece. Daha önce genel hatlarıyla insanın kötülüğü hakkında konuşmuştuk.

Şu hale göre her insanın yüreğinin derinliklerinde esip gürlemek için sadece uygun bir fırsat kollayan, başkalarına acı vermekten zevk duyan, yahut eğer yoluna çıkacak olurlarsa gözünü kırpmadan öldüren bir vahşi hayvanın yattığı bir vakıadır. Her türlü savaş ve kavga tutkusunun kökeninde yatan şey kesinlikle budur. Bunu evcilleştirmek ve bir ölçüde denetim altına almaya çalışmak için akıl, onun bu amaçla tayin edilmiş bakıcısı, her zaman çok şey yapar. İnsanlar isterlerse eğer buna insan tabiatının temel kötülüğü diyebilirler—hiç olmazsa bir izah getirme yerine onu sözcüklerle ifade etme arayışı içerisinde olanların işine yarayacak bir deyimdir bu.

Ne var ki ben bunun yaşama iradesi olduğunu söylüyorum ki varoluşun dinmek bilmeyen acı ve elemeleriyle daha da acılaştığından kendi ıstırabını başkalarına işkence ederek yatıştırmaya çalışır. Fakat bu suretle insan içindeki gerçek gaddarlığı ve garazkârlığı zaman içerisinde katmerli hale getirir. Buna şu müşahede de ilave edilebilir: Kant'a göre madde ancak genişleyen ve daralan güçlerin çatışmasıyla ayakta durabildiği gibi insan toplumu da hınç yahut öfke ve korkunun çatışmasıyla kendisini idame ettirebilir. Çünkü hepimizin hayatında öyle anlar olur ki, tabiatımızın kötülüğü, eğer kendisini sınırlar içerisinde tutacak uygun bir korku karışımı eşlik etmemiş olsaydı belki de hepimizi birer katil yahut cani yapabiliirdi; ve bu korku da bir insanı, eğer içinde öfke hazır pusuda beklemeseydi, çocukların oyuncağı ve eğlencesi yapmaya yeterdi.

Fakat başkalarının felaketlerinden duyulan haince bir zevk,³⁸ insan tabiatındaki en berbat özellik vasfını korur. Bu zalimliğe en yakın akraba olan bir histir ve doğrusunu söylemek gerekirse ondan teorinin pratikten ayrıldı-

38 (: *die Schadenfreude.*)

ğı kadar ayrılır. Genel olarak bu hissini duygudaşlık ya da merhametin—ki onun tam zıddıdır ve her türlü gerçek doğruluk ve yardımseverliğin³⁹ hakiki kökenidir—alması gereken yeri aldığı söylenebilir.

Haset de merhametin zıttıdır fakat bir başka anlamda; *haset*, bir diğer söyleyişle, bir başkasının felaketine duyulan zevki hâsıl eden şeyin doğrudan zıttı olan bir sebep tarafından meydana getirilir. Bir yandan merhamet ve *haset*, diğer yandan merhamet ve başkasının felaketinden duyulan zevk arasındaki zıtlık, esas itibariyle bunları ortaya çıkaran sebep yahut vesilelere dayanır. *Haset* söz konusu olduğunda onu uyandıran sebebi doğrudan sonuç olarak hissederiz. Tam da bu yüzden ki *haset*, her ne kadar kınanabilir bir duygu ise de duruma göre hâlâ bir mazeret yahut bahane kabul eder ve genel olarak insani bir nitelik olduğu söylenebilir; halbuki başkalarının felaketinden duyulan zevk iblisçe bir şeydir ve onun alayları cehennemin gülüşüdür.

Söylediğim gibi, başkalarının felaketinden duyulan zevk merhametin alması gereken yeri doldurur. Buna mukabil *haset* sadece merhameti teşvik edici bir şeyin olmadığı veya onun tam tersine teşvik edildiği durumda kendisine bir yer bulur; ve insan sinesinde onun tam zıttı olarak teşekkül eder; ve bu yüzden ki buraya kadar hâlâ insani bir duygu olarak kabul edilebilir. Hatta korkarım bütünüyle ondan kendisini kurtarmış bir insana rastlamak imkânsızdır. Çünkü bir insanın kimi şeylerden yoksunluğunu bir başkasının bunlara sahip olması karşısında daha acı bir şekilde hissetmesi doğaldır hatta kaçınılmazdır; fakat bu kendisinden daha mutlu ya da talihli olan insana karşı içinde bir kin yahut garaz uyandırmamalıdır. Ne var ki hakiki *haset* de tam bu kin yahut garaz duygusu üzerine oturur. *Haset* için bir meşruiyet yelpazesi oluşturulacaksa eğer, bir insanın kendisini böyle bir duyguya en az kaptırma ihtima-

39 (Ya da: Doğruluk ve İnsan sevgisinin.)

li talih veya şans yahut bir başkasının kayırma ya da himayesinin bağışları değil, tabiatın lütufları söz konusu olması halindedir. Çünkü insanda doğuştan gelen her şey metafizik bir temele dayanır, ve daha yüksek türden bir meşruiyete sahiptir; deyiş yerinde ise bunlar ona Tanrısal kayra tarafından bahşedilmiştir. Fakat ne yazık ki hasedin en uzlaşmaz olduğu nokta da kişisel meziyetler ve üstünlükler durumudur.* Dolayısıyla öyle olur ki akıl hatta deha, her ne zaman ki mağrur ve cesur bir şekilde dünyayı hakim görebilecek bir konumda değildir, dünyada mevcudiyeti için özür dilemeksizin varlığını idame ettiremez.

Bir başka ifadeyle eğer hasedi uyandıran şey servet, makam-mevki ya da güç-kudret ve sair şeyler ise çoğu zaman bencillikle denetim altına alınır ki zaman zaman yardım, nüfuz, destek, himaye, başarı ve benzeri şeylerin haset edilen kimseden umut edilebileceği veya en azından münasebet tesis edilmesi halinde, onun üstünlüğünün yansıdığı ışığından şeref payesi kazanılabileceği algılanır; ve burada da bütün bu üstünlüklere bir gün haset edenin kendisinin ulaşacağı umudu vardır. Diğer

* Yakınlarda *The Times*'da yayınlanmış olan bir makale bu konunun bu zamana kadar karşılaştığım en açık sözlü ve en canlı ifadesini sundu. Dolayısıyla burada zikredilmeye değer: Bir kimsenin suçlanabileceği hiçbir kötülük, hiçbir bayağılık, hiçbir sefillik, hiçbir adillik yoktur ki onun başarısı kadar çağdaşları, dostları ve komşuları arasında öfke ve kırgınlık uyandırsın. Bu affedilmez tek suçtur, ki ne akıl savunabilir ne de tevazu yumuşatabilir.

"When heaven with such parts has blest him,
Have I not reason to detest him?"

(Madem kutsamış Tanrı onu bu hasletlerle,
Bana kalan nefret etmektir ondan, gelmez başkası elimden.)

Bu sıradan insan aklının gerçek ve doğal ifadesidir. Biz yazamazken yazan, biz konuşamazken konuşan, biz çalışamazken çalışan, biz ilerleme kaydedemezken ilerleyen insan suçlanabileceği bütün suçları üzerine toplamıştır. Lanet olsun ona!" *The Times*, 9 Eylül 1858.

taraftan, kadınlardaki güzellik yahut ereklerdeki akıl gibi tabiatın bahsettiklerine ve kişisel üstünlüklere yönelmiş hasedin şu veya bu türden tesellisi yahut umudu yoktur; dolayısıyla geriye bu ayrıcalık ve bağışlara sahip kişiye daha da acı ve uzlaşması imkansız bir gazez beslemekten başka bir şey kalmaz; bu yüzden tek ve biricik arzu ondan intikam almaktır.

Fakat burada haset eden kimse kendisini talihsiz bir konumda bulur, çünkü bunların ondan geldiği bilinir bilinmez bütün hamleleri hedefini şaşırır ve tesirsiz kalır. Bu sebepten ötürü o sanki gizli günahmış gibi titiz bir şekilde hissiyatını gizler ve böylelikle farkına varmaksızın hasedinin hedefini yaralayabilmek için yöntemini gizleyip maskelemek uğruna oyunların, hilelerin, sahteliklerin iflah olmaz mucidi haline gelir. Sözelimi güya hiç ilgilenmiyormuş gibi bir eda ile o içini yiyip bitiren üstünlükleri aldırılmazlıktan gelecektir; o bunları ne görecek, ne bilecek, ne de tanık olmuş hatta işitmiş olacaktır, ve böylelikle kendisini riyakarlık sanatında tam bir usta yapacaktır. Büyük bir kurnazlıkla parlak nitelikleri yüreğini kemiren insanı tamamen görmezden gelecek ve o sanki tamamen önemsiz bir kişiymiş gibi davranacaktır; onu kaale almayacak, ve ara sıra hatta onun varlığını tamamen unutmuş gibi yapacaktır. Fakat aynı zamanda her şeyden evvel gizli bir tertip ile bu tür üstünlükleri kendilerini gösterme ve açığa çıkarma fırsatından yoksun bırakmaya çalışacaktır. Ardından kendi karanlık köşesinden bu niteliklere, tıpkı zehrini bir delikten fışkırtan kara kurbağa gibi tenkitle, alayla, istihza ile, iftira ile saldıracaktır. Beri yandan aynı derecede, önemsiz kişileri veya hatta aynı alanda vasat yahut berbat işleri büyük bir hararet ve heyecanla övecektir. Sözüün kisası kendisini göstermeksizin

başkalarnı yaralayabilmek için savaş hileleriyle o tam bir Proteus⁴⁰ haline gelecektir.

Fakat bütün bunlardan eline ne geçecektir? Bütün bu hilelere karşın arif olan onu bir bakışta tanıyacaktır. Başka hiçbir şey olmasa bile hasedinin hedefinden ürkek biçimde uzak duruşu ve kaçışıyla kendi kendisini ele verecektir ki o ne denli kusursuz biçimde yalnız kalırsa o denli göz kamaştırıcı olacaktır; ve bu sebepten ötürüdür ki güzel kızların kendi cinslerinden arkadaşları yoktur. Keza o kendisini sergilediği sebepsiz garz ile de ele verecektir—ne kadar önemsiz olursa olsun, ki çoğu kez hayalgücünün bir ürününden başka bir şey değildir, her durumda kendisini şiddetli bir patlamayla dışa vuran bir garzdir bu.

Geri kalanları, soyca oldukça yaygın ve kalabalık olmalarına karşın, her yerde karşılaştığımız tevazu övgüsüyle, basmakalıp bayağılık yaranna sıradan insanlar tarafından uydurulmuş şu kurnazca erdemle tanınır. Ne var ki böyle bir erdem, bu insanların sefil durumuyla⁴¹ sabırla ve vakarla uğraşma konusunda sergilediği zorunlulukla, sadece bunları gün ışığına çıkarır.

Bizim öz saygımız ve gururumuz için kör köşelerde gizlenip planlar yapan hasedin görüntüsünden daha pohpohlayıcı bir şey tasavvur edilemez; fakat bir insan sakın hasedin olduğu yerde garzin de kök salmış olduğunu unutmayın, hasetçi bir kimseden dost edinmemeye azami derecede dikkat etsin. Bu yüzden bizim güvenliğimiz için hasedi büründüğü kılıklardan soyup çıplak haliyle gözler önüne sermek son derece önemlidir; ve her yerde çeşitli kılıklara bürünüp her zaman *incognito* dolaştığından bir kimse onun hilelerini bulup çıkarmaya

40 (: Poseidon'un farklı kılıklara bürünmede mahir çobanı.)

41 (Ya da: Sıradanlığı sabırla ve vakarla bağışlama.)

çalışmalıdır; yoksa daha önce söylemişim, zehirli kara kurbağa gibi karanlık köşelerde pusuya yatacaktır. O ne merhamete ne de sempatiye layıktır; fakat onunla hiçbir şekilde uzlaşamayacağımız için davranış kuralımız (iyi niyetle hor görmek olsun, ve bizim mutluluğumuz ve gö-nencimiz onun için birer azap ve işkence vesileleri ola-cağından onun acı ve ıstıraplarına sevinmek bizim için yeterli olsun):

*Den Neid wirst nimmer du versöhnen;
So magst du ihn getrost verhöhnern.
Dein Glück, dein Ruhm ist ihm ein Leiden:
Magst drum an seiner Quaal dich weiden.*⁴²

42 (: Haset kimse avutamaz seni,
Bir parça rahatlatıcaksa eğer,
Küçümse, hor gör benim
Madem ki ünüm ve talhim kapanmaz yarandır,
Benim de kazancım olsun azabın senin.

(Şiirin tam çevirisi değil, sadece uyarlamadır.)

İnsanın *kötülüğe olan temayülüne* bir nazar attık ve içimizi dehşetle doldurabilecek bir tablo ile karşılaştık. Fakat şimdi gözlerimizi onun varoluşunun *sefalet ve ıstıraplarına* çevirmeliyiz; ve farklı bir manzara ile karşılaşmayıp burada da dehşete kapıldığımızda dönüp bir kez daha onun *kötülüğe olan temayülüne* bakmalıyız. O zaman bunların birbirini dengelediğini göreceğiz. Eşyanın düzenindeki ezeli adaletin farkına varacağız; çünkü biz-zat dünyanın kendisinin insanlığın son yargısı⁴³ olduğunu anlayacağız, ve neden yaşayan her şeyin varoluşunun cezasını, önce yaşayarak daha sonra ölerək ödemek zorunda olduğunu idrak edeceğiz.

Dolayısıyla *malum poenae*⁴⁴ *malum culpaeya*⁴⁵ görer. Aynı bakış açısından insanların ekseriyetinin içimizde çoğu kez istikrah ve tiksinti uyandıran zihni yetersizliğine duyduğumuz öfkeyi de kaybedeceğiz. Dolayısıyla Budacıların adlandırdığı şekilde bu *Samsara*'da, *miseria humana*,⁴⁶ *nequitia humana*⁴⁷ ve *stultitia humana*⁴⁸ bir-biriyle tam olarak örtüşür, ve biri ne kadar büyük ise diğeri de o kadar büyüktür. Fakat özel bir uyancı vesilesiyle eğer bakışlarımızı bunlardan birine çevirip, onu özel olarak tetkik edersek bunun büyüklük bakımından diğeri ikisini aştığını göreceğiz. Bununla beraber bu bir yanlışsamadır ve onların muazzam menzillerinin (yaygınlık alanlarının) bir sonucundan başka bir şey değildir.

43 (Ya da: Son hükmü veren yargıçlar heyeti.)

44 (: Cezanın kötülüğü.)

45 (: Suçun-günahın kötülüğü.)

46 (: İnsanın ıstırap ve sefaleti.)

47 (: İnsanın kötülük temayülü.)

48 (: İnsanın budalalığı.)

Bu *Samsara*'dır ve oradaki her şey onu ilan eder; ama sair her şeyden daha fazla insanların dünyası; ki burada ahlaki açıdan kötülük ve alçaklık (bayağılık), zihinsel açıdan yetersizlik ve ahmaklık dehşet verici düzeydedir. Bununla beraber her ne kadar oldukça ani ve kısa süreli ve her zaman yeni ve şaşırtıcı bir şey olarak da olsa, dürüstlük, iyilik hatta soyluluğun; keza büyük kafanın, düşünen aklın, hatta dehanın tezahürleri görülür. Bunlar hiçbir zaman tam olarak kaybolmazlar fakat ışık huzmesinden büyük karanlık kütleyle delip üzerimize süzülen ışınlar gibi tek tük dünyamıza düşerler. Bunları bu *Samsara*'nın iyi ve kurtarıcı bir ilke içerdiğinin bir nişanesi olarak kabul etmeliyiz ki onu yarıp geçmeye ve tamamını esinleyip özgürleştirmeye muktedirdir.

* * *

*Ahlakın Temeli Üzerine** ödüllü denememin § 14. paragrafında özü bakımından yapılmış bir *bencillik* açıklamasıyla karşılaşılır; aşağıda yer alan onun kökenini ortaya çıkarma çabası bu paragraf için bir zeyil olarak görülebilir. Tikel ya da tümelden, içeriden ya da dışardan, merkezden ya da çevreden konuşmasına göre doğa doğrudan kendisiyle çelişir. Onun her bireyde merkezi vardır; çünkü her bir birey bütün bölünmemiş yaşama iradesidir. Dolayısıyla bu birey sadece bir böcek ya da bir kurtçuk olsa bile doğanın kendisi ondan şu şekilde söz eder: "Her şeyde varolan yalnızca benim; her şey benimle varlığını sürdürür; gerisi mahvolabilir, çünkü gerçekte bir hiçtir." Doğa tikelin bakış açısından, dolayısıyla öz bilinç ya da kendi kendinin farkında olma açısından böyle konuşur ve her canlı şeyin bencilliği buna dayanır. Diğer yandan tümelin bakış açısından, başka şeylerin, dolayısıyla nesnel bilginin bakış açısından, bir an için bilginin bağlı olduğu tikelden bakışını çevirerek,

* (Bu paragraf *Die Welt als Wille und Vorstellung*'un B. II, K. 47: *Zur Ehtik* başlıklı bölümünden eklenmiştir.)

bu durumda dışandan, çevreden— doğa şöyle konuşur: “Birey bir hiçtir, hiçten de daha azdır. Her gün milyonlarcasını oyun ve eğlence için yok ediyorum; kaderlerini şansa, çocuklarının içinde en havai ve serkeş olanına terk ediyorum, o da onlara zevk için taciz ve eziyet etmektedir. Üretici gücümünden hiçbir kayba uğramaksızın onlardan her gün milyonlarcasını üretmekteyim; birbiri ardına duvara yansıttığı güneşin suretlerinin sayısıyla bir aynanın gücü ne kadar tükenirse (bununla benim gücüm de ancak o kadar tükenir). Tikel hiçbir şeydir.”

Kendi benliğinin faniliği ya da bakiliğiyle ilgili soruya doğru bir cevabı ancak doğanın bu aşikâr çelişmesini gerçekte nasıl uzlaştırıp ortadan kaldıracağını bilen kimse verebilir. Öyle zannediyorum ki zeyillerin bu dördüncü kitabının ilk dört bölümünde böyle bir bilgiye uygun bir giriş yaptım. Yukarıdaki düşünceler belki aşağıdaki şekilde daha iyi anlatılabilir. Her birey kendi içine bakarken iç varlığını—ki bu onun iradesidir—kendinde şeyi, dolayısıyla her yerde tek gerçek olanı tanır. Dolayısıyla kendisini dünyanın çekirdeği ve merkezi olarak düşünür ve sınırsız öneme sahip bir şey olarak görür. Diğer yandan dışarıya baktığında ise tasavvur, safi fenomen alanındadır, orada kendisini sınırsız sayıda öteki bireyler arasında bir birey, dolayısıyla fevkalade önemsiz bir şey, doğrusunu söylemek gerekirse sonsuz küçük bir zerre olarak görür. Bu itibarla her birey, hatta en önemsiz olanı bile, her ben, içeriden bakıldığında her şeydir; buna karşılık dışandan bakıldığında bir hiç veya her halde hiçe yakın bir şeydir. Bu sebepten ötürü her bir kimşenin zorunlu olarak kendi gözünde ne olduğu ile başkalarının gözünde ne olduğu arasındaki büyük ayrım, dolayısıyla herkesin herkes karşısında takındığı bencillik buna dayanır.

Bu bencillik dolayısıyla hepimizin temel hatası birbirine karşı o ben değilim diye bakmasıdır. Öte yandan doğru, soylu ve iyiliksever olmak benim metafiziğimi eyleme dönüştürmekten başka bir şey değildir. Zaman ve

mekânın kendinde şeyin belirlenimleri değil de bilgimizin biçimlerinden ibaret olduğunu söylemek, ruhgöçü öğretisinin, yani "Bir gün şimdi zarar verdiğin kimse olarak yeniden doğacak ve aynı haksızlığa uğrayacaksın" demekten farksızdır ve Brahmanların sık sık zikredilen *Tat twam asi*, "Bu sensin" ifadesiyle özdeştir. Her türlü hakiki erdem varolanların tümünün metafizik özdeşliğinin idrakinde olan dolayumsuz ve sezgisel bilgiden kaynaklanır. Fakat sırf bu sebepten ötürü zihnin özel bir üstünlüğünün sonucu değildir; tam tersine en zayıf zihin bile buradaki ana mesele olan *principium individuationis* farkına varır. Dolayısıyla en zayıf anlayış gücüne sahip olunması halinde bile en kusursuz karakterle karşılaşabiliriz. Ayrıca zihnimizin faaliyetinin merhamet duygumuzun uyanmasında (ya da duygudaşlık ilişkisinin kurulmasında) herhangi bir dahli yoktur. Bilakis *principium individuationis* gerekli düzeyde kavranışının, eğer iradesi ona karşı olmamış olsaydı, herkeste mevcut olacağı görülür ve iradenin zihin üzerindeki dolayumsuz, esrarlı ve zorba tesiri sayesinde bu kavrayışın ortaya çıkması engellenir, öyle ki sonunda her türlü kusur, aynı zamanda olguyla da bağdaştığı üzere, iradeye yüklenir.

Az önce değinilen ruhgöçü öğretisi hakikatten sadece, geleceği zaten şimdi olana taşıdığı kadarıyla sapar. Dolayısıyla o benim gerçek iç varlığımı başkalarında ancak ölümden sonra varolan bir şey olarak gösterir, hâlbuki hakikat bunun şimdi de onlarda yaşadığıdır ve ölüm ancak benim bunun farkında olmamamdan ötürü ortaya çıkan yanılısamayı kaldırır; nitekim sayısız yıldız başımızın üzerinde sürekli olarak parlar, ama sadece yeryüzüne yakın bir güneşin batmasıyla görünür hale gelir. Bu görüş açısından bakıldığında bireysel varoluşum tıpkı bu güneş gibi, her şeyden ne kadar çok parlarsa parlansın, nihayetinde sadece benimle varlığımın gerçek şumulü arasında duran bir engel olarak görünür. Ve her birey bilgisiyle bu engele yenik düştüğünden yaşama

iradesini kendi gerçek doğası konusunda yanılgı-yanılma içinde tutan bu bireyleşmedir; bu Brahman dininin *Mayasıdır*. Ölüm bu yanılgının çürütülmesidir ve onu ortadan kaldırır. Öyle zannediyorum ki ölüm anında safi bir yanılmanın varoluşumuzu kendi personamızla sınırlandırdığının farkına varırız. Bunun tecrübe dünyasındaki izleri beyinde bilincin yoğunlaşmasının ortadan kaldırılmasıyla (hâsıl olan) ölüme yakın birçok hal ya da durumda görülebilir ve bunlar arasında magnetik uyku en fazla göze çarpanıdır. Bu uyku yüksek bir seviyeye ulaştığında varlığımız kendisini onda personamızın ötesinde ve başka varlıklarda değişik belirtilerle, en çarpıcı biçimde başka birisinin düşüncelerine doğrudan katılarak ve nihayetinde mevcut olmayanı, uzakta olanı ve ayrıca geleceği bilme gücüyle, yani bir tür her yerde hazır ve nazır olmakla gösterir.

Görünümlerinin sınırsız çokluğuna karşın genel olarak şu üç fenomen kendinde şey olarak iradenin bu metafizik özdeşliğine dayanır ve bunlardan üçü ortak duygudaşlık kavramı altında sıralanabilir: (1) *duygudaşlık* ya da *merhamet*, ki gösterdiğim gibi hakseverlik ve iyilikseverliğin, *caritas*, temelidir; (2) keyfi seçmeyle *cinsel sevgi*, *amor*, ki bireylerin hayatı üzerinde üstünlüğünü hissettiren türlerin hayatıdır; (3) *büyü*, ki canlı manyetizması ve sempatik şifa da buna aittir. Dolayısıyla sempati, fenomenlerinin fiziksel çokluğuyla iradenin metafizik özdeşliğinin tecrübî görünümü olarak tanımlanabilir. Bu suretle bir bağıntı kendisini gösterir; bu fenomenin biçimlerinin ortaya çıkardığından ve bizim yeter neden ilkesi altında kavradığımızdan bütünüyle farklıdır.

* * *

Etik'imin okurları bilirler, bana göre ahlakın nihai temeli *Vedalar* ve *Vedanta*'da esrarlı *Tat twam asi* (*Bu sensin!*) deyişinde kural olarak ifadesini bulmuş olan haki-

kattir, ki ister insan ister hayvan, her canlı varlığı kastederek söylenmiştir ve *Mahavakya* veya Büyük Söz denir.

Bu ilkeyle uyum içerisinde ortaya çıkan eylemler, sözgelimi hayırseverlerinki gibi, gerçekten mistisizmin temeli olarak kabul edilebilir. Safi ve halisane bir niyetle yapılan her hayır, her iyilik onu gerçekleştiren insanın dünyanın görünüşüyle doğrudan çatışma içerisinde hareket ettiğini ilan eder, çünkü o (bu görüntü içerisinde) kendisinden tamamen ayrı olarak varolan başka kimselele özdeş olduğunun farkındadır.

Dolayısıyla her türlü çıkar gözetmez iyilik izah edilemez bir eylemdir; o bir *muammadır*, ve onu izah etmek için insanlar her türden varsayıma başvurmak zorunda kalmışlardır. Kant teizm (Tanrının varlığını kabul etme) için her türlü akıl yürütmeyi yerle bir ettiğinde geriye sadece birini, bu tür esrarlı eylemlere, ve bunlara benzer diğerlerine en iyi yorum ve açıklamayı getireni bırakmıştı. Bu yüzden o bunun teorik bakımdan ispatı mümkün olmayan, fakat pratik amaçlar açısından geçerliliğinden kuşku duyulmayan bir varsayım olarak kalmasına itiraz etmedi. Ne var ki bu mevzuda onun gerçekten ciddi olup olmadığına dair kuşkularının olduğunu söylemeliyim. Çünkü ahlaki teizmin üzerine oturtmak ya da onunla desteklemek gerçekte ahlaki bencilliğe indirgemeye eşdeğerdir; her ne kadar İngilizlerin, keza toplumun aşağı kesimlerinin, ahlak için başka herhangi bir temelin mümküniyetini kavrayamadıkları doğru ise de.

Yukarıda bir insanın kendisine nesnel olarak sunulmuş başka bir bireyde kendi varlığını tanımasından söz etmiştik. Böyle bir tanıma, hiçbir kurtuluş umudu kalmamış ölümü mukadder bir insanın kendisini bilhassa başkalarının mutluluğuna büyük bir ihtimam ve gayretle adanmış ve onları kurtarmak için çalıştığı durumlarda gayet güzel ve açık biçimde gözler önüne serilir. Bu çerçevede içerisinde geceleyin bir avluda bir köpek tarafından ısırılan bir hizmetçi kızın hikâyesi iyi bilinir. Artık hiçbir

kurtuluş umudu kalmamış olarak kendisini zerrece düşünmeksizin köpeği yakalamış ve onu başka birisini daha ısırması için bir ahıra kapatmıştır. Keza yine Nepal'de geçmiş bir hadise vardır, ki Tischbein'in suluboya tablolarından birinde ölümsüzleştirilmiştir: Büyük bir hızla denize doğru akan lav taşkınının önünden bir oğul yaşlı babasını sırtlamış kaçmaya çalışmaktadır. Her şeyi önüne katmış sürükleyen kızgın eriyiğin ortasında ayak basabilecek sadece küçücük bir yer kaldığında baba oğluna, kendisini akıntıdan kurtarabilmesi için sırtından indirmesini emretmektedir, aksi halde her ikisi de ölüp gidecektir. Oğul itaat etmekte, ve akıntıya kapılmış giderken babasına mahzun gözlerle veda etmektedir. Bu tablosu yapıp dondurulmuş andır.

Sir Walter Scott'ın *The Heart of Midlothian*'ın ikinci bölümünde ustaca tasvir ettiği tarihsel tablo da benzer bir türdendir: orada ölüme mahkûm edilmiş iki suçludan beceriksizliği ile diğerinin yakalanmasına neden olmuş olan biri, şapelde infaz vaazından sonra beklenmedik bir gözü peklikle gardiyanın hakkından gelerek, aynı zamanda kendi adına herhangi bir teşebbüste bulunmaksızın diğerini başarıyla özgürlüğüne kavuşturur. Hatta bilindik bir bakır oyma baskıda tasvir edilmiş tablo—ki belki de Batılı okurların itirazlarını mucip olabilir—bu aynı kategori içerisine dahil edilmelidir—sözünü ettiğim tabloda infaz edilmek üzere diz çökmüş bir asker bir bez parçasını sallayarak kendisine gelmek isteyen köpeğini korkutup uzaklaştırmaya çalışır.

Bütün bu örneklerde kendi yakın ve kesin felaketi karşısında artık kendi canını düşünmeyen, o kadar ki bütün çaba ve gayretini başka birisini kurtarmaya yöneltmiş olan bir kimseyi görüyoruz. Yok edilmekte olanın da yok olmanın kendisinin de sadece bir fenomen olduğunun; diğer taraftan ölümlle karşı karşıya gelen insanın gerçek varlığına bu hadisenin ilişmediğinin ve hatta şimdi bile, eyleminin ele verdiği üzere, bu özü gayet

açık biçimde tanıdığı bir başkasında, yaşamaya devam ettiğinin bilincinin bundan daha açık bir ifadesi olabilir mi? Çünkü eğer bu böyle olmamış olsaydı ve yok edilmek üzere olan (hakiki yoklukla boğuşan) onun gerçek varlığı olmuş olsaydı, bu varlık kalan son takatının yüksek çabasını bir başkasının mutluluğuna ve süregiden varlığına duyduğu böylesine derin bir merhamet ve alakayı sergileme uğrunda nasıl harcardı?

Bir insanın kendisinin varlığının bilincinde olabileceği iki farklı yol vardır. Bir taraftan kendisini harici olarak tezahür ettirdiğinden onun hakkında tecrübi bir sezgisel algıya sahip olunabilir. (Bu algı içinde o) neredeyse sıfır noktasına yaklaşacak kadar küçük bir şey; zaman ve mekân söz konusu olduğunda sınırsız olan bir dünya içine bırakılmış; bu gezegen üzerinde çok kısa bir süre doluşan ve her otuz yılda bir yenilenen insan dediğimiz milyarlarca yaratıktan sadece biridir. Diğer taraftan kendi tabiatının derinliklerine dalarak bir insan her şey olduğunun farkına varabilir; o zaman kendisinin yegâne gerçek varlık olduğunun ve ilaveten bu gerçek varlığın, sanki kendisinin bir aynasını oluşturuyorlarmışçasına, dışardan nesnel olarak sunulan başka varlıklarda kendisini tekrar algıladığının bilincine varır.

Bir insanın kendisinin farkına varabileceği iki yoldan birincisiyle sadece fenomen, yani *principium individuanis*⁴⁹ sayesinde ortaya çıkan şey algılanır; halbuki ikincisi bir insanı doğrudan doğruya kendinde şey olduğunun farkına vardırır. Bu ilk yolla ilgili olarak Kant'ın, her ikisiyle alakalı olarak da *Vedalann* beni desteklediği bir öğretiler. İkinci bilgi yöntemine basit bir itirazın olduğu doğrudur. Bir ve aynı varlığın aynı zaman dilimi içerisinde farklı yerlerde ama yine de bunların her birinde tam ve eksiksiz olabileceğinin var sayıldığı söylenebilir.

49 (: Bireyleşme ilkesi.)

Tecrübi açıdan bu en aşikâr imkânsızlık—hatta saçmalık—olsa da, gene de kendinde şey hakkında mü-kemmelen doğrudur. Bunun tecrübi olarak imkânsızlığı ve saçmalığı sadece fenomenlerin *principium individu-anise* göre büründükleri biçim nedeniyledir. Çünkü ken-dinde şey, yaşama iradesi, her varlıkta, hatta en küçü-ğünde bile, varolmuş yahut varolmakta olan ya da varo-lacak olan her şeyin toplamındaki kadar eksiksiz biçim-de bütün ve bölünmemiş olarak mevcuttur. Bu sebep-ten ötürüdür ki her varlık, hatta en küçüğü bile, kendi kendisine *dum ego salvus sim, pereat mundus*⁵⁰ der. Ve aslında dünyada tek bir insan teki kalmış, ve geri kalan her şey yok olmuş olsaydı bile kalan o insan teki dünya-nın kendi-nde özüne zarar görmemiş ve zayi olmamış olarak hala sahip olur, ve dünyanın yok oluşuna bir hok-kabazlığa güldüğü gibi gülerdi. Bu sonuç *per impossib-ile* karşı sonuçla dengelenebilir: eğer herhangi bir varlık, hatta en küçük olanı bütünüyle yok edilmiş olsaydı, on-da ve onunla birlikte bütün dünya yok edilmiş olurdu.

Bu anlamdadır ki mistik Angelus Silesius şunları söyler:

*Ich weiss dass ohne mich Gott nicht ein Nu kann leben;
Werd "Ich zunicht, er muss von Noth den Geist aufgeben."*⁵¹

Fakat aynı zamanda bir ölçüde benliğimizin, bilinci bizimkinden ayrı ve farklı olan başka varlıklarda varola-bilmesinin doğru, yahut hiç olmazsa mümkün olduğunu kavramamıza tecrübi bakış açısı da katkıda bulunur. Bu-nun böyle olduğu uyurgezerlerin tecrübesiyle doğrula-

50 (: Ben güvende olduğum sürece varsın dünya yıkılsın umurumda değil)

51 (: Biliyorum ki ben olmaksızın Tanrı bir an bile yaşayamaz ve eğer ben yok edilecek olursam Tanrı da zorunlu olarak kayıplara kan-şacaktır.)

nır. Her ne kadar benliklerinin kimliği tam olarak korunursa da uyandıklarında az önce söyledikleri, yaptıkları, yahut başlarından geçen şeyler hakkında hiçbir şey bilmezler. Bireysel bilinç öylesine eksiksiz biçimde bir fenomendir ki aynı benlikte bile iki bilinç oluşabilir ve biri diğeri hakkında hiçbir şey bilmez.

Ne var ki yukarıdakilere benzer düşünceler bizim bu Yahudileşmiş Avrupamızda her zaman çok tuhaf görünür; fakat insan soyunun ata yurdunda böyle değildir, orada tamamen farklı bir inanç hüküm sürer. Buna göre, hatta bugün bile, sözgelimi bir cenaze toprağa verildikten sonra, rahip bütün insanların önünde ve müzik aletlerinin eşliğinde *Vedalardan* şu şekilde başlayan ilahiyi okur:

“Bin başı, bin gözü, bin ayağı bulunan mücessem ruh insan göğsüne kök salar ve aynı zamanda bütün yeryüzüne nüfuz eder. Bu varlık dünyadır, bu zamana kadar varolmuş ve bundan böyle varolacak her şeydir. Beslenerek gelişen ve ölümsüzlüğü bahşeden odur. Bu onun büyüklüğüdür ve dolayısıyla o en muhteşem mücessem ruhtur. Bu dünyanın unsurları onun varlığının bir bölümünü oluşturur ve diğer üç bölümü göklerdeki ölümsüzlüktür. Bu üç kısım kendilerini dünyadan (çekip) yükseltmiştir fakat biri arkada kalmıştır, iyi ve kötü işlerin tadını tadacak ve tatmayacak olan odur” ve bu şekilde devam eder (bkz. Colebrooke, *On the Religious Ceremonies of the Hindus, Asiatic Researches*’in beşinci cildinde, Kalküta baskısının 345. sayfası; ayrıca onun *Miscellaneous Essays*’inin I. cildinin 167. sayfası).

Şimdi eğer bu türden ilahileri bizim ilahiler kitabındakilerle karşılaştıracak olursak Anglikan Kilisesinin misyonerlerinin Ganj kıyılarında nasıl olup da böylesine hazin bir başarısızlıkla karşılaştıklarına ve “yaratıcı”ları (der

Macher)⁵² üzerine verdikleri vaazların Brahmanlar üzerinde en küçük bir etki dahi bırakmamasına artık şaşırma-
yız. Her kim bir İngiliz subayının kırk bir yıl önce bu in-
sanların saçma ve arsız iddialarına cesur ve ateşli biçim-
de nasıl karşı çıktığını görmenin tadını çıkarmak istiyor-
sa şu kitabı okusun: *Vindication of the Hindoos from the
aspersions of the Reverend Claudius Buchanan, with a
refutation of his arguments in favour of an ecclesiasti-
cal establishment in British India: the whole tending to
evinced the excellence of the moral system of the Hindoos;
by a Bengal officer, London, 1808.* Eşi az bulunur bir
dürüstlük ve açık kalplilikle yazar burada Avrupalılarınki-

52 "Yaratıcı" çoğu kez bileşik sözcükler biçiminde ortaya çıkar, saat-
çi (*der Uhrmacher*), ayakkabıcı (*der Schuhmacher*) ve benzeri gi-
bi. Bizim "Yaratıcı"mız (Fransızca'da "*notre falseur*" diye karşılana-
caktır) İngilizce yazılarda, vaazlarda, ve günlük hayatta "Tanrı"
için oldukça yaygın ve gözde bir tabirdir. Okurlardan bunun İngi-
lizlerin din anlayışı için fevkalade ayırt edici bir özellik olduğunu
bir kenara kayıt etmelerini rica ediyorum. Fakat kutsal *Veda* ve
onun ardı sıra giden Vaisya öğretisiyle yetişmiş olan Brahmanların
ve hatta tüm benlikleri ruhgöçü ve kefarete öğretisine duyulan
inançla biçimlenmiş olup günlük hayatta başlarına gelen her olay-
da onu hatırlayan bütün Hinduların, bu tür kavram ve düşünceler
kendilerine zorla benimsetilmeye çalışıldığında, hissedecekleri
şeyi eğitilmiş okurlar kolaylıkla kestirilebileceklerdir. Hepsinde ve
her birinde varolan, acı çeken, yaşayan ve kurtuluş umudu taşı-
yan başsız sonsuz *Brahma*'dan bu yoktan "vareden"e geçmek
keskin bir taleptir. Onlar dünyanın ve insanın yoktan var edildiği-
ne asla ikna olmayacaklardır. Bu yüzden metinde kendisinden öv-
güyle söz edilen kitabın on beşinci sayfasında seçkin yazar haklı
olarak şunları söylemektedir: "Misyonerlerin çabaları sonuçsuz
kalacaktır. İsmi anılmaya değer hiçbir Hindu onların çağlarına
asla kulak asmayacaktır." Benzer şekilde s. 50'de de şunları kay-
detmektedir: "Yoğrulup yetiştikleri, içinde yaşayıp hareket ettikle-
ri ve varlıklarını buldukları bu görüşleri, Hıristiyan öğretisini kabul
etmek için terk edeceklerini ummak, benim katı inancıma göre,
ahmakça bir beklentidir." Ayrıca s. 68'de: "Bunu başarmak için
İngiliz Kilisesinin bütün Sinodu taşın altına elini koysaydı bile büt-
tün Hindu nüfusu içinden bir adamı zorla ve cebirle dininden dön-
dürmenin dışında bir başarı şansı elde edemezdi." diye kehanet-
te bulunur. Bu kehanetin isabetliliği şimdi aradan kırk bir yıl ./..

ne nazaran Hindu öğretilerinin üstünlüklerini ele alıp tartışmaktadır. Yaklaşık seksen sayfa tutan bu küçük kitap şimdi bile çevrilmeye değer bir eserdir; çünkü Brahman dininin faydalı ve pratik etkisini, hayat ve insanlar üzerindeki tesirini bildiğim diğer bütün eserlerden daha iyi ve daha açık biçimde anlatmaktadır—rahip zümresinin kaleminden çıkma raporlardan çok farklı, ki zaten onlar sırf bu yüzden çok az itimada şayandırlar. Bu hayatlarının yarısını Hindistan'da geçirmiş olan İngiliz subaylardan işittiklerimle uyushmaktadır. Her zaman ilk planda gelir kaynaklarını ve papazlarının tahsisatını düşünen Anglikan Kilisesinin Brahman dinine karşı ne kadar öfkeli ve ona karşı ne büyük bir kıskançlık beslediğini anlamak için

../. geçtikten sonra, 6 Kasım 1849 tarihli *The Times* gazetesinde, *Civis* imzasıyla yayınlanmış olan uzun bir mektupla doğrulanmaktadır. Mektup açık ki Hindistan'da yıllarca yaşamış olan birisinden gelmekte ve sair şeylerle birlikte şunları söylemektedir: "Hindistan'da şu veya bu nedenle gurur duyabileceğimiz birinin din değiştirip Hıristiyan olduğuna dair tek bir vaka bana ulaşmadı. Kabul ettiği inanç için bir leke veya yüz karası, terk ettiği inanç için bir ikaz ya da uyan olarak hizmet etmemiş bir tek hadise bile bilmiyorum. Halen sayılan çok az olan din değiştirmiş olanların sundukları örnek şimdiye kadar onları ancak kendilerini takip etmekten caydırmaya ya da vazgeçirmeye hizmet etti." Bu mektup tezkip edildikten sonra, 20 Kasım tarihli *The Times*'da, *Sipahi* imzasıyla bunu teyiden bir ikinci mektup daha yayınlandı ve orada şunlar söyleniyordu: "On iki yıldır Madras Eyaletinde hizmet ediyorum ve bu uzun süre boyunca Hindu veya İslam dininden dönüp, ismen dahi, Protestan Hıristiyan dinine geçmiş tek bir kişiyi bile görmedim. Bu yüzden *Civis* ile tamamen aynı fikirdeyim ve ordudaki hemen bütün subayların da aynı doğrultuda kanıt sunacağına inanıyorum." Bu mektup da şiddetle tezkip edildi fakat böyle bir tezkibin, misyonerlerden gelmemiş olsa bile, her halükârda onların yeğenlerinden geldiğine inanıyorum; en azından bunlar dini bütün Hıristiyanlardı. Dolayısıyla sundukları kanıtlar bütünüyle temelsiz olmasa bile, ben yine de yukarıda zikredilen önyargısız tanığa daha fazla güvenirim. Çünkü İngiltere'de ben kara cübbelilerden çok kızıl üniformalılara inanırım ve Killise lehine, bütün zadeganın meteliksiz genç oğullarının bu zengin ve rahat arpalığı lehine söylenmiş her şey benim indimde *eo ipso* kuşkuludur.

sözgelimi birkaç yıl önce Parlamentoda piskoposların yaptıkları ve birkaç ay devam ettirdikleri gürültülü tartışmadan haberdar olmamız gerekir. Doğu Hindistanlı yetkililer bu tür durumlarda hep olduğu gibi kendilerini uzlaşmaz ve dik başlı göstermişler, bu piskoposlar da, sırf İngiliz yetkililer ülkenin kadim ve saygın dinine—ki Hindistan’da makul olan budur—zahiren saygı işaretleri gösterdiklerinden ötürü havlayıp dumuşlardı: Sözgelimi tann suretleriyle birlikte yürüyüş alayı geçerken muhafızlar ve başlarındaki subayları dönüp alayı davullarla selamlamışlar; ayrıca Jagannatha’nın Arabasının üzeri kırmızı bir örtü ile örtülmüştü vs. Sırf bu beyleri hoşnut etmek için bu sonuncusu, bu çerçevede ortaya çıkmış olan kutsal yolculuk vecibeleriyle birlikte sona erdirildi. Bu arada saygınlıkları kendilerinden menkul bu arpalıklı ve peruklu zadedgânın bu konular üzerine ardı arkası kesilmeyen homurdanmalarını; soyumuzun ilk asli dini üzerine, bugün artık kaba saba ve bayağı olarak damgalanması gereken, tam orta çağa yaraşır bir tarzda görüş beyan edişlerini duyuyoruz. 1845’te Lord Ellenborough’un bir zafer alayı ile Bengal’e geri dönüp, 1022’de Gazneli Mahmut tarafından yıkılmış olan Sumanaut pagodasının kapısını Brahmanlara teslim etmesini de bu zadedgân yine kendilerine karşı yapılmış büyük bir hakaret olarak algılamıştı. Diyebilirim ki bütün bunlar insanı, Hindistan’da uzunca bir zaman yaşamış Avrupalıların büyük çoğunluğunun yüreklerinin derinliklerinde Brahman dinine karşı ne büyük bir eğilim duyduklarını ve Avrupa’nın toplumsal önyargılarına olduğu kadar dinine karşı da ancak omuz silktiklerini bilmiyor olamayacakları düşüncesine götürmektedir. Bir keresinde bana böyle birisi “Bütün bunlarla ilgili olarak Hindistan’da iki yıl yaşadıkten sonra ayaklarım suya erdi” demişti. Hatta bir Fransız, Avrupa’da yaklaşık on yıl

Devadassi'ye (*vulgo* Bayadere)⁵³ eşlik etmiş olan saygılı ve kültürlü bir beyefendi, ülkenin dini hakkında kendisiyle konuşmaya kalktığımda ateşli bir coşkuyla derhal *Monsieur, c'est la vraie religion!*⁵⁴ diye bağırmişti.

Eğer meselenin köküne inersek görürüz ki, binlerce yıldan beri olduğu gibi hala halkın dinini oluşturan akıldışı ve kimi zaman tuhaf görünen Hint mitolojisi bile Upanişadların öğretisinden başka bir şey değildir. Burada öğreti halkın anlayış gücü hesaba katılarak ve gereken saygı gösterilerek simgeleştirilip, diğer bir deyişle, suretlere büründürülüp kişileştirilerek hikâyeleştirilmiştir. Anlayış gücüne ve eğitimine göre her Hindu onu ve onun ardındakileri izler, hisseder, sezinler ya da açık biçimde görür; hâlbuki kaba, saplantılı, dar kafalı İngiliz papazı onu putperestlik diye damgalayarak aklınca onunca alay eder ve zındıklıkla suçlar, sonra buna kendisini kaptırıp zanneder ki kazanacak tarafta sadece kendisi vardır. Buna karşılık Buda Sakya Muni'nin amacı özü kabuktan ayırmak, yüce öğretinin kendisini suret ve tanrıların her türlü karışımından temizlemek ve onun saf özsel kıymetini avam için bile erişilebilir ve anlaşılabilir hale getirmektir. Ve bunu harikulade biçimde başardı, bu yüzden dini yeryüzündeki en kusursuz dindir ve en çok sayıda insan tarafından temsil edilmektedir. Sophokles ile birlikte diyebiliriz:

—θεοῖς, μὲν κᾶν ὁ μηδὲν ὦν ομοῦ
κράτος τατακτῆσαι', ἐγὼ δὲ καὶ δίχα
κείνων πέποιθα τοῦτ' ἐπιπάσειν κλέος.⁵⁵
Aias, 767–9.

53 (Devadassi: Tann Hizmetkân; Bayadere: Tapınakta görevli kadın dansçı.)

54 (: Mösyö, gerçek din bul)

55 (: Bir hiç olan kimse bile Tannlarla birlik olduğunda güç kazanabilir; fakat ben onlar olmaksızın bu zaferi kazanmayı göze alıyorum.)

Berî yandan kimi köle ruhlu Alman filozof bozuntularının ve ayrıca lafızların ötesine geçmekten aciz, okuduğunu anlamayan doğubilimcilerin sözüm ona akılcı Yahudiliklerinin yükseklerinden Brahman dinine ve Budacılığa bakıp kendini beğenmiş bir edayla soğuk soğuk gülümsediklerini görmek fevkalade eğlendiricidir. Bu küçük adamlara, tabii Hanuman'ın soyundan gelenler aralarında bunların varlığına tahammül edebilirlerse, Frankfurt fuarındaki maymunlar güldürüsüyle sözleşme yapmalarını öneririm.

Öyle zannediyorum ki Çin hakani veya Siyam Kralı ve diğer Asya hükümdarları Avrupa'nın büyük güçlerine ülkelerine misyoner gönderme iznini bahşedecek olurlarsa, buna ancak söz konusu Avrupa ülkesiyle eşit haklara sahip olarak onlarınkine denk sayıda Budacı rahip gönderme izninin kendilerine tanınması koşuluyla izin vereceklerini öne sürme hakkına sahiptirler. Bunun için onlar doğal olarak daha önce o Avrupa dilinde eğitim almış olanları seçeceklerdir. İşte o zaman gözlerimizin önünde ilginç bir rekabet cereyan edecek ve kimin daha şanslı olduğunu hep beraber göreceğiz.

Bütün dünyayı kendi inancına döndürmeye çalışan Hıristiyan bağnazlığı mazur görülmez. Borneo'nun bir bölümünü sömürgeleştirip bir müddet yönetmiş olan Sir James Brooke (Borneo Racası) Eylül 1858'de Liverpool'da İncil Yayma Cemiyetinin, dolayısıyla misyon temsilcilerinin bir toplantısında bir konuşma yapmıştı. Orada şunları söylemişti: "Müslümanlar arasında hiçbir ilerleme kaydedemediniz, Hindular arasında hiç yol kat edemediniz, hâlâ Hindistan'a ayak bastığınız ilk gün olduğunuz yerdesiniz." (*The Times*, 29 Eylül 1858.) Buna karşılık Hıristiyan misyonerler bir başka istikamette çok yararlı ve takdire şayan olduklarını gösterdiler; bunların

kimisi bize Brahman dini ve Budacılık hakkında tam ve hayranlık uyandırıcı açıklamalar, kutsal kitapların aslına sadık ve doğru çevirilerini sundular; bunlar *con amore* olmaksızın muhtemeldir ki yapılamayacak şeylerdi. Bu seçkin insanlara aşağıdaki dörtlüğü ithaf ediyorum:

Öğretmenler olarak gittiniz oraya,
Çömezler olarak geldiniz buraya,
Kalktı görünmez perde
Örtülü anlamın üzerinden.

Dolayısıyla bir gün tüm Avrupa'nın bütün bu Yahudi mitolojisinin artıklarından arınıp kurtulacağını umut edebiliriz. Belki de Yafes'in soyundan gelenlerin oluşturduğu dil ailesine mensup halkların tekrar *ana yurtlarının kutsal dinlerine* dönmelerinin zamanı gelmiştir; çünkü uzun bir zaman yoldan çıkıp şaşkın şaşkın dolaştıktan sonra bunlar için bir kez daha olgunlaştılar.

* * *

Ahlaki özgürlük üzerine ödüllü denememi okuduktan sonra düşünen hiç kimse böyle bir özgürlüğün doğa içinde hiçbir yerde araştınamayacağı, bunun ancak doğanın dışında bulunabileceği konusunda kuşku içinde kalmayacaktır. Bu metafizik bir gerçektir, fakat fizik dünyada imkânsız olan bir şeydir. Dolayısıyla kişisel eylemlerimiz hiçbir surette özgür değildir; diğer yandan her birimizin kişisel karakteri kendi özgür edimi olarak kabul edilmelidir. O bizzat böyledir, çünkü şimdi ve ebediyen böyle olmayı istemektedir. Çünkü irade kendi başına vardır, hatta tek bir bireyde ortaya çıksa bile bu böyledir: O, deyiş yerindeyse aynı olanın ilk ve temel iradesini (istemesini) oluşturur, o her türlü bilgiden bağımsızdır, çünkü onu önceler. O bilgiden sadece güdülerini alır ve onunla gerçek özünü kademe kademe geliştirip kendisini bilinir ya da görünür kılar. Fakat kendisi zamanın dışında bulunan şey olarak varolduğu sürece değişmezdir. Dolayısıyla herkes şimdi ve bu zaman diliminin koşulları—ki bunlar da kendi paylarına katı zorunlulukla ortaya çıkarlar—altında varolan böyle birisi olarak asla bu zaman diliminde fiilen yapmakta olduğu şeyden başka bir şey yapamaz. Bu yüzden bir insan hayatının büyük küçük tüm olayları içinde bütün tecrübi akışı tıpkı bir saatin hareketleri gibi zorunlu olarak önceden belirlenmiştir. Aslında bu, daha önce sözü edilen, metafizik bakımdan özgür edimin bilen bilince ulaşma tarzının kendi formu olarak zamana ve mekâna sahip olan sezgisel bir algı olmasından kaynaklanır. Bu form sayesinde

de şimdi bu eylemin birliği ve bölünemezliği kendisini dört boyutu içinde yeter neden ilkesinin izini (kılavuz çizgisini) takip eden⁵⁶ bir durumlar ve olaylar dizisine ayrılmış olarak gösterir ve *zorunlu(luk)* olarak adlandırılan şey işte budur. Fakat sonuç ahlaki bir sonuçtur çünkü ne olduğumuzu ne yaptığımızdan biliyoruz, tıpkı neyi hak ettiğimizi başımıza gelen (ya da duçar olduğumuz) şeyden bildiğimiz gibi.

Ayrıca *bireyselliğin* sadece *principium individuanise* dayanmadığı ve dolayısıyla bütünüyle salt fenomenen ibaret olmadığı, fakat kendinde-şeyde, bireyin iradesinde kökleştiği de yine bunun doğal sonucudur; çünkü onun karakterinin kendisi bireyseldir. Ne var ki burada onun kökünün ne kadar derine gittiği meselesi bu çerçeve içinde cevaplandıramayacağım sorulardan biridir.

Ancak bu çerçeve içerisinde Platon'un bile kendince her bir insanın bireyselliğini kendi özgür edimi olarak tanımladığını hatırlamak önemlidir çünkü o her bir kimseyi ruhgöçü sayesinde nasılsa o şekilde yüreğinin ve karakterinin sonucu olarak doğmuş gösterir (*Phaidros*, c. 28. *Yasalar*, k. x, bl. 106, ed. Bip.). Hatta Brahmanlar bile kendi paylarına doğuştan gelen karakterin değişmez kesinliğini masalla karışık bir dille, Brahma her bir insanı yaratırken yapacaklarını ve katlanacaklarını hayatının çaresiz takip edeceği istikamete göre alnına yazılı karakterlerle kazıdığını söyleyerek dile getirirler. Kafatası kemiklerinin dikişe benzeyen çentikli ek yerlerinde onlar bu yazıyı görürler. Bunun muhtevasının onun daha önceki yaşam ve eylemlerinin bir sonucu olduğunu söylerler. (Bkz., *Lettres édifiantes et curieuses*, 1819 ed., C. VI, s. 149, et C. VIII, s. 135.) Bu aynı derin kavrayış öyle görünüyor ki kişinin hayatıyla ilgili her şeyin önceden takdir edilmiş olduğu yolundaki Hıristiyan (hatta Pauloscu) dogmanın temelini oluşturur.

56 (Ya da: ... o çizgi üzerinde cereyan eden.)

Yukandaki ilkenin bir diğer sonucu ki, genellikle tecrübi olarak teyit edilir, zihinsel olduğu kadar ahlaki, her türlü *hakiki* meziyetin sadece fiziki ya da deneysel değil aynı zamanda metafizik bir kökene de sahip olduğudur. Dolayısıyla bunlar *a posteriori* değil, fakat *a priori* olarak verilirler; bir başka deyişle kazanılmış değil doğuştandır ve dolayısıyla sadece *fenomende* değil, fakat kendinde şeyde kökleşmişlerdir. Bu sebepten ötürü aslında herkes ancak doğasında, bir başka söyleyişle, doğuştan getirdiği mizaçta zaten geri döndürülemez biçimde sabitleşmiş olan şeyi yapar. Düşünsel yeteneklerin eğitime gereksinim duyduğu bir gerçektir, nasıl ki doğanın birçok ürünü, eğlenceli ya da yararlı olmaları için yönlendirmeye gereksinim duyuyorsa. Fakat nasıl ki burada yönlendirme ya da eğitim orijinal malzemenin yerini tutmuyorsa, orada da böyledir. Bu sebepten ötürü salt kazanılmış, öğrenilmiş ya da zorla benimsetilmiş, dolayısıyla gerek düşünsel, gerekse ahlaki, *a posteriori* olan bütün nitelikler aslında hakiki değil, cevheri-muhtevası olmayan boş birer görünüştür. Bu nasıl ki doğru metafiziğin bir sonucu ise tecrübeyi derinden kavrayan bir kavrayışın da söyleyeceği bundan farksızdır. Hatta bu herkesin fizyonomiye ve herhangi biçimde sivrilmiş insanların dışsal görünümüne ve onun doğuştan sahip olduğu yeteneklere atfettiği büyük değer ve dolayısıyla onları görmeye dönük önüne geçilmez istekleri ile de doğrulanır. Doğal olarak sığ ve—ki sebepsiz değildir—bayağı tabiatlar, yoksun oldukları her şeyin zamanla kendilerine geleceğini güvenle umut edebilmek⁵⁷ için, karşı görüşte olacaklardır. Dolayısıyla bu dünya sadece zafer ve yenilgi ödülleri bundan sonraki dünyada dağıtıldığı bir savaş alanı değil, fakat bizzat kendisi her bir kimse için erdemlerine göre beraberinde ödül ve utançlarını getirdiği son mahkemedir; ve ruhgöçü öğretisini vazet-

57 (Ya da: ...bununla kendilerini avutmak için...)

tikleri kadarıyla Brahman dini ve Budacılık bundan farklı bir şey bilmez.

* * *

İrade Özgürlüğü Üzerine ödüllü denememde* (s. 50 vd.; ikinci baskı, s. 48 vd.) doğuştan sahip olunan karakterin—ki hayat akışının ahlaki muhtevası ondan kaynaklanır—kökenselliğini ve değiştirilemezliğini kanıtlamıştım. O bir olgu olarak belirlenmiştir. Fakat sorunları tam kapsamı içinde kavramak için kimi zaman karşıtları birbiriyle keskin biçimde karşılaştırmak gerekir. O halde bu durumda bir insanla diğeri arasındaki doğuştan farklılığın, ahlaki ve düşünsel bakımdan ne denli inanılmaz derecede büyük olduğunu hatırlayalım. Burada soyluluk ve bilgelik, şurada kötü ruhluluk (habislik) ve ahmaklık. Birinde yüreğin iyiliği gözlerden dışarı vurur ya da dehanın damgası çehresine kazınmıştır. Bir başkasının bayağı fizyonomisi bizzat doğanın ellerinin vurduğu, ahlaki alçaklığın ve zihinsel kütlüğün, şaşmaz ve kazınmaz damgasıdır; o öyle görünür ki sanki varoluşundan utanmalıdır. Ve iç varlık aslında bu dış görünüşe tam karşılık gelir. İnsanın bütün varlığını dönüştüren, hiçbir şeyle ortadan kaldırılamayan, dahası koşullarla çatışma içerisinde onun yaşam akışını belirleyen bu tür farklılıkların, bunlardan etkilenenler bakımından kusursuz ya da meziyetsiz var olabileceğini ve yalnızca tesadüf eseri olduğunu varsayamayız. Hatta bundan insanın belli bir anlamda kendi eseri olması gerektiği açıktır. Ama beri yandan tecrübi olarak bu farklılıkların ebeveynin karakter ve mizacındaki kökenini gösterebiliriz; ayrıca bu ebeveynlerin birbiriyle karşılaşması ve birleşmesi aşikâr ki en rastlantısal koşulların eseriydi. O zaman bu düşüncelerle fenomen ile şeylerin kendinde varlığı ara-

* (Bu paragraf *Die Welt als Wille und Vorstellung*'un B. II, K. 47: *Zur Ethik* başlıklı bölümünden eklenmiştir.)

sındaki ayrırma dönmeye zorlanırız ki bu sorunun çözümü-
nünü yalnızca burada bulabiliriz. Kendinde şey kendisi-
ni ancak fenomenin formlarıyla gösterir; dolayısıyla ken-
dinde şeyden kaynaklanan yine bu formlar içinde, dola-
yısıyla nedensellik bağı içinde ortaya çıkmalıdır. Bu yüz-
den o bize kendisini burada şeylerin esrarlı ve anlaşıl-
maz bir kılavuzluğu olarak sunar, ki onun yegâne aracı
harici tecrübi bağlantı olacaktır. Fakat bu tecrübi bağ-
lantı içinde vuku bulan her şeyi nedenler doğurur, bun-
dan dolayı da zorunlu olarak ve dışarıdan belirlenir, hâl-
buki onun gerçek temeli bu şekilde ortaya çıkan gerçek
özün iç doğasında yatar. Kuşkusuz sorunun çözümünü
burada ancak çok uzaktan görebiliriz ve onun üzerine
düşündüğümüzde bir düşünce uçurumuna yuvarlanı-
rız—Hamlet’in haklı olarak söylediği gibi, “ruhlanmızın
görüş alanının ötesindeki düşünceler”e sürükleniriz.

* * *

Bir zamanlar sık sık soruluyordu: Yabanda yalnız ba-
şına büyümüş ve birbiriyle ilk kez karşılaşmış olan iki in-
san ne yapar? Hobbes, Pufendorf ve Rousseau bu konu-
da birbirlerine ters cevaplar verdiler. Pufendorf birbirle-
rini sevgiyle karşılayacaklarına inanıyordu; Hobbes tam
tersine birbirlerine hasmane duygular içinde olacakları-
nı düşünüyordu; Rousseau ise birbirlerinin yanından
sessizce geçip gidecekleri fikrindeydi. Her üç görüş de
hem doğru hem yanlıştır; çünkü tam da burada *bireyle-
rin doğuştan sahip oldukları ahlaki mizacın ölçülemez
farklılığı* kendisini bunların deyiş yerinde ise kural ve öl-
çüsüne sahip olmamızı gerektirecek kadar açık bir ışık-
ta gösterecektir. Çünkü öyle kimseler vardır ki bir insa-
nın görüntüsü en derin varlıklar içinde derhal düşman-
lık hisleri uyandırır ve onlar “ben-değilim” diye feryat
ederler. Öyleleri de vardır ki bu görüntü derhal dostane
ilgi ve duygudaşlık hisleri uyandırır; ve bunların hakiki

tabiatları "yine ben!" diye feryat eder. Bu ikisi arasında sayısız derece ve kademe vardır. Fakat bu temel noktada bu kadar esaslı biçimde farklı olmamız gerçekten büyük bir muamma ve hatta sırdır. Bastholm adında bir Danimarkalının *Historische Nachrichten zur Kenntniss des Menschen im rohen Zustande* başlıklı kitabı bizim ahlaki karakterimizin *a priori* doğası üzerine birçok farklı gözlem için malzeme sunar. Ulusların zihinsel gelişiminin ve ahlaki iyiliğinin kendilerini birbirlerinden tamamen bağımsız olarak gösterdiğini, çoğu kez biriyle karşılaşırken diğerinin izine bile rastlanmadığını görmek kendisini şaşırtır. Bunu ahlaki iyiliğin, gelişimi zihinsel eğitime dayanan düşünmeden değil, fakat doğrudan, tabiat ve mizacı doğuştan olan ve bizatihi kültürle ilerleme kaydetme kabiliyetine sahip olmayan iradenin kendisinden kaynaklandığını göz önünde bulundurarak açıklamalıyız. Daha sonra Bastholm ulusların çoğunu ahlaken düşük ve kötü diye vasıflandırır; buna karşılık belli vahşi kabilelere, sözgelimi Savu Adası sakinlerine, orta ve güney doğu Sibiryaya ile Palu adaları yerlilerine ait pek çok hayranlık uyandıran genel karakteristiğinin olduğunu bildirmek zorunda kalır. Ardından neden bazı kabilelerin görülmedik derecede iyi, komşularınınnsa neden kötü olduğu sorununu çözmeye kalkışır. Öyle görünüyor ki bu ahlaki nitelikler babadan devralındığı (kalıtsal olarak geçtiği) için yukarıda sözü edilen durumlarda tecrit edilmiş böyle bir kabilenin tek bir aileden ve neticede kesinlikle iyi bir adam olan aynı atadan gelmesinden ve bu soyun kendisini saf ve temiz tutmasından hareketle açıklanabilir. Nitekim devlet borçlarının reddedilmesi, talan ve çapulculuk vb. gibi sıkıntı verici birçok durumda, İngilizler sık sık Kuzey Amerikalılara atalarının suçluların oluşturduğu bir İngiliz sömürgesinin kurucuları olduklarını hatırlatırlardı, her ne kadar bu onların ancak küçük bir bölümü için doğru olsa da.

Her insanın bireyselliğinin (yani bu belirli zekâsıyla bu belirli karakterinin) tıpkı derine işleyen bir boya gibi, en büyüğünden en küçüğüne kadar bütün eylemlerini ve düşüncelerini belirlemesi ve neticede bir insanın hayatının bütün akışı, bir başka söyleyişle, onun iç ve dış tarihinin bir başkasınınkinden böylesine esaslı biçimde farklı olduğunun ortaya çıkması harikulade bir şeydir. Nasıl ki bir bitkibilimci tek bir yapraktan bütün bitkiyi tanıyor ve Cuvier⁵⁸ tek bir kemikten bütün havyanı oluştuyorduyorsa, bir insanın tek bir karakteristik eyleminden de onun karakterinin doğru bir bilgisine ulaşabiliriz. Dolayısıyla bu ölçüde, hatta bu eylem sıradan önemsiz bir şeyle ilgili olsa bile onu(n karakterini buradan hareketle), aslında bu durumda hepsinden daha sağlıklı ve doğru olarak oluşturabiliriz; çünkü önemli şeylerde insanlar daha dikkatli ve ihtiyatlıdırlar, hâlbuki sıradan, önemsiz şeylerde çok fazla düşünmeksizin kendi doğa(l eğilim)lerini takip ederler. Seneca'nın düşüncesinin nedeni de budur: *Argumenta morum ex minimis quoque licet capere* (ep. 52).⁵⁹ Eğer bir kimse bu tür şeylerde doğru ve adil hislerin yüreğine yabancı olduğunu mutlak anlamda keyfi ve bencilce davranışıyla gösteriyorsa, gereken güvenlik önlemini almaksızın ona tek bir kuruş bile emanet etmemeliyiz. Zira kim inanır ki mal mülk ile ilgili olmayan diğer bütün meselelerde kendisinin her gün doğru ve adil olmadığını gösteren, paçavra haline gelmiş bir ceketin deliklerinden dışarı sırtan kirli bir gömlek gibi,

58 (Karşılaştırmalı anatomi ve paleontoloji bilimlerini kurduğu kabul edilen Fransız hayvanbilimci ve devlet adamı (1769–1832).)

59 (: En küçük şeyler bile karakterin kanıtı-işareti olarak kabul edilebilir.)

her yerde dizginsiz bencilliği günlük hayatın küçük işle-
rinde su yüzüne çıkan bir kimsenin—kim inanır böyle bir
kimsenin *meum* ve *tuum*⁶⁰ konusunda adalet saikinin dı-
şında başka bir dürtü olmaksızın onurlu ve haysiyetli
davranacağına?

Her kim ki küçük ölçekte laubalidir, büyüğünde gü-
nahkârdır.⁶¹ Her kim ki küçük karakter özelliklerini göz
ardı eder, söz konusu karakterin ne olduğunu önemli iş-
lerde büyük zararlar öğrendikten sonra ancak kendisini
kınamak zorunda kalır. Bu aynı ilkenin bir gereği olarak,
olur da sıradan önemsiz şeylerde bile, kötü, art niyetli ya
da bayağı bir karakteri ele verecek olurlarsa, sözümona
bu iyi dostlarla bağlarımızı derhal koparmalıyız; bunu on-
ların kendilerini göstermek için sadece fırsat kollayan
büyük ölçekteki alçakça hilelerine karşı kendimizi koru-
mak için yapmalıyız. Aynı şey hizmetçiler için de geçerli-
dir; hiçbir zaman şunu aklımızdan çıkarmamalıyız, hain-
ler arasında olmaktansa yapayalnız olmak evladır.

İnsanlar hakkında her türlü bilginin temeli ve ilk der-
si şu sarsılmaz kanaattir: Bir insanın davranışını yönlen-
diren şey esas itibariyle ve bir bütün olarak onun muha-
keme yeteneği ve verdiği buyruklar değildir. Dolayısıyla
kimse sırf şöyle ya da böyle olmayı istediği için, şu ya da
bu kimse değildir, bu istek ne kadar keskin ve güçlü
olursa olsun bunun bir önemi yoktur; onun eylemleri
doğuştan getirdiği ve değişmez olan karakterden kay-
naklanır, güdülerle daha yakın ve özel biçimde belirle-
nir ve dolayısıyla bu iki etkenin zorunlu sonucudur. Bu
İtibarla bir insanın davranışını bir gezegenin yörüngesi-
ne benzetebiliriz. Bu yörünge ona verilmiş olan teğet ha-
lindeki (*tangential*) enerji ve güneşinin hareketinden
kaynaklanan merkezci bir güçle belirlenir. Bunlardan il-

60 (L. bana & sana ait olan.)

61 (Ya da: Her kim ki küçük ölçekte saygısızdır büyüğünde de fütür-
suzdur.)

ki onun karakterini, ikincisi ise güdülerin etkisini temsil eder. Çekim gücüyle sınırlı olsa da gerçek anlamda hareketin kaynaklandığı teğet halindeki güç, metafizik olarak alındığında, kendisini söz konusu cisimde dışa vuran irade olduğu kadarıyla, bu neredeyse bir benzetmeden daha fazlasıdır.

Şimdi bu iradeyi anlamış olan kimse gerçekte gelecek herhangi bir durumda yapacağımız şeye dair asla bir tahminden daha fazlasına sahip olmadığımızı da görür, her ne kadar çoğu kez bunu bir karar (ya da bir niyet) olarak görsek de. Diyelim ki bir kimse bir teklif dolayısıyla, tam bir dürüstlikle ve hatta kendi isteğiyle, henüz geleceğin sınırları içinde bulunan koşulların gerçekleşmesine bağlı olarak bir şeyi yapmanın sorumluluğunu üstüne almıştır. Ama onun bu yükümlülüğü yerine getireceği, doğası, verdiği söz kendi başına ve bir söz olarak her zaman ve her yerde kendisi için yeterli bir saik olacak çapta bir doğa olmadıkça hiçbir surette kesin değildir. Çünkü bu söz, onuruna duyduğu saygının bir sonucu olarak, onun üzerinde dışarıdan bir zorlama olarak hükmünü icra eder. Fakat bundan ayrı olarak onun bu şartların gerçekleşmesi koşuluyla yapacağı şey yine de karakterine ve o zaman etkisi altında olduğu harici koşullara dair doğru ve kesin bir bilgiden hareketle basitçe ama herhalde kusursuz kesinlikle önceden öngörülebilir. Tabii bu, onu zaten benzer bir durum içinde görmüşsek, çok daha kolaydır; çünkü o şaşmaz bir kesinlikle, tabii ki her zaman, bu koşulları ilk durumda zaten doğru ve tam olarak bildiğini varsayarak, ikinci kez de yine aynı şeyi yapacaktır. Zira sık sık dikkat çektiğim gibi, *causa finalis non movet secundum suum esse reale, sed secundum esse cognitum*⁶² (Suarez, *Disputationes metaphysicae, Disp. XXIII, sect. 7 ve 8*). Dolayısıyla

62 (: Nihai sebep (*causa finalis*), gerçek varlığına göre değil, fakat sadece bilinen varlığına uygun olarak işler (müessir olur).)

ilk defasında onun bildiği ya da anladığı şey o zaman onun iradesi üzerinde müessir olamaz. Nitekim bir iletken maddenin aktivitesine yalıtkan bir cisim engel olduğunda elektrik akımı durur. Karakterin değişmezliği ve ondan kaynaklanan eylemin zorunluluğu damgasını, kararlılık, sağlamlık, cesaret ve o anın talep ettiği diğer niteliklerden yoksun olduğu için, kimi durumlarda davranması gerektiği gibi davranmamış olan kimsenin üzerine görülmedik bir açıklıkla vurur. Daha sonra o eyleminin yanlış istikametini görür ve samimi biçimde pişman olur ve belki de kendi kendine der: “Evet, eğer bunu tekrar yapmam istenseydi, farklı davranırdım!” Kendisinden tekrar istendiğinde aynı şey olur ve gene daha önce davrandığı gibi davranır—büyük şaşkınlığına rağmen.*

Shakespeare’in oyunları genellikle bize söz konusu hakikatin en iyi misalini sunarlar; çünkü o baştanbaşa bununla doludur ve onun derin sezgiye dayalı bilgeliği her sayfada *in concreto* bunu dile getirir. Gene de şimdi buna dair bir misal vereceğim. Burada o özel bir açıklıkla ama kasıtsız ve yapmacıksız olarak bunu ortaya koyar, çünkü o hakiki bir sanatçı olarak asla kavramlardan hareket etmez. Tam tersine o bunu sırf doğrudan ve sezgisel olarak kavradığı biçimiyle psikolojik hakikatin gereğini yerine getirmek için yapar. Çünkü o azınlığın buna dikkat kesilerek gerekince anlayıp anlamayacağı ile ilgilenmiyordu ve bir gün Almanya’da budala ve ahmak takımının, oyunlarını basmakalıp, orta malı ahlaki düşünceleri örneklemek amacıyla yazdığını enikonu açıklamaya kalkacaklarından en küçük bir kuşkusu yoktu.

Burada öncelikle aklıma gelen Northumberland Dükünün karakteridir. Bunun, üç tragedya da tamamlandığını ve hiçbirinde ana karakter olarak ortaya çıkmadığını görürüz. Tam tersine o sadece, on beş perdeye dağıtılmış birkaç sahnede görünür; dolayısıyla bütün dikka-

* Krş. *Die Welt als Wille und Vorstellung*, B. II, K. 19.

timizle okusak bile bu kadar geniş pasajlara dağıtılarak çizilmiş karakteri ve onun ahlaki kimliğini kolaylıkla gözden kaçırabiliriz; her ne kadar şair bunu sıkı sıkıya göz önünde tutarsa da. Her yerde bu Dükü soylu şövalyelere yaraşır bir vakar ile gösterir ve buna uygun bir dil kullanır ve ara sıra onun ağzından çok güzel ve hatta yüce pasajlar dökülür. Çünkü Shakespeare iblisi siyaha boyamaktan hoşlanan ve çizdiği karakterin ahlaken tasvip edilip edilmediğini bizzat sözlerine aksettiren (ya da sözleriyle ihsas ettiren) Schiller'in yaptığını yapmaktan uzaktır. Ama Shakespeare ve ayrıca Goethe'de herkes sahnede ve konuşurken, hatta şeytanın kendisi bile olsa, mükemmelen haklıdır. Bu bakımdan Goethe ve Schiller'in çizdiği Alba Dükü üzerine yapılacak bir karşılaştırma kastettiğim şeyi açıklar.

Northumberland Düküyle daha II. Richard'da tanışırız, burada Krala karşı, kendisine aynı zamanda kişisel olarak yaltaklandığı (II. Perde, 3. Sahne) ve daha sonra IV. Henry ismiyle Kral olan Bolingbroke lehine karışıklık çıkarmak amacıyla gizli anlaşma fikrini ilk ortaya atan odur. Bir sonraki sahnede kraldan söz ederken basitçe Richard dediğinden dolayı azarlanır, ama o oradakileri başka bir maksatla değil, sırf kusalık uğruna böyle söylediğine temin eder. Çok geçmeden sinsi ve karmaşık konuşması Kralı teslim olmaya ikna eder. Bir sonraki sahnede tahttan feragat ettiği esnada Krala karşı öyle bir sertlik ve küçümseme ile davranır ki mutsuz ve kınılmış hükümdar bir kez daha sabrını kaybeder ve bağırır: "İblis, cehenneme gitmeden cehennem azabını yaşattın bana!" Ve oyunun sonunda yeni Krala önceki hükümdarın bağlılarının vurulmuş kafalarını Londra'ya gönderdiğini bildirir.

Bir sonraki tragedya olan *IV. Henry*'de bu kez yeni Krala karşı bir fesat ve tertip hazırlar. Dördüncü perde de isyancıların birleşip ertesi günün büyük savaşı için hazırlandıklarını ve sadece onu ve birliklerini sabırsızlanarak beklediklerini görürüz. Nihayet ondan kendisinin hasta olduğunu, fakat güçlerini başka kimseye emanet

edemeyeceğini bildiren bir mektup gelir; fakat onlar çekilmeyip cesurca devam edecek ve saldırının üzerine yiğitçe gideceklerdir. Giderler de, fakat yokluğuyla hatın sayılır derecede zayıflarlar; sonunda tamamen yenilirler, önderlerinin çoğu ele geçirilir, kendi oğlu, kahraman Hotspur Galler Prensini eliyle öldürülür.

Takip eden oyunda, *IV. Henry*'nin ikinci bölümünde, oğlunun ölümü karşısında onu öfke ve hiddet dolu olarak intikam duygusunu vahşi biçimde dışa vururken görürüz. Dolayısıyla ayaklanmayı yeniden canlandırır ve isyan önderleri tekrar toplanır. Şimdi dördüncü sahnede olduğu gibi büyük savaşı vermek ve sadece onun kendilerine katılmak için ulaşmasını beklemek zorundadırlar, derken bir mektup gelir. Mektupta yeterli kuvveti toplayamadığını ve şimdilik İskoçya'da güvenli bir yer arayacağını bildirir; ama yine de onlara bu kahramanca maceralarında yürekten büyük başarı diler. Bunun üzerine tutulmayan bir anlaşmaya bağlı olarak Krala teslim olurlar ve böylece akıbetleri tam bir hezimet olur.

Dolayısıyla karakter akli tercih ve düşünüp taşınma eseri olmaktan uzak olduğu için, aklın davranışla ilişkisi güdüleri iradenin önüne resim halinde getirmekten (canlandırmaktan) fazlası değildir. Fakat o zaman da böyle bir akıl, verili karakter üzerinde güdülerin etkisiyle uyum içinde, hayatın aldığı doğrultuya seyirci ve tanık olmaktan öteye gidemeyecektir; ve hayatın bütün olayları kaçınılmaz olarak, aslında çalışan bir saatin hareketleriyle aynı zorunlulukla gerçekleşir. Bu konuda okurlarıma "İrade Özgürlüğü" üzerine (*Über die Freiheit des menschlichen Willens*, 1839) ödüllü denememi salık veririm. Burada iradenin her münferit eylemde bütünüyle özgür olduğunu iddia eden bu ayak direyici yanılsamanın gerçek anlamını ve kökenini izaha kavuşturdum ve bu suretle onun etkin nedenine işaret ettim. Burada bu doğal yanılsamaya dair aşağıda yapılacak teleolojik açıklamadaki nihai nedeni buna eklemekle yetineceğim.

Aslında insanın anlaşılır karakterine (ki akılla salt kavranılışı onun hayat akışı ya da özgeçmişidir) ait olan özgürlük ve özgünlük her münferit eylemin doğal parçası olarak görünür; ve dolayısıyla her münferit eylemde deneysel bilinç için özgün olan şey görünüşe göre her zaman yeniden gerçekleştirilir. Bu suretle hayat akışı içinde insan mümkün en büyük ahlaki vouθέτησις⁶³ alır; böylece o karakterinin bütün çirkin yanlarının tam olarak bilincine varır. Vicdan her işe "farklı bir şekilde davranabilirdin" yorumuyla eşlik eder, her ne kadar bunun gerçek anlamı "Farklı bir kişi de olabilirdin" olsa da.

Şimdi bir yandan karakterin sabit ya da değişmez doğası, diğer yandan, herkesin birbiri ardına içine yerleştirildiği olayların gerçekleşmesindeki katı zorunluluk göz önünde bulundurularak her bir insanın hayat akışı A'dan Z'ye tam bir kesinlikle belirlenir. Ama gene de bir kimsenin hayat yolunun, (geçirdiği) gerek öznel gerekse nesnel değişiklikler itibariyle, bir başkasınınkinden kıyas kabul etmez derecede daha mutlu, daha soylu ve daha kıymetli olduğu ortaya çıkar. Dolayısıyla her türlü adalet fikrini bir kenara bırakmak istemiyorsak eğer, bu bizi Brahman ve Buda dininde sorgulanmaksızın kabul edilen şu varsayıma götürür: herkesin hükmü altında olduğu nesnel koşullar gibi beraberinde götürdüğü öznel koşullar da önceki hayatın ahlaki sonucudur.

Kesinlikle felsefi spekülasyonlarla ilgilenmez görünen Machiavelli emsalsiz zekâsının nüfuz edici keskinliğiyle aşağıdaki derin düşünce ürünü yargıya ulaşmıştı: böyle bir yargı belirli karakterler ve güdüler söz konusu olduğunda bütün eylemlerin gerçekleştiği genel zorunluluk hakkında sezgisel bir bilgiyi gerektirir. Machiavelli "Clitia" komedyasının prologuna şöyle başlar: "*Se nel mondo tornassino i medesimi uomini, come tornano i medesimi casi, non passarebbono mai cento anni, che noi non ci trovassimo un'altra volta insieme, a fare le medesime cose,*

63 (: İkaz, uyarı, nasihat, öğüt, ibret.)

che hora." (Eğer dünyada aynı olaylar tekrar ettiği gibi aynı adamlar geri dönseydi şimdi yapmakta olduğumuzla tam olarak aynı şeyi hep birlikte bir kez daha tekrar yapmadan yüzyıl asla geçmezdi.) Bununla birlikte onu buna Augustinus'un *De civitate dei*, lib. XII, c. 13'de söylediklerinin bir kalıntısı götürmüş görünür.

Eskilerin *fatumu*, εἰμαρμένῆοσι meydana gelen her şeyin illiyet zinciriyle (birbirine) sıkı sıkıya bağlı olduğu ve bu yüzden kaçınılmaz zorunlulukla meydana geldiği, o nedenle geleceğin şimdiden mükemmelen tayin edildiği,⁶⁴ geçmişte ne kadar değiştirilebildiyse gelecekte de ancak o kadar değiştirilebileceği yolunda bilincimizin eriştiği kesinlikten başka bir şey değildir. Eğer burada magnetik arıgörü⁶⁵ ve ikinci görüş imkânını bir tarafa bırakırsak geleceğe dair önbilgi eskilerin kaderci mitoslarındaki efsanevi bir şey olarak görülebilir. Boş konuşma ve ahmakça hilelerle temel kadercilik (*der Fatalismus*) hakikatini bir kenara bırakmaya çalışmak yerine onu açık biçimde anlamaya ve tanımaya çalışmalıyız; çünkü bu sır ve muammalarla dolu varoluşumuzu anlamak için bize önemli bir veri sağlayan kanıtlanabilir bir hakikattir.

Yazgı⁶⁶ ve kadercilik öz itibariyle birbirinden farklı şeyler değildir, fakat sadece insan eylemlerinin dışarıdan gelen verili karakteri ve belirleniminin, ilki söz konusu olduğunda bilgili, ikincisi söz konusu olduğunda ise bilgisiz bir varlıktan kaynaklanması bakımından farklıdır. ⁶⁷ Fakat her iki halde de sonuç aynıdır: olması gereken olur. Buna karşılık bir *ahlaki özgürlük* fikri *asli kökensellik*⁶⁸ fikrinden koparılamaz. Çünkü bir varlığın bir başkasının eseri, ama yine de istemesi ve eylemesi ba-

64 (: ...tam ve kesin biçimde belirlendiği.)

65 (: *das Hellsehen*: clairvoyance, kehanet, gaipten haber verme.)

66 (: *die Prädestination*: takdiri ezeli.)

67 (Ya da: ...ilki söz konusu olduğunda insan eylemlerinin verili karakteri ve harici belirlenimi akıllı bir varlıktan, ikincisi söz konusu olduğunda ise akılsız bir varlıktan kaynaklanması bakımından birbirinden aydınlar.)

68 (: *die Ursprünglichkeit*.)

kımından *özgür* olması sözle ifade edilebilen ama düşünceyle anlaşılamayan bir şeydir. Dolayısıyla onu kim yokluktan varlığa çağırmışsa onun gerçek doğasını, bir başka söyleyişle, ilinek ve niteliklerinin tümünü yaratan ve belirleyen de odur. Zira kimse asla bir şey, yani her bakımdan ve bütün nitelikleri itibariyle belirlenmiş bir varlık yaratmaksızın yaratmada bulunamaz. Fakat bu şekilde belirlenmiş olan niteliklerden ardından onun bütün açılımları ve eylemleri zorunlulukla cereyan eder, çünkü bunlar sahneye çıkan ve ortaya çıkmak için dışarıdan vesile ya da uyarıcıya gereksinim duyan nitelik ve ilineklerden başka bir şey değildir. Bir insan nasılsa o şekilde hareket etmek zorundadır; dolayısıyla kusur ve erdem onun eylemlerine değil, fakat gerçek doğasına ve varlığına izafe edilir.

Bu yüzden teizm ile insanın ahlaki sorumluluğu birbiriyle bağdaşmaz, zira böyle bir sorumluluk her zaman gerçekte bu sorumluluğun çekim merkezi olan insanın yaratıcısına düşer. İnsanın ahlaken özgür olduğunu varsayarak boş yere bu iki bağdaşmazlık arasında bir köprü oluşturulmaya çalışılmıştır, ama bu köprü her defasında çökmektedir. *Özgür* varlık *ilk ve asli* olmalıdır. Eğer irademiz *özgür* ise aynı zamanda *asli ve temel mahiyette* olmalıdır; ve tersi. Bu iki kategoriye birbirinden ayırmaya çalışmış olan Kant öncesi dogmatizm tam da bu *iki* özgürlüğü, kozmoloji için ilk dünya-nedeninin, ahlak ve teoloji için insan iradesinin özgürlüğünü varsaymaya zorlandı. Dolayısıyla Kant'ta bile hem üçüncü hem dördüncü karşıtlık *özgürlük* ile ilgilidir.

Diğer taraftan benim felsefemde eylemlerin katı zorunluluğunun açıkça ve basitçe tanınması *iradenin* kendisini bilgisiz varlıklarda dahi açan şey olduğu öğretisiyle uyum içindedir.

Aksi halde yani eğer bireysel eylemin böyle bir özgürlüğü gerçekten olmuş olsaydı ve bu diğer her eylem kadar kesin biçimde zorunluluğun sonucu olmamış olsay-

dı, eylemlerindeki açık zorunluluk bunu istemenin karşısına yerleştirirdi.⁶⁹ Öte yandan daha önce gösterdiğim gibi irade edimlerinin zorunluluğuyla ilgili bu aynı öğreti insanın varlığının ve doğasının, özgürlüğünün, yani iradesinin eseri olmasını ve dolayısıyla bu sonuncunun kendiliğinden meydana gelmesini⁷⁰ zorunlu kılar. O nedenle gösterdiğim gibi karşı varsayıma göre her türlü sorumluluk ortadan kalkacak ve tıpkı maddi dünya gibi manevi dünya da dışındaki kurucusunun kendi eğlencesi için harekete geçirdiği bir makinadan ibaret hale gelecektir. Dolayısıyla hakikatlerin her biri birbiriyle bağlantılıdır, yekdiğerine gereksinim duyar ve yekdiğerini destekler, hâlbuki yanlış her köşede birbirinin ayağına takılır ve birbirini devirir.

* * *

“*Über die Grundlage der Moral*” başlıklı denememin § 20. paragrafında *ahlak eğitiminin* davranış üzerinde gösterebileceği etkinin doğasını ve sınırlarının ne olduğunu yeterince ele alıp incelemiştim. Her ne kadar düstur ya da öğretinin etkisinden daha güçlü ise de *örneğin* etkisi de esas itibariyle buna benzerdir ve bu yüzden kısa bir çözümlemeyi hak eder.

Örnek öncelikle önleyerek ya da teşvik ederek etkisini gösterir; bir insanı yapmak istediği şeyi yapmadan bırakmaya sevk ettiğinde söz konusu olan bu ilk etkidir. Nitekim o başkalarının bunu yapmadığını görür ve gördüğünden genel olarak bunun doğru ve makul olmadığı, dolayısıyla kendisine, malına mülküne veya onuruna zarar getireceği sonucunu çıkarır. Buna bağlı kalır ve bunun kendisini bağımsız araştırma zahmetinden kurtardığını memnuniyetle görür. Ya da onu yapmaktan geri dur-

69 (Ya da: Eğer bu böyle olmamış olsaydı bilgisiz varlıkların çerçevesi içinde açıkça hareket ettikleri zorunluluk onların eylemlerini iradeyle çatışma içerisine sokardı.)

70 (: *Asâitat*. L. *aseitas*: *ens a se*: *ense ex se* karşıtı olarak.)

mamış olan birinin bundan ötürü başına kötü şeylerin geldiğini görür. Bu korkutucu, caydınıcı örnektir.

Öte yandan örneğin iki farklı yönden yüreklendirici ve teşvik edici bir etkisi vardır. Nitekim onun etkisi bir kimseyi yapmadan bırakmak isteyeceği, ama yapmaktan geri durmanın kendisine pahalıya mal olabileceğini ya da başkalarının gözünde kendisine zarar verebileceğini gösterecek bir şeyi yapmaya sevk edebilir. Ayrıca örneğin etkisi onu yapmak istediği bir şeyi yapmaya, ama bu zamana kadar tehlike ya da ayıplanma ve kınanma korkusuyla yapmaktan geri durduğu şeyi yapmaya teşvik edebilir; bu ayartıcı ya da baştan çıkarıcı örnektir.

Son olarak örnek bir kimsenin dikkatini başka türlü hiç gözüne çarpmayacak bir şeye çekebilir. Bu durumda örneğin etkisi aşikâr ki ilk bakışta sadece akıl üzerindedir; burada irade üzerindeki etki ikincildir ve gerçekleştiğinde de özgün bir yargı edimiyle ya da örneği koyan insandaki özgüvenle ortaya çıkacaktır. Örneğin bütün bu çok güçlü etkisi, kural olarak insanın, kendi yolunu kendi başına araştıramayacak kadar küçük bir yargı gücüne ve çoğu kez az bilgiye sahip olmasından kaynaklanır; dolayısıyla o gönüllü olarak başkalarının ayak izlerini takip eder.

Bu yüzden herkes bu iki nitelikten ne kadar yoksunsa o kadar örneğin etkisine açık olacaktır; dolayısıyla çoğunluğun kılavuz yıldızı başkalarının örneğidir ve onların bütün davranışları, ister önemli ister önemsiz meselelerde olsun, salt taklit ya da öykünmeye indirgenebilir; onlar en küçük meseleyi dahi kendi yargılarına göre karara bağlayıp çözüme kavuşturamazlar. Bunun nedeni onların düşünmenin her türünden duydukları ürküntü ve kendi yargılarına kökleşmiş güvensizlikleridir. Aynı zamanda insandaki bu şaşırtıcı güçlü taklit eğilimi onun maymunla akrabalığının da kanıtıdır.

Taklit ve alışkanlık insanların eylemlerinin çoğunun zorlayıcı güdüsüdür.

Bununla birlikte örneğin müessir olmasının biçimi her bir kişinin karakteriyle belirlenir; dolayısıyla aynı örnek birinde ayartıcı bir etkiye sahip olabilirken, diğerinde caydırıcı veya önleyici bir etkiye sahip olabilir. Daha önce var olmayıp zaman içinde kökleşen belli toplumsal uygunsuzluklar bize bunu kolayca gözlemlene fırsatı sunar. Böyle bir şeye ilk kez dikkat edildiğinde biri düşünecektir: "A, Nasıl buna göz yumulabilir? Ne kadar bencil, ne kadar düşüncesizce! Kesinlikle bunun gibi bir şeyi yapmayı asla aklımın köşesinden geçirmeyeceğim"; ama öbür tarafta bir düzinesi düşünecektir: "A, o bunu yapıyor, öyleyse ben de yapabilirim!"

Ahlaki açıdan düstur gibi örnek de kesinlikle medeni ya da hukuki gelişmeyi teşvik edebilir, ama daha iyi için bir iç değişimi değil, ki gerçekten ahlaki olan budur. Çünkü o her zaman sadece kişisel bir güdü olarak ve dolayısıyla bu türden güdülere duyarlılık varsayımına bağlı olarak etkili olur. Fakat bir karakterin, gerçek ve hakiki, ama yine de her zaman ancak doğuştan ahlakiliğini belirleyen şey, onun baskın biçimde şu tür bir güdüye mi yoksa bu tür bir güdüye mi duyarlı olduğudur.

Örnek genel olarak iyi ve kötü karakteristiklerin ortaya çıkmasını teşvik eden bir araç işlevi görür; ama onların oluşturmaz. Dolayısıyla burada bile Seneca'nın sözleri geçerlidir: *velle non discitur*.⁷¹ İyi kötü bütün gerçek ahlaki niteliklerin doğuştan olduğu öğretisi, Brahman dininin ve Budacılığın ruhgöçü öğretisine Yahudilikten daha iyi uymaktadır. Ruhgöçü öğretisine göre kişinin iyi ve kötü işleri tıpkı gölgesi gibi onu bir hayattan diğerine takip eder; hâlbuki Yahudilik insanın anlaşılmasız bir *liberum arbitrium indifferentiae*⁷² sayesinde ve dolayısıyla

71 (: İsteme öğretilmez.)

72 (: İradenin daha öncelikli belirlenimden bağımsız olarak seçme özgürlüğü.)

akli düşünme sonucunda, bir melek mi, bir şeytan mı yoksa bu ikisinin arasında yer alan başka bir şey mi olmak istediğine karar vermek için dünyaya ahlaken sıfır olarak gelmesini gerekli kılar.

Bütün bunları gayet iyi biliyorum, ama zerrece aldır-dığım yok, çünkü benim tek ölçütüm var, o da hakikat-tir. Ben felsefe profesörü değilim, bu yüzden mesleği-min her şeyden evvel Yahudiliğin temel fikirlerini, her ne kadar bunlar her türlü felsefi bilginin yolunu ebedi-yen tıkıyorlarsa da, doğrulamaktan ibaret olduğunu ka-bul etmiyorum. "Ahlaki özgürlük" adı altında *liberum ar-bitrium indifferentiae* felsefe profesörlerinin en gözde oyuncağıdır, ki biz bunu onlara—bu zeki, dürüst ve sa-mimi beylere bırakmalıyız.

HUKUK VE SİYASET ÜZERİNE*

* *Parerga und Paralipomena*, Bd. II, Kap. IX: *Zur Rechtslehre und Politik*.

Ayaklarının dibindeki gökte bulutların arasında aramak Almanların karakteristik bir kusurudur. Bunun en göze çarpan bir misalini felsefe profesörlerinin *doğal hak*¹ meselesini ele alma tarzı sunar. Bunun maddi yanını ve cevherini oluşturan insan hayatının basit ilişkilerini, dolayısıyla hak ve haksızlığı, mülkiyet, devlet, ceza yasası ve benzeri şeyleri açıklamak için en abartılı, soyut ve dolayısıyla en muğlak ve boş kavramlar üretilir, bunlardan söz konusu profesörün özel keyfine göre önce bulutlara erişen bir Babil Kulesi, ardından bir diğeri inşa edilir. Bu şekilde, böyle bir okulda eğitim gören gençlerin zaranna olarak, hayatın bizi doğrudan ilgilendiren en açık ve en basit ilişkileri anlaşılmaz hale getirilir.

Kendi başlarına bu ilişkiler fevkalade basit ve kolayca anlaşılabilir ve okur bu konuda benim *Über die Grundlage der Moral*, § 17 ve *Die Welt als Wille und Vorstellung C.*, I, § 62'de bunlarla ilgili açıklamaları okuyarak tatmin olabilir. Fakat hak, özgürlük, iyi, olmak (bağ fiilinin bu anlamsız mastarı) ve diğerleri gibi belli sözcükler söz konusu olduğunda Almanların başı dönmeye başlar, bir tür hezeyan ve sayıklama hali içinde beyhude yere hiçbir anlamı olmayan cıfcaflı sözlere sanırlar. En belirsiz ve dolayısıyla en sığ kavramları alıp suni biçimde bunları birbirine ularlar. Bunun yerine gözlerimizi gerçekliğe dikip, bu kavramların soyutlandığı ve dolayısıyla onların yegâne gerçek cevherlerini oluşturan² şeyleri ve

1 (: *das Naturrecht*: doğal hukuk, kanıt gereksinim duymayan hak.)

2 (Ya da: Onlara yegâne gerçek anlamlarını kazandıran.)

ilişkileri gerçekte var oldukları biçimiyle sezgisel biçimde kavramalıyız.

* * *

Her kim ki *hak* kavramının *müspet* olması gerektiği yolundaki peşin kanaatten hareket eder ve onu tanımlamaya girişirse bir sonuca varamaz; çünkü o bir gölgeyi kavramaya çalışmakta, bir hayaleti takip etmekte ve *var olmayan bir şeyi* aramaktadır. Tıpkı *özgürlük* kavramı gibi *hak* kavramı da *menfidir*; muhtevası safi olumsuzlamadır (nefiydir). *Haksızlık* kavramı ve en geniş anlamda *zarar vermeye* ve dolayısıyla *laesioya*³ denktir. İmdi böyle bir zarar bir kimsenin ya şahsını, malını mülkünü ya da şeref ve haysiyetini etkileyebilir. Bu yüzden insan haklarını tanımlamak kolaydır; herkes kimseye zarar vermeyen şeyi yapma hakkına sahiptir.

Bir şey için bir hakka ya da bir iddiaya sahip olmak basitçe, başka kimseye zarar vermeden, onu yapabilmek, onu alabilmek ya da onu kullanabilmek anlamına gelir. *Simplex sigillum veri*.⁴ Birçok sorunun, sözgelimi hayatımıza son verme hakkımızın olup olmadığı gibi bir meselenin, ne kadar anlamsız olduğu buradan açıktır. Fakat başkalarının bizim üzerimizde şahsen sahip olduğu hak yahut iddialara gelince bunlar bizim hayatta olmamız şartına bağlıdır ve şart ortadan kalktığında düşerler. Yaşamak umurunda olmayan bir kimseden salt bir makine gibi başkalarının yararına hayatını sürdürmesini talep etmek anlamsız, anlaşılmaz bir taleptir.

* * *

İnsanların kabiliyetleri farklı farklı olsa da hakları eşittir çünkü haklar kabiliyetlere değil, fakat hakkın ahlaki doğası nedeniyle, benzer bir nesnelleşme aşamasındaki aynı yaşama iradesinin kendisini herkeste izhar etmesi-

3 (: Haksızlık, zarar, saldırı (retorik).)

4 (: Yalınlık-basitlik hakikatin damgasıdır.)

ne dayanır. Ne var ki bu ancak bir kimsenin bir insan olarak sahip olduğu asli ve soyut hak için geçerlidir. Herkesin kendi güç ve yetenekleri sayesinde elde ettiği mülkler ve onur, onun miktarı ve doğasıyla düzenlenir ve hakkına daha geniş bir alan sağlar; dolayısıyla eşitlik burada sona erer. Bu bakımdan daha iyi donanımlı veya daha faal olan kimse daha büyük bir çalışkanlıkla hakkını değil, fakat sadece onun kapsadığı şeylerin sayısını artırır.

* * *

Die Welt als Wille und Vorstellung'da (C., II, Bl., 47) devletin esas itibariyle herkesi harici saldırıdan ve kişileri sınırları içinde baş gösterebilecek ihtilaflardan korumak amacıyla varolan bir kurumdan ibaret olduğunu göstermiştim. Devletin zorunluluğunun nihayetinde insan soyunun kabul edilmiş adaletsizliğine ve hukuksuzluğuna dayandığı buradan anlaşılır. Haksızlığın, adaletsizliğin olmadığı yerde kimse devleti düşünmeyecektir, çünkü kimsenin haklarını herhangi bir tecavüzden koruması gerekmeyecek ve vahşi hayvanların saldırılarına ya da doğa güçlerine karşı safi bir birlik devletle kastedilen şeye çok az bir benzerlik gösterecektir. Şatafatlı sözlerle devleti insan varoluşunun en yüksek amacı ve çiçeği olarak gösteren filozof taslaklarının dar kafalılığını ve sağlığını bu bakış açısından açık biçimde görürüz. Böyle bir görüş dar kafalılığın ilahlaştırılmasıdır.

* * *

Spinoza* ile birlikte devletten ayrı olarak bir hakkın olmadığını ileri sürenler hakkın icrası (hak olarak tanınması) için gerekli olan araçlar ile hakkın kendisini birbirine karıştırmaktadırlar. Hiç kuşkusuz hak ancak devlet

* (Bu paragraf *Die Welt als Wille und Vorstellung*'un B. II, K. 47: *Zur Ehtik* başlıklı bölümünden eklenmiştir.)

içinde *korunma* güvencesine sahiptir. Fakat hakkın kendisi devletten bağımsız olarak mevcuttur. Çünkü güçle o ancak bastırılabilir ama asla ortadan kaldırılamaz. Dolayısıyla *devlet* insanın karşı karşıya kaldığı ve kendi başına değil, ancak başkalarıyla birlik olarak savuşturabileceği çok çeşitli saldırılarla zorunlu hale gelmiş bir *koruma kurumundan* başka bir şey değildir. O halde devletin hedefleri şunlardır:

(1) Her şeyden evvel cansız doğa güçlerine ya da vahşi hayvanlara olduğu kadar insanlara, dolayısıyla başka kavimlere karşı da gerekli olabilecek harici koruma; her ne kadar bu durum en sık karşılaşılan ve en önemli durum olsa da, çünkü insanın en kötü düşmanı insandır: *homo homini lupus*.⁵ Bu hedefin bir sonucu olarak uluslar her zaman fiilen olmasa da sözlü olarak, birbirlerine karşı asla saldırgan değil, fakat sadece savunan bir tavrı sürdürmek istedikleri ilkesini tespit ettikleri için *uluslar arası hukuku* tanırlar. Aslında bu kendisine kalan salt pratik etkinlik alanında, yani uluslar arasında cari olan doğal hukuktan başka bir şey değildir, ki burada sadece onun hükmetmesi gerekir, çünkü onun daha güçlü çocuğu, pozitif hukuk bir yargıç ve bir yürütücüye⁶ gereksinim duyduğu için kendisini öne süremez. Dolayısıyla uluslararası hukuk ulusların birbirleriyle ilişkilerinde belli ölçüde ahlakı esas alır ki korunması insanlık için bir onur meselesidir. Bu hukukun davalarının yargıcı kamuoyudur.

(2) *Mevcut dürüst ve adil durumun* muhafazasıyla içeriye yönelen koruma, yani bir devletin üyelerinin birbirlerine karşı korunması, dolayısıyla özel hakkın güvence altına alınması. Bu herkesin bir merkezde toplanmış güçleriyle her bir ferdin korunması esasına dayanır; bundan sanki herkes dürüst yani adilmiş, sanki hiç kimse diğere zarar vermek istemiyormuş gibi bir görüntü ortaya çıkar.

5 (: İnsan insan için bir kurttur.)

6 (Ya da: icra ve infaz gücüne.)

Fakat insan dünyasında hep olageldiği gibi, bir kötülüğün ortadan kaldırılması genellikle bir başkasının yolunu açar; dolayısıyla bu ikili korunmanın sağlanması bir üçüncüsünü ortaya çıkarır, yani:

(3) Koruyucuya karşı, yani kendisine ya da korumanın yönetiminin teslim edildiği kişilere karşı koruma; dolayısıyla *kamu hakkının* güvence altına alınması. Bu koruyucu gücün üçlü birliğinin, yani yasama, yargı ve yürütme (erkinin) bölünmesi ve birbirinden ayrılmasıyla, dolayısıyla her birinin başkalarının ve kalanlardan bağımsız olarak icra edilmesiyle en eksiksiz biçimde erişilebilir görünür. Tek kişinin idaresinin büyük değeri, aslında temel fikri şu noktada saklı gibi görünmektedir: insan insan olarak kaldığı için, birisi o kadar yükseğe yerleştirilmeli ve kendisine o kadar büyük bir güç, servet, güvenlik ve mutlak dokunulmazlık sağlanmalıdır ki *kendisi için* geriye istenecek, umut edilecek ya da korku duyulacak bir şey kalmamasın. Böylece herkesin içinde olduğu gibi onun içinde de bannan bencillik, deyiş yerinde ise, etkisiz hale getirilerek yok edilmiş olur; ve bundan böyle o deyiş yerinde ise bir insan olmadığı için, şimdi adaletin gereğini yerine getirebilir, kendi rahatını ya da çıkarını değil, fakat sadece kamunun iyiliğini gözetebilir. Her yerde kraliyetin vakanna eşlik ettiğini gördüğümüz ve onu safi önderlik ya da başkanlıktan bütünüyle farklı kılan görünüşe göre insanüstü karakterin kökeni budur. Bu yüzden onun aynı zamanda seçim esasına değil, veraset kuralına dayanması gerekir, ta ki kimse kendini krala denk görmesin ve kral da kendi soyundan gelenlerin geleceğini sadece, kendi ailesinin refahıyla mutlak olarak özdeş olan devletin refahını gözeterek sağlasın.

Eğer devlete burada açıklanan koruma amacının yanı sıra başka amaçlar izafe edilecek olursa bu gerçek amacı kolaylıkla tehlikeye atabilir.

Açıklamama göre mülkiyet hakkı ancak şeylerin üretilmesi ya da işlenmesiyle ortaya çıkar. Daha önce sık sık dile getirilmiş olan bu gerçek, pratik alanda da, Amerika es-

ki devlet başkanı Quincey Adams'ın açıklamasında da savunulmuş olması bakımından kayda değer bir doğrulama bulur. Söz konusu açıklama 1840 tarihli, 130 sayılı *Quarterly Review*'da ve ayrıca Fransızcada Temmuz 1840 tarihli ve 55 sayılı "*Bibliothèque universelle de Genève*"da bulunmaktadır. Onu buraya aktarıyorum: "Avrupa'da herhalde ve hangi şartlar altında olursa olsun yerlilerin mülklerine tecavüz etme hakkını sorgulayan ahlakçılar var; ama acaba meseleyi bir bütün olarak dikkatle düşünüyorlar mı? Yerlilerin mülkiyet hakkı, ülkenin en büyük bölümü ile ilgili olarak *sorgulanabilir* bir temel üzerine oturmaktadır. Ekip diktikleri alanlar, inşa ettikleri meskenler, geçimleri için yeterli genişlikte bir alan ve kendi emekleriyle bunlara ekledikleri her şey doğa yasaları gereği hiç kuşkusuz onlara aittir. Fakat av peşinde ara sıra dolaştığı uçsuz bucaksız bir orman üzerinde bir avcının ne hakkı vardır?" vs. Benzer şekilde günümüzde kimi gerekçelerle komünizmle savaşıma lüzumu duyanlar (sözgelimi Hazi-ran 1851 tarihli mektubunda Paris başpiskoposu) her zaman, mülkiyet bir kimsenin emeğinin meyvesidir, deyiş yerindeyse, o cisimleşmiş emektir, gerekçesini öne sürmüşlerdir. Bu mülkiyet hakkının ancak emeğin şeyleri iş-lemesiyle kurulabileceğinin bir başka kanıtıdır, çünkü o ancak bu bakımdan özgür tanınma ile karşılaşır ve kendisini ahlaken geçerli biçimde öne sürer.

Aynı gerçeğin bütünüyle farklı türde bir kanıtını şu ah-laki olgu sunar: kanun yasak bölgede avlanmayı hırsızlık kadar ve birçok ülkede daha şiddetli biçimde cezalandırırken, hırsızlıkla geri alınamaz bir şekilde kaybedilen yurttaş onuru yasak bölgede avlanmayla ceza olarak kaybedilmez, eğer o başka hiçbir şeyden suçlu bulunmazsa, elbette utanç verici şeyin başkaları üzerinde yarattığı etkiyle lekelenir, ama herkes onu hırsız gibi, sahtekâr olarak görmez ve kendisinden uzak durmaz. Çünkü bir yurttaşın onurunun ilkeleri sadece müspet hukuka değil, ah-laken geçerli hakka dayanır; fakat av ele alınacak ya da

uzun uzadıya üzerinde durulacak bir konu, dolayısıyla ahlaken geçerli bir mülkiyet objesi değildir.

Kanaatimce ceza hukukunun temeli cezalandırılanın *kişi* değil, fakat bir daha tekrarlanmaması için sadece *eylem* olduğu ilkesi olmalıdır. Suçlu sadece eylemi cezaya konu teşkil eden öznedir, böylece hukuk caydırıcı gücünü cezaya çarptırma neticesinde muhafaza edebilir. "O hukuk için ceremedir" ifadesinin anlamı budur. Bir *jus talionis*⁷ anlamına gelen Kant'ın açıklamasına göre cezalandırılan eylem değil, insandır. Hapishane sistemi de eylemden çok, onu ıslah etmek için, insanı cezalandırmaya çalışır. Böylece cezalandırmanın gerçek hedefi, eyleme dönük caydırıcılık, çok sorunlu olan ıslah amacına erişmek için bir kenara bırakılır.

Fakat her zaman iki farklı amaca *tek* bir araçla erişmeye çalışmak kuşkulu bir şeydir; hele bir de bu ikisi her anlamda birbirine zıt amaçlar ise bunun ne kadar böyle olduğunu vanna siz hesap edin. Eğitim bir iyiliktir, cezalandırmanın bir kötülük olması gerekir; cezanın infaz edildiği hapishanenin aynı anda her ikisini birden başarması beklenmektedir. Ayrıca harici sıkıntılarla birlikte vahşilik ve cehaletin birçok suçtaki payı ne kadar büyük olursa olsun yine de bunları suçların başta gelen nedeni olarak göremeyiz, zira aynı zor koşullar altında ve bütünüyle benzer durumlarda yaşayan sayısız insan suç işlemeyi aklından geçimmemektedir. Dolayısıyla meselenin özü kişisel, ahlaki karaktere geri gitmektedir; fakat bu karakter, yine *İrade Özgürlüğü Üzerine* ödüllü denememde gösterdiğim gibi, hiçbir surette değiştirilemez. Bu sebepten ötürü kişinin ahlaken ıslah edilmesi gerçekte mümkün olan bir şey değildir, mümkün olan, kişiyi korku sayesinde o eylemi bir daha işlemekten caydırmaktır sadece. Ayrıca bilgi yanlışlarının giderilmesi ve

7 (: Kısas ya da misilleme hukuku.)

çalışma arzusunun uyandırılması elbette mümkündür; bunun ne kadar müessir olabileceği görülecektir. Bunun yanı sıra mümkün olduğunda cezalandırmanın görünürdeki sertliği (ve onun tattırdığı ıstırabın) gerçeğini aşması gerektiği cezalandırmanın hedefinden açıktır; fakat hücre cezası aksi netice doğurur. Onun büyük sertliğinin tanığı yoktur ve daha önce böyle bir şey başından geçmemiş kişi dışında onu kimse kestiremez. Bu sebepten ötürü caydırıcılığı yoktur. O yoksulluk ve sefaletin, insan ıstırabının karşı kutbuyla, yani sıkıntıyla birlikte suç işlemeye ayarttığı kişinin gözünü korkutur; fakat Goethe'nin haklı olarak işaret ettiği gibi:

“Gerçek dertse payımıza düşen
Aranz o zaman can sıkıntısını.”

Dolayısıyla onun düşünülmesi kişiyi dürüst kimselerce hırsızlar ve dolandırıcılar için inşa edilmiş saray gibi hapishanelerin görüntüsü kadar az caydırır. Ne var ki bu ıslah edici hapishanelerin eğitim kurumları olarak görülmesi isteniyorsa o zaman bunlara giriş izninin ancak önüne geçmek istediği suçlar sayesinde elde ediliyor olması üzüntü verici olacaktır.

Beccaria'nın öğrettiği gibi cezanın suçla doğru orantılı olması gereği, cezanın suçun bir kefareti olmasına değil, fakat daha çok rehnin karşıladığı şeyle mütenasip olması gerektiği keyfiyetine dayanır. Dolayısıyla herkes mülkünün güvenliği—ki bunun için bir başkasının özgürlüğü ve saire yeterli teminatır—için değil, fakat kendi hayatının güvenliğinin güvencesi olarak bir başkasının hayatının teminatını talep ederken haklıdır. Yurttaşların hayatının güvenliği için idam cezası bu yüzden mutlak olarak gereklidir. Onu kaldırmak isteyenler şuna cevap vermelidir: “Önce dünyadan cinayeti kaldırsın, ardından idam cezası onu takip edecektir”. Hatta idam ce-

zası cinayet için olduğu gibi açık cinayet teşebbüsü için bile uygulanmalıdır; çünkü yasa eylemi cezalandırmak ister, sonucun intikamını almayı değil. Genel olarak önlenilecek zarar ya da haksızlık yıldıracak ceza için doğru ölçüyü sunar ama yasaklanmış eylemin ahlaken bağılılığını vermez. Dolayısıyla yasa haklı olarak pencereden çiçek saksısı düşürmenin karşılığı için hapis cezası koyabilir ya da yaz mevsiminde ormanda ateş yakma için angarya cezası verebilir ama buna kış mevsiminde müsaade edebilir. Fakat Polonya'da olduğu gibi yaban öküzü vurmaya ölüm cezasıyla cezalandırmak çok fazladır çünkü yaban öküzü türünün korunması insan hayatıyla satın alınamaz. Cezanın ölçüsünü tayin ederken, önlenilecek zarar ya da haksızlığın büyüklüğüyle birlikte, kişiyi yasaklanmış eyleme zorlayan güdülerin gücünü de hesaba katmalıyız. Eğer cezalandırmanın gerçek amacı kefaret, tazminat, *jus talionis* olsaydı farklı bir cezalandırma standardı tespit edilirdi. Fakat ceza yasası suç niteliğindeki mümkün fiiller için bir karşı güdüler sicilinden başka bir şey değildir: dolayısıyla bu güdülerin her biri bu eylemlere yol açan saik ya da güdülerden daha ağır basmalıdır, hatta daha da fazla böyle olmalıdır, önlenecek eylemden kaynaklanacak kötülük ne kadar büyükse onun ayartıcısı da o kadar güçlüdür ve suçlunun kanaati de o kadar güçtür. Tabii bütün bunlar her zaman şu doğru varsayıma dayanır: İrade özgür değil, fakat güdülerle belirlenebilirdir, aksi halde hiçbir surette ulaşılamazdı. Hukuk felsefesi için bu kadar yetiştir.

* * *

Eğer dünyada *hak-adalet* hâkim olsaydı, bir kimsenin kendi evini inşa etmesi yeter, bu aşikâr mülkiyet hakkından başka bir korumaya ihtiyaç duymazdı. Fakat dünyanın düzeni *haksızlık* üzerine kurulduğundan bir ev inşa eden kimsenin aynı zamanda onu koruyacak bir durumda olması da gereklidir; aksi halde onun hakkı *de facto*

yetersizdir. Dolayısıyla saldırgan, gücün hakkına sahiptir, ki bu tam da Spinoza'nın hak kavramıdır, çünkü o başkasını tanımaz, sadece şunu söyler: *Unusquisque tantum juris habet, quantum potentiâ valet* (Tract. Theol. Pol., Bl., II, § 8.) ve *uniuscujusque jus potentiâ ejus definitur* (Eth., IV, xxxvii, 1).⁸ Bu hak kavramının ilk köklerinin Hobbes'ta, özellikle *De cive*, bl., I, § 14'de olduğu görülür. O buna Tanrının her şey üzerindeki hakkının sadece onun kadiri mutlaklığına dayandığını ekler.

İmdi sıradan yurttaşlar dünyasında bu hak kavramı teoride olduğu kadar pratikte de geçerliliğini yitirmiştir ama siyasi dünyada sadece teoride hükmünü yitirmiş, pratikte ise uygulaması devam etmektedir. * Bu yakın za-

8 (Sırasıyla: Her bir kimse ne kadar güce sahipse o kadar hakka sahiptir. Her bir kimsenin hakkı gücüyle belirlenir.)

* Çin'de şimdi bu kuralın ihmalinin sonuçlarını görüyoruz. Şöyle ki içeriden isyanlarla, dışardan düşmanlarla yani Avrupalılarca tehdit edilen dünya üzerindeki bu en büyük imparatorluk silahsız, savunmasız bir devlettir ve sadece barış sanatlarını geliştirip savaş sanatlarını ihmal etmenin cezasını çekecektir. Yaratıcı doğanıklarla insanın faaliyetleri arasında tesadüfî ya da anzi olmayan, ama her ikisindeki iradenin özdeşliğine dayanan karakteristik bir benzeşim vardır. Bitkilerle beslenen hayvanlar organik dünyada yerlerini aldıktan sonra her bir tür içinde, zorunlu olarak en son aşamada, bunlarla beslenen yırtıcı hayvanlar ortaya çıktı. Şimdi aynı şekilde toplumlarının ayakta durması için gerekli olan şey topraktan dürüstçe ve alınlarının teriyle kazanan insanlardan sonra, toprağı işlemek ve onun verdikleriyle geçinmek yerine hayatlarını tehlikeye atıp sağlık ve özgürlükleriyle kumar oynayarak, namusla kazanılmış servetlere sahip olanların üzerine çullanmayı ve emeklerinin meyvelerinin üzerine konmayı tercih edenler her zaman çıkacaktır. İnsan soyunun bu yırtıcı hayvanları, değişen talih ve müzafferiyetle, en eski dönemlerden yakın zamanlara kadar, her yerde gördüğümüz fetihçi uluslardır. Genellikle bize dünya tarihinin malzemesini sunan bunların başarıları ve başarısızlıklarıdır. Bu yüzden Voltaire: *Dans toutes les guerres il ne s'agit que de voler*, (Bütün savaşlarda tek bir mesele vardır, o da hırsızlıktır) derken gayet haklıdır. Bütün bu işlerden utanıp sıklıkla, her yönetimin kendini savunma dışında, silahlara başvurmadaki gönülsüzlüğünü gürlü patırtıyla öne sürmesinden anlaşılır.

manlarda Amerika'nın Meksika'yı yağmalamasıyla çarpıcı biçimde doğrulanmıştır, her ne kadar bu doğrulama daha önce Bonaparte'ın önderliğinde Fransa'nın bütün Avrupa'yı yağmalamasıyla kat kat aşılmışsa da. Fakat bu fatihler, belki de eylemlerin kendilerinden daha iğrenç olan aleni ve resmi yalanlarla yaptıklarının üzerini örtmek ya da mazur göstermek yerine cesurca ve serbestçe çıkıp Machiavelli'nin öğretisine sanılmalıdırlar. Buradan ilişkileri ahlak ve hukukla ilgili olduğu kadarıyla kişiler arasında kesinlikle geçerli olan ilkenin, *quod tibi fieri non vis, alteri ne feceris* olduğu çıkarılabilir,⁹ fakat uluslarla arasında ve siyasette tersi, yani *quod tibi fieri non vis, id alteri tu feceris*¹⁰ geçerlidir. Eğer boyunduruk altına girmek istemiyorsan, zamanında, yani zayıflığı sana bu fırsatı sunarken komşuna boyun eğdir. Çünkü eğer bu fırsatı kaçırırsan o kendisini sana bir başkasının safında bir firari olarak gösterecek ve o zaman sana boyun eğdirecektir ve senin fırsatı değerlendirememenin bedelini bunun sorumlusu olan nesil olmasa bile bir sonraki nesil mutlaka ödeyecektir. Machiavelli'nin bu öğretisi yağma ve çapul hırsı için her zaman, devlet adamlarının konuşmalarındaki yalanlarla dolu her tarafı açık palavralardan, hatta köpeğe saldırdığı söylenen tavşanın iyi bilinen hikâyesini hatırlatanlardan da çok daha düzgün bir bahanedir. Aslında her devlet ötekini bir çapulcular çetesi olarak görür ve fırsat varken hiç vakit kaybetmeksizin üzerine çulllanır.

* * *

Rusya'da karşılaştığımız toprağa bağlı kölelikle İngiltere'deki malikâne sistemi ve genel olarak köle ile çiftçi, icarcı, ipotekli borçlu ve benzeri arasındaki fark muhtevadan çok şekilde ilgilidir. Köle ister bana isterse hayatını kazanmak zorunda olduğu toprağa ait olsun, ister kuş isterse yiyeceği, ister ağaç isterse meyvesi benim olsun,

9 (: Kendine yapılmasını istemediğin şeyi başkasına yapma.)

10 (: Başkasına kendine yapılmasını istemediğin şeyi yap.)

bunun pek bir önemi yoktur aslında; çünkü Shakespeare'in Shylock'a söylediği gibi:

You take my life,
When you do take the means whereby I live.¹¹

Serbest köylü, doğrudur, çekip gitme ve geleceğini bütün yeryüzünde arama imkânına sahiptir; beri yandan toprağa bağlı köle, *glebae adscriptus*¹² belki de daha büyük bir üstünlüğe sahiptir, çünkü kötü hasat, hastalık, yaşlılık ve güçsüzlük onu çaresiz hale getirdiğinde efendisi ona bakacaktır, dolayısıyla o geceleri huzur içinde uyuyabilir; ama mahsul yetersiz ise efendisi kölelerinin önüne nasıl ekmek koyacağı düşüncesiyle yatağında bir o yana bir bu yana dönüp duracaktır. Dolayısıyla Menandros bile söylemiştir (Stobaios, *Florilegium*, C. II, s. 389, Gaisford ed.):

Ἦς κρείττον ἔστι δεσπότην χρηστοῦ τυχεῖν,
Ἦ ζῆν ταπεινῶς καὶ κακῶς ἐλεύθερον.

(Quanto benignum satius est dominum pati,
Quam vivere inopem liberi sub nomine.)¹³

Özgür insanın bir diğer üstünlüğü geliştirebileceği yeteneklerle durumunu iyileştirme imkânıdır; fakat köle de bundan bütünüyle mahrum değildir. Eğer yetenek ve becerilerini kullanarak efendisi için faydalı olduğunu gösterirse efendisinden de buna göre muamele görecektir; nitekim eski Roma'da ustalar, ustabaşları, mimarlar, hatta doktorlar genellikle köleydi ve hatta bugün

11 (Hayatımı alırsın benim,
Geçindiğim araçları elimden almakla.)

12 (: Toprağa bağlı kimse.)

13 (Sefalet ve miskinlik içinde özgür bir kimse olarak yaşamaktansa iyi bir efendiye köle olmak yeğdir.)

de Rusya'da köle olan büyük sermaye sahiplerinin olduğu söylenmektedir. Çalışkanlığı sayesinde köle ayrıca, Amerika'da sık sık rastlanıldığı gibi, özgürlüğünü satın alabilir.

O halde sefalet ve kölelik aynı şeyin iki ayrı biçiminden ya da hemen hemen denebilir ki, iki farklı isminden ibarettir ve bunun asli mahiyeti şudur: bir insan yeteneklerini, büyük bölümü itibariyle kendisi için değil, fakat başkaları için kullanır. İnsanın başını kaşıyamayacak bir iş yoğunluğu içinde olması ve ayrıca ihtiyaçlarının eksik ve yetersiz olarak tatmin edilmesi kısmen bunun sonucudur. Çünkü doğa insana ancak bu yetenekleri mutedil biçimde kullanarak topraktan geçimini kazanmasını sağlayacak kadar güç vermiştir. Ona bundan geriye büyük bir artık güç kalmaz. Eğer insan soyunun hatırı sayılır bir bölümü insan hayatını fiziksel olarak sürdürmenin ortak yükünden serbest kalsa, geri kalanların yükü artar ve hayatlarını sefalet içinde sürdürürler. Demek oluyor ki gerek kölelik gerekse işçilik adı altında insan soyunun büyük çoğunluğunun her zaman ağırlığı altında inlediği kötülüğün başta gelen kökü budur.

Ne var ki bunun daha uzak nedeni lüks ve şatafattır. Nitekim az sayıda insan lüzumsuz, gereksiz ve ince zevklere hitap eden şeylere sahip olabilsin, hatta suni ihtiyaçlarını tatmin edebilsin diye insanlar mevcut güçlerinin büyük bölümünü bu nevi şeylere hasretmek ve dolayısıyla zorunlu ve vazgeçilmez olan şeylerin üretiminden el çekmek zorunda kalırlar. Kendileri için kulübeler, barakalar yapmak yerine binlerce insan, azınlık için büyük konaklar inşa eder. Kendileri ve ailelerinin ihtiyaçları için kaba saba şeyler yerine zenginler için ince ipekli şeyler, hatta danteller örür ve genel olarak varlıklı kesimin zevki için binlerce lüzumsuz eşya üretir. Şehirlerin nüfusunun büyük bölümü bu tür lüks eşya üreticilerinden oluşur ve bu yüzden rençper kendisi ve kendisine bu tür işleri verenler için toprağı sürüp ekmek,

sürülerine bakmak, dolayısıyla doğanın aslında kendisine yüklediğinden daha fazla iş görmek zorundadır. Ayrıca o gücünün ve toprağının büyük bölümünü, tahıl, bakliyat, patates ve sığır yetiştirme yerine şarap, ipek, tütün, şerbetçiotu, kuşkonmaz ve benzeri gibi şeylere ayırır. Dahası çok sayıda insan şeker, kahve, çay ve benzeri diğer şeyler tedarik edilebilsin diye gemi yapımı ve ticari deniz taşımacılığında çalışmak için çiftçilikten alıkonulur. Sonra bu gereksiz lüzumsuz şeylerin üretimi, alın teri ve ıstırapla zevk ve sefahat objelerini üretmeleri için topraklarından zorla koparılan milyonlarca zenci kölenin sefaletinin nedeni olur. Kısaca insan soyunun güçlerinin büyük bölümü bütünüyle lüzumsuz ve gereksiz olan şeyleri bu küçük azınlığa tedarik etmek için gerekli olan şeyleri üretmekten el çektilir.

Dolayısıyla bir yanda lüks denilen şey var olduğu sürece, diğer yanda kaçınılmaz olarak, buna ister sefalet ister kölelik, *proletarius* ya da *servus* densin, aşın çalışma ve sefil bir hayat olacaktır. Bu ikisi arasındaki temel fark kölelerin kökenlerini şiddete, sefil kimselerinkse kurnazlığa atfetmek zorunda olmalarıdır. Toplumun bütün bu doğal olmayan durumu, sefaletten kurtulmak için her yerde karşılaştığımız mücadele, bunca hayat kaybıyla birlikte yürüyen deniz ticareti, karmaşık ticari çıkarlar ve sonunda bunların tümünün yol açtığı savaşlar—bütün bunların kökü sadece lüks ve sefahatte aranmalıdır, o şeyler ki bunlardan zevk aldıklarını söyleyenleri bile mutlu etmez, bilakis sağlıksız, kırılğan, aksi ve huysuz hale getirir. Dolayısıyla insanlığın bu sefaletini hafifletmenin en etkili yolu lüksü azaltmak, hatta bütünüyle ortadan kaldırmak olacaktır.

Bütün bu düşünce ya da temellendirme tarzında kuşkusuz büyük bir hakikat payı vardır. Ama yine de fiilen, tecrübenin tanıklığıyla da doğrulanan bir başkası tarafından çürütülür. İnsan soyu lüks için büyük emek sarf eder; bu suretle, en zorunlu amaçlar için kullanılabilir

durumda olacak *kas gücü* (uyarılma kabiliyeti) bakımından kaybettiği şey, bu durumda (kimyasal anlamda) serbest hale gelen *sinir gücüyle* (duyarlılık, zekâ) tedrici olarak bin kere telafi edilir. Zira duyarlılık ve zekâ daha yüksek bir düzeye ait olduğundan bunların başarıları bedene ait olanları bin kere aşar:

σοφὸν γὰρ ἔν βούλευμα τὰς πολλὰς χέρας νικᾷ

(*ut vel unum sapiens consilium multorum manuum opus superat.*)¹⁴

(Euripides, *Antiope*)

Sırf rençperlerden oluşan bir millet keşif ve icat yolunda çok az bir ilerleme kaydedecektir; fakat boş eller faal ve cevval kafaları yaratır. Bilimler ve sanatlar bizzat lüksün çocuklarıdır ve ona olan borçlarını öderler. Onların işi mekanik, kimyasal ve fiziksel bütün dalları itibarıyla teknolojiyi geliştirmektir. Ve bu teknoloji günümüzde makinaları daha önce asla hayal edilmemiş bir noktaya götürmüş ve özellikle buhar motorları ve elektrikle, eski çağlarda olsa şeytan işi olarak görülecek¹⁵ şeyler başarılmıştır. Çünkü şimdi her türden fabrika ve atölyelerde ve bir ölçüde tarım makinalarıyla, bütün serbest ve hali vakti yerinde sınıfların ve eğitilmiş, vasıflı işçilerin kol gücüyle yapılabilecek ve dolayısıyla her türlü lüks kaldırılıp, her yerde rençperlik hayatına dönülse bu durumda elde edilebilecek olanın bin kat fazlası yapılmaktadır. Ne var ki bu sanayi dallarından sadece zengin ve varlıklı kesimler değil bütün sınıflar faydalanmaktadır.

Eski zamanlarda bir kimsenin zar zor güç yetirebildiği şeyler şimdi düşük bir fiyata ve bol miktarda elde edilebilmektedir ve hatta en mütevazı sınıfların hayatı bile

14 (: İyi bir öğüt çoğu kez birçok elin işinden daha büyük bir fayda getirir.)

15 (Ya da: ... onun faaliyetine izafe edilecek.)

rahatlık ve konfor açısından şimdi çok daha iyidir. Orta çağda bir İngiliz kralı bir zamanlar, Fransız elçisini kabulü sırasında giymek üzere aristokrasinin bir üyesinden bir çift ipek çorap ödünç almıştı. Hatta 1560'da Kraliçe Elizabeth Yeni Yıl hediyesi olarak bir çift ipek çorap almaktan çok hoşnut olmuş ve şaşırılmıştı (Disraeli, i. 332); bugün her tezgâhtar böyle şeylere sahiptir. Elli yıl önce hanımefendilerin giydiği pamuklu dokumaları bugün hizmetçiler giymektedir. Eğer makinaların gelişmesinde aynı oranda bir ilerleme kaydedilirse bir müddet sonra ulaşılabilecek netice insan emeğinin çabalarının neredeyse tamamen tasarruf edileceği bir nokta olabilir, nasıl ki bugün beygirlerinki bile büyük ölçüde bu durumdaysa. Çünkü insan soyunda zihinsel eğitimin belli bir ölçüde genel bir hal alabileceğini düşünmek mümkündür, ne var ki bunun büyük bir bölümü ağır bedensel çalışmaya tahsis edildiği sürece bu mümkün olamazdı. Kas ve sinir gücü her zaman her yerde çatışma halinde dir çünkü her ikisinin altında yatan aynı yaşamsal güçtür. Ayrıca *artes molliunt mores*,¹⁶ dolayısıyla büyük ölçekte savaşlar, küçük ölçekte kavgalar veya düellolar o zaman belki de dünya üzerinden bütünüyle silinip kaybolacaktır, nitekim sonuncusu şimdi artık çok daha seyrek hale gelmiştir. Ne var ki benim burada peşinde olduğum şey bir Ütopya yazmak değildir.

Fakat yukarıda lüksün kaldırılması ve her türlü bedensel çalışmanın tekdüze dağılımı lehine geliştirilmiş olan bütün bu temellendirmelerden bağımsız ve bunlara karşı olarak dahi, insan soyunun büyük sürüsünün zorunlu olarak her yerde ve her zaman, söz konusu olan iş ya da sorun ne ise ona göre, hâkim, vali, kumandan, subay, rahip, hekim, bilgin, filozof ve benzeri gibi, birçok farklı kılık altında, önderlere, kılavuzlara ve danışmanlara ihtiyaç duyduğunu zikretmemiz gerekir. Bunların görevi büyük

16 (: Sanatlar tavır ve alışkanlıkları yumuşatır.)

bölümü itibariyle aşırı derecede yeteneksiz ve aksi olan bu soya yaşam labirentinde önderlik etmektir. Dolayısıyla bunların her biri konumuna ve yeteneklerine göre insan soyu hakkında daha dar veya daha geniş bir ufuk içinde genel bir görüşe ulaşmıştır. Şimdi bu önderlerin bütün ortak ihtiyaçlardan veya sıkıntıdan ve ayrıca bedensel çalışmadan muaf tutulması doğal ve makuldür; aslında bunların başarıları ne kadar büyükse o ölçüde sıradan kimselerin sahip olup tadabileceklerinden daha fazlasına sahip olmaları ve onların tadını çıkarmaları gerekir. Ulusun ihtiyaçlarını karşılamak bakımından uzak görüşlü hazırlıklar yaptıkları kadıyla büyük tüccarlar da bu ayrıcalıklı önderler sınıfına dahil edilmelidir.

* * *

Halk egemenliğiyle ilgili soru aslında herhangi birisinin bir milleti yahut halkı kendi iradesi hilafına asli bir yönetme hakkına sahip olup olmadığı sorusuyla aynıdır. Bunun akla uygun bir şekilde nasıl savunulabileceğini anlayamıyorum; dolayısıyla halk ya da millet kesinlikle egemendir; ama her zaman küçük olan, bu yüzden sürekli bir gözetim ya da vesayet altında olması gereken ve asla hiç kimsenin sonucunu kestiremeyeceği tehlikeler yaratmaksızın kendi haklarını kendi başına kullanamayacak bir egemendir; zira bütün küçükler gibi o da kurnaz dolandırıcı ve dalaverecilerin kolayca oyuncağı olacaktır, ki bu sebepten ötürü bunlara demagoglar, halk avcılar denir.

Voltaire der ki:

*Le premier qui lut roi, lut un soldat heureux.*¹⁷

Elbette başlangıçta bütün prensler kesinlikle başarılı ordu kumandanlarıydı ve uzunca bir zaman gerçekten bu yetenekle hüküm sürdüler. Kalıcı ve düzenli ordula-

17 (: İlk kral başarılı bir askerdı.)

ra sahip olduktan sonra halkı kendilerini ve askerlerini destekleyecek bir araç ve dolayısıyla yün, süt ve et ihtiyacını karşılayabilmesi için güdülecek bir koyun sürüsü olarak gördüler. Bunun nedeni (takip eden paragrafta daha ayrıntılı olarak ele alınacağı üzere) doğal olarak ve dolayısıyla köken itibariyle yeryüzünde hükümran olanın *hak* değil *güç* ya da *kuvvet* olması ve sonuncunun önceki üzerinde *jus primi occupantis*¹⁸ üstünlüğüne sahip olmasıdır. Dolayısıyla kuvvet asla yok edilemez ve fiilen dünyadan kaldırılamaz, onun her zaman yeri olacaktır. İsteyip talep edebileceğimizin tamamı onun her zaman hakkın yanında yer alması ve onunla birlikte olmasıdır. Dolayısıyla prens der: "Sizi sahip olduğum güçle yönetiyorum. Fakat bu bakımdan benim gücüm sair her şeyi dışarıda bırakır, çünkü benimkinin yanı sıra sizden birinin diğerini ezmeye kalkmasıyla gerek dışarıdan gelecek gerek içeriden çıkacak hiçbir gücü hoş görmem. Öyleyse benim gücüm size yeterli olmalı." Bu hal tarzıyla sorun çözüme kavuşmuş oldu; bunun yerleşmesinden ötürü zaman içinde eski krallık fikrinden tamamen farklı bir şey gelişti ve bu görüş geriye çekildi ki hâlâ ara sıra bir hayalet gibi belirip kaybolduğu görülebilir. Böylece onun yerini bir milli baba fikri aldı ve kral bütün hukuk ve düzeni, dolayısıyla her insanın hakkını kendi başına koruyup ayakta tutan sağlam ve sarsılmaz sütun haline geldi.* Fakat kral bunu ancak *doğuştan* sahip olduğu ayrıcalık sayesinde başarabilir. Bu ona ve sa-

18 (: İlk işgalin hakkı.)

* Stobalos, *Florilegium*, m., 44, 41 (C. II, s. 201, ed. Gaisford):

Πέρσαις νόμος ἴν, ὅποτε βασιλεύς ἀποθάνοι, ἀνομίαν εἶναι πέντε ἡμερῶν, Ἴν' αἴσθοντο ὄσου ἄξιός ἐστιν ὁ βασιλεύς καὶ ὁ νόμος.

(Bir kral öldüğünde beş gün boyunca düzensizlik içinde yaşamak Perslerin âdetiydi, böylelikle halk kral ve düzenin ne kadar değerli olduğunu anlamış oluyordu.)

dece ona başka herhangi bir gücün kendisiyle boy ölçüsemeyeceği, herkesin içgüdüsel olarak itaat ettiği sorgulanamaz veya meydan okunamaz bir otorite kazandırır. Bu yüzden yerinde olarak onun "Tanrının inayetiyle" yönettiği söylenir ve her zaman devlet (aygıtı) içinde hizmetlerinin bedeli, ne kadar ağır olursa olsun hiçbir ödekle asla ödenemeyecek en yararlı kişidir o.

Fakat Machiavelli gibi geç bir yazanın zihni bile bu erken ortaçağ kraliyet düşüncesi fikriyle öylesine doludur ki onu kendiliğinden aşikâr bir mesele olarak ele alır, tartışma lüzumu duymaksızın zımnen doğru kabul eder ve bütün öğütlerini onun üzerine oturtur. Genel olarak kitabı o dönemde yaygın olan uygulamanın teorik ifadesi ve tutarlı sistematik bir açıklamasından başka bir şey değildir ama bu yeni, teorik ve eksikleri giderilmiş biçim içinde fevkalade ufuk açıcı, ilgi uyandırıcı bir görünüm kazanmıştır. Yeri gelmişken ifade edelim, her ne kadar kendine konu olarak seçtiği şey kamu hayatı değil özel hayat olsa ve öğüt değil sadece gözlemlerini sunsa da bu aynı zamanda La Rochefoucauld'un küçük ama ölümsüz kitabı için de geçerlidir. Belki bu hayranlık uyandırıcı küçük kitabın başlığına itiraz edilebilir; içeriği, esas itibarıyla, *maximes* ya da *réflexions* değil, fakat *aperçus*dur,¹⁹ dolayısıyla bu şekilde adlandırılmaları uygun olur. Ayrıca Machiavelli'de de özel hayat için geçerli olan pek çok şey bulunabilir.

* * *

Hak kendi başına güçsüzdür; doğası gereği yöneten kuvvettir. Devlet adamının önündeki sorunun özü, ilki sayesinde ikincinin hâkim olabileceği tarzda kuvvet ile hakkı bir araya getirmektir. Hemen her insanın yüreğinde sınırsız bir bencillikle karşılaşıldığı ve genellikle bunun katlanarak birikmiş bir kin ve artniyet haznesiyle iç içe geçtiği, o kadar ki başlangıçta veĩkoç'un φίλια'ya²⁰

19 (Sırasıyla: Düsturlar, düşünceler; derin kavrayışlar, kısa hülasalar.)

20 (Sırasıyla: Kavga-husumet, sevgi-dostluk.)

ağır bastığı hatırlanacak olursa bu gerçekten çetin bir sorundur. Ayrıca milyonlarca insan o şekilde yaratılmıştır ki bunların mutlaka hukuk, düzen ve banşın sınırları içinde tutulması gerekir, hâlbuki başlangıçta herkes herkese "Ben de senin kadar iyiyim" deme hakkına sahiptir. Bütün bunları düşünecek olursak dünyanın genel olarak nasıl olup da böyle bir banş ve sükûnet, hukuk ve düzen içinde yolunu takip ettiğine şaşımaktan kendimizi alamayız. Bunu elbette ancak devlet aygıtı başabilir. Çünkü her zaman ancak maddi gücün doğrudan etkisi olabilir, genel olarak insanlar mevcut yapılarıyla sadece maddi güce saygı duyarlar ve sadece ondan etkilenirler.

Eğer bunun böyle olduğuna tecrübeyle ikna olmak için (dışarıdan gelen) her türlü zorlamayı kaldırmaya ve insanların en açık ve kesin biçimde makul, adil ve iyi yürekli olmasını, ama çıkarlarına aykırı davranmasını sağlamaya çalışırsak o zaman salt manevi gücün yetersizliği gün yüzüne çıkacak ve birçok durumda çabamızın karşılığı sadece alaycı bir gülümseme olacaktır. Dolayısıyla tek başına maddi güç saygıyı elde etmeye yeterlidir; fakat böyle bir güç nihayetinde cehalet, ahmaklık ve haksızlık ile birlikte anılan kitlelerde bulunur. O halde bu güç şartlar altında devlet adamının ana hedefi maddi gücü akla ve zihinsel üstünlüğe boyun eğdirmek ve onu bunların hizmetine sokmaktır. Ne var ki bu akla adalet veya hakseverlik ve iyi niyetler rehberlik etmezse başarılı olduğunda ortaya çıkan sonuç şudur: Bu şekilde kurulan devlet aldatan ve aldananlardan teşekkül eder. Fakat bu, ne kadar baskı altında tutulursa tutulsun, kitlelerin aklındaki gelişmeyle birlikte zaman içinde gün yüzüne çıkar ve işte o zaman sonuç devrim olur.

Diğer yandan eğer bu akla adalet ve iyi niyetler kılavuzluk ederse o zaman insan işlerinin karakterinin elverdiği ölçüde mükemmel bir devlet ortaya çıkar. Eğer adalet ve iyi niyetler var olmakla kalmayıp aynı zamanda ka-

nıtlanabilir, açıkça sergilenir ve dolayısıyla kamu denetimine tabi ve hesap verebilir durumdaysa bu, maksada çok daha uygundur. Ancak burada şuna dikkat etmek gerekir, neticede hükümet işlerine çok sayıda kimsenin katılımı devletin birliğini etkileyecek ve devletin dahili ve harici işlerin sevk ve idaresinde kullandığı güç zayıflayıp yoğunluğunu kaybedecektir. Nitekim cumhuriyet rejimlerinde neredeyse her zaman olan budur.

Dolayısıyla devlet adamlığının en yüksek görevi ve hedefi devletin esas teşkilat yapısı sayesinde bu gereklerin tümünü yerine getirmektir. Ancak işin doğası gereği devlet adamı aynı zamanda halkı olduğu gibi ve ulusal özellikleriyle birlikte göz önünde bulundurmalıdır. Bu onun üzerinde çalışması gereken ham malzemedir ve bu malzemenin muhteviyatı her zaman ortaya konulan eserin bütünlüğü üzerinde büyük bir tesire sahiptir.

Eğer devlet adamlığı sorununu toplumda haksızlık ve adaletsizliği en asgari düzeye indirerek çözerse bu her zaman büyük bir şey olarak kabul edilmelidir. Geride en ufak emaresini bile bırakmaksızın bunları bütünüyle ortadan kaldırmak ancak yaklaşık olarak ulaşılabilecek ideal bir hedeften ibarettir. Bunlar bir alanda ortadan kaldırılsa bir başkasında yeniden filizlenecektir; çünkü haksızlık ve adaletsizlik insan doğasının derinlerine kök salmıştır. (İşin tabiatına uygun olmayan) suni devlet yapılarıyla ve yasama faaliyeti mükemmelleştirilerek bu hedefe ulaşmaya dönük girişimlerde bulunulur; ancak sabit ve değişmez kavramlar münferit durumların tümünü asla tüketmeyeceği ve hiçbir zaman tikel olana tam olarak yaklaştıramayacağı için bunlar sonuçmaz²¹ kalır. Çünkü bu tür kavramlar bir resmin ince gölgeleme tekniğine değil, bir mozaiğin taşlarına benzer. Hatta daha da fazlası, bu konudaki bütün deneyimler tehlikelidir,

21 (: *die Asymptote*, mücanip.)

çünkü uğraştığımız en güç malzeme, yani insan soyudur. Onunla uğraşmak yüksek derecede parlayıcı bir patlayıcı ile uğraşmak kadar tehlikelidir.

Bu bakımdan buhar makinası için güvenlik kapakçığı ne ise devlet aygıtı için de basın özgürlüğü odur. Çünkü onun sayesinde her hoşnutsuzluk sözcüklerle havalandırılıp açığa vurulur ve eğer içinde çok büyük bir cevher yok ise böyle bir şikâyet çok geçmeden kaybolur. Ama eğer var ise o zaman böyle bir havalandırma iyi bir şeydir ve meselenin zamanında bilinmesini ve önleminin alınmasını sağlamıştır. Bu, şikâyetin susturulup bastırılmasından çok daha iyidir, çünkü bu durumda o için için kaynayacak, mayalanacak, yayılıp genişleyecek ve sonunda patlamayla sona erecektir.

Diğer yandan basın özgürlüğü yine de bir zehir tacirliği, gönül ve akıl için zehir ticareti izni olarak görülebilir. Çünkü bilgi ve yargı gücünden yoksun kitlelerin, özellikle de kendileri için kazanç ve faydanın söz konusu olduğu iddiasında isek, kafasına sokulamayacak ne vardır? Ve bir şey bir kimsenin kafasına sokulduğunda onun o uğurda işlemekten geri duracağı gaddarlık ve zorbalık gösterilebilir mi? Dolayısıyla, özellikle şikâyetleri ve hoşnutsuzlukları ele almanın yasal yollarının olduğu durumda, korkarım ki basın özgürlüğünün tehlikeleri faydalarından çok daha fazladır. Fakat her halde böyle bir özgürlüğün şartı imzasız her türlü yazının en kati biçimde yasaklanması olmalıdır.

Genel hatlarıyla ifade edilecek olursa hakkın belli kimyasal tözlerinkine benzer bir yapıya ya da doğaya sahip olduğu söylenebilir. Bunlar saf ve çözünlük (mücerret) olarak sergilenemezler, olsa olsa ancak, sözgelimi florin, hatta alkol, prusik asit ve birçok diğerleri gibi, onlar için ancak bir vasıta hizmeti gören ya da onlara zorunlu kıvam ya da yoğunluğu kazandıran başka bir tözün küçük bir kaşımıyla sergilenebilirler. Eğer gerçeklik dünyasında ayak basacak bir yer edinecek ve hatta

hükümran olacaksa hak zorunlu olarak küçük bir keyfi güç ve kuvvet ilavesine ihtiyaç duyar, böylece safi ideal ve dolayısıyla esirsi doğasına karşın bu gerçek ve maddi dünyada, Hesiodos'da olduğu gibi, buharlaşıp havaya karışmaksızın müessir olup varlığını sürdürebilir. Doğumla sahip olunulan her türlü hak, tevarüs edilebilir her türlü ayrıcalık, her ulusal din formu ve benzeri birçok şey böyle bir zorunlu kimyasal baz ya da alışım olarak görülebilir; çünkü hak ancak böyle keyfi biçimde tesis edilmiş sağlam ve gerçek bir temele sahip olduğunda zorlayıcı olabilir ve devamlı olarak uygulanabilir. Böyle bir temel deyiş yerinde ise hakkın δός μοι ποῦ στῶ'υ²² olacaktır.

Linnaeus'un suni ve keyfi biçimde seçilmiş bitki sisteminin yerine, her ne kadar böyle bir sistem akılla uyuşsa ve sık sık bu tür girişimlerde bulunulmuşsa da, doğal bir sistem konulamaz, çünkü başka bir sistem bize suni ve keyfi olanın tanım kesinliğini ve sağlamlığını asla sağlamaz. Benzer şekilde, daha önce sözü edildiği üzere, devlet yapısının üzerine oturduğu suni ve keyfi temelin yerine salt doğal bir temel konulamaz. Doğal bir temel sözü edilmiş olan koşulları ortadan kaldırmayı hedefler: doğumla kazanılmış olanların yerine kişisel meziyetlere dayalı ayrıcalıkları, ulusal dinin yerine akli araştırmanın sonuçlarını ve benzeri şeyleri koymaya çalışır. Dolayısıyla bunlar akla daha uygun olsa da yine de toplumun istikrarını sağlayacak tanım kesinliğinden ve sağlamlığından yoksun olacaktır. Soyut hakkı tecessüm ettiren bir devlet yapısı insani alanın dışında doğa alanı için mükemmel bir şey olurdu. Ama büyük çoğunluk fevkalade bencil, haksız, adaletsiz, düşüncesiz, hilekâr, hatta kimi zaman kötü ruhlu, buna ilave olarak da ziyadesiyle kıt akıllı olduğu için, bundan bir insanda toplanan, kendisi her türlü kanun ve hakkın üzerinde ve bütünüyle sorumsuz olan bir gücün gerekliliği ortaya çıkar.

22 (: Bana bir istinat noktası verin... (Archimedes))

Bu herkesin kendisine boyun eğdiği, daha yüksek türde bir şey olarak görülen bir güç, Tanrının inayetiyle yöneten bir yöneticidir. Uzun erimde insanlar ancak böyle zapt edilebilir ve yönetilebilir.

Diğer taraftan Birleşik Devletler'de böyle bir keyfi temel olmaksızın yönetmeye ve dolayısıyla soyut hakkın saf ve alaşımsız olarak egemenliğini sağlamaya dönük girişimle karşılaşılıyor. Fakat sonucun cezbedici bir yanı yoktur; çünkü ülkenin bütün maddi zenginliğine karşın burada hâkim tavır ya da zihniyet olarak, kaçınılmaz refakatçisi cehaletle birlikte, alçak bir faydacılıkla karşılaşılıyor, ki bu ahmak Anglikan bağnazlığının, aptalca önyargının, kaba vahşetin, bunlarla birlikte bir de kadınlara saygı denen budalaca şeyin yolunu hazırlamıştır. Ve bu ülkede daha da kötü şeyler sık sık vukua gelir: Kölelere karşı görülmedik gaddarlıkla birlikte yürüyen korkunç zenci kölelik sistemi, özgür siyahların en insafsız biçimde bastırılıp sindirilmesi, linç kanunu, sık sık meydana gelen ve cezalandırılmayan suikastlar, görülmemiş vahşilikte düellolar, zaman zaman her türlü hak ve hukukun açıktan açığa alaya alınması, kamu borçlarının reddi, bir komşu devlete karşı iğrenç siyasi haydutluk ve takiben zengin topraklarına çapulcu istilalar. En yüksek siyasi otoriteler de bu tür baskın ve yağmalann üzerini ülkede yalan olduğunu herkesin bildiği ve için için güldüğü bahanelerle örtmek zorunda kalmaktadır. Bu yüzden gittikçe serpilip gelişen avam idaresiyle ve sonunda yüksek yerlerde yukarıda zikredilen bütünlüğün reddinin kaçınılmaz olarak kişilerin ahlakında göstereceği tehlikeli etkilerin tümüyle karşılaşılıyor. Dolayısıyla gezegenin öbür yakasındaki bu (gücü göz ardı ederek salt hakkı esas alan) saf devlet yapısı örneği cumhuriyetlerin lehine pek az şey söyler, fakat onun Meksika, Guatemala, Kolombiya ve Peru'da karşılaşılan taklitleri daha da az şey söyler.

Cumhuriyetin özel ve kendi özülle çelişen mahzuru, bu yönetim tarzında yetenekli, üstün zekâ sahibi kimse-

lerin yüksek konumlara ulaşmasının ve dolayısıyla doğrudan siyasi nüfuza sahip olmasının krallık yönetiminde olduğundan daha güç olmasının kaçınılmazlığıdır. Çünkü her zaman, her yerde ve bütün koşullarda dar kafalı, kıt akıllı ve bayağı ruhlu kimseler üstün zekâ sahibi insanlara karşı derhal ya da içgüdüsel olarak birleşip ittifak oluştururlar ve onları doğal düşmanları olarak görürler; onları bir araya getirip birbirlerine böylesine sıkı sıkıya kenetleyen şey bu tür insanlardan duydukları ortak korkudur. Şimdi bir cumhuriyet idaresinde çok sayıda bayağı ruhlu kimse kendilerini gölgeleyip önlerine geçmemesi için üstün zekâlı insanları bastırıp saf dışı etmede kolaylıkla başarılı olurlar. Ve herkesin başlangıç itibarıyla eşit haklara sahip olduğu iddiasına karşın yetenezsizlerin sayısı diğerlerinden elli kat fazladır. Hâlbuki krallık rejiminde dar kafalıların üstün zekâlılara karşı bu doğal ve evrensel ittifakı tek yanlıdır ve ancak aşağıdan örgütlenebilir; hâlbuki yukarıdan zekâ ve yetenek doğal olarak korunup desteklenir. Çünkü öncelikle kralın kendisi başka herhangi birinin rekabetinden korkmayacak kadar yüksektedir ve yerine sağlam şekilde yerleşmiştir. Sonra kendisi devlete aklından çok iradesiyle hizmet eder; çünkü akıl bunca talep ve iddiaya asla denk olamaz. Dolayısıyla onun her zaman başkalarının aklından yararlanması gerekir; ve çıkarlarının ülkesinin çıkarlarıyla sıkı sıkıya bağlı, onlardan koparılamaz ve onlarla özdeş olduğunu gördüğünden, doğal olarak en iyilere öncelik verir ve onları himaye eder, çünkü onlar onun en uygun enstrümanıdır, tabii ki onları bulacak yeteneğe sahip olduğu sürece, ki dürüstçe araştırıldığı takdirde bu güç bir şey değildir. Hatta bakanlar bile küçük siyasetçilere kıskançlıkla yaklaşmayacak kadar onların ilerisindedir; ve dolayısıyla benzer sebeplerden ötürü yetenekle-

rinden yararlanmak için seve seve seçkin zekâyâ sahip kimseleri tek tek seçip işe koyarlar. Dolayısıyla bu şekilde krallık idaresinde akıl her zaman ezeli-ebedi ve amansız düşmanı budalalığa karşı cumhuriyet idaresinde olduğundan daha büyük şansa sahiptir; ve onun kazandığı üstünlük çok büyüktür.

Bununla birlikte genel olarak krallık idaresi ya da monarşik yönetim biçimi neredeyse anlar ve kanncalar, göç halindeki tumalar, gezgin filler, sürü halinde av arayan kurtlar ve diğer hayvanlarla aynı tarzda insan için de doğal yönetim biçimidir. Bunların hepsi uğraştıkları şey ne ise onun başına içlerinden birini geçirirler. Tehlikeyle dolu olan her insani girişim, her askeri harekât, denizdeki her gemi bir önderin buyruğuna boyun eğmelidir; birisi her yerde kılavuz olmalıdır. Hatta canlıların organizması bile *monarkhia* (tek kişinin yönetimi) esasına göre kurulmuştur; tek başına beyin önder ve yöneticidir, ἡγεμονικόν. Her ne kadar yürek, ciğerler ve mide bütünü hayatta kalmasına çok büyük katkıda bulunuyorsa da bu sebepten ötürü bu ayak takımının önder ve yönetici olmasına izin verilemez. Bu münhasıran beyne ait bir iştir ve tek bir merkezi noktadan kaynaklanmalıdır.

Dahası gezegenler sistemine bile *monarkhia* ilkesi egemendir. Diğer yandan cumhuriyet idaresi daha yüksek düşünsel hayata ve dolayısıyla sanatlara ve bilimlere elverişsiz olduğu kadar insan için de gayri tabiidir. Bu yüzden dünyada her yerde, her zaman ister uygar ister vahşi, isterse bu ikisinin arasında bir konumda olsun uluslar tek adam yönetimi altında olmuşlardır.

Οὐκ ἀγαθὸν πολυκοιρανίη. εἷς κοίρανος ἔστω,
εἷς βασιλεύς.²³

(*İlyada*, II, 204–5)

23 (: Çokluğun yönetimi iyi bir şey değildir; sadece tek bir yönetici, tek bir kral olmalıdır.)

İnsanda kendisine özgü ve en uygun olan (yönetim biçimine) sevk eden monarşik bir içgüdü olmamış olsaydı, her yerde ve her zaman milyonlarca, hatta yüz milyonlarca insanın tek bir adamın, hatta kimi zaman tek bir kadının ve geçici olarak da bir çocuğun uysal, itaatkâr bende-leri olduğunu görmek mümkün olur muydu? Çünkü bu düşünce sonucu olan bir şey değildir; her yerde tek bir adam kraldır ve kural olarak onun asaleti kalıtsaldır. Değiş yerinde ise o kendinde bireyselliğe erişen bütün halkın kişileşmiş hali ya da monogramıdır. Bu anlamda o haklı olarak diyebilir: *l'état c'est moi*.²⁴ Bu sebepten ötürü Shakespeare'in tarihsel oyunlarında, İngiltere ve Fransa kralları bir birine Fransa ve İngiltere diye hitap ederler ve ayrıca Avusturya dükü Avusturya sözcüğünü kullanır (*King John*, III. Perde, I. Sahne) ve onlar deyiş yerinde ise kendilerini milliyetlerinin bedenleşmiş hali olarak görürler.

Bu insan doğasıyla tam olarak uyum içindedir ve bu yüzden kalıtsal monarkh kendisinin ve ailesinin gönen-cini ülkesininkinden ayıramaz; diğer yandan monarkhın seçimle iş başına geldiği durumlarda, sözgelimi Kilise devletlerinde de büyük ölçüde bu böyledir. Çinliler ancak monarşik yönetim tarzını düşünebilirler; bir cumhuriyetin ne olduğunu anlayamazlar. 1658'de Hollandalı bir elçi heyeti Çin'e gittiğinde Orange prensini kral olarak göstermek zorunda kalmıştı; eğer böyle yapmamış olsalardı Çinliler Hollanda'yı bir bey ya da efendisi olmaksızın yaşayan bir haydut yatağı olarak görme durumunda kalacaklardı. (Bkz., Jean Nieunoff, *L'Armbassade de la compagnie orientale des Provinces unies vers l'Empereur de la Chine*, çeviren Jean le Charpentier, Leiden, 1665, bl. 45.)

Stobaios bir bölüm başlığını şu şekilde adlandırmıştı: ὅτι κάλλιστον ἢ μοναρχία²⁵ (*Florilegium*, md. 47; C. II,

24 (: Devlet benim.)

25 (: En iyi (yönetim biçimli) olarak monarkhia üzerine.)

s. 256–63), ve orada eski dünyadan *monarkhianın* üstünlüklerinin açıklandığı en iyi pasajları bir araya toplamıştı. Sözün kısası cumhuriyet idareleri düşünce ürünüdürler, dolayısıyla doğaya aykır ve sunidirler; bu yüzden bütün dünya tarihinde ancak nadir istisnalar olarak ortaya çıkarlar. Nitekim tarihte küçük Grek, Roma ve Kartaca cumhuriyetleri vardı, bunların hepsi varlıklarını altıda beşi ya da hatta belki de sekizde yedisi *kölelerden* teşekkül eden nüfusa borçluydu. Hatta 1840'da Amerika Birleşik Devletlerinde on altı milyon nüfusun üç milyonu kölelerden oluşuyordu. Ayrıca eski dünyada cumhuriyet ile idare edilen devletlerin ömrü monarşilerle karşılaştırıldığında çok kısaydı. Cumhuriyetler genellikle kolay kurulur, ama zor ayakta tutulur; hâlbuki monarşilerde tam tersi doğrudur.

Eğer istenen ütopyacı tasarımlarsa sorunun tek çözümünün, akıllı ve soyluların (birlikte yönetimi): en soylu erkeklerle en zeki ve parlak kadınların birleşmesinden meydana gelen bir *nesil yoluyla* ulaşılan hakiki aristokrazi ve gerçek asaletin tiranlığı olduğunu söylerim. Benim *ütopya düşüncem, Platon Cumhuriyetim* budur.

Meşrutî krallar hiç kuşkusuz Epiküros'un tanrılarına benzer: Onlar insanların dünyasında cereyan eden şeylere kanşmaz, kendi göklerinde tasasız kaygısız, huzur ve başı içinde bir hayat sürerler. Şimdilerde bunlara pek rağbet edildiğini görüyoruz ve her küçük Alman prensliğinde İngiliz devlet idare sisteminin bir parodisinin kurulduğuna, Lordlar ve Avam Kamarasından Habeas Corpus Act'a ve jüri sistemiyle yargılamaya kadar her şeyin tam tekmil taklit edildiğine tanık oluyoruz. İngiliz karakterinden ve İngilizlerin şartlarından kaynaklanan ve bunların her ikisini de şart koşan bu formlar İngiliz halkı için doğal ve uygundur. Fakat Alman halkı için de fillen ne kadar

prenslik varsa o kadar dala ayrılmak ve hepsinin üzerinde içeride banşı tesis eden, dışarda devletin birliğini temsil eden bir imparatora sahip olmak o ölçüde doğaldır. Bunlar Almanlara uygundur, çünkü bunlar Alman karakterinden ve Almanlara özgü koşullardan kaynaklanır. O kanaattemyim ki eğer Almanya İtalya'nın akıbetiyle karşılaşmayacaksa, baş düşmanı birinci Bonaparte tarafından ortadan kaldırılmış olan emperyal aristokrasisi, artık ne kadar mümkünse o ölçüde onarmak zorundadır.²⁶ Çünkü Alman birliği buna sıkı sıkıya bağlıdır ve bu olmadan birlik her zaman kuşkulu ve sallantıda kalacak, laftan öteye gidemeyecektir. Fakat artık, imparatorun seçiminin ciddi bir iş olduğu Günther Schwarzburg'un döneminde yaşamadığımız için imparatorluk tahtı imparatorun hayatı boyunca münavebeli olarak Avusturya ve Prusya'ya geçmelidir. Her halükârda küçük devletlerin mutlak egemenliği asılsız ve aldattıcıdır. I. Napoleon Almanya için tam da Büyük Otto'nun İtalya için yaptığı şeyi (bkz., *Annotazione alla secchia rapita*) yaptı; yani onu *divide et impera*²⁷ ilkesi uyarınca küçük ve bağımsız devletlere böldü.

İngilizler büyük yargı güçlerini eski kurumlarına, ananelerine, adetlerine sıkı sıkıya ve dindarca bağlı kalarak, hatta böyle bir bağlılığı aşırılığa vardırma ve gülünçleştirme pahasına, gösterdiler. Böyle yaptılar, çünkü bunlar boş bir kafanın uydurması düzmece şeyler değil, zaman içinde koşulların gücünden ve yaşam bilgeliğinin kendisinden kaynaklanmışlardı ve bu yüzden bir millet olarak onlara uygun düşüyordu. Öte yanda Alman Fritz kendisini okul öğretmenine bırakmış ve o da tek yapması gerekenin İngilizlerin kuyruklu akşam elbisesini üzerine geçirmek olduğuna kendisini ikna etmiştir. Dolayısıyla ondan bir tane kendisine vermesi için o babasına kaba-

26 (Bu satırların 1870'den önce kaleme alındığını unutmamak gerekir.)

27 (: Böl ve yönet.)

dayılık etmiş ve şimdi acemi tavırları ve biçimsiz yapısıyla onun içinde yeterince gülünç görünmektedir. Ama bu kuyruklu elbise dar gelecek ve içinde kendisini rahatsız edecektir; ve çok geçmeden kendisini jüri önünde yargılıyor hissedecektir. Bu kurum orta çağın en barbar döneminden, okuma yazma becerisinin bir kimseyi ölüm cezasından kurtardığı Büyük Alfred zamanından kalmadır.*

Bu bütün ceza mahkemelerinin en kötüsüdür, çünkü orada saçları her gün hırsızların, katillerin, hainlerin, alçakların hile ve dolaplarını ortaya çıkararak ağarmış, dolayısıyla görünüşe aldanmayıp işin iç yüzünü bir bakışta sezme becerisini edinmiş bilgi ve görgü sahibi yargıçların yerine ağız açık terziler ve kunduracılarla karşılaşılacaktır. Bunların kaba, bayağı, tecrübesiz, keskinlikten yoksun akıllarının yardımıyla aldatici yalan ve düzenbazlıklar örgüsü içinden hakikati bulup ortaya çıkaracağı umut edilmektedir. Bütün zamanlarını önlerindeki kumaş ve deriyi düşünerek geçiren ve işlerini bitirdikten sonra evde olmaya can atan bu insanlar dikkatlerini uzunca bir süre bir konu üzerine toplamaya alışkın değildirler. Bunların olasılık ve kesinlik arasındaki farka dair katıyen açık bir fikirleri yoktur; tam tersine bunlar boş kafaları içinde bir tür *calculum probabilium*²⁸ kurarlar ve kendilerinden emin biçimde onunla başkalarının idam fermanlarını imzalarlar. Samuel Johnson'ın önemli bir meseleyi karara bağlamak için toplanmış bir savaş-mahkemesi hakkında söylediği aynı şey onlar için de geçerlidir. Johnson mahkemeye pek az güven duyuyordu ve üyelerinden birinin bile hayatında bir kere olsun bir saat kendi başına olasılıkları tartarak geçirmediklerini söylemişti. (Boswell, *Life of Johnson*, ann. 1780, aetat. 71.)

Alman hukukçular ne Anglo-Sakson krallar ne ilk Norman krallar döneminde gerçek anlamda jürinin olduğunu; bunun zaman içinde gelişip eksiklerinin giderildiğini ve şimdi bildiğimiz haliyle ilk kez III. Edward ve IV. Henry dönemleri arasında ortaya çıktığını bildiriyorlar.

28 (: Olasılık hesabı.)

Fakat terzilerin ve kunduracıların gerçekten tarafsız olacağını düşünen var mıdır? *Malugnum vulgus*²⁹ tarafsız? Tarafgirlik ve önyargı sanki onun hakkında kişisel olarak hiçbir şey bilmeyen, bütünüyle farklı bir dünyada yaşayan, işinin vakarının farkında olan, işini kaybetme endişesi taşımayan yargıçlardan değil de itham edilenle aynı sınıftan insanlardan korkacaktı öyle mi? Fakat şimdi devlete ve onun başına karşı işlenen suçların ve ayrıca basın kanunu ihlallerinin jüri ile yargılanmasını sağlamak gerçekte bir hırsız bir başka hırsız yakalamaya koşmaktan farksızdır.

* * *

Her yerde ve her zaman hükümetlerle, kanunlarla ve kamu kurumlarıyla ilgili pek çok hoşnutsuzluk baş göstermiştir, ama büyük ölçüde bunun tek nedeni bizim her zaman insan varoluşuna sıkı sıkıya bağlı olan sefaletin sorumlusu olarak bu kurumları görmeye hazır olmamızdır. Eğer mitoslara müracaat ederek ifade etmek gerekirse Adem'in ve Adem ile birlikte onun bütün soyunun omuzlarına yüklenmiş lanettir bu. Ama bu asılsız vehim hiçbir zaman *Jetztzeit*'in³⁰ çenebaz halk avcılarının yaptığı gibi böylesine büyük bir yalan ve küstahlıkla konulmamıştır ortaya. Hıristiyanlığın düşmanları olarak onlar elbette iyimserdirler: onlara göre dünya kendi başına bir amaçtır ve dolayısıyla kendi başına, yani doğal oluşumuna göre, hayranlık uyandıran biçimde düzenlenmiş olup hakiki bir mutluluk yurdudur. Buna karşılık dünyanın âhını, inleyişini ve devasa boyutlardaki kötülüğü bütünüyle yönetimlere atfederler. Eğer yönetimler görevlerini yerine getirmiş olsalar yeryüzünün bir cennet

29 (: Garazkâr ayaktakımı.)

30 (: Dizinin daha önceki kitaplarından hatırlanacağı üzere, (bkz. *Okumak, Yazmak ve Yaşamak Üzerine: "Yazarlık ve Üslup Üzerine"* başlıklı bölüm) tabir Schopenhauer'in, Alman dilinin bile isteğe imkânlarından mahrum edilmesi yönündeki çabaları alaya alıp hicvetmek amacıyla kasten uydurduğu bir sözcüktür.)

olacağını, bir başka deyişle, herkesin tıka basa karnını doyuracağını, üreyip çoğalacağını, sonunda zahmetsiz tasasız ölüp gideceğini düşünürler. Çünkü onların “kendinde amaç” dedikleri şeyin bir başka ifadesi budur; şatafatlı ifadelerle dillerine dolayıp asla tekrarlamaktan usanmadıkları “insanlığın sonsuz ilerlemesi”nin hedefi budur.

* * *

Eskiden tahtın temel desteği *inançtı*; bugün bu *itibar*dır.³¹ Papanın kendisi inananların güvenini kazanmaktan çok borç vericilerinin kendisine gösterdikleri itibarla ya da duydukları güvenle ilgilenir. Eski zamanlarda insanlar dünyanın günahkârlığından acı duyarlarken şimdi dünyanın borçları karşısında ümitsizliğe düşmektedirler. Nasıl ki eskiden Kıyamet Günü hakkında tahminde buluyorlardıysa şimdi de büyük *σεισάχθεια*,³² er geç bir gün vuku bulacak olan devletlerin topyekûn iflası hakkında kehanette bulunmaktadır; ne var ki gönül rahatlığı içinde kendilerinin bunu görmeyeceğini umut etmektedirler.

* * *

Ahlaki ve akli olarak *mülkiyet hakkının doğum hakkı*ndan karşılaştırılmaz derecede daha iyi bir temele sahip olduğu doğrudur. Ancak mülkiyet hakkı doğum hakkına akrabadır ve onun bir parçasıdır; dolayısıyla ilkinin tehlikeye atmadan ikincisini ortadan kaldırmak pek mümkün olmayacaktır. Bunun sebebi bir kimsenin sahip olduklarının çoğunun kendisine miras olarak kalmış şeylerden ibaret olmasıdır ve bu yüzden mülkiyet hakkı doğum hakkının bir türüdür; nitekim eskiden soylular sadece kendilerine miras olarak kalmış mülklerin isimlerini taşıyor ve dolayısıyla bununla sadece mülklerini ifade etmiş oluyor-

31 (: *Credito*.)

32 (: Borçların reddi.)

lardı. Şu halde bütün mülk sahipleri birbirlerini kiskanacakları yerde, basiret sahibi olsaydılar, doğum haklarının devamını da savunmaları gerekirdi.

Dolayısıyla soyluluğun varlığı çifte üstünlük sağlar, yani bir yandan mülkiyet hakkının, diğer yandansa kralın doğum (kalıtsal) hakkının savunulmasına katkıda bulunur. Çünkü kral ülkedeki ilk soyludur ve kural olarak bir soyluya mütevazı bir akraba gibi davranır, ne kadar güvenirse güvensin sıradan birisine gösterilenden oldukça farklı bir tutumdur bu. Onun, ataları çoğu durumda ilk bakanlar ve her zaman kendisinin en yakın yardımcıları olanlara daha fazla güven duyması da gayet doğaldır. Dolayısıyla bir soylu, kuşku uyandıran her hangi bir şeyin olması durumunda, kralına sadakat ve adanmışlığının güvencesini tekrarlarken haklı olarak ismine başvurur. Bir kimsenin karakteri, okurlarının bileceği üzere, kesinlikle ona babasından gelir. O nedenle bir kimsenin kimin oğlu olduğuna ilgi duymamak dar kafa lılıktır ve gülünç bir şeydir.

* * *

Nadiren karşılaşılan istisnalar dışında bütün kadınlar savurganlığa meyyaldir; dolayısıyla mevcut her servet onların ahmaklığından korunmalıdır; bu serveti kendilerinin kazandığı ender durumlar hariç elbette. Bu sebepten ötürü ben o kanaatleyim ki kadınlar asla tam olarak büyümmez ve Hindistan'da olduğu gibi, bu ister bir baba, koca, oğul isterse devlet olsun, her zaman bir erkeğin fiili gözetimi altında olmalıdır. Dolayısıyla kendilerinin kazanmadıkları hiçbir serveti keyfi biçimde dağıtmalarına göz yumulmamalıdır. Diğer yandan bir annenin çocuklarının babalarının mirasından kalan payının seçilmiş mutemedi ve kayyumu olmasına izin vermeyi dahi affedilmez ve tehlikeli bir ahmaklık olarak görüyorum. Çoğu durumda böyle bir kadın çocukların babasının onların geleceğini düşünerek bütün ömrü boyunca kan ter içinde çalışıp di-

dinerek kazandığı her şeyi âşığıyla çarçur edecektir. Kocasının ölümünden sonra evlenip evlenmemesi fark etmez, sonu her durumda aynı olacaktır.

Homeros bize şu tavsiyede bulunur:

Οἶσθα γάρ, οἶος θυμὸς ἐνὶ στήθεσσι γυναικὸς
Κείνου βούλετι, οἶκον ὀφέλλειν, ὃς κεν ὀπυῖοι,
Παίδων δὲ προτέρων καὶ κουρίδιοιο φίλοιο
Οὐκέτι μέμνηται τεθνηότος, οὐδὲ μεταλλά³³
(*Odysseia*, XV. 20–3.)

Kocasının ölümünden sonra gerçek anne çoğu kez bir üvey anne haline gelir. Ancak genel olarak böyle bir kötü şöhrete sahip olan üvey babalar değil, sadece üvey annelerdir, ki *stiefmütterlich*³⁴ gibi bir sözcüğün ortaya çıkmasına neden olmuşlardır; halbuki aynı şey babalar için asla söz konusu edilmemiştir. Hatta Herodotos'un zamanında bile (lib., IV, c. 154) üvey annelerin bu şöhreti vardı; ve bunu o zamandan beri korumayı başardılar. Her halükârda bir kadın her zaman bir vasiye ya da gözetmene gereksinim duyar ve bu yüzden asla kendi başına bırakılmamalıdır. Ama genel olarak kocasına düşkün olmayan bir kadın ondan sahip olduğu çocuklara da sevgi duymaz, yani salt içgüdüsel olan ve bu yüzden onun ahlaki niteliklerine maledilemeyecek olan anelik sevgisi geçip gittikten sonra. Dahası ben o kanaatim ki bir hukuk mahkemesinde bir kadının tanıklığı, *caeteris paribus*³⁵ bir erkeğin tanıklığından daha az mu-

33 (: Kadının yüreğinde nasıl bir ruh bannır öğren. O ancak birlikte yaşadığı erkeğin evini zenginleştirecektir. Erkek öldüğünde kadın artık onun çocuklarını ya da gençlik günlerinin yoldaşını düşünmez ve onu arayıp sormaz.)

34 (: Üvey anne, ama aynı zamanda kıskanç, cimri vb. anlamlara da gelir.)

35 (: Diğer şeylerin eşit olması halinde.)

teber olmalıdır, dolayısıyla sözgelimi iki erkek tanık üç hatta dört kadın tanıkla aynı ağırlığa sahip olmalıdır. Çünkü bir bütün olarak alındığında kadın cinsi bir günde erkek cinsinden üç kat daha fazla yalan uydurur ve ayrıca erkek cinsinin takatinin ötesinde olan bir inandırıcılık ve dürüstlük gösterisiyle uydurur. Elbette Müslümanlar öteki doğrultuda çok ileri giderler. Bir zamanlar eğitilmiş bir genç Türk bana şunları söylemişti: "Biz kadınları tohumun ekildiği toprak olarak görürüz yalnızca; bu yüzden onun dininin bizim için bir önemi yoktur. Din değiştirmesini istemeksizin bir Hıristiyan ile de evlenebiliriz pekâlâ." Ona dervişlerin evlenip evlenmediğini sordum, şu cevabı verdi: "Elbette evlenirler; Peygamber evlenmişti ve onlar ondan daha kutsal olduklarını umut edemezler."

* * *

Dinlenme günleri değil de onun yerine dinlenmeye ayrılmış saatler olsaydı daha iyi olmaz mıydı? Can sıkıcı ve dolayısıyla tehlikeli bir Pazar gününün on altı saatinin on ikisi haftanın bütün günlerine dağıtılmış olsaydı kim bilir ne sağlıklı etkisi olurdu! Pazar günü iki saat her zaman ibadet için yeterli olacaktır ve bundan fazlası ibadet ve hele dini tefekkür için zor ayrılır. Eskilerin haftalık dinlenme günleri yoktu. Ama insanları doğrusunu söylemek gerekirse, bu şekilde elde edilen, günlük iki saati geçmeyen boş vakte alıştırmak ve onları ona buna karşımaktan alıkoymak çok güç olacaktır.

* * *

Sürgün–gezgin Yahudi Ahasuerus bütün Yahudi ırkının kişileşmiş halinden başka bir şey değildir. Kurtarıcıya, Dünyanın Kurtarıcısına karşı ağır günah işlediği için dünyevi hayattan ve onun yükünden asla kurtulamayacak, üstüne üstlük yabancı topraklarda evsiz yurtsuz biteviye dolaşıp duracaktır. İki bin yıl önce ana yurdundan sürülmüş ve o zamandan beri yurtsuz yaşayıp ülke ülke dolaşan küçük Yahudi ırkının göçü ve kaderi tam da budur. Beri yandan bu safsatacı, dalavereci küçük ulusun hiçbir surette karşılaştırılamayacağı, Asurlar, Medler, Persler, Fenikeliler, Mısırlılar, Etrüskler ve diğerleri gibi birçok büyük ve şanlı millet ebedi huzura kavuştu ve bütünüyle dünya sahnesinden kayboldu.

Dolayısıyla bugün bile bu *gens extorris*,³⁶ milletler arasındaki bu Yurtsuz John yer kürenin üzerinde her yerde karşımıza çıkar, hiçbir yerde yurdunda değil, hiçbir yerde yabancı değildir. Ayrıca o milliyetini görölmedik bir inatçılıkla ileri sürer ve Kenan diyarında bir yabancı olarak yaşamış ama zaman içinde, Tanrının kendisine vaat ettiği gibi (Tekvin 17: 8), bütün ülkenin efendisi olmuş olan İbrahim peygamberi unutmuyarak bir kez daha bir ülkeye—ki yoksun olması halinde bir halkın havada sürüklenen bir toptan farkı yoktur—kavuşmak için bir yere ayak basıp kök sal-

36 (: Mülteci ırk.)

mak da ister.* O zamana kadar başka milletlerin sırtında ve onların topraklarında bir asalak olarak yaşar; ama yine de içi kendi milleti için en canlı yurtseverlikle doludur. Bu Yahudilerin birimiz hepimiz, hepimiz birimiz için ilkesine göre birbirlerine sıkı sıkıya kenetlendikleri çok sıkı biçimde³⁷ görülür, öyle ki bu yurtseverlik *sine patria* başka herhangi birinin esinleyebileceğinden daha büyük bir coşku ve heyecan esinler. Yahudilerin kalanı Yahudi'nin anavatanıdır; dolayısıyla *pro ara et focis*³⁸ olduğu gibi onlar için savaşır, mücadele eder; ve yeryüzünde hiçbir topluluk onlar kadar birbirine sıkı sıkıya bağlı değildir.

Buradan onlara herhangi bir ülkenin hükümetinde ya da idaresinde pay vermek istemenin saçma olduğu anlaşılır. Dinler başından itibaren devletleriyle iç içe ve onunla özdeş olduğundan bu noktada hiçbir surette ana mesele değildir, fakat daha ziyade onları bir arada tutan bağ, *point de rallimentir*³⁹ ve sayesinde birbirlerini tanıdıkları sancak ya da alemdir. Bu vaftiz olup din değiştir-

Eski Ahit, Sayılar: 13 vd. ve Tensiyeye: 2 vd.'da yeryüzünün tedricen iskânı esnasında cereyan eden olayların içinde öğretici bir misalle karşılaşırız. Burada yerlerini yurtlarını terk etmiş olan göçebe kalabalıkların bereketli topraklardan, daha önce oraları iskân edip yerleşmiş halkları nasıl sürüp çıkarmaya çalıştıkları anlatılır. Bu tarzın son örneği Amerika'nın dışından gelen *göçmenlerce iskânı* ya da daha doğru bir ifadeyle fethi, ama aslında Amerikan yerlilerinin sürekli olarak geri çekilmeye zorlanmasıdır. Bunu Avustralya'da da görüyoruz. Yahudilerin Vaat Edilmiş Topraklara yerleşmelerindeki ve Romalıların İtalya'yı iskân etmelerindeki, yani göç eden ve sürekli olarak komşularıyla savaşan ve sonunda onlara boyun eğdiren bir halkın rolü esas itibarıyla aynıdır, şu farkla ki Romalılar fetihlerini Yahudilerle karşılaştırmayacak kadar ilerli götürdüler.

37 (Ya da: ... ilkesine göre onları birbirine kenetleyen bu sıkı formda...)

38 (: Ocak ve yurt için.)

39 (: Toplanma noktası.)

miş Yahudi'nin diğer Yahudilerin küçümseme, horlama ve nefretini üzerine çekmemesinde de görülür, oysa diğer bütün dinlerde din değiştirene kimse iyi gözle bakmaz. Tam tersine din değiştiren Yahudi genellikle onların arkadaşları ve yoldaşları, onlar da onun yurttaşları olmaya devam eder, doğaldır ki birkaç ortodoks istisna bu durumun dışındadır. On kişinin hazır olması şart olan düzenli, şaşalı bir Yahudi ibadetinde, Hıristiyan olmuş bir Yahudi, eğer on kişiden biri eksikse, onun yerini alabilir, ama başka bir Hıristiyan böyle bir şeye asla yanaşmaz. Aynı şey diğer dini işler için de geçerlidir. Bu durum eğer Hıristiyanlık gerileyip bütünüyle bir din olmaktan çıkacak olsaydı daha da açık hale gelecekti; çünkü o zaman Yahudiler bu sebepten ötürü ortadan kalkmayacak, aynı, müstakil ve kendi başlarına bir grup olarak varlıkları sona ermeyecekti.

Dolayısıyla Yahudileri dini bir mezhep ya da fırka olarak görmek fevkalade yüzeysel ve yanlış bir görüştür. Ama bu yanlışlığı desteklemek için Yahudilik Hıristiyan Kilisesinden alınma bir ifadeyle "Yahudi Amentüsü" çerçevesinde tarif edilirse o zaman bu bile bile yanlış yöne sevk etmek için uydurulmuş ve hiçbir surette kabul edilmemesi gereken esaslı biçimde yanlış bir ifade olur. Tam tersine burada doğru olan tabir "Yahudi Ulusu"dur. Yahudilerin kesinlikle amentüsü yoktur; tektanrıcılık onların milliyetinin ve siyasi yapısının bir parçasıdır ve onlar için bu işin olağan gidişidir. Aslında tektanrıcılık ve Yahudiliğin birbirine çevrilebilir tabirler olduğu gayet açıktır. Yahudi ulusal karakterine atfedilen ve herkesin iyi bildiği kusurların içinde en göze batanı—her ne kadar bu kusur dünyada belki de herhangi müspet bir nitelikten çok daha faydalı olsa da—*verecundia*⁴⁰ tabiriyle

40 (: Çekingenlik, mahcubiyet.)

ifade edilen her şeyin şaşırtıcı yokluğudur; bu tür kusurların esas itibariyle maruz kaldıkları uzun ve haksız baskıya bağlanması gerektiği keyfiyeti, doğru, onları mazur gösterir, ama bu kusurları ortadan kaldırmaz. Vaftiz olarak eski efsaneleri, yalan dolan, sahtekârlık ve önyargıları terk edip, kendisine ne şeref ne de üstünlük sağlayan bir topluluktan çıkan (her ne kadar bu sonuncusu nadiren gerçekleşirse de) aklı başında Yahudi'yi, Hıristiyan inancını çok fazla ciddiye almasa bile, takdir etmek gerekir. Nitekim konfirmasyon ayininde *credosunu* tekrarlayan her genç Hıristiyan'ın durumu böyle değil midir? Hatta onu bu adımı atmaktan da muaf tutup en nazik biçimde bütün bu trajikomik durumlara son vermesini sağlamak için en iyi yol kesinlikle Yahudiler ile Yahudi olmayanlar arasındaki evliliklere izin vermek, hatta bunları teşvik etmektir. Kilise buna karşı çıkmaz, çünkü bu konuda bizzat havarinin buyruğu vardır (I. Kor. 7: 12-16). O zaman yüz yıl içinde geriye bir avuç Yahudi kalacak ve çok geçmeden hortlak def edilecektir. Ahasuerus gömülecek ve seçilmiş kavim yurtlarının nerede olduğunu bilmeyecektir.

Ne var ki böyle bir sonuç eğer Yahudilere tanınan özgürlükler siyasi hakları elde etmelerini, Hıristiyan ülkelerin idare ve hükümetlerinde yer almalarını sağlayacak bir noktaya varırsa boşa çıkacaktır. Çünkü onlar o zaman gerçekten ancak *con amore* Yahudiler olacak ve öyle kalacaklardır. Adalet onların herkesle eşit medeni haklara sahip olmalarını talep eder; fakat onlara devlet yönetiminde söz hakkı tanımak saçmadır. Onlar doğulu yabancı bir ırktır ve hep öyle kalacaklardır ve dolayısıyla her zaman mülteci yabancılar olarak kabul edilmelidirler. Bundan yirmi beş yıl kadar önce İngiliz parlamentosunda Yahudilere eşit hakların tanınması meselesi tar-

tıılırken bir konuşmacı aşağıdaki farazi durumu ortaya atmıştı. Bir İngiliz Yahudi Lizbon'a gelir, orada fevkalade yoksulluk ve sıkıntı içinde olan iki adamla karşılaşır; onlardan sadece birini kurtarmak gücü ve imkânı dahilindedir. Kişisel olarak her ikisi de ona yabancıdır. Ancak onlardan biri bir İngiliz ama bir Hıristiyan, diğeri bir Portekizli fakat bir Yahudi olsa, o kimi kurtarırdı? Zannetmem ki akılı başında bir Hıristiyan ve samimi bir Yahudi sorunun cevabı konusunda herhangi bir kuşku ve tereddüt içinde olsun. Ama bu bize Yahudilere tanı-nacak haklar konusunda bir ipucu ve işaret sunar.

* * *

Hiçbir işte din pratik ve maddi hayata *yeminde* olduğu kadar doğrudan ve açıktan müdahalede bulunmaz. Bu şekilde bir kimsenin canının ve malının bir başkasının metafizik kanaatlerine bağlı olması yeterince kötüdür. Şimdi, korkulduğu gibi, gelecekte bir tarihte bütün dinler çöküp, bütün inançlar ortadan kalkacak olsaydı o zaman yemin bakımından işler nasıl olurdu acaba? O nedenle her türlü müspet inançtan bağımsız olan, ancak açık kavramlara indirgenmesi gereken ve saf altından fevkalade kutsal bir şey olarak Kilisenin evrensel bağını aşıp geçebilecek yeminin saf ahlaki bir anlamının olup olmadığını araştırmaya değer; her ne kadar bu dini yeminin görkemli ve etkileyici diliyle karşılaştırıldığında bir ölçüde yalın ve serinkanlı bir şey olarak görünebilecekse de.

Yeminin kesin hedefi safi ahlaki bir tarzda insanın çok sık karşılaşılan ikiyüzlülüğüne ve yalancılığına karşı koymaktır. O bunu insana ahlaki yükümlülüğünü canlı bir şekilde hatırlatarak yapar ve hakikati söylemek gerekirse, bu yükümlülük burada ortaya çıkan olağan dışı bir düşünme ile güçlendikten sonra kendisi tarafından kabul edilir. Bu ödev vurgusunun salt ahlaki anlamını, aşkın ve mitoslarla kanşık her şeyden bağımsız olacak bir anlamı etiğimle uyum içinde açıklamaya çalışacağım.

“Die Welt als Wille und Vorstellung”’nın birinci cildinin § 62. ve daha ayrıntılı olarak ödüllü denemem *“Über die Grundlage der Moral”*’in § 17. paragrafında belli durumlarda bir kimseye yalan söyleme hakkı verildiği yo-

lunda çelişik ama doğru ilkeyi tespit etmiş ve onu ayrıntılı bir açıklama ve temellendirme ile desteklemiştım. Bu durumları şöyle sıralamıştım: (a) başkalarına karşı güç kullanma hakkına sahip olduğunda ve (b) hiçbir yetki sahibi olunmadığı halde kişiyi, dürüstçe cevap verse de cevaplamayı reddetse de, çıkarlarını tehlikeye atmaya zorlayacak şekilde hazırlanmış sorular yöneltildiğinde. Bu tür durumlarda yalan söylemenin kesinlikle haklı bir yanı olduğu için, kararın insanın beyanına bağlı olduğu önemli meselelerde ve ayrıca yerine getirilmesi büyük önem arz eden taahhütlerde onun öncelikle, bu özel durumda, yukarıda zikredilen durumları kabul etmediğini bildirmesi ve resmen beyanda bulunması; bu yüzden burada kendisine şiddet kullanılmayacağını veya onunla tehdit edilmeyeceğini fakat hakkın hâkim olacağını bilmesi ve kavraması; benzer şekilde kendisine yöneltilen sorunun verilen tam yetki çerçevesinde sorulduğunu kabul etmesi; ve son olarak söz konusu meseleyle ilgili olarak her şeyin mevcut beyanına bağlı olduğunun farkında olması gerekir. Bu açıklama şu anlama gelir: eğer bu şartlar altında bir kimse yalan söylerse o ağır bir haksızlık yapmış olacak ve böyle yaptığının açık biçimde ayır-dında olacaktır. Zira şimdi o dürüstlüğüne ve samimiye-tine tam itimat edilmiş ve bu durumda kendisine tam yetki—ki o bu yetkiyi isterse adaletli davranmak isterse haksızlık yapmak için kullanabilir—verilmiş birinin konumundadır. Şimdi eğer o yalan söylerse, tam ve özgür yetkiye sahipken bunu en soğukkanlı düşünüp taşınmayla haksızlık yapmak amacıyla kullanan biri olduğunun açık biçimde bilincindedir. Yeminli yalan ya da yalan yere yemin etme ona kendisiyle ilgili bu tanıklığı sağlar.

Şimdi buna ilave olarak öyle koşullar vardır ki, her insan öyle ya da böyle bir tür metafiziğe gereksinim duy-

duğundan herkes belli belirsiz de olsa dünyanın safi maddi değil, ama aynı zamanda ve bir biçimde metafizik bir anlam taşıdığı ve ayrıca böyle bir anlam karşısında bireysel davranışımızın safi ahlaki veçhesine uygun olarak, tecrübi plandaki etkisi sayesinde sahip olduklarından tamamen farklı ve çok daha önemli sonuçlara sahip olduğu kanaatini taşır. Burada okurlarına "Über die Grundlage der Moral"’in § 21. paragrafını salık veririm ve buna şu kadarnı eklemek isterim ki kendi davranışının tecrübi plandaki anlamının dışında başka bir anlamının olmadığını ileri süren kimse bir iç çatışma hissetmeksizin ve kendi kendine sınırlama getirmeksizin asla böyle bir beyanda bulunmayacaktır. Bir kimseyi yemine davet etmek şimdi onu açıkça öyle bir konuma yerleştirir ki, o bu kapasiteyle aldığı kararların kendi için fevkalade öneminin bilincinde olup kendisini bu anlamda salt ahlaki bir varlık olarak görmek zorundadır. Bu suretle onunla ilgili diğer bütün değerlendirmeler şimdi büsbütün ortadan kayboluncaya kadar gittikçe önemini yitirecektir. Bu şekilde ortaya çıkan varoluşumuza dair metafizik ve aynı zamanda ahlaki bir anlam ile ilgili kanaatin, ancak sönük biçimde hissedilmesinin ya da her türlü mitos ve mesele büründürülüp canlandırılmasının ya da olmadı felsefi düşüncenin berraklığına kavuşturulmasının bir önemi yoktur. Ayrıca buradan yeminin şeklinin şu ya da bu mitolojik bağlantıyı ifade etmesinin, ona telmihte bulunmasının ya da Fransa’da yaygın olan *je le jure*⁴¹ gibi bütünüyle soyut olmasının sorun teşkil etmediği de yine kendiliğinden anlaşılır. Yeminin şekli yemin eden kişinin düşünsel gelişim derecesine uygun olarak seçilmelidir, nasıl ki şimdi hangi inanca sahipse ona göre seçiliyorsa. Eğer bu mesele bu şekilde düşünülürse hiçbir dine inanmayan kimsenin bile pekâlâ yemin etmesine izin verilebilir.

41 [: Yemin ederim ki.]



SCHOPENHAUER

DİN ÜZERİNE

Toplu Eserleri

SaY

DİN ÜZERİNE

Arthur Schopenhauer

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

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

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

Arthur Schopenhauer

Din Üzerine

Çeviren:
Ahmet Aydoğan

Say Yayınları

Schopenhauer / Toplu Eserleri 7

Din Üzerine

Özgün adı: Parerga und Paralipomena,
Bd. II: Kap. VV: *Über Religion*
Kap. V: Einige Worte über Pantheismus

ISBN 978-975-468-831-3

Sertifika No: 10962

Yayın Hakları © Say Yayınları

Bu eserin tüm hakları saklıdır. Yayınevinden yazılı izin alınmaksızın kısmen veya tamamen alıntı yapılamaz, hiçbir şekilde kopyalanamaz, çoğaltılamaz ve yayımlanamaz.

Yayın Yönetmeni: Aslı Kurtsoy Hıssım

Çeviren: Ahmet Aydoğan

Baskı: Kurtiş Matbaası
Topkapı-İstanbul
Tel: (0212) 613 68 94

1. Baskı: Say Yayınları, 2009

2. Baskı: Say Yayınları, 2011

Say Yayınları

Ankara Cad. 22 / 12 • TR-34110 Sirkeci-İstanbul
Telefon: (0212) 512 21 58 • Faks: (0212) 512 50 80
www.sayyayincilik.com • e-posta: say@sayyayincilik.com

Genel Dağıtım: Say Dağıtım Ltd. Şti.

Ankara Cad. 22 / 4 • TR-34110 Sirkeci-İstanbul
Telefon: (0212) 528 17 54 • Faks: (0212) 512 50 80
e-posta: dagitim@saykitap.com • online satış: www.saykitap.com

İÇİNDEKİLER

SCHOPENHAUER, FELSEFE ve DİN.....7

DİN ÜZERİNE

Bir Diyalog 61

İnanç ve Bilgi..... 119

Vahiy 121

Hıristiyanlık Üzerine 123

Eski ve Yeni Ahitler..... 147

Mezhepler..... 163

PANTEİZM ve DİN ÜZERİNE BİRKAÇ SÖZ

Teizm Üzerine..... 175

Panteizm Üzerine 177

SCHOPENHAUER, FELSEFE ve DİN*

William M. Salter

* *Harvard Theological Review*, c. 4, s. 3, (Temmuz 1911), s. 271-310. (Bir sunuş yazısı için bir hayli uzun olduğundan makalenin tamamı buraya alınmamıştır, tam metni için Say Yayınları "Fikir Mimarları" dizisi içinde yayımlanan "Schopenhauer" kitabına bakınız. Metinde ve dipnotlarda yer alan köşeli parantez içindeki açıklama ve notlar çevirmene aittir.)

Schopenhauer'in teolojiyle temasından söz etmeye cüret ederken aklımdaki tabirin daha geniş anlamı, bir bakıma şeylerin ilk ilkelerine dair akla dayalı inceleme gibi bir şeydir. Kastettiğim Schopenhauer'in teolojinin meşgul olduğu aynı temel sorulara ilgi duyduğu ve yaygın (veya en azından) tarihsel teoloji öğretileriyle karşılaştırılabilecek görüşlere sahip olduğudur. Hatta teolojinin—her ne kadar teoloji (ya da onun belli türleri) kuşkusuz felsefenin (veya onun belli türlerinin) göz ardı edeceği önverileri kabul edebilirse de—felsefenin karşısına yerleştirilmekten çok onun özel bir formu olduğu bile söylenebilir. Teolojinin çözmeye çalıştığı mahrem ve kökleri derinlere uzanan güçlüklerle uğraşmayan bir felsefe kolay kolay felsefe ismiyle anılamaz. Bir felsefe, sözgelimi Nietzsche'ninki gibi, teoloji karşıtı bile olabilir ama yine de, hatta daha da fazla, teolojiyle karşılaştırılabilir.

Schopenhauer'in genel dünya görüşü görece idealist, fakat mutlak realisttir. Maddi olan fenomenaldır, fakat dünyanın nihai gerçekliği insanın duygu veya bilgisine bağlı değildir.¹ Nihai gerçeklik iradedir—bilincin (ister kendi ister bir gözlemcininki) onunla zorunlu değil, ancak gelip geçici bir bağı vardır. Bilincin işlevi tamamen pratik veya pragmatiktir:² o bir eylem kılavuzu (veya ışık

1 Schopenhauer'in bu konuyla ilgili görüşünü *Monist*, Ocak, 1911'de yayımlanmış "Schopenhauer's Type of Idealism" başlıklı makalede ele almış ve ayrıntılı olarak incelemiştım.

2 Burada *Philosophical Review*, Mart, 1910'da yayımlanmış "Schopenhauer's Contact with Pragmatism" başlıklı makaleme atıfta bulunmak isterim.

ğı) olarak belli koşullar altında ortaya çıkar, iradenin amaçlarına ulaşmasına—yani sınırlar dahilinde, çünkü iradenin nihai tatmini için doğası gereği imkânsızdır—hizmet eder. Fakat irade içgüdüsel olarak ve bilinçsizce hareket edebilir ve inorganik ve alt organik dünyalarda, hatta hayvanlarda ve insanlarda da hatırı sayılır ölçüde böyledir. Haddizatında bilincin pratik–pragmatik bir rolden daha fazlasını oynamaya çalıştığı zamanlar olur; şeyleri pratik kullanımlarından bağımsız olarak, var oldukları haliyle görmeyi dener. Bu çıkar gözetmez (*Selbstlosigkeit*) tecessüs ve safi tefekkürden felsefe ve sanat doğar. Fakat felsefe ve sanat nadir ürünlerdir—bunlar ancak müstesna kimselerin ve nadiren kıymeti bilinmiş olanların elinden gelir. Aslında hepimiz ender ve mutlu anlarda bunların getirdiği ulvilik ve neşeyi paylaşabiliriz; ama temelinde bizler akıl değil iradeyiz ve günlerimizin müşterek seyri içinde payımıza düşen doğamızın icap ettirdiği şeylerdir.

I. İNSAN DOĞASI ÖĞRETİSİ

İrade *olmak*—dünyayı sadece onun ışığında görüp yorumlamak (felsefe) değil, fakat insanın kendisinin (tecrübe—felsefeden ya da herhangi bir zihinsel etkinlikten çok farklı bir şey) irade olması ne anlama gelir?

Schopenhauer bu soruyu bütün dünya ile ilgili olarak sorar, fakat fiilen tecrübe olarak iradenin biz insanlar için ne anlama geldiği, araştırmasının önplanında yer alır; sadece burada bu soru doğrudan cevaplanabilir, çünkü sadece kendimizi doğrudan biliyoruz, hayvanları, bitkileri ve elementleri ancak muhakeme ve çıkarım yoluyla bilebiliyoruz.

Elbette soru gayet kişisel bir sorudur; yüreğimize ve iliğimize kadar iner. Cevabın hoş ya da tatmin edici olacağına dair bir güvencemiz de yoktur. Çoğumuz kendimize dair düşünmektense neredeyse her şeyi yapmaya—ellerimizle çalışmaya, seyahat etmeye, kitap okumaya, hatta matematik ya da felsefi sorunları çözmeye istekli görünürüz; bunun nedeni acaba kendimizde hoş olmayan bir şey sezinlememiz midir? Her neyse, kendimize şimdilik Schopenhauer'i kılavuz kabul ederek biz yine de bu soruyu soralım.

İrade, der Schopenhauer, istek ya da ihtiyaç duyulan şeyden kaynaklanır—isteğin yahut ihtiyacın kendisi hoş olmayan bir duygudur. O bir şeyin yokluğu ya da yoksunluğu anlamına gelir ve bu acı vericidir—dolayısıyla bir anlamda irade ya da en azından istemenin kökeni acıdadır—ve edimsel isteme acıdan kurtulmaktır. Ve istediğimiz şeye eriştiğimizde ve belki de uzunca bir mücadeleden sonra, duyulan tatmin ya da haz geçicidir—ona sahip oluruz ve ardından elimizden uçar gider. Evet, o ilkesel olarak, menfi bir şeydir, der Schopenhauer, ve artık acı içinde olmadığımızdan fazla bir anlam taşımaz; acı verici istek yahut ihtiyaç artık yoktur—hepsi bundan ibaret. Platon, der, hazzın menfiliğini fark etmişti ve buna sadece iki istisna getirmişti, hoş kokular ve ruhi neşeler.³ Ve biri tatmin edildiğinde aynı türden bir başkası, ve er ya da geç, aynı geçici ve menfi neticeyle, ortaya çıkar. Bu şekilde ihtiyaçların ardı arkası kesilmeyen zinciri ardında sürüklenir görünürüz, nasıl ki açıklama arayışı içindeyken akıl da sebeplerin kaçınılmaz ve sonu gelmez ardışıklığına kapılırsa—Schopenhauer her iki ardışıklık yahut silsilenin de bezdirici olduğunu düşünür.

³ Platon, *Devlet*, IX, s. 264.

Eğer bir an için yeni bir ihtiyaç ortaya çıkmaz ise, daha da mutsuz bir duruma düşeriz, hiçbir şey bizi meşgul etmediği için bir boşluk duygusuna, can sıkıntısına kapılırız; bir şey yapabiliydik, ancak yapacak bir şey yoktur—bezginliğin, bitkinliğin, *Langeweile*in sebebi budur. Bu ihtiyacın kendisinden daha katlanılmaz bir durumdur ve öyle anlar olur ki ondan kurtulmak için alınan önlemler beyhudedir. Ve böylece irade bu ikisi arasında salınıp durur; bir yandan ihtiyaç ve acının ateşi içinde, diğer yandan bezginlik ve can sıkıntısının pençesinde kıvrılır.

İhtiyaçların kimisi tutkulara dönüşür; bunlar her şeyi önlerine katıp sürükler, hatta akıllı perdeler, bilinci boğup susturur—cinsel hazlar bilhassa böyledir. Dehalar da bunları hisseder, der Schopenhauer; göklere yükselirler ve ardından dünyevi dürtüler karşılıklarına çıkar ve aşağı düşerler. Schopenhauer'in üniversite günlerinde, hiç kuşkusuz kısmen bu fenomenle ilgili olarak, hayatı akıl ve içimizdeki ezeli-ebedi olanın hayvani olanla, az sayıdaki parlak, mutlu hayat anlarının aldatici zevkin bunaltıcı saatleriyle huzursuz, acı verici bir çatışması olarak tasvir ettiğini görürüz. Yeryüzü-ruhunun asası insanların üzerine ağır biçimde biner—ve Schopenhauer'in kendisi bunu hissediyordu.⁴ Nitekim sonradan daha serinkanlı ve daha nesnel tarzda, genel olarak istek yahut ihtiyaçlar hakkında söylenmiş olan şeyin onun için nasıl bariz biçimde geçerli olduğunu gösterdiği cinsel aşk üzerine bir bölüm yazdı;⁵ o acıyla başlar ve doyumla sona erer—doyum esas itibarıyla arzusunun yatışmasından, geçici olarak sönmesinden ibarettir. Schopenhauer'e

4 Krş. J. Volkelt, *Arthur Schopenhauer* (Leipzig, 3. Baskı, 1907), s. 45-46.

5 "Metaphysik der Geschlechtsliebe", Werke (Frauenstädt ed.), c. III, s. 511-523 (Türkçesi için "Schopenhauer Kitaplığı" dizisinin ilk kitabı olan *Aşka ve Kadınlara Dair* kitabına bakınız).

göre hayatın ana gerçeğinin (irade söz konusu olduğu kadarıyla) acı olması bütün bunlarla uyum içindedir. Bu müspet şeydir. Alıştığımız hoş şeyler artık zevk vermez olur; fakat acı şeylerin verdiği acı kesilmez. Sahipken en büyük üç iyinin—sağlık, gençlik ve özgürlük—nadiren farkındayızdır; ama hastalık ve yaşlılık böyle değildir. Hoş ve haz vericiyken saatler çok çabuk geçiverir; acı doluyken dakikalar geçmek bilmez. Çok değerli olan haz daha önceki bir acıya karşıttır; daha önce söylendiği gibi kimi zaman zevkimiz acıdan uzak olmaktan biraz fazlasıdır.

İhtiyaçlardan ve onların tatmininden söz ettik; fakat bunların doyurulmadığı zamanlar da olur—ve işte burada yeni bir tecrübe türü ortaya çıkar. İhtiyaç ıstıraptır ve onun tatmini müspet değil sadece menfi bir şeydir; fakat karşı gelinmesi, engellenmesi daha da kötüdür. Ve bu az ya da çok insanının kaderidir. Kimilerinin, belki birçoğunun veya çoklarının istekleri karşılanmaktan daha çok engellenir. Onlar sadece yaşarlar, yalnızca varlıklarını sürdürürler—hayatın zenginliğini ve doluluğunu tecrübe edememelerinden hiç söz etmiyoruz. Zaruret hayatlarının bir günü olsun yakalarını bırakmaz, dolayısıyla onların düşünce ve tefekkürün hazlarını tatmalarına izin vermez. Schopenhauer aşikâr ki bizim kalabalıklar dediğimiz kitlenin içler acısı durumunu keskin biçimde hissediyordu.⁶ Zenci kölelerin durumundan, fabrikalardaki işçilerin, günde on, on iki, on dört saat çalıştırılan körpecik çocukların durumundan söz eder. Bu veya benzeri şeyler milyonların kaderidir. Onların hayatları hayatta kalma mücadelesinden pek farklı değildir. Ve ardından mücadele ettikleri şey—ölüm—sonunda ansızın

⁶ Werke, c. II, s. 368; J. Volkelt, op. cit., s. 9'da on altı on yedi yaşlarındayken Fransa seyahati esnasındaki düşünceleriyle karşılaştırın.

yakalar onları; nadiren de olsa kimi zaman bezginlik ve umutsuzluktan gülererek karşılarlar onu.

Hatta hayatta başarılı olarak adlandırılanlar, yüksek mevkidekiler bile her zaman istediklerini elde edemezler ve korku, endişe ve sıkıntı az ya da çok onların da peşini bırakmaz. Dışındaki taç, kafadaki iç huzurun güvencesi değildir; masumlar ve iyiler de aksi tesadüflerin ve hak edilmemiş kötülüklerin kurbanı olur; Opheliaların, Desdemonaların, Cordeliaların ne kusuru vardı? diye sorar Schopenhauer. Ayrıca çocuklarının başına gelen kazaların ve haksızlıkların tümünden kurtulmayı başararak, kendilerini bütünüyle mutlu addeden azınlığın içinde yer alsak bile bu ancak kısa bir zaman için böyledir—er ya da geç en mütevazı işçiyle aynı kaderi paylaşacak ve istesek de istemesek de öleceğiz.

Evet, Schopenhauer daha ileri gider. Ona göre ölümden normal olmayan, sadece iradeye değil akla da karşı olan bir şey; acıda, acının her türünde normal olmayan ve akla karşı bir şey vardır. Hazza dair sorular sormayız, fakat acı—neden olsun, neden kaçınılmaz olsun o? Onun küçük bir zerresi her şeyin tadını kaçırmaya yeter. O kıyası kabil olmayan bir şey—ne kadar olursa olsun hazla dengelenemeyen bir şeydir. Binlerin mutluluğu, der Schopenhauer, tek bir ruhun ıstırabını ve ıstırap içinde ölümünü dengeleyemez. Gerçekte varolandan yüz kat daha az ıstırap olmuş olsaydı bile sırf ıstırapın varlığı bu dünyayı lanetlemeye yeterdi. Eğer dünya kumsursuz, amacı kendinde bir şey (*Selbstzweck*) olacaksa onda ıstırap—ve ölüm olmamalıdır.⁷ Dil tuhaf ve abartılı görünebilir, o çağdaş ruha bütünüyle yabancı bir idealizmi seslendirir; ancak yine de arkasında derin bir hakikat gizlidir.

7 Werke, c. III, s. 662.

Fakat insan sadece istemez ve ıstırap çekmez—o eylemde bulunur: Nasıl davranır o? Birbiriyle ilişki içinde eylemde bulunan varlıklar olarak nasıl varlıklarız biz? Schopenhauer dünyada çıkar gözetmez insanların olduğunu sorgulamaz, gerçek ahlaktan kuşku duymaz: fakat onun düşüncesine göre bu insanlara ve böyle bir ahlaka her yerde rastlanmaz. Hatta zaman zaman gerçek kötülüğün, garazkârlığın, kötü niyetin⁸ var olduğunu kabul eder; ve doğru eylemlerimizin büyük bölümünün hukukun ve umumun kanaatinin etkisinin sonucu olduğunu düşünür. Bencil olmayan sevgiye, hesapsız, kendiliğinden adalete nadir rastlanır; bunlar hayatın olağan seyri içinde beklediğimiz şeyler değildir, gördüğümüzde şaşırır müteessir oluruz; Hamlet'in söylediği gibi, "dürüst olmak bu dünyada on binlerin içinden seçilmiş olmaktır."⁹ Hukuk ve idarenin, yani örgütlenmiş gücün zorlaması kendiliklerinden böyle olmayacak bu insanları kısmen doğru olmaya ve çoklarında fırsat bulur bulmaz depreşen vahşiliği dizginlemeye zorlar. Doğal olarak insanlar bencildir ve yaptığımız iş anlaşmalarına bağlı kaldığımızda bile onları elimizden geldiğince kendi lehimize çevirmenin yollarını ararız. Bu iş dünyasında bildik alışıldık bir durumdur; herkes kendi çıkarının peşindedir; bir zümre elde edebildiği kadar çok ücret, bir başkası kâr, bir başkası faiz, bir başkası kira getirisi ister. İktisat politikamız kişisel çıkarın farklı durumlarda takip ettiği yasaları izlemekten başka bir şey yapmaz; eğer insan ideal olarak adil ve çıkar gözetmez

⁸ Werke, c. III, s. 393, 398; bununla herhangi bir kazanç beklentisi içerisinde olmaksızın sırf başkalarına zarar vermenin ve ıstırap çekirmenin arayışı içinde olma hali kastedilir. C. II, s. 429-430'daki psikolojik açıklamayı karşılaştırın.

⁹ Werke, c. II, s. 191. Theognis'in yeryüzünde gerçekten dürüst ve güvenilir bir gemi dolusu insan bulamazsınız anlamındaki dizeleriy-le (83-86) karşılaştırın.

olsaydı, bir bilim olarak genel karakteri kişisel çıkarı bir ilke olarak kabul etmesine bağlı olduğu için bu iktisat politikası paramparça olurdu. Dolayısıyla toplum, özellikle sanayi toplumu bir çıkarlar savaşıdır: *bellum omnium contra omnes*.

Bir zamanlar şiddet yaygın, sonuç kölelikti; şiddet azaldığı için savaşın da kesileceğini düşünmemeliyiz. Schopenhauer aynı derecede güçlü bir savaş silahı olarak kurnazlığa dikkat çeker ve hatta onun güçten daha az saygın bir silah olduğunu düşünür.¹⁰ Gene de ister kişiler ister zümreler yahut sınıflar arasında olsun bu mücadelede, bu savaşta birbirimize zarar veririz; evet, insanın başına gelen en ciddi kötülük ve belaların en başta gelen kaynağı, der Schopenhauer, yine insanın kendisidir (bu yargının gerçek anlamını daha sonra göreceğiz): *homo homini lupus*. Kant'ın, kendisiyle çeliştiği için bir doğa yasası olarak düşünülmesini bile imkânsız gördüğü hakkın yerine gücün hâkimiyeti, gerçekte der Schopenhauer, doğada—sadece hayvanlar âleminde değil insanların dünyasında da gördüğümüz cari ve tabii yasadır; toplum büyük ölçüde varolduğu haliyle, sadece düşünsel olarak değil fakat fiilen de, kendi kendisiyle çelişen böyle bir şeydir. Sokrates ölüme mahkum edilir, Mesih çarmıha gerilir; insanın karakteristik özelliği bu tür işlerde ifadesini bulur. Bu açıdan Schopenhauer dünyayı Dante'nin cehennemiyle karşılaştırır—şu farkla ki burada insanın kendisi hemcinslerinin şeytanıdır; ve Schopenhauer başşeytanı yüzbinlerce insanı birbirine karşı saf tutturup sonra da "İçine

¹⁰ Werke, c. II, s. 394–399, krş. s. 428. Lakadaimonia'ya elçi olarak gönderilen Atinalının konuşmasıyla karşılaştırm: "İnsanlar haksızlığa şiddetten daha fazla gücenirler, çünkü birisi denk birinin elde ettiği haksız kazanç gibi görünür, diğeri üstün birinin karşı konulmaz gücüdür" (Thukydides, I, 77).

doğduğunuz şey ıstırap ve ölümdür, öyleyse ateş açın birbirinize top ve tüfeklerle" diye bağırın dünya fatihlerinde bulur. Ve onlar, der, bunu yaparlar¹¹ (anlaşılan dünyada şeytanlar kadar ahmakların da olduğunu düşünür).

Bu muazzam, pervasız bencillikten başka, her gün karşılaştığımız uysal, basit bencillik vardır. Çoğu kimse, diye düşünür Schopenhauer, kendi yakınlarındaki insanların ıstırap içinde olduğunu bilir, fakat bunların ıstırabını hafifletmek ya da dindirmek için hiçbir şey yapmaz, çünkü bu onların kendi adına nefislerinden feragatte bulunmalarını gerekli kılar. Bir yabancıyla karşılaşırsak, ilk düşüncemiz "Bize bir yararı dokunabilir mi?" olur. Eğer dokunmazsa onunla özel olarak ilgilenmeyiz. Diğer yandan, bir başkasından bilgi ya da tavsiye istediğimizde eğer onun bu konuda öyle veya böyle bir çıkarı olduğunu anlarsak ona karşı bütün itimadımızı kaybederiz. Büyük ölçüde bencil ya da kişisel çıkarının peşinde koşan varlıklarız; bu hoş bir manzara değildir ve bunun bilincinde olmak (aldanmayan bir bilince sahip olduğumuzda) da hoş değildir.

Bu da bizi bir başka noktaya götürür: Schopenhauer biz insanların büyük ölçüde kendi kendini aldatan varlıklar olduğumuzu savunur. Başkalarının gözünde iyi görünmeyi isteriz—sıradan insan başkalarının kendisi hakkında ne düşündüğüyle ilgilendiğinin yarısı kadar kendisinin ne olduğu ile ilgilenmez¹² ve bu dünyadaki birçok

¹¹ Werke, c. III, s. 663; krş. c. II, s. 383, "Woher denn anders hat Dante den Stoff zu seiner Holle genommen, als aus dieser unserer wirklichen Welt?"

¹² Schopenhauer'in Volkelt, op. cit. s. 264–265'de özetlenmiş "ritterliche Ehre" görüşünü karşılaştırmak; ayrıca insanların yüzlerine geçirdiği (erdem, yurtseverlik, din) maskeleri ve özellikle nezaket maskesi—evet hatta zaman zaman "Freude und Glück" maskesi ile ilgili görüşü için bkz. a.g.e., s. 268–269.

karışıklığın ve çoğu perişanlığın nedenidir, fakat (daha kötüsü) kendi gözümüzde de iyi görünmeyi isteriz, dolayısıyla kendimizi kendimizden gizleriz, gerçek saiklerimizin üstünü örteriz, kendimizde bir kusurun olmadığını düşünmeyi severiz¹³—çünkü utanç kadar nahış bir şey yoktur. Zaman zaman başkalarının küçümsemesine katlanabiliriz—fakat kendi kendimizi hakir görmek katlanılmaz bir şeydir ve buna izin vermektense her şeyi yapmayı ve düşünmeyi göze alırız. Bu tür bir varlık, teologların diyeceği gibi, yapıp ettikleri kötü olduğu için ışıktan çok karanlığı seven bir varlık ne kadar zavallıdır!

Hiç kuşkusuz Schopenhauer gerçek insan doğasına dair gurur okşayıcı bir görüş sunmaz, ve bu günümüzün güler yüzlü liberalizminden çok eski teolojik görüşlerle ve Yeni Ahit'le uyum içindedir. Fakat bir şeyin gurur okşayıcı ya da hoş olmaması onun gerçekten uzak olmasını gerektirmez. Schopenhauer şeylerin önce bu vahim yanını düşünürken sıradan ahlakçılardan ayrılır ve insan dünyasını cehennemden başlayarak tasvir eden Dante'nin yolunu tutar. Ve o farklı bir yol tutmanın bir eğitim yanlışı olduğunu düşünür ve çocuklara dünya hakkında hoş bir resim sunma siyasetini, onların genel olarak takip edilen düsturların dürüstlük ve erdem olduğunu düşünmelerini sağlama yöntemini sorgular. Çocuklar er geç gerçeği öğrenecekler ve o zaman öğretmenleri hakkında hiç de iyi şeyler düşünmeyeceklerdir der; önce dürüstlük ve içtenliğin örneğini sunarak, "Dünyanın kötülük içinde yüzdüğünü; insanların olmaları gerektiği gibi olmadıklarını; dolayısıyla yanıltılmaya, kandınılmaya fırsat vermemelerini ve daha iyi olmaya çalışmalarını" söylemek daha iyidir.

13 "Wir betrügen und schmeicheln Niemandem durch so feine Kunstgriffe, als uns selbst," Werke (Grisebach ed.), c. I. s. 386, krş. 421; c. IV, s. 459 d.; c. V, s. 215 vd.

Ve şimdi, mücadele ettiğimiz şeylerin fani, içindeki her şeyle birlikte zamanın gelip geçici oluşu sözünü ettiğimiz bütün olguların ötesindedir—ki bu irade tecrübesinin onu nesnel olarak düşünmekten ne kadar farklı olduğunu gösterir. Dünyanın saf fenomenallığı, içindeki her şeyin düş benzeri karakteri Schopenhauer üzerinde derin etki bırakmış olmalıdır. Şeyler vardır ve yoktur—Mezmurların ve Marcus Aurelius'un bazı pasajları bir kenara bırakılacak olursa bu olgunun Schopenhauer'in kalem aldığı satırlardan daha etkileyici tasvirini bulmak zordur. Sanki ruhu ebedi olanı aramış ve onu bulamamış gibidir.¹⁴ Gerçek olan sadece mevcut olandır ve o da içindeki her şeyle birlikte geçip gider.¹⁵ Schopenhauer bir çocukken bile bunu hissetmiştir. Bu kendisi ile annesi arasındaki mizaç zıtlığının temelini oluşturuyordu ve düşüncelerini belli bir hüznün ve kasvetle renklendiren de buydu.¹⁶

On beş, on altı yaşında Fransa'dayken yıkıntılarını ziyaret ettiği Nimes'deki arenadan gelip geçmiş olan binlerce insanı düşünmüş; Toulon'da devrim öncesinin sefalet içindeki kürek mahkûmlarının neşesiz ve umutsuz hayatını zihninde canlandırmış; Lyons'da daha birkaç yıl önce meydana gelmiş olan Devrimin saldırdığı dehşet ve korkuyu şimdi infaz yerlerinde süregiden ve bunlarla hiç ilgisi olmayan iş ve koşuşturmalarla karşılaştırmıştır. "Akıl almaz," diye yazmıştı, "zaman kudretiyle en canlı ve en korkunç izlenimleri nasıl da yok etmektedir". Ve bu seyahatler esnasında onun Milton'dan, zamanın hükümünden kaçış özlemini dile getiren bir şiir tercüme etti-

14 Krş. "des Menschengeistes, der gerade weil er so vergänglich ist, das Unvergängliche zu seiner Betrachtung wählen sollte", Werke, c. III, s. 505.

15 Mevcut olanın varlığı "ein stätes Sterben"dir, Werke, c. II, s. 367.

16 Elbette anne ile oğulun arasını açan sadece bu değildi; ayrıntılar için bkz. Volkelt, s. 13-16.

ğini görüyoruz.¹⁷ Çünkü eğer şeyler gelip geçici ise, onlara gönül vermemizin ne yararı vardır? “Bir sonraki anda artık var olmayan, bir düş gibi bütünüyle kaybolup giden şey hiçbir ciddi çabaya değmez,” diye yazar Schopenhauer.¹⁸

Unutmamalıyız ki o mücadele etmeden ve mücadele edilen şeyi elde etmeden—yani irade açısından—söz eder; felsefi veya sanatsal, irade-siz tefekkürden, gerçek ahlaki eylemden değil, ki bunların her ikisi de bizi neşelendirir ve değişime tabi, fani dünyadan bütünüyle uzaklaştırır. İradenin çabalarının boşluğu ona göre düşüncenininkinden daha fazladır, o bir his ve sanıdan ibarettir. Bunca zahmete girer, bunca emek sarf ederiz, sonunda ne geçer elimize? diye sorar. Elde ettiklerimiz elde etmeyi umduğumuz şeyler değildir. Bu konuyu bilhassa onur ve şöhretin aldatıcı özüyle ve cinsel cazibenin yanıltıcı doğasıyla ilgili olarak genişletir; ve genel olarak hayat, diye düşünür, beklentide tecrübedekinden daha parlaktır.¹⁹ Fakat bundan daha fazlası, şeylerin eriştikten veya elde ettikten sonra devam etmemesidir. Hayatın kendisi de böyledir. Onun için nasıl da çabalarız! Çoğumuz için en başta gelen iyidir o, onun için her şeyi veririz—peki nedir o? İnsanların çoğu için emek, zahmet, endişe, sukutuhayal. Schopenhauer köleleri, fabrika işçilerini, çocuk işçileri görür; ve dokuma tezgahı başında oturmanın, aynı mekanik işleri günde on, on iki, on dört saat tekrar tekrar yapmanın nefes alma ayrıcalığı için ziyadesiyle pahalıya mal olduğunu düşünür.²⁰ Ve elde edilen kazancın maliyeti karşılayıp karşı-

17 Volkelt, s. 9; krş. “Nachlass” (Grisebach ed.), c. IV, s. 365.

18 Bunu Volkelt aktarır, s. 261.

19 Bkz. Volkelt, s. 262–267.

20 Hayat “ein Geschäft, dessen Ertrag bei weitem nicht die Kosten deckt”tir (Volkelt tarafından aktarılır, s. 245).

lamadığını sorar.²¹ Ayrıca bunca zahmetle kazandığımız hayatı çok çabuk kaybederiz. İnsan sadece ölüm hakkında açık bir fikre sahiptir—ve geri kalanlardan açık biçimde daha duyarlı ve daha düşüncelidir; ve bu yüzden ölüm korkusu insanın, hepsinden önemlisi yüksek insanın yakasını bırakmaz. On yedi yaşındayken ansızın, Schopenhauer bize söyler (daha sonra yazar), vaktiyle Buda'nın hastalığı, yaşlılığı, ıstırapı ve ölümü düşünürken varoluşun ıstırap ve sefaletiyle ilgili gençliğinde hissetmiş olduğu aynı duyguya kapılmıştır.

Schopenhauer bütün bunlarda insanın dünyadaki yazgısının ve karakterinin daimi özelliklerini yakaladığını düşünür. İnsanın çok fazla değiştiğine ya da değişeceğine inanmaz. İnsanın geleceği konusunda idealist ya da Ütopyacı değildir. Aslında, insanların bütün ihtiyaçları karşılanmış, hedeflere ulaşılmış ve Ütopya burada gerçekleşmiş olsaydı, korkunç bir *Langeweilın* başlayıp başlamayacağını—evet sonunda mücadele ve ihtiyacı yeniden başlatacak aşırı bir nüfus artışının ortaya çıkıp çıkmayacağını sorar.²² Hatta Ütopya kalıcı olsaydı bile insanlar hâlâ ölecek, dolayısıyla bu yeryüzünde gerçek doyum yine imkânsız olacaktı. Fakat bu uzak ihtimallerle uğraşmamız için bir sebep yok.

Schopenhauer her şeye karşın, son yıllara kadar genel olarak dünyanın da düşündüğü gibi, insan üzerine çok fazla düşünür. İnsanlık tarihinde ilerleme düşüncesi gibi bir şeye ne kadar nadir rastlandığına zannediyorum Sir Henry Maine işaret etmişti. Bunun bir batılı uydurması olduğu söylenebilir. Ne Platon'un haberi vardı bundan, ne de Aristoteles'in. Ne de görünürde Hristiyanlık böyle bir şeyi tanır—en azından Mesih'in "İnsan geldiğinde (yani

²¹ "Nachlass", c. IV, s. 350.

²² Werke, c. II, s. 113-114.

yeryüzü tarihi son noktasına eriştiğinde) yeryüzünde inanç bulacak mı?" diye sorduğunu görürüz ve Yeni Ahit'te bildiğimiz şekliyle tasvir edildiği üzere, geliş yavaş yavaş gelişerek mükemmelleşmiş bir şeyi selamlamak değil, fakat kötüyü iyiden ayırmak ve değiştirilemez bir yargıyı tesis etmektir. İnsanın yavaş yavaş, hiç durmadan mükemmeliyete doğru ilerlediği tasavvurunun geçmiş belki de iki yüzyılı bile bulmaz. Schopenhauer bunun bir yanılısına olduğunu düşünür. O durağan diyebileceğimiz bir insan görüşüne sahiptir. Nesiller birbirini takip eder, fakat büyük ölçüde aynıdırlar. İnsan belli değişmez niteliklere sahip olduğu için, büyük ölçüde diğerleri—maymun, aslan, herhangi bir ağaç yahut bitki—gibi bir türdür. Gittikçe daha mükemmel meşe ağaçlarına ya da daha mükemmel aslanlara doğru bir ilerleme yoktur; giderek daha mükemmelleşen insan diye bir şey de olamaz.

Böyle bir görüş insan hayatını anlamından yoksun bırakmaz, fakat anlam değişime uğrar. Bir ara şartlar elverişlidir ve mükemmel bir ağaç ile karşılaşırız. Dolayısıyla uygun şartların bir araya gelmesiyle nadir zaman aralıklarında (görece mükemmel) insan türünün mükemmel örnekleriyle karşılaşırız. İnsan hayatının anlamı bu örnekleri vücuda getirmesinde aranmalıdır—bunlar zamanın taçyapraklarıdır; fakat bunlar zorunlu olarak zamana bağlı evrim denen şeyin sonunda görünmezler, orada burada, şartlar elverişli olduğunda ortaya çıkarlar.²³ Schopenhauer'in aklında felsefi ve sanatsal deha-

23 Schopenhauer felsefesindeki "aristokratischer Zug" ve onun "aristokratisch-individualistische Erlösungsphilosophie"siyle ilgili olarak krş. Volkelt, s. 3, 303. Nietzsche'nin "Üstüninsan" öğretisinin hareket noktasının burada saklı olduğuna işaret edilebilir; Schopenhauer'den aktarır (Werke, c. II, s. 266, "Taschenausgabe"): "die Menschheit soll fortwährend daran arbeiten, einzelne grosse Menschen zu erzeugen-und dies und nicht Anderes sonst ist ihre Aufgabe."

ya sahip insanlar, ve ermişler ya da azizler vardır. Schopenhauer insan ilişkilerinin genel yapısında bir değişim beklentisi içinde değildir. Bir anlamda "varolanların tümünün kendisine doğru hareket ettiği çok uzak bir Tanrısal hadise"yi kabul etse bile, bu dünyevi bir hadise değildir. İnsan tekleri (din değiştirmeye karşılaştırılabilecek bir buhran bir tarafa) esaslı biçimde değişmez; eylemleri az ya da çok değişebilir ama karakterinin ilkelere değil.²⁴ Değişimler bilgidedir, iradede değil; bir taş parçası ne kadar altına dönüşebilirse kötü insanlar da o kadar iyiye döndürülebilir; kedi, fare yakalama dürtüsünü ne kadar kaybederse bir kimse bencilliğine de o kadar ikna edilebilir ya da bundan vazgeçirilebilir. Schopenhauer insanların karakterlerinin makul düşüncelerle telkinde, ricada bulunarak, yalvararak yakararak vb. değişebileceğine inanmanın çocukça olduğunu düşünür;²⁵ bilgi artabilir, fakat hepsi bundan ibarettir. Dolayısıyla toplum köklü ve esaslı biçimde değişmeyecektir. Bencilliğin devam edeceğini ve muzırlığını sürdüreceğini beklemek gerekir; kalabalıklar yine kendilerini feda edecek ve ıstırap çekeceklerdir ve ancak serbest vakit, deha için fırsat böyle doğabilir. İnsanın yeryüzünde payına düşen yine büyük ölçüde yanılsama ve sukutuhayalden ibaret olacaktır; hastalık, yaşlılık ve ölüm mukadder akıbet

²⁴ Werke, c. II, s. 347. Karakter, söylemeye bile lüzum yok, yavaş yavaş gelişip tam ifadesini ancak hayat süreci içerisinde bulabilir; fakat gelişim değişim değildir.

²⁵ Werke, c. II, s. 359; krş. c. II, s. 320, "Die Tugend wird nicht gelehrt, so wenig wie der Genius", vd.; ayrıca s. 434. Theognis'in 429-438 dizeleriyle karşılaştırın: "Bir çocuğu dünyaya getirip yetiştirmek iyi ilkeler aşılaktan daha kolaydır. Ahmakları akıllılaştırmanın ya da kötülerini iyileştirmenin bir yolu şimdiye dek bulunmamıştır; ... ne öğretilirse öğretilsin bu kötüyü iyileştirmeye yetmez". Bu dizeler hem Platon hem Aristoteles tarafından iktibas edilmiştir (Symonds, *The Greek Poets*, c. I, s. 263-264).

olarak hâlâ herkesi bekleyecektir. Dâhilerin herkesin nâdiren tadabileceği mutlu anlar olacak ve ölümsüz eserler üreteceklerdir; kendini unutan, nefsini inkâr eden, seven ve hizmet eden ermiş neşeyi bilebilir, fakat *im Grossen und Ganzen* insanlık bugün nasılsa büyük ölçüde yine öyle olmaya devam edecektir.²⁶

Okur belki de insan dünyası hakkında bütün bunların yeterli olduğunu söyleyecektir. Fakat Schopenhauer'in doğayla ilgili görüşü daha rahatlatıcı değildir. Doğayı gözlemlemek, şeylerin idealarını görmek, görünen her şeyin güzelliğini hissetmek başka bir şey—fakat bizzat onlar gibi olmanın nasıl bir şey olduğu başka bir sorudur. Tek bir anlamsız eğilimle ebediyen düşen ya da düşmeye çalışan bir taş olmak nasıl bir şeydir? Ne mutlu ona ki bilinçsiz! diyebiliriz. Uçan, sakınan, birleşen, ayrılan şu kıpır kıpır kimyasal elementler, fırlayan, sıçrayan, tıslayan şu elektrik kıvılcımları, dur durak bilmeksizin didinip duran ve hep yenilen, kalıcı hiçbir şey yoğuramayan, sırf onların da geçip gittiğini görmek için hep eskilerin yerini alacak yeni şeyler doğuran, asla bir hedefe ulaşmaksızın, bireyler kadar türlerin de kaybolduğunu görmeye mahkûm ve ellerinden çıkan son kalıcı ürünlerin yerinde yeller eserken zamana tahammül etmek zorunda olan şu yaşamsal güçler olmak nasıl bir şeydir? Başından mukadder sonu bilmedikleri—insan-

²⁶ Schopenhauer bir yerde durumu daha da umutsuz hale getiren a priori düşünceler dile getirir. Hatta kusursuz zekâlar bile, der, zaman içinde dünyayı tüketecektir ve o zaman yenilik eksikliğinden dolayı dünyayı sıkıcı bulacaklardır. Dünya yalnızca iradenin tezahürü olduğu için kapalı bir dünyadır. "Weil nämlich das Wesen aller Dinge im Grunde Eines ist, so ist alle Erkenntniss desselben nothwendig tautologisch; ist es nun ein Mal gefasst, wie es von jenen vollkommensten Intelligenzen bald gefasst sein würde; was bliebe ihnen übrig, als blosser Wiederholung und deren Langeweile, eine endlose Zeit hindurch?" Bu Schopenhauer düşüncesindeki en karanlık noktadır.

da kısmi bilince ulaşanlar hariç—hiç bilmedikleri için belki de mutludurlar! Ve bu, aşağı hayat formları arasındaki görünürde kaçınılmaz çatışma hakkında hiçbir şey söylemiyor. Schopenhauer, Darwin'in kafamıza soktuğu şeyleri daha önce biliyordu ve varlıkların birbirini tüketerek ayakta kaldıkları, her yırtıcı hayvanın diğerlerinin canlı mezarı olduğu ve hayatını—kaçınılmaz sorunları böyle bir ölüm olan—bütün bir diziye borçlu olduğu bir dünya ruhunda bir tür dehşet uyandırmış olmalıdır. Vahşi bir hayvan, hatta avını yakalayan bir hayvan, bir tür korkunç güzelliğe sahiptir—sanat bunu sık sık ele alıp işler; fakat böyle bir hayvan *olmak*—bu bir tarafa, onun avı olmak nasıl bir şeydir? Bu düşünce neredeyse midemizi bulandırır ve insanlar bu tür şeylerin cereyan ettiği ve neredeyse kural haline geldiği bir dünyanın mümkün en iyi dünya olduğunu söylediklerinde Schopenhauer cevap verir: Saçma, apaçık bir saçmalık.²⁷ Çünkü ne yanından bakarsanız bakın hep böyle görünür: Hayvanlar kısmen birbirleriyle beslenirler; insanlar kısmen hayvanlarla beslenir; birbirleriyle beslenmeyen hayvanlar veya insanlar da daha aşağıdaki akrabaları olan bitkilerle beslenir; bitkilerin kendisi canavarca bir iştihadır, sessiz sedasız toprağı ve suyu tüketirler. İnsan toplumunda bu denli yaygın olan kardeşlikten uzak mücadele bütün dünyaya hâkimdir—her yerde karşımıza çıkan aç bir iradedir; ve hepsi tek ve aynı türden olduğundan Schopenhauer onu Grek efsanesinin çocuklarını yiyen, yani kendi etini tüketen Thyestes'ine benzetir. İnsan dünyasında ne kadar deşme ve ilerleme varsa daha aşağı dünyada da o kadar vardır; ebediyen aslan bir aslan, kaplan bir kaplan, yılan bir yılan olarak kalır.

²⁷ Werke, c. III, s. 667.

Schopenhauer'in gördüğü biçimiyle dünyanın—yani irade-*siz* bir akılla gözlemlendiği ve düşünüldüğü biçimiyle değil, fakat tecrübe edilen, hissedilen biçimiyle dünyanın—onun bir parçası olarak bilinen haliyle dünyanın genel hatları böyledir. Bütün görünümünün arkasında dünya iradedir ve bu genel hatlarıyla söylemek gerekirse iradenin doğası ve yazgısıdır.

Browning feryat eder,

“All’s right with the world;”²⁸

Schopenhauer cevap verir, “Bu dünyada bozuk ve kusurlu olan bir şey var,” ve belki de Schopenhauer en derin insan bilincine yaklaşır. Hayatın mutsuz ya da kötü yanıyla ilgili abartıların inkâra lüzum yok: Sözelimi hazzın menfi bir şey olduğunu söylerken ayırım gerçek olmaktan çok akademik görünür; iradenin hiçbir zaman tatmin edilmeyeceğini söylerken, bu onun üzerine eğilen herhangi bir düşünceden çok onun sınırsızlığını çağırıştırabilir. Milyonların ıstırap içinde olduklarını söylerken onların ıstırap çekmek zorunda olduklarını söyleyebiliriz; ilerleme yok derken ilerlemenin olup olamayacağını sorabiliriz; bencilik ve mücadelenin var olduğunu söylerken sevgi dolu ve neşeli işbirliğinin olup olmayacağını sorabiliriz. Fakat var olduğu haliyle dünyanın bozuk ve kusurlu olması, ne olursa, olabilirse, olacaksa olsun, derin ve esaslı biçimde bozuk ve kusurlu olması farklı bir meseledir ve dünyanın büyük dinlerinden kimisini—sözelimi sadece Budacılığı değil, fakat tarihsel Hıristiyanlığı da sıkıntıya sokan bir görüştür. Olması gerektiği gibi olmayan şeyler vardır, ama yine de vardılar. Bu nahoş bir çelişkidir, ama yine de onda, daha doğrusu bu iki önememenin ilkinde, insanda en

28 (: Dünyada her şey yerli yerinde.)

yüksek olan şey ifadesini buluyor olabilir. Kusursuz bir dünya hakkında Schopenhauer belli belirsiz de olsa bir ilkre sahip olmamış olsaydı varolduğu haliyle bu dünyayı asla eleştirip mahkûm edemezdi—ve diğer yandan eğer biz, dünyayı tatminkâr buluyorsak bu ancak bizim idealizminimizin aşağı düzeyde ya da tükenmiş olması sayesinde olabilir. Bu her zaman böyle olmuştur. Mesih'e dünyanın mevcut krallıklarını kendisine bir karanlıklar vadisi gibi gösteren göklerin melekûtu düşüncesiydi. İnsanın mevcut hayatını böylesine hazin ve acıklı hale getiren Sakya-mouni'nin ne hastalığın, ne yaşlılığın, ne ıstırabın, ne de ölümün olduğu mümkün bir dünya durumu tasavvuruydu. Ayrıca ışığında gerçeği gördüğü ideal, insanın içinde onu dönüştürebileceği ilhamı uyandırabilir. Kahraman, ıslahatçı, kurtarıcı olan iyimser değil, idealist kimsedir. İnsanın iyileşmesine katkıda bulunanlar dünyanın kötülüğünü hissedenlerdir. Büyük kurtuluş dinlerinin, Budacılığın ve Hıristiyanlığın sırnı burada saklıdır. Sadece idealizm değil, fakat bir kurtuluş yolu bulmaya çalışan ruhun en derin araştırmaları ve iradenin en hararetli çabaları da saf doğa ve doğal dinlerden farklı olarak, bu türden dinler için harcanır ve harcanmıştır.

Dünya esaslı biçimde bozuk ve kusurludur. Şu halde Schopenhauer'in söylediği budur. O bunu dünyayı suçlayan ve mahkum eden, birisi gibi söylemez, onun kişisel bir şikâyeti yoktur, huysuzluğa, merdümگیرizliğe, (*misanthropie*) hastalık kuruntusuna herkes kadar saygısı vardır;²⁹ görüşlerine yaygın biçimde yakıştırılan Kötümserlik tabirini nadiren kullanır³⁰ ve kullandığında esas iti-

29 Krş. sözgelimi, Werke, c. II, s. 468; c. IV ("Die beiden Grundprobleme der Ethik"), s. 199.

30 Bailey Saunders, "Schopenhauer"de tam da bu konu üzerinde durur (London, 1905), s. 84 (Monografinin Türkçesi için "Fikir Mimarları" dizisi içinde yayınlanan "Schopenhauer" kitabına bakınız).

bariyle İyimserliğin karşıtı olarak kullanır, ki bu sonuncusu ona bayağı ve aşağılık bir düşünüş tarzı ve insanların sayısız ıstırapıyla bir alay olarak görünür; o yalnızca içeriden bir tecrübe olarak alınan dünyayı—sadece ona baktığımız felsefi ve sanatsal düşünmenin ender anlarından ve ahlakın temel anlamı olan içimizdeki aşkınlıktan ayrı olarak—kusursuz bir dünya olarak düşündüğümüz şeyin karşıtı olarak görür; bu asla huzurun olmadığı bir bencilce mücadele dünyası; şeylerin birbirinin yolunu kestiği ve birinin diğerini tuzağa düşürdüğü bir dünya, ıstırap, yaşlılık ve ölümün dünyasıdır. Bir yerde bunun mümkün bütün dünyaların en kötüsü olduğunu söyler, fakat bununla düşünülebilecek olanların en kötüsünü kastetmediğini açıkça belirtir. Kastettiği şeyi bir tüccarın yürüyen, fakat sadece yürüyen ve eğer daha kötüye gidecek olursa batacak olan sıkıntılı işiyle karşılaştırarak misallendirebilirim; dolayısıyla dünya da sadece varolacak şekilde düzenlenmiştir. Daha kötüsü varolmamayı gerektirirdi.³¹ Bir başka yerde daha kötüsünün olabileceği özel halleri zikreder;³² başka bir yerde de daha şiddetli bir yaşama iradesinin, daha aşırı ıstıraplarla dünyayı bir cehenneme çevireceğini söyler³³—çünkü daha önce aktardığım kuvvetli karşılaştırmaya karşın mevcut dünyamız, Schopenhauer'in düşüncesine göre, bu aşırılığın gerisinde kalır. Doğada da büyük ölçüde durum aynıdır, doğa ve insan esas itibarıyla aynıdır:—Yeni

31 Werke, c. III, s. 669. Dolayısıyla Leibniz'in iyimserliği bunun soyut olarak en çok istenen dünya olduğunu değil, fakat var olabilecek ya da mümkün olan bütün dünyaların en iyisi olduğunu savunmuştur.

32 Werke, c. III, s. 670; atmosferin kimyasal yapısındaki bir değişiklik ve yer kürenin sıcaklığındaki bir yükseliş bunun örnekleridir.

33 Werke, c. II, s. 468.

Ahîl'in harikulade dilini kullanmak gerekirse, "bütün yaratılmışlar inler ve doğum ağrısı çeker."³⁴

Böyle bir dünya—tacı ve en iç özünü açıcı olarak insanla birlikte—nasıl olmuştur da varolmuştur? Bu karanlık ve esrarlı sorundur. Schopenhauer olgulara bağlı kalmaya çalışır ve kaba spekülasyonlarda bulunmaktan kaçınır. Ancak yine de sanki kendisine veya en azından iddialarına³⁵ karşı körlemesine kanaatleri, tahminleri ve müphem görüşleri vardır. Gizli idealizminin ve dolaylı olarak anlaşılan mutlak ahlak duygusunun bunlarda ortaya çıkış biçimi harikuladedir.

Bugünlerde dünyayı bulduğumuz haliyle doğru olarak kabul etme eğilimindeyiz; Schopenhauer böyle değildir—esasları açık olmayan kendine özgü mantığına göre ancak iyi ve kusursuz olan sorgulanmaksızın doğru olarak kabul edilebilir; şeylerin ilk ve asli hali, ilkel veriler her türlü açıklamanın ötesindedirler, çünkü buna gereksinim duymazlar, gördüğümüz bu kusurlu dünyanın buna benzer bir yanı yoktur.³⁶ İstirap ve hastalığı, yaşlılık

³⁴ Schopenhauer Aristoteles'i tasvip ederek anar, ἡ Φύσις δαίμονια ἄλλ' οὐ θεῖα ἐστί (De divinat., c. 2, s. 463) ve kendisinin bizimki gibi bir dünyaya dönüşmesine rıza gösteren bir tanrının şeytanın sıkıştırıp bunaltmasının kurbanı olmuş olması gerektiğini söyleyerek tümtanncılığa karşı çıkar, Werke, c. III, s. 398; tümtanncıların ἔν ναί πᾶνινα inanır fakat πᾶν θεός'una karşı çıkar, c. III, s. 739. "Unendlicher Naturgeist" sadece "beharrlicher Wille zum Leben"dir; manevî ya da iç yanıyla dünya bir *theophaniadan* başka her şeydir, c. III, s. 678; krş. Volkelt, s. 189.

³⁵ Werke, c. III, s. 679, 736–737; krş. Frauenstädt's Einleitung, Werke, c. I, s. 38-39.

³⁶ Burada Schopenhauer düşüncesinin *implicationlarını* veriyorum, onu doğrudan aktarmıyorum; fakat (Werke, c. III, s. 194) o doğanın düzeninden şeylerin tek ve mutlak düzeni diye söz etmez ve ahlakın bu kanaatten ayrılamayacağını söyler; krş. c. III, s. 740, ki burada, "dass bei mir die Welt nicht die ganze Möglichkeit alles Seins ausfüllt" panteizmden farklı olarak felsefesinin ayırt edici özellikleri arasında sayılır. Tekrar tekrar "ein ganz anderartiges Dasein, eine andere Welt"ten, sözgelimi c. III, s. 495, 497'de söz eder.

ve ölümü şeylerin doğal düzeninin bir parçası olarak görürüz; fakat hayır, der Schopenhauer, bunlar doğal değildir; olamazlar, şeylerin mutlak yasasının bir ihlalinin sonuçları, bir yerde kötü bir şey yapmanın cezasıdır.³⁷

Şimdi gelin kendimizi yaşadığımızdan çok farklı bir atmosfere yerleştirelim ve Dante'nin tasavvur ettiği gibi bir müddet Arafta eğlenirken düşünelim—kendimizle ilgili olarak gördüğümüz şeylerin eşyanın doğal, normal düzeni olduğunu düşünseydik, eğer bunun sebebinin ve amacının kendi dışında olduğunu, kusur işlemiş ve şimdi daha iyi şeyler yapmasını öğrenmekte olan ruhlar için bir geçiş durumundan, bütünüyle geçici bir dünyadan başka bir şey olmadığını kabul etmemiş olsaydık kim bilir doğrudan ne kadar uzak olurduk? Schopenhauer'in içinde yaşadığımız şu tuhaf ve tatmin edicilikten uzak dünya ile ilgili olarak sürüklenmiş olduğu türden spekülasyonları böyle bir *analogia* ile belki de anlaşılabilir hale getirebiliriz. Bu kendi meşruiyetine sahip bir dünya değildir, Schopenhauer bunu tekrar tekrar ifade eder; o kendisiyle açıklanamaz—onun kendisi için, salt kendi yararına varolduğuna dair tek bir delil yoktur. Ve Schopenhauer'in sunduğu veya daha doğrusu cesaret edip giriştiği açıklama ahlakidir.

Başlarına bir felaket ya da musibet geldiğinde Homeros dünyasının Grekleri nasıl ki bir yerde bir kusur işlemiş olduklarından dolayı tanrıların şimdi kendilerini cezalandırmakta olduğunu belli belirsiz de olsa hissetmiş-

³⁷ Schopenhauer "dass Schmerz und Tod nicht liegen können in der ewigen ursprünglichen und unabänderlichen Ordnung der Dinge, in Dem, was in jedem Betracht sein sollte"yi, *Werke*, c. III, s. 188, kabul eden dinlerden sempatiyle söz eder. "Denn die Verneinung des Willens zum Leben ist nicht Verneinung des Urseienden, der absoluten Substanz, sondern nur Verneinung jenes intelligibelen Willensakts, dessen Erscheinung diese unsere räumlich-zeitliche Welt ist", *Werke*, c. I, Einleitung, s. 87.

lerse,³⁸ Schopenhauer de "İster bedensel ister ruhsal olsun, her büyük ıstırap bize layık olduğumuz şeyi söyler, çünkü eğer buna layık olmamış olsaydık başımıza gelemezdi,"³⁹ der. Bu türden sayfalarla ilk kez karşılaştığımda kendi kendime, Schopenhauer'ın farkında olduğundan daha fazla insanlığın eski teolojik düşüncelerinin etkisi altında olduğunu söylediğimi hatırlıyorum—ve ondan sadece çağdaş dünyamızın *par excellence* metafizikçisi olarak değil, fakat *par excellence* ahlakçı-metafizikçisi, teologu diye söz etmek belki de mübalağa olmayacaktır.⁴⁰ O ancak kendi türünde bir teologdu ve belki de ilahiyat okullarının tarzına uygun değildi. Her ne kadar teizme Spinozacılıktan veya tümtannıcılıktan daha dostane hisler besliyorsa da, bu dünyanın olmadığı bir zamanı düşündüğü için bir teist değildir.⁴¹ Fakat aynı za-

38 Bir kimse ıstıraba duçar olduğunda bunun günaha bağlı bir Tanrısal Nemesis olduğu yorumu ile ilgili bkz. Aiskhylos, (Jebb, *Classical Greek Poetry*, s. 181).

39 Werke, c. III, s. 666. Volkelt, s. 281'de, "In der That, es tritt uns bei Schopenhauer in selner Lehre von der Weltschuld elne altehrwürdige Weisheit, ein uraltes düsteres Ahnen der Menschheit entgegen," der.

40 Volkelt, s. 279'da, "Schon in seiner Jugend bemerkte Schopenhauer gegen Schelling, dass das Moralische das Allerrealste sei, dem gegenüber alles, was sonst als real erscheint, in Nichtigkeit versinke," der; krş. Schopenhauer'ın yorumu gerek duymayacak kadar açık sözleri (Werke, c. III, s. 506), "Das Moralische ist es, worauf nach dem Zeugnis unseres innersten Bewusstseins alles ankommt". Dahası Schopenhauer, her ne kadar teizmin ahlaktan kopanlamayacağı görüşüne şiddetle karşı çıkarsa da aynı şeyin genel olarak metafizik hakkında da söylenebileceğini kabul etmez, bununla doğanın düzeninin eşyanın tek ve mutlak düzeni olmadığı görüşünü ifade eder: dolayısıyla, diye ekler, bu bütün doğru ve iyi insanların zorunlu *credos*u olarak teklif edilebilir: "Bir metafiziğe inanıyorum", Werke, c. III, s. 194, krş. c. IV ("Die beiden Grundprobleme der Ethik"), s. 109.

41 Werke, c. III, s. 189; ayrıca doğalcılığı kıyasıya eleştiren, dünyaya "bloss eine physische, keine moralische Bedeutung" sunmanın bir "fundamentaler" ve "verderblichster Irrthum", evet gerçekte bir "eigentliche Perversität der Gesinnung" olduğunu söyleyen sert ifadeleri vardır. Schopenhauer'ın panteizme karşı tavrıyla ilgili olarak krş. Volkelt, s. 189.

manda hayat ve insandaki kötülüğü durumlara ve şartlara bağlayan ve bencil, pervasız iradeyi göz ardı eden—insanın doğasıyla değil fakat alışkanlıkları ve eylemleriyle ne ise o olduğunu düşünen çağdaş akılcılığın⁴² sığ ve kolaycı tavrından da uzaktır. Schopenhauer, Pelagius'a karşı Luther ve Augustinus'un safında yer alır.⁴³ O insanın sadece davranması gerektiği gibi davranmadığını değil, fakat olmaması gerektiği gibi *olduğunu*; evet, eylemlerinin doğasından kaynaklandığını, harici durum ya da vesilelerin onları sadece ortaya çıkardığını düşünür, tıpkı doğa güçlerinin etkinliğini bu tür durumların, var etmeyip sadece ortaya çıkarması gibi—iyi bir insan yüreğindeki iyi hazinesinden iyi şeyler çıkarır, kötü bir insan içindeki kötülük hazinesinden kötü şeyler çıkarır (Schopenhauer Mesih'in bu sözünü kayıtsız şartsız tasvip ederek zikreder).⁴⁴

Bu sebepten ötürü insan, davranışlarındakinden çok doğasındaki değişime ihtiyaç duyar.⁴⁵ İnsanın ihtiyacı, ve günahı daha derinde—ve suç tecrübi bilgisine sahip olduğumuz herhangi bir şeyin ötesinde, daha derindedir. İnsan bu dünyaya bu pervasız, fütursuz, vicdansız, zaman zaman vahşi ve kan dökücü yaşama iradesiyle gelir, şartların bunda bir dahli yoktur—hayvan nasıl iradesini yiyip bitirici, bitki iradesini nasıl bulabildiği her

42 Werke, c. I, "Über die vierfachen Wurzel", s. 122; c. III, s. 718.

43 Werke, c. III, s. 693, 694, 718.

44 Werke, c. IV, "Die beiden Grundprobleme", s. 251, Luka 6, 45'den alıntılar.

45 Werke, c. III, s. 693. Schopenhauer burada Paulos'un görüşünü zikreder, fakat aslında onunla aynı fikirdedir: "Wenn auch die Schuld im Handeln, im *operari*, liegt; so liegt doch die Wurzel der Schuld in unserer *esentia et existentia*, da aus dieser das *operari* nothwendig hervorgeht, wie ich in der Preisschrift über die Freiheit des Willens dargethan habe." Volkelt, a.g.e. s. 285'de şunu söyler: "Kant's Lehre vom radikalen Bösen ist der Schopenhauerischen vom Leben als einer Schuld nächstverwandt."

yerde besinini yakalayıcı hale getirmişse, insanı da zaman içindeki herhangi bir eylemle kendisini böyle yapmıştır. Böyle bir olguyu nasıl açıklayabilir, yaşadığımız dünyanın cinnet hali içinde gayriahlaki bir dünya olduğu sonucundan nasıl uzak durabiliriz?

Schopenhauer cevap verir: Değişik biçimleri itibariyle bu dünyanın itici gücü ve özü olan iradenin şeylerin geniş erimi ve sınırsız uzamı içinde bir yerde doğru yoldan çıktığını, şeylerin kökenindeki büyük mutluluktan uzaklaştığını; ve işte şekillendirdiği bu dünyada—çünkü yüce, yaratıcı ve Tanrısal bir güç ona hâlâ bağlıdır ve o ardı sıra utancın gölgelerini olduğu kadar ihtişamın bulutlarını da sürükler—ve işte bu dünyada şimdi kefareti ni ödemekte,⁴⁶ kendisi hakkında bir bilgiye ulaşmakta olduğunu; ve böylece bizatihi ıstırap ve sınırlılığıyla, hastalık, yaşlılık ve ölümlerle nefsinin terk etmeye, kendisini aşmaya; eğer sadece yaşamak ve çabalamak hayatsa, artık bu çabalayan, diğer bireylerden koparılmış ve onlarla mütemadiyen savaş halinde olan bir birey olarak varolmayı bırakmayı; bütünüyle varolmaktan vazgeçmeyi, bilakis içinden çıktığı ve düzensiz, belirsiz, mücadeleyle dolu hayat olarak bildiğimiz her şeyin karşıtını bir tarafa bırakırsak başka türlü adlandıramayacağımız veya tasavvur edemeyeceğimiz ebedi mutluluğa, huzura ve sükuna yeniden dönmeyi istemeye yönlendirildiğini varsayarak. Aslında İnsanın Düşüşü öğretisine—günümüzde böylesine saçma bulunan, fakat Schopenhauer'in kendisini, genel olarak hiçbir derinliği olmayan iyimser

46 "Das Leiden ist in der That der Liuterungsprozess, durch welchen allein, in den meisten Fällen, der Mensch geheiligt, d. h. von dem Irrweg des Willens zum Leben zurückgeführt wird" (Werke, c. III, s. 731). Krş. Volkelt, s. 357. Belki de metinde "şekillendirdiği bu dünyada" yerine "kendisini izhar ettiği bu dünyada" ifadesini kullanmam daha doğru olurdu.

umutlarla dolu bulduğu Eski Ahitle aynı noktada buluş-
turan tek öğreti olduğunu bildirdiği bir öğretimdir⁴⁷—götü-
ren de bu aynı derin ahlaki-felsefi düşünüş tarzıdır.

Bugünlerde biz bir düşünüş fikrinden çok kolay vazge-
çiyoruz, çünkü mükemmeliyet hakkında bir fikrimiz var-
sa bile (ki çoğunlukla yoktur) bunu şeylerin sonuna ya
da doruk noktasına yerleştiriyoruz; ama eğer mükem-
meliyeti, Hıristiyanlığın Tanrı fikrinde⁴⁸ ya da Schopen-
hauer'ın esas itibariyle yaptığı gibi, şeylerin başlangıcına
ya da temeline yerleştirirsek, o zaman bir düşünüşün ol-
muş olması gerekir—başka türlü, bulduğumuz kusurlu
dünyayı açıklayamayız.⁴⁹ İrade niçin ve nasıl yanıldı, na-
sıl yanılmış olabilir? Schopenhauer bunu söylemez, ve

47 Werke, c. III, s. 666, 713.

48 Mr. Bernard Shaw'ın tanrısı kendisinden daha mükemmel bir
şey yaratabilen bir tanrıdır; Hıristiyanlığın tanrı tasavvuru böyle
değildir.

49 Weimar'da üniversiteye hazırlanırken ve Sophokles'in tragedyala-
rını okurken kendisinde oluşan kanaat, "dass alle zeitlichen Übel
gegründet seien in einem unbedingt ewigen Urbibel" di (Volkelt,
s. 11, bahseden W. Gwinner, Schopenhauers Leben, 2. Baskı, s.
746-747). Şeylerin temel doğruluğunu korumak için Schopen-
hauer Hıristiyan teolojisinden daha ileri gider, çünkü o insanın bu
dünyaya iradesi olmaksızın konulduğunu düşünür, ki Schopen-
hauer buna bir "schreiende Ungerechtigkeit," der (Werke, c. III, s.
692); Schopenhauer'e göre insan iradesi dolayısıyla buradadır—
bu dünyayı ve içindeki şeyleri oluşturan onun iradesidir, dolayısı-
yla ıstırapı ve sukutuhayali içinde yapmış olduğundan başka bir şe-
yi tecrübe etmez ve onun üzücü karakterini bulur. Aslında tam
akılla bunu yapmazdı. Fakat burada var olduğu haliyle insan ken-
disinden farklı bir varlığın eseriye eğer, yaptığı şeyin (seine
Schuld) sorumluluğu onu vücuda getirmiş olana düşer. (Werke, c.
III, s. 676). "Daher ist er nur in dem Fall, dass er selbst sein eige-
nes Werk sei, d. h. Aseität habe, für sein Thun verantwortlich"
(Werke, c. IV, "Die beiden Grundprobleme", s. 73). Dolayısıyla te-
selli şeylerle ilgili maddi değil fakat manevi-ahlaki görüşte aran-
malıdır (Werke, c. III, s. 676) ve kendi felsefesinin ahlaka hakkını
tam olarak veren yegâne felsefe olduğunu savunur (a.g.e., krş.
Volkelt, s. 331).

söyleyemeyeceğini bilir—bunlar her türlü cevaplandırma gücünü aşan sorulardır. Fakat bir düşüş fikri (*Abfall, Abirrung, Verirrung, Wahn*—onun kullandığı deyimlerdir bunlar) ona metafizik ve ahlaki bir zorunluluk olarak görünür.

Şu halde bu dünyada bir keyfilik yoktur; bilakis ezelî-ebedi bir haklılık vardır (Schopenhauer bu deyimleri tekrar tekrar kullanır); mutsuz olmamız gerekir, o yüzden mutsuzuz. Körü körüne bireysel hayatı seçeriz ve şimdi yaşarken seçtiğimiz şeyi görüyoruz. Suç ve ıstırap birbirinin dengidir; ve eğer özel bir durumda biri günah işlerse bir başkası katlanır, ama daha derinden bakıldığında günah işleyen de katlanan da birdir—tür bakımından birdir, öz bakımından aynıdır. Bir başkasını gerçekten inciten, tıpkı Thyestes gibi, kendi etini ısırır. Ebedi düzen haksızlık yapmaz. Biz, irade—insanlarda, hayvanlarda, bitkilerde ve cansız şeylerdeki—biz, dünya, dünyada çektiklerimizin sorumlusuyuz. Schopenhauer'in *théodicéesi*, eğer böyle bir ifade kullanana izin verilirse, işte böyle bir şeydir.

II. KURTULUŞ ÖĞRETİSİ

Eski Hıristiyanların görüşüne göre o zamanki haliyle, yani günah, ıstırap ve ölümlü dolu dünya, varlığını sürdürmeyi hak etmiyordu, dolayısıyla sonunu bekliyordu ve onu çok geçmeden bulacaktı. Hakkın hükümran olacağı, keder, gözyaşı ve ıstırapın artık kendisine yer bulamayacağı, ölümün varlığını sürdürmeyeceği yeni bir dünya—doğanın yüzünün yenileneceği, insanın artık savaşmayacağı, dahası aslanın kuzuyla, leoparın oğlakla koyun koyuna yatacağı, büyük bir sevginin ve muhte-

şem bir barışın her şeyi kucaklayacağı bir dünya doğacaktır. Bu bir halkın aklının ve yüreğinin idealizminin yoğunlaştığı bir rüyaydı.

Mesih, Paulos ve Vahiy Kitabının yazarının günlerinden bu yana dünya ne yazık ki çok şey öğrendi; ve bizim güvenilir bilimimize, kanatlarını yitirmiş felsefemize ve sınırlı ahlaki taleplerimize bu düşünce tuhaf görünecektir. Yine de zaman zaman, zihin ve ahlaki muhayyilelerinde duyularından daha fazla yaşayanlar buna benzer düşüncelere kapılırlar ve düşünce ikliminin değişen koşulları göz önünde bulundurulduğunda Schopenhauer'de de benzer bir düşünce ile karşılaşırız. Eğer gerçekten ölüm doğal, eşyanın tabii düzeninin bir parçasıysa, eğer acı ve ıstırap ümit etmemiz gereken yegâne şey ise, eğer günah ve kusur sorgusuz sualsiz kabul edilecekse, bir başka deyişle, bulduğumuz haliyle dünyada tuhaf, iğrenç, nahoş ve gayritabii bir şey yoksa, o zaman Schopenhauer'in düşüncesi saçmadır ve böyle bir sonuca ulaşmak için kat ettiği düşünce süreci boşuna sığıntıdan başka bir şey değildir; ama eğer böyle ise, müşterek cennet düşüncesinde bütünüyle değişmeksizin bize kadar ulaşmış olan tarihsel Hıristiyan tasavvuru aynı derecede saçmadır. Schopenhauer'in ve Hıristiyan görüşün can alıcı noktası kusur, ıstırap ve ölümün bize bir ölçüde karşı, gönle olduğu kadar akla da karşı, anormal ya da akıldışı bir şey, açıklama gerektiren, şeylerin merkezine akıldışılık ve şeytanlık yerleştirilmedikçe muhtemelen mutlak olarak düşünülemez bir şey olduğudur; çünkü gördüğümüz ve tecrübe ettiğimiz şey, dünyanın kasvetli ve iç karartıcı genel görünümü doğal olmadığı için, Schopenhauer ve ilk Hıristiyan geleneği ikinci bir doğayı, bir üstündoğayı, kafamızı karıştıran, bizi gücendiren ve şaşkınlığa düşüren her şeyin kaybolduğu

bir başka eşya nizamı ve şemasını düşünmeye zorlanmıştır. Kiel'den Profesör Deussen, Schopenhauer'den bir *christianissimus* filozof diye söz eder—ve Schopenhauer'in metafizik varsayımlarının kimisi ve ahlakının belli yönleri bakımından bu doğrudur.

Schopenhauer'in dünyayı ve onun kötülüğünü iradenin ilk sapmasıyla açıkladığını ve kusurlu şeylerin asli doğasını, ıstırap iradeye ait olduğuna göre suç da ona ait olmalıdır diyerek izah ettiğini gördük. Bununla, Schopenhauer'in Kant ile birlikte bağlı olduğu temel irade özgürlüğü dolaylı olarak dile getirilmiştir ve eğer yer kalıyorsa bu konudaki görüşünün açıklandığı o küçük hari-kulade inceleme hakkında bir açıklama sunmak beni ziyadesiyle memnun ederdi.⁵⁰

Schopenhauer insanın insan olarak bütün eylemlerinin belirlendiğini savunur: Belli bir karakterle (ve her insanın doğuştan sahip olduğu bir karakter vardır) belli bir uyarı yahut durum kaçınılmaz olarak belli bir eylemi ortaya çıkarır—doğal olaylarda olduğu kadar ve aslında aynı zorunluluk insan davranışında da vardır. Ancak yine de insan davranışlarından dolayı sorumluluk hisseder, bunların başkasının değil kendi eylemleri olduğunu bilir—biz kendi işlerimizin faileriyiz: ve eğer bu derin bilinç ve hissiyatta herhangi bir anlam varsa o zaman yanlış bir şey yaptığımızda, bir kusur işlediğimizde, bizim için başka türlü davranmanın mümkün olması gerekir; ve eğer eylemimiz kaçınılmaz olarak karakterimizden kaynaklanıyorsa, bu karakter için farklı olmanın mümkün olması gerekirdi; ve bu dünya hayatında bu karakteri belirlemek bizim için mümkün olmasaydı, bunu başka bir yerde yapmamız gerekirdi. Sorumluluk olmak-

50 "Die beiden Grundprobleme der Ethik, I. Über die Freiheit des Willens", Werke, c. IV, s. 3-102.

sızın ahlak olmaz—sözcüğün herhangi bir sahah anla-
mında ne ahlaklılık ne de ahlaksızlık olur; ve mutlak öz-
gürlük, başka bir tercih imkanı olmaksızın sorumluluk
olmaz; eğer bizatihi kendi içimizde biz işlerimizin faille-
ri değilsek onlardan sorumlu tutulamayız.

Temellendirme böyledir; Schopenhauer'e göre biz so-
rumlu varlıklarız. Bizi ne isek o yapan en iç irademiz-
dir—bu irade bize hayatın birbirini takip eden durumla-
rıyla sadece açıklanır, onlar tarafından biçimlendirilmez
ya da oluşturulmaz. Bu özgürlüğü anlayamayız: İdrak ya-
hut anlayış mutlak temelleri olarak buna bağlanabilecek
münferit eylemlerle sınırlıdır; fakat özgürlüğün kendisi
anlaşılamazdır; onun yerini ve zorunluluğunu anlayabili-
riz fakat onu kavrayamayız, hatta açık ve nesnel biçimde
onu tasavvur edemeyiz—o, Schopenhauer itiraf eder, bir
sırdır ve onun gözünde kutsal bir sırdır, çünkü hayatın
bütün kutsallıkları ona bağlıdır. İrade yanlış yola sapmış-
tır—ve bu suretle ve bu ölçüde dünya bozuk ve kusur-
ludur: Schopenhauer'in mantığı böyledir.

Fakat eğer dünyanın kötülüğü böyleyse, ve onun kö-
keni buysa, o zaman ondan nasıl kurtulacağız—esas iti-
barıyla bir Araf olan bu dünyadan nasıl çıkacağız? Çok-
ları, bu hayatta düşkürlüğüne, mağlubiyete uğramış,
emelleri suya düşmüş çokları intihar yolunu seçer.
Schopenhauer'in felsefesinin kendine özgü ve ayırt edi-
ci karakterini hiçbir şey onun intihar yaklaşımı kadar
açığa çıkarmaya katkıda bulunmaz. Schopenhauer inti-
harı bir suç olarak nitelendirmez, ama onun düşüncesi-
ne göre bu boş ve budalaca bir iştir—bu sıkıntıyı sona
erdirmez; çünkü sıkıntı kişinin mutluluk arayışı ve onu
elde edememesidir—ve o mutluluğu arayarak ölür, çün-
kü ona ulaşamaz; bir başka söyleyişle, hayat ve mutlu-
luk isteyerek ölür—iradesi hayatta olduğu kadar ölümdede

de canlıdır, o ölümünün nedenidir; yine de bütün sıkıntının kökü, hayatı ve hayat mutluluğunu arayan bu iradededir çünkü ıstırap ve sukutuhayalin sükûnete ermesini sağlamak ve bu iradeyi teskin etmek yerine her zamanki kadar güçlü ve şehvetli bir şekilde arzulamaya devam eder ve tıpkı—kendisini iyileştirecek—acı verici bir tedavinin tamamlanmasına katlanmak yerine hasta kalmayı tercih eden bir hastaya benzer. Çünkü Schopenhauer'e göre irade hayatın ve maddi düzenin sonucu değil, bunların nedeni, daha doğrusu gerçekliğidir; ve iyileşmemiş irade, hayatın gerçek derslerini öğrenmemiş irade, intiharla hiçbir şey kazanmaz—sadece bu umutsuz eylemle yanılışmaları derinleşmiş ve pekişmiş olur. Bir başka söyleyişle, intihar hayatın anlamını bulma şansını yitirmiştir—o bu kadar yıldan sonra, pervasız, fütursuz iradeyle dopdolu, geldiğindeki kadar fazla bir şey öğrenmemiş olarak hayatı terk eder. Bedelli ödenerek kurtarılmamış irade, boş ve beyhude irade mutlu olmaz veya mutluluğun ne olduğunu bilmez—intiharın Schopenhauer'in düşüncesine sunduğu manzara böyledir.

Istıraptan dünyayı terk ederek değil, fakat ancak bu dünyayı oluşturan yaşama iradesini teskin ederek kurtuluruz. Her nerede ayrılık güden, ferdi varoluşu iddia eden, kendi ayrı, ferdi refahını ve mutluluğunu arzulayan irade varsa, kaçınılmaz olarak ıstırap vardır, onun varoluştan çıkardığı ders budur. Dünya—bildiğimiz haliyle bu dünya—bu nitelikteki sayısız iradenin etkinlik ve çatışmasının sonucudur; hepimizin er geç tattığı ıstırapın sebebi budur. İnsanın gerçek görevi ıstıraptan kaçmak değil, fakat onun anlamını bulup çıkarmaya çalışmaktır.

O halde sorabiliriz, Schopenhauer ölümsüzlüğe inanıyor muydu? Bir anlamda—derin bir anlamda—buna evet diye cevap vereceğim. Bilincimiz, aklımız gidebilir, fakat irade ve onun büründüğü özel tip, karakter—bir başka deyişle, en derin varlığımız, kendi hayatımızda bizim tarafımızdan çoğu zaman bilinmeyen—bu kaybolmaz; o yok edilemez olanın alanına aittir—bu dünyayı oluşturan o ve ona benzer olandır ve o dünyanın iç özüne aittir. Schopenhauer'in kullandığı deyim, "yokedilemezlik", ölümsüzlükten daha kesin ve mutlak bir tabirdir. Doğada, yani bitkiler ve hayvanların dünyasında, bir türün fertleri arasında esaslı bir fark yoktur, hepsi tek bir ideadır ve fertlerin devamlılığı için bir sebep yoktur—burada sadece türün yani onunla bütünleşmiş ya da onda nesnelleşmiş iradenin yok edilemezliği söz konusudur. Fakat insan tekleri arasında köklü ve esaslı farklılıklar mevcuttur; Schopenhauer'in ifade ettiği gibi "her bir insan özel bir idea", "bütünüyle kendine özgü bir idea"dır; bu yüzden insan söz konusu olduğunda ideanın yok edilemezliği beraberinde ferdin asli yok edilemezliğini getirir. Akıl, bilinç az ya da çok geçici şeylerdir, fakat irade yok edilemez—ve eğer o yaşamayı isterse yaşayacaktır; eğer mutluluğu aramayı isterse, mutluluğu arayacaktır; ve eğer o, çoğunlukla intihar eden kimsenin öldüğü gibi, dindirilemeyen bir mutluluk ve hayat özleminden dolayı ölürse o zaman bir başka varoluş tarzı içinde ister istemez buradakine benzer yanıltıcı araştırma ve çabalamayı sürdürecektir. Schopenhauer'in görüşünün bildik görüşlerden farkı—en azından bir farkı—ölümsüzlüğün onun için sair her şeyden çok bir kader olması, başka bir yerde mücadeleyle dolu ayrı bir hayatın buradakinden daha iyi olmaması; ve yüce görevin doyurulmaz iştiha ile hayatı ve hazzı arayan bu bencil iradenin ebediyen aşılmasıdır.

Şu halde intihar bir çıkış yolu değildir. Gerçek yol başka bir karakterde olmalıdır—o sıkıntının merkezini dikkate almalıdır. Aslında Schopenhauer biri kısmi diğeri tam—iki yol gösterir. Sıkıntı, tekrara gerek görmüyorum, kendi çıkarı peşinde koşan, arzu ve istekle dolu irademizdir. Pekâlâ, felsefede ve sanatta olduğu gibi, yollardan biri iradenin bakış açısını bütünüyle terk etmek—saf, gözlemleyen, düşünen anlayış ve düşünüş haline gelmektir. Felsefe çalışmasında kendimizi kaybettiğimizde, kişiliğimizi ve kişisel kaderimizi bir kenara bırakıp, doğada güzel, yüce, ya da ürkütücü olanı tefekkür ve temaşa ettiğimizde bize benzer bir yücelme ve huzur gelir—o an için endişeler, tasalar, umutlar ve korkular, talih ve talihsizlik, meziyet ve kusur gider, “*und uns ist vollig wohl*”. Epikuros’un en yüksek iyi ve tanrıların durumu olarak övdüğü, der Schopenhauer, bu acısız haldir—çünkü o an iradenin sefil dürtüsünden kurtulur, mahkûm edildiğimiz meşakkatlerin Şabbatını kutlarız ve Iksion’un⁵¹ çarkı durur. Felsefe ve hepsinden önemlisi sanat, Schopenhauer’e göre hayatın çiçeğidir, zaman zaman kullandığı ifadeler olağanüstü ve neredeyse esriklikle doludur—o bireyselliğimizden, onun sınırlılığından, onun keder ve ıstıraplarından hakiki kurtuluştur. Goethe’nin mısralarını iktibas eder:

“Was im Leben uns verdriesst,
Man im Bilde gern genießt”

51 [; Grek mitologyasında yeryüzündeki taşkınlıklarından ötürü ölümden sonra ebedi cezaya mahkûm edilmiş dört büyük günahkardan biri (diğerleri Sisyphus, Tantalus, Tityus’dur). Kayınpederini öldürdükten sonra kimse onu günahlarından arındırmak için gerekli törenleri yapmaya yanaşmaz, Zeus onu arındırır ve Olympos’a davet eder. Ancak orada da boş durmaz Hera’yı baştan çıkarmaya çalışır. Sonunda yeraltı dünyasında sonsuza dek dönecek olan alevli bir çarka bağlanır.]

(“Hayatta canımızı sıkan şey, bir resimde hoşumuza gider”) ve gençliğindeki, sürekli olarak kendisini ve yaptıklarını dışarıdan görmeye ve onları—muhtemelen onun eklediği gibi, onları daha hoş ve eğlenceli hale getirmek için zihninde canlandırmaya çalıştığı bir dönemi hatırlar. Keşke felsefe ve sanatın neşeli anları devam edebilseydi!—onlar tıpkı güneş ışığının kimi zaman bir fırtınanın arasından süzülen ve her ne kadar onun ortasında da olsa, ondan etkilenmeyen şuaları gibidir. Aslında az sayıda kimse için, talihin hayatlarını fiilen felsefi etkinliğe veya sanatsal yaratmaya adayabilecek şekilde yetenek ve şartlarını kayırdığı kimseler için bunlar kalıcı olabilir. Bunlar insan türümüzün mükemmel örnekleridir, bunlar dünyada kayırılmış olanlardır—Nietzsche’nin Schopenhauer ile özünde aynı duyguyu paylaşarak öne sürdüğü üzere, dünyanın ve insanlığın geri kalanının kendileri için varolduğu kimselerdir; onlar bir bakıma dünyanın mevcudiyetini meşrulaştırırlar. Fakat bunlar ender karşılaşılan kusursuz kimselerdir ve çoğumuzun onların eserlerinden zevk duyabileceği anlar nadirdir. Büyük çoğunluk için hayat esas itibariyle felsefi ve estetik düşünme ya da yaratma değildir, fakat mücadele, hayat mücadelesi, ıstırap, sukutuhayal, hastalık, yaşlılık, ölüm—evet hatta dahiler bile bu son zikredilen akıbetlerden kaçamaz; ve kimi zaman deha bir tragedyadır, çünkü görme ve yaratma gücüne sahip olup da şartların kendilerini buna bırakmadığı kimseler vardır.

Dolayısıyla insanın—hatta dehanın da bir başka kurtuluş yoluna ihtiyacı vardır. Gerçek şu ki yaşarız ve sadece hayata dışarıdan bakamayız; yaşarız, ve felsefe ve sanat hayatımızı değiştirmez; yaşarız, ve yaşayan şeylerden, doğum, değişim ve ölümden payımızı alırız; yaşarız, ve hayatın taleplerini başımızdan savamayız—kimi

zaman kendimizi bu hayat mücadelesinde tüketiriz; kendimizi var ettik ve işte şimdi yarattığımız zorunluluğun boyunduruk-kayışlarını hissediyoruz. Hatta az sayıda kimsenin kaygıyı aşması için kalanların daha çok tassa ve kaygıyla çalışması gerekir—çalışan kabalıklar dâhileri sırtlarında taşırlar.⁵² Dolayısıyla bu kaçınılmaz gerçeklerle karşılaştırıldığında felsefe ve sanat sadece kısmi değil, fakat aldatici bir kurtuluş olarak da görünebilir. Bunlar insanı hayattan uzaklaştırır, peki o yaşamaktan başka çaresi olmayan kimselere nasıl yardım edecektir? Böylece Schopenhauer daha derin bir öğretiye zorlanır.

Bu öğreti, daha başından kabul etmek gerekir, işitilmedik derecede sert ve uç bir öğretilerdir—yani genel olarak kırılmamış bütün saf itimadımızla birlikte, nabızı hayat için çarpan batı dünyasındaki bizler için böyledir. Vikinglerin ve ilkel insanın kanı hâlâ damarlarımızdadır—dünyaya şehvet ve istekle dolu olarak geliriz ve sonsuzca arzulamaya, istemeye devam ederiz. Pekâlâ, der Schopenhauer (ilkesel olarak), durum bu merkezde olduğu sürece sizin için bir ilaç, bir çare öneremem—sadece hasta olanlar için ilaç önerebilirim; irade kadiri mutlaktır, onun için kural koymam. Ama eğer dünya size göre değilse, herkesin kaderi olan kaderiniz size göre değilse, bizzat siz kendiniz kendi istediğiniz gibi değilseniz, eğer bu sizden başkası olmayan aç, huzursuz, arzu dolu, hiç doyuma ulaşmamış, mağlup olmuş, bütün emelleri suya düşmüş varlıktan farklı bir şey olmayı istiyorsanız, belki size bir çıkış yolu gösterebilirim—ve bu, kestirmeden, yalın bir şekilde söylemek gerekirse, ayrı, ferdi bir hayatı yaşama arzusunu sona erdirmektir. Çünkü, diye iddiada bulunur, (ve bu onun genel felsefesinin ana fik-

52 Nietzsche'nin bir diğer hareket noktası da budur.

ridir) dünya ve hayat iradenin, benim irademin, sizin iradenizin ve hayvan, bitki, ve taştaki iradelerin tezahürü, daha doğrusu nesnelleşmesidir; dünya ve hayatın çelişkileri ve karmaşaları, iradenin kendisinin iç çelişkileri ve karmaşasının tezahürüdür, onun her bir bireyselleşmesi kendince bir istekte bulunduğu, benim kendimin, sizin kendinizin, onların kendilerinininkini istediği, her biri kendini öne sürerek ve başkalarına boyun eğdirerek ya da kendilerine tabi kılarak ve onlara ancak kendilerine hizmet ettikleri (beni daha fazla ben yaptıkları) kadar katlanarak, her biri üstü örtülü olarak "ben", "ben" dediği için dünya ancak bu çelişkilerin devamının zorunlu kıldığı kadar bir düzene sahip olabilir. Bu sebepten ötürüdür ki, bireysel hayat için arzulama her türlü sıkıntının kökeni olduğu için, bu şiddetli arzulamayı dindirmenin, ölüp varlığının sona ermesine izin vermenin dışında başka bir çıkar yol yoktur.

Schopenhauer'in "iddia ettiğini" söyledim, hatta hastalara "ilaç önerdiğini"nden söz ettim. Fakat aslında onun nazarında iddia etmenin ve ilaç önermenin pek bir kıymeti yoktur. Bu en nihayet her bir insanın tecrübesiyle, her bir insanın sezgisiyle, her bir insanın iradesiyle ilgili bir meseledir. Tecrübe edilen hayatın tatmin edicilikten uzaklığı hatta taşıdığı acıyla ilgili söylenmiş olan bunca söze karşın eğer hâlâ yaşayacak cesareti ve iradesi varsa yaşamaya devam edebilir ve ölümden korkmasına gerek yoktur—çünkü ölümün temel irade üzerinde bir gücü yoktur ve birisi yaşamak isterse şu veya bu formda yaşayacaktır; irade dünyanın özüdür, doğum ve ölüm onun muhtevasını değil ancak tezahürünü etkileyebilir. Bhagavad-Gita'da Krişna, harp düzenine girmiş kalabalıkların manzarası karşısında pişmanlık bütün ruhunu kaplayıp da (bir ölçüde Kserkes gibi) cesaretini yitirdiğinde ve binlerce kişinin ölümünü önlemek için savaş

alanını terk etmeyi arzuladığında genç talebesi Arjuna'nın ruhunu bunlara benzer düşüncelerle yüceltmişti. Krişna onu bu bakış açısına götürür ve bunun üzerine binlerin ölümü artık kendisini sınırlamaz; hücum işareti verir. Bu Goethe'nin Prometheus'unun bakış açısıdır, şunu söyler o,

“Oturup buraya biçimlendiriyorum
Kendi suretimde insanları,
Benim gibi bir soy,
Acı çekecek, ağlayacak,
Eğlenecek ve sevinecek,
Ve dinlemeyeceksin sen
Benim gibi.”

Bir kimse, doğum ve ölümden, ayrı, bireysel bir hayatı sürdürme mücadelesinden bıkip usanan, bu bireysel mücadelenin harici ve görünür ifadesine kavuştuğu böyle bir dünyanın çelişkilerinden, çarpışmalarından, mutsuzluk ve sefaletlerinden bezip yorulan birisi gibi, başka bir varoluş türünün, bildiğimizden farklı bir türde bir dünyanın özlemini ve hasretini duyan birisi gibi ancak tecrübe veya düşünce ile farklı bir görüşe ulaşır—Schopenhauer'in sunduğu diğer tercihin ancak böyle pratik bir anlamı ya da onun için geçerliliği olabilir.⁵³ İrade hükümandır ve o tercihte bulunabilir.

Fakat eğer bir kimse farklı bir varlık olmayı ve farklı bir dünyaya kavuşmayı tercih ederse onu olabilir ve ona kavuşabilir. Bu dünyanın varolmaması varolması kadar mümkündür. İrade şeylerin normal ve ebedi nizamından sapmıştır (Schopenhauer'in belli belirsiz düşündü-

⁵³ Seçenekler Werke, c. II, s. 334–336'da güçlü ve etkili bir şekilde dile getirilmiştir.

ğü, fakat mutlak biçimde bağlı olduğu bir düşüncedir bu) ve tekrar ona yükselebilir. Schopenhauer'in düşüncesini genellikle, izahı—anlamı ve gücü olmayan bir varlık olarak kötümser insan görüşü diye vasıflandırılan şeyden kesin biçimde ayırmalıyız; Schopenhauer'in kötümserliği dünyanın *blasé*lerinin, ya da insanları hor görenlerin ve onlarla ayaklarına kapanan insanların sırtlarına binen Napolyon ve askeri ya da ticari sahadaki diğer bütün fatihler gibi oynayanların kötümserliğinden ışığın karanlıktan farklı olduğu kadar farklıdır. İnsanın yeryüzündeki hayatı boştur, fakat insan değil—ve Schopenhauer'in temel düşüncesi insanın daha iyi, daha anlamlı bir uğraş içinde olabileceği, olduğundan daha iyi bir şey olabileceği yönündedir.

Güçlük insanın yaşama iradesini nasıl aşabileceğinin tasavvurunda ortaya çıkar—çünkü varolma, kendimizi önesürme, günlerimizi uzatma ve hatta bu belli münferit varlık olarak sonsuza dek yaşama arzumuz bizzat doğamıza ait görünür. Ancak, der Schopenhauer, ölümü cesurca ve ilgisizce karşılayan (aklındaki her türden asker ya da kahramandır) yaşama iradesine karşı galip gelir; böyle birisi için hayattan daha fazlası vardır ve o bu çağrıya kulak vermektense ölmeyi tercih eder—ve onun ancak tekrar yaşamayı umduğu için böyle yaptığını söylemek bilinç halinin bütünüyle tersine çevrilmesi, psikolojik bir yalan yahut asılsızlıktır. Schopenhauer Schiller'i onaylayarak iktibas eder: "*Das Leben ist der Güter höchstes nicht.*"⁵⁴ Ona göre ahlakın kendisi, çıkar gözetmeyen sevgi gibi, bireysel yaşama iradesini aşar; o mutluluk, refah ve hayata doğru olanın tam tersi yöndeki bir mücadeledir; o sevgiyle kişinin hayattan vazgeçebileceğinin farkındaydı. Schopenhauer Raymond Lull'dan, da-

54 Werke, c. III, s. 498, atıf Braut von Messina'yadır.

ha sonra kilise kroniklerinde şöhrete erişmiş olan genç saray mensubundan söz eder. Güzel bir kadına âşık olmuş ve sonunda odasına davet edilmiş, arzusunun tatminini umarak gittiği odadan bunun yerine, kadın elbiselerini sıyırıp kanserin korkunç bir şekilde yiyip bitirdiği göğsünü göstermesi üzerine nedametle ayrılmıştır. Bunun üzerine dönüp sarayı terk etmiş ve kefaret için çölün yolunu tutup yaşayan bir ölü haline gelmiştir. Dolayısıyla çaresi olmayan bir hastalığın, yavaş yavaş ilerleyen ihtiyarlığın ya da yakın ölümün manzarası insanın hayattan yüz çevirmesine vesile olabilir—bunlar sayesinde hayatın güvenilmezliği ve gelip geçiciliği bu denli güçlü bir şekilde hissedilebilir. Ya da tarihin sayfaları, ilkesiz ve soysuzların zaferi, zayıf ve zavallıların küçük düşürülüp horlanması, her yerde karşılaşılan alçaklık insanı bezdirip her şeyden vazgeçirebilir—bütün zenginlik ve “terakki”mizin ortasında, hatta bugün bile, Amerikalı şairlerin sözünü ettiği “insanın devam eden kazancı”ni göremeyebilir, Matthew Arnold’ın mısraı,

“The millions suffer still and grieve,”*

doğru görünebilir. Evet, dünyanın temelinde bir tür tragedya yatıyor görünebilir ve nasıl ki Perikles çağının ihtişamı köleliğe (çoğunluğun zorunlu itaatine) dayanıyorsa şimdi de *mutatis mutandis* böyle olabilir; dehanın serbest zamanı olabilmesi için geri kalanların çalışıp didinmesi gerekir. Dolayısıyla tragedyanın kökünün ve her türlü hayal kırıklığının ve her türlü ıstırapın önkoşulunun kedisinde fakına vardığı ve bıkip bezerek fırlatıp atmaya arzu edebileceği güçlü yaşama iradesinde, her ne paha-

* (Yak. çev. “Milyonlar acı ve ıstırap içinde hâlâ.”)

sına olursa olsun yaşama isteğinde bulunduğu görüşü sonunda insanda galip gelebilir.

Dolayısıyla ya şiddetli sarsıntı ve ıstırapla ya da dünyanın durumu üzerine derin tefekkür ve doğal düşünme yoluyla çoğumuz için bu denli karakteristik olan şiddetli arzuyla dolu buyurgan irade dinginleştirilebilir, yatıştırılabilir, köreltilebilir. İnsanları mücadele ve sıkıntıyla dolu bir hayata sürükleyen olağan güdüler o zaman işlemez hale gelir. Eğer zaman zaman olabileceği gibi ortaya çıkacak olurlarsa iradenin çabası o zaman onları inkâr etmeye, kırıp köreltmeye yönelecektir. Schopenhauer desteklediği riyazet uygulamalarında ileri gider; ve nefsi körletmenin yüksek, haşin ve aşırı formlarını neredeyse huşu ile tasvir eder. Şimdi resmini çizdiği dâhi değil azizdir. Aziz, yaşama iradesinin en yoğun formunu, sözgelimi cinsel dürtüyü reddeder. Sadece başkalarına yardım etmek için değil, fakat arzuların tatmini, hayatı tatlı hale getiren dünyevi şeylerin sahipliği iradesini yeniden ayartıp yoldan çıkarmaması için yoksulluğu ve dağıtmayı seçer. O başkaları kendisine karşı haksızlıkta bulunduğu anda ya da bir kusur işlediğinde mücadele etmez— yaralanmış kibir, incinmiş gurur onu artık heyecanlandırmaz. Onu güçlendirip dinçleştirerek sonunda iradeyi yeniden uyandırmaması için bedenini ancak ayakta kalacak şekilde besler; yaşama iradesini kırıp yok etmek için daha çok oruç tutar ve onun tezahürü olan bedeni cezalandırır. Ve ölüm kapısını çaldığında, o ıstırap da hayal kırıklığı da değil, fakat kurtuluşun ta kendisidir;⁵⁵ çünkü Schopenhauer kendi kendini tutmanın güçlüğü-nü, çatışmanın ateşini bilir ve beden varlığını sürdürdükçe zaferin asla tam olamayacağını söyler.

55 Werke, c. II, s. 449–451: oruç açılıktan ölüme kadar gidebilir, s. 474–475.

Bu karanlık ve kasvetli bir tablo gibi görünebilir, fakat loş arka planda Schopenhauer'in görüşüne göre bir tür dünyevi olmayan bir ışık—tıpkı bir manastır mabedinin ya da İtalya'da karşılaşılabileceğiniz ve dışardan bakıldığında güzelliği ya da zarafeti olmayan, ama içi aydınlık olan kiliselerin loşluğundaki ışık gibi bir ışık vardır. Çünkü Schopenhauer'e göre aziz ya da aziz olma yolunda ve bu ölçüde yol kat etmiş olan birisi dünyada kimsenin olmadığı kadar özgürdür, en gurur verici dünyevi zaferin ardından elde edilemeyecek bir dinginliğe ve kelimelerin anlatımına kifayet etmediği bir neşeye sahiptir. Dâhi, filozof ya da sanatçı—o da tefekkür ya da yaratım anlarında iradenin bakış açısını aşar, o çoğu kimsenin günlerini geçirdiği ateşli, heyecanlı atmosferin dışında bir başka iklimde yaşar, o yüce ve yüksek bir neşeye sahiptir; fakat bunların hepsi anlarla sınırlıdır ve irade kendisini yeniden öne sürdüğünde, hayatın ihtiyaçları ve şiddetli arzuları hissedildiğinde, yeniden Arafâ, ıstırap yerine döner. Azizın terk-i iradesi ne kadar derinse neşesi de o kadar derin ve o kadar kalıcıdır. Hatta hayattan yeniden zevk alıyor gibi görünebilir, fakat bu hayatla bağlarını koparmış birinin zevkidir. İyilik yapmaya çalışıyor olabilir, gülebilir, şarkı söyleyebilir, hatta dans edebilir (Schopenhauer *Shakerları*, *Harmonistleri*,⁵⁶ Rus Raskolniklerini, kadim Essenileri zikreder) fakat kendisinden bu kadar uzakta huzur ve sükûn içinde olduğu, istediği ve gereksinim duyduğu hiçbir şey olmadığı için ve şimdi deyiş yerinde ise her şey kendisinde, her şey neşe ve huzur olduğu için böyledir. Eğer dışarıdan başına acı ve ıstırap verici bir şey gelirse, o tıpkı Horatio gibidir,

56 (İngiltere'de çıkıp Amerika'ya yayılan ve ilk Hıristiyanlar gibi evlenme yasağına riayet eden, ortak mülkiyeti benimseyen bir mezhep. Sallanarak ayın yaptıkları için bu ismi almışlardır.)

"As one, in suffering all, that suffers nothing,"*

—çünkü varlığının özü ıstırabın erişebileceği alanın ötesindedir; onda yaşama iradesinden daha yüksek bir şey vardır ve işte bu hiçbir şeyden etkilenmez.

Schopenhauer'in konuyla ilgili bütün pasajlarını buraya aktarmaksızın azizi tasvir ederken gösterdiği heyecana dair bir fikir vermek imkânsızdır. Belki de kendisi bir aziz olmadığı ve öyle görünmek istemediği için, deyiş yerinde ise, ruhunu ele geçiren ve kendisine rağmen onu kendine çeken bu fikir üzerinde durmayı daha çok sever. Aziz her ne kadar dışarıdan bakıldığında durumu fakir, neşesiz ve çoğu şeyden mahrum gibi görünüyorsa da içi neşeyle ve göklerin gerçek huzuruyla doludur. İhtiyaçlarını tatmin eden kimse sadaka alan ve yarı yine acıkan dilenciye benzer; aziz ise kendisine miras kalmış olan birine benzer—o ölünceye kadar endişe ve ihtiyaçtan azadedir. Ona artık hiçbir şey sıkıntı veremez, hiçbir şey canını sıkamaz, çünkü o bizi dünyaya sıkı sıkıya bağlayan ve—arzu, korku, haset, öfke gibi—bizi şurada burada sürekli acı ve ıstıraba sürükleyen iradenin bütün bağlarını kesip atmıştır. O şimdi geri dönüp, bir zamanlar ruhunu heyecanlandırıp acılara gark edebilecek güçte olan, fakat şimdi oyun bittiğinde oyuncular için satranç taşları nasıl duruyorsa önünde öyle ilgisiz görünen ya da bir karnaval gecesinde bizi endişelendirip huzurumuzu kaçırmış olan çıkarılıp atılmış maskeli balo elbisesi gibi duran bu dünyanın vehimlerine gülerek ve huzur içinde bakar. Gerçekliğin içinden titrek bir ışık gibi süzülüşü, kandırcılığı olmadığı için kendimizden geçmediğimiz hafif bir sabah rüyası yanı uyanık biri için neyse,

* "Her acıyı çektin ama hiç göstermedin." W. Shakeaspeare, *Hamlet*, çev. Bülent Bozkurt, Remzi Kitabevi, 2007, İstanbul

hayat ve onun formları da onun için öyledir ve önünden suret-fenomen olarak geçer ve tıpkı bu rüya gibi onlar da keskin bir değişim olmaksızın sonunda kaybolup gider. Buradan, diye ekler Schopenhauer, Madame Guyon'un hayat hikâyesinin sonuna doğru sık sık tekrarladığı: "Benim için her şey farksız görünüyor; hiçbir şey istemiyorum; var mıyım yok muyum çoğu zaman bilmiyorum"⁵⁷ hangi anlamda söylediğini anlayabiliriz.

Bütün bunlardan bildik kötümser düşüncelerin Schopenhauer'in görüşüyle ne kadar az bağdaştığını çıkarabiliriz. O daha çok John Tauler ve Meister Eckhart gibi mistikler, dinginciler, işrakiler⁵⁸ arasında sayılmalıdır. Katolik Hıristiyanlığa ve Budacılığın ruhuna esaslı bir yakınlık duyar. Aslında büyük ölçüde birbirinden farklı olan inançlar çerçevesinde özü itibariyle aynı olan bir fenomen-den, herhangi özel bir düşünsel ortamdan çok insan doğasına ait olan bir fenomenden saygıyla söz eder—biz-zat kendisi bu konu üzerine yorumda bulunur.

Schopenhauer'in kendinden geçen iradenin nihai kaderiyle ilgili düşüncesi bildiğimiz kötümser ruhla daha da az bağdaşır. Burada bünyesinde büyük güçlük barındıran bir meseleye yaklaştığının farkındayım; fakat çoklarının Schopenhauer'in öğretisinden edindiği izlenim ziyadesiyle yüzeyseldir. Onlar Schopenhauer'in dünyanın koskoca bir yanılgı, sonunun da Hiçlik olduğunu düşündüğünü sanırlar. Yaşama iradesinin kesilmesinin var olmaktan kesilmek, kendisi ve bütün insanlar için gıpta ettiği şeyin de boş yokluk olduğunu düşünürler. Hatta Otto Pflieger gibi bir düşünür bile onun *eschatolojiasını* nihilizm olarak adlandırır.⁵⁹

57 Werke, c. III, s. 720-721; c. II, s. 244; c. II, s. 461-462.

58 (Schopenhauer'in kavramla ilgili kendi açıklaması için bkz. *Üniversiteler ve Felsefe*, (Schopenhauer Kitaplığı, V. Kitap) s. 21 vd.)

59 Religionsphilosophie, 2. Baskı, c. I, s. 563.

Fakat Schopenhauer azizlerin beklediği hiçliğin mutlak değil, izafi bir hiçlik olduğuna⁶⁰—orada bu dünyadan hiçbir şeyin olmadığına birçok kez işaret eder. Çoğu kez kullandığı sözcük (Budacıların lügatçesinden aldığı) bir sön(dür)me anlamına gelen Nirvanadır; fakat bunun kesin ve belirli bir anlamı yoktur, çünkü azizde yaşama iradesi ve onunla birlikte er ya da geç hayat da söner ve bu tabirin yegâne müspet anlamıdır—fakat insanda yaşama iradesinden başka bir şeyin ve hayat dediğimizin dışında başka hal ya da durumun olup olamayacağı bütünüyle belirsizdir. Schopenhauer Budacıların söylediği şeyi zikreder: “Nirvanaya, yani dört şeyin—doğum, yaşlılık, hastalık ve ölümün var olmadığı bir duruma ulaşacaksın.” Bu durumun bir hiçlikten ibaret olduğu haddi aşan bir varsayımdır. Ölümle ilgili olarak da genelde aynı durum söz konusudur ve Schopenhauer, aslında onun hakkında kaybettiğimiz şeyi biliriz, onunla kazandığımız şeyi değil, der.⁶¹

Kesin, müspet bilgimizin tamamı bu dünya hakkındadır; ve onun ilkesi olan yaşama iradesinin sona erdiği ölçüde kendisi de sona erer. Ve Schopenhauer’in bu konudaki ağzı sıkılıkları bakımından, Brahma ile yeniden birleşmekten söz eden eski Brahmanlara karşı bir tutum içinde olan Budacılarla aynı görüşü paylaştığını görürüz. Budacılara göre Nirvana sadece Samsaranın (ya da bu dünyanın) karşıtıdır; ve hiçlik olarak tanımlandığında, bu Samsaranın Nirvananın tanımına ya da oluşumuna hizmet edebilecek tek bir unsur içermediğini söylemekten başka bir anlam ifade etmez.⁶² Fakat Nirvana hakkında en ufak bir bilgi, en sönük bir resim olmasa da Schopenhauer tekrar tekrar onun bir gerçek olduğunu öne sürer; bu görüşü doğrudan ileri sürmediği yerde bi-

60 Werke, III, c. 222, 703, krş. 699.

61 Werke, c. VI, s. 289–292.

62 Werke, c. III, s. 698.

le üstü örtülü olarak tekrarlamaktan çekinmez; ve bir anlamda denilebilir ki ona duyulan inanç bütün felsefesinin zirve noktası, bir başka açıdan temeli, nihai varsayımadır. Bu bir bakıma Kant ile paylaştığı, fenomenlerin ardında bir gerçekliğin, bir *Ding an sich*in olduğu yönündeki sarsılmaz itimatla karşılaştırılabilir—bununla bütün idealist ya da deneyci okullarla yolları ayrılmış olur. Aslında o *Ding an sich*in gerçek özünü keşfettiğine inanıyor ve bunun İrade olduğunu savunuyordu. Fakat hiçbir zaman belirli bir görüşe ulaşmamış olsaydı bile yine de aşkın bir gerçekliğe bağlı kalırdı. Dolayısıyla mademki bu iradenin (yaşama iradesi olarak) bizatihi söndürülmesi, yok edilmesi gerekiyor, Schopenhauer geriye yaşama iradesinin dışında, kendisini bu dünyada asla göstermeyen bir şeyin kaldığını düşünür, ya da dolaylı anlatımlarla işin doğası gereği, bu “bir şey” hakkında, bildiğimiz irade ve dünyanın zıttı olarak, ancak menfi bir fikre sahip olabiliriz.

İzin verin bunu onun dilinden aktarayım. İradesini terk etmiş olan birinden söz ederken şunu söyler: “Şimdi onun olduğu şey hakkında kavramlar, tasavvurlar için veri bize kifayetsiz gelir. Onu ancak yaşama iradesi olma ya da olmama özgürlüğüne sahip şey diye adlandırabiliriz.”⁶³ Aynı düşünce iradenin mutlak özgürlüğü tartışılırken de dolaylı olarak ifade edilir: İrade (unutmamak gerekir ki bu dünyadan doğmaz, fakat sadece burada görünür) başından, diye düşünür, burada görünmemeyi ve olmamayı ya da olduğundan esas itibarıyla farklı bir şey olmayı seçebilirdi—ki bu durumda onun bütün fenomenal tezahürler silsilesi farklı olabilirdi.⁶⁴ Schopen-

63 Werke, c. III, s. 642.

64 Werke, c. II, s. 338–339; Werke, c. III, s. 221–222’de, mükemmel açık bir ifade vardır ve iradenin (yani yaşama iradesinin) “das Ding an sich schlechthin und absolut” olmadığını bildirir. C. III, s. 582–583’de varlığımızın “Keim”ı ya da “innerster Kern”i sahip ./..

hauer'in aklın irade tarafından sevk edilme, kullanılma, ona yabancı ve karşıt olmasıyla ilgili görüşünde iradenin yüzeyde görünenin ötesinde daha esrarlı derinliklere sahip olduğu dolaylı olarak dile getirilir.⁶⁵ Sonra Schopenhauer'in "Eğer bir yaşama iradesi olmasaydım ne olurdu?"⁶⁶ sorusunu beyhude bir soru olarak adlandırması bir bakıma ikna edicidir, çünkü eğer ben yaşama irademle kesin biçimde özdeşsem bu soru beyhude olmaktan çok anlamsızdır. Ayrıca iradenin başlangıçtaki düşüşü ya da yoldan çıkması (*Abfall, Abir-rung, Verirrung*) ile ilgili yukarıda açıklanmış olan genel düşünce yaşadığımızdan farklı bir varoluş türünü ima eder—çünkü bir şeyden olmadıkça bir düşüş nasıl mümkün olabilir ya da baştan dosdoğru ve hakiki varlık yolu varsayılmış olmadıkça bir yoldan çıkma nasıl gerçekleşebilir?

Bütün bunlara daha müspet ifadeler eklenebilir. Schopenhauer felsefesinde dünyanın (bu dünyanın) bütün varlık imkânını doldurmadığını açıkça dile getirir. Metafizik, der, doğa düzeninin şeylerin yegâne ve mutlak düzeni olmadığı bilgisidir—ve ahlak bu kanaatten koparılamaz. Erdem alanının, her ne kadar gerçekliği kendisi için kesin ve kuşku kullanılmaz olsa da bu dünyaya ait olmadığını gösterdiği için Kant'ı bilhassa takdir eder. İrademizi hayattan yüz çevirmeye, artık onu istememeye ve sevmemeye zorlandığımızı hissettiğimiz tragedya-ya tanık olurken içimizde hâlâ başka bir şeyin, hayatı istemeyen bir şey olduğu dışında müspet hiçbir fikre ve-

../. olduğumuz haliyle yaşama iradesiyle ve büründüğü karakterle açık biçimde karşılaştırılır; krş. Volkelt, s. 190 vd.

65 Schopenhauer bilen özneyle isteyen öznenin temel özdeşliğine "das Wunder κατ' ἐξοχήν" der (Werke, c. II, s. 296); krş., benim daha önce zikredilen "Schopenhauer's Contact with Pragmatism".

66 Werke, c. III, s. 737.

ya tasavvura sahip olmadığımız bir şeyin kaldığının farkına varırız; ve bu farklı isteme türü için karşılık gelen farklı bir varlık tarzının olması gerekir—çünkü eğer olmasaydı, tragedya üzerimizdeki hayırlı ve yüceltici etkisini nasıl gösterebilirdi? Bu noktada “bütünüyle farklı bir varoluş”, “başka bir dünya” gibi ifadeler kullanır ve “uyanmamız gereken kâbusumsu bir rüya”⁶⁷ hayattan söz eder. Hatta şeyleri tersine döndürmeye kalkışır. Her şey, der, bizim bakış açımıza bağlıdır. Yaşama iradesinin içinde bütünüyle kaybolmuş olanlar ve bundan başka bir irade ve onun doğurduğundan başka bir dünya tanımayanlar için bu iradenin körletilmesinden, Nirvana’dan çıkacak şey aslında hiçliktir. Ama eğer gözlerimizi bu iradeyi terk etmiş olanların, yan şeffaf bedenleri can çekişirken kayboluşlarını bile sükûnet içinde bekleyenlerin üzerine çevirirsek karşımızdakinin ne hiçlik ne boşluk olduğunu, her türlü akli izahın ötesinde bir huzur, durgun denizlerinkini andıran bir sükûnet, bir dinginlik, bir teslimiyet, bir berraklık olduğunu görürüz. Evet, “hiçlik” izafi bir şeydir, der Schopenhauer, her şey bakış açımıza bağlıdır. Hiçbir şey bir şeyin karşıtıdır; ve eğer bu dünya bizim sadece bir şeyimizse, o zaman bu dünyanın olumsuzluğu hiçbir şeydir; ama eğer bu dünyayı yadsır ya da olumsuzlarken tavrımız bizim için yüce bir şey ise o zaman bu dünyanın kendisi hiçbir şeydir, ve onun bütün

67 Werke, c. III, s. 495; doğa düzeninin kendisiyle ilgili fevkalade cesur bir cümleyle karşılaştıran, ki bu durumda, işaret ettiği üzere, aşağı inorganik şeyler sonsuza dek saldırıya uğramaksızın yaşarlar, halbuki sınırsız ölçüde karmaşık ve kavranılamayacak derecede “kunstvolle” örgenleşmelerle daha kusursuz, canlı varlıklar sürekli olarak ortaya çıkıp kaybolurlar. “Dies ist etwas so augenscheinlich Absurdes, dass es nimmermehr die wahre Ordnung der Dinge sein kann, vielmehr bloss eine Hülle, welche diese verbirgt, richtiger, ein durch die Beschaffenheit unseres Intellekts bedingtes Phänomen.”

yıldızları ve gökadalara onu bu esaslı asılsızlıktan korumaz—her şey, onun her bir zerresi yaşama iradesinin tezahürüdür ve bu irade gittiğinde o da gider, her şey gider.⁶⁸

Nirvana durumu felsefi olarak tasvir edilemez, der Schopenhauer, sadece tecrübe edilebilir ve bu tecrübe bireyseldir, ifade edilemez, aktarılamaz. Vecd, esrime, kendinden geçme, aydınlanma, Tanrı ile birleşme, ve benzeri isimlerle anılır—onda özne ve nesne aşılır;⁶⁹ o bir tür dolayimsız duygudur—felsefenin böyle bir duyguyla başladığı ve en nihayet yine onunla sona erdiği söylenebilir, şu farkla ki son aşama, vecd yahut esrime her türlü akli çözümleme ya da açıklamanın ötesindedir.

Bitirirken Schopenhauer'in hayatın anlamıyla ilgili yorumunu izin verin hülasa edeyim. Kimileri için kötümserlik, hayatın bir anlamının olmadığı anlamına gelir. Onun için böyle değildir. Onun düşüncesi şunun gibi bir şeydir:—

Dünya bizi mutlu edecek şekilde tanzim edilmemiştir ve mutluluk hayatın gayesi değildir. Doğuştan getirilen tek bir hata vardır, Schopenhauer dokunaklı bir dille ifade eder, bu da burada mutlu olmak için bulunduğumuzdur.⁷⁰ Hayat bize farklı bir ders öğretir—hayatın ıstırapların bize farklı bir ders verir. Ölüm kaçınılmaz. Hayat onun gözünde bir zevk değil, fakat bir görevdir. Biz buradayız—Schopenhauer hakkında çokları, hatta kimi araştırmacılar

68 Werke, c. II, s. 483–487; Die Welt als Wille und Vorstellung, cilt III, s. 703'teki bu konuyla ilgili yorumlarla karşılaştırın; ayrıca cilt III, s. 583, "Das Dasein, welches wir kennen, giebt er (der Resignierte) willig auf: was ihm statt dessen wird, ist in unsern Augen nichts; weil unser Dasein, auf jenes bezogen, nichts ist."

69 Werke, c. II, s. 485.

70 Werke, c. III, s. 729; Schopenhauer'in düşüncesine göre Kant'ın ah-laka büyük hizmeti onu her türlü *eudaimonia* fikrinden temizlemesidir (c. IV, "Die beiden Grundprobleme", s. 117); Schopenhauer ./..

gibi, sathi düşüncelere sahip olanlara tuhaf gelebilirse de, bir filozoftan geldiği için böyle bir dil acayip görünebilirse de—biz *kurtanılmak için* buradayız, doğal gereksinimlerimizi ve arzularımızı tatmin etmek (yani mutlu olmak) için değil. Biz bu dünyadakiler yoldan çıktık, ezeli-ebedi düzenin dışına saptık ve hayat bizi geri getirecektir. Bu yüzden ortaya çıktık, bu yüzden mekân ve zaman içine konulduk, ta ki zamanla, çeşitli ve birbirini kovalayan eylemlerimizle ve hayatımızın seyri içinde nasıl bir varlık türü olduğumuzu bulup ortaya çıkarabilelim. Acı, ıstırap, hayal kırıklığı ve ölümlerle karşılaşma bizi kendimizi unutmaktan uzak tutacak—hayatta bu en yüksek gayeden başka bir gayemiz olduğunu düşünmekten alıkoyacaktır.

Istırap, doğru bir şekilde ele alındığında, bir arınma vasıtasıdır (*Läuterungsprozess*); ıstırap ve sıkıntı hayatın gerçek gayesi için çalışır, nasıl ki hasta birisi uzun ve acı verici bir tedaviyi kabul eder ve acının iyileşmesinin bir parçası yahut işareti olduğunu bilirse—tecrübe ettiğimiz sürekli aldanış ve hayal kırıklığı, deyiş yerinde ise, bize günlük uğraş ve çabalarımızın beyhudeliğini sezdirmeyi amaçlar.⁷¹ Evet, ölümün kendisi Schopenhauer'e göre teleolojik bir boyut içerisindedir; sadece kendisi bir hatırlatıcı⁷² ve bir terk (evet, "terk", çünkü onun mantığına göre, eğer biz olmamız gereken şey olmuş olsaydık ölmezdik, Schopenhauer bu noktada Paulos ile temelde

../. *eudaimonia* taraftarlarını mahkûm ettiği iyimserlerle aynı zümreye dahil eder (c. III, s. 507) (Gr. *eudaimonia* (bir *daimona* sahip olma): İnsanın, dolayısıyla doğru eylemin en yüksek gayesini mutluluk olarak açıklayan ahlak teorisi.).

71 Krş. Werke, c. III, s. 731 (c. II, s. 464); c. III, s. 658.

72 Werke, c. III, s. 699. Ölümden "die jedesmalige und unermüdlich wiederholte Anfrage der Natur an den Willen zum Leben: Hast du genug? Willst du aus mir hinaus?" diye söz eder. Hayatın bizatihi kısalığı bir amaç için araçtır: "Damit sie (şimdi sözü edilen mesele) oft genug geschehe, ist das individuelle Leben so kurz."

aynı düşünceleri paylaşır)⁷³ olmasından dolayı değil, fakat aynı zamanda iyi insan için bir kurtuluş olmasından dolayı böyledir; ve “Ölüm ve Asli Varlığımızın Yokdilemezliği” başlıklı muhteşem denemesinin sonunda Schopenhauer kendisiyle ve kusurlarıyla mücadele eden, bunların kendisinin kalıcı bir parçası olup olamayacağını merak eden herkese gerçek bir teselli sunabilecek bir dil kullanır, çünkü o insanın bilinebilir bireyselliğinden ayrıldığı bu ciddi hadiseyle aynı zamanda mücadele ettiği şeyden de ayrılabilceğini, böylece ölümün bir özgürlük kapısı olabileceğini ima eder.

Evet, ölünceye kadar özgürlüğü asla bilemeyiz ve dolayısıyla her iyi insanın ölümü genellikle huzurlu, hafif ve latif bir şeyse de bundan daha fazlası, bile isteye ölüm, hoşnutluk içinde ölüm, neşeli bir ölüm, azizlerin ayrıcalığıdır. Schopenhauer bir yerde “Ölüm gözlerimizi kapatırken, güneş ışığımızın ancak gölge olarak kaldığı bir ışığa gark oluruz,”⁷⁴ derken belki de aklındaki buydu.

73 Werke, c. III, s. 581, “Der Tod sagt: Du bist das Produkt eines Aktes, der nicht hatte sein sollen; darum musst Du, ihn auszulöschen, sterben.” Ayrıca, “Wir sind im Grunde etwas, das nicht sein sollte: darum hören wir auf zu sein.” Krş. c. III, s. 652.

74 Nachlass, c. IV, s. 185 (s. 290). Bkz. Volkelt, s. 378, burada bu ve Schopenhauer’in bu konuya ışık tutan diğer pasajları aktarılır. Diğer atıflar şunlardır: Werke (Grisebach ed.), c. V, s. 281 vd.; Nachlass, c. IV, s. 178, 190; Grisebach, Schopenhauers Briefe, s. 116, 185; Lindner-Frauenstädt, s. 526; Briefwechsel zwischen Schopenhauer und Becker (Leipzig, 1883), s. 66.

DİN ÜZERİNE*

* *Parenga und Paralipomena*, Bd. II: Kap. XV: Über Religion.

BİR DİYALOG

Demopheles: Aramızda, aziz dostum, felsefeye olan yeteneğinizi sergileme tarzınızdan zaman zaman hazzetmediğimi bilmenizi isterim; dini iğneleyici düşünceler, hatta açıktan açığa alay için malzeme yapıyorsunuz. Herkes kendi dininin kutsal olduğunu düşünür ve bu yüzden siz de ona saygı göstermelisiniz.

Philalethes: *Nego consequentiam!*¹ Başkalarının kalın kafalılığından dolayı yalanlara ve sahtekârlıklara neden saygı duymam gerektiğini anlamıyorum. Her yerde hakikate saygı duyarım ve bu sebepten ötürü ona karşı olan hiçbir şeye saygı duyamam. İnsanların akıllarına böyle pranga vurduğunuz sürece bu yeryüzünde hakikat asla ışıldamayacaktır. Benim bu konudaki düsturum, hukukçunun *Fiat justitia, et pereat mundus* ile aynıdır: *Viget veritas, et pereat mundus.*² Her melekenin, her mesleğin takip edeceği benzer bir düsturu olmalıdır.

Demopheles: O zaman hekimlerin takip edeceği düstur da *Fiant pilulae, et pereat mundus*³ olacaktır herhalde ki kolayca gereği yerine getirilebilecektir.

1 (: Sonucun doğruluğundan kuşkuluyum.)

2 (Sırasıyla: İsterse dünya için felaket olsun yeter ki adalet tecelli etsin. İsterse dünya için felaket olsun yeter ki hakikat hükümler olsun. Değişik şekli: *Fiat justitia ruat coelum.*)

3 (: İsterse dünya için felaket olsun yeter ki tabletler yapılsın.)

Philalethes: Tanrı saklasın! Her şeyi *cum grano salis*⁴ ele almak gerekir.

Demopheles: Kesinlikle. Ben de bunun için dini *cum grano salis* ele almanızı ve insanların ihtiyaçlarının anlayış güçlerine göre karşılanması gerektiğini anlamanızı istiyorum ya. Din günlük hayatın iğrenç uğraşları ve angaryası içinde kaybolmuş kitlelerin kaba aklına ve sakar anlayışlarına hayatın yüksek önemini bildirmenin ve hissettirmenin yegâne yolunu sunar. Çünkü kural olarak sıradan insan esas itibarıyla maddi ihtiyaçlarını ve özlemlerini tatmin eden ve dolayısıyla bir parça eğlendiren ve hoşça vakit geçirmesini sağlayan şeylerden başka bir şeye ilgi duymaz. Din kurucuları ve filozoflar dünyaya onun bu uyumsuzluğunu sarsmak ve ona varoluşun yüksek anlamını göstermek için gelirler; filozoflar özgürlüğüne kavuşmuş olan⁵ azınlık için, din kurucuları çoğunluk, insanlığın büyük bölümü için. Çünkü Platon'un da söylediği gibi Φιλόσοφος πλῆθος ἀδύνατον εἶναι⁶ ve bunu unutmamanız gerekir. Din kalabalıkların metafiziğidir, herhalde onların dini olmalı ve dolayısıyla ona haricen saygı göstermeliler; çünkü onu gözden düşürmek dini onların elinden almak anlamına gelir. Nasıl ki bir halk şiiri ve darbımeselerde bir halk bilgeliği varsa bir halk metafiziği de olmalıdır; çünkü insanlar kesinlikle bir *hayat yorumuna* ihtiyaç duyarlar ve bu onların anlayış güçleriyle uyumlu olmalıdır. Bu yüzden bu yorum her zaman hakikatin alegorik–mecazi bir anlatımıdır ve pratik hayat ve duygularımız söz konusu olduğu kada-

4 (: İhtiyat kaydıyla, ihtiyatı elden bırakmaksızın.)

5 (: Bunu "herkesin tabi olduğu kurallardan muaf olanlar" diye anlamak gerekir.)

6 (: *philosophon plaethos adynaton einai*: Kalabalıkların felsefi olarak aydınlatmak imkânsızdır.)

rıyla, yani davranış için bir kılavuz ve ıstırap ile ölüm halinde bir iç rahatlığı ve teselli olarak, eğer sahip olsaydık muhtemelen hakikatin kendisinin başarabileceği kadar, çok şey başarır. Onun inanılmaz, tuhaf ve görünüşte saçma formu karşısında öfkelenmeyin; çünkü almış olduğunuz eğitim ve sahip olduğunuz bilgiyle insanlara eğitilmemiş, kaba halleri içinde derin hakikatleri anlatmak için kullanılması gereken dolambaçlı yollar hakkında en ufak bir fikre sahip olamazsınız. Farklı dinler insanların yalın haliyle kendi başına anlayamayacakları hakikati kavrayıp anladıkları değişik sistemlerden ibarettir; onlar için hakikati bu form yahut sistemlerden koparmak mümkün değildir. Bu yüzden, aziz dostum, bu sistemleri alaya almanın hem dar kafalılık hem de haksızlık olduğunu söylersem gücenip darılmayın sakın.

Philalethes: Fakat halkın ihtiyaçlarına ve anlayış gücüne uygun gelecek şekilde kesilip biçilmiş olanın dışında başka bir metafizik olmasın demek de bir o kadar dar kafalılık ve haksızlık değil mi? Neden onun öğretileri insan araştırmalarının sınırı ve her türlü düşüncenin miyarı veya kılavuzu olsun ve azınlığın, sizin söylediğiniz şekliyle, muaf olanların metafiziği neden bu kalabalıkların metafiziğine uymak, onu güçlendirmek ve yorumlamak zorunda kalsın? Ve insan aklının en yüksek melekeleri etkinlikleri sırf halk metafiziğini baltalamasın diye neden kullanılmamış ve gelişmemiş, hatta daha tomurcuk halindeyken kesilip budanmak zorunda kalsın? Aslına bakarsanız dinin iddialarının da bundan farklı bir yanı var mı? Bizzat kendisi tahammülsüzlük ve insafsızlık timsali olan birinin tahammül, itidal ve sabır tavsiye etmesi biraz fazla olmuyor mu?

Sapkınlar için kurulan mahkemeleri, engizisyonları, din savaşlarını, Haçlı seferlerini, Sokrates'e içirilen bal-dıran zehrini, Bruno ve Vanini'nin yakılarak öldürülmelelerini düşünün. Bütün bunlar bugün için geçmişte kalmış olan şeyler mi? Hakiki felsefe çabasına, samimi hakikat araştırmasına, en soylu insanların bu en soylu çağrısına bir devlet tekeliyle uydurulmuş olan bu ananevi⁷ metafizikten daha karşıt bir şey olabilir mi? Onun düstur ve dogmaları her kafaya en erken yaşlarda öylesine büyük bir gayretle, öylesine derin ve sağlam bir şekilde kazınmaktadır ki o kafa, mucizevî bir esnekliğe sahip olmadıkça, bir daha ömür boyu bunların etkisinden kurtulamamaktadır. Bu şekilde her sağlıklı aklın temeli bir daha iflah olmamak üzere bozulup alt üst edilmektedir; bir başka deyişle, kendi başına yeterince zayıf olan özgün düşünce ve yansız yargı yeteneği, ilgili oldukları şeyler bakımından ebediyen felç ve harap edilmektedir.

Demopheles: Ki öyle zannediyorum bu, insanların yerine sizinkilerini kabul etmek için vazgeçmeye yanaşmayacakları bir kanaat edindikleri anlamına gelmektedir.

Philaethes: Ah, keşke bir kanaat derin kavrayışa dayansaydı! O zaman kanıt ve deliller ileri sürülebilir, savaş da eşit silahlarla yapılabilirdi. Fakat dinler temellendirmelerle kanaate değil, fakat vahiyle inanca hitap ederler. İnanca yatkınlığın en güçlü olduğu dönem çocukluktur; bu yüzden insanlar öncelikle ve en fazla bu nazik dönemi ele geçirmek için her yolu denerler. İnanç öğretileri mucize hikâyelerinden ve korkutmalarından çok daha fazla bu şekilde kök salarlar. Eğer erken

7 (: *konventionell.*)

çocukluk döneminde belli temel görüşler ve öğretiler alışılmadık bir huşu ve başka herhangi bir şeyde asla görülmemiş ciddiyette bir tavır ile tekrar tekrar anlatılırsa ve bunlar hakkında ortaya çıkabilecek bir kuşku ihtimali ya bütünüyle göz ardı edilir ya da kuşkunun sonsuz felakete götüren ilk adım olduğuna işaret etmek için şöyle bir değinilip geçilirse, bunların bıraktığı iz ya da etki öylesine derin olacaktır ki kural olarak, yani neredeyse her durumda, onlardan kuşkulananın hemen hemen kişinin kendi varlığından kuşkullanması kadar imkânsız olacaktır.

Dolayısıyla binlerce kişi içinden ciddiyetle ve dürüstlikle bunun mu yoksa şunun mu doğru olduğunu soracak ruh gücüne sahip bir kişi zor çıkacaktır. Böyleselerine güçlü ruhlar, *esprits forts* demek zannedildiğinden çok daha uygun bir tariftir. Fakat geri kalanlar için en sağlam inancın, eğer bu şekilde talim ettirilip kafalarına kazındıysa, kendilerinde kök salmaması kadar insana saçma ya da itici gelen bir şey yoktur. Sözgelimi bir sapkın ya da bir dinsizin öldürülmesi gelecekte ruhunun kurtuluşu için elzem olsaydı hemen herkes bunu hayatının en başta gelen, ilk sırada halledilmesi gereken işi yapardı ve öldürürken başardığı, elde ettiği şeyi hatırdan tutmaktan güç ve teselli bulurdu; nitekim eskiden neredeyse her İspanyol bir *auto da féyi*⁸ Tanrı'yı en ziyade hoşnut eden, en dindar bir iş olarak görüyordu.

Hindistan'da bunun bir benzerini ancak yakınlarda İngilizler tarafından yasaklanmış ve çok sayıda mensu-

8 (Lâfzî anlamı "inanç işi"; engizisyon önüne çıkarılanlara verilen cezaların okunması esnasında yapılan halka açık tören; cezalar okunduktan sonra siyasi otoritelerce kazığa geçirilerek yakma biçiminde infaz edilirdi. İlki 1481'de Sevilla'da, sonuncusu 1850'de Meksika'da gerçekleşmiştir.)

bu idam edilmiş olan *Thuglann*⁹ dini cemaatinde görüyoruz. Bunlar din duygularını ve tanrıça Kali'ye hürmetlerini, mallarını mülklerini ele geçirmek için her fırsatta kendi dostlarına suikast düzenleyerek ve yolcu kafilelerinin yolunu kesip katliam yaparak gösteriyorlardı ve böylelikle takdire değer bir şey yaptıklarına ve sonsuz mutluluklarına katkıda bulduklarına ciddi biçimde inanıyorlardı.*

Dolayısıyla erken yaşlarda belleklere kazınmış olan dini dogmaların gücü o kadar çoktur ki vicdanı ve sonunda her türlü merhamet ve insani duyguyu boğup yok edebilir. Ama eğer erken yaşlarda akıllara kazınmış inancın ne yaptığını kendi gözlerinizle ve yakından görmek istiyorsanız İngilizlere bakın. Doğanın başka herkesten çok kayırdığı, başka herkesten çok akılla, anlayışla, yargı gücüyle ve karakter sağlamlığıyla donattığı bu ulusa bakın; kiliselerinin aşılacağı ve diğer yetenekleri arasında bir saplantı ya da sabit bir fikir gibi görünen ahmakça boş inançlarıyla başka bütün milletleri geride bırakarak nasıl da küçük düşürdüklerini, hatta alay konusu yapıldıklarını görün. Bunun için başka bir şeye değil, sadece eğitimin ruhban sınıfının eline bırakılmış olmasına şükretmeliler. Onların üzerine titrediği tek bir şey vardır, en erken yaşlarda bütün inanç umdelerini körpe dimağlara kazımaktır, öyle ki bu tekrarlı talim beyinlerinin bir bakıma kısmen felç olmasıyla sonuçlanır. Bu da bütün hayatları boyunca kendisini ahmakça bir bağınazlıkla dışa vurur. Aralarındaki yüksek derecede ze-

9 (: Tanrıça Kali'ye tapınmaları mensuplarının en korkunç suçları işlemelerine yol açan bir Hindu mezhebi; Hindistan'ın büyük bölümüne yıllarca korku ve dehşet salmış, sonunda bayağı bir suçlular çetesine dönüştüğünden 1828–1835 arasında İngiliz hükümeti tarafından yasaklanıp dağıtılmıştır.)

* *Illustrations of the History and Practice of the Thugs*. Londra, 1837; ayrıca *Edinburgh Review*, Ekim-Ocak 1836–1837.

ki ve anlayışlı kimseleri bile bu bağınazlıkla kendi düzeylerine indirirler ve biz bunlar hakkında ne düşüneceğimizi ya da ne yapacağımızı bilemeyiz.

Eğer böyle bir şaheser için erken yaşta körpe dimağlara inanç esaslarının yerleştirilmesinin ne kadar önemli olduğunu düşünecek olursak, misyonerlik sistemi, şayet kendisini Hotantolar, Kaffirler, Güney Denizi Adaları Yerlileri vb. gibi hâlâ *çocukluk* çağında olan ve aralarında gerçekten başarılı oldukları milletlerle sınırlandırmıyorsa, artık sadece insanlara özgü usandırıcı ısrar, boş kibir ve küstahlığın doruğu olarak değil, fakat aynı zamanda bir saçmalık olarak da görünür. Ama beri yanda Hindistan'da Brahmanlar misyonerlerin öğretilerini ya küçümseyici bir onaylama gülümseyişiyle hoşgörürler ya da omuzlarını silkerek reddederler. Ve genel olarak ifade etmek gerekirse, misyonerlerin bu insanları dinlerinden döndürme çabaları, en uygun fırsat ve koşullara karşın, tam bir hezimetle sonuçlanmıştır. 1826 tarihli *Asiatic Journal*'in XXI. sayısında yer alan sahih bir rapor Hindistan'ın bütününde (ki sadece İngilizlerin ellerinde tuttıkları bölgenin nüfusu, Nisan 1852 tarihli *The Times*'a göre, yüz elli milyonu bulmaktadır) bunca yıllık misyonerlik çalışmasının neticesinde dininden dönenlerin sayısının üç yüzü geçmediğini göstermektedir; ve aynı zamanda Hıristiyanlığı kabul edenlerin aşırı ahlaksızlıklarıyla tanınmış kimseler oldukları kabul edilmektedir. Bu kadar milyon kişi arasından çıka çıka üç kuruşa ruhunu satmış üç yüz rüşvetçi çıkmaktadır. Hindistan'da hiçbir yerde Hıristiyanlık bakımından işlerin bundan daha iyi gitmesi için bir sebep göremiyorum, her ne kadar misyonerler şimdi, Hinduların büyük bir ihtimamla sakınarak gözcülük ettikleri sınırları delip Hıristiyanlığı ülkeye sokmak için, münhasıran laik İngiliz eğitimine tahsis

edilmiş okullardaki çocukların, anlaşmanın şartlarını hiçe sayarak, körpe ruhları üzerinde çalışmayı deniyorlarsa da. Çünkü söylediğim gibi, inanç tohumlarını ekmek için en uygun dönem yetişkinlik değil çocukluktur; özellikle daha önceki bir inanç zaten kökleşmişse bu daha da fazla böyledir.

Fakat yetişkin dönmelerin sahip olduklarını iddia ettikleri edinilmiş *kanaat* kural olarak kişisel bir çıkarın maskesinden başka bir şey değildir. Olgunluk çağında dininden dönen bir kişinin her zaman her yerde çoğu kimse tarafından küçümsenmesine neden olan da bunun kolay kolay başka türlü olamayacağı yolundaki hissiyattır, her ne kadar onlar bu şekilde dini akla uygun bir kanaat meselesi olarak değil, fakat erken yaşlarda, herhangi bir sınamaya tabi tutma imkânına sahip olmadan önce, yerleştirilmiş bir inanç meselesi olarak gördüklerini gösterirlerse de. Onların dine bu şekilde bakmakta haklı oldukları sadece körü körüne her şeye inanan kitlelerin değil, fakat her dinin, bu sıfatlarıyla dinin kaynaklarını, delillerini, dogmalarını ve tartışmalı konularını incelemiş olan ruhban sınıfının da toplu olarak ülkelerinin dinine şevkle, sadakatle ve gayretle bağlı olmalarından anlaşılır. Dolayısıyla bir dinin rahibinin bir başka dine veya inanç sistemine geçmesi dünyada en nadir rastlanır şeydir.

Sözgelimi Katolik rahipler zümresi kiliselerinin akidelerinin tümünün hakikatine, aynı şekilde Protestan rahipler de kendi akidelerinininkine tam olarak inanmışlardır ve her ikisi de inanç esaslarını, onun dogmalarını ve düsturlarını benzer bir şevk ve gayretle savunurlar. Ancak bu kanaat yine de her birinin doğduğu ülkenin şartlarının bir sonucudur sadece; dolayısıyla Güney Almanya'daki rahipler için Katolik dogmanın, Kuzey Alman-

ya'daki rahipler için de Protestan dogmanın hakikati mükemmelen açık ve aşikârdır. Şu halde eğer bu kanaatler nesnel temeller üzerine oturuyorsa, o zaman iklim koşullarınca belirlenecek demektir ve tıpkı bitkiler gibi kimisi bir yerde kimisi bir başka yerde gelişip serpilecektir. Fakat şimdi insanlar her yerde mahalli koşullarda ikna olmuş olanların kanaatlerini inanç ve güvenle kabul etmektedirler.

Demopheles: İyi ya işte, bunda ne kötülük var, hem değişen de çok fazla bir şey yok; sözgelimi Protestanlık aslında Kuzeye, Katoliklik de Güneye daha uygundur.

Philalethes: Öyle görünüyor; fakat ben daha yüksek bir bakış açısından baktım ve göz önünde bulundurduğum şey daha önemli bir konu, yani insanlar arasında hakikat bilgisinin ilerlemesi. Ve bu açıdan, bir kimse her nerede doğmuş olursa olsun, daha çocukluktan gençliğe adım atar atmaz, onun zihnine belli önerme yahut kaziyelerin yerleştirilmesi ve sonsuz kurtuluşunu tehlikeye atmaksızın kendisine belletilen şeylerden asla kuşku duyamayacağına kesinkes ikna edilmesi korkunç bir şeydir. Sözüünü ettiklerim diğer her türlü bilgimizin temelini etkileyen, dolayısıyla ebediyen bakış açımızı belirleyen önermelerdir. Bunların kendilerinin yanlış olması halinde bakış açımız ebediyen bozulup çarpıtılmış olur. Ayrıca bu önermelerin doğal sonuçları her yerde her noktada bütün bilgi sistemimizi etkilediği için karşılaşacağımız şey bilgi bakımından tam bir çarpıtma ve sakatlanma olur. Her edebiyat bunun misalini ya da kanıtını sunar, en çarpıcı olanıyla Ortaçağ edebiyatında karşılaşırız, ama 15. ve 16. yüzyıl edebiyatlarının da bu bakımdan pek geri kaldığı söylenemez. Hatta bütün bu dönemlerin en bü-

yük kafalarına bakın ve zihinlerinin bu yanlış temel fikir ya da faraziyelerle nasıl felç olduğunu ve bilhassa doğanın hakiki özü ve işleyişine dair derin kavrayışların, deyiş yerinde ise, önünün nasıl tıklandığını görün.

Bütün Hıristiyanlık tarihi boyunca teizm (tanrıçılık) her türlü düşünsel ve özellikle felsefi çabanın önünde bir kabul gibi durur ve her türlü ilerlemenin önünü tıkar veya gelişmesini engeller. Tanrı, şeytan, melekler, cinler bütün tabiatı dönemin bilginlerinden gizlemiştir; hiçbir araştırma sonuna kadar götürülmemiş, hiçbir mesele derinlemesine tetkik edilmemiştir; en açık ve anlaşılır iliyet bağının ötesinde yer alan her şey derhal bunlara atfedilmiştir; dolayısıyla böyle bir mesele ele alındığında tıpkı Pomponatius'un yaptığı gibi: *Certe philosophi nihil verisimile habent ad haec, quare necesse est, ad Deum, ad angelos et daemones recurrere (De incantationibus, bl. 7).*¹⁰ Kuşkusuz Pomponatius'un bu ifadesinde bir alay ya da istihza havası sezinebiliriz, çünkü onun sadakatsizliği başka şekillerde de bilinen bir şeydir, ama bu çerçeveye içerisinde o sadece çağının genel düşünce tarzını dile getirmiştir.

Diğer taraftan eğer bir kimse, prangaları kırıp atacak nadir rastlanır bir düşünce esnekliğine sahip olsaydı, tıpkı Bruno ve Vanini'nin başına geldiği gibi, kendisi ve yazdıkları ateşe verilirdi. Fakat *sıradan* kafaların metafiziğin bu ilk hazırlık aşamasıyla nasıl felç oldukları, böylelerinin yabancı ve bildik olmayan bir inanç sisteminin öğretilerini eleştirmeye girişmeleri durumunda en çarpıcı biçimde ve en gülünç yanıyla görülebilir. O zaman böyle bir adamın kural olarak sadece, onun dogmaları-

¹⁰ (: Bu konu ile ilgili olarak kesinlikle filozoflar akla uygun bir şey sunamazlar, bu yüzden Tanrı, melekler ve daimonlara geri gitmekten başka çare yoktur.)

nın kendi inancının dogmalarıyla uyuşmadığını dikkatli bir şekilde göstermekle ilgilendiğini görürüz. Çünkü o bunların sadece kendi inancının dogmalarında dile getirilenle aynı şeyi söylememekle kalmayıp, kesinlikle aynı anlama da gelmediklerini açıklamak için didinir durur. Böylelikle o çocukça düşünceleriyle, yabancı inanç sisteminin sahte özünü açığa çıkardığını hayal eder. Asla bu ikisinden hangisinin doğru olduğu sorusunu sormak gerçekten aklına gelmez; bilakis kendi inanç esasları onun için *a priori* kesin ilkelerdir. Mh. Mr. Morrison *Asiatic Journal*ın Çinlilerin din ve felsefesini eleştirmeye kalktığı 20. cildinde bunun eğlendirici bir örneğini sunar; gerçekten eğlendiricidir.

Demopheles: Demek ki sizin yüksek bakış açısı dediğiniz bu; fakat ben sizi bundan daha yüksek bir bakış açısının olduğuna temin edebilirim. *Primum vivere, deinde philosophari*¹¹ ilk bakışta zannedilenden daha etraflı ve kucaklayıcı bir anlama sahiptir. Her şeyden evvel şiddete başvurmaktan, haksız ve gaddarca ya da yüz kızartıcı nitelikte olan herhangi bir şey yapmaktan alıkoymak için kalabalıkların kaba ve kötü eğilimleri dizginlenmelidir. Şimdi eğer onları hakikati tanıyıp kavrayıncaya kadar beklemek isteseydik hiç kuşku yok çok geç kalırdık. Ve zaten bulunduğunu varsaysak bile hakikat onların anlayış güçlerini katbekat aşacaktır. Her halükârda onun alegorik dile büründürülmüş bir anlatımı, bir mesel, bir mitos onların amaçlarına hizmet eder. Kant'ın söylediği gibi doğru ve erdemın açık, aleni bir miyarı olmalıdır; ve doğrusunu söylemek gerekirse bu her zaman yükseklerde kanat çırpmalıdır. Kastedilene işaret ettikleri sürece bir yöreye veya bölgeye mahsus fi-

11 (: Önce yaşa, sonra felsefe yap.)

gürlerin onun üzerine kazıdığı şeyin pek bir önemi yoktur. Böyle bir alegorik hakikat tasavvuru her zaman her yerde bir bütün olarak insanlık için, asla erişemeyecekleri hakikatin ve genel olarak hiçbir zaman anlayamayacakları felsefenin uygun bir ikamesidir; bu hakikat yahut felsefenin her gün biçimini değiştirmesinin ve henüz genel kabulde karşılanan bir biçime sahip olmamasının sözünü bile etmiyorum. Dolayısıyla, sevgili Philalethes, pratik hedefler her bakımdan teorik olanların önünde gider.

Philalethes: Söylediğiniz şey Lokroilli Pythagorascı Timaios'un eski tavsiyesine çok benziyor: τὰς Ψυχὰς ἀπειργομεν Ψευδέσι λόγοις, εἴ κα μὴ ἄγῃται ἀλαθέσι¹² (*De anima mundi*, s. 104, Stephanus). Ve neredeyse kuşku duyacağım geliyor, günün modasına uygun olarak, herhalde bana hatırlatmak istiyorsunuz:

Doch guter Freund, die Zeit kommt auch heran,
Wo wir was Gut's in Ruhe schmausen mögen.¹³

Ve sizin salık verdiğiniz şey, tatmin edilmemiş, huzursuz öfkeli kalabalıklar dalgalar halinde gelip bizi masamızda rahatsız etmesinler diye (zamanı göz önünde bulundurup) gerekli önlemleri almamız gerektiği anlamına geliyor. Fakat bu bakış açısının bütünü günümüzde yaygın ve revaçta olduğu ölçüde yanlıştır da; bu sebepten ötürü ona karşı çıkmakta acele ediyorum. Dinin ve onun inanç esaslarının yardımı olmaksızın devlet, adalet ve hukuk ayakta tutulamaz, adalet ve kolluk gücü hukuk ve düzenin tesisi ve idamesi için zorunlu tamamlayıcıla-

12 (: Hakiki olanların bir yararı yoksa biz ruhları aldatıcı ve kandırıcı sözlerle dizginleriz.)

13 (: Vakti yakın aziz dostum
Huzur içinde yiyip içmenin.)

rı olarak dine ihtiyaç duyarlar: bu *yanlıştır*. Yüz kere de tekrarlanırsa yine *yanlıştır*. Çünkü eskiler, özellikle Grekler bize vakalara dayalı çarpıcı ve etkileyici bir *instantia in contrarium*¹⁴ sunarlar. Nitekim onlar bizim bugün *din* dediğimiz şeyin en küçük bir parçasına bile sahip değildilerdi. Kutsal metinleri yoktu, öğrenilip bellenecek, kabulü herkesten beklenen, ilkeleri genç yaşlarda belleklere kazınan dogmaları yoktu. Dinin hizmetkârları ahlak hakkında o ölçüde az vaaz ve nasihatlerde bulunur, rahipler de ahlakla veya genel olarak insanların yaptıkları ya da ihmal ettikleri şeylerle pek fazla ilgilenmezlerdi. Böyle bir şey bilinmiyordu. Rahiplerin görevleri tapınaklardaki törenlerle, ibadetlerle, ilahilerle, kurbanlarla, yürüyüş alaylarıyla, kuttörenleri ve benzeri şeylerle sınırlıydı, ki bunların hiçbiri kişinin ahlaki–manevi gelişimi gibi bir şeyi hedeflemiyordu. Din diye adlandırılan şeyin tamamı, bilhassa kasabalarda, *deorum majorum gentium*¹⁵ için şurada burada *tapınakların* kurulmasına dayanıyordu. Tapınaklarda ibadetler sözü edilen tarzda bir devlet işi olarak gerçekleştiriliyordu ve dolayısıyla böyle bir kült aslında siteye ait bir meseleydi. İbadetlerin gerçekleştirilmesinde yer alan görevliler hariç hiç kimse herhangi bir şekilde hazır olmaya, hatta ona inanmaya dahi zorlanmıyordu. Eski dünyanın tümünde herhangi bir dogmaya inanma yükümlülüğünün bir izine ya da emaresine rastlanmaz. Ancak açıktan açığa tanrıların mevcudiyetini reddeden ya da onları tahkir ve tezyif eden cezalandırılıyordu; çünkü o böyle yapmakla bu tanrılara hizmet eden devlete hakaret etmiş oluyordu; bunun dışında herkes onlar hakkında istediği şeyi düşünmekte serbestti. Eğer bir kimse dua veya kurbanla şahsi olarak

14 (: Karşıt örnek.)

15 (: Büyük aile ya da kabilelerin tanrıları.)

bu tanrıların lütfuna mazhar olmak istiyorsa bunu kendi payına ve zararına yapmakta özgürdü; eğer yapmıyorsa kimsenin ve hele devletin ona söyleyeceği bir şeyi olamazdı. Her Romalının evinde kendi Larları ve Penatları vardı, ki bunlar aslında atalarının saygı değer portrelerinden başka bir şey değildi (Apuleius, *De deo Socratis*, bl. 15, c. II, s. 237; ed. Bip.). Eskilerin ruhun ölümsüzlüğü ve ölümden sonraki hayat hakkında kesin, açık ve hele hele dogmatik, sabit fikirleri yoktu, bu konuları herkes kendince, kâh gevşek, kâh mütereddit, kâh kuşku içinde düşünüyordu; ve Tanrı tasavvurları da o ölçüde çeşitli, kişiye özgü ve müphemdi. Dolayısıyla eskilerin dünyasında sözcüğün bizim anladığımız anlamında gerçekte *din* diye bir şey yoktu. Peki, bu sebepten ötürü onların dünyasında hukuksuzluk ve kural tanımazlık mı egemendi? Hâlâ bizimkinin temelini oluşturan, büyük ölçüde onların eseri olan hukuk ve düzen değil mi? Nüfuslarının büyük bölümü kölelerden oluşmasına karşın mülkiyet tam olarak güvence altında değil miydi? Ve bu düzen iki bin yıldan fazla bir zaman hüküm sürmedi mi?

Dolayısıyla işaret ettiğin ve günümüzde her yerde yaygın olan anlamda dinin pratik hedeflerini ve zorunluluğunu, daha açık bir deyişle, dinin her türlü hukuk ve düzenin vazgeçilmez temeli olduğunu kabul etmem mümkün değil ve buna kesinlikle karşı çıkacağım. Çünkü böyle bir bakış açısından ışık ve hakikat uğruna verilen saf ve kutsal mücadele, en hafif deyişle, donkişotvari bir şey, hatta eğer adalet duygusuyla, itibar ve itaat edilen baskın inancı hakikatin tahtını ele geçirmiş ve onu yalan ve aldatmayla elinde tutmayı sürdüren bir gasıp olarak mahkûm etmeye kalkışacak olursa cezayı müstelzim bir suç olarak görecektir.

Demopheles: Ama din hakikatin karşısında değildir ki; bizzat kendisi hakikati öğretir. Onun faaliyet alanı yahut tesir sahası küçük bir derslik değil, fakat bir bütün olarak dünya ve insanlık olduğu için din bu kadar kalabalık ve karmaşık bir dinleyici kitlesinin taleplerini ve anlayış güçlerini görmezden gelemez. Din hakikatin çıplak haliyle görünmesine izin veremez; ya da tıbbi bir teşbih kullanmak gerekirse, onu ilaç olarak saf haliyle öneremez, fakat deyiş yerinde ise, bunun için çözücü veya eritici bir madde olarak mitoslardan yararlanmalıdır. Bu bakımdan hakikati kendi başlarına gaz halinde bulunan ancak, başka türlü buharlaşacaklarından ötürü, tıbbi kullanım ve ayrıca muhafaza ve taşıma için kararlı, katı bir bazla birleştirilmesi gereken belli kimyasal maddelere benzetmek de mümkündür. Sözgelimi klor gazı bütün bu amaçlar için ancak klorür formunda kullanılır. Ama eğer hakikat saf, soyut ve mitoslara benzer nitelikteki her şeyden yalıtılmış olursa bizim için ebediyen ulaşılmaz kalacaktır, buna filozoflar da dâhildir, işte o zaman hakikat kendi başına ilaç olarak bile verilemeyen, ama ancak başka maddelerle birleştiğinde görülebilir, elle tutulabilir hale gelen flor gazına benzetilebilir. Ya da daha basit bir dille ifade etmek gerekirse, mitoslar, meseller ve misaller dışında başka bir şekilde dile getirilemeyen hakikat bir kap olmaksızın taşınamayan su gibidir; fakat onu saf ve yalın haliyle elde etmekte ısrar eden filozoflar suyun kendisine sahip olmak için kabı kıran kimseye benzerler. Belki bu işin özünü kavrayan hakiki bir benzetmedir. Herhalde din misal, mesel ve mitoslarla ifade edilmiş ve bu haliyle bir bütün olarak insanlık için anlaşılıp hazmedilmesi mümkün hale getirilmiş hakikattir. Çünkü insanlar saf ve yalın haliyle hakikate asla tahammül edemezler, nitekim saf oksijenle ya-

şayamayız, oksijenin dört katı nitrojen ilavesine gereksinim duyanız.

Mecaz ve teşbih dilini bir tarafa bırakırsak diyebiliriz ki hayatın derin anlamı ve yüksek hedefi kitlelere ancak *simgesel bir dille* gösterilip takdim edilebilir, çünkü onlar hayatı gerçek anlamıyla kavrayamazlar. Buna karşılık felsefe Eleusis *mysterium*ları gibi küçük bir azınlık ve seçkinler için olmalıdır.

Philalethes: Anlıyorum. Nihayetinde bu yalan kisvesini üzerine geçirmiş hakikat anlamına geliyor. Fakat böyle yaparak o kendisi için ölümcül olan bir müttefikle ittifak yapmış oluyor. Yanlış hakikatin kabı ya da aracı olarak kullanma yetkisine sahip olanların ellerine böylelikle ne tehlikeli bir silah verilmiş oluyor! Eğer durum buysa korkarım yanlışın yol açtığı zarar hakikatten elde edilen faydadan daha büyük olacaktır. Elbette alegorinin, teşbih ve mecaz dilinin böyle bir şey olduğu kabul edilseydi buna bir diyeceğim olmazdı; fakat onun kabulüyle birlikte hakikat her türlü saygınlık ve dolayısıyla tesir gücünden yoksun kalacaktır. Bu yüzden alegori, en iyi haliyle *sensu allegorico* doğru olduğu halde, *sensu proprio*¹⁶ doğru olduğu iddiasında bulunmalı ve bu iddiasını sonuna kadar götürmelidir. İşte iflah olmaz uğursuzluk, savulamayan musibet burada yatmaktadır; ve işte bu sebepten ötürüdür ki din her zaman soylu ve tutkulu saf hakikat özlemiyle çatışma içerisinde olmuş ve hep çatışma içinde olacaktır.

Demopheles: Ah, hayır! Bu da düşünülmüş ve bunun önüne geçmek için her şey yapılmıştır. Din alegorik doğasını tam olarak kabul etmese bile herhalde buna yeteri kadar işaret eder.

16 (Sırasıyla: Mecazi ve gerçek anlamda.)

Philalethes: Peki bunu ne şekilde yapıyor?

Demopheles: Sırlarıyla. Aslında sır da (*mysterium*) dinin alegorik dili için bir *terminus technicustan* başka bir şey değildir ve bütün dinlerin sırları vardır. Aslında bir sır aşikâr biçimde saçma bir dogmadır ve bu haliyle o, kendi başına kaba ve eğitimsiz kalabalıkların sıradan akıllı için asla anlaşılamayacak olan yüksek bir hakikati saklar. Kalabalıklar onu bu kılık içinde güvenle ve inançla kabul ederler ve onlar için bile aşikâr olan saçmalığının kendilerini yoldan çıkarmasına fırsat vermezler. Böylece şimdi onlar güçleri yettikleri nispette meselenin özüne iştirak ederler. Buna bir açıklama ve misal olarak; sözgelimi aynı zamanda hem sofı, hem de matematikçi ve filozof olan Pascal bu üçlü karakteriyle: Tanrı her yerde merkezdir ve hiçbir yerde çevre değildir, dediğinde sırların felsefede dahi kullanımına dönük bir girişimde bulunulduğunu ekleyebilirim. Malebranche da gayet haklı olarak işaret etmiştir: *La liberté est un mystère*.¹⁷

Daha da ileri gidilebilir ve dinlerde her şeyin gerçekte sır olduğu söylenebilir. Çünkü *sensu proprio* hakikati kaba ve cahil halleriyle kalabalıkların kafasına sokmak mutlak olarak imkânsızdır; onların payına ancak onun mecaz, teşbih ve mitoslarla bezeli yansıması düşebilir ve bu haliyle o onları aydınlatabilir. Çıplak hakikatin bayağı kalabalıkların huzurunda yeri yoktur;¹⁸ o ancak onların önünde kalın bir perdeyle görünebilir. Bu sebepten ötürü bir dinin *sensu proprio* doğru olmasını beklemek akıldışı bir şeydir; ve bu, yeri gelmişken işaret edeyim, bugünlerde hem akılcıların hem de tabiatüstücülerin¹⁹

17 (: Özgürlük bir sırdır.)

18 (Ya da: Çıplak hakikatin yeri bayağı kalabalıkların huzuru değildir.)

19 (: *der Supernaturalist*.)

saçma kanaatidir. Çünkü her ikisi de dinin *sensu proprio* doğru olması gerektiği varsayımından yola çıkar. Bu durumda ilki bunun böyle olmadığını ispatlar, ikincisi de inatla bunun böyle olduğunu ileri sürer; veya daha doğru bir deyişle, ilki teşbih ve mecaza dayalı anlatımı *sensu proprio* doğru olabilecek şekilde kesip biçer ve keyfince düzeltir, fakat o zaman da ortaya basmakalıp, yavan bir şey çıkar; buna karşılık diğeri uzun boylu düşünüp taşınmaksızın bunun *sensu proprio* doğru olduğunu ileri sürer ki bu onların da bilmeleri gerektiği üzere, engizisyonlar ve kazıklar olmadan muhtemelen kabul edilemeyecek bir inançtır. Buna karşılık mitos ve alegori dinin asli unsurlarıdır, fakat büyük kitlelerin zihinsel-düşünsel sınırlılıkları nedeniyle kaçınılmaz olan bu durumda din insanın sökülüp atılamaz nitelikteki metafizik gereksinimlerini uygun biçimde tatmin eder ve erişilmesi son derece güç ve belki de imkânsız olan saf felsefi hakikatin yerini alır.

Philalethes: Ah, evet, bu bir bakıma tahta bir bacağın doğal olanın yerini almasına benziyor; tahta bacak kaybedilenin yerini doldurur, onun yaptığı işi zar zor yerine getirir, doğal bir bacak olarak görülmesini talep eder ve az ya da çok mahirane biçimde bedene iliştirilir. Tek fark şudur, doğal bir bacak kural olarak tahta bacaktan önce gelirken, din her yerde felsefenin önüne geçmiştir.

Demopheles: Bütün bunlar doğru olabilir, fakat doğal bacağı olmayan birisi için tahta bacak büyük bir kıymete sahiptir. Şunu aklınızdan çıkarmayın, insanın metafizik gereksinimleri mutlaka tatmin edilmelidir, çünkü onun düşüncelerinin ufkunun bir sonu olmalıdır ve sınırsız hudsutsuz bırakılamaz. Kural olarak insanın illetleri tartacak

ve buna bağılı olarak doğru olan ile yanlış olanı ayırt edecek bir yargı gücü yoktur. Ayrıca doğanın ve doğal gereksinimlerin onun omuzlarına yüklediği iş bu tür araştırmalar için ya da bunların talep ettiği eğitim için ona zaman bırakmaz. Dolayısıyla onun durumunda makul, yani illetlere ve temellendirmelere dayalı bir kanaatten²⁰ bahsetmek boştur; ona inanç ve otoriteden başka bir şey kalmamıştır. Gerçekten hakiki bir felsefe dinin yerini almış olsaydı bile insanların en azından onda dokuzu onu ancak otoriteye bağılı olarak kabul ederdi; dolayısıyla bu yine bir inanç konusu olurdu. Çünkü Platon'un ΦιλόσοΦον πλῆθος πδύνατον εἶναι²¹ sözü her zaman geçerliliğini koruyacaktır.

Ne var ki otorite ancak zamanla ve koşullarla tesis edilir, dolayısıyla ona sadece mantık ve delillerin desteklediği şeyi tahsis edemeyiz; bu sebepten ötürü, bu alegorik olarak temsil edilmiş hakikatten²² ibaret olsa bile, ona ancak tarihin akışı içinde ulaşılmış olan şeyi sunmamız gerekir. Otoritenin desteklediği bu hakikat türü doğrudan insanın metafizik mizacına, yani ne yapsa görüş ufku içinden çıkarıp atamadığı bu varoluş muamması karşısında hissettiği *theoria* ihtiyacına, dünyanın maddi boyutunun arkasında öyle veya böyle metafizik olan bir şeyin, sürekli değişimin temeli olarak hizmet eden değişmeyen bir şeyin varolması gerektiği bilincinden kaynaklanan bir ihtiyaca seslenir. O ayrıca sürekli ihtiyaç içinde yaşayan ölümlülerin iradesine, korkularına ve umutlarına seslenir; din bunlar için yakarabileceği, tarzıyede bulunup teskin edebileceği, lütfunu ya da inayeti ni kazanabileceği tanrılar, daimonlar yaratır. Nihayet din inkâr edilemez biçimde insanın içinde mevcut olan ah-

20 (Ya da: ... delil ve temellendirmelere bağılı olarak ikna olmaktan...)

21 (Bkz. 6 numaralı dipnot.)

22 (Ya da: ... hakikatin alegorik bir temsilinden ibaret olsa bile...)

lak bilincine seslenir ve ona dışarıdan teyit (onaylama) ve destek sağlar. Böyle bir destek olmasaydı bunca baştan çıkarıcıya karşı mücadelede ahlak bilinci varlığını kolaylıkla sürdüremezdi. Hayatın sayısız dert ve kederi karşısında din tam da bu yandan tükenmez bir teselli ve ferahlık kaynağı sunar, ki bu insanı ölüm anında dahi terk etmez, bilakis tam da bu zamanda kendisinden beklenen hakiki faydayı sunar. Dolayısıyla din kör birinin elinden tutup yeden kimseye benzer, çünkü onun görececek gözleri yoktur; körün bütün istediği, yürürken her şeyi görmek değil, gitmek istediği yere ulaşmaktır.

Philalethes: Bu yanı kesinlikle dinin en parlak yanıdır. Eğer o bir *fraus* ise gerçekten bir *pia fraustur*,²³ bu inkâr edilemez. O zaman rahipler de aldatıcılar ile ahlakçılar arasında bir şeye denk gelir. Çünkü biliyor olsalar bile, ki zannetmem öyle olsun, gayet doğru bir şekilde açıkladığınız gibi, gerçek hakikati öğretmeyi göze alamıyorlar. Herhalde gerçek, doğru bir felsefe olabilir, ama gerçek bir din olamaz, sözünü ettiğim sizin söylediğiniz süslü ve alegorik anlamda değil, kelimenin gerçek anlamında "gerçek"tir. Sözünü ettiğiniz anlamda her din gerçektir, söz konusu olan sadece bu gerçekliğin değişik dereceleridir. Bu en önemli, en yüce, en kutsal hakikatlerin ancak bir yalanla birlikte ortaya çıkabilmesi, hatta insanlar üzerinde daha güçlü bir etkiye sahip olan bir şey olarak ondan güç ve kuvvet bulabilmesi, kesinlikle, dünyanın her yerde bize sunduğu, bahtiyarlık ve talihsizliğin, dürüstlük ve sahtekârlığın, iyilik ve kötülüğün, soyluluk ve alçaklığın içinden çıkılmaz, girift karışımıyla uyum içindedir. Hatta bu olgu manevi-ahlaki dünya üzerine vurulmuş bir mühür olarak düşü-

23 (Sırasıyla: Hile, aldatmaca; dindarca aldatma.)

nüiebilir. Ne var ki yine de bir gün insanlığın bir taraf-
tan gerçek felsefeyi ortaya koyabilecek, diğer yandan
onu özümseyebilecek bir eğitim ve olgunluk düzeyine
ulaşacağına dair olan umudumuzu terk etmiyoruz.
Simplex sigillum veri:²⁴ çıplak hakikat öylesine yalın ve
anlaşılır olmalıdır ki mitoslar ve masallarla (bir sürü yalan)
karıştırılmaksızın, diğer bir deyişle, görünümünü değiş-
tirip *din* kisvesi içine sokulmaksızın gerçek formu için-
de herkese bildirilebilmelidir.

Demopheles: Kalabalıkların acınacak anlayışsızlığı ve
yetersizliği hakkında en küçük bir fikriniz dahi yok.

Philalethes: Bunu bir umut olarak dile getiriyorum sa-
dece, ama böyle bir umudu yitirmeye gönlüm razı ol-
maz. Şu halde eğer hakikat daha yalın ve anlaşılabilir bir
form içinde olsaydı, onun vekili ya da temsilcisi olarak
bunca zamandır işgal ettiği, ama tam da bu şekilde onun
için açık tuttuğu konumdan dini alaşağı ederdi elbette.
İşte o zaman din vazifesini yerine getirmiş ve ömrünü
tamamlamış olacaktır; o zaman olgunlaşmasına önyak
olduğu insan soyunun kendisinden uzaklaşmasına ses
çıkarmayabilir, kendisi de huzur içinde son nefesini ve-
rebilir; bu dinin rahat, ıstırapsız ölümü olacaktır. Fakat
din yaşadığı sürece biri hakikat diğeri yalan ve aldatma
olmak üzere iki yüzü vardır. Birine veya diğerine bakma-
mıza göre ona dostça ya da düşmanca tutum takınırız.
Bu yüzden din zorunlu kötülük olarak kabul edilmelidir;
(buradaki) zorunluluk hakikati kavramaktan aciz ve do-
layısıyla gerek duyulduğunda onun yerini alacak bir şe-
ye ihtiyaç duyan büyük çoğunluğun hazin dar kafalılığı-
na dayanır.

24 (: Yalınlıktır hakikatin alameti farikası.)

Demopheles: Gerçekten insan siz filozofların hakikati bulup da kafese kapattığınızı, yapılacak tek şeyin onu kavrayıp anlamak olduğunu zanneder.

Philalethes: Eğer onu bulamadıysak bunun baş sorumlusu dinin bütün dönemlerde ve bütün ülkelerde felsefe üzerinde icra ettiği baskıdır. İnsanlar ruhlarını istedikleri gibi şekillendirip kendi çıkarlarına kullanmak için çocukları en erken yaşlarda rahiplerin ellerine bırakarak hakikatin sadece dile getirilmesini ve iletilmesini değil, düşünülmesini ve ortaya çıkarılmasını da imkânsız hale getirmeye çalıştılar. Gelecekte çocukların temel düşüncelerinin takip edeceği yolu rahipler öylesine sağlam bir şekilde belirliyorlar ki çoğu kez bütün bir hayat boyunca bu fikirler hiç değişmeksizin nasılsa öyle kalıyor. Hatta 17. ve 18. yüzyılların en seçkin kafalarının eserlerine, bilhassa doğu araştırmalarının ardından bakıp da her yerde dört bir yandan temel Yahudi anlayışıyla kösteklenip felç edildiklerini gördüğümde, zaman zaman şaşkınlıktan donup kaldığımı itiraf etmem gerekir. O zaman kendime herhangi birinin böyle bir hazırlıkla gerçek felsefeyi nasıl düşünebileceğini sormadan edemem.

Demopheles: Sonra şu da var ki, bu gerçek felsefe bulunup ortaya çıkarılmış olsaydı bile din sizin düşündüğünüz gibi ortadan kalkmazdı. Çünkü herkes için tek bir metafizik sistem olamaz; bir insan ile diğeri arasındaki zihinsel yeterlilik bakımından doğal farklılık ve bunların gelişiminde ortaya çıkan ilave farklılık böyle bir şeye asla izin vermeyecektir. İnsanların büyük çoğunluğu ister istemez, tüm insan soyunun ihtiyaç duyduğu sayısız şeylerin elde edilmesi için kaçınılmaz ola-

rak gerekli olan ağır bedeni işlerde çalışmak zorundadır. Bu onlara eğitim, öğrenim veya düşünme için zaman bırakmamakla kalmaz, fakat salt bedensel ve zihinsel nitelikler arasındaki sert çatışma yüzünden, aşırı bedensel çalışma anlayış gücünü köreltir ve onu battal, atıl ve hantal hale getirir, dolayısıyla gayet basit ve somut meseleler dışında herhangi bir şeyi kavramasını imkânsızlaştırır. İnsan soyunun en az onda dokuzu bu sınıfa dâhildir.

Fakat insanlar yine de bir metafizik sisteme, yani dünyaya ve varoluşumuza dair bir açıklamaya muhtaçtırlar, çünkü bu onların en doğal gereksinimlerinden biridir. Aslında onların ihtiyaç duydukları şey bir halk metafiziğidir ve bunun onların anlayışına uygun olabilmesi için çok sayıda nadir niteliği bir araya getirmesi gerekir. Dolayısıyla bunun kolaylıkla anlaşılabilir olması ve aynı zamanda tam gereken noktalarda belli ölçüde kararlılıklara, hatta anlaşılmazlıklara sahip olması gerekir. Şu halde doğru ve tatmin edici bir ahlak sisteminin dogmaları olmalı ve her şeyden evvel ıstırap ve ölüm karşısında bitmez tükenmez bir teselli sunmalıdır. Bütün bunlardan dinin *sensu proprio* değil, ancak *sensu allegorico* doğru olabileceği sonucu çıkar. Ayrıca ardında bıraktığı büyük zaman dilimi, genel kabul görmüştüğü, ifadeleri ve ifadelerindeki ses tonuyla birlikte kayıt ve belgeleri bakımından etkileyici olan bir otorite kaynağı veya dayanağı olmalıdır. Bunlar bir araya gelmesi fevkalade güç niteliklerdir, bu yüzden birçok insan, meseleyi bütün yönleriyle düşündüğünde, bir dinin zayıflamasına yardıma hazır ve istekli olmayacak, fakat dinin insanların en kutsal hazinesi olduğunu hep aklında tutacaktır. Din konusunda her kim bir kanaat oluşturmak isterse dinin hedeflediği kitlelerin doğasını her zaman

göz önünde bulundurmalı ve dolayısıyla onların ahlaki ve zihni bakımdan içinde buldukları sefil ve aşağılık durumun tablosunu kafasında canlandırmalıdır. Bunun boyutlarının nerelere kadar uzanabileceğini tasavvur etmek mümkün değildir. Tuhaf masalların, garip merasimlerin en kaba örtüsü altında küçük bir hakikat kıvılcımı nasıl da inatla ısrarla belli belirsiz ışıdamayı sürdürür, insanın aklı almaz. Bunun kaldırılması, her ne olursa olsun bir şeye bulaşması için bir kez değmesi yeterli olan, sonra onu artık bir daha kolay kolay bırakmayan misk kokusunu kaldırmak kadar zordur.

Bunun bir misali olarak *Upanişadlarda* kaydedilmiş derin bilgeliği düşünün, sonra da kutsal yolculuklarında, dini alaylarında ve şenliklerinde, keza Sannyasilerin²⁵ çılgın ve gülünç maskaralıklarında görüldüğü gibi, bugünün Hindistan'ındaki tuhaf ve abartılı putperestliğe bakın. Ancak yine de bütüm bu çılgınlık ve saçmalıkların geri planında gözden saklanan bir şeyin, az önce sözünü ettiğim derin bilgelikle uyumlu veya onun bir yansıması olan bir şeyin var olduğu inkâr edilemez. Fakat bu vahşi kalabalıklar için bunun böyle bir kılığa bürünmesi gerekiyordu. Bu karşıtlık içinde bir yanda tek tek kişilerin bilgeliği, diğer yanda kalabalığın vahşiliği olmak üzere insanlığın iki kutbunu görüyoruz. Ne var ki bunların her ikisi de ortak uzlaşma noktalarını ahlak alanında bulurlar.

25 { Brahmanlar için buyurulan hayatın dördüncü aşamasını (*ashrama*) gerçekleştirip, mistik bilginin en yüksek zirvesine ulaşmış, zihni melekelerini yüce hakikat üzerinde teksif ederek, maddi ve dünyevi her şeyi bütünüyle terk etmiş Hint münzevisi. Ancak tabir günümüzde çok geniş bir anlama sahip olup, dini bir vecibe olarak sadaka için kapı kapı dolaşan (ve genellikle Şiva'ya bağlı olan) "fakir"lerin çeşitli türleri için kullanılır. *Sanyassi* dışında *Brahmachari* (bekâr), *Grihastha* (hanereisi) ve *Vanaprastha* (münzevi) hayatın diğer üç aşamasıdır.)

Söz buraya geldiğinde kim *Kuralın*:²⁶ “Ayaktakımı insanlara benzer görünür, fakat ben asla onlarda insana benzer bir şey görmedim” (1. 1071) sözünü hatırlamaz? Daha yüksek eğitim almış birisi dini yine de kendince *cum grano salis*²⁷ yorumlayabilir; bilgin, düşünür ortalığı velveleye vemedi onun yerine felsefeyi koyabilir. Fakat burada da tek bir felsefe herkese uygun gelmeyecektir; benzerlik yasalarına²⁸ göre her bir sistem eğitim ve zihinsel yeterlilik bakımından kendisine en ziyade uyan topluluğu çekecektir. Dolayısıyla eğitilmiş kalabalıklar için ikinci sınıf okul metafiziği, seçkinler için yüksek metafizik sistemler her zaman olacaktır. Sözelimi Kant’ın yüksek metafizik sistemi kaçınılmaz olarak, Fries, Krug, Salat ve benzeri kimselerce okulların gereklerini karşılamak için bozulup basmakalıp hale getirilmiştir. Sözün özü Goethe’nin ünlü sözü, başka yerde olduğu gibi burada da geçerlidir: “Aynı şey herkese uymaz.” Vahye saf iman ve saf metafizik bu iki kesim için aşırı uçlardır, arada kalanlar için sayısız terkip ve dereceleri ile her ikisinin karşılıklı uyarlamaları söz konusudur. Doğa ve eğitimin bir insanla diğeri arasına koyduğu sınırsız farklılıklar bunu zorunlu hale getirir. Dinler dünyayı doldurur ve yönetir, büyük insan kalabalıkları onlara boyun eğer. Aynı zamanda yatkınlık ve eğitim bakımından onları anlayacak yeterliliğe sahip olan azınlık için büyük sırrın çözümüyle uğraşan filozofların sessiz geçit resmi yavaş yavaş ilerler. Ortalama olarak her yüz-

26 (: Geleneğe göre Tiruvaiiuvār’a (MS 2. yüzyıl) atfedilen ve Tamil dilinde yazılmış 1330 maksimden oluşan bir ahlaki düsturlar toplaması. Tamillerin *Vedası* olarak kabul edilir.)

27 (: İhtiyatı elden bırakmaksızın.)

28 (: *Gesetzen der Wahlverwandtschaften*: lâfzî karşılığı: seçici yakınlık yasaları. M. *similis simili gaudet, similia similibus percipiuntur, similia similibus curantur* vb. şeklinde değişik formları mevcuttur.)

yılda bunlardan bir tane ortaya çıkar; hakiki manada keşfedilir keşfedilmez her zaman coşkuyla karşılanır ve dikkatle dinlenir.

Philaethes: Bu bakış açısı bana cidden az önce sözünü ettiğiniz eskilerin sırlarını hatırlatmaktadır. Bunların temel amacı insanların zihinsel yeterlilik ve eğitim farklılıklarından kaynaklanan kötülüğe çare olmak gibi görünür. Burada onların amacı çıplak hakikate ulaşmaları asla mümkün olmayan kitlelerden böyle bir hakikatin belli bir noktaya kadar açıklanabileceği azınlığı, bunlardan da daha fazla anlama kabiliyetleri olduğu için daha da fazlasının ifşa edilebileceği diğerlerini ayırmaktı. Ve bu ayırım böylece kademe kademe ulu erenlere²⁹ kadar gider. Dolayısıyla eski dünyada μικρά, καὶ μεῖς, καὶ μέγιστα μυστήρια³⁰ vardı. Burada işin esası insanlar arasındaki zihinsel–düşünsel eşitsizliğin doğru kabulü üzerine oturuyordu.

Demopheles: Bizim ilk, orta ve yüksek okullarımızdaki eğitim, belli bir ölçüde sırlara farklı intisap derecelerine karşılık gelir.

Philaethes: Doğru ama ancak çok yaklaşık olarak ve o da ancak yüksek bilgi konuları münhasıran Latince yazıldığı kadarıyla. Fakat bu böyle olmaktan çıkmalı beri her türlü sır dünyevileşti.³¹

Demopheles: Bu böyle olsa bile size din söz konusu olduğunda ona teorik yanından çok pratik yanından

29 (: *Epopt*; G. *ἑποπτεία*: *Eleusis mysterion*larında üçüncü ve en yüksek intisap derecesi; bu dereceye erişmiş olanlar.)

30 (: Küçük, daha büyük ve en büyük sırlar.)

31 (Ya da: ... kutsal yahut dini vasfını kaybetti.)

bakmanızı hatırlatmak isterdim. Her halükârda müşahhas hale gelmiş metafizik dinin düşmanı olabilir, ama müşahhas hale gelmiş ahlak onun dostu olacaktır. Muhtemelen bütün dinlerdeki metafizik unsur yanlış fakat her türlü ahlaki unsur doğrudur. Bunun böyle olduğu ilki söz konusu olduğunda dinlerin birbiriyle kıyasıya çatışmasından, halbuki ikincisinde hepsinin birbiriyle aynı şeyleri söylüyor olmasından çıkarılabilir.

Philalethes: Ki bu yanlış öncüllerden doğru sonuç çıkarılabilir mealindeki mantık kuralının bir açıklamasını teşkil eder.

Demopheles: Şimdi bu sonuca bağlı kalıp, dinin iki yanının olduğunu aklımızdan hiç çıkarmayalım. Eğer dine sadece teorik ve dolayısıyla zihinsel-düşünsel yanından bakılacak olursa herhangi bir geçerliliğinin olamayacağı ortadadır, ama ahlaki açıdan bakıldığında maymunla akrabalığı kaplana olan yakınlığını dışlamayan şu akılla mücehhez hayvanlar soyunu yönetmenin, dizginlemenin, terbiye etmenin ve sakinleştirmenin yegâne aracı olarak ortaya çıkacaktır. Kural olarak din aynı zamanda onların kaba metafizik ihtiyaçları için yeterli bir tatmin sağlar. Sizin bilgili, görgülü, düşünme sanatında hünerli ve aydınlanmış insanınız ile insan soyunun yük hayvanlarının küt, ağırkanlı, sakar, sarsak bilinci arasındaki devasa farklılık, derin uçurum hakkında bana yeterli bir fikre sahip gibi görünmüyorsunuz. Onların düşünceleri geçim kaygılarının ötesine geçmez ve başka bir konu için harekete geçirilmeleri mümkün değildir. Kas güçleri üzerine öylesine büyük bir yük biner ki zekâyı üreten sinir gücü büyük ölçüde baskılanır ve çok düşük bir seviyede kalır. Bu tür insanların kesinlik-

le, hayatlarının kaygan ve sıkıntılı yolunda sıkı sıkıya tutunabilecekleri sağlam bir şeyi, suret ve meselle anlatılmadıkça kafalarına yer etmeyecek şeylerin sayesinde kaba akıllarına sokulabileceği güzel bir masalları olması gerekir.

Philaethes: Adalet ve erdemin yalan dolandan ibaret olduğuna, bu yüzden onları masallarla bezememiz gerektiğine inanıyor musunuz?

Demopheles: Ne münasebet! Fakat insanların ahlaki duygularını ve eylemlerini izafe edecekleri bir şeylerinin olması gerekir. Derin açıklamalar ve ince, girift ayrımlar onların takatinin ötesindedir. Dinlerin hakikatini *sensu allegorico* anlatmak yerine onları, Kant'ın ahlak teolojisi gibi, pratik bir amaç için varsayımlar, temel şemalar, düzenleyici ilkeler olarak adlandırabiliriz; nitekim doğabilimde manyetizmayı açıklamak için elektrik akımıyla ya da kimyasal bileşimlerin orantılarını açıklamak için atomlarla ilgili vb. varsayımlar bu türdendir.³² Bunların nesnel açıdan da doğru olarak kabul edilip yerleşmesine karşı dikkatli olmalıyız, ama yine de fenomenler arasında bir ilişki ya da bağlantı kurabilmek için bunlardan yararlanırsınız; çünkü deneyler ve sonuçlar bakımından bunlar da aşağı yukarı hakikatin kendisinin yaptığı şeyi yaparlar. Bunlar tefekkür esnasındaki hareket tarzı ve öznel sükûnet için kılavuz yıldızlardır. Eğer dini bu şekilde ele alır ve hedeflerinin baskın biçimde pratik ve ancak sınırlı ölçüde teorik olduğunu akılda tutarsanız size en yüksek saygıya değer şey olarak görünecektir.

32 Hatta yerküre üzerindeki kutuplar, ekvator ve paraleller de benzer bir niteliğe sahiptir; göklerde bunlara benzer bir şey yoktur, çünkü gökler dönmez.

Philalæthes: Böyle bir saygı elbette nihayetinde amaç aracı meşru kılar ilkesi üzerine oturacaktır. Ancak ben yine de bu temel üzerinde bir uzlaşmaya yanaşmaya la-raftar değilim. Her ne olursa olsun din bu ters, kalın ka-ıal ve arıt niyetli iki ayaklı hayvan soyunun uysallaştırıl-ması ve terbiyesi için kusursuz bir araç olabilir; fakat ha-kikatin dostunun gözünde her yalan, dindarca bir gaye gütse bile, behemehal mahkûm edilmelidir. Erdemi ya-lan ve aldatma ile yerleştirmek ve ayakta tutmak tuhaf bir yol olacaktır. Üzerine yemin ettiğim bayrak hakikat-tir. Ona her yerde sadık kalacağım ve ister başarılı ola-yım ister olmayayım ışık ve hakikat için savaşıcağım. Eğer dini düşman saflarında göreceğim olursam, o za-man—

Demopheles: Fakat onu orada görmezsiniz! Din yalan dolan değildir; o gerçektir ve bütün hakikatlerin en önemlisidir. Fakat daha önce söylediğim gibi onun öğre-tileri öylesine yüce ve yüksek bir karaktere sahiptir ki kitleler aısla onu doğrudan kavrayamazlar; keza onun ışığı alelele gözleri kamaştırıp göremez hale getirir; işte bu yüzden din alegori örtüsüne sarılmış görünür ve ken-di başına doğru olanı değil, fakat elbette onda içerilen yüksek anlam bakımından doğru olanı öğretir. Bu şekil-de anlaşıldığında din hakikattir.

Philalæthes: Eğer din kendisinin sadece alegorik ola-rak doğru olduğunun ilan edilmesine izin vermiş olsay-dı bu söylediğimize kimsenin bir diyeceği olmazdı. Fakat sözcüğünün lâfzî anlamında kesin ve mutlak olarak doğru olduğu iddiasıyla ortaya çıkıyor. İşte aldatma burada kendini gösteriyor ve hakikatin dostu da tam burada ona karşı hasmane bir tutum takınmalıdır.

Demopheles: Fakat bu aslında bir *conditio sine qua non*dur.³³ Eğer din öğretilerinde doğru olan şeyin sadece alegorik anlam olduğunu³⁴ kabul etmiş olsaydı hiçbir tesir gücü olmazdı, insanların yürekleri ve ahlaki anlayışları üzerindeki paha biçilmez ve hayırhah etkisini böyle özenli bir yaklaşım tarzıyla kaybederdi. Dolayısıyla ukalaca bir dikbaşlılıkla bu konu üzerinde ısrar etmek yerine, gerek davranış rehberi, gerekse yaşamda ve ölümden ıstırap çeken insanlara destek ve teselli kaynağı olarak pratik alandaki, ahlak ve hissiyat sahasındaki büyük başarılarına bakın. O nedenle boş teorik münakaşalarla kitlelerde şüphe ve tereddüt uyandırılmasına ve böylece sonunda onlar için tüketilmez bir teselli ve sükûnet kaynağı olan ve esasen daha zor talihleriyle bizden daha fazla ihtiyaç duydukları bir şeyin ellerinden zorla çekilip alınmasına karşı daha fazla dikkatli olmalısınız. Bu sebepten ötürü din kesinlikle kutsal bir şeydir ve her türlü saldırıdan masun olmalıdır.

Philalethes: Doğrusu endüljansların satılmasına saldırıldığında *böyle* bir temellendirmeye Luther'i bile yenip bozguna uğratabilirdik. Çünkü düşünün, endüljans kâğıtlarından kim bilir ne kadar çok insan başka hiçbir şeyin veremeyeceği bir teselli ve tam bir gönül huzuru bulmuş ve böylece bunlardan ölüm anında sıkı sıkıya elinde tuttuğu tomara en eksiksiz itimat hissi içinde ve sanki bunlar dokuz kat göğün hepsine kabulü sağlayan kartlarmış gibi en küçük bir kuşku duymaksızın neşeyle hayata veda etmiştir. Demokles'in kılıcı gibi sürekli ensesinde yanılısama ihtimalinin soluğunu hisseden bir teselli ve gönül huzurunun faydası ne olabilir? Tek sağlam

³³ (: Olmazsa olmaz şart.)

³⁴ (Ya da: ...içindeki hakikat unsurunun öğretilerinin alegorik anlamından ibaret olduğunu...)

şey, dostum, hakikattir; sadece o değişmez ve güvenilir kalır; tek dayanıklı ve muteber teselli odur; o yıkılmaz, yok edilmez elmadır.

Demopheles: Doğru, eğer hakikat cebinizde ise ve istediğimizde bizi onunla kutsamaya hazırsanız. Fakat sahip olduğunuz tek şey metafizik sistemlerdir ve orada yol açtıkları baş ağrıları dışında hiçbir şey kesin değildir. Bir kimseden bir şey almazdan evvel onun yerine koyacak daha iyi bir şeye sahip olmamız gerekir.

Philalethes: Keşke aynı şeyleri daha önce tekrar tekrar dinlemek zorunda kalmış olmasaydım! Bir insanı bir yanlıştan kurtarmak ondan bir şey almak değil, fakat ona bir şey vermektir; çünkü bir şeyin yanlış olduğu bilgisi bir hakikattir. Ne var ki hiçbir yanlış zararsız değildir; bilakis her yanlış ona içinde yer veren kimseye önünde sonunda zarar verecektir. Bu yüzden kimseyi aldatma, tersine kimsenin bilmediği şeyi bilmediğini itiraf et ve bırak herkes kendi inançlarını kendisi oluştursun. Belki sonunda o kadar da kötü olmadıkları ortaya çıkar, özellikle birbirlerinin köşelerini törpüleyip yumuşatacakları ve karşılıklı olarak birbirlerinin hatalarını düzeltecekleri için. Her halükârda çok sayıda farklı görüş hoşgörünün temelini atar. Fakat bilgi ve yetenek sahibi olanlar filozofların araştırmasını üstlenebilir ve hatta kendileri felsefe tarihini bir adım daha ileriye götürebilir.

Demopheles: Bu güzel bir şey olurdu! Bütün bir kaba metafizikçiler güruhu doğanın ışığıyla eşya ve hadiseleri izah edip lüzumsuz münakaşalar yaparak birbiriyle itişip durmakta!

Philalethes: Ona da eyvallah, zaman zaman atışma da hayatın tuzu biberidir, sonra ruhban sınıfının sultasıyla, rahip zümresinin dışında kalanların soyulup yağmalanmasıyla, sapkınların işkencelere tabi tutulmasıyla, engizisyon mahkemeleriyle, Haçlı seferleriyle, din savaşlarıyla, San Bartolomeo katliamı ve benzeri şeylerle karşılaştırıldığında herhalde çok küçük bir kötülüktür bu. Bunlar ayrıcalıklı, icazetli halk metafiziğinin sonuçlarıydı ve dolayısıyla ben deve dikeninden üzüm ya da yalan ve hilelerden kurtuluş bekleyemeyeceğimizi bildiren eski vecizeye bağlıyım.

Demopheles: Dinin her şey olabileceğini, ama ona asla yalan dolap gibi şeylerin yakıştırılamayacağını daha ne kadar tekrar etmem gerekecek? Tersine o mitos ve alegori kılığı içinde de olsa hakikatin ta kendisidir. Fakat siz herkesin kendi dininin kurucusu olması gerektiğinden söz ederken böyle bir başına buyrukluğun insan doğasına bütünüyle karşı olduğunu, dolayısıyla her türlü toplumsal düzeni ortadan kaldıracığını hatırlatmam gerekirdi. İnsan bir *animal metaphysicum*dur; bir başka söyleyişle o diğer bütün gereksinimlerini geride bırakan metafizik bir ihtiyaca sahiptir. Bundan dolayıdır ki o hayatı öncelikle metafizik anlamı içinde görür ve her şeyin bundan çıkarıldığını veya bununla uyum içinde olduğunu duyumsamak ister. Dolayısıyla her türlü dogmanın belirsizliği veya kesinlikten uzaklığı karşısında tuhaf görünebilirse de, metafiziğin temel unsurlarında uzlaşma onun için, hakiki ve kalıcı birliktelik ancak bu konularla ilgili aynı görüşlere sahip insanlar arasında mümkün olduğu ölçüde, en başta gelen şeydir. Ulusların yönetimlerden hatta dillerden çok dinlerle tanınması ve dinleri sayesinde birbirinden ayrışması bunun bir sonucudur.

Dolayısıyla toplumu bir arada tutan şey, yani devlet ancak herkes tarafından kabul edilen bir metafizik sistem üzerine oturduğunda mükemmelen sağlam olacaktır. Doğal olarak böyle bir sistem ancak bir halk metafiziği, yani din olabilir. Bu durumda din devletin esas teşkilat yapısının, milletlerin hayatında karşılaştığımız her türlü kamusal tezahürlerin ve ayrıca özel hayattaki bilimum kutsal işlerin ayrılmaz bir parçası haline gelir.

Eski Hindistan'da, Persler, Mısırlılar, Yahudiler, Grekler ve Romalılar arasında durum böyleydi; Brahmanlar, Budacılar ve Müslümanlar arasında hâlâ böyledir. Çin'de üç farklı inancın olduğu doğrudur, ki bunlardan en yaygın olanı Budacılık devlet tarafından en az himaye edileni veya desteklenenidir. Ancak Çin'de günlük kullanımda "bu üç öğreti gerçekte birdir" veya kısaca bunlar esasta birbirleriyle uzlaşırlar anlamına gelen evrensel geçerlilikte bir söz vardır. İmparator da bu üçünü eşzamanlı olarak ve tam bir birlik içinde takip eder. Nihayet Avrupa dediğimiz şey bir *Hıristiyan* devletler konfederasyonudur; *Hıristiyanlık* üyelerinin her birinin temeli ve hepsinin ortak bağıdır. Bundan dolayıdır ki Türkiye, her ne kadar aynı coğrafi alan içinde yer alsada, gerçekte Avrupa'nın bir parçası olarak kabul edilmez.

Benzer şekilde Avrupa'daki prensler "Tanrı'nın lütfu" sayesinde prestirler ve Papa, Tanrı'nın yeryüzündeki vekilidir; onun konumu ve otoritesi en yüksek noktada yer aldığı için o bütün tahtları kendisinden alınmış bir tür tımar yahut zemet olarak görür. Keza başpiskoposlar ve piskoposlar da bu hüviyetleriyle dünyevi bir güce sahiptirler; ve İngiltere'de bugün hâlâ Lortlar Kamarası'nda sandalyeleri ve oy hakları vardır. Protestan krallar bu hüviyetleriyle kiliselerinin başıdırlar; İngiltere'de birkaç yıl önce bu on sekiz yaşında bir kızdı.

Papaya başkaldırarak Reform Hareketi Avrupa'nın siyasi yapısını alt üst etti, fakat bilhassa inanç birliğini ortadan kaldırarak Almanya'nın gerçek birliğini parçaladı. Dolayısıyla fiilen ömrünü tamamladıktan sonra bu birliğin daha sonra suni bağlarla ve tamamen siyasi araçlarla onarılması icap etti. Böylece inanç ve birliğin her devletin toplumsal düzeniyle ne kadar yakından irtibatlı olduğunu görüyorsunuz. İnanç her yerde yasaların ve devletin esas teşkilat yapısının dayanağı ve dolayısıyla toplumsal dokunun da temelidir. Eğer din hükümet otoritesi ve yöneticinin saygınlık ve şöhreti lehine ağırlığını koymamış olsaydı bunların varlığını sürdürmesi mümkün olmazdı.

Philalethes: O, evet prensler Tanrı'yı bir tür cin veya gulyabani gibi görürler ve sair her şeyin yararsız olduğu görüldüğünde büyük çocukları onunla birlikte yatağa gönderirler; bu yüzden Tanrı'ya çok önem verirler ve ona ziyadesiyle bağımlıdırlar. Buna bir diyeceğim yok; bu arada yeri gelmişken yönetim mevkiinde bulunan her yüksek yöneticiye Samuel'in İlk Kitabı'nın on beşinci bölümünü her altı ayda bir belli bir günde dikkatle ve ciddiyetle okumasını önermek isterim, böylece sunağın üzerine taht kurmanın ne anlama geldiğini akıllarından çıkarmamış olacaklardır. Ayrıca *ultima ratio theologorum*,³⁵ yani kazık, kullanım ömrünü tamamlayıp geçmişin karanlığına gömüleli beri bu yönetim aracı tesir gücünden çok şey kaybetmiştir. Çünkü bildiğiniz gibi dinler ateş böceklerine benzer, parlayabilmek için karanlığa ihtiyaç duyarlar. Belli bir cehalet düzeyi bütün dinlerin önkoşuludur ve onların içinde varlıklarını sürdürebilecekleri yegâne unsurdur. Diğer yandan, gökbilim, do-

35 (: İlahiyatçıların nihai delili.)

ğabilimi, yerbilimi ve tarihin bilgisinin ışığını her yere yayması, ülkeler ve halklar arasındaki bilgi akışının artması ve sonunda felsefenin konuşmasına izin verilmesiyle birlikte vahiy ve mucizeye dayalı her inanç er geç kaybolacak ve o zaman felsefe onun bıraktığı boşluğu dolduracaktır. Avrupa'da bilgi ve bilim çağının şafağı, (Bizans'ın düşmesinin ardından) Grek filozoflarının (İtalya'ya) ulaşmasıyla birlikte, 15. yüzyılın sonuna doğru sökmeye başladı, güneşi fevkalade verimli olan 16. ve 17. yüzyıllarda gittikçe yükseldi ve Ortaçağ'ın karanlığını dağıttı. Aynı ölçüde Kilise ve inanç zaman içinde doğal olarak yavaş yavaş geriledi; ve böylece 18. yüzyılda İngiliz ve Fransız filozoflar onlara karşı, sonunda Büyük Frederick döneminde Kant gelinceye kadar, doğrudan cephe alabildi.

Kant dini inancı o zamana kadar sahip olduğu felsefenin desteğinden yoksun bıraktı ve bu *ancilla theologiae*³⁶ özgürlüğüne kavuşturdu; ayrıca meseleye Alman dikkatliliği ve sabrıyla saldırarak ona ciddiyetten yoksun bir eda yerine vakur bir hava kazandırdı. Neticede Hıristiyanlığın 19. yüzyılda büyük ölçüde zayıfladığını, neredeyse bütün ciddi inanç umdelerinden yoksun kaldığını, hatta ayakta kalmak için savaştığını; öte yandan telaş ve endişe içerisindeki prenslerin, ölmek üzere olan bir hastayı hekimlerin çeşitli uyarıcıları teneffüs ettirerek hayata döndürmeye çalışmaları gibi suni araçlarla tekrar ayağa kaldırmaya çalıştıklarını görüyoruz. Fakat Condorcet'nin *Esquisse d'un tableau des Progrès de l'esprit humain*ından bir pasaja kulak verin, ki günümüze bir ikaz olarak kaleme alınmış gibidir: *Le zèle religieux des philosophes et des grands n'était qu'une dévotion politique: et toute religion, qu'on se permet de défendre comme*

36 (: Teolojinin hizmetkârı.)

*une croyance qu'il est utile de laisser au peuple, ne peut plus espérer qu'une agonie plus ou moins prolongée.*³⁷ (Beşinci çıkır).

Tasvir ettiğim hadiselerin genel seyri içinde inanç ve bilginin bir terazinin iki kefesine benzediğini, dolaşısıyla biri yükselirken diğersinin alçaldığını her zaman gözlemleyebilirsiniz. Esasen terazi o kadar hassastır ki anlık etkileri bile gösterir. Sözgelimi 19. yüzyılın başlarında Fransız ordusunun Bonaparte komutasındaki yağmacı istilaları ve akabinde bu çapulcular güruhunu sürüp çıkarmak ve cezalandırmak için gerekli olan büyük çabalar bilimin geçici olarak ihmal edilmesine ve neticede bilginin genel olarak yayılmasında belli bir gerilemeye yol açtı. Bunun üzerine kilise derhal başını kaldırmaya ve inanç yeniden canlanmaya başladı. Bu, zamanın ruhuyla uyum içinde kısmen şiirsel mahiyette bir canlanmaydı. Buna karşılık takip eden otuz yılı aşkın bir barış dönemi boyunca, serbest zaman ve refah, bilimlerin gelişmesini ve bilginin yayılmasını görülmedik derecede teşvik etti. Bunun neticesi, söylediğim gibi, dinin gerilemesi ve korkulan çöküşü oldu. Belki de Avrupa'daki insanlar, tıpkı bakıcısına ihtiyacı kalmamış ve daha ileri eğitimi artık özel bir öğretmene devredilmesi gereken bir çocuk gibi, dine veda ettiklerinde bu kadar sık kestirilmeye çalışılan o zaman, umulandan daha çabuk gelmiş olacaktır. Ortalama insan ömrü altmış yıl olarak kabul edilecek olursa, toplam geçmişinin yüz nesilden öteye gitmediği her türlü mad-

37 {; Filozofların ve büyük adamların sergilediği dini heves ve gayret siyasi bir bağlılıktan başka bir şey değildir; insanların sahip olmasına göz yumulmasında fayda olan bir inanç olarak savunmayı göze alabileceğimiz her din için bundan böyle uzun ya da kısa bir can çekişme dönemi veya ölüm kalım savaşı umulabilir ancak." (Çeviri E. F. J. Payne'ye aittir.)

di ve tarihsel veriyle doğrulanan bir soyun henüz ilk çocukluk aşamasında olduğunu herhalde herkes kabul edecektir.

Demopheles: Gizleme lüzumu duymadığınız bir memnuniyetle Hıristiyanlığın çöküşünü kestirmek yerine Avrupa insanlığının, aradan geçen uzun bir zaman diliminden sonra Doğudaki gerçek ve kadim yurdundan (devralarak) takip ettiği bu dine ne kadar çok şey borçlu olduğunu düşünmenizi bilerseniz ne çok isterdim! Avrupa Hıristiyanlık sayesinde hayatın kendi başına bir amaç olamayacağı, varoluşumuzun gerçek gayesinin onun ötesinde aranması gerektiği yolundaki temel hakikatin bilgisiyle o zamana kadar kendisine yabancı olan bir eğitim kazanmıştı. Nitekim Grekler ve Romalılar bu gayeyi bizzat hayatın *içine* yerleştirmişlerdi, dolayısıyla bu anlamda onlara kesinlikle kör putperestler denilebilir. Ve bu hayat görüşüne uygun olarak onların bütün erdemleri toplumun refah ve gönencine hizmet eder, kısaca yararlı olan şeye indirgenebilir. Aristoteles gayet naif bir şekilde şunları söyler: "Başkalarına en yararlı olan erdemler zorunlu olarak en büyük erdemler olmalıdır." (ἀνάγκη δὲ μεγίστας εἶναι ἀρετὰς τὰς ἄλλοις χρησιμωτάτας. *Rhetorik*, lib. I, c. 9) Dolayısıyla eskilerin nazarında bir kimşenin ülkesi için beslediği sevgi en yüksek erdemdi, her ne kadar dar kafalılık, önyargı, boş gurur ve anlaşılabilir bencillik ya da kişisel çıkarın bunda büyük bir payı olduğu için gerçekte çok kuşkulu bir erdem olsa da. Az önce alıntılanan pasajın hemen yukarısında Aristoteles bunları tek tek açıklamak için bütün erdemleri sayıp sıralar. Bunlar adalet, cesaret, itidal, ihtişam (μεγαλοπρέπεια), yücegönüllülük, cömertlik, nezaket, sağduyu ve bilgeliktir. Hıristiyanlığın erdemlerinden ne

kadar farklı! Hıristiyanlık öncesi eski dünyanın karşılaş-
tırmamasız en transendantal filozofu Platon bile adaletten
daha yüksek bir erdem tanımaz; sadece o adaleti kayıt-
sız şartsız ve kendisi için, kendisinden ötürü tavsiye
eder, halbuki diğer bütün filozoflar mutlu bir hayatı—*vi-
ta beata*—her türlü erdemnin hedefi ve ahlakı da buna
erişmenin yolu haline getirirler. Avrupa'da Hıristiyanlık
insanlığı kendisini bu kof, ömürsüz, kararsız, sallantılı
varoluşla kaba ve sığ bir şekilde özdeşleştirmekten
kurtardı,

... coelumque tueri

*Jussit, et erectos ad sidera tollere vultus.*³⁸

Dolayısıyla Hıristiyanlık sadece adaleti değil, onun
yanında insanlık sevgisini, şefkati, merhameti, yardım-
severliği, bağışlayıcılığı, kişinin kendi düşmanını sev-
mesini, sabrı, tevazuuyu, tevekkülü, inancı ve umudu
da vazeder. Hatta daha da ileri gider ve dünyanın kötü
olduğunu ve bizim kurtuluşa muhtaç olduğumuzu öğ-
retir. Dolayısıyla o dünyanın hor görülmesini, feragat
ve fedakârlığı, iffeti, kişinin kendi iradesini terk etme-
sini, yani hayattan ve onun aldatıcı zevklerinden yüz
çevirmeyi buyurur. Esasen o ıstırabın sağaltıcı, kutsal-
laştırıcı gücünün kabul edilmesini öğretir; nitekim bir
işkence aracı Hıristiyanlığın simgesi olmuştur. Bu ciddi
ve tek doğru hayat görüşünün, şimdi bile Hıristiyanlık-
tan bağımsız olarak varlığını sürdürdüğü üzere, binler-
ce yıl önce bütün Asya'da yayılmış olduğunu; fakat Av-
rupa'daki insanlık için bunun yeni ve büyük bir vahiy
olduğunu kabule hazırım. Çünkü Avrupa nüfusunun

38 (: Ve onun başını kaldırıp göğe bakmasını ve gözlerini yıldızlara çe-
virmesini sağladı.)

yurtlarından sürülüp uzun süre başıboş dolaştıktan sonra zaman içinde yavaş yavaş Avrupa'ya yerleşmiş Asya kökenli ırklardan müteşekkil olduğu gayet iyi bilinmektedir. Bu uzun gezginlik dönemi esnasında yurtlarının asli dinlerini ve onunla birlikte doğru hayat görüşünü kaybettiler; ve dolayısıyla yeni bir iklimde bir ölçüde incelikten yoksun, metafizik muhtevası fevkalade sığ ve önemsiz olan kendi dinlerini oluşturdular. Öncelikle Kelt, İskandinav ve Grek dinleri bunlara örnek olarak gösterilebilir. Bu arada Grekler arasında gayet özel, denilebilir ki, içgüdüsel bir güzellik duygusu gelişti. Yeryüzünde gelmiş geçmiş bütün uluslar arasında sadece onlara özgü, ince ve doğru bir duyguydu bu. Dolayısıyla şairlerinin dillerinde ve sanatkârlarının ellerinde mitologyaları fevkalade güzel ve hoş bir biçime büründü. Buna karşılık Grekler ve Romalılar için hayatın gerçek, ciddi ve doğru anlamı kayıptı; Hıristiyanlık gelip de onları hayatın ciddi yanıyla tekrar karşı karşıya getirinceye kadar büyük çocuklar gibi yaşamayı sürdürdüler.

Philalethes: Böyle bir sonuç hakkında doğru bir kanaat edinebilmek için eski dünyayı takip eden Ortaçağ ile, sözgelimi Perikles dönemini 14. yüzyıla karşılaştırmamız gerekli ve yeterlidir. Ele alacağımız her iki dönemde aynı türden varlıklarla karşı karşıya olduğumuza inanamayız neredeyse. Bir yanda insanlığın en ince ve en güzel gelişmesini, hayranlık uyandırıcı devlet kurumlarını, bilgece yasaları, dirayetle dağıtılmış devlet görevlerini, akıllıca düzenlenmiş özgürlükleri, şiir ve felsefe dâhil en güzel halleriyle tüm sanatları; aradan binlerce yıl geçtikten sonra bile hâlâ emsalsizlik vasfını kaybetmemiş olan ve kendileriyle asla boy ölçüşemeyeceği-

miz yüksek türden varlıklar tarafından vücuda getirildiklerini söyleyebileceğimiz eserlerin yaratımını ve bütün bunlara ilave olarak, Ksenophon'un *Şölen*'inde tasvir edildiği üzere en soylu dostlukla süslenip güzelleşmiş bir hayatı buluruz.

Eğer elinizden geliyorsa şimdi bir de diğer yanda ne ile karşılaşacağımızı tasavvur etmeye çalışın. İnsanların ruhlarını kilisenin esir aldığı, bedenlerini güç ve şiddetin prangaladığı, böylece şövalyelerin ve rahiplerin hayatın bütün yükünü ortak yük hayvanları olarak üçüncü sınıfın omuzlarına yüklediği bir dönemi görürsünüz. Burada hak olarak kuvvet ile feodalizm ve bağnazlığın yakın bir dayanışma içinde olduğunu ve bunların oluşturduğu uzun silsile içinde insanı şaşkırtan bir cehalet ve zihin karanlığını, bunun ayrılmaz parçası olan bir hoşgörüsüzlüğü, inanç uyuşmazlıklarını, din savaşlarını, Haçlı seferlerini, engizisyonları ve işkenceleri görürsünüz. Dostluk tarzı olarak, doğru, şövalyeliği—kabalık, bayağılık, saçmalık ve maymunluğun karışımı olan bir şeyi ve onun yapmacık tavırlarla ve ukalalıkla örülü sistemini, alçaltıcı boş inançlarını ve kadınlara maymunca saygısını bulursunuz. Kadınlara karşı nezaket bu saygının bir kalıntısıdır ve kadınların kibriyle haklı olarak acısı çıkarılıp bedeli ödetilmektedir; ve bu haliyle Asya kökenli bütün ırklara sürekli bir gülme malzemesi sunmaktadır ki herhalde Grekler de bu konuda onlara katılırdı. Özlemle yâd edilen Ortaçağ'da elbette bütün bu şeyler kadınlara hiç kimsenin yadırgamadığı düzenli, sistemli bir hizmete kadar gitti; kaçınılmaz olarak bu kahramanca işleri, *cours d'amour*, tumturaklı Troubadour şarkılarını ve benzeri şeyleri doğurdu. Ne var ki, entelektüel yanı da olan bu sonuncu maskaralıklar, esas itibarıyla Fransa'yı yurt edinmiş olup, ağırkanlı ve

gözlerinin gördüğüne teslim olan Almanlar arasında şövalyelerin daha çok içki düşkünlüğü ve yağmacılıkla nam saldıkları gözden kaçırılmamalıdır. Kadehler ve şatolar bu soyguncu baronların işiydi, her ne kadar saraylarda tatsız, yavan aşk şarkıları eksik olmuyorduysa da. Peki bu sahne nasıl değişti böyle? Göçler ve Hıristiyanlıkla birlikte.

Demopheles: Bana bunu hatırlattığınız için size müteşekkirim. Bu kötülüğün kaynağı göçler, Hıristiyanlık da onun önünü kesen su bendiydi. Hıristiyanlık önce dalgalar halinde akın akın Avrupa içlerine yayılan bu kaba ve vahşi kalabalıkları uysallaştırıp denetim altına almanın aracı oldu. Bu kaba insan önce diz çöküp hürmet ve itaat etmeyi öğrenmeliydi; ancak bundan sonra uygarlaşabilirdi. Bu İrlanda'da St. Patrick, Almanya'da, daha sonra St. I. Boniface olmuş olan Sakson Winifred tarafından gerçekleştirildi. Eski dünyanın insanlığını alıp götürmüş olan işte bu kavimler göçü, Asya kökenli ırkların Avrupa'ya doğru bu son ilerleyişiydi. Atilla, Cengiz Han ve Timur önderliğinde yapılmış olan sonuçsuz akınlar onu takip etmiş ve çingenelerinki de onun gülünç bir hatimesi olarak kalmıştı. Fakat Hıristiyanlık kabalık ve bayağılığa karşı savaşmış olan ilkenin ta kendisiydi; hatta daha sonraları bile, bütün Ortaçağ boyunca, hiyerarşik yapıyla kilise maddi güce sahip olanların, yani prensler ve şövalyelerin kabalık ve vahşiliğini dizginlemek için fevkalade gerekliydi. Dolayısıyla Hıristiyanlık bu büyük taşkınının üzerindeki muazzam buz kütlelerinin buz kırıcısı oldu. Ancak Hıristiyanlığın genel hedefi yine de bu hayatı hoş ve sevimli hale getirmekten çok, bizi daha iyi bir hayatı hak edecek duruma getirmektir. O bu kısacık zaman aralığının, bu gelip geçici rüyanın ötesine bakar ve

bizi ebedi kurtuluşa götürmenin yolunu arar. Onun eğilimi eski dünyanın ahlak ve diniyle Hıristiyanlığinkini karşılaştırarak daha önce gösterdiğim üzere sözcüğün en yüksek anlamında ahlakidir ve bu o zamana kadar Avrupa'da bilinmeyen bir eğilimdir.

Philalethes: Teori söz konusu olduğu kadarıyla buna diyecek yok; ama bir de uygulamaya bakın. Takip eden Hıristiyan yüzyıllarla karşılaştırıldığında eski dünya hiç kuşkusuz, korkunç işkencelerle ölümleriyle, kazığa geçirip yakmalarıyla Ortaçağ'dan daha az gaddardı. Ayrıca eskiler hoşgörülüydü, adalete özellikle büyük saygıları vardı, sık sık kendilerini vatanları için feda ediyorlardı, âlicenaplık ve cömertliğin her türünü, halis ve hakiki bir insanlığı sergiliyorlardı; bu öyle bir insanlıktı ki bugün bile onların düşünce ve eylemleri hakkında bilgi ve malumat beşeri bilimler³⁹ olarak adlandırılmaktadır. Hıristiyanlığın meyveleri din savaşları, dini katliamlar, Haçlı seferleri, engizisyonlar ve bunlara ilave olarak yerleşik öğretinin dışına çıkanlar için yargılamalar, Amerika yerlilerinin kökünün kazınması ve Afrikalı kölelerin yerlerinden yurtlarından edilmesidir; eski dünyada bunlara benzer, yahut herhangi bir şekilde bunlarla mukayese edilebilecek bir şey bulamazsınız; çünkü eski dünyada köleler, *familia, vernae*,⁴⁰ halinden memnun bir zümreydi ve efendilerinin hizmetine sadakatle bağlıydılar. Ve insanlık için bir yüz karası olan büyük şeker çiftliklerinin talihsiz zenci kölelerinden, bu iki renk birbirinden ne kadar farklıysa o kadar farklıydılar. Kesinlikle mahkûm edilmesi gereken ve eski dünyanın ahlakı söz konusu edildiğinde en başta ayıplayıp kınadığımız oğlancılığa karşı müsamahanın, az önce sözünü ettiğim Hıristiyan

39 (: *die Humanität: L. humanitas.*)

40 (: Bağımlılar; hane halkının bir parçası olarak köle doğanlar.)

mezalimiyle karşılaştırıldığında lafı bile edilmeye değmez. Kaldı ki bizim dünyamızda bile bu melanet ilk bakışta zannedildiği kadar seyrek rastlanır bir şey değildir. Bütün bunlar düşünülüp değerlendirildiğinde insanlığın Hıristiyanlık sayesinde ahlaken gerçekten daha iyi hale geldiğini savunabilir misiniz?

Demopheles: Eğer sonuç her yerde öğretinin saflığı ve hakikatiyle uyumlu değilse bunu böyle bir öğretinin insanlık için (hayata geçirilemeyecek) kadar yüce ve soylu, hedefinin de yüksek olmasına bağlamalıyız. Doğal olarak putperest yahut İslam ahlakıyla⁴¹ uyuşmak çok daha kolaydı. Her yerde istismara ve sahtekârlığa en fazla açık olan kesinlikle en soylu ve yüce olandır: *abusus optimi pessimus*.⁴² Dolayısıyla bu yüce öğretiler bile zaman zaman en yüz kızartıcı işler ve gerçekten gaddarca zulümler için bir bahane olarak kullanılmıştır. Eski dünyanın gerek devlet kurumlarının gerek bilim ve sanatlarının çöküşü, söylediğim gibi, yabancı barbarların istilalarına bağlanabilir. Dolayısıyla cehalet ve vahşiliğin galip gelmesi, neticede şiddet ve sahtekârlığın iktidarı ele geçirmesi ve böylece bir yük olarak şövalye ve ruhban sınıfının insanların omuzlarına binmesi kaçınılmazdı. Bu kısmen, yeni dinin dünyevi değil de ebedi saadet dersini vermesiyle, kalp saflığını akli bilgiye tercih etmesiyle ve her türlü dünyevi zevke, hatta bilimlerin sanatların katkıda bulduklarına bile yüz çevirmesiyle izah edilmelidir. Ancak bunlar dine hizmet ettikleri kadarıyla teşvik edilmişler, hatta belli ölçüde gelişme de göstermişlerdir.

41 (Yani sözü edilen her iki ahlak sisteminin hayatın gerçekleriyle bağdaşması...)

42 (Platon'un *Devle*nden Latinceye *corruptio optimi pessimi* diye aktarılan derin hakikatin bir başka veçhesi: En kötü en iyinin istismar edilmiş (ilk halinde: bozulmuş) biçimidir.)

Philalethes: Çok dar bir alanda. Bilimler her zaman güvenilmez kılavuzlardı ve bu yüzden denetim ve sınırlama altında tutuldular. Buna karşılık dini öğretiler için böylesine zorunlu bir unsur olan sevgili cehalet titizlikle koruyup kollanmış ve desteklenmiştir.

Demopheles: Ama yine de insanlığın o zamana kadar bilgi olarak elde ettiği ve eskilerin yazılarına kaydedilmiş olan şey ruhban sınıfı sayesinde özellikle manastırlarda yok olmaktan kurtulmuştur. Şayet Hıristiyanlık kavimleri göçünden kısa süre önce ortaya çıkmamış olsaydı ne olurdu, bir düşünün.

Philalethes: Eğer en büyük dürüstlük, serinkanlılık ve tarafsızlıkla dinlerin sağladığı fayda ve zararlar tam olarak ve doğru bir şekilde tartılıp değerlendirilmeye çalışılırsa bu gerçekten fevkalade yararlı bir araştırma olurdu. Kuşkusuz bunun için her ikimizin de erişim alanı içinde olandan daha büyük bir tarihsel ve psikolojik veri miktarının mevcut olması gerekir. Akademiler bunu ödüllü bir denemenin konusu yapabilirler.

Demopheles: Onlar bunu yapmamak için ellerinden geleni yapacaklardır.

Philalethes: Bunu söylemenize şaşırdım, çünkü bu dinler için kötü bir işaret. Ayrıca bir yarışma konusu tespit ederken ödülün kendi görüşlerinin nasıl seslendirileceğini en iyi bilen kişiye verilmesini gizli bir koşul olarak belirleyen akademiler de var. Bir istatistikçi çıkarsa da bize önce her yıl ne kadar suçun dini, ne kadarının da başka saiklerle önlendiğini söyleyebilseydi keşke; ilkinin hanesine çok az bir şey yazılırdı herhalde.

Eğer bir kimse yoldan çıkıp da bir suç işlemeye meyletse aklına gelecek ilk şeyin (ceza kanunlarında) onun için belirlenmiş ceza ve (kolluk güçlerince) yakalanma ihtimali olduğu kesindir. Düşüneceği ikinci nokta saygınlığının karşı karşıya kaldığı tehlikedir; eğer yanılmıyorsam, dini mülahazalardan herhangi birisi aklının köşesinden bile geçmezden evvel, saatlerce bu iki engel üzerine düşünecektir. Onu suça karşı koruyan bu iki duvardan yakasını kurtarmayı gözüne kestirirse eğer, *tek başına* dinin onu bu suçu işlemekten nadiren alıko-yabileceği görüşümdedir.

Demopheles: Ancak ben bunun çoğu kez böyle olduğuna inanıyorum; özellikle dinin etkisinin örf ya da âdet aracılığıyla kendisini gösterdiği durumlarda. Bu sayede bir kimse kötü ve ahlaksızca bir harekette bulunma düşüncesini derhal terk eder. Bu ilk izlenimin etkisi değil de nedir? Çünkü ilk izlenimler kolay kolay kazanmaz. Sözelimi verilmiş olan bir sözü yerine getirmek için sık sık ağır fedakârlıklarda bulunan, özellikle, soylu ailelerden sayısız insanı düşünün; bunun altında yatan tek neden, çoğu kez babalarının daha çocukluk çağında onların zihinlerine şerefli bir insanın, bir beyefendinin yahut şövalye ruhlu bir kimsenin her zaman, her ne pahasına olursa olsun sözüne sadık kalacağını ciddiyle kazımış olmasıdır.

Philaethes: Doğuştan gelen belli bir *probitas*⁴³ olmadıkça bunun da bir faydası olmaz. Genel olarak söylemek gerekirse, doğuştan sahip olunan karakter iyiliğinden kaynaklanan şeyi dine bağlayamazsınız. Çünkü burada kişiyi suç işlemekten alıkoyan şey suçtan etkilenecek kimseye duyduğu yakınlık veya merhamettir ve bu

43 (: Doğruluk, dürüstlük.)

onun yaradılışına bağlanmalıdır. Hakiki ahlaki saik ya da dürtü budur ve bu hüviyetiyle o bütün dinlerden bağımsızdır.

Demopheles: Fakat bu bile kitleler üzerinde, onu herhalde güçlendiren dini bir kisveye büründürülmedikçe nadiren müessirdir. Ancak böyle bir doğal temele sahip olmadan da dini saikler çoğu kez kendi başlarına suçu önlerler. Kalabalıkları düşündüğümüzde bunun da bizi şaşırtmaması gerekir. Bu durumda yüksek eğitime sahip insanların bile zaman zaman, hiç olmazsa alegorik olarak doğru olan bir şeyin üzerine oturan dini saiklerin değil, fakat en saçma boş inançların etkisi altında kaldıklarını ve bütün hayatları boyunca bunların boyunduruğu altında hareket etmeye ses çıkarmadıklarını görürüz; sözgelimi Cuma günü bir işe başlamamak, masaya on üçüncü olarak oturmamak, talih işaretlerine göre hareket etmek ve benzeri. Eğer eğitilmiş insanlarda durum buysa, kalabalıklar söz konusu olduğunda ne olur, varın siz hesap edin.

Eğitimden geçmemiş kafaların önündeki duvarları ve bunların beraberinde getirdiği sınırlamaları tam olarak anlayamazsınız; bu kafaların içleri bütünüyle karanlıktır, özellikle temelinde iyilikten ve adaletten yoksun, kötü niyetli bir yürek bulunuyorsa, ki çoğu kez olan da tam budur. İnsanlığın büyük çoğunluğunu oluşturan bu tür insanlar daha doğru ve daha iyi saiklere duyarlı hale gelinceye kadar bir müddet, isterse fiilen hurafe kabilinden saiklerle olsun, mümkün olduğu ölçüde idare edilmeli ve denetim altında tutulmalıdır. İtalya'da sıkça karşılaşılan bir durum dinin doğrudan etkisine örnek olarak gösterilebilir, burada bir hırsızın itiraflarını dinleyen rahip eğer çaldığı şeyi yerine

koymazsa kendisini dinlemeyeceğini ve günahının bağışlanmayacağını söyler; hırsız bu şartı kabul ederse rahip günahlarının affedildiğini bildirir ve böylece çaldığı şeyi yerine koymasına izin verilir. Keza dinin en kesin ve belirgin etkisini gösterdiği yemini düşünün. Bu ister bir kimse kendisini doğrudan safi *ahlaki bir varlığın* yerine koyduğu ve bu hüviyetiyle kendisine (ağır bir sorumluluk deruhte edilerek) ciddiyetle başvurulduğunu düşündüğü için olsun—ki Fransa’da görünüşe bakılırsa bu çerçeve içerisinde yemin teklif edilir ve yeminin şekli de salt *je le jure*dir, ayrıca vakur bir “evet” veya “hayır”ın yeminin yerini aldığı Quakerler arasında da böyledir—isterse bir kimse gerçekten ceza olarak ebedi mutluluğunu kaybedeceği bir şeyi anlattığına inandığı için olsun—ki bu ilk hissiyatın kılık değiştirmiş bir şeklinden başka bir şey olmayan bir inançtır—fark etmez. Herhalde dini düşünceler veya telakkiler onun ahlaki doğasını harekete geçirmenin ve işin içine sokmanın bir aracıdır. Çoğu kez öyle olur ki bir insan yalan yere yemin etmeye razı olur, fakat iş bu noktaya geldiğinde birdenbire bunu reddeder, böylece hakikat ve doğruluk galip gelmiş olur.

Philalethes: Fakat bundan daha da fazla, tanıklığın açık bilgisine rağmen yalan yere yemin edilir, hak ve hakikat ayaklar altına alınır. Yemin hukuk adamlarının metafizik *pons asinorum*udur⁴⁴ ve tıpkı onun gibi olabilirdiğince seyrek kullanılmalıdır. Kaçınılması mümkün olmadığında ya da mutlaka kullanılması icap ettiğinde büyük bir ciddiyet ve vakarla, her zaman rahibin huzurunda—hatta mahkemeye bitişik bir kilise veya şapelde

44 [: *Eselsbrücke*, “Eşek köprüsü”: Yeniyetmelere skolastikte bir teoremi ve ispatlanmasını anlatmanın doğurduğu güçlük eşeklerin köprüden geçirilmesiyle ilişkisi içerisinde verilirdi.)

edilmelidir. Fevkalade kuşkulu veya karanlık olaylarda okul çocuklarının bile hazır bulunması izin verilmesi belki doğru olmayan ama sonuca götüren bir çare olabilir. Bu sebepten ötürü Fransızların soyut yemin biçiminin hiçbir faydası yoktur. Kesin olarak verilmiş olan yemin biçiminden çıkarma veya eksiltme herkesin almış olduğu terbiye ve eğitim seviyesine göre kendi düşünce eğilimine bırakılmalıdır. Sırası gelmişken ifade edeyim ki dinin pratik etkisinin inkâr edilemez bir örneği olarak yemini zikretmekte tamamen haklısınız. Ancak yine de bütün bu söylediklerinize karşın yeminin etkisinin bundan öteye gidip gitmeyeceğinden emin değilim. Bir an için, bütün ceza yasalarının halka ilan edilerek birden kaldırıldığını düşünün, öyle zannediyorum ki ne siz ne ben tek başına dini saiklerin koruması altında, hatta buradan, eve gidecek cesarete sahip olurduk. Buna karşılık benzer şekilde bütün dinlerin asılsız olduğu ilan edilmiş olsaydı önceden olduğu gibi, korkularımızda ve güvenlik önlemlerimizde özel bir artış olmazdınız, tek başına yasaların koruması altında yaşamayı sürdürürdük.

Fakat daha da ileri gidip, dinlerin çoğu kez kati ve belirgin biçimde ahlaki bozucu bir etkisinin olduğunu da söyleyeceğim size. Genel olarak Tanrı'ya karşı vecibelere eklenen şeyin insanlığa karşı görevlerden çıkarıldığı söylenebilir; çünkü insanlara karşı iyi davranma lüzumunu Tanrı'ya yaltaklanmayla telafi etmeye çalışmak çok kolay ve kestirme bir yoldur. Dolayısıyla bütün çağlarda ve ülkelerde çoğunluğun, istediği şeyi güzel işler yaparak hak etmek yerine yalvarma ve yakarmayla elde etmeyi çok daha kolay bulduğunu görürüz. Her dinde Tanrısal iradenin insanlardan beklediği şeylerin başında ahlaki eylemlerden çok inanç, tapınak törenleri ve çok

farklı türde ibadetlerin geldiği açıklanır, bu ilk başta göze çarpan bir keyfiyettir; hatta bunlar zaman içinde, bilhassa rahiplerin maaşlarıyla yakından irtibatlıysalar, ahlaki eylemlerin yerini tutacak şeyler olarak görülür olmuştur. Tapınakta kurban edilen hayvanlar, missa söyleme, şapel inşa etme ya da yol kenarına haç dikme vb. şeyler çok geçmeden hürmete layık eylemler haline gelmiştir, öyle ki bunlarla ciddi suçlar bile bağışlanır olmuştur, günah çıkarma ve papazın önerdiği kefareti yerine getirme, rahiplerin otoritesine boyun eğme, kutsal yerleri ziyaret, tapınaklara ve rahiplerine bağış, manastırlar inşa etme ve benzeri de bunlara dâhil edilmelidir. Neticede rahipler tanrılarla ilişki kurmada neredeyse rüşvetle satın alınabilir birer aracı kurum haline gelmiş kimseler izlenimini uyandırır. Hatta bu işler bu kadar çığırından çıkmasa bile yine de sormaya zorlanıyoruz: mensupları veya müntesipleri, duaları, hamd ve şükür ilahilerini ve çok çeşitli dini vecibe ve uygulamaları ahlaki davranış için en azından kısmi bir ikame olarak görmeyen din nerede?

Mesela İngiltere'ye bakın, Yahudilerin "Şabbat"larına karşı Büyük Constantinus tarafından tesis edilmiş olan Hıristiyan "Pazar"ları, küstah rahiplerce yalan dolanla, hatta ismine kadar, Yahudilerinkiyile özdeşleştirilmiştir. Bu Yehova'nın Şabbat, yani yorulmuş olan Kadiri Mutlak'ın altı gün çalışmadan sonra dinlenmeye çekildiği gün (ki bu sebepten ötürü *ashında* haftanın *son günüdür*) için buyrukları Hıristiyanların Pazar günü, *dies solis*, haftayı görkemle açan bu ilk gün, bu ibadet ve neşe günü için de geçerli olabilsin diye yapıldı. Bu sahtekârlığın sonucunda, "Şabbat yasaklarını ihlal" ya da "Şabbat'ın kutsallığına saygısızlık", daha açık bir ifadeyle, ister iş için ister zevk için, en küçük bir uğ-

raş, her türlü oyun, müzik, dikiş dikme, elbise yama-
ma ve her türlü dünyevi iş, İngiltere’de büyük günah
olarak kabul edildi. Sıradan insan, ruhani rehberlerinin
kafasına soktuğu gibi, sadece kutsal Şabbat’a titizlikle
riayette ve Pazar ayinine düzenli olarak katılmada ih-
mal göstermezse, diğer bir deyişle, Pazar günleri vakti-
ni boşa geçirmeyip kilisede iki saat boyunca oturarak
aynı münacatı bininci kez dinlemeyi ve herkesle birlik-
te mırıldanarak *a tempo* ezbere okumayı savsaklamaz-
sa zaman zaman kendisini tutamayıp işlediği küçük
günahların bağışlanacağına güvenebileceğine inanma-
lıdır. İnsan kılığındaki bu iblisler, Kuzey Amerika’nın
Özgür Eyaletlerindeki (bunlara Köle Eyaletleri denme-
si gerekir) köle sahipleri ve köle tüccarları genellikle,
Pazar günleri çalışmanın büyük günah olduğunu düşü-
nen, bundan en küçük kuşku duymayan, düzenli ola-
rak Pazar ayinlerine katılan, dolayısıyla ebedi saadeti
elde edeceklerini uman ortodoks, mutaassıp Angli-
kanların ta kendileridir.

Dinin ahlak bozucu etkisi ahlaki etkisinden daha az
sorunsaldır. Buna karşılık dinlerin, özellikle Hıristiyanlık
ve Müslümanlığın, yeryüzünde sebebiyet verdiği gaddar-
lıklar ile meydana getirdiği sefalet ve kötülüklerin telafi-
si söz konusu olduğunda bu ahlaki etkinin büyüklük ve
kesinliğinden ne kadar söz edilebilirdi, düşünmek gere-
kir. Bağnazlığı, sonu gelmez işkenceleri, din savaşlarını,
eskilerin hiçbir fikre sahip olmadığı bu kanlı çılgınlığı
düşünün; mazur gösterilebilecek hiçbir yanı olmayan ve
tam iki yüzyıl sürmüş olan Haçlı seferlerini, onların sa-
vaş çılgınlıklarını—“Bu Tanrı’nın iradesi!”—düşünün. Sev-
giyi, hoşgörüyü, müsamahayı vazetmiş olanın mezarını
ele geçirmektir amaçlan güya. Mağribilerin ve Yahudile-
rin İspanya’dan gaddarca sürülüp çıkarılmasını ve kök-

lerinin kazınmasını; kan banyolarını, engizisyonları, ve sapkınlar için diğer mahkemeleri; ayrıca Müslümanların üç kıtadaki korkunç ve kanlı fetihlerini düşünün. Sonra Amerika'daki ve Küba'daki Hıristiyanları düşünün; ilkinin yerlilerini büyük ölçüde yok ettiler, ikincisinininkinin ise kökünü kazıdılar. Las Casas'a göre kırk yıl içinde on iki milyon insan katledildi ve hepsi de kuşkusuz *in majorem Dei gloriam*⁴⁵ ve İncil'in yayılması için—çünkü onlar için Hıristiyan olmayan insan olarak bile kabul edilmiyordu.

Doğru bu konulara daha önce temas etmiştim, fakat *Neueste Nachrichten aus dem Reiche Coltes*'in⁴⁶ basıldığı günümüzde dahi bu eski haber başlıklarını ısıtıp ısıtıp insanların önüne koymaktan yorulup usanmadık. Özellikle Hindistan'ı, bu kutsal toprağı, insan ırkının ya da herhalde bizim mensup olduğumuz bölümünün beşiğini, önce Müslümanların ardından Hıristiyanların, insanlığın bu kutsal ve ilk inancının takipçilerine öfkeyle ve gaddarlıkla saldırdıkları toprakları düşünün. Eski tapınakların ve suretlerin ebediyen esef edilecek, keyfice ve zalimce yok edilmesi ve çirkinleştirilmesi bugün bile hâlâ Müslümanların tektarıcı gazabının izlerini sergilemektedir. Bunlar melun hatırası hâlâ taze olan Gazneli Mahmut ile başlayıp, kardeş katili Evrengzib'e kadar sürer ve tapınakları yok ederek ve Gao'daki Engizisyonun *auto da féleri*⁴⁷ ile Portekizli Hıristiyanlar bunların en sadık taklitçileri olduklarını gösterirler.

Bu arada Mısır'daki eski ve sadık arkadaşlarından kendilerine ödünç verilmiş olan altın ve gümüş kapları çaldıktan sonra Tanrı'nın özel ve doğrudan buyruğuyla,

45 (: Tanrı'nın şanını yüceltmek için.)

46 (: *Tanrı'nın Krallığından En Son Haberler*, kırkıncı sayısı 1856'da çıkmış olan misyonerlik yayını.)

47 (: Kazığa geçirip yakma.)

başlarında daha önce bir cinayet işlemiş olan Musa peygamber olduğu halde,⁴⁸ meşru sahiplerinden gasp etmek üzere önlerine çıkanı yıkıp yağmalayarak Vaat Edilmiş Topraklara saldırmış olan Tann'ın seçilmiş kavmini de unutmayalım. Yine hatırdan çıkarmayalım ki Yehova'nın doğrudan ve sürekli tekrarlanan buyruklarıyla bunlar, o toprakların bütün sakinlerini, hatta kadınları ve çocukları da (*İşaya*, X ve XI. Bölümler) acıma nedir bilmeksizin, aman vermeden katliamdan geçirdiler ve

48 Tacitus (*Historiae*, lib. v, c. 2) ve Iustinus (lib. XXXVI, c. 2) bize 'Çıkış'ın tarihsel temelini ulaştırmıştır, okunması eğitici olduğu kadar eğlendiricidir ve buradan Eski Ahit'in diğer kitaplarının tarihsel temeli bakımından meselelerin nasıl ve nereye oturtulduğu konusunda bir çıkarımda bulunabiliriz. İktibas edilen pasajda Firavunun Mısır'da artık Yahudi halkına, bulaşıcı olduğunun anlaşılması nedeniyle tehlikeli ve tehdit edici olan pis bir hastalığa (uyuz) tutulan bu korkak, alçak, sinsi ve mülevves halka tahammül etmek istemediğini görüyoruz. Bu yüzden onları gemiye bindirir ve Arap kıyılarına yığar. Arkalarından Mısırlıların bir birlik gönderdikleri doğrudur, fakat bunlar sınırdışı edilmiş kıymetli dostlarını geri çağırmak için değil, *çaldıkları* şeyleri onlardan geri almak için gönderilmiştir; nitekim onlar tapınaklardan altın ve gümüş kapları çalmışlardı. Böyle bir ayaktakımına kim bu tür şeyleri ödünç verir? Yukarıda sözü edilen birliğin doğal bir olayla yok olduğu da doğrudur. Arap kıyısında büyük bir kıtlık, özellikle su kıtlığı vardı. Bunun üzerine cesur ve maceracı birisi ortaya çıkmış ve onlara eğer kendisini takip eder, buyruklarını yerine getirirlerse her şeyi elde edecekleri vaadinde bulunmuştur. O yaban eşeklerini gördüğünü söylemiş vs. Bunu tarihsel temel olarak görüyorum, çünkü açık ki 'Çıkış' şiiirinin üzerine inşa edildiği nesir budur. Her ne kadar Iustinus (yani Trogus Pompeius) burada muazzam bir anakronizme düşmüşse de (demem o ki *bizim* Çıkış'a dayanan varsayımlarımıza göre) bu beni fazla rahatsız etmiyor, çünkü yüz anakronizm tek bir mucize kadar kuşku uyandırıcı değildir. Ayrıca bu iki Latin yazardan bütün zamanlarda, bütün milletlerin Yahudilerden ne kadar nefret ettiklerini ve onları nasıl hakir gördüklerini anlıyoruz. Bu belki de kısmen onların insana bu hayatın ötesinde herhangi bir varoluş umudu vermeyen ve bu yüzden insanlığın davaları, ayaktakımı, ama geçmişte yalan söylemenin büyük ustaları olarak görülen yeryüzündeki tek halk olmasından kaynaklanıyor olabilir.

bunu da sırf sünnetsiz oldukları ve Yehova'yı tanımadıkları için yaptılar—ki bu onlara karşı her türlü gaddarca iş ve eylemi meşrulaştırmak için yeterli nedendi. Nitekim aynı sebepten ötürü daha eski zamanlarda İsrail kavminin ilk atası Yakup peygamberin ve onun seçilmiş kavminin Şekem Kralı Hamor'a ve halkına karşı çok çirkin düzenbazlığı onun hanesine bir zafer olarak kaydedilerek anlatılır (Tekvin, 34), çünkü o kentin halkı inançsızdır.⁴⁹ Bir dinin inananlarının bütün diğer dinlerin mensuplarına karşı kendilerinde her suçu işleme hakkını görmesi ve dolayısıyla onlara karşı en büyük canilik ve gaddarlıkla davranması gerçekten dinlerin en kötü yanısıdır; mesela Müslümanlar Hıristiyanlar ve Hindulara karşı, Hıristiyanlar Hindular, Müslümanlar, Amerika yerlileri, Siyahlar, Yahudiler, sapkınlar ve diğerlerine karşı.

49 Kim İbranice anlamadan Eski Ahit'in ne olduğunu bilmek istiyorsa bütün çevirilerin en doğrusu, en hakikisi, aynı zamanda en güzeli olan Grekçe çeviriyi, Septuaginta'yı okumalı; çünkü bunun bütününüyle farklı bir havası ve rengi vardır. LXX'in üslubu büyük bölümü itibariyle asil ve naiftir; kiliseye ait bir şeye ve Hıristiyanlığa ait herhangi bir ize rastlanmaz. Bununla kıyaslandığında Luther'in çevirisi hem kaba hem bağnaz kalır; çoğu zaman zuhulen, kimi zaman da kasıtlı olarak yanlış ve hatalıdır ve baştan sona kanonik ve dinsel bir üslubu muhafaza eder. Yukarıda zikredilen pasajlarda Luther çarpıtma olduğu söylenebilecek açıklamalar yapmaya kalkışmıştır; nitekim onun "verbannen" (sürgün) sözcüğünü kullandığı yerde Grekçe sözcük ἐφόνευσαν'dır (öldürülmüş, katledilmiş) vs.

Ayrıca LXX'i okuduktan sonra bende bırakmış olduğu izlenim *μεγὰς βασιλεὺς Ναβοαυχοδονόσορ* (büyük Kral Nabukednazar) samimi bağlılık ve derin saygı ifadesidir, her ne kadar o Tanrıları komşularının topraklarını kendilerine vermiş veya vaat etmiş bir halka karşı bir bakıma çok yumuşak ise de. Ardından onlar buraların mülkiyetini katliam ve yağmayla ele geçirdiler ve burada Tanrı'ya bir tapınak inşa ettiler. Tanrısı civar ülkeleri "Vaat Edilmiş Toprak" yapan her halk tez zamanda Nabukednazar'ını ve ayrıca Antiokhos Epiphanes'ini bulsun ve artık kimseyi kendilerine törene teşrifata mecbur etmesinler.

Belki de *bütün* dinler diye genellemede bulunduğumda çok fazla ileri gittim; hakikate sadık kalarak bu ilke-den kaynaklanan bağnazca gaddarlıkların gerçekte sadece tektanrılı dinlerin, dolayısıyla Yahudilik ve onun iki kolu, Hıristiyanlık ve Müslümanlığın takipçilerinde bildiğimiz bir şey olduğunu eklemeliyim. Hindular ve Budacılar hakkında bu tür bir şey işitmiyoruz. Her ne kadar MS 5. yüzyıl dolaylarında Budacıların Brahmanlar tarafından Hint yarımadasındaki asli yurtlarından sürülüp çıkarıldıklarını ve ardından buradan bütün Asya'ya yayıldıklarını biliyorsak da, bu süreç içerisinde şiddetin kullanıldığı suçlara, savaşlara ve gaddarlıklara dair, bildiğim kadarıyla, belirli bir bilgiye sahip değiliz. Bu durum kuşkusuz bu ülkelerin tarihlerini örten karanlığa bağlanabilir; yine de *bütün canlı* şeylere karşı sürekli olarak hoşgörü ve tahammülü telkin eden bu dinlerin fevkalade yumuşak karakteri ve kast sistemi nedeniyle gerçekte dininden dönenleri kabul etmeyen Brahman dininin kendine özgü yapısı takipçilerinin büyük ölçekte kan dökmekten ve her türlü gaddarlıktan sakındıklarını umut etmemize imkân tanımaktadır. Spence Hardy *Eastern Monachism* isimli hayranlık uyandırıcı kitabının 412. sayfasında Budacıların olağandışı hoşgörülerini över ve ardından Budacılara ait vakayinamelerin başka herhangi bir dine ait olanlardan çok daha az dini işkence örneği kaydı ihtiva ettiği yolundaki kanaatini ilave eder.

Aslında hoşgürsüzlük sadece tektanrıcı dinlere mahsustur; tek tanrı doğası gereği başka bir tanrının var olmasına izin vermeyecek kiskanç bir tanrıdır. Buna karşılık çoktanrılı dinlerin tanrıları doğal olarak hoşgörülüdür; onlar yaşar ve yaşamaya izin verir. Öncelikle onlar aynı dinin tanrıları olarak hemcinslerine seve seve tahammül ederler; ve bu tahammül daha sonra yabancı

tanrıları içine alacak şekilde genişler, dolayısıyla, konuk-severlikle aynı dinin içine alınır, hatta zaman zaman bu yabancı tanrılar onlarla aynı hak ve ayrıcalıklara erişirler. Nitekim Frigya, Mısır ve diğer yabancı tanrıları seve seve kabul edip kutsallaştırmış olan Romalılarının durumunda bunu görüyoruz. Bu sebepten ötürü din savaşlarını, işkenceleri, yerleşik inançların dışında kalanlar için kurulan mahkemeleri, ayrıca ikonların kırılmasını, yabancı tanrı suretlerinin imhasını, üç bin yıldır güneşe bakan Hint tapınaklarının ve Mısır sfenkslerinin yerle bir edilmesini bir tablo olarak bize sunan sadece tektanrılı dinlerdir ve bütün bunlar sırf kiskanç bir tanrının "Suret kazımayacaksın" demesi üzerine yapılmıştır vs.

Fakat ana meseleye dönmek gerekirse insanın metafiziğe duyduğu güçlü gereksinim üzerinde ısrar ederken kesinlikle haklısınız. Fakat din bana bu gereksinimin tatmininden çok kötüye kullanılması olarak görünmektedir. Her halükârda ahlakın desteklenmesi konusunda yararının büyük ölçüde kuşkulu ve sorunsal olduğunu, buna karşılık sakıncalarının ve özellikle bir dizi halinde uzayıp giden gaddarlık ve mezalimlerin gün gibi aşikâr olduğunu gördük. Elbette dinlerin tahtlar için payanda olarak faydasını düşünecek olursak bu tamamen farklı bir meseledir; çünkü Tanrı'nın lütfuyla bahşedildiği kadarıyla taht ve sunağın birbiriyle yakından irtibatlı olduğu açıktır. Dolayısıyla tahtını ve ailesini seven her akıllı kral halkının başında her zaman gerçek dini hissiyatın mücessem ve mükemmel örneği olarak görünecektir. Nitekim Machiavelli, kitabının 18. Bölüm'ünde hükümdarlara dini hissiyatı desteklemelerini hararetle tavsiye eder. Ayrıca vahye dayalı dinlerin durumu felsefe karşısında ne ise "Tanrı'nın lütfuyla (muktedir) hükümdarların" "halk egemenliği" karşısındaki durumu da tam ola-

rak odur; dolayısıyla bu mukayesenin ilk iki terimi doğal uyuşma içindedir.

Demopheles: Ah, bu tavrı takınmayın. Unutmayın ki bununla avam idaresi ve kargaşa, yani her türlü yasa ve düzenin, her türlü uygarlık ve insanlığın başdüşmanı ile aynı havayı çalılıyorsunuz.

Philalethes: Haklısınız; benimki bir laf cambazlığından, eskrim ustalarının yanıltma hareketi dedikleri şeyden başkası değildi. Söylediklerimi geri alıyorum. Fakat işte görün, tartışma kimi zaman dürüst bir adamı bile nasıl haksız ve kötü niyetli hale getirmektedir. Onun için keselim.

Demopheles: Olanca çabama karşı dinlere karşı tavrınızı değıştirmedeğim için üzölmekten başkası gelmiyor elimden; buna karşılık öne sürdüğünüz her şeyin dinlerin yüksek değeri ve gerekliliğı konusundaki kanaatimi en küçük bir şekilde değıştirmedeğine sizi temin edebilirim.

Philalethes: Size inanıyorum; çünkü *Hudibras*'da da⁵⁰ söylendiğı gibi:

He that complies against his will
Is of his own opinion still.⁵¹

Tartışmalarda ve kaplıca sularında hakiki etkinin ancak sonradan ortaya çıkacağı düşüncesiyle kendimi avutuyorum.

50 (Samuel Butler'ın üç bölüm ve dokuz kantoluk hiciv şiiri (1663–1678).)

51 (Kendi iradesi hilafına ikna olan kimse, Hâlâ kendi görüşündedir.)

Demopheles: Pekâlâ, o halde ben de size böyle bir hayırlı etki diliyorum.

Philaletes: Belki de öyle olur, eğer bir İspanyol atasözünü doğru düzgün söyleyebilirim...

Demopheles: Ne söylüyor bu?

Philaletes: *Detras de la cruz está el Diablo.*

Demopheles: Anladığım dilde ne anlama geliyor bu, sizi gidi yaşlı İspanyol?

Philaletes: "Çarmıhın arkasında iblis durur."

Demopheles: Gelin birbirimizden alay ve istihzayla ayrılmayalım. Aksine dinin tıpkı *Janus* ya da daha iyisi Brahmanların ölüm tanrısı *Yama* gibi ve yine tıpkı onun gibi biri dostça diğeri fevkalade haşin, çift yüzlü bir tanrı olduğunu görelim. Her birimiz gözümüzü onun sadece bir yüzü üzerine dikiyoruz.

Philaletes: Tamamen haklısınız, ihtiyar dostum.

İNANÇ ve BİLGİ

Bir bilgi dalı olarak felsefe neye *inanmamız* gerektiği veya neye *inanabileceğimiz* ile zerre kadar ilgili değildir, onun tek ilgilendiği şey ne *bilebileceğimiz*dir. Şimdi eğer bu, inanmamız gereken şeyden farklı bir şeyse o zaman bunun inanca bile bir zararı olmayacaktır; çünkü o bilemeyeceğimiz şeyi öğrettiği için inançtır. Eğer onu bilebilseydik o zaman inanç, tıpkı bir inanç öğretisinin matematikle birlikte ilerlemesi gibi, yararsız ve gülünç bir şey olarak görünürdü.

Buna karşılık inancın felsefeden daha fazlasını, çok daha fazlasını öğretebileceği ileri sürülebilir ama yine de felsefenin vardığı sonuçlarla tutarlı olmayan hiçbir şeyi öğretemez, çünkü bilgi inançtan çok daha sert ve sağlamdır, dolayısıyla eğer bu ikisi çarpışacak olursa inanç parçalanır.

Her halükârda bu ikisi birbirinden esaslı bir şekilde farklıdır ve karşılıklı menfaatleri gereği sert biçimde birbirinden ayrı kalmalıdır, böylece her biri diğerini dikkate almaksızın kendi yolunda ilerleyebilir.

VAHİY

Kısa ömürlü insan kuşakları birbirlerini hızla takip ederek gelir ve geçerler, buna karşılık endişe, ihtiyaç ve ıstırabın pençesindeki insan tekleri ölümün kollarında dans ederler. Onlar başlarına gelenin ne olduğunu ve bütün bu trajikomik farsın ne anlama geldiğini sormaktan asla usanmazlar. Bir cevap için biteviye göğse feryat ederler, fakat erişen sessizlikten başkası değildir kendilerine. Buna karşılık rahipler ve papazlar vahiylerle çıkagelirler.

İnsanın payına düşen pek çok zor ve acı verici şey arasında nereden gelip nereye ve ne amaçla gittiğini bilmeksizin var olmak kolay hazmedilir şey değildir. Bunu kendisine dert edinen ve tüm boyutlarıyla bunun idrakinde ve etkisi altında olan herkes bu mesele hakkında özel bir malumata sahip olduğu iddiasıyla arzı endam edenlere karşı, kendisini öfke ve hiddet duygularına kapılmaktan kolay kolay kurtaramayacaktır. Bunlar kendilerine gökten bilinmeyen şeylerin sırlarını ifşa eden bilgi indiği iddiasındadır ve bunu bizimle paylaşmak istediklerini söylerler. Günümüzde bu iddiayla ortalıkta arzı endam eden beylere gökten gelen ve bilinmeyenleri kendilerine ifşa eden bilgi hakkında çok fazla konuşmalarını tavsiye ederim, aksi halde çok geçmez günün birinde kendilerine böyle bir bilginin gerçekte ne olduğu kolaylıkla ifşa edilebilir.

Fakat her kim insan olmayan varlıklara varoluşla, toplumumuzun ve dünyanın amacıyla ilgili özel bilgi verildiği-

ni ciddi bir şekilde düşünebiliyorsa henüz koca birer çocuktan başka bir şey değildir. Bilgelerin düşünceleri dışında gökten indiği söylenen böyle bir bilgi yoktur, her ne kadar bunlar da insani olan her şey gibi yanlışla malul ise de. Bunlar çoğu zaman tuhaf alegori ve mitosların kılıfı içine sokulur ve o zaman bunlara "din" denir. Dolayısıyla bir kimsenin kendi fikirlerine mi yoksa başkalarınınkine mi güvenerek yaşayıp öldüğünün bu ölçüde önemi yoktur: çünkü bunlar her zaman onun itimat ettiği, insana mahsus fikir ve görüşlerden ibarettir. Ne var ki genellikle insanlar zayıftır ve kendi akıllarına güvenmektense doğaüstü kaynaklara sahip olduklarını iddia eden başkalarına güvenmeyi tercih ederler. Şimdi eğer bir insanla diğeri arasındaki fevkalade büyük akli ve zihni farklılığı göz önünde bulundurursak o zaman bir ölçüde birinin düşünceleri diğeri tarafından pekâlâ göksel bilgi olarak kabul edilebilir.

Buna karşılık gelmiş geçmiş tüm zamanlarda ve bütün dünyada, ister Brahman veya Müslüman, ister Budacı veya Hıristiyan, bütün rahiplerin temel sırrı ve hinliği, insanın metafiziğe olan gereksiniminin büyük gücünü ve onun yok edilmezliğini doğru bir şekilde görüp anlamalarıdır. Onlar şimdi bu büyük muammanın sırrını çözecek bilginin kendilerine doğrudan ve bir ölçüde olağan dışı olarak eriştiğini söyleyerek bunu tatmin edecek araca sahip oldukları iddiasındadırlar. Bu düşünce bir kez insanların kafasına sokulduktan sonra rahipler onları diledikleri şekilde yönlendirip denetim altına alabilirler. Ve dolayısıyla dirayetli ve basiretli yöneticiler de onlarla ittifak yaparlar; kalanlar dizginlerini onların eline vermiş olur. Ama eğer olur da bütün istisnaların en nadir görüleni olarak tahta bir filozof çıkacak olursa bütün komedya içindeki en sıkıntı verici rahatsızlık ortaya çıkmış olur.

HİRİSTİYANLIK ÜZERİNE

Bu dini doğru ve adil bir şekilde değerlendirmek için ondan önce ve onunla birlikte varolan dinleri de göz önünde bulundurmamız gerekir. Önce Grek-Roma paganlığı vardı. Bir halk metafiziği olarak düşünüldüğünde bunlar herhangi gerçek ve belirli bir dogmatik ya da kati biçimde açıklanmış ahlak sistemi olmayan, doğrusunu söylemek gerekirse, gerçek bir ahlak temayülünden ve kutsal yazılardan yoksun fevkalade önemsiz fenomenlerdir, dolayısıyla bunları din ismiyle anmak çok güçtür, bunlar daha çok hayalgücünün bir oyunundan, şairlerin halk hikâyelerinden derlediği şeylerden ve büyük ölçüde doğa güçlerinin açık birer kişileştirilmesinden ibarettir. Olgun insanların bu çocukça dini ciddiye adıklarına pek ihtimal veremeyiz, ama yine de eskilerden, özellikle Valerius Maximus'un ilk kitabından birçok ayrıca Herodotos'dan çok sayıda pasaj bize böyle yaptıklarının kanıtını sunar. Bunlardan sadece son kitap, 65. Bölüm'ü zikredeceğim. Herodotos burada kendi gövüşünü dile getirir ve tıpkı yaşlı bir kadın gibi konuşur Zaman geçip de felsefe ilerledikçe bu ciddiyet doğal olarak kaybolmuş ve böylece Hıristiyanlığın, harici destekçilerine rağmen, bu devlet dininin yerini alması mümkün olmuştur. Ne var ki Greklerin en iyi döneminde bile bu devlet dini, Hıristiyanlığın yakın zamanlarda veya Asya'da Budacılığın, Brahman dininin, hatta İslam'ın ciddiye alındığı kadar kesinlikle ciddiye alınmamıştır. Dola-

yısıyla eski dünyanın çoktanrıçılığı, tektanrıçılığın salt çoğul halinden tamamen farklı bir şeydi. Bu Aristophanes'in *Kurbağalar*'ında gayet açıktır, burada Dionysos tasavvur edilebilecek en sefil, korkak ve züppe bir kişilik olarak görünür ve bir alay konusu haline getirilir; ve bu oyun kendi şenliğinde, Dionysia'da halka açık olarak sergilenir.

Hıristiyanlığın yerini almak zorunda olduğu ikinci din Yahudilikti ve onun kaba dogmasını yüceltip üstü örtülü olarak alegorik bir kılığa büründürdü. Hıristiyanlık genel olarak bütünüyle alegorik bir mahiyete sahiptir; çünkü dünyevi şeyler söz konusu olduğunda alegori olarak adlandırılan şey din alanında "sır" ismiyle anılır. Hıristiyanlığın kendinden önceki bu iki dine sadece *ahlaken* değil, *dogmatik yapı* bakımından da faik olduğu kabul edilmelidir. Ahlak alanında *caritas*,⁵² nezaket, feragat, kişinin kendi iradesini yadsıması, düşmanını sevmesi gibi öğretiler, elbette Batıda münhasıran Hıristiyanlığa özgüdür. Hakikati kuşkusuz doğrudan kavramaktan aciz olan kalabalıklara hem günlük hayat için bir kılavuz hem de bir umut ve teselli çengeli olarak mükemmelen yeterli olan güzel bir alegoriden daha iyi ne sunulabilir? Ne var ki az miktarda saçmalık karışımı, böyle bir alegori için zorunlu bir unsurdur; çünkü bu onun alegorik mahiyetinin gösterilmesine yardımcı olur. Eğer Hıristiyan dogmaları *sensu proprio* anlaşılacak olursa o zaman Voltaire haklıdır; ama buna karşılık alegorik (mecazi veya temsili olarak) alınırsa o zaman bunlar birer kutsal mitos, başka türlü anlama güçlerinin ötesinde kalacak olan hakikatleri insanlara anlatmanın bir aracıdır. Bunları, açıkça gayritabii ve imkânsız olan şeyleri temsil etseler de, pe-

52 [: Gr. *agape*: "kardeşçe sevgi". Tabir için bkz. G. T. Bettany, *Dünya Dinleri Ansiklopedisi*, (Say Yayınları, 2006) s. 722.]

kâlâ derin bir anlam çıkarılabilen Raffaello'nun ya da Runge'nin arabeskleriyle karşılaştırabiliriz. Hatta kilisenin dinin dogmaları söz konusu olduğunda akıl melekesinin bütünüyle yetersiz, zayıf ve kör kaldığı yolundaki iddiası bile, aslında bu dogmaların alegorik bir yapıya sahip olduğu anlamına gelir; dolayısıyla bunlar her şeyi sadece *sensu proprio* kabul eden akıl melekesi için geçerli olabilecek ölçütle değerlendirilmemelidir.

Dogmadaki saçmalıklar mecazi ve temsili unsurların ayırt edici işaret ve göstergelerinden başka bir şey değildir; her ne kadar bunlar, verdiğimiz örnekte görüldüğü üzere, Eski ve Yeni Ahitlerinki gibi birbiriyle bağdaşmayan iki öğretinin bir diğeriyle telif edilebilmesi gereğinden kaynaklanıyorsa da. Bu büyük alegori ancak harici ve tesadüfi koşulların bir araya gelmesiyle tedricen ortaya çıkmıştır ve Augustinus tarafından mükemmel hale getirilinceye kadar, insanların açıkça bilincinde olmadıkları, derinde yatan bir hakikatin sessiz sakin etkisi altında açıklanıp yorumlanmıştır. Augustinus onun anlamına en derin biçimde nüfuz etmiş ve o zaman onu sistematik bir bütün olarak kavrayıp eksik olan unsurları tamamlayabilmiştir. Dolayısıyla mükemmel Hıristiyanlık, "vahyi" *sensu proprio* olarak kabul eden ve bu yüzden onu tek bir kişiyle sınırlayan bugünün Protestanlarınının tasavvur ettiği gibi, ilkel Hıristiyanlık değil, Luther tarafından da doğrulanıp güçlendirilmiş olan Augustinus öğretisidir; nitekim yenilebilir olan tohum değil meyvedir.

Ne var ki bütün dinlerin zayıf noktası her zaman mecazi ve temsili unsurların bu niteliğini açıktan açığa ve alenen değil, fakat ancak örtülü olarak kabule yanaşmalarıdır; dolayısıyla öğretilerini tam bir ciddiyet içinde *sensu proprio* olarak beyan etmek zorunda kalırlar. Bu yüzden, yer verdikleri ve esas itibariyle zorunlu olan

saçmalıklarla birlikte bu sürekli bir aldanmayı berabere-
rinde getirir ve büyük bir sakınca teşkil eder. Daha da
kötü olanı zaman içinde bunların artık *sensu proprio*
doğru olmadıkları bir günün gelmesidir ve işte o zaman
çöküşleri kaçınılmaz olur. Bu ölçüde alegorik yapılarını
peşinen kabul etmeleri onlar için daha iyi olacaktır; fa-
kat bir şeyin eşzamanlı olarak hem doğru hem doğru ol-
mayabileceğini insanların kafasına kim, nasıl sokacak-
tır? Şimdi bütün dinlerin az ya da çok böyle bir yapıya
sahip oluşuyla karşılaştığımız için, diğer fenomenlerle
de teyit edildiği üzere, saçmalığın belli bir ölçüde insan
soyuna uygun bir şey, aslında, hayatın bir unsuru, aldat-
ma ve esrarengiz hale getirmenin de insan için vazgeçil-
mez olduğunu teslim etmemiz gerekir.

Saçmalığın Eski ve Yeni Ahitlerin telif ve terkiibinden
kaynaklanan ve yukarıda sözü edilen kaynağıyla ilgili bir
örnek ve kanıtını, başka birçok şeyin yanı sıra, Luther'in
kılavuz yıldızı Augustinus tarafından tafsilatlı olarak açık-
lanıp sistematik hale getirilmiş olan Hıristiyanlıktaki tak-
dir⁵³ ve lütuf öğretisi sunar. Bu öğretinin sonucuna göre
bir kimse diğeri üzerinde lütuf bakımından bir üstünlüğe
sahiptir, ki bu doğumla elde edilmiş ve dünyaya hazır ola-
rak getirilmiş bir ayrıcalık anlamına gelir. Esasen bu bü-
tün meselelerin en önemlisidir. Fakat bu öğretinin itici ve
saçma yanı yalnızca Eski Ahit'in insanın bir başkasının ira-
desinin eseri olduğu ve dolayısıyla yoktan yaratıldığı var-
sayımından kaynaklanır. Öte yandan, insanın aslında ha-
kiki ahlaki nitelikleri doğuştan getirdiği söz konusu edildi-
ğinde, mesele Brahmanların ve Budacıların ruhgöçü var-
sayımı çerçevesinde bütünüyle farklı ve daha akli bir an-
lam kazanır. Buna göre bir insanın doğumuyla birlikte di-
ğeri üzerinde sahip olduğu üstünlük ve dolayısıyla bir baş-

53 (: Kişinin cennet veya cehenneme gideceğinin doğumundan önce
tayin ve takdiri.)

ka dünyadan ve daha önceki hayattan kendisiyle birlikte götürdüğü şey bir başkasının lütfu keremi değil, bu öte dünyada gerçekleştirdiği iş ve fiillerin meyvesidir.

Augustinus'un bununla ilgili, insan soyunun yozlaşmış ve bozulmuş, bu yüzden ebedi lanete mahkûm edilmiş büyük kitleleri arasından doğru ve dolayısıyla kutlanmış/kurtulmuş sayılanların yalnızca çok küçük bir azınlık olduğu ve bunların da Tanrısal takdir ve lütufla seçildiği; kalanların cehennem azabını, sonu gelmez eza ve işkenceyi hak ettikleri yolundaki öğretisi de bir başka ömektir.⁵⁴ *Sensu proprio* alındığında buradaki dogma iticidir; çünkü bu, zar zor yirmisinde olan bir genci, öngördüğü sonsuz cehennem cezaları nedeniyle, kusurlarından hatta inançsızlığından dolayı, sonsuz azap ve işkenceye katlanmak zorunda bırakmakla kalmıyor, fakat bu neredeyse evrensel lanetin gerçekte ilk günahın sonucu ve dolayısıyla Düşüşün zorunlu neticesi olduğunu da öne sürüyor. Fakat her halükârda bunun, öncelikle insanları olduklarından daha iyi yaratmamış olan, sonra, her şey istisnasız onun eseri olduğu ve hiçbir şey ondan gizli kalmadığı için, düşeceklerini mutlaka bilmesi gereken bir tuzağı onlara hazırlamış olan bir yaratıcı tarafından önceden görülmesi gerekirdi. Dolayısıyla o günaha mahkûm zayıf, iradesiz bir soyu yoktan varlığa davet etmiş ve bunu da onu sonsuz azap ve işkenceye terk etmek için yapmıştır. Son olarak şu da var ki her türlü saldırı ve tecavüze karşı, hatta düşmanını sevme-ye kadar, sabır ve bağışlayıcılığı buyuran Tanrı kendisini bunların hiçbirisiyle bağlı görmemekte, hatta tam tersini yapmaktadır. Her şeyin ebediyen sona erip defterinin dürüldüğü dünyanın sonunda gerçekleşen bir ceza ne ıslahı ne de caydırmayı hedefleyebilir ve bu yüzden sadece intikamdan ibarettir. Fakat bu açıdan düşünüldü-

⁵⁴ Bkz. Wiggers, *Augustinismus und Pelagianismus*, s. 335.

ğünde bütün insan soyu, kimsenin nedenini bilmediği takdir ve lütuf sayesinde kurtarılmış çok küçük bir azınlık dışında, doğrudan ebedi azap ve lanet için yaratılmış ve kesin olarak ona mahkûm edilmiş görünür. Fakat bunlar bir tarafa, sanki Kadiri Mutlak dünyayı iblis ele geçirsin diye yaratmış gibidir, ki bu durumda hiç yaratmamış olsaydı çok daha iyi olurdu.

Sensu proprio alınmaların durumunda dogmalar için bu kadarı yeterli olsun; halbuki *sensu allegorico* olarak anlaşılmaları halinde, bütün bunların yine de makul bir açıklaması yapılabilecektir. Öncelikle yukarıda söylediğim gibi bu öğretinin saçma hatta iğrenç ve itici tarafı, yoktan yaratma öğretisiyle Yahudi teizminin ve onun bu öğretille bağlantılı olarak ruhgöçü öğretisini gerçekten çelişkili ve şaşırtıcı reddinin bir sonucudur; oysa ruh göçü öğretisi doğal, belli ölçüde kendiliğinden aşikâr ve dolayısıyla Yahudiler hariç zaman zaman neredeyse bütün insan soyu tarafından kabul edilmiş bir öğretilerdir. Bundan kaynaklanan büyük sakıncayı sırf ortadan kaldırmak ve dogmanın itici boyutunu yumuşatmak için 16. yüzyılda Papa I. Gregorius gayet akıllıca bir manevra ile, özü itibarıyla zaten Origenes'de bulunan (krş. Bayle, *Origène* maddesi, N. B) Araf öğretisini şekillendirmiş ve onu biçimsel olarak Kilise akidesinin umdeleri arasına dahil etmiştir. Bu suretle mesele büyük ölçüde yumuşatılmış ve bir ölçüde ruhgöçü öğretisinin yerini almıştır; çünkü öteki gibi bu da bir arınma süreci sağlamaktadır. Her şeyin ilk haline döndürülmesi ya da onarılması öğretisi (ἀποκατάστασις πάντων) de bu aynı amaca matuf olarak sokulmuştur; buna göre dünya komedyasının son sahnesinde her bir insan teki, hatta günahkârlar bile *in integrum*⁵⁵ geri döndürülür. Cehennemde ebediyen ceza

55 (: Asli mükemmeliyet haline.)

çekeceklerine inanmaktan vazgeçirilemeyen sadece, Kitabı Mukaddes'e katı inançlarıyla, Protestanlardır. Nispet verici bir eda ile birisi çıkıp bunlara "Hadi dediğiniz gibi olsun!" diyebilir. Onların tam olarak buna inanmamaları, bilakis yüreklerinin derinliklerinde bunun bu kadar kötü olamayacağını düşünerek bu meseleyi zihinlerinin kuytu köşesinde beklemeye bırakmaları tek tesellidir.

Katı sistematik kafa yapısının bir sonucu olarak Augustinus, Hıristiyanlığın inanç esaslarını sert ve katı biçimde dogmalaştırıp Kitabı Mukaddes'te ancak üstü kapalı olarak zikredilen ve her zaman karanlık bir temel üzerinde sallanan öğretilere değişmez tanımlar getirerek bunlara öyle keskin hatlar ve Hıristiyanlığa da öyle müsamahasız bir yapı kazandırdı ki günümüzde bu görüşler doğal olarak kızgınlık ve küskünlüklere sebep olmakta ve kendi zamanında Pelagiusçuluğun muhalefetiyle karşılaştığı gibi şimdi de akılcılığın şimşeklerini üzerine çekmektedir. Sözelimi *De civitate dei*, lib. XII, c. 21, *in abstracto* ele alınan temellendirme şu şekilde ilerler: Bir Tanrı bir varlığı yoktan yaratır, ona yasaklayıcı emirler verir, ve bunlara itaat edilmediği için onu tasavvur edilebilecek her türlü acı ve ıstırapla ebediyen azaba mahkûm eder, bunun için beden ve ruhu ayrılmaz şekilde birbirine bağlar (*De civitate dei*, lib. XIII, c. 2) ta ki azap ve işkence dağılmayla bu varlığı asla yok etmesin ve böylece onun kurtulmasına izin vermesin; tam tersine o ebedi azabı çekmek için sonsuza dek yaşasın. Yoktan yaratılmış bu zavallı yaratık! Hiç olmazsa başlangıçtaki *hiçliği* için bir hakka sahiptir ve herhalde çok kötü olamayacak bu son sığınak miras kalmış bir mülk olarak kendisi için güvence altında tutulmaya devam edecektir.

Her neyse, halini anlıyor ve ona acımdan kendimi alamıyorum. Şimdi eğer buna ilave olarak Augusti-

nus'un öğretilerinin kalanını, yani bütün bunların gerçekte bir insanın yaptığı ya da yapmayı savsakladığı şeye dayanmayıp ezelden lütfu ilahi ile belirlendiği düşüncesini ele alacak olursak söylenecek şey bulamayız. Doğal olarak bizim yüksek eğitim görmüş akılcılarımız o zaman diyeceklerdir: "Bütün bunlar doğru değildir ve yersiz korku uyandırmak için uydurulmuş şeylerdir sadece; tam tersine her zaman ilerlemeli ve adım adım daha büyük bir mükemmeliyete doğru ulaşmak için hiç aralıksız çalışıp çabalamalıyız." Ne yazık ki daha erken başlamadık, çünkü o zaman oraya şimdiden ulaşmış olurduk.

Fakat bu tür ifadeler karşısındaki şaşkınlığımız, Vani-ni'nin, kazağa geçirilip yakılmış olan günahkâr bir sapkının sesine kulak verdiğimizde daha da artmaktadır: *Si nollet Deus pessimas ac nefarias in orbe vigere actiones, procul dubio uno nutu extra mundi limites omnia flagitia exterminaret profligaretque: quis enim nostrum divinae potest resistere voluntati? quomodo invito Deo patrantur scelera, si in actu quoque peccandi scelestis vires subministrat? Ad haec, si contra Dei voluntatem homo labitur, Deus erit inferior hamine, qui ei adversatur, et praevalet. Hinc deducunt, Deus ita desiderat hunc mundum qualis est, si meliorem vellet, meliorem haberet.*⁵⁶ (*Amphitheatrum mundi*, exercit. 16, s. 104). Daha önce s. 103'te de şunları söyler: *Si Deus vult pec-*

56 (: Eğer Tann en kötü ve en bayağı şeylerin dünyaya musallat olmasını istememiş olsaydı hiç kuşkusuz elini kaldırır, bütün bu alçak ve iğrenç şeylerin tümünü dünyanın sınırlarından sürüp çıkarırdı; çünkü hangimiz Tannsal iradeye karşı koyabiliriz? Bir günah işlendiğinde mücrimlere onu işleyecek gücü veriyorsa eğer, suçların Tann'nın iradesine karşı işleneceğini nasıl varsayabiliriz? Ama eğer bir kimse Tann'nın iradesi olmadan bir kusur işleyebiliyorsa o zaman Tann kendisine karşı gelen ve bunu işleyecek güce sahip olan insandan daha zayıftır. Buradan anlaşılır ki Tann dünyayı var olduğu şekliyle istemiştir, çünkü eğer daha iyi bir dünya istemiş olsaydı daha iyisine sahip olurdu.)

*cata, igitur facti: si non vult, tamen committuntur; erit ergo dicendus improvidus, vel impotens, vel crudelis, cum voti sui compos fieri aut nesciat, aut nequeat, aut negligat.*⁵⁷ Aynı zamanda günümüzde dahi özgür irade safsatasına neden *mordicus*⁵⁸ sıkı sıkıya bağlı olduğu açıktır, her ne kadar Hobbes'tan bana kadar bütün ciddi ve dürüst düşünürler bunu, ödül kazanmış olan dene-mem "İrade Özgürlüğü Üzerine"de görüldüğü üzere, saçma diye reddetmişlerse de. Vanini'yi kazığa geçirip yakmak çürütmekten kesinlikle daha kolaydı. İki önce dili kesilip çıkarıldıktan sonra tercih edildi; sonuncusu buna teşebbüs etmeyi göze alabilecek herkese hâlâ açıktır, ancak bu sığ laf kalabalığıyla değil akıl ve düşünce ile ciddi bir şekilde yapılmalıdır.

Augustinus'un günahkârların sayıca muazzam derecede çok, ebedi saadeti hak edenlerinse fevkalade az olduğu yolundaki görüşü özünde doğrudur. Bu da yine Brahman dininde ve Budacılıkta karşılaşılan bir şeydir, ancak burada ruhgöçü öğretisine bağlı olarak savunulduğu için kimseyi kızdırıp küstürmez. Çünkü gerçekten çok küçük bir azınlık Brahman dininde *nihai kurtuluşa*, Budacılıkta *Nirvanaya* (her ikisi de bizim ebedi saadeti-mizin⁵⁹ muadilidir) erişir. Ancak bunlar ayrıcalıklı azınlık değildir, bilakis dünyaya daha önceki hayatlarında yaptıkları erdemli işlerin toplamıyla birlikte gelmişlerdir ve şimdi aynı yolu yürümeyi sürdürmektedirler. Ne var ki

57 (: Eğer Tanrı günahları istiyorsa, onları işleyen odur; yok eğer günahları dilemiyorsa onlar yine de işlenmektedir. Dolayısıyla onun ya öngörüsüz, ya iktidarsız, ya da zalim olduğunu söylemek gerekir. Çünkü o hükmünü ne nasıl icra edeceğini biliyor, ne onu icra edebiliyor, ne de buna aldırış ediyor. (Çeviriler E. F. J. Payne'ye aittir.))

58 (: *mordicus tenere*: çılginca, kuvvetle ve azimle tutmak, bırakmamak.)

59 (: *ewigen Seligkeit*: L. *beatitudo* (*beati sunt...*)).

geri kalanların tümü ateş ve kükürttten mürekkep biteviye yanan çukurlara atılmaz, sadece hal ve vaziyetlerine uygun düşen dünyalara gönderilirler. Dolayısıyla kurtuluşu erişememiş olan bütün bu geri kalanlar şimdi nerede ve ne durumdadır diye bu dinlerin muallimlerine soran birisi aşağıdaki cevabı alacaktır: "Kendine bak, onları orada göreceksin, bu onların oyun sahnesi, bu *Samsara*, yani arzunun, ölümün, ıstırabın, ihtiyarlığın, hastalığın ve ölümün dünyası." Buna karşılık eğer Augustinus'un söz konusu dogmasını, bizim felsefemizin gösterdiği doğrultuda yorumlamak için, sadece *sensu allegorico*, yani çok küçük bir seçilmiş azınlık ve çok büyük bir lanetlenmişler kalabalığı (*massa damnata*) olarak anlayacak olursak o zaman kesinlikle ancak küçük bir azınlığın iradeyi yadsıma ve dolayısıyla bu dünyadan kurtulma aşamasına eriştiği (nitekim Budacılardan çok küçük bir azınlık *Nirvanaya* erişir) hakikatiyle bağdaşır. Öte yandan bu dogmanın ebedi lanet olarak kabul ettiği şey şu bizim dünyamızdan başkası değildir; burası bütün bu geri kalanların (sürgüne) gönderildiği yerdir. Burası gerçekten yeterince kötüdür; burası arınma yeridir; burası cehennemdir ve burada ibislere gerek yoktur. Bir düşününün insanların zaman zaman kendi hemcinslerinin başlarına getirdikleri felaketleri: ne dayanılmaz acı ve ıstıraplarla biri diğerine nasıl da ölümüne işkence eder, iblisler daha fazla ne yapabilirlerdi? Bunu kendinize sorun. Tuttukları yoldan dönmeyip yaşama iradesinin olumlanmasında ısrar edenler de bu dünyada ebediyen kalacaklardır.

Fakat bir Asyalı çıkıp da Avrupa'nın ne olduğunu soracak olsaydı ona bir cevap olarak dünyanın bu parçasının baştan başa, bir insanın doğumunun onun mutlak başlangıcı olduğu ve onun yokluktan geldiği yolundaki

duyulmamış ve inanılmaz bir düşüncenin hükümranlığı altında olduğunu söylemem gerekirdi.

Özünde ve bu iki dinin mitologyalarından bağımsız olarak ele alındığında Buda'nın *Samsarası* ve *Nirvanası*, Augustinus'un dünyayı böldüğü iki *civitateyle*, yani *De civitate dei*'nin kitaplarında, özellikle lib. XIV, c. 4 et ultim.; lib. XV, c. 1 ve 21; lib. XVIII *in fine*; lib. XXI, c. 1'de kendisinin tasvir ettiği üzere, *civitas terrena* ve *civitas coelestis*⁶⁰ ile aynıdır.

Hıristiyanlıkta *şeytan* bütünüyle saf-iyilik ve saf-bilgelik olan Kadiri Mutlak Tann'nın karşı kutbu olarak fevkalade zorunlu bir kişiliktir; çünkü böyle bir Tanrı karşısında dünyadaki baskın, sayısız, hesapsız kötülüklerin, bütün bunlardan sorumlu tutulabilecek bir şeytan olmadıkça, nasıl ortaya çıkabileceğini anlamak mümkün değildir. Dolayısıyla akılcılar onu ortadan kaldırdığı için öbür yanda ortaya çıkan sakınca, akidenin sadık ve sağlam takipçileri tarafından öngörülmesi gerektiği ve öngörüldüğü üzere, kendisini gittikçe daha fazla hissettirmiştir. Çünkü yapının kalanını tehlikeye atmaksızın bir sütunu yerinden oynatmanız mümkün değildir. Ayrıca bu başka yollardan tahkik edilen şeyi, yani Yehova'nın Ahura Mazda'nın, Seytan'ın da ondan koparılamayacak olan Ehrimen'in bir başka adı olduğunu teyit eder; fakat Ahura Mazda da bizatihi İndra'nın bir başka adıdır.

Hıristiyanlık saf bir *öğretiye* sahip olmamanın kendine özgü sıkıntı ve sakıncasını aynı durumda olan başka dinlerle paylaşır. Hıristiyanlık özü itibariyle ve öncelikle *bir anlatı veya bir tarih*, bir olaylar dizisi, kişilere ait olgular, eylemler ve ıstıraplar bütünüdür. Ve bizatihi bu tarih dogmayı oluşturur, ona inanmak da kurtuluşa götürür. Diğer dinlerde, özellikle Budacılıkta, elbette kuru-

60 (Sırasıyla: Yeryüzü Devleti ve Göksel Devlet.)

cuların hayatları içinde tarihsel bir tamamlayıcı öge bulunur; ne var ki bu bizzat dogmanın bir parçası değildir, sadece ona eşlik eder. Sözgelimi *Lalitavistara*'yı,^{60a} *Sakya Muni*'nin, şimdiki dünya-çevriminin Buda'sının, hayat hikâyesini içerdiği kadarıyla İncil ile karşılaştırabiliriz. Fakat bu dogmadan, dolayısıyla Budacılığın kendisinden tamamen ayrı ve bağımsız bir şey olarak kalır, nasıl ki daha önceki Budaların yaşamları tamamen farklı idiyse ve geleceğin Budalarının yaşamları da farklı olacaksa. Burada dogma hiçbir surette kurucunun yaşamıyla gelişmemiş ve münferit kişilerin ve olguların üzerine oturtulmamıştır; burada dogma evrensel bir niteliğe sahiptir ve aynı derecede bütün zamanlar için geçerlidir. Dolayısıyla *Lalitavistara* Hıristiyanların anladıkları anlamda bir İncil, bir kurtuluş olgusunun müjdeli-sevindirici haberleri değil, fakat herkesin kendisini nasıl kurtarabileceğinin yolunu göstermiş kimsenin hayat hikâyesidir. Çinlileri misyonerlerle hikâye anlatıcıları diye alay etmeye sevk eden şey Hıristiyanlığın işte bu tarihsel doğasıdır.

Hıristiyanlığın bu çerçeve içerisinde zikredilmesi gereken ve izah edilemeyecek bir diğer temel kusuru—ki hazin sonuçları her gün kendisini göstermektedir—insanı, her şeye karşın özünde mensup olduğu, *hayvanlar âleminden* en gayritabii biçimde koparmış olmasıdır. Hıristiyanlık insanı kendi başına kabul etmeye çalışır ve hayvanları kesin biçimde eşya olarak görür; halbuki Brahman dini ve Budacılık hakikate bağlı kalarak insanın genel olarak tabiatın bütünüyle, özel olarak hayvanlarla açık akrabalığını kabul eder ve onu ruh göçü öğretisi ve diğer yollardan hayvan dünyasıyla yakından bağlantılı olarak gösterir. Brahman dini ve Budacılıkta hay-

60^a (: Gautama Buda'nın efsanevi hayat hikâyesi. Özellikle Mahayana Budacılığında kutsal sayılır ve bu ekolün sanat eserlerine ilham kaynağı olmuştur.)

vanların genel olarak oynadığı önemli rol, *Yahudi (leşmiş) Hıristiyanlıkta* bir hiç ölçüsüne indirgenmiş konumlarıyla karşılaştırıldığında, her ne kadar Avrupa'da bizler böyle bir saçmalığa alışmış olsak da, mükemmeliyet bakımından⁶¹ bu sonuncuyu mahkûm eder. Bu temel kusuru önemsizmiş gibi göstermek için iğrenç olduğu kadar arsız da olan ve zaten *Ahlakın İki Temel Meselesi*, "Ahlakın Temeli" s. 19 (7)'de kıyasıya eleştirmiş olduğum bir hileli yola tevessül ederiz; ama aslında böylelikle onu daha da büyütüp içinden çıkılmaz hale getirmekten başka bir şey yapmış olmayız. Sözü ettiğim yeme, içme, gebelik, ölüm, ölü beden ve benzeri gibi hayvanların bizimle ortak olarak sahip oldukları ve sair her şeyden fazla bizim doğamızla onlarınki arasındaki özdeşliği gösteren bütün doğal işlevleri (ve durumları) insan söz konusu olduğunda tamamen farklı tabirlerle anlatma kandırmacasıdır. Bu kesinlikle alçak ve iğrenç bir oyundur.

Şimdi az önce sözü edilen temel kusur yoktan yaratmanın bir sonucudur; buna göre Yaratıcı (Tekvin, 1 ve 9) bütün hayvanları, bunlar sanki safi birer eşyaymışçasına ve onlara düzgün bir şekilde davranılmasına ilişkin herhangi bir tavsiyede bulunulmaksızın insana teslim eder, oysa köpeğini satan birisinin bile yetiştirdiği hayvandan ayrılırken eklemeyi unutmayacağı şeyler vardır. Yaratıcı, onlar üzerinde *hüküm* sürebilsin ve dolayısıyla onlara dilediklerini yapabilsinler diye hayvanları insanın emrine teslim eder; ardından ikinci bölümde insanı, gelecekte taşıyacağı isimleri hayvanlara vermekle görevlendirerek, ilk hayvanbilim profesörü olarak seçer. Bu da yine hayvanların bütünüyle insana bağımlılığının, yani hiçbir hak-

61 (: Yani hangi sistemin mükemmeliyete daha yakın olduğu sorusu bakımından...)

ka sahip olmaksızın varoluşlarının bir simgesinden başka bir şey değildir. Kutsal Ganga! Irkımızın anası! Bu tür hikâyeler benim üzerimde Yahudi ziftinin ve *foetor Judaieusun*⁶² bıraktığına benzer bir etki bırakır.

Buradaki kusur hayvanları insanın kullanımı için imal edilmiş bir eşya olarak gören Yahudi görüşünden kaynaklanmaktadır. Fakat ne yazık ki Hıristiyanlığa geçtiği için bunun sonuçları bugün bile hissedilmektedir. Tam bu sebepten ötürü bu dinin en mükemmel ahlaka sahip olduğuna inanmaktan vazgeçmeliyiz. Buyruklarını insanlarla sınırlayıp bütün hayvan dünyasını her türlü haktan mahrum bıraktığı için o gerçekten ciddi ve tek bir kusurla maluldür. Bu yüzden çoğu zaman hayvanlardan daha da vahşi olan kaba ve duyarsız kalabalıklardan onları korumak için dinin yerini kolluk gücü almalıdır; ve bu yeterli olmadığı için hayvanları koruma cemiyetleri bugün bütün Avrupa'da ve Amerika'da hızla yayılmaktadır. Buna karşılık *sünnetsiz* Asya'da böyle bir koruma dünyadaki en lüzumsuz şey olacaktır; çünkü orada din hayvanlara yeterli korumayı sağlar ve hatta onların yararına yapılacak hayırseverlikleri teşvik eder.

Sözgelimi bunun meyveleri Surat'taki büyük hayvan hastanelerinde görülür. Hıristiyanlar, Müslümanlar ve hatta Yahudiler hasta hayvanlarını buraya gönderebilirler. Ne var ki başarılı bir şekilde tedavi edilip iyileştikten sonra bu insanlar gayet haklı olarak hayvanların buradan tekrar alınmasına izin vermezler. Benzer şekilde her ne zaman bir Brahman ya da Budacının başına iyi bir şey gelse bir *Te Deum* duası söylemek için koşmaz, bunun yerine pazaryerine gider, şehir kapılarında kafeslerini açıp azat etmek için kuş satın alır. Bütün dinlerin mensuplarının birbirleriyle karşılaştıkları Astrakhan'da

62 (: Yahudi kokusu.)

bunları gözlemlemek için pek çok fırsat çıkar; ve onlar benzer türde yüzlerce şey yaparlar. Öbür tarafta bir de bizim Hıristiyan ayaktakımının hayvanlara karşı davranışlarında takındıkları iğrenç, korkunç ve acımasız habisliğe bakın, onları sebepsiz amaçsız öldürürken güller, sakatlayıp işkence ederler, sayelerinde ekmek paralarını kazandıkları yaşlı atları, kamçuların altında dayanmayıp sonunda yere yığılıncaya kadar, cılız kemiklerinin içindeki son damla iliği kurutuncaya dek çalıştırlar. Gerçekten insanların bu yeryüzünün iblisleri, hayvanların da işkence gören ruhları oldukları söylenebilir. Bunlar Cennet Bahçesine kurulmuş sahnenin sonuçlarıdır. Bu ayaktakımı ancak cebirle ya da dinle dizginlenebilir; fakat burada Hıristiyanlık bizi yüzüstü ve utanç içinde bırakmaktadır.

Güvenilir bir kaynaktan işitmişim, bir cemiyet hayvanların insanların vahşilik ve gaddarlıklarına karşı korunması için vaaz talebinde bulunması üzerine bir Protestan din adamı şu cevabı vermiş: dünyadaki en büyük iyi niyet ve en iyi iradeyle bile bu konuda bir şey yapamam, çünkü bu konuda din bana hiçbir destek sunmuyor. Adam dürüst ve haklıydı. 27 Kasım 1852 tarihli bir genelgede Münih'te hayvanlara sağladığı koruma nedeniyle övgüye değer bir cemiyetse, gayet iyi niyetle, Kitabı Mukaddes'ten "hayvanlara saygıyı buyuran düsturları" iktibas etmeye çalışmış ve şunları zikretmiştir: Meseller, 12:10; Vaiz 7: 24; Mezmurlar 147: 9; 104: 14; Eyüp 38:41; Matta 10: 29. Fakat bu, bizim sayfaları açıp bakmayacağımıza güvenen sofuca bir hilekarlıktan başka bir şey değil; ilk sırada zikredilen pek iyi bilinen pasaj, her ne kadar zayıfsa da, konuyla ilgili bir şeyler söyler. Diğerleri, doğru, hayvanlardan söz eder, ama onlara saygıdan değil. Bu ilk pasaj ne söylüyor? "Doğru kişi hayva-

nının hayatını gözetir.” “Hayatı gözetir!” Ne ifade ama? Günahkâr ya da suçlu birine karşı merhametli, fakat çoğu kez efendisinin sayesinde ekmeğini kazandığı ve karşılığında da samandan başka bir şey görmeyen günahsız sadık bir hayvana karşı değil. Gerçekten merhametli!

Hayvanlara merhamet değil, adalet borçluyuz, ve bu borç Avrupa’da çoğu kez ödenmeden kalan bir borçtur; çünkü burada, “hayvan özü itibariyle insanla aynıdır,” gibi açık ve basit hakikat, iğrenç ve itici bir paradoks haline gelmiştir ve bu *foetor Judaieus*un bu kıtanın her bir köşesine işlemesi sayesinde olmuştur.⁶³ Bu yüzden hayvanların korunması kolluk güçlerine ve bu amaçla kurulmuş olan cemiyetlere kalmaktadır, fakat ağızları dilleri olmayan ve yüzlerce vahşet tablosundan zar zor birinin günışığına çıktığı, ayaktakımının bu yaygın vahşiliğine karşı, özellikle cezalar da çok hafif olduğu için, bunların elinden çok az şey gelmektedir. İngiltere’de kırbaçlama yakınlarda telaffuz edilebilmiştir ve bu ceza bana gayet uygun bir cezalandırma yöntemi olarak görünmektedir. Ancak insan ve hayvanın asli doğalarının özdeşliğini kabul etmek yerine insanı özel hayvan kategorisi içine dâhil eden ya da insanla şempanze ve orangutan arasındaki büyük benzerliği gözler önüne sermeye çalışan dürist ve akli başında meslektaşlarıyla öfkeli bir tartışmaya girişecek kadar bağınaz ve dar kafalı olan bilginler ve hatta hayvanbilimciler varken kitlelerden ne umabiliriz?

Fakat sofu Jung Stilling bağınazlık derecesine varan Hıristiyan kafa yapısıyla *Scenen aus dem Geisterreich*,

63 Teşvik edici beyan ve bildirilerinde hayvanları koruma cemiyetleri asla sonuç vermeyecek bir temellendirmeye başvurmaktadır: Buna göre hayvanlara karşı gaddarlığın, sanki insan ahlaki ödevin doğrudan konusuymuş da hayvan sadece dolaylı objesi, bizatihi bir şeymiş gibi, insanlara karşı gaddarlığa götüreceği sonucuna varılmaktadır. Yazık! (Bkz. *Ahlakın İki Temel Meselesi*, “Ahlakın Temeli” s. 8 ve 19 (7)’de).

c. II, Bl. 1, s. 15'te aşağıdaki karşılaştırmayı delil gösterdiğinde gerçekten tiksindiricidir: "Tıpkı ışığı yoğunlaştıran bir cam parçasının odağına tutup da cerahat benzeri kanı ıslık sesi çıkararak akkor sıcaklıkta kaynarken büyük bir bahçe örümceği nasıl kuruyup büzülürse, iskelet de birdenbire büzülerek bir cücenin tarifi imkânsız derecede iğrenç biçimine büründü." Demek ki bu Tanrı adamı böylesine iğrenç bir alçaklığı işlemiş ya da soğukkanlılıkla seyretmiş, ki bu durumda bu da aynı kapıya çıkar. Aslında bunda öylesine ufak ve zararsız bir kötülük görüyor olmalı ki hiçbir sakınca görmeden ve tam bir serinkanlılıkla onu bize anlatabilmektedir. Bunlar Tekvin kitabının ve genel olarak tabiata Yahudilere özgü bütün bir bakış tarzının sonuçlarıdır. Buna karşılık Hindular ve Budacılarda geçerli olan anlayış *Mahavakya* (büyük söz) "tat tvam asi"dir (bu sensin!) ve davranışlarımızda bir kılavuz olarak onun iç doğasıyla bizimkinin özdeşliğini gözümlüğün önünde bulundurabilmemiz için her hayvan için her zaman dile getirilmelidir. Bütün ahlak sistemlerinin en mükemmeliymiş! Alın onu ne haliniz varsa görün.

Göttingen'de öğrenciyken Blumenbach fizyoloji derslerinde bize gayet ciddi bir eda ile teşrih masasındaki dehşet saatlerinden söz eder ve bunun ne kadar zalimce ve sarsıcı bir şey olduğunu anlatırdı. Bu yüzden buna nadiren ve ancak bize doğrudan faydası olan çok önemli araştırmalarda başvurulması gerektiğini söylerdi. Fakat o zaman da bütün tıp öğrencilerine davetiye gönderildikten sonra büyük ders salonlarında ve mümkün olduğu ölçüde herkese açık olarak yapılmalıdır, ta ki bu bilim sunağında gaddarca kurban edilmiş canlıdan mümkün olan en büyük fayda sağlanabilsin. Ne var ki şimdilerde her şarlatan hekim işkence odasında, çözümünü kitaplarda çoktan yer almış olan, fakat açıp bakamayacak kadar tembel ve

cahil olduğu sorunları çözmek için hayvanlara en gaddarca işkenceleri yapmaya kendisini ehil ve yetkili saymaktadır. Hekimlerimiz artık klasik bir eğitim almıyor, oysa geçmişte böyle değildi, neticede böyle bir eğitim onlara belli bir insanlık ve soyluluk ruhu aşıliyordu. Oysa günümüzde mümkün olduğunca çabuk üniversitenin yolunu tutmaktalar, oradan da kısa yoldan hekim olmayı öğrenmek ve sonra da dünyada hoşça vakit geçirmek istiyorlar.

Burada anlaşılan taklit edilecek modeli Fransız biyologlar koyuyor, Almanlar da, salt teorik ve çoğu kez boş ve beyhude soruları çözmek için, çoğunlukla büyük sayıda, masum hayvana en acımasız eziyet ve işkenceleri yapmada onlarla boy ölçüşüyor. Şimdi bunu beni bilhassa tiksindirip bezdirmiş olan birkaç örnekle aydınlığa kavuşturmaya çalışacağım; bunlar hiçbir surette münferit vaka değildir, benzer türde yüzlerce örnek sayılabilir. Marburg'tan Profesör Ludwig Fick *Über die Ursachen der Knochenformen* (1857) isimli kitabında göz çukurlarını kemiklerin doldurduğunu gözlemleyip varsayımının doğruluğunu saptayabilmek için hayata gözlerini yeni açmış hayvanların göz bebeklerini çıkardığını anlatmaktadır! (Bkz. 24 Ekim 1857 tarihli *Central Blatt*).

Nuremberg'te Baron von Bibra tarafından işlenmiş ve anlaşılmaz bir saflık örneğiyle *Vergleichende Untersuchungen über das Gehirn des Menschen und der Wirbeltiere*'sinde (Mannheim, 1854, s. 131 vd.) *tanquam re bene gesta*⁶⁴ kamuoyuna duyurulmuş olan gaddarlık da özellikle zikredilmeye değer bir örnektir. Baron aklıktan ölüm halinde beynin kimyasal bileşenlerinin orantısında bir değişiklik olup olmadığı konusunda yararsız ve lüzumsuz bir araştırma yapmak için bilerek ve isteyerek iki tavşanı *açlıktan ölüme* terk etmiştir! Bilim yararına,

64 (: Sanki matah bir şey yapmış gibi.)

*n'est-ce-pas?*⁶⁵ Önce insan sonra kimyager oldukları bu neşterli ve potalı beylerin aklına hiç gelmez mi? Zararsız hayvanları analarının koynundan alıp yavaş yavaş ve acı içerisinde açlıktan ölümü tatmaları için kilit altına kapatıklarında huzur içinde nasıl uyuyabiliyorlar acaba? Uykularında kâbus görmezler mi? Ve bu Bavyera'da olmuyor mu? Orada Prens Adalbert'in himayesinde seçkin ve övgüye değer şansölye Perner, bütün Almanya'yı zalimlik ve vahşiliğe karşı hayvanları savunmasıyla parlak bir örnek olarak göstermemiş miydi? Münih'te faaliyet gösteren fevkalade yararlı cemiyetle yakın ilişki içinde olan bir dernek yok mu Nuremberg'de? Bibra'nın gaddarca hareketi önlenemediyse eğer, cezalandırılmadan bırakıldı mı?

Her halükârda kitaplardan hâlâ Bibra'nın öğreneceği kadar öğreneceği olan herkes, nihai cevapları gaddarlık yoluyla⁶⁶ zorla almanın bilgisini genişletmek için doğaya işkence etmekten, muhtemelen uzun süreden beri bilinen sırlarını zorla söyletmekten farksız olduğunu unutmasın. Böyle bir bilgi için, zavallı çaresiz hayvanlara ölüme işkence etmek zorunda kalmadan, başka birçok günahsız zararsız yol ve imkân mevcuttur. Zavallı zarar-

65 (: Öyle mi?)

66 Sözelimi beynin ağırlığının vücudun geri kalanının ağırlığına orantısıyla ilgili ayrıntılar konusunda araştırmalar yapar; halbuki bunu bulup ortaya çıkarmış olan keskin kavrayışlı Sömmering'ten bu yana, beynin ağırlığını bütün bedenin ağırlığıyla değil, fakat sinir sisteminin geri kalanının ağırlığıyla nispet içinde değerlendirmemiz gerektiği genel olarak bilinir ve tartışma konusu yapılmaz. (Krş. Blumenbach, *Institutiones physiologicae*, edit. quart., 1821, s. 173. Bir şeyi önce öğren sonra tartışmaya katıl. Yeri gelmişken bu, cahillikleri dışında hiçbir şeyi kanıtlamayan kitaplar yazan heveskârların da içine alacak şekilde genişletilmelidir.) Açık ki bu insanların ve hayvanların beyinleriyle ilgili deneysel araştırmalara başlamazdan evvel ön bilgiye sahip olmamızı gerekli kılar. Fakat zavallı hayvanları yavaş yavaş ölüme götüren işkencelere tabi tutmak bir şey öğrenmekten kuşkusuz daha kolaydır.

sız tavşan ne yapmıştır da yakalanıp açlıktan acı ve işkence içinde yavaş yavaş ölmeye terk edilerek kurban edilmiştir? Araştırma konusu yapılan meseleyle ilgili kitaplarda bulunabilecek her şeyi daha önceden öğrenip anlamayan hiç kimse teşrih masasında yaptıklarını meşrulaştıracak veya mazur gösterecek bir şey bulamaz.

Avrupa'da doğayla, ama her halükârda hayvanlarla ilgili Yahudi fikriyatının ve bakış açısının sonunun yaklaştığı ve *gerek bizde gerekse hayvanlarda yaşayan ezeli-ebedi özün* bu haliyle tanınmasının ve onlara saygıyla ve özenle davranılmasının zamanının geldiği, hatta geçtiği aşikârdır. Bunu aklınızdan çıkarmayın ve unutmayın ki bunun şaka kaldırabilir bir yanı yoktur ve bütün Avrupa'yı sinagoglarla donatacak olsaydınız bile tek bir söz geri alınmayacaktır. Bütün temel özellikler bakımından *hayvanın* bizimle mutlak olarak aynı olduğunu, farkın irade olan özde ya da cevherde değil, sadece arazda, yani zekâda aranması gerektiğini görmemek için bir insanın her türlü duyu ve algıdan yoksun olması ya da *foetor Judaeus* ile bütününüyle bayılıp kendinden geçmiş olması gerekir. Dünya bir makine parçası, hayvanlar da bizim kullanımımız için üretilmiş eşya değildir. Bu tür görüşler özü itibariyle birbirinden çok da farklı olmayan sinagoglara ve felsefe derslerinin verildiği sınıflara bırakılmalıdır. Buna karşılık yukarıdaki bilgi bize hayvanlara karşı doğru hareket tarzının ilke yahut kuralını sunar. Bağnazlara, gayretkeşlere ve papazlara burada buna karşı çok fazla konuşmamalarını tavsiye ederim, çünkü bu kez sadece *hakikat* değil *ahlak* da bizim yanımızda.⁶⁷

67 Bunlar "doğru inancı" telkin etmek için Brahmanlara ve Budacılara *misyonerler* gönderiyorlar; fakat bu insanlar Avrupa'da hayvanlara nasıl davranıldığını işittiklerinde içlerinde Avrupalılara ve onların dini öğretilerine karşı en derin nefret duygusundan başka bir şey uyanmıyor.

Demiryollannın en büyük faydası milyonlarca yük beygirinin çileli bir hayattan kurtulmuş olmasıdır.

Kuzeye doğru çekilmiş ve bu yüzden derisinin rengi beyazlamış olan insanın, her ne kadar İngiltere'de de vejetaryenler var ise de, hayvani gıdaya ihtiyaç duyduğu ne yazık ki doğrudur. Fakat yediğimiz hayvanların ölü-mü kloroformla bayıltmak suretiyle ve ölümcül noktadan en hızlı ve keskin darbeye olabildiğince acısız gerçekleştirilmelidir. Bunu Eski Ahit'in ifade ettiği gibi, "doğru insanın hayvanının hayatını gözetmesi"nden dolayı değil, fakat bizim içimizde yaşadığı gibi bütün hayvanlarda da yaşayan ezeli ebedi öze mecburi vazifemizden dolayı yapmalıyız. Boğazlanacak bütün hayvanlar önce kloroformla bayılmalıdır; takip edilecek soylu yol budur ve insanlık için bir onurdur. Burada Batının yüksek bilimsel bilgisiyle Doğunun yüksek ahlakı kol kola yürüyecektir, çünkü Brahman dini ve Budacılık düsturlarını "kişinin komşusu"yla sınırlandırmaz, "bütün canlı varlıkları" da koruması altına alır.

Her türlü Yahudi mitolojisine ve papazların korkutup yıldırımalarına rağmen aklını yitirmemiş ve *foetor Judaieus*la sersemlememiş herkese kendiliğinden aşikâr olan doğrudan ve kati hakikat Avrupa'da dahi önünde sonunda kabul edilecek ve daha fazla örtbas edilemeyecektir. Sözümlü ettiğim hayvanların *bütün temel yönler bakımından bizimle aynı olduğu* ve farkın sadece zekâ, yani beyin etkinlik derecesinde yattığı, bu sonuncusunun da çeşitli hayvan türleri arasında büyük farklılık gösterdiği hakikatidir. Bu şekilde hayvanlara karşı daha insanca bir yaklaşıma tanık olacağız. Çünkü ancak bu basit ve su götürmez yüce hakikat kitlelere ulaştıktan sonra hayvanlar haksız hukuksuz yaratıklar olarak görül-mekten ve böylece her menfur alçaklığın habis hevesi-

ne ve zalimliğine terk edilmekten kurtulacaktır; ancak o zaman her şarlatan hekimin, günümüzde tanık olduğumuz gibi, cehaletin verdiği cüretle ve sayısız hayvana en korkunç işkencelerle, her tuhaf ve acayip gelgeç hevesinin keyfi tecrübesine tabi tutulmasının önüne geçilecektir. Kuşkusuz şimdilerde hayvanların çoğu durumda *klorofomla bayıltıldıkları* ve böylece teşrih esnasında acıdan kurtarıldıkları, ardından da süratle öldürüldükleri teslim edilmelidir. Ne var ki bu yöntem sinir sistemi ve duyarlılığının etkinliğiyle ilgili olarak gerçekleştirilen ve şimdilerde çok yaygın olan anatomi çalışmalarında, gözlemlenecek şeyin bizatihi kendisi böyle bir durumda durdurulacağı için, zorunlu olarak terk edilmektedir. Ne yazık ki teşrih için en sık alınan hayvan ahlaken bütün hayvanların en soylusu ve ayrıca yüksek derecede gelişmiş sinir sistemi nedeniyle acıya en fazla duyarlı hale gelmiş olanı, yani köpektir.⁶⁸

Avrupa'da hayvanlara karşı vicdansız–insafsız davranışların önüne mutlaka geçilmelidir. Hayvan dünyasına

68 Köpeklerin, insanın yegâne hakiki yoldaşı ve en sadık arkadaşı, Fr. Cuvier'nin söylediği gibi, insanın şimdiye dek kaydettiği en harikulade fetih olan bu hayvanların zincire vurulması üzerine birkaç söz. İnce hisli ve yüksek derecede zeki olan bu yaratık, tıpkı bir suçlu gibi, zincire vurulur ve sabahtan akşama kadar sürekli yenilenen ve hiç dinmeyen özgürlük ve hareket arzusu içinde yanıp tutuşur, öyle ki hayatı hiç bitmeyen bir işkenceye dönüşür. Böyle bir zalimlik neticesinde bu hayvan sonunda bir köpek olmaktan çıkar ve sevgisiz, vahşi, güvenilmez bir hayvana, iblis insanı görmesiyle titreyen, yaltaklanan bir yaratığa dönüşür. Neden olduğum böyle bir acıyla her zaman karşılaşmaktansa doğrusu köpeğin benden çalınmasını tercih ederim. (Benim İngiliz Lordu ve onun zincire vurulmuş köpeğiyle ilgili *The Times*'da çıkan haber üzerine düşüncelerim için bkz. *P. u. P. s.* 153 (bu dizi içinde "Hayatın Anlamı" başlıklı üçüncü kitabın 23. sayfasına bakınız)). Kafeslere konulmuş her türlü kuş da rezilce ve ahmakça bir gaddarlıktır. Behemehal yasaklanmalı ve burada da polis insanlığın yerini almalıdır.

Yahudi bakış açısı gayriahlakiliği nedeniyle Avrupa'dan sürülüp çıkarılmalıdır. Bizim ve hayvanların her türlü niyet ve amaçlara karşın mutlak olarak aynı olduğumuzdan daha aşikâr ne olabilir? Bunu kabulden sarfınazar etmek için bir kimsenin her türlü duyu ve algıdan yoksun olması ya da *görmek istemiyor* olması gerekir, çünkü onun için bahşış hakikatten daha makbuldür.

ESKİ ve YENİ AHİTLER

Yahudiliğin temei ayırt edici özellikleri, birbiriyle yakından bağlantılı olan ve gerçek *teizm*in şartları olarak kabul edilebilecek *gerçekçilik* ve *iyimserlik*dir. Çünkü bu maddi dünyayı mutlak olarak gerçek, hayatı da bize bahşedilmiş hoş bir bağış olarak görür. Buna karşılık Brahman dini ve Budacılığın temei ayırt edici özellikleri idealizm ve kötümserliktir, çünkü bunlar dünyaya ancak düşsel bir varlık atfederler ve hayatı bizim günahımızın bir sonucu olarak görürler. Bildiğimiz kadarıyla Yahudiliğin kökeni durumunda olan Zendavesta öğretisinde kötümser unsur Ehrimen temsil eder.⁶⁹ Fakat Yahudilikte bu Şeytan olarak ancak ikincil bir konumdadır, ne var ki Ehrimen gibi o da yılanların, akreplerin ve bilumum haşaraların müsebbibi ve doğurucusudur. Aynı zamanda Yahudilik onu derhal iyimserlik konusundaki temel hatasını düzeltmek, yani Düşüş için kullanır; ve şimdi bu dine en aşikar ve somut hakikat için gerekli olan ve onun en doğru temel fikri diyebileceğimiz kötümser unsur sokar; her ne kadar bu onun temeli ve mukaddemi⁷⁰ olarak gösterilmesi gereken şeyi varoluşun akışı içine taşırsa da.

Septuaginta'daki⁷¹ Ezra'nın ilk kitabı Yehova'nın Ahura Mazda olduğunu çarpıcı bir şekilde doğrular, nitekim

69 (Bir karşılaştırma için bkz. G. T. Bettany, *Dünya Dinleri Ansiklopedisi*, s. 415 vd.)

70 (Yani, onun altında yatan ve onu önceleyen şeyi...)

71 (Bkz. 46 numaralı dipnot.)

Luther'in atlamış olduğu á íερεύς A (6: 24): "Kral Kyros Yerusálim'de Rabbe bir ev yaptırmıştı, orada ona *sürekli yanan ateşle* kurbanlar sunuluyordu." Ayrıca Makabilerin ikinci kitabı, 1. ve 2. bölümler ve 13: 8 Yahudilerin dininin Perslerinkiyle aynı olduğunu gösterir, çünkü Nehemya'nın önderliğinde Babil esaretine götürülmüş olan Yahudilerin daha önce kutsal ateşi suyu çekilmiş bir sarnıçta gizlemiş oldukları, orada suyun altında kaldığı ve bir mucizeyle, Pers kralının büyük buyruğu sayesinde yeniden tutuşturulduğu anlatılır. Yahudiler gibi Persler de suretlere tapmayı hor görürler ve bu yüzden bu şekilde tanrılara asla takdime sunmazlardı. (Spiegel, *Über die Zendreligion*, ayrıca Zend dini ile Yahudilik arasındaki yakın ilişkiye dikkat çeker, fakat o ilkinin sonuncudan geldiğini düşünür.) Nasıl ki Yehova Ahura Mazda'nın dönüşüm geçirmiş bir formuysa Şeytan da Ehrimen'in buna karşılık gelen dönüşmüş biçimi, yani Ahura Mazda'nın hasmı ya da karşıtıdır. (Septuaginta'nın "*Şeytan*" sözcüğünü kullandığı yerde Luther "*hasmı*" tercih etmiştir, mesela bkz. 1. Krallar 1 1: 23.) Anlaşılan Yehova'ya ibadet Hilkiya'nın yardımıyla Yeşu döneminde başlamış, diğer bir deyişle, Mecusilerden veya Zerdüştilerden alınıp Babil sürgününden dönüşte Ezra tarafından tamamlanmıştır. Çünkü Yeşu ve Hilkiya dönemine kadar ve ayrıca Süleyman peygamber döneminde (bugünkü İsrail'in güneyinde) aşikâr ki doğal din, Sabiilik, Bel, Aştarte tapımı ve diğerleri yaygındı. (Krallar'ın Yeşu ve Hilkiya ile ilgili kitaplarına bakınız.)⁷²

72 Ezra'ya göre Kyros ve Darius'un, tapınaklarının yeniden yapılmasına izin verdikleri Yahudilere gösterdiği başka türlü izah edilemeyen teveccüh, Babil'de o zamana kadar Baal'e, Aştarte'ye, Molokh'a ve diğerlerine tapmış olan Yahudilerin Perslerin galibiyetinin ardından Zerdüştiliği benimsemelerine ve bundan böyle Yehova ismi altında Ahura Mazda'ya ibadet etmelerine bağlanabilir mi? Kyros'un İsrail'in tanrısına dua etmesi de böyle ./..

Yeri gelmişken, Yahudiliğin Zend dinindeki kökeninin teyidi olarak Eski Ahit'e ve diğer Yahudi otoritelere göre kerubimin Yehova'nın üzerine oturtulduğu bir boğa kafasına sahip yaratıklar olduğu zikredilebilir. (Mezmurlar, 99: 1. Septuaginta'da II. Krallar 6: 2 ve 22: 11; Kitap 4, 19: 15: ὁ καθήμενος ἐπὶ τῶν Χερουβείμ.)⁷³ Yarı boğa, yarı insan, ayrıca yarı aslan gibi figürler Ezekiye'l'in tarifine (1 ve 10. Bölümler) çok benzer ve Persepolis'teki heykel parçaları üzerinde, ama özellikle Musul ve Nemrud'da karşılaşılan Asur heykelleri arasında bulunur. Hatta Viyana'da bile böyle bir boğa-kerubiye binen Ahura Mazda'yı gösteren oyma bir taş vardır. Bunun ayrıntıları *Wiener Jahrbücher der Litteratur*, Eylül 1833, İran Seyahatleri Kayıtları'nda bulunmaktadır. Ayrıca J. G. Rhode *Die heilige Sage des Zendvolks* isimli kitabında bu kökenin ayrıntılı açıklamasını sunmaktadır. Bütün bunlar Yehova'nın soy kütüğünü aydınlığa kavuşturmaktadır.

Buna karşılık Yeni Ahit, ahlakı çilecilik noktasına götüren baskın Hint ahlak anlayışıyla, kötümserliği ve *avatarasıyla*⁷⁴ da doğrulandığı üzere bir ölçüde Hint kökenli

../. bir ihtimali desteklemektedir, ki bu başka türlü saçma olacaktır (Septuaginta'da I Ezra 2: 3). Eski Ahit'in Ezra'dan önceki kitaplarının tümü daha sonra ve dolayısıyla Babil esaretinin ardından kaleme alınmıştır, veya her halükarda Yehova öğretisi daha sonraki bir tarihte dâhil edilmiştir. Ayrıca I Ezra 8 ve 9'dan Yahudiliğin en iğrenç tarafını öğreniyoruz. Burada seçilmiş kavmin davranışı ataları İbrahim peygamberin haksız ve menfur örneğiyle uyum içindedir. Nasıl ki o İsmail ile birlikte Hacer'i sürgüne göndermişse, Yahudilerin Babil esareti sırasında evlendikleri kadınlar da, Musa peygamberin soyundan olmadıkları gerekçesiyle çocuklarıyla birlikte ortada bırakılmışlardı. Bütün İsrail kavminin daha büyük alçaklığını örtbas etmek için belki de İbrahim peygambere böyle alçakça bir davranış atfedilmedikçe bundan daha alçakça bir hareket kolay kolay tasavvur edilemez.

73 (: Rab, İsrail'in Tanrısı kerubilerin arasında oturur.)

74 (: Skr. *avatarati* → *avatarana*; bir tanrının yeryüzünde insan veya hayvan biçiminde bedenlenmesi...)

olmalıdır. Tam bunlar sayesinde Eski Ahit'e keskin biçimde ve taban tabana zıttır, dolayısıyla bu ikisini birbirine bağlayabilecek bir bağı ancak Düşüş hikâyesi sunacaktır. Çünkü bu Hint öğretisi Vaat Edilmiş Topraklara yol bulduğunda, ortaya feragat ve pişmanlığa dayalı bir ahlak anlayışı ile birlikte çürüyüp bozulan bir dünya ve onun bir avatara tarafından kurtarılması ve selamete kavuşturulması ihtiyacının bilgisiyle Yahudi tektanrıcılığı ve onun πάντα καλὰ λίανının⁷⁵ birleştirilmesi sorunu çıkıyordu. Ve sorunun çözümü olabildiğince, yani bu türden farklı, hatta birbiriyle çelişen iki öğretinin birleştirilebileceği ölçüde başarılıydı.

Duvar sarmaşığı desteğe ve tutunacak bir şeye gereksinim duyduğu için kaba yontulmuş bir direğe dolanır, her yerde kendisini onun eğri çarpık biçimine uydurur ve onu taklit eder, ama aynı zamanda direğe yaşam ve zarafet örtüsü giydirir, böylece bize çıplak direğin yerine hoş bir görüntü sunar. Benzer şekilde kökleri Hint bilgelğinde olan Mesih'in öğretisi eski ve tamamen farklı kaba Yahudilik gövdesinin üzerini örtmüş ve asli formdan muhafaza edilmesi gereken şeyi bu öğretille gayet farklı, doğru ve canlı bir şeye dönüştürmüştür. Aynı gibi görünür, fakat gerçekte farklı bir şeydir.

Nitekim yoktan yaratan ve dünyadan ayrı olan Yaratıcı Kurtarıcıyla ve onun sayesinde insanlarla özdeşleşir. Kurtarıcı onların temsilcileridir, çünkü onda ve onun sayesinde kurtulurlar, nasıl ki Âdem ile düşmüşler ve o zamandan beri günah, çürüme, bozulma, ıstırap ve ölümün bağlarından kurtulamamışlardır. Budacılıkta olduğu gibi burada da dünya artık kendisini, "her şey(i) çok güzel" (πάντα καλὰ λίαν) bulmuş olan Yahudi iyimserliğinin ışığında değil, bu sayılanların toplamı olarak izhar eder. Tam tersine

75 (: Her şey çok güzeldi (Tekvin 1: 31).)

şimdi iblisin kendisi "dünyanın prensi", ὁ ἄρχων τοῦ κόσμου τούτου (Yuhanna, 12: 31) dünyanın hâkimi olarak adlandırılır. Dünya artık bir amaç değil, bir araçtır; ebedi neşe ve mutluluk âlemi onun ötesinde ve ölümün ardındadır. Bu dünyadan yüz çevirme ve umutlarımızı daha iyisine döndürme Hıristiyanlığın ruhudur. Fakat böyle bir dünyanın yolu uzlaşma ile, yani dünyamızdan ve onun hallerinden kurtulma ile açılır. Ahlakta "düşmanını sevmek" kısas ya da misilleme hakkının, ebedi hayat vaadi ise sayısız soy ve nesil vadinin yerini alır ve babanın günahlarının üç ve dördüncü nesle kadar çocukların başına bela olması kalkar ve onun yerine hepsini gölgede bırakan ve herkese kol kanat geren Kutsal Ruh ile karşılaşırız.

Böylece Eski Ahit öğretilerinin Yeni Ahit öğretileriyle düzeltildiğini ve yeni bir yorum kazandırıldığını görürüz; ve bu sayede kadim Hint dinleriyle özünde temel bir uzlaşma ortaya çıkmış olur. Hıristiyanlıkta doğru olan her şey aynı zamanda Brahman ve Buda dinlerinde de bulunur. Fakat bu iki dinde Yahudilere mahsus yoktan yaratılıp hayat verilmiş, zaman içinde vücuda getirilmiş, ihtiyaç, sefalet, keder ve endişe ile dolu kısacık bir hayat için Yehova'ya şükür ve hamd edecek kadar alçakgönüllü olamayacak bir varlık fikrini boşuna ararız. Çünkü Yeni Ahit'te Hint bilgeliğinin ruhu uzak tropik diyarlardan rüzgâr esintisiyle tepelerin, derelerin üzerine yayılmış bir çiçeğin kokusu gibi alınabilir. Buna mukabil Eski Ahit'te bununla karşılaştırılabilecek ve aynı zamanda iyimser teizmi düzeltmek için eklenilmesi bir gereklilik olan Düşüş dışında hiçbir şey yoktur; Yeni Ahit eskisine Düşüş sayesinde bağlanır. Çünkü Düşüş kendisini Yeni Ahit'e sunan ve onun da sağlamca tutunabileceği tek konudur.

Şimdi bir türün tam ve eksiksiz bilgisi için nasıl ki cinsin bilgisi gerekliyse—her ne kadar bu sonuncusu da an-

cak türleriyle bilinirse de—Hıristiyanlığın tam olarak anlaşılması için de dünyayı reddeden diğer iki dinin, Brahman dini ve Budacılığın bilgisi; ayrıca mümkün olduğu kadar bunlar hakkında sağlam ve doğru bir bilgi gereklidir. Zira Sanskritçe Grekçe ve Latince'nin gerçekten tam ve doğru bir şekilde anlaşılmasına katkıda bulunduğu gibi Brahman dini ve Budacılık da Hıristiyanlığı anlamamızın yolunu açar.

Hint dinlerine aşına olan Kitabı Mukaddes bilginlerinin bir gün çıkıp çok hususi özellikler vasıtasıyla bunların Hıristiyanlıkla ilişkisini ortaya çıkarabilecekleri umudunu ben de muhafaza ediyorum. Bu arada şimdilik sadece geçici olarak aşağıdaki hususlara dikkat çekmek istiyorum. Yakup'un Mektubunda (Yakup 3: 6) "doğanın gidişi", ὁ τροχὸς τῆς γενέσεως, (kelimesi kelimesine "oluşum ve doğumun çarkı") ifadesi vardır, ki her zaman bir *crux interpretum*⁷⁶ olmuştur. Fakat Budacılıkta ruhgöçü çarkı çok bilindik bir kavramdır. Abel Rémusat'ın *Foe Kue Ki* çevirisinin 28. sayfasında şunlar söylenir: *la roue est l'emblème de la transmigration des âmes, qui est comme un cercle sans commencement ni fin*; s. 179: *la roue est un emblème familier aux Bouddhistes, il exprime le passage successif de l'âme dans le cercle des divers modes d'existence*. 282. sayfada Buda kendisi söyler: *qui ne connaît pas la raison, tombera par le tour de la roue dans la vie et la mort*.⁷⁷ Burnouf'un *Introduction à l'histoire du Bouddhisme*'inin I. cildinin 434. sayfasında şu önemli pasaja rastlarız: *Il reconnut ce que c'est que*

76 (: Yorumcular için bir güçlük.)

77 (: Çark ruhların göçünün simgesidir ve tıpkı bir daire gibi başı sonu yoktur... Çark Budacıların aşına oldukları bir remzdir; bu ruhun farklı varoluş formlarından birbirini takip eden geçişini ifade eder... Bu hakikatten haberdar olmayan kimse çarkın hayata ve ölüme doğru dönüşü konusunda yanılacaktır.)

*la roue de la transmigration qui porte cinq marques, qui est à la fois mobile et immobile; et ayant triomphé de toutes les voies par lesquelles on entre dans le monde, en les détruisant, etc.*⁷⁸ Spence Hardy'nin *Eastern Monachism*'inin (Londra, 1850) 6. sayfasında şunları okuyoruz: *Like the revolutions of a wheel, there is a regular succession of death and birth, the moral cause of which is the cleaving to existing objects, whilst the instrumental cause is karma (action).*⁷⁹ Ayrıca aynı eserin 193, 223 ve 224. sayfalarına bakınız. Keza *Prabodha Chandrodaya*'da (Perde IV, Sahne 3; çev. Tylor, Londra, 1812, s. 49) şu söylenir: *Ignorance is the source of Passion, who turns the wheel of this mortal existence.*⁸⁰ Buchanan'ın Burma metinlerine göre Budacılık tasvirinde (*Asiatic Researches*, c. VI, s. 181), birbirini takip eden dünyaların sürekli gelip geçtiğinden söz edilir: *The successive destructions and reproductions of the world resemble a great wheel, in which we can point out neither beginning nor end.*⁸¹ (Aynı pasaj, sadece daha uzun şekliyle, Sangermano'nun *Description of the Burmese Empire*, Roma, 1833, s. 7'de de mevcuttur.)⁸²

78 (: O beş alameti bulunan ve aynı zamanda hem hareketli hem hareketsiz olan ruhgöçü çarkının ne olduğunu biliyordu; ve insanın dünyaya girdiği yolların tümünden, bunları yok ettiği için, galibiyetle çıktıktan sonra... (Çeviriler E. F. J. Payne'ye aittir.))

79 (: Tıpkı bir çarkın dönüşleri gibi doğum ve ölüm de düzenli olarak birbirini takip eder, bunun ahlaki nedeni, varolan objelere bağlanmak, araçsal nedeni ise *karmadır* (eylem).")

80 (: Cehalet *bu ölümlü hayatın çarkını* döndüren *Tutkunun* kökenidir.)

81 (: Dünyanın yok oluş ve yeniden var oluşları, üzerinde ne başlangıcı ne sonu gösterebileceğimiz *büyük bir çarka* benzer.)

82 Manu, XII. 124. *Sancara*, s. 103. Obry, *Nirvana*; s. 30 ve 31'de şunu söyler: *"La transmigration porte en Sanscrit le nom vague de Samsara, cercle ou mouvement circulaire des naissances."* (Ruhgöçü Sanskritçede muğlak Samsara isminin karşılığıdır, doğumlar çevrimi ya da çevrimsel hareketi anlamına gelir.)

Graul'un sözlüğüne göre *Hansa*, *sannyasinin*⁸³ eşanlamıdır. Muhtemelen *Johannes* ismi (bizim *Hans*'ı aldığımız) onunla (ve onun ıssız yerlerde *sannyasi* hayatıyla) bağlantılı olmalıdır. Her ikisinin de artık doğdukları topraklarda hüküm sürmemeleri Budacılığın Hıristiyanlığa bütünüyle zahiri ve tesadüfi benzerliğidir; dolayısıyla her ikisi için de söylemek gerekir: *προΦητῆς ἐν τῇ ἰδίᾳ πατρίδι τιμῆν οὐκ ἔχει* (*vates in propria patria honore caret*).⁸⁴

Eğer Hint öğretileriyle bu uyuşmayı açıklamak için her türden zan ve tahmine teslim olmak isteseydik İncil'de bildirilen Mısır'a kaçışla ilgili haberin tarihsel bir gerçeğe dayandığını; Mesih'in dinleri Hint kökenli olan ve kendilerinden Hint ahlakını ve *avata* fikrini almış olduğu Mısırlı rahipler tarafından eğitildiğini; ve daha sonra bunları kendi ülkesinde Yahudi dogmalarına uyarlamaya ve eski gövdeye aşlamaya çalıştığını varsayabilirdik. Kendi ahlaki ve akli üstünlüğü konusunda sahip olduğu hissiyatın nihayetinde kendisini bir *avata* olarak görmeye ve safi insandan daha fazlası olduğuna işaret etmek için kendisini İnsan Oğlu olarak adlandırmaya ikna ettiği varsayılabilir. Hatta iradesinin yoğunluğu ve saflığıyla ve genellikle kendinde şey olarak irade ile birlikte anılan ve bizim canlılara özgü manyetizma ve bunlarla ilgili sihirli etkilerden bildiğimiz kadiri mutluluk sayesinde mucize diye adlandırılan şeyleri gerçekleştirebildiği, diğer bir deyişle, iradenin metafizik etkisiyle hareket edebildiği dahi anlaşılabilir. Bu durumda Mısırlı rahiplerin verdiği eğitimin kendisine faydası dokunmuş olurdu. Rivayet ve menkıbeler daha sonra bu mucizeleri büyütmüş ve abartmış olmalıdır.

83 (Bkz. 23 numaralı dipnot.)

84 { Bir peygamber kendi ülkesinde saygı görmez.}

Çünkü gerçek bir mucize her yerde doğanın kendisinin verdiği bir *démenti*⁸⁵ olacaktır.⁸⁶

Bu arada mektuplarıyla ilgili sahtelik iddiasında bulunulamayacak Paulos'un tam bir ciddiyet içinde, çağdaşlarından çoğu hâlâ hayatta olacak kadar yakın bir zaman içinde terki dünya etmiş olan birini nasıl bedenlenmiş Tanrı ve dünyanın yaratıcısıyla özdeş gösterebildiği ancak bu türden varsayımlara bağlı olarak bir ölçüde açıklanabilir. Zira bu türde ve büyüklükte tanrılaştırmaların—ki aksi takdirde ciddi olarak kabul edilmeleri gerekir—tedricen olgunlaşmaları için yüzlerce yılın geçmesi gerekir. Buna karşılık bir bütün olarak Paulos'un mektuplarının hakikiliğine karşı delil öne sürülebilir.

Genel olarak İncillerimizin özgün bir şeye, her halükârda Mesih'in kendisinin zamanından ve yakınlarından kalma bir parçaya dayandıklarını, tam da, vaatte bulunulduğunda orada olan birinin hayatında gerçekleşeceği umulan, dünyanın sonuyla ve Mesih'in bulutlar içinde harikulade dönüşüyle ilgili tatsız kehanetten çıkarmak mümkündür. Bu vaadin gerçekleşmemiş olması fevkalâde sıkıntı verici bir durumdur ve sadece daha sonraki zamanlarda rahatsızlık kaynağı olmakla kalmamış, Pau-

85 (: Yalanlama, tekzip.)

86 Kitlelerin tek anladıkları delil mucizelerdir; bu yüzden bütün din kurucuları bunları gerçekleştirmiştir.

Kutsal metinler muhtevalarını doğrulamak ya da bu konuda uyanabilecek kuşukları ortadan kaldırmak için mucizelere yer verirler; fakat bunların tam tersi sonucu doğuracakları bir zaman gelir.

İnciller mucizelere yer vererek inanılabilirliklerini desteklemeye çalışmışlar, fakat bu şekilde sahiliklerine zarar vermişlerdir.

Mucizelerin İncillerin doğruluğunu kanıtlaması gerekir, fakat tam tersi bir etki doğururlar.

Tanrıbilimciler bunlardan bir ölçüde kurtulmak için mucizelere ya mecazi bir anlam vermeye ya da onları doğal bir temel üzerine oturtmaya çalışırlar. Çünkü onlar *miraculum sigillum mendacii*min (bir mucize bir sahtelik işaretidir) farkındadırlar.

los ve Petrus'un da mahcup olmalarına yol açmıştır. Bütün bunlar Reimarus'un *Vom Zwecke Jesu und seiner Jünger* başlıklı okunmaya değer kitabının s. 42-4 bölümlerinde ayrıntılı olarak ele alınıp tartışılmıştır. Şimdi eğer İnciller o dönemde elde mevcut olan çağdaş belgelere sahip olunmaksızın birkaç yüzyıl sonra yazılmış olsaydı, İncillerin yazarları gerçekleşmedikleri daha o zaman belli olduğu için huzursuzluk kaynağı olan kehanetleri (metne) dâhil etmemek için ellerinden geleni yaparlardı. Yazarlar bu tür pasajları içeren çağdaş belgeler temelinde çalışmış olmasaydı, bütün bu pasajlar İncillere o ölçüde az dâhil edilirdi, ki bu yüzden Reimarus bunları, ilk havariler Mesih'i sadece Yahudilerin dünyevi kurtarıcısı olarak gördükleri için gayet kurnazca, ilk havariler sistemi olarak adlandırdığı şeye bağlar. Çünkü inanlar arasında ağızdan ağıza nakledilen bir rivayet bile inancı güçlükler içinde bırakacak kimi şeyleri bünyesine dâhil etmekten uzak durur. Yeri gelmişken, Reimarus tıpkı Matta 27: 28-30, Luka 23:1-4, 37, 38 ve Yuhanna 19: 19-22 gibi önkabulü için bilhassa elverişli olan Yuhanna 11: 48'i (1: 50 ve 6: 15 ile karşılaştıran) açıklanamayacak biçimde göz ardı etmiştir. Fakat bu önkabulü eğer ciddi biçimde ileri sürmek ve sonuna kadar götürmek istiyorsak, Hıristiyanlıktaki dini ve ahlaki unsurların Hint ve Budist öğretiler hakkında bilgi sahibi olan İskenderiyeli Yahudiler tarafından bir araya getirildiğini ve kasvetli talihiyle siyasi bir kahramanın da bu öğretilerle ilişki kurmak için seçildiğini varsaymamız gerekirdi; çünkü başlangıçta o dünyevi bir Mesih'ti, göksel Mesih'e daha sonra dönüştürüldü. Fakat hiç kuşkusuz buna karşı söylenecek çok şey vardır. Yine de İncillerin hikâyesini açıklamak için Strauss'un ileri sürdüğü mitoslarla ilgili ilke doğruluğunu, en azından ayrıntıları bakımından,

korur; ve bu ilkenin nereye kadar genişletileceğini kestirmek kolay olmayacaktır.

Mitosları andıran şey söz konusu olduğunda genel olarak bunu, bize daha yakın ve daha az kuşkulu olan örneklerden hareketle açıklamalıyız. Sözgelimi bütün Ortaçağ'da, Kral Arthur İngiltere'de olduğu kadar Fransa'da da her zaman aynı karakter ve aynı mayiyle birlikte görünen sağlam, kararlı, kendine fazla güvenen ve oldukça faal, ilginç bir şahsiyettir. Yuvarlak Masası, şövalyeleri, benzeri görülmemiş kahramanlıkları, tuhaf teşrifatçısı, sadakatsiz karısı ve onun Lancelot'u ve benzeri şeylerle Kral Arthur yüzyıllardır şairlerin ve öykü yazarlarının sürekli kendilerine konu edindikleri bir figür olmuştur. Bütün bu yazarlar bize aynı karakterlere sahip aynı kişileri, hatta birbirleriyle çok fazla ihtilafa düşmedikleri olaylar içinde sunarlar; sadece giysiler ve tavırlar bakımından, yani her birinin yaşadığı çağa uygun olarak birbirlerinden belirgin biçimde ayrılırlar. Birkaç yıl önce Fransız devleti M. de la Villemarqué'ı Kral Arthur efsanelerinin kökenini araştırmak üzere İngiltere'ye gönderdi. Temel olgularla ilgili olarak ortaya çıkan sonuç şuydu: 6. yüzyılın başlarında Galler'de, sürekli olarak Sakson istilacılarla savaşmış, ancak önemsiz işleri unutulmuş olan Arthur adında bir kabile reisi yaşamıştır. Bundan, Tanrı bilir niçin, yüzyıllar boyunca sayısız şarkı, romans ve hikâyelerde ünlenmiş harikulade bir figür ortaya çıkmıştır. Bkz., Th. de la Villemarque, *Contes populaires des anciens Bretons, avec un essay sur l'origine des épopées sur la table monnde*, iki cilt, 1842; ayrıca Ritson, *The Life of King Arthur from Ancient Historians and Authentic Documents*, 1825, ki burada uzak, belli belirsiz, bulanık bir figür olarak gözükmele birlikte gerçek bir nüveden yoksun olduğu söylenemez.

Roland'da da neredeyse tamamen aynı durum söz konusudur. Bütün Ortaçağ'ın kahramanı olan Roland sayısız şarkıda (*Chanson de Roland*), destansı öyküde, hikâyede, hatta Roland Sütunları ile ünlenmiş, sonunda Ariosto'ya malzemesini sunup böylece yüce bir nitelik kazanmıştır. Şimdi bu isim, tarihte sadece tek bir durumda ve üç cümleyle zikredilir, yani Einhard onu Roncevaux'da *Hroulandus, Britannici limitis praefectus*⁸⁷ olarak kalmış olan ileri gelenlerden biri olarak sayar; onun hakkında bildiklerimizin tümü bundan ibarettir. Benzer şekilde Mesih hakkında gerçekte bildiklerimizin tamamı da Tacitus'da yer alan pasajdan (*Annals*, lib. XV, c. 44) ibarettir.

Bir başka örneği, efsaneler ve kroniklerle, fakat her şeyden evvel ünlü ve çok güzel *Romancero*'daki halk şarkılarıyla ve son olarak Corneille'in en iyi tragedyasıyla da yüceltilen dünyaca ünlü İspanyol El Cid sunar. Burada da bunların hepsi ana hadiselerde birbiriyle uyur, özellikle *Chimène* konusunda. Buna karşılık yetersiz tarihsel veriler bize onun hakkında cesur ve beyefendi bir şövalye ve seçkin, fakat çok zalim, hain, hatta paragöz bir karaktere sahip, neredeyse bir *condottiere*⁸⁸ gibi önce bir tarafa ardından diğerine ve Hıristiyanlardan çok Serazenlere hizmet eden, ama yine de bir *Chimène* ile evlenmiş bir önder olduğu dışında hiçbir şey söylemez. Ayrıntılar, doğru bilgiye ulaşmak için ilk kaynak olarak görülen Dozy, *Recherches sur l'histoire de l'Espagne*, 1849, c. I'de görülebilir. Hatta *İlyada*'nın tarihsel temeli ne olabilir? Aslında bu meselenin köküne inmek için, asılsızlığını *P. u. P. s.* 86'da tartıştığım Newton ve elması hakkında anlatılan hikâyeye işaret edelim; ne var

87 (: Hrouland, Britanya sınır bölgesinin komutanı.)

88 (: Avrupa'da özellikle 14. ve 15. yüzyıllarda prenslerin veya devletlerin hizmetine girmiş paralı askerlerin kumandanı.)

ki hikâye bu asılsızlığına karşın binlerce kez tekrar edilmiştir. Hatta *Bir Alman Prensese Mektupları*'nın ilk cildinde Euler de öyküyü *con amore* resmetmeyi ihmal etmemiştir. Eğer genel olarak bu bütün tarih bakımından büyük öneme sahip bir mesele olacaksa o zaman, ne yazık ki halen olduğu gibi, insanlara böyle iğrenç bir yalan söylenmemelidir.

MEZHEPLER

İlk günah dogması ve onunla irtibatlı her şeyle birlikte Augustinusculuk söylediğim gibi kolaylıkla anlaşılabilir gerçek Hıristiyanlıktır. Buna karşılık Pelagiusçuluk⁸⁹ Hıristiyanlığı bütün iyimserliğiyle kaba ve sığ Yahudiliğe indirgeme teşebbüsüdür.

Kiliseyi sürekli bölen Augustinusculuk ile Pelagiusçuluk arasındaki çatışma nihai temeline, yani ilkinin şeylerin kendinde özünden söz etmesine, buna karşılık sonuncunun fenomenen söz edip bunu öz olarak kabul etmesine götürülebilir. Sözgelimi Pelagius taraftarları ilk günahı reddeder, çünkü onlar henüz hiçbir şey yapmamış olan çocuğun masum olması gerektiğini ileri sürerler. Dolayısıyla çocuğun bir kendinde şey olarak değil, kesinlikle bir fenomen olarak varolmaya başladığını anlamazlar. İrade özgürlüğü, Kurtarıncının kefareti mahiyetindeki ölümü, lütuf, kısaca geri kalan her şeyde de durum aynıdır. Açık ve sığ doğasının sonucu olarak Pelagiusçuluk güç, etki ve nüfuz bakımından her zaman baskındır ve şimdi akılcılık olarak her zamankinden daha fazla baskındır. Rum Ortodoks kilisesi Pelagiusçu anlamda mutedildir ve *Concilium Tridentinum*'dan⁹⁰ beri Katolik kilisesi de öyledir, ki böylece kendisini Augustinuscu, dolayısıyla mistik kafa yapısına sahip Luther'e ve

89 (Konuyla ilgili ayrıntılı bilgi almak için bkz. G. T. Bettany, *Dünya Dinleri Ansiklopedisi*, s. 820.)

90 (Ayrıntılı bilgi için bkz. G. T. Bettany, *a.g.e.*, s. 824.)

aynca Calvin'e karşıt bir konuma getirmeye çalışmıştır. Aynı ölçüde Cizvitler yan-Pelagiusçudurlar. Buna karşılık Jansenistler Augustinuscudur ve bakış açılan pekâlâ Hıristiyanlığın en hakiki şekli olabilir. Çünkü Protestanlık evlenme yasağını ve genel olarak gerçek çileciliğı ve onun temsilcilerini, yani azizleri reddedeli beri, Hıristiyanlık gayesini kaybetmiş, körelmiş, daha doğrusu (yukarıda sözü edilen) ek yerinden dağılmış bir din haline gelmiştir.⁹¹

91 Protestan kiliselerinde en çok göze çarpan obje *kürsü*, Katolik kilisesinde ise *sunaktır*. Bu Protestanlığın öncelikle anlayışa, Katolikliğin ise inanca hitap ettiğini simgeler.

AKILCILIK

Hıristiyanlığın merkezi ve kalbi Düşüş, ilk günah, doğal durumumuzun günahkârlığı, doğaya göre insanın bozulması öğretisinden oluşur. İnanç sayesinde bir parçası olduğumuz Kurtarıcı vasıtasıyla şefaet ve kefarete bununla bağlantılıdır. Fakat Hıristiyanlık böylelikle kendisinin kötümser olduğunu gösterir ve dolayısıyla Yahudiliğe ve onun hakiki mirasçısı olan İslam'a taban tabana zıttır; buna karşılık Brahman dini ve Budacılık ile yakından ilişkilidir. Âdem ile hepimiz günah işledik ve lanetlendik; halbuki Kurtarıcı ile hepimiz kurtuluruz. Bu aynı zamanda insanın gerçek özünün ve hakiki kökünün tek bir kişide değil, fakat (*Platonik*) insan *İdeası* olan türde bulunduğunu, bireylerin zamana yayılmış İdeanın salt fenomenal görünümünü olduğunu ifade eder.

Dinlerdeki temel farklılık, kesinlikle tektanrı, çoktanrı, Üçlemeci (Trimurti ya da Trinitas), tümtanrı veya Tanrıtanımaz (Budacılık gibi) olup olmadıkları değil, fakat iyimser mi yoksa kötümser mi oldukları sorusunda aranmalıdır. Bu sebepten ötürü Eski ve Yeni Ahitler birbirine taban tabana zıttır ve bunların karışımı katıksız bir *kentauros* oluşturur. Eski Ahit iyimser, Yeni Ahit kötümserdir. Daha önce gösterildiği gibi evvelkinin kökü Ahura Mazda öğretisindedir, sonraki iç özüne göre, Brahman dini ve Budacılıkla irtibatlıdır ve dolayısıyla her türlü ihtimal içinde bir bakıma tarihsel olarak bundan türe-

tilebilir. Eski Ahit majör perdesi, Yeni Ahit minör perdesidir. Eski Ahit'teki tek istisna Düşüş'tür, fakat Hıristiyanlık gelip de onu yegâne uygun temas noktası olarak tekrar devralıncaya kadar burada tıpkı bir *hors d'oeuvre* gibi kullanılmadan kalır.

Fakat günümüzün akılcıları Pelagius'un ayak izlerini takip ederek, Hıristiyanlığın yukarıda sözü edilen ve Augustinus, Luther ve Melanchthon'un gayet doğru bir şekilde yorumlayıp ellerinden geldiği kadar sistematize ettikleri karakteristiklerini ortadan kaldırmak için bütün güçlerini kullanmaktalar. Hıristiyanlığı, tutarlı bir şekilde savunulduğu takdirde böyle bir iyimserliğin gerekli kıldığı üzere, daha iyi bir ahlak ve gelecek hayat ilavesiyle tatsız, yavan, bencil, iyimser bir Yahudiliğe indirgemek için bu yorumları yok etmeye çalışıyorlar. Ve bu zevk ve ihtişamın çok çabuk sona ermemesi, iyimser hayat görüşüne karşı daha da yüksek sesle bağırان ve mermer heykel gibi sonunda mutlu ve neşeli Don Juan'a gelen ölümü erteleyebilmek için yapıyor. Bu akılcılar dürüst ama Yeni Ahit mitosunun derin anlamına dair en küçük bir fikirleri olmayan ve Yahudi iyimserliğinin ötesine geçemeyen sığ ve modası geçmiş adamlar. Anladıkları Yahudi iyimserliği ve bu tam onların zevkine göre. Onlar hem tarihsel hem dogmatik anlamda çıplak, kupkuru, yavan hakikatin peşindeler. Onları eski dünyanın Evhemerosçularına⁹² benzetebiliriz. Tabiatüstücülerin bize sundukları şey elbette esas itibariyle bir mitologyadır; fakat bu başka türlü kalabalıkların anlayış menzili içine taşınamayacak derin ve önemli hakikatlerin aracıdır.

92 (Mitologyadaki tanrıların yalnızca tanrılaştırılmış ölümlüler—büyük insanlar, kahramanlar, savaşçılar vb.—olduğunu, insanların bu kişilere besledikleri hayranlıkla karışık korku ve saygının kendi elleriyle kendi tanrılarını yaratmaya yol açtığını ileri süren Eski Yunan düşünürü Euhemeros'un öğretisi.)

Buna karşılık bu akılcıların Hıristiyanlığın anlam ve ruhuna dair her türlü bilgiden, hatta sezîş gücünden ne kadar uzak olduklarını, sözgelimi büyük havarileri Wegscheider *Institutianes Theologiae Christianae Dogmatica* isimli naif eserinde gösterir. Wegscheider burada (not ve yorumlarıyla birlikte s. 115) Cicero'nun *De officiis*'in muhtelif kitaplarındaki sığ ve sıkıcı zırvaları Augustinus'un ve reformcuların ilk günah ve doğada karşılaşıldığı haliyle insanın asli günahkârlığı ile ilgili derin ifadelerinin karşısına çıkarmakta tereddüt etmez; çünkü bu tür zırvalar tam ona göredir. Bu adamın kuruluğunu, yavanlığını, sığlığını sergilerken gösterdiği naiflik ve basitlik, hatta Hıristiyanlığın ruhunu kavrayacak sezîş gücünden zerrece pay almamışlık karşısında insan gerçekten şaşırmadan edemez. Fakat o sadece *unus e multis*dir.⁹³ Bretschneider Kitabı Mukaddes yorumlarından ilk günahı kaldırmıştır, halbuki ilk günah ve kurtuluş Hıristiyanlığın özünü oluşturur. Diğer yandan taibatüstücülerin zaman zaman daha da kötüsü, ya da kelimenin en kötü anlamında rahip oldukları da inkâr edilemez bir gerçektir. O halde iki ateş arasında nasıl yol bulacağını Hıristiyanlık düşünsün.

İki yanın ortak hatası dinde açık, kuru, lâfzî ve yalın hakikati aramalarıdır. Fakat böyle bir şeyi ancak filozoflar yüksek bir gaye edinebilirler. Dinde ancak insanlar için uygun, dolaylı, mecazi ve simgesel bir hakikate yer vardır. Hıristiyanlık doğru bir düşünceyi yansıtan bir alegoridir, fakat kendi başına alegori doğru olan şey değildir. Ne var ki gerek tabiatüstücülerin gerekse akılcıların düştükleri hata bunun böyle olduğunu kabul etmektir. Tabiatüstücüler alegorinin kendi başına doğru olduğunu savunmaya; akılcılar ise kendi ölçütlerine göre doğru

93 (: Çoklarından biri.)

oluncaya kadar ona yeni bir anlam kazandırmaya çalışırlar. Dolayısıyla her bir taraf bu şekilde birbiriyle tartışır ve yerinde, güçlü deliller kullanırlar. Akılcılar tabiatüstücülere: "Sizin öğretiniz doğru değil," der. Tabiatüstücüler karşılık verir: "Sizin öğretiniz Hıristiyanlık değil," her ikisi de haklıdır. Akılcılar akli ölçütleri olarak kabul ettiklerini düşünür, fakat aslında bu amaçla teizm ve iyimserliğin varsayımlarıyla sınırlı akli, her türlü akılcılığın ilk örneği olan Rousseau'nun *Profession de foi du vicair Savoyard*'una benzer bir şeyi alırlar. Dolayısıyla Hıristiyanlığın dogması hakkında *sensu proprio* olarak doğru gördükleri şey, yani teizm ve ölümsüz ruh, dışında hiçbir şeyi kabul etmeyeceklerdir.

Fakat cehaletin verdiği cüretle burada *saf akla* müracaat edecek olurlarsa, akli olduğundan alıkonmak için seçilmiş olan bu dogmalarının sadece içkin ilkelerin aşkın bir uygulamasına dayandığı ve dolayısıyla bunun yalnızca eleştirel olmayan ve bu yüzden savunulması imkânsız bir felsefi dogmatizm oluşturduğu görüşünü kabule zorlamak için bizim onlara *Saf Akılın Eleştirisi*yle hizmet etmemiz gerekir. *Saf Akılın Eleştirisi* her sayfasında buna karşı çıkar ve bunun beyhude bir şey olduğunu gösterir; dolayısıyla bizatihi başlığı onun akılcılığa karşı düşmanlığını açığa vurur. Bu yüzden tabiatüstücülük alegorik de olsa bir hakikate sahipken, akılcılığa hakikatin hiçbir türü atfedilemez. Akılcılar yanlış yoldadırlar. Kim bir akılcı olmayı istiyorsa bir filozof olmalı ve bir filozof olarak da kendisini her türlü otoritenin boyunduruğundan kurtarmalıdır; hep ilerlemeli ve hiçbir şeyden çekinmemelidir. Ama eğer bir Tanrıbilimci olmayı istiyorsa o zaman tutarlı olmalı ve otoritenin temelini, hatta bu onu akıl almaz ve izah edilmez bir şeye inanmayı davet ediyorsa bile, terk etmemelidir. Kimse iki efendi-

ye birden hizmet edemez; dolayısıyla bu ya akıl ya da kutsal metin olmalıdır. *Juste milieu*⁹⁴ burada iki şeye birden sahip olmak isterken hiçbirine sahip olamamak anlamına gelir. Ya inan ya felsefe yap! Hangisi seçilirse tümüyle kabul edilmelidir. Belli bir noktaya kadar inanıp daha ötesinden sarfınazar etmek, benzer şekilde belli bir noktaya kadar felsefe yapıp daha ileri gitmemek, bunlar akılcılığın temel karakteristiklerini oluşturan sat-hiliklerdir.⁹⁵ Diğer yandan akılcılar dürüst bir şekilde çalışıp sadece kendilerini aldattıkları kadarıyla ahlaken mazur görülebilirler; halbuki taibatüstücüler salt alegori için *sensu proprio* hakikat iddialarıyla çoğu zaman başkalarını da kasıtlı olarak yanlış yola sevk etmeye çalışırlar. Ne var ki çabaları sayesinde alegoride içerilen hakikat korunur, halbuki kuzeyli sıkıcı körlükleriyle akılcılar bunu ve beraberinde Hıristiyanlığın bütün özünü pence-renden aşağı atarlar. Aslında adım adım, Voltaire'in seksen yıl önce yükselmiş olduğu sahneye ulaşırlar sonunda. Bu akılcıların Tanrı'nın niteliklerini (*quidditas* yahut özünü) değişmez hale getirip safi "Tanrı" sözcüğünün ve parolasının artık yeterli gelmediği noktada nasıl dikkatli bir şekilde, insan ile bir tabiat gücü arasında *juste milieu*u tutturmayı—ki elbette böyle bir şey çok güçtür—hedeflediklerini görmek çoğu kez eğlendiricidir. Ayrıca akılcılar ile tabiatüstücüler arasındaki bu mücadelede iki taraf, Kadmos'un diktiği ejderha dişlerinden ortaya çıkan silahlı adamların yaptığı gibi, birbirlerini yok eder. Burada belli bir yönden yaygın ikiyüzlülük meseleye ölüm darbesini indirir. Dolayısıyla nasıl ki İtalyan şehirlerinin şenliklerinde ciddi bir şekilde işlerinin peşinde koşan gerçekçi insanların arasında çılğın maskeler dola-

94 [: Orta yol.]

95 [*die Halbheit*: Kifayetsiz önlem.]

şuyorsa, Almanya'da da şimdilerde filozofların, doğabilimcilerin, tarihçilerin, eleştirmenlerin ve akılcıların arasında, çoktan geçmişte kalmış bir dönemin kıyafetleri içinde, sürü halinde dolaşan Tartuffeler⁹⁶ ya da din mürailerini görüyoruz; ve ortaya çıkan etki, bilhassa uzun ve tuntuaklı konuştuklarında gülünçtür.

Bilimlerin ilerlemeyi sürdürüp gittikçe daha fazla yayılacağını ve bunun da dinin yeryüzünde varlığını sürdürüp gelişmesini engellemeden olabileceğini düşünenler ciddi bir yanılığa düşüyorlar. Fizik ve metafizik dinin doğal düşmanlarıdır, din de onların hasmıdır ve her zaman onları baskı altına almaya çalışmıştır, buna karşılık ötekiler de onun gücünü azaltmak için uğraşmıştır. Bu ikisi arasında barış ve uyumdan söz etmeye kalkışmak kesinlikle gülünçtür; bu bir *bellum ad internecionem*dir.⁹⁷ Dinler cehaletin çocuklarıdır ve analarından uzun ömürlü olmaları beklenemez. İskenderiye kütüphanesini yaktırdığında Halife Ömer aslında bunu anlamıştı ve o zaman bunun için şu savunmayı yapmıştı: kitapların içindekiler ya *Kuran*'da zaten mevcuttur ve dolayısıyla fuzulidirler, ya yoktur, bu sefer de lüzumsuzdurlar. Bu gerekçenin budalaca olduğu kabul edilir, ama eğer *cum grano salis* anlaşılacak olursa gerçekten kurnazcadır. Demek istediği şuydu: Eğer bilimler *Kuran*'ın ötesindeyse dinlerin düşmanlarıdır ve bu yüzden müsamaha gösterilmemelidir. Şayet Hıristiyan yöneticiler Halife Ömer kadar zeki olmuş olsaydılar Hıristiyanlık için çok daha iyi olurdu. Ne var ki insanları Ortaçağ'da buldukları noktaya geri götürmek için vakit artık çok geçtir; bunun için bütün kitaplar yakılırsa, akademiler lağvedilse, *pro ratione voluntas*⁹⁸ üni-

96 (: Molière'in aynı isimli oyunundaki başkahraman ikiyüzlü, riyakâr papaz.)

97 (: Bir ölüm kalım savaşı.)

98 (: İradem aklımdır.)

versitelerin iliğine işlense de boştur. Çünkü bir avuç gerici ile hiçbir şey yapılamaz; bugün bunlar bize hırsızlık yapmak için ışıkları söndürenlere benzer görünüyor. Çünkü inkâr edilemez derecede aşikâr ki milletler yavaş yavaş akıllarından inancın boyunduruğunu silkip atmaya geçiyor; bunun belirtileri her yerde görülmektedir, her ne kadar bunlar her bir ülkede farklı bir kılığa bürünmüş ise de. Bunun nedeni aralarında yayılan bilginin çokluğuğudur. Her gün artan ve her doğrultuda gittikçe daha geniş bir alana yayılan her türden bilgi bulunduğu yere veya duruma göre herkesin ufkunu genişletmektedir ve bu sonunda ister istemez öyle bir büyüklüğe erişecek ki Hıristiyanlığın iskeletini oluşturan mitoslar ürküp sinecekler, dolayısıyla inanç artık onlara tutunamaz olacaktır. Din insanlığa tıpkı çocukluk elbiseleri gibi küçük geliyor; onu durdurmanın yolu yoktur; elbiseler sökülüp patlamaktadır. Aynı kafada inanç ve bilgi birbiriyle uyuşmaz; onlar tıpkı bir sürü içindeki kurt ve koyun gibidir ve kuşkusuz bilgi komşusunu yemekle tehdit eden kurttur. Dinin can çekişirken kendisini anası olarak göstermek istediği ahlaka sıkı sıkıya tutunduğunu görüyoruz; fakat bunun da faydası olmayacaktır. Hakiki ahlak ve ahlaklılık dine bağlı bir şey değildir, her ne kadar her din bunları yaptırım gücüyle pekiştirip güçlendiriyorsa da. Başlangıçta orta sınıfların zorlaması ile ortaya çıkan Hıristiyanlık bir toplantı kurumu olarak görüldüğü en alt sınıflara ve bir siyasi mesele olduğu üst sınıflara sığınmaktadır; fakat burada Goethe'nin sözünün geçerli olduğunu aklımızdan çıkarmayalım.

*So fühlst man Absicht und man ist verstimmt.*⁹⁹

(Tasso, II, 1).

99 [: Maksat sezilir ve düzen bozular.]

Okur Condorcet'nin yukarıda zikredilen pasajını ister istemez burada bir kez daha hatırlayacaktır.

İnanç aşk gibidir; zora gelmez. Bu yüzden devlet önlemleriyle onu bir yere sokmaya ya da orada yerleştirmeye kalkmak tehlikeli bir iştir. Çünkü nasıl ki aşkı zorlama çabası nefreti doğurursa, inancı zorla (benimsetme) girişimi de tam bir inançsızlıkla sonuçlanır.¹⁰⁰ İnanç eğer teşvik edilmek isteniyorsa bu ancak dolaylı ve dolayısıyla önceden gereğince yapılan hazırlıklarla olabilir. Bu hazırlığın en başta gelen unsuru içinde gelişip boy atacağı verimli bir toprağın önceden hazırlanmasıdır; böyle bir toprak da cehalettir. Bu yüzden İngiltere'de çok eski zamanlardan günümüze kadar, halkın üçte ikisinin okuma yazma öğrenmemesi için her şey yapılmıştır; dolayısıyla bugün bu ülkede başka bir yerde boş yere arayacağımız kadar kör ve katı bir inanç egemendir. Ama İngiltere'de bile hükümet eğer halk eğitimini papazların elinden alırsa çok geçmeden inanç için her şey bitmiş olacaktır. Ve dolayısıyla genel olarak bilimlerin etkisiyle gücü sürekli zayıfladığı için Hıristiyanlık yavaş yavaş sonuna yaklaşmaktadır. Bu arada ancak kutsal metinleri olmayan dinlerin yok olduğu düşüncesi onun için bir umut olabilir. Greklerin ve Romalıların, bu dünya güçlerinin dinlerinin yerinde bugün yeller esmektedir. Ama buna karşılık bu aşağılık küçük Yahudi soyu-

100 Dinin ne kadar kötü bir vicdana sahip olduğu *alay etmenin* ve *eğlence konusu yapmanın* ağır ceza tehdidiyle yasaklanmış olmasından çıkarılabilir.

Avrupa hükümetleri yerleşik dine her türlü saldırıyı yasaklarlar. Ne var ki kendileri Brahman ve Buda dinlerinin ülkelerine, kendi ithal malı dinlerine yer açmak için bu dinlere bağnazca bir edayla ve hararetle kökten saldıran *misyonerler* gönderirler. Ve bir Çin imparatoru ya da Tunkinli bir mandarin bu tür insanların başlarını kopardığında bağırıp çağırarak yapılanları protesto ederler.

nun dini korunmuştur; ve benzer şekilde Zend kavminin dini de Zerdüştiler arasında korunmaktadır. Halbuki Keltlerin, İskandinavların ve eski Almanların dinleri kaybolmuştur. Ne var ki gerek Brahman gerekse Buda dini varlığını ve gelişmesini sürdürmektedir; bunlar bütün dinlerin en eskisidir ve her birinin tam ve tafsilatlı metinleri vardır.

* * *

Temelini *tek bir hadisede* bulan ve esasen belirli bir zamanda ve yerde vuku bulmuş olan bu hadiseyi dünyanın ve bütün varoluşun dönüm noktası haline getirmeye çalışan bir din zayıf ve cansız bir temele sahiptir; çünkü insanlar bu konu üzerine düşünmeye başladıkları an muhtemelen varlığını sürdüremeyecektir. Buna karşılık Budacılıkta, Mesih'in dünyayı kurtardığı ve onusuz kurtuluşun mümkün olmadığı Hıristiyanlık dininde gözüktüğü gibi gözükmemesi için binlerce Buda varsayımı ne kadar akılcıdır! Fakat Mısır'da, Asya'da ve Avrupa'da abideleri bütün büyüklük ve ihtişamlarıyla varolan dört bin yıl onun hakkında hiçbir şey bilemiyor ve bütün yücelik ve ihtişamlarına karşın bu çağlar onu bir kerecik bile olsun göremeden şeytanın kucağına düşmüştür! Her bir *kalpanın* sonunda dünya ve onunla birlikte öğretti sona erdiği ve dolayısıyla yeni bir dünya yeni bir Buda'ya ihtiyaç duyduğu için pek çok Buda gereklidir. Kurtuluş her zaman için mümkündür.

Uygarlığın Hıristiyan uluslar arasında en yüksek düzeyde olması Hıristiyanlığın onun için elverişli olmasından değil, fakat bu dinin gerileyip çökmüş ve artık çok az bir tesir gücünün kalmış olmasından kaynaklanır. Etkisi olduğu sürece, sözgelimi Ortaçağ'da olduğu gibi uy-

garlık çok geriydi. Buna karşılık İslam, Brahman dini ve Budacılığın hayat üzerinde hâlâ belirleyici bir etkisi vardır; Çin'de bu etki henüz asgari düzeydedir ve dolayısıyla burada uygarlık bir bakıma Avrupa'dakine benzer durumdadır. Her türlü din kültürüne düşmandır.

Geçen yüzyıllarda din ordularının ardında durup gizlenmeye çalıştıkları bir ormandı. Günümüzde bunu tekrarlama çabası keskin bir püskürtmeyle karşılaşmıştır. Çünkü bunca kesimden sonra geriye ancak, hilekâr, düzenbaz ve dolandırıcıların zaman zaman ardına kendilerini gizleyebildikleri çalılık ve fundalıklar kalmıştır. Bu sebepten ötürü onu her şeye uzatmak isteyenlere karşı dikkatli olmamız ve onları daha önce iktibas edilmiş olan: *detras de la cruz está el diablo*¹⁰¹ vecizesiyle karşılamamız gerekir.

101 (: Çarmıhın arkasında iblis durur.)

**PANTEZİM ve TEİZM ÜZERİNE
BİRKAÇ SÖZ**

TEİZM ÜZERİNE

Çoktanrıçılık nasıl ki doğanın münferit bölüm ve güçlerinin kişileştirilmesiyle, tektanrıçılık da doğanın bütünü-
nün tek bir darbeye kişileştirilmesinden ibarettir.

Şunları söylediğim bir varlığın önünde durduğumu tasavvur etmeye çalışıyorum: "Yaratıcım, bir zamanlar ben bir hiçtim, sen beni yoktan var eyledin ve ben şimdi bir şeyim ve gerçekten ben benim"; ve ekliyorum: "Sana bu iyilik için şükrediyorum"; ve son olarak söylüyorum: "Eğer ben değersiz ve hiçbir şeye yaramaz ol-duysam, bu benim kusurumdur"—bunu tasavvur ettiğimde felsefe ve Hindoloji çalışmalarım neticesinde kafamın böyle bir düşünceyi almadığını itiraf etmek zorunda kalıyorum. Ayrıca bu Kant'ın *Saf Aklın Eleştirisi*'inde ("Kozmolojik Bir Delilin İmkansızlığına Dair" bölümde) bize sunduğu şeyin mukabilidir: "bütün mümkün varlıklar arasında en yükseği olarak tasavvur ettiğimiz bir varlığın kendisine: "Ben ezelden beri ve ebede kadar varım, benimle birlikte ancak benim irademle varolan şey vardır; *fakat ben nereden geliyorum?*" diye söyleyeceğini düşünmekten sarfınazar edemeyiz ya da böyle bir düşünmeyi destekleyemeyiz." Yeri gelmişken ifade edelim, bu son soru, yukarıda zikredilen bölümün tamamı gibi, Kant'ın zamanından beri felsefe profesörlerini Mutlak'ı, ya da düz bir anlatımla, hiçbir kayda ve sebebe bağlı olmayan varlığı, yaptıkları bütün felsefenin sürekli

ve ana konusu haline getirmekten alıkoymamıştır. Bu onlar için gerçekten iyi bir fikirdir. Genel olarak ifade etmek gerekirse bunlar iflah olmaz adamlardır ve okura vakitlerini bunların yazıları ve dersleriyle boşa harcamalarını tavsiye etmekten başkası elimden gelmez.

İster bir ağaç, taş veya maden parçasından bir *put* yapın, isterse onu soyut kavramlardan oluşturun fark etmez, hepsi birdir. Değil mi ki önümüze kurban sunduğumuz, yakarıp şükrettiğimiz kişisel bir varlık koyuyoruz, bu nihayetinde *putperestlik* olarak kalır. Aslında ister koyunumuzu isterse istek ve eğilimlerimizi kurban edelim bu çok büyük bir fark teşkil etmez. Her türlü ibadet ya da yakarış biçimi *putperestliğin* su götürmez kanıtıdır. Ve işte bu yüzdendir ki bütün dinlerin mistik mezhepleri üstatları için her türlü ibadet biçimini kaldırmakta uzlaşırlar.



PANTEZİM ÜZERİNE*

Felsefe profesörleri arasında teizm ve panteizm ile ilgili çekişme Milano'daki bir tiyatronun orkestrasının arkasındaki girintide, bir oyunun sergilenmesi esnasında iki kişi arasında cereyan eden bir konuşmayla alegorik veya dramatik bir yapı içinde verilebilir. Konuşmacılardan biri, Girolamo'nun ünlü büyük kukla tiyatrosunda olduğundan emin olanı, yönetmenin kuklaları düzenleyip hareketlerini yönlendirirken sergilediği maharete hayran kalır. Fakat öteki hemen atılır: "Hiç de değil! Biz *Teatro della Scala*'dayız, sahnede oynayanlar yönetmen ve oyuncuların kendileri; ve aslında onlar gördüğümüz karakterlerde gizleniyorlar; şairin kendisi de oyunda rol alıyor."

Fakat felsefe profesörlerinin panteizmle yasak meyveymiş gibi nasıl flört ettiklerini ve uzanıp dalından koparmaya nasıl da yüreklerinin yetmediğini görmek eğlendiricidir. Onların bu konudaki tavrını daha önce "Üniversitelerde Felsefe" başlıklı denememde¹⁰² dile getirmiş ve bize *Midsummer Night's Dream*'deki dokumacı Bottom'u hatırlattıklarını söylemişim. Ah! Bir felsefe profesörünün hayatı gerçekten de zor bir hayattır. Önce papazların havasına göre oynamasını bilmeli; ama bu kadarı kendini güvende hissetmesi için yeterli değildir.

* *Parerga und Paralipomena*, Bd. II, Kap. V: Einige Worte über Pantheismus.

102 [Schopenhauer Kitaplığı'nın beşinci kitabına, *Üniversiteler ve Felsefe*'ye kitabına bakınız; s. 37 vd.]

Bunu gerçekten güzelce yaptığında bu sefer de dışarıdan, yırtıcı insan-yiyici gerçek filozofların saldırısına maruz kalabilir. Bunlar onu paketleyip ceplerinden aşırabilir ve zamanı geldiğinde eğlenmek ve kafa dağıtmak amacıyla bir cep-soytarı olarak ortaya çıkarabilirler.

Panteizme yönelttiğim en temel itiraz hiçbir şey söylememesidir. Dünyaya "Tanrı" demek onu açıklığa kavuşturmaz; sadece "dünya" sözcüğü için gereksiz bir eşanlamlı sözcükle dilimizi zenginleştirmiş olur. İster "dünya Tanrı"dır, ister "dünya dünya"dır diyelim sonunda aynı kapıya çıkar. Haddi zatında sanki açıklanacak verili bir şeymiş gibi, Tanrı'dan yola çıkıp da "Tanrı dünya"dır dersek o zaman, bilinmeyenin izini daha iyi bilene doğru sürdüğü kadarıyla ortada belli ölçüde bir açıklama vardır; ama eğer fiilen verilen şeyden, dolayısıyla dünyadan yola çıkıp da "dünya Tanrı"dır dersek, bununla hiçbir şey söylenmediği ya da herhalde *ignotum per ignotius*¹⁰³ açıklandığı aşikârdır.

Dolayısıyla panteizm teizmi kendisini önceleyen bir şey olarak varsayar; çünkü ancak bir Tanrı'dan yola çıktığımız, dolayısıyla ona zaten aşına olduğumuz bir şey olarak sahip olduğumuz kadarıyla onu gerçekten dünya ile özdeşleştirebiliriz; bunu yaparken güttüğümüz amaç onu nazik bir şekilde bir kenara bırakmaktır. Bir başka söyleyişle tarafsız biçimde, izah edilecek şey olarak dünyadan yola çıkmadık, fakat verili şey olarak Tanrı'dan hareket ettik. Ne var ki bu Tanrı'dan kurtulmanın artık mümkün olmadığı bir noktaya gelince onun rolünü dünyanın üstlenmesi gerekti. Panteizmin kökeni budur. İlk ve tarafsız bir noktadan bakıldığında bu dünyayı bir Tanrı olarak görmek asla kimsenin aklına gelmeyecektir. Herhalde bu hepsi de bir başkası tarafından yenilip

103 (: Bilinmeyenin... daha fazla bilinmeyenle.)

yutulmak için, amaçsız ölçüsüz, sadece kısa bir an için varolan sayısı meçhul milyonlarca can sahibi, fakat sıkıntı ve eziyet içindeki varlık formunda, ondaki acıya, ıstıraba, sefalete, yoksunluk ve ölüme katlanmak için, kendisini bizimki gibi böylesine aç bir dünyaya dönüştürmekten daha iyi bir eğlence düşünemeyen makul olmayan bir Tanrı olmalıdır. Çıplak bedenlerinde günde ortalama altmış milyon kırbaç şaklaması duyulan altı milyon zenci köle, açlık ve yoksulluğa katlanan ya da havasız bodrumlarda, tavan aralarında yahut sıkıcı ve kasvetli imalathanelerde dermansız takatsiz, kuru ve anlamsız bir hayat süren üç milyon Avrupalı dokuma işçisi biçiminde ve daha pek çok başka formda bu sefalete tank oluyoruz sözgelimi. Bir tanrı olarak tamamen farklı bir şeye alışmış olması gereken bir varlık için ne eğlence ama!¹⁰⁴

Dolayısıyla teizmden panteizme sözüm ona ilerlemeyi ciddiye alıyor ve bunu yukarıda işaret edilen türden kılık değiştirmiş bir yadsıma olarak görmüyorsak bu kanıtlanmamış ve zor anlaşılabilir olandan bütünüyle saçma olana geçiştir. Çünkü Tanrı ile irtibatlandırdığımız kavram ne kadar karanlık, belirsiz ve karmaşık olursa olsun şu iki yüklem, yani üstün güç ve en yüksek bilgelik ondan koparılamaz. Şimdi bu niteliklere sahip bir varlığın kendisini daha önce tarif edilen bir konuma yerleştireceğini düşünmek kesinlikle saçmadır. Çünkü bizim bu dünyadaki durumumuz aşikâr ki, saf akıl olan bir varlık şöyle dursun, akıllı birinin bile kendisini yerleştireceği bir durum değildir. Panteizm kaçınılmaz olarak iyimserdir ve bu yüzden yanlıştır. Buna karşılık teizm sadece kanıtlanmamış bir şeydir ve sınırsız evreni ancak

104 Ne panteizm ne Yahudi mitolojisi yeterlidir; eğer dünyayı açıklamaya kalkıyorsanız gözlerinizi sadece onun üzerine dikin.

canlıların doğasından bildiğimiz türden kişisel, dolayısıyla bireysel bir varlığın eseri olarak tasavvur etmek güç olsa bile yine de tam olarak saçma olduğu söylene-
mez. Çünkü hem kadiri mutlak hem safi iyilik olan bir varlığın acı ve azap içinde kıvranan bir dünya yaratması, her ne kadar "neden böyle bir şey yapsın?" sorusunu cevaplayamasak bile, yine de her zaman anlaşılabilir. Bu yüzden ona en yüksek iyilik niteliğini atfetsek bile, hüküm ve kararının akıl almaz esrarı böyle bir öğretinin saçmalık suçlamasından yine de her zaman kurtulacağı sığınağı sunar. Ne var ki panteizm varsayımıyla, sadece bu küçük yeryüzünde her dakikada bir can veren ve bunu kendi özgür iradesiyle yapan yaratıcı Tanrı'nın kendisi sonsuza dek azap içindedir, ki bu saçmadır. *Theologia Germanica*'nın saygı değer yazarının yaptığı gibi, dünyayı şeytanla özdeşleştirmek çok daha doğru olacaktır; ölümsüz eserinin 93. sayfasında (düzeltilmiş metne göre, Stuttgart, 1851) şunları söyler: "Bu yüzden kötü ruh ile doğa birdir ve doğanın alt edilmediği yerde kötü düşman da alt edilmez."

Belli ki bu panteizm taraftarları *Samsaraya* Tanrı ismini vermektedirler; buna karşılık mistikler onu *Nirvana* diye adlandırmayı tercih ederler. Ne var ki bunun hakkında bilebileceklerinden daha fazlasını anlatırlar; Budacılar bunu yapmaz; onlara göre Nirvana izafi bir hiçliktir. Yahudiler, Hıristiyanlar ve Müslümanlar Tanrı sözcüğünü doğru ve gerçek anlamında kullanırlar. Eğer teizm yanlıları arasında Tanrı sözcüğüyle *Nirvanayı* anlayanlar varsa onlarla bu sözcük üzerine tartışmayız. Onu bu şekilde anlar gözükkenler *mistiklerdir*. *Re enim intellecta in verborum usu faciles esse debemus.*¹⁰⁵

105 (Eğer meselenin kendisi doğru bir şekilde anlaşılırsa, kullanılan sözcüklerle ilgili güçlüklerle karşılaşmayız.)

Günümüzde sık sık işitilen "dünya kendi başına bir amaçtır" ifadesi onun panteizmle mi yoksa safi kadercilikle mi açıklanacağı sorusunu açık bırakır. Fakat her halükârda bu dünyanın manevi-ahlaki değil, fakat maddi önemini kabul eder, çünkü dünyayı daha yüksek bir amaç için bir araç olarak görmeden manevi-ahlaki anlamı varsayamazsınız. Ancak dünyanın manevi-ahlaki değil, sadece maddi bir anlama sahip olduğu görüşü bile en büyük ruhi terslikten kaynaklanan en hazin yanılıdır.



Felsefe ve Din: Bu ikisinin bir diğeri karşısındaki konumu nedir? Her ikisi de hakikat arayışı içinde insana yardımcı olma iddiasında olduğuna göre nasıl oluyor da biri diğerini ortadan kaldırmaya çalışıyor ya da beriki öbürünü susturmaya kalkışıyor?

Kalabalıkları felsefi olarak aydınlatmak mümkün müdür? Mecaz ihtiyacı böyle bir aydınlatma imkânsızlığından mı kaynaklanmaktadır? O halde aradaki fark, birinin saf hakikat, diğerinin o hakikatin mecaza büründürülmüş ifadesi olmasından mı ibarettir? Eğer böyle ise avamın dilinde mecazın hakikate “inkılâp etmesi” ne anlama gelir? Bu durumda dinin her türlü hukuk ve düzenin vazgeçilmez temeli olma iddiası ne ölçüde savunulabilir?..

Schopenhauer Kitaplığı'nın yedinci kitabı *Din Üzerine*'de daha önceki kitaplardan sözünü sakınmazlığıyla tanıdığınız filozofun, içinde bulunduğumuz şartlar açısından da ilgisiz olduğu söylenemeyecek bu soruları yine aynı doğrudanlık ve sakınmazlıkla cevapladığını göreceğiz ve yoğun bir düşünce metni olmakla birlikte yine bir solukta okuyacaksınız.



10 TL

online satış:
www.saykitap.com



ISBN 978-975-468-831-3



9 789754 688313

SAY YAYINLARI



SCHOPENHAUER

GÜZELİN METAFİZİĞİ

SANATIN VE GÜZELİN SIRLARI

Toplu Eserleri - 8

SAY

GÜZELİN METAFİZİĞİ

Sanatta ve Edebiyatta

Güzelin Sırları

Arthur Schopenhauer

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

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

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

Arthur Schopenhauer

Güzelin Metafiziği

Sanatta ve Edebiyatta
Güzelin Sırları

Çeviren:
Ahmet Aydoğan

saY

Say Yayınları

Schopenhauer / Toplu Eserleri 6

Güzelin Metafiziği

ISBN 978-975-468-964-8

Sertifika No: 10962

Yayın Hakları © Say Yayınları

Bu eserin tüm hakları saklıdır. Yayınevinden yazılı izin alınmaksızın kısmen veya tamamen alıntı yapılamaz, hiçbir şekilde kopyalanamaz, çoğaltılamaz ve yayımlanamaz.

Özgün adı: (Die Welt als Wille und Vorstellung,
Bd. II, Kap. XXX;
Parerga und Paralipomena,
Bd. II, Kap. XIX, XX.)

Yayın Yönetmeni: Aslı Kurtsoy Hısım

Çeviren: Ahmet Aydoğan

Editör: Derya Önder

Sayfa Düzeni: Tülay Malkoç

Baskı: Kurtiş Matbaası

Topkapı-İstanbul

Tel: (0212) 613 68 94

1. Baskı: Say Yayınları, 2010

© Say Yayınları

Ankara Cad. 54 / 12 • TR-34110 Sirkeci-İstanbul

Telefon: (0212) 512 21 58 • Faks: (0212) 512 50 80

web: www.sayyayincilik.com

e-posta: say@sayyayincilik.com

Genel Dağıtım: Say Dağıtım Ltd. Şti.

Ankara Cad. 54 / 4 • TR-34110 Sirkeci-İstanbul

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

e-posta: dagitim@saykitap.com

online satış: www.saykitap.com

İÇİNDEKİLER

GİRİŞ: BILMENİN BÜNYEMİZDE TALEP ETTİĞİ DEĞİŞİKLİK	9
---	---

GÜZELİN METAFİZİĞİ ÜZERİNE

Güzelin Algılanışı Neden Bizi Mutlu Eder?	25
Plastik Sanatlar Resim, Heykel ve Mimari Üzerine ...	32
Müzik Üzerine	48
Tragedya ve Dram Sanatına Dair	59
Şiir Üzerine	65
Tarih Üzerine	72

YARGIGÜCÜ, TENKİT, TAKDİR ve ŞÖHRET ÜZERİNE

Kıymetinin Takdirinin Vasatların İnsafına Kalmış Olması: Seçkinliğin Kaderi	85
Fikir ve Sanat Hayatındaki Kıskançlık Neden Diğer İnsani Etkinlik Alanlarındakinden Daha Şiddetlidir? ..	92
Şöhret ve Kıskançlık Arasındaki İlişki	102

GİRİŞ:
BİLMENİN BÜNYEMİZDE
TALEP ETTİĞİ DEĞİŞİKLİK*

* Die Welt als Wille und Vorstellung, Bd. II, Kap. XXX.

Bir ideanın kavranılması, onun bilincimize dahil olması ancak bizde bir değişimle mümkün olabilen bir şeydir; bu değişim aynı zamanda bir kendi kendini yadsıma edimi olarak da görülebilir. Bu ölçüde böyle bir değişim bütünüyle irademizden yüz çeviren, böylece kendisine (terminat olarak) verilmiş değerli rehini bütünüyle gözden çıkaran ve şeyleri sanki iradeyle hiçbir işleri/ilişkileri yokmuş gibi gören bilgiye dayanır. Çünkü bilgi şeylerin nesnel özünün saf aynası ancak böyle olur. Bu şekilde belirlenip bir forma sokulan bilgi bir köken olarak her hakiki sanat eserinin temelini oluşturmaktadır. Bu nedenle öznedeki gerekli olan değişim, her türlü istemenin ortadan kaldırılmasına dayandığı için, iradeden kaynaklanamaz ve dolayısıyla iradenin keyfi bir edimi olamaz, bir başka deyimle, bizim elimizde olamaz. Tam tersine bu ancak zihnin iradeye geçici üstünlüğünden ya da fizyolojik olarak ifade etmek gerekirse, istekler veya heyecanlar tahrik edilmeksizin beynin kavrama melekesinin (yeti) kuvvetli bir şekilde uyarılmasından kaynaklanır. Bunu biraz daha doğru izah etmek için okura bilincimizin iki yanının olduğunu hatırlatmak isterim; kısmen o bizim *kendi* bilincimizdir, ki *iradedir*, kısmen *başka şeylerin* bilincidir ve bu hüviyetiyle öncelikle *algı yoluyla* dış dünyanın bilgisi, nesnelere idrakidir. Şimdi bilincimizin bir yanı ne kadar öne çıkarsa diğer yanı o kadar geri çekilir. Dolayısıyla biz bu esnada kendimizin ne kadar az bilincinde olursak *başka şeylerin* bilinci veya algı/kavrayış bilgisi o kadar kusursuz, diğer bir deyişle, o kadar nesnel hale gelir. İş-

te gerçek çatışma burada baş gösterir. Nesnenin ne kadar fazla bilincindeyse öznenin o kadar az bilincinde oluruz; diğer yandan bu sonuncusu bilincimizi ne kadar işgal ederse dış dünya algımız/kavrayışımız da o kadar zayıf ve kusurludur. Kavrayışın saf nesnelliği için gerekli olan durum kısmen beynin ve onun etkinliği için genel olarak elverişli fizyolojik niteliğin mükemmeliyetindeki sürekli koşullara; kısmen de dikkati ve beyin sinir sisteminin duyarlılığını, ama herhangi bir duygulanıma yol açmaksızın, artıran ve genişleten her şey bu duruma katkıda bulunduğu kadarıyla geçici koşullara sahiptir. Burada alkollü içkileri veya afyonu düşünmeyelim; tam tersine gerekli olan şey sakin bir gece uykusu, soğuk bir duş, kan dolaşımını ve duygulu/heyecanlı mizacı sakinleştirerek beyin etkinliğine zorlama olmayan bir üstünlük sağlayan her şeydir. Nesneyi öznenin giderek daha fazla ayırma sonucunu doğuran ve neticede kavrayışın saf nesnelliği durumunu meydana getiren bilhassa beynin sinirsel etkinliğini yükseltmeye yarayan bu doğal araçlardır; elbette beyin ne kadar gelişmiş ve enerjik ise (nesnenin öznenin ayrılması ve kavrayışın saf nesnelliği bakımından) sonuç o kadar iyidir. Böyle bir durumda irade bilinçten kendiliğinden ayrılacağı için her şey önümüzde artan açıklık ve seçiklikle belirir, öyle ki biz neredeyse sadece *onların* ve nadiren *kendimizin* bilincinde oluruz. Bu yüzden bizim bütün bilincimiz neredeyse kavranan nesnenin dünyada bir tasavvur olarak görüldüğü araçtan fazla bir şey değildir. Bu sebepten ötürü saf iradesiz bilgi için kendi bilincimizin kaybolması zorunludur, çünkü böyle bir yüksekliğe başka şeylerin bilinci çıkar.¹ Çünkü biz dünyayı bütünüyle nesnel bir tarzda ancak artık ona ait olduğumuzu bilmediğimizde kavrarız; ve biz ne

1 (Bu yüzden saf iradesiz bilgiye kendi bilincimiz kaybolacak kadar yüksek bir potansiyele ulaşan başka şeylerin bilinciyle erişilir.)

kadar münhasıran onların bilincinde ve ne kadar az kendimizin bilincinde olursak her şey o kadar güzel görünür. Şimdi her türlü ıstırap gerçek benliği oluşturan iradeden kaynaklandığı için her türlü ıstırap ihtimali bilincin bu yanının geri çekilmesiyle eşzamanlı olarak ortadan kalkar. Bu şekilde saf kavrayış nesnelliği durumu kendimizi kesinlikle mutlu hissetmemize neden olan bir durum haline gelir; böylece ben onda estetik hazzı oluşturan iki unsurdan birini göstermiş oluyorum. Buna karşılık ben bilincimiz ve dolayısıyla öznellik yani irade tekrar üstünlüğü ele geçirdiğinde onunla birlikte belli ölçüde rahatsızlık ya da huzursuzluk: cismaniliğimiz (bizatihi irade olan organizma) kendisini yeniden hissettirdiği kadarıyla rahatsızlık; irade zihinsel yoldan istek, duygu, duygulanım ve kaygılarla bilincimizi tekrar doldurduğu kadarıyla huzursuzluk ortaya çıkar. Çünkü irade öznellik ilkesi olarak her yerde bilginin karşıtı hatta hasmıdır. Öznelğin en büyük yoğunlaşmasını gerçek *irade ediminde* buluruz ve bu yüzden biz onda kendimizin açık şekilde ayırında oluruz. İradenin diğer bütün uyarılmaları bunun için birer hazırlıktan ibarettir; kıvılcım sıçraması elektrikli alet için neyse edim de irade için odur. Her bedensel algı bizatihi iradenin ve *voluntas* değil daha çok *noluntas* uyarılmasıdır.² Düşünsel yoldan iradenin uyarılması güdüler sayesinde gerçekleşir; dolayısıyla öznellik burada zayıflar ve bizzat nesnellik tarafından harekete geçirilir. Bir nesne bütünüyle nesnel bir tarzda, dolayısıyla her türlü çıkar ve yarar duygusundan uzak olarak kavranılmadığı, fakat doğrudan veya dolaylı olarak, bir hatıra sayesinde olsa bile, arzu veya nefret uyandırdığı anda bu gerçekleşir; çünkü o zaman bu sözcüğün en geniş anlamında çoktan bir güdü olarak müessir olur.

2 (Sırasıyla: ihtiyari, gayriihtiyari.)

Burada sözcüklerle irtibatlı olan soyut düşünme ve okumanın esasen daha geniş anlamda *başka şeylerin* bilincine, dolayısıyla zihnin yine de dolaylı olarak, yani kavramlar aracılığıyla kullanımına ait olduğuna dikkat çekiyorum. Ne var ki kavramlar akıl melekemizin suni ürünüdürler ve bu bakımdan zaten bir tasarlama/düşünüp taşınma işidirler. Zihnin her türlü soyut kullanımında irade de hükümandır. Tasarılarıyla zihnin kullanımına yön verir ve ayrıca dikkati yoğunlaştırır; dolayısıyla bu her zaman bir çabayla ilgilidir ve böyle bir çaba iradenin etkinliğini şart koşar. O nedenle estetik tefekküre, yani ideaların bilgisine onun koşulu olarak nasıl ki bilincin tam nesneliği eşlik ediyorsa, bu tür zihinsel etkinlikle birlikte de bilincin tam nesneliği gerçekleşmez.

Yukarıda sözü edilene uygun olarak kişinin artık kendisinin değil, fakat sadece kavranılan nesnelere bilincinde olması, dolayısıyla kendi bilincinin sadece bu nesnelere nesnel varoluşunun destekleyicisi olarak kalması kavrayışın saf nesneliliğinin—ki bu sayede münferit şey o hüviyetiyle değil fakat türünün ideasıyla bilinir—koşuludur. Bu durumu güçleştiren ve dolayısıyla ender hale getiren şey onda deyiş yerinde ise arazın (zihin) her ne kadar ancak kısa bir süre için de olsa cevheri (irade) bastırıp saf dışı etmesidir. Bunun takip eden kitabın sonunda ele alınıp incelenmiş olan³ iradenin yadsınmasına bakışımı (tenazuru) hatta irtibatı da burada aranmalıdır. Bir önceki kitapta gösterildiği gibi her ne kadar bilgi iradeden kaynaklansa ve iradenin tezahürüne, organizmaya kök salsa da nasıl ki alev parlayıcı madde ve onun dumanıyla bozulursa (saflığı itibarıyla) bilgi de yine irade tarafından bozulur. Bu sebepten dolayı biz şeylerin bütünüyle nesnel doğasını, yani onlarda ortaya çıkan *idealara* ancak onlara ilgi duymadığımızda, irademizle herhan-

3 (Dizinin *Hayatın Anlamı* başlıklı kitabına bakınız.)

gi bir ilişki içinde bulunmadıklarında kavrayabiliriz. Bundan da şeylerin idealarının bize gerçekliğe kıyasla sanat eserinden daha kolay hitap ettiği çıkar. Çünkü bizim bir resimde veya bir şiirde sadece seyrettiğimiz şey irademizle her türlü ilişki ihtimalinin dışında durur; çünkü o zaten kendi başına sadece bilgi için vardır ve doğrudan sadece ona hitap eder. Buna karşılık *gerçeklik*ten ideaların kavranması belli ölçüde irademizden bir tecridi, onun ilgilerinin üzerine yükselmeyi şart koşar, ki bu zihnin özel bir gücünü ve esnekliğini talep eder. Yüksek derecede ve belli bir süre için bu dehaya özgü bir şeydir ve onun ayırt edici özelliğidir. Esasen deha tam da bireysel bir iradenin hizmeti için gerekli olan bilgi gücünün fazlasının mevcudiyetine dayanır ve bu fazla serbest hale gelir, işte o zaman dünyayı iradeyle ilişiksiz/irtibatsız olarak kavrar. Bu sebepten ötürü *sanat eseri* estetik hazzın temelini teşkil eden ideaların kavranmasını büyük ölçüde kolaylaştırır. Bunun sebebi sadece sanatın öze ait olanı ön plana çıkarıp öze ilişkisi olmayanı dışarıda bırakarak şeyleri daha açık ve karakteristik biçimde sunması değildir, bu sayede şeylerin gerçek doğasının bütünüyle nesnel biçimde kavranması için gerekli olan iradenin mutlak sessizliğine en büyük keskinlikle erişilmesi de bunda aynı ölçüde müessirdir. Böyle bir sessizliğe kavranılmış nesne iradeyle ilişkisi/irtibatı olabilecek şeylerin alanının bütünüyle dışında yer aldığı anda erişilir, çünkü o gerçek bir şey değildir, sadece bir resim veya suretten ibarettir. Şimdi bu sadece plastik sanat veya resim için değil, aynı zamanda şiir için de geçerlidir. Bu sonucu aynı zamanda yarar çıkar gözetmeyen, içinde irade/isteme bulunmayan dolayısıyla bütünüyle nesnel nitelikte olan kavrayış da doğurur. Esasen kavranılmış nesneyi *resimlik*,⁴ gündelik hayatın bir sahnesini veya hadi-

4 (: *Malerisch*, resimsi.)

sesini *şiiirlik* yapan şey tam da budur; çünkü bu kendi başına gerçek dünyanın nesnelere üzerine büyüdü parlıt yayar, duyu yoluyla kavranılan nesnelere söz konusu olduğunda buna resimsi, sadece düşgücünde görülenlerin durumunda ise şiiirsel denir. Şairler açık aydınlık bir sabahı, güzel bir akşamı, ay ışığının aydınlattığı sessiz sakin bir geceyi ve bu türden daha pek çok şeyi terennüm ettiklerinde övgü ve yüceltmelerinin kendilerinin meçhulü olan gerçek konusu doğanın bu güzelliklerinin çağırıldığı saf bilgi öznesidir. Onun ortaya çıkmasıyla irade bilinçten çekilmiş ve böylece başka türlü bu dünyada ulaşılabilen gönül huzuru ortaya çıkmıştır. Sözelimi başka türlü şu şiir,

“Nox erat, et coelo fulgebat luna sereno,
Inter minora sidera”⁵

nasıl bizi bu kadar iyi ve olumlu yönde etkileyebilir, nasıl bizi böylesine büyüleyebilirdi? Ayrıca aralarında yaşayanların üzerinde böyle bir etki uyandırmayan nesnelere bir yabancıya veya geçip giden yolcunun resimlik ya da şiirlik etkiyi hissetmesi, her türlü yarar çıkar güdüsünden uzak safi nesnelere kavrayışın konusu olan nesnelere yeniliğinin ve tamamen yabancılığının da bu tür bir etki için elverişli olmasıyla açıklanabilir. Sözelimi bütünüyle yabancı bir kasabanın görünümü çoğu kez yolcu üzerinde görülmedik derecede hoş bir izlenim bırakır, oysa söz konusu kasaba aynı etkiyi orada yaşayan kişiler üzerinde kesinlikle doğurmaz; çünkü bu etki yolcunun kasabayla ve onun sakinleriyle her türlü ilişkinin dışında olarak onu bütünüyle nesnelere bir şekilde kavrama-

5 (: Geceydi, durgun gökte
Parlıyordu ay
Küçük yıldızların çelenkle süslediği.)

sından kaynaklanır. Yolculuğun zevki kısmen buna dayanır. Öyle görünüyor ki bu aynı zamanda anlatıma veya temsile dayalı eserlerin etkisinin neden sahne uzak zamanlara ve ülkelere, sözgelimi Almanya'da İtalya ve İspanya'ya, İtalya'da Almanya, Polonya ve hatta Hollanda'ya kaydırılarak artırılmasına çalışıldığıının sebebini de açıklar. Şimdi eğer estetik objelerin verdiği zevkin koşulu her türlü istemeden arınmış bütünüyle nesnel, sezgisel kavrayış ise, bu onların *ortaya konulması* veya *vücuda getirilmesi* için çok daha fazla böyledir. Her güzel resim, her halis şiir resmettiği ruh halinin damgasını taşır. Çünkü ancak kavrayıştan, esasen salt nesnel kavrayıştan kaynaklanmış veya doğrudan onun tarafından uyarılmış olan şey hakiki ve özgün eserlerin vücuda gelebileceği canlı nüveyi bünyesinde taşır ve bu sadece plastik sanatlarda ve resimde değil, aynı zamanda şiirde hatta felsefede de böyledir. Her güzel eserin, her derin veya büyük düşüncenin *punctum saliens*⁶ bütünüyle nesnel bir kavrayıştır. Ne var ki böyle bir kavrayışın mutlak koşulu kişiyi saf bilme öznesi olarak bırakan iradenin tam sessizliğidir. Bu durumun baskınlığına doğal yatkınlık deha dediğimiz şeydir.

İstemenin bilinçten kaybolmasıyla gerçekte bireysellik ve onunla birlikte onun keder ve ıstırabı ortadan kalkar. Bu yüzden o zaman geri kalan saf bilme öznesini ezeli ebedi dünya gözü diye tanımladım. Bu göz çok farklı açıklık derecelerinde de olsa belirmelerinden ve kaybolmalarından etkilenmeksizin bütün canlılardan bakar ve dolayısıyla kendisiyle özdeş, sürekli bir ve aynı olarak sabit idealar dünyasının, yani iradenin uygun nesnelliğinin destekleyicisidir. Buna karşılık bilgisi itibariyle iradeden kaynaklanan bireysellikle perde-

6 (: Püf noktası.)

lenen tekil özne obje olarak sadece münferit şeylere sahiptir ve bunlar ne kadar gelip geçici ise kendisi de öyledir. Herkese burada işaret edilen anlamda bir çifte varoluş izafe edilebilir. İrade ve dolayısıyla birey olarak o sadece biri ve münhasıran bu biridir ve bu ona yapmak ve katlanmak için yeteri kadarını verir. Safi nesnel bir tasarımda bulunan olarak o saf bilgi öznesidir ve nesnel dünya varoluşunu ancak onun bilincinde bulur. Bu hüviyetiyle o bunları kavradığı kadarıyla *her şeydir* ve onların varoluşları zahmetsiz meşakkatsiz ondadır. Böylece onun tasarımında/tasavvurunda var olduğu kadarıyla bunlar onun *varoluşudur*; ama bu durumda iradesiz olarak vardır. Buna karşılık irade olarak var olduğu kadarıyla onda değildir. Onun her şey olduğu durum herkes için iyidir; sadece ve münhasıran bir olduğu durum onun için acınacak bir durumdur. Bu hayatta her durum, her kişi, her sahne ilgi çekici, keyif verici ve imrenilesi olmak için sadece salt nesnel biçimde kavranılmaya ve ister fırça darbesiyle ister sözcüklerle bir tasvir ya da taslağın konusu olmaya muhtaçtır. Ama eğer biri onun içindeyse, eğer biri bizatihi oysa, o zaman (çoğu kez söylendiği gibi) şeytan görsün onun yüzünü. Bu sebepten ötürü Goethe der:

Was im Leben uns verdrießt,
Man im Bilde gern genießt.⁷

Gençlik yıllarımın öyle günleri oldu ki kendimi ve yapıp ettiklerimi, muhtemelen gözüme daha hoş görünmelerini sağlamak için, sürekli olarak dışarıdan görmeye ve zihnimde canlandırmaya çalışırdım.

7 (: Hayatta canımızı sıkın
Hoşumuza gider resimde.)

Şimdi ele aldığım bu konu üzerine daha önce hiç konuşulmadığı için burada buna dair birkaç psikolojik açıklama eklemek istiyorum.

Dünyanın ve hayatın dolaylımsız kavranışında biz şeyleri genellikle ilişkileri itibariyle ve dolayısıyla mutlak değil izafi öz ve varoluşlarına göre düşünüp değerlendiririz. Sözgelimi evleri, gemileri, makineleri ve benzeri şeyleri amaçlarına ve bunlara uygunluklarına göre; insanları eğer varsa bizimle ilişkilerine, sonra birbirleriyle ilişkilerine göre, ister şimdiki fiilleri itibariyle isterse konumlarına ve mesleklerine, belki bunlara uygunluklarına vb. göre görüp değerlendiririz. İlişkilerle ilgili böyle bir değerlendirmeyi az veya çok zincirin en uzak halkalarına kadar takip edebiliriz. Bu şekilde söz konusu değerlendirmenin doğruluğu artar, kapsamı genişler, ama niteliği ve doğası bakımından aynı kalır. Bu şeylerin ilişkileri/bağıntıları bakımından, hatta *bunlar aracılığıyla*, dolayısıyla yeter sebep ilkesine göre düşünülüp değerlendirilmesidir. Çoğu durumda ve kural olarak herkes bu düşünme ve değerlendirme yöntemine teslim olur; hatta öyle zannediyorum insanların çoğunun elinden başkası gelmez. Ama istisnaen olur da sezgisel kavrayış yeteneğimizin gücünün geçici olarak arttığını tecrübe edersek derhal şeyleri farklı bir gözle görürüz, çünkü artık onları ilişkilerine/bağıntılarına göre değil, kendileri itibariyle ve kendi başlarına neyseler o olarak görürüz; ve ardından izafi varoluşlarına ilave olarak ansızın mutlak varoluşlarını da kavrarız. Birden her münferit şey türünü temsil eder hale gelir; dolayısıyla şimdi her varlığın külli (tümel) yanını kavrarız. Bu şekilde bildiğimiz şeylerin *idealandır*; fakat şimdi bunlardan salt ilişkiler aracılığıyla bilinenden daha yüksek bir bilgelik konuşur. Biz de ilişkilerin/bağıntıların dışına çıktık ve böylece saf bilme öznesi haline geldik. Ama bu durumu istisnaen meydana getiren şey beynin

etkinliğini saflaştırıp onu birdenbire böyle bir büyük gelgitin oluşacağı bir dereceye yükselten iç fizyolojik süreçler olmalıdır. Bunun harici koşulları tefekkür/temaşa edilen sahneye bütünüyle yabancı ve ondan ayrı kalmamız ve kesinlikle bilfiil onun içinde yer almamızdır.

Şeyleri bütünüyle nesnel ve dolayısıyla doğru bir şekilde kavramanın ancak onları kişisel bir katılım olmaksızın ve dolayısıyla iradenin tam sessizliği anında düşünüp değerlendirdiğimizde mümkün olduğunu görmek için her duygu veya heyecanın bilgiyi ne kadar çok karartıp tahrif ettiğini, aslında her istek veya isteksizliğin sadece bulunulan yargıyı değil hatta şeylerin ilk kavranışını da nasıl eğip büktüğünü, çarpıtıp saptırdığını zihnimizde canlandıralım. Başarılı bir netice ile keyiflendiğimizde nasıl bütün dünyanın parlak bir renge ve gülen bir çehreye büründüğünü, buna karşılık üzerimizde tasalı ve endişeli bir hal ağır bastığında nasıl karanlık ve kasvetli hale geldiğini hatırlayalım. O zaman nefret ettiğimiz bir olay için bir araç veya vasıta haline gelen cansız bir şeyin, sözgelimi yapı iskelesi, götürüldüğümüz kale, cerrahın alet çantası; sevdiklerimizin seyahat vasıtaları ve benzeri şeylerin bile nasıl iğrenç bir fizyonomiye sahip gibi görüldüğünü anlarız; hatta sayılar, harfler, damgalar tıpkı korkunç canavarlar gibi dişlerini göstererek sırtabilir ve bizi dehşet içerisinde bırakabilir. Buna karşılık istediğimiz şeylerin yerine gelmesini sağlayan aletler bize iyi ve hoş görünür; sözgelimi bir aşk mektubu taşıyan yaşlı kambur kadın, *louis d'orslu* (cebi para dolu) Yahu-di, kaçmaya yardım eden halat merdiven vb. Şimdi nasıl ki burada, özel nefret veya sevgi durumunda irade sayesinde tasavvurun bozulması aşikâr ise, irademizle yani istek veya isteksizliğimizle hatta uzak bir ilişkisi bile bulunan her objede daha az derecede bu çarpıtma mevcuttur. Ancak irade peşinde koştuğu şeylerle birlikte bi-

linci terk edip de zihin özgürce kendi yasalarını takip ettiğinde ve saf özne olarak nesnel dünyayı yansıttığında ama istemenin mahmuzlarını hissetmeksizin kendi eğilimiyle en yüksek gerilim ve etkinlik durumuna yükseldiğinde, işte ancak o zaman şeylerin renkleri ve biçimleri tam ve doğru anlamları içinde görünür. Dolayısıyla hakiki ve halis sanat eserleri ancak böyle bir kavrayıştan kaynaklanabilir; bunların kalıcı değeri ve her devirde her yerde gördükleri takdir sadece salt nesnel olanı sergilemelerinden ileri gelir. Bu safi nesnel unsur hepsi için ortak ve münhasıran hepsinin sıkı sıkıya bağlı oldukları şey olarak muhtelif öznel ve dolayısıyla çarpık kavrayışların temelidir; bütün bu öznel farklı türlerin ortak teması olarak bu onlardan dışarıya akseder. Çünkü gözlerimizin önüne serilen doğa elbette kendisini çok farklı şekilde farklı zihinlerde sergiler; ve nasıl ki her bir kimse onu görüyorsa fırça veya kalemle, sözcüklerle veya sahnede jestlerle ancak onu tekrar edebilir. Nesnellik kendi başına bir kimseyi sanatçı olmaya muktedir kılar; fakat bu ancak kökünden, iradeden ayrılan zihinle, onun özgürce hareket etmesiyle ama yine de azami derecede etkin olmasıyla mümkün olur.

Zihinleri kavrayış gücü bakımından henüz taze bir enerjiyle çalışan gençlere doğa çoğu kez kendisini tam bir nesnellikle ve dolayısıyla kusursuz güzellikle gösterir. Fakat böyle bir bakışın zevki kimi zaman nesnelere sunduğu sıkıntı verici yansımayla gölgelenir ve kendilerini böyle bir güzellik içinde sergilemeleri de onunla ilgisini çekebilecek veya zevk verebilecek kişisel bir ilişki içinde değildir. Dolayısıyla o, hayatının hayal gücüne dayalı ilginç bir eser biçimine bürünmesini bekler. "Şu sarp kayalığın arkasında dostlarımdan oluşan bir süvari takımı bekliyor olmalı; bu şelalede sevgilim dinleniyor olmalı; şu güzelce aydınlatılmış bina onun ikametgâhı ve şu sar-

maşıklı pencere onunki olmalı; ama bu güzel dünya benim için bir zindan!" vs. Gençliğin bu türden melankolik hayalleri gerçekte kendileriyle tam olarak çelişen bir şey talep eder; çünkü bu nesnelere sunduğu güzellik tam da onların kavrayışının nesneliliğine, yani yarar çıkar gözetmezliğine dayanır ve bu yüzden gençlerin ıstırapla kaybettiği iradeyle en küçük bir ilişki neticesinde derhal ortadan kalkacaktır. Ve böylece şimdi ona haz veren bütün büyü, her ne kadar belli bir ıstırap karışımıyla değeri düşmüşse de artık var olmayacaktır. Ayrıca aynı şey her çağ ve her ilişki için de geçerlidir; şimdi bize keyif veren bir manzaradaki nesnelere güzelliği, eğer bunlarla her zaman bilincinde olduğumuz ve öyle kaldığımız kişisel ilişkiler içinde olsaydık kaybolurdu. Her şey ancak bizi ilgilendirmediği kadar güzeldir. (Burada duyumsal bir tutkuyu değil, estetik hazı konuşuyoruz.) Hayat asla güzel değildir, fakat sadece hayatın tabloları, yani sanat veya şiirin başkalaştıran aynasındaki tablolar, özellikle gençlikte, onu henüz tanımazken güzeldir. Eğer bu derin kavrayışı elde etmelerine yardımcı olunabilseydi birçok genç sükûnete ererdi.

Acaba dolunayın görünümü neden böyle iyi, yatıştırıcı ve yüceltici bir etkiye sahiptir? Çünkü ay bir kavrayış objesidir, bir isteme objesi değil:

"Die Sterne, die begehrt man nicht,
Man freut sich ihrer Bracht."⁸

(Goethe)

Ayrıca *yücedir*, yani bizde ulvi bir ruh hali uyandırır, çünkü bizimle herhangi bir ilişkisi olmadığından dünya hayatına ve onun uğraşlarına ebediyen yabancı kalarak de-

8 (: Peşinde koşmadığımız yıldızlar
Keyif verir yücelikleriyle bize.)

veran eder ve içinde hiçbir payı bulunmamasına karşın her şeyi seyreder. Bu yüzden onu gördüğünde irade sürekliliği endişesi ve hiç eksilmeyen derdiyle bilinçten kaybolur ve onu arkasında bütünüyle bilen bir bilinç olarak bırakır. Muhtemelen bireysel farklılıkları onda kaybolmuş, dolayısıyla bu kavrayışta bir ve beraber olan milyonlarla bu görüntüyü paylaştığımız karışık bir duygu da vardır ve bu da benzer şekilde yücenin etkisini artırır. Son olarak bu etki ayın ısıtmaksızın parlamasıyla da artar; ona iffetli denmesinin ve Diana ile özdeşleştirilmesinin sebebi de kesinlikle burada aranmalıdır. Hissiyatımız üzerindeki bu bütünüyle hayırhah etkisinin bir sonucu olarak ay zamanla bizim can yoldaşımız olur. Buna karşılık güneş asla bunu yapmaz; o tıpkı yüzüne bakamadığımız bağışları bitmez tükenmez bir velinimete benzer.

GÜZELİN METAFİZİĞİ ÜZERİNE*

- *Parerga und Paralipomena*, Bd. II, Kap. XIX: Zur Metaphysik des Schönen und Aesthetik.

Güzelin Algılanışı Neden Bizi Mutlu Eder?

Başeserimde (Platon'un) idealar öğretisini ve onunla ilişkili olan şeyi, yani saf bilme öznesini¹ yeteri kadar ayrıntılı olarak ele aldığım için, bunun bu anlamda benden önce hiçbir surette ele alınmamış bir değerlendirme olduğu zihnimdeki yerini korumamış olsaydı, burada ona bir kez daha geri dönmeyi gereksiz bulurdum. Bu sebepten ötürü eğer herhangi bir meselenin getirilecek açıklamalarla aydınlığa kavuşturulabilme ve böylece hoş karşılanma ihtimali varsa geri bırakılmaması daha iyidir. Bu çerçeve içerisinde doğal olarak okurun daha önceki tartışmalara aşına olduğunu varsayıyorum.

Güzel metafiziğinin gerçek meselesi şu soruyla gayet basit bir şekilde ifade edilebilir: Bir obje irademizle herhangi bir ilgi/ilişki içinde olmaksızın bizi nasıl tatmin edebilir ve ondan nasıl haz duyabiliriz?

Nitekim herkes bir şeyin verdiği haz ve tatminin gerçekte ancak irademizle, ya da alışkın olduğumuz bir anlatımla ifade edecek olursak hedeflerimizle ilişkisinden kaynaklanabileceğini hisseder, dolayısıyla (irademizi harekete geçirip) bizi heyecanlandırmayan haz bir çelişki gibi görünür. Ancak güzel bu vasfıyla, kişisel hedeflerimizle ve dolayısıyla irademizle herhangi bir ilişki içinde olmaksızın gayet açık biçimde bize keyif ve haz verir.

1 (: das reine Subjekt Erkennens.)

(Bu muammaya benim önerdiğim) çözüm şuydu: Güzelde biz her zaman canlı ve cansız doğanın temel ve asli biçimlerini, dolayısıyla Platon'un idealarını kavrarız ve bu kavrayışın içinde onun koşulu olarak bu biçimlerin müteakabili, *iradeden bağımsız bilme öznesi*, bir başka ifadeyle, amaçları ve tasarıları olmayan bir saf akıl vardır. Bir estetik kavrayış gerçekleştiğinde irade onunla birlikte bilinçten bütünüyle kaybolur. Ama bütün kederlerimiz ve ıstıraplarımızın kaynağı tek başına odur. Güzelin kavranışına eşlik eden tatmin ve hazzın kökeni budur. Bu sebepten ötürüdür ki o ıstırapı mümkün kılan şeyin bütünüyle ortadan kalkmasına dayanır. Eğer o zaman hazzın mümküniyetinin de ortadan kalkacağı yolunda bir itiraz gelecek olursa, hep açıkladığım üzere burada da yinelemeliyim: Mutluluk yahut tatminin *menfi* bir tabiatı vardır, yani sadece bir ıstırapın sona ermesine dayanır, oysa acı ve ıstırap müspet bir şeydir, bu akıldan çıkarılmamalıdır. Her türlü istemenin bilinçten çıkmasıyla birlikte geriye haz durumu kalır; diğer bir deyişle geriye kalan her türlü ıstırapın hatta onun ihtimalinin bile yokluğudur. Çünkü böylece birey sadece bilen ve bundan böyle istemeyen bir özneye dönüşür; ancak o yine de tam bu şekilde kendinin ve etkinliğinin bilincinde kalır. Bildiğimiz gibi, *irade/isteme* olarak dünya ilk dünya (*ordine prior*), *tasavvur/tasarım* olarak dünya ikinci dünyadır (*ordine posterior*). İlki şiddetli arzulamanın, dolayısıyla ıstırapın ve bin türlü elemnin dünyasıdır. Hâlbuki ikincisi esas itibarıyla kendinde acısızdır; ayrıca görülmeye değer, bütünüyle anlamlı, en azından eğlendirici bir manzara içerir. (Bu manzaranın) verdiği zevk estetik hazzı² oluşturur. Saf bilme öznesi olmak demek kendinden geç-

2 Tam doyum, nihai durulma, arzu edilmeye değer tek hakiki durum, her zaman sadece resimde, *sanat eserinde*, şiirde veya müzikte ortaya çıkar. Elbette buradan bunların bir yerlerde olması gerektiği anlaşılabilir.

mek demektir;³ fakat çoğunlukla insanlar bunu yapamadıkları için şeylerin safi nesnel kavranışına—ki sanatçının yeteneğini ve meziyetini oluşturan budur—muktedir değillerdir.

* * *

Ne var ki bireysel irade bir an için kendisine tahsis edilmiş olan tasarım gücünü serbest bıraksın ve varoluşunun sebebi olan hizmetten muaf tutsun, böylece bu güç yegâne doğal teması ve dolayısıyla düzenli işi olan iradeye veya o kişiye ilgisini terk etsin, ama enerjik biçimde etkin olmaktan ve sezgisel olarak kavranılabilir olanı açıkça ve neredeyse vecit halindeki bir dikkatle kavramaktan kesilmesin, işte o zaman bu güç derhal bütünüyle *nesnel* hale gelecek, bir başka deyişle, nesnelere gerçek aynası, veya daha doğrusu söz konusu nesnelere kendisini gösteren iradenin nesnelleşmesinin aracı olacaktır. İradenin en derin özü şimdi, sezgisel kavrayış ne kadar uzun sürerse, bu derin özü bütünüyle tüketinceye kadar, tasarım gücünde daha tam olarak ortaya çıkacaktır. Saf özneyle birlikte saf nesne, bir başka deyişle, sezgisel biçimde kavranılan nesnede beliren iradenin kusurağsız tezahürü ancak böyle ortaya çıkar; bu tezahür tam da onun (Platonik) *ideasıdır*. Fakat böyle bir ideanın kavranması bir nesneyi düşünürken onun zaman ve mekân içindeki konumunu, dolayısıyla onun bireyselliğini göz ardı etmemi gerektirir. Çünkü her zaman nedensellik yasasıyla belirlenen ve bu nesneyi bir birey olarak belimle bir ilişkiye sokan bu *konumdur*. Bu yüzden ancak bu konum bir kenara bırakıldığında nesne *idea* haline

3 Saf bilme öznesi sezgisel biçimde kavranan objelerde bütünüyle kaybolmak için kendimizi unuttuğumuzda ortaya çıkar, öyle ki (bu kayboluş durumunda) bilinçte kalanlar sadece bunlardır.

gelir ve aynı zamanda ben de saf bilme öznesi olurum. Dolayısıyla her resim gelip geçici ânı sonsuza dek sabitleyip onu zamandan koparmak suretiyle bize zaten şu veya bu münferit şeyi değil, fakat kalıcı olan ve her türlü değişim içinde hep aynı kalan ideayı sunar. Fakat özne ve nesnede talep edilen bu değişim sadece bilgi melekесinin asli köleliğinden (koparılarak) serbest kılınmasını ve bütünüyle kendisine bırakılmasını değil, fakat ayrıca, her ne kadar etkinliğinin doğal mahmuzu, iradenin dürtüsü şimdi eksik olsa da, bütün enerjisiyle etkin kalmasını gerekli kılar. Güçlük buradadır ve bunun bu kadar seyrek rastlanan bir şey olmasının sebebi de burada yatar. Çünkü bütün düşüncelerimiz ve özelemlerimiz, bilimüm görme ve işitmemiz doğal olarak her zaman bizim sayısız büyük küçük hedeflerimizin doğrudan veya dolaylı hizmetindedir. Dolayısıyla bilgi melekemizi işlevini yerine getirmeye zorlayan iradedir ve eğer böyle bir dürtü olmasaydı bu meleke hemen yorulup zayıflardı. Ayrıca bu dürtü sayesinde elde edilen bilgi pratik hayat için, hatta şeylerin gerçek ve hakiki iç özüne değil, her zaman sadece onlar arasındaki *ilişkilere* yönelen özel bilim dalları için de mükemmelen uygun ve yeterlidir; ve bu sebepten ötürüdür ki onların bütün bilgisi yeter sebep ilkesinin kılavuz çizgisinde ilerler, ilişkilerin bu unsurunu esas alır. Dolayısıyla sebep ve sonuç ya da illetler ve istidlaller⁴ bilgisinin söz konusu olduğu her yerde ve dolayısıyla doğabilimi ve matematiğin bütün dallarında, ayrıca tarih, keşifler vb. alanlarda araştırılan bilgi *iradenin bir amacı* olmalıdır ve o ne kadar büyük bir istekle bunun peşinde koşarsa hedefe o kadar çabuk ulaşılacaktır. Benzer şekilde devlet işlerinde, savaşta, ticari veya mali meselelerde, dolap ve dalaverenin her türünde

4 (: Grunden und Folgen.)

vb. *irade* her şeyden evvel arzulasının hararetiyle zekâyı bütün gücünü kullanmaya ve böylece söz konusu meselenin illet ve istidlallerinin tümü için en uygun hal çaresini bulmaya zorlamalıdır. Doğrusu iradenin mahmuzunun burada belli bir zekâyı güçlerinin olağan seviyesinin ötesine taşıyabilmesi şaşırtıcıdır. Dolayısıyla bu tür şeylerde kalburüstü başarıların tümü için, sadece keskin veya parlak bir zekâ değil, ama aynı zamanda güçlü bir irade de gereklidir. Bunun için iradenin zekâyı ilk başta yorucu bir çabaya ve durup dinlenmeyen bir etkinliğe sürüklemesi gerekir. Bunlar olmaksızın bu tür başarılar ortaya konulamaz.

Ama şeylerin (Platon'un sözünü ettiği) idealarını oluşturan ve güzel sanatlarda her muvaffakiyetin temeli olması gereken nesnel kökensel özünün kavranması söz konusu olduğunda durum tamamen farklıdır. Dolayısıyla orada böylesine gerekli hatta vazgeçilmez olan irade burada bütünüyle bir kenara bırakılmalıdır. Çünkü burada faydası olan tek şeyi zekâ kendi başına ve kendi imkânlarıyla gerçekleştirir ve gönüllü bir hediye olarak sunar. Burada her şey kendiliğinden olmalıdır; bilgi tasarlamadan faal hale gelmeli ve dolayısıyla iradesiz olmalıdır. Çünkü şeylerin (Platon'un sözünü ettiği) idealarının kavrandığı saf nesnel sezgisel kavrayış ancak kişinin bireyselliğiyle birlikte iradesinin ve onun hedeflerinin bütünüyle ortadan kalktığı *saf bilme* durumunda ortaya çıkabilir. Fakat bu her zaman kavramı önceleyen bir kavrayış, yani ilk ve her zaman sezgisel bilgi olmalıdır. Bu daha sonra hakiki bir sanat eserinin, bir şiirin ve hatta esaslı bir felsefi temellendirmenin gerçek malzemesini ve çekirdeğini, deyiş yerinde ise ruhunu oluşturur. Dehanın eserlerinde her zaman gözlemlenen bu dolayimsız, tasarlamasız ve hatta kısmen bilinçsiz ve içgüdüsel unsur tam da ilk sanatsal bilginin iradeden bütünüyle ayrı,

bağımsız, iradesiz bir bilgi olmasının bir sonucudur. Ve irade insanın kendisi olduğundan böyle bir bilgiyi ondan farklı bir varlığa, *dehaya* atfediyoruz. Bu tür bir bilginin kılavuz çizgisi hep söylediğim gibi yeter neden ilkesi değildir ve dolayısıyla ilk türden bilginin karşıtıdır. Nesnelliği sayesinde deha *düşünceli/dikkatliliğiyle*⁵ başkalarının görmediği her şeyi görüp kavrar. Bu bir şair ya da bir ressam olarak ona tabiatı böylesine açık, hissedilir ve canlı bir şekilde tasvir veya tersim yeteneğini sunar.

Buna karşılık bilinenin iletilmesinin ve sunulmasının amaçlandığı yerde eğerin *temsili/icrasıyla irade*, sırf bir amaç var olduğu için, tekrar etkin hale gelebilir ve hatta gelmelidir de. Dolayısıyla burada yine egemen olan yeter sebep ilkesidir, sanatın araçları onun sayesinde amacına uygun biçimde yönelir. Nitekim ressam çiziminin doğruluğuna ve renklerin kullanımına aldırmazlık edemez; şair de zihnindeki tasavvurun tertibine ve ardından ifade ve vezne kayıtsız kalamaz.

Fakat zekâ iradeden çıktığı için kendisini beyin, dolayısıyla iradenin nesnelleşmesi olan beden bir parçası olarak sunar. Buna uygun olarak zekâ köken itibarıyla iradeye hizmet etmeye yükümlü olduğundan onun doğal etkinliği daha önce anlatılan türden bir etkinliktir. Bu durumda o bilgisinin yeter sebep ilkesiyle ifade edilen doğal formuna sadık kalır ve onu etkin hale getiren ve etkin halde tutan insandaki ilk ve asli unsur olan iradedir. Buna karşılık ikinci tür bilgi akıl için doğal olmayan sıradışı bir etkinliktir; ve buna uygun olarak onun koşulu, aklın ve onun nesnel fenomeninin, beynin organizmanın kalanına göre belirgin biçimde olağan dışı ve dolayısıyla çok ender karşılaşılan, iradenin hedeflerinin gerekli kıldığı ölçünün ötesinde fazlalığıdır. Aklın bu fazlalığı ola-

5 (: Besonnenheit: Bedachtsamkeit.)

ğandışı olduğu için bundan kaynaklanan fenomenler zaman zaman çılgınlığı hatırlatır.

Şu halde bilgi burada kökeniyle, iradeyle bağlarını koparmakta ve onu terk etmektedir. Sırf iradeye hizmet etmek için ortaya çıkmış olan ve insanların neredeyse tümünde bu hizmeti sürdüren zekâ, böyle bir kullanım ve onun sonuçları hayatlarını yuttuğu için, bütün *özgür* sanatlarda ve bilimlerde olağan dışı biçimde kullanılır, değiş yerinde ise kötüye kullanılır; ve insan soyunun ilerlemesi ve saygınlığı bu kullanımda belirlenir. Bir başka durumda o iradeye karşı bile dönebilir ve kutsallığın tezahürlerinde iradeyi kökten ortadan kaldırabilir.

Bununla beraber, ilk ve asli bilgi olarak her sanatsal, şiirsel, hatta saf felsefi kavrayışın altında yatan dünyanın ve eşyanın bütünüyle nesnel kavranışı hem nesnel hem öznel sebeplerden ötürü gelip geçici bir kavrayıştan ibarettir. Bunun sebebi kısmen gerekli çaba ve dikkatin sürdürülememesi, kısmen de dünya ahvalinin bizim, Pythagoras'ın tarifine uygun bir filozof gibi edilgin ve kayıtsız seyirciler olarak kalmamıza izin vermemesidir. Tam tersine hayatın bu büyük kukla gösterisinde herkes rolünü oynamak zorundadır ve neredeyse her zaman kendisini bu oyuna bağlayan ve hareket halinde tutan ipi hisseder.

Plastik Sanatlar Resim, Heykel ve Mimari Üzerine

Şimdi bu estetik sezgisel kavrayışın *nesnel* unsuruna, (Platon'un sözünü ettiği) *ideaya* gelince, eğer zaman, bilincimizin bu biçimsel ve öznel unsuru tıpkı çiçekdürbünündeki¹ cam gibi çekilip alınmış olsaydı önümüzde bulacağımız şeyi ona benzetebilirdik. Sözgelimi tomurcuk, çiçek ve meyvenin gelişimini görürüz ve bu döngüyü tekrar tekrar tamamlamaktan asla yorulmayan itici güç karşısında şaşırırız. Eğer bütün bu değişime rağmen önümüzde tek ve değişmeyen bitki ideasının bulunduğunu bilebilseydik bu şaşkınlığımız azalırdı. Ne var ki bu ideayı bir tomurcuk, çiçek ve meyve birliği olarak sezgisel olarak kavrayamaz, fakat onu zaman formu aracılığıyla bilmeye veya idrake zorlanırız. İdea işte bu zaman formu sayesinde zihnimize ardışık durumlar içerisinde görünür.²

* * *

Eğer hem şiirin hem plastik sanatların her zaman kendi özel temaları olarak *münferit* olanı aldıklarını ve onu en önemsiz karakteristiklerine kadar büyük bir özen ve kesinlikle kendi münferit doğasının bütün özellikleri içinde

1 (: Kaleidoskop.)

2 (Daha doğrusu zihnimizin önüne serilir.)

sunduklarını düşünürsek ve ardından işlerini her biri bir tür olarak onlara özgü olan şeyi ilk ve son defa tarif ve tasvir ederek münferit sayısız şeyi temsil eden *kavramlarla* gören bilimlere bakarsak, sanatın gayesi böyle bir düşünmeye bağlı olarak bize anlamsız, önemsiz, hatta neredeyse çocukça görünebilir. Fakat sanatın özü (sunduğu) tek bir durumun binlercesi için geçerli olmasıdır, çünkü münferit olanın bu özenli ve ayrıntılı temsiliyle göz önüne getirdiği şey o münferit şeyin türünün (Platonik) *Ideasının* açığa vurulmasıdır. Sözgelimi, insan hayatından tam ve doğru bir şekilde tasvir edilmiş ve dolayısıyla onun içinde yer alan kişilerin tam bir temsiliyle bir olay, bir sahne bize belli bir açıdan görülen insanlık ideasının açık ve derin bir bilgisini sunar. Çünkü nasıl ki bitkibilimci tek bir çiçeği bitki dünyasının sınırsız zenginliği ve çeşitliliği içinden seçip ardından onu genel olarak bitkinin doğasını gözler önüne sermek için teşrih ederse, şair de bize hayatın ve insanın gerçek doğasının ne olduğunu göstermek için, her yerde sürekli faal olan insan hayatının sonsuz karmaşası ve karışık halleri içinden tek bir sahneyi ve çoğu zaman tek bir ruh hali veya hissiyatı alır. Dolayısıyla Shakespeare ve Goethe, Raffaello ve Rembrandt gibi büyük kafaların seçkin ve önemli bile olmayan bir bireyi büyük bir doğruluk, ciddiyet, itina ve ihtimamla sunmayı ve onun bütün özelliklerinin en küçük ayrıntısına kadar açık ve canlı bir tasvirini veremeyi vakarlarıyla bağdaşmayan bir iş olarak görmediklerini görürüz. Çünkü tikel ve münferit şey ancak sezgisel kavrayışla kavranır; bu sebepten ötürü ben şiiri sözcüklerin yardımıyla hayal gücünü harekete geçirme sanatı diye tanımladım.

İlk ve temel olan sezgisel kavrayış sayesinde (elde edilen) bilginin soyut bilgiye üstünlüğünü doğrudan hissetmek ve farkında olmak, dolayısıyla sanatın herhangi

bir bilimin sunabileceğinden daha fazlasını gözlerimizin önüne serebileceğini görmek istiyorsak gerek doğal haliyle gerekse sanat aracılığıyla anlamlı dolu güzel ve kolay değişen bir insan çehresini seyredelim. Bunun insanın özüne ve genel olarak doğaya dair sunduğu derin kavrayışın yanında tüm sözcüklerin ve soyutlamaların ifade ettiği kıymeti ne olabilir ki! Yeri gelmişken burada şuna da işaret edilebilir, güzel bir manzara için güneşin bulutların arasından sıyrılıp ansızın yüzünü göstermesi neyse, güzel bir çehre için de onun gülüşünün görünüşü odur. O halde *ridete, puellae, ridete!*³

• • •

Bununla birlikte bir *resmin* bizi bir (Platonik) ideanın kavranışına gerçek ve aktüel bir nesneden daha kolay ulaştırmasını mümkün kılan şey—öyle ki bu sayede resim ideaya gerçeklikten daha yakın hale gelir—genel olarak sanat eserinin daha önce bir öznenin içine işlemiş (ve ondan geçerek bize ulaşmış) obje olmasıdır. Dolayısıyla insan bedeni için hayvani besin, yani zaten hazmedilmiş yeşillik neyse sanat eseri de insan ruhu için odur. Bununla beraber biraz daha yakından bakıldığında bu durum plastik sanat eserlerinin gerçeklik gibi bize sadece bir kez varolan ve bir daha olmayan şeyi, dolayısıyla tam da o somut ve münferit şeyi oluşturan *bu* maddeyle *bu* biçimin terkiibini göstermemesine, fakat *sadece biçimi* göstermesine dayanır. Eğer bu biçim tam olarak ve her açıdan verilmiş olsaydı bizatihi idea olurdu. Dolayısıyla resim bizi derhal münferit olandan saf biçime götürür. Zaten onu ideaya bu kadar yaklaştıran şey biçimin maddeden bu ayrılığıdır. Fakat her resim, bu ister bir tablo ister bir heykel olsun, böyle bir ayrılıktır. Dolayısıy-

3 (: Gülün, kızlar, gülün!)

la biçimin maddeden bu kopuşu, bu ayrılığı estetik sanat eserinin karakterine aittir, çünkü onun amacı bizi bir (Platonik) ideanın bilgisine götürmektir. Bu sebepten ötürü maddeden ayrı olarak sadece biçimi sunmak ve hatta bunu açıkça ve alenen yapmak sanat eseri için *temel ve elzemdir*. Balmumundan yapılma şekil yahut suretlerin, iyi yapılmış olmaları halinde en iyi resim ya da heykelin meydana getirebileceğinden yüz kez daha fazla yanılısama meydana getirselerseler de, estetik bir etki uyandırmamalarının ve dolayısıyla (estetik anlamda) sanat eseri olarak kabul edilmemelerinin gerçek sebebi burada aranmalıdır. Dolayısıyla gerçek şeyin aldatıcı taklidi sanatın gayesi olarak kabul edilmiş olsaydı, balmumundan yapılma şekil ya da suretler zorunlu olarak birinci sırayı işgal ederdi. Nitekim onlar sadece biçimi değil, fakat maddeyi de sunar görünürler; ve böylece onlar şeyin bizzatihi kendisinin önümüzde olduğu yanılısamasını uyandıırırlar. Bu yüzden karşımızda, sadece bir kez var olan ve bir daha var olmayan şeyden, yani münferit olandan bizi alıp her zaman sınırsız kez, sonsuz sayıda münferit şeyde varolan şeye, yani safi biçim ya da ideaya götüren gerçek sanat eseri yerine, bize görünürde münferit olanın kendisini ve dolayısıyla sadece bir kez var olan ve bir daha var olmayan şeyi, ama yine de böyle gelip geçici bir varoluşa kıymet kazandıran şeyden, hayattan yoksun olarak sunan balmumu şekilleri buluruz. Bu sebepten ötürüdür ki balmumundan yapılma şekil yahut suretler bir ürperti hissi uyandırır, çünkü etkisi kaskatı bir cesedin etkisine benzer.

Biçimi maddesiz olarak sadece heykelin sunduğu, buna karşılık resmin renk sayesinde maddeyi ve onun özelliklerini taklit ettiği kadarıyla maddeyi de verdiği zannedilebilir. Ne var ki bu biçimi salt geometrik anlamda—ki burada kastedilen bu değildir—anlamakla aynı şey olurdu.

Çünkü felsefi anlamda biçim maddenin karşıtıdır ve dolayısıyla aynı zamanda rengi, düzgünlüğü, dokuyu, kısaca her niteliği içine alır. Heykel kesinlikle yalnızca salt geometrik biçimi mermerde, dolayısıyla kendisine açıkça yabancı olan bir malzemede sunan tek şeydir; dolayısıyla heykel bu şekilde açıkça ve aşikâr biçimde biçimi ayrıştırır. Buna karşılık resim bize maddeyi değil, fakat sadece biçimin görünüşünü, geometrik değil fakat az önce ifade edilen felsefi anlamda biçimi verir. Hatta resim bu biçimi de vermez, fakat sadece onun görünüşünü, yani onun yalnızca bir duyu, görme duyusu üzerindeki etkisini, bunu da ancak tek bir açıdan verir. Dolayısıyla resim de gerçekte şeyin kendisinin yani biçim ve maddenin önümüzde olduğu yanılmasını meydana getirmez; fakat resmin aldatıcı hakikati bile her zaman bu temsil⁴ yönteminin kabul edilmiş belli koşullar altındadır. Sözelimi iki gözümüzün paralaksının kaçınılmaz olarak azalması sayesinde resim şeyleri her zaman bize onları ancak tek gözlü kimsenin gördüğü gibi gösterir. Dolayısıyla tablo bile sadece *biçimi* verir, çünkü o sadece onun etkisini ve aslında tamamen tek yanlı, yani sadece göze bağlı olarak verir. Sanat eserinin bizi bir (Platonik) ideanın kavranışına gerçeklikten neden daha kolay yaklaştırdığının öteki sebepleri *Die Welt als Wille und Vorstellung*'un ikinci cildinin 30. bölümünde bulunmaktadır.

Aşağıdaki mülahazalar da yukarıdaki düşüncelerle akrabadır, ne var ki burada biçim yeniden geometrik anlamda anlaşılmalıdır. Siyah beyaz bakır oyma baskı ve gravürler renkli oyma baskılar ve sulu boyalardan daha soylu ve daha yüksek bir zevke karşılık gelirler, her ne kadar sonuncusu daha az eğitilmişlerin zevkine daha fazla hitap etse de. Bunun aşikâr sebebi siyah beyaz çizimlerin sadece, zihinsel olarak, yani sezgisel biçimde kav-

4 (: Darstellung.)

rayan anlayış gücünün etkinliğiyle kavranan biçimi, de-
yiş yerinde ise, *in abstracto* vermesidir. Buna karşılık
renk sadece duyu organının ve aslında onda özel bir in-
tibak biçiminin (retinanın faaliyetinin niteliksel bölünebi-
lirliği) bir konusudur. Bu bakımdan renkli bakır oyma
baskıları kafiyeli, siyah beyaz oyma baskıları ise sadece
vezinli manzumelere de benzetebiliriz. Bu ikisinin ara-
sındaki ilişkiyi *Die Welt als Wille und Vorstellung*'un ikin-
ci cildinin otuz yedinci bölümünde ifade etmişim.^{4a}

* * *

Gençliğimizde edindiğimiz izlenimlerin bu kadar önemli
olmasının ve hayatın şafağında her şeyin kendisini böy-
lesine *ideal* bir açıdan ve göz alıcı renklerde sunmasının
nedeni şudur: Münferit şey aracılığıyla bizim için henüz
yeni olan türle o zaman ilk kez tanışırız, böylece her
münferit şey bize türünün bir temsilcisi olarak görünür.
Dolayısıyla onda türün (Platonik) ideasını kavrarız, ki bu
hüviyetiyle güzellik onun için temel ve aslidir.

* * *

(Almancada güzel anlamına gelen) *schön* sözcüğü hiç
kuşku yok İngilizcedeki (göstermek anlamına gelen) "to
show" fiiliyle irtibatlıdır ve dolayısıyla "showy" (gösteriş-
li), "what shows well" (iyi gösteren), iyi görünen ve bun-
dan ötürü sezgisel kavrayışta/algılamada açık seçik göze
çarpan; binaenaleyh önemli (Platonik) idealaların açık an-
latımı anlamına gelir.

Malerisch (resimsi, pitoresk) sözcüğü aslında *schön*
ile aynı anlama sahiptir. Sözcük kendisini türünün (Pla-

^{4a} (: Dizinin *Okumaya ve Okumuşlara Dair* adlı kitabına bakınız.)

tonik) ideasını açıkça ışığa çıkaracak şekilde sunan şey için kullanılır. Bu yüzden ressamın temsili için uygundur, çünkü o güzel şeyde nesnel olanı oluşturan ideaları takdim ve tebarüz et(tir)mekle⁵ uğraşır.



İnsan suretinin güzelliği ve zarafeti iradenin nesnelleşmesinin en yüksek aşamasında en açık görünürlüğü ile ilişkilidir ve plastik sanatların en yüksek eseri olmasının sebebi budur. Mamafih, *Die Welt als Wille und Vorstellung*, cilt I, § 4 I 'de söylediğim gibi, her doğal şey kesinlikle güzeldir; ve aynı şekilde her hayvan da güzeldir. Eğer bu bize bazı hayvanlar bakımından böyle görünmüyorsa bunun sebebi onları bütünüyle nesnel biçimde görüp düşünecek ve dolayısıyla idealarını kavrayacak konumda olmamamız, önüne geçilemeyen bir düşünce çağrışımıyla onlardan uzaklaşmamızdır. Çoğu durumda bu sözgelimi insan ile maymun arasındaki gibi, kendisini fazla hissettiren bir benzerliğin sonucudur. Bu sebepten ötürü bu hayvanın ideasını kavramaz, fakat sadece onda bir insanın karikatürünü görürüz. Kara kurbağası ile çerçöp çamur arasındaki benzerlik de benzer bir sonuç doğurur gibidir. Ne var ki bu kimilerinin bu hayvanları, kimilerinin de örümcekleri gördüğünde hissettiği ölçsüz tiksinti, hatta korku ve dehşeti açıklamaya yetmez. Tam tersine bunun kökleri çok daha derin bir metafizik ve esrarlı bağlantıda saklı gibidir. Bu hayvanların genellikle *sympatheia* esasına dayalı tedaviler (ve kara büyüler) dolayısıyla büyüyle ilgili amaçlar için kullanılması da bu görüşü destekler. Sözgelimi humma ölünceye dek hastanın boynunda taşıdığı fındık kabuğuna kapatılmış bir örümcekle uzaklaştırılır; ya

5 (: Darstellung, Herworhebung; yakına getirme (göze görünür kılma, dolayısıyla temessül etme) ve açığa çıkarma.)

da ciddi ve ölümcül bir tehlike söz konusu olduğunda bir kara kurbağası hastanın kapalı bir kap içerisindeki idrarına bırakılır ve öğleyin özellikle saat tam on ikide evin mahzenine gömülür. Ancak bu hayvanların yavaş yavaş işkence edilerek öldürülmesi ebedi adaletten bir kefaret talep eder; sonra bu, kim büyüyle uğraşırsa şeytanla sözleşme yapmıştır kabulüne bir açıklama sunar.

* * *

Estetik üzerine bu bölümün sonunda şimdi her nasılsa Münih'e gelmiş olan Boisseree'nin eski Aşağı Ren Okulu resimleri koleksiyonu hakkındaki görüşüme yer vermem uygun olur.

Hakiki bir sanat eserinin haz verici olabilmesi için gerçekte bir sanat tarihi mukaddimesine sahip olmasına gerek yoktur. Ancak bu hiçbir resim türü için burada ele alınacak olanlar için olduğu kadar geçerli değildir. Her halükârda onların kıymetini doğru bir şekilde ancak Jan van Eyck'den önce yağlıboya tablonun neye benzediğini gördüğümüz zaman değerlendiririz. Nitekim Byzantium ve benzeri yerlerden gelmiş olan üslupta hayattan, hareketten ve esneklikten yoksun figürler ve ayrıca azizin ismini içeren devasa halelerle distempero altın bir zemin vardı. Hakiki bir deha olarak Van Eyck doğaya döndü, tabloya bir geri plan, figürlere canlı bir tavır, hareket, yüzlere ifade ve hakikilik, kıvrımlara doğruluk kazandırdı. Ayrıca perspektifi getirdi ve genel olarak teknik icrada mümkün olan en yüksek mükemmeliyete ulaştı. Schoreel ve Hemling (veya Memling) gibi takipçilerinin kimisi bu yola bağlı kaldı; diğerleri eski saçmalıklara geri döndü. Hatta kendisi bile her zar. an bunlardan kilisenin görüşüyle uyum içinde olmanın zorunlu kıldığı kadannı muhafaza etmek mecburiyetinde kaldı. Sözgelimi o da haleler ve devasa ışık

huzmeleri yapmak zorunluluğunu hissediyordu; fakat yapabildiği ölçüde bunları resimden çıkardığını görüyoruz. Dolayısıyla o zamanın ruhuyla hep savaş halindeydi, takipçileri Schoreel ve Hemling de böyleydi; bu yüzden zamanlarına göre değerlendirilmeleri gerekir. Resimlerinin konularının çoğu zaman anlamsız, saçma, her zaman önemsiz, beylik türde şeyler ve kiliseyle ilgili olmasının sorumlusu budur; sözgelimi "Üç Kral", "Ruhunu Teslim Eden Meryem", "Aziz Christopher", "Aziz Luka Bakire Meryem'i Boyuyor" vb. gibi. Figürlerinin özgür ve bütünüyle insani bir tavır ve çehreye hemen hiç sahip olmaması, genel olarak kiliseye özgü işaret ve jestler, diğer bir deyişle, bir dilencinin zoraki, maksatlı, hakir ve mahviyetkâr hareketlerini sergilemesi de yine dönemlerinin kusurudur. Ayrıca bu ressamlar eski dünyayı tanımıyorlardı, bu sebepten ötürü onların figürlerinde nadiren güzel çehrelere rastlarız; tam tersine çoğu kez bunlar hem çirkin hem de güzel uzuvlardan yoksundur. Resimlerinde her ne kadar mesafe perspektifi büyük ölçüde doğru ise de ortamla ilgili perspektif de eksiktir. Doğayı bildikleri haliyle her şeyin kaynağı durumuna getirdiler; dolayısıyla yüzlerdeki ifade doğru ve samimidir, ama asla çok fazla bir şey söylemez, azizlerinden hiçbiri çehresinde gerçek kutsallığın yüce ifadesinin izini taşımaz. Bunu sadece İtalyanlar, özellikle ilk resimlerinde Raffaello ve Correggio verir.

Dolayısıyla söz konusu resimler büyük ölçüde gerçek ve edimsel olanın, kıyafet ve malzemenin olduğu kadar kafaların da temsilinde neredeyse, uzun zaman sonra 17. yüzyılda gerçek Felemenk okulunun eriştiği ölçüde, en yüksek teknik mükemmeliyete sahip oldukları; buna karşılık, en soylu ifade, üstün güzellik ve hakiki zarafetin kendilerine yabancı kaldığı söylenerek nesnel biçimde eleştirilebilir. Fakat bu nitelikler sanatın amacı—ki teknik mükemmeliyet bunların yanında bir araç mesabe-

sindedir—olduğu için bunlar birinci sınıf sanat eserleri değildir. Aslında bunlar mutlak anlamda haz verici değildir, çünkü anlamsız konular ve kiliseye özgü genel jestlerle birlikte sözü edilen kusurlar her zaman öncelikle zamandan çıkarılmalı ve zamanla izah edilmelidir.

Onların başta gelen meziyeti, ama sadece Van Eyck ve onun en iyi talebelerinde, doğaya açık bir bakışla ve boyamada çelikten azimle elde edilen gerçekliğin en aldatıcı taklidine dayanır. Ardından renklerinin canlılığı gelir, bu sadece onlara özgü bir meziyettir. *Böylesi* renklerle ne onlardan önce ne de onlardan sonra resim yapan çıkmadı. Renkler parlak ve göz kamaştırıcıdır, ışığı en büyük renk gücüne çıkarır. Dolayısıyla aradan dört yüzyıl geçtikten sonra bu resimler bu sebepten ötürü sanki dün boyanmış gibi görünmektedir. Keşke Raffaello ve Correggio bu renkleri bilseydiler. Fakat bunlar bir okul sırrı olarak kaldı ve dolayısıyla kayboldu. Kimyasal olarak incelenmeleri gerekir.

• • •

İnorganik doğa sudan teşekkül etmediği kadarıyla, bilhassa kendisini organik hiçbir şeye yer vermeksizin açtığına üzerimizde oldukça hazin hatta kasvetli bir etki yapar. Safi yalçın kayalarla kaplı bölgeler, bilhassa içinden Marsilya yolunun geçtiği Tulon yakınlarındaki üzerinde yeşillik namına hiçbir şeye rastlanmayan uzun kayalık vadi bunun misalleridir. Afrika çölü daha geniş ve çok daha etkileyici çapta bir örnektir. İnorganik olanın üzerimizde husule getirdiği bu tesirin kasveti öncelikle inorganik kütlenin münhasıran çekim yasasına itaat etmesinden kaynaklanır; dolayısıyla her şey bu istikamete eğilimlidir. Buna karşılık bitki örtüsünün görünümü bizi doğrudan ve yüksek derecede sevindirir, fakat bitki örtüsü ne kadar zengin, ne ka-

dar çeşitli ve geniş ve ayrıca ne kadar kendi haline bırakılmış ise doğal olarak bu daha fazla böyledir. Bunun en başta gelen nedeni, bitki dünyası yerçekiminin tam tersi olan bir istikamette yükseldiğinden ve böylece hayat fenomenini doğrudan yeni ve daha yüksek türde bir şey olarak duyurmasından dolayı bitki örtüsüyle çekim yasasının görünüşe göre alt edilmesinde aranmalıdır. Biz de bunun bir parçasıyız; o bize akraba ve varoluşumuzun unsurudur; ruhumuz onun karşısında canlanıp şenlenir. Dolayısıyla bitki dünyasının görünümünde bizi sevindiren, aracısız hoşnut eden şey öncelikle yukarıya doğru dikey doğrultudur ve dolayısıyla güzel bir ağaç kümesi eğer ortasından bir çift uzun, düz, sivri köknar ağacı yükselirse bundan çok şey kazanır. Buna karşılık etrafına sarkıp yayılmış bir ağaç bizi artık etkilemez; hatta yaslanan bir ağaç üzerimizde dümdüz büyümüş bir ağaçtan daha az etkiye sahiptir. Salkım söğüde bu ismi⁶ (*saule pleureur, weeping willow*) yere sarkan ve dolayısıyla yerçekimine boyun eğen dalları vermiştir. Suyun inorganik doğasının hazin ve kasvetli etkisi kendisine hayat belirtisi kazandıran büyük devinimiyle ve ışıkla biteviye oyunuyla büyük ölçüde ortadan kalkar; bundan başka o bütün hayatın ilk ve temel koşuludur. Ayrıca bitki dünyasının doğasının görünümünü böylesine hoş ve sevimli hale getiren şey, onun sahip olduğu huzurlu, sakin, doygun ifadedir. Halbuki hayvan doğası kendisini genellikle huzursuz, aç, sefil hatta çatışmalı bir durum içinde sunar. Bu sebepten ötürüdür ki bitki dünyası bizi kendimizden kurtaran bir saf bilme durumuna sokmaya böylesine kolayca muvaffak olur.

Bitki dünyasının, en sıradan ve önemsiz haliyle bile, insanların keyfiliğinin etkisinin ulaşmadığı her yerde, kendisini hem güzel hem resimsi kümeler halinde gösterdiğini görmek ilginçtir. Bu haliyle sadece dikenler, de-

6 (Yani ağlayan söğüt ismini...)

ve dikenini ve en sıradan yabancı çiçekleri yetişse bile bunu insanın ekip biçmesinin henüz erişmediği veya ondan kaçıp kurtulduğu her noktada görürüz. Buna karşılık mısır tarlaları ve bostanlarda bitki dünyasının estetik unsuru en asgari düzeye iner.

* * *

İnsani amaçlar için tasarlanmış her eserin, dolayısıyla her alet ve binanın güzel olmak için tabiatın eserleriyle belli bir benzerlik içinde olması gerektiği uzun zamandır bilinmektedir. Fakat burada böyle bir benzerliğin doğrudan olması ve dolayimsız olarak biçimlerde bulunması gerektiğini, böylece sözcülemi sütunların ağaçları hatta insan uzuvlarını temsil etmesi, kapların kabuklu deniz hayvanları, salyangozlar, veya çiçek çanaklarına benzer şekilde biçimlendirilmesi ve bitki veya hayvan formlarının her yerde görünmesi gerektiğini varsayarak hata yapıyoruz. Halbuki bu benzerlik doğrudan değil, sadece dolaylı olmalıdır; bir başka deyimle bu biçimlerde değil fakat onun karakterinde bulunmalıdır; birbirlerinden tamamen farklı olmalarına karşın, karakterin aynı olması mümkündür. Dolayısıyla binalar ve aletler tabiatı taklit etmemeli, fakat onun ruhu içinde yaratılmalıdır. Şimdi bu kendisini, her bir şey ve her bir parça amacına onun tarafından aynı anda duyurulacak kadar doğrudan cevap verdiğinde gösterir. Bütün bunlar amaca en kısa ve en basit yoldan ulaşıldığında olur. Dolayısıyla bu aşikâr uygunluk ya da yerindelik tabiatın eserinin ayırt edici özeliğidir. Şimdi elbette irade burada içeriden dışarıya doğru müessir olur ve maddenin hâkimiyetini tamamen ele geçirir; halbuki insani eserlerde irade dışarıdan müessir olduğundan amacına sezgisel kavrayış aracılığıyla, hatta o şeyin amacına dair bir kavramla ve bu durumda da yabancı olan, bir başka ifadeyle, kökeninde bir başka iradeyi dışarıya vuran bir

maddeyi alt edip boyun eğdirerek ulaşır ve kendisini ilk kez böyle ifade eder. Bununla beraber tabiat eserinin yukarıda zikredilen ayırt edici özelliği yine de muhafaza edilebilir. Klasik mimari bunu her bir parçanın veya uzvun onun böyle naif bir şekilde dışa vurduğu doğrudan amacına tam uygunluğunda gösterir. Ayrıca o bunu, karanlık ve esrarlı görünümünü, bizce bilinmeyen bir amaca atfettiğimiz için anlamsız bir sürü süsleme ve eklentiye borçlu olan Gotik mimariden farklı olarak, yararsız ya da amaçsız her şeyin dışarıda bırakılmış olmasında da gösterir. Aynı şey özgünlüğü etkileyen ve her türden lüzumsuz dolambaçlı yolla ve keyfi saçmalıklarla amaçlarını anlamaksızın sanat araçlarıyla oynayan her yoz mimari üslup için de söylenebilir. Güzellikleri, olmayı ve yapmayı tasarladıkları şeyi böylesine naif bir tarzda anlatmalarından kaynaklanan antik vazolar için de bu böyledir; keza kadim dünyanın diğer bütün araç gereçleri için de aynı şey söylenebilir. Burada şunu hissederiz: Eğer vazoları, amforaları, lambaları, masaları, sandalyeleri, miğferleri, kalkanları, armaları ve benzeri şeyleri tabiat vücuda getirecek olsaydı herhalde buna benzerdi. Buna karşılık bir de günümüzün bol keseden yaldızlanmış şu rezil porcelen kaplarına, kadın kıyafetlerine ve öteki şeylerine bakın. İnsanlar eski dünyanın alışılıp benimsenmiş olan üslubunu aşıklık rokoko ile değiştirirken bayağı ruhlarının kanıtını ele vermiş ve alınlarını ebediyen damgalamış oluyorlar. Çünkü bu aslında öyle önemsiz bir mesele değildir, bilakis onların yaşadıkları zamanın ruhunu hiçbir teville yer bırakmayacak şekilde gösterir. Bunların edebiyatları ve cahil muharrir taslaklarının Alman dilini imkânlarından yoksun bırakmaları bunun bir başka kanıtını sunar. Barbarlar sanat eserlerine nasıl bakarsa, bunlar da küstahça kibirleriyle? Alman diline aynı şekilde bakar, aynı şeyi yaparlar ve yaptıkları yanlarına kalır, kimse sesini çıkarmaz.

7 (Ya da keyfillikleriyle...)



Bir sanat eserinin temel fikrinin kökenine onun *kavramı* demek pek yanlış olmaz; çünkü insanın kökeni için üreme ne ise bu da o derecede temeldir. Ve tıpkı onun gibi bu da tam olarak zamana değil, fakat daha çok ruh hali ve fırsata gereksinim duyar. Nitekim genel olarak nesne, ilişkideki erkek tarafı gibi, özne, bu durumda kadın üzerinde, sürekli bir doğurtma ameliyesinde bulunur. Ne var ki bu fiil ancak uygun zamanlarda ve ayrıcalıklı öznelerle meyve verir; ancak o zaman ondan yeni ve özgün bir fikir çıkar ve hayatta o kalır. Fiziki üremede olduğu gibi burada da verimsizlik (kısırlık) erkekten çok kadına bağlıdır; eğer kadın (özne) gebe kalmak için uygun bir ruh hali içindeyse, şimdi algı menzili içerisindeki hemen her nesne ona konuşmaya başlayacak, bir başka söyleyişle onda canlı, nüfuz edici ve özgün bir fikir husule getirecektir. Dolayısıyla önemsiz bir nesne veya olayın görünümü kimi zaman büyük ve güzel bir eserin tohumu olur; sözgelimi Jacob Boehme dikkatini birdenbire bir teneke kutuya çevirerek bir aydınlanma durumuna girmiş ve tabiatın en mahrem derinliklerine dalmıştır. Ancak neticede her şey kendi yeğînliğimize bağlıdır; ve nasıl ki dirimsel güç hiçbir gıda yahut ilaç ile kazanılmaz veya kaybedilmişse yeniden ele geçirilmez ise bir kişiye özgü özgün fikri de hiçbir kitap ya da çalışma sağlayamaz.

Bununla birlikte *irticalen çalıp söyleyen kimse*⁸ *omnibus horis sapit*⁹ biridir, çünkü o her türden basmakalıp şeyin tam ve mükemmelen tasnif edilmiş halde bulunduğu bir mağazayı çekip çevirir; dolayısıyla o halin ve

8 (: Improvisatore.)

9 (: Bir şeyi herhangi bir saatte bilen kimse.)

mahallin koşullarına göre her talebin derhal karşılanacağını vaat eder ve *ducenti versus, stans pe de in uno*¹⁰ söyler.



Mousaların kayırmasıyla, demek istediğim şiirsel yetenekleriyle yaşamaya çalışan kimse bana bir bakıma cazibesıyla hayatını kazanan bir kıza benzer görünür. Her ikisi de alçak ve bayağı kazanç için en iç özlerinin özgür bağıışı olması gereken şeyi kirletir. Her ikisi de tükenmek ve genellikle hayatlarını utanç verici bir sonla noktalamak tehlikesiyle karşı karşıyadır. O halde alçaltıp bir fahişeye dönüştürmeyin Mousanızı, düsturunuz olsun şu dizeler:

Ich singe, wie der Vogel singt,
Der in den Zweigen wohnt.
Das Lied, das aus der Rehle bringt,
Ist Lohn, der reichlich lohnet,“.¹¹

Çünkü şairin yetenekleri hayatın çalışma değil tatil günlerine aittir. Şairin aynı zamanda sürdürdüğü bir uğraşla bir ölçüde engellenip kösteklendiklerini hissetseler bile bunların başarılı olması yine de mümkündür. Çünkü şairin filozof gibi büyük bilgi ve tahsil edinmesi gerekli değildir; aslında şairin yetenekleri bu bakımdan yoğunlaşmıştır, nitekim çok fazla serbest zamanla ve *ex professo* kullanılmakla seyrelip etkilerini kaybederler. Buna karşılık filozof sözü edilen sebepten ötürü aynı zamanda bir başka

10 (: Tek ayak üstünde yüz mısra.)

11 (: Ağaç dallarındaki kuşlar gibi)

Söylerim şarkımı

Ödüldür cömertçe verdiği

Gırtlığından işitilen şarkı.)

uğraşla çok fazla meşgul olamaz, çünkü felsefeyle para kazanmanın başka ciddi ve iyi bilinen sakıncaları vardır. Bu sebepten ötürü eskiler bunu filozoftan farklı olarak sofistin alametifarikası yapmışlardı. *“Bilgelik bir mirasla birlikte iyidir ve onunla birlikte güneşi görenlere kazanç getirebilir”* (Ekklesiastes 7: 11) derken Süleyman peygamberin de övülmesi gerekir.

Eski dünyanın *klasiklerine*, bir başka söyleyişle, yazıları tazeliğin lezzetinden ve parlaklığından hiçbir şey kaybetmeksizin bin yılları aşmış gelmiş olan kafalarına sahibiz; bunun en başta gelen sebebi eskilerin kitap yazmayı bir meslek veya zanaat olarak düşünmemeleriydi. Bu yolculuklarında söz konusu klasik yazarların üstün eserlerine daha aşağı olanların eşlik etmiyor olması ancak böyle açıklanabilir. Çünkü yeni dünyanın yazarlarının en iyisinden bile farklı olarak onlar ruh baharlaşıp kaybolduktan sonra geri kalanı ondan para kazanmak için pazara getirmezlerdi.

Müzik Üzerine

Müzik her yerde anlaşılan hakiki evrensel dildir; dolayısıyla bütün ülkelerde ve yüzyıllar boyunca büyük bir gayretle ve samimiyetle sürekli olarak konuşulur, ve çok şey söyleyen anlamlı bir ezgi çok geçmeden tüm yerküreyi dolandır. Buna karşılık zayıf ve hiçbir şey söylemeyen bir ezgi çok çabuk unutulup kaybolur. Bu da bir ezginin muhtevasının anlaşılmasının çok kolay olduğunu gösterir. Bununla birlikte ezgi şeylerden değil fakat sadece sevinç ve kederden söz eder, çünkü *irade* için bunlar yegâne gerçeklerdir. Dolayısıyla o kalp için çok şey söyler, halbuki kafa için *doğrudan* hiçbir şey söylemez; dolayısıyla eğer ondan, her türlü *tasvirî* müzikte hep olduğu gibi, talep edilen bu ise, bu uygun olmayan bir kullanımdır. Bu yüzden böyle bir müzik kesin olarak reddedilmedir, her ne kadar Haydn ve Beethoven bile yanılıp bunu kullanmaya meyletmişlerse de. Mozart ve Rossini bildiğim kadarıyla hiçbir zaman buna tevessül etmedi. Çünkü duyguları ifade etmek başka, nesnelere resmetmek başka şeydir.

Bu evrensel dilin grameri için bile, her ne kadar ancak Rameau¹ bunların temelini attıktan sonra olsa da, çok kesin kurallar konulmuştur. Buna karşılık sözlüğü açıklamaya, yukarıdakine uygun olarak bu gramerin muhtevasının su götürmez önemini kastediyorum, bir

1 (: Jean-Philippe Rameau (1683-1764).)

başka deyişle müziğin ezgi ve ahenkle söylediğinin ne olduğunu ve onun neden söz ettiğini, çok genel bir tarzda olsa bile, aklımız için anlaşılır hale getirmeye gelince, ben böyle bir şeye girişinceye kadar ciddi bir şekilde uğraşı konusu haline getirilmemişti bile. Başka birçok şey gibi bu da sadece: insanların genel olarak ne kadar az teemmüle ve tefekküre meyyal olduklarını ve hayatlarını ne kadar çok düşüncesizce yaşadıklarını gösterir. Her yerde düşündükleri tek şey eğlenmek ve bunu da mümkün olduğu kadar çok az düşünerek yapmaktır. Onların doğaları bu; nitekim felsefe profesörlerimizde, onların kıymetli eserlerinde, felsefe ve hakikat gayretlerinin içtenliğinde görülebileceği gibi, filozof rolünü oynamak zorunda kaldıklarını düşündüklerinde bu kadar gülünç görünmelerinin sebebi budur.

* * *

Hem genel hem de herkesin anlayacağı şekilde konuşarak müziğin genel olarak güftesi dünya olan ezgi olduğunu ifade etmeyi göze alıyoruz. Fakat onun kendine özgü anlamını ancak benim müzik yorumumla elde ederiz.

Fakat müzik sanatının güfte/metin, (metnin içerdiği) olaylar dizisi, marş, dans, uhrevi veya dünyevi şenlik ve benzeri gibi ona her zaman dışarıdan zorla benimsetilen belirli dış ya da zahiri yanla ilişkisi bir güzel sanat olarak, bir başka deyimle, salt estetik amaçlarla tasarlanan sanat olarak mimarinin inşa etmek zorunda olduğu gündelik binalarla ilişkisine benzer. Bu sebepten ötürü o fayda mülahazalarını, bir sanat olarak mimariye yabancı olan amaçları kendine özgü olan hedeflerle birleştirmek zorundadır. Çünkü o kendi hedeflerini bu fayda mülahazalarıyla kendisine dışarıdan zorla benimsetilen koşullar altında gerçekleştirir ve buna uygun olarak tapınak, sa-

ray, tophane, tiyatro ve benzeri binalar inşa eder. Ve bunu o şekilde yapar ki bina kendi başına amacına uygun olduğu kadar güzeldir de ve hatta böyle olduğunu estetik karakteriyle ilan eder. Dolayısıyla müzik güfteye ya da kendisine dışarıdan benimsetilen başka gerçekliklere benzer bir tabii oluş içinde bağlıdır, her ne kadar bu boyunca eğiş o kadar kaçınılmaz olmasa da. O her şeyden evvel kendisini güfteye uydurmalıdır, her ne kadar o buna kesinlikle muhtaç değilse ve aslında o olmaksızın çok daha özgürce hareket ederse de. Ne var ki müzik sadece her notasını güftenin sözcüklerinin uzunluk ve anlamına uydurmak değil, fakat aynı zamanda baştan sona güfte ile belli bir insicam içerisinde olmak ve aynı şekilde dışarıdan benimsetilen diğer keyfi hedeflerin karakterini taşımak ve buna uygun olarak kilise, opera, bando, dans ve benzeri (türden şeylerin) müziği olmak zorundadır. Fakat nasıl insani fayda mülahazaları salt estetik mimariye yabancı ise bütün bunlar da müziğin özüne aynı şekilde yabancıdır. Mimari için bu hemen her zaman kaçınılmazdır, ama aynı şey konçertolarda, sonatlarda ve hepsinden önemlisi en büyük şenliğini kutladığı en güzel sahnesi olan senfonilerde özgürce kanat çırpın müzik için söz konusu değildir.

Bundan başka yeri gelmişken şu da ifade edilmelidir ki, müziğimizin tuttuğu yanlış yol ve başına gelmek üzere olan felaket son imparatorlar döneminde Roma mimarisinin tuttuğu yola ve başına gelen felakete benzetilmektedir. Bu dönemde mimari basit ve temel oranları kısmen gizleyen ve bir ölçüde tersine çeviren bezeme ve süslemelerle doldurulmuştu. Nitekim müziğimiz de bize bugün bir yığın gürültü, çok sayıda enstrüman, fazlaca sanat, ama çok az açık, içe işleyici ve tesir edici tasavvur sunmaktadır. Ayrıca bugünün anlamdan ve ezgiden yoksun sığ bestelerinde yine karanlık, muğlak, bulanık,

anlaşılmaz ve hatta anlamsız yazma tarzını sesini çıkar-
madan sineye çeken günün aynı beğenisini buluyoruz.
Bunun kökeni en başta bizim şu sefil Hegelciliğimizde
ve onun şarlatanlığında aranmalıdır.

Bana sözsüz konuşan Rossini'nin müziğini verin! Bu-
günün müziği ezgisinden çok ahengiyle/armonisiyle ko-
nuşulmakta. Ama ben karşı görüşü savunuyorum ve ez-
ginin müziğin canı olduğuna inanıyorum. Sos rosto için
ne ise ahenk de ezgi için odur.

. . .

*Konulu opera*² gerçekte saf sanatsal anlayışın bir ürü-
nünden çok bir bakıma muhtelif araçları üst üste yığa-
rak, birbirinden bütünüyle farklı etkileri aynı zamanda
kullanarak, onu meydana getiren kütleleri ve güçleri ar-
tırmak suretiyle tesiri güçlendirerek estetik hazzı abar-
tan barbar bir eğlence fikrinin bir ürünüdür. Buna karşı-
lık müzik tüm sanatların en güçlüsü olarak ona duyarlı
olan ruhu kendi başına bütünüyle ele geçirme gücüne
sahiptir. Gerçekten hakkıyla yorumlanıp tadına varılabil-
mesi için müziğin en yüksek eserleri ruhun hiçbir suret-
te bölünmemiş ve dağılmamış dikkatini talep ederler ki
onun inanılmaz derinlik ve mahremiyetteki dilini tam
olarak anlamak için dikkatin ona böyle bir bütünlük için-
de teslim edilmesi ve onun içinde kendini kaybetmesi
gerekir. Bunun yerine bir yandan yüksek derecede kar-
maşık opera müziğini dinlerken, göz aracılığıyla rengâ-
renk gösteri ve şatafat, en fantastik resim ve suretler ve
en canlı ışık ve renk izlenimleri ruhu istila eder; bir yan-
dan da (dikkati) librettodaki olaylar dizisi ve entrikalar iş-
gal eder. Bütün bunlarla dikkat dağılır, kaybolur gider ve

böylece müziğin kutsal, esrarlı ve derinlikli diline olabildiğince az duyarlı hale gelir. İşte bu sebepten ötürü bu tür şeyler müziğin peşinde olduğu gayeye erişmesine doğrudan karşıttır. Bütün bunlara ilave olarak bale diye bir şeye, genellikle estetik hazdan çok şehvete yönelen bir gösteriye sahibiz. Ayrıca pek zengin olduğu söylene-meyecek araçları ve bunun beraberinde getirdiği tekdüzelikle gösteri çok geçmeden son derece can sıkıcı hale gelir ve insanın sabrını zorlamaya başlar. Bilhassa genellikle bir çeyrek saat süren aynı ikinci sınıf dans ezgisinin bıktırıcı tekrarıyla müzik duygusu yorulup körelir ve böylece artık arkadan gelen daha ciddi ve yüksek mahiyet-teki müziksel etkilere duyarlılığını kaybeder.

Her ne kadar müziğin ruhunu tam olarak anlayan bir kafa böyle bir şey istemese de, tınların saf dili kendi kendine yeterli olsa ve dışarıdan yardıma ihtiyaç duymasa da, müziğin sözcüklerle bağdaştırılması ve uyumlu hali getirilmesi mümkündür. Hatta bu bağdaştırma ve uyarılma sezgisel kavrayış vasıtasıyla meydana getirilen bir olaylar dizisine kadar götürülebilir ve böylece bütünüyle işsiz güçsüz kalmaktan hazzetmeyen sezgisel biçimde kavrayıp düşünen aklımız da kendine kolay ve paralel bir uğraş bulabilir. Bu suretle dikkat bile müzik üzerine daha sağlam biçimde sabitleşir ve onu takip eder; aynı zamanda sezgisel kavrayışın bir resmi veya sureti, sözgelimi külli bir kavram için bir örneğe benzer bir model veya şema, tınların kalbe hitap eden evrensel dille-riyle söyledikleri şeye uyarlanır. Bu dil resimsiz suretsiz bir dildir. Esasen bu tür şeyler müziğin etkisini artıracaktır; ne var ki en büyük yalınlığın sınırlarının dışına çıkılmamalıdır, aksi halde doğrudan müziğin en başta gelen amacını etkileyecektir.

Ses ve çalgı partiyonlarının operada üst üste yığılması kesinlikle müziksel bir tesir icra eder; ancak kuartet-

lerden yüzlerce çalgının yer aldığı orkestralara kadar etkinin genişlemesinin araçlardaki artışla hiçbir ilgisi yoktur. Çünkü akortta üç veya bir durumda dörtten fazla nota olamaz ve algılama melekemiz aynı zamanda asla daha fazlasını kavrayamaz, çok farklı ses perdelerinden bölümlerle bu üç ya da dört notanın hepsinin aynı anda verilmesinin hiçbir önemi yoktur. Bütün bunlardan hareketle sadece dört sesli güzel bir müziğin kimi zaman bizi özünü müziğin sunduğu bütün *opera seriadan*³ çok daha derinden etkileyebileceğini açıklayabiliriz; nitekim kimi zaman karakalem bir çizim bir yağlıboya resimden daha fazla etkiler. Bununla beraber kuartetin etkisini en başta azaltan şey armoni aralığından, bir başka söyleyişle kalın sesle üç tiz notanın en pesi arasındaki mesafeden yoksunluğudur, nitekim çift kalın sesin derinliklerinden açılan bu genişlik orkestranın hizmetindedir. Fakat bu sebepten ötürü orkestranın etkisi, eğer işitilebilirliğin sınırına yaklaşan büyük bir org, Dresden'deki Katolik kilisesinde yapıldığı gibi, sürekli olarak arka plandaki kalın sesi çalarsa hudutsuz derecede artar. Çünkü armoni tam etkisini ancak böyle doğurur. Fakat genel olarak ifade etmek gerekirse, ekseriyetle hakikatin peşinden ayrılmayan basitlik her türlü sanatın, güzel olan her şeyin, her türlü düşünsel temsil veya tasvirin temelinde olan bir yasadır; en azından ondan uzak düşmek her zaman tehlikelidir.

Dolayısıyla operayı, açık konuşmak gerekirse, müziğe yabancı ruhların hayrına müzik karşıtı bir buluş olarak adlandırabiliriz, çünkü müziğin kendisine yabancı olan bir araç vasıtasıyla, sözgelimi uzun uzadıya anlatılmış yavan bir aşk hikâyesi ve onun renksiz şiiri eşliğinde önce bunların içine sokulması gerekir. Çünkü opera libretto-

3 (: Konulu ciddi opera.)

su, beste ayak uyduramayacağından düşünce ve heyecan dolu yoğun (mücmel) bir şiire muhtemelen tahammül edemeyecektir. Fakat müziği bütünüyle kötü şiirin kölesi haline getirmeye çalışmak özellikle Gluck'ün tuttuğu yanlış yoldur, bu sebepten ötürü de, uvertürlerinden farklı olarak opera müziğinin sözler olmadan hoşlanılacak bir yanı yoktur. Esasen operanın müziğin yıkımı haline geldiği söylenebilir. Çünkü müziğin saçma sapan ve yavan bir hikâyenin olaylarının gelişimine ve düzensiz akışına uymak için sadece eğilip bükülmek zorunda kalması yetmez, sahne ve kıyafetlerin çocukça ve barbarca şatafatı, dansçıların maskaralıkları, balerin kızların kısa etekleri ile düşünce ve dikkatin müzikten dağıtılıp uzaklaştırılması yetmez; bunlara ilave olarak, müzik diliyle ifade etmek gerekirse sair enstrümanlara benzer bir enstrüman olan *vox humana* diğer ahenk unsurlarıyla uyum ve eşgüdüm içinde gitmeyip mutlak olarak ötekileri bastırmaya çalıştığı kadarıyla çoğu kez şarkının kendisi de armoniyi bozar. Elbette söz konusu olan soprano veya alto ise buna bir şey söylenemez, çünkü bu kapasitede ezgi esas itibarıyla ve doğal olarak ona aittir. Fakat bas ve tenor aryalarda çoğu durumda yol gösterici ezgi yüksek perdeden çalgılara geçer ve o zaman da şarkı kendi başına sadece armonik kibirli kurumlu bir ses gibi gelir kulağa, ki ezgi onu boğmaya çalışır. Ya da ezgiyi tenor ve bas seslere vermek için, müziğin doğasına tamamen aykırı biçimde, eşlik kontrpuan olarak tiz perdelere taşınır. Ancak kulak her zaman en tiz notaları ve dolayısıyla eşliği takip eder. Aslında eşliksiz veya sadece bas eşlikle söylemedikçe, orkestra eşliğindeki solo aryaların sadece alto ve soprano için uygun olduğu, bu sebepten ötürü erkek seslerin sadece bunlarla düette veya ahenk unsurları olarak kullanılması gerektiği görüşümdedir. Ezgi tiz seslerin ve çalgıların doğal ayrıcalığıdır ve öyle kalmalı-

dır. Bu yüzden operada bir soprano arya suni ve zorlama bir bariton veya bas aryadan sonra gelirse hemen rahatlar ve sadece evvelkinin doğa ve sanatla uyum içinde olduğunu hissederiz. Mozart ve Rossini gibi büyük ustaların önemli ölçüde, hatta tamamen üstesinden gelmiş olmaları bunu bir sakınca olarak ortadan kaldırmaz.

Kiliselerde icra edilen missa (ayin müziği) operanın sunduğundan çok daha saf bir müzik zevki sunar. Çoğunlukla işitilmeyen veya biteviye tekrarlanan allélouia, gloria, eleison, amen⁴ vb. nakaratlardan oluşan sözleri bir solfejden ibaret hale gelir. Böylece müzik kiliseye özgü genel karakterini koruyarak özgürce kanat çırpar ve opera şarkılarında olduğu gibi kendi evinde her türden sefillikle lekelenmez. Dolayısıyla burada dizginlenmemiş olarak bütün güçlerini geliştirir, çünkü Protestan ahlakından farklı olarak Protestan kilise müziğinin bunaltıcı püriten veya metodist karakteriyle yerlerde sürünmez, fakat yüce melekler gibi büyük kanatlarıyla göklerde özgürce süzülür. Saf ve katıksız müzik hazzını sadece ayin müziği ve senfoni sunar, halbuki operada sıg drama ve onun sözde şiiriyle müziğe işkence edilir ve kendisine dışarıdan zorla yüklenen yabancı bir yükte elinden gelen en iyisine ulaşmaya çalışır. Her ne kadar tam olarak tavsiyeye şayan değilse de büyük Rossini'nin zaman zaman librettoya karşı takındığı alaycı küçümseme her halükarda bütününü yerinde ve müziğe özgü bir tavidir. Fakat genel olarak ifade etmek gerekirse üç saatlik süresiyle ve umumiyetle herkesçe bilinen bir konunun bunaltıcı akışıyla sabrımızı sınamasıyla konulu opera gidecek daha da fazla müzik duyarlığımızı öldürdüğü için bizat özü ve yapısı itibariyle sıkıcıdır. Bu kusurun üstesinden ancak gösteri veya temsilin sıradışı kusursuzluğuyla

4 (Sırasıyla: (İb. *halleluâyâh*), Şükürler olsun! (*Gloria in excelsis Deo!*) Yüce olsun Tanrının şanı! (*Kyrie eleëson*) Rab, merhamet et!)

gelinebilir; bu sebepten ötürüdür ki bu türde sadece şaheserler zevk verebilir, vasat her şey tahammül edilmezdir. Mümkünse eğer operayı tek sahne ve bir saatle sınırlamak için yoğunlaştırıp kısaltmaya dönük teşebbüste bulunulmalıdır. Bunun farkında olan Roma'daki Teatro della Valle yöneticileri ben oradayken opera ve komedyanın perdelerini dönüşümlü olarak sergilemek gibi yerinde ama kötü bir yola başvurmuşlardı. Bir operanın süresi azami iki, buna karşılık bir dramanın süresi üç saat olmalıdır, zira (takip edebilmek için) gerekli düşünce ve dikkat yoğunluğu ancak bu kadar muhafaza edilebilir, çünkü bu bizi nihayetinde sinir bozucu hale gelen aralıksız müzikten daha az yorar. O nedenle bir operanın son perdesi seyirciler ve hatta şarkıcılar ve müzisyenler için daha da fazla bir işkencedir. Bundan dolayı burada kendi kendilerine işkence etmek amacıyla toplanmış ve onu sonuna kadar sabır ve tahammülle takip eden büyük bir izleyici topluluğuna baktığımızı tasavvur edebiliriz; çıkıp gidenler hariç gizli gizli ve sabırsızlıkla bekledikleri için hepsinin arzu ettiği bir sondur bu.

Uvertür müziğin karakterini ve olayların akışını ilan ederek bizi operaya hazırlamalıdır. Ne var ki bu açıktan açığa değil ancak bir düşte gerçekleşecek olayları öngördüğümüz tarzda yapılmalıdır.

• • •

Bir *taşlamalı güldürü*⁵ bir eskici dükkânından alınmış kıyafetlerle gösteri yapan birisiyle karşılaştırılabilir. Her parça kendisi için yapılmış ve ona uygun olan başka biri tarafından giyilip eskitilmiştir; ayrıca farklı parçaların hiçbiri birbirini tutmaz. Bu saygın kimselerin paltolarından yırtılmış çaput ve paçavraların birbirine yamanma-

5 (: Vaudeville.)

sıyla hazırlanmış bir soytarı ceketine benzer; müzik bakımından kesinlikle öğrenilecek bir şeydir ve polis tarafından muhakkak yasaklanması gerekir.

• • •

Şurası kayda değerdir ki müzikte bestenin değeri icranın değerine ağır basar, halbuki dramada bunun tam tersi geçerlidir. Dolayısıyla ancak vasat bir şekilde ama açık ve doğru bir tarzda icra edilen harikulade bir beste kötü bir bestenin en kusursuz icrasından çok daha büyük bir haz verir. Buna karşılık seçkin oyuncular tarafından temsil edilmiş kötü bir tiyatro oyunu heveskârlardan ibaret bir topluluk tarafından sahneye koyulmuş en harikulade oyundan daha fazla etkiler.

Bir oyuncunun görevi insan tabiatını birbirinden farklı binlerce karakterde, bütün değişik yönleriyle, ama yine de bütün bunları *onun* nihai olarak verilmiş ve bir daha asla bütününü silinemeyecek ferdiyetinin ortak temeli üzerinde tasvir etmektir. Bu sebepten ötürü onun bizzatihi insan doğasının tam ve yeterli bir örneği olması gerekir, daha da önemlisi Hamlet'in ifadesiyle, doğanın kendisinin değil, fakat "onun kalfalarının birinin elinden" çıkma görünecek kadar sakat veya cüce olmaması gerekir. Bununla beraber bir oyuncu her bir karakteri kendi ferdiyetine ne kadar yakınsa o kadar iyi canlandıracaktır; ve o bütün karakterler içinde buna uyanı en iyi oynayacaktır. Dolayısıyla en kötü oyuncunun bile harikulade oynayabileceği bir rol vardır, çünkü o bu durumda maskeler arasında dolaşan canlı bir yüze benzer.

Bir kimsenin iyi bir oyuncu olabilmesi için (1) içindekini dışına döndürebilme ve iç özünü gösterebilme yeteneğine sahip olması; (2) yeterli düşgücüne sahip olması, ki bu sayede farazi durumları ve olayları kendi iç özü-

nü harekete geçirecek kadar canlı biçimde tasavvur edebilsin; ve **(3)** insan karakterlerini ve ilişkilerini hakkıyla anlamasına elverecek kadar zekâ, tecrübe ve kültüre sahip olması gerekir.

Tragedya ve Dram Sanatına Dair

“İnsan kaderine karşı savaşıır”: Bizim kof, kalın kafalı, her yerde göklere çıkarılarak takdim edilen marazi derecede yumuşak modern *aisthêtês*lerimizin ağız birliği etmişçesine yaklaşık elli yıldır tragedyanın evrensel teması olarak tekrarlayıp durdukları bu cümlenin altında bir varsayım olarak irade özgürlüğü, bu bütün kendini bilmezlerin ahmaklığı yatar. Ayrıca ahlaki amaçları veya buyrukları şimdi kadere rağmen yerine getirilmesi gereken kategorik zorunluluk da yine buna dayandırılır. Az önce sözü edilen yumuşak beyler irşat¹ faaliyetlerini bütün bunlarda bulurlar. Fakat tragedyanın bu sözde teması gülünç bir fikirdir, çünkü bu görünmeyen bir hasma, mızraklı, büyülü sorguçlu, sisler içerisindeki birine karşı bir mücadele olacaktır. Dolayısıyla ona karşı her hamle berhava olacak, tıpkı Laius ve Oedipus gibi ondan uzak durmaya çalışırken onun kollarına atılacağız. Ayrıca kaderin her şeye gücü yeter; dolayısıyla ona karşı savaşmak bütün küstahlıkların en gülüncü olacaktır, nitekim Byron aşığıdaki dizeleri söylerken tamamen haklıdır:

“To strive, too, with our fate were such a strife
As if the corn-sheaf should oppose the sickle.”²
Don Juan, V. 17.

1 (: Erbauung.)

2 (: Kaderimize karşı savaşmak da
Karşı gelmesi sanki buğday destesinin orağa.)

Shakespeare de meseleyi bu şekilde anlıyordu:

Fate, show thy force: ourselves we do not owe;
What is decreed must be, and be this so!³

Twelfth Night, Act I, the close.

Yeri gelmişken ifade edelim ki bu dizeler çeviriyle aslından pek fazla bir şey kaybetmeyen fevkalade nadir rastlanan manzumelerden biridir:

“Jetzt kannst du deine Macht, o Schicksal, zeigen:
Was sein soll muss geschehn, und Keiner ist sein
eigen”.

Eskilere göre kader kavramı eşyanın bütününde saklı bir zorunluluk düşüncesi idi. Bu zorunluluk ne arzu ve yakarmalarımızla ne de kabahat veya meziyetle ilgili bir mülahazayı dinler; insan dünyası bütününü onun hükümranlığı altındadır. O birbirinden en bağımsız görünen şeyleri bile istediği yerde bir araya getirmek için görünmez bağı ile birbirine yanaştırır, böylece onların apaçık tesadüfi karakteri daha yüksek bir anlamda zorunlu hale gelir. İmdi bu zorunluluk sayesinde nasıl ki her şey önceden takdir edilmiş/kararlaştırılmıştır (*fatum*), o halde oraklar, kâhinler, düşler ve benzeri sayesinde her şeyin önceden *bilinmesi* de mümkündür.

Tanrısal Kayra⁴ kaderin Hıristiyanlaştırılmış şeklidir ve böylece kader dünyanın en büyük iyiliğine yönelmiş bir Tanrının amacına dönüştürülmüştür.

3 (: Kader göster gücünü: elden ne gelir;
Takdir neyse olacak, öyle olsun.)

4 (: Vorsehung; L. providentia.)

Öncelikle, duygulann fırtınasıyla harekete geçen başka karakterlerin sahip oldukları hayat görüşüyle birlikte, olup bitenlerin dingin ve önyargısızca düşünülüp değerlendirilmesini; ve ikinci olarak olaylar dizisiyle *in concreto* sergilenen oyunun temel ibret dersinin aynı zamanda bunun üzerine bir derin düşünme olarak *in abstracto* ve dolayısıyla ana hatlarıyla da verilebilmesini tragedyada *koronun* estetik amacı olarak görüyorum. Koro böyle bir işlev üstlenerek müzikteki sürekli bas sesi andırır. Sürekli bir eşlik olarak arka plandaki kalın ses (*basse continue*) dizinin her bir akordunun temel notasını kavrama imkânını sunar.

• • •

Nasıl ki yer tabakası bize en uzak geçmişin dünyasından canlı varlıkların biçimlerini bıraktıkları izler —kısa bir yaşam kalıntısını binlerce yıl boyunca muhafaza eden izler— içinde gösterirse, *komedyalanıyla* da eskiler bize neşeli hayatlarının ve yapıp ettiklerinin sadık ve kalıcı bir izini bırakmışlardır. Bıraktıkları iz o kadar açık ve doğrudur ki sanki bunu en uzak nesillere gelip geçiciliğine esef ettikleri güzel ve soylu bir hayatın hiç olmazsa kalıcı bir resmini bırakmak amacıyla yapmış gibidirler. Şu halde Plautus ve Terentius'u sahneye koymak suretiyle bize ulaştırılmış olan bu çerçeveleri ve biçimleri tekrar etle ve kanla doldurursak bu uzak geçmişin canlı ve hareketli hayatı tekrar önümüzde taze ve parlak biçimde belirir, tıpkı suyla ıslatıldıklarında tekrar eski renklerinin parlaklığı içinde ortaya çıkan kadim mozaik zeminler gibi.

• • •

Milletin hakiki özünden ve ruhundan çıkan, onu resmeden yegâne hakiki Alman komedyası, *Minna von Barn-*

helm bir tarafa bırakılacak olursa, (August Wilhelm) Iffland'ın oyunudur. Bu oyunların meziyetleri ve nitelikleri, tıpkı resmettikleri milletinkiler gibi düşünsel olmaktan çok ahlakidir; halbuki Fransız ve İngiliz komedyaları için bunun tam tersi söylenebilir. Almanlar özgünlük bakımından öylesine yeteneksizdir ki bir kez özgün olduklarını gösterdiklerinde Iffland'a haksızlık etmiş ve hatta (August (Friedrich Ferdinand) von) Kotzebue'ye daha da fazlasını yapmış olan Schiller ve Sehlegel'in yaptığı gibi hemen üzerlerine çullanmamalıyız. Benzer şekilde bugün de Raupach'a haksızlık yapılmaktadır, halbuki sefil heveskârların farplarına övgülerini yağdırmaktadırlar.

• • •

İnsan hayatının en kusursuz aynası olan dramının konunun sergilenmesi ve dolayısıyla amacı ve iddiası bakımından genelde üç düğüm noktası vardır: İlk ve en sık karşılaşılan aşamada sadece ilginç olan şeyde kalır; karakterler bizimkine benzeyen hedeflerin peşinde koşarken ilgi ve dikkatimizi çekerler; olaylar dizisi entrika, karakterler ve rastlantılarla ilerler; nükte ve mizah bütünün tuzu biberidir. İkinci aşamada drama duygusallaşır; kahramanlara ve onlar vasıtasıyla kendimize merhamet duygusu uyanır. Olaylar dizisine hâkim rengi *pathos* verir; fakat son huzurlu ve tatmin edicidir. En yüksek ve en güç aşamada *tragik* olan hedeflenir. Varoluşun keskin ıstırapı ve sefaleti gözlerimizin önüne serilir ve burada her türlü insani çabanın beyhudeliği nihai neticedir. Derin bir şekilde etkilenmiş olarak ya doğrudan irademizi hayat gailesinden koparmaya sevk ediliriz ya da içimizde benzer bir duyguyu uyandıran bir tele dokunulmuş olur.

Doğal olarak burada siyasi eğilimi olan dolayısıyla poh-pohlayıcı ve yüze gülücü ayaktakımının gelip geçici heves-

lerine göz kırpan dramayı, günümüz yazarlarının bu gözde marifetini nazaritibara almadım. Bu tür oyunlar eski takvimler gibi çok çabuk, çoğu kez üzerinden bir yıl geçer geçmez unutulur gider. Ancak bu durum sözü geçen yazarları rahatsız etmez, çünkü onların Mousalanna yakanşları tek bir duayı içerir: "Bize bugün günlük ekmeğimizi ver!"

• • •

Başlangıcın her zaman zor olduğu söylenir. Ne var ki dram sanatında tersi geçerlidir ve son her zaman güçtür. İlk yarıda çok şey vaat eden fakat ardından karmaşıklaşıp duraksayan özellikle dile düşmüş dördüncü perdede müphemleşen ve sonunda zoraki ve tatmin edicilikten uzak, ya da herkesin önceden gördüğü bir sonla iyice tavsayan sayısız drama bunun doğruluğunu kanıtlar. *Emilia Galotti*'de olduğu gibi, kimi zaman bu son iğrençtir ve izleyiciyi berbat bir ruh hali içinde evine gönderir. Sonun bu güçlüğü kısmen, işleri karıştırıp içinden çıkılmaz hale getirmenin her zaman açıp çözmekten daha kolay olmasından kaynaklanır; ama aynı zamanda bunda bir ölçüde, başlangıçta şaire *carte blanche*⁵ vermemizin ama sonda belirli taleplerde bulunmamızın da payı vardır. Dolayısıyla o ya mükemmel mutlu ya da bütünüyle trajik olmalıdır, oysa insan ilişkileri kolay kolay böylesine kararlı bir şekle bürünmez. Ayrıca bu son doğal, doğru ve zorlama olmayan bir tarzda hazırlanmalı ama aynı zamanda herkes tarafından önceden fark edilmemelidir. Aynı şey destan ve roman için de geçerlidir; dramada sadece onun daha kesif yapısı bunu daha belirgin hale getirir, çünkü bu güçlüğü artırır.

5 (: Açık kart, sınırsız yetki.)

*E nihilo nihil fit*⁶ güzel sanatlar için de geçerlidir. İyi ressamın tarihi resimleri için önlerinde model olarak gerçek insanlar vardır ve onlar hayattan alınmış gerçek yüzleri kullanırlar. Daha sonra bunları güzellikleri veya karakterleri bakımından idealize ederler. Öyle zannediyorum iyi romancılar da benzer bir yöntemi benimserler. Bir karakteri çizerken onun genel hatlarını tanıdıkları gerçek bir kimseden alırlar ve ardından onu amaçlarına uydurmak için idealize edip tamamlarlar.

Romancının işi büyük olayları anlatmak değil, fakat önemsiz olayları daha ilginç hale getirmektir. Bir *roman* iç hayatı ne kadar fazla, *dış* hayatı ne kadar az resmederse o kadar yüce ve soylu olacaktır. Bu nispet ayırt edici bir işaret olarak *Tristram Shandy*'den en kaba ve en gü-rültülü patırtılı şövalye ve haydut maceralarına kadar romanın her derecesine eşlik eder.⁷ *Tristram Shandy*'de (Tristram Shandy Beyefendi'nin Hayatı ve Görüşleri) aslında olay hemen hemen yok gibidir; fakat *La Nouvelle Héloïse* (Julie yahut Yeni Heloise) ile *Wilhelm Meister*'de ne kadar azdır! Hatta *Don Quixote*'te bile nispeten azdır; olanlar da önemsizdir ve sırf eğlenmek için konulmuştur. Bu dört roman türünün zirvesidir. Bir de Jean Paul'un enfes romanlarını düşünün ve dış hayatın dar temeli üstünde iç hayatı ne kadar harekete geçiriyorlar görün. Hatta Sir Walter Scott'ın romanları bile iç hayatın dış hayata hatırı sayılır üstünlüğünü sergiler ve aslında sonuncusu her zaman sırf ilkinin harekete geçirme amacıyla ortaya çıkar; halbuki bu ikinci sınıf romanlarda bu sırf kendisi için vardır. Sanat iç hayatı dış hayatın mümkün olan en alt seviyede sarfıyla en yoğun faaliyete geçirmemize dayanır; çünkü gerçekten ilgimizi uyandıran bu iç hayattır.

6 { Hiçten hiçbir şey hasıl olmaz.}

7 (Yani bu nispet ... kadar her romanı değerlendirmenin ölçüsünü sunar.)

Şiir Üzerine

Divina Commedia'nın (İlahi Komedya) büyük şöhretinin bana abartılı görüldüğünü içtenlikle kabul ederim. Büyük ölçüde bunun sorumlusu temel fikrin aşırı saçmalığıdır ve bunun bir sonucu olarak Hıristiyan mitolojisinin en itici boyutu *Inferno*'da derhal dikkatimize canlı bir şekilde sunulur. Üstelik üslup ve telmihlerin karanlıklığının da bunda payı vardır:

Omnia enim stolidi magis admirantur, amantque,
Inversis quae sub verbis latitantia cernunt.¹

Bununla beraber üslubun çoğu kez veciz² denilecek derecede kısalığı, anlatımın güçlülüğü, ama daha da önemlisi Dante'nin muhayyilesinin benzersiz gücü kesinlikle kayda değerdir. Dante bu sayede imkânsız şeylerin tasvirine neticede bir rüyanın gerçekliğine benzeyen hissedilir bir gerçeklik kazandırır. Çünkü bu tür şeylere dair herhangi bir tecrübeye sahip olamayacağına göre böylesine canlı, tam ve açık renklerle resmedebilmesi için anlaşılan bunları rüyasında görmüş olmalıdır. Buna karşılık *Inferno*'nun on birinci kantosunun sonunda Vergilius'un şafağın sökmesini ve yıldızların batmasını tasvir edip ce-

1 (: Ahmaklar kendilerine tumturaklı dille ve tuhaf ve şaşırtıcı sözcüklerle söylenen her şeye hayran kalır ve onları abartmayı sever.)

2 (: *Lakônikos*: konuşmalarının kısalığıyla tanınan Lakonia/Sparta/lılara özgü.)

hennemde ve yerin altında olduğunu ve ancak bu ana bölümün sonunda onun *quindi uscire a riveder le stelle*³ unutulması karşısında ne söyleyeceğiz? Aynı gafa on ikinci kantonun sonunda bir kez daha rastlarız. Vergilius'un bir saat taşıdığını ve dolayısıyla o anda gökte olup bitenleri bildiğini mi varsayacağız? Bana bu, sorumlusu Cervantes olan Sancho Panza'nın eşeğiyle ilgili pek iyi bilinen vakadan daha kötü bir unutkanlık vakası olarak görünüyor.

Dante'nin eserinin başlığı çok özgün ve çarpıcıdır ve ironik olduğuna kuşku yoktur. Gerçekten de bir komedya! Gerçekten dünya, böyle doymak bilmeyen intikam tutkusu ve maksatlı zalimliğiyle boşu boşuna hayata davet ettiği varlıkların sonsuz ve amaçsız işkencesini son perdede, sırf maksadına uygun çıkmadıkları ve kısa hayatları içinde hoşlandığının aksine hareket ettikleri veya inandıklarından ötürü zevkle seyreden bir Tanrı için bir komedya olurdu. Ayrıca emsalsiz zalimliğinin yanında *Inferno*'da böylesine şiddetle cezalandırılmış olan bütün suçiarın sözü bile edilmeye değmez; haddizatında kendisi *Inferno*'da karşılaştığımız bütün iblislerden çok daha kötü olmalıdır; çünkü bunlar her ne yapıyorlarsa doğal olarak ancak onun talimatlarına bağlı olarak ve otoritesi sayesinde yapıyorlar. Dolayısıyla Zeus, muhtelif pasajlarda (sözgelimi kan. XIV, m. 70; kan. XXXI, m. 92) tuhaf bir şekilde yapıldığı gibi, ana hatları itibariyle onunla özdeşleştirilme şerefi için zor minnettar kalacaktır. Aslında mesele *Purgatorio*, kan. VI, m. 118: *o sammo Giove, Che fosti in terra per noi crocifisso*'da⁴ saçmalığın sınırına dayandırılmıştır. Yahu Zeus buna ne desin şimdi? Ὠπόποι!⁵ Vergilius,

3 (: Buradan tekrar yıldızları görmek için çıkacağını...)

4 (: Yüce İüper, sen ki bizim için çarmıha gerildin yeryüzünde.)

5 (: Yazık!)

Dante ve emrindeki herkesin uysallığının Ruslara özgü köle tabiatı ve ukazlarının⁶ her yerde gördüğü titreyen itaat kesinlikle iğrenç ve iticidir. Şimdi bu köle zihniyeti bizzat Dante tarafından kişiliğinde öyle bir noktaya (kan. XXXIII, m. 109-150) götürülmüştür ki kendisinin gururla anlattığı bir durumda haysiyet ve vicdan yoksunluğundan suçlansa yeridir. Nitekim onun için haysiyet ve vicdan Domeneddio'nun zalim buyruklarıyla çatıştıkları an artık bir anlam ifade etmez. Dolayısıyla bir ikrar yahut ifade elde etmek amacıyla şu düşünüp taşınarak tasarlanmış ve zalimce infaz edilmiş işkencelerden birinin acısını bir nebze olsun hafifletmek için sağlam ve vakur biçimde verdiği taahhüt vardır; işkence kurbanı kendisine zorla kabul ettirilen şartı yerine getirdikten sonra Dante bu taahhüdü *in majorem Dei gloriam*,⁷ arsız ve küstah bir şekilde ve haysiyet ve vicdandan yoksun bir tarzda bozmuştur. O Tanrının verdiği bir acının en küçük derecede bile hafifletilmesinin mutlak olarak kabul edilemez olduğunu düşündüğü için yapar bunu, her ne kadar burada bu sadece donmuş bir gözyaşını silmek—ki yapması açıkça yasaklanmamış bir fiildir bu—anlamına geliyor olsa bile. Bu sebepten ötürü o bunu yapmaktan imtina eder, her ne kadar az önce kemali ciddiyetle bunu yapmaya yemin etmiş ve söz vermiş ise de. Gökte bu tür şeylerin mutad ve takdire şayan olup olmadığını bilmiyorum; fakat yerde her kim böyle bir şey yaparsa ona alçak denir. Yeri gelmişken ifade edeyim, Tanrı iradesinden başka temeli olmayan her ahlak öğretisi için bunun ne kadar güç olduğu buradan açıktır; çünkü bu durumda elektromanyetizmanın kutuplarının tersine çevrilmesi kadar süratli bir şekilde iyi kötü, kötü iyi olabilir. Dante'nin *Inferno*'sunun

6 (: Eski Rusya'da Çarın buyruk yahut fermanları.)

7 (: Tanrının şanı azameti için.)

tamamı gerçekte *zalimliğin gaddarlığın tanrılaştırılması*dır ve sondan bir önceki kantoda haysiyet ve vicdan yoksunluğu az önce zikredilen tarzda göklere çıkartılır.

“Was eben wahr ist allerorten,
Das sag’ ich mit ungescheuten Worten.”⁸

Goethe

Ayrıca yaratılmışlar için bu bir *divina tragedia*, hatta sonsuz bir tragediadır. Her ne kadar başlangıçtaki *prolog* bunun yer yer hoş ve eğlendirici olacağını gösterse de bu yine de tragik bölümün sonsuz süresi karşısında son derecede küçüktür. İnsan Dante’nin zihninin arkasında bu müthiş dünya düzeniyle ilgili gizli bir alay düşüncesinin olduğunu düşünmeden edemez, yoksa iğrenç saçmalıkları ve sonu gelmeyen infaz sahnelerini resmetmek için insanın gayet özel bir zevke sahip olması gerekirdi.

Benim sevgili Petrarca’m benim için diğer bütün İtalyan şairlerinden önce gelir. Hissiyatının derinliği ve yoğunluğu ve bu hissiyatın doğrudan yüreğe işleyen dolaysız ifadesi bakımından yeryüzünde hiçbir şair onu geçememiştir. Bu yüzden soneleri, *thriambos*ları ve *kanzone*leri benim için Ariosto’nun fantastik farslarından ve Dante’nin iğrenç karikatürlerinden kıyas kabul etmez derecede daha sevimidir. Doğrudan yürekten gelen dilinin doğal akışı bana Dante’nin sözcüklerinin maksatlı ve hatta yapmacık kıtlığından farklı bir tarzda konuşur. Petrarca her zaman benim yüreğimin şairi olmuştur ve öyle kalacaktır. Bizim üstün-seçkin “jetztzeit”imizin⁹ ondan böyle karalayıcı biçimde konuşmaya kalkmaları bile benim kanaatimi doğrulamaktadır. Bunu perçinleyen bir

8 (: Her ne ki her yerde doğrudur, korkmadan çekinmeden söylerim.)

9 (*Jetzt*: şimdi/ki; *Zeit*: zaman. Schopenhauer’in dönemin kalem erbabının dil zevkini ve anlayışını hicvetmek için kasıtlı olarak uydurduğu bir sözcük. Dilimizdeki “zamane” sözcüğüne yakın bir anlamı vardır.)

örnek olarak Petrarca'nın düşünce ve doğruluk bakımından fevkalade zengin *De vita solitaria*, *De contemptu mundi*, *Consolatio utriusque fortunae* ve benzeri güzel kitaplarını ve ayrıca mektuplarını Dante'nin kuru, kısır ve usandırıcı skolastisizmiyle yan yana koyup, Dante ve Petrarca'yı deyiş yerindeyse yerel kıyafetleriyle, yani nesirleriyle de karşılaştırabiliriz. Nihayet Tasso bana bu üç büyük İtalyan şairinin yanında dördüncü yeri alacak değerde görünmez. Çağdaşlar olarak olamasak bile halefler olarak adil olmaya çalışalım.

* * *

Homeros'ta şeyler her zaman, sadece gerçekleşen şeyle ilişkili veya ona benzer olanları değil, kendilerine genel ve mutlak olarak ait olan yüklemeleri alırlar. Sözelimi Akhaealılar her zaman hoş pabuçlu, yer her zaman hayat verici, gök engin, deniz şarap rengi diye adlandırılır. Bu Homeros'ta böylesine *unique* biçimde ifade edilen *nesnelliğin* ayırt edici özelliğidir. Tıpkı doğanın kendisi gibi nesnelere de beşeri hadiselerin ve hallerin tesirinden masun bırakır. Kahramanları ister sevin sin ister yerinsin doğa kayıtsız kendi yolunu takip eder. Halbuki öznel yanı ağır basan kimseler üzgün ve kederli olduklarında bütün doğa onlara karanlık ve kasvetli görünür. Homeros'ta bu böyle değildir.

Zamanımız şairleri içinde en nesnel olanı Goethe, en öznel olanı Byron'dur. Byron her zaman yalnızca kendisinden söz eder, hatta drama ve *epos* gibi en nesnel şiir türlerinde bile kahramanda *kendisini* tasvir eder.

Bununla beraber müspet kutup menfi karşısında neyse Goethe karşısında da Jean Paul odur.

* * *

Goethe'nin Egmont'u kolayca can alan ve bu hatasını telafi etmesi gereken bir kimsedir. Fakat bunun bir karşılığı olarak aynı kafa yapısı onun ölümü kolay karşılamasını sağlar. *Egmont*'ta koronun yerini halk sahneleri alır.

* * *

Venedik'teki Güzel Sanatlar Akademisi'nde tuval üzerine boyanmış freskler arasında Tanrıları bulutlar üzerine yükseltilmiş altın masalar ve altın oturaklar üzerinde gösteren bir resim vardır. Altında tahkir edilmiş ve utanç verici bir durum içinde gecenin karanlıklarına fırlatılıp atılan konuklar vardır. Goethe'nin *Iphigenia*'yı yazarken ilk İtalyan seyahati sırasında bu resmi görmüş olması ke-sindir.

* * *

Apuleius'taki avda öldürülmüş kocasının hayaliyle dul kadının öyküsü *Hamlet*'in hikâyesine tamamen benzer.

Burada Shakespeare'in şaheseriyle ilgili bir tahmini eklemek isterim. Elbette oldukça cüretkâr bir şey, yine de onu gerçekten bilenlerin yargısına bırakmada bir sakınca görmüyorum. Ünlü monolog; "To be or not to be"de, her zaman karanlık hatta anlaşılmaz bulunmuş ama hiçbir zaman tam olarak izah edilmemiş olan "when we have shuffled off this mortal coil"¹⁰ sözleriyle karşılaşırız. Acaba ilk haliyle bu sözcük "shuttled off" yazılmış olamaz mı? Bu fiil İngiliz dilinde bugün artık bu-

10 (: Olmak ya da olmamak: Bu ölümlü hayattan kurtulduğumuzda.)

lanmamaktadır, fakat “shuttle” dokumada kullanılan bir alettir. Dolayısıyla anlam şöyle olabilir: “when we have unwound and worked off this coil of mortality”.¹¹ Pekâlâ bir kalem kayması olmuş olabilir.

* * *

11 (: Bu ölümlülük halkasını çözüp attığımızda.)

Tarih Üzerine

Coğrafya mekân için neyse, şiirle birlikte ve şiirin karşıtı olarak (ἱστορούμενον—πεπονημένον)¹ düşünmek istediğim tarih de zaman için odur. Dolayısıyla coğrafya kelimenin gerçek anlamında ne kadar az bilimse diğeri de o kadar bilimdir, çünkü onun da gayesi evrensel doğrular değil, fakat sadece münferit şeylerdir; bu noktada okura başeserimi (ikinci cilt, 38. bölüm)² öneririm. Tarih her zaman zihne büyük külfet yükleyen ve onu tamamen meşgul eden gerçek bilgi dallarının talep ettiği çabayı göstermeksizin bir şeyler öğrenmek isteyenlerin gözde çalışma alanı olmuştur. Fakat günümüzde her yıl piyasaya çıkan sayısız tarih kitabının da gösterdiği gibi her zamankinden daha fazla revaçtadır. Benim gibi bütün tarihte her zaman aynı şeyi görmekten kendini alamayan kimse, tıpkı kaleydoskopun her dönüşünde farklı düzenlenişler içerisinde aynı şeyleri gördüğümüz gibi, bu tutkulu ilgiyi, her ne kadar bunda bir kusur görmese de, paylaşamaz. Gülünç ve saçma olan tek şey tarihi felsefenin bir bölümü yapmak, hatta onun yerini alabileceğini düşünerek doğrudan felsefeye dönüştürmek isteyenlerin arzusudur. Dünyada mutad olduğu veçhiyle toplumsal münasebet,³ her zaman büyük halk kitlelerine özgü bir şey olmuş olan

1 (: Araştırılan—uydurulan.)

2 [Adı geçen bölümün çevirisi için bkz., *Schopenhauer*, Fikir Mimarı Dizisi, Say Yayınları, İstanbul, 2009.]

3 (: gesellschaftliche Konversation.)

özel tarih sevgisinin bir açıklaması olarak görülebilir. Dolayısıyla kural olarak böyle bir münasebet bir kimsenin bir şeyi anlatmasına, diğerinin de farklı bir şey hakkında bir açıklama getirmesine dayanır; ve bu duruma bağlı olarak herkes geri kalanın dikkatinden emindir. Tarihte olduğu gibi burada da zihnin münhasıran münferit şeyle ve münferit şey olarak meşgul olduğunu görürüz. Bilimlerde olduğu gibi her soylu sohbetinde de akıl evrensel olana yükselir. Bununla beraber bu tarihi değerinden yoksun bırakmaz. İnsan hayatı o kadar kısa, gelip geçici ve her daim açık pençeleriyle kendilerini bekleyen unutulma ejderi tarafından yutulacak o kadar çok insan tarafından paylaşılmaktadır ki bundan bir şeyi çekip almak, yani en ilginç ve önemli şeylerin, belli başlı olayların ve seçkin kimselerin hatırasını genel dünya enkazından kurtarmak elbette övgüye değer bir çabadır.

Öte yandan tarih hayvanbilimin bir devamı olarak görülebilir, çünkü toplu olarak hayvanlar için türleri gözlemlemek yeterlidir, halbuki insan söz konusu olduğunda, her biri ferdi bir karaktere sahip olduğundan, aynı zamanda tek tek fertleri ve onların etkilediği münferit olayları da bilmemiz gerekir. Tarihle ilgili temel kusur veya eksiklik doğrudan buradan ileri gelir, çünkü kişiler ve olaylar sayısız ve sonsuzdur. Bunlara dair bir inceleme bir insanın öğrendiklerinin tümünün hâlâ öğrenmesi gereken şeylerin toplam yekûnunun azalmasına asla katkıda bulunmadığını gösterir. Gerçek bilimlerin tümünde bir bilgi tamlığına ulaşmak mümkündür. Çin ve Hint tarihi önümüze serildiğinde malzemenin sonsuzluğu bize yanlış yolu gösterecek ve yanlış yola koyulmuş araştırmacıyı, olguları *ad infinitum* saymamız gerektiğini değil, bir de çoğu, münferit vakada kuralı, insanlık bilgisinde ırkların yapıp ettiklerini görmeye zorlayacaktır.

Bir uçtan diğerine tarih bir savaş anlatısından başka bir şey değildir. Aynı tema birçok kadim sanat eserinin olduğu gibi yeni sanat eserlerinin de konusudur. Mama-fih bütün savaşların kökeni *çalma arzusudur*; ve dolayısıyla Voltaire gayet haklı olarak der: *dans toutes les guerres il ne s'agit que de voler*.⁴ Bu sebepten ötürü bir millet bir *güç fazlalığı* hisseder hissetmez derhal komşularının üzerine çullanır ve onları köleleştirir, böylece kendi emeğiyle yaşamak yerine başkalarınınkinin hasılasını gasp eder, bu ister sadece şu an için varolsun, ister gelecekteki mahsulü de içersin, fark etmez. Dünya tarihine ve onun kahramanlara özgü işlerine malzemeyi sağlayan budur. Bilhassa Fransız dilinin sözlüklerinde "*gloire*" sözcüğünün açıklamasında sanat ve edebiyat alanındaki şöhretin önce ele alınıp incelenmesi ve ardından "*gloire militaire*"⁵ başlığı altında sadece "*Voyez butin*"⁶ ifadesine yer verilmesi manidardır.

Bununla beraber iki dindar halkın, Hindular ve Mısırlıların bir *güç fazlalığı* hissettiklerinde bunu birçok durumda yağma seferleriyle veya kahramanlara özgü işlerle değil, binlerce yılın harap edici etkisine meydan okumuş ve hatıralarını kutsallaştırmış olan *binalann* yapımı için harcamış olduklarını görüyoruz.

Tarihin yukarıda zikredilen kusurlarına ilave olarak şu da bir vakıadır ki, nasıl ki fahişeler arasında frengi yaygın ve sâri bir hastalıksa, tarihin Mousası, Klio'ya da tepeden tırnağa yalan ve yalancılık bulaşmıştır. Modern eleştirel tarih araştırmasının bunu iyileştirmeye çalıştığı doğrudur, fakat mevzi araçlarla sadece yalıtılmış ve şurada burada ortaya çıkan belirtilerle baş edebilmektedir. Ayrıca şarlatanlık çoğu kez kötülüğü azdıran şeye gizlice

4 (: Bütün savaşlarda tek bir mesele vardır: hırsızlık.)

5 (Sırasıyla: şan şöhret; askeri şöhret.)

6 (: Bakınız, yağma çapul.)

nüfuz eder. Elbette kutsal tarih bir yana bırakılacak olursa aynı şey az ya da çok her türlü tarih için geçerlidir. Kitaplarının kapak sayfalarındaki yazar portrelerinin çoğu durumda yazarların kendilerine ne kadar benziyorsa tarihteki olayların ve kişilerin gerçekte varolan kişilere ancak o kadar benzediğine inanıyorum. Dolayısıyla bu benzerlik ancak kaba hatlarıyla ve belirsiz bir benzerlikten ibarettir, çoğu kez yanlış olan bir özellik bütünüyle tahrif olur, ama kimi zaman böyle bir benzerlik hiç yoktur.

Gazeteler tarihin (saatindeki) ikinci ibredir; fakat bu çoğu kez sadece (saat ve dakikayı gösterene göre) ikinci sınıf bir metalden olmasının yanı sıra nadiren doğrudur. Gazetelerdeki sözde “başmakaleler” çağdaş olaylar dramasının korosudur. Her türden abartı drama sanatı için olduğu gibi gazetecilik için de temel ve elzemdir; çünkü meslekleri dolayısıyla gazeteciler panik yaratan kimselerdir, bu onların kendilerini ilginç ve dikkat çekici hale getirme tarzıdır, bu bakımdan onlar kımıldayan her şeye derhal avazı çıktığı kadar havlamaya başlayan küçük köpeklere benzerler. Bu sebepten ötürü dikkatimizi onların tehlike çanına göre düzenlemek zorundayız, ta ki hazmımız ifsat/idrakimiz⁷ altüst olmasın. Genel olarak gazetenin bir büyüteç olduğunu ve en iyi durumda bile bunun değişmediğini bilmemiz gerekir. Çünkü o bir *phantasmagoriadan*, süratle değişen düşsel görüntüler dizisinden ibarettir.

Avrupa’da dünya tarihine hâlâ gayet özgün kronolojik günlük bir gösterge eşlik eder: olayların sezgi yolu ile anlaşılan temsiliyle birlikte bu bizim her on yılı ilk bakışta tanımamızı mümkün kılmaktadır ve terzilerin yönetimindedir. (Sözgelimi Mozart’ın 1856’da Frankfurt’ta sergilenen ve onu ilk gençlik yıllarında gösteren ünlü portresinin özgün olmadığını ilk bakışta fark etmiştim, çünkü üzerindeki elbiseler yirmi yıl önceki bir döneme aitti.)

7 (: Verdauung.)

Ancak bu gösterge bu on yıl içinde çığırından çıktı, çünkü günümüz, sair her şeyde olduğu gibi, kendine ait bir kıyafet tarzı geliştirecek kadar bile bir özgünlüğe sahip değil, fakat sadece bir maskeli balo sunuyor. İnsanlar bu baloda canlı anakronizmalar olarak eski dönemlerin uzun zaman önce ıskartaya çıkarılmış türlü kıyafetleri içinde arzı endam ediyor. Hatta bunu önceleyen dönem bile frak icat edecek düzeyde bir zekâya sahipti.

Biraz daha yakından bakıldığında meselenin esasının şu olduğu görülür: Nasıl ki herkesin bir fizyonomisi vardır ve insanları ihtiyaten onun sayesinde değerlendiririz, her çağın da bundan daha az ayırt edici olmayan bir özelliği vardır. Belli bir zamanın ruhu her şeyi önüne katıp sürükleyen keskin doğu rüzgârına benzer. Dolayısıyla onun izini yapılmış, düşünülmüş veya yazılmış her şeyde, müzikte ve resimde, şu ya da bu sanatın çiçeklenmesinde buluruz. O damgasını her şeye vurur. Nitekim ezgisiz müziğin, hedefsiz ve amaçsız biçimlerin olduğu gibi anlamsız ifadelerin de çağı olması gerekirdi. En fazla bir rahibeler manastırının kalın duvarları doğu rüzgârının erişimini durdurabilir, tabi onları yerle bir etmezse. Dolayısıyla bir dönemin ruhu ona harici fizyonomisini verir. Bunun sürekli bası (kalın sesi) her zaman dönemin mimarisi tarafından çalınır; öncelikle her türlü süs, mobilya, kapacak, alet edevat ve son olarak kıyafetler, hatta saç ve sakal kesim tarzı onun tarafından belirlenir ve düzenlenir.⁸ Söylediğim gibi bütün bunlardaki özgün-

8 Bir yarı maske olarak *sakal* polis tarafından yasaklanmalıdır. Ayrıca yüzün ortasında ayırt edici bir cinsiyet belirtisi olarak *müstehcendir* ve dolayısıyla kadınların hoşuna gider. Grekler ve Romalılarda her zaman zihni eğitim göstergesi olmuştur. Sonunculardan Scipio Africanus ilk tıraş olan Romalıydı (Plinius, *Historia Naturalis*, lib. VII, c. 59) ve Antoniuslar döneminde sakal tekrar kendisini gösterecek cesareti buldu. Charlemagne hoş görmeyecek, fakat orta çağlarda IV. Henry ile en yüksek noktasına erişecektir. XIV. Louis sakalı bütünüyle ortadan kaldırdı.

lük fukaralığı ile şimdiki çağ bir karakter eksikliğinin damgasını taşır. Fakat en hazin şey onun kendisine örnek olarak öncelikle kaba, ahmak ve cahil orta çağları seçmiş olmasıdır, ki (bu dönem) yer yer Fransa'da I. Francois, hatta XIV. Louis dönemine kadar uzanır. Kim bilir (zamanımızın) resimlerde ve binalarda muhafaza edilmiş olan harici görünümü gelecek nesiller üzerinde bir gün nasıl bir izlenim uyandıracak! Paragöz ayaktakımı dalkavukları onu kendine özgü ezgili ismiyle, *jetztzeit*⁹ ile adlandırdılar, sanki şimdi κατ' ἐξοχήνmiş¹⁰ gibi, sanki sonunda ona erişilmiş ve bütün geçmiş sanki onu hazırlamış gibi. Gelecek nesillerin XIV. Louis döneminin en sefil rokoko üslubunda inşa edilmiş saraylarımızı ve sayfiye evlerimizi seyrederken gösterecekleri saygı ve hayranlığı düşünün! Fakat portrelere ve daguerreo-tiplere^{10a} baktıklarında bu Sokrates sakallı boyacı kılıklılardan ve gençliğimdeki işportacı Yahudileri andırır tarzda giyinmiş züppelerden ne çıkaracaklarını herhalde zor bileceklerdir.

Bu çağın genel zevk yoksulluğunun bir diğer bölümü büyük adamlar için dikilen abidelerde bunların çağdaş kıyafetler içerisinde gösterilmesinde görülür. Çünkü abide gerçek değil, ideal şahsiyet için, kahramanlık vasfıyla kahraman için, şu ya da bu niteliğin taşıyıcısı, belli eserlerin ya da eylemlerin sahipleri için dikilir; vaktiyle dünyanın dört bir tarafında itilip kakılmış, tabiatımıza ilişik kusur ve zafiyetlerin tümünü üzerinde taşıyan kimse için dikilmez; ve nasıl ki bunların yüceltilmemesi gerekiyorsa, onun vaktiyle giydiği palto ve pantolonlar üzerine de

9 (Yukanda Şiir Üzerine başlıklı bölümde 9 numaralı dipnota bakınız. s. 68.)

10 (: Türünün kusursuz örneği.)

10^a (: Louis-Jacques-Mande Daguerre (1789-1851) Fransız ressam ve fizikçi. Fotoğraf basma işlemini pratik duruma getiren yöntem, *daguerreotype* yöntemi kendi adıyla anılır.)

yaldız atılmamalıdır. Ne var ki ideal bir şahsiyet olarak o insan suretinde durmalı, sadece eskilerin tarzında giyinmeli ve dolayısıyla kısmen çıplak olmalıdır. Bu itibarla salt biçime dayanan ve insan suretinin tam olmasını, cüce ya da bodur olmamasını gerekli kılan heykel için uygun olan yalnızca budur.

Abideler üzerine konuşurken bu vesileyle bir başka gözlemimi de aktarmak isterim: Bir heykelin yerden üç ila altı metre yüksekliğinde bir kaidenin üzerine konulması aşikâr ki bir zevksizlik hatta saçmalık örneğidir, çünkü bu yükseklikte, bilhassa genellikle bronzdan yapıldığı ve koyu renk olduğu için, kimse onu açık seçik göremez. Belli bir mesafeden bakıldığında açık değildir, yaklaşıldığında o kadar yüksektir ki geri plan olarak arkada gözleri kamaştıran açık gök vardır yalnızca. İtalyan şehirlerinde, bilhassa Floransa ve Roma'da meydanlarda ve caddelerde çok sayıda heykel vardır, ama hepsi gayet alçak kaideler üzerindedir, dolayısıyla açık ve berrak biçimde görülebilirler. Monte Cavallo üzerindeki muazzam heykeller bile alçak bir kaide üzerindedir. Dolayısıyla burada bile İtalyanların zevki selimini görürüz, oysa Almanlar sergilenen kahramanı resimleyen kabartmalarla kaplı uzun bir şekerçi tezgâhına düşkündür.

• • •

**YARGIGÜCÜ, TENKİT, TAKDİR
ve ŞÖHRET ÜZERİNE***

* *Parerga und Paralipomena*, Bd. II, Kap. XX: Ueber Urteil, Kritik, Beifall und Ruhm.

Kant estetiğini *Yargıgücünün Eleştirisi*'inde ifade etti; dolayısıyla bu bölümde ben de daha önce dile getirilmiş olan estetik düşüncelere, yargı gücüne, ama sadece deneysel olarak verili *melekeye* dair kısa bir eleştiriyi ekleyeceğim. Bunu öncelikle, neredeyse ortaya çıkması için beş yüz yıl beklememiz gereken anka kuşu kadar nadir rastlanan bir kuş olduğu için, esas itibarıyla yargı gücü diye bir şeyin olmadığını söylemek için yapacağım.

* * *

Zevkle seçilmemiş *zevk*¹ ifadesiyle herhangi bir kuralın kılavuzluğu olmaksızın gerçekleşen *estetik bakımdan doğru olan* şeyin keşfini veya hatta sadece tanınmasını kastederiz. Bunun sebebi ya söz konusu meseleyi içerecek bir kuralın mevcut olmaması ya da olsa bile şartların bir sonucu olarak sanatçı ya da eleştirmen tarafından bilinmemesidir. Zevk yerine, eğer bir totoloji (mesani) içeriyor olmasaydı *estetik duygu*² denebilebilirdi.

Eril üretici yetenek veya deha (unsuru) için yorumlayan ve yargılayan zevk/beğeni deyiş yerinde ise dışıl unsurdur. *Meydana getirme* yeteneğinden yoksun olarak zevk doğru, güzel ve uygun olan şeyi ve ayrıca bunların

1 (: Mit dem nicht geschmackvoll gewählten Ausdruck *Geschmack*...)

2 (Gr. *aisthetikos*: *aistheta*, duyulabilir algılanabilir şeyler; *aisthethai*, duymak, algılamak.)

zıddını bu hüviyetiyle alımlama, bir başka deyişle, tanıma, dolayısıyla iyiyi kötüden ayırt edip ilkinin takdir ikincisini tenkit etme yeteneğine istinat eder.

* * *

Yazarlar kendi aralarında göktaşları, gezegenler ve sabit yıldızlara ayrılabilir. Göktaşları gelip geçici gürültülü bir etki meydana getirirler; bakarız, "orada!" diye bağırırız ve sonra bir daha görünmemek üzere kaybolup giderler. Gezegenler ve kuyruklu yıldızlar daha uzun bir süre kalırlar. Bunlar çoğu zaman sabit yıldızlardan daha fazla parlalar, görgüsüz olanlar bunları sabit yıldız sanır, oysa daha parlak olmalarının tek sebebi daha yakın olmalarıdır. Ne var ki bunlar da çok geçmeden yerlerini terk ederler; ayrıca sadece başka yıldızların ışıklarını yansıtırlar ve tesir sahaları kendi uydularıyla (çağdaşlar) sınırlıdır. Yörüngeleri değişken ve kararsızdır, hikâyelerinin tamamı birkaç yıllık dönüşten ibarettir. Sürekli ve değişmez olanlar sadece sabit yıldızlardır; gök kubbedeki konumları sabittir, kendilerine ait ışıkları vardır ve her zaman faaldirler, çünkü durduğumuz yerdeki değişikliğe bağlı olarak görünümelerini değiştirmezler, zira paralaksaları yoktur. Diğerlerinden farklı olarak sadece tek bir sisteme (ulus) ait değillerdir. Ama tam da bu sebepten ötürü bu kadar yüksektedirler, ışıklarının yeryüzü sakinlerince görülebilmesi için genellikle binlerce yılın geçmesi gerekir.

* * *

Bir *dâhinin* kıymetini takdir ederken eserlerindeki kusur ve yetersizlikleri ya da elinden çıkanların içinden daha zayıf olanını bulup düşük bir değer biçmemeli-

yiz. Bilakis böyle bir kıymet takdiri için onun en kusursuz eserini seçmeliyiz. Çünkü düşünsel olan şeylerde bile zayıflık ve aksilik insan doğasına öylesine sağlam biçimde tutunur ki esasen en parlak zihin bile her zaman bütünüyle bunlardan masun değildir. En büyük adamların eserlerinde bile görülen ciddi kusurların sebebi budur ve dolayısıyla Horatius der: *quandoque bonus dormitat Homerus*.³ Öte yandan dehayı ayrı ve seçkin kılan, dolayısıyla onu değerlendirirken ölçüt kabul edilmesi gereken şey, hal ve zaman elverişliyen yükselebildiği ve her zaman sıradan yeteneklerin erişim alanının ötesinde kalan yüksekliktir. Benzer şekilde aynı kategori içerisine dahil edilebilecek büyük adamlar, sözgelimi büyük şairler, büyük müzisyenler, filozoflar, sanatçılar arasında bir karşılaştırma yapmak çok tehlikelidir, çünkü burada haksızlık yapmak en azından o an için neredeyse kaçınılmazdır. Çünkü böyle bir karşılaştırma yaparken birinin ayırt edici kusursuzluğunu göz önünde bulundurur, hemen ardından bunun ötekinde eksik olduğu sonucuna varır ve bunu sonuncuyu küçük görmek için bir bahane olarak kullanırız. Ne var ki bir kez de bu sonuncudan ve onun ayırt edici ama tamamen farklı kusursuzluğundan başlarsak bunu öncekinde boşuna ararız ve dolayısıyla bu durumda her ikisi de haksız yere küçük düşürülmüş olur.

* * *

Neyin iyi, neyin kötü olarak kabul edileceğinin iki dudacağının arasından çıkacaklara bağlı olduğunu sanan eleştirmenler vardır, çünkü bunlar ellerindeki oyuncak boruları şöhret borazanları zannederler.

3 (: Büyük Homeros ne zaman sürçse (ben ölürüm).)

Nasıl ki bir ilaç doz aşımından ötürü etkisini göstermez, amacına hizmet etmezse aynı şey eğer hak ve adalet ölçüsünü aşarlarsa *tenkît* ve *eleştirî*⁴ için de söz konusudur.

4 (: Strafreden und Kritiken.)

Kıymetinin Takdirinin Vasatların İnsafına Kalmış Olması: Seçkinliğin Kaderi

İyi olanın ellerinden sadece berbat şeyler gelenlerce tanınıp takdir edilinceye kadar beklemek zorunda kalması, zihni faikiyet/düşünsel üstünlük için bir talihsizliktir. Haddizatında onun tacını insanlığın yargı gücünün elinden alması gerekir; ve bu maalesef öyle bir niteliktir ki iğdiş edilmiş bir erkek üreme gücüne ne kadar sahipse çoğunluk da buna ancak o kadar sahiptir. Gerçek bir şeyin ancak zayıf ve kısır bir benzeri olan bir şeyden söz ediyorum, dolayısıyla gerçek niteliğin kendisi doğanın nadir armağanlarından biri olarak kabul edilmelidir. Bu sebepten ötürüdür ki La Bruyère'in söylediği ne yazık ki zarfı olduğu kadar doğrudur da: *Après l'esprit de discernement, ce qu'il y a au monde de plus rare, ce sont les diamans et les perles.*¹ Ayırt etme yeteneği, *esprit de discernement*, ve dolayısıyla yargı gücü; eksik olan bunlardır. Onlar hakiki olanı sahtesinden, sapı samandan, altını bakırdan ayırt etmeyi bilmezler. Sıradan ile nadir rastlanır kafa arasındaki geniş uçurumu görmezler. Hiç kimse ne ise o olarak kabul edilmez, başkaları onu ne yaptıysa o öyle bilinir, öyle kabul edilir. Bu öyle bir tezgâhtır ki bu sayede kalburüstü kafalar zapturapt altında tutulup sindirilir; seçkin kafaların mümkün olduğu kadar uzunca bir zaman hak ettikleri yükseklere erişmelerine

1 (: Yargı gücünden sonra dünyadaki en nadir şey elmaslar ve incilerdir.)

mani olmak için bunu vasatlar kullanır. Bunun sonucu eski usul yazılmış bir beyitte dile getirilmiş olan sakıncadır:

“Es ist nun das Geschick der Grossen hier auf Erden,
Erst wann sie nicht mehr sind, von uns erkannt
zu werden.”²

Özgün ve kusursuz bir eser ortaya çıktığında yolu üzerinde bulduğu en temel güçlük sahayı çoktan ele geçirmiş ve sanki iyiymiş gibi kabul görmüş olan kötü eserlerdir. Uzun ve çetin bir mücadeleden sonra rüştünü ispat edip kendisine bir yer açmada ve revaç bulmada başarılı olur. Ama çok geçmeden yeni bir güçlkle karşılaşır: insanlar gayet serinkanlı ve sakin bir şekilde altarın üzerine dehanın yanına yerleştirmek için yapmacık, özentili, kalın kafalı, sakar³ bir taklitçiyi bulup çıkarırlar. Çünkü onlar arada fark görmezler, gayet ciddi bir şekilde taklitçilerinin de onun gibi büyük bir adam olduğunu düşünürler. Bu sebepten ötürü Yriarte⁴ yirmi sekizinci fablının ilk dizelerine aşağıdaki şekilde başlar:

2 (: Burada yeryüzünde kaderidir büyüklerin,

Göçüp gittikten sonra kıymetlerinin bilinmesi.)

3 (: *plump*: beceriksiz, hantal, hoyrat, hamhalat, kaba saba, görgüsüz. Ne dersek diyelim Türkçedeki bir sözcük gelip yerini bulmadıkça oradaki boşluk dolmayacak, o ismin sıfat talebi karşılanmış olmayacaktır: hödük. Kim bilir belki de günün birinde dillerin birbirlerine göre üstünlükleri, eskiden olduğu gibi yüksek, soyut kavramlarla değil, yaşanan acı tecrübeler nedeniyle kıymeti her geçen gün biraz daha anlaşılabilir ve burada olduğu gibi insana “olmasaydı ne yapardık, kanın beyne sıçramasıyla zihne üşüşeni neyle teskin, neyle tatmin ederdik?” dedirten sözcükler sayesinde belirlenecektir.)

4 (: Tomas de Yriarte (1750-91), İspanyol şair. *La Musica* başlıklı didaktik şiiri ve edebiyat dünyasının kendine özgü asılsız meziyetlerini hicveden *Masallarıyla* tanınır.)

Siempre acostumbra hacer el vulgo necio
De lo bueno y lo malo igual aprecio.

(An Gutem und Schlechtem gleichviel Geschmack
Fand zu allen Zeiten das dumme Bact.)⁵

Ölümünün hemen ardından Shakespeare'in oyunları yerini Ben Jonson, Massinger, Beaumont ve Fletcher'in oyunlarına terk etmek ve yüzlerce yıl bunların üstünlüğüne boyun eğmek zorunda kaldı. Benzer şekilde Fichte'nin martavalları, Schelling'in eklektisizmi, Jacobi'nin sofuluk taslayan iğrenç hezeyanları Kant'ın ciddi felsefesinin yerini aldı ve sonunda Hegel gibi sefil bir şarlatan çıktı ve onunla aynı kefiye konuldu, hatta kendisine çok daha yüksek bir değer biçildi. Ayrıca herkesin kolayca anlayıp değerlendirebileceği bir alanda Sir Walter Scott gibi emsalsiz bir ismin çok geçmeden değersiz taklitçileri tarafından bir kenara itilip umumun nazan dikkatinden uzaklaştırıldığını görüyoruz. Çünkü avam nerede olursa olsun mükemmel ve kusursuz olana dair bir anlayışa sahip değildir ve dolayısıyla şiirde, sanatta veya felsefede gerçekten bir şey ortaya koymaya muktedir olanların ne kadar az bulunur oldukları konusunda bir fikri yoktur. Bu sebepten ötürü Horatius'un dizesi

mediocribus esse poetis

Non homines, non Dî, non concessere columnae⁶

şiirin ve benzer şekilde daha yüksek diğer bütün bilgilerinin sakarlanna her gün korkmadan çekinmeden hatırlatılmalıdır.⁷ Aslında bunlar buğdayın boy atmasına

5 { Her zaman bayağı ayaktakımı

Aynı lezzetle yer iyi ile kötüyü.)

6 { Ne tanrılar, ne insanlar, ne tanıtıcı sütunlar

İzin verir bir vasat olmasına şairin.)

7 Diderot *Jacques le Fataliste*'te bütün sanatlarla acemilerin meşgul olduğunu söyler ki aslında çok doğru bir ifadedir.

izin vermeyen dolayısıyla her şeyin üzerine yayılan yabani otlardır. Demek oluyor ki çok erken bir yaşta bu dünyayı terk etmiş olan Feuchtersleben tarafından güzel ve özgün bir şekilde tasvir edilmiş olan şey vuku bulur:

“Ist doch,“—rufen sie vermessen—
“Nichts im Werke, nichts gethan!“
Und das Grosse, reift indessen
Still heran.

Es ersheint nun: niemand sieht es,
Niemand hort es im Geschrei
Mit besclieid'ner Trauer zieht es
Still vorbei.⁸

Yargı gücünden bu hazin yoksulluk bilimlerde, yanlış ve çürütülmüş teorilerin direngen yaşamında da aynı ölçüde görülür. Eğer bir kez kabul edilecek olurlarsa, tıpkı bir taş iskelenin denizin dalgalarına karşı koyduğu gibi, elli hatta yüz yıl ve belki de daha fazla hakikate ayak diremeyi ve meydan okumayı sürdürebilirler. Yüz yıl geçtikten sonra bile Copernicus Ptolemious'un yerini alamadı. Bacon, Descartes ve Locke fevkalade yavaştlar ve başarılı olmaları uzun zaman aldı. (Bunu anlamak için d'Alembert'in *Encyclopédie*'ye yazdığı ünlü önsözü okumanız yeterlidir.) Newton için de bu böyleydi; sözgelimi Leibniz'in Clarke ile tartışmasında Newton'un yerçekimi sistemine saldırırken sergilediği

8 (: Küstahça bağıırıp çağınrlar
“Hiçbir şey yapılmadı!”
Ama olgunlaşır
Büyük eser yine de.
Ortaya çıkar görünmeden
Ve boğulur çığlıklarıyla,
Sessizce geçip gider
Kimsenin sezmediği bir kederle.)

öfkeli ve küçümseyici tavrı, özellikle § 35, 113, 118, 120, 122, 128'i düşünün. Her ne kadar Newton *Principia*'nın yayımlanışından neredeyse kırk yıl sonra hayata veda ettiyse de, öğretisi ölümünde kısmen ama sadece İngiltere'de kabul edilmişti. Ama kendi ülkesinin dışında, Voltaire'in teorisinin açıklamasına yazdığı ön-söze göre, yirmi takipçisi zor bulundu. Ölümünden yirmi yıl kadar sonra Newton sisteminin Fransa'da tanınmasına en büyük katkıyı bu açıklama yapmıştı. O zamana kadar bu ülkedeki insanlar Kartezyen girdaplara sağlam, sarsılmaz bir şekilde ve yurtseverce bir tutkuy-la bağlı kaldı. Halbuki sadece kırk yıl kadar önce aynı Kartezyen felsefe Fransız okullarında yasaklanmıştı. Keza saray kâtibi d'Aguesseau Newton'un öğretilerine yazdığı açıklama için Voltaire'e baskı ruhsatı vermeyi reddetmişti. Buna karşılık günümüzde Goethe'nin renk teorisinin yayımlanmasından kırk yıl geçtikten sonra Newton'un saçma renk teorisi alana hâlâ tam olarak hâkim durumdadır.

Her ne kadar Hume, çok erken bir tarihte başlamış ve tamamen herkesin anlayacağı bir üslupta yazmış olsa da, elli yaşına kadar dikkatlerden kaçmış ve görmezden gelinmiştir. Kant bütün hayatı boyunca yazdı ve ders verdi ama ancak altmışından sonra şöhreti yakalayabildi. Sanatçılar ve şairler doğal olarak düşünürlerden daha geniş bir etkinlik alanına sahiptirler, çünkü kamuoyları en az yüz kat daha büyüktür. Ama hayatları boyunca Mozart ve Beethoven'e ne yaptı kamuoyu? Ne düşündü Dante ve hatta Shakespeare hakkında? Eğer çağdaşları Shakespeare'in kıymetini bir ölçüde bilmiş olsaydı, resim sanatının gelişip serptiği bir çağdan hiç olmazsa iyi ve güvenilir bir portresi bize ulaştırmış olurdu. Oysa günümüze ulaşanlar çok kuşkulu resimlerden, çok kötü bakır gravürler ve mezarı başındaki daha da kötü bir büstten

ibarettir.⁹ Benzer şekilde ardında bıraktığı elyazmaları, şimdi olduğu gibi yasal belgeler üzerindeki birkaç imza ile sınırlı olmak yerine, yüzlerle ifade edilirdi. Bütün Portekizliler hâlâ biricik şairleri Camões ile övünürler; ama o Hint Adaları'ndan satın aldığı bir siyah çocuk tarafından her akşam caddede kendisi için dilenilen sadakalarla geçinirdi. Elbette zaman içerisinde herkes hak ettiğini bulacak (*tempo é galant-uomo*),¹⁰ ama bunun gelişi eskiden Wetzlar'daki İmparatorluk Mahkemesi'nden gelen cevap kadar yavaş ve geçtir ve bekleyenin artık hayatta olmaması zımnî şarttır. İsa ben Sirak'ın düsturu tam bir sadakatle takip edilir: *ante mortem ne laudes hominem quemquam*.¹¹ Çünkü ölümsüz eserler vücuda getirmiş olan kimse tesellisini şu Hindu mitosunda aramalı: ölümsüzler arasında geçen hayatın dakikaları yeryüzünde yıllara bedeldir ve benzer şekilde yeryüzündeki yıllar ölümsüzlerin dakikaları gibidir.

Yargı gücünden bu hazin yoksunluk her yüzyılda eski zamanların kusursuz eserinin kesinlikle saygı görmesinde, buna mukabil kendi yüzyılının vücuda getirdiği aynı nitelikteki eserin değerinin bilinmemesinde, onun hakkı olan dikkatin daha aşağı nitelikteki eserlere gösterilmesinde de görülür. Her on yıl sırf bir sonrakinin gülüp eğlenmesine malzeme teşkil etsin diye böylelerini beraberrinde taşır. Dolayısıyla hakiki meziyet kendi dönemlerinde ortaya çıktığında insanlar onu tanımakta yavaş davranırlar; ve bu onların otoriteye bağlı olarak saygı ve hayranlık duydukları dehanın uzun zaman önce kabul edilmiş eserlerini bile ne anladıklarını, ne hoşlandıklarını, ne de gerçekten değerini bildiklerini gösterir. Bunun ka-

9 A. Wivell, *An Inquiry into the History, Authenticity, and Characteristics of Shakespeare's Portraits; with twenty-one engravings*, London, 1836.

10 (: (Kimse olmasa da) Zaman şeref haysiyet sahibidir.)

11 (: Kimseyi ölümünden evvel kutlu diye değerlendirme.)

nıtı, kötü herhangi bir şeyin, Fichte'nin felsefesi sözgeli-
mi, bir kez yerleştiğinde bir ya da iki nesil muteberliğini
korumasıdır. Ancak kamuoyu çok genişlediğinde düşüşü
arkasından daha çabuk gelmektedir.



Şimdi nasıl ki güneş ışığını görmek için bir göze, müzik
notalarını işitmek için bir kulağa ihtiyaç duyuyorsa, sanat
ve bilimdeki bütün şaheserlerin değeri de bunlara akraba
ve denk olan dimağı/ruhu gerekli kılar. Çünkü şaheserler
muhatap olarak kendilerine bunları kabul ederler. Bu tür
eserlerde saklı ruhları canlandırıp ortaya çıkaracak sihirli
sözcüğe ancak böyle bir kafa sahiptir. Sıradan kimse on-
ların önünde mühürlü sihir dolabının veya çalmasını bil-
mediği ve bu yüzden her ne kadar kendisini bununla al-
datmaktan hoşlansa da ancak karmaşık ve düzensiz nota-
lar çıkardığı bir çalgının önündeki biri gibi durur. Nasıl ki
bir yağlıboya tablonun etkisi karanlık bir köşede veya gö-
rülmesine veya güneşin üzerinde parlamasına bağlı olarak
değişirse aynı şaheserin tesiri/intibası da ona bakan kimse-
nin zihinsel/düşünsel kapasitesine bağlı olarak değişir.
Dolayısıyla güzel bir eser gerçekten varolacak ve hayatta
kalacaksa hassas bir ruha, iyi düşünülmüş bir eser düşü-
nebilen bir zihne ihtiyaç duyar. Fakat dünyaya böyle bir
eser sunan kimse daha sonra genellikle kendisini, hazırla-
ması bunca zaman ve emeğe mal olmuş havai fişekleri,
sırf yanlış yere geldiğini ve bütün izleyicilerin körler ensti-
tüsünün sakinlerinden ibaret olduğunu öğrenmek için
coşkuyla ateşlemiş bir havai fişek göstericisi gibi hissedeb-
bilir. Ancak belki de bu onun için izleyicilerin havai fişek
göstericilerinden ibaret olmasından daha iyidir; çünkü bu
durumda eğer gösterisi fevkalade güzel olsaydı bu onun
kellesine mal olabilirdi.

Fikir ve Sanat Hayatındaki Kıskançlık Neden Diğer İnsani Etkinlik Alanlarından Daha Şiddetlidir?

Her türlü hazzın kaynağı akrabalık duygusudur.¹ Güzellik duygumuz için hiç kuşkusuz en güzel olan kendi türümüz ve keza onun içindeki kendi soyumuzdur. Başkalarıyla münasebette herkes kendisine benzeyen kimselere belirli bir öncelik verir, dolayısıyla bir mankafa için bütün büyük kafalar bir araya gelse hiçbir anlam ifade etmez, o gider dünyanın bir ucunda da olsa bir başka mankafalar topluluğunu seçer. Dolayısıyla herkes en büyük hazzı ister istemez kendi eserlerinden alacaktır, çünkü bunlar onun ruhunu yansıtır, onun kendi düşüncelerini aksettirirler. Bunlardan sonra beğenisine en çok hitap eden kendisine benzeyenlerin eserleri olacaktır. Dolayısıyla kalın kafalı, safi sözcük taciri, sığ ve huysuz birisi samimi ve yürekten tasvibini ancak kendisi gibi kalın kafalı, sığ ve huysuz birisinin, bir laf ebesinin eserleri için ifade edecektir. Öte yandan büyük kafaların eserlerini, kendi fikrini belirtmekten çekindiği için, ancak bir otoritenin değerlendirmesine bağlı olarak kabul edecektir; çünkü bunlar aslında ona zevk vermez, hatta yüreğinin derinliklerinde bunlardan nefret eder. "Bunlar ona konuşmaz/onu kendisine çekmez", hatta itip uzaklaştırır ve o bunu kendisine bile itiraf etmekten çekinir. Deha-

1 (: *Homogenität*: türdeşlik, bağdaşıklık, tecanüs.)

nın eserlerinden gerçekte ancak ayrıcalıklı kafalar ve üstün zekâlar zevk alabilir; ne var ki onların ilk tanınmaları, henüz kendilerini destekleyecek bir otorite olmaksızın hayatlarını sürdürüyorlarken, hatırı sayılır bir zihni üstünlük talep eder.

Binaenaleyh bütün bunları göz önünde bulunduracak olursak bu büyük eserlerin takdir ve şöhrete bunca geç ulaşmalarına değil, bütün bunlara rağmen nasıl olup da ulaşmış olduklarına şaşırمامız gerekir. Aslında bu ancak çok yavaş ve karmaşık bir süreç neticesinde gerçekleşir, çünkü her geri kafa zaman içinde, deyiş yerinde ise alışa alışa, hemen bir ilerisindeki kafanın üstünlüğünü teslim ve kabule zorlanır. Ve böylece bu kademe kademe ilerler ve sonunda kanaatlerin *ağırlığının sayılarını* bastırıldığı bir noktaya ulaşılır; bu her türlü hakiki, yani hak edilmiş şöhretin koşuludur. Fakat o zamana kadar bir kral tebaasından kendisini şahsen tanımayan ve bu yüzden ona başvekilleri refakat etmezken itaat etmeyecek bir kalabalığın arasında hangi konumdaysa, en büyük deha da, sınamadan geçtikten sonra bile, aynı konumdadır. Çünkü alt dereceden bir memur doğrudan ondan emir alma imkânına sahip değildir, zira böyle birisi sadece kendisinin hemen üstündeki birinin imzasını tanır. Bu yukarıya doğru böyle devam eder ve en sonunda vekilin başvekilin imzasını, sonuncunun da kralın imzasını tanıdığı zirveye ulaşılır. Kalabalıklar arasında bir dehanın şöhreti de benzer aşamalardan geçmek zorunda kalır. Bu sebepten ötürü başlangıçtaki ilerlemesi çok yavaştır, çünkü (onun değerini bilip takdir edecek) ve ancak birkaç kişiden ibaret olan en yüksek otoriteler çoğu zaman ortada yoktur; ancak şu da bir gerçektir ki o ne kadar derine dalarsa yukarıdan işaret bekleyenlerin sayısı da o kadar çok olur, dolayısıyla şöhret de o kadar geç gelir.

Bu durum karşısında büyük çoğunluğun kendi sorumluluğuna değil ancak başkalarının otoritelerine istinaden bir yargı oluşturmasını talihli bir durum olarak görmeli ve kendimizi tersini düşünerek teselli etmeliyiz. Çünkü eğer herkes gerçekten bunlardan anladığı ve hoşlandığı şeye göre bir yargıda bulunsaydı ve başka çıkar yol kalmadığından söylediğini gönüllü gönülsüz de söylese, uygun ve yerinde olanı söyleyen otoritenin zorlayıcı gücünü üzerinde hissetmemiş olsaydı kim bilir Platon ve Kant, Homeros, Shakespeare ve Goethe hakkında ne tür yargılarla karşılaşırız. Süreç bu şekilde işlemeseydi herhangi yüksek bir alanda hakiki bir yeteneğin şöhrete ulaşması imkânsız olurdu. Aynı zamanda şuna da şükretmeliyiz ki herkesin hemen kendi üzerlerindeki üstünlüğünü tanıyacak ve onların önderliğini takip edecek kadar kendine ait yeterli yargı gücü vardır. Bu şekilde çoğunluk nihayetinde azınlığın otoritesine boyun eğer, böylece yargılar kendi aralarında sıralanır, sağlam ve nihayetinde uzaklara ulaşan bir şöhret de yargıların bu hiyerarşik yapısı sayesinde mümkün olur.

Büyük bir kafanın üstünlükleri aşağı zümreler için erişilmez ve anlaşılmazdır; bunlar için bu üstünlükleri anlamının tek yolu büyük kafalar için dikilecek abidelerdir. Bu abideler aşağı kesimden insanların duyulan algıları üzerinde bir etki meydana getirir ve bu sayede içlerinde bu adamların büyüklüğü hakkında belli belirsiz de olsa bir fikir uyanır.



Yüksek düzeyde bir yeteneğin şöhrete kavuşmasının önünde yargı gücünden yoksunluk ne kadar büyük bir engel teşkil ediyorsa *kıskançlığın* da şöhrete giden yolu tıkama bakımından bu yoksunluktan aşağı kalır yanı yok-

tur. En aşağı türden eserlerde bile kıskançlık başta şöhrete ayak direr ve sonuna kadar onunla birlikte kalır, dolayısıyla dünyanın ve ahvalinin ifsat ve sefaletinde katkısı büyüktür. Ariosto onu,

questa assai piú oscura, che serena
Vita mortal, tutta d'invidia Piena.²

diye tarif ederken haklıdır. Dolayısıyla kıskançlık yeryüzündeki vasatların el altından ve birbirlerinden habersiz olarak kurdukları fesat çetesinin kanı canıdır, o her yerde yeşerir ve bilginin her dalında seçkin ve sıradışı kafanın can düşmanıdır. Dolayısıyla kendi etkinlik alanında hiç kimse böyle bir seçkinliği ne duymak ne de ona tahammül etmek ister, vasatlığın evrensel parolası her yerde şudur: *si quelqu'un excelle parmi nous, qu'il aille exceller ailleurs.*³ Bu yüzden kusursuz bir eserin az bulunurluğuna, anlaşılma ve kabul edilmeye karşılaştığı güçlüğü ilave olarak hepsi de onu sindirip bastırmakta ve eğer mümkünse boğmakta fikir birliği etmiş binlerin milyonların kıskançlığı vardır.

Bir yetenek yahut meziyete karşı iki tür yaklaşım söz konusudur: ya başkasına ait olan bir şeyi sahiplenmek ya da başkalarındaki hiçbir şeyi kabul etmemek. Çoğu durumda sonuncusu daha kullanışlı olmasından ötürü tercih edilir.

Nitekim herhangi bir bilgi dalında seçkin bir yetenek kendisini hissettirir hissettirmez bütün vasatlar ağız birliği etmişçesine onun üzerini örtmeye, onu her türlü imkân ve fırsattan yoksun bırakmaya kalkar, sanki bu on-

2 { Şu ölümlü hayatta,
ki neşeden çok kasvettir hâkim olan
ve kıskançlıktır kasıp kavuran.}

3 { Eğer birisi aramızda şöhret kazanmak isterse, gitsin bunu başka bir yerde yapsın.}

ların yeteneksizliğine, sığlığına ve heveskârlığına yüksek düzeyde bir ihanetmişçesine ellerinden geleni esirgemesiyle onun tanınmasını, görünmesini, aydınlığa çıkmasını önlemeye çalışırlar. Çoğu durumda sindirme veya örtbas etme sistemleri uzun bir zaman başarılı olur, çünkü onlara eserini eğlenip hoşlansınlar diye çocukça bir itimat ve emniyetle teslim etmiş olan deha, en asgari düzeyde bile bu vasatların dolap ve düzenlerine karşı kendisini koruma yeteneğine sahip değildir, çünkü onlar ancak bayağı ve alçak olan şeylerin düşünülüp tasarlanmasında kendilerini tam olarak rahat hissederler. Aslında o bunlardan kuşkulalmaz hatta yaptıklarını anlamaz bile; hatta gördüğü karşılıktan kafası karışmış ve dehşete düşmüş olarak kendi eserinden kuşku duymaya başlar ve ardından kendine olan güvenini kaybedip çalışmalarından vazgeçebilir, ta ki gözleri döneminin bu değersiz ve aşağılık adamlarına ve onların yapıp ettiklerine açılınca kadar.

Çok yakın ya da uzak ve efsanevi geçmişten örneklerle değil de bütün bir nesil boyunca Alman müzisyenlerin kıskançlığının büyük Rossini'nin yeteneğini teslim etmeye sürekli olarak nasıl ayak dirediklerine bakalım. Bir zamanlar büyük bir koro topluluğunun akşam yemeğinde tanık olmuştum, ölümsüz *Di Tanti Palpiti*'sinin ezgisini mönüyle nasıl da küçümseyerek terennüm ediyorlardı! İktidarsız kıskançlık! Ezgi bayağı sözcüklere nasıl boyun eğdiriyor ve onları nasıl da içine çekip yutuyordu! Nitekim onların bütün bu kıskançlık ve çekemeliklerine karşın Rossini'nin harikulade ezgileri bütün dünyaya yayıldı, her yüreği diriltip eğlendirdi, o zaman olduğu gibi bugün ve *in secula seculorum*⁴ da. Alman tıp camiası mensuplarının, bilhassa eleştirilen ve münekkitlerin, Marshall Hall gibi birisi başardığı şe-

4 (: Gelecek yüzyıllar boyunca.)

yin farkında olduğunu bildirdiğinde nasıl öfkeyle köpürdüklerine bakın.

Kıskançlık bir şeyden yoksunluğun şaşmaz belirtisidir; dolayısıyla bir üstünlüğü hedef aldığında bu onun yoksunluğunun belirtisidir. Kıskançlığın seçkin bir meziyete karşı tavrı benim harika Balthasar Gracián'ım tarafından uzun bir masalda çok güzel tasvir edilmiştir; masal "Hombre de ostentación" başlıklı *Discreto*'sunda bulunur. Hikâyede bütün kuşlar harikulade tüyleri olan tavuskuşuna karşı öfkeyle doludur ve ona karşı birleşirler. "Keşke elimizden gelse de" der saksığan, "kuyruğuyla lanetli gösterisini yapmasına mani olsak, güzelliği o anda bütünüyle kaybolurdu, çünkü kimsenin görmediği şey hemen hemen yok hükmündedir", hikâye bu şekilde devam eder. Binaenaleyh alçakgönüllülük erdemi de kıskançlığa karşı bir savunma silahı olarak icat edilmiştir. *Die Welt als Wille und Vorstellung*, cilt II, § 37'de alçakgönüllülükte ısrar eden, dolayısıyla yetenekli birinin alçakgönüllülüğünden yürekten hoşlanan sakarların ve beceriksizlerin yeryüzünden neden hiç eksik olmadığını ele alıp uzun uzadıya incelemiştik.^{4a} Goethe'nin çoklarının keyfini kaçıran iyi bilinen ifadesi, yani "sadece sakarlar alçakgönüllüdür"⁵ sözü daha önce Cervantes tarafından dile getirilmişti. *Viage al Parnaso*'ya yazdığı zeyilde Cervantes şairlere talimatlardan biri olarak şunu verir: *Que todo poeta, á quien sus versos hubieren dado á entender que lo es, se estime y tenga en mucho, ateniéndose á aquel rífran: ruin sea el que por ruin se tiene.* (Yazdıkları kendisine tek olduğunu ihsas eden her şair, bir düzenbaz, kendisini düzenbaz olarak gören biridir darbımeseline güvenerek kendisi hakkında yüksek bir kanaat beslemelidir.) Sonelerinin çoğunda, kendisinden söz

^{4a} (: Dizinin *Okumaya ve Okunuşlara Dair* adlı kitabına bakınız.)

⁵ (: "Nur die Lumpen sind bescheiden!")

edebildiği tek yerde, Shakespeare yazdıklarının ölümsüz olduğunu ilan eder ve bunu kendi içtenliğine denk bir itimatla söyler. Collier, eserlerinin tenkitli neşrinin yayıncısı sonelere yazdığı girişte, s. 473-74'te şunları söyler: "Birçok yerde özgüvene ve yazdıklarının ölümsüzlüğüne itimada dair en ilginç işaretler vardır ve bu bakımdan yazarın kanaati sürekli ve değişmezdir. Onu ifade etmekte asla tereddüt etmedi—ve belki de eski ya da yakın zamanlardan hiçbir yazar yoktur ki arkasında bıraktığı bu türden yazıların önemli bir bölümü için, şiirin bu dalında yazdıklarının 'göz göre göre izin vermeyecek dünya ölüp gitmesine'⁶ yönündeki sağlam inancını bu kadar sık ve ya bu kadar güçlü bir şekilde belirtmiş olsun."

Kıskançlığın iyinin değerini düşürmek için sık sık kullandığı ve aslında bunun tersinden ibaret olan bir yöntem kötünün alçakça ve vicdansızca övülmesidir; çünkü kötü tedavüle girer girmez iyi kaybolur. Bu yöntem, özellikle geniş ölçekte icra edildiğinde, uzun bir zaman etkili olabilir; ama hesap günü sonunda gelir ve aşağılık ürünlere sunulan geçici itibar onların rezil meddahlarının kalıcı itibarsızlığıyla ödenir, ki bunların isimlerini açıklamaya cesaret edememelerinin, bilinmez kalmayı tercih etmelerinin sebebi budur.

Aynı tehlike, daha uzaktan da olsa, iyi eserlerin hakkını vermeyip doğrudan değerini düşüren ve eleştiren kişileri de tehdit eder, çoğunluk bu sebepten ötürü böyle bir tehlikeyi göze alamayacak kadar kurnaz ve ihtiyatkârdır. Dolayısıyla seçkin bir yetenek kendisini gösterdiğinde ortaya çıkan ilk sonuç genellikle sadece şudur: Tavuskuşunun kuyruğunun güzelliği karşısında diğer kuşlar nasıl gücenip kırılmışlarsa ortaya çıkan bu yeni yetenek karşısında da muhtemel tüm rakipler aynı ölçüde kı-

6 (: the world would not willingly let die'.)

rılıp gücenir ve derin bir sessizliğe gömülürler. Bu öyle bir sessizliktir ki sanki bir anlaşmayla düzenlenmiş gibi hep bir ağızdandır ve tek bir çatlak ses yoktur, hepsinin dili felç olmuştur; bu Seneca'nın *silentium livoris*'idir.⁷ *Terminus technicus görmezden gelme*⁸ diye bilinen bu garazkâr ve kindar sessizlik,⁹ bu tür başarıların doğrudan muhatap kitlesi, yüksek bilgi dallarında olduğu gibi, rakiplerden ve hasımlardan (aynı meslek mensupları) ibaret olduğu ve dolayısıyla daha büyük kamuoyu kanaatini ancak dolaylı olarak belirttiği ve kendisi meseleyi araştırıp inceleme imkânından yoksun olduğu takdirde uzun bir zaman şöhretin yaygınlaşmasının yolunu tıkayabilir. Ne var ki bu *silentium livoris*, bu kıskançlık sessizliği sonunda övgüyle bozulduğunda, bu bile hakkı ve adaleti keyiflerine hizmet ettiği kadar tanıyanların peşinde olduğu daha öte bir maksat yahut saik olmaksızın nadiren gerçekleşir:

"Denn es ist kein Anerkennen,
Weder Vieler, noch des Einen,
Wenn es nicht am Tage fördert,
Wo man selbst was möchte scheinen."¹⁰

Goethe, *Westöstlicher Diwan*.

Dolayısıyla aslında herkes kendi iştiğal ettiği veya ona akraba olan bir bilgi dalında başka birisine sunduğu şöhretten kendisini mahrum etmelidir; eğer o bu kişiyi över-

7 (: Kıskançlığın sessizliği.)

8 (: Teknik tabiriyle: Ignorieren.)

9 (: diesem hämischen und tückischen Schweigen...: bu habis ve şerir sessizlik.)

10 (Meal:

Bekleme insanların ne tekinden ne çoğundan

Bir hakkın kabulünü veya teslimini,

Göstermesine yardım etmeyecekse

Eleştirmenin de bilebileceği şeyi.)

se bunu ancak kendi kabulü ve önemi pahasına yapabilir. Bu sebepten ötürü kendi başlarına ve kendi hallerine bırakıldıklarında kesinlikle övmeye ve yüceltmeye değil, fakat yermeye ve karalamaya yatkın ve eğilimlidirler, çünkü böylelikle aslında kendilerini överler. Buna rağmen eğer insanlardan övgü gelirse bunun arkasında başka mülahazalar ve saikler aranmalıdır. Burada kastedilen ahbabların şöhret yolunda birbirlerini el altından veya aşikâre olarak pohpohlaması gibi rezil ve utanç verici bir şey olamaz; o halde müessir saik, Hesiodos ve Machiavelli tarafından ortaya konulmuş olan kafa yapıları bakımından insanların üçlü tasnifine¹¹ göre, bir kimse- nin kendi yaptığı şeyin meziyetinin hemen ardından başkalarının yaptığı şeyi doğruca değerlendirip kabul etme erdeminin geldiği duygusudur. (Bkz. benim *Yeter Neden İlkesinin Dörtlü Kökü*, § 20.) Şimdi her kim iddiasını tam ve eksiksiz olarak gerçekleştirme umudunu yitirirse onu muhtevasından mümkün olan en az kayıpla gerçekleştirme fırsatına seve seve razı olacaktır. Her üstünlüğün kayıtsız şartsız kabulünü aramasının ve sonunda onu bulacağından zerrece kuşku duymamasının arkasında neredeyse bütünüyle bu ilke yatar. Bir eserin değeri bir kez tanındığında ve artık örtbas etme veya yadsıma imkânı kalmadığında bütün insanların onu övüp yüceltmekte birbirleriyle yarışmaları da buna dayanır. Çünkü onlar o eseri överken, Ksenophanes'in şu müşahedesine uygun olarak aslında kendilerini övüp yüceltirler: σοφὸν εἶναι δεῖ τὸν ἐπιγνωσόμενον τὸν σοφόν.¹² Dolayısıyla özgün bir yeteneğin ödülünün ebediyen kendilerinin erişemeyeceği bir şey olduğunu gördüklerinde, o ödülün hemen ar-

11 { Kısaca ifade etmek gerekirse insanlar zihinsel yeterlikleri bakımından üçe ayrılır: Biri herhangi bir şeyi kendi kendine anlar, diğeri ancak kendisine açıklandığı kadarıyla anlar, bir üçüncüsü ise ne kendi kendine ne de açıkça önüne serildiğinde anlar.}

12 { Bir bilgiyi tanımak için bilge olmak gerekir.}

dından gelen en iyiyi, yani onun doğru şekilde değerlendirilip takdir edilmesinin ödülünü elde etmek için hiç vakit kaybetmezler. Esasen teslim olmaya zorlanmış bir ordu için durum ne ise burada da hemen hemen aynıdır: daha önce çatışmada herkes ön safta yer almak istiyordu, yenilgi kaçınılmaz hale gelip bozgun baş gösterdiğinde herkes en ön sırada olmak ister. O itibarla hiç kimse yukarıda ele alıp tartıştığım¹³ ve çoğu zaman kendisinin fark edemediği türdeşlik yasaının tanınması sayesinde övgüye değer olduğu kabul edilen şeye tasvip ve takdirini sunmada geri kalmak istemez. Dolayısıyla neticede öyle bir intiba oluşur ki sanki onun şeyleri düşünme ve görme tarzı o ünlü kişinininkiyle türdeşdir ve kendisine kalan tek şey olan zevk yahut beğenisinin onurunu en azından böyle koruyabilir.

13 (Bkz. yukarıda 1 numaralı dipnotun metni.)

Şöhret ve Kıskançlık Arasındaki İlişki

Buradan kolayca anlaşılır ki şöhrete erişmek hiç kuşkusuz çok güçtür ama bir kere erişildi miydi muhafaza etmek kolaydır; ayrıca çabuk gelen şöhret çabuk kaybolur, çünkü burada da *quod cito fit, cito perit*.¹ Kıymeti ortalama sıradan kimselerce kolayca fark edilen ve rakiplerce tereddütsüz kabul edilen muvaffakiyetler aşikârdır ki her ikisinin üretme yeteneğinin çok fazla üzerinde olmaz. Çünkü *tantum quisque laudat, quantum se posse sperat imitari*.² Ayrıca daha önce sözü edilmiş olan türdeşlik yasası dolayısıyla çabuk beliren bir şöhret kuşku lu bir işarettir, çünkü bu kitlelerin doğrudan tasvip ve takdiri anlamına gelir. Phokion bunun ne anlama geldiğini biliyordu, çünkü konuşmasının ardından kalabalıkların kuvvetli alkışlarını işittiğinde yanında duran dostlarına sormuştu: “Acaba farkında olmadan bayağı ve değersiz bir şey mi söyledim?” (Plutarkhos, *Apophthegms*). Çünkü bunun tam tersi sebeplerden ötürü yüzyıllar boyu zamana meydan okuyan bir şöhretin olgunlaşması çok geç olacaktır ve ömrünün uzunluğu (yüzyıllar, bin yıllar) genellikle çağdaşların takdirini kaybetmek pahasına satın alınacaktır. Çünkü konumunu uzun süre muhafaza edecek şey her ne olursa olsun erişilmesi güç bir

1 (: Tez gelen tez geçer. Ya da (saman alevi gibi) çabuk parlayan çabuk söner.)

2 (: Herkes ancak başarmayı umut ettiği kadarını över.)

kusursuzluğa sahip olmalıdır; ve hatta bunun sadece tanınıp kabul edilmesi bile her zaman her yerde, en azından kendilerini duyurmaya yetecek sayıda, bulunmayan zeki insanları talep eder, halbuki kıskançlığın kulağı her zaman kırıktır ve onların sesini boğmak için elinden geleni yapar.

Öte yandan tanınması çok zaman almayan ortalama yetenekler için şöyle bir tehlike mevcuttur: Ortalama yetenek sahiplerinin ömrü elde ettikleri şöhretten uzundur, dolayısıyla gençliklerindeki şöhret onlar için yaşlılıklarındaki bilinmezlik anlamına gelir. Buna karşılık büyük yetenek sahibi birisi uzunca bir zaman bilinmez kalacak, ancak yaşlılığında parlak bir şöhrete kavuşacaktır.³ Mafih bu ancak ölümünden sonra gerçekleşirse o artık Jean Paul'ün takdislerinin vaftizleri olduğunu söylediklerinin aralarında sayılmalıdır. Ve o kendisini isimleri ancak ölümlerinden sonra listeye dahil edilen azizlerle teselli etmelidir. Dolayısıyla Mahlmann'ın *Herodes vor Bethlehem*'de çok güzel söylediği şeyin doğru olduğu ortaya çıkar:

Ich denke, das wahre Grosse in der Welt
Ist immer nur Das was nicht gleich gefällt
Und wen der Pöbel zum Gotte weiht,
Der steht auf dem Altar nur kurze Zeit.⁴

Bu kuralın en doğrudan teyidini resim sanatında bulması kayda değerdir, uzmanların da bildiği gibi, en büyük şaheserler hemen göze çarpmaz veya ilk bakışta büyük

3 Ölüm *kıskançlığı* tamamen teskin eder; yaşlılık ise ancak yarısını.

4 (Mealen:

Bu dünyada gerçekten büyük olan şey
Anlaşılan değil asla hemen zevkine varılan
Sunağını ayaktakımının diktiği mabudun
Uğramaz olur kimse yanına çok geçmeden.)

bir etki uyandırmaz, bu güce ancak tekrarlanan ziyaretlerden sonra ulaşır ve o zaman da uyandırdıkları etki her zamankinden büyüktür.

Ayrıca bütün eserlerin hemen ve doğru şekilde tanınıp takdir edilmesinin mümküniyeti şu iki şarta bağlıdır: öncelikle eserin cinsine ve doğasına, yani yüksek veya aşağı türden, diğer bir söyleyişle anlaşılmasının ve doğru şekilde değerlendirilmesinin kolay veya güç olmasına; ikinci olarak cezp ettiği kitlenin türüne, küçük veya büyük olmasına. Doğrudur, bu sonraki şart büyük ölçüde ilkinin bağlıdır, ama aynı zamanda kısmen de o eserin kitapların ve bestelerin durumunda olduğu gibi çok sayıda üretilme imkânına sahip olup olmamasına bağlıdır. Dolayısıyla bu iki şartın bir araya gelerek müessir olmasına bağlı olarak, herhangi faydalı bir amaca hizmet etmeyen eserler—ki burada göz önünde bulundurulananlar sadece bunlardır—zamanında tanınma ve gereken takdire kavuşma bakımından değişiklik göstereceklerdir. Bunların arasında öncelik sıralaması kıymetlerinin erkenden tanınması konusunda en büyük şansa sahip olanlardan başlayarak aşağı yukarı şöyledir: ip cambazları, sirk bincileri, bale dansçıları, hokkabazlar, oyuncular, şarkıcılar, virtüözler, besteciler, şairler (her ikisi de eserlerinin temsiline bağlı olarak), mimarlar, ressamalar, heykeltıraşlar ve filozoflar. Son sırayı hiç kuşkusuz filozoflar alır, çünkü eserleri eğlence değil sadece öğrenim vaat eder, bilgiyi şart koşar ve okurdan çok çaba ve gayret sarf etmesini talep eder. Bu yüzden hitap ettikleri kitle fevkalade küçüktür ve şöhretleri yaygınlığından çok uzunluğu bakımından etkileyicidir. Genel olarak şöhretin kalıcılığının süresi kazanılmasının süresiyle hemen hemen ters orantılıdır, dolayısıyla şöhretin uzun ömürlülüğü bakımından yukarıdaki öncelik sıralaması tersine çevrilebilir. Bu durumda şairler ve besteciler, bir kere yazıya geçirildikten

sonra tüm yazılı eserlerin artık bütün zamanlar boyunca korunması mümkün olduğu için filozoftan hemen sonra gelecektir. Ancak ilk sıra yine de filozofa aittir, çünkü bu bilgi dalındaki eserler çok nadir ve büyük öneme sahiptir ve bunların bütün dillere mükemmele yakın bir çevirisi yapılabilir. Zaman zaman filozofların şöhreti eserlerinden bile uzun ömürlüdür. Thales, Empedokles, Herakleitos, Demokritos, Parmenides, Epiküros ve birçok başkalarına olan budur.

Buna karşılık yararlı bir amaca hizmet eden veya doğrudan duyuların eğlendirilmesine katkıda bulunan eserler gerektiği gibi değerlendirilmesi bakımından güçlülük karşılaşmayacaktır; herhangi bir kasabada seçkin bir pastacı, bir sonraki nesli beklemek zorunda kalması bir tarafa, uzun süre karanlıkta kalmayacaktır.

Sahte şöhret de çok çabuk kazanılan şöhret ile aynı sınıfa dahil edilmelidir. Bir eserin suni şöhreti, hak etmediği övgüyle, eş dost yardımıyla, namussuz eleştirmenlerle yukarıdan ima işaret, aşağıdan tertip tezgâh ile oluşturulur. Bunların hepsi de kalabalıkların yargı gücünden yoksunluğunu peşinen şart koşar.⁵ Bu tür bir şöhret içi havayla doldurulmuş bir balon veya keseye benzer, ağır bir cisim onun yardımıyla suyun üstünde kalabilir. İyi şekilde dikilip şişirilmiş olmasına bağlı olarak bu onu uzun veya kısa bir süre suyun üzerinde taşır, fakat nihayetinde hava yavaş yavaş çıkar ve cisim suya gömülür. Şöhretlerinin kaynağına *kendi içlerinde* sahip olmayan eserlerin kaçınılmaz akıbeti budur; sahte övgü kesilir, tertip tezgâhın sonu gelir ve eleştirmen şöhretin asılsız ve temelsiz olduğunu ilan eder; böylece şöhret kaybolur yerini daha da büyük olan bir zillet ve nefret alır. Buna karşılık hakiki eserlerin şöhret kaynakları *kendi içlerinde*

5 (Dolayısıyla aynı zamandan bu durumdan yararlanan...)

ve dolayısıyla her zaman hayranlık uyandırma yeteneğine sahip olduklarından kendi dışlarında herhangi bir şeye ihtiyaç duymaksızın kendilerini zaman nehrinin üzerinde tutan ve dolayısıyla nehrin akışı istikametinde yüzen özgül ağırlığı düşük cisimlere benzerler.

Eski yeni, bütün zamanların edebiyat tarihi bize Hegel felsefesininkiyle şu veya bu bakımdan karşılaştırılabilecek tek bir sahte şöhret örneği sunmaz. Dünya kuruldu kurulalı bunun gibi tümüyle berbat, aşikâr biçimde asılsız ve saçma, hatta açıkça anlamsız ve ayrıca sözcüsüyle değerlendirmek gerekirse aşırı derecede usandırıcı ve itici, evet hiçbir zaman bunun gibi bir zırlıtı, bu beş para etmez felsefe taslağı, böyle insanın kanını donduran bir küstahlık ve arsız bir yüzüzlükle, dünyanın şimdiye dek gördüğü en büyük bilgelik ve en muhteşem şey diye göklere çıkarılmamıştır. Bütün bunların üzerine güneşin doğduğunu, her şeyin ortaya çıktığını söylememe lüzum yok. Ama bütün bunların Alman kamuoyu sayesinde tam bir başarıya ulaştığını kaydetmek gerekir; işte rezalet de burada aranmalıdır. Çeyrek yüzyıldan beri bu arsız suni şöhret matah bir şeymiş gibi pazarlandı, bu *bestia trionfante*⁶ Alman bilginler camiasında sürekli semirtildi ve parlatıldı, sonunda ona öyle hâkim oldu ki bu budalalık örneğinin birkaç muhalifi bile onun sefil müellifi hakkında sanki nadir görülen bir deha ve büyük bir kafa imiş gibi en derin saygı ifadelerinin dışında başka türlü konuşmayı göze alamaz oldu. Fakat bütün bunlardan ortaya çıkan şeyi kestirmekten geri durmamalıyız; çünkü edebiyat tarihinde bu dönem her zaman bu milletin ve çağın üzerinde silinmez bir yüz karası olarak kalacak ve yüzyılların kahkahaları için malzeme olacaktır; ve layığı da budur! Esasen kötü ola-

6 (: Övüngen ucube.)

nı övüp iyi olanı yerip reddetmek bir yol olarak kişilere de devirlere de kesinlikle açıktır, ama Nemesis her ikisinin de birden karşısına çıkacak ve infaz çanı er geç çalacaktır. Satılmışlar korosu bu filozof taslağının ve onun habis ve beyinsiz ucuz kalem erbaplarının şöhretini düzenli ve yöntemli biçimde yaydığı zaman, eğer Almanya'da biraz olsun temyiz kudreti/ayırt etme yeteneği olmuş olsaydı insanlar bu övgünün ne anlama geldiğini ve onun ancak maksatlı olabileceğini, kesinlikle (bir şeye hakkını teslim etmek isteyen) bir anlayışın ürünü olmayacağını anlardı. Çünkü o tam bir seyelan halinde hadsiz hesapsız aktı ve dünyanın dört bucağına yayıldı; sözcükler taşıyamaz hale gelinceye kadar kayıtsız koşulsuz, ölçüsüz dengesiz, kâmilten herkesin ağzından fışkırdı. Bu kiralık şakşakçılar ordusu hep bir ağızdan koro halinde söylenen bu övgü şarkılarıyla yetinmemiş olmalı ki gece gündüz yabancı diyarlardan gelecek her rüşvetsiz övgü kırıntısını dört gözle beklemekte, bunları sabırla ve özenle seçip ayırmakta, sonra da borazanlarla dört bir koldan yaymakta. Dolayısıyla eğer ünlü birisi bunların tuzağına düşerek veya başka bir yol kalmadığından dolayı küçük bir övgü veya beğeni ifadesi kullanacak ya da bir muhalif korktuğundan yahut hoş gördüğünden dolayı eleştirisini yumuşatacak olsa bunlar hemen yerlerinden fırlayıp ona dört elle sarılacak ve zafer kazanmış bir edayla onunla caka satıp gösteriş yapacaklardır. Ancak *kasıt* bu şekilde çalışır; dolayısıyla bu beklenti içerisindeki kiralıklar, paralı şakşakçılar, edebiyat dünyasının yeminli tertipçileri övgü ve takdirlerini ücret karşılığında satarlar. Buna karşılık sadece *kavrayıştan* ileri gelen samimi övgü ve takdir bütünüyle farklı bir karakter taşır. Feuchtersleben ondan önce gelen şeyi gayet ince ve zarif bir şekilde dile getirmiştir:

“Wie doch die Menschen sich winden und wehren—
Um nur das Gute nicht zu verehren!”⁷

Dolayısıyla onun gelişi çok yavaş ve geçtir; o tane tane ve titreyen ellerle tartılmış, gram gram dağıtılmış ve hep kayıt ve şartlara bağlanmış olarak gelir, dolayısıyla onu elde eden birisi diyebilir,

Χείλεα μὲν τ' ἔδῳν', ὑπερώην δ' οὐκ ἔδῳνεν.⁸

İlyada, XXII. 495.

Ancak onu dağıtan kimse onu yine de gönüllü olarak elden çıkarır. Çünkü o nihayetinde kalın kafalı, inatçı, ayak direyici ve kıskanç vasatlar güruhundan artık daha fazla saklanması mümkün olmayan hakiki meziyetin büyüklüğünce söke söke koparılarak alınmış bir ödüdür. Klopstock'un terennüm ettiği gibi bir soylunun döktüğü tere layık defne tacıdır; Goethe'nin söylediği gibi o meyvесidir:

“Von jenem Mut, der früher oder später
Den Widerstand der stumpfen Welt besiegt⁹.”¹⁰

Dolayısıyla elde edilmesi zor olmuş soylu ve gerçek gelin için bir gecelik paralı orospu neyse o da tertipçilerin arsız ve yaltak dalkavukluğu için odur. Eğer Almanya'da

7 (Mealın:

Dön de bir bak nasıl da bin dereden bin su getirmekteler,
Nasıl da kıvrırmakta ve kıvrınmaktalar
Göstermemek için hak ettiği saygıyı iyi ve doğru olana!)

8 (: Sadece dudaklar ıslanır, damak değil.)

9 (Mealın:

Er veya geç alt eden cesaretin
Mukavemetini anlayışsızlar güruhunun.)

10 Şöhret insanlardan iradeleri hilafına zorla alınmış ve ister istemez kendisini belli eden hayranlıktır.

ayırt etme yeteneğine sahip birisi olmuş olsaydı Hegel şöhretinde bu odalığın kalınca sürülmüş allığının hemen tanınmış olması icap ederdi ve Schiller'in şarkısı böylesine bariz bir şekilde millet için yüz karası olmazdı:

"Ich sah des Ruhmes heil'ge Kränze
Auf der *gemeinen* Stirn entweiht."¹¹

(Die Ideale.)

Burada sahte şöhrete bir misal olarak seçilmiş olan Hegel'in şanı şöhreti Almanya'da bile kesinlikle bir benzeri daha olmayan bir olgudur. Dolayısıyla ben halk kütüphanelerinden onun hem bütün belgelerinin, hem de bu filozof taslağının kendisinin ve onun ateşli taraftarlarının *opera omniasının*, gelecek nesillerin talim, tembih ve eğlencesi için ve bu çağ ve ülke için de bir anıt olarak mumyalar gibi özenle saklanmasını rica ediyorum.

Mamafih eğer biraz daha geniş bir aralıktan bakar ve bütün zamanların *çağdaşlarının övgülerini* aklımızda tutarsak bunun aslında her zaman kısmetine düşmüş olan binlerce alçak sefil tarafından orta malı yapılarak kirletilmiş bir fahişe olduğunu görürüz. Böyle bir sokak fahişesini hâlâ kim arzulayabilir? Onun teveccühünden dolayı kim gururlanmak isteyecektir? Hâlâ kim onu hor görmeyecektir? Halbuki bir kimsenin gelecek *nesiller nezdindeki şöhreti* mağrur ve mahcup bir güzele benzer; o sadece kendisini hak edene, sadece kendisini fethedene ve olağanüstü kahramana ram olur. Meselenin hali keyfiyeti budur. Yeri gelmişken bu iki ayaklılar soyunun ne kadar berbatlaşabileceğini buradan anlayabiliriz; çünkü yüz milyonların arasından iyiyi kötüden, hakikiyi sahteden, altını bakırdan ayırabilecek dolayısıyla gelecek ne-

11 (: Kirlendiğini gördüm bayağı bir alında
Kutsal çelengini şöhretin.)

sillerin hakimler heyeti diye adlandırılan birkaç soylu kafanın çıkması nesiller hatta asırlar alır. Ayrıca bu heyetin lehine bir diğer şart yetersizlerin amansız kıskançlığı ile alçaklık ve bayağılığın maksatlı dalkavukluğunun susturulmasıdır, anlayış sesini ancak bu sayede duyurur.

İnsan soyunun bu sefil durumuyla mütenasip olarak ister şiirde, felsefede ister sanatlarda büyük dâhilerin her zaman tecrit edilmiş kahramanlar gibi göze çarptıklarını görmüyor muyuz? Onlar bir muhalifler ordusunun acımasız saldırısına karşı umutsuz bir mücadeleyi kendi başlarına sürdürürler. Çünkü türlü şekil ve kılıklar altında insan soyunun bölnlüğü, kabalığı, aksiliği, ahmaklığı ve vahşiliği dünya kuruldu kurulalı onların eserlerine karşıdır ve dolayısıyla kahramanların nihayetinde yenik düştükleri hasım orduyu oluşturur. Her *kahraman* bir *Samson*'dur. Güçlü çokların ve zayıfların tertip ve tezgâhlarıyla alt edilir. Güçlü sabrını kaybetse onları ve kendini ezer bitirir. Veya o Liliputlar'ın arasında bir Gulliver'dir; çoklukları sayesinde nihayetinde onu alt ederler. Her nerede ne zaman böylesi tecrit edilmiş kahramanlar ortaya bir eser koysa güç bela tanınır; kıymeti yavaş yavaş ve o zaman da ancak otoritelerin değerlendirmesine bağlı olarak bilinir ve ardından en azından bir müddet kolayca bir kenara bırakılır. Onun önüne hep sahte, yavan ve saçma olan çıkar ve yolunu keser. Bunların hepsi büyük çoğunluğun zevkine hitap eder ve genellikle üstünlüğü ele geçirirler. Eleştirmen onların önüne dikilse ve annesi meşum kadına iki portreyi kaldırıp "Gözlerin yok mu? Gözlerin yok mu?" diye bağırın Hamlet gibi bağırırsa bile bu yine de böyledir. Yazık ki onların gözleri yoktur! Büyük ustaların eserlerinden hoşlanan ve onları alkışlayan insanları gördüğümde genellikle, insanlara benzer şekilde davranan fakat ara sıra, akıldışı doğalarının su yüzüne çıkmasına engel olamadıkları için, bu ha-

reketlerin gerçek iç ilkelerinden yoksun olduklarını gözler önüne seren eğitimli maymunların sözde güldürüsünü hatırlarım.

Bütün bunların bir sonucu olarak, sıklıkla kullanılan “yaşadığı yüzyıla yukarıdan bakan” adam ifadesi genel olarak tüm insan soyuna yukarıdan bakan adam olarak yorumlanmalıdır. Bu sebepten ötürü o ancak yetenek bakımından ortalamanın hayli üzerinde olan kimselerce doğrudan bilinir ve tanınır. Fakat bunlar her zaman sayıca çok olamayacak kadar nadirdirler. Dolayısıyla eğer kadar böyle bir adamı özellikle bu bakımdan kayırmamışsa onun “kendi yüzyılı tarafından yanlış anlaşılıp küçük görülmesi” mukadderdir; diğer bir deyişle zaman yüksek niteliklere sahip bir eseri doğru şekilde değerlendirecek yetenek ve vasıftaki ender kafaların seslerini yavaş yavaş bir araya getirinceye kadar kabul görmeyecek ve tanınmadan kalacaktır. Gelecek nesiller işte o zaman: “bu adam insanlığa yukarıdan bakıyordu” yerine “yaşadığı yüzyıla yukarıdan bakıyordu” diyeceklerdir. Dolayısıyla insanlık kendi kusurlarının sorumluluğunu tek bir yüzyıla yıkmaktan memnun olacaktır. Bu demektir ki her kim kendi yüzyılına faikse diğerlerine de faik olacaktır, meğer ki talihin ender tesadüflerinden biri olarak herhangi bir yüzyılda onun eser verdiği sahada adil ve yetenekli eleştirmenler onunla birlikte doğmuş olsunlar.

Nitekim güzel bir Hindu mitosuna göre Vişnu bir kahraman kılığına bürünüp yeryüzüne indiğinde Brahma da onun yaptığı işleri terennüm eden çalıp söyleyen bir şair olarak onunla birlikte dünyaya gelir; dolayısıyla Valmiki, Vyasa ve Kalidasa Brahma'nın bedenlenmeleridir.¹² Bu anlamda her ölümsüz eserin değerini takdire ehil olup olmama bakımından kendi çağını sınıdığı söylenebilir. Çoğu durumda çağ bu sınavı ancak Philemon ve

12 Polier, *Mythologie des Indous*, c. I, s. 172-9.

Baukis'in tanımadıkları Tanrılara kapıyı göstermiş olan komşuları kadar geçer. Dolayısıyla bir çağın zihni/fikri yeterlilik bakımından değerini belirlemenin doğru ölçütünü onda ortaya çıkmış olan büyük kafalar vermez, çünkü onların yetenekleri doğanın eseridir ve bunların eğitilip geliştirilme olasılığı şansa bağlı koşullarla ilgili bir meseledir; bu ölçütü onların çağdaşlarından gördüğü kabul verir. Dolayısıyla bu teşvik ve takdirle mi karşılaştıkları veya ağırdan alınıp kıskançlık ve hasedin iğrenç oyunlarına mı kurban edildikleri, yoksa hiç tanınmayıp gelecek nesillere mi havale edildikleriyle ilgili bir meseledir. Yüksek niteliklere sahip eserlerin kaderi bilhassa bu sonuncusu olacaktır. Çünkü yukarıda zikredilen talihin mutlu koşullarının bir araya gelmeme ihtimali ne kadar fazlaysa bir büyük kafanın eserini verdiği o özel alana girebileceklerin sayısı da o kadar azdır.

İşte şöhretlerinin yaygınlığı bakımından şairlerin yararlandığı büyük üstünlük burada aranmalıdır, çünkü neredeyse herkes onlara ulaşabilir. Eğer Sir Walter Scott'ın yaklaşık yüz kişi tarafından okunup eleştirilmesi mümkün olsaydı sıradan her ucuz kalem erbabı muhtemelen ona tercih edilirdi; ve mesele daha sonra aydınlatılıp açığa kavuşturulduğunda yüceltmek amacıyla bu sefer de onun "yaşadığı yüzyıla faik olduğu" söylenirdi. Şimdi çağı adına bir esere değer biçmek durumunda olan bu yüz kişinin yetersizliğine bir de kıskançlık, namussuzluk ve kişisel amaçlar peşinde koşma eklendiğinde, böyle bir eserin kaderi yargıçlarının tamamı rüşvetle satın alınmış bir mahkeme heyetinin önünde davasını savunmaya çalışan birinin hazin ve kasvetli kaderinden farksızdır.

Dolayısıyla edebiyat tarihine bakanlar görecektir, bilgiyi ve şeylerin iç yüzünü sezip anlamayı kendilerine gaye edinmiş olanlar, kıymetleri bilinmemiş ve yüz çevrilmiş olarak kalırken, bu tür şeylerin safi görüntüsüyle

ortalıkta caka satıp gösteriş yapanlar bu yoldan boğazlarını doyurdukları gibi çağdaşlarının hayranlıklarını da kazanırlar.

Çünkü bir yazarın müessiriyetini, dolayısıyla okunurluğunu en başta gelen şart olarak belirleyen şey onun şöhrete kavuşmasıdır. Şimdi tertip ve düzen, şans ve cana yakın bir mizaç sayesinde, beş para etmez yüzlerce adam çok çabuk böyle bir şöhrete kavuşacak, ama değerli bir yazar onu yavaş ve gecikmeli olarak elde edecektir. Dolayısıyla kalabalıklar her zaman çok sayıda ve hep birbirlerine sıkı sıkıya bağlı oldukları için öncekilerin dostları olacaktır; oysa zihni/fikri üstünlük dünyada her yerde ve her koşulda, özellikle aynı bilgi dalında bir şey olarak görülmekten hoşlanan cahil acemiler arasında rağbet edilecek en son şey olduğu için ötekilerin sadece düşmanları olacaktır.¹³ Eğer felsefe profesörleri burada kendilerine ve otuz yılı aşkın süredir eserlerimle ilgili olarak başvurdukları dolap ve tezgâhlara laf dokundurduğumu düşünürlerse doğrusu hedefi tam on ikiden vurmuş olurlar.

Şimdi bütün bunların bir sonucu olarak büyük bir şey ortaya koymanın, kendi kuşağından ve yüzyılından uzun ömürlü olacak bir şey vücuda getirmenin en başta gelen şartı kişinin çağdaşlarına, onların görüşlerine, kanaatlerine zerrece itibar etmemesi, onlardan gelecek övgü veya yergiyi kâle almamasıdır. Ancak geri kalanlar birbiriyle elbirliği yapar yapmaz bu şart kendiliğinden gerçekleşir; ve iyi ki de böyle olur. Çünkü eğer bu tür eserleri vücuda getirirken bir kimse halk efkârını veya meslektaşlarının kanaatlerini kâle alacak olsaydı attığı her adımda onu doğru yoldan çıkarmaya kalkıştırlardı. O halde kim

13 Bir eseri okuyan kamuoyunun nicelik ve niteliği kural olarak ters orantılı olacaktır; dolayısıyla mesela bir manzum eserin değeri yaptığı basıkı sayısından çıkarılamaz.

gelecek nesillere kalmak istiyorsa kendi zamanının etkisinden uzak durmayı bilmelidir; ama bunun için elbette çoğu durumda onların üzerinde etkisi olan şeylerden de vazgeçmesi ve yüzyılların şöhretini çağdaşların takdiri karşılığında satın almaya hazır olması gerekir.

Bu sebepten ötürü dünyaya yeni ve dolayısıyla çelişkili gibi görünen bir hakikat geldiğinde insanlar genellikle hemen ona cephe alacak ve ona inatla, mümkün olduğu ölçüde direneceklerdir; aslında kararsız kaldıklarında ve neredeyse ikna olmaya yüz tuttıklarında bile onu inkâr etmeyi sürdüreceklerdir. Bu arada o kendi bildiği yoldan sessizce işini görmeyi sürdürecektir ve bütün bunlar etkisini kaybedinceye kadar tıpkı bir asit gibi etrafındaki her şeyi eritip bitirecektir. Kimi zaman şiddetli bir çatırtı duyulur; eski yanlışlar yalpalamaya başlar ve birdenbire yeni bir düşünce örgüsü tıpkı değerini herkesin teslim ettiği ve hayran kaldığı açılmamış bir abide gibi yükselmeye başlar. Elbette bütün bunlar çoğu durumda yavaş cereyan eder. Çünkü genellikle herkes dinlenmeye değer adamı ancak varlığı bu yeryüzünde sona erdikten sonra dikkate alır, dolayısıyla *hear, hear!*¹⁴ çığlıkları konuşmacı ölüp gittikten sonra yankılanır.

Öte yandan sıradan kimselerin eserlerini daha iyi bir kader bekler. Bunlar zamanlarının genel kültürü içinde ve onunla irtibatlı olarak ortaya çıkarlar, dolayısıyla çağlarının ruhuyla, yani dönemin hâkim kanaatleriyle yakın dayanışma içerisindedirler. Anın ihtiyaçlarını karşılamak için tasarlanmışlardır dolayısıyla herhangi bir meziyetinden söz edilebilirse eğer bunlar hemen tanınıp takdir edilir; ve çağdaşlarının kültürel çağıyla yakın ilişki içerisinde olduklarından çok geçmeden hedefledikleri ilgiyi görürler. Onlar hak ettiklerini, hatta çoğu kez bundan daha fazlasını bulurlar ve kıskançlık ya da gıpta uyandıracak bir

14 (: Yaşa, varol!)

yanları yok denecek kadar azdır, söylediğim gibi, *tantum quisque laudat, quantum se posse sperat imitari*.¹⁵ Kaderleri kendilerini tüm insanlığın malı yapan ve yüzyıllar boyunca hayatta kalan eserler bu sebepten ötürü vücuda getirildiklerinde dönemlerinin kültürel çıgınının ve ruhunun çok ilerisindedirler. Bunların böyle bir aidiyetleri yoktur ve dönemleriyle hiçbir irtibat içerisinde değillerdir; bu sebepten ötürü bunlar bu dönemlerde yaşayıp eser vermiş olanların ilgisini üzerlerine çekmezler. Sözü edilen eserler henüz çok uzaklarda olan farklı bir çağa, daha yüksek bir kültürel aşamaya aittirler. Uranüs'ün yörüngesine göre Merkür'ün yörüngesi neyse bunların takip ettikleri yol da sıradan eserlerin yollarına göre odur. Dolayısıyla mevcut şartlara göre bunlar hak ettiklerini bulamazlar; insanlar bunlarla ne yapacaklarını bilemezler ve bu sebepten ötürü kendi salyangoz adımlarıyla ilerlemek için bunları kendi hallerine bırakırlar. Haddizatında yerdeki kurtçuklar uçan kuşları göremezler.

Bir dilde yazılmış olan kitaplardan ancak yüz binde biri gerçek ve kalıcı edebiyatın bir parçası olur. Ve çoğu zaman bu tek kitabı bekleyen kader bu yüz bin kitabı arkasında bırakıp kendi hakkı olan saygın yere ulaşınca kadar beklemektir. Böyle bir kitap sıradışı ve kesinlikle üstün bir kafanın eseridir ve bu sebepten ötürü ötekilerden kendine özgü biçimde farklıdır; bu er ya da geç gün ışığına çıkacak bir gerçektir.

Sanmayalım ki bu durum gittikçe daha iyi olacak. İnsan soyunun bu sefil durumunun her kuşakta bir ölçüde farklı bir kılığa büründüğü doğrudur, ama özünde her zaman aynıdır. Büyük ve seçkin kafalar ömrü hayatlarında nadiren amaçlarına ulaşırlar, çünkü bu süre içerisinde ancak kendilerine akraba olan kimselerce gerçekten anlaşılırlar.

15 (: Herkes ancak başarmayı umut ettiği kadarını över.)

Milyonların içinden ölümsüzlüğün yolunu takip edecek bir kişi bile nadiren çıkar, dolayısıyla o kaçınılmaz olarak çok yalnız olacak ve Libya Çölü gibi dehşetengiz derecede kurak ve ıssız bir bölgeyi geçip kendi başına gelecek nesillere doğru yolculuk edecektir. Pek iyi bilinen bir gerçektir, ancak bir şeyi görmüş olanlar onun etkisi hakkında bir fikir sahibi olacaktır. Bu arada bu yolculuk için her şeyden evvel hafif bir yolcu denki tavsiye ederim, aksi halde yol boyunca birçok şey elden çıkarılmak zorunda kalacaktır. Dolayısıyla Balthasar Gracián'ın şu sözleri hiçbir zaman akıldan çıkarılmamalıdır: *lo bueno, si breve, dos veces bueno* (eğer kısa ise güzel iki kat güzeldir), ki bu bilhassa Almanlara salık verilir.

Büyük binaların üzerine dikildikleri dar arazi parseli neyse büyük kafalar için de içinde yaşadıkları kısa zaman aralığı odur. Nitekim çok yakınlarında durduğumuz zaman büyük binalar büyüklükleri içinde görülmezler; benzer bir sebepten dolayı (henüz hayattayken) büyük kafalar nazarı dikkatimize çarpmazlar; fakat ölümlerinin ardından bir yüzyıl geçtiğinde kıymetleri bilinir ve geri gelmeleri istenir.

Esasen zamanın fani çocuğunun hayatı ile onun vücuda getirdiği ölümsüz eser arasında büyük bir fark görürüz; bu fark ölümsüz bir Tanrı dünyaya getirmiş olan Semele veya Maya gibi ölümlü annenin hayatına ya da Thetis ile Akhilleus arasındaki karşıt ilişkiye benzer. Çünkü fani ve bâki olan arasında büyük bir karşıtlık vardır. Bir insanın kısacık ömrü, zaruret içerisindeki, meşakkatle dolu değişken hayatı vücuda getirdiği ölümsüz eserin parlak geleceğinin başlangıcını görmesine ya da ne ise o olarak görülüp kabul edilmesine nadiren izin verir. Bilakis şöhreti ölümünden sonra gelen bir kimse şöhreti kendisinin önünde yürüyen bir soylunun tam tersi olarak kalır.

Mamafih şöhretli bir kimse için hayattayken çağdaşlarının arasında tadını çıkarttığı şöhret ile öldükten sonra gelecek nesiller arasında elde ettiği şöhret arasındaki fark nihayetinde sadece hayranlarının kendisinden ayrılığına denk gelir: ilk durumda hayranları kendisinden mekânla, ikinci durumda zamanla ayrılır. Çünkü çağdaş şöhret durumunda bile gerçekte bir kimse genellikle hayranlarını önünde görmez. Nitekim hürmet çok fazla yakınlığa tahammül edemez, hemen her zaman belli bir mesafede durur, çünkü hayranlık duyulan kişinin huzurunda o tıpkı güneşteki tereyağı gibi erir. Dolayısıyla kendi çağdaşları arasında meşhur olan kimsenin durumunda bile kendisine yakın yaşayan insanların onda dokuzu ona ancak mevki ve ikbalinin gücüne bağlı olarak saygı duyacak ve her halde geri kalan onda dokuz kendilerine uzaktan gelen haberler sayesinde onun yüksek niteliklerinin ancak belli belirsiz farkında olacaktır. Hürmet ile kişinin mevcudiyeti, şöhret ile hayat arasındaki bu bağdaşmazlık üzerine elimizde Petrarca'nın Latince kaleme alınmış güzel bir mektubu var. *Epistolae familiares*'inin 1492 tarihli Venedik baskısındaki ikinci mektuptur bu ve Thomas Messanensis'e yazılmıştır. Mektubunda başka şeylerle birlikte döneminin bütün bilgili görgülü kimselerinin, şahsen bir kez bile olsa karşılaşmış oldukları bir yazarın yazdıklarının tümüne küçümsemeye yaklaşma itiyadına bağlı kaldıklarını söyler. Bu sebepten ötürü meşhur kimseler gördükleri takdir ve uyandırdıkları hayranlık bakımından eğer hep uzakta kalacaklarsa bu ya zaman ya mekân bakımından olacaktır. Elbette zaman zaman şan ve şöhretlerinin haberlerini ikinci durumda alabilirler, ama ilk durumda asla. Ancak büyük ve hakiki yetenek buna karşılık gelecek nesiller arasındaki şöhretini kesinlikle önceden sezebilir. Aslında hakiki manada büyük bir düşünce ortaya koyan kimse daha o

düşünce zihninde uyanır uyanmaz gelecek nesillerle irtibatının farkına varır. O böylece hayatının yüzyılların ötesine uzandığını hisseder ve dolayısıyla hem gelecek nesillerle *birlikte* hem de onlar *için* yaşar. Buna karşılık eserlerini yeni okuduğumuz ve geri getirmek, görmek, kendisiyle konuşmak istediğimiz ve bundan böyle aramızda kalmasını dilediğimiz büyük bir kafanın hayranlığı bizi ele geçirdiğinde böyle bir dilek bile yerine gelmemiş bir arzu olarak kalmaz. Çünkü o da kendisinin kıymetini bilecek ve kıskanç çağdaşlarının kendisinden esirgemiş olduğu saygıyı, minnettarlığı ve bağlılığı gösterecek bir nesil arzu ediyordu.

• • •

Şimdi eğer yüksek niteliklere sahip düşünce eserleri gelecek nesillerin yargıçlar heyetinin önüne çıkmazdan evvel tanınıp takdir edilirlerse birtakım parlak hataları tam tersi bir akıbet bekler. Bunlar yetenekli adamlardan geldiğinden öylesine akla yakın bir şekilde yerleşmiş ve öyle çok akıl ve bilgiyle savunulmuş görünürler ki en azından yazarları hayatta olduğu sürece çağdaşlarından şöhret ve itibar görürler ve yerlerini muhafaza ederler. Birçok yanlış teorinin, yanlış eleştirilerin, ayrıca arkalarına çağdaş önyargıyı almış olan yanlış zevk veya üsluptaki şiirlerin ve sanat eserlerinin durumu böyledir. Bu tür eserlerin gördüğü kabul ve itibar bunların nasıl çürütüleceğini veya içlerindeki yanlış unsurun nasıl gözler önüne serileceğini bilen kimselerin ellerinin henüz bunlara değmemiş olmasından kaynaklanır. Ne var ki çoğu durumda bir sonraki nesil içinde bu tür kimseler yetişir ve işte o zaman bu hataların o güne kadar gördüğü izzet ve itibarın sonu gelir. Ancak münferit ve mücerret durumlarda bu tür hatalar uzun süre hayatta kalır; sözgelimi New-

ton'un renk teorisi böyleydi ve hâlâ da böyledir. Bu türden diğer misaller Ptolemious'un evren sistemi, Stahl'ın kimyası, F. A. Wolff'un Homeros'un kişiliği ve kimliği üzerine yürüttüğü tartışma, ayrıca belki Niebuhr'un Roma İmparatorlarının tarihi üzerine yıkıcı eleştirisi ve benzeridir. Dolayısıyla çağdaşların verdikleri kararların haki-ki temyiz mahkemesi, karar ister lehte ister aleyhte olsun, gelecek nesillerin mahkeme heyetidir. Çağdaşları ve gelecek nesilleri aynı ölçüde tatmin etmek bu yüzden bu kadar güçtür.

Genel olarak, her ne zaman sanatta, bilimde veya gündelik hayatta ortaya ciddi hatalar çıksa ve dört bir tarafa yayılsa ya da ne zaman yanlış ve hatta bütünüyle ters bir yol/yöntem benimsense ve insanlar da bu yanlışlığı tasvip etse yüreğimizi serinletmek için zamanın bilgi ve görüşlerin düzeltilmesi üzerindeki bu şaşmaz etkisini göz önünde bulundurmalıyız. Dolayısıyla kızıp öfkelenmemeli, hele umutsuzluğa hiç düşmemeliyiz, bilakis insanların bundan geri döneceklerini, daha keskin görüş gücüne sahip kimsenin ilk bakışta gördüğü şeyi bunların kendi kendilerine görüp tanıyabilmeleri için sadece zamana ve tecrübeye ihtiyaç duyduklarını aklımızdan çıkarmamalıyız. Eğer *hakikat* bizatihi hadisâtın tezahürüyle konuşursa sözcüklerle onun yardımına koşmamıza lüzum yoktur, çünkü zaman ona bir değil bin lisanla yardım edecektir. Bunun uzunluğu doğal olarak konunun güçlüğüne ve yanlış olan şeyin akla yakınlığına veya ikna ediciliğine bağlıdır; fakat bir gün nasıl olsa bunun da sonu gelecektir ve çoğu durumda onun önüne geçmeye kalkmak yararsız olacaktır. En kötü durumda nihayetinde işler tatbikatta nasılsa nazariyatta da öyle olacaktır: başarının yüreklendirdiği yalan dolan keşif neredeyse kaçınılmaz hale gelinceye kadar hükmünü yürütecek, günleri uzadıkça uzayacaktır. Dolayısıyla nazariyat-

ta saçma mankafalann kör itimadı sayesinde yükseldikçe yükselecek ve sonunda o kadar büyüyecek ki en kör göz, en küt akıl bile onu tanıyacaktır. Dolayısıyla bu tür adamlara şöyle demeliyiz: “ne kadar gemi azıya alırsanız o kadar iyi!” Günlerini tamamlamış ve ardından rafa kaldırılarak bütünüyle terkedilmiş her türlü garip merak ve geçici hevese bakarak da yüreklerimizi ferahlatabiliriz. Üslup, dilbilgisi ve imlada öyle geçici heveslere tanık olunur ki ancak üç ya da dört yıllık bir ömürleri vardır. Daha berbat hatalar söz konusuysa elbette ister istemez insan hayatının kısalığına hayıflanırız, ama bunların geride kalmaya yüz tuttuğunu gördüğümüzde her zaman kendi zamanımızın ardına kalmak için elimizden geleni yapmalıyız. Çünkü *au niveau de son temps*¹⁶ durmamanın iki farklı yolu vardır: ya onun altında ya üzerinde.

16 (: Zamanımızla aynı seviyede.)



Bilme, bünyemizde ne tür bir değişiklik talep eder? Herhangi bir şey hakkında tam ve doğru bir bilgiye sahip olabilmek için neleri geride bırakmamız, neyi kendimizden uzaklaştırmamız gerekir? Böyle bir geride bırakma gerçekleşmediği takdirde bilgi hangi illetlerle maluldür?

Belki de bu soruların açtığı aralıktan “Bugün artık modern bilimden insanlığın hayrına bir şey bekleyemeyiz” yargısının aşırı bir yargı olmadığı görülecek, modern bilimin bilme tarzında neyin eksik ya da neyin fazla olduğu üzerine kafa yorulmaya başlanacaktır.

Güzelin kavranılması neden bizi mutlu eder? Bir şeyin verdiği haz ve tatmin gerçekte ancak irademizle ya da hedeflerimizle ilişkisinden kaynaklanabilir dendiği halde, güzel güzel olarak, kişisel hedeflerimizle ve dolayısıyla irademizle herhangi bir ilişki içinde olmaksızın bize nasıl haz verir, ıstıraplarımızı nasıl sona erdirir? Güzel, içimizde neyi harekete geçirir ve bize neyin kapılarını aralar?

Bu soruların açtığı aralıktan da bugün her fırsatta dile getirdiğimiz mutsuzluğumuzun kökenlerini öyle uzaklarda değil, güzeli ve güzelin yolunu açacak şeyleri ortadan kaldırdığımız dünyada aramız gerektiğini görmeye başlayacağız.



7,50 TL

online satış:
www.saykitap.com





SCHOPENHAUER

OKUMAYA VE
OKUMUŞLARA DAİR

Toplu Eserleri - 9

SAY

OKUMAYA ve OKUMUŞLARA DAİR

Arthur Schopenhauer

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

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

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

Arthur Schopenhauer

Okumaya ve Okumuşlara Dair

Çeviren:
Ahmet Aydoğan

SAY

Say Yayınları

Schopenhauer / Toplu Eserleri 9

Okumaya ve Okumuşlara Dair

ISBN 978-975-468-987-7

Sertifika No: 10962

Yayın Hakları © Say Yayınları

Bu eserin tüm hakları saklıdır. Yayınevinden yazılı izin alınmaksızın kısmen veya tamamen alıntı yapılamaz, hiçbir şekilde kopyalanamaz, çoğaltılamaz ve yayımlanamaz.

Özgün adı: (*Parerga und Paralipomena*, Bd. II, Kap. XVI: Einiges zur Sanskritliteratur; Kap. XVII: Einige archäologische Betrachtungen; Kap. XVIII: Einige mythologische Betrachtungen; Kap. XXI: Ueber Gelehrsamkeit und Gelehrte; Kap. XXV: Ueber Sprache und Worte. *Die Welt als Wille und Vorstellung*, Bd. II, Kap. XXXVII: Zur Aesthetik der Dichtung; Bd. II, Kap. XXXVIII: Ueber Geschichte.)

Yayın Yönetmeni: Aslı Kurtsoy Hısm

Çeviren: Ahmet Aydoğan

Editör: Derya Önder

Sayfa Düzeni: Tülay Malkoç

Baskı: Kurtiş Matbaası

Topkapı-İstanbul

Tel: (0212) 613 68 94

1. Baskı: Say Yayınları, 2011

© Say Yayınları

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

Telefon: (0212) 512 21 58 • Faks: (0212) 512 50 80

web: www.sayyayincilik.com

e-posta: say@sayyayincilik.com

Genel Dağıtım: Say Dağıtım Ltd. Şti.

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

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

e-posta: dagitim@saykitap.com

online satış: www.saykitap.com

İÇİNDEKİLER

Okumuşların Cehaletine Dair	9
Okumuşluk ve Okumuşlar Üzerine	21
Dile ve Sözcüklere Dair	37
Hint Edebiyatına Dair Bazı Tespitler	55
Grek Mitoslarına Dair Düşünceler.....	67
Eski Zamanlara Dair Bazı Müşahedeler.....	77
Şiir Üzerine	85
Dramanın Gösterdiği	99
Tragedyanın Öğrettiği	101
Tarih Üzerine	113

GİRİŞ

OKUMUŞLARIN CEHALETİNE DAİR*

William Hazlitt
Çev. M. Sırrı Erer

*For the more languages a man can speak,
His talent has but sprung the greater leak:
And, for the industry he has spent upon't,
Must full as much some other way discount.
The Hebrew, Chaldee, and the Syriac
Do, like their letters, set men's reason back,
And turn their wits that strive to understand It
(Like those that write the characters) left-handed.
Yet he that is but able to express
No sense at all in several languages
Will pass for learned er than he that's known
To speak the strongest reason in his own.*

Butler

Kendileri dışında sair herkes hakkında en az fikre sahip insanlar yazmaktan ve okumaktan başka işi olmayan insanlardır denebilir. Eğer elinden okumaktan ve yazmaktan başka bir şey gelmeyecekse insanın okuma yazma bilmesi daha iyidir. Umumiyetle elinde bir kitapla dolaşan

* Table-Talk Essays On Men And Manners, vol. I.

aylak bir adam gerek etrafında olup bitene, gerekse kendi kafasının içinden geçenlere dikkat kesilme gücünden veya isteğinden o ölçüde mahrumdur (bundan emin olabiliriz). Böyle birisinin idrakini-anlayışını kendisiyle birlikte cebinde dolaştırdığı, yahut evinde kütüphanesinin raflarında bıraktığı söylenebilir. Herhangi bir konuda özgürce aklını kullanıp bir yargıya varmak ona zor gelir. Okunabilir birtakım şekiller üzerinde gözlerini gezdirirken mekanik bir şekilde nazarı dikkatini celp etmedikçe¹ herhangi bir tespitite/müşahadede bulunmak, neticesini bir mülhaza olarak ortaya atmak ona ağır gelir. Düşünce yorgunluğu onu yıldırır; böyle bir alışkanlığı olmadığı için bu ona tahammül edilmez gelir. Bu yüzden o zihnin boşluğunu dolduran ve mütemadiyen birbirini iptal eden sözcüklerle yan yarıya biçimlenmiş imgelerin birbirini sınırsızca bıktırıcı takip edişinden hoşnut, yan gelip yatar.

Birçok durumda öğrenim akliselim için bir kaplama yahut ciladan, hakiki bilgi için bir ikameden başka bir şey değildir. Kitaplardan tabiata bakarken kullanılacak "mercekler" yerine, çok kere onun güçlü ışığını ve biteviye değişip duran manzarasını zayıf gözlerden ve tembel mizaçlardan uzak tutmak için perde olarak yararlanır. Kitap kurdu etrafına kelimelerden örülü basmakalıp hükümlerden bir ağ örer ve etrafındaki eşyayı sadece başkalarının zihinlerinden yansıyan pırıltılı gölgelerinden görür. *Tabiat onu şaşırtır*. Kelimelerin ve uzun, basmakalıp tariflerin kisvelerinden sıyrılmış gerçek nesnelere bıraktığı izlenimler onu sersemleten darbelerdir; onların çeşitlilikleri dikkatini dağıtır, süratleri onu mecalsiz bırakır; etrafındaki dünyanın (ki ne onu şaşırtıcı değişimleri içerisinde takip edecek gözlere, ne de onu değişmez ilkelere irca edecek idrake sahiptir) telaşı, gürültüsü, pırıltısı ve baş döndürücü hareketi onu yıldırır ve çarnaçar

1 (Ya da: kendisini bir tedai olarak mekanik bir şekilde ihsas etmedikçe.)

ölü dillerin dünyasının yeknesaklığına ve durgunluğuna, alfabenin harflerinin daha az irkiltici ve daha fazla anlaşılabilir terkiplerine sığır.

Güzel, tam isabet. “Rahatsız etmeyin de dinleneyim” uyuyanların ve ölülerin şiarıdır. Felçli bir kimsenin altından koltuğunu çekip değneklerini bir tarafa bırakmasını, yahut bir mucize olmaksızın, “döşөгünü sırtlanıp yürümesini” istemek ne ise, bilgim diye geçinen okurdan kitaplarını bir tarafa bırakıp kendi kendine düşünmesini beklemek de odur. O kitaplarına zihni-fikri dayanak diye sıkı sıkıya sarılır; ve onun kendiyile baş başa kalma korkusu bir boşluktan duyulan ürküntü yahut dehşete benzer. Nasıl ki diğer insanlar alelade havayı teneffüs ederlerse, o da ancak bilgi addettiğı şeylerin atmosferinde yaşayabilir. Onun aklı ödünç alınmış bir şeydir. Kendine ait fikirleri yoktur, ve başka insanların fikirleriyle yaşamak zorundadır. Sert içki alışkanlığı nasıl midemizi tahrip ederse fikirlerimizi yabancı kaynaklardan devşirme alışkanlığı da “içimizdeki bütün tefekkür kuvvetini bitkin ve mecalsiz düşürür”. Aklın melekeleri kullanılmadığı, yahut alışkanlık ve otorite ile kısıtlandığı zaman, kayıtsız, uyuşuk, düşünce yahut eylemin amaçları için elverişsiz hale gelirler. O halde okumuşların tembelliğı ve cehaleti ile örölü bir hayatın, gözler boşluğa kapanıp kitap cansız elden düşünceye kadar, mısralar ve heceler—öyle ki bilinmeyen bir dilin yazıları olmuş olsaydılar ancak bu kadar fikir ya da alaka uyandırırlardı—içine gömülerek geçen bir ömrün hâsil ettiği bitkinlik ve bezginliğe hayret edebilir miyiz? Hayatımı böyle rüya görmekle uyanıklık arasında tüketmektense, “bütün gün Phoebus’un gözü önünde ter döküp, geceleyin Elysion çayırlarında uyuyan” bir ağaç oymacısı, yahut en hakir bir rençper olmayı tercih ederdim.

Sadece okuyarak yazan bir yazarın bütün etkinliği okumaktan ibaret okurdan farkı, birinin okuduğunu diğ-
ğininin bir başka yerden okuyup yazıya dökmesinden
ibarettir. Okumuşlar edebiyat âleminin ağır işçileridirler
sadece. Özgün bir eser vücuda getirmek üzere onlardan
çalışmaya koyulmalarını isteseniz yapamazlar, başları
döner; nerede olduklarını şaşırırlar. Yorulmak bilmez ki-
tap okuyucuları bütün ömrü suret çıkarmakla geçen tab-
lo kopyacılarına benzerler, ki kendilerine ait bir şey yap-
maya kalkıştıklarında tabiatın canlı biçimlerini çizebile-
cek kadar çevik bir göze, sağlam bir ele ve parlak renk-
lere sahip olmadıklarını görürler.

Klasik eğitimin mutad sınıflarından geçmiş ve her şeye
rağmen cevvaliyetini kaybetmemiş olan herhangi birisi
kendisini çok sınırlı bir kurtuluş imkânına sahip biri olarak
düşünebilir. Okulda parlak çocukların büyüüp de hayata
atıldıklarında aynı başarıların arkasını getiremedikleri hep
söylenegelmiştir. Bir çocuğun okulda öğrenmeye gönderil-
diği ve başarı değerlendirmesinde esas alınan şeyler aslın-
da aklın ne en yüksek ne de en yararlı melekelerinin kul-
lanımını gerektirmez. Hafıza (onun da en aşağı türü) ihti-
yaç duyulan temel melekedir; gramer, diller, coğrafya,
aritmetik vs. derslerini belleyip ezbere tekrar ederken
onun için bu kadar yeterlidir. O kadar ki, böyle bir teknik
hafızaya en yüksek derecede sahip olup da çocuk dikka-
tinden daha güçlü ve daha doğal bir ilgi talep eden başka
şeylere karşı çok daha az yatkın olan bir çocuk okulda en
başarılı, en gözde talebe olacaktır. Konuşulan dilin bölüm-
lerinin tariflerini, dört işlem kaidelerini, yahut Grekçe bir
fiilin çekimlerini ihtiva eden düsturlar toplamının on yaşın-
daki bir okul çocuğu için hiçbir cezp edici tarafı yoktur,
meğer ki bir vazife olarak bunlar ona başkaları tarafından
yükleniyor, yahut başka şeylere karşı yeteri kadar ilgi ya
da iştiha duymamasından kaynaklanıyor olsun. Ancak

kendisine belletilenleri muhafaza edebilen, ve ne ayırt etme yeteneğine ne de oynayıp eğlenme ruhuna sahip, cevval bir akıldan mahrum, bünyece hastalıklı bir çocuk genellikle okulun tam aradığı çocuktur.

Diğer taraftan okulda tembel, haylaz bir çocuk, sağlığı ve neşesi yerinde, kan dolaşımını ve kalbinin vuruşlarını hisseden, bir nefeste ağlamaya da gülmeye de hazır çocuktur. O küflü imla kitabı üzerinde uyuklamak, öğretmenin peşi sıra kaba ve incelikten yoksun beyitleri tekrarlamak, yazı masasında saatlerce çakılı oturmak, kayıp zamanının ve çocukça eğlencelerinin ödülünü Noel ve Yaz tatillerinde değersiz mükâfat madalyalarıyla almak yerine, top veya kelebek peşinde koşmayı, yüzünde açık havayı hissetmeyi, engin vadileri yahut gökyüzünü seyretmeyi, bir kır patikasını takip etmeyi, tanıdıkları ve arkadaşlarının küçük kavgalarına kaşmayı, peşinde koştukları şeylere katılmayı tercih edecektir. Elbette çocukları mutat dersleri öğrenmekten alıkoyan, yahut bu değersiz takdir payelerine ulaşmaierını engelleyen bir aptallık derecesi vardır. Fakat aptallık addedilen şey çoğu kez ilgi eksikliği, dikkati belli bir nokta üzerinde yoğunlaştıracak yeterli saikten yoksunluk, okul eğitiminin kuru ve anlamsız meşguliyetlerine katlanmayı sağlayacak bir özdisiplin becerisi noksanlığıdır. En yüksek kabiliyetler bu değersiz meşguliyetlerin ne kadar fevkinde ise, en kör ya da küt olanları da o kadar altındadır. Hep biliriz, en büyük deha sahibi insanlarımız, okulda yahut üniversitede elde ettikleri dereceler bakımından en seçkin olanlar değildir.

“Ateşli hayal gücü öteden beri hep mektep kaçağıdır.”

Gray ve Collins bu serazat mizacın örnekleri arasındaydı. Bu tür kimseler katı okul disiplininin faydalarına ne çok fazla itibar ederler, ne de hayal güçlerini onun

dizginlerine böylesine kölece itaate zorlarlar. Zekânın, sözcüklerin kök saldığı fakat şeylerin yol bulup nüfuz edecek güce sahip olmadığı belli bir türü ve derecesi vardır. Belli bir ahlaki bünye cıvıllığı ile birlikte yetenek vasatlığı deneme yarışmalarında başarılı olanların ve Greklerin veciz ve nükteli sözlerini bulup iktibas edenlerin en parlak örneklerini yetiştiren mümbit topraktır. Unutmamak gerekir ki çağdaş siyasetçiler arasında en az saygın şahsiyetler Eton (College)'da en parlak olan çocuklardır.

Eğitim-bilgisi² genellikle başkalarının bilmediği şeylerin bilgisidir, ve biz onu ancak kitaplardan yahut diğer suni kaynaklardan ikinci el olarak devşirebiliriz. Önümüzde yahut etrafımızda duran şeyin bilgisi, ki bizim tecrübemize, tutkularımıza, meşguliyetlerimize, insanların iç âlemlerine ve işlerine hitap eder, eğitim bilgisi değildir. Eğitim-bilgisi okumuş/eğitim görmüşlerin dışında kimsenin bilmediği şeylerin bilgisidir. Böyle bir bilgiye sahip kimse müşterek hayattan ve fiili müşahedededen uzakta olan, yani amelî faydası neredeyse sıfıra yakın ve tecrübî sınamaya en az dayanıklı veya en uzak olan ve birsürü ara aşamadan geçerek aktarıldıkları için belirsizlik, güçlük ve çelişkilerle dolu olan şeyleri en iyi bilen kimsedir. O başkalarının gözleriyle görür, başkalarının kulaklarıyla işitir ve herhangi bir konudaki kanaatlerinin anlayışlarıyla destekler. Okumuşlar insanların yahut eşyanın değil, isimlerin ve tarihlerin bilgisiyle övünürler. Kapı komşularını ne düşünür, ne onlar için kaygılanırlar, ama söz Hinduların ve Kalmuk Tatarlarının kabile ve kastlarından açıldı mıydı kılı kırk yararlar. Sokakta yürürken yollarını zar zor bulurlar, ama İstanbul ve Pekin'in coğrafyası hakkında eksiksiz malumata sahiptirler. Ta-

2 (Yani okuma ve öğrenimle elde edilen bilgi.)

nışları arasında en eskisinin bir düzenbaz mı yoksa bir budala mı olduğunu bilmezler, ama tarihteki belli başlı şahsiyetler hakkında çalımı, gösterişli bir konferans verebilirler. Bir nesnenin siyah mı beyaz mı, yuvarlak mı dört köşe mi olduğunu söyleyemezler, ama ışık biliminin yasaları ve perspektif kuralları hakkında sözüm ona bir uzmandırlar. Oysa kör birisi renkler hakkında ne bilirse bunların konuştuklarının kıymeti de ondan öteye geçmez. Ne en basit meseleye tatminkâr bir cevap sunarlar, ne de önlerine gelen herhangi gerçek bir mesele hakkında savundukları görüş bir kez olsun doğruluk payı taşır. Böyle iken onlar ne kendilerinin ne de yaşayan başka herhangi birisinin zan ve tahmin dışında en küçük bir bilgi kırıntısına sahip olamayacağı her konuda, kendilerini şaşmaz yanılmaz bir hâkim olarak takdim ederler. Ölü dillerin tümünde ve yaşayan dillerin çoğunda bir uzmandırlar; fakat kendi dillerini ne akıcı bir şekilde konuşabilir ne de doğru bir şekilde yazabilirler.

Bu türden bir kimse, zamanın ikinci sınıf bir Grekçe bilgini, Milton'ın Latince üslubunda dilbilgisinin kuralları dışına çıktığı birkaç yeri göstermeye kalkışıyordu; ama kendi imlasında kurallara uygun İngilizce bir cümleye zor rastlanıyordu. Dr. – – böyleydi. Dr. – – böyledir. Porson³ böyle değildi. O genel kuralı pekiştiren bir istisna, yetenek ve bilgiyle öğrenimi birleştirerek aralarındaki farkı daha çarpıcı, daha hissedilir hale getirmiş bir adamdı.

Kitaplardan başka bir şey bilmeyen kuru malumat sahibi bir bilgin kuvvetle muhtemeldir ki kitapların bile cahilidir. "Kitaplar bize kitapların faydasını öğret-

3 (:Richard Porson (1759-1808) Grek dili ve edebiyatı alanında İngilizlerin yetiştirdiği en büyük uzmanlardan biri. Grekçe metinleri yazım ve imla yanlışlarından ayıklamadaki uzmanlığı, Grek dilinin inceliklerine ve şiirinin vezinlerine vukufiyeti döneminde kendisine haklı bir ün kazandırmıştı.)

mez.” Konusunun tamamen gafili olduğu bir eserden o kimsenin nasibi ne olabilir ki? Okumuş, bilgiçlik taslayan birisi ancak başka kitaplardan yararlanılarak hazırlanmış kitaplara aşınadır. O bir papağan olarak başkalarının papağan gibi tekrarladıkları şeyleri tekrarlar. Aynı sözcüğü on farklı dile çevirebilir, ama bunların herhangi birinde onun ifade ettiği şey hakkında hiçbir şey bilmez. Kafasını otoriteler üzerine bina edilmiş otoritelerle, iktibaslardan iktibas edilmiş iktibaslarla doldurur, buna karşılık duyularına, idrakine ve yüreğine kilit vurur. Düsturlardan bihaber, dünya ahvaline biganedir; insanların karakterleri hakkında hiçbir şey bilmez. O doğada yahut sanatta güzelliği görmez. “Gözün ve kulağın muazzam dünyası” ona kapalıdır; tek giriş hariç bilginin “kapıları ona bütünüyle kapalıdır”. Gururu cehaletinin bir parçasıdır; kibri değerini bilmediği ve dolayısıyla değersiz diye hakir görüp kale almadığı şeylerin sayısıyla büyür. Resimden bir şey anlamaz—Tiziano’nun renklerinden, Raffaello’nun zarafetinden, Domenichino’nin saflığından, Correggio’nun *corregioluğundan*, Poussin’in engin bilgisinden, Guido’nun tavrından, Caracci’nin zevkenden veya Michael Angelo’nun *contorno grandiososundan*—hülasa insanların gözünü zevkle dolduran ve araştırılmasına ve taklidine on binlerin beyhude yere hayatlarını adadıkları İtalyanların bütün bu büyük isimlerinden, Flaman Okulu’nun mucizelerinden hiçbir şey anlamaz. Bunlar onun için sanki hiç varolmamış, ölü bir harften, kuru bir sözden ibarettir; ve aslında hiç şaşırılmamak gerekir, çünkü o bunların tabiattaki ilk örneklerini ne görür ne anlar. Rubens’in Sulama Yeri, veya Claude’un Efsunlu Şato’su onun duvarında asılı olabilir, ama aylar geçer bir kez olsun bunlara başını kaldırıp bakmaz bile. Gösterecek olsanız yüzünü çevirir. Tabiatın veya sanatın (ki bir

başka tabiattır) dili onun anlamadığı bir dildir. Apelles ve Phidias'ın isimlerini tekrarlar, çünkü bunlar klasik yazarlar tarafından zikredilir; onların eserleri hakkında "mucize" vb. gibi büyük laflar eder, çünkü bunlar günümüze ulaşmamıştır; veya önündeki Elgin Mermerlerinde (Parthnenon) Grek sanatının en güzel kalıntılarını gördüğünde bunlarda okumuşların kendi aralarında bir tartışmaya veya (ki bu da aynı şeydir) bir Grekçe edatın anlamına dair bir kavgaya yol açmalarının dışında başka bir şey ilgisini çekmez. Müziğin de bir o kadar cahilidir; çokyönlü usta Mozart'ın ezgilerinden çobanın dağlarda koyun güderken çaldığı kavalın ezgisine kadar "tek bir notasından" bile anlamaz. Onun kulakları kitaplarına mihlanmıştır; Grek ve Latin dillerinin sesiyle ve okul öğreniminin gürültü patırtısıyla sağırlaşmıştır. Sanki şiirden daha fazla mı anlar? Bir manzumedeke hece adedini, bir oyundaki perdelerin sayısını bilir, ama onun ruhu hakkında hiçbir şey bilmez. Bir Grekçe şarkıyı İngilizceye çevirebilir veya bir Latince taşlamayı nazım olarak Grekçe ifade edebilir; fakat her ikisinin de bu zahmete değip değmediğini eleştirmenlere bırakır. Hayatın "theorique" yanına göre "practique" ini daha mı fazla bilir? Hayır. Serbest ya da mekanik sanatlardan habersizdir. Elinden ne ticaret gelir ne zanaat. Ne hünere ne şansa dayanan oyunlardan anladığı vardır. O ne tababette, ziraatta, inşaatta, ne de ahşap veya demir işlemede bir maharet sahibidir. Kendi el emeğiyle bir alet yapamaz, yapılmış olanı kullanamaz. Onun eli ne sabana küreğe, ne çekice iskarpelaya yakışır. Ne avcılıktan ne balıkçılıktan anlar, ne atları ne köpekleri tanır, ne eskirimden ne danstan hoşlanır. Bütün sanatların ve bilimlerin okumuş profesörü bunların hiçbirinde bilfiil bir beceri sahibi değildir, ama her biri hakkında bir Ansiklopedi maddesi kaleme alabilir. O

ne ellerinden ne ayaklarından faydalanır; ne koşabilir, ne yürüyebilir, ne yüzebilir; bu vücut ya da kafa sanatlarının herhangi birinden bilfiil anlayan ve onu icra edebilen herkesi bayağı ve *banausik*⁴ kimse diye yaftalar— her ne kadar bunlardan birini mükemmelen bilmek, aslen bunlar için uygun güçler ve özellikle bunlara tahsis edilmiş düşünce tarzıyla birlikte, uzun zaman ve uğraşmayı gerekli kılsa da. Okumuş namzedinin zahmetli bir çalışmayla bir doktora derecesine ve hayatının geri kalanı boyunca yiyip içip uyumaya ulaşmasını sağlamak bundan fazlasını gerektirmez.

Mesele açık. İnsanların gerçekten anladığı her şey çok küçük bir saha ile sınırlı; günlük işleri ve tecrübeleriyle; bilme imkânına/fırsatına, çalışma veya uygulama saikine sahip oldukları şeyle. Geri kalan yapmacıklık ve sahtekârlık. Sıradan insanlar uzuvlarını kullanırlar; çünkü onlar emekleriyle veya hünerleriyle hayatlarını kazanırlar. Onlar kendi işlerini ve alışveriş içerisinde oldukları kimşelerin karakterlerini anlarlar. Çünkü bu onlar için gereklidir. Duygularını anlatacak belagata, istihzalarını istedikleri gibi ifade edip güldürecek nüktedanlığa sahiptirler. Ne kendi hallerinde konuşmaları kullanılmayan eski bir dile takılı kalıp taklit ve alay konusu yapılabilecek malzemeler sağlar; ne de gülünç olana dair hisleri, ya da onu ifade edecek dokundurmaları bulup çıkarmaya hazırlıkları *gülünç anekdotlar veya fıkralar* derlemelerine gömülüdür.

4 (: Tabir için Say Yayınları, *Eğitim Düşüncesi Dizisi* içinde yayımlanan Aristoteles, *Eğitim Üzerine* ve T. Davidson, *Greklere Eğitim Düşüncesi* isimli kitaplara bakınız.)

OKUMUŞLUK ve OKUMUŞLAR ÜZERİNE*

* *Parerga und Paralipomena*, Bd. II, Kap. XXI: Ueber Gelehrsamkeit und Gelehrte.

Bunca farklı eğitim öğrenim kurumunu, büyük talebe ve öğretmen kalabalığını görünce insan soyunun anlayışa ve doğruluğa yaradılıştan yatkın olduğunu düşünebiliriz; ama her yerde olduğu gibi burada da görünüş aldatıcıdır. Öğretmenler para kazanmak için ve bilgeliği değil fakat onun görünüşünü ve saygınlığını yüksek gaye edindikleri için öğretirler; talebeler bilgi ve derin anlayış edinmek için değil, fakat konuşma melekesi edininip gevezelik edebilmek ve caka satmak için öğrenirler. Her otuz yılda bir dünyaya hiçbir konuda hiçbir şey bilmeyen yeni bir nesil, genç bir kuşak gelir. Şimdi bunlar binlerce yıldır biriktirilmiş her türlü beşeri bilginin neticelerine büyük bir aceleyle saldırırlar ve her şeyi yalayıp yutmak, kısa yoldan gelip geçmiş bütün kuşaklardan daha zeki ve becerikli olmak isterler. Bu amaçla üniversitelere giderler, dönemlerine ve yaşlarına uygun yoldaşlar olarak kitaplar, hatta en yenilerini ve en son çıkmış olanları seçerler. Seçtiklerinde tek şey ararlar: her şey kısa ve yeni olsun, kendileri gibi! Ardından ellerinden geldiğince hevesli ve hararetle bir şekilde değerlendirmeye ve eleştirmeye başlarlar. Burada sırf maişeti tedarik etmek amacıyla yapılmış araştırmaları¹ nazanıtibara almıyorum.

* * *

Her türden ve her çağdan araştırmacı ve bilgin kural olarak *derin kavrayışı*² değil sadece *malumatı* gaye edinir.

1 (Yani mesleki çalışmaları.)

2 (: Einsicht: Einblick; Verstandnis; Intuition. Vukuf, idrak, itıla, hads (sürati intikal).)

Akla gelebilecek her şey hakkında: taşlar, bitkiler, savaşlar, tecrübeler ve mevcut bütün kitaplar hakkında tek tek ve toplu olarak malumat sahibi olmayı bir şeref ve itibar meselesi haline getirirler. Malumat denilen şeyin derin kavrayış için bir araçtan ibaret olduğu, kendi başına çok az veya hiçbir kıymet ifade etmediği asla akıllarına gelmez. Buna karşılık bir kimseyi filozof yapan şey onun düşünme tarzıdır. Şu büyük üstatların etkileyici alamelikleri karşısında kendi kendime şöyle seslenirim: "Ah, bu kadar çok okuyabilmek için ne kadar az düşünmek zorunda kalmış olmalılar!" Yaşlı Plinius'un masa başında, seyahat ederken ve hamama gittiğinde her zaman okuduğu veya kendisine okunduğu bildirildiğinde bile, şu soru zihnimi kurcalar durur: Bu adam bu kadar düşünce yoksulu muydu ki, günden güne eriyip tükenen ve hayatta kalmak için kendisine sabah akşam *consommé* verilen verem hastası gibi yabancı düşünceleri sürekli olarak zihnine boca ediyordu? Ne onun ayırt etme yeteneğinden yoksun saflığı, ne anlatılamayacak derecede itici, neredeyse anlaşılmaz, defterine notlar alan ve tek derdi kâğıttan tasarruf etmek olan birinin yazım tarzını andıran üslubu bende onun bağımsız düşünme yeteneği hakkında olumlu bir kanaat uyandıracak türdendir.

* * *

Şimdi nasıl ki çok *okuma* ve *öğrenme* kişinin kendi başına düşünmesi için zararlıysa çok *yazma* ve *öğretme* de bir kimsenin *bilgisinde ve anlayışında* açık ve *eo ipso*³ titiz olma alışkanlığını kaybetmesine neden olur, çünkü kendisine bunları elde edecek zaman kalmamıştır. O zaman anlattıklarındaki açık bilgi boşluklarını sözcüklerle

3 (: Doğal olarak.)

ve deyimlerle doldurması gerekir. Bir yığın kitabı bu kadar bıktırıcı hale getiren şey konunun yavanlığından çok sözü edilen bu laf kalabalığıdır. İyi bir aşçının eski bir ayakkabıdan bile lezzetli bir yemek çıkarabileceği söylenir; benzer şekilde iyi bir yazar da en yavan konuyu ilgi çekici ve eğlendirici hale getirebilir.

* * *

Okumuşların çoğu bilgi dağarcığına bir araç değil bir amaç olarak bakar ve bu sebepten ötürü ortaya hiçbir zaman büyük bir şey koyamazlar, çünkü bunun için herhangi bir bilgi dalıyla uğraşan birinin onu bir amaç olarak görmesi, sair her şeye hatta hayatın kendisine bile sadece bir araç olarak bakması gerekir. Çünkü sırf kendisi için, kendisinden ötürü uğraşılmaya değer bulunmayan her şey ancak yarım uğraş konusudur; hangi alanda olursa olsun hakiki mükemmeliyete ancak eserin başka bir amaç için bir araç olarak değil, sırf kendisi için üretildiği yerde ulaşılabilir. Benzer şekilde yeni ve büyük fikirler ile derin anlayışa ancak bilgiyi kendileri için elde etmek isteyen ve bunu araştırmalarının doğrudan amacı haline getirip başkalarının bilgisiyle ilgilenmeyenler ulaşacaklardır. Fakat okumuşlar genellikle ders verebilmek ve kitap yazabilmek için okurlar;⁴ ve bu yüzden de kafaları besin maddelerini hazmedilmemiş olarak bırakan mide ve bağırsaklara benzer. Bu sebepten ötürü öğrettiklerinin ve yazdıklarının da çok az faydası olacaktır; çünkü başkaları hazmedilmemiş süprüntü ve atıklarla değil, fakat sadece kanın kendisinden salgılanmış olan sütle beslenebilirler.

4 (Ya da: Bilginler (bir bilgi dalıyla) genellikle ders verebilmek ve kitap yazabilmek için uğraşırlar.)

* * *

Peruka gerçekten de şu okumuşlar takımı için gayet iyi seçilmiş bir alamettir. Nasıl ki çok ve çeşitli malumat⁵ kendilerine özgü düşünceleri olmayanların zihinlerinin başka insanların düşünceleriyle doldurulması demekse, *peruka* da kendi saçları olmayanların kafalarını bol miktarda sahte saçla süsleyen şeydir. Bunlar, elbette kafayı pek de öyle iyi ve doğal bir şekilde örtmez, pek o kadar kullanışlı olmadıkları gibi her türlü amaç için uygun da değildirler, sonra sağlam şekilde kökleşmezler de, yabancı düşünceler tükendiğinde, kişinin kendi bedeninden çıkanlar gibi, aynı kökten hemen başkaları gelip yerlerini almaz. Dolayısıyla Sterne *Tristram Shandy*'de cesur bir şekilde söyler: *an ounce of a man's own wit is worth a ton of other people's*.⁶

Kurutulmuş bir bitki koleksiyonu kendisini her zaman yenileyen, ebediyen taze, genç ve hep değişik bitki dünyası karşısında neyse en mükemmel allame de deha karşısında odur. Yorumcunun (haşiyecinin) allameliği ile eski dünyadan bir yazarın çocuksu naifliği arasındakinden daha büyük bir karşıtlık yoktur.

* * *

Meraklılar, meraklılar!⁷ Bir ilim veya sanat dalıyla sırf ona duydukları sevgi ve ondan aldıkları zevk için, *per il loro diletto*⁸ uğraşanları, ancak bunlardan kazanılacak para

5 (: Gelehrsamkeit: Belesenheit: Fr. Erudition: tebahhur.)

6 (: Kişinin bir gram da olsa kendi aklı başkalarının bir ton aklına bedeldir. Dilimizde yörelere göre değişen aynı mealdeki vecize şöyledir: Sokma akıl para etmez.)

7 (: *diletto*, *dilettare*, *dilettante*: daha sonra kazandığı pejoratif anlamdan (*heveskâr*) bağımsız olarak: zevk ehli veya ehlikeyf.)

8 (: Zevkleri için.)

sayesinde *bunlann* çekim alanına girebildikleri için salt kazanç saikiyle bu tür şeylerle uğraşanlar hor ve hakir görerek böyle adlandırılır. Bu horlama onların hiç kimse yokluk, açlık, veya başka bir keskin arzu ile kamçılanmadıkça herhangi bir şeyle ciddi bir şekilde uğraşmaz diye özetlenebilecek alçak kanaatlerinin sonucudur. Halk da aynı şekilde düşünür ve benzer bir kanaati paylaşır; ve genel olarak "meslek erbaplarına" duydukları saygının ve meraklılara güvensizliklerinin sebebi budur. Fakat işin aslı şudur: Meraklılar ele aldıkları konuya bir amaç olarak yaklaşırlar, oysa meslek erbapları bu hüviyetleriyle onu bir araçtan ibaret olarak görürler. Fakat bir meseleyi ancak onunla doğrudan ilgilenen, sırf duyduğu sevgiden dolayı onunla meşgul olan ve bu meşguliyeti *con amore* sürdüren kimse gerçekten ciddi bir şekilde takip eder. En büyük eserler her zaman böyle adamlardan gelir, ücretli hizmetçilerden değil.

* * *

Nitekim Goethe renkler teorisinde aynı zamanda bir meraklıydı. Burada bu konu hakkında biri iki söz etmek istiyorum.

Ahmaklığa, yararsız ve değersiz olmaya izin verilir; *ineptire est juris gentium*.⁹ Ama öte yandan ahmaklıktan ve değersizlikten söz etmek bir suç, adabımuâşeret ve zarafet kurallarının herkesi şaşkına çeviren bir ihlalidir. Akıllıca bir önlem! Ne var ki yurttaşlarıma açık açık konuşmak için ben bunu burada bir kenara bırakacağım. Çünkü Goethe'nin renk teorisinin akubetinin, Alman okuryazar dünyası adına ya namussuzluğun ya da yargı gücünden tam yoksunluğun apaçık kanıtı olduğunu söyleyeceğim. Her

9 (: Ahmak ve budala olmak insanların hakkıdır.)

durumda bu iki değerli ayırt edici özellik zaten el ele çalışır ve burada da böyle olmuştur. Eğitimli halkın büyük bölümü kendine zevk ve eğlence hayatı arar, dolayısıyla yeni olmayan şeyi, bir güldürü veya manzum bir eseri bir kenara bırakır. İstisnaen olur da bir şeyler öğrenmek için okumak isterlerse önce yazıda bilgi adına gerçekten öğrenilecek bir şey bulunacağını daha iyi bilenlerden müspet bir şey beklerler. Onlar meslek erbaplarının daha iyi bildiklerini zannederler, dolayısıyla bir şeyle yaşayanları o şey uğruna yaşayanlarla karıştırırlar, oysa bu ikisi nadiren bir ve aynıdır. *Le Neveu de Rameau*'da Diderot belli bir bilgi dalında ders verenlerin onunla ciddi şekilde uğraşıp onu tam olarak anlayanlar olmadığını, çünkü (uğraşlarının) bu sonunculara onu öğretecek zaman bırakmadığını söyler. Onu öğretenler sadece onunla geçinirler ve bunlar için o "kendilerine süt veren verimli bir inektir." Goethe'nin renkler teorisini ortaya koyduğu gibi, bir milletin yetiştirdiği en büyük kafa bir şeyi hayatının en önde gelen uğraşı alanı haline getirmişse ve o hiç teveccüh görmemiş, kimse dönüp yaptığı işin yüzüne bakmamışsa akademilere ödemedede bulunup konunun bir heyet tarafından araştırılıp incelenmesi yönünde talimat vermek hükümetlerin görevidir. Fransa'da bu çok daha önemsiz konularla ilgili olarak yapılır. Değilse, tafralarından yanlarına yaklaşılmayan, yurtlarına mankafaların tünediği, kürsülerinden alıkların caka sattığı bu akademilerin işi nedir? Yeni ve önemli doğrular nadiren bunlardan çıkar; o halde hiç olmazsa önemli eserleri değerlendirebilecek durumda olsunlar ve *ex officio*¹⁰ konuşmaya zorlansınlar. Şimdiye dek Herr Link, Berlin Akademisinin bir üyesi, *Propylaen der Naturkunde* (C. I, 1836) isimli eserinde bize akademik yargı yeteneğinin bir misalini sundu. Hegel'in, kendisi üniversiteden meslektaşısı olur, büyük bir filozof ve Goethe'nin

10 (: Resmen, vazife icabı.)

renk teorisinin de acemi amatör işi olduğuna *a priori* kani olduğundan ikisini kitabının 47. sayfasında bir araya getirir ve şunları söyler: "Hegel, söz dönüp dolaşıp Newton'a gelince, belki de Goethe'ye *tenezzül*den, en aşırı feveranlarla kendini bitirir, kötü bir iş ağır bir sözü hak eder derdi." Dolayısıyla bu Herr Link, bir sefil şarlatanın bu milletin yetiştirdiği en büyük zekâyâ *tenezzül*ünden söz edecek cüreti kendinde bulabilmektedir. Yargı gücünün ve gülünç küstahlığının örnekleri olarak aynı kitaptan yukarıdaki cümleyi açıklayan aşağıdaki pasajları da buna ekliyorum: "Düşünce derinliği bakımından Hegel seleflerinin tümünü geride bırakır; felsefelerinin önünde bir bir söndüğü söylenebilir" (s. 32). 44. sayfada bu zavallı kürsü maskarasını şu sözlerle anlatarak yargısını sona erdirir: "Bu bilinen en yüce metafizik bilgeliğin en derin temelleri üzerine oturtulmuş ulvi abide. 'Zorunluluğun düşünülmesi özgürlüktür', 'akıl kendisi için manevi bir dünya yaratır, orada özgürlük yine zorunluluk olur' gibi ifadeler akraba ruhu saygı hisleriyle doludur ve haklı olarak tanınır. Bunlar bu ifadelerin sahibinin ölümsüzlüğünü garanti eder." Bu Herr Link sadece Berlin Akademisi'nin bir üyesi olmakla kalmayıp aynı zamanda Almanya'da okumuşlar âleminin ileri gelenlerinden, belki ünlülerinden biri olduğundan bu ifadeler, bilhassa hiçbir yerde eleştiri süzgecinden geçmemiş olduklarından, aynı zamanda *Alman yargı gücünün ve Alman adalet ve insafının numunesi* olarak da görülebilir. Dolayısıyla yayımının üzerinden otuz yıldan fazla bir zaman geçmiş olmasına karşın eserlerimin kapağının bile kaldırılmamış olmasının nasıl mümkün olabildiğini anlamak güç değildir.

* * *

Alman bilgin aynı zamanda dürüst ve namuslu olamayacak kadar da sefildir. Dolayısıyla onun hareket tarzı ve

yöntemi eğip bükmek, uzlaşmak ve kendi kanaatlerini terk etmek, inanmadığı şeyi öğretmek ve yazmak, yaltaklanmak ve samimi olmayan iltifatlarda bulunmak, taraf tutmak ve hizipler oluşturmak, vekillere, kodamanlara, meslektaşlara, öğrencilere, yayıncılara, eleştirmenlere, sözün kısası, hakikat ve meziyet dışında her şeye ve herkese saygı göstermektir. Bu şekilde o nezaketi elden bırakmayan bir ebleh ve sakardır; ve neticede namussuzluk Almanya'da genel olarak edebiyata ve özel olarak felsefeye öylesine hâkim olmuştur ki bundan böyle güç ve etki bakımından kimseyi kandıramayacağı bir noktaya varacağından korkulur.

* * *

Ayrıca hayatın diğer kesimlerinde nasılsa okumuşlar âleminde de bu iş böyledir; sessiz sedasız kendi bildiği yolda yürüyen ve başkalarından daha akıllı ve anlayışlı olma davası gütmeyen sade, iddiasız kimse sevilir. İnsanlar bir tehdit olarak gördükleri sıradışı kimseye karşı birleşirler; ve çoğunluk, hem de nasıl! onların yanındadır.

Okumuşlar cumhuriyetinde işler umumiyetle Meksika cumhuriyetindekiyle hemen hemen aynıdır: burada herkes sadece *kendi* menfaatinin peşine düşer ve *kendisi için* itibar ve iktidar arar; geri kalanların tümüne ilgisiz ve kayıtsızdır, ki bu kayıtsızlık onlar için bir yıkım olabilir. Benzer şekilde okumuşlar cumhuriyetinde de şan şöhret ve itibar kazanmak için herkes *kendisini* ön plana geçirmek ister. Herkesin üzerinde fikir birliği ettiği tek şey, eğer kendisini gösterirse gerçekten seçkin bir kafanın zirveye çıkmasına izin vermemektir; çünkü o eşzamanlı olarak bunların hepsi için bir tehdittir. Buradan bütün ilim dallarının başına da aynı şeyin geldiğini anlamak kolaydır.



Profesörler ve bağımsız bilginler arasında öteden beri hep belli bir husumet olagelmıştır. Bu husumet belki de köpeklerle kurtlar arasındaki kavga misal gösterilerek açıklanabilir.

Profesörler konumları sayesinde çağdaşları arasında tanınma bakımından büyük üstünlüklere sahiptir. Buna karşılık sahip oldukları imkânlar itibariyle bağımsız bilginlerin gelecek nesiller arasında tanınma bakımından büyük üstünlükleri vardır, çünkü bunun için başka ve çok daha ender bulunur şeylerle birlikte belli bir serbest vakte ve bağımsızlığa ihtiyaç duyulur.

Dikkatini üzerine yoğunlaştıracağı şeyi keşfetmek insanın uzun zamanını aldığı için bu ikisi yan yana çalışabilir.

Genel olarak profesörlüklerin arpalığı geniş getiren ve biteviye aynı şeyleri tekrarlayıp duranlar için en uygun yerdir. Buna karşılık kendi yiyeceklerini tabiatın ellerinde bulanlar için açıkta olmak çok daha iyidir.



Genel olarak beşeri bilginin ve onun her dalının en büyük bölümü her zaman sadece kâğıt üzerinde, kitaplarda, insanlığın bu kâğıt hafızasındadır. Bunun ancak çok küçük bir kısmı herhangi bir anda birilerinin zihninde bilfiil yaşar. Bu durum özellikle hayatın kısalığı ve belirsizliğinden, ayrıca insanın tembelliği ve zevk düşkünlüğünden ileri gelir. Her nesil süratle geçmişe koşar ve insan bilgisinden ihtiyaç duyduğunu alır, ardından hemen ortalıktan kaybolur. Okumuşların çoğunun bilgisi ziyadesiyle sığdır. Ardından umut dolu yeni bir nesil gelir; hiçbir konuda hiçbir şey bilmez, her şeyi başından öğren-

mek zorundadır. Ancak kavrayabildiği ya da kısa yolculuğu boyunca kullanabileceği kadarını alır, ardından o da ömrünü tamamlar, sahneden çekilir. Dolayısıyla eğer yazı ve neşir olmamış olsaydı beşeri bilgi için durum kim bilir ne kadar kötü olurdu! Kütüphaneleri üyelerinin hepsi hafıza bakımından çok sınırlı ve kusurlu olan insan soyunun yegâne güvenilir ve kalıcı hafızası yapan budur. Tüccarlar mallarının elden geçirilmesine ne kadar isteksizse bilgilerinin yoklanması söz konusu olduğunda bilgilerin çoğunun da bir o kadar gönülsüz olmasının sebebi budur.

Beşeri bilgi her bakımdan hudutsuzdur, bunun genel olarak bilinmeye değer olanından insan tekinin payına düşen binde biri bile bulmaz.

Dolayısıyla bütün bilgi dalları o kadar geniş ve kapsamlıdır ki kim “bir şey yapmak istese” geri kalanların tümüne sağır kalmak pahasına özel bir dal ile uğraşsa yeterlidir. Bu durumda o elbette uğraşı alanı olarak seçtiği konuda avamdan üstün, ama sair her şeyde onlardan farksız olacaktır. Buna bir de beşeri bilimler alanında her gün genel eğitimden kaldırıldığına tanık olduğumuz eski dillerin ihmalî—çünkü bunların satıhtan öteye gitmeyen bilgisinin hiçbir faydası yoktur—eklendiğinde kendi özel bilgi dallarının dışında gerçekten ebleh ve ahmaklardan farklı yanları olmayan bu okumuşlar takımıyla karşılaşırız. Genel olarak kendi ilgi alanının dışındaki her şeye kapalı böyle bir uzman bütün ömrü belli bir alet veya makine için belli bir vida, kanca yahut kol yapmakla geçen ve elbette bunda inanılmaz bir maharet ve ustalık kazanmış olan fabrikadaki işçiden farksızdır. Böyle bir uzman kendi evinde yaşayan ve onu asla terk etmeyen birine de benzetilebilir. Burada her şeyi bilir, her küçük eşige, kirişe, köşe bucağa aşınadır, tıpkı Victor Hugo’nun *Notre Dame*’ındaki Quasimodo’nun katedral-

deki her şeyi bilmesi gibi. Evin dışında ise her şey onun yabancı ve meçhuldür.

Buna karşılık beşeri bilimler alanında bir kimsenin hakiki bir eğitim gördüğünü söyleyebilmesi için kesinlikle çok yönlü ve geniş görüşlü olması gerekir, dolayısıyla daha yüksek anlamda okumuş biri belli ölçüde her bakımdan çok yönlü bir bilgiye gereksinim duyar. Fakat her kim aynı zamanda bir filozof olmak isterse beşeri bilginin en ücra uçlarını kendinde toplamalıdır; çünkü bunlar onun zihninde toplanmazsa başka nerede bir araya gelebilir?

Birinci sınıf kafalar asla uzman olmazlar. Çünkü yaradılışları gereği onlar hayatın şu veya bu sahasını değil tümünü mesele haline getirirler ve onların her biri bu konuda insanlığa yeni bir form ve yeni bir tarzda yeni bilgi sunarlar. Deha ismini sadece o hak eder, sadece o, şeylerin bütünlüğünü, onların temel ve külli veçhesini eserlerinin konusu olarak seçer, bütün ömrünü şeylerin birbirleriyle özel ilişkilerini açıklamaya çalışmakla tüketmez.

* * *

Bilginlerin evrensel dili olarak Latincenin okullardan kaldırılması ve yerini milli edebiyatların dar kafalı taşralılığının alması Avrupa'nın eğitim davası¹¹ için gerçek bir talihsizlik olmuştur. Bütün Avrupa'da okumuş bir kamuoyu ancak Latince sayesinde var olduğundan bir kez neşredilmiş bir kitap doğrudan herkese ulaşmış oluyordu. Şimdi bütün Avrupa'da gerçekten düşünme ve yargılama yetisine sahip kafaların sayısı o kadar azaldı ki eğer dilin koyduğu sınırlar nedeniyle bir de buluşma zeminleri parçalanıp dağılacak olursa Avrupa üzerindeki olumlu etkileri son derece zayıflayacaktır. Yayıncıların keyfi se-

11 (Yani beşeri bilginin korunması ve aktarılması için...)

çimine uygun olarak edebiyat âleminin emektar yazarlarının uydurduğu yorumlar bilginlerin evrensel dili için zayıf bir ikamedir. Kant felsefesinin, kısa bir izzet ve itibar döneminin ardından, Alman eleştiri melekesinin bataklıkına saplanıp kalmasının, buna karşılık Fichte ve Schelling'in *ignis fatuus*unun¹² ve sonunda Hegel'in sözde tebahhurunun onun üzerinde geçici saltanatlarını sürmelerinin sebebi *budur*. Goethe'nin renk teorisinin hakkının verilmemesinin ve hak ettiği ilgiyi görmemesinin sebebi *budur*. Benim bunca zamandır görmezden gelinip nazarıtibara alınmamamın sebebi *budur*. Zihinsel gücü ve ayırt etme yeteneği bakımından böylesine parlak bir millet olan İngilizlerin en rezil bağınazlığın ve papaz vesayetinin pençesinde kıvranmalarının ve onurlarının kırılmasının sebebi *budur*. Fransızların göz kamaştıncı doğa ve hayvan biliminin uygun ve kıymetli bir metafizik sisteminin destek ve denetiminden yoksun kalmasının sebebi *budur*. Misaller daha da çoğaltılabilir.

Bu büyük bir sakınca; fakat çok geçmeden bunu bir ikincisi ve daha da büyüğü, yani eski dillerin öğreniminin bütünüyle ortadan kalkması takip edecektir. Eski dillerin ihmali zaten Fransa'da, hatta Almanya'da tam yol ilerlemektedir. 1830'larda *Corpus juris*¹³ Almancaya çevrilmişti; ve bu okumuşluğun veya bilginliğin her türünün temelini teşkil eden Latin dilindeki cehaletin ortaya çıkışının ve dolayısıyla barbarlığın dönüşünün şaşmaz işaretiydi. Ve işler bu doğrultuda öyle bir noktaya vardı ki Grek, hatta Latin yazarlar Almanca notlarla basılır oldu; bu kesinlikle yüz kızartıcı ve utanç verici bir gelişmedir. Bunun gerçek sebebi (her ne kadar bu beyler türlü havalara girip caka satsalar da) bu baskıları hazırlayanların artık Latince yazamıyor olmalarıdır ve onların bu tu-

12 (: Bataklık ışığı; boş amaç, aldatıcı şey.)

13 (: Hukuk külliyyatı.)

lımlarıyla masum gençler tembelliğin, cehaletin ve barbarlığın yolunu takip etmeye alıştırmış oluyor. Edebiyat dergilerinde böyle bir şeyin hak ettiği keskinlikte eleştirildiğini görmeyi umuyordum; ama sanki gayet makul ve meşruymuş gibi sessiz sedasız geçiştirildiğini gördüğümde şaşkınlığımı siz tasavvur edin! Bu demektir ki eleştirmenler cahil hamilerdir, eğer değilse yayıncının ya da o kitapları baskıya hazırlayanların arka çıkıcısıdır. Alman edebiyatının her dalında en patavatsız alçaklık ve namussuzluk bile yerini yurdunu yadırgamaz.

Ben yine de her gün ortalıkta daha büyük bir küstahlıkla boy gösteren bir şeyi hususiyle bayağılığından dolayı eleştirmek zorundayım. Sözünü ettiğim, ilmi eserlerde ve hatta akademilerden gelen bu okumuş takımının dergilerinde *Grek ve (proh pudor)*¹⁴ Latin yazarların Almanca çevirilerle iktibas edilmesi. Aman ya rabbi! Kunduracılarla terziler için mi yazıyorsunuz? İnanırım onlar için yazarsınız siz! Sırf "daha iyi bir satış yapmak" için. O zaman izin verin sözcüğün her anlamında sıradan adamlar olduğunuzu en mütevazı tarafından bildireyim size. Varsın cebinizde daha az para olsun ama daha saygın olun, cahillerin para kesesine selam durup temenna etmek yerine bırakın karşınızda bayağılıklarını hissetsinler! Hindiba, kahvenin ne kadar yerini tutarsa Almanca çeviriler de Grekçe ve Latince eserlerin ancak o kadar yerini tutar; üstelik bu çevirilerin doğruluklarına da güvenemeyiz.

Eğer bu işler buraya gelirse o zaman elveda insanlık, soylu zevk ve yüksek anlayış! Barbarlık demiryollarına, telgraflara ve balonlara rağmen geri gelecektir. Böylece atalarımızın hepsinin sahip olduğu bir üstünlüğü daha kaybedeceğiz sonunda. Latince bize sadece Roma dünyasının kapısını açmıyordu, aynı zamanda bütün Avrupa ülkele-

14 (: Ne rezalet!)

rindeki orta çağların tamamına ve 18. yüzyılın ortasına kadar yakın zamanlara da doğrudan ışık tutuyordu. Sözgelimi Erigena 19. yüzyılda, John of Salisbury 12. yüzyılda, Ramon Llull 13. yüzyılda ve yüzlerce başkaları bize, her ne zaman ilmi meseleler üzerine düşünseler kendilerine özgü ve doğal bir lisan olarak benimsedikleri bir dille doğrudan seslendiler. Bu yüzden şimdi bile onlar bana gayet yakınlar; ben de onlarla doğrudan temas kuruyor ve onlarla gerçekten tanışıyorum. Eğer onlar kendi dönemlerine ve ülkelerine özgü olan dille yazmış olsaydılar ne olurdu? Yazdıklarının yarısını bile anlayamazdım ve gerçek düşünsel/zihinsel bir temas mümkün olmazdı. Onları uzak bir ufukta, yahut hatta bir çevirinin teleskobuyla gölgeler olarak görürdüm. Bacon bunun önüne geçmek için, kendisi açıkça ifade ettiği üzere, *Essays*'ini *Sermones fideles* başlığıyla Latinceye çevirdi, kendisine Hobbes da yardım etti (*Thomae Hobbes vita: Carolopoli apud Eleutherium Anglicum, 1681, s. 22*).

Yeri gelmişken burada, eğer yurtseverlik kendisini bilgi alanında da göstermeye çalışırsa bunun kabul edilemez bir şey olduğu ve reddedilmesi gerektiği ifade edilmelidir. Zira bir kimse için terazinin kefesinde kazara kıymetli benliğinin ait olduğu millete öncelik tanımaktan ve bunu ancak hakikat, açıklık ve güzelliğin kabul göreceği her zaman her yerde sırf insana özgü olanın alanında yapmaktan ve bu mülahazalarla ya hakikati zorlayıp tahrif etmek ya da kendi ülkesinin küçük kafalarını övüp yüceltmek için yabancı ülkelerin büyük kafalarına haksızlık yapmak istemekten daha arsız ne olabilir? Fakat Avrupa uluslarının tümünün yazarlarında her gün bu bayağı duygunun misalleriyle karşılaşyoruz. Yriarte¹⁵ en

15 (Tomas de Yriarte (1750-91), İspanyol şair. *La Musica* başlıklı didaktik şiiri ve edebiyat dünyasının kendine özgü asılsız meziyetlerini hicveden *Masallanyla* tanınır.)

kuşak edebi masallarının otuz üçüncüsünde böyle bir anlayışı alaya alıyordu.

* * *

Öğrencilerin çoktan makul sınırları aşmış *niceliği* pahasına *niteliğini* geliştirmek için kural olarak tespit edilmesi gerekir:

(1) Yirmi yaşından önce hiç kimsenin üniversiteye gitmesine izin verilmemelidir. Üniversiteye girecek öğrencinin kendisine bir üniversite yeterlik sınavı için bir belge verilmezden evvel iki eski dilde *examen rigorosumu* geçmesi gerekir. Ancak bu sayede askerlik hizmetinden muaf tutulmalı ve böylece ilk *doctarum praemia frontiumunu* almalıdır. Bir öğrencinin öğreneceği çok şey vardır, dolayısıyla mesleğinden bu kadar farklı olan silah uzmanlığıyla bütün bir yılı veya daha fazlasını düşünesizce ziyan etmesi düşünülemez; alacağı askeri eğitimin her kim olursa olsun cahillerin âlimlere borçlu olduğu saygıyı zayıflattığı bahsi diğerdir. Aslında bu Raupach'un *Vor hundert Jahren* isimli güldürüsünde "Yaşlı Dessauer'in bir namzete şeytanca gaddarlığında tasvir ettiği ile aynı barbarlıktır. Okumuşların askerlik hizmetinden bu doğal muafiyeti ordunun büyüklüğünde bir azalmayla sonuçlanmaz. Bilakis bu kötü doktorların, aşâğılık avukatların ve yargıçların, her türden cahil eğitimcilerin ve şarlatanların sayısını azaltacaktır, çünkü bir askerin hayatının her durumunun geleceğın bilgini üzerinde cesaret kırıcı bir etkisi olur.

(2) Buna herkesin üniversitedeki ilk yılında bütünüyle felsefeye tahsis edilmiş derslere devam zorunluluğu da şart koşulmalı ve bir kural olarak eklenmelidir: öğrenci ilk yılını doldurmadan üç ana fakültenin derslerine kesinlikle kabul edilmemelidir. İlahiyat fakültesinin öğren-

cileri buna iki yıl, hukuk fakültesininkiler üç yıl, tıp fakültesininkiler dört yıl ayıracaklardır. Öte yandan *gymnasiumlardaki* eğitim öğretim eski diller, tarih, matematik ve üslup/belagatla sınırlanabilir ve bilhassa ilkinde daha tam olabilir. Fakat matematiğe yatkınlık gayet özel bir yatkınlık olduğundan ve başka zihinsel melekelerle benzer hiç ve esasen bunlarla ortak bir yanı olmadığından¹⁶ bu konunun eğitim öğretimi için bütünüyle ayrı ve özel bir sınıf olmalıdır. Diğer bütün konularda altıncı sınıfta olan öğrenci onuru, gururu kırılmaksızın matematik için ancak dördüncü sınıfta olabilir ve ayrıca tersi. Herkes ancak bu şekilde bu konu hakkında yeteneğine uygun olarak bu özel düzenlemeyle bir şey öğrenebilir.

Profesörler elbette yukarıdaki öneriye sıcak bakmayacaklardır, çünkü onlar öğrencilerin niteliğinden çok niceliğiyle ilgilenirler. Bu yüzden aşağıdaki öneriyi de desteklemeyeceklerdir. Mezuniyetler kesinlikle meccani olmalıdır, böylece profesörlerin kazanç hırsı yüzünden gözden düşmüş olan doktora payesinin itibarı geri kazanılabilir. Bunun karşılığında doktora payesi için daha sonraki devlet sınavları kaldırılabilir.

16 Bu konuyla ilgili olarak Sir William Hamilton'ın Whewell'in bir kitabına eleştiri formunda Ocak 1836 tarihli *Edinburgh Review*'da yayınlanmış olan güzel denemesine bakınız; daha sonra başka birkaç denemeyle birlikte kendi ismiyle, ayrıca Almanca da *Über den Werth und Unwerth der Mathematik* başlığıyla 1836'da basıldı.

Dile ve Sözcüklere Dair*

Hayvanların sesleri, kıpırtılarıyla ve hareketleriyle sadece iradeyi dile getirmeye hizmet eder; fakat insan sesi aynı zamanda bilginin ifade edilmesine de hizmet eder. Bu çerçeve içerisinde hayvanların sesi birkaç kuş çeşidi bir tarafa bırakılırsa üzerimizde neredeyse değişmez biçimde nahoş bir etki yaratır.

İnsan konuşmasının kökeninde ünlemlerin ifade edilen ilk şeyler olduğu gayet kesindir, ama bunlar iradenin kavramları değil, fakat tıpkı hayvanların patırtıları gibi, duyguları veya kımıldanışlarıdır. Bunların farklı formları aynı anda ortaya çıkmış ve bu farklılıklardan isimler, fiiller, şahıs zamirleri ve benzeri şeylere geçiş gerçekleşmiştir.

İnsan sözü en uzun ömürlü şeydir. Eğer bir şair en geçici ve anlık hislerini tam uygun sözcüklerle ifade etmişse, bunlar bu sözcüklerle binlerce yıl yaşar ve bunlara duyarlı olan her okuyucuda yeniden uyanırlar.

* * *

Dillerin dilbilgisi açısından ne kadar eskiyseler o kadar mükemmel oldukları ve yüksek Sanskritçeden İngiliz jargonuna, farklı malzeme kırıntılarının birbirine ulanmasıyla hazırlanmış bu yamalı düşünceler bohçasına kadar

* *Parerga und Paralipomena*, Bd. II, Kap. XXV: Ueber Sprache und Worte'dan seçilip derlenmiştir.

kademe kademe gittikçe değersizleşip bayağılaştığı gayet iyi bilinir. Bu tedrici bozulma bizim bu ahmak ve gülünç iyimselerimizin dillerinden düşürmedikleri “insanlığın günden güne daha iyiye doğru sürekli ve istikralı bir şekilde ilerlediğini” öngören teoriye karşı ciddi bir argümandır. Bu amaçla onlar iki ayaklı hayvanlar soyunun tarihini çarpıtıp tahrif etmeye kalkarlar, fakat bu gerçekten çözümlenmesi çok güç bir meseledir. Ne var ki (bunu bu şekilde düşününce) ilk insan soyunu zihnimizde bir bakıma tabiatın rahminden çıkmış, tam ve çocuksu cehalet durumu ve dolayısıyla kaba ve kalın kafalı olarak canlandırmaktan kendimizi alamayız. Şimdi böyle bir insan soyunun fevkalade dahiyane dil yapılarını, bunca farklı ve karmaşık dilbilgisi formlarını, üstelik dilde bulunan bütün sözcüklerin zaman içerisinde yavaş yavaş toplanıp biriktiği kabul edildiğine göre, nasıl icat ettiği düşünülmektedir? Öte yandan her yerde atalarının dillerine bağlı olan ve zaman içerisinde bu dil üzerinde çok küçük değişiklikler yapan insanlar görürüz. Tecrübe dillerin dilbilgisi bakımından nesiller boyunca mükemmelleştiğini değil, bilakis daha önce söylediğim gibi bunun tam tersini söyler; nitekim gittikçe daha basitleşip kötüleşmektedirler. Hal böyle olmakla beraber bir dilin hayatının tek bir tohumdan sürgün verip basit, önemsiz ve genç bir filize doğru yavaş yavaş gelişip zirveye eriştikten sonra zamanla yaşlanıp yavaş yavaş çürüyen bir bitkinin hayatına benzediğini, ama dil söz konusu olduğunda daha önceki gelişme değil fakat sadece bu gerileme ve çürüme hakkında bilgi sahibi olduğumuzu mu düşüneceğiz? Bu sadece mecazi bir varsayımdır ve ayrıca mecaz da gayet keyfi bir mecazdır—bir temsil ama bir açıklama değil! Şimdi böyle bir açıklamaya ulaşmak için bana en makul görünen şey insanın dili *ıçğüdüsel biçimde* icat ettiği varsayımdır, çünkü onda köken itibariyle böyle bir ıçğüdü

vardır. Bu içgüdü sayesinde o düşünmeksizin ve bilinçli olarak tasarlamaksızın, akıl melekesinin ve onun uzvunun kullanımı için mutlak manada gerekli olan aygıtı üretir. Dil bir kere oluşunca bu içgüdü artık kullanılmaz, birbirini izleyen kuşaklar içerisinde yavaş yavaş kaybolur. Şimdi balarlarının ve yabanarlarının petekleri, kunduzların barnakları, kuşların yuvaları gibi her zaman uygun ve özgül formlar çeşitliliği içinde görünen safi içgüdüden kaynaklanan her iş ve eser, araçlarının talep ettiği şey olduklarından ve onu tam olarak başardıklarından dolayı kendine özgü tamamlanmışlık ve mükemmeliyete sahiptir, öyle ki biz bunların doğasında mevcut olan derin bilgelik karşısında şaşırırmaktan kendimizi alamayız. İlk ve asıl dil için de aynı şey söz konusudur, çünkü içgüdü'nün bütün işleri/eserleri büyük mükemmeliyete sahiptir. Düşüncenin ve açık bilincin ışığına getirmek için bunun izini sürmek binlerce yıl sonra ortaya çıkmış olan dilbilgisinin işidir.

* * *

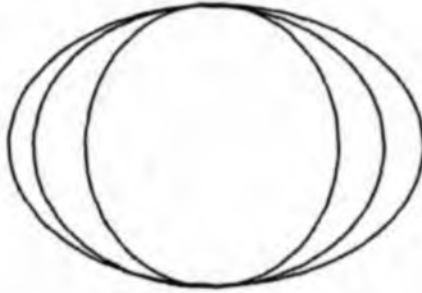
Çeşitli dillerin öğrenilmesi sadece dolaylı değil fakat aynı zamanda doğrudan irfan edinme yoludur ve fevkalade müessir olan entelektüel bir yoldur. V. Charles'ın sözünün arkasında yatan budur: "Ne kadar lisan o kadar insan". (Quot linguas quis callet, tot homines valet.) Bunun sebebi şudur:

Belli bir dildeki her bir sözcük için öteki dillerde tam bir karşılık yoktur; dolayısıyla bir dilin sözcükleriyle anlatılan bütün kavramlar başka bir dilin sözcükleriyle ifade edilen kavramlarla tam olarak aynı değildir; her ne kadar durum çoğu kez bu merkezde olsa da kimi zaman *σύλληψις* ve *conceptio*, *Schneider* ve *tailleur* ve benzeri gibi sözcüklerde şaşırtıcı biçimde böyledir. Fakat bunlar

çoğu zaman sadece birbirine benzeyen ve aynı kökten gelen ama geçirdiği değişimlerle farklılaşan kavramlardır. Aşağıdaki örnekler sözünü ettiğim şeyi açığa kavuşturmaya yardım edebilir:

ἀπαίδευτος, rudis, roh, ham/kaba.
ὄρμη, impetus, Andrang, tazyik.
μηχανή, Mittel, medium, vasita.
seccatore, Quälgeist, importun, başbelası.
ingénieux, sinnreich, hünerli.
Geist, esprit, latife.
Witzig, facetus, plaisant, eğlenceli.
Malice, Bosheit, bedhahlık.

Bu listeye sayısız başkalan ve kesinlikle daha da çarpıcı olanları eklenebilir. Mantıkta mutad olan kavramları daireler yardımıyla kavranılır hale getirme yöntemiyle bu yakın benzerlik birbirini hemen hemen kapsayan ama yine de tam eş merkezli olmayan dairelerle anlatılabilir, yani şöyle:



Kimi zaman bir kavram için bir sözcük bir dilde eksiktir, halbuki öteki dillerin hepsinde olmasa bile çoğunda bulunacaktır. Bunun kesinlikle utanç verici bir örneğini *stehen* fiili için bir karşılığın bulunmadığı Fransızca verir.

Keza bazı kavramlar için bir dilde sadece bir sözcük vardır, daha sonra bu, Latince "affect", Fransızca *naïf*, İngilizce "comfortable", "disappointment", "gentleman" ve başka birçokları gibi diğer dillere geçer. Kimi zaman yabancı bir dil, bir kavramı kendi dilimizin vermediği bir nüansla ifade eder ve *biz bunu ancak o zaman tam olarak kavranız*. O halde meramını, maksadını tam ifade etme derdindeki herkes dilde saflık yanlısı ukalaların hırlayıp havlamalarına kulak asmaksızın yabancı sözcükleri kullanacaklardır. Bir dilde tam olarak aynı kavramın diğerlerinde olduğu gibi belirli bir sözcükle ifade edilmediği her durumda sözlük bunu birbirine yakın olan ve hepsi de o sözcüğün anlamını hedefleyen ama yukandaki şekilde olduğu gibi eşmerkezli biçimde değil fakat ona farklı taraflardan yaklaşan muhtelif deyimlerle karşılar. Bu suretle aradaki sınırlar çizilir; nitekim sözgelimi Latince *honestum* sözcüğü wohlanständig, ehrenwert, ehrenvoll, ansehnlich, tugendhaft¹ vb. sözcükleriyle karşılanacaktır. Grekçe σοφρών² sözcüğü de benzer şekilde ele alınabilir.

Bütün çevirilerin zorunlu olarak eksik/kusurlu olmasının sebebi budur. Bir dilden bir diğerine o dile özgü, veciz ve anlamlı bir pasajı tam ve eksiksiz olarak aynı etkiyi doğuracak şekilde çevirmek zordur. *Şiirler çevrilemez*, fakat sadece yeniden yazılabilir ki her zaman güvenilmez bir yöntemdir. Hatta nesirde bile, belli bir müzik parçasının bir başka ses perdesine aktarılmasının o parçanın ilk hali karşısındaki durumu neyse mümkün çevirilerin en iyisinin de aslı karşısında durumu olsa olsa odur. Müzikten anlayanlar bunun önemini bilirler. Dolayısıyla her çeviri aslı karşısında ölüdür ve üslubu zorla-

1 { Dürüst, nezih, saygıdeğer, namuslu, erdemli.}

2 Grekçe σοφροσύνη { *prudencia*: basiret/ihtiyat} sözcüğünün herhangi bir dilde muadili/tam karşılığı yoktur.

ma, kuru, gayritabiidir; ya da serbest olur, bir başka deyimle, bir *à peu près*³ ile yetinir, o zaman da gayrisahih-tir. Bir çeviriler kitaplığı bir kopya resimler galerisine benzer. Hatta eski dünyanın yazarlarının çevirileri bile onlar için gerçeğinin yerine nohuttan çekilme kahveye benzer bir ikamedir.

Dolayısıyla bir dil öğrenilirken en başta karşılaşılan güçlük o dilin tam denk gelen bir sözcüğe sahip olduğu her kavramı, çoğu zaman böyle olduğu üzere dilimiz bunu tam olarak karşılayan bir sözcüğe sahip olmadığında bile öğrenmede yatar. Dolayısıyla yabancı bir dili öğrenirken zihnimizde bütünüyle yeni olan çeşitli kavram sferleri için bir yer ayırmalıyız. Neticede daha önce olmayan yerde kavram sferleri oluşur; ve böylece sadece sözcükleri öğrenmekle kalmaz, yeni kavramlar ve fikirler de ediniriz. Eski dilleri öğrenirken bu bilhassa böyledir, çünkü eskilerin ifade tarzı bizimkinden modern dillerin birbirlerine göre gösterdiği farklılıktan daha farklıdır. Herhangi bir cümleyi Latinceye çevirdiğimizde aslın sahip olduğundan tamamen farklı bir anlatım tarzına başvurmak zorunda kalmamız bunu gösterir. Aslında birçok durumda Latinceye aktarılacak düşüncenin bütünüyle yeniden şekillendirildikten sonra tekrar kalıba dökülmesi gerekir. İşte burada düşünce parçalanıp nihai unsurlarına ayrılır ve yeniden birleştirilip bütünlendirir. Bir zihnin eski dilleri öğrenmekten elde edeceği en büyük gelişme tam da bu yeniden şekillendirme sürecinden kaynaklanır. Öğrenilecek dilin müstakil ve münferit sözcüklerle ifade ettiği kavramların tamamını doğru bir şekilde kavradıktan sonra; o dilin her bir sözcüğüne karşılık gelen kavramı tam olarak doğrudan hatırladığımızda ve ön-

3 [: Aşağı yukarı, yaklaşık.]

ce o sözcüğü kendi dilimizin bir sözcüğüne aktarmayıp ardından bu sözcüğün ifade ettiği kavramı—tam olarak ilkinin asla karşılamayan bir kavram ve keza bütün deyimler bakımından durum buna benzer—düşünmediğimizde, işte ancak o zaman öğrenilecek dilin ruhunu kavramış ve onu konuşan milletin karakterini öğrenmede büyük bir adım atmış oluruz. Çünkü bir kimsenin üslubu beyanı onun ruhu için neyse dil de onu konuşan milletin ruhu için odur.⁴ Fakat bir kimse bir dile ancak sadece kitapları değil *kendisini* de çevirebildiğinde, dolayısıyla bir bireysellik kaybı olmaksızın onunla söylemek istediği şeyi ifade edebildiğinde tam hâkimdir ve ancak o zaman kendi yurttaşları için olduğu kadar yabancılar için de makbul ve ilgi çekicidir.

Sınırlı yetenek sahipleri bir yabancı dile kelimenin gerçek anlamında kolayca hâkim olmazlar. Doğru, yabancı sözcükleri öğrenirler, ama bunları her zaman ancak kendi dillerindeki yaklaşık muadilleri anlamında kullanırlar ve ona özgü ifade ve deyimleri sürekli olarak muhafaza ederler. Mamafih onların hâkim olmadıkları yabancı dilin *ruhudur*; ve bu gerçekte onların düşünmelerinin kendi kaynaklarından gerçekleşmemesi fakat büyük ölçüde anadillerinden ödünç alınmasından kaynaklanır, ki onun mevcut ifade ve deyimleri kendileri için özgün düşüncelerin muadilidir. Dahası bunlar kendi dillerinde bile her zaman sadece basmakalıp deyimlerden (*phrases banales, abgenutzte Redensarten*) yararlanırlar; hatta bunlar bile o kadar maharetten yoksun bir şekilde bir araya getirilirler ki bunların anlamlarının ne kadar ek-

4 Birkaç modern dile gerçekten hâkim olmak ve bunları rahatça okuyup yazmak kendimizi kimsenin bütünüyle beri olduğunu söyleyemeyeceği bir millete ait dar kafalılıktan kurtarmanın bir yoludur.

sik ve kusurlu bir şekilde farkında olduklarını ve bütün düşünmelerinin sözcüklerin ötesine geçen bir derinlikten ne kadar yoksun olduğunu, o kadar ki bu haliyle papağan gevezeliğinden çok da farklı yanlarının olmadığını görürüz. Çünkü bir kimsenin kullandığı deyimünvazın özgünlüğü ve her ifadenin yerli yerine oturuşu seçkin bir zekânın şaşmaz bir belirtisidir.

Bütün bunlardan hangisi olursa olsun bir yabancı dilin öğrenilmesiyle yeni sembolere anlam vermek için yeni kavramların oluştuğu; daha önce bunlar için tek bir sözcük varolduğundan dolayı daha geniş dolayısıyla daha az belirli bir kavram oluşturmak için bir araya gelmiş olan kavramların ayrıldığı; yabancı dil o kavramı kendine özgü mecaz veya kinayeye ifade ettiği için daha önce bilinmeyen irtibatların ve münasebetlerin keşfedildiği; dolayısıyla yeni edinilmiş dil sayesinde hudutsuz sayıda nüans, analogia, çekim, ayırıcı özellik ve bağıntının farkına varıldığı; ve böylece her şey hakkında daha kapsayıcı bir görüşe ulaşıldığı açığa kavuşur. Şimdi bu demektir ki her bir dille farklı düşünürüz; dolayısıyla her bir yeni dil öğrenimiyle düşünmemiz yeni bir değişim geçirir, önünde yeni ufuklar açılır; beraberinde getirdiği birçok *dolaylı* faydayla birlikte çok dillilik *zihin eğitiminin doğrudan aracıdır*, çünkü o çok sayıda kavramın muhtelif veçhelerinin ve ince ayrımlarının farkına varmamız sayesinde görüşlerimizi düzeltir ve kemale erdirir. Ayrıca birden fazla dile hâkim olmakla kavram sözcükten giderek daha fazla ayrıldığı için düşünmemizin mahareti ve cevvaliyeti artar. Eski diller kendi dilimizden büyük farklılıklar nedeniyle buna modern bir dile göre kıyaslanamayacak derecede daha fazla katkıda bulunur. Bu öyle büyük bir farklılıktır ki kelime kelime çeviri yapmamıza izin vermez, bunun yerine maksat ya da meramımızı yeniden şekillendirip bir başka kalıba sokmamızı

gerekli kılar. (Eski dilleri öğrenmemizin öneminin birçok sebebinden biri de budur.) Veya bunu kimya diliyle anlatmak gerekirse, bir modern dilden diğerine çeviri olsa olsa çevrilecek cümlelerin *en yakın ve ilk* bileşenlerine ayrıştırılıp sonra yeniden birleştirilip düzenlenmesini talep ederken Latinceye çeviri çoğu zaman *en uzak ve nihai* unsurlarına (düşüncelerin saf muhtevasına) ayrıştırılmasını, sonra bütünüyle farklı formlarda yeniden teşekkülünü gerekli kılar. Sözelimi bir durumda isimlerle ifade edilen şey diğerinde fiillerle ifade edilir veya tersi. Aynı süreç eski dillerden modern dillere çeviri yaptığımızda da gerçekleşir; ve eski dünyanın yazarlarıyla bu tür çeviriler vasıtasıyla gerçekleşen tanışmanın ne kadar uzak ve yetersiz bir tanışma olduğunu buradan anlayabiliriz.

Grekler dil öğrenmenin faydasından vazgeçtiler, kesinlikle, bu sayede zamandan büyük ölçüde tasarruf ettiler ve bu sebepten ötürü onu daha tutumlu kullanma lüzumu duymadılar, ἀγοράda⁵ özgür yurttaşların bütün gün boyunca aylak aylak dolaşmaları da bunu doğrular. Hatta bu bize *lazzaroniyi* ve İtalyan *piazzasındaki*⁶ bütün o telaş ve koşturmacayı hatırlatır.

Son olarak yukarıda söylenmiş olanlardan eskilerin üslubunu dilbilgisi mükemmeliyeti bakımından bizimkini kat kat geride bırakan dillerinde taklit etmenin mümkün en iyi yolunun fikirlerimizi kendi anadilimizde maharetle ve mükemmeliyetle ifade etmeye hazırlanmaktan geçtiği kolaylıkla anlaşılabilir. Esasen bir kimse eğer büyük bir yazar olacaksa bu kesinlikle zorunludur; nitekim kendi eserlerini çalışmaya başlamazdan önce eski modellerin ve örneklerin taklidiyle deneyim kazanmaları ve kendilerini eğitmeleri de ressam ve

5 (: Pazar yeri.)

6 (: Meydan, pazar yeri.)

heykeltıraşların önlerindeki yolda ilerleme kat edebilmeleri için zorunludur. İfade tarzına malzemesi dil olan bir sanat eseri olarak yaklaşmayı ancak Latince yazarak öğreniriz, ki bu sebepten ötürü en büyük özen ve itina ile ele alınması gerekir. Binaenaleyh o zaman sözcüklerin anlam ve değerine, terkibine ve dilbilgisi formlarına daha çok dikkat edilir, daha fazla özen gösterilir. Sözcükleri dakik ve dikkatli bir şekilde tartmasını ve dolayısıyla değerli fikirlerin ifadesine ve muhafazasına yardımcı olabilen böyle değerli malzemeyi özenle ve ihtimamla kullanmasını öğreniriz. Yazdığımız dile saygı duymasını öğreniriz, böylece yeniden tanzim etmek adına ona keyfi ve havai bir tarzı zorla benimsetmeye kalkışmayız. Hazırlık niteliğindeki böyle bir eğitim ve terbiye olmaksızın yazı kolaylıkla yozlaşır anlaşılmaz bir dile doğru kayar.

Latince anlamayan bir kimse sisli bir havada güzel bir sayfiye yerinde kalmış olan birine benzer; ufku fevkalade sınırlıdır. Kendisine gayet yakın olan şeyleri açıkça görür ancak; birkaç adım ötesinde her şey muğlaklık ve belirsizlik içerisinde kaybolur. Buna karşılık Latince bilen bir bilginin ufku çok geniştir ve yakın çağları, orta çağları ve eski dünyayı içine alır. Grekçe ve Sanskritçe doğal olarak çok daha geniş bir ufku kapsar. Latince anlamayanlar, isterse elektrikli makinelerde usta olsunlar, isterse potalarında hidroflorik asitin temel bileşeni bulunsun *kalabalığa* mensuptur.

Latince bilmeyen yazarlarımızda biraz yakından baktığımızda yaygaracı berber kalfalarından başkasını bulamazsınız. Hafif, külfetsiz Fransızca kökenli sözcükleri ve deyimleriyle onlar bu yolda gayet başarılıdır. Pekâlâ, benim soylu Almanlarım, yüzünüzü kabalığa ve bayağılığa döndünüz ve bulacağınız şey kabalık ve bayağılıktır. Tembelliğin şaşmaz işareti ve cehaletin fide-

liği Grek ve hatta (*horribile dictu*)⁷ Latin yazarların kendilerinde Almanca notlarla çıkacak cüreti bulan baskılarıdır. Ne rezil bir iş! Bir talebe her zaman anadilinde konuşuyorken nasıl Latince öğrenebilir? Bu yüzden *in schola nisi latine*⁸ eski bir güzel kuraldı. Durumun gülünç tarafı şu ki profesörü rahat Latince yazamıyor, talebesi rahat Latince okuyamıyor: ne yapar, neresinden tutarsınız? Dolayısıyla bunların arkasında başka bir şey değil tembellik ve onun ikiz kardeşi cehalet vardır; ve bu rezalettir. Biri hiçbir şey öğrenmemiş, öteki hiçbir şey öğrenmeyecektir. Tütün mamülleri ve küçük meyhane entrikaları günümüzde bilginliği ve bilgiyi yerinden etti, nasıl ki büyük çocuklar için eleştiri ve edebiyat dergilerinin yerini resimli kitaplar aldıysa.

* * *

Akademileri de dahil Fransızlar Grekçe karşısında rezilce bir tutum sergilemekteler. Bu dilin sözcüklerini alıyor, ama onların biçimini bozup çirkinleştiriyorlar. Sözelimi *étologie*, *esthétique* vs. yazıyorlar, halbuki iki harf *al* Grekçe'de olduğu gibi sadece Fransızcada birlikte telaffuz edilir. Keza *bradype*, *Oedipe*, *Andromaque*, ve başka birçoklarıyla karşılaşyoruz; demem o ki Grekçe sözcükleri tıpkı bir yabancıнын ağzından kapmış Fransız köylü gencinin yazacağı gibi yazıyorlar. Eğer Fransız bilginleri hiç olmazsa zevahiri kurtarmaya, dolayısıyla Grekçe anlıyormuş gibi görünmeye çalışıyorlarsa bu gerçekten hoş olur. Fransızcanın kendisi (uzun çirkin son heceler ve genizden gelen seslerle bu insanı hayretten donduran şekilde bozulmuş İtalyanca) gibi iğrenç bir jargon uğruna soylu Grek dilinin şurasından burasından sakatlayarak imkânlarından yoksun bırakıldığını görmek bir si-

7 (: Anlatması korkunç.)

8 (: Okulda yalnızca Latince konuşulmalıdır.)

nekuşunu yutan Batı Hint Adalarında karşılaşılan büyük bir örümceği, ya da bir kelebeği yutan karakurbağasını seyretmek gibi bir şey. Şimdi bu akademinin kibar beyleri her zaman birbirlerine *mon illustre confrère*⁹ diye hitap ettikleri için—ki karşılıklı yansımayla bilhassa uzaktan etkileyici görünüme sahiptir—*illustre confrère*dan meseleyi bir kez daha dikkatlice düşünmelerini rica ediyorum. Dolayısıyla ben onlardan ya Grekçeyi kendi haline bırakmalarını ve kendi jargonlarıyla idare etmelerini ya da Grekçe sözcükleri orasından burasından keyiflerince sakatlamadan kullanmalarını talep ediyorum; bu sözcükleri keyiflerince eğip bükerek bu yola ne kadar çok başvururlarsa bu şekilde ifade edilmiş olan Grekçe sözcüğü kestirmekte ve dolayısıyla ifadenin anlamını sökmekte o kadar güçlkle karşılaşırsınız. Bu çerçevede içerisinde Fransız bilginler arasında yaygın olan fevkalade barbarca bir uygulamadan, sözgelimi *pomologie*¹⁰ sözcüğünde olduğu gibi Grekçe bir sözcükle Latince bir sözcüğü bir araya getirmeden söz etmem gerekir. Pekâlâ benim *illustre confrère*im bu tür şeyler akla berber kalfalarını getirir. Bu tenkitte tamamen haklıyım, çünkü ilim âleminin siyasi sınırları fiziki coğrafyada olduğu gibi çok az önem ifade eder; dillerin sınırları sadece cahiller için vardır; ama bu ülkede kaba, cahil ve zevksiz kimseler hoş görülmemelidir.

* * *

Kavramlardaki artışa bir dilin kamusuna yapılacak bir ilavenin eşlik etmesi doğru ve hatta gereklidir. Öte yandan eğer bu sonuncusu evvelki olmaksızın gerçekleşirse bu haddizatında bir şey üretmeyi seven ve yeni fikirleri ol-

9 (: Şanlı şöhretli meslektaşım.)

10 (: *pomologia*, L. *pomum* (meyve) + Gr. *-logia*: meyve yetiştirme sanatı.)

madığı için yeni sözcüklerle ortaya çıkan bir akıl fukaralığının işaretinden başka bir şey değildir. Dilin bu şekilde zenginleşmesi şimdilerde günün karakteristik özelliği ve zamanın bir alametidir. Fakat eski kavramlar için yeni sözcükler eski bir elbise üzerine yeni bir boya gibidir.

Yeri gelmişken ve sırf örnek ele alınıp incelenmekte olduğu için (işaret edelim) "evvelki ve sonraki" sözcüklerini ancak yukarıda olduğu gibi bu ifadelerin her biri sadece *birini* değil *muhtelif* sözcükleri temsil ediyorsa kullanmalıyız, diğer durumda bu tek sözcüğü tekrar etmemiz daha iyidir. Grekler genel olarak bunu yapmakta tereddüt etmiyorlardı, oysa Fransızlar bundan geri durmaya çok istekliler. Almanlar ise evvelkilerle sonuncularını öylesine birbirine karıştırıyorlar ki evvelkinin hangisi sonrakinin hangisi olduğunu kestiremiyoruz.

* * *

Çinlilerin yazı karakterlerine tepeden bakıyoruz; fakat bütün bunların görevi *görünür* işaretlerle başkalarının kafasında kavramları oluşturmak olduğu için önce bunların *işitilir* sembollerinin bir sembolünü göze sunmak ve hepsinden önemlisi bunu kavramın yardımcısı yapmak aşikâr ki çok dolambaçlı bir yoldur, çünkü böylece bizim yazılı karakterimiz sembolün sembolünden ibaret hale gelmektedir. Dolayısıyla işitilir sembolün görünür sembolden ne gibi bir üstünlüğünün olduğu sorusu sorulur, çünkü gözden akıl melekesine giden düz yolu takip etmek varken bunu bırakıp görünür sembolün önce işitilir sembol aracılığıyla başkasının aklına konuşmasını bekleme gibi uzun ve dolambaçlı yolu takip etmeye davet ediliyoruz. Halbuki Çince olduğu gibi görünür sembolü sadece sesin sembolü değil kavramın doğrudan destekleyicisi yapmak

aşikâr ki daha basit ve kolay olacaktır. Çünkü görme duyusu işitme duyusuna göre daha çok ve daha ince değişikliklere duyarlıdır, ayrıca o münhasıran zaman içinde verildiğinden ötürü işitmenin nitelikleri için mümkün olmayan etkile(nimle)rin birlikteliğine¹¹ imkân tanır. Şimdi burada aranılan illetler muhtemelen şöyle olacaktır: (I) Tabiatı itibariyle ilk başta duygularımızı, ama daha sonra aynı zamanda düşüncelerimizi ifade etmek için her şeyden evvel işitilir sembole başvururuz. Bu şekilde göz için bir dil icat etmeyi düşünmezden bile önce kulak için bir dile erişiriz. Fakat daha sonra, gerekli hale geldiğinde görünür dili işitilir dile dönüştürmek, bilhassa binlerce sözcüğün birkaç sese indirgenebildiği ve böylece bunlar aracılığıyla kolaylıkla ifade edilebildiği çok geçmeden fark edildiği için, göz için bütünüyle yeni ve esasen gayet farklı bir dil icat etmekten, hadi diyelim öğrenmekten daha kısadır. (II) Gözün kulaktan daha çok değişiklik çeşidini kavrayabileceği doğrudur; ama uzuvlar olmaksızın göz için bu tür değişiklikleri *meydana getiremeyiz*. Ayrıca hiçbir surette görülür sembolleri dilin akışkanlığı sayesinde işitilir sembolleri ürettiğimiz kadar çabuk üretemeyiz ve onlar üzerinde ötekilerin üzerinde yaptığımız kadar çabuk değişiklik yapamayız. Bunun ispatını sağirdilsizlerin parmak-dilinin kusurlu yapısı sunar. Dolayısıyla başından itibaren bu *işitmeyi* dilin ve dolayısıyla akıl melekemizin temel duyusu yapar. Binaenaleyh aslında burada istisna kabul edilerek neden doğru yol en iyi yol değildir sorusunun temel yapısından kaynaklanmış olanlar değil sadece harici ve arzı illetler vardır. O sebeple eğer meseleyi soyut ve bütünüyle teorik ve *a priori* olarak düşünürsek Çincenin yönteminin aslın-

11 (: ein Nebeneinander der Eindrücke: ya da izlenimlerin bir arada varolmasına.)

da doğru bir yöntem olduğunu; dolayısıyla Çinlilerin farklı bir yol tutulmasını salık veren tecrübi şartları burada nazaritibara almadıkları kadarıyla ancak az da olsa bilgiçlikle suçlanabileceklerini kabul etmek gerekir. Bu arada tecrübe Çincenin karakterlerinin çok büyük bir üstünlüğünü, yani kendimizi bunlarla ifade etmek için Çince bilmemizin gerekli olmadığını, tıpkı rakamları okuduğumuz gibi herkesin bunları kendi dilinde okuyabileceğini göstermiştir. Rakamsal semboller genel olarak rakamsal kavramlar için neyse Çince karakterler de bütün kavramlar için, hatta cebir işaretleri de soyut cebir kavramları için odur. Dolayısıyla Çin'e beş kez gidip gelmiş bir İngiliz çay-tüccarının anlattıklarından, Çince karakterlerin bütün Hint Okyanusu'nda çok farklı milletlerden tüccarların, her ne kadar müşterek bir dilleri olmasa da, birbirlerini anladıkları ortak araç olduğuna ikna olmuşum. Hatta İngiliz dostumun bu kapasitesiyle Çince karakterlerin bir gün bütün dünyaya yayılacağından hiçbir kuşkusu yoktu. Bununla bütünüyle uyuşan bir açıklama J. F. Davis'in *The Chinese* (London, 1836, chap. 15) başlıklı çalışmasında verilmektedir.

* * *

Sessizler sözcüklerin iskeleti, sesliler de bu iskeletin üzerini örten et ve deri mesabesindedir. Renk, karakter ve nicelik bakımından önceki değişmez, sonraki değişebilir. Dolayısıyla yüzyıllar boyunca veya hatta bir dilden diğerine geçerken sözcükler genellikle sessizlerini muhafaza eder fakat seslilerini kolaylıkla değiştirirler; dolayısıyla sözcüklerin kökenlerini araştırırken seslilerden çok sessizlere dikkat etmeliyiz.

Günümüzün Alman bilginleri (*Deutsche Vierteljahrs-Schrift*, Ekim-Aralık 1855'te yayımlanmış bir makaleye göre) Alman (*diuske*) dilini aşağıdaki kollara bölerler: **(1)** Gotik; **(2)** İskandinav, yani İzlandik, ki buradan İsveççe ve Dancaya ulaşırız; **(3)** Kuzey Almancası, buradan bayağı Almanca ve Felemenkçeye ulaşırız; **(4)** Frezya dili; **(5)** Anglo-Sakson; **(6)** Yüksek Almanca, ki bunun 7. yüzyılın başlangıcında ortaya çıktığı ve Eski, Orta ve Modern Yüksek Almancaya ayrıldığı söylenir. Elbette bütün bu sistem hiçbir surette yeni değildir, daha önce benzerleri, keza Gotik kökenin reddiyle, *Specimen glosarii germanici*, Leipzig, 1727'de Wachter tarafından önerilmişti. (Bkz. Lessing, *Kollektanea*, C. II, s. 384) Fakat ben bu sistemde hakikatten çok kavmiyetçiliğin ağır bastığına inanıyor ve dürüst, sezis/ıdrak gücü yüksek Rask'ın sistemine geri dönüyorum. Sanskritçeden gelen *Gotik* İsveççe, Danca ve Almanca olmak üzere üç diyalekte bölünür. Eski Almanların dili hakkında hiçbir şey bilinmiyor ve ben biraz ileri giderek böyle bir dilin Gotikten ve dolayısıyla modern Almancadan da bütünüyle farklı olduğunu tahmin ediyorum. Almanlar *en azından* dil söz konusu olduğu kadarıyla *Gotlara* mensuptur. Hiçbir şey beni İndo-Germanik diller ifadesi, yani *Vedalann* dilini az önce sözü edilen aylakların jargonuyla aynı hizaya koymak kadar rahatsız edemez. *Ut nos poma natamus!*¹² Nibelungen mitosu vs. ile birlikte sözde Alman daha doğrusu Got mitolojyası İzlanda ve İskandinavya'da bizim Alman aylaklarımızın arasındakinden çok daha yüksek derecede gelişmiş ve halis olduğu görülecektir ve esasen me-

12 (: Bakın biz elmalar nasıl yüzüyoruz!)

zarlarda bulunan İskandinav kalıntıları, eşyalar, rünik karakterler ve benzeri Almanlarınkiyle karşılaştırıldığında İskandinavya'daki yüksek kültürel gelişmenin her türünün kanıtıdır.

İngilizcede olduğu gibi Fransızcada Almanca sözcüğe rastlanmaması kayda değerdir, çünkü 5. yüzyılda Fransa Vizigotların, Burgonların, Frankların istilası altındaydı ve Frank krallar tarafından yönetiliyordu.

Hint Edebiyatına Dair Bazı Tespitler*

Hint edebiyatının dini ve felsefi eserlerine derin bir hayranlık ve saygı duysam da manzum eserlerden ancak nadiren haz duyabiliyorum. Hatta zaman zaman bunların aynı insanlara ait heykeller kadar kaba ve hantal oldukları düşüncesine kapıldığım bile oluyor. Dramatik eserlerine bile esas itibariyle içerdikleri dini inanç ve ahlakın en öğretici açıklamaları ve çeşitlemeleri dolayısıyla değer veririm. Bütün bunlar şiirin doğası gereği tercüme edilemez oluşundan kaynaklanıyor olabilir. Çünkü şiirde sözler ve düşünceler *pars uterina et pars foetalis placentae*¹ olarak sağlam ve mahrem bir şekilde birlikte gelişmiştir, dolayısıyla düşünceleri etkilemeksizin sözcüklerin yerine yabancı karşılıklar ikame edemeyiz. Ancak her türlü vezin ve kafiye aslında dil ve düşünce arasında bir uzlaşmadır; ne var ki doğası gereği böyle bir uzlaşma sökülüp taşınarak yeniden dikilebileceği yabancı ve kesinlikle ekseriyeti itibariyle çevirmenlerin kafaları/ruhları kadar kısır zeminde değil ancak düşüncenin yerli toprağında gerçekleşebilir. Her şeye karşın bir şairin ilhamının özgürce akışı—ki kendiliğinden ve içgüdüsel olarak vezin ve kafiyeye büründürülmüş görünür—ile çevirmenin heceleri saydığı ve kafiye aradığı için acı verici, soğuk, hesaplamayla geçen ıkınması arasında olandan daha bü-

* *Parerga und Paralipomena*, Bd. II, Kap. XVII: Einiges zur Sanskritlitteratur.

1 (: Plasenta içinde rahmin parçası ve ceninin parçası.)

yük bir karşıtlık olabilir mi? Ayrıca şimdi Avrupa'da bizi doğrudan etkileyen manzum eser eksikliği değil, fakat doğru metafizik görüşler bakımından çok büyük bir kıtlık olduğu için Hint edebiyatından tercüme yapan çevirmenlerin çabalarını daha az şiire ve daha çok daha fazla *Vedalara*, *Upanişadlara*, ve felsefi eserlere yoğunlaştırması gerektiği görüşündeyim.

* * *

Dilleri Avrupa'da bizim seleflerimiz olanların dili ve halen yaşamakta olan dillerin anası olan Grek ve Roma dünyasının yazarlarına ait gerçekten kati, dakik ve canlı bir değerlendirmeye ulaşmak için en iyi ve en dikkatli şekilde yetiştirilmiş bilginlerin ve yüzyıllar boyunca ortaya konulmuş felsefi kaynakların yardımıyla ne kadar güç olduğunu düşündüğümde; öte yandan uzak Hint diyarında binlerce yıl evvel konuşulmuş olan bir dil olarak Sanskritçeyi ve onu öğrenme imkânlarının hâlâ nispeten eksik ve noksan olduğunu düşündüğümde; ve nihayet birkaç istisna bir tarafa bırakılacak olursa Avrupalı bilginlerin Sanskritçeden yaptığı çevirilerin üzerimde bıraktığı izlenimi düşünüp değerlendirdiğimde bizim bu Hint dili ve edebiyatı uzmanlarının önlerindeki metinleri kendi okullarımızın beşinci sınıfındaki çocukların Grekçe metinlerden daha iyi anlayıp anlamadıklarından kuşkuya düşüyorum. Ne var ki bu bilginler çocuk değil bilgili ve anlayışlı adamlar olduklarından genel olarak gerçekten anladıkları şeyin anlamını şöyle böyle çıkarmaları ve birçoklarının da bu sayede ona *ex ingenio*² nüfuz etmeleri mümkündür. Avrupa'daki Çin dili ve edebiyatı uzmanlarının Çincesi bakımından durum çok daha kötüdür, çünkü onlar çoğu zaman tam bir karanlık içinde el yordamı

2 (: Doğal yetenekle.)

ile hareket ederler. En titiz ve itinalı olanların bile birbirlerini düzeltip müthiş yanlışlarını ispatladıklarını gördüğümüzde buna inanmakta güçlük çekmeyiz. Bu türden örneklerle Abel Rémusat'ın *Foe Kue Kî*'sinde sık sık karşılaşılır.

Öte yandan Efrengezib'in kardeşi Sultan Muhammed Dara Şüküh'un Hindistan'da doğup büyüdüğünü, bir bilgin ve bir düşünür olduğunu, bilgiye can attığını ve ömrünce bilgi peşinde koştuğunu; bu yüzden muhtemelen bizim Latinceyi anladığımız kadar Sanskritçeyi anladığını; buna ilave olarak kendisine çok sayıda seçkin *pandit*in yardım ettiğini düşündüğümde bu beni, onun Farsça *Upanişadlar* çevirisi hakkında peşinen yüksek bir kanaat beslemeye hazırlamaktadır. Ayrıca konuya uygun olarak Anquetil-Duperron'un bu Farsça çeviriyi derin bir saygıyla ele aldığını ve Latince gramer yerine tam olarak Farsça sentaksa bağlı kalarak onu kelimesi kelimesine Latinceye aktarmaya çalıştığını ve sadece Sultan'ın bir lügatçede açıklamak için çevirmeksizin bıraktığı Sanskritçe sözcükleri kabule razı olduğunu gördüğümde bu çeviriyi tam bir itimatla okudum, ki derhal memnuniyetle müşahede edilir, bu itimat boşa çıkmamıştır. *Vedaların* kutsal ruhundan ne güzel bir esintidir *Oupnekhat!* Azimli ve özenli bir okumayla bu emsalsiz kitabın Farsça-Latince çevirisine vakıf olan kimse nasıl da derinden heyecanlanır! Nasıl da her satırı sağlam, açık ve ahenkli anlamla örülüdür! Her sayfasında derin, özgün, yüce düşüncelerle karşılaşırız, bütününe yüce ve kutsal bir vakar hâkimdir. Burada her şey Hindistan'ın havasını teneffüs eder, her şey özgün ve doğaya yakın bir hayat yayar. Ve insanın kafası çok eskiden içine doldurulmuş olan bütün şu Yahudi safsatalarından ve buna kölece hizmet eden her türlü felsefeden nasıl da temizlenip arınır. Aslı bir tarafa bırakılacak olursa dünyada insanın karşısına çıkabilecek en kıymetli ve en yüce kitaptır o; be-

nim hayatımın tesellisi olmuş, ölümümün de tesellisi olacaktır. *Oupnekhat*'ın sahilliği konusunda ortaya çıkmış olan birtakım kuşkuyla ilgili olarak burada *Ahlakın İki Temel Meselesi*, "Ahlakın Temeli", § 22, ikinci dipnota atıfta bulunmakla yetiniyorum.

Şimdi bunu Hint kutsal metinlerinin ve Hint bilgelerinin Avrupa'da yapılmış çevirileriyle karşılaştırdığımda (Schlegel'in *Bhagavadgita*, Colebrooke'un *Vedalar*dan çevirilerindeki bazı pasajlar gibi birkaç istisna dışında) bunların üzerinde tam tersi bir etki bıraktıklarını söylemem gerekir. Bunlar bize anlamı evrensel, soyut, muğlak ve çoğu zaman belirsiz, birbirinden kopuk ve tutarsız cümlelerle aktarılırlar. İçinde yabancı bir madde sezindiğim ufak tefek abartılarla birlikte bunlarda asıl metindeki fikirlerin salt taslağına ulaşırsınız. Yer yer çelişkiler ortaya çıkar ve her şey modern, kof, bön, yavan, anlamdan yoksun ve garba özgüdür. Avrupaileşmiş, İngilizleşmiş, Fransızlaşmış, veya hatta (hepsinden beteri) Almancanın bulutları sisleri içine gömmüştür. Dolayısıyla bize açık ve belirli bir anlam tedarik etmek yerine kalabalığa boğulmuş yüksek perdeden sözcükler sunarlar. Sözelimi yakın zamanlarda *Bibliotheca Indica*'da (No. 41, Kalküta, 1853) yayımlanan Röer'in bir makalesi bile cümleleri birbiri ardına dizip bunlardaki anlamı düşünerek vuzuh ve sarahate kavuşturmayı başkalarına bırakmaya çoktan alışmış Almanı teşhis ettiğimiz bir makaledir. Esasen çoğu kez bunlarda olan da *foetor Judaicus*'un³ bir kalıntısından başka bir şey değildir. Bütün bunlar, bilhassa çevirmenlerin çalışmalarını bir meslek olarak yürüttüklerini hatırladığımda bu tür çevirilere olan itimadımı azaltmaktadır, halbuki soylu Anquetil-Duperron burada bir maişet aramıyor, kendisini bu işi üstlenmeye bilim ve bilgi aşkı yönlendiriyordu.

3 (: Tabir için dizinin *Hukuk, Siyaset ve Ahlak Üzerine* başlıklı kitabına bakınız.)

Ayrıca Sultan Dara Şükuh'un ödülünü, kardeşi Efrengizib tarafından *in majorem Dei gloriam*⁴ kestirilmiş başını düşünürüm. Şuna kesinkes kaniim ki *Upanişadlara* ve dolayısıyla *Vedalann* hakiki ve batını dogmalarna dair gerçek bir bilgi halihazırda ancak *Oupnekhat*'tan elde edilebilir. *Upanişadlan* başka çeviriler vasıtasıyla da okumuş olabiliriz, ancak konuya dair hiçbir fikir elde edemeyiz. Ayrıca öyle anlaşılıyor ki Sultan Dara Şükuh'un elinin altında İngiliz bilginlerin erişebildiklerinden çok daha iyi ve daha tam Sanskritçe yazmalar mevcuttu.

* * *

Vedalann Sanhitası kesinlikle *Upanişadlan*kiyle aynı yazar tarafından kaleme alınmış ya da aynı dönemden kalmış olamaz. Buna *Rig Veda*'dan Dozen tarafından çevrilmiş *Sanhita*'nın ya da Stevenson tarafından çevrilmiş *Sama-Veda*'nın ilk kitabını okuduğumuz zaman tam olarak kani oluruz. Nitekim her ikisi de bir ölçüde kaba bir Sabiilik⁵ tortularını barındıran dua ve törenlerden oluşur. Burada kendisine yalvarılan yüce tanrı Indra ve onunla birlikte güneş, ay, rüzgârlar ve ateştir. İnekler, yiyecek, içecek ve zafer için yakanşlarla birlikte bunlar için en aşığılık yaranma çabaları bütün ilahilerde tekrar edilir ve bu amaçla kendilerine kurbanlar sunulur. Salık verilen erdemlerin tamamı bunlar ve bir de rahiplere yapılan bağışlardır. Nasıl ki Ahuramazda (ki Yehova'nın atasıdır) gerçekte Indra (I. J. Schmidt'e göre) ve ayrıca Mithra da güneş ise, Guebrlerin⁶ ateşe tapma âdeti bunlara İndra ile birlikte gelmiş olmalıdır. *Upanişadlar*, daha

4 (: Tanrının şanını yüceltmek için.)

5 (: Tabirler için bkz. G. T. Bettany, *Dünya Dinleri Ansiklopedisi*, Say Yayınları, 2006.)

6 (: Geberler, Zerdüştiler.)

önce söylediğim gibi, en yüksek insan bilgeliğinin eseri-
dir ve sadece derin bilgi sahibi Brahmanlar hedeflenmiş-
tir; dolayısıyla Anquetil "*Upaniṣad*"ı Latinceye *secretum
tegendum*⁷ deyimiyile aktarır. Halbuki *Sanhita* zahiri bir
metindir, her ne kadar dolaylı yoldan da olsa halk için-
dir, çünkü muhteviyatı ayinler ve dolayısıyla halka açık
dualar ve kurban törenleridir. Binaenaleyh *Sanhita* bize,
eğer az önce sözü edilen örneklerden hareketle bir yar-
gıda bulunmak gerekirse, fevkalade yavan ve sıkıcı bir
okuma parçası sunar. Zira *On the Religious Ceremonies
of the Hindus* başlıklı denemesinde Colebrooke kesinlik-
le *Sanhita*'nın diğer kitaplarından *Upaniṣadlara* akbara
bir ruhu dışı vuran ilahiler, bilhassa ikinci denemedeki
güzel ilahi: "The Embodied Spirit"i—ki bunun çevirisini
§ 115'te vermiştim—ve benzerlerini çevirmiştir.

* * *

Dağlara tepelere büyük kaya tapınaklarının oyulduğu za-
manlarda yazma sanatı muhtemelen henüz icat edilme-
mişti ve buralarda yaşayan çok sayıda rahip zümresi *Ve-
dalann* canlı hazneleriydi, ki bunlardan her bir rahip ve-
ya her bir okul Druidlerin yaptığı gibi bir bölümü ezbere
bilirdi ve onu bir sonraki kuşağa devrederdi. *Upaniṣad-
lar* daha sonra bu tapınaklarda ve dolayısıyla en ulvi mu-
hitlerde teşekkül etmiştir.

* * *

Budacılığın öncüsü olarak kabul edilen ve Wilson'ın çe-
virisinde (Bombay, 1887) Ishvara Krishna'nın *Karika*'sı
içinde *in extenso* (hatta bu çevirinin kusuru yüzünden
her zaman bir bulut içerisinden de olsa) bulduğumuz

7 (: "Saklanması gereken sır.")

Samkhya felsefesi ilginç ve öğreticidir. Trajik bir varoluştan kurtuluş zorunluluğu, yapılan işlere göre ruhun bir bedenden diğerine göçü, kurtuluşun temel şartı olarak bilgi, ve benzeri gibi bütün Hint felsefesinin ana öğretileri bize tamlikleri ve tamamlanmışlıkları içinde ve Hindistan'da binlerce yıldan beri düşünüle geldikleri ulvi ciddiyetle sunulur.

Ne var ki bu felsefenin bütününün yanlış bir temel fikirle, yani Prakriti ile Puruṣa arasındaki mutlak ikilikle bozulduğunu görürüz. Fakat aynı zamanda Samkhya Vedalardan tam da bu noktada ayrılır. *Prakriti* aşikâr ki *natura naturans*⁸ ve aynı zamanda bizatihi, yani her türlü biçimden yoksun olarak maddedir ve bu haliyle sadece tasavvur edilebilir, algısal olarak kavranılamaz. Bu şekilde anlaşıldığında madde her şeyi vücuda getirdiği kadarıyla aslında *natura naturans* ile özdeş olarak görülebilir. Buna karşılık *Puruṣa* bilmenin konusudur; çünkü o hareketsiz olan ve kavrayan/algılayan salt seyircidir. Ancak bu ikisinin şimdi birbirinden bütünüyle farklı ve bağımsız olduğu kabul edilir; bu sebepten ötürü de Prakriti'nin Puruṣa'nın kurtuluşu için neden uğraşıp çabaladığının izahı yetersiz kalır (m. 60). Ayrıca eserin bütününde Puruṣa'nın kurtuluşunun nihai gaye olduğu öğretilir; oysa her nasılsa kurtarılabilecek olan Prakriti'dir (m. 62, 63). Bütün bu çelişkiler eğer Prakriti ve Puruṣa için Kapila'ya⁹ rağmen her şeyin işaret ettiği ortak bir köke sahip olsaydık; ya da Puruṣa Prakriti'nin değişime uğramış biçimi olsaydı, dolayısıyla şu veya bu şekilde bu ikilik ortadan kalkmış olsaydı kaybolurdu. Prakriti'de *iradeden* ve Puruṣa'da bilme öznesinden başka bir şey görmeyerek buna bir anlam kazandırabiliriz.

8 [: Doğuran doğa.]

9 [: Altı Veda okulundan (*Shad-Darshana*) biri olan *Samkhya* sisteminin kurucusu (MÖ 6. yüzyılın ortalarından önce).]

Samkhya'da bilgiçlik ve darkafalılığın kendine özgü bir özelliği sayılar sistemi, niteliklerin ve özelliklerin toplanıp sayılmasıdır. Anlaşılan bu Hındistan'da alışılmış bir durumdur, çünkü aynı şeye Budacıların kutsal metinlerinde de rastlanır.¹⁰

* * *

Bütün Hint dinlerinde karşımıza çıkan ruh göçü¹¹ öğretisinin manevi anlamı sadece işlediğimiz her yanlışın cezasını ardarda yeniden doğarak ödeyeceğimiz değil, ama aynı zamanda başımıza gelen her yanlışı daha önceki hayatta yaptığımız yanlış işler nedeniyle hak ettiğimiz bir şey olarak görmemiz gerektiğidir.

* * *

Üç yüksek sınıfın *iki kez doğmuş* olarak adlandırılması mutad olarak ileri sürüldüğü gibi bu kastlardan gençlere o çağa geldiklerinde verilen kutsal elbiseyle törenin deyiş yerindeyse ikinci doğum olmasından hareketle de izah edilebilir. Fakat gerçek neden bir kimsenin ancak bir önceki hayatta sahip olduğu büyük erdemlerin sonucu olarak bu kastlarda doğmuş; dolayısıyla böyle bir hayatta bir *insan* olarak varolmuş olmasıdır. Buna karşılık her kim daha aşağı veya en alçak kastta doğarsa daha önce bir hayvan olmuş olması bile mümkün olabilir.

Budacılığın büyük zaman devirlerine ve *kalpalanna* gülüyorsunuz! Elbette *Hıristiyanlığın* bir bakış açısı var-

10 { Bu bölüm, özellikle *Upanişadlar*, *Vedanta* ve *Samkhya* (veya *Sankhya*) ile ilgili daha doğru ve güvenilir bilgi için bkz. René Guénon, *L'homme et son devenir selon Vedanta*. Türkçe çevirisi için bkz. *Vedanta'ya Göre İnsan ve Halleri*. Çev. Atiia Ataman, İstanbul, 2002.)

11 (: wiedergeboren.)

dır ve oradan kısa zaman aralığını görür. *Budacılığın* bakış açısı beraberinde zaman mekân sonsuzluğunu—ki bu daha sonra onun teması haline gelir—getiren bir bakış açısıdır.

Nasıl ki *Lalitavistara*¹² başlangıç itibariyle gayet basit ve doğal olup daha sonra toplanan meclislerle birlikte geçirdiği her yeni düzenlemeyle daha karmaşık ve tabiatüstü hale geldiyse aynı şey dogmanın başına da gelmiştir. Onun birkaç basit ve yüce düsturu da zamanla ayrıntılı tartışmalar, zaman içerisindeki temsiller, kişileştirmeler, tecrübeye dayalı mahallileştirmeler ve benzeri biryiğün şey sayesinde karışık, karmaşık ve içinden çıkılmaz hale gelmiştir. Çünkü kalabalıkların aklı onu böyle sever, zira onlar basit ve soyut olanla tatmin olmaz ve hayal ürünü şeyler peşinde koşmak ve bunlarla eğlenmek isterler.

Brahmanların dogmaları ve Brahm ve Brahma, Paramatma ve Jivatma, Hiranya-Garbha, Prajapati, Puruşa, Prakriti ve benzeri ayrımları (bütün bunlar Obry'nin harika kitabı *Du Nirvana indien'*de (1856) kısaca ve hayranlık uyandırıcı şekilde açıklanmıştır) özünde ve mutlak olarak ancak *öznel* bir varoluşa sahip olan şeyi *nesnel biçimde* temsil etme amacıyla düzenlenmiş mitolojik temsillerden ibarettir aslında; bu sebepten ötürü *Buda* bunları terk etmiş ve Samsara ve Nirvanadan başka bir şeyi bilmeye değer görmemiştir. Çünkü dogmalar ne kadar karışık ve karmaşık ise o ölçüde mitolojik karaktere sahiptiler. *Yogi* veya *Sanyasi* (*Sannyasi kavramı*) en iyi, düzenli olarak doğru duruş alan, bütün duyularıyla kendi içine çekilen, kendisi dahil bütün dünyayı unutan kimseyi anlatır. O zaman onun bilincinde geri kalan ilk varlıktır. Fakat bu söylendiği kadar kolay yapılamaz.

Bir zamanlar böylesine yüksek bir bilgeliğe sahip olan Hinduların hazin halî kendilerine zorla İslamı benimset-

12 (: Buda'nın hayat hikâyesi.)

meye çalışmış olan Müslümanlardan yedi yüzyıldır gördükleri korkunç baskının sonucudur. Şimdi Hindistan nüfusunun ancak sekizde biri Müslümandır (*Edinburgh Review*, January 1858).

* * *

Tyanalı Apollonius'un Hayatı'ndaki¹³ lib. III, c. 20 ve lib. VI, c. 11 aynı zamanda Mısırlıların (Etiyopyalılar) veya hiç olmazsa onların rahiplerinin Hindistan'dan geldiklerinin işaretleridir.

Muhtemeldir ki Grekçe ve Latince, Sanskritçe ile ne kadar uzaktan akraba ise *Greklerin ve Romalıların mitologyası* da *Hindistan* ile o kadar uzaktan akrabadır, nitekim Mısır mitologyası da her ikisine aynı uzaklıkta akrabadır. (Koptça Yafetik mi yoksa Semitik dil kümesine mi ait bir dildir?) Zeus, Poseidon ve Hades muhtemelen Brahma, Vişnu ve Şiva'dır. Sonuncunun Poseidon sözü konusu olduğunda amacı izah edilmemiş olan üç çatalı bir dirgeni vardır. Nil anahtarı, *crux ansata*,¹⁴ Venüs'ün işareti, Şiva'nın takipçilerinin *lingam* ve *yonisinden* ibarettir. Osiris veya İsis muhtemelen İşvara, Rab ve Tanrıdır. Mısırlılar ve Hindular lotusa (*padma, matripatma*) tapıyorlardı.

Ianus (Schelling'in¹⁵ üzerine bir üniversitede ders verdiği ve ilk ve asli Bir olduğunu ilan ettiği) iki kimi za-

13 (: Tyanalı Apollonius (MS 1. Yüzyıl) Roma döneminin riyazete dayalı hayatı, ahlak öğretileri ve esrarlı güçleriyle ünlü Yeni-Pythagorasçısı. İmparatoriçe Iulia Domna'nın isteği üzerine (muhtemelen Hıristiyanlığın etkisini azaltma düşüncesiyle) Philostratos tarafından kaleme alınan hayat hikâyesinin hermetik bir alegori olduğu söylenir.)

14 (: Kulplu haç.)

15 Schelling'in (Berlin Akademisindeki) Ianus açıklaması onun "ilk birlik olarak kaos"u işaret ettiği'dir. Walz, *De religione Romanorum antiquissima*'da (Tübingen Üniversitesi broşüründe, 1845) çok daha esaslı bir açıklama verir.

man dört yüzü olan ölüm tanrısı Yama olamaz mı? Savaş zamanında ölüm kapıları açılır. Belki de Prayapati Yafes'tir.

Hinduların tanrıçası *Anna Purna* (Langlès, *Monuments de l'Hindoustan*, C. II, s. 107) kesinlikle Romalıların *Anna Perenna*'sıdır. *Baghis*, Şiva'nın sıfatlarından biri, kâhin Bakis'i hatırlatır (aynı yerde, C. I, s. 178). *Şakuntala*'da (Perde 6, son S. 131) *Divespetir* ismi İndra'nın bir sıfatı olarak geçer; bu aşikâr ki *Diespiter*'dir.

Buda'nın *Woden* ile özdeşliği lehinde söylenecek çok şey var; Langlès'e göre (*Monuments*, C. II) Çarşamba (Wodansday) Merkür ve Buda için kutsaldır. *Oupnekhat sacrificium*'daki Kurban Markos 7: 11'de geçer: κορβῶν (ὁ ἔστι δωρον), Latince: *Corban*, yani *munus Deo dictum*.¹⁶ Fakat asıl önemlisi şudur: Merkür gezegeni *Buda* için kutsaldır ve bir ölçüde onunla özdeştir, Çarşamba *Buda*'nın günüdür. Şimdi Merkür *Maya*'nın oğludur ve *Buda* Kraliçe *Maya*'nın oğludur. Bu tamamen tesadüf olmaz! Suebyalılar "Soytarlık işte burada" derler. Bununla beraber bkz., *Manual of Buddhism*, s. 354, dipnot, ve *Asiatic Researches*, C. I, s. 162.

Spence Hardy (*Eastern Monachism*, s. 122) belli bir törende rahiplere hediye edilmekte olan cüppelerin tek bir günde dokunup hazırlanması gerektiğini bildirir. Herodotus, lib. II, c. 122, bir tören vesilesiyle bir rahibe hediye edilen bir giysiye dair benzer bir açıklama sunar.

Almanların ilk kadim insanı *Mannus*; onun oğlu *Tuis-kon*'dur. *Oupnekhat*'ta (C. II, s. 347, ve C. I, s. 96) ilk insana *Man* denir.

Satyavratî'nin Menu veya Manu ile ve öte yandan Nuh ile aynı olduğu pek iyi bilinir. Şimdi Samson'un babası Manoah'tır (Hakimler 13); Manu, Manoah, Noah; Septu-

16 (: Kurban, yani Tanrıya adanmış armağan.)

aginta'da Μανωε ve Νοε vardır. Noe ilk hecenin düşmesiyle Manoe ile aynı kimse olamaz mı?

Etrüskler arasında Iupiter'e aynı zamanda *Tina* denirdi (Moreau de Jonès, *à l'acad. sc. mor. et polit.*, Dec. 1850). Belki de bu Çince *Tien* ile irtibatlı olabilir. Hinduların Anna Perenna'sı Etrüsklerde de vardı.

Bütün bu benzerlikler Wilford ve Burr tarafından *Asiatic Researches*'ta derinlemesine araştırılmaktadır.

Grek Mitoslarına Dair Düşünceler*

Bu olgular dünyasının bütün varlıklarının ilk ve asli ilişkisi onların kendinde şeydeki birliklerinin bir sonucu olabilir; her halükârda ortaklaşa hepsinin benzer tipte oldukları ve genel olarak uygun şekilde kavranılmaları halinde birtakım kanunların hepsinde ortak olarak tespit edildiği bir vakiadır. Buradan sadece birbirine en uzak şeylerin karşılıklı olarak izah edilebileceği veya açığa kavuşturulabileceği değil, aynı zamanda kastedilmedikleri durumda hikâyelerde bile çarpıcı alegorilerle karşılaşıldığını anlamak kolaydır. Goethe'nin emsalsiz derecede güzel yeşil yılan hikâyesi¹ bize bunun enfes bir örneğini sunar. Her okur onda alegorik bir anlam bulmak için neredeyse zorlandığını hisseder. Nitekim hikâyenin yayımlanmasının hemen arkasından en ciddi ve hevesli biçimde ve birçok farklı tarzda bu işe girildi, bu durumda aklında bir alegori düşüncesi olmayan şair bundan büyük keyif aldı tabii. Düntzer'in *Studien zu Goethes Werken*'inde (1849) bunun bir açıklaması bulunur. Ayrıca ben bunu çok uzun zaman önce Goethe'nin bana bizzat yaptığı açıklamalardan biliyordum. Aesopos masalları kökenini bu evrensel *analogiya*ya ve şeylerin tipik özdeşliğine borçludur ve bundan dolayı tarihsel olan alegorik, alegorik olan tarihsel olabilir.

* *Parerga und Paralipomena*, Bd. II, Kap. XVIII: Einige mythologische Betrachtungen.

1 (: Das Märchen von der grünen Schlange und der schönen Lilie.)

Ne var ki Greklerin mitologyası en eski zamanlardan beri alegorik açıklama ve yorumlara sair her şeyden fazla malzeme sağlamıştır. Zira Grek mitologyası hemen her temel fikrin açık ve net ispatı için kalıplar sunarak insanı buna davet eder. Aslında mitologya belli ölçüde her türlü şey ve ilişkinin arketiplerini içerir; bunlar kendilerini tam bu hüviyetiyle her zaman her yerde gösterir. Ve aslında bunun temelinde Greklerin her şeyi kişileştirmeye (teşhis) dönük oyun dürtüsü vardır; dolayısıyla eski zamanlarda bile, esasen bizzat Hesiodos tarafından, bu mitoslar alegorik biçimde yorumlanmıştır. Sözelimi gece-nin (*Theogonia*, m. 211 vd.) ve hemen ardından Eris'in çocuklarını (m. 226 vd.), yani çaba, gayret, haksızlık,² açlık, acı, çatışma, cinayet, kavga, yalan, adaletsizlik, namussuzluk, kötülük ve yemini sayarken bu bir ahlaki *allegoriadan*³ ibarettir. Keza kişileştirilmiş gece ve gündüz, uyku ve ölüm tasviri de fiziki alegoridir (m. 746-65).

Yukarıda ifade edilen sebepten ötürü her kozmolojik ve hatta metafizik sistem için mitologyada bir alegori bulmak mümkündür. Genel olarak mitosların çoğunu açıkça düşünülüp tasavvur edilenlerden çok belli belirsiz sezilen hakikatlerin ifadesi olarak görmeliyiz. Çünkü bu ilk ve özgün Grekler gençliğindeki Goethe'ye benziyorlardı; düşüncelerini mecazların ve mesellerin yardımı olmaksızın kesinlikle anlatamıyorlardı. Buna karşılık mitologyanın fizik ve metafizik hakikatler—ki bunlar içine bilerek konulmuştur—ambarı olduğu yolunda Creuzer'in⁴ sonu

2 Zannımca λήθη (unutkanlık) yerine λῶβη (kötü davranma) diye okunması daha doğru olur.

3 (: *allēgorein*, mecaz diliyle konuşmak, *allos*: başka + *-igorein*: halka açık yerde konuşmak, *agora*: toplanılan yer, meclis.)

4 (: Georg Friedrich Creuzer (1771-1858). Homeos ve Hesiodos'un eserlerinde yer alan mitosların doğu kökenli olduğunu, esasen bunların eski dinlerin vahiylerinden alınmış simgesel öğeler taşıdığını, Grek dünyasına Helenistik dönem öncesi Ege kıyılarında yaşayan Pelasglar aracılığıyla taşındığını öne süren klasik filoloji bilgini.)

gelmez laf kalabalığı ve azap verici bıkkınlık ve söz cambazlığıyla kılı kırk yarararak ortaya koyduğu ciddi açıklamayla Aristoteles'in mitoslara karşı tersleyici tavrını paylaşmam mümkün değildir: ἀλλὰ περὶ μὲν τῶν μυθικῶς σοφίζομένων οὐκ ἄξιον μετὰ σπουδῆς σκοπεῖν (*sed ea, quae mythice blaterantur, non est operae pretium serio et accurate considerare*),⁵ *Metafizik*, II. 4. Fakat burada Aristoteles aynı zamanda Platon'un tam karşıtı olarak görünür, ki Platon bizatihi alegorik bir tarzda da olsa mitoslarla uğraşmayı sever.

Dolayısıyla benim birkaç Grek mitosunun alegorik tarzda açıklanmasına dönük aşağıdaki çabam bu açıkladığım anlamda bir girişim olarak kabul edilebilir.

* * *

Tanrılar sisteminin ilk büyük temel karakteristiğinde en yüksek ontolojik ve kozmolojik ilkelerin bir alegorisini görebiliriz. *Uranus mekândır*, varolan her şeyin ilk şartı ve dolayısıyla Gaea ile birlikte ilk yaratıcı, şeylerin taşıyıcısıdır. *Kronos zamandır*. O yaratıcı ilkeyi zayıflatıp iktidarsızlaştırır; zaman her yaratıcı gücü veya daha doğru bir söyleyişle *yeni biçimler* vücuda getirme kabiliyetini yok eder; ilk dünya devrinden sonra canlı türlerin ilk nesli kesilir. Babasının oburluğunun elinden çekilip alınan *Zeus maddedir*; geri kalan her şeyi yok eden zamanın kudretli gücünden sadece o kaçıp kurtulur; o sebat eder ve kalıcıdır. Ama her şey ondan türer; Zeus tanrılarının ve insanların babasıdır.

Şimdi biraz daha ayrıntı: *Uranus* toprak anayla birlikte vücuda getirdikleri çocukların ışığı görmesine izin vermez, onları yerin derinliklerinde saklar (Hesiodos, *The-*

5 (: Mitoslarla ilgili saçmalıklar söz konusu olduğu kadanyla bunları ciddiye alıp düşünmeye değmez.)

ogonia, m. 156 vd.). Bu belki doğanın ilk canlıları için geçerli olabilir, bunlarla ancak fosil durumunda karşılaşırız. Fakat *megatherium* ve *mastodonların*⁶ kemiklerinde Zeus'un yeraltına sürdüğü devleri de görebiliriz; aslında 18. yüzyılda bile bunlarda düşmüş meleklerin kemiklerinin tanındığı söyleniyordu. Fakat aslında Hesiodos'un *Theogonia*'sının altında sanki yerkürenin ilk değişimlerine ve hayata elverişli oksitlenmiş yüzey ile kontrol edilemez tabiat güçleri—ki doğa bunları içeriye çeker ve oksitlenebilir cevherleri kontrol altında tutar—arasındaki çatışmaya dair karanlık bir fikir var gibidir.

Ayrıca kurnaz ve düzenbaz, ἀγκυλομήτης, Kronos bir punduna getirip Uranus'u hadım eder. Bu fark edilmeden geçip giden, her şeyin üstesinden gelen ve gizlice her şeyi elimizden bir bir alan zamanın sonunda, toprak anayla yani doğayla şeyleri vücuda getiren göğü bile aslen *yeni biçimler* üretme gücünden yoksun bıraktığı söylenerek yorumlanabilir. Fakat daha önce vücuda getirilmiş olanlar zaman içinde türler olarak varolmayı sürdürürler. Ne var ki Kronos kendi çocuklarını yutar; zaman artık *türleri* meydana getirmeyip sadece *fertleri* ürettiğinden bundan böyle münhasıran *ölümlü* varlıklar doğurur. Bu akıbetten sadece *Zeus* kurtulur; madde kalıcıdır. Ama aynı zamanda kahramanlar ve bilgiler de ölümsüzdür. Aşağıdaki satırlar zikredilen olayların daha ayrıntılı sıra düzenidir. Gök ve yerin, yani doğanın *yeni biçimler* vücuda getiren asli yaratma gücünü kaybetmesiyle birlikte bu güç, Uranüs'ün kesildikten sonra denize atılmış üreme organlarının köpüğünden doğan ve varolan türlerin muhafazası için münhasıran fertlerin cinsel üremesinden ibaret olan *Aphro-*

6 (Sırasıyla: Yalnız fosilleri bulunan ve güney Amerika kıtasında, yaklaşık 66.4 milyon yıl önce başlayan bir devirde yaşadığı varsayılan iri bir hayvan; yalnız fosili bulunan mamuta benzer fil.)

dite'ye dönüşür; bundan böyle yenilerin varolması artık mümkün değildir. Bu sebepten ötürü Aphrodite'nin yardımcısı ve yardakçısı olarak Eros ve Himeros doğar (Hesiodos, *Theogonia*, m. 173-201).

* * *

İnsan doğasının hayvanlarla ve doğanın geri kalanıyla, dolayısıyla küçük evrenin büyük evrenle irtibatı hatta birliği, insan bedenli hayvan başlı Mısır figürlerinde ve Hinduların Ganeşa'sında da görüldüğü gibi, esrar ve muamma dolu sfenkste, kentauroslerde, sayısız memesi altına yerleştirilen birçok farklı hayvan biçimleriyle Ephesos Artemis'inde ifade edilir. Son olarak bunu bize yarı insan yarı aslan Avatar(a)ları (Narasimha) hatırlatan Ninevo'nun insan kafalı boğa ve aslanlarında da görebiliriz.

* * *

Iapetides beşer karakterinin dört temel niteliğini ve bunlara eşlik eden ıstırapları sergiler. *Atlas*, sabır sahibi, taşımalı/tahammül etmelidir. *Menoetius*, cesaret sahibi, alt edilir ve felakete sürüklenir. *Prometheus*, ihtiyat ve maharet sahibi, zincirlere vurulur, bir başka söyleyişle, etkinliği engellenir ve akbaba yani keder yüreğini kemirir. *Epimetheus*, düşüncesiz ve dikkatsiz, kendi budalalığıyla cezalandırılır.

İnsan basireti/feraseti gayet münasip bir şekilde *Prometheus*'da, insanın hayvan karşısında sahip olduğu bir üstünlük olan yarın fikrinde kişileştirilir. Bu yüzden *Prometheus* kehanet yeteneğine sahiptir; bu basiret ve feraset gösterme yeteneğine işaret eder. Dolayısıyla o insana hayvanların sahip olmadığı ateşin kullanımını armağan eder ve hayat sanatlarının temelini

atar. Fakat insanın bu *basiret ve feraset* ayrıcalığının bedelini hayvanlar âleminde bilinmeyen bir şeyle, *tasa ve kaygıyla* örülü ardı arkası kesilmeyen bir işken-ceyle ödemesi gerekir. Bu zincire vurulmuş Prometheus'un ciğerini kemiren akbabadır. Daha sonra bir do-ğal sonuç olarak yaratılmış olan *Epimetheus olup bi-tenlerin tasa ve kaygısını*, dikkatsizlik ve düşüncesizli-ğin ödülünü temsil eder.

Plotinos (*Enneadlar*, IV, lib. I, C. 14) Prometheus hak-kında bize bütünüyle farklı bir yorum sunar; yorum me-tafizik niteliktedir ama yine de anlamla doludur. Promet-heus dünya ruhudur, insanı yaratır ve böylece kendisi ancak bir Hêraklê's'in çözüp kurtarabileceği zincirlere vurulur.

Keza zamanımızda kilisenin düşmanları aşağıdaki yo-rumdan hoşlanacaklardır. Προμηθεὺς δεσμώτης⁷ tanrı-ların (din) zincire vurduğu akıl melekesidir ve ancak Ze-us'un düşüşüyle özgür kalabilir.



Pandora masalı benim için hiçbir zaman açık olmadı; doğrusunu söylemek gerekirse her zaman bana saçma ve akıl almaz göründü. Bizzat Hesiodos tarafından bi-le yanlış anlaşıldığını ve asıl maksadından saptırıldığını düşünüyorum. İsmi daha önce ima yoluyla söylen-diği üzere, Pandora kutusunda dünyanın bütün kötülüklerini değil, bütün iyiliklerini barındırır. Epimetheus onu aceleyle/düşüncesizce açınca, umut dışında bü-tün iyilikler çıkar gider, bir tek umut saklanır ve bize kalır. Nihayetinde eskilerden benim görüşümle uyuşan bir çift pasajla, yani antolojide bir epigram (*Delectus*

7 (: Zincirlere vurulu Prometheus.)

epigrammatum graecorum, ed. Jacobs, c. 7, ep. 84) ve Babrius'un bir pasajıyla karşılaştığımda tatmin oldum. Orada iktibas edilmiş pasaj şu sözlerle başlar: Ζεὺς ἐν πίθῳ τὰ χρηστὰ ἅπαντα συλλέξας⁸ (Babrius, *Fabulae*, 58. 1).

* * *

Hesiodos'un *Theogonia*'sının iki pasajında (m. 275 ve 518) *Hesperidlere* atfettiği özel λιγύφωνοι⁹ sıfatı, isimleri ve duruşlarının akşamdan çok sonraya sarkması ile birlikte bende *Hesperides* ismiyle yarasaların kastedilmiş olabileceği fikrini uyandırdı. Kesinlikle tuhaf bir fikir, ama böyle bir sıfat bu hayvanların ısıklık sesini andıran kısa çığlıklarını çok iyi karşılar.¹⁰ Ayrıca onlara böcek aramak için çıktıklarından gecedен çok akşam uçtukları için ἑσπερίδες¹¹ demek νυκτερίδες¹² demekten daha uygundur ve ἑσπερίδες ismi Latince muadili *vespertilionesten*¹³ maksada daha muvafıktır. Bu yüzden bu fikri göz ardı etmeye isteksiz oldum, çünkü bu şekilde dikkat çekildiğinde onu teyit edecek nitelikte bir şey bulmak mümkün olabilirdi. Hem sonra *kerubim* kanatlı öküzler oluyor da *Hesperidler* neden yarasalar olmasın? Belki de bunlar *Alkithoe* ile onun yarasalara dönüşmüş olan kız kardeşleridir. (Bkz. Ovideus, *Metamorphoses*, IV. 391 vd.)

* * *

8 (: Zeus bütün iyi şeyleri bir kapta toplayarak...)

9 (: Keskin sesli; çığlık atmak.)

10 τριζειν τετριγασι, κατα περ αι νυκτεριδες Herodotos, IV. 183. (Ciyak ciyak bağırarak; yarasalar gibi ciyak ciyak bağırırlar.)

11 (: "Akşamın kızları", "Hesperides".)

12 (: "Gecenin kızları", "Yarasalar".)

13 (: Yarasalar.)

Bilginlerin çalışmaları Athena'nın kuşunun neden baykuş olduğunun izahı olabilir.

* * *

Mitosun Kronos'un taşları yutup hazmettiğini ileri sürmesi sebepsiz ve anlamsız değildir; çünkü başka türlü hiçbir surette hazmedilmeyeni, her türlü üzüntü, sıkıntı, kayıp ve aşılamayı yalnızca zaman hazmeder.

* * *

Zeus'un yeraltına sürdüğü Titanların devrilişleri Yehova'ya isyan eden meleklerin düşüşünün hikâyesiyle aynı gibi görünür.

Oğlunu *ex voto*¹⁴ kurban eden Idomeneus'un hikâyesi Yiftah'ın hikâyesiyle¹⁵ özünde aynıdır.

(Typhon ve Python muhtemelen aynıdır, çünkü Horus ve Apollon aynıdır, Herodotos, lib. II, c. 144).

Nasıl ki Got ve Grek dillerinin kökleri Sanskritçe'de aranıyorsa hem Grek hem Yahudi mitologyalarının türediği daha eski bir mitologya olamaz mı? Eğer nükte yeteneğimizin keyfince oyalanmasına izin verseydik Alkmene ile Zeus'un Herakles'i dünya getirdikleri iki uzun gecenin Yeşu'nun Yeriho'nun önünde güneşe yerinde durmasını emretmesinden çıktığını bile söyleyebilirdik. Zeus ve Yehova farkında olmaksızın birbirinin ekmeğine yağ sürecek şekilde hareket etmişler; çünkü gök tanrıları tıpkı yer tanrıları gibi her zaman saklıdan dostane ilişkiler içerisindeyler. Ama Zeus Babanın eğlenmesi Yehova'nın ve seçilmiş yağmacı kavminin kana susamış işleri karşısında ne kadar masumdur!

14 (: Bir adak dolayısıyla.)

15 (Bkz. *Eski Ahit*, Hakimler, 11.)

* * *

Dolayısıyla (bu bölümü) bilhassa Apuleius'un ölümsüzleştirdiği pek iyi bilinen bir mitos ile ilgili ziyadesiyle karmaşık ve aşırı derecede tuhaf alegorik bir yorumla sona erdirmek isterim, her ne kadar böyle bir yorum *du sublime au ridicule il n'y a qu'un pas*¹⁶ deyiminden yararlanmak isteyen herkesin alayına açık olacaksa da.

Felsefemin çileciliğin zaviyesi olarak bilinen zirve noktasından *yaşama iradesinin olumlanmasının* üreme fiilinde yoğunlaştığı görülür; bu onun en belirgin dışavurumudur. Şimdi bu olumlamanın anlamı esasen şudur: kökeni itibariyle bilgisiz ve dolayısıyla kör bir dürtü olan irade kendi hakiki doğasına ait bilginin aydınlığı tasavvur olarak dünya aracılığıyla üzerine vurduktan sonra istemesi ve duygulanımı itibariyle kendisinin rahatsız edilmesine veya sınırlanmasına izin vermez. Tam tersine o zamana kadar bilgiden yoksun bir dürtü ve içtepi olarak istediği şeyi şimdi bilinçli ve kasıtlı olarak ister (*Die Welt als Wille und Vorstellung*, C. I, § 54). Dolayısıyla şimdi ihtiyari iffet ve ismet ile hayatı *yadsıyan* münzevinin üreme fiiliyle hayatı olumlayan birinden tecrübeye dayalı olarak farklılaştığını görürüz. Çünkü ikincinin bilinçli ve kasıtlı olarak yerine getirdiği ve dolayısıyla bilginin ışığıyla yapılan şey ilkinin nazarında bilgisiz ve kör bir fizyolojik işlev olarak yani uykuda gerçekleşir. Şimdi bu soyut ve hiçbir surette Greklerin ruhuyla bağdaşmayan felsefemsi şeyin ve onu aydınlatan tecrübi şartların tam alegorik tasvirini güzel *Psykhé* mitosunda bulması doğrusu çok ilginçtir. *Psykhé* Amor'u ancak görmeksizin sevecektir. Ne var ki bundan tatmin olmadığı için ikazların hiçbirine kulak asmaksızın kesinlikle onu görmeyi ister. Bu suretle esrarlı güçlerin kaçınılmaz kararını bildirmesin-

16 (: Yüce olandan gülünç olana sadece bir adım vardır.)

den sonra sonu gelmez ıstıraba duçar olmuş ve başına gelenlerden ancak yeraltında gezip dolaşarak ve orada güç ve çetin işleri yerine getirerek kurtulabilecektir.

Eski Zamanlara Dair Bazı Müşahedeler*

Kuşkusuz *Pelagus* ile irtibatlı olan *Pelasger* ismi yerinden yurdundan kopmuş, dağılmış parçalanmış küçük Asya kabileleri için genel isimdir. Onlar çok geçmeden kendi kültür, gelenek ve dinlerini bütünüyle unuttukları Avrupa'ya ilk erişen kabilelerdi. Buna mukabil Yunanistan ve Küçük Asya'nın kıyılarından olduğu gibi hoş ve ılıman bir iklimden ve bereketli topraktan hoşça etkilenerek *He-lenler* adıyla o kusursuzlukta başka hiçbir yerde hiçbir zaman ortaya çıkmamış olan mükemmelen doğal bir tekamüle ve bütünüyle insani bir irfana eriştiler. Dolayısıyla ancak yan gülünç, çocuksu bir dinleri vardı; ciddiyet *mysteriumlarda* ve *tragediada* kendisine bir sığınak buldu. İnsani form ve özelliklerin doğru bir yorumunu ve doğal temsilini, mimarının bütün zamanlar için tespit edilmiş tek doğru ve muntazam nispetlerinin keşfini, gerçek güzel vezinlerin icadıyla birlikte şiirin bütün halis formlarının inkişafını, insan düşüncesinin ana istikametleri itibariyle felsefi sistemlerin tesisini, matematiğin unsurlarını, akli bir yasamanın temellerini ve genel olarak hakiki manada hoş ve soylu insan varoluşunun temessülünü sadece Greklere borçluyuz. İlham ve Güzellik Perilerinin¹ bu küçük seçkin kavmine deyiş yerindeyse yüzler, biçimler, kıyafetler, silahlar ve binalardan kaplar, ay-

* *Parerga und Paralipomena*, Bd. II, Kap. XVII: Einige archäologische Betrachtungen.

1 (Mousaios ve Kharites.)

gıtlar ve araçlara vs. kadar her şeyi içine alan ve her ne olursa olsun hiçbir zaman bunlardan ayrılmayan bir güzellik dürtüsü armağan edilmiştir. Bu yüzden özellikle heykel ve mimaride kendimizi Greklerin tesirinden uzak tuttuğumuzda zevki selimin ve güzelliğin ölçütlerinden uzak kalırız. Eskilerin asla devri geçmez. İster edebiyatta ister plastik sanatlarda olsun onlar bizim bütün çabalarımızın kutup yıldızıdır ve öyle kalırlar. Bunu asla göz ardı etmemeliyiz. Eskileri bir kenara koymaya kalkan çağ bekleyen itibarsızlık ve yüzkarasıdır. Dolayısıyla eğer soysuz, sefil, gözü maddeden başka bir şey görmeyen bir *Jetztzeit*² fütursuz küstahlığı içinde kendini daha rahat hissetmek için eski okulu terk ederse alçaklık ve şerefsizliğin tohumlarını ekiyordur.

Eskilerin ruhunu kural olarak her şeyde mümkün olduğu ölçüde doğaya bağlı kalmaya çalıştıklarını söyleyerek tarif edebiliriz; buna karşılık modern zamanların ruhu olduğu kadar doğadan uzaklaşma çabası olarak tanımlanabilir. Bunun için eskilerin ve yenilerin kıyafetlerini, adet itiyatlarını, alet edevatlarını, konutlarını, kaplarını, sanatını, dinini ve yaşama tarzını düşünmeniz yeterlidir.

Buna karşılık Grekler gerek teknik ve mekanik sanatlarda gerekse doğabiliminin bütün dallarında bizden çok geridedir, çünkü bu tür şeyler yüksek zihinsel güçlerden ziyade zaman, sabır, usul ve tecrübe gerektirir. Dolayısıyla doğabilimi üzerine eski dünyadan kalma eserlerin çoğundan bilmedikleri şeyi fark etmenin dışında öğrenebileceğimiz çok az şey vardır. Kim eskilerin fizik ve fizyolojide ne kadar bilgisiz olduklarını öğrenmek isterse *Problemata Aristotelisi* okusun; bunlar gerçek bir *specimen ignorantiae veterum*dur.³ Problemlerin çoğu zaman

2 (*Jetzt*: şimdi/ki; *Zeit*: zaman. Schopenhauer'in dönemin zevkini ve anlayışını hicvetmek için kasıtlı olarak uydurduğu bir sözcük. Dilimizdeki "zamane" sözcüğüne yakın bir anlamı vardır.)

3 (: Eskilerin bilgisizliğinin örnekleri.)

doğru ve zaman zaman zekice kavranıp düşünüldüğü doğrudur, ama getirilen çözümler büyük ölçüde hüznü vericidir, çünkü her zaman τὸ θερμὸν καὶ φυχρὸν, τὸ ξηρὸν καὶ ὕδν⁴ dışında açıklama unsurlarından haberleri yoktur.

Eski Almanlar gibi *Grekler* de Asya'dan Avrupa'ya göç etmiş bir göçebe kabileydi; ve ana yurtlarından uzakta her ikisi de kendisini bütünüyle kendi kaynaklarından eğitti. Fakat Greklerin ne olduğuna ve eski Almanların ne hale geldiğine bakın! Sözelimi mitologyalarını karşılaştırın yeter; ilk öğretmenleri kadim ozanlar, Orpheus, Musaios, Amphion, Linus ve nihayet Homeros'tu. Ardından Yedi Bilge geldi ve son olarak da filozoflar. Böylece Grekler deyiş yerindeyse okullarının üç sınıfından geçtiler; göçten önce eski Almanlar arasında böyle bir şeyin sözü edilmez.

Eski Alman edebiyatı veya *Nibelungen*, veya Orta Çağların başka şairleri Alman *gymnasium*larında öğretilmemelidir. Bu tür şeylerin kayda ve okunmaya değer olduğu doğrudur, fakat zevk yahut beğenin gelişimi için hiçbir katkıları yoktur ve eski ve gerçekten klasik edebiyata tahsis edilmesi gereken zamanı alırlar. Şimdi benim soylu Alman yurtseverlerim, eğer hiçbir edebi değeri olmayan eski Alman şiirlerini Grek ve Roma klasiklerinin yerine koyarsanız ancak aylak ve tembel serseriler yetiştirirsiniz. Bu *Nibelungen* ile İlyada'yı karşılaştırmak başka her şeyden çok gençlerin kulaklarından uzak tutulması gereken derece ve mertebe konusunda *küfürbazlık* etmektir.

* * *

Stobaios'un *Eklogai*'sinin [*Eclogae*] ilk kitabındaki Orpheus odu Greklerin plastik duyarlıklarının oyunbazca süslediği Hint çoktanrıcılığıdır. Elbette Orpheus'un değil-

4 (: Sıcak ve soğuk, kuru ve nemli.)

dir, ama eski olduğuna kuşku yoktur; çünkü bir bölümü Aristoteles'e ait olduğu iddia edilen *De mundo*'da zikredilir, ki sözü edilen kitap yakınlarda Khryssippos'a atfedilmişti. Pekâlâ gerçekten Orpheus'a ait olan bir şeyin üzerine oturuyor olabilir; aslında şeytanın ayartmasına kapılıp Hint dininden Helen çoktanrıçılığına geçiş dönemine ait bir belge olarak görmek de mümkün. Her ne olursa olsun onu Kleantes'in Zeus'a ilahisine bir panzehir olarak kabul edebiliriz; aynı kitapta verilmiş ve çokça övülmüş olan bu sonuncusu üzerinde apaçık bir Yahudi kokusu vardır, dolayısıyla keyifle okunan bir ilahidir. Bir stoacı ve dolayısıyla bir tümtanrıçı olan Kleantes'in böyle bir mide bulandırıcı dalkavukluğu yaptığına asla inanmam, yazarın bir İskenderiye Yahudisi olması galip ihtimaldir. Her halükârda Kronos'un oğlunun isminin kötüye kullanılması doğru değildir.

Klotho, Lakheisis ve Atropas, Brahma, Vişnu ve Şiva ile aynı temel fikri dile getirir; fakat bu düşünce bu sebepten ötürü tarihsel bir ilişki kurmamıza yetmeyecek kadar doğaldır.

* * *

Homeros'ta birçok deyim, teşbih, temsil ve ifade metne o kadar eğilmez bükülmez ve mekanik biçimde sokulmuştur ki sanki bu iş tekdüze ve el yordamıyla yapılmış gibi görünür.

* * *

Şiirin nesirden daha eski olması—çünkü Pherekydes felsefe yazarlarının, Miletos'lu Hekataios mensur tarih yazarlarının ilkiydi—ve bunun eskilerce anılmaya değer bir durum olarak görülmesi şu şekilde izah edilebilir: İnsanlar

yazmaya başlamazdan evvel korunmaya değer olgular ve düşünceleri nazma kaydetmek suretiyle safiyeti bozulmamış olarak ebedileştirmeye çalışıyorlardı. Yazmaya başladıklarında her şeyi nazma geçirmeleri doğaldı, çünkü hatırlanmaya değer olayları nazım dışında muhafaza etmenin başka bir yolunu bilmiyorlardı. İlk nesir yazarları bundan lüzumsuz hale gelmiş bir şeyden ayrılır gibi ayrıldılar.

* * *

Masonluk Greklerin *mysterionlan*ndan geriye kalmış yegâne emare veya daha doğrusu onun bir benzeridir. Sırlara kabul $\mu\epsilon\iota\sigma\theta\alpha\iota$ ⁵ ve $\tau\epsilon\lambda\epsilon\tau\alpha\iota\delta\iota$ ⁶ öğrenilen $\mu\upsilon\epsilon\sigma\tau\eta\rho\iota\alpha$ ⁷ farklı dereceler, $\mu\iota\kappa\rho\acute{\alpha}$, $\mu\epsilon\iota\zeta\omicron\nu\alpha$ και $\mu\epsilon\gamma\iota\sigma\tau\alpha$ $\mu\upsilon\sigma\tau\iota\eta\rho\iota\alpha$ -dır.⁸ Böyle bir benzerlik ne tesadüf, ne tevarüs eseridir, bu doğrudan insan doğasından kaynaklanan bir şeyin sonucudur. Müslümanlarda sufilik *mysterionlann* bir benzeridir. Romalıların kendilerine ait *mysterumlan* olmadığı için insanlar yabancı tanrıların, bilhassa dini kültürü Roma'ya çok erken bir tarihte erişmiş olan İsis'in *mysterumlanna* intisap ederlerdi.⁹

* * *

Elbiselerimizin neredeyse bütün tavırlarımız/vaziyet alışlarımız ve jestlerimiz üzerinde belli bir etkisi vardır; giyimişlerinin eskiler üzerinde benzer bir etkisi yoktu, çünkü muhtemelen estetik duygularıyla uyumlu olarak onlar

5 (: İntisap etmiş.)

6 (: Sırlı törenler.)

7 (: Sırlar.)

8 (: Küçük, büyük ve en büyük sırlar.)

9 (Bu konuda bkz. T. Taylor, *Eleusinian and Bacchic Mysteries*, N. York, 1891.)

böyle bir sakınca duygusuyla giysilerini bedenlerini sımsıkı saracak şekilde değil gevşek ya da sarkık bırakmayı tercih ediyorlardı. Bu sebepten ötürü bir oyuncu eski bir kıyafeti giydiğinde şöyle veya böyle giysilerimizin neden olduğu ve daha sonra bir alışkanlık haline gelmiş olan her türlü tavır ve hareketten uzak durmalıdır. Dolayısıyla onun toga ve tunik ile Racine oynarken bir Fransız soytarısının yaptığı gibi, gösterişli azametli bir hava takınmasına gerek yoktur.

ŞİİR ÜZERİNE*

* *Die Welt als Wille und Vorstellung*, Bd. II, Kap. XXXVII: Zur Aesthetik der Dichtung.

Şiirin en yalın ve en doğru tarifini hayal gücünü sözcükler yardımıyla harekete geçirme sanatı olarak verebilirim. Şiirin bunu nasıl meydana getirdiğini *Die Welt als Wille und Vorstellung*, birinci cilt § 51’de göstermiştim. Wieland’ın Merck’e o zaman yayımlanmış olan bir mektubundan bir pasaj orada söylenmiş olanların özel bir teyidini sunar: “Tek bir mısra üzerinde iki buçuk gün uğraştım. Nihayetinde bütün mesele gelip aradığım fakat bulamadığım tek bir sözcüğe dayanıyordu. Meseleyi zihnimde evirdim çevirdim, akla gelebilecek bütün ihtimalleri yokladım; çünkü bir resim söz konusuysa eğer doğal olarak benim zihnimde tasavvur halinde doluşan aynı belirli görüntüyü okurun da zihninde canlandırmayı istiyordum ve bunun için her şey *ut nosti*¹ çoğu zaman tek bir dokunuşa veya ima ya da telkine dayanıyor.” (*Briefe an Merck*, ed. Wagner, 1835, s. 193). Okurun hayal gücünün resimlerini sergilediği malzeme olmasından şiir şu şekilde yararlanır: bu resimlerin daha ayrıntılı gelişimi ve daha ince özellikleri bireyselliğine, bilgi alanına ve mizacına en uygun şekilde herkesin kendi hayal gücünde gerçekleşir ve dolayısıyla onu en canlı bir şekilde etkiler. Halbuki plastik sanatlar ve resim sanatı kendisini buna uyduramaz, burada *tek* bir resmin, *tek* bir formun herkesi tatmin etmesi gerekir. Ancak bu her zaman bir bakıma öznel veya arızı ve gayrimüessir bir ilave olarak sanatkârın veya onun modelinin bireyselliğinin damgasını taşır. Mamafih bu her za-

1 (: Bildiğiniz gibi.)

man ne kadar az böyle ise sanatkâr o kadar nesnel yani o kadar dahi kabul edilir. Hatta buradan hareketle manzum eserlerin insan üzerinde şiirlerden ve heykellerden daha güçlü, daha derin ve daha genel bir etkiye sahip olması kısmen izah edilebilir: çünkü bu sonrakilere sıradan insanları çoğunlukla gayet soğuk bir halde bırakırlar; ve genel olarak plastik sanatlar en zayıf etkiye sahip olanlardır. Büyük ustaların resimlerinin, gömülü ve saklı olduklarından değil fakat sadece dikkat edilmediklerinden, dolayısıyla herhangi bir etkileri olmadığından nesillerdir asılı durdukları evlerde ve her türden özel mahallerde sık sık keşfedilmesi ve ortaya çıkması bunun ilginç bir örneğini sunar. Benim zamanımda Floransa'da (1823) Raffaello'nun uzun yıllar boyunca bir sarayın (Qvartiere di S. Spirito) uşaklarının yemekhanesinin duvarında asılı kalmış olan bir Madonna'sı bile bulundu; ve bu güzel duygusuna bütün milletlerden daha fazla yetenekli olan İtalyanlar arasında oldu. Bu plastik sanat eserlerinin doğrudan ve ani etkisinin ne kadar az olduğunu ve bunların doğru değerlendirilmesinin diğer bütün sanatlar için gerekli olandan daha fazla eğitim ve bilgi talep ettiğini ispat eder. Buna karşılık insan yüreğinin tellerini titreten güzel bir ezgi nasıl bütün dünyayı dolandır ve harikulade bir şiir nasıl bir ülkeden diğerine yayılır! İleri gelenler ve varlıklı kimseler en güçlü desteklerini plastik sanatlara ve resme sunarlar ve sadece *bunların* eserleri için hatırı sayılır büyüklükte meblağlar harcarlar; hatta bugünlerde gerçek bir putperestlik ünlü bir eski ustanın bir resmi için büyük bir servet ödüyor. Bu öncelikle şaheserlerin nadir olmasına, binaenaleyh bunlara sahip olmanın insanların gururunu okşamasına ve bir de bunların zevkine varmanın çok az bir zaman ve çaba talep etmesine, dolayısıyla bunların her zaman hemen hazır olmasına

dayanır; halbuki şiir ve hatta müzik, şartları kıyas kabul etmez derecede zorlaştırır. Bu sebepten ötürü plastik sanatlardan ve resimden vazgeçmek mümkündür; milletlerin çoğu—sözgelimi Müslümanlar—bunlar olmadan yapabilir; ama hiçbir millet müziksiz ve şiirsiz yapamaz.

Şimdi, şairin hayal gücümüzü harekete geçirirken amacı bize ideaları görünür kılmak, bir başka deyişle, hayatın ve dünyanın ne olduğunu bize bir örnekle göstermektir. Bunun için ilk şart bunu kendisinin biliyor olmasıdır; bilgisinin derin ya da yüzeysel olmasına bağlı olarak şiiri de derin ya da sathi olacaktır. Nitekim şeylerin doğasını kavramada derinlik ve açıklığın nasıl ki sayısız dereceleri varsa şairlerin de vardır. Ne var ki onların her biri sezgisel olarak bildiği şeyi doğru şekilde tasvir ettiği kadarıyla ve resmi asıl olarak kabul ettiği şeyi karşıladığı kadarıyla kendisini mükemmel saymalıdır. O kendisini en iyilerle aynı sıraya koymalıdır, çünkü o en iyi resimde bile kendisinininkinden fazla bir şey görmez; onda bizzat doğada gördüğü kadarını görür, çünkü onun bakışı daha derine nüfuz edemez. Fakat en iyi, en üstün (şair) geri kalanların bakışının ne kadar sığ olduğunu, görmedikleri için tekrar etmeleri mümkün olmayanın ne kadar gerisinde kaldığını ve kendi bakışının ve resminin ne kadar öteye eriştiğini gördüğü için kendisini böyle görür. Eğer o sığ ve sathi şairleri onların kendisini anladıkları kadar az anlamış olsaydı o zaman zorunlu olarak umutsuzluğa düşerdi; çünkü bu sıradışı birinin hakkı olan şeyi kendisine vermesini gerekli kıldığı, ama aşağı şairler onu kendisinin onları değerlendirdiği kadar az değerlendirebileceği için o da dünya kendisini takdir etmezden evvel uzunca bir zaman kendi kendini takdir ederek yaşamak zorunda kalır. Ne var ki o kendi takdirinden bile yoksun

kalır, çünkü kendisinin alçakgönüllü olması beklenir. Mamafih bir seksen boyunda bir kimsenin kendisinin başkalarının tepesinden baktığını görmemesi nasıl imkânsızsa bir meziyete sahip olan ve bunun neye mal olduğunu bilen birinin de bunu görmemesi imkânsızdır. Eğer bir kulenin temelden zirveye uzunluğu dokuz yüz metreyse zirveden temeğe uzunluğu da kesinlikle o kadardır. Horatius, Lucretius, Ovideus, ve neredeyse eskilerin tamamı kendilerinden gururla söz eder; Dante, Shakespeare, Bacon ve daha pek çokları da böyledir. Büyük bir kafaya sahip olup da onun büyüklüğünden habersiz olmak, ancak umutsuzca yetersiz birinin kendi önemsizlik duygusunu da alçakgönüllük olarak görebilmek için kendisini ikna edebileceği bir saçmalaktır. Bir İngiliz gayet zekice ve doğru bir tespit-te bulunur: *merit* ve *modesty*nin² başlangıç harfleri dışında ortak hiçbir yanları yoktur.³ Mütevazı şöhretlerin kendilerine dair besledikleri kanaatlerde haklı olup olmadıklarından oldum olası kuşku duymuşumdur ve Corneille hiç çekinmeksizin söyler:

La fausse humilité ne met plus en crédit:

Je sçais ce que je vau, et crois ce qu'on m'en dit.⁴

Son olarak Goethe gayet samimi bir şekilde "ancak hiçbir konuda varlık gösteremeyenlerin alçakgönüllü olduklarını" söyler. Fakat daha da kesin olan bir şey varsa, başkalarından böyle canla başla tevazu talep

2 (: Meziyet ve mütevazılık.)

3 Lichtenberg (*Vermischte Schriften*, yeni baskı, Göttingen 1844, C. III, s. 19) Stanislaus Leszczyński'nin şöyle söylediğini nakleder: "*La modestie devroit être la vertu de ceux, à qui les autres manquent.*" (: Tevazu başka meziyetleri eksik olanların meziyetidir.)

4 (: Artık inandıramaz beni kendisine sahte tevazu Biliyorum ben kıymetimi ve inanıyorum hakkında söylenene.)

edenlerin, tevazuda bu kadar ısrarlı olanların ve hiç durmaksızın “Mütevazı olun, Tanrı aşkına, sadece mütevazı olun!” diye feryat edenlerin kesinlikle hiçbir konuda varlık gösteremeyen hilekâr kimseler olduklarıdır. Bir başka söyleyişle bunlar bütünüyle vasıfsız, meziyetsiz, doğanın imalat atıkları, insanlığın ayaktakımının sıradan üyeleridir. Çünkü her kim bir meziyete sahipse başkalarında da bunları kabul eder—halis ve hakiki olanları elbette. Fakat kim ki her türlü kusursuzluk ve meziyetten yoksunsa kimsede de olmasın ister. Bunların başkalarında görünümü ona eziyet ve işkence eder; soluk, yeşil ve sarı kıskançlık yüreğini yer bitirir: kişisel olarak kayırılmış kimseleri yok edip ortadan kaldırmak ister; ama heyhat bunların yaşamasına izin vermek zorundaysa, bu ancak tek şartla mümkün olabilir: Bunlar üstünlüklerini saklayacak, bütünüyle inkâr edecek hatta yeminle bunlardan feragat edeceklerdir. Demek oluyor ki her yerde karşılaştığımız tevazu methiyesinin kökeni budur. Ve eğer bu övgüleri bol keseden dağıtanlar meziyeti daha doğarken boğma veya hiç olmazsa onun kendisini göstermesini veya tanınmasını engelleme imkânına sahip olsalar bunu yapmayacaklarından kim kuşku duyar? Çünkü bu onların teorisinin uygulamasıdır.⁵

Şimdi her ne kadar şair her sanatçı gibi her zaman önümüze sadece münferit ve bireysel olanı koysa da bildiği ve eseriyle bilmemizi istediği şey (Platonik) idea, bütün türdür. Dolayısıyla tablolarına veya tasvirlerine deyiş yerindeyse insanların karakterlerinin ve durumlarının türü güçlü bir şekilde kazanmış olacaktır.

5 (Yukarıdaki paragrafla ilgili olarak dizinin bir önceki kitabı *Güzelin Metafiziği*, “Kıymetinin Takdirinin Vasatların İnsafına Kalmış Olması: Seçkinliğin Kaderi” ve “Fikir Ve Sanat Hayatındaki Kıskançlık Neden Diğer İnsani Etkinlik Alanlarındakinden Daha Şiddetlidir?” başlıklı bölümlere bakınız.)

Gerek anlatıcı gerek dramatik şair hayattan bütünüyle münferit ve bireysel olanı alır ve onu bireyselliği içinde tam olarak resmeder, ama onunla bizim genel insan varoluşumuzu gözler önüne serer. Çünkü o her ne kadar belli bir zaman ve zemine özgü olanla ilgileniyor gibi görünse de aslında her yerde ve her zaman olanla uğraşır. Bu onların, bilhassa dram şairlerinin sözlerinin, her ne kadar zorunlu olarak genel vecize niteliğinde olmasalar da gündelik hayatta sık sık uygulama alanı bulmalarının sebebini izah eder. Tecrübe deneysel bilimler için neyse şiir de felsefe için odur. Nitekim tecrübe bizi münferit olanda fenomenle tanıştırır ve bunu örnek yoluyla yapar, bilim genel kavramlar yoluyla fenomenlerin bütününe kucaklar. Dolayısıyla şiir bize münferit olan aracılığıyla ve örnekle varlıkların (Platonik) idealarını tanıtmaya çalışır. Felsefenin gayesi bizi kendisini şeylerde dışavuran eşyanın iç doğasıyla tanıştırmaktır. Şiirin daha çok gençlik, felsefenin yaşlılık karakteri taşıdığını burada görürüz. Esasen şiir kabiliyeti gerçekte ancak gençlikte tomurcuklanır, ayrıca gençlikte şiire duyarlılık çoğu zaman daha hararetlidir. Gençler şiirden şiir olarak zevk alırlar ve çoğu zaman vasat manzumeler onları tatmin eder. Yaşlandıkça bu eğilim yavaş yavaş kaybolur ve ihtiyarlıkta nesir tercih edilir. Gençlikteki bu şiirsel eğilimle gerçeklik duygusu çoğu zaman zayıflar ve kolaylıkla bozulur. Çünkü şiir gerçeklikten içinde hayatın ilginç ama acısız akmasıyla ayrılır; tam tersine gerçekte acısız olduğu kadarıyla hayatın çekici bir yanı yoktur; ama ilgi çekici hale gelir gelmez acısız kalması söz konusu değildir. Hayatla tanıştırılmazdan evvel şiirle tanışan gençler bundan böyle hayattan ancak şiirin gerçekleştirebileceğini talep ederler. Bu en yetenekli gençleri bunalıp bezdiren hoşnutsuzluğun en başta gelen sebebidir.

Vezin ve kafiye bir bukağıdır, ama aynı zamanda şairin üzerine attığı ve üzerindeyken başka türlü konuşmaya cesaret edemeyeceği şekilde konuşmasına izin verilen bir peçedir; bize zevk veren şey budur. O söylediği her şeyin ancak yarısının sorumlusudur; diğer yarısı için vezin ve kafiye sorumlu tutulmalıdır. Ritim olarak vezin veya ölçünün özü sadece zamandadır, ki bir *a priori* saf algıdır, dolayısıyla Kant'ın diliyle ifade etmek gerekirse, münhasıran *saf duyarlığa* aittir; buna karşılık kafiye işitme uzvunda bir duyu, dolayısıyla bir *tecrübi* duyarlık meselesidir. Bu sebepten ötürü ritim kafiyeden çok daha soylu ve kıymetli bir vasıta. Eskiler bu sebepten ötürü ikincisine tenezzül etmiyorlardı. Kafiyenin kökeni iptidai zamanlarda eski dillerin bozulmasıyla ortaya çıkmış eksik kusurlu dillerde bulunur. Fransız şiirinin sefaleti öncelikle vezinsiz olarak yalnızca kafiye ile sınırlı olmasına dayanır; ve ayrıca vasıta yoksunluğunu saklamak için birsürü ukalaca düzenlemelerle kafiye uydurmaya daha güç hale getirmesiyle artmıştır; sözgelimi sanki kulak için değil de göz içinmiş gibi aynı şekilde yazılan heceler kafiye teşkil eder, ünlü boşluğu yasaktır, çok sayıda sözcük kullanılamaz gibi; çağdaş Fransız şiir okulu şimdi bunların hepsine son vermeye çalışmaktadır. Fakat hiçbir dilde, en azından benim için, kafiye Latince olduğu kadar hoş ve güçlü bir etki bırakmaz; Ortaçağın kafiyeli Latince şiirlerinin özel bir çekiciliği vardır. Bunun Latin dilinin herhangi bir modern dille kıyaslanamayacak derecede mükemmel, güzel ve soylu olmasıyla ve aslında bu sonrakine ait olan ve esas itibarıyla kendisinin tenezzül etmediği süsler ve bezemeler içerisinde böylesine zarif bir şekilde hareket etmesiyle açıklanması gerekir.

Ciddi şekilde ve derinlemesine düşünülecek olursa bir düşünceye ya da onun doğru ve saf ifadesine, bir-

kaç heceden sonra aynı sözcüğün sesinin işitilmesi, hatta bu hecelerin kendilerinin bir tür ritmik tempo icra etmesi gibi çocukça bir niyetle, en küçük bir zorlamada bile bulunulması akıl melekemize karşı neredeyse yüksek ihanet olarak görünür. Fakat böyle bir zorlama olmaksızın şiir yazmak da neredeyse imkânsız gibidir, yabancı dillerde şiirin anlaşılmasının nesirden çok daha güç olması buna bağlanmalıdır. Eğer şairlerin gizli atölyelerini görebilseydik düşünce için kafiye araştırılmasından on kat daha çok kafiye için düşünce araştırıldığını görürdük; hatta böyle değil de diğer türlü olduğunda bile düşünce adına belli bir esneklikte bulunmaksızın bu kolayca başarılamaz. Fakat nazım sanatı bu mülahazalara karşı koyar ve ayrıca bütün zamanlar, bütün kavimler onun yanındadır: vezin ve kafiyenin duygular üzerindeki gücü bu kadar büyük ve bunlara özgü esrarlı *lenocinium*⁶ bu kadar müessirdir. Bunu kafiyesi yerli yerinde bir manzumenin anlatılamayacak derecede cezp edici etkisi sayesinde hissiyatı harekete geçirme gücüyle açıklayabilirim, o kadar ki (bu sayede) onda ifade edilen düşünce sanki dilde daha önceden belirlenmiş, hatta bir şekle sokulmuş ve şaire kalan sanki onu bulup ortaya çıkarmaktan ibaretmiş gibi bir izlenim uyanır. Hatta önemsiz ani düşünce pırıltıları bile vezin ve kafiye sayesinde belli bir etkileycilik gücü kazanır ve bu süsler içerisinde daha çekici ve çarpıcı hale gelir, nitekim genç kızlar arasında sıradan çehreler süslü gösterişli elbiseler sayesinde bakışları kendi üzerlerine toplarlar. Hatta çarpık ve yanlış fikirler bile bir manzume haline getirildiğinde hakikat kisvesine bürünürler. Buna karşılık meşhur şairlerden meşhur pasajlar bile aslına sadık kalınarak nesir halinde yeni-

6 (: Ayartıcı cazibe.)

den ifade edildiklerinde çekip büzülürler ve önemsiz hale gelirler. Eğer salt hakiki olan güzelse, ve hakikatin en aziz tutulan süsü çıplaklıksa, o zaman nesir olarak büyük ve güzel görünen bir fikir bizi manzum olarak aynı şekilde etkileyen bir fikirden daha fazla hakikat değerine sahip olacaktır. Vezin ve kafiye gibi böylesine önemsiz ve hatta görünüşe göre çocukça vasıtaların bu kadar güçlü bir etkiye sahip olması çok şaşırtıcı ve araştırmaya değerdir. Ben bunu şu şekilde açıklıyorum: Doğrudan işitme duyusuna sunulan şey, yani saf sözcük sesi vezin ve kafiye sayesinde kendi başına belli bir tamlık ve anlam kazanır, çünkü bu sayede bir tür müziğe dönüşür. Dolayısıyla bundan böyle artık safi bir araç, işaret edilen bir şeyin yani sözcüklerin anlamının işareti olarak değil, kendisi için, kendisi uğruna var görünür. Sanki onun bütün amacı sesiyle kulağa hoş gelmektir, ve dolayısıyla bununla birlikte her şeye erişilmiş, her türlü talep karşılanmış izlenimi uyanır. Ama aynı zamanda o bir anlam ihtiva eder, bir fikri ifade eder, kendisini şimdi, tıpkı müzik için sözler gibi, beklenmedik bir fazla olarak, bizi hoş bir şekilde şaşırtan umulmadık bir armağan olarak sunar, dolayısıyla bu tür taleplerde bulunmadığımız için o bizi kolayca tatmin eder. Eğer gerçekten bu düşünce kendi başına, dolayısıyla nesir olarak söylendiğinde de anlamlı olcaksa o zaman büyüleniriz. İlk çocukluğumdan hatırlıyorum, genel olarak aynı zamanda anlam ve düşünce içerdiklerini keşfetmezden çok önce manzumelerin ezgili sesiyle kendimden geçerdim. Bu sebepten dolayı esasen bütün dillerde edebi değeri olmayan, neredeyse bütünüyle anlamdan yoksun şiirler vardır. Davis, *Laou-sang-urh* çevirisine veya *An Heir in Old Age'e* (London, 1817) yazdığı önsözde Çin sahne oyunlarının kısmen şarkı olarak söylenen manzumelerden oluştu-

ğuna dikkat çeker ve ekler: “Bunların anlamı çoğu zaman karanlıktır, ve bizzat Çinlilerin ifadesine göre bu manzumelerin amacı bilhassa kulağa dalkavukluk etmektir, dolayısıyla anlam ihmal edilir hatta ahenk için bütünüyle gözden çıkarılır.” Burada kim Grek tragedya- larının birçoğundaki koroları, bir şey çıkarmanın çoğu zaman böylesine güç olduğu (bu muammalı manzumeleri) hatırlamaz?

Gerek yüksek gerek alt dereceden halis şairin en doğrudan ve en kolay tanınan işareti kafiyelerinin kolay ve zorlama olmayan yapısıdır. Sanki tanrısal tertip⁷ sayesindeymiş gibi kafiye burda kendiliklerinden ortaya çıkmışlardır; düşünceleri ona zaten kafiyeli olarak gelmiştir. Buna karşılık düz, şiirsellikten yoksun kimse düşünce için kafiye peşinde koşar; beceriksizlerse kafiye için düşünce ararlar. Bir çift kafiyeli mısraa baktığımızda çoğu zaman ikisinden hangisinin babasının düşünce, hangisinin kafiye olduğunu bulup çıkarabiliriz. Burada sanat yahut maharet ikincisini gizlemeye dayanır, böylelikle bu tür manzumeler neredeyse içi doldurulmuş safi *bo-uts-rimēs*⁸ gibi görünmezler.

Meseleye dair hissiyatım odur ki (burada delil/ispat yolu takip edilemez) kafiye doğası gereği iki kısımdan oluşur: etkisi aynı sesin bir defa yinelenmesiyle sınırlıdır ve daha sık tekrarlarla güçlenmez. Dolayısıyla son hece kendisiyle kafiyeli olan heceyi bulur bulmaz etkisi tükenir; sesin üçüncü kez ortaya çıkması, etkiyi genişletmeksizin, tesadüfen aynı perdeden ses veren mükerrer bir kafiye işlevi görür sadece; kendisini mevcut kafiyeye bağlar, ama onunla daha güçlü bir etki uyandıracak şekilde birleşmez. Çünkü ilk hecenin sesi ikinci aracılığıyla üçüncüsünde bu şekilde devam etmez:

7 (: Tanrısal takdir/düzenleme.)

8 (: Kafiye uydurmak için söylenmiş manzumeler.)

dolayısıyla bu estetik bir *pleonasmos*,⁹ hiçbir katkısı olmayan bir çifte cesarettir. Dolayısıyla bu tür kafiye yığılmaları *ottava rima*, *terza rima*¹⁰ ve *sonelere* mal olan ve çoğu zaman bu tür eserleri okurken maruz kaldığımız ruh burkuntusunun arkasında yatan ağır fedakârlıkları hele hiç hak etmez; çünkü bu tür ağır zihni çaba talep eden bir şiirden zevk almak mümkün değildir.¹¹ Şiir yeteneğine sahip büyük ruhların kimi zaman bu formların ve onların güçlüklerinin de üzerinden gelebilmeleri ve bunlarla kolaylıkla ve zarafetle oynayabilmeleri bu formların bizatihi tavsiyeye şayan oldukları¹² anlamına gelmez; çünkü bunlar kendi başlarına hem can sıkıcı hem de faydasızdırlar. Ve iyi şairler bu formlardan faydalandıklarında bile çoğu zaman onlarda kafiye ile düşünce arasındaki çatışmayı görürüz. Bu çatışmanın galibi kimi zaman biri kimi zaman diğeridir; dolayısıyla ya kafiye uğruna düşünce budanır ya da zayıf bir *à peu près*¹³ ile kafiyenin tatmin edilmesi gerekir. Bu böyle olduğu için Shakespeare'in sonelerinde dörtlüklerinin her birinde farklı kafiyeler verilmiş olmasını cehaletin değil zevki selimin bir delili olarak görürüm. Her halde bunların ses etkisi bu şekilde hiçbir surette azalmaz ve fikrin hakkı (kafiye hesaplarıyla zoraki tutturulan ses benzerlikleriyle verileceğinden) daha fazla verilmiş olur.

Bir dilin nesirde yaygın olarak kullanılamayan birçok sözcüğe sahip olması, buna karşılık birtakım nesir sözcüklerinden faydalanamaması o dilin şiiri için bir mahzur oluşturur. İki genellikle Latince ve İtalyanca, ikincisi

9 (: Sözü gereksiz yere uzatma, haşiv: (Gr.) *pleonazein*.)

10 (Kafiye düzenleri sırasıyla: *abababcc*; *aba, bcb, cdc*.)

11 (Ya da: ... çünkü zihnimiz bu tür ağır bir yük/gerginlik altındayken şiir zevki mümkün olmaz.)

12 (Ya da: ...bizatihi kendilerinden ötürü bunlara iltifat ettikleri...)

13 (: Takribiyet, yaklaşıklık, oranlama.)

Fransızca için söz konusudur; sonuncusunda yakın zamanlarda bunlar gayet doğru olarak *la bégueulerie de la langue français*¹⁴ diye adlandırılmıştır; her ikisiyle İngilizcede daha az, Almancada daha da az karşılaşılır. Dolayısıyla münhasıran şiire mahsus olan sözcükler kalbimize yabancı kalır, bize doğrudan konuşmaz, bu yüzden bizi soğuk ve duygusuz bırakır. Bunlar basmakalıp şiir dilidir ve ifade ettikleri gerçek duygular yerine deyiş yerindeyse boyanmış duygulardır; sıcak ve samimi hissiyata engel olurlar.

Günümüzde böylesine sık tartışılan *klasik* ve *romantik* şiir arasındaki ayrım bana öyle görünüyor ki son tahlilde ilkinin bütünüyle insani, gerçek ve doğal olan dışında bir güdü tanımamasına, ikincisinin ise suni, basmakalıp ve hayali güdüleri de gerçek olarak kabul etmesine dayanır. Hıristiyan mitolojisinden, ardından şövalyeliğe özgü abartılı, aşırı ve fantastik şeref yasasından, ayrıca kadınlara gösterilen Hıristiyan-Alman karışımı saçma ve gülünç saygıdan ve son olarak iptila hatta çılgınlık derecesine varan anormal tutkudan kaynaklananlar bu tür güdüler arasındadır. Fakat bu güdülerin insan ilişkilerinde ve insan tabiatında hangi gülünç sapmalara yol açabileceklerini romantik türün en iyi şairlerinde, sözgelimi Calderón'da görebiliriz. Autos'un adını bile anmadan *No siempre el peor es cierto* (*En kötü olan her zaman kesin değildir*) ve *El postrero duelo en España* (*İspanya'da son düello*) ile benzer tarzda *en capa y espada*¹⁵ güldürüleri hatırlatmakla yetiniyorum. O dönemde yüksek sınıfların zihin eğitiminin bir parçası olan ve çoğu zaman sohbetlerde kendisini gösteren okumuşlara özgü incelikler de bu unsurlarla ilgilidir. Buna karşılık her zaman tabiata sa-

14 (: Fransız dilinin *fiacco* (kabilinden) incelikleri.)

15 (: Kılıç ve pelerinli.)

dık kalan eskilerin şiirlerinin bunlara göre konumu ne kadar yüksektir! Tıpkı Grek mimarisi karşısında Gotik mimari gibi, klasik şiirin mutlak ve koşulsuz, romantik şiirin ise ancak sınırlı/izafi bir doğruluk ve tamlıca sahip olması bunun sonucudur. Öte yandan oyun sahnelerini eski Grek veya Roma dünyasına taşıyan her türlü dramatik veya tasviri şiirler eski dünya hakkındaki, özellikle günlük hayatın ayrıntılarıyla ilgili bilgimizin yetersiz, bölük pörçük ve algıdan/görüden elde edilmiş olması nedeniyle çok şey kaybettiklerine işaret etmek gerekir. Çünkü bu şairi çok şeyden geri durmaya ve genel şeylerle yetinmeye zorlar; böylece o soyutluğ(un pençesin)e düşer ve eseri şiir için mutlak manada elzem olan algılanabilirlik (somutluk) ve bireysellikten yoksun kalır. Bütün bu nevi eserlere ayırt edici özellikleri olan boşluk ve sıkıcılık görünümünü kazandıran şey budur. Bu tür içerisinde sadece Shakespeare'in eserleri bundan kendisini kurtarmıştır; çünkü o hiç tereddüt etmeksizin Greklerin ve Romalıların isimleri altında döneminin İngilizcesini sunmuştur.

Lirik şiirin büyük şaheserlerinin birçoğu, özellikle Horatius'un birkaç Odu, (sözgelimi üçüncü kitabın ikinci oduna bakınız), Goethe'nin şarkılarının bazıları (mesela Çobanın Ağıtı) uygun bağlantı eksikliği ve düşünce boşluklarının çokluğundan dolayı eleştiri konusu yapılmıştır. Fakat dile getirilen temel duygu ve hal birliğinin onun yerini alabilmesi için mantıki bağlantı burada bilerek ihmal edilmiştir; ve tam da böylece bu birlik, muhtelif incilerin ortasından bir iplik gibi geçtiği ve düşünce objelerinin ani değişimini ortaya çıkardığı için daha açık biçimde göze çarpar, nitekim müzikte bir ses perdesinden diğerine geçiş yedinci notanın akorduyla sağlanır, ki onda hâlâ çalınan temel nota bu sayede yeni perdenin baskın sesi haline gelir. Burada tarif edilen nitelik en açık hatta abar-

tı noktasına varan şekilde Petrarca'nın: *Mai non va' più cantar, com' io Soleva* diye başlayan *Canzone*'sinde bulunur.

Dolayısıyla nasıl ki lirik şiirde öznel unsur baskınsa dramada da yalnızca ve münhasıran sunulan nesnel unsurdur. Bu ikisinin arasında, aşk maceralarını konu alan destanlardan gerçek epiğe kadar bütün biçimleri ve değişiklikleriyle epik şiir için geniş bir orta yol mevcuttur. Çünkü epik şiir her ne kadar esas itibarıyla nesnel ise de bünyesinde az çok göze çarpan ve ifadesini konuşma tarzı tonunda ve ayrıca şuraya buraya serpiştirilmiş düşüncelerde bulan öznel unsura yer verir. Burada şairi dramada olduğu gibi bütünüyle gözden uzak tutmayız.

Dramanın Gösterdiği

Dramanın amacı genel olarak insan doğasının ve varoluşunun ne olduğunu bize bir örnekle göstermektir. Burada ışık bunların kasvetli ya da aydınlık tarafı, veya geçiş aşamaları üzerine tutulabilir. Fakat bizzat "insan doğası ve varoluşu" ifadesi, temel mesele doğa yani karakterler mi yoksa varoluş yani kader, olay mı olması bakımından içinde çelişkinin nüvesini barındırır. Ayrıca bu ikisi o kadar sıkı bir şekilde bir arada gelişmiştir ki hiç kuşkusuz düşünüş/kavrayış bakımından birbirinden ayrılabilir, ama temsilleri bakımından böyle bir ayrım söz konusu olamaz. Çünkü karakterler gerçek doğalarını ancak koşullar, kaderler, olaylar sayesinde gösterirler ve olayların kökenini teşkil eden hikâye de ancak karakterlerden doğar. Elbette temsilde biri veya diğeri daha fazla öne çıkarılabilir ve bu bakımdan karakterleri merkeze yerleştiren oyun ile belkemiğini olaylar dizisinin oluşturduğu oyun iki aşın ucu oluşturur.

Hem drama hem epik şiir için ortak amaç, yani önemli durumlar içerisinde yerleştirilmiş önemli karakterlerle her ikisinin birlikte meydana getirdiği sıradışı olayların sunulması, eğer önce karakterler bize bir sükûnet hali içerisinde takdim edilirse en eksiksiz biçimde gerçekleştirilmiş olacaktır. Bu durumda onların yalnızca genel görünüşleri görünür hale gelir, fakat ardından bir olayı tetikleyen bir güdünün girmesine izin verilir, bundan yeni ve daha güçlü bir güdü ortaya çıkar. Bu da yeni ve daha

da güçlü güdüleri doğuran daha önemli bir olayı meydana getirir. Böylece biçim için uygun olan zamanda tutkulu heyecan başlangıçtaki sükûnetin yerini alır ve bu heyecan içerisinde önemli olaylar gerçekleşir. Bu olaylarda daha önce karakterlerde uyuklayan nitelikler dünyanın gidişatıyla birlikte parlak bir ışıktaki görünür hale gelir.

Büyük şairler kendilerini temsil edilecek kişilerin her birine tam olarak dönüştürür ve tıpkı vantriloklar gibi her birinin ağzından: aynı doğruluk ve doğallıkla, şimdi kahramanın, hemen ardından masum genç kızın ağzından konuşurlar; Shakespeare ve Goethe böyledir. İkinci sınıf şairler başkaraktere kendilerini temsil ettirmeye kalkarlar; Byron'un yaptığı budur. Bu durumda oyunun diğer kişileri çoğu zaman hayattan yoksun kalır; vasat şairlerin eserlerinde başkarakter bile aynı durumdadır.

Tragedyanın Öğrettiği

Tragedyadan aldığımız zevk güzel değil yüce duygusuna aittir; aslında o bu duygunun en yüksek derecesidir. Zira nasıl ki tabiatta yüceyle karşılaştığımızda iradenin ilgilerinin peşinde koşmaktan kesiliyor ve böylece saf bilme/kavrama öznesi haline geliyorsak trajik bir felakette de yaşama iradesinden yüz çeviririz. Nitekim *tragedyada* bize hayatın korkunç yanı, insanların feryat ve ağıtları, şans ve hatanın hâkimiyeti, iyilerin mağlubiyeti ve kötülerin galibiyeti sunulur; dolayısıyla doğrudan irademize karşıt olan dünyanın durumu gözlerimizin önüne serilir. Bu görüntü karşısında irademizi hayattan çevirmeye, hayatı istemekten ve sevmekten vazgeçmeye zorlandığımızı hissederiz. Fakat tam da bu şekilde içimizde yine de geri kalan bir şey olduğunun farkına varırız. Onu müspet değil belki ancak menfi bir şekilde, hayatı istemeyen şey olarak bilebiliriz. Nasıl ki yedinci notanın akordu temel akordu talep ederse, nasıl ki kırmızı rengi yeşili talep ederse ve hatta onu gözde meydana getirirse, her *tragedya* da bütünüyle farklı türden bir varoluşu, farklı bir dünyayı talep eder. Onun bilgisi bize, tıpkı burada böyle bir taleple olduğu gibi, ancak dolaylı olarak verilebilir. Trajik felaket anında hayatın er geç uyanacağımız sıkıcı bir rüya olduğuna her zamankinden daha güçlü bir şekilde emin oluruz. Bu ölçüde *tragedyanın* etkisi dinamik yücenin etkisine¹

1 (Kavram, açıklaması ve Alman estetik geleneği içindeki yeri için bkz. F. Schiller, *Bir Eğitim Ülküsü Olarak Ruh Yüceliği*, Say Yayınları, Eğitim Dizisi, 5. Kitap.)

benzer, çünkü tragedya da tıpkı bunun gibi bizi iradenin ve onun peşinde koştuğu şeylerin üzerine yükseltir; ve bizi öyle bir ruh hali içine sokar ki iradeye doğrudan zıt olan şeyin karşısında bundan zevk duyarız. Hangi biçim içerisinde ortaya çıkarsa çıksın tragedyanın her türüne yüce olana doğru özel bir eğilim kazandıran şey dünyanın ve hayatın bize hakiki zevk veremeyeceği, dolayısıyla bizim merbutiyetimize² değmediği bilgisini uyandırmasıdır. Trajik ruh buna dayanır: bu yüzden o (hayattan) gönüllü olarak çekilmeye³ götürür.

Eskilerin tragedyasında bu çekilme (feragat) ruhunun nadiren görüldüğünü ve doğrudan ifade edildiğini kabul ediyorum. Oedipus Colonus (*Oidipus epi Kolono*) kesinlikle kendi isteğiyle ve uysallıkla ölür; ama ülkesinden intikam alınması onu teselli eder. Iphigenia Aulis (*Iphigenia en Aulidi*) ölmeye hazırdır; ama onu teselli eden ve fikrini değiştirmesine vesile olan Grek ülkesinin esenliği düşüncesidir. İlk başta her vesileyle kaçmaya çalıştığı ölüme bu değişim sayesinde kendisini gönüllü olarak teslim eder. Büyük Aiskhylos'un *Agamemnon*'unda Cassandra gönüllü olarak ölür, ἀρχέιτω⁴ (1306); ama o da intikam düşüncesiyle teselli olur. *Trakhiniai*'de (*Trakhis Kadınları*) Herakles zorunluluğa boyun eğer, sükûnet içerisinde ölür, ama feragat etmiş değildir. Aynı şey Euripides'in *Hippolytos*'u için de söz konusudur; burada kendisini teselli etmek için ortaya çıkan Artemis'in ona tapınakları ve şöhreti vaat etmesi, ama kesinlikle ölümden sonraki bir hayata işaret etmemesi ve bütün tanrıların ölüme terk ettikleri kendisini ölüme terk etmesi bizi şaşırtır: Hıristiyanlıkta ve benzer şekilde Brahman ve Buda dininde (terk etmezler bilakis) gelirler, her ne kadar bu

2 (Dolayısıyla muhabbetimize, giderek düşkünlüğümüze...)

3 (: *Resignation*: vazgeçme, terk etme.)

4 (: Hayata yeter.)

son ikisinde tanrılar her zaman tuhaf olsa da. Nitekim Hippolytos, neredeyse eski dünyanın bütün trajik kahramanları gibi, kaçınılmaz kadere ve tanrıların değişmez iradesine teslimiyet sergiler, ama yaşama iradesinin kendisini terk etmez. Stoacıların sükûneti veya ılımlılığı Hıristiyanların terki dünyasından esaslı biçimde farklıdır, çünkü o sabırla tahammülü ve kaçınılmaz biçimde zorunlu kötülükleri sükûnet içerisinde bekleyişi öğretir, halbuki Hıristiyanlık terki dünyayı, istemeden vazgeçmeyi öğütler. Benzer şekilde eskilerin trajik kahramanları kaderin kaçınılmaz sillelerine kararlı ve stoacılara özgü teslimiyet gösterir; buna karşılık Hıristiyan tragedyasında bütün yaşama iradesinden vazgeçme, değersizliğinin ve beyhudeliğinin bilincinde olarak neşe içerisinde terki dünya ön plana çıkarılır.

Ama ben tam olarak o kanaatteyim ki yakın zamanların tragedyaları eskilerin tragedyasından daha yüksek bir seviyededir. Shakespeare Sophokles'ten çok daha büyüktür; Goethe'nin *Iphigenia*'sı ile karşılaştırıldığında Euripides'in kaba ve bayağı bulunabilir. Euripides'in *Bakchais*'ı (*Bakkhalar*) eski dünyanın rahipleri lehine berbat bir eserdir. Esasen eski dünyanın Euripides'in *Alkestis* ve *Iphigenia Tauris*'i (*Iphigeneia en Taurois*) gibi birçok oyununun trajik eğilimi yoktur; Antigone ve Philokletos gibi bazılarının nahoş hatta iğrenç motifleri vardır. Hemen hepsi insan soyunu hata ve tesadüfün korkunç hâkimiyeti altında gösterir, bunların meydana getirdiği ve bizi bunlardan kurtaran feragat içerisinde değil. Bütün bunların sebebi eskilerin tragedyanın zirvesine ve gayesine, ve genel olarak hayat görüşüne ulaşmamış olmalarıdır.

Dolayısıyla eğer eskiler gerek ruh hali/düşünce yapısı gerekse trajik kahramanları itibarıyla feragat ruhunu,⁵

5 (: Geist der Resignation.)

iradenin hayattan yüz çevirmesini çok az sergiliyorlarsa da, tragedyanın kendine özgü ayırt edici eğilimi⁶ ve etkisi seyircide bu ruhun uyandırılmasına, geçici de olsa bu düşünce yapısının canlandırılmasına hizmet etmeyi sürdürür. Sahnedeki korkular ona hayatın acılığını ve değersizliğini, her türlü çabasının beyhudeliğini gösterir. Bu izlenimin etkisi, dünyayı ve hayatı sevmektense gönlünü hayattan kurtarmanın ve iradesini ondan çevirmenin daha iyi olduğunun her ne kadar ancak belli belirsiz bir hissiyat içerisinde de olsa idrakine varması olacaktır. Böylece varlığının derinliklerinde farklı bir isteme türü için farklı bir varoluş türünün de olması gerektiği bilinci uyanır. Çünkü eğer böyle olmamış olsaydı, eğer hayatın tüm hedeflerinin ve iyi şeylerinin üzerine bu yükselme, hayattan ve onun ayartılarından bu yüz çevirme burada zaten bulunan, ama bizce bütünüyle tasavvur edilebilir olmayan farklı türden bir varoluşa dönme tragedyanın özel amacı olmamış olsaydı, en aydınlık ışıpta gözlerimizin önüne serilen hayatın korkunç yanının temsilinin bizi böylesine iyi (haynımıza olacak) şekilde etkileyip yüksek bir zevk sunabilmesi nasıl mümkün olurdu? Aristoteles'e göre uyandırılması tragedyanın nihai gayesi olan korku ve acıma kesinlikle kendi başlarına hoş duygular arasında sayılmaz; dolayısıyla amaç değil ancak araçlardır. O nedenle iradenin hayattan yüz çevirmesine dönük çağrı tragedyanın kendine özgü hakiki hedefi, insanlığın ıstıraplarının maksatlı temsilinin nihai gayesi olarak kalır. Ruhun bu hayatı olurlarına bırakmış yücelmesi kahramanın kendisinde gösterilmese, fakat hak edilmemiş veya hatta hak edilmiş büyük ıstırap karşısında sadece izleyicide uyandırılrsa bile nihayetinde bu gaye yine de mevcuttur. Tıpkı eskiler gibi yenilerin çoğu da seyircinin genel olarak insanlığın talihsizliğinin nesnel temsiliyle az

6 (: *Tendenz*: yani kendi doğal eğilimi içinde dönük olduğu şey.)

önce tasvir edilen ruh hali içine sokulması ile yetinirler; buna karşılık diğerleri bunu ıstırapla etkilenen kahramanın kendisinin düşünce yapısının değişimiyle sergilerler. Öncekiler deyiş yerinde ise sadece öncülleri verirler, sonucu seyirciye bırakırlar; buna karşılık sonrakiler kahramanın düşünce yapısının değişmesi olarak, ayrıca koronun ağzından bir tespit olarak sonucu veya hikâyenin ibret dersini verirler; sözgelimi Schiller'in *Messina'nın Gellni*'nde olduğu gibi: "Hayat en büyük iyi değil". Burada felaketin hakiki trajik etkisinin, kahramanda onun meydana getirdiği feragat ve manevi yücelişin nadiren *Norma*⁷ operasındaki kadar bütünüyle güdülenmiş ve açık biçimde dile getirilmiş görüldüğü zikredilmelidir. Burada bu *Qual cor tradisti, qual cor perdesti*⁸ düetinde ortaya çıkar ve müziğe birdenbire giren sükûnetle iradenin değişimine açık seçik işaret edilir. Harikulade müziği, ancak bir libretto dili olabilecek ve ancak motiflerine ve iç ekonomisine göre değerlendirilebilecek üslubu bir tarafa bırakılacak olursa bu oyun genel olarak birinci sınıf bir tragedya, bunların kahramanların düşünce yapısı üzerindeki etkisiyle birlikte güdülerin trajik düzenlenişi, olaylar dizisinin trajik ilerleyişi, trajik gelişim için, hakiki bir örnektir. Bu etki onları dünyanın üzerine yükseltir ve ayrıca izleyiciye de iletilir. Aslında burada ulaşılan etki tragedyanın hakiki doğası bakımından o kadar doğal ve basit, ve o öze o kadar sadıktır ki Hristiyanlar hatta Hristiyan hissiyatı bunlarda ortaya çıkmaz.

Yenilerin bu kadar sık eleştiri konusu yapıldığı zaman ve mekân birliğinin ihmali ancak olay birliğini ortadan kaldıracak kadar ileri gittiğinde bir kusur haline gelir. Bu durumda sözgelimi Shakespeare'in *VIII. Henry*'sinde ol-

7 (: Librettosunu Romani'nin yazdığı İtalyan besteci Vincenzo Bellini'nin (1801-1835) ünlü operası (1831).)

8 (: İhanet ettiğin kalbe bak, kayıp ettiğin kalbe bak!)

duđu gibi geriye sadece belli başlı karakterlerin birliği kalır. Ne var ki olay birliğinin Fransız tragedyalarında olduğu gibi s¼rekli olarak aynı konudan söz edilecek kadar ileri g¼t¼r¼lmesine gerek yoktur. Fransız tragedyaları çoğunlukla buna o kadar sıkı bir şekilde riayet eder ki dramanın akışı genişliği olmayan geometrik bir çizgiyi andırır. Burada d¼stur her zaman “İlerle! *Pensez à voire affaire!*”⁹ dir ve iş tam da iş hayatındakine benzer şekilde hızlandırılarak sevk ve idare edilir, hiç kimse ona ait olmayan önemsiz şeylerle oyalanıp vakit kaybetmez veya sağa sola bakmaz. Buna karşılık Shakespeare’in tragedyaları genişliği de olan bir çizgiye benzer: o kendisine yeteri kadar zaman verir, *exspatiatur*;¹⁰ olayı ilerletmeyen gerçekte onunla ilgisi bile olmayan konuşmalara hatta sahnelere yer verir. Fakat bunlar sayesinde biz karakterler veya onların içinde bulunduğu koşullar hakkında daha tam bilgi sahibi oluruz ve dolayısıyla o zaman olayı daha eksiksiz biçimde anlarız. Elbette bu esas mesele olarak kalır, ama yine de son tahlilde hedeflenen şeyin genel olarak insan doğasının ve varoluşunun temsili olduğunu unutmamıza neden olacak kadar değil.

Drama veya *eposun* şairi kendisinin kader olduğunu, dolayısıyla tıpkı kader gibi amansız acımasız olması gerektiğini bilmelidir; tıpkı bunun gibi insan soyunun aynası olduğunu ve bu y¼zden birçok k¼t¼ hatta kimi zaman habis karakteri, aynı şekilde birçok kafasız, tuhaf, ahmak kimseyi, ama ara sıra makul, ferasetli, d¼r¼st, iyi ve ancak nadir bir istisna olarak soylu bir karakteri temsil etmesi gerektiğini unutmamalıdır. Öyle zannediyorum ki b¼t¼n Homeros’ta her ne kadar iyi ve d¼r¼stler çoksa da gerçekte anlamda tek bir soylu, y¼ce ruhlu karaktere yer verilmemiştir. Shakespeare’in b¼t¼n eserlerinde belki bir çift soylu

9 (: İşine bak!)

10 (: Konudan ayrılır.)

karakter bulmak mümkündür, gerçi bunlar hiçbir surette son derece soylu karakterler değildir, belki Cordelia, Coriolanus—ama hepsi bu kadar. Buna karşılık yukanda zikredilen karakterler bol miktarda mevcuttur. Oysa Iffland ve Kotzebue'nun oyunlarında çok sayıda soylu karakter vardır, ama Goldoni benim yukanda salık verdiğim şeyi yapmıştır; bu sayede o daha yüksek bir düzeyde olduğunu gösterir. Buna karşılık Lessing'in *Minna von Barnhelm*'i fazla ve aşın evrensel yüce gönüllülük için çok çaba harcar. Bu Marquis Posa'nın sergilediği kadar yüce gönüllülük hepsi bir araya getirilse Goethe'nin eserlerinde bulunmayacaktır. Bununla beraber hepsi de son derece yüce gönüllü olan ve sadece üç karakteri bulunan *Vazife Vazifedir (Pflicht um Pflicht)* isimli (sanki *Pratik Aklın Eleştirisi*'nden alınmış gibi görünen bir başlık) bir Alman draması vardır.

Tragedyalarının kahramanları için Grekler kural olarak kraliyet soyundan kimseleri almışlardır, yeniler de büyük ölçüde aynı şeyi yapıyorlar. Bunun sebebi kesinlikle makam/mevkiinin eyleyen veya katlanan kişiye¹¹ vakar ya da ciddiyet kazandırması değildir; ve söz konusu olan sadece insan duygula(nımla)rını sahneye koymak olduğundan bunun gerçekleştirildiği şeylerin nispi kıymetinin pek bir önemi yoktur ve krallıkların yaptığı kadarını çiftlikler de yapar. Ancak günlük hayatın tragedyası hiçbir surette bütünüyle reddedilmemelidir. Bu sebepten ötürü tragedyaya en iyi uyanlar büyük iktidar ve itibar sahibi kimselerdir, çünkü insanlığın kaderini tanımamız gereken talihsizlik her kim olursa olsun izleyiciye korkunç gelecek bir büyüklüğe sahip olmalıdır. Bizzat Euripides söyler: φεῦ, φεῦ, τὰ μεγάλα, μεγάλα χαί πάοχει χαχά (Stobaeus, *Florilegium*, C. II, s. 299).¹² Fakat orta

11 (: Fail ya da münfaile.)

12 (: Heyhat, heyhat, büyüklerin ıstırapları da büyük olacak. Ya da: Büyük başın derdi büyük olur. Dağına göre kış...)

halli bir aileyi fakruzarurete ve umutsuzluğa düşüren koşullar iktidar sahiplerinin ya da varlıklı kesimlerin gözünde çoğu zaman önemsiz görünür, bunlar insanların yardımıyla hatta kimi zaman ufak bir çabayla ortadan kaldırılabilir. Bu yüzden seyircilerin içerisinde bu zümreden olanlar bunlardan trajik biçimde etkilenip sarsılmayacaklardır. Hâlbuki kudret ve servet sahiplerinin uğradıkları talihsizlikler her halükarda korkunçtur ve dışarıdan bir yardım erişmesi mümkün değildir; çünkü krallar ya kendi güçleriyle kendilerine yardım ederler ya da mahvolurlar. Ayrıca yükseklik ne kadar büyükse düşüş de o kadar büyüktür. Dolayısıyla orta halli veya sıradan kişilerin düşecekleri böyle bir yükseklik yoktur.

Şimdi *tragedyanın* doğal eğilimini ve nihai amacını feragate, yaşama iradesinin yadsınmasına doğru bir dönüş olarak tespit ettiğimize göre onun karşısında, *komedya* da bu iradenin sürekli olumlanmasına bir davet olduğunu kolaylıkla fark ederiz. İnsan hayatının her temsilinin kaçınılmaz olarak böyle olacağı üzere komedyanın da ıstırapları ve talihin tersine dönüşlerini gözlerimizin önüne getirmesi gerektiği doğrudur; fakat o bize bunları geçici, çözümlü neşeye dönüşme eğiliminde, genel olarak sonunda galip gelen başarı, zafer ve umutla karışık olarak sunar. Ayrıca o gülmek için bitmez tükenmez malzeme sunar; hayat ve hatta onun terslikleri veya talihsizlikleri bile bunlarla doludur, bunlar bizi her kayıt ve koşulda neşeli bir ruh hali içinde tutar. Nihayetinde o bu sebepten ötürü hayatın genel olarak gayet güzel ve bilhassa ana hatları itibariyle eğlendirici olduğunu ilan eder. Ama elbette neşeli anlarda perdeyi indirmek için acele etmelidir, ta ki arkadan gelenin ne olduğunu görmeyelim; hâlbuki *tragedya* genellikle arkasından hiçbir şey gelemeyecek şekilde sona erer. Ayrıca eğer ufak tefek sıkıntı, kişisel korku, geçici öfke, gizli kıskançlık ve birçok benzer

duygunun buraya akseden gerçek hayatın formları, güzellik tipinden hatırı sayılır ölçüde sapan formları üzerine zorla giydirdiği çocuksu ifadeler ve hareketlerde görüldüğü üzere, hayatın bu gülünç yanını bir kez olsun şöyle veya böyle ciddi bir şekilde düşünürsek, o zaman böyle bir düşünceye dalmış seyirci bu yönden bile ve dolayısıyla hiç beklenmedik bir tarzda, bu tür varlıkların varoluşunun ve hareketinin kendi başına amaç olamayacağına; bilakis bunların ancak yanlış bir yoldan hayata ulaşmış olabileceklerine ve kendisini bu şekilde göstere- nin gerçekte olmasa daha iyi olan bir şey olduğuna inanmakta güçlkle karşılaşmayacaktır.

TARİH ÜZERİNE*

* *Die Welt als Wille und Vorstellung*, Bd. II, Kap. XXXVIII: Ueber Geschichte.

İlk cildin aşağıda atıfta bulunulan pasajında¹ insanın hakiki doğasının bilgisi söz konusu olduğunda tarihe göre şiirin daha fazlasını gerçekleştirdiğini ve bunun neden böyle olduğunu ayrıntılı olarak göstermiştim. Çünkü ikincisine göre ilkinden beklenen bilgi(lenme) daha gerçek olacaktır; Aristoteles de bunu kabul ediyordu, çünkü καὶ φιλοσοφώτερον καὶ σπουδαιότερον ποιησις ἱστορίας ἐστὶν (*et res magis philosophica, et melior poesis est, quam historia*,² De poet., c. 9)³ der. Fakat herhangi bir yanlış anlamaya meydan vermemek için tarihin değerine dair düşündüklerimi ifade etmek isterim.

Şeylerin her sınıf ve türünde olgular sayısız, tekilleri sayıca sınırsız, farklılıkların çeşidi ulaşılmazdır. Meraklı ve sorgulayıcı kafa bunlara bakışını çevirmesiyle birlikte sersemler; ne kadar araştırırsa araştırсын cehalete mahkûm olduğunu görür. Fakat *bilim* yardımına koşar; sayılamayan çokluğu ayıklayıp ayırır, genel kavramlar altında bir araya getirir ve daha sonra bunları da özel kavramlar altında toplar ve böylece genel ve tikelin bilgisinin yolu açılmış olur. Bu bilgi sayısız tekilleri kavrar, çünkü o her birini tek tek kendi başına göz önünde bulundurmamıza gerek kalmaksızın hepsi için aynı derecede geçerlidir. Böylece o araştıran sorgulayan kafaya araştırmasının

1 I. Cilt, § 51.

2 (; Şiir tarihten daha felsefi ve daha değerlidir.)

3 Yeri gelmişken burada şuna işaret etmek gerekir ki bu ποιησις ἱστορίας karşıtlığından ilk sözcüğün kökeni ve dolayısıyla gerçek anlamı olağanüstü bir açıklıkla ortaya çıkar. O araştırmayla bulunmuş/keşfedilmiş olana karşıt olarak yaratılmış, tasavvur edilmiş olana işaret eder.

sorgulamasının beyhude olmadığını, sonunda bir kanaate varacağını vaat eder. Şu halde bütün bilimler kendilerini aralarında bölüşüp paylaştıkları tekil şeylerin gerçek dünyası üzerine yerleştirirler. Fakat en genel ve dolayısıyla en önemli bilgi olarak felsefe onların hepsinin üzerine yerleşir, ötekilerin sadece yolunu hazırladıkları şey için o bilgi vaat eder. Sadece *tarih* uygun bir şekilde bu dizinin bir parçası olamaz, zira onun ötekilerle aynı üstünlüğe sahip olduğunu ileri sürmesi mümkün değildir; çünkü o bilimin temel ayırt edici özelliğinden, bilineni bir disipline tabi kılmadan⁴ yoksundur; bunun yerine o bilinenin salt düzenlenmesiyle/insicamlı hale getirilmesiyle⁵ övünür. Dolayısıyla öteki her bilim dalında olduğu gibi bir tarih sisteminden söz edilemez. Bu sebepten ötürü o kesinlikle akli bir bilgidir, ama bir bilim değildir. Çünkü o hiçbir surette tikeli tümel vasıtasıyla bilmez, fakat onu doğrudan kavraması ve deyiş yerindeyse tecrübenin temeline sürüne sürüne sokulmaya devam etmesi gerekir. Buna karşılık gerçek bilimler bunu geride bırakır, çünkü tikele hükmettikleri ve en azından belli sınırlar dâhilinde kendi alanlarındaki şeylerin olabilirliklerini öngördükleri, böylece gelecek olan hakkında bile kaygılarının kısmen giderilebildiği şümulü/kucaklayıcı kavramlara ulaşmışlardır. Bilimler kavramlar sistemi olduğu için her zaman türlerden söz ederler; tarih ise tekillerden. Tarih bu sebepten ötürü tekil şeylerin bilimi olacaktır ki bu bir çelişki anlamına gelir. Yukarıdaki ifadeden bilimlerin hepsinin her zaman varolan şeyden söz ettiği sonucu da doğal olarak çıkar; oysa tarih sadece bir zamanlar var olmuş ve artık var olmayan şeyden söz eder. Ayrıca tarihin işi doğaları gereği tüketilemeyen mutlak manada tikel olanla ve münferit şeylerle oldu-

4 (: Subordination.)

5 (: Koordination.)

ğundan her şeyi ancak noksan ve kısmen bilir. Dahası onun her yeni günün önemsiz değersiz şeylerinin kendisine henüz bilmediği şeyi öğretmesine ses çıkarmaması gerekir. Eğer dönemlerin, yönetimlerin, ve diğer belli başlı ve siyasi değişimlerin, kısaca tarih tablolarında bulunacak her şeyin özel ya da tikelin tabi kılındığı tümel olduğu ileri sürülerek tarihte tikelin tümele tabi kılındığına dair bir itirazda bulunacak olunursa bu tümel kavramının yanlış anlaşılmasının üzerine oturacaktır. Burada sözü edilen tümel tarihte sadece *özneldir*, bir başka ifadeyle onun genelliği sadece şeylerin bireysel *bilgisinin* yetersizliğinden kaynaklanır; o *nesnel*, bir başka anlamıyla, şeylerin gerçekten birlikte düşünüleceği bir kavram değildir. Tarihteki en genel kavram kendi başına tekil ve tikel bir şey, yani uzun bir dönem ya da temel bir hadiseden ibarettir. Dolayısıyla tikel buna parçanın bütüne bağlı olduğu gibi bağlıdır, safi olguları değil kavramları sunduklarından ötürü bütün gerçek bilimlerde olduğu gibi vakanın kurala bağlı olduğu gibi değil. Bu sebepten ötürü tümelin doğru bilgisiyle ortaya çıkan özel/tikel durumu bu bilimlerde belli bir kesinlikle belirleyebiliriz. Sözgelimi genel olarak üçgenin yasalarını biliyorsam buna uygun olarak önümdeki üçgenin özelliklerinin ne olması gerektiğini de ifade edebilirim. Sözgelimi bütün memeliler için geçerli olan şeyi, yani iki kanlı kalpleri, tam olarak yedi boyun omurları, akciğerleri, diyafraamları, mesaneleri, beş duyuları vb. olduğunu, teşrihe tabi tutmazdan evvel, yeni yakalanmış bir yarasa için de söyleyebilirim. Ama tarihte bu böyle değildir, burada tümel kavramların nesnel tümeli değil, fakat sadece bilgimin özneldir bir tümeldir ve ona ancak yüzeysel olduğu kadarıyla tümel denebilir. Dolayısıyla Otuz Yıl Savaşını genel hatlarıyla yani bunun on yedinci yüzyılda vuku bulmuş olan bir din savaşı olduğunu bilebilirim; ama bu ge-

nel bilgi benim onun safahatı hakkında daha ayrıntılı bir şey söylememi mümkün kılmaz. Aynı karşıtlık gerçek bilimlerde doğrudan kavrayışa dayandığı için en kesin olan şeyin özel ve tekil olduğu keyfiyeti için de geçerlidir; genel hakikatler ise ondan ancak soyutlanarak elde edilmişlerdir ve bu sebepten ötürü yanlış bir şeyin bunların içerisinde kendisine yer bulması daha kolay olabilir. Buna karşılık tarihte bir şey ne kadar genel ise o kadar kesindir; sözgelimi devirler, krallar silsilesi veya sülalesi, devrimler, savaşlar ve banş anlaşmaları böyledir; olaylar ve bunlar arasındaki münasebetin özel yanları belirsizdir ve ne kadar ayrıntılara inerse bu her zaman daha fazla böyle olur. Bu sebepten ötürü tarih ne kadar özel ise o kadar ilgi çekicidir, ama aynı zamanda daha az güvenilirdir; ve dolayısıyla her bakımdan kurgusal ya da hayal ürünü bir esere yaklaşır. Bunun dışında tarihin övündüğü faydaya⁶ atfedilecek öneme gelince onu en iyi, kimi zaman kendi hayatındaki olayları bile ancak yirmi yıl sonra doğru çerçeve ve gerçek bağlamları içinde anladığını, her ne kadar bunların verileri eksiksiz olarak önünde olsa da tesadüflerin sürekli olarak işin içine kanışması ve niyetlerin saklanmasıyla saiklerin oynadığı rolün birbiriyle telifinin ne kadar güç olduğunu hatırlayan kimse değerlendirebilecektir. Şimdi tarih her zaman önüne amaç olarak sadece özel, münferit olguyu koyduğu ve bunu münhasıran gerçek olarak gördüğü kadarıyla şeyleri en genel zaviyeden görüp düşünen ve amaç olarak kendine genel ya da evrenseli seçen felsefenin doğrudan karşıtı ve tamamlayıcısıdır. Her tikelde bu tümel aynı kalır; dolayısıyla tikelde felsefe her zaman sadece tümeli görür ve onun fenomenal tezahüründe meydana gelen değişimi önemsiz bir şey olarak kabul eder: φιλοκατόλου γάρ ὁ φιλόσοφος (*generalium amator philo-*

6 (: ...Pragmatismus der Geschichte.)

saphus).⁷ Tarih bize her zaman başka bir şeyin olduğunu öğretirken, felsefe her zaman tam olarak aynı şeyin olduğunu ve olacağını kavramamız için bize yardım etmeye çalışır. Aslında her yerde doğanın olduğu gibi insan hayatının özü şimdiki zamanda hep tam olarak verilir ve bu sebepten ötürü tüm ayrıntılarıyla bilinmesi için sadece kavrayış derinliği talep eder. Ne var ki tarih derinliği uzunluk ve genişlikle telafi etmeyi umar; onun için şimdiki zamanların tümü geçmişle tamamlanması veya desteklenmesi gereken bir parçadan ibarettir. Fakat geçmişin uzunluğu sınırsızdır ve yine ona eklenen sınırsız bir gelecek vardır. Felsefi ve tarihi düşünceler arasındaki karşıtlık buna dayanır; ilki derinlere dalıp ortaya çıkarmak ister, ikincisi sonuna kadar anlatmaya çalışır. Tarih her tarafta farklı biçimler altında sadece aynı şeyi gösterir; fakat bir veya birkaç formda böyle bir şey görmeyen kimse onun bilgisine bu biçimlerin tümünü gözden geçirecek zor ulaşacaktır. Ulusların tarihinin bölümleri aslında sadece isimler ve tarihler ile birbirinden ayrılır; esas hakiki muhteva her yerde aynıdır.

Şimdi sanatın malzemesi *idea*, bilimin malzemesi *kavram* olduğu için, her ikisinin de şimdi varolan az sonra kaybolan, şimdi şöyle az sonra böyle olanla değil, her zaman ve sürekli olarak aynı tarzda varolanla uğraştıklarını görürüz. Bu sebepten ötürü her ikisi de Platon'un gerçek akli bilginin özel amacı olarak koyduğu şeyle ilgilirlenirler. Buna karşılık tarihin malzemesi tekilliği ve mümkünlüğü içerisinde münferit şeydir; o bir kez varolur ve ardından bir daha varolmamak üzere kaybolur. Tarih tıpkı rüzgârın önündeki bulutlar gibi hareket eden bir insan dünyasının çoğu zaman en önemsiz kaza ile bütünüyle değişen gelip geçici karmaşıklıklarını kendine

7 (: Filozof genelin dostudur.)

malzeme olarak seçer. Bu açıdan bakıldığında tarihin malzemesi bize insan aklının güçlü bir çaba gerektiren ciddi düşünmesine nadiren değen bir konu gibi görünür. O sırf bu kadar gelip geçici olduğu için insan akli düşünmesi için hiçbir surette geçip gitmeyen (sürekli olarak ve hep aynı tarzda varolan) şeyi seçmelidir.

Son olarak bilhassa akıl için her yerde böylesine mahvedici ve uyuşturucu olan şu Hegelci sahte felsefe çabasıyla, yani dünya tarihini tasarlanmış bir bütün olarak kavrama ya da onların adlandırdıkları biçimiyle "onu organik biçimde kurma/yorumlama"⁸ girişimine gelince belirtmek gerekir ki bunun kökünde yatan gerçekte kaba ve sığ bir gerçekçiliktir. Böyle bir gerçekçilik *fenome-ni* dünyanın kendinde *varlığı* olarak görür ve bunun bu fenomen ve onun biçim ve olaylarıyla ilgili bir mesele olduğunu sanır. Dahası onun bu sanısı zımnen benimsediği birtakım mitolojik temel görüşlerle gizlice desteklenir; aksi halde biri çıkıp böyle bir komedyanın gerçekte hangi izleyici için canlandırılmakta olduğunu sorabilirdi. Çünkü gerçek, doğrudan bilinç birliği⁹ insan soyu değil insan teki olduğu için bu soyun hayatının akışının birliği bir kurgudan ibarettir. Ayrıca nasıl ki tabiatta gerçek olan sadece tür, *cins* soyutlamadan ibaret ise, insan soyunda da gerçek olan insan tekleri ve onların hayatlarının akışıdır, uluslar ve onların hayatı birer soyutlamadan ibarettir. Son olarak hiçbir derinliği olmayan bir iyimserliğin yönlendirdiği inşacı tarihler¹⁰ her zaman nihayetinde müreffeh, zengin, şişman bir devlet ve beraberinde iyi düzenlenmiş bir esas teşkilat yapısı, iyi işleyen bir adalet ve kolluk teşkilatı, faydalı sanatlar ve sınai işlet-

8 (: "sie organisch zu konstruieren".)

9 (: unmittelbare Einheit des Bewußtseyns.)

10 (: die Konstruktionsgeschichten: dolayısıyla yukarıdaki kök fillin pejoratif anlamına bağlı olarak kurmaca, giderek uydurmaca.)

meler ve olsa olsa zihni mükemmeliyet ile sona ererler. Çünkü bu aslında mümkün olan yegane mükemmeliyettir, zira özü itibariyle değişmeden kalan manevi/ahlaki olandır. Fakat öz bilincimizin tanıklığına göre her şeyin gelip kendisine dayandığı bu manevi/ahlaki unsurdur; ve bu onun iradesinin eğilimi olarak ancak insan tekinde mevcuttur. Gerçekte birlik, bağlantı ve hakiki anlama sahip olan sadece her bir insan tekinin hayat akışıdır; ve bu bir eğitim-öğrenim olarak görülmelidir ve bunun anlamı manevi/ahlakidir. İradeyi ilgilendirdikleri kadarıyla sadece iç hayatımızın olayları hakiki gerçekliğe sahiptir ve gerçek olaylardır; çünkü sadece irade kendinde şeydir. Her mikrokozmosda makrokozmos yer alır ve sonuncusu ilkinde içerilenden fazla hiçbir şey ihtiva etmez. Çokluk fenomenaldır ve harici hadiseler fenomenal dünyanın görünüşlerinden başka bir şey değildir; bu sebepten ötürü bunların doğrudan ne gerçekliği ne anlamı vardır, ancak insan teklerinin iradesiyle ilişkileri sayesinde dolaylı olarak (böyle bir şeyden söz edilebilir). Binaenaleyh bunları açıklama ve yorumlama çabası bulutların şekillerinde insan ve hayvan kümelerini görme çabasına benzer. Tarihin anlattığı aslında insanlığın uzun, ağır ve karmaşık düşünden başka bir şey değildir.

Tarih felsefesini bütün felsefenin temel amacı olarak gören Hegelcileri bıkmadan usanmadan felsefenin amacının şimdi böyle az sonra şöyle olan değil, değişmez ve hep aynı kalan olduğunu tekrarlayan Platon'a havale etmek gerekir. Dünyanın ya da onların ifade ettikleri biçimiyle tarihin gidişatıyla ilgili bu tür kurguları/yorumları kuran herkes bütün felsefenin en başta gelen hakikatini, varolanın her zaman aynı olduğunu, her türlü oluş ve zuhurun sadece görünüş, kalıcı olanın sadece idealar, zamanın da ideal olduğunu kavramamış demektir. Platon'un demek istediği bu, Kant'ın kastettiği budur. Bu

sebepten ötürü biz bugün ve her zaman *mevcut olan şeyi*, gerçekten *var olan şeyi* anlamaya, bir başka ifadeyle (Platon'un anladığı anlamda) ideaları bilmeye çalışmalıyız. Buna karşılık teşekkür, tekevvün ve sayruretin, bir halden diğer bir hale geçişin olması gerektiğini sanırlar. Bu sebepten ötürü felsefelerinde tarihe başköşeyi ayırırlar ve bunu önceden düşünülmüş bir dünya tasarısı üzerine inşa ederler, (olup bitenleri böyle bir tasarıya göre) yorumlarlar. Bu dünya tasarısına göre her şey en iyi şekilde tertip ve tanzim edilmiştir ve iyi niyetle çekip çevrilir. Şu halde bunun *finaliter*¹¹ görünmesi gerekir ve bu büyük ve muhteşem bir şey olacaktır. Dolayısıyla bunlar dünyayı mükemmelen gerçek kabul ederler ve onun amacını bu sefil yeryüzü mutluluğunda görürler. İnsanlar tarafından ne kadar aziz tutulursa tutulsun, kader tarafından ne kadar kayırılsa kayırılsın böyle bir mutluluk yine de sığ, aldatıcı, kırılgan ve sefil bir şeydir. Ondan ne esas teşkilat yapıları, ne hukuk sistemleri, ne buhar motorları, ne telgraflar özü itibariyle daha iyi olan herhangi bir şey meydana getirebilirler. Sözü geçen filozoflar ve tarih ululayıcıları bu yüzden basit gerçekçiler ve aynı zamanda iyimser ve *eudaimonistler*,¹² dolayısıyla dar kafalı adamlar ve *philisterlerin* ta kendileridir. Ayrıca bunlar gerçekte kötü Hıristiyanlardır, çünkü Hıristiyanlığın hakiki ruhu ve çekirdeği, keza Brahman ve Buda dininin de olduğu gibi, her türlü dünyevi mutluluğun beyhudeliğinin bilgisi, onun tam olarak küçümsenmesi ve ondan yüz çevirip gayet farklı, hatta karşıt türde bir varoluşa yönelmedir. Zannımca Hıristiyanlığın ruhu ve amacı, "meselenin hakiki nazik noktası" budur; ama bu onların zan-

11 (: Amaçlı, gai.)

12 (: En yüksek ahlaki hedefin mutluluk ve kişisel iyilik (bien-être) olduğunu savunanlar...Kavramın Grek felsefesindeki yeri ve geçmişi için bkz. E. Zeller, *Grek Felsefesi Tarihi*, Say Yayınları, 2008.)

nettikleri gibi tektanrıcılık değildir. Bu yüzden iyimser Yahudilik ve onun bir türü olan İslam'a göre Tanrısız Budizm dini Hıristiyanlığa daha yakındır.

Bu sebepten gerçek bir tarih felsefesi bütün bunların yaptığı gibi her zaman *oluş halinde olan* ve asla *varolmayan* (Platon'un dilini kullanmak gerekirse) şeyi nazariite bara almaz ve bunu şeylerin gerçek doğası olarak görmez. Bilakis o her zaman varolanı, asla bir halden diğere geçemeyeni veya geçip gitmeyi göz önünde tutar. Dolayısıyla o insanların gelip geçici hedeflerinin ezelili/ebedi ve mutlak hedeflere yükseltilmesine ve ardından da yaratıcılık ve düşgücüyle, onların bu hedeflere doğru ilerleyişini karışıklık ve anlaşılmalığın bin bir türüyle yorumlanmasına dayanmaz. O tarihin sadece düzenlenişi itibariyle değil fakat bizatihi doğası itibariyle de asılsız ve uydurma olduğu kavrayışına dayanır, çünkü salt insan teklerinden ve münferit hadiselerden söz ettiği halde her zaman kendisine farklı bir şey anlattığı süsünü verir, oysa başından sonuna farklı bir isim ve farklı bir kılık altında sadece hep aynı şeyi tekrarlar. Hakiki tarih felsefesi bütün bu sonu gelmez değişim ve onların düzensizlik ve karmaşası içinde önümüzde dün ve her zaman nasıl davranıyorsa bugün de öyle davranan hep aynı, özdeş, değişmez özü bulduğumuzun derin kavrayışına dayanır. Bu yüzden o bütün olaylarda, hem eski zamanlarda hem yeni zamanlarda, hem Doğuda hem Batıda özdeş olanı tanımalı, özel şartlar, adetler ve kıyafetlerdeki her türlü farklılığa karşın her yerde aynı insanlığı görmelidir. Her türlü değişimde değişmeyen bu kalıcı özdeş unsur insan yüreğinin ve kafasının temel niteliklerine dayanır. Tarihin düsturu genel olarak şu olmalıdır: *Eadem, sed aliter*.¹³ Eğer Herodotos'u okursak tarihi felse-

13 (: Aynı fakat başka türlü..)

fi açıdan zaten yeterince tetkik etmiş oluruz. Çünkü dünyanın daha sonraki tarihini oluşturan her şey, yani insan soyunun sözünü ettiğimiz niteliklerden ve yeryüzündeki tarihinden kaynaklandığı şekliyle çabaları, yapıp ettikleri, katlandıkları ve kaderi zaten burada mevcuttur.

Eğer şimdiye kadar söylenmiş olanlardan insanın gerçek doğasını bilmenin bir aracı olarak düşünüldüğünde tarihin şiirden daha aşağı olduğunu; ve ayrıca tarihin gerçek anlamda bir bilim olmadığını; ve nihayet onu anlamlı bir bağla birlikte başlangıç, orta ve sonla bir bütün olarak kurma/yorumlama çabasının beyhude olduğunu ve yanlış anlamaya dayandığını görüp fark etmişsek; o zaman değerinin neye dayandığını göstermediğimiz sürece sanki onu her türlü değerden yoksun bırakmak istiyoruz gibi bir izlenim hasıl olacaktır. Bununla beraber aslında sanatın bu zaptından ve bilimin bu reddinden sonra ona geriye her ikisinden farklı gayet özel bir alan, kabul etmesi halinde kimsenin saygınlığına dil uzatamayacağı bir alan kalır.

Akıl melekesi insan için neyse tarih de insan soyu için odur. Bu meleke sayesinde o hayvanlar gibi algının dar şimdisiyle sınırlanmaz, fakat aynı zamanda onun irtibatlı olduğu ve içinden çıktığı kıyas kabul etmez derecede daha geniş geçmiş de bilir. Ve o şimdiiyi doğru ve gerçek bir şekilde ancak böyle anlar¹⁴ ve ayrıca gelecekle ilgili sonuçları da ancak böyle çıkarabilir. Buna karşılık bilgisi teemmülden¹⁵ yoksun olduğundan algıyla dolayısıyla şimdiyle sınırlı olan hayvan insanlar arasında evcilleştirildiğinde bile bilgisiz, anlayışsız, akılsız, çaresiz ve muhtaç dolaşır. Kendi tarihini bilmeyen ulusun durumu da buna benzer; o da şimdinin geçmişle irtibatını kuramadığı ve onu buradan hareketle açıklayamadığı için

14 (Ya da: şimdinin hakiki anlayışına ancak böyle sahip olur...)

15 (: Reflektion.)

kendisini ve içinde bulunduğu zamanı anlamaz, hele geleceği hiç öngöremez. Bir millet ancak tarih sayesinde tam olarak kendinin idrakine varabilir.

Dolayısıyla tarih insan soyunun akli bilinci olarak kabul edilmelidir ve akıl melekesiyle belirlenen, ayna olma ve bağ kurma işlevlerine sahip bilinç insan teki için neyse tarih de insan soyu için odur. Böyle bir bilinçten yoksun olmasından ötürü hayvan sadece algılanabilir dar şimdiyle sınırlıdır. Dolayısıyla tarihteki her boşluk bir insanın anımsayan bilincindeki boşluğa benzer. Kendi bilgisinden ve haberinden daha uzun yaşamış olan, sözcülimi Piramitler, Meksika'daki (İnka ve Azteklerin) tapınak ve sarayları gibi, çok eski tarihe ait bir abidenin önünde biz, bir hizmetçi olarak dahil veya medhaldar olduğu insan eylemlerinin karşısında bir hayvan, ya da anahtarını unuttuğu kendine ait eski bir şifrenin önünde bir insan nasıl durursa öyle durur, duygusuz ve anlayışsız etrafımıza bakınız. Aslında bu durumda gece uykusunda yaptığımız şeyi sabahleyin önünde bulan bir uyurgezerden farklı bir yanımız yoktur. Dolayısıyla bu anlamda tarih insan soyunun akıl melekesi ya da (eşyaya ve hadiselere) ayna olma vasfını taşıyan bilinci olarak kabul edilmelidir ve bütün insan soyu için doğrudan müşterek bir öz-bilincin yerini alır, öyle ki insan soyu ancak onun sayesinde bir bütün olmaya, bir insanlık haline gelmeye başlar. Bu tarihin gerçek değeridir ve dolayısıyla ona duyulan evrensel ve giderek artan ilgi esas itibarıyla onun insan soyu için kişisel bir ilgi olmasına dayanır.

Şimdi *dil* insanların akıl yürütme melekesi için, kullanımında vazgeçilmez bir koşul olarak neyse *yazı* da burada işaret edilen bütün insan soyunun aklını kullanma yetisi için odur; çünkü bu akıl yetisinin gerçek anlamda varoluşu ancak yazıyla başlar, nitekim insan teklerinin akıl melekesinin vücut buluşu da ilk defa dille başlar.

Dolayısıyla yazı insan soyunun ölümle sürekli olarak inkıta uğrayan ve bu sebepten ötürü parçalı bir yapıya sahip olan bilinci için birliğin onanılmasına hizmet eder; böylece atada ortaya çıkmış olan bir düşünce soyun uzak halkalarından birinde sürdürülüp sonuna kadar götürülür. Yazı insan soyunun ve onun bilincinin parçalanıp hudutsuz sayıda ömürsüz insan teklerine dağılmasının önüne geçer ve böylece karşı konulmaz derecede hızlanan zamana—ki kollarında getirdiği unutmadır—mukavemet eder. Gerek yazılı gerek *dikili* abideler bunu başarmaya dönük bir çaba olarak görülmelidir; ve bir ölçüde sonuncu öncekinden daha eskidir. Zira binlerce yıl ayakta kalacak olan piramitler, yekpare dikmeler, taş mezarlar, obeliskler, tapınaklar ve saraylar inşa etmek için uzun yıllar boyunca binlerce insanın gücünü hesabı imkânsız bir maliyetle harekete geçirenlerin sadece kendilerini, kendi kısacık ömürlerini, diktikleri şeyin akıbetini görmelerini sağlamayacak kadar kısa hayatlarını, hatta kalabalıkların eğitimsiz durumu nedeniyle bir bahane olarak kullanmaları kaçınılmaz hale gelen görünür amacı göz önünde bulundurmuş olabileceklerine kim inanır?

Elbette gerçek amaç soylarının en son temsilcileriyle konuşmak, onlarla bir ilişkiye girmek ve böylece insanlığın bilincinin birliğini onarmaktı. Hinduların, Mısırlıların hatta Greklerin ve Romalıların binaları birkaç bin yıl ayakta kalacak şekilde tasarlanmıştır, çünkü yüksek kültür düzeyleri sayesinde onların ufukları daha genişti. Buna karşılık orta çağların ve yakın zamanların binaları ancak birkaç yüz ayakta kalacak şekilde tasarlanmıştır. Bu da yine kullanımının yaygınlaşmasından sonra ve aynı kaynaktan baskı tekniğinin doğmasından bu yana yazıya daha fazla güvenilmeye başlamasının bir sonucudur. Hatta daha yakın zamanların binalarında bile gelecek nesillerle konuşma arzusunu görüyoruz; bu yüzden bunla-

rın alçak, yararcı amaçlara hizmet etmelerini sağlamak için yıkılması veya şekillerinin bozulması rezalettir. Yazılı abideler dikili abidelere göre bu unsurlardan daha az ama barbarlardan daha fazla korkmalı; onlar çok daha fazlasını başarırlar. Mısırlılar bu ikisini dikili abidelerini hiyerogliflerle kaplayarak birleştirmeye çalıştılar; hatta hiyeroglifler olur da anlaşılmaz hale gelir diye bunlara resimleri de eklediler.

SCHOPENHAUER KİTAPLIĞI

.....

AŞKA ve KADINLARA DAİR



SEÇKİNLİK ve SIRADANLIK ÜZERİNE



HAYATIN ANLAMI



OKUMAK, YAZMAK ve YAŞAMAK ÜZERİNE



ÜNİVERSİTELER ve FELSEFE



HUKUK, AHLAK ve SİYASET ÜZERİNE



DİN ÜZERİNE



GÜZELİN METAFİZİĞİ

FİKİR MİMARLARI DİZİSİ



HEGEL	NEJAT BOZKURT
KANT	NEJAT BOZKURT
HUME	ÖRSAN K. ÖYMEN
EINSTEIN	NEJAT BOZKURT
BENJAMIN	BESİM F. DELLALOĞLU
GOETHE	GÜRSEL AYTAÇ
FREUD	CENGİZ GÜLEÇ
NIETZSCHE	K. SARIALIOĞLU- M. BATMANKAYA
SOKRATES	AHMET CEVİZCİ
HUSSERL	KASIM KÜÇÜKALP
BERGSON	ALİ OSMAN GÜNDOĞAN
PAVLOV	UĞUR AKPUR
MILL	CENGİZ ÇAĞLA
ARISTOTELES	KAAN H. ÖKTEN
MEVLÂNÂ	MEHMET KANAR
HEIDEGGER	AHMET AYDOĞAN
FÂRÂBÎ	H. GAZİ TOPDEMİR
İBN SÎNÂ	H. GAZİ TOPDEMİR
GALILEO	H. GAZİ TOPDEMİR - S. YİNİLMEZ
SCHOPENHAUER	AHMET AYDOĞAN
KIERKEGAARD	KAMURAN GÖDELEK
LACAN	NAMİ BAŞER
BAUDRILLARD	OĞUZ ADANIR
FOUCAULT	VELİ URHAN
İBN RÜŞD	H. GAZİ TOPDEMİR



Verbum sapienti sat est ya da dilimizdeki ifadesiyle “arif olan anlar”. Neden *âlim olan* değil de *ârif olan*? Anlamada *arif olanın âlim olana* bu üstünlüğü nereden kaynaklanır? Anlama melekesini kazandırmak bakımından “ilim” (*scientia*) insanı nerede bırakır? “İrfan” (*sapientia*) nereden alır, nereye götürür?

Okumak, Yazmak ve Yaşamak Üzerine'de okuma etkinliğinin düşünme ve yazmayla ilişkisi irdelenmiş ve bu ikisinin uygun şekilde beslenmesi için seçerek okumanın lüzumu, her ikisinin de düşünmeye mutlak bağlılığı vurgulanmıştı. Burada ise sözünü sakınmazlığından rahatsız olmak yerine artık özellikle arar olduğumuz filozofun zaviyesinden böyle bir seçicilikten yoksun okumanın insanı nereye götüreceği bütün çıplaklığıyla ortaya konulmaktadır.

Ve günümüz dünyasında sırf hakikat aşkıyla ve öğrenme tutkusuyla okuyanlarla okuduklarıyla bir yerlerde olmayı ya da görünmeyi arayan okuyanların durumu:

“Dolayısıyla edebiyat tarihine bakanlar görecektir, bilgiyi ve şeylerin iç yüzünü sezip anlamayı kendilerine gaye edinmiş olanlar, kıymetleri bilinmemiş ve yüz çevrilmiş olarak kalırken, bu tür şeylerin safi görüntüsüyle ortalıkta caka satıp gösteriş yapanlar bu yoldan boğazlarını doyurdukları gibi, çağdaşlarının hayranlıklarını da kazanırlar.”



7,50 TL

online satış:
www.saykitap.com





SCHOPENHAUER

TARTIŞMA SANATININ
İNCELİKLERİ

Toplu Eserleri - 10

SaY

TARTIŞMA SANATININ İNCELİKLERİ

Arthur Schopenhauer

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

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

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

Arthur Schopenhauer

**TARTIŞMA SANATININ
İNCELİKLERİ**

(Genişletilmiş 2. Baskı)

Çeviren:
Ahmet Aydoğan

saY

Say Yayınlan

Schopenhauer / Toplu Eserleri 10

Tartışma Sanatının İncelikleri

ISBN 978-605-02-0031-7

Sertifika No: 10962

Yayın Hakları © Say Yayınlan

Bu eserin tüm hakları saklıdır. Yayınevinden yazılı izin alınmaksızın kısmen veya tamamen alıntı yapılamaz, hiçbir şekilde kopyalanamaz, çoğaltılamaz ve yayımlanamaz.

Özgün adı: *Die Welt als Wille und Vorstellung*, Bd. II, Kap. XI: Zur Rhetorik. *Parerga und Paralipomena*, Bd. II, Kap. II: Zur Logik und Dialektik. *Die Kunst, Recht zu behalten*.

Çeviren: Ahmet Aydoğan

Editör: Derya Önder

Sayfa Düzeni: Tülay Malkoç

Baskı: Kurtiş Matbaası

Topkapı-İstanbul

Tel: (0212) 613 68 94

Matbaa sertifika no: 12992

1. Baskı: Say Yayınlan, 2011

2. Baskı: Say Yayınlan, 2012

Say Yayınlan

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

Telefon: (0212) 512 21 58 • Faks: (0212) 512 50 80

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

Genel Dağıtım: Say Dağıtım Ltd. Şti.

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

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

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

İçindekiler

İkinci Baskıya Önsöz	7
Sunuş	21
Tartışma (ve İkna) Sanatının İncelikleri	
Giriş:	
Belagat yahut etkili konuşma sanatı	45
Tartışma ve Çekişme	
Toplu Bakış	51
İncelikleri ve Ayrıntılarıyla Tartışma Sanatı	
Mantık ve Diyalektik.....	67
Eristik Diyalektik	71
Her Türlü Diyalektiğin Temeli	80
Tartışma Hileleri.....	85
Ekler	125

İkinci Baskıya Önsöz

Tartışma Sanatının İncelikleri altı yedi ay gibi kısa bir zaman içerisinde ikinci baskısını yapıyor. Üstelik kitabı takdim etmek üzere konulan sunuş yazısı kitabı açacak, dikkat çektikleriyle okumayı kolaylaştıracak yerde yoğunluğu hatta, deyiş yerdeyse, nefes aldırılmazlığıyla kitap için ciddi bir perde oluşturmasına ve gerek muhteva tertibi gerek sayfa düzeni bakımından onca eksik ve kusuruna rağmen böyle bir kitap bu kadar kısa bir zamanda bunu yapabiliyor.

Bunu bütün bu nakiselerine rağmen nasıl yapabiliyor?

Bu yapıları hayra mı yormalıyız? Yoksa tam tersi bir şeyin alameti olarak mı görmeliyiz?

Bir dost işe kötü tarafından baktı ve bunu bütün toplum katmanları içerisinde çekişmeciliğin ve didişmeciliğin altın çağını idrak etmeye başladığı bir dönemde kitabın muhtevasıyla bu nabzı iyi yakalamasına ve bizzat başlığıyla okurunu ayartıp dikkatini çecek bir cezp ediciliğe sahip olmasına bağladı.

Bir başkası ise bunun arka kapak yazısında baştan iyi tutturulan ve tutturduğunu da iyi tutan cümlelerin sonunda fevkalade ince ve nazik bir dille yapılması gereken işaret ve daveti neredeyse cazgırlığa vardırken sergilediği *vulgarismde* aranması gerektiğini söyledi.

Eğer gerçek bu ikisinden biri veya her ikisiyse yazık. *Sunuş* yazısına, yazıda gözetilen inceliklere, gözetebil-

mek için sarf edilen emeğe, sağlığı tehlikeye atacak bo-
yutlara varan gerilime ve o gerilimin mahsulü olan şeyle-
re. Yazık.

Ne var ki ilk ihtimal daha başından göz önünden bu-
lundurulmuş ve o *Sunuş* yazısı da zaten böyle bir ihtimal
görmezden gelinemediği için yazılmıştı. İkinci ihtimalse
ileride söylenecek olanları kendi başına gölgeleyebile-
cek kudrete sahip değil. Kaldı ki her iki ihtimal de kita-
bın en azından seslendiklerinin dikkatleri kuru bir baş-
lıkla veya kışkırtıcı bir iki cümleyle çelinebilecek kadar
bu genel temayüle teşne olduklarını var sayar, gördüğü
bu ilgiyi de böyle bir susamışlığa bağlar ki bu her ne
olursa olsun bir bühtan olur.

O zaman oradaki umudu muhafaza etmek için hala
belbağlanabilecek bir varsayım, önümüzdeki sorunun
cevabını bulabileceğimiz saklı bir yer var demektir. Do-
layısıyla kitabın gördüğü bu ilgiyi yine orada söylenenler
çerçevesinde yorumlayabilir ve: hak ve hakikate boyun
eğip teslim olma yerine bin dereden bin su getiren çe-
kişmecilik ve ayak direyliciliğin ülke genelinde her geçen
gün bir kat daha yaygınlaşmasının en azından bu kitabın
okurları ölçeğinde doğurduğu hoşnutsuzluğa ya da böy-
le bir yaygınlaşmanın esrarının uyardığı tecessüse yora-
biliriz.

Dilimizde artık kulaklara çalınmaz olmuş fakat vak-
tiyle ağızlardan düşmeyen bir söz vardır:

“Hak deyince akan sular durur!”

Dilimizin tanıklığına göre bu dilin adesesinden dün-
yayı görüp tanıyanlar hak dendiğinde öylesine derinden
sarsılıyor ve her ne hal üzereyseler kendilerini öylesine
büyük bir huşu ve haşyetle toparlıyorlarmış ki bu hal
üzere etraflarına baktıklarında bunun sadece kendilerin-

de değil dört bir cihette, canlı cansız her şeyde gerçekleştiğini görecektir bir görüş gücüne ulaşıyorlarmış.

Sair her şey onları dağıtsa, aralarındaki nizam ve intizamı bozup niza ve ihtilaf doğursa dahi hak dendiğinde derhal kendilerine geliyor ve hizaya geçiyorlarmış.

Belki onlar da herkes gibi herhangi bir şeye erişmek için çabalarken yollanna çıkan şeyleri bertaraf ederek olmadı arkasından dolanarak aşip geçiyorlardı, ama hak çıktığında görmezden gelerek, olmadı görünmez hale getirerek her ne pahasına olursa olsun erişmeye çalışmak yerine derhal çabalamalarına son verip hakka teslim oluyorlarmış...

Buradan bir yol tutturup derinleşebildiğimiz kadar derinlere sardınır, bu sözün böyle bir dille bize nasıl ve hangi şartlarda miras kaldığını anlamaya çalışırdık. Ama nafi.

Artık sözün söylediğinde itibar edilecek itibarı kalmadı.

Söz denilen şeyin itibarı öylesine tükendi ki artık insanlar boşa da doluya da "benim karnım tok!" deyip boş geçiyorlar.

Ne diyelim... Böylesine hor ve hoyratça kullanarak insanların nezdinde bir gün sözün "laf"a, lafın da boşu dolusu ayırt edilme zahmetine değmez "lakırdı"ya dönüşeceğini ve tokluğun aşılmaz geçit vermezliğine toslayacağını hesap edemeyip bindikleri dalı kesmiş olanlar utansın! Gelsin kessin savaşı, bitireceği varsa bitirsin başı, tek yağ ile bal etsin ağulu aşı denildiği ve tam ihtiyaç duyulup yolu gözlendiği sırada keseceğini kesemeyecek, bitireceğini bitiremeyecek derecede sözü sakatlayıp tüketenler utansın!..

Onun için doğrudan günümüze dönelim ve bugün bu açıdan ne durumda olduğumuza bakalım.

Bırakalım geri kalanları bugün hak deyince asıl durması gereken: insan duruyor mu?

Durmuyor.

Ya ne yapıyor?

Nerede kimin yoluna durdurucu bir güç olarak çıksa artık herkes hiç duraksamadan işi laf cambazlığına döküyor, karşısındakini lafazanlıkla boğuyor ve böylece onu o durdurucu güçten yoksun bırakarak yoldan kaldırıyor, daha doğrusu kaldırdığını sanıyor.

Artık kimse kendisine rağmen, kendisine yakın olarak gördüğü şeylere rağmen hakkı teslim etmiyor, eğer uzağındaysa yaklaşmak yerine onu kendisine yaklaştırıyor, buna muvaffak olamıyorsa yaklaşma vecibesini bir vecibe olmaktan çıkarmak için işi önce ikrar verdiği şeyleri, en sonunda da ikrar vereni: kendisini inkara kadar götürüyor.

Artık herkes her şey istediğim gibi olsun diyor, olmuyorsa durup dikelmek ve sağa sola kulak vermek yerine gücü kuvveti varsa oldumak için zorluyor, yoksa bin türlü kılığa girerek dönüp kendisini zorluyor.

Ve eğer en sonunda hak sebebiyle bu olmazlık bir niza ve ihtilafa dönüşüyor ve bu defa hak hukuk olarak yollarına çıkıyorsa artık "bırakalım son sözü hukuk söylesin!" demek yerine hala zorlamaya devam ediliyor, duruma göre ya ihtilafın görüldüğü hukuk değiştiriliyor daha da olmadı iş ihtilafı görececek hakimleri değiştirmeye kadar götürülüyor. Böylece son sözü söyleyip niza ve ihtilafı sona erdirecek, çekişmenin toz dumanı içerisinde önlerini göremez hale gelen insanlara ihtiyaç duydukları aydınlığın berraklığını sunacak yükseklikte tutulması gereken günlük siyasetin batağına çekiliyor ve öyle bir noktaya geliniyor ki kimin haklı kimin haksız olduğu sonsuza kadar çözülemez bir mesele olarak cevapsız kalıyor.

Hangi şart altında olursa olsun mutlaka bariz olması gereken tebarüz etme imkanından mahrum bırakılıyor...

Avrupa'da buna "değerlerin aşınması" dendi ve "transvaluation" diye bir şeyden söz edildi.

Oysa ortadaki çok daha derin bir buhran idi ve temelinde onların "sübjektivizm" dedikleri şey vardı.

Onun için dehşetle irkilip sormak gerekiyordu: Bu "sübjektivizm" denilen şey nasıl ortaya çıkar, bu her şeyi kendisine ram edici cüreti nereden bulur? *Sofia* gibi ulu ve ulvi bir şey nasıl olur *sofistliğe* dönüşür? Dinleyerek hüküm verip yol açması gereken *muhakemenin* başına ne gelir ki muhatabını yanıltacak safsatalar uyduran *mugalata* olur?

Orada bu ve benzeri sorular sorularak, "sübjektivizm" tam olarak aydınlatılamamış olsa bile, hiç olmazsa "sofistlik" bütün yönleriyle ele alınıp tartışıldı, lehinde aleyhinde bir yığın kitap yazıldı.

Burada bu sorular sorulamaz, sorulsa müşteri bulamaz, bulsa muhatabına ulaşacak mecradan mahrum bırakılır.

Dahası buradan "hak dendiğinde eğer akan sular durmazsa" "akacak su bulunmaz"a ulaşmaya çabalayacak düşünce velev ki ulaşacak kıvama gelse dinleyecek kimseyi bulamaz.

Bu bulunmazlık soruların önemsiz olmasından değil.

İnsanların bir arada yaşamasını mümkün kılan en temel sütunlardan birindeki çürümeyi sorguladıklarından dolayı bu soruların hayatiliği aşık. Ama burada artık her şey gazeteci kafasıyla ve tam ona mahsus bir sığılık ve derme çatmalıklarla ancak bir adım gerisinden ele alınarak konuşuluyor. Kimsenin daha fazlasına tahammülü yok. Ve bu tahammülsüzlük düşüncenin en fazla ürktüğü şey. Onun için de bir hastanın derdine derman olacak devayı

kendi elleriyle kendinden mahrum etmesi gibi, buradaki umumi efkâr da kendisini ona eriştirecek yolu aramayarak veya arayanlara talip olmayarak derdine derman olacak bilgiden kendi kendisini mahrum ediyor.

O itibarla garipsememek gerekir: İnsanın insan olmak hasebiyle en temel ve hayati meseleleri eğer ilkelelerinden hareketle ele alınarak konuşulacaksa bu ancak metafiziğin dil ve imkanlarıyla olabileceksen bunları en gündelik dille ulu orta konuşmaya tevessül etmek, olmadı bu kadarına bile tahammül edemeyip dilin bünyesinden bu imkanların izlerini topyekun silmeye kalkmak, diğer yanda ise en süfli veya alelade şeyleri en karmaşık ve tekellüflü bir dille konuşmak hatta bunların metafiziğini kurmaya kalkmak—bunlar ancak bu zamanda olacak şeylerdir.

İlkesizlik her yerde kazanıyor.

İhalecilik ülke insanının kaçınılmaz kaderi haline geliyor.

Eskiden sermayesi olmayan fakat sermaye sahiplerinin tezgahlarında işe yarayacak bir mahareti yahut marifeti olanlar pazara çıkar ve onu satılığa çıkarırlardı. Müşteri çıktığında bir bedel mukabilinde satılan meziyet yahut maharet hayat hakkı tanınmadığı için diğerlerini en fazla köreltebilir yahut büsbütün güdük bırakabilirdi. Yani en fazla kendine zarar verirdi. Artık bu gibilere yurt içindekiler yetmiyor, doğrudan yurt dışındaki pazarlara çıkıyorlar. Eğer onların yurtdışındaki bu arayışlarının sorumlusu bu ülkede müşterilerinin çıkmamasıysa bunca zaman bu ülkeye ve imkanlarına hükmetmiş olanlara ne dense az gelir. Ki bunun böyle olduğunu düşünmek için yeterince sebep var, zira elindeki kıt kanat imkanlarla bu zor günlerinde ülkesi için seferber olacak olanlar bu im-

kanları nerede neyin ucundan tutarak kullanabileceklerini bilecek ya da sorup öğrenecek durumda değiller. “Vaktiyle böyle bir ihtimal öngörülmüş olmalı ki bunun maddi-fiziki bir istila olacağını düşünerek seferberlik dairelerini kuranlar kendilerince bunun bir önlemini almışlardı ama bu istilanın zihni-fikri bir istila olarak başlayıp her şeyi teslim alacağını nereden bilebilirlerdi?” sorusuyla kendilerini savunacak olanlar bugün davasını kimseye anlatamazlar. Çünkü eğer *stratēgia* denilen şey sonunda *stratēgos stratagem stratum stratus: sternereye* yani düşünce çabasıyla gerçekleştirilen “yayma ve yerleştirme” ameliyesine dayanıyorsa o ihtimali öngördüklerini söyleyenler bugün olmazsa yarın mutlaka gafil avlanacaklardı, çünkü baş tacı etmeleri gereken şeyi, düşünceyi bir ayaklar altına almadıkları kalmıştı.

Yakınlarda ülkenin en köklü kurumlarından biri daha tasfiye edildi. Daha doğrusu o kurumun içerisinde iyi kötü devlet terbiyesi görmüş, az çok tarih şuuruna sahip, dolayısıyla bu ülkenin dikiş yerlerini o tarih şuuru çerçevesinde şöyle böyle bilen, onların civarında kimin hangi maksatla dolandığını az da olsa çıkarabilecek durumda olan bir zümre daha saf dışı edildi.

Neyle, hangi enstrümanlarla?

O kadar çok istismar konusu oldukları, hele son zamanlarda doğrudan ve alenen birtakım gizli emellere alet edildikleri artık iyice ayyuka çıktığı için kimseye inandırıcı gelmeyen martavallarla.

Neydi bunlar?

O sunuş yazısında çok daha etraflı bir şekilde dile getirilmiş ve nereye aitseler tam oraya yerleştirilmişti: bu on yılın (çünkü her şey gibi artık bunların da ömrü kısaldı) *trinité sacrési*: demokrasi, insan hakları ve hukukun üstünlüğü.

Fakat asıl büyük tasfiye kurumlarda yapılan veya doğrudan kurumların tasfiyesi değil. Ülkenin meselelerini her birini kendi ilkesinden hareketle, dünü bugünü ve yarını içinde düşünebilecek vüsate sahip zihinler öz yurdundan tasfiye ediliyor. Şu son on yıl içinde öyle muazzam bir zihni ve ruhi dönüşüm geçirdik ki şimdi kendimizi bulduğumuz noktayı ifade etmek için eğer dilimizde bu manada sefaletin en koyusunu ifade edebilecek kudrette bir sözcük olsaydı o dahi kifayet etmezdi. Artık bu ülkenin hangi meselesi olursa olsun ehlinin eline geçme ve o elden örselenmeden esrarının çözümlenmesini bulma umudunu ebediyen kaybediyor. Artık bu ülkenin meseleleri ebediyen sahihsiz, ebediyen öksüz kalıyor. Bundan böyle bu ülkede her meselenin kaderi biganelerin önce sağır kapılarını ardından bön bakışlarını himmet umuduyla beyhude yere bekledikten sonra ne mahremiyetine hürmet eden ne esrarına nüfuz edebilen ehliyetsiz ellerde bir mesele haline gelirken dahi görmediğini görmek, zillet içinde sürünmektir. Artık bu ülkenin meselelerinin payına düşen kan donduran gevezeliktir.

Bugün deliler ülkesinde geri kalan az sayıdaki akıllının aklın artık hiçbir hükmünün kalmadığını gördükleri için ülke insanlarını vaktiyle akıllarından etmiş olan akılsızlık suyunu kendi elleriyle içerek akla veda etmek zorunda kaldıkları gündür.

Artık başka hiçbir saik ve maksatla değil sırf bir meselenin hatın için konuşacak olan kimse, tabii eğer hala böyle birisi çıkar da sesini duyurabilecek bir mecra bulabilirse, söyleyeceklerinin o meseleyi bütün yönleriyle kucaklayıp kavramasını düşünmek yükünü omuzlamakla kalmayacak nerede kimin nasırına basacağını da hesaplamak zorunda kalacaktır.

Fakat şunun bunun hatırı ya da hesabı için değil sırf o meselenin hatırı için ve bundan dolayı onu bütün yönleriyle kucaklayıp kavrayacak kudrete sahip olan—o bundan böyle nasıl ve nerede yetişecek? O hangi gölge-likte kimin himmetiyle ve himayesiyle yetişecek? Onun hayat yükünü, maişet gailisini kim omuzlayacak da, o bütün gücünü böyle bir vüsate sahip olmak için harcayacak? Zira öyle bir yere geldik ki artık herkes kendisinden sonrakilere can havliyle diyor: “Ne yaparsan yap, kimin değirmenine su taşırsan taşı, günlük ücretin öyle ve ya böyle ödenir. Kimin hesabı içerisinde yer alırsan al, o hesaptan sana da muhakkak bir kemik parçası düşer. Ama sakın ola ki başka hesapların kurbanları veya mağdurları olacaklarına bu ülkenin ve insanların bir hesabı olsun diye didinip durma. Böyle bir didinmenin ve çırpınmanın, teşvik ya da himayesini görmek şöyle dursun, hadi karşılığı da bir tarafa, ayakta kalacak kadar bir semeresini de göremezsin, hatta bununla da kalmazsın, yok yere bunun cevri cefasını çekersin, üstelik kimse-den vefa da göremezsin!”

Münhasıran meselesi olup o meseleye dair söyleyecekleri olanlara tahsis edilmesi gereken imkan ve mecralara şimdi heveskar baykuşlar tünemiş olup bet sesleriyle ortalığı velveleye vermektedirler. Asıl sahiplerine hasredilmesi gereken dikkati bir kuru gürültü olarak belki bir an için bunlar işgal edip tutsak alacaklar fakat kim- senin kuşkusu olmasın bir müddet sonra her suiistimal gibi onlar da hak ettiğini bulacak, dolayısıyla o dikkat ye- rini ebedi aldırmazlığa bırakacaktır.

Diyelim ki yukarıda söylenenler boş bir vehimden ibaretti ve gelişmeler o kadar aksi istikamette cereyan etti ki bunlar bir “felaket tellallığı”ndan öteye geçmedi.

Bundan ancak sevinç ve memnuniyet duyarız. Fakat gerek yukarıda ve o *Sunuş* yazısında söylenenler, gerekse bu kitabın içinde, bambaşka amaçla olsa bile, bir tartışmada hak ve hakikatten sapıp haklı olmadığı halde bas-kın çıkmanın yolunu gösteren bölüm dahi kendi müteva-zı imkanları çerçevesinde yine de hayra hizmet etmiş olur. Hatta giderek denilebilir ki kitap bir bütün olarak “demokrasi teorisi” denilen şey içerisinde onun belki de en nazik yarasına, doğrudan istinat noktasına en büyük katkılardan birini yapmış olur.

Şöyle ki: Eğer bu “demokrasi” dediğimiz *demosun kratosu* ise ve *demos* bu *kratiaya* verdiği oylarla katılıyor ve rey beyan etmek reye konu olan her neyse en azından seçimde bulunabilecek kadar bir kanaate sahip olmaksızın böyle bir kanaat nasıl hasıl olacaktır?

Teoriye bağlı kaldığımız takdirde denilecektir: Ondan kolay ne var, *demosun* reyine sunulmuş olan her neyse lehinde veya aleyhinde taraflar teşekkül eder, bunların içinden çıkacak konuşmacılar seçimde bulunabilecek bir kanaate sahip olabilmesi için *demosu* şuna veya buna ikna etmeye çalışırlar.

Peki, ama ya o ikna esnasında konuyu ve dolayısıyla verilmesi ihtimal dahilinde olan bütün kararları tüm yönleriyle ortaya koyup aydınlıkta tartışanlar olacağı gibi, meseleyi laf kalabalığına boğup yeri geldiğinde hamasetle yeri geldiğinde safsata ve mugalatayla *demosu* dolduruşa getiren gözbağcı *dēmagōgosların* çıkması bizatihi işin tabiatı icabıysa?

Burada iş sarpa sarar.

Bir yönetim şekli olarak demokrasi en azından teorisi itibarıyla bir meseleyi tüm yönleriyle ortaya koyup aydınlıkta tartışanların çıkmasının güvencesini bunun bir “faziletler rejimi” olmasına bağlar, peki ya çıkmadığı takdirde?

İnsanın içine hiçbir şey bırakmayıp her şeyi dışarıdan “denetle ve dengele” ilkesiyle çözmeye çalışan “teorinin” burada gelip “fazilet sahibi kimseler”e teslim olması kendini inkar değil midir?

Burada artık sorular cevapsız kalır.

Öyle ya, teoride halk dalkavuklarının, oy avcılarının karşısına mesele her neyse sırf onun hatırına ve ötekilerin maskesini indirmek için konuşacak asalette kişi veya kişilerin çıkması güvencesini başka nerede bulur?

İşte kitap bir bütün olarak alındığında cevapsız kalan bu soruların cevabının nerede aranacağını göstererek demokrasiye, üstelik müdafilerinin kendisini teorisinin dahi tasvip etmeyeceği işler için manivela olarak kullandığı bugünlerde, bir muarızı olarak en anlamlı katkıyı sunuyor.

Öyle ya bu sahipsiz demokrasiye, *demos*a kendini koruma yollarını, dolayısıyla *dēmagōgos*ların ne zaman, nerede çıktığını ve hangi silahları kullandığını göstermekten daha büyük bir katkı olabilir mi?

Kitap bu ikinci baskısında muhteva tertibi ve sayfa düzeni açısından esaslı değişikliklere uğradı. En başta *Sunuş* yazısının hiç olmazsa biraz daha nefes aldırıcı olması sağlandı. İkinci olarak metnin akışını sekteye uğrattığı için bölüm sonuna ek olarak konulan haşiyeler bu defa toptan kitabın sonuna kaydırıldı ve puntoları büyütüldü, böylece okuma güçlüğüyle ilgili şikayetler giderilmiş oldu. Bu düzenlemenin kitabın gövdesinin yekpare hale gelmesine de katkısı dokundu ve böylece ne başlangıçta kitabın Schopenhauer külliyatındaki yerini tespit etmeye ve günümüzle bağını kurmaya çalışan yazıyı ne de daha önceki veya sonraki dönemlerde konunun değişik yönlerine katkıda bulunan düşünceleri hülasa

eden sondaki haşiyelere ilgi duyan, dolayısıyla kitaba alakası Schopenhauer ismiyle sınırlı olanların işlerini kolaylaştıracak bütünlük sağlanmış oldu. Son olarak bilhassa "Diyalog ve Diyalektik" haşiyesi esaslı bir şekilde genişletilerek kitabın yirminci yüzyılın, özellikle ikinci yarısındaki, düşünce akımlarına da sağır kalmadığı ilgilisine gösterilmiş oldu.

Elbette kitabın kendisine mesele edindiği mevzunun, bilhassa günümüz dünyasında daha bir ehemmiyet ve aciliyet kazanmış haliyle, yapılan bu ilavelerle de bütün yönleriyle ve tüm ayrıntılarıyla hakkıyla ele alınabildiği söylenemez. Gerçi kitap bu yetersizliğiyle de hayırlı bir amaca hizmet etmedi değil. *Sunuş*'un son dipnotunda sözü edilen hazırlık yazılanndan birinin fitilini ateşlediği metin "*Güz Düşüncesi*" başlığıyla müstakil bir kitap olarak tamamlandı ve orada söylendiği üzere şimdi rüzgannı beklemektedir.

Dileyelim kitap yapılan bu düzeltme ve ilavelerle daha derli toplu olsun ve hak ettiği alakayı görerek katkıda bulunmaya çalıştığı şeylere katkıda bulunsun.

SUNUŞ

Bununla birlikte *Schopenhauer Kitaplığı* onuncu kitabına ulaşmış oluyor. İlk kitabın Ekim 2006'da yayımlandığı ve beraberinde eşzamanlı olarak iki dizinin (*Eğitim Düşüncesi* ve *Doğu Bilgeliği*) daha götürülmeye çalışıldığı ve bir arada götürülmeye çalışılan bu işlerin her birinin literatür takibi, metin seçimi, seçilen metinlerin dahil edilen bütünle telifi, tercümesi ve nihayet sunuş yahut hazırlık yazılarının yazımı da dahil çevirmenlikten editörlük ve redaktörlüğe kadar dışardan birbirini destekler gibi görünen ama aslında her biri birbirine ayak bağı olan ve kökleşmesini engelleyip *fluencé*na izin vermeyen sürdürülmesi fevkalade güç çok yönlü bir uğraşı gerekli kıldığı hesaba katılacak olursa beş yıl içerisinde onuncu kitaba ulaşmak yabana atılacak bir iş değil. Zaten yabana atılmadı. Türk matbuat hayatında bu çapta bir düşünür kendine yabancı bir dilde belki de ilk defa bu denli yaygın bir okunurluk seviyesine ulaştı. Üstelik bu kendi efkârından okuyup yazarların sayısının dramatik bir düşüş gösterdiği, düşüşe direnenlerin de çoğu zaman kitaptan başka her şeye benzeyen tuhaf satış metalleriyle nazarlarının çelindiği, dikkatlerinin dağıtıldığı, zamanlarının çalındığı bir dönemde gerçekleşti.

Bu gerçekleşme hem duraksatıcı istihfayı hem felç edici istihzayı içinde barındıran "Gerçekleşti de ne oldu?" sorusuna soruluştaki edayı kırmaya gücü yetmese bile kendi çapında verecek bir cevabı olan gerçekleşmeydi. Çünkü düşünürün düşünmesine mesele edindiği

şeylerin bugün tüm insanlığı bekleyen büyük tehlikeleri savuşturmanın yolunun nerede aranması gerektiği sorusunun özgürce tartışılmasına katkıda bulunma ihtimali bu gerçekleşmeyi daha bir anlamlı hale getiriyor. Ve böyle bakınca insan umutlanmadan edemiyor. Umut denen böyle bir şey. Hüküm süren zifiri karanlık da olsa küçük bir ışıltı kanatlanmasına yetiyor.

Ama nasıl ki ileri derecede hastalıklı bir bünyede sağlam bir uzvun yaşaması mümkün değilse, bir şey değil mi ki bunun gibi bir dünyada neşvü nema bulmuştur şif bu bile ona ihtiyatla yaklaşmak için yeterlidir. Aksi halde değil neşvü nema bulmak varlık gösteremez, hatta ayakta dahi kalamazdı, dolayısıyla "fazlasına hacet yok, bu kadarı bile onun kötülüğüne bir karine olarak yeterlidir" peşinkabulü dahi bu ihtiyata bir zarar vermez, çünkü bu dünyanın şartlarının talep ettiği ihtiyatkârlığın koyuluğu, her ne kadar ancak oyalayan, ayartan ve öldüren şeylere geçit verse de o bir yolunu bulup zamanın zehirleyici ruhunda bir gedik açmıştır iyimserliğiyle savuşturulamaz.

Umalım ki bu ülkenin meselesi olan ve bütün eğlencilere ve ayartılara rağmen meselesini inatla ve azimle takip eden okurları bu kitapların gördüğü revacı haklı çıkaracak boyutlarda olsun. Ve dileyelim ki onlar her nerede olursa olsun buldukları yerlerde bütün olumsuz şartlara rağmen ulu ve köklü bir ağaç gibi kökleriyle yurt toprağını tutmaya, dalları budaklarıyla etrafındakilere kol kanat germeye çalışsınlar. Bu zor ve meşakkatli iş ancak böyle bir umutla sürdürülebiliyor, bunca mağduriyete ve mahrumiyete bu dileğin gerçekleşmesinin yolunu açacak şartların oluşmasına katkıda bulunsun diye katlanılabiliyor.

I

Kitaplığın onuncu kitabı daha öncekilerden biraz farklı. Takip edenler bilecekler, dizide daha önce bir kitabın çatısı genellikle düşünürün *Parerga und Paralipomena*'sından oluşturulur, tematik bütünlüğün talep ettiği destekleyici metinler de *Die Welt als Wille und Vorstellung*'un II. cildinden seçilirdi. Burada farklı bir yol izlendi. Daha önce izlenen yolun burada takip edilmesi imkânsız hale geldiğinden dolayı değil, aşağıda açıklanacak harici şartlar farklı bir yol izlenmesini talep ettiğinden ve bu talep artık daha fazla geri bırakılmadığından dolayı. Gerçi burada da sözü edilen iki kitaptan metinler seçildi, ama sadece destekleyici nitelikte. Dolayısıyla onuncu kitabın omurgasını bu iki kitaptan olmadığı gibi geri kalan üç kitabından seçilen metinler de oluşturumuyor.

Düşünürün düşünce serüvenini takip edenler yine bileceklerdir, düşünce tarihindeki birçok düşünürden farklı olarak Schopenhauer'e sadece düşünmek ve düşündüklerini konuşarak veya yazarak paylaşmak yetmedi, düşüncelerinin makes bulabilmesi için düşüncesine karşı oluşturulan sessizlik duvarını kıracak uygun araçlar tasarlayıp geliştirmek zorunda da kaldı. Muhtevasının talep ettiği form içinde sunduğunda düşüncesini değerlendiren fikir beyan edecek konumda olanların ısrarlı suskunluğuna önce sözünü sakınmaz bir dille keskin eleştiriler yöneltti. Bu yoldan bir netice elde edemeyeceğini gördüğünde fikir beyan edecek konumda olanların bariyatını kaldırıp düşüncesini doğrudan daha geniş kitlelerle buluşturmak için onların anlayacağı bir dille farklı bir formda yeniden kaleme almak zorunda kaldı. Bunun da

gayesine ulaştıracak müessir bir yol olmayacağı düşüncesine kapıldığında bu defa sürdürülen bu suskunluğu cepheden hücum edip eleştirmek yerine daha etkili olacağını düşünerek keskin bir hiciv diliyle alaya aldı. İşte onuncu kitabın omurgasını bu son çaba içerisinde değerlendirebilecek bir yazı, belki kitaplığın son kitaplarından biri olarak yayımlanması daha uygun görülebilecek *Nachlaß*'dan alınma *Die Kunst, Recht zu behalten* başlıklı *sarkastik* bir metin oluşturdu.

Peki, insanlığın meselelerini mesele edinen bir düşünür düşünmek ve düşündüklerini yazmak neden yetmez de tefekkür mesaisinin içinde ayrıca bir de tasannuya yer ayırmak zorunda kalır? Düşünür bu sükût duvarını ve onun halk efkârında müessir olabilmesi için uygulanan usulleri doğrudan eleştirebilir, düşüncelerini kamuoyunun hedef tahtasına yerleştirmek için yöneltile hileli itirazları cevaplandırabilir, serdedilen fikirlerdeki çürüklük ve çelişkileri doğrudan gösterebilir, dolayısıyla bu amaçla bir fikrî tartışma başlatabilir yahut polemiklere girişebilirdi. Ama o böyle yapmadı, tecrübeleri bunun fayda vermeyeceğini göstermişti çünkü. Bunun yerine Aristoteles'in *Topika*'sından ve özellikle *Peri sophistikon elekhon*'undan ilham alarak ve alay, hiciv ve ironi silahlarını ustaca kullanarak bir tartışmada ne kadar haklı olursa olsun hasmın sözlerini ağızını açmasına fırsat vermeden boğazına tıkmanın hilelerini, haklı ya da haksız olduğuna bakmaksızın bir tartışmadan galip çıkmak için başvurulabilecek yolları göstermeyi düşündü ve böylece kendisine karşı ısrarla sürdürülen suskunluğun arkasındakilerin takip ettiklerini düşündüğü stratejilerin bütün çıplaklığıyla ve çirkinliğiyle görülebileceği *satirik* bir yapı tasarladı. Daha doğrusu tasarlamak zorunda kaldı.¹

1 Sürecin ayrıntılı açıklamaları, Say Yayınları, Fikir Mimarları Dizisi içerisinde yayımlanan *Schopenhauer* kitabından takip edilebilir.

II

Düşünür ne yaptı da bu gelenler başına geldi?

Doğrusu yaptığı affedilmez bir işti: O yaygın telakkiye karşı, ekseriyetin peşinen doğru kabul ettiği ve ortak uzlaşmayla sorgulamadan muaf tutulmasını kararlaştırdığı fikir yahut inanışlara karşı konuştu. İnsanlık tarihine kuşbakışı göz gezdirenler bile bu "karşı konuşma"nın ne kadar tehlikeli bir iş olduğunu bilirler. Hele bir de ortaya ne kadar hilafı hakikat olursa olsunlar sırf işlerine öyle geldiği için bunları usulünce okşamayı bilen bir kişi yahut zümre çıkmışsa o zaman artık ölümlüler arasından günahkârın imdadına koşacak yoktur. Zira o zümre bunları büyük bir ustalıkla avamın kursağıyla ilişkilendirip çıkarlarıyla güvence altına almayı başardığında artık hakikat olanca çıplaklığıyla zuhur etse ve bu zuhur en mücessem ve müsellemler haliyle onların karşısına çıkarılsa dahi bu konuşma behemehal bir dil uzatma olarak anlaşılacaktır. O yüzden verilen cezanın ağırlığı işlenen suçun büyüklüğüyle orantılıdır: *mortum silentium*. Burada görmezden gelinen, yok sayılan, sessizliğe, dolayısıyla ademe mahkûm edilen şu veya yetenek yahut üstünlük değil doğrudan kişinin kendisidir. O bütün varlığıyla yok sayılır, sanki böyle birisi varolmamıştır, hiç yaşamıyordur, o kadar yaşamıyordur ki yaptıklarının hiçbir tesir kudreti, aksi seda doğurma gücü yoktur.

Yetenek denilen aslında duyarlık fazlalığından başka bir şey değildir ve o duyarlık uygun iklimi bulamadığı zaman kendine döner, bu kez bu fazlalık ters yönde işler ve bir üstünlük olarak görünen şey onun felaketi olur. Felaket sükûtun tetiklediği kuşkuyla başlar. Ve bu kuş-

kunun gölgesi kimi zaman kişinin bütün mevcudiyetini içine alacak kadar genişler ve işte o zaman sözü edilen ölüm gerçekleşmiş olur. Düşünür bunu bir başka vesileyle olanca çarpıcılığıyla resmeder:

“Nitekim herhangi bir bilgi dalında seçkin bir yetenek kendisini hissettirir hissettirmez bütün vasatlar ağır birliği etmişçesine onun üzerini örtmeye, onu her türlü imkân ve fırsattan yoksun bırakmaya kalkar, sanki bu onların yeteneksizliğine, sığılığına ve heves-kârlığına yüksek düzeyde bir ihanetmişçesine ellerinden geleni esirgemeyerek onun tanınmasını, görünmesini, aydınlığa çıkmasını önlemeye çalışırlar. Çoğu durumda sindirme veya örtbas etme sistemleri uzun bir zaman başarılı olur, çünkü onlara eserini eğlenip hoşlansınlar diye çocukça bir itimat ve emniyetle teslim etmiş olan deha en asgari düzeyde bile bu vasatların dolap ve düzenlerine karşı kendisini koruma yeteneğine sahip değildir, çünkü onlar ancak bayağı ve alçak olan şeylerin düşünülüp tasarlanmasında kendilerini tam olarak rahat hissederler. Aslında o bunlardan kuşkulalmaz, dahası yaptıklarını anlamaz bile; hatta gördüğü karşılıktan kafası karışmış ve dehşete düşmüş olarak kendi eserinden kuşku duymaya başlar ve ardından kendine olan güvenini kaybedip çalışmalarından vazgeçebilir, ta ki gözleri döneminin bu değersiz ve aşağılık adamlarına ve onların yapıp ettiklerine açılıncaya kadar...”²

2 *Parerga und Paralipomena*, Bd. II, Kap. XX: Ueber Urteil, Kritik, Beifall und Ruhm. Türkçesi için bkz. *Güzelin Metafiziği, Sanatta ve Edebiyatta Güzelin Sırları*, Schopenhauer Kitaplığı, 8. Kitap, 1. Basıkı, Say Yayınları, 2010.

İyinin kıymetinin takdir edilip hakkının teslim edilmesinin önündeki en büyük engel kalabalıkların fark etme kabiliyetinden, ayırt etme gücünden yoksunluğudur. Düşünür kalabalıkların yargı gücünden yoksunluğunu La Bruyère'den naklettiği vecizeyle serinkanlılıkla ortaya koyar: *Après l'esprit de discernement, ce qu'il y a au monde de plus rare, ce sont les diamans et les perles*: "Yargı gücünden sonra dünyadaki en nadir şey elmaslar ve incilerdir". Kalabalıklar "hakiki olanı sahtesinden, sapı samandan, altını bakırdan ayırt etmeyi bilmezler. Sıradan ile nadir rastlanır kafa arasındaki geniş uçurumu görmezler." Dolayısıyla çoğunluk iyiyi kötüden ayırıp görüş beyan edecek durumda olan azınlığın otoritesine boyun eğer, bu bakımdan "herkesin hemen kendi üzerlerindeki üstünlüğünü tanıyacak ve onların önderliğini takip edecek kadar kendine ait yargı gücü vardır."

Ne var ki kalabalıkların yargı güçlerinin yargılamada yetersiz kalacağı meselelerde kendi görüşüne değil "ancak başkalarının otoritelerine istinaden" bir yargı oluşturmalarını düşünür "talihli bir durum" olarak görür ve "kendimizi tersini düşünerek teselli etmemizi" söyler. Çünkü eğer herkes gerçekten "bunlardan anladığı ve hoşlandığı şeye göre bir yargıda bulunsaydı ve başka çıkar yol kalmadığından söylediğini gönüllü gönülsüz de söylese, uygun ve yerinde olanı söyleyen otoritenin zorlayıcı gücünü üzerinde hissetmemiş olsaydı" herhangi yüksek bir alanda hakiki bir yeteneğin tanınıp kabul görmesi imkânsız olurdu. Dolayısıyla hiç kimse hiçbir konuda "ne ise o olarak kabul edilmez, başkaları onu ne yaptıysa o öyle bilinir, öyle kabul edilir". Ancak bu öyle bir "tezgâhtır ki bu sayede kalburüstü kafalar zapturapt altında tutulup sindirilir; seçkin kafaların mümkün olduğu kadar uzunca bir zaman hak ettikleri yükseklerle erişme-

lerine mani olmak için bu vasıtayı vasatlar kullanır.” Bu vasatların mı yoksa kendilerine verileni amacına aykırı olarak kullanmak suretiyle hem kendilerine hem de onlardan fikir beyan etmelerini bekleyenlere ihanet ederek şeytanın değirmenine su taşıyanların mı kullandığı burada bahsi diğerdir.

Mamafih düşünüre göre kalabalıkların ayırt etme yeteneğinden yoksunluğu iynin yolunun tıkanması için yeterli değildir, iynin kıymetinin takdir edilip hakkının teslim edilmemesi için buna “dünyanın ve ahvalinin ifsat ve sêfaletinde katkısı büyük” olan kıskançlığın, vasatların kıskançlığının da elvermesi gerekir: “Kıskançlığın iynin değerini düşürmek için sık sık kullandığı ve aslında bunun tersinden ibaret olan bir yöntem kötünün alçakça ve vicdansızca övülmesidir; çünkü kötü tedavüle girer girmez iyi kaybolur.” Düşünür hakkının teslim edilmesine bir dereceye kadar tahammül etmişse de, muhtemelen haksızlık duygusunu daha da alevlendirmiş olan “kötünün alçakça ve vicdansızca övülmesi”ne dayanamamış, bunu kendine karşı bir “suikast” görmüştür.

III

Oysa *sustine et abstinere* bir hayat düsturu olarak kabul eden biri için işlerin bu noktaya gelmemesi gerekirdi. Hele "hem hayatı hem ölümü için teselli bulduğunu" söylediği ve öğretisinin asıl ilhamını borçlu olduğu kitabın dünyasında böyle bir şey düşünülemezdi bile. Orada söyleyecek sözü olanlar söyleyeceklerini söyler ve yankılanıp yankılanmadığını görmek için dönüp arkalarına bakmazlardı bile. Söylediklerini de çok fazla önemsemezlerdi. Bilirlerdi ki kendilerine verilenle verilenin talepleri doğrultusunda elde ettiklerinin denizinde içinde yaşadıkları dünyanın kopardığı fırtınalardı terennüm ettikleri. Bundan kendilerine pay çıkarmak akıllarına bile gelmezdi. Nitekim çoğunun adları bu sebepten ötürü çoktan bilinmezliğe karılmıştır. Ve bilinmez kalmaya ses çıkarmayışlarının, bunu sessizce kabullenişlerinin bir zamanlar sanıldığı gibi iptidailiklerinin değil asaletlerinin parçası olabileceğini şimdi şimdi anlıyoruz, zira nasıl ki asıl görünmez ise ve bu onun asliliğine delalet ediyorsa bilinmek istemeyiş de asillığın asaletindedir. Söyleyeceklerini söylerken onların önemseddiği tek şey sözü ayağa düşürmemektir. Söylediklerinin dile gelmeyi, söze dökmeyi bekleyenin gerisinde kalması—onun taleplerini savaştırmaması, dolayısıyla ona hanel getirmesi şöyle dursun—o talepleri bihakkın yerine getirememesi onları üzerdi.

Bizim buralarda şimdilerde bir söz dolaşıyor: İyinin düşmanı zannedildiği gibi kötü değil "daha iyi"dir. Üstünlük derecesi (*superlativus*) bir şeyin türünü yahut cinsini değiştirmedigine, dolayısıyla ikisi de hala "iyi" olduğuna

göre biri nasıl olur da diğerinin düşmanı olabilir? sorusuna verilen cevap daha da manidardır: Çünkü "daha iyi" bir ülkü olarak yaşatıldığı sürece içimizde veya ufkumuzda bir ülkü olarak kalmıyor, rivayet o ki, iynin ortaya çıkmasına, vücut bulmasına da mani oluyormuş. Dolayısıyla iyiye geçit vermeyen kötü değil de ne pahasına olursa olsun harekete geçmek yerine kıvamını buluncaya kadar beklenilmesini isteyen "daha iyi"ymiş.

İlk bakışta sanki bu masum bir sözmüş, sanki yeteksizliği meşrulaştırmanın yanı sıra onun yetersizliklerini mazur göstermenin kılık değiştirmiş şeklinden ibaretmiş gibi görünüyor. Ama fazlası var: Bu sadece "ötesini boş ver, olduğu kadıyla olsun" nobranlığının bir başka biçimi değil, içinde mazur gösterilerek meşru hale getirilenle yetinip daha ötesine iştihak duymanın, onu kendisinden başka hiçbir şeyin dindiremeyeceği bir hasret olarak içimizde diri tutmanın yolunu tıkamanın haince emellerini de taşıyor. Eğer bu sözün gizli bir maksadı olmamış olsaydı söylenmek istenen doğrudan söylenir ve yekten "iyi vasatın düşmanıdır" denirdi. Doğru, iyi vasatın düşmanıdır. Çünkü o iynin taleplerine kulak vermek dururken ya yetersizliğinden ya da sadakatsizliğinden iynin yerine "kendince" bir şey ikame ediyor ve sonra da bunun mazur görülmesini talep ediyor. Bu "kendince"lerin her birinin o zamana kadar kimsenin yeltenemediği haddin tecavüzüne biteviye bir başkasını cesaretlendireceğine, dolayısıyla masum gibi görünen ikamelerin sonunda bir vasatlar saltanatına, bu saltanatın da en sonunda sultaya dönüşeceğine aldırıyor bile.

Mamafih düşünür de kendine karşı bir "suikast" olarak gördüğü bu sükût kuşatmasını yarmak için giriştiği huruç hareketlerinin birbiri ardına sonuçsuz kaldığını gördükten sonra belki vazgeçmeyi düşünmüş olabilir.

Ama anlaşılan bir kere bir kesime yahut zümreye sükûtlarıyla istediklerine hayat hakkı bahşetme, istediklerinden onu geri alma yetkisi tanındığında ve bu yetkinin alenen kötüye kullanıldığına tanık olunup da ses çıkarılmadığında kurbanın kendisiyle sınırlı kalmayacağına emarelerini görmek düşünürü rahat bırakmamıştır. Belki de bu sebepten ötürü bu sükût suikastının failleriyle arasındaki meseleyi bir çekişmenin sallantılı kaderine terk etmeyi göze almadı, mizacı ve yetenekleri göz önünde bulundurulduğunda kendisi için hakikaten ağır bir ameliye olan sanatkârın işini de üstlenmek zorunda kaldı: Meseleyi şahsileştirmeden ve tarafların şahıslarından olabildiğince bağımsızlaştırarak kurduğu bir yapı içinde resmin herhangi bir kesitini değil bütünü bütün çirkinliği ve çıplaklığıyla göstermeyi düşündü. Böylece bir hakkın kabul ve teslimi söz konusu olduğunda hakikatin insandan beklediği tavır yerine kasılıp kısınarak kapanıcı ve örtücü bir hale bürünmenin, ardından da çarpıtıcılığa ve saptıncılığa kalkmanın insan doğasındaki köklerini araştırıp, bu doğrultuda kullanılan hile ve aldatmacaları toplu halde göstermeyi amaçladı. Ama şahsiliğin veya öznelliğin tuzaklarından kaçayım derken bu kez de o yapı muhtemelen kendine ait başka sorunlar doğurdu. Belki de haksızlığa uğramışlığın doğurduğu haşin öfkenin hararetinin kaybolmasıyla en etkilisi olacağını düşündüğü teşebbüsü kendi hedefleri açısından daha bir serinkanlı değerlendirme imkânı buldu ve neticede onun bu haksızlığı hakkıyla anlatmada yetersiz kaldığı sonucuna vardı. Bilemiyoruz. Ama şurası kesin, bu defa onu başlangıçta göz önünde bulundurduklarının dışında başka sebepten ötürü beğenmedi. Bunu daha sonra kendisi *Parerga*'da açıkça itiraf eder:

“Benim bu daha eski tarihli eserimi şimdilerde yeniden gözden geçirmeye girişmemle birlikte ortak insan doğasının yetersizliklerinin üzerini örtmek için kullandığı eğri yolların ve hilelerin böyle dikkatli ve ayrıntılı biçimde düşünülüp değerlendirilmesinin artık mizacıma uymadığını görüyorum(um).”

“İnsan doğasının yetersizliklerinin üzerini örtmek için kullandığı eğri yolların ve hilelerin böyle dikkatli ve ayrıntılı biçimde düşünülüp değerlendirilmesi” ruhen katlanması gereken eziyet itibariyle artık düşünürün tahammül gücünü aşan bir iştir. Öyle ki buna katlanma artık bir “mizaç meselesi” haline gelmiştir. Ayrıca bu “dikkatli ve ayrıntılı biçimde düşünüp değerlendirme” neticesinde ortaya çıkan tablo nahoş bir tablodur ve onun bu haliyle halk efkârına ifşa edilmesi doğru ve isabetli görülmemektedir:

“Fakat şimdi inatçılıkla, kendini beğenmişlikle ve namussuzlukla böylesine yakından akraba olan dar kafalılığın ve yetersizliğin sinip pusuya yattığı yerlerin tümünü açığa çıkarmanın hoş bir şey olmadığını görüyorum (ve) bu sebepten ötürü onu bir kenara bırakıyorum.”

Gerçekten de bir kenara bırakılır ve eser düşünürün sağlığında ne müstakil olarak yayımlanır ne de daha sonra aynı konuyu tekrar ele alıp işlediği *Parerga und Paralipomena*'ya dahil edilir.³

3 Metin Schopenhauer'in ölümünden sonra öğrencisi ve daha sonra dostu Julius Frauenstädt'in yayına hazırladığı *Werke*'nin “Aus Arthur Schopenhauer's handschriftlichem Nachlaß” başlıklı cildi içerisinde Eristik başlığıyla yer alır. Sonraki tarihlerde muhtevayı daha doğru aksettiren *Die Kunst, Recht zu behalten* başlığıyla müstakilen yayınlanır ve birçok baskısı yapılır. ./..

Hemen sorulacaktır: Müellifinin sağlığında müstakilen yayınlamadığı, aynı konuyu tekrar ele alıp işlediği kitaba da dahil etmediği bir eseri mütercim hangi hakla yayımlamaya kalkmaktadır? Mütercimin zihnini bu süre zarfında sürekli meşgul eden ve eserin çevirisinin yayımlanıp yayımlanmaması konusunda uzun süre bocalamasına neden olan bu değil de bir başka öbeğe ait olan soru demetiydi.

2002 yılında üzerine çalışılan *Siyaset ve Retorik* kitabının retorik bölümünde yer alan Longinos'un *Peri hupsous*'unun hem Grek mirasını devralan dünyada nasıl yankılandığına bir misal teşkil etmesi hem de o bölümle ilgili olarak söylenenlerin açılmasına katkıda bulunması için bir yandan Kant ve Schiller'in yücelik üzerine metinlerinin,⁴ diğer yandan da siyaset bölü-

../. Kitapta büyük ölçüde bu metin takip edilmiş olmakla beraber düşünürün yukarıda sözü edilen mesafeli tavrının da verdiği cesaretle bazı tasarruflarda bulunulmuş, sözgelimi tekrarlar kimi zaman çıkarılmış kimi zaman da dipnotlara kaydırılmış, açıklayıcı dipnotlardan birinin yerine aynı konuyu daha etraflı ve anlaşılır şekilde açıklayan bir başka dipnot konulmuştur. İzlenen bu yolun bir başka faydası daha oldu, dipnotlar (köşeli parantez içindekiler) ve dipnot boyutunu aşır "Ekler" bölümünde kendilerine müstakil yer talep eden açıklamalar kitabın bilhassa "diyalog ve diyalektik" bahsinde sadece yazıldığı dönemin fikri atmosferini yansıtmakla kalmayıp yakın zamanlarda bu konuda düşünülüp yazılanlara da sağır kalmamasına yardımcı oldu. Diğer yandan bilhassa köşeli parantez içindeki dipnotların iki ayrı metnin oluşmasına da hizmet ettiği söylenebilir. Çizginin üzerinde büyük ölçüde herkesin kolayca okuyup anlayabileceği bir metin akarken, altında ve "Ekler" bölümünde o konuda daha derinleşmek isteyenlere yerine göre ilave bilgi, yerine göre aradıkları bilgiye ulaşabilecekleri ipuçları (mesela Grekçe, Latince hatta eski dildeki mukabil istihlanları) sunan şerh yahut haşiyeler kendine yer buldu.

- 4 Schiller'in yücelik üzerine iki ayrı tarihte kaleme aldığı iki metnin çevirisi uzunca bir süre bekledikten sonra destekleyici nitelikteki iki yazı ve bir girişle birlikte *Eğitim Düşüncesi Dizisinin* 5. kitabı olarak yayımlandı. Kant'ın sözü edilen metnin çevirisi ise giriş, yorum ve eleştiri mahiyetinde destekleyici malzeme bulunamadığı için yayımlanmayı beklemektedir.

münde gösterilmeye çalışılan şeyin: *corrupta rhetorica* yani sözün ikna edici gücünün kötüye kullanılması halinde işin sonunun nereye varacağını olabilecek en somut haliyle görülmesi için bu kitabın omurgasını oluşturan *Die Kunst, Recht zu behalten*'in çevrilmesi düşünülmüştü. Çeviri devam ederken kendisini hissettirmeye başlayan endişeler tamamlandığında görmezden gelinemeyecek boyutlara ulaştı. Nitekim bu endişelerin benzerleri çok daha ihmal edilebilir ölçekte olmakla birlikte o kitap için de mevcuttu ve bu kitabın sunuş yazısında ifade edilmişti:

“Öyle bir yere geldik ki attığımız en küçük bir adımın en uzak yansımasını bile hesap etmek zorundayız. Onun nerede neye takılacağını, *neyi rahatsız edeceğini, neyin huzurunu kaçıracağını, neyin saffetini bozacağını* düşünmemiz gerekir. Bu zamana kadar yayına hazırlanan bütün kitaplarda bu endişe hep göz önünde tutuldu ve kitapların önündeki uzun önsözler hep bu düşüncenin, bu kaygının ürünü oldu.”

Dünyanın çivisi bir kere çıkmaya görsün, bir şeyi düzeltmek veya onarmak maksadıyla yola çıkan en masum teşebbüs en olmadık şekilde anlaşılacak, dolayısıyla ihtiyat fayda vermeyecek, basiret kâr etmeyecektir. Gerçi bunun böyle olması patavatsızlığı mazur göstermez. Bize düşen her şart altında temkin ve teenniye elden bırakmamaktır. Şimdi anlıyoruz ki eskiler neyin intişar edeceğini neyin inhisar altında tutulacağını doğru takdir etmemiş olsalardı veya şimdilerde olduğu gibi bunu titizlenecek bir mesele olarak görmemiş olsaydılar dünya bugünleri zor görürdü.

Eserin müellifi "insan doğasının yetersizliklerinin üzerine örtmek için kullandığı eğri yolların ve hilelerin dik-katli ve ayrıntılı biçimde düşünülüp değerlendirilmesi"ni ve "kendini beğenmişlikle ve namussuzlukla böylesine yakından akraba olan dar kafalılığın ve yetersizliğin sinip pusuya yattığı yerlerin tümünün açığa çıkarılması"ni bir "mizaç meselesi" olarak görmüştü. Ama çeviri tamamla-nıp da yayın aşamasına gelindiğinde bu artık istenilse de o aralıktan görülemiyor, çok daha geniş bir sebep ve so-nuçlar yelpazesinin ortaya serilip değerlendirilmesini ta-lep ediyordu. Böyle bir değerlendirme neticesinde bu, insanlann meselelerini tartışılması gereken zeminde de-ğil de canlan nerede istiyorsa veya nerede işlerine geli-yorsa orada tartışmanın yollarını kolay yoldan öğrenme-lerine vesile olacak bilginin ulu orta ifşa edilmesi olarak görüldü. İnsanlar meselelerini tartışılması gereken ze-minde değil de canlarının istediği veya işlerine gelen yer-de tartışmanın yollarını öğrendiklerinde bununla yetin-meyecek, bu defa haklı haksız olduğuna aldımaksızın her türlü araca başvurarak o tartışmadan herhalde galip çıkmanın usullerini de öğrenmek isteyecek ve bu böyle devam edecekti. O zaman ister istemez aşağıdaki soru-larla karşılaşılacaktı:

Hakikate sadakat yüreklendirilip teşvik edileceğine her yerde her vesileyle yüz geri edilip küstürülürken sa-dakate mizacen müsait olmasalar da zarar verecek şey-tanlığa sahip olmayan henüz "uyanmamış"lara sadakat-sizliğin yollarının gösterilmesi doğru olur muydu? Sözün ikna edici gücünün kötüye kullanımının örneklerinin toplu halde sunulması bilmedikleri yolları gösterip, akıl-larına gelmeyen hileleri öğreterek istismarcıların kendi çaplarındaki istismar kabiliyetlerinin geliştirilmesine hiz-met etmez miydi? İktbal avcısı siyasetçiler, servet ve şö-

ret peşindeki dava vekilleri, hülâsa mugalatayı meslek, safsatayı meşrep haline getirenler bu sayede ellerine yeni geçirdikleri silahlarla işlerini daha rahat görmezler miydi?

Maalesef bu soruların beklediği cevaplar gönül rahatlığıyla verilemediği dolayısıyla hasil olan endişe ve tereddütler giderilemediği için çevirinin yayımlanmasından vazgeçildi ve o günden bugüne yayımlanması bir daha düşünülmedi. O halde bu yayının faaliyeti illa sorgulanacaksa sorulması gereken asıl soru şu olmalıdır: Bu on yıllık süre içerisinde ne o oldu da o gün yayımlanması mahzurlu görülen aynı eser bu gün yayınlanabilmektedir?

IV

Çok şey oldu.

Artık on yıllara yüz yılları sığdırıyoruz.

Şu son on yılda en başta bir hak hakikat tartışması baş gösterdiğinde sadakatlerine binaen "onlar haktan hakikatten başka bir şeyin hatırını gözetmez" diyerek korkmadan çekinmeden hakemliklerine veya tanıklıklarına başvurabileceğimiz insanların: onlar "hak hakikat bahis mevzuu olduğunda onu nefislerine hoş gelen bir şeye kurban etmezler, onun için sözü eğip bükmeye, meseleyi çarpıtıp saptırmaya tevessül etmezler" diyebileceğimiz insanların sayısı: süratle azaldı.

Şu son on yılda en büyük yarayı hakikat aldı: Sınırlarla o kadar oynandı ve neticede zemin o kadar kayganlaştı ki hakikatin tebarüzü ve tebellürü fiilen mümkün olmaktan çıktı. Ve bir zihniyet olarak yararcılık ve çıkarıcılık önüne çıkan her bendi aştı ve bütün kaleleri düşürdü. Eskiden olduğu gibi "gücün hakkı, hakkın gücü" bir retorik olarak karşı karşıya getirilmeye devam etti etmesine ama gücün tahakkümü dur durak, sınır uğrak tanımadı.

Çünkü hesapçılık her şeye sirayet etti. İkrar verenler ikrarlarıyla hesaplarını telif edemediklerinde hesaplarını gözden geçireceklerine ikrarlarını tevil ederek vaktiyle ilk büyük cinayeti işlemişlerdi. Şimdiki verilen ikrar uğruna hesaplardan geçecek sadakate sahip olmamaları bir yana, çıkıp mertçe yar uğruna serden geçecek yürek de yok bizde deyip açıktan inkârda bulunacaklarına fışk ve nifak yolunu tutup ikrarlarını eğip bükerek hesaplarıyla uyuşturmayı öğrendiler. Böylece atalarımızı bir kez daha yalancı çıkardılar. Onlar "Hayvan yularından insan ikrarından tutulur" diyorlardı.

Bunlar gemi aızıya aldılar ve kendilerini hiçbir şeyin tu-tamayacağını gösterdiler. Bu eğip bükücülük, bu kılıf buluculuk ve kitabına uyduruculuk keyfilğin ve insaf-sızlığın daha önce tanık olunmadık türünü besledi ve gürbüzleştirdi. Keyfilik gürbüzleştikçe ilkesizlik her sa-haya egemen olan tek ilke oldu.

Artık insanların karşılaştıkları meselelerin hiçbiri tar-tışılması gereken zeminde tartışılmıyor. Onun yerine dünyanın her yerinde aynı anda dolaşıma sokulan, son-ra kalabalıkların çıkarlarıyla sigortalanan kavramlar ba-his konusu meseleyle ilgili olsun olmasın her tartışma-ya bir postulat olarak hükmediyor. Zihinler daha evvel bunlara uzun bir propaganda süreci içinde ustaca ha-zırlandığı için yapılan itiraz fayda vermiyor, ânında geri püskürtülüyor. Dolayısıyla muteriz itiraz ettiğiyle kalı-yor, üstelik bu gibi durumlar için başından öngörülerek hazırda bekletilen yaftalarla yaftalanarak mahkûm edi-liyor. Dahası bir müddet sonra bu yaftalarla herkes yıl-dırılıp sindirildiği için kimse kendisinde itiraz edecek gücü bulamıyor.

Bu kavramların bütün güçlerini her vesileyle ve vasi-tayla mütemadiyen tekrarlanarak insanların zihinlerine kazınılmasına borçlu olan içi boş sloganlardan başka bir şey olmadığını bunları yerli yersiz her şeye bulaştıranlar da dahil herkes biliyor. O sebepten ötürüdür ki bunların ne mantık ne muhakeme süzgecinden geçirilmelerine tahammül edilir, ne de böyle bir şeye fırsat ve meydan verilir, teklif edilenlere ("teklif" burada sözün gelişidir, en hafif tabiriyle aslında bu "dayatma", süreci gerçeğe en yakın resmedense "beyin yıkama"dır) bunları kabul-den başka bir yol bırakılmamıştır.⁵

5 Bu kavramların Aydınlanma mirasıyla ilişkisi ile ilgili olarak bkz. G. E. Lessing, *İnsan Soyunun Eğitimi, Aydınlanma, Din ve Eğitim* (Say Yayınları, Eğitim Düşüncesi Dizisi: 2011). "Aydınlanma: Cevabı Ka-ranlıkta Kalan Sorular" başlıklı hazırlık yazısı.

Zeminlerinden uzaklaştırılan ve slogan kavramların dayatması altında sürdürülen tartişmalarda artık saptırmanın her türüne başvuruluyor, çarpıtmanın her çeşidi rahatça kullanılıyor. Artık bu konuda kimsenin kimseye bir Şey öğretmesine gerek yok. Kimsenin yitireceği masumiyet de. ğrenim eksiğini mizaç kapatıyor!

Daha da hazini bütün bunları fırsat bilen bezirgnlar nerede savunulabilir bir dava görse oraya hemen tezgh kurup onun bütünle olan bağını, bütünün içinde tuttuğu yeri hiçe sayarak sanki kendi başına, kendinden ibaret bir meseleymiş gibi savunmaya kalkıyor ve böylece kaç yapayım derken göz çıkarıyorlar.

Ve bunlar daha iyi günlerimiz. Kötü günler ileride.

V

Ama her şeye rağmen hâlâ hakikate sadık kalıp bir meseleyi her türlü saptırma ve çarpıtma çabalanna karşın zemininde tartışmaya çalışan ve o meselenin hakikati neyse onun ortaya çıkması için çarpınanlar var. Üstelik karşılarındakilerin hakikat diye bir dertlerinin olmadığını, başka emellerinin, gizli hesaplarının olduğunu bilmeksizin. Onların bu gizli emellerini önlerine ne gelirse gelsin kurulu bir makine gibi hep aynı slogan kavramlarının yakınına getirmeye çalışmaları, sonra da insanların zihinlerinin hazırlanmışlığını fırsat bilip itiraz edilmezliğin gücünü yanlarına alarak dilediklerince çarpıtmaları ele veriyor. Ama karşımızda ne bir din mensubu var, ne de umdeleri ve esasları herkesçe bilinen açık bir öğretinin bağlısı.

Oysa yakın zamanlara kadar bu ülke için ülküsü olan ve o ülküyü herkesle paylaşarak hayata geçirmeye çalışanlara hep bir ağızdan "demokrasinin sağladığı imkânlarla demokrasinin çanına ot tıkamaya çalışanlara göz yumulamaz!" denip dünya dar ediliyordu. Bugün zemininden uzaklaştırılıp tekrar ve telkinlerle sorgulanması unutturulan slogan kavramların gölgesinde yapılan tartışmalarla bizzat demokrasi denilen şeye kastediliyor kimsenin sesi çıkmıyor. Demokrasi hayat hakkını ortadan kaldıracak olanlara hayat hakkı tanıyacak kadar kör olamaz deniyordu, bugün herkesin ağızına bir parmak bal çalarak kolayca kalabalıklan avutacak bir oyun haline getiriliyor kimsenin sesi çıkmıyor. Serbestiyet deniyor, serbestliğin bütün cüzleriyle mevcut olması gereken yerde her biri birer "Dur!" işareti işlevi gören, hatta sebe-

bi vücudları anlaşılmadığı için daha zorba ve buyurgan olan sloganlarla yol kesiliyor, hür düşünceye pranga vuruluyor kimsenin sesi çıkmıyor.

Olur olmaz her şeye sesi çıkanların sesi neden çıkmaz oldu? Sesi çok çıkanların sesini kim kısıtı? Demek bu ülkede yasakçılık da yasak savıcılık gibi başkaları adına yapılmış.

Bütün bunlara rağmen hâlâ hakikate sadık kalıp bir meseleyi hakikatinin ortaya çıkmasına katkıda bulunmak için tartışmakta diretenler şunu da bilmiyorlar: Hayat hakkını ortadan kaldıracak olanları seçip ayıramadığı için hayat hakkı tanıyacak kadar kör olan demokrasilerde sükûtlarıyla istediklerine hayat hakkı bahşetme istediklerinden onu geri alma kudretini ele geçirmiş olanlar eskisi kadar insafli olmayacaklardır. Bir kez menziline girerler bilsinler ki bir daha çıkamayacaklar ve ölümüne takip edileceklerdir. Takipte oldukları bir müflisin iflasından, bir sakıtın sükûtundan daha kolay anlaşılacaktır.

Ama hakikat sevdalıları hakikatin kendilerine vereceğini bu dünyada başka hiçbir şeyin veremeyeceğini bilirler.

Zira kim ki ona kendisini verir kendisini bulur.

Bir tartışmada hakikati bulup ortaya çıkarmak yerine ne srdgmz Şeylerin lehine nyarguların bizi tutsak etmesine nasıl izin verdiğimiz; izin vermekle kalmayıp ardından davayı bile bile yokuşa sürmenin, dolayısıyla hakkı adaleti engellemenin, hatta bunun için hır çıkarmanın ne tür bir yaradılışla veya yaradılıştan gelen za-yıflıkla ilişkili olduğu; bu kadarla da kalmayıp bu hal bir maraz ya-hut anza olmaktan çıkarak bir mizaca dönüşme istidadı gösterdiğinde kişi olarak bizi, ekseriyeti bu kişilerin oluşturması halinde toplumu nasıl bir tehlikenin beklediği gibi meselelerin ele alındığı hazırlık yazısı kitapta kendisine ayrılan yerin sınırlarını aştığı için talihi yar olur da iklimini ve rzgrını bulursa ileriki günlerde müstakilen yayımlanacaktır.

**TARTIŞMA (ve İKNA) SANATININ
İNCELİKLERİ**

Giriş:

Belagat yahut Etkili Konuşma Sanatı *

Belagat yahut etkili konuşma sanatı başkalarında bir şeyle ilgili görüşümüzü veya kanaatimizi uyandırma, onların doğru dünyasında o konudaki hissiyatımızı canlandırma ve böylece onu bizimle aynı duyguyu paylaşacak ruh haline sokma yeteneğidir. Bütün bunlar sözcükler sayesinde fikirlerimizin onların kafasına ustalıklı hücumunu sağlayacak şekilde yapılır ve bu akış öyle bir güçle gerçekleştirilir ki onların düşünceleri tuttukları istikameti terk eder ve bizimkilerle aynı yolu takip etmeye başlar. Onların daha önce tuttukları düşünce yolu bizimkinden ne kadar farklıysa bu ustalık eseri başarı da o kadar büyüktür. Bir kimsenin kendi kanaatinin ve hissiyatının belagat bakımından onu ne kadar kudretli kıldığı ve genel olarak belagatin sanat eseri olmaktan çok doğal yetenek olduğu buradan kolayca anlaşılır. Ancak burada dahi sanat doğayı destekleyecektir.

Bir başkasını sıkı sıkıya tutunduğu bir yanıyla çatışan bir doğruya ikna etmek için riayet edilmesi gereken ilk kural kolay ve doğal bir kuraldır, yani: *önce mukaddem (öncüller)¹ gelsin, istidlal (vargi)² onu takip etsin*. Ancak bu kurala nadiren riayet edilir, hatta tersine çevrilir; çünkü heveskârlık, acelecilik ve dogmatik güven³ bizi sonuç

* *Die Welt als Wille und Vorstellung*, Bd. II, Kap. XI: Zur Rhetorik.

1 (: die Prämissen.)

2 (: die Konklusion.)

3 (: die Rechthaberei, fikir beyan etmede kesinlik, bir fikri akli temelle-ri yeterince güçlü olmadığı halde hiçbir tereddüt belirtisi göstermek-sizin hatta kibirle kurumla ileri sürme.)

yahut istidlali onun tam karşısındaki yanlışa bağlı olan kimsenin yüzüne gürültüyle patırtıyla ilan etmeye sevk eder. Bu onu kolayca çekingen ve ihtiyatlı hale getirir, ardından da bunların hangi sonucu getireceğini bildiğinden bir temellendirmenin dayanağı olarak ileri sürülen bütün esas⁴/delil ve öncüllere kararlı biçimde karşı çıkar. Bu yüzden ulaşılmak istenen sonuç bütünüyle gizlenmeli ve sadece ona varmak için gerekli olan temellendirmenin öncül ve illetleri açık seçik, tam ve her açıdan verilmelidir. Hatta eğer mümkünse bu sonucu açık açık dile getirmekten dahi kaçınılmalıdır. O dinleyicilerin aklında zorunlu ve mantıklı olarak kendiliğinden belirecektir ve onların içinde oluşan kanaat böylece çok daha samimi olacaktır; ayrıca ona utanç hissi yerine öz saygı eşlik edecektir. Güç ve sıkıntılı durumlarda, aslında peşinde olduğumuz sonucun tam tersi bir sonuca ulaşmak istiyormuş gibi bir tavır ve kılığa bile bürünebiliriz. Shakespeare'in *Julius Caesar*'ındaki Antonius'un ünlü konuşması bunun bir örneğidir.

Bir şeyi savunurken çokları kendilerine tam bir güven içerisinde, onun lehine söylenebilecek tasavvur edilebilir her şeyi ileri sürme ve doğru, yarı doğru ve sadece akla yakın olanı birbirine karıştırma yanlışını yaparlar. Fakat yanlış çok geçmeden anlaşılır veya olmadı hissedilir, ardından onunla birlikte ileri sürülmüş olan doğru ve ikna edici delillerin üzerine de kuşkunun gölgesi düşer. O halde fazladan hiçbir şey ilave etmeksizin sadece doğru ve ikna edici olan verilmeli ve bir doğrunun yetersiz, dolayısıyla muğalatacılara özgü delil ve temellendirmelerle savunulmasına karşı uyanık olunmalıdır. Çünkü hasım bunları hükümsüz kılabilir ve böylece çıkıp ortada bunlarla desteklenen doğrunun kendisini de çürütmüş gibi caka satabilir; bir

4 (: Grund: temel, sebep, beyyine, illet.)

başka söyleyişle o *argumenta ad hominem* *argumenta ad rem*^{4a} gibi ileri sürebilir. Belki de Çinliler bunun tam tersi yönde çok ileri giderler, çünkü onlar şu düstura göre hareket ederler: “Belagat kudretine ve keskin bir dile sahip kimse her zaman bir cümlenin yarısını söyleyip yarısını bırakabilir; haklılığından kuşku duymayan kimse kendine güvenerek iddiasının üçte birini teslim edebilir.”

4a Bkz. aşağıda 20 numaralı dipnot.

Tartışma ve ekişme*

Toplu Bakış

* *Parerga und Paralipomena*, Bd. II, Kap. II: Zur Logik und Dialektik.

Tartışma, teorik bir konu üzerine *karşılıklı konuşma*⁵ hiç kuşkusuz her iki taraf için de çok yararlı olabilir, çünkü tartışma tarafların sahip oldukları düşünceleri doğrular veya teyit eder ve aynı zamanda yenilerini uyandırır. Çoğu zaman kıvılcımlar doğuran iki fikrin çatışması veya çarpışmasıdır;⁶ ancak bunun aynı zamanda cisimlerin çarpışmasına benzer bir yanı da vardır, çünkü zayıf olan çoğu kez ona katlanmak zorunda kalır, oysa kuvvetli olan bundan galip çıkar ve muzaffer bir tavır ve eda takınır. Bu bakımdan tartışmanın taraflarının da herhalde bilgi bakımından olduğu kadar zekâ ve yetenek bakımından da birbirinin olabildiğince dengi olması gerekir. Eğer birinin bilgi eksiği varsa o *au niveau*⁷ değildir ve dolayısıyla diğerinin delil ve temellendirmelerine karşılık veremeyecektir; deyiş yerinde ise o çekişmede ringin dışında duracaktır. Ama eğer zekâ ve kavrayış bakımından eksiği varsa, çok geçmeden içinde uyanacak olan öfke ve hiddet nöbetleri onu tartışmada her türlü çirkin hile ve bahaneye başvurmaya, bilerek güçlük çıkarmanın her çeşidinden yararlanmaya yöneltecek ve dikkati bunlara çekilerek meselenin esası kendisine gösterildiğinde bu kez de işi bayağılaşmaya kadar götürecektir. Dolayısıyla nasıl ki müsabakalara nesep ve mevki bakımından birbirinin dengi olanlar kabul ediliyorsa tartışmalarda da böyle olmalı ve her şeyden evvel bir bilgin cahil birisiyle tar-

5 (: das Disputieren: münazara.)

6 (: Bârikayı hakikat müsademeyi efkârdan doğar.)

7 (: Evsafa uygun, denk.)

tışmamalıdır; eğer tartışacak olursa en iyi delil ve temellendirmelerini onlara karşı kullanamayacaktır, çünkü cahiller bunları anlayacak ve üzerlerine düşünecek bilgiden yoksundurlar. Ama eğer getirdiği delilleri bu can sıkıcı durum içinde onlara (anlayacakları şekilde) açıklamaya çalışırsa bu çabasının başansızlıkla sonuçlanması galip ihtimaldir. Hatta kötü ve kaba saba bir karşı delil ile kendileri kadar cahil olanların gözünde neticede haklı bile görüneceklerdir. Ve bu yüzden Goethe *Westöstlicher Diwan*'da der:

"Lass dich nur zu seiner Zeit
Zum widerspruch verleiten:
Weise verfallen in Unwissenheit,
Wenn sie mit Unwissenden streiten."⁸

Ne var ki eğer hasmın zekâ ve anlayış bakımından eksiği varsa ve o bu eksikliğini bilgi edinme ve hakikate ulaşma yönünde samimi bir çabayla dengelemiyorsa durum daha da kötüdür. Çünkü eğer o böyle bir çaba içerisinde değilse karşılaşacağı en küçük müşkülde kendisini en nazik yerinden incinmiş ve yaralanmış hissedecektir; ve bundan böyle onunla her kim tartışırsa derhal farkına varacak ve dikkat kesilecektir: Benim onun aklıyla, fikriyle bir alıp vereceğim yoktur, benim asıl işim onun temel parçasıyla, yani iradesiyledir, ve onun için de önemli olan tek şey nihayetinde *per fas veya per nefas*⁹ galip gelmektir. Dolayısıyla onun akli artık sadece ve münhasıran hilelere, düzenbazlıklara ve her türden çirkinliğe

8 (: İzin vermeyin hiçbir zaman
Götürülmenize haklı olmayan biçimde delile;
Cahillerle tartışırken akıllı
Gömülür boğazına kadar cehaletin içine.).

9 (: Öyle ya da böyle, her ne pahasına olursa olsun.).

yönelir; ve sonunda bunlardan yararlanma yolları kesildiğinde bu kez de sırf hissettiği aşağılık duygusunun bir ölçüde bedelini ödemek ve tartışanların durumuna ve koşullarına göre fikirlerin çatışmasını daha büyük bir başarı şansına sahip olduğunu umduğu bedenlerin kavga-dövüşüne döndürmek için kabalık ve bayağılığa başvurur. Böylece ikinci kurala geliyoruz: Sınırlı akla/zekâya sahip kimselerle tartışmamalıyız. Buradan geriye bir tartışmaya girebileceğimiz çok sayıda kimse kalmadığını zaten görebiliriz. Gerçekten ancak istisna durumunda olan kimselerle tartışabiliriz.

Öte yandan insanlar kendileriyle aynı görüşü paylaşmadığımız zaman genellikle gücenip darılırlar; ama o zaman da görüşlerini sırf benimseyip kabul edebilmemiz için değiştirirler. Şimdi onlarla giriştiğimiz bir tartışmada, yukarıda zikredilen *ultima ratio stultorum*¹⁰ başvurmadıklarında bile çoğu kez sadece kızgınlık ve küskünlüğe tanık oluruz. Çünkü burada sadece onların zihni/fikri yetersizlikleriyle değil, fakat tartışırken başvurdukları usullerin sık sık tanık olunan haysiyetsizliğinde çok geçmeden kendisini gösterecek olan ahlak bozukluklarıyla da uğraşmak zorunda kalırız. Sonunda haklı çıkmak için başvurdukları hileler ve düzenbazlıklar, kasıtlı olarak çıkardıkları güçlükler o kadar çok ve çeşitli, ama bir o kadar da düzenli olarak tekrarlanır ki bundan birkaç yıl önce bunlar üzerine derinlemesine düşünmek zorunda kaldım ve tartışma konuları ne kadar çeşitli ve tartışan kimseler ne kadar farklı olursa olsun dönüp dönüp hep aynı hilelere ve düzenbazlıklara başvurulduğunun ve bunların tanınmasının çok kolay olduğunun farkına vardıktan sonra dikkatimi bunların bütünüyle biçimsel unsuruna yönelttim. Bu o zaman beni bu hile ve düzenbazlıkların salt biçimsel yanını maddi yanından ayırma ve deyiş yerinde ise onu su katılmamış anatomik bir numune olarak teşhir et-

10 { Ahmakların son çaresi.}

me fikrine yöneltti. Bu yüzden tartışmalarda sık sık karşılaşılan dürüstlükten uzak tüm hileleri topladım ve bunların her birini kendine özgü zemin ve süreç içinde açıkça gösterip örnekler verdim, isimlendirdim. Sonunda bunlara karşı, bir savunma biçimi olarak kullanılacak yol ve yöntemleri ilave ettim; ve buradan biçimsel bir *eristik diyalektik* gelişti. Şimdi bu diyalektikte, eristik diyalektiğin şekilleri olarak yukarıda zikredilen saldırı hileleri, mantıkta kıyas şekillerinin ve retorikte retorik figürlerinin aldığı yeri aldı. Bunlar sözü edilenlerin her ikisiyle şu özelliğe müştereken sahiptir: tatbikatları nazariyatı önceledikleri için belli ölçüde bunların doğuştan oldukları söylenebilir. Bu sebepten ötürü kullanmak için önce bunları öğrenmeye ihtiyaç duymayız. Dolayısıyla salt biçimsel olarak ele alınıp anlatılmaları baş eserimin ikinci cildinin 9. bölümünde mantık, diyalektik ve retorikten müteşekkil olarak ortaya çıkan *akıl tekniği* için tamamlayıcı olacaktır.

Bildiğim kadarıyla daha önce bu tür bir girişimde bulunulmadığı için bu konuya hazırlanmama yardımcı olacak herhangi bir eserden faydalanma imkânım olmadı. Aristoteles'in *Topika'sı* yer yer faydalandığım tek eserdirdi ve gerçekleştirmek istediğim şey açısından iddiaları/beyanları ikame/serdetme (κατασκευάζειν) ve nakz/cerhetmede (ἀνασκευάζειν)¹¹ kurallarının bir kısmını uygulama imkânı buldum. Fakat Diogenes Laertios'un zikrettiği Theophrastos'un eseri, 'Αγωνιστικὸν τῆς περὶ τοὺς ἐριστικούς λόγους θεωρίας,¹² bunun için gerçekten uygun bir kitap olmalı; ama belagatle ilgili bütün yazılılarıyla birlikte kaybolmuştur. Platon da tıpkı διαλέγεσθαι¹³ öğreten διαλεκτική¹⁴ gibi ἐρίζειν¹⁵ öğreten ἀντιλογικὴ τέχνη'ye¹⁶ değinir (*Devlet*, k.

11 (: Ausstellen und Umstoßen der Behauptungen.)

12 (: Tartışmalar üzerine nazariyat kılavuz kitabı.)

13 (: Tartışma, müzakere.)

14 (: Karşılıklı konuşma sanatı. "Ekler" bölümünde "Diyalogdan Diyalektikçe" başlıklı I. Numaralı eke bakınız.)

15 (: Tartışmak, ispat etmek.)

16 (: Çürütme sanatı.)

V, s. 12, ed. Bip.). Yakın zamanlarda kaleme alınmış kitaplar arasında Halle'den müteveffa Profesör Friedemann Schneider'in *Tractatus logicus singularis in quo processus disputandi, seu officia, aequae ac VITIA DISPUTANTIUM exhibentur*¹⁷ (Halle, 1718) başlıklı kitabı en çok işime yarayan kitaptı. Bu eser cedelde/çekişmede karşılaşılan çirkinliklerle ilgili birçok örneği *vitia* üzerine bölümlerde açıkladığı kadarıyla yararlıdır. Ancak yazarın zihninin geri planında tuttuğu her zaman sadece resmi akademik tartışmalar; ayrıca konuyu ele alış tarzı, bu tür fakülte seri imalatlarında hep rastlandığı üzere, genel olarak zayıf ve yetersizdir; üstelik fevkalade kötü bir Latinceyle kaleme alınmıştır. Joachim Lange'nin bir yıl sonra yayımlanmış olan *methodus disputandisi*¹⁸ kuşkusuz daha iyidir, ama tasavvur ettiğim şey bakımından uygun hiçbir şey içermez.

Benim bu daha eski tarihli eserimi şimdilerde yeniden gözden geçirmeye girişmemle birlikte ortak insan doğasının yetersizliklerinin üzerini örtmek için kullandığı eğri yolların ve hilelerin böyle dikkatli ve ayrıntılı biçimde düşünülüp değerlendirilmesinin artık mizacıma uymadığını görüyor ve bu sebepten ötürü onu bir kenara bırakıyorum. Bununla beraber konuyu ele alış tarzımı gelecekte bu tür bir şeye girişme isteği duyabilecek olanlara daha tafsilatlı olarak anlatmak için burada bir ya da iki saldınlı hilesini örnek olarak göstereceğim, ama daha önce aynı eserden *her tartışmada temel teşkil eden şeyin ana hatlarını* vereceğim. Çünkü bu bize genel olarak tartışmanın soyut çerçevesini, deyiş yerinde ise iskeletini verir ve bu yüzden o tartışmanın osteolojisi¹⁹ olarak görülebilir. Açıklığı ve bir bakışta görülebilirliği nedeniyle burada zikredilmeye değerdir.

İster akademik ders odalarında ister mahkeme salonlarında dinleyiciler huzurunda ister gündelik sohbet-

17 (: Tartışmada kullanılan yöntem, tartışmanın kuralları ve ayrıca TARTIŞANLARIN KUSURLARI'nın açıklandığı özel mantık risalesi.)

18 (: Tartışma usulü.)

19 (: Osteologie, kemikbilim.)

lerde cereyan etsin her tartışmada takip edilen ana usul/işleyen temel süreç şu şekildedir:

Bir *sav* yahut *iddia* ortaya atılır ve bunun çürütülmesi gerekir; şimdi bu hedef için iki tarz ve iki yol vardır.

(1) Bu tarz yahut biçimler *ad rem* ve *ad hominem* veya *ex concessis*dir:²⁰ Söz konusu meselenin tabiatıyla bağdaşmadığını göstererek iddianın mutlak ya da nesnel hakikatini ancak birinciyle çökertiriz. Bununla beraber öbürüyle, onun iddiayı savunan kişinin diğer iddiaları veya kabulleriyle çeliştiğini göstermek ya da temellendirmelerinin savunulamaz olduğu, bu durumda da bizatihi iddianın nesnel hakikatinin gerçekte kararlaştırılmamış olarak kalacağı ortaya konulmak suretiyle sadece izafi hakikatini çökertiriz. Sözelimi felsefenin veya doğabiliminin meseleleriyle ilgili bir tartışmada hasmımız (bu durumda kaçınılmaz olarak bunun bir İngiliz olması gerekir) cesa-

20 (Sırasıyla: şeye göre, kişiye göre, kabullerden hareketle temellendirme (yaparak tartışma).

“İleri sürdüğüm delilden çıkardığım doğru ya (1) nesnel ve evrensel geçerliliğe sahip bir doğru olabilir ki bu durumda delilim *secundum veritatem*dir, hakikate sadıktır. Ancak böyle bir delil hakiki bir geçerliliğe sahiptir. Ya da (2) o sadece iddiamı ispatlamak istediğim, dolayısıyla tartışmakta olduğum kişi için geçerli olan bir doğru olabilir. Bir başka söyleyişle tartıştığım kişi ya bir iddiayı bir önyargı olarak toptan ve ebediyen benimsemiş ya da tartışma esnasında alelacele kabul etmiştir; ve ben o zaman getireceğim hüccet yahut delili ona göre seçer ve düzenlerim. Bu durumda o sadece bu insan teki için: *ad hominem* geçerli bir delil olmuş olur. Hasımı iddiamı kabul etmesi için zorlanm, ama onun evrensel geçerliliğe sahip bir doğru olarak tanınmasını isteyemem. Delilim sadece hasmımla aramızdaki tartışmada işe yarar, onun dışında kimsenin işine yaramaz. Sözelimi hasmım Kant’ın bir tilmizi olsa ve ben delilimi ve temellendirmemi bu düşünürün bir ifadesine dayandırsam bu kendi başına ancak *ad hominem* olan bir delildir.” Ama düşünürün bu ifadesi aynı zamanda herkesin kabul ve teslim ettiği evrensel bir hakikatse o zaman *secundum veritatem* bir delildir. Aşağıda ayrıca ele alınacaktır.)

ret edip Kitabı Mukaddes'e dayalı delil ve temellendirmelere başvurmayaya kalkıştı, o zaman biz onu bu türden delil ve temellendirmelerle çürütebiliriz, her ne kadar bunlar meseleyle ilgili hiçbir şeyi çözüme kavuşturmayan birer *argumentatio ad hominem*den başka bir şey olmayacaksa da. Deyiş yerinde ise bu durumda birine ondan aldığımız aynı parayla ödemedede bulunuyormuş gibiyizdir. Birçok durumda bu *modus procedendi*²¹ davacının mahkemede davalının da sahte bir makbuzla geri gönderdiği sahte bir emre muharrer senet imal etmesine benzetilebilir, ama her şeye rağmen borçlanma yapılmış olabilir. Fakat tıpkı bu son durumda olduğu gibi salt *argumentatio ad hominem* çoğu kez kestirme yol üstünlüğüne sahiptir, çünkü her iki durumda da meselenin tam ve gerçek izahı çoğunlukla fevkalade karmaşık ve güç olacaktır.

(2) Ayrıca bu iki yol *doğrudan* ve *dolaylı*dır. İlki iddiayı *temellerinden* veya *illetlerinden*, ikincisi ise sonuçlarından vurur. İlki iddianın doğru olmadığını, ikincisi doğru olamayacağını gösterir. Bunu biraz daha ayrıntılı olarak ele alıp değerlendireceğiz.

(a) *Doğrudan* çürüterek ve böylece iddianın *temellerine* veya *illetlerine* saldırarak ya *nego majorem* veya *nego minorem*²² diyerek—ki bunlann her ikisiyle de iddiayı oluşturan sonucun *konusuna/temel fikrine* saldırınız—bunlann bizatihi doğru olmadıklarını gösteririz; ya da olmadı bu temelleri veya illetleri kabul ederiz fakat bunların bu iddiayı desteklemediğini gösteririz;²³ dolayısıyla *nego consequentiam*²⁴ deriz ve bu durumda sonucun *biçimine* saldırınız.

21 (: Tarzı hal, usul.)

22 (: Büyük/küçük önermeyi/iddiayı tartışıyorum.)

23 (Ya da: bu iddianın bunlardan çıkmadığını...)

24 (: (Öncüllerin) sonucu(nu) tartışıyorum.)

(b) *Dolaylı* yoldan çürüterek ve böylece bir *falsitate rationati ad falsitatem rationis valet consequentia*²⁵ kuralıyla bunların yanlışlığından iddianın yanlışlığını çıkarmak için iddianın *sonuçlarına* saldırarak. Bu durumda ya *örmekten* ya da *apagogeden*²⁶ yararlanabiliriz.

(I) *Ömek*, ἐνστανσις, bir *exemplum in contrarium*-dan²⁷ ibarettir ve iddiayı ifade ettiği şeyden hareketle anlaşılan, ama doğrudan onu bağlamayan şeylere veya durumlara işaret ederek çürütür. Dolayısıyla (bu örnekler veya durumlar onun aksini söylediğine göre) iddia doğru olamaz.

(II) *Apagoge* geçici olarak iddianın doğru olduğunun kabulüyle, fakat ardından onun sorgulanmayan ve doğru olarak kabul edilen başka bir önermeyle birleştirilmesiyle meydana getirilir ve böylece bu ikisi ya genel olarak eşyanın tabiatıyla ya da kesin biçimde kabul edilen söz konusu iddianın ifadesiyle yahut da iddianın müdafininin bir başka beyanıyla çeliştiği için sonucu/vargısı açıkça yanlış olan bir kıyasın öncülleri haline gelir. Bu yüzden *apagoge* seçilen usule göre sadece *ad hominem* olabileceği gibi *ad rem* de olabilir. Şimdi eğer sonuç/vargı her türlü şüphe ve tereddüdün ötesinde, hatta *a priori* kesin olan doğrularla çelişiyorsa o zaman hasmımızın iddiasını *ad absurdum* indirgemiş oluruz. Her halükârda ilave edilen öteki öncülün doğruluğu kuşku götürmez olduğu için sonucun/vargının yanlışlığı onun iddiasından kaynaklanmalıdır. Dolayısıyla iddia doğru *olamaz*.

25 (: Sonucun veya istidlalin yanlışlığı temelin veya illetin yanlışlığından ileri gelir.)

26 (: Bir şeyi karşıtının imkânsızlığını veya mantıksızlığını göstererek ispatlayan dolaylı temellendirme: hal bihi muhal. Aşağıda müstakilen ele alınacaktır.)

27 (: Zıt/karşıt ömek.)

Bir tartışmadaki her saldırı yöntemi burada biçimsel olarak anlatılan tartışma idare usullerine indirgenebilir. Dolayısıyla eskrimde *tiercé, quarté*²⁸ vb. gibi mutat, kurallı hamleler ne ise diyalektikte de bunlar odur. Buna karşılık benim çeşitli kaynaklardan toplayıp sıraya koyduğum saldırı hileleri belki harp taktikleriyle karşılaştırılabilir; ve son olarak bir tartışmada tehevür yahut feveranlar üniversitelerdeki kaçamaklı cevap verme ustalarının²⁹ sözde kural dışı dokundurmalarıyla³⁰ karşılaştırılabilir. Tarafımdan toplanıp düzene sokulmuş bu saldırı hilelerine örnek ve numune olarak burada aşağıdakiler zikredilebilir.

Yedinci Hile: *Genişletme*. Hasmin iddiası doğal sınırlarının ötesine taşınır ve kastettiğinden, hatta ifade ettiğinden daha geniş bir anlamda alınır, böylece bu anlamda kolayca çürütülür.

Örnek: A İngilizlerin dram sanatında dünyadaki diğer bütün milletleri geride bıraktıklarını iddia eder. B *instantia in contrarium* makul hale getirir, İngilizlerin müzikte ve dolayısıyla operada kayda değer bir başarılarının bulunmadığını ileri sürer. Bu saldırı hilesine karşı alınması gereken bir savunma önlemi olarak: bir itirazda bulunulduğu zaman derhal açıkça ifade edilmiş beyan yahut iddiamızı kullanılan deyimlerle ya da onların akla yakın biçimde kabul edilmiş anlamıyla sıkı sıkıya sınırlamamız ve genel olarak onları mümkün en dar sınırlar içerisine çekmemiz gerektiği buradan anlaşılır. Çünkü bir beyan yahut iddia ne kadar genişse o kadar çok saldırıya açıktır.

28 (: Eskrimde vaziyet alışı tarzları.)

29 (: *Universitätfechtmaistern*. Kılıçla dövüşmek anlamına gelen *fechten* fiiline cümlenin sonundaki *Sauhieben* sözcüğünün yardımıyla.)

30 (: *Sauhieben*.)

Sekizinci Hile: Sonuçlar çıkarma eğilimi: Hasımın iddiasına veya önermesine çoğu zaman örtülü olarak, onunla özne veya yüklem bakımından ilişkili olan bir ikinci önerme ekleriz. Bu iki öncülden şimdi hasımın kapısının önüne bırakılan yanlış ve çoğu kez kötü niyetli bir sonuç çıkarınız.

Örnek: A Onuncu Charles'ı sürgüne gönderdiklerinden dolayı Fransızları över. B derhal karşılık verir: "Şu halde siz de kralımızı sürgün etmek istiyorsunuz." Onun örtülü olarak eklediği büyük önerme şunu söyler: "Kralarını sürgün eden herkes övgüye layıktır." Bu aynı zamanda *fallacia a dicto secundum quid ad dictum simpliciter*'e³¹ de indirgenebilir.

Dokuzuncu Hile: saptırma: Tartışma esnasında eğer gittikçe köşeye sıkıştığımızı, hasmımızın üstünlüğü ele geçirdiğini ve galip çıkacağını görüyorsak tam zamanında bir *mutatio controversiae*³² ile ve dolayısıyla tartışmayı bir başka konuya, ikinci derecede önemli bir şeye, icap ediyorsa tek bir hamlede çekerek bu talihsizliğin önüne geçmeye çalışmalıyız. Şimdi biz bunu başlangıçtaki konu yerine tartışmanın asıl meselesi haline getirmek için bir sorun olarak adlandırıp hasma yutturmaya çalışmalı, böylece hasım dikkatini buna çevirmek için beklenti içerisinde olduğu zaferi yüzüstü bırakmak zorunda kalmalıdır. Fakat burada da kuvvetli bir karşı delilin bize karşı süratle ileri sürüldüğünü gördüğümüzde biz de bir kez daha süratle aynısını yapmalı ve böylece yeniden başka bir şeye atlamalıyız. Bunu on-on beş dakika içerisinde on kez tekrarlayabiliriz, elbette hasmımız sabrını yitirmediği sürece. Bu hileli

31 (: Sınırlı bir anlamda ileri sürülmüş bir şeyi sınırsız bir anlamda alma hilesi. *Bkz.* aşağıda 89 numaralı dipnot.)

32 (: Tartışmayı değiştirme.)

saptırmaları, tartışmayı yavaş yavaş ve fark edilmez biçimde, bahse konu edilen şeyle ilişkili bir konunun, mümkünse gerçekte, sadece bir başka cihetten, hasmın şahsını ilgilendiren bir şeyin etrafında döndürerek en büyük ustalıkla icra edebiliriz. Elbette iddianın sadece konusuna bağlı kalırsak, öte yandan tartışma konusu olan şeyle hiçbir ilgisi olmayan bağlantıları tartışmaya dahil edersek bu daha az incelikli olur; sözgelimi Çin Budacılığı üzerine bir konuşmadan Çinlilerin çay ticaretine geçmek gibi. Ama eğer gelinen noktada bu bile uygulanabilirlikten çıkmışsa, onu bütünüyle yeni bir tartışmaya bağlamak ve böylece eskisinden kurtulmak için hasmımızın kazara .ullandığı bir deyim yahut ifadeye sarılırız. Sözgelimi hasmımız şöyle bir kalıp deyim kullanmıştır: “Meselenin sırrı işte burada saklıdır”, biz hemen keser ve deriz: “O... demek siz sırlardan ve sırcılıktan söz ediyorsunuz, bu konuda ben sizin denginiz olamam dostum” vs. ve böylece o noktada her şeyi lehimize çevirmiş oluruz. Ama eğer bunu yapma şansı verilmezse daha da cüretkârca hareket etmeli ve ansızın bir bakıma bütünüyle farklı bir konuya atlamalıyız, mesela şunun gibi: “Doğru, ama daha az önce şunu da ileri sürmüştünüz” vs. Saptırma umumiyetle dürüst olmayan tartışmacılar tarafından (çoğu zaman içgüdüsel olarak) kullanılan hilelerin en gözde ve en bilindik olanıdır. Onlar neredeyse kaçınılmaz olarak başlarının sıkıştığı her yerde hemen saptırmaya başvururlar.

Bu yüzden bu tür tartışma hilelerinden kırk kadanni toplayıp bir araya getirdim. Fakat şimdi inatçılıkla, kendini beğenmişlikle ve namussuzlukla böylesine yakından akraba olan dar kafalılığın ve yetersizliğin sinip pusuya yattığı yerlerin tümünü açığa çıkarmanın hoş bir şey olmadığını görüyorum. Dolayısıyla bu örneklerle yetiniyor ve ayaktaki-mından kimselerle bir tartışmaya girmekten kaçınmanın

yukarıda zikredilen sebeplerine daha bir ciddiyetle dönüyorum. Her halükârda tartışmalar sayesinde bir başkasının kavrayış/anlayış gücünün yardımına koşmaya çalışabiliriz; fakat verdiği cevaplarda bir inatçılık emaresini sezer sezmez tartışmayı orada kesmeliyiz. Çünkü çok geçmeden dürüstlükten uzaklaşıp çirkinleşecektir ve teoride mugalata yahut laf cambazlığı olan şey pratikte hakkın önünü bile bile tıkamak, kasıtlı olarak güçlük çıkarmak demektir. Fakat burada başvuru hileler laf cambazlıklarından bile daha ucuz ve kıymetsizdir. Çünkü irade onun rolünü oynamak için anlayış gücünü bunlarla perdeler. Sonuç her zaman iğrenç ve tiksindiricidir; çünkü pek az şey bile bile yanlış anlayan insanı gözlemlediğimiz zamanki kadar büyük bir öfke ve hiddet uyandırır. Her kim ki hasmının sağlam delil ve temellendirmelerini kabul etmez ya doğrudan zayıf ya da dolaylı olarak kendi iradesinin üstünlüğü ile bastınarak zayıflamış bir akla sahip olduğunu ele verir. Bu yüzden ancak ödev ve yükümlülük bunu gerekli kıldığı zaman böyle bir kimseyi tercih etmeliyiz.

Ne var ki bütün bunlara karşın yukarıda zikredilen hile ve tertiplere haksızlık yapmamak için itiraf etmem gerekir ki hasmın göz alıcı bir delil veya temellendirmesine hemen teslim olup görüşümüzden vazgeçerek biz de telaş ve aceleyle hareket edebiliriz. Dolayısıyla onun gücünü hisseder, ama karşı delil yahut temellendirmeler, ya da iddiamızı koruyup destekleyebilecek her neyse, hemen ha deyince aklımıza gelmez. Şimdi böyle bir durumda kaybedilmiş nazarıyla iddiamızdan hemen vazgeçersek hakikate sadakatsizlik ediyor olabiliriz, çünkü her şeye karşın sonunda haklı olduğumuz ortaya çıkabilir. Zayıflık ve iddiamıza güven eksikliği nedeniyle o ânın etkisine boyun eğmiş oluruz. Hatta iddiamızı desteklemek için öne sürdüğümüz delil gerçekten yanlış bile olabilir, ama doğru olan bir başka delil bulunabilir. Bunun farkın-

da olarak hakikatin en samimi sevdalıları bile iyi bir delile veya temellendirmeye hemen boyun eğmez, bir müddet mukavemet etmeye çalışır. Hatta çoğu durumda karşı delil ve temellendirmeler doğruluğunu kuşkulu hale getirdiğinde bile iddialanna bağlı kalırlar. Bu bakımdan onlar muhafaza edemeyeceklerini bildikleri bir yeri takviye kuvvetlerin ulaşacağı umuduyla bir süre ellerinde tutmaya çalışan bir gücün komutanına benzerler. Dolayısıyla onlar kendilerini bir müddet zayıf delil ve temellendirmelerle müdafaa ederken bu süre zarfında sağlamalarının akıllarına geleceğini ya da hasımlarının delil ve temellendirmelerinin akla yakınlıklarının kendilerine açık görüneceğini umut ederler. Bu yüzden bir tartışmada doğruluk ve adaletten bir miktar uzaklaşmaya neredeyse zorlanınız, çünkü o an hakikatten çok kendi iddiamız için çekişmek zorunda kalınız, bu hakikatin bilinmezliğinin olduğu kadar insan aklının kusurlu oluşunun da bir sonucudur. Ama tam da burada bu doğrultuda çok fazla ileri gidip yanlış bir görüş için uzun uzadıya çekişme ve sonunda inatçı ve iflah olmaz biri olup çıkma tehlikesi baş gösterir. İnsan doğasının alçaklığına yol verme, iddiamızı *per fas veya per nefas*³³ savunma ve dolayısıyla dürüst olmayan saldırı hilelerinin yardımıyla ona *modicus*³⁴ yapışma tehlikesi vardır. İyilik meleği burada herkesin koruyucusu olsun, ta ki aradan bir zaman geçtikten sonra kimse yaptıklarından dolayı utanmak zorunda kalmamasın! Bununla birlikte burada açıklandığı şekliyle meselenin özüne dair açık bir bilgi bu bakımdan bile kesinlikle kendi kendini eğitmeye götürür.

33 (: Öyle ya da böyle, her ne pahasına olursa olsun.)

34 (: Olanca gücüyle.)

İncelikleri ve Ayrıntılarıyla Tartışma Sanatı*

* *Die Kunst, Recht zu behalten.*

Mantık ve Diyalektik

I.

Eskilerin nazarında mantık ve diyalektik eşanlamlı tabirlerdi ve öyle kullanılırdı; her ne kadar üzerine düşünmek, düşünüp taşınmak, ölçüp biçmek, hesaplamak anlamlarına gelen λογίζεσθαι ve karşılıklı konuşmak, sohbet etmek anlamına gelen διαλέγεσθαι birbirinden çok farklı şeyler olsa da. Diogenes Laertius'un bildirdiğine göre "*diyalektik*" tabiri (διαλεκτική, διαλεκτική πραγματεία, διαλεκτικός ανήρ) ilk defa Platon tarafından kullanılmıştır; ve *Phaidros*, *Sofist*, *Devlet* (VII. Kitap) ve başka yerlerde diyalektikle Platon'un akli düzgün kullanma ve böyle bir kullanımda hüner ve maharet sahibi olmayı kastettiğini görüyoruz. Aristoteles de sözcüğü bu anlamda kullanır; fakat Laurentius Valla'ya göre "*mantık*" tabirini benzer bir tarzda ilk kullanan Aristoteles'ti. Ο λόγικὰς δυσχερεῖας, yani, *argutias*,³⁵ güç meseleler, πρώτασιν λογικῆ³⁶ απορίαν λογικην'den³⁷ söz eder. Dolayısıyla diyalektik mantıktan daha eski bir sözcük gibi görünür. Ciceron ve Quintilianus da bu iki sözcüğü, *diagnostica* ve *logica*yı ayrı genel anlamda kullanır.³⁸ Ciceron *Lucullo*'da: *Dialecticam inventam esse, veri et falsi quasi dis-*

35 (*argutia*: sözcükleri zekice/kumazca kullanma; pl. söze dayalı hile, mugalata, safsatacılık.)

36 (: Mantıklı öncül, temel varsayım.)

37 (: Mantıklı güçlük, içinden çıkılması güç durum: *poros*: geçit; *aporos*: geçilemez, aşılabilir olan; *aporía*: çıkmaz.)

38 (: Diyalektik doğru ile yanlış arasında bir ayırt edici (veya yargıç) olsun diye icat edilmiştir.)

ceptatricem (der). Yine Ciceron *Topica*, bl. 2'de (ifade eder): *Stoici enim iudicandi vias diligenter persecuti sunt, ea scientia, quam Dialecticem appellant.*³⁹ Quintilianus, lib. XII, II'de: *Itaque haec pars dialecticae, sive illam disputatricem dicere malimus*⁴⁰ (der); ve onunla birlikte bu sonraki sözcük *διαλεκτική*'nin Latince muadili olarak ortaya çıkar (Buraya kadar mehzaz *Petri Rami dialectics, Audomari Talaei praelectionibus illustrata*, 1569). Sözcüklerin bu şe-

39 (: Maksadın hasıl olabilmesi için iktibasın yapıldığı paragrafın bütünüyle aktarılması daha doğru olacaktır: "Her dikkatli/itinalı tartışma yöntemi iki bölüme ayrılır—biri keşfetme diğeri karar verme—bana öyle görünüyor ki Aristoteles bunların her birinin başta gelen kâşifiydi. Bununla beraber *Stoacılar da sonuncusu için emek sarf ettiler, çünkü onlar diyalektik dedikleri bilimle bir tartışmayı idare etme usullerini özenle ve sebatla İncelediler*; fakat topika denilen ve günlük kullanım için daha kullanışlı, doğal sıralama içinde kesinlikle öncelikli olan delilleri keşfetme sanatını bütünüyle göz ardı ettiler. Fakat şimdi biz, her iki sanat da çok yararlı olduğu ve zamanımız olursa her birini ayrı ayrı ele alıp incelemeyi düşündüğümüz için, doğal olarak ilk sırada gelene başlayacağız." Bize intikal ettiği şekliyle de pek farklı değildir:

"Biz her matlup hakkında deliller çıkardığımız yerleri (: *mevazı: topol: loci*) ve bu delilleri çıkarmayı sağlayan araçları elde ettiğimizde ve bunları nasıl kullanacağımızı bildiğimizde eğitimli ve yetişmiş oluruz. Eğitimli oluşun anlamı aynı cinsten fiilleri çoğaltmaya ve güzelleştirmeye güç yetirmektir. Çoğaltma delil çıkarma yerlerinin bizim için malum ve hazır olmasıyla gerçekleşir..." Aşağıda 60 numaralı dipnota bakınız.)

40 (Cümlelerin tamamı şöyledir: Nasıl ki güreş okulunun eğitimcileri talebelerine güreşte usta olanların gerçek güreş müsabakalarında kullanabilecekleri düşürme hilelerinin tümünü vermez (çünkü ağırlık, kuvvet, şevk ve heyecan daha fazlasını meydana getirebilir) fakat (aldıkları eğitim sayesinde) fırsatın icaplarına göre bu hilelerin içinden bir ya da iki tanesini çekip alacakları bir hazineye sahip olabilirlerse, *diyalektik bilimi de, veya isterseniz buna tartışma sanatı da diyebilirsiniz*, tanımında, çıkarımında, farklılıkların belirtilmesinde, belirsizliğin giderilmesinde, tefrik ve tasnif etmede, keza hasımlarımızın ayağını kaydırmada veya insicamlarını bozmada da, çoğu zaman yararlı olmakla beraber, forumdaki mücadelelerin hepsini bütün yönleriyle ihtiva ettiği (bünyesinde barındırdığı) iddiasında bulunursa kendisinden daha yüksek sanatların yolunu tikamaktan ve ayrıntılarına (sınırlamalarına) uyumlu hale gelmesi için bölünmüş olan gücü bizzat kurnazlığıyla büsbütün tüketmekten başka bir şey yapmayacaktır.)

kilde eşanlamlı tabirler olarak kullanılışı orta çağın aşırılıklarına yakın zamanlara, hatta günümüze kadar gelir. Ama daha yakınlarda, özellikle Kant tarafından diyalektik sözcüğü “s sofistlere özgü tartışma sanatı”nı⁴¹ ifade edecek şekilde çoğu kez kötü bir anlamda kullanıldı; bu yüzden mantık sözcüğü ikisinden daha masum bir tabir olarak tercih edildi. Ne var ki ikisi de başlangıçta aynı şeyi ifade ediyordu; ve şu son birkaç yıl içinde tekrar eşanlamlı tabirler olarak kabul edilmeye başladı.

II.

Ne yazık ki “diyalektik” ve “mantık” sözcükleri öteden beri bu şekilde kullanılmakta ve benim onların anlamlarını birbirinden ayırma konusunda bir serbestim yok. Eğer olsaydı *mantık* (λογίζεσθαι, üzerine düşünmek, hesap etmek ve λόγος, kelam ve akıl, ki bu ikisi birbirinden ayrılamaz) “düşüncenin yasalarının yani akıl yürütmenin yönteminin bilimi”; *diyalektik* ise (διαλέγεσθαι müzakere/mükaleme etmek: her müzakere ya olguları ya görüşleri zikreder, yani o ya tarihi ya da fikridir⁴²) sözcüğün modern anlamında “tartışma sanatı” diye tanımlamayı tercih ederdim. Şu halde mantığın tanım gereği tecrübeden ayrılabilen bütünüyle *à priori* karakterde bir konuyla, yani düşüncenin yasalarıyla, aklın veya λόγος’un işleyişi ile uğraştığı açıktır. Bunlar yoldan çıkarılması söz konusu olmayan akıllı bir varlığın tek başına düşüncesi⁴³ gibi, aklın kendi haline bırakıl-

41 (: “sophistische Disputierkunst”.)

42 (: *historisch*, oder *deliberativ*: L. *dellbrare*, de- + *libra* terazi kefesi, ağırlık birimi: eski dilde: *muvazenel esbab*. Burada “esbab”ı “efkâr” olarak anlamak gerekir.)

43 (: einsamen Denken eines vernünftigen Wesens: yani çeşitli ayartıcılara ve yoldan çıkancılara karşı zayıf insan düşüncesinden farklı olarak “einsamen Denken”.)

dığında ve insicamı bozulmadığında takip ettiği yasalar-
dır. Buna karşılık *diyalektik* iki akıllı varlık arasındaki
münasebeti ele alır. Onlar akıllı varlıklar oldukları için
birlikte düşünmeleri gerekir, ancak tam olarak aynı za-
manı gösteren iki saat gibi birbirini tutmaları son bul-
duğunda bir tartışma, veya bir fikri çekişme baş göste-
rir. Her bakımdan *akli varlıklar* olarak kabul edildikle-
rinde insan teklerinin zorunlu olarak uzlaşma içerisin-
de olmaları beklenir, aralarındaki ayrılık bireysellik için
zorunlu olan farklılıktan kaynaklanır; binaenaleyh bu
bir *tecrübi unsur*dur. Dolayısıyla düşünme bilimi veya
saf aklın işleyişinin bilimi olarak *mantığın a priori* ola-
rak inşa edilebilir olması gerekir.

Buna karşılık *diyalektik* büyük bölümü itibariyle ancak
à posteriori olarak inşa edilebilir; bir başka söyleyişle onun
kurallarını saf düşüncenin iki akıllı varlık arasındaki münase-
bette açığa çıkan bireyselliğin farklılığı nedeniyle maruz
kaldığı arıza yahut inkıta⁴⁴ tecrübi bilgisiyle ve ayrıca tar-
tışanların bireysel düşüncelerini birbirine karşı başarılı kıl-
mak ve onun saf ve nesnel olduğunu göstermek için kul-
landıkları araçlar hakkında bilgi edinerek de öğrenebiliriz.
Eğer A ile B birlikte düşünmeye girişmişse, διαλέγεσθαι,⁴⁵
ve herhangi bir konuyla ilgili görüşlerini birbirlerine aktarı-
yorlarsa, bu safi tarihsel bir olgu olmadığı sürece ve A,
B'nin aynı konuyla ilgili görüşlerinin kendisinininkiyle aynı ol-
madığını fark etmesi durumunda yapmış olabileceği her-
hangi bir hatayı ortaya çıkarmak için kendi düşünme yön-
temini gözden geçirmekle işe başlamayacak, fakat yanlışın
B'nin düşüncesinde meydana geldiğini varsayacaktır. İn-
san doğası böyledir, hep kendisinin haklı olduğunu iddia
eder. Bir başka söyleyişle, insan doğal olarak dik başlıdır;

44 (: Störung, rahatsızlık, bozulma: *stören*, izaç/ihlal etmek, rahat verme-
mek, halel getirmek, nizamını/tertibini/ahengini bozmak, kanştırmak,
tasallutta bulunmak.)

45 (Bkz. "Ekler" bölümünde II numaralı haşiyeye.)

ve ondaki bu nitelik beraberinde, *diyalektik* demeyi tercih ettiğim ancak yanlış anlamaya mani olmak için "*Eristik Diyalektik*"⁴⁶ diyeceğim bilgi dalı içinde ele alınmış olan bir takım sonuçlar getirir. Dolayısıyla o insanın doğal niteliği olan dik başlılığı⁴⁷ ele alıp inceleyen bilgi dalıdır.

Eristik Diyalektik

Eristik diyalektik⁴⁸ tartışma sanatıdır ve bu öyle bir tartışmadır ki tarafların her biri kendi görüşünü *per fas et nefas*⁴⁹ savunmayı ve tartışmadan her halde haklı çıkmayı amaçlar.⁵⁰ Bir kimse *nesnel olarak* doğru/haklı olabilir, ne

- 46 (Bkz. "Ekler" bölümünde "Eristik ve Diyalektik" başlıklı III numaralı haşiye.)
- 47 (: *Rechthaberei*, diğer Batı dillerinde muadili bulunmayan ve "dogmatiklik" in özünü en iyi kavrayan bu sözcük, eskilerin dilinde "beyanı fikirde itimadı nefis" diye ifade edilirdi. Her zaman haklı olduğunda veya en iyisini bildiğinde ısrar.)
- 48 Mantık ve diyalektik eski dünyada esas itibarıyla eşanlamlı tabirler olarak kullanılırdı ve yakın zamanlara kadar da böyleydi.
- 49 (: haklı haksız araçlarla.)
- 50 Eristik aynı şey için daha kaba bir isimden başka bir şey değildir.—Aristoteles (*Diogenes Laertius*, V, 28'e göre) ikna etmeyi, ö öv hedeflediklerinden ötürü retorik ve diyalektiki, hakikati gaye edindiklerinden dolayı *analltik* ve *felsefeyi* bir araya getirir.— Διαλεκτική δ' ἐστὶ τέχνη λόγων δ' ἡ ἀνασκευάζομεν τι ἢ κατασκευάζομεν ἐξ ἐρωτήσεως καὶ ἀποκρίσεως τῶν προσδιαλεγόμενων. [Diyalektik ise tartışmaya katılanların soru ve cevaplarıyla bir görüşü cerhettmeye/çürütmeye ya da ispatlamaya yarayan tartışma sanatıdır.] *Diog. Laert.* III, 48 *vita Platonis*.

Aristoteles aslında doğru veya *apodelktik* (mantiken zorunlu) sonuçlara/vargılara ulaşma teorisi veya yöntemi olarak *mantik* ile kabul edilmiş veya her yerde doğru olarak kabul gören sonuçlara/vargılara (ἐνδοξα, *probabilia* (eski dilde *meşhurat* veya *müsellimat*); *Topika*, I, 1 ve 12) erişme yöntemi olarak diyalektik arasında ayırım yapar (bkz. 14 numaralı dipnot). (Bizdeki ifadesiyle, "Cedel burhanı idraktan aciz olanları iknaya hizmet eden sanattır". Burhan ise bilindiği üzere öncülleri yakiniyattan yapılan kıyaştır.) Diyalektığın (ulaşmayı amaçladığı) sonuçlar/vargılar yanlış oldukları varsayılmayan ama kendi başarılarına doğru oldukları da kabul edilmeyen—çünkü bahis konusu olan bu değildir—önergelerdir. Bu haklı bir sebep olsun olmasın haklı çıkma, veya bir başka söyleyişle, hakikatin özünden esasından bağımsız olarak görünüşüne erişme sanatından başka bir şey değildir. Şu halde mesele benim yukarıda vazettiğim gibidir. ./..

var ki etrafındakilerin hatta kimi zaman kendi gözünde bile (haklılığıyla bağdaşmayacak) bir konumda kalabilir. Söz-gelimi bir iddianın delilini ileri sürebilir ve hasmı bu delili çürütebilir ve böylece iddiası, her ne kadar başka deliller olsa da, çürütülmüş görünebilir. Elbette bu durumda o ve hasmı yer değiştirmiş olur: o aslında nesnel olarak haksız olduğu halde haklı çıkar.⁵¹

“Bu nasıl oldu?” diye sorulacak olursa: İnsan doğasının doğal kötülüğü/alçaklığı⁵² sayesinde derim. Eğer in-

../. Aristoteles bütün vargılan yukanda anlatıldığı biçimde (1) mantık ve (2) diyalektikle, ardından da didişme veya çekişmeyle (*eristik*) ilgili oluşu bakımından ayırır. (3) *Eristik* yöntemi sayesinde erişilen vargının biçimi doğrudur, ama öncüller, yani onun çıkarıldığı malzeme doğru değil, fakat sadece doğru gibi görünür. Son olarak (4) *Sofistik* yönteminde vargının biçimi her ne kadar doğru gibi görünse de yanlışır. Bu son üçü, nesnel hakikati göz önünde bulundurmaları için, aslında *eristik diyalektik* sanatına aittir; bir başka söyleyişle bunlar galibiyetten başka bir şeyi hedeflemezler. Aristoteles'in *Sofistik Vargılar* (*Sophistischen Schlüsse*) kitabı diğerlerinden ayrı olarak ve daha sonraki bir tarihte düzenlenmiştir. Bu onun *diyalektik*inin son kitabıydı.

51 Bir beyanın/önermenin nesnel hakikati ile onun hasmın ve dinleyicilerin tasvibini kazanmada muteberliği farklı farklı şeylerdir (Diyalektik bu sonuncusunu hedefler).

(Mamafih Aristoteles *Topika A 1*'de diyalektik üzerine incelemeye, hatırlanacağı üzere, tartışma ve temellendirme kabiliyetimizi geliştirecek bir yöntem bulmayı hedeflediğini (: “önümüze konulan herhangi bir meseleyle ilgili genel olarak kabul edilen görüşlerden hareketle istidlalde/çıkarımda bulunabileceğimiz ve bir delil serdederken kendi kendiyile çelişik herhangi bir şey söylemekten sayesinde uzak duracağımız bir yöntem geliştirmektir”), *A 2*'de ise bu incelemenin başka şeylerin yanı sıra felsefi bilimler için de faydalı olduğunu söylüyordu. Dolayısıyla diyalektiği *Topika A 1*'e bağlı olarak tartışmayla sınırlamak için bu iki bölümü birbirinden ayırmak incelemenin amacına aykırı düşecektir. Çünkü böyle bir yaklaşım *Topika A 2*'de diyalektik incelemesini felsefi anlayış veya bilimin hedefleriyle açıkça irtibatlandırılan pasajları yok saymak veya delalet ettikleri şeyi hafifletmek zorunda kalacaktır. Hatta bu durumda öncülleri *endoksadan* yapılan diyalektik kıyas ile öncülleri yakiniyattan olan bir *apodeiksıs* (ki bu *İkinci Anallıklar*'in konusudur) arasında yapmak için titizlendiği ayrımlar da anlamını kaybetmiş olacaktır.)

52 (: *Schlechtigkeit*, bozukluk, fasitlik.)

san doğası alçak değil, bütünüyle yüce ve şerefli⁵³ olsaydı o zaman her tartışmada hakikati bulup ortaya çıkarmaktan başka bir gayemiz olmazdı; sonunda hakikatin söze açıklayarak başladığımız görüşün mü yoksa hasmımızın görüşünün mü lehine tezahür edeceğine zerre kadar aldırmazdık. Bunu önemsiz veya olsa olsa tali bir mesele olarak görürdük; ama her yerde karşılaştığımız üzere esas mesele hep budur. Akli melekelerimiz söz konusu olduğunda bilhassa duyarlı/alınan olan doğuştan sahip olduğumuz kendini beğenmişliğimiz⁵⁴ bırakmaz ki kabul edelim: başlangıçta savunduğumuz görüş yanlış, haklı olan hasmımızdır. Bu güçlükten kurtulmanın yolu sorun teşkil eden şeyi alıp her zaman doğru bir yargı biçimine sokmaktan geçer: Bunun için insanın konuşmazdan evvel düşünmesi gerekir. Fakat insanların çoğunda doğuştan sahip olduğumuz bu kendini beğenmişliğe gevezelik ve doğuştan *namussuzluk* eşlik eder. Bunlar düşünmeden önce konuşurlar; ve hatta daha sonra haksız/hatalı olduklarını ve iddia ettikleri şeyin asılsız olduğunu fark etseler bile onun tam tersi şekilde görünmesini isterler. Öne sürdükleri önememin doğru olduğunu ifade ederken kendilerini yönlendiren tek saik olduğu varsayılan hakikat merakı şimdi yerini kendini beğenmişliğin boş kuruntularına bırakmıştır: ve dolayısıyla şimdi kendini beğenmişlik uğruna doğru yanlış, yanlış da doğru görünmelidir.

Ne var ki bizzat bu namussuzluk, kendimize bile yanlış görünen bir önemede bu körü körüne ısrar için bir mazeret vardır. Çoğu zaman öyle olur ki söylediğimiz şeyin doğruluğundan kuşkulananmayan sağlam bir kanaatle söze baş-

53 (: *ehren*, hürmet etmek, hatını saymak, şeref vermek; *ehrllich*, namus ve haysiyet sahibi.)

54 (: *Eitelkeit*, tıpkı Grekçe *hubris*, Latince *vanitas*, Arapça *ğ-r-r* gibi iki yüzlüdür: bir yüzüyle kibri, tekebbürü diğer yüzüyle beyhudeliği, nafileliği ifade eder.)

lanz; fakat hasmımızın getirdiği delil ve hüccet onu çürütmüş görünür. İddiamızı hemen terk edersek daha sonra her şeye rağmen haklı olduğumuzun farkına varabiliriz: Sunduğumuz delil yanlıştı ama yine de doğru olan beyanımız/iddiamız için bir delil vardı. Vaktinde öne sürülmüş olsaydı kurtuluşumuz olacak olan delil o an aklımıza gelmemişti. Bu sebepten ötürü, zahiren doğru ve ikna edici olduğunu gösteren her türlü emareye karşın, doğruluğunun sadece görünürde olduğu ve tartışma esnasında aklımıza onu bozup alt edecek veya beyanımızın doğruluğunun teyidinde muvaffak olabilecek bir başka delilin geleceği inancıyla, karşı-delile saldırmayı bir kural haline getiririz. Bu suretle sahtekâr olmaya neredeyse zorlanınız; veya her halde böyle yapmanın ayartısı çok büyüktür. Dolayısıyla aklımızın zayıflığı ve irademizin tersliği birbirini karşılıklı olarak destekler ve umumiyetle bir tartışmacı sanki bu *pro aris et fo-cis*⁵⁵ bir savaşmış gibi hakikat için değil, önermesi için savaşır. O *per fas et nefas*⁵⁶ yola koyulur; hatta gördüğümüz gibi başka türlü kolay kolay elinden gelmez.

Demek ki her insan kural olarak söylediği şeyin arkasında durmakta ısrar edecek, hatta onun yanlış veya yanlış olma ihtimali yüksek olduğunu düşündüğünde dahi bu ısrardan vazgeçmeyecektir.⁵⁷ Her insan kumazlık ve alçak-

55 (: Sunaklarımız ve ocaklarımız (dini ve siyasi serbesti) için.)

56 (: Haklı haksız araçlarla.)

57 Machiavelli 'Prens'ine saldırıda bulunmak için komşusunun zayıf olduğu her andan yararlanması tavsiyesinde bulunur; aksi halde aynı şeyi komşusu yapacaktır ona. Eğer dünyada sözü dinlenen namus ve sadakat olmuş olsaydı durum farklı olurdu; fakat bunlar beklenilmeyecek nitelikler olduğu için kimsenin de (gereğini yerine getirme babında) bunlara itibar etmemesi gerekir, çünkü kötüsüyle karşılaşacaktır. Tartışmada da durum tam olarak böyledir: eğer bu yönde bir izlenim uyanır uyanmaz hasmının haklı olduğunu kabul edersen, durum tersine döndüğünde onun da aynı şeyi yapacağına bel bağlama sakın. Pek zayıf bir olasılıktır bu. O beklediğimin tam tersini yapacağı, yani haksız davranacağı için ben de *per nefas* (haksız) davranmaya zorlanırım. Öne sürdüğümüz şeylerin lehine önyargıların bizi tutsak etmesine izin vermeksizin hakikate boyun eğmemiz gerektiğini söylemek kolaydır; fakat hasmımızın böyle yapacağını varsayamayız, dolayısıyla biz de ./..

lıkla böyle bir duruma karşı bir ölçüde önlem alır: günlük hayatın deneyimleri ona bunu öğretir ve o böylece kendi *doğal diyalektiğine* sahip olur, tıpkı kendi *doğal mantığına* sahip olduğu gibi. Fakat onun edindiği bu diyalektik hiçbir surette mantığı gibi sağlam ve güvenilir bir kılavuz değildir. Mantığın yasalannın aksine düşünmek ya da bir çıkarımda bulunmak hiç kimse için öyle kolay bir şey değildir: Yanlış yargılara her yerde rastlanır, ama yanlış sonuçlar çok nadirdir. Bir kimsenin doğal mantıkta yetersiz olması pek olur şey değildir, ama doğal diyalektikte pekâlâ yetersiz olabilir, çünkü bu herkese eşit olarak dağıılmamış bir yetenektir. Şimdiye kadar anlattığımız yanı sıra doğal diyalektik (her insanda değişik derecelerde bulunan) yargı yetisine benzerlik gösterir (oysa akıl⁵⁸ aslında herkeste aynıdır). Çünkü çoğu zaman öyle olur ki bir kimse gerçekten haklı olduğu bir meselede salt yüzeysel temellendirmelerle şaşalabilir⁵⁹ veya çürütülebilir; eğer o bir çekişmeden galip çıkarsa çoğu zaman bunu fikrini beyan/önermesini ifade ederken yargısının doğruluğundan çok onu savunmada gösterdiği kumazlık ve maharete borçludur.

Diğer hallerde olduğu gibi burada da insan en iyi yeteneklerle doğar.⁶⁰ Ne var ki onu bu sanatın ustası haline getirmek için çalışmayla çok şey yapılabilir. Bir hasmı yenmek için kullanılacak veya kişinin benzer mak-satla bizzat kullandığı taktiklerin değerlendirilmesi de bu ustalığa katkıda bulunur. Dolayısıyla mantığın çok fazla gerçek, pratik bir kıymeti olmasa bile diyalektik kesinlikle böyle olabilir; ve Aristoteles de mantığını (analitiğini)

../. böyle yapamayız. Hatta haklı olduğu görünür görünmez, daha önce birçok düşünceyle desteklemiş olduğum bir iddiayı terk edecek olsaydım gelip geçici bir izlenimin kurbanı olmam ve bir yanlış kabul etmek için hakikati terk etmem pek de ihtimal dışı bir şey olmazdı.

58 (: die Vernunft.)

59 (: *konfundieren*, zihnini karıştırmak/insicamını bozmak, bocalatmak, aciz bırakmak.)

60 *Doctrina sed vim promovet Insitam* (eğitim doğuştan sahip olunan yetenekleri geliştirir).

diyalektiği için bir temel ve hazırlık işlevi görecektir. Bu şekilde düzenlenmiş ve bunu başta gelen işi haline getirmiş gibidir. Mantık önermelerin sadece biçimiyle, buna karşılık diyalektik muhtevasıyla veya maddesiyle/konusuyla ilgilendirilir: dolayısıyla muhteviyatının münferit unsurlarına geçmezden evvel bütün önermelerin genel formunu ele alıp değerlendirmek yerindedir.⁶¹

Aristoteles diyalektiğin amacını tam olarak benim burada tanımladığım gibi tanımlamaz: zira her ne kadar o onun ana gayesinin tartışma olduğunu kabul ederse de hakikatin keşfinin de diyalektiğin gayesi olduğunu bildirir (*Topika*, I, 2). Ayrıca daha sonra o, felsefi açıdan önermeler doğruluklarına göre ele alınırken diyalektiğin onları akla yakınlıklarına, ya da başkalarının tasvip ve tasdikini kazanma ölçüsüne (δόξα) göre değerlendirdiğini söyler (*Topika*, I, 12). Aristoteles bir önermenin nesnel doğruluğunun ileri sürülme tarzından ve elde ettiği tasvipten ayrı olarak değerlendirilmesi gerektiğinin farkındadır; ama bu ikincisini münhasıran diyalektik tahsis edecek şekilde meselenin bu iki veçhesi arasında yeteri kadar keskin bir ayrım yapmakta başarılı değildir.⁶² Çoğu zaman diyalektik için verdiği kurallar aslında mantığa ait olanlardan bazıları içerir; ve bu yüzden sorunun tam açık bir çözümünü verdiği söylenemez.

Her zaman bir bilgi dalına ait konuyu bir başkasına ait olanla karıştırmamaya büyük özen göstermeliyiz. Diyalektiğin sahasına ait açık bir fikir oluşturmak için (mantığın işi olan) nesnel hakikate aldınış etmemeliyiz; onu *bir tartışmada en iyi sonucu elde etme sanatı*⁶³ ola-

61 [Bkz. "Ekler" bölümünde "Topos yahut Mevazı-ı Cedel" başlıklı IV numaralı haşiye.]

62 [Bkz. "Ekler" bölümünde "Eristik, Sofistik ve Peirastik" başlıklı V numaralı haşiye.]

63 (: *Die Kunst, Recht zu behalten*: (Fr. *l'art d'avoir raison*): alt etme/haklı çıkma sanatı.)

rak görmeliyiz sadece. Daha önce de gördüğümüz gibi eğer zaten doğru ve haklı bir iddia ile başlamışsak bu çok daha kolaydır. Kendi başına diyalektik bir kimsenin her türden saldırıya ve özellikle hak hakikat gözetmez olanlara karşı kendisini nasıl savunabileceğini ve benzer şekilde kendisiyle çelişmeksizin veya daha genel bir deyimle alt edilmeksizin bir başkasının öne sürdüğü şeye nasıl saldırabileceğini göstermekten başka bir şeyle ilgilenmez. Nesnel hakikatin keşfi önermelerin kabulünü sağlama sanatından ayrılmalıdır; çünkü nesnel hakikat bütünüyle farklı bir πραγματεία, meseledir; bu bir sağlam yargı, düşünüp taşınma ve tecrübe işidir, ki bunun için özel bir sanat yoktur. Şu halde diyalektiğin hedefi budur.

Diyalektik görünüşün mantığı⁶⁴ olarak tanımlanmıştır; fakat bu yanlış bir tanımdır, çünkü bu durumda o sadece yanlış önermeleri/temelsiz iddiaları püskürtmek için kullanılabilir. Fakat bir kimse doğru tarafta olduğunda bile onu savunmak ve korumak için diyalektikçe ihtiyaç duyar. O hileli, aldatıcı oyunların ne olduğunu bilmek zorundadır, icabında onları karşılayabilmek hatta hasmı kendi silahlarıyla vurabilmek için çoğu zaman bunlardan yararlanabilecek durumda olmalıdır.

Dolayısıyla diyalektik bir münakaşada nesnel hakikati bir kenara koymamız, daha doğrusu onu arzi bir durum olarak görmemiz ve sadece kendi önermemizin savunmasına, hasmımızinkilerin de çürütülmesine bakmamız gerekir. Bu amaçla kuralları takip ederken nesnel hakikate itibar etmemeliyiz, çünkü genellikle hakikatin nerede yattığını bilmeyiz. Daha önce söylediğim gibi görüşünün yanlış mı doğru mu olduğunu umumiyetle kişinin kendisi de bilmez; o çoğu zaman haklı olduğuna inanır ve yanılır; ekseriyetle her iki taraf da buna inanır. Hakikat derinlerdedir, *veritas est in puteo*. Bir tartışmanın başlangıcında kural

64 (: die Logik des Scheins.)

olarak herkes doğrunun/hakikatin kendi yanında olduğuna inanır; tartışma esnasında her ikisi de kuşku duyar ve tartışma sona erinceye kadar doğrunun hangi tarafta olduğu belirlenmez veya teyit edilmez.

Şu halde diyalektiğin hakikatle pek bir ilişiği yoktur veya bir tartışma silahlı bir müsabakaya (mübareze) yol açtığında kılıç ustası onunla ne kadar ilgilenirse diyalektik de ancak o kadar ilgilenir. Bütün iş hamle etmek ve yapılan hamleyi savuşturmaktan ibarettir. Diyalektik zihni/fikri mübareze sanatıdır: ve biz onu ancak bu şekilde gördüğümüz takdirde bir bilgi dalı haline getirebiliriz. Çünkü eğer salt nesnel hakikati hedefimiz olarak görürsek ufkumuz mantıkla sınırlı kalır, daha ötesini göremeyiz. Eğer bir hedef olarak yanlış önermelerin desteklenmesini alırsak durağımız sofistik olur; ve her iki halde de hakikate dair önceden açık bir fikre nadiren sahip oluruz. Böylece doğru diyalektik anlayışına ulaşmış oluyoruz. Buna göre o bir tartışmada en iyi sonucu elde etme amacıyla kullanılan zihni/fikri mübareze sanatıdır.⁶⁵ Ve her ne kadar eristik ismi daha uygun olacaksa da, ona eristik diyalektik: "*dialectica eristica*" demek daha doğru olacaktır.⁶⁶

Bu anlamda diyalektiğin bir tartışmada hakikat kendi yanlarında olmadığı halde yine de galebe gelmeye çalıştıklarını gördüklerinde çoğu kimsenin kullandığı sanatları bir bütün halinde derli toplu hale getirip sergilemekten başka bir hedefi yoktur. Bu sebepten ötürü bir diyalektik biliminden söz açıldığında nesnel hakikate kulak kesilmek ya da onun yüceltilip yayılmasını ön planda tut-

65 (: geistige Fechtkunst zum Rechtbehalten im Disputieren: (Fr.) l'art de l'escrime mental, et ce n'est qu'en la considérant ainsi que l'on peut en faire une discipline à part entière.)

66 Ve onun faydası çoktur: asri zamanlarda kişinin haklı mı haksız mı olduğu onun sayesinde aranmaz.

mak ziyadesiyle yersiz ve uygunsuz olacaktır. Çünkü (nesnel hakikati gözetmek veya onun insanlar arasında yayılmasını gaye edinmek) gözleri galibiyetten başka bir şey görmeyen insanlarda doğuştan bulunan asli ve doğal diyalektikle yapılmaz. Bir anlamıyla diyalektik bilimi esas itibarıyla ve öncelikle dürüst olmayan, hak hakikat tanımayan saldırı hilelerinin, gerçek bir tartışmada derhal tanınıp savuşturulabilmesi için, çizelgesini yapıp çözümlenmekle uğraşır. Sırf bu sebepten ötürüdür ki diyalektik hiç kuşkusuz bir tartışmada nesnel hakikati değil, galibiyeti hedef ve gaye edinmelidir kendine.

Her ne kadar çok uzun boylu ve geniş çaplı araştırmalarda bulunduğumu söyleyemsem de daha önce bu doğrultuda herhangi bir şey yapıldığını bilmiyorum.⁶⁷ Dolayısıyla burası bu anlamda bakir bir topraktır. Amacımızı gerçekleştirmek için tecrübemizden sonuçlar çıkarmalıyız: dostlanımızla sohbetlerimizde çoğu zaman baş gösteren tartışmalarda şu ya da bu saldırı hilesinin bir taraf veya diğer tarafça nasıl kullanıldığına dikkat etmeliyiz. Oyun ve aldatmacalarda farklı biçimlerde tekrarlanan ortak unsurları bulup çıkarmak suretiyle, hem kendi kullanımımız için hem de eğer bunları kullanacak olurlarsa başkalarını püskürtmek için faydalı olabilecek bazı genel *saldırı hilelerini*⁶⁸ sıralayıp sergileyecek duruma gelebiliriz.

Takip eden satırlar bu doğrultuda atılmış ilk adım olarak görülmelidir.

67 Diogenes Laertius Theophrastos'un retorik üzerine kaleme aldığı, hepsi de kaybolmuş olan, çok sayıda eser arasında 'Αγωνίστικον τῆς περὶ τοὺς ἐριστικoὺς θεωρίας (*Agonistikon tes peri tous eristikous theorias*, (Tartışanlar Üzerine Nazariyat Kılavuz Kitabı)) başlıklı bir risalenin bulunduğunu söyler. İhtiyaç duyduğumuz şey galiba tam da buydu.

68 (: Stratagemata: Kunstgriff.)

Her Türü Diyalektğin Temeli

Her şeyden önce *her tartışmanın asli doğasını*: onda gerçekten cereyan eden şeyi göz önünde bulundurmalıyız.

Hasmımız bir iddia ortaya atmıştır (ya da bu biz de olabiliriz, sonuç değişmez). Bunu çürütmenin iki tarzı ve takip edebileceğimiz iki yol vardır.

Bu tarz yahut biçimler (1) *ad rem*, (2) *ad hominem* veya *ex concessis*dir:⁶⁹ Biz ya önermenin eşyanın tabiatıyla, yani mutlak, nesnel hakikatle uyumlu olmadığını ya da hasmımızın öne sürdüğü diğer şeylerle veya kabullerle, yani ona görüldüğü biçimiyle hakikatle tutarlı olmadığını gösterebiliriz. Bir meseleyi bu sonraki tartışma ve temellendirme tarzı ancak izafi bir kanaat doğurur ve meselenin nesnel hakikatiyle neyin bağdaşıp bağdaşmadığı buna göre önemsizdir.

Takip edebileceğimiz iki yoldan ilki (1) doğrudan, diğeri (2) dolaylı çürütmedir.

(1) *Doğrudan* çürütme iddianın nedenine/illetine, *doğru* çürütme sonuçlarına saldırır.⁷⁰ Doğrudan çürütme iddianın doğru olmadığını, dolaylı çürütme doğru olamayacağını gösterir.

Doğrudan çürütme yolu iki yönlü bir usule imkân verir. Ya iddianın sebeplerinin/illetlerinin yanlış olduğunu (*nego majorem, minorem*)⁷¹ gösterebiliriz ya da illetleri veya öncülleri kabul eder fakat iddianın bunlardan ileri

69 (Sırasıyla: şeye göre, kişiye göre, kabulden hareketle temellendirme (yaparak tartışma).)

70 (: direkte/indirekte Widerlegung; (Fr.) *réfutation directe/indirecte*.)

71 (: Büyük/küçük önermeyi/iddiayı tartışma.)

gelmediğini gösterir (*nego consequentiam*)⁷² yani vargıya veya kıyasın biçimine saldırabiliriz.

(2) *Dolaylı* çürütme ya *sahte saldırı*⁷³ ya da (*aksine*) örnek yöntemini kullanır.

(a) *Apagoge*: Hasmımızın önemmesini doğru olarak kabul ederiz ve ardından onu doğru olduğu bilinen bir başka önermeyle ilişkilendirdiğimizde ondan ortaya çıkan şeyi gösteririz. Bu iki önermeyi açıkça yanlış olan bir vargıya veya sonucu veren bir kıyasın öncülleri olarak kullanırız. (Vargı açıkça yanlıştır) çünkü ya eşyanın doğasıyla⁷⁴ ya da bizzat hasmımızın diğer önesürümleriyle çelişir; bir başka ifadeyle, vargı ya *ad rem* ya da *ad hominem* yanlıştır (*Sokrates in Hippiamaj. et alias*). Bu sebepten ötürü hasmımızın önemmesinin yanlış olması icap eder, çünkü doğru öncüller ancak doğru bir vargıyı verebilir, oysa yanlış öncüllerin her zaman yanlış bir vargıyı vermesi gerekmez.

(b) Örnek, ἔνστασις, ya da *exemplum in contrarium*.⁷⁵ Bu genel önermenin kendisi için geçerli olmamakla birlikte öne sürüldüğü biçimiyle onda içerilen, dolayısıyla onunla zorunlu olarak yanlış olduğu gösterilen özel ya da münferit hallerle doğrudan ilişkilendirilerek çürütülmesine dayanır.

Tartışmanın bütün biçimlerinin temel yapısı yahut iskeleti böyledir. Zira tartışmanın her türü nihayetinde buna

72 (: Sonucu tartışma.)

73 (: *Apagoge*, oyalama/saptırma: bir şeyi karşıtının imkânsızlığı veya mantıksızlığını göstererek dolaylı yoldan ispatlama: hal bihi muhal. Aristoteles mantığında büyük öncülü yakiniyattan küçük öncülü meşhurat veya müsellimattan ibaret olan bir kıyas türü.)

74 Eğer hiçbir surette kuşku duyulmayan bir hakikatle doğrudan çelişiyorsa, hasmımızın iddiasını *ad absurdum* irca etmişiz demektir.

75 (: Zıt/karşıit örnek.)

indirgenebilir. Ne var ki bir tartışmanın bütünü gerçekten yukarıda tasvir edildiği şekilde yürüyebilir ya da sadece öyle yürüyor gibi görünebilir ve hakiki ya da sahte delillerle desteklenebilir. Tartışmaların bu kadar uzun ve ayak direyici olmasının tek sebebi o meseleyle ilgili hakikatin keşfedilip anlaşılmasının kolay olmamasıdır. Zaten tartışmada başvuracağımız hüccet ve delillerin sırasını düzenlerken doğru ile görünürde doğruyu birbirinden ayıramayız, zira tartışanlar da önceden bu konu hakkında bir yakine/kesinliğe sahip değillerdir. Bu yüzden *saldın hilelerini/oyunlarını nesnel bakımdan* doğru ya da yanlış sorularını bir kenara bırakarak anlatacağım; çünkü bu herhangi bir emniyete sahip olmadığımız ve önceden belirlenmesi mümkün olmayan bir meseledir. Ayrıca herhangi bir konuyla ilgili her tartışmada veya temellendirmede bir şeyde uzlaşmamız ve kural olarak söz konusu meseleyi bununla değerlendirmeye hazır olmamız gerekir: *Contra negantem principia non est disputandum.*⁷⁶

76 (: İlkeleri inkâr edenlerle tartışamayız.)

Tartışma Hileleri

Hile I

Genişletme. Bu hasmınızın önermesini doğal sınırlarının ötesine genişletmeye; abartmak için ona mümkün olduğunca genel bir delalet⁷⁷ ve geniş bir anlam vermeye, diğer yandan da kendi önermemize olabildiğince sınırlı bir anlam ve dar sınırlar kazandırmaya dayanır; çünkü bir iddia yahut önesürüm ne kadar geniş olursa onun açık olduğu itirazlar da o kadar çok olur. Savunma *puncti* veya *status controversiaenin*⁷⁸ tam ve doğru ifadesine dayanır.

Örnek I.

Diyelim ki ben tüm dünya ulusları içinde İngilizlerin dram sanatında ilk sırada geldiklerini iddia ettim. Hasımım da bu iddianın tam tersi için bir *instantia*⁷⁹ getirmeye çalıştı ve müzikte, dolayısıyla operada da onların hiçbir şey ortaya koyamadıklarının pek iyi bilinen bir gerçek olduğu cevabını verdi. Ben bu saldırıyı müziğin dram sanatı içine girmediğini hatırlatarak savuşturdum. Çünkü dram sanatı sadece tragedya ve komedyayı kapsar. O bunu pekâlâ biliyordu. Yaptığı bütün sahne temsillerini ve dolayısıyla opera ve ardından da müzik için geçerli olacak şekilde benim önermemi genişletmeye çalışmaktı. O böylece beni alt etmeyi şansa rastlantıya bırakmak istemiyordu.

77 (: allgemein deuten.)

78 (: tartışma konusu nokta veya mesele.)

79 (: örnek.)

Buna karşılık biz de, eğer onu ifade etme tarzımız böyle bir yol için elverişli ise, sınırlarını ilk başta kasettiğimizden daha fazla daraltarak önememizi koruyabiliriz.

Örnek II.

A 1814 Barışının Hansa Birliğine ait bütün Alman kasabalarına bağımsızlıklarını geri verdiğini ifade eder. Biddianın tersini kanıtlamak için bağımsızlığını Bonaparte'tan almış olan Danzig'in (Gıdansk) onu bu barışla kaybettiğini zikrederek *instantia in contrarium*⁸⁰ verir. A kendisini şu şekilde savunur: Ben bütün Alman kasabaları dedim, halbuki Danzig Polonya'da.

Bu hileyi Aristoteles *Topika*'da (VIII, 11, 12) zikreder.

Örnek III.

Lamarck *Philosophie Zoologique*'te, sinir sistemi teşekkül etmediği için polipin duyma melekesinin gelişmediğini ifade eder. Bununla birlikte polipte bir tür algının olduğuna kuşku yoktur; çünkü o büyük bir hünerle daldan dala ışığa doğru ilerler ve avını yakalar. Bu sebepten ötürü onun sinir sisteminin, sanki onunla iç içe geçmiş gibi bedeninin tamamına aynı ölçüde yayıldığı varsayılmıştır; çünkü müstakil duyu uzuvları olmaksızın bir algı melekesine sahip olduğu aşikârdır. Bu varsayım Lamarck'ın iddiasını çürüttüğü için görüşünü şu şekilde temellendirmeye çalışır: "Bu durumda bedeninin bütün parçaları her türden duymaya ve aynı zamanda hareket etmeye, istemeye ve düşünmeye muktedir olmalıdır. O zaman polip bedeninin her noktası bakımından en kusursuz canlının tüm uzuvlarına sahip olurdu; her noktası görebilir, koku, tat alabilir, duyabilir ve benzeri; hatta o düşünebilir, yargıda bulu-

80 (: tersine örnek.).

nabilir ve sonuçlar çıkarabilirdi; bedeninin her bir zeresi kusursuz bir canlı olur ve o böylece insandan daha yüksek bir konumda bulunurdu, çünkü onun her parçası insanın ancak bütününde sahip olduğu melekelerin tümüne sahip olurdu. Ayrıca polip için doğru ve geçerli olanın bütün yaratıkların en kusurlusu tek hücreli organizmalara ve nihayetinde canlı oldukları için bitkilere de teşmil edilmemesi için bir sebep olmazdı vb.”

Bir yazar bu tür tartışma/diyalektik hilelerine başvurarak haksız olduğunun gizliden gizliye bilincinde olduğunu ele verir. “Polipin bütün bedeninin ışığa duyarlı ve bu yüzden sinir sistemine sahip olduğu” söylendiği için o bundan polipin tamamının düşünceye muktedir olduğu anlamını çıkarır.

Hile II

Eşsesli sözcük.⁸¹ Bu hile bir önermeyi söz konusu meseleyle aralarında sözcük benzerliğinden başka ya çok az ya da hiç müşterek yanı bulunmayan bir şeye teşmil etmeye; ardından da onu başarıyla çürütmeye ve

81 { *Homonyma*. Elfazı müteşabihan. Gr. *homônumon*: homônunos: homos ‘aynı’ + *onoma* veya *onyma* ‘isim’.

Aristoteles *De Sophisticis Elenchis*’te sofistlerin safsatalarını *in dictione* (dilden) ve *extra dictionem* (dil haricinden) olmak üzere iki ana küme içerisinde toplar.

Dilden kaynaklananlar şunlardır (parantez içerisindekiler İbn Sina’nın *Safsata*’sındaki karşılıklardır): (1) Çift anlamlılık; tek bir sözcükte müphemlik veya muğlaklık (bil iştirak-il-isim). (2) *Amphibolia*: bir cümlenin yapısında müphemlik veya muğlaklık (mümârât). (3) Sözcüklerin yanlış şekilde bir araya getirilmesinden oluşan tertip (iştirak-it-telif). (4) Sözcükleri yanlış bir şekilde ayırmaktan kaynaklanan taksim (iştirak-il-kismet). (5) Yazılı konuşmayı bir sözcüğü yanlış vurgulayarak yanlış yorumlama (bisebebi ihtilaf-il-i’cam vel-i’rab) (6) İfade tarzı, yani dilbilgisizlikle ilgili bir formdan yanlış çıkarm (bisebebi ihtilaf-il-lafz).

Dil haricinden, *extra dictionem* kaynaklananlar da şunlardır: (1) *Araz*, bir şey hakkında doğru olan her şeyin onun arazlarıyla ilgili olarak da doğru olduğunu (veya tersi) varsayma (min vechi ma bilaraz). ./..

böylece ilk iddianın çürütülmüş sayılması talebine dayanır.

Burada şuna işaret etmek gerekir: Eşanlamlılar⁸² aynı fikir ya da kavram için iki sözcüktür; eşsesliler veya sesdeşler aynı sözcüğün seslendirdiği iki fikir ya da kavramdır (*bkz. Aristoteles, Topika, I, 13*). Kimi zaman cisimler için kimi zaman ses perdeleri için kullanılan "derin", "keskin", "yüksek"⁸³ sözcükleri eşsesli, "namuslu" ve "dürüst" sözcükleri eşanlamlıdır.

Bu *ex homonymia* mugalata (*Sophisma*) ile özdeş olarak görülebilecek bir hiledir; her ne kadar mugalata aşikâr olduğunda kimseyi aldatmayacaksa da.

Omne lumen potest extingui
Intellectus est lumen
Intellectus potest extingui.⁸⁴

Buradaki kıyasta dört *terimin* olduğu hemen anlaşılır, çünkü *ışık* hem gerçek hem mecazî anlamda kullanılmıştır. Eğer mugalata ince ve karmaşık bir biçime bürünürse, özellikle aynı sözcüğün içerdiği fikirler birbiriyle ilişkiyse ve birbirinin yerine kullanılmaya elverişliyse, elbette yanlış fikir verir, dolayısıyla aldatılabilir. Ama eğer kasıtlı olarak kullanılıyorsa asla aldatacak kadar ince ve

./.. (2) *dicto secundum quid ad dictum simpliciter*, yükleme cihetinin veya itibarının kötülüğünden kaynaklanır (min sui i'tibar-il-hamli). (3) *Ignoratio elenchi*, çürütmeyi bilmeme (min killet-il-ilmi bit-tebkit). (4) *Petitio principii*, (müsadere alel matlubı evvel). (5) Evrilmemesi gereken bir önermeyi evirme, istintaç (min vechi iyhami aks-illevazım, levazımın aksini vehmettime). (6) *Non causa pro causa* (min ca'li ma leyse biilleti illet, illet olmayanın illet yapılması). (7) Birçok soru (min cem-il-mesail-il-kesireti fi meseleti vahide.)

82 (: *Synonyma*. Anlamdaş, mü(te)radif.)

83 (: Tief, Schneidend, Hoch.)

84 (: Her ışık sönebilir.

Akıl bir ışıktır.

O halde o da sönebilir.)

karmaşık değildir; dolayısıyla bu durumlar fiili ve ferdi tecrübeden çıkarılıp toplanmalıdır.

Eğer her hile kısa ve kolayca anlaşılır uygun bir isim alabilseydi çok iyi olurdu, böylece birisi bu hilelerden birini veya diğerini kullandığında bundan dolayı hemen kınanıp ayıplanabilirdi.

Eşsesli için iki örnek.

Örnek I.

A. "Siz Kant felsefesinin sırlarına henüz intisap etmemişsiniz."

B. "O..., sizin sözünü ettiğiniz eğer sırlarsa, benim onlarla bir işim olmaz."

Örnek II.

Şeref sözcüğünün barındırdığı ilkeyi budalaca bir şey olarak mahkûm ettim. Çünkü bu ilkeye göre bir kimse daha da büyük bir hakaretle karşılık vermedikçe ya da hasmının kanını veya kendininkini dökmedikçe silip temizleyemeyeceği bir hakareti sineye çekerek şerefini kaybeder. Buna karşılık ben bir kimsenin hakiki şerefinin maruz kaldığı veya katlandığı şeyle değil fakat ancak ve sadece yaptığı şeyle zedelenebileceğini ileri sürdüm. Çünkü başımıza gelebilecek şeyler için söylenecek bir şey yoktur. Hasmım derhal benim öne sürdüğüm illete/hüccete saldırdı ve bana başarılı bir şekilde, bir tüccanın işinde sahtekârlık, iğfal veya ihmalden yanlış yere suçlandığında bunun onun şerefine karşı bir saldırı olduğunu, bu durumda da haysiyetinin münhasıran maruz kaldığı şeyle zedelendiğini ve onu ancak saldırganı cezalandırarak ve sözünü geri aldirarak kurtarabileceğini bana ispatlamış oldu.

Burada o bir eşsesli ile, başka türlü *namı muteber*⁸⁵ denilen ve iftira ve karalamayla hakarete uğra-

85 (Fr.: *bon nom*: saygın isim.)

yabilecek *medeni haysiyeti point d'honneur*⁸⁶ de denilen ve hakaretle zedelenebilecek *şövalye onuru*⁸⁷ kavramı altında yutturmaya çalışıyordu. Ve ilkinе yapılacak bir saldırı görmezden gelinemeyeceği, fakat aleni olarak aksinin ispatlanmasıyla püskürtülmesi gerektiği için, aynı gerekçeye bağlı olarak, diğerine yapılan bir saldırının da görmezden gelinemeyeceği, fakat daha da büyük bir hakaret ve düello ile alt edilmesi gerektiği söylenmiştir. Burada *şeref* yahut *haysiyet* sözcüğünde eşesli ile özü itibariyle birbirinden farklı iki şeyin karıştığını ve neticede bir tartışma konusu meselenin değiştirildiğini⁸⁸ görüyoruz.

Hile III⁸⁹

Bir başka hile, *κατα*, *nispi* olarak ve özel bir konuyla bağlantısı içinde ortaya atılmış bir önermeyi sanki genel veya *ἀπλῶς*, mutlak bir geçerlik/uygulama iddiasıyla söylenmiş gibi almaktır; ya da onu tamamen farklı bir anlamda alıp sonra da çürütmektir.⁹⁰ Aristoteles'in örneği şöyledir: zenci siyahtır; fakat dişleri bakımından beyazdır; dolayısıyla aynı anda hem siyah hem de siyah değildir. Bu aşikâar bir mugalatadır ve örnek için uydurulmuştur; dolayısıyla hiç kimseyi kandıramaz. Şimdi bunu günlük hayat deneyiminden alınmış bir ömекle karşılaştıralım.

86 (: onur meselesi.)

87 (Fr. : l'honneur chevaleresque.)

88 (: mutatio controversiae.)

89 (: İddianın ıtlakını mutlaklaştırma.)

90 *Sophisma a dicto secundum quid ad dictum simpliciter*. ἔξω τῆς λέξεως: - το ἀπλῶς, ἢ μὴ ἀπλῶς, ἀλλὰ πῆ ἢ πρὸς τι λέγεσθαι. *Peri sophistikón elekhon*, 5. (Kısa adıyla *secundum quid et simpliciter* veya *παρα το πῆ και ἀπλῶς*: Sınırlı bir anlamda ileri sürülmüş bir şeyi sınırsız bir anlamda alma hilesi.

"Tahdit edilmeksizin (ἀπλῶς) veya bir cihetten (πῆ) ve miyar olmaksızın (κυρίως) söylenen şeyden kaynaklanan mugalatalar kısmen söylenen şey (ἐν μέρει) tahdit edilmeksizin söylenmiş gibi alındığında ortaya çıkar.")

Örnek I.

Felsefeden söz ederken diyelim ki benim sistemin Sekincileri⁹¹ desteklediğini ve onları övdüğünü kabul ettim. Sonra çok geçmedi, sohbet döndü dolaştı Hegel'e geldi ve ben onun yazılarının büyük bölümünü itibariyle boş ve manasız şeyler olduğunu veya hiç olmazsa onların arasında yazarn sözcükleri yazmakla yetinip bunlara anlam bulma işini okura bıraktığı pek çok bölümün bulunduğunu savundum. Hasımım bu iddiayı *ad rem* çürütmeyle kalkışmadı ama *argumentum ad hominem* ileri sürmekle ve bana daha az önce Sekincileri övdüğümü, onların da bir yığın boş ve manasız şey yazdığını söylemekle yetindi. Bunu kabul ettim; fakat onu düzelterek dedim ki ben filozof ve yazar olarak, yani *theoria* alanındaki başarılarından dolayı değil, fakat sadece insan olarak ve safi *pratik* meselelerdeki tutumlarından dolayı Sekincileri övdüm; oysa biz Hegel'den konuştuğumuzda belli ki onun teorilerinden söz ediyoruz. Bu şekilde hasımımın saldırısını savuşturmış oldum.

Yukarıda verilmiş ilk üç hile benzer bir karaktere sahiptir. Bu benzerlik şuna dayanır: Saldırı öne sürülmüş olan şeyden farklı bir şeye yapılır. Bu yüzden kişinin kendisini karşısındakine saldırıyı hedefine yapmış gibi göstermesi bir *ignoratio elenchi*⁹² olacaktır. Çünkü

91 (: Quietisten. Fr. *Qualitéisme* : Kemal yahut mükemmeliyetin ruh sükünetine/dinginliğine dayandığını dolayısıyla bunun için her türlü insani girişim ve çabanın bastırılmasını ve böylece tansal iradenin tam olarak müessir olmasını öngören felsefi görüş.)

92 (: Mantıkta konu ile ilgisi olmayan bir şeyi ispatlayan ya da çürüten bir delille asıl konuyu ispatladığını veya çürüttüğünü varsayma yanlışlığı/aldatmacası; belli bir sonuç veya vargıyı destekler görünen bir delil yahut hüccet farklı bir sonucu ispata yöneldiğinde *ignoratio elenchi* (: çürütülene/çürütmenin tazammun ettiği şeye dair bilgisizlik: παρά την του ἐλέγχου ἀγνοίαν) veya ilgisiz vargıya başvurulmuş olur.)

verdiğim bütün bu örneklerde hasmın söylediği şey doğrudur, fakat iddia ile gerçekte değil ama görünürde çelişki içindedir. Saldırının hedefindeki kişinin bütün yapması gereken yapılan kıyasın geçerliliğini yani çıkarılan sonucu reddetmektir, çünkü onun önermesi doğru, bizimki yanlıştır. Bu şekilde onun çürütmesi doğrudan *per negationem consequentiae*, yani varılan sonucun yadsınmasıyla çürütülür. Bir başka hile öngörülen bir sonuç nedeniyle doğru öncülleri kabulü reddetmektir. Bunun iki şekli vardır ve bunlar IV. ve V. başlıklar altında ele alınacaktır.

Hile IV⁹³

Eğer bir sonuca varmak istiyorsanız onun önceden görülmesine/sezilmesine izin vermemeli, bilakis onun öncüllerini fark ettirmeksizin ve konuşmanızın şurasına burasına serpiştirerek teker teker kabul ettirmelisiniz. Aksi halde hasmınız bile bile güçlük çıkarmanın⁹⁴ her yolunu deneyecektir. Ya da eğer hasmınızın bunları kabul edip etmeyeceği bilinmiyorsa bu öncüllerin de öncüllerini öne sürmekle başlamalısınız, bir başka söyleyişle, ön kıyaslar⁹⁵ yapmalı ve bunların kimisinin öncüllerini belirli olmayan bir düzen içinde kabul ettirmelisiniz. Bu şekilde zorunlu olan kabullerin tümünü elde edinceye kadar oyununuzu gizler ve böylece bir dolambaçlı yol üzerinden hedefinize ulaşırsınız. Aristoteles bu kuralları *Topika*, VIII, 1'de verir.

Konunun örneklerle açıklanmasına lüzum yoktur.

93 (: Kartları gizleme: (Fr.) *Cacher son jeu*.)

94 (: *die Schikane*, Fr. *chicaner*: davayı yokuşa sürmek, hakkı, adaleti engellemek, bunun için hır çıkarmak; tezvirat, müzevirlik.)

95 (: Prosylogismen.)

Hile V

Bir önermenin doğruluğunu ispatlamak için, eğer hasmınız ya doğruluklarını kavrayamadığından ya da doğrudan bunlardan ileri gelecek iddiayı önceden gördüğünden doğru önermeleri kabulden imtina ediyorsa doğru olmayan daha önceki önermeleri de kullanabilirsiniz. Bu durumda izlenecek yol kendi başına yanlış fakat hasmınız için doğru olan önermeleri alıp onun düşünme tarzından hareketle yani *ex concessis* ispatlamaya gitmektir. Çünkü yanlış öncüllerden doğru bir sonuç çıkabilir, ama tersi mümkün değildir. Benzer şekilde hasmınızın yanlış önermeleri kendisinin doğru bellediği başka yanlış önermelerle çürütülebilir, çünkü sizin alacağınız vereceğiniz onunladır ve bunun için siz onun kullandığı fikirleri kullanmalısınız. Sözelimi o eğer sizin mensup olmadığınız bir hizbin veya mezhebin üyesi ise siz pekâlâ bu mezhebin ilan edilmiş görüşlerini bir ilke olarak ona karşı kullanabilirsiniz.⁹⁶

Hile VI

Bir başka yol ispatlanması gereken şeyi kaziyeye (postulate) olarak koymak suretiyle farklı bir kılık altında kanıtlanmış varsaymaktır: *petitio principii*.⁹⁷ Bu ya:

- (1) bir başka isim altında; sözelimi "şeref" yerine "saygın isim", "iffetlilik" yerine "erdem" vb. veya "sıcakkanlı canlılar" ve "omurgalılar" gibi birbirinin yerine kullanılabilen tabirler kullanmak; veya

96 Aristoteles, *Topika*, VIII, 9.

97 (İbn Sinâ *Safsata*'da tabiri "müsadere alel matlubı evvel" (ilk matlubun mukaddem olarak alınması) diye karşılar ve eski dilde "müsadere alel matlub" kısaltmasıyla yerleşir.)

- (2) tartışma konusu özel meseleyi de içine alan genel bir varsayımda bulunmak suretiyle yapılır; sözgelimi her türlü beşeri bilginin belirsizliğini kazıye olarak koymak suretiyle tababetin kesinlikten uzaklığını savunmak gibi.
- (3) Ya da karşılıklı olarak iki şey birbirinden ileri gelir ve birinin ispatlanması gerekir, bu durumda siz diğeri kazıye olarak koyabilirsiniz.
- (4) Veya genel bir önermenin ispatlanması gerekir, bu durumda siz hasmınızın onun cüzlerinden her birini kabul etmesini sağlayabilirsiniz. Bu ikinci durumun tersidir. (Aristoteles, *Topika*, VIII, 11.)

Bu eserin son bölümü diyalektiğin uygulamasının bazı önemli kurallarını ihtiva etmektedir.

Hile VII

Eğer tartışmanın bir ölçüde katı ve biçimsel kurallar çerçevesinde idare edilmesi gerekiyor ve açık bir anlayışa ulaşmak arzu ediliyorsa önermeyi öne süren ve onu ispatlamak isteyen kimse, onun kabullerinden hareketle iddianın doğruluğunu göstermek için hasmına soru sormaya dayalı bir usul takip edebilir. Bu *erotematik*⁹⁸ (veya "Sokratik" de denilen) yöntem bilhassa eskiler arasında yaygındı. Bu ve takip eden hilelerin bazısı onunla akrabadır.⁹⁹

Burada takip edilen usulün esas hasmınıza kabul ettirmek istediğiniz şeyi gizlemek için aynı anda çok sayıda geniş kapsamlı soru sormaya ve diğeri yandan kabullerden kaynaklanan delili hiç vakit kaybetmeksizin ileri sürmeye dayanır; çünkü anlayış gücü bakımından zayıf veya yavaş olanlar tam olarak takip edemezler ve tanıt-

98 (: Gr. ἐρώτεμα: L. interrogatio: Plurium Interrogationum.)

99 Bunlann hepsi Aristoteles'in *De Sophisticis Elenchis*'inin XV. Bölümünün serbestçe uyarlanmasıdır.

lama esnasında ortaya çıkabilecek yanlışları veya boşlukları gözden kaçırmazlar.

Hile VIII

Bu hile hasmınızı öfkelenmeye (*irritare*) dayanır;¹⁰⁰ çünkü öfkelenildiğinde doğru değerlendirme ve yargılama yeteneğini kaybeder ve kendisi için fayda ve üstünlüğün nerede yattığını fark edemez. Onu sık sık ve kasti hak-sızlıklarda bulunarak ya da önüne bile bile güçlük çıkararak çileden çıkarabileceğimiz gibi genel olarak küstahça bir tutum takınarak da onu öfkelendirebiliriz.

Hile IX

Ya da peşinde olduğunuz şeyi bilmesine imkân tanılamak için onlardan çıkarılacak sonucun gerekli kıldığından farklı bir düzen içinde sorular sorabilir ve onların yerini sırasını değiştirebilirsiniz. O zaman önlem alamaz. Ayrıca onun verdiği cevapları da, karakterlerine göre, farklı hatta tam tersi sonuçlar için kullanabilirsiniz. Bu takip ettiğiniz yolu gizleme hilesine, yani IV. Hileye benzer.

Hile X

Eğer peşinde olduğunuz şey için hasmınızın olumlu cevaplar vermesini istediğiniz sorulara kasıtlı olarak olumsuz cevaba geri döndüğünü müşahade ettiyseniz, o zaman sanki olumlandığını görmekten endişe ediyormuşsunuz gibi önermenizin tersini somanız gerekir; ya da onu her iki bakımdan da serbest bırakabilirsiniz, böylece o sizin bunlardan hangisini teyit etmesini istediğinizi fark edemez.

100 (: Fr. *Fâcher l'adversaire.*)

Hille XI

Eğer siz bir tümevanımda bulunmak ister de hasmınız size onu destekleyecek münferit durumları¹⁰¹ kendi eliyle sunarsa, eğer münferit durumlardan çıkan genel doğruyu kendisi de kabul ediyorsa, ona soru sormaktan geri durmanız, bilakis sorularla tebarüz ettirmek istediğiniz şeyi daha sonra yerleşmiş ve kabul edilmiş bir olgu olarak takdim etmeniz gerekir; çünkü bu arada kendisi onu kabul ettiğine inanmaya başlayacak, aynı izlenim dinleyicilerde de uyanacaktır, çünkü münferit durumlarla ilgili birçok soru hatırlayacak ve elbette amaçlarına ulaşmış olmaları gerektiğini varsayacaklardır.

Hille XII¹⁰²

Eğer sohbet özel bir ismi olmayan, fakat mecazi veya tasviri bir tarifi gerekli kılan genel bir fikir etrafında dönüyorsa işe önermeniz için elverişli bir mecaz seçerek başlamanız gerekir. Sözelimi İspanya'daki siyasi partileri tanımlamak için kullanılan isimler: *Serviles* ve *Liberales*: belli ki sonuncular tarafından seçilmiştir.

Protestanlar ve aynı zamanda Evangelistler belli ki bu isimleri kendileri seçmişlerdir; fakat Katolikler nazaran onları ismi *sapkınlar/dinsizler*dir.¹⁰³

Daha tam ve belirli bir anlama imkân tanıyan şeylerin isimleri bakımından da bu böyledir: sözelimi eğer hasmınız bir *değişiklik* teklif ederse siz ona bir *yenilik* diyebilirsiniz, çünkü bu sözcük öfke ve hiddet uyandıracaktır. Eğer teklifi yapan sizseniz, bunun tersi olacaktır. İlk durumda "karşıt ilke"ye "mevcut düzen", ikinci durumda "devri geçmiş eski bir önyargı"¹⁰⁴ diyebilirsiniz.

101 (Ya da: desteklemesi muhtemel.)

102 (: Münasip mecaz seçmek: (Fr.) *Choisir des métaphores favorables*.)

103 (: der Ketzer: mülhit, dinden çıkmış.)

104 (: Bocksbeutel.)

niz. Hizmet edeceği ayrı bir amacı olmayan tarafsız birisinin "kült" ya da "dini ilkeler bütünü" dediği şeyi o dinin müntesibi "dindarlık" veya "sofuluk", onun muhalifi ise "bağnazlık" veya "hurafe" diye tarif eder. Bu aslında karmaşık bir *petitio principii*dir. Her şeyden evvel ispatlanmasının yolu araştırılan şey fark ettirilmeden tanımın içine sokulmakta ve oradan daha sonra sadece çözümlenmeyle alınmaktadır. Birinin "güvenli bir yerde gözetim altında tutulduğu"nu söylediği kimseye diğeri "hapse atıldı" der. Bir konuşmacı çoğu zaman şeylere verdiği isimlerle aslında peşinde olduğu şeyi önceden ele verir. Birinin "ruhban" dediğine diğeri "papazlar"¹⁰⁵ diyebilir.

Cedel yahut tartışma sanatının bütün hileleri içinde en sık rastlanan budur ve çoğu zaman insanlar buna farkında olmaksızın başvururlar. Nitekim durulan yere göre aynı şey için "sofuluk" ya da "bağnazlık"tan; "ahlaksızlık" veya "çapkınlık" ya da "zina"dan, "kaçamaklı" ya da "müstehcen" bir sözden, "sıkıntı" ya da "iflas"tan, "nüfuz ve yakınlık" ya da "rüşvet ve iltimas" "sayesinde"den, "samimi minnettarlık" ya da "iyi ödeme"den söz edildiğini duyarsınız.

Hile XIII¹⁰⁶

Hasmınıza bir önermeyi kabul ettirmek için ona aynı zamanda karşı bir önerme vermeli ve bu ikisinden hangisini seçeceğini ona bırakmalısınız; bu arada siz de karşı önermeyi olabildiğince yaldızlamalısınız ki kendimle çelişmeyeyim derken önermenizi kabul etsin, çünkü bu suretle o gayet muhtemel görünür hale getirilmiştir. Sözgelimi siz onun bir çocuğun babasının yapmasını söylediği her şeyi yapması gerektiğini kabul etmesini istiyorsanız,

105 (Sırasıyla: *die Geistlichkeit*: *die Pfaffen*: aslında her iki sözcük de aynı şeye (ruhbanlık) biri yücelterek, diğeri aşağılayarak işaret eder.)

106 (: Aksini seçirme: *Faire rejeter l'antithèse*.)

ona "her konuda ebeveynimize itaat mi yoksa itaatsizlik etmemiz gerektiğini" sorun. Ya da eğer bir şeyin "sık" vuku bulunduğu söyleniyorsa, "sık" derken bundan "birkaç" defayı mı yoksa "birçok" defayı mı anladığını sorun, tabii ki o "birçok" defayı anladığını söyleyecektir. Sanki kurşuniyi siyahın yanına koyup beyaz, ya da beyazın yanına yerleştirip siyah diyormuş gibi.

Hile XIV¹⁰⁷

Küstahça bir hile olan bu oyun şu şekilde oynanır: Hasminiz hedeflediğiniz sonuç için elverişli olan şeyi ters yüz eden cevaplar vermeksizin sorularınızın birkaçını cevaplandırdığında, her ne kadar bunlardan böyle bir sonuç çıkmasa da, sanki ispatlanmış gibi hedeflediğiniz sonuca geçin ve hemen muzafferane bir edayla onu ilan edin. Eğer hasminiz mahcup veya ahmak birisiyse ve siz de biraz küstah ve iyi bir sese sahipseniz, bu hile kolayca başarılı olabilir. Bu *fallacia non causae ut causaeya* yakın bir aldatmacadır.

Hile XV¹⁰⁸

Eğer ortaya çelişkili bir iddia attınız ve onu ispatlamakta bir güçlkle karşılaştıysanız her ne kadar akla yakın görünmese de doğru olan bir önermenin kabulünü veya reddini, sanki delilinizi ondan çıkarmak istiyormuşsunuz gibi, hasminize bırakabilirsiniz. Eğer bir hileden kuşkulandığı için onu reddedecek olursa zaferinizi onun ne kadar *ad absurdum* bir durumda olduğunu göstermek suretiyle elde edebilirsiniz. Eğer onu kabul edecek olursa şimdilik akla yakın olan sizin yanınızdadır ve şimdi etrafınıza ba-

107 (: Mağlubiyete rağmen galibiyet ilan etme: (Fr.) *Clamer victoire malgré la défaite.*)

108 (: Saçma temellendirmelerden yararlanma: (Fr.) *Utiliser des arguments absurdes.*)

kınmalısınız. Olmadı daha önceki hileyi kullanabilir ve çelişkinin kendisinin kabul ettiği önermeyle ispatlandığını da savunabilirsiniz. Tabii bunun için aşın derecede küstah olmak gerekir; fakat tecrübe bunun örneklerini göstermektedir ve buna içgüdüleriyle başvuran insanlar vardır.

Hile XVI

Bir başka hile *argumenta ad hominem* veya *ex concessis*¹⁰⁹ başvurmadır. Hasminız bir iddiada bulunduğunda onun daha önce ileri sürdüğü veya kabul ettiği başka bir önermeyle, ya da onun tasvip ve tavsiye ettiği bir mektebin veya mezhebin ilkeleriyle ya da bu mezhebi destekleyenlerin veya ona sadece görünüşte ve sahte bir destek verenlerin eylemleriyle veya kendi eylemleriyle veya eylemsizliğiyle şöyle ya da böyle, velev ki sadece görünüşte olsun, tutarsız olduğunu göstermeye çalışmalısınız. Sözelimi o eğer intihana destekliyorsa, derhal yaygarayı basmalısınız, "Öyleyse neden kendini asmıyorsunuz?" diye. Eğer Berlin'in yaşamak için güzel bir yer olmadığını savunuyorsa hiç vakit kaybetmeden, "O halde neden neden ilk trenle terk etmiyorsunuz?" diye sormalısınız.

Bu türden palavralar ve bile bile çıkarılan güçlüklerden yararlanmak her zaman mümkündür.

Hile XVII¹¹⁰

Eğer hasminız sizi bir karşı delille bunaltıyorsa kendinizi çoğu zaman ince bir ayırım yaparak koruyabilirsiniz. Doğru, böyle bir ayırım daha önce dikkatinizi çekmemiştir.

109 (Aristoteles, *De Sophisticis Elenchis*'de (177b33) verdiği bir örnekle ilgili olarak "bu çözüm getirilen her hüccet veya delil için uygun düşmeyecektir... bu delilin kendisini değil fakat soruyu soranı hedef alır" der.)

110 (: Kılı kırk yarararak kendini savunma: (Fr.) *Se défendre en coupant les cheveux en quatre.*)

Bir başka söyleyişle, konunun çift yönlü uygulaması vardır veya muğlak bir anlamda alınmaya elverişlidir.

Hile XVIII

Eğer hasmınızın yenilginizle sonuçlanması mukadder bir delil veya temellendirmeler zincirine başvurduğunu müşahede ettiyseniz onun bu sonuca varmasına izin vermemeli, tam zamanında tartışmanın akışına müdahale etmeli veya bütünüyle kesmeli ya da onu konudan uzaklaştırıp başka konulara yönlendirmelisiniz. Kısacası daha sonra dikkati çekip anlaşılır hale gelecek hileyi, *mutatio controversiae*¹¹¹ sonuna kadar götürmelisiniz. (Bkz. Hile XXIX)

Hile XIX¹¹²

Hasmınız temellendirmesinde belli bir noktaya itiraz etmenizi sağlamak için açıktan açığa size meydan okuyorsa ve sizin de söyleyecek bir şeyiniz yoksa, ortadaki meseleye genel bir hava vermeye çalışmalı ve ardından da buna karşı konuşmaya başlamalısınız. Eğer doğabilimiyile ilgili belli bir varsayımın neden kabul edilemeyeceğini söylemeye zorlanıyorsanız, siz insan bilgisinin yanılabilirlik özelliğini ön plana çıkarabilir ve bunun çeşitli örneklerini verebilirsiniz.

Hile XX

Bütün öncüllerinizi ortaya koyup hasmınızın kabul etmesini sağladıktan sonra istediğiniz sonuca ulaşmak için artık ona soru sormaktan uzak durmalı, hiç vakit

111 (: Tartışmanın akışını sekteye uğratıp saptırma: (Fr.) *Interrompre et détourner le débat.*)

112 (: Ayrıntıyı tartışma teklifini genelleştirmeyle savuşturma: (Fr.) *Généraliser plutôt que de débattre de détails.*)

kaybetmeden onu kendiniz çıkarmalısınız; hatta öncül-lerin biri veya diğeri eksik bile, olsa sanki onu kabul edilmiş gibi görmeli ve sonuca varmalısınız. Bu hile *fallacia non causae ut causaenın* bir uygulamasından ibarettir.

Hile XXI¹¹³

Hasmınız bütünüyle sathi veya muğalatacı bir temellendirmeye başvuruyor ve siz de onun gizli amacını seziniyorsanız pekâlâ onun asılsız ve sathi yanını ortaya sere-rek çürütebilirsiniz. Ama onun bu hamlesini sathilik ve safsatacılıkta ondan geri kalır yanı olmayan bir karşı delil veya temellendirmeye karşılamak ve onu zararsız hale getirmek daha iyidir. Çünkü sizin peşinde olduğunuz şey hakikat, değil zaferdir. Sözgelimi eğer o bir *argumentum ad hominem* benimsemişse bir karşı *argumentum ad hominem* ve *argumentum ex concessis* ile onun gücünü kırmanız yeterlidir. Ve genel olarak bizim için mesafe maliyeti fark etmese bile o durumu hakikatiyle ortaya koymak yerine eğer açıksa bu yolu kullanmak, bir *argumentum ad hominem* öne sürmek daha kısadır.

Hile XXII

Eğer hasmınız sizden tartışma konusu meselenin doğrudan kendisinden kaynaklandığı bir şeyi kabul etmenizi talep ediyorsa bunun bir *petitio principii*¹¹⁴ olduğunu söyleyerek onun bu talebini reddetmelisiniz. Çünkü o ve dinleyiciler tartışma konusuna yakın olan bir önermeyi onunla özdeş olarak görecekler ve böylece siz onu en iyi temellendirmesinden mahrum bırakmış olacaksınız.

113 (: Safsatayı safsatayla savuşturma: (Fr.) *Répondre à de mauvais arguments par de mauvais arguments.*)

114 (: Kendisi ispata muhtaç olanı ispat vasıtası olarak kullanma aldatmacası.)

Hile XXIII¹¹⁵

Yalanlama (tekzip) ve çekişme (münakaşa) bir kimseyi öfkelenendirir ve onu iddiasını abartmaya sevk eder. Hasminizi tekzip ederek onu, her şeye karşın bu sınırların içinde ve kendi başına doğru olan bir iddiayı asli sınırlarının ötesine genişletmeye götürebilirsiniz. Ve siz onun bu abartılı biçimini çürüttüğünüzde onun başlangıçtaki iddiasını da çürütmüş gibi görünürsünüz. Buna karşılık yalanlamaya öfkelenerek şaşırıp da kendi iddianızı abartmaya veya genişletmeye kalkmamalı, aynı hilenin sizin üzerinizde böyle bir sonuç doğurmasına izin vermemelisiniz. Çoğu zaman öyle olur ki bizzat hasminiz doğrudan sizin iddianızı kastettiğinden daha fazla genişletmeye kalkacaktır. İşte burada onu hemen durdurmalı ve koyduğunuz sınırlarının içine çekmelisiniz: "Söylediğim bu, gerisi fazlalık."

Hile XXIV

Bu hile hatalı bir kıyasa ve dolayısıyla yanlış bir sonuca varmaya dayanır. Hasminiz bir iddiada bulunur, onu bir önermeyle ifade eder. Siz ondan yanlış çıkarımla ve fikirlerini eğip bükerek başka önermeler çıkarırsınız. Onun ilk önermesinin içinde bunlar yoktur ve o böyle bir şeyi hiçbir şekilde kastetmemiştir; öyle ki bunlar saçma, hatta tehlikelidir. O zaman onun önermeleri sanki ya kendi başlarına tutarsız ya da kabul edilmiş bir doğruyla çelişen başka önermelerin yolunu açmış gibi görünür. Ve böylece ortaya sanki o dolaylı olarak çürütülmüş gibi bir izlenim çıkar: bu *apagoge*, saptırmadır ve *fallacia non causae ut causaenın* bir başka uygulamasıdır.

115 (: Hasımı mübalağaya zorlama: (Fr.) *Forcer l'adversaire à l'exagération.*)

Hile XXV

Bu *exemplum in contrarium* yoluyla *apagogedir*.¹¹⁶ Bir ἐπαγωγή, *inductio* ile bir önermenin genel geçer bir doğru olarak kabul edilmesini öne sürmek için çok sayıda münferit örnek tarafından desteklenmesi gerekir. Fakat saptırma, ἀπαγωγή ile önermenin geçerli olmadığı tek bir örnek onun yerle bir edilmesi için yeterlidir. Buna ἔνστασις, *exemplum in contrarium*, *instantia* denir. Sözelimi "bütün geviş getirenler boynuzludur" önermesi tek bir zıt misalle, deve örneğiyle yerle bir olabilecek bir önermedir. *Örnek* genel geçer bir doğrunun geçerliliğinin araştırıldığı bir durumdur ve onun temel tanımı içine evrensel olarak doğru olmayan ve zikredildiğinde onu yerle bir edebilecek bir şey sokulur. Fakat yanılığa meydan verebilecek her şeyin ortadan kaldırıldığı söylene-
mez; ve bu hile hasmınız tarafından kullanıldığında şunlara dikkat etmeniz gerekir:

- (1) Verdiği örnek acaba gerçekten doğru mudur? Çünkü öyle sorunlar vardır ki onların yegâne doğru çözümüne göre söz konusu durum doğru değildir, sözelimi birçok mucize rivayeti, hortlak hikâyeleri ve benzeri böyledir.
- (2) Acaba o gerçekten bu şekilde ifade edilen doğru/hakikat tasavvurunun veya tarifinin kapsamı içerisinde midir? Çünkü sadece kapsamı içerisine giriyor gibi görünebilir, dolayısıyla ortadaki mesele kesin ayrımlarla çözüme kavuşturulması gereken bir meseledir.
- (3) Acaba o gerçekten bu tasavvurla veya tarifile bağdaştırılmaz mı? Çünkü bu da sadece görünürde bir tu.arsızlıktan ibaret olabilir.

116 (: Zıt örnek göstermek suretiyle saptırma.)

Hile XXVI

*Retorsio argumenti*¹¹⁷ parlak bir darbedir. Bununla hasmınızın öne sürdüğü delili kendisine karşı kullanırsınız. Sözgelimi o "O bir çocuktur, dolayısıyla bunu göz önünde bulundurmalısınız," der. Siz aynen karşılık verirsiniz, "Tam da bir çocuk olduğu için onu düzeltmem gerekiyor ya; aksi halde kötü alışkanlıklarında ısrar edecektir."

Hile XXVII¹¹⁸

Getirdiğiniz bir delile karşı hasmınız hiç beklemediğiniz bir şekilde öfkelenmişse daha da büyük bir azimle onu sıkıştırmaya devam etmelisiniz. Sadece onu öfkelen-dirmek iyi bir şey olduğu için değil, fakat olabilir ki böylelikle hasmınızın iddiasının zayıf yanına parmak basmış ve o tam da buradan farkına vardığınız anda olsa bile saldırıya daha fazla açık olduğu için yapmalısınız bunu.

Hile XXVIII

Bu özellikle avamın huzurunda bilginler arasındaki bir tartışmada tatbiki kabil bir hiledir. Eğer bir *argumentum ad rem* yoksa, dahası bir *argumentum ad hominem* den de yoksunsanız bir *argumentum ad auditorese* başvurabilirsiniz. Bir başka söyleyişle, geçerliliğini ancak bir uzmanın anlayabileceği geçersiz bir itirazda bulunabilirsiniz. Şimdi hasmınız bir uzmandır, fakat dinleyici kitlenizi oluşturanların uzmanlıkları yoktur, dolayısıyla onların gözünde o alt edilmiş görünecektir. Hele yaptığınız itiraz bir de onu dinleyicilerin gözünde gülünç bir konuma düşürüyorsa: Dinleyiciler gülmeye hazırdır ve siz de onların kahkahalarını kendi yanınıza çekersiniz. İtirazını-

117 (: Öne sürülen delilin/istidlalin sahibine yöneltilmesi.)

118 (: Öfke zayıflığını hasmın aleyhine kullanma: (Fr.) *La colère est une faiblesse.*)

zın budalaca bir itiraz olduğunu göstermek hasmınızın uzun uzun açıklama yapmasını ve söz konusu bilgi dalının ilkelerine veya tartışmakta olduğunuz konunun unsurlarına atıfta bulunmayı gerekli kılacaktır. İnsanlarda bunları dinleme isteği yoktur.

Sözgelimi hasmınızın bir dağ sırasının ilk oluşumunda terkibi itibariyle granit ve diğer unsurların yüksek sıcaklıkları nedeniyle akışkan veya eriyik halde bulduklarını; sıcaklık derecesinin 250° (200° R)'yi bulmuş olması gerektiğini, kütle biçim kazandığında denizle kaplandığını ileri sürdü. Siz bir *argumentum ad auditores* ile karşılık vererek bu derecede, hatta ona ulaşmazdan çok önce, yani 100° (80° R)'de bile deniz suyunun çoktan kaynamış ve buhar biçiminde havaya yayılmış olacağını söyleyebilirsiniz. Dinleyiciler buna güleceklerdir. Sizin bu itirazınızı çürütmek için hasmınızın kaynama noktasının sadece sıcaklık derecesine değil, aynı zamanda atmosfer basıncına da bağlı olduğunu; ve deniz suyunun yaklaşık yarısı buhar biçimine geçer geçmez bu basıncın deniz suyunun kalanının 250° (200° R)'de bile kaynamasını imkânsız hale getirecek kadar artacağını göstemesi gerekecektir. Ona böyle bir açıklama yapma imkânı verilmeyecektir, çünkü bu meseleyi doğabilimine aşinalıklan olmayan dinleyicilere tanıtlamak bilimsel bir incelemeyi gerekli kılacaktır.

Hile XXIX

Eğer alt edilmek üzere olduğunuz sonucuna vardıysanız bir *saptırmaya*¹¹⁹ başvurabilirsiniz: yani sanki tartışma konusu olan meseleyle bir bağı varmış gibi birdenbire başka bir şeyden konuşmaya başlayabilir ve hasmınıza karşı bir delil getirebilirsiniz. Eğer başvurulan saptırmanın konuyla genel anlamda bir bağı varsa¹²⁰ bu küstah-

119 (: ἀπαγωγή; *diversion*.)

120 (: *thema quaestionis*.)

lığa gerek kalmaksızın yapılabilir, ama eğer konuyla hiçbir ilişkisi yoksa bunun için bir parça küstahlık gereklidir ve bu ancak hasmınıza saldırırken kullanılır.

Sözelimi ben Çin’de yürürlükte olan sistemi övdüm ve orada babadan oğula intikal eden soyluluk diye bir şeyin olmadığını, kamu görevlerinin başına ancak ehil, yani herkese açık imtihanlarda başarılı olmuş olanların getirildiğini söyledim. Hasmım da buna karşılık kamu görevi için insana öğrenimin, (kendisinin müspet bir kanaate sahip olduğu) doğuştan gelen ayrıcalık kadar az uygun düştüğünü savundu. Her ikimiz de konunun leh ve aleyhinde deliller getirdik, tartıştık ve sonunda o alt edilmek üzere olduğunu gördü. Hemen tartışmayı saptırdı ve Çin’de bütün zümrelerin falakayla cezalandırıldığını ileri sürdü. Bunu çaya aşırı düşkünlüğe bağladı ve bununla da kalmadı, bunların her ikisini de Çinliler için bir ayıplama konusu haline getirdi. Onun bütün bu yaptıklarını ses çıkarmaksızın takip etmek bizi çoktan kazanılmış olan zaferden gönüllü olarak vazgeçmeye götürdü.

Eğer tartışma mevzuu olan konuyu bütünüyle terk ederse saptırma küstahlıktan ibaret kalır ve “Evet ama siz de az önce demiştiniz ki” ve benzeri türden itirazları davet eder. Çünkü o zaman tartışma bir ölçüde şahsileşmeye başlar; bunu bir sonraki bölümde ele alacağız. Aslında bu tam olarak, burada incelenecek olan *argumentum ad personam* ile daha önce ele alınmış olan *argumentum ad hominem* arasında bir yerde kalır.

Neredeyse sıradan insanlar arasındaki her ağız dalaşında bu hileye başvurulmasından onun insan doğasının derinliklerine kök saldığı anlaşılabilir. Eğer taraflardan biri diğerine karşı şahsi bir *tarizde*¹²¹ bulunursa o bunu çürüterek cevaplamak yerine ses çıkarmaz, sanki onu kabul etmiş görünür ve hasmına başka bir sebebe bina-

121 (: *Vorwürfe*: kınama veya ayıplama.)

en tarzde bulunarak karşılık verir. Bu Scipio'nun Kartacalılara İtalya'da değil fakat Afrika'da saldırırken takip ettiği benzer bir hiledir. Savaşta bu türden oyalamalar yararlı olabilir; ama bir kavgada bunlar zayıf önlemlerdir, çünkü yapılmış olan kınamalar herhangi biçimde savuşturulmuş olmaz, kavganın seyircileri her iki taraf için de söylenebilecek en kötü şeyi iştirler. Dolayısıyla bu ancak *faute de mieux*¹²² kullanılması gereken bir hiledir.

Hile XXX

Argumentum ad verecundiam. Bu hile akıldan çok otoriteye başvurmaya dayanır. (Hilenin müessir olabilmesi için) başvuru otoritenin hasmın bilgi düzeyine uygun olması gerekir.

Seneca *unusquisque mavult credere quam iudicare* der (*De vita beata*, I, 4).¹²³ Dolayısıyla hasmınızın saygı duyduğu bir otoriteyi kendi yanınıza almışsanız işiniz kolay demektir. Hasmınızın yeteneği ve bilgisi ne kadar sınırlıysa itibar ettiği otoritelerin sayısı da o kadar fazladır. Eğer yeteneği ve bilgisi üst düzeydeyse bunlar çok az olacak veya hemen hemen hiç olmayacaktır. O belki kendisinin çok az bildiği veya hiç bilmediği bir bilim ya da sanat veya el zanaatında hüner ve maharet sahibi uzman kimselerin otoritesini kabul eder, ama öyle olsa bile yine de buna kuşkuyla yaklaşacaktır. Buna karşılık *vulgus*¹²⁴ her türden meslek mensubuna derin bir saygı duyar. Onlar bir işi meslek haline getiren kimsenin onu sırf onun kendisi için değil fakat onun sayesinde elde ettikleri kazançtan dolayı sevdiklerinin farkında değildir. Yahut konusu hakkında tam bilgi sahibi olmak için öğreten kimseye nadiren rastlandığını bilmezler; çünkü

122 (: daha iyisi bulunmadığı için.)

123 (: Herkes yargı gücüne/onu kullanma düzeyine uyan kanaati/inancı tercih eder: Kişinin inancı onun yargı gücünün düzeyini gösterir.)

124 (: sıradan halk.)

eğer öğrenmesi gerektiği için öğrenirse çoğu durumda onu öğretmek için zamanı kalmayacaktır.

Fakat avam arasında saygı gören pek çok otorite vardır ve eğer elinizin altında peşinde olduğunuz şeye hizmet eden uygun bir otorite yoksa böyle görünen birini alabilirsiniz. Sırasında birinin bir başka anlamda veya başka koşullarda söylediği bir şeyi nakledebilirsiniz. Hasminizin anlayamayacağı otoriteler genelde onun en fazla saydığı ve önem verdiği otoritelerdir. Eğitimsiz olanlar genellikle söz arasına Grekçe veya Latince deyimlerin sıkıştırılmasından bilhassa etkilenirler.

İcap ederse başvurduğunuz otoriteleri çarpıtmakla kalmaz, tahrif edebilir hatta hemen oracıkta uydurduğunuz bir şeyi onların ağızından da nakledebilirsiniz. Genelde hasminizin koltuğunun altında kitaplar olmaz, olsa bile onları kullanabilecek fırsat bulamaz. Bunun en güzel örneğini, diğer yurttaşlar gibi evinin önündeki caddeye kaldırım taşı döşemeye zorlanmaktan yakasını kurtarmak için Kitabı Mukaddes'e ait olduğunu söyleyerek şu sözü iktibas etmiş olan Fransız *curé* verir: *paveant illi, ego non pavebo*.¹²⁵ Belediye zabıtalарına bu yetmişti.

Her yerde karşılaşılan bir önyargı da bir otorite olarak kullanılabilir. Çünkü insanların çoğu Aristoteles ile birlikte düşünür: ἄ μὲν πολλοῖς δοκεῖ, ταῦτα γὰρ εἶναι φάμεν.¹²⁶ Ne kadar saçma olursa olsun hiçbir görüş yoktur ki insanlar içlerinde bunun genel olarak kabul edildiği yönünde bir kanaat oluşur oluşmaz kolayca benimsemeye yanaşmasınlar. Ömek davranışlarını etkilediği gibi düşüncelerini de etkiler. Onlar sürünün önünde giden kösemeni takip eden koyunlara benzer. Daha düşünmeye başlar başlamaz cansız yere yığılıverirler. Bir düşünce

125 (: Korkulan buysa ben bundan korkmuyorum. *Paveo, pavelo, pavi:* fiilin "kaldırım döşemek: pavé" fiiliyle akrabalığı maharetin inceliğini göstermektedir.)

126 (: Çoklarının inandığı şeyin varolduğu söylenebilir.)

ya da kanaatin yaygınlığının halk üzerinde bu kadar ağırlığının olması çok tuhaftır, öyle ki kendi tecrübeleri onun herkesçe kabulünün bütünüyle saçma ve sadece taklitten ibaret olduğunu söylese bile üzerlerinde bunun bir etkisi yoktur, çünkü onlar kendilerini bilmezler, kendilerine dair bilgileri yoktur. Ancak seçkinler Platon ile birlikte derler: τοῖς πολλοῖς πολλὰ δοκεῖ (*tois pollois polla dokei*), ki bu şu anlama gelir: avamın kafası bir yığın hurafeyle doludur ve onlara laf anlatmak zor ve zahmetli bir iştir.

Fakat ciddi konuşmak gerekirse bir *düşünce yahut kanaatin yaygınlığı* hiçbir surette onun doğruluğunun bir delili olamaz, hatta o yönde bir ihtimal olarak bile kabul edilemez. Bunun böyle olduğunu savunanlar:

- (1) *zamanın uzunluğunun* herkesçe kabul edilen bir kanaati (hiçbir kuşkuyla yer bırakmayacak derecede kesin) ispatlama gücünden yoksun bıraktığını varsaymak zorundadır; aksi halde bir zamanlar herkes tarafından doğru olduğu kabul edilen eski yanlışların tümünün yeniden hatırlanması gerekirdi. Sözelimi eski Ptolemaios sisteminin onarıp tekrar kullanıma sokulması veya Katolikliğin bütün Protestan ülkelerde yeniden tesis edilmesi gerekirdi;
- (2) ayrıca bunlar mekân bakımından uzaklığın da aynı sonucu doğurduğunu (yani herkesçe kabul edilen bir kanaati kesin olarak ispatlayıcı gücünden yoksun bıraktığını) varsaymak zorundadırlar. Aksi halde Budacılık, Hıristiyanlık ve İslam dininin yaygın olduğu coğrafyalarda bu yaygınlığın sebebini açıklamak onları güç durumda bırakacaktır (Bentham, *Tactique des assemblées législatives*, Bd. II, S. 76).

Şimdi meseleye daha yakından ve dikkatle bakacak olursak herkesçe kabul edilen düşünce yahut kanaat olarak sunulan şeyin aslında iki ya da üç kişinin kanaati olduğunu görürüz; ve eğer onun gerçekte nasıl oluştuğunu anlayabilirsek buna ikna olmamız için bir sebep yoktur. İlk elde onu kabul etmiş veya ileri sürüp savunmuş olan hepsi hepsi iki ya da üç kişiden ibaret bir topluluktur ve insanlar bunların o meseleyi bütün yönleriyle ve tam olarak araştırıp sınıadıklarına inanacak kadar saftır. Ardından bunlara birkaç kişi daha katılır, bunlar öncekilerin gerekli kabiliyet ve uzmanlığa sahip olduklarına önceden ikna olmuşlardır. Bunlara da tembelikten işin künhüne inmenin meşakkatli görüldüğü, bu yüzden konuyu kendileri araştırıp karar vermektense hemen inanmanın daha iyi olduğu telkinine kapılan başkaları itimat eder. Böylece bu tembel ve safdil bağluların sayısı günden güne artar; çünkü bu görüş herkesin desteğini kazanacak bir seviyeye diğer destekleyicilerin ancak delil ve temellendirmelerdeki tutarlılık sayesinde bu yaygınlığa ulaşabileceği keyfiyetini ona atfetmeleriyle birlikte ulaşmıştır. Geri kalanlar o zaman herkesin kabul ettiği şeyi teslim mecbur kalırlar, çünkü onlar herkesin kabul ettiği görüşlere ayak direyen kanun kural tanımaz ya da kendilerinin herkesten daha zeki olduğunu düşünen küstah ve arsız kimseler olarak tanınmak istemezler. Bir fikir yahut görüş bu aşamaya ulaştığında bağlılık bir vazife haline gelir; ve bundan böyle bir yargıda bulunabilecek kabiliyette olan az sayıdaki insan dillerini tutup seslerini çıkamaz. Konuşmayı göze alabilenlerse, söyleyecekleri başkalarının görüşlerinin aksi sedasından ibaret olup kendilerine ait bir fikir ya da kanaat oluşturma kabiliyetinden bütünüyle yoksun olanlardır. Buna rağmen onlar daha da büyük bir gayret ve hoşgörüsüzlükle bunları savunurlar. Çünkü onların farklı düşünen insanlarda nefret ettikleri şey açıkladıkları farklı görüşlerden çok kendilerine ait bir

yargı ve kanaat oluşturmayı isteme cüretkârlığıdır. Bu öyle bir cüretkârlıktır ki kendilerinin de çok iyi farkında oldukları üzere kimse onları asla bununla suçlayamamıştır. Hasılı düşünebilenler çok azdır, ama herkes bir fikre ya da kanaate sahip olmak ister, bu durumda onlara kalansa onu kendi kendilerine oluşturmak yerine hazır olarak başkalarından almaktır.

Eğer işin özü bu ise o zaman isterse bunlar yüz milyonlar bulsun herkesçe kabul edilen bir fikir ya da kanaatin kıymeti nedir? Onu birbirlerinden intihalle naklettikleri kolayca ispatlanabilecek yüzlerce vakanüvistin kaydettiği tarihsel bir olgudan daha fazla kıymeti yoktur. Sonuna kadar götürüldüğünde bu görüşün tek bir kişinin eserinden başka bir şey olmadığı görülür. (Bayle, *Pensées sur les Comètes*, Bd. I, S. 10.) Benim, sizin ve onun söylediğinin tamamı budur; ve tümü itibarıyla bir dizi iddiadan başka bir şey değildir:

Dico ego, tu dicis, sed denique dixit et ille;
Dictaque post toties, nil nisi dicta vides.

Buna rağmen avamdan kimselerle tartışırken herkesin kabul ettiği bir fikir yahut görüşü bir otorite olarak kullanabiliriz. Çünkü hepimizin karşılaştığı bir şeydir, bunlardan ikisi çekişirken her ikisinin de bir saldırı aracı olarak seçtiği silahtır bu. Daha iyi yaradılışa sahip birinin bunlarla bir alışverişi olacaksa bu silahı kullanmaya tenezzül etmemesi bilsin ki ona çok pahalıya mal olacaktır. Hatta hasmının zayıf tarafı üzerinde güçlü etki yapacak türden otoriteleri seçmekten bir an bile geri durmaması gerekir. Çünkü *ex hypothesi*¹²⁷ o her türlü akli delil ve temellendirmeye, kendi başına düşünüp yargıya varamayan tam bir yetenek fukarası, boynuzlu Siegfried kadar duyarsız birisidir.

127 (: Varsayım gereği.)

Bir mahkeme heyeti önündeki tartışma aslında yalnızca otoriteler, yani hukuk uzmanlarının tespit ettiği türden amir/buyurucu hükümler arasındaki tartışmadır. Ve burada yargı gücünün kullanımı söz konusu iddia yahut davaya hangi kanun veya otoritenin uygulanacağını tespitine dayanır. Ne var ki diyalektiğin, tartışma sanatındaki hünerin kullanılabileceği bir yığın fırsat çıkar; eğer söz konusu dava ve kanun gerçekten birbirine uymazsa, icap ediyorsa uyar görününceye kadar çarpıtılabilirler ve biri olmazsa diğeri.

Hile XXXI

Eğer hasmınızın ileri sürdüğü delillere karşı bir diyeceğinin olmadığını görüyorsanız, ince düşünülmüş bir ironi darbesiyle bu konunun sizi aştığını ilan edebilirsiniz: "Şimdi söyledikleriniz benim yetersiz kavrayış gücümü aşıyor; bunların hepsi doğru olabilir, ama ben anlayamıyorum, dolayısıyla hakkında bir görüş beyan etmekten de çekiniyorum." Böylece nazarlarında iyi bir yere sahip olduğunuz seyircilere kumazca yaklaşarak, hasmınızın söylediklerinin alayının saçma ve manasız şeyler olduğunu fark ettirmeden kabul ettirirsiniz. Nitekim Kant'ın *Kritik der reinen Vernunft*'u çıktığında ya da daha doğrusu dünyada bir gürültü koparmaya başladığında eski eklektik okulun birçok profesörü onu anlayamadıklarını belirtmişler ve anlamadaki bu başarısızlıklarını da meselenin sonucunu tayin edecek bir tarzda ilan etmişlerdir. Fakat yeni okulun bağlıları onlara bu konuda gayet haklı olduklarını ve onu gerçekten anlayamamış olduklarını gösterdiklerinde keyifleri kaçmış, damdan düşmüşe dönmüşlerdi.

Bu tehlikeli bir hiledir ve ancak seyircilerin size hasmınızdan daha yakın olduğundan tam emin olduğunuzda kullanılabilir. Sözelimi bir profesör bunu bir öğrenci karşısında kullanabilir.

Aslında bu daha önceki hilenin değişik bir türüdür; sebeplerini göstermek, illetlerini açıklamak yerine kişi-

nin kendi otoritesini (delil göstererek) bilhassa kasıtlı olarak iddiada bulunmasına dayanır. Karşı hamle ise şu-nu söylemektir: "Beni bağışlamanızı rica ediyorum, keskin zekânızla her şeyi anlamak sizin için çok kolay olmalı, kusur olsa olsa benim konuyu yetersiz biçimde ortaya koyuşumda olabilir." Ardından *nolens volens* anlayınca ve bunun gerçekten kendi kusurundan ibaret olduğunu görünceye kadar onu sıkıştırmaya devam edersiniz. Bu şekilde hasmınızın saldırısını savuşturursunuz. Görülmedik bir nezaketle o size yaklaşıp boş ve manasız şeyler konuştuğunuzu ima etmek istiyordu; siz de aynı nezaketle onun bir ahmak olduğunu ispatlarsınız.

Hile XXXII¹²⁸

Bir iddia ile karşılaşırsanız onu, aradaki ilişki sadece görünür veya müphem bir benzerlikten ibaret olsa bile, iğrenç ve tiksindirici bir kılık veya kategori içerisine sokarak bertaraf etmenin ya da hiç olmazsa üzerinde kuşku uyandırmanın kısa bir yolu vardır. Sözelimi diyebilirsiniz: "Bu Manicilik" veya "Ariusculuk", "Pelagiusculuk", "İdealizm", "Spinozacılık", "Tümtanncılık", "Brownculuk", "Doğalcılık", "Tanrıtanımazlık", "Akılcılık", "Ruhçuluk", "Gizemcilik" vb. Bu türden bir itirazda bulunurken,

- 1) söz konusu iddianın daha önce zikredilmiş kategoriyle özdeş veya en azından onda mündemiç olduğunu doğru olarak kabul edersiniz; yani "A, bunu daha önce duymuştum!" yaygarasını basarsınız.
- 2) konuyu ilişkilendirdiğiniz sistemin bütünüyle çürütülmüş olduğunu ve doğru tek bir sözcük içermediğini kendiliğinden anlaşılabilir bir gerçek olarak kabul edersiniz.

128 (: Küçültücü/aşağılayıcı bir şeyle ilişkilendirme: (Fr.) *Principe de l'association dégradante.*)

Hile XXXIII

“Teorik olarak çok güzel ama pratikte işe yaramaz.” Muğalatanın bu biçimiyle öncülleri kabul eder, fakat pek iyi bilinen bir mantık kuralıyla çelişerek çıkarımı ya da sonucu reddedersiniz. İddia bir imkânsız üzerine oturur: teorik olarak doğru olan şeyin pratikte de işe yaraması gerekir; eğer yaramıyorsa teoride bir yanlışlık vardır; bir şey gözden kaçırılmış ve hesaba katılmamıştır; dolayısıyla pratikte yanlış olan teoride de yanlıştır.

Hile XXXIV

Bir soru sorduğunuzda veya bir delil ortaya attığınızda ve hasmınız doğrudan bir cevap ya da karşılık vermeyip bir karşı soru veya dolaylı bir cevapla ya da konuyla ilgisi olmayan bir iddiayla kaçamaklı bir yola başvurduğunda ve genellikle konuya dönmeye çalışan bir tavır içinde olduğunda bu zayıf bir noktaya, hatta kimi zaman farkında olmaksızın, dokunduğunuzun güvenilir işaretidir. Değiş yerinde ise onu sessizliğe zorladınız. Bu yüzden konunun üzerine daha fazla gidip bastırmalı ve hasmınızın bu çıkmazdan kurtulmasına müsaade etmemelisiniz, hatta kazara dokunduğunuz bu zayıf noktanın gerçekte nerede olduğunu bilmeseniz bile.

Hile XXXV

Tatbik edilebilirlik sınırları içerisine girer girmez bütün diğerlerini gereksiz hale getiren bir başka hile daha vardır: Delil ve temellendirmelerle hasmınızın aklıyla uğraşmak yerine güdülerle iradesi üzerinde çalışın; onun ve benzer ilgi ve çıkarılara sahip seler dinleyicilerin çok geçmeden, velev ki onu bir akıl hastanesinden almış olun, sizin görüşünüze geldiklerini görecekleriniz. Çünkü şu bir genel kuraldır: bir gram irade yüz katı ağırlığındaki akıl

ve kavrayıştan çok daha müessirdir. Doğru, bu ancak çok özel koşullar altında uygulanabilir. Eğer bu görüşün, isterse doğru olduğu ispat edilsin, kendi çıkan için belirgin biçimde zararlı olacağını hasmınıza hissettirmeyi başırırsanız çetin bir ceviz gibi elinden düşmesine göz yumacak ve onu tekrar almanın basiretsizlik olduğunu düşünecektir. Diyelim ki papaz takımından biri felsefi bir dogmayı savunmaktadır; ona bunun kilisesinin temel öğretilerinden biriyle doğrudan çeliştiğini hissettirirsiniz, o hemen bunu terk edecektir.

Toprak sahibi birisi İngiltere'de olduğu gibi tarımda makine kullanımının harikulade bir uygulama olduğunu, çünkü bir motorun birçok işçinin yaptığı işi yaptığını savunmaktadır. Çok değil kısa bir zaman sonra vagonların da buharla çalışacağını, böylece devasa tavlasının değerinin büyük ölçüde düşeceğini hissedersiniz, bakın bakalım ne söyleyecek!

Böyle durumlarda herkes *quam temere in nosmet legem sancimus iniquam*¹²⁹ hisseder. Eğer seyirciler, ama hasmınız değil, sizinle aynı mezhebe, loncaya, sanayi iş koluna, derneğe mensupsa durum yine değişmez. Varsın onun savı sonuna kadar doğru olsun, siz daha bunun bahsi geçen toplumun müşterek menfaatlerine aykırı olduğunu ima eder etmez seyircilerin tümü hasmınızın delil ve temellendirmelerinin, ne kadar kusursuz olursa olsunlar, zayıf ve aşağılık, buna karşılık sizinkilerin, her ne kadar hedefi ancak rasgele tutturuyorlarsa da doğru ve isabetli olduklarını göreceklerdir. Yüksek perdeden tasvip ve takdirlerini bildiren bir koroyu yanınıza alacak, hasmınızsa onuru kırılmış, süngüsü düşmüş olarak meydandan sürülüp çıkarılacaktır. Hatta seyirciler çoğu kez sizinle tam bir fikir birliği içinde olduklarına inanacaklardır. *Intellectus luminis sicci non est recipit infusionem a voluntate et af-*

129 (: zaranna olan bir yasayı onaylamanın ne kadar büyük bir düşünce-sizlik olduğunu.)

fectibus.¹³⁰ Bu hileye “suyu başından tutmak” denebilir; bilinen adıysa *argumentum ab utilidire*.

Hille XXXVI¹³¹

Ayrıca hasmınızı tumturaklı sözlerle şaşırtıp sersemletebilirsiniz. Bu mümkündür, çünkü

Gewöhnlich glaubt der Mensch, wenn er nur Worte hort,
Es müsse sich dabei doch auch was denken lassen.¹³²

Eğer o içten içe zayıflığının farkındaysa ve anlamadığı bir sürü şeyi dinlemeye ve sanki anlıyormuş gibi yapmaya alışkınsa ciddi bir eda içerisinde çok derin veya ilmi gibi görünen bir şeyi yutturarak onu kolayca etkiniz altına alabilir ve onu duyma, görme ve düşünmeden mahrum edersiniz. Onun anlamadığı halde anlar görünerek dinlediği şeyi açıklayarak iddia ettiğiniz şeye dair en su götürmez delili elde edersiniz. Yakın zamanlarda bazı filozofların bu hileyi bütün halkın önünde ve görülmedik bir başarıyla kullandıkları pek iyi bilinen bir gerçektir. Fakat mevcut örnekler iğrenç olduğu için eski bir örnek için Goldsmith’in, *Vicar of Wakefield*’inin, 7. bölümüne bakılmasını önerebiliriz.¹³³

130 (Önü arkasıyla bir arada düşünerek: “(Menfaatimize olmayan şey genellikle bize saçma ve manasız görünür) zihnimiz siccum lumen değildir, o yüzden araya *voluntate et affectibus* girer.” *Siccum lumen* bahsinde kısa bir değerlendirme için bkz. G. E. Lessing, *İnsan Soyunun Eğitimi*. “Aydınlanma: Cevabı Karanlıkta Kalan Sorular” başlıklı hazırlık yazısı.)

131 (: Anlamsız basmakalıp sözlerle hasmın aklını kanştırma: (Fr.) *Déconcerter l’adversaire par des paroles Insensées*.)

132 (Mealen:

Ekseriya yeter kulağına çalınması sözün
İnanması ve zihninde yer etmesi için insanın.)

133 “Ekler” bölümündeki VI numaralı eke bakınız. Kuşkusuz düşünürün atıfta bulunduğu bölümün kitabın sonuna derç edilmiş olması onun bu konudaki dileğini tam olarak gerçekleştirmiş olmayacaktır, zira sözü edilen bölümde verilerek istenenin tam olarak anlaşılabilmesi tartışmanın taraflarının karakterinin bilinmesini, bu da kitabın tamamının okunmasını gerekli kılacaktır (Kitap vaktiyle Maarif Vekaleti Klasikleri ./..)

Hile XXXVII

Hasmınız haklı olduğu halde sırf çekişmeci, ayak direyici tavrınız yüzünden kusurlu bir delil seçmişse onu kolayca çürütmenin bir yolunu bulur, ardından da böylece onun bütün iddiasını çürütmüş olduğunuzu iddia edebilirsiniz. Bu bir tartışmada kullanılabilir hileler arasında en başta zikredilmesi gerekenlerden biridir; aslında bu bir kestirme yoldur, bu sayede bir *argumentum ad hominem* bir *argumentum ad rem* olarak ileri sürülür. Eğer onun veya seyircilerin dikkatine daha doğru veya isabetli bir delil arpmazsa zafer sizin demektir.

Sözgelimi bir kimse Tann'nın mevcudiyetini ispat etmenin bir yolu olarak ontolojik bir delil ileri sürerse onu alt etmek zor değildir, çünkü ontolojik delil kolayca çürütülebilir. Kötü dava vekillerinin kolay bir davayı kaybetmeleri böyle olur: münasip ve elverişli olan akıllarına gelmeyince, o mesele için uygun olmayan bir otoriteyle o davayı savunmaya çalışırlar.

../. içinden *Wakefield Papazı* adıyla Türkçeye kazandırılmıştır). Dolayısıyla düşünürün bir zamanlar kendisini burgacı içinde hissettiği anlaşılmazlık ve anlatılmazlık buna benzer bir şey olmalı: Nasıl ki o tartışma sahnesi tarafların ileri sürdüğü iddialar ve onları desteklemek için serdettiği deliller özetlenerek tam olarak anlatılamıyor, hatta buna taraflarının kişilik yapılarının tahlili ve tasviri, onları böyle bir tartışmaya ve tartışmada ileri sürdüklerini sürmeye sevk eden saiklerin aktanılması dahi yetmiyor, bunun için o tartışmanın içinde yer aldığı organik bütünün bütünüyle bilinmesi gerekiyorsa, düşünür de her ne kadar sonradan nahoş bulmuş ve tasvip etmemişse de anlaşılan o zamanlar böyle bir metin kaleme almadıkça uğradığını düşündüğü haksızlığı hakkıyla anlatamayacağını hissetmiş olmalıdır. rnek olarak atıfta bulunulan *parodi* de saptıncılığın ve arpıtıcılığın nasıl bir karakter yapısını gerekli kıldığını en az düşünür kadar iyi tanıyan bir yazanın kaleminden çıkmadır; tıpkı romandaki George karakteri gibi Goldsmith de Avrupa'daki gezginlik yılları boyunca bir ara ekmeğini bu tür tartışmalardan kazanmıştı.)

Son Hile

Kullanılabilecek son hile kişisel, kaba, tahkir edici olacaktır: hasmınızın tartışmada üstünlüğü ele geçirdiğini ve böylece alt edilmek üzere olduğunuzu hisseder hissetmez bu yola başvurabilirsiniz. Bu sanki kaybedilmiş bir oyun gibi tartışma konusunu bir yana bırakıp hasmınızın kendisine geçmeye ve bir bakıma onun şahsına saldırmaya dayanır. Buna saf ve yalın olarak konunun nesnel biçimde tartışılmasından hasmınızın o konuda ileri sürdüğü iddialara veya yaptığı kabullere geçen *argumentum ad hominem*den ayırmak için *argumentum ad personam* denebilir. Fakat kişiselleştirirken kırıncı, saldırgan ve garazkâr nitelikte söz ve davranışlarla konuyu bütünüyle bir kenara bırakıp saldırınızı onun şahsına yönlendirirsiniz. Bu aklın/ruhun meziyetlerinden yüz çevirip işi bedenün üstünlüklerine, hatta salt hayvaniliğe kadar götürür.

Argumentum ad personam çok bilinen ve yaygın olarak kullanılan bir hiledir, çünkü bunu herkes kullanabilir ve sonuç alabilir. Burada önemli olan şudur: aynı hilenin size karşı kullanılması karşı tarafın ne kadar işine yarar? Çünkü eğer o da aynı kuralı uygulayacak olursa iş sarpa saracak, dövüş kavga başlayacak ya da taraflar karşılıklı olarak birbirine hakaret edip kara çalacaklardır.

Aynı hilenin size karşı kullanılarak şahsınızın tartışmanın bir parçası haline getirilmemesinin yeterli olduğunu varsaymak büyük bir hata olacaktır. Çünkü bir kimseye gayet sessiz biçimde yanlış yolda olduğunu, söylediklerinin ve düşündüklerinin doğru olmadığını göstermekle—ki bu her tartışma sürecinde ortaya çıkar—onun içinde kaba ya da tahkir edici bir deyim kullanmış olsaydınız uyandıracığınızdan daha acı hisler uyandırırdınız. Bu neden böyledir peki? Çünkü Hobbes'un *Elementa philosophica de Cive*'de işaret ettiği üzere: *Omnis animi voluptas, omnisque alacritas in eo sita est, quod quis*

*habeat, quibuscum conferens se, possit magnifice sentire de seipso.*¹³⁴ İnsan için gururunu tatmin etmekten daha önemli bir şey yoktur ve hiçbir yara onu incitmiş olan şeyden daha acı verici değildir. Bu sebepten ötürüdür ki "İnsan haysiyeti için yaşar" ve benzeri deyimlerle karşılaşınız. Gururun tatmini esas itibariyle kişinin kendisini başkalarıyla her yönden ama öncelikle zihni melekelelerinden bakımından kıyaslamasıyla gerçekleşir ve bu o kadar müessir ve o kadar güçlü bir tatmin biçimidir ki her tartışmada karşılaşılır. Haksızlık bir yana bırakılacak olursa yenilginin bu kadar acı verici olmasının sebebi budur. Salt nezaket endişesiyle göz ardı edemeyeceğiniz bu son silaha, bu son hileye de bu yüzden başvurulur. Mamafih, soğukkanlı bir tavır bu noktada size yardım edebilir: eğer hasmınız şahsınızı tartışmanın bir parçası haline getirirse, sakın biçimde "Bunun tartışma konusuyla bir ilgisi yok," karşılığını verirseniz ve derhal muhavereyi kaldığı yere döndürüp hakaretlerine kulak asmaksızın onun haksız olduğunu göstermeye devam ederseniz hasmınızın bu hamlesini boşa çıkarabilirsiniz. Themistokles'in Eurybiades'e söylediği gibi sizde söyleyin: $\pi\alpha\tau\alpha\chi\omicron\nu \mu\epsilon\nu, \acute{\alpha}\kappa\omicron\theta\sigma\omicron\nu \delta\acute{\epsilon}$ ¹³⁵ Fakat böyle bir tavır herkese karşı işe yaramayabilir.

134 (: Her türlü manevi hazzın temelinde kişinin kendisini başkalarıyla kıyaslayıp kendi lehine sonuçlar çıkarması vardır.)

135 (: Vur fakat dinle beni.)

İnsanın anlayış gücünü keskinleştirmesinin bir yolu olarak tartışma çoğu zaman gerçekten her iki tarafın da yararlıdır, çünkü bu vesileyle insan düşüncelerini düzeltir ve zihninde yeni düşünceler uyanır.¹³⁶ Fakat tartışmanın her iki tarafının da gerek bilgi ve görgü, gerekse düşünme ve anlama gücü bakımından hemen hemen birbirine denk olması gerekir. Eğer birinin bilgisi ve görgüsü eksikse hasmıyla aynı düzeyde olmadığından ötekini anlayamayacaktır. Eğer biri düşünme ve anlama gücü bakımından diğerinin gerisinde ise bundan gücenip kırılacak ve bu onu dürüst olmayan hilelere başvurmaya götürecektir ve tartışma kabalaşır sertleşerek sona erecektir.

Bu yüzden tek doğru ve güvenilir yol Aristoteles'in *Topika*'nın son bölümünde zikrettiği yoldur: Karşılaştığınız ilk kimseyle değil, fakat sadece ortaya saçma sapan şeyler atıp bunda ayak diremeyecek, otoriteye değil akla müracaat edecek, makul olana kulak verip ona boyun eğecek kadar anlayış gücüne ve öz saygıya sahip, son olarak hakikati her şeyin üzerinde tutacak, makul olan velev ki hasmından gelsin, onu benimsemekte tereddüt etmeyecek, yanlış ya da haksız olduğunun ispatına ta-

136 (: Bizde bu temellendirme genellikle şöyle yapıldı:

“İnsan için en önemli şey öncelikle kendi zatını kemale erdirecek şeylerle meşgul olması, sonra da türüne fayda veren veya türünü muhafaza eden şeylerle uğraşmasıdır. Gerçekte insanın zati ya nefsi nâtik olmaktan ibarettir ya da nefsi nâtik onun en şerefli cüzüdür. Nefsi nâtikin kemali bilgi ile elde edilir. Bunun bir kısmı saf bilgi, bir kısmı da ameli bilgidir. Kazanılmış bilgi kesin kıyas ile elde edilir. Kesin kıyas ise burhandır. Şu halde insanın her şeyden önce burhanı bilmeye itina göstermesi gerekir.” İbn Sinâ, *Şifa*, Cedel Kitabı. Türkçesi için bkz. *Kıtab'üş-Şifa*, Topikler. Çev. Ö. Türker, İstanbul, 2008.)

hammül edecek kadar hakşinas olduğunu bildiğiniz tanıdıklarınızla tartışmaktır. Bu demektir ki yüz kişiden belki de ancak biri tartışmaya değerdir. Geri kalanlar bırakın canlarının istediğini söylesinler, çünkü *desipere est jus gentium*.¹³⁷ Voltaire'in söylediğini hatırlayın: *La paix vaut encore mieux que la verite*.¹³⁸ Sonra "sükût ağacının meyvesi dalındadır: o huzur ve barıştır" diyen bir Arap darbimeselini de aklınızdan hiç çıkarmayın.

137 (: Herkesin ahmak olma özgürlüğü vardır.)

138 (: Üstelik banş gerçekten daha değerlidir.)

Yukanda köşeli parantez içerisinde yer alan dipnotların hazırlanmasında mevcut kitapların yanı sıra aşağıya çıkanları yakın tarihli kitaplardan yararlanılmıştır. Kitapların temininde yardımlarını esirgemeyen dünyanın çeşitli yerlerindeki dostlara ve Fransızca tabirlerin vuzuha kavuşmasına yaptığı katkılar için Sn. Mural Erşen'e çok teşekkür ederiz.

D. Walton, *Fundamentals of Critical Argumentation*. Cambridge University Press, 2005.

D. Walton, *Relevance In Argumentation*. Lawrence Erlbaum Associates, Inc., Publishers, 2004.

F. H. Van Eemeren & R. Grootendorst, *A Systematic Theory of Argumentation The pragma-dialectical approach*. Cambridge University Press, 2004.

P. Besnard & A. Hunter, *Elements of Argumentation*. The MIT Press 2008.

S. Rubinelli, *Ars Topica The Classical Technique of Constructing Arguments from Aristotle to Cicero*. Springer, 2009.

M. A. Van Rees, *Dissociation In Argumentative Discussions, A Pragma-Dialectical Perspective*. Springer, 2009.

M. Deslauriers, *Aristotle on Definition*. Koninklijke Brill NV, 2007.

J. K. Ward, *Aristotle on Homonymy Dialectic and Science*. Cambridge University Press, 2008.

Christopher W. Tindale, *Fallacies and Argument Appraisal*. Cambridge University Press, 2007.

F. van Eemeren & B. Garssen & B. Meuffels, *Fallacies And Judgments Of Reasonableness Empirical Research Concerning the Pragma-Dialectical Discussion Rules*. Springer, 2009.

R. M. Sainsbury, *Paradoxes*. Cambridge University Press, 2009.

D. Nikulin, *Dialectic And Dialogue*. Stanford University Press, 2010.

K. Corrigan & E. Glazov-Corrigan, *Plato's dialectic at play: argument, structure, and myth in the Symposium*. The Pennsylvania State University, 2004.

T. H. Chance, *Plato's Euthydemus Analysis of What Is and Is Not Philosophy*. University Of California Press, 1992.

M. McCoy, *Plato on the Rhetoric of Philosophers and Sophists*. Cambridge University Press, 2008.

Rhetoric, sophistry, pragmatism. Ed.: S. Mailloux, Cambridge University Press, 1995.

EKLER

I

Diyalogdan Diyalektiğe

Aristoteles'in tanıklığına göre (D. Laertius, IX, 25) diyalektik muhtemelen Parmenides'in hipotetik antinomilerine bir destek olarak hizmet etmesi için Elealı Zenon'un düşünüp bulduğu bir şeydi. Fakat Elealılar için sözlü atışma türü olan şeyi Platon yüksek bir felsefe yöntemine dönüştürdü. Bu ikisini birbirine bağlayan bağ hiç kuşku yok Sokrates'in ahlaki tanımlar için kullandığı (*Phaidon*, 75d, 78d) soru cevap tekniğiydi; Platon bu tekniği *Kratylos*, 390c'de (: "Nasıl soru soracağını ve cevap vereceğini bilene sen "diyalektikçi" diyorsun?") açıkça "diyalektik yöntem" olarak tarif eder. Sokrates'in tanımlarının Platon'un *eidesine* dönüşmesinde diyalektik merkezi bir yer tutar ve *Devlet*'te tasvir edilen ideal müfredatın zirve noktasını teşkil eder.

Bilindiği gibi Platon Devlet'te *diyalektiki* bir varlık sıralaması içinde en alt düzeyden başlayıp gittikçe yükselerek sonunda idealara varmak için izlenen bir düşünce yolu olarak tarif eder. "Önce canlı varlıklara, sonra yıldızlara ve sonunda güneşin ta kendisine bakan görme gücü gibi kavrayış gücü de" diyalektik rehberliğinde "duyuların hiçbirine başvurmadan her şeyin özüne varmayı" hedefleyen bir yolculuğa çıkarılır: bu iynin özüne varmadıkça tatmin olmayacak bir yolculuktur. Yolcu iynin özüne vardığında görülen dünyanın da kavranan dünyanın da sırlarına vakıf olmuş olur. Bu yol bilgisi o kadar kıymetli bir ilimdir ki bütün öteki bilimler için "saçak taşı" mesabesinde, dolayısıyla onların üzerine konulmalıdır. Bu sebepten ötürü o yalnızca filozoflara (on yıllık matematik eğitiminden sonra otuz yaşından otuz beş ya-

şına kadar) tahsis edilmeli, asla heveskârların diline düşmesine izin verilmemelidir (Devlet, 531d—534e, 537b—539e). Dolayısıyla hocayla talebe arasındaki fark burada da kendini gösterir.

Mamafih bütün külliyat göz önünde bulundurulduğunda Platon'un diyalektiği nasıl tarif ettiği sorusu cevaplandırılması kolay bir soru değildir. *Phaidon* ve *Devlet*'te olduğu gibi bir dizi fikir yahut varsayım (*hypothesis*; *Phaidon*, 100b) yoluyla nihai olana erişinceye kadar sürekli toplayıcı (*synoptikos*, icmali) bir yükseliş olarak tasavvur edilen bir diyalektiğe karşı, bilhassa *Phaidros*'tan sonra ortaya çıktığı söylenen ve belirleyici özelliğini ayırıcı, bölümleyici (*diakritikos*) bir zihin ameliyesi oluşturan ve bu hüviyetiyle mantığın habercisi olarak görülen bir diyalektikten söz edilebilir. Devlet'te tartışmanın açıkça ahlakla ilgili olduğu bölümlerde bu nihai ilke iyinin kendisiyle (*auto to agathon*, 532 a—b) özdeşleştirilir.

Phaidon ve *Devlet*'teki toplayıcı diyalektiğe karşı bilhassa *Phaidros*'tan sonra ortaya çıkan ayırıcı, bölümleyici diyalektik toplama (*synagoge*) ve bölme (*diairesis*) denilen iki farklı ameliyeden oluşur. Sonuncu yöntemin uygulaması özellikle *Sofist*, *Philebos* ve *Devlet Adamı*'nda geniş bir şekilde gösterilir. Önceki diyalektik *Symposion*'dan veya Empedokles Fr. XVII/20-26 ve Parmenides Fr. XII/3'ten aşına olduğumuz *erosun* işlerine benzer görünürken, burada artık yükselişin yerini inişin (*epistrophe* ile karıştırılmamalıdır) aldığını görürüz ve neredeyse Aristoteles'in taksim yoluyla tasnif sisteminin bir benzeriyle karşılaştığımızı söyleyebiliriz. Burada hâlâ ontolojik gerçekliklerle uğraştığımız aşikâr olmakla birlikte yol boyunca kavramsal bir mantığa doğru çok önemli bir adım atıldığı da bir o kadar açıktır. Bu *diairesis* ameliyesinin son durağı duyulur cüzlelerin hemen üzerinde yer alan *eidostur* (*Sofist*, 229d) ve Platon'un varolanlar şeması içinde buna "ontos on"

denir. Oysa Aristoteles'te bu aynı diairesis süreci *atomon eidos*, mantıki iniş vetiresi içinde *infima species*-de (en aşağı tür) sona erer (*De anima*, II, 414b). Mafih Platon'un *Devlet*'te diyalektiğe ayırmış olduğu merkezi ontolojik yerin Aristoteles'te terk edilmiş olduğunu görürüz. Aristoteles bunun yerine en üst noktasını *apodeiksıs* dediği zihin ameliyeleriyle uğraşır. Diyalektik aşağıda da açıklanacağı üzere *apodeiktikhe* (tam/doğrudan tanıtlama) değildir çünkü ilk ve hakiki öncüllerden (yani yakiniyattan) değil fakat çoğunluğun ya da bilgelerin kabul ettiği zan yahut kanaatlerden (*endoksa*) hareket eder. Halbuki *apodeiktikhe* kıyas yoluyla bilinen öncüllerden yeni, gerçek ve geçerli sonuçlara ulaşır. Ne var ki bir iddia olarak hayranlık uyandıncı olmakla beraber yorumculann ekseriyeti Aristoteles külliyatının büyük bölümünde bunun bir teori olmaktan öteye gitmediğini, dahası yöntemin çoğu durumda "diyalektik" diye nitelendirilen şeyle sonuçlandığını ve bunun hazin bir ironi olduğunu ileri sürerler.

Kuşkusuz diyalogdan diyalektiğe, diyalektikten ispat teorisi ve nihayet bugün "mantık" dediğimiz şeye bu evrilmenin hangi şartların zorlamasıyla gerçekleştiği, bir önceki aşamadan bir sonrakine her zaman tutarlılık ve sistematik bütünlük adına önemli kazanımlar elde edilirken bu sistemleştirme çabasının sistem bütünlüğü adına neleri dışanda bıraktığı ve bunun nasıl bir yoksullaşmaya yol açtığı kitaplık çapta bir meseledir ve müstakilen ele alınması gerekir. Ancak yine de kitap için arz ettiği önem göz önünde bulundurularak bu sürecin ilk aşamasına aşağıda ana hatlarıyla kısaca değinilmiştir. (Bkz. "Ekler" bölümünde "Diyalog ve Diyalektik" başlıklı II numaralı haşiye.)

II

Diyalog ve Diyalektik

Platon'a göre diyalektik, yukarıda da ifade edildiği üzere, "ilk ilkelerin bilimi"dir ve duyulara başvurmadan, varsayımlara ihtiyaç duymadan ilerlemesiyle bütün bilimlerden ayrılır (*Devlet*, VI-VII). *Sofist*'te bu görüş biraz değişir, bu defa cinslerin türlerine ardı ardına bölünmesiyle tanımların ortaya çıkarılması diyalektik olarak tarif edilir. Ama cüzilerden küllilere doğru kademeli bir yükseliş tanımlardaki ortak unsurdur ve değişmez. Karşılıklı konuşma sanatı olarak diyalog aklın tabiatı icabı değil insanda infial ve ihtiraslarla kirlenmesi sonucu müştak olduğu mutlak yerine nispiyetler dünyasında bocalamasını sarp yoldan aşma değil de kolay yoldan dolanma arayışının sonucu olarak bulunan bir usul olarak görülebilir. Dolaşısıyla pre-Sokratik dönemde değil de daha sonraları ortaya çıkmış olması düşünmek isteyen için ziyadesiyle düşündürücüdür. Bir edebi tarz olarak diyalog yazarın hayal gücünün mahsulü olan kişiler aracılığıyla bir fikrin müşahhas hale getirilmesine hizmet eder. Fikir burada tartışmaya temel oluşturan dramatik bir durum ve o duruma şahsi özellikleriyle canlılık kazandıran karakterler aracılığıyla daha kolay anlatılmış olur. Yirminci yüzyılda bilhassa Alman anlamacı düşünce geleneği içinde anlama çabasının mühim bir parçası olarak diyalog yeniden önem kazandı. Gadamer diyalog hakkındaki görüşünü felsefe tarihinden iki meseleyi ön plana çıkararak açıklamaya çalışır. Bunlardan ilki erken Sokratik diyalogları köklü ve esaslı biçimde yeniden okumaya tabi tutmakla ilgilidir. Bu diyaloglarda Sokrates'in döneminin önde gelen sofistleriyle mücadele ettiği görülür. Hasmı gibi o da

sofistlerin hilelerini kullanır ve bu yolla muhataplarının çoğunu susturmada başarılı olur. Bu diyaloglar hakkında genel olarak kabul edilen görüş Sokrates'in sofistliğin sınırlarını gözler önüne sererken paradoksal biçimde hakikat ve bilginin kınlanlığını faş ettiği yolundadır. O bunu hasımlarının tehlikeli izafi/nispi sofistliklerine karşı mutlak hakikatin bir türünü savunarak yapar. Sokrates hasımlarıyla mantıki temellendirme mücadelesine girer ve kendi iddialarına sıkı sıkıya bağlı mantığın gücüyle zayıf temellendirmenin sınırlarını olanca çıplaklığıyla ortaya koyar. Buna göre Sokrates sahte muhakemeye karşı mantığın zaferini temsil eder.

Gadamer genel kabul gören bu görüşe karşı bir başka tablo çıkarır. Sokrates kendisinden bir ebenin (*maia*) yaptığı işi yapan biri olarak (*maieuesthai*) söz eder ve bir ebe olarak o hakikate peşinen sahip değil fakat sadece onun doğumuna yardımcı olan biridir (*maieutikos*). Gadamer *Hakikat ve Yöntem*'de Greklere ve Platon'un diyalojik modeline geri giderek diyalog sayesinde ortaya çıkan anlamın hep yükselen ve asla sona ermeyen bir aklilik, diyalektiğin işinin de doğası gereği bitmez ve sınırsız olduğunu göstermeye çalışır:

"Konuşmacı bahis konusu olan şeyin hakikati en sonunda ortaya çıkana kadar sorgulamaya tabi tutulur. Sokratik diyalogun *maieutik* üretkenliği, sözcükleri bir ebe gibi kullanma mahareti kesinlikle diyaloga iştirak eden kimseleri hedef alır, fakat sadece onların dile getirdikleri görüşlerle, diyalogda açılan meselenin içkin mantığıyla ilgilidir."

"Bir sohbeti idare etme sanatı olarak diyalektik aynı zamanda şeyleri *sunoran eis hen eidos* (bir ideanın birliği içinde) görme sanatıdır. Bir başka ifadeyle ortak anlamı bulup ortaya çıkararak kavramları oluşturma sanatıdır."

Hakikatin doğumu hakiki diyalogda gerçekleşir, ki erken Sokratik diyalogların ilmi bir inceleme yahut araştırma değil fakat kelimenin gerçek anlamında sohbet ya-

hut muhavere olması bunun bir sonucudur. Burada Sokrates sadece hakikatin yolunu açmaz aynı zamanda diyalogu da sürükler, bunu yaparken hasımlarının sahte bilgeliğinin, bilgelik özentilerinin ve kibirlerinin ortaya çıkarılmasına çalışır. Diğer taraftan bu diyaloglarda Sokrates büyük bir sohbetin içerisindeki tek bir sestir, geri kalan herkes tartışmacıdan çok o sohbetin katılımcıdır; Sokrates bu geniş katılım içinde sohbetin ortak sesinden hakikatin ortaya çıkışının şartlarını hazırlar. Bu sebepten ötürü erken Sokratik diyaloglar, sırf böyle bir form bir üslup meselesi olduğu ve bir fikrin dramatik bir yapı içinde ortaya konulmasını mümkün kıldığı veya kolaylaştırdığı için değil fakat bizatihi hakikatin doğuşu diyalojik bir karaktere sahip olduğu için diyalog formunda yazılmıştır. Bu bakımdan diyalog hakkında söylenebilecek birçok şey vardır ki aynı zamanda ve eşit derecede hakikat için de uygundur.

Gadamer'e göre anlama çabası her zaman bir diyalogun parçasıdır. Diyalogun karakteri zaten "anlamaya çalışan kimsenin sahip olması gereken yüksek görüş genişliğini ifade eden" ufukların kaynaşmasında görünür hale gelmeye başlar; çünkü ufuklar karşı karşıya gelip de birbiriyle etkileşmeye başladığında bir diyalog kendiliğinden başlamış demektir. Burada ufku "hem açılış hem sınır olarak" bizatihi dil koyar, çünkü dil W. von Humboldt'un ifade ettiği gibi konuşana sadece bir iletişim vasıtası sağlamaz, fakat aynı zamanda dünyayı görecek bir zaviye, bir dünya görüşü de sunar. Dilin "görme"yi ve "farklı şekilde görme"yi mümkün kılan gücü ufuk fikrinde zaten zımnen ifade edilir. Ne var ki kaynaşma dendiğinde bundan en son anlaşılması gereken bir ufkun diğeriyle kolayca bağdaşması ve onunla birlikte ortaya çıkması beklenen sürekli ahenk ve tam bir fikir birliğidir. Kaynaşma sonunda erişilen bir menzil değildir, zira nasıl ki görüş ufukumuz attığımız her adımla değişirse ufuklar da sürekli istihaleler geçirir. Bazıları ufukların kaynaşma-

sını böyle bir alış veriş yerine bir kavga yahut ağız dalışının fırsatı, dolayısıyla karşılaşmanın gayesini de karşıdakinin bastırılması veya susturulması olarak görebilir, oysa Gadamer için anlama anlaşmanın, karşıdakine kendini anlatma fırsatı verme de anlamamanın ön şartıdır. Her anlama yerleştirilmiş bir ufkun içinden gerçekleşir ve bu ufuk geçmişle zorunlu olarak ve her yerde bulunacak şekilde karşılıklı münasebet içindedir.

Gadamer tam ve eksiksiz anlamamanın sonsuz sınırsız bir iş olduğu konusunda açıktır ve insan sınırlılığının gerçekliğini ve insan düşünmesinin eksikliğini tekrar tekrar vurgular ki bu durum gerçekliğe dair her felsefi sistemleştirme çabasının yolunu tıkar. Gadamer her zaman ötemizden, bahis konusu meseleden gelen sorulara karşılık verdiğimiz iddia eder. Dolayısıyla aklın dil yoluyla tuzağına düştüğü doğal çelişkiler bizi karşılık vermeye zorlar veya davet eder. Bu çelişkiler doğru ya da yanlış olana dair açık olmaya ve onun lehinde ve aleyhinde iddialar ileri sürmeye zorlar. Ve sorgulama ve araştırma yoluyla en ince ayrıntılarına kadar inilmesinin negatifliğinden bu diyalektik çelişkilerden çıkış yolu bulunur. Dolayısıyla diyalog her zaman kısmi olan bir bilginin yolunu açar, ancak bizatihi bu tam olmaklıktan uzaklık her zaman ve zorunlu olarak kendi ötesine, bütünün bilgisine duyulan özlemi işaret eder.

Schleiermacher iki sohbet yahut karşılıklı konuşma (Gespräch) tarzını birbirinden ayırır. Bir şeyin anlamını tespit etmeye çalışan ve dolayısıyla diyalektiğin kökeni olan "hakiki diyalog"dan (das "eigentliche Gespräch") farklı olarak "serbest musahabe (diyalog)" (das "freie Gespräch") tarafların karşılıklı olarak birbirini yaratıcı "düşüncelerin meydana getirilmesi"ne kısıktığı bir azami özgürlük ve yaratıcılık edimidir. Buna karşılık diyalektik sınırlı düşünme sanatının öğretisidir. Böyle bir diyalektik anlayışında onun sohbet yahut karşılıklı konuşmaya yakınlığı ön palana çıkarılır. Karşılıklı konuşma ise saf

düşünme alanında bizzat sohbet sanatının temellerini gösterme gücünü içinde barındıran düşünce alışverişi olarak görülür.

Diyalog ile diyalektik arasındaki ilişki ele alınıp değerlendirildiğinde genellikle bunların her birinin felsefe, bilimler ve sanat arasında yapılan geleneksel ayırma ait olduğu ifade edilir. Diyalog umumiyetle edebiyat ve felsefe içinde mütalaa edilmesine karşın esas itibariyle sohbet veya karşılıklı konuşmada yaşar. Gadamer'e göre diyalog düşüncenin karşılıklı olarak uyarılmasından başka bir şey değildir. Bu hüviyetiyle o irticalidir, bir başka ifadeyle diyalogda konuşmanın tarafları tamamen özgürdür. Dolayısıyla bir sohbetin nereye varacağı hiçbir surette başından öngörülemez. Bu sebepten ötürü bir diyalog biliminden söz edilemez. Öte yandan bu özellikler ona bir teori vasfını da yüklemeyi, dolayısıyla bu anlamda bir diyalog teorisinden söz etmek de aynı ölçüde mümkün değildir. Çünkü diyalog her zaman farklı bir tarzda sürdürülebilir, yani bir kimse girdiği her diyalogda kendisini farklı bir şekilde anlatabilir. Halis ve hakiki bir diyalog katılanlar hakkında her zaman bir şey ifşa eder. Mamafih diyalogun bu özellikleri, bilhassa hem irticali hem canlı olması, diyalogda süreklilik arz eden unsurların tespitine engel değildir, ama böyle bir tespit ancak tamamlandıktan sonra mümkün olabilir. Öte yandan diyalog sanatın özelliklerini de gösterir, çünkü o sohbet mahareti ve iletişim becerisini gerekli kılar ve bu bakımdan bir disiplin olarak incelenmesi estetik alanına dahil edilebilir. Ne var ki bir başkasıyla şifahi sohbet olarak diyalog ne herhangi bir şeyi taklit eder ne de herhangi bir şey vücuda getirir, daha çok o konuşmanın taraflarının birbiriyle iletişim halinde olmalanna izin verir. Dolayısıyla diyalogun kelimenin gerçek anlamında bir sanat olduğu da söylenemez.

Diyalog tek yanlı, kendini öne çıkaran, iç gözleme dayalı düşüncenin tam karşıtıdır. Diğer yandan diyalogun

en temel veçhelerinden biri yukarıda ifade edildiği üzere tamamlanmamışlıktır. Hakiki bir diyalog veya sohbetin tamamlanmışlıktan uzaklığı ve bir yapı bütünlüğünden yoksunluğuyla tanımlandığı göz önünde bulundurulursa sohbele dalmaktan veya katılmaktan söz edilmesi gayet doğru bir ifadedir. Esasen bununla anlatmak istediğimiz onun asla önceden tasarlanmadığı ve hep kendiliğinden geliştiğidir. Kurallarla ve teamüllerle düzenlenmediği için sohbetin kendilerini nereye götüreceğini kimse başından bilmez, ama buna rağmen yine de kendilerine özgü yapıları olduğu söylenebilir. Gadamer *Hakikat ve Yöntem*'de bunu şu şekilde ifade eder: Diyalogda "ortaya çıkan şey ne bana ne size aittir ve bu sebepten ötürü musahiplerin indi kanaatlerini öylesine aşar ki sohbeti idare eden kişi bile bilmediğini bilir hale gelir... Bir sohbeti idare ettiğimizi söyleriz, fakat bir sohbet ne kadar halis ve hakiki ise onun idaresi de katılanların o kadar az iradeleri dahilindedir." Hülasa diyaloglar önceden kestirilemeyen istikametlerde ilerlerler, nitelik ve muhteva bakımından en önemsiz ve manasız olanından en mühim ve ciddi olanına doğru kolay kolay izah edilemeyen bir değişme gösterirler ve çoğu zaman rasgele ortaya atılmış bir fikir kadar masumane bir şeyden gelişirler. Dolayısıyla yazılı bir metin veya safi düşünceden farklı olarak diyalogda konuşma doğal ve kendiliğindedir ve herkese açık bir yerde gerçekleşir.

Gadamer diyalogun bütün bu niteliklerinin aynı derecede kendi hakikat görüşü, keza hakikat konusunda Platon'un sahip olduğunu düşündüğü kanaat için de geçerli olduğunu söyler. Halis ve hakiki diyalogda başlangıçtaki kabul ve varsayımlar çok ciddi itiraz ve sınamalardan geçtiği için taraflar değişirler. Anlama için kimi zaman bir süzgeç kimi zaman bariyer teşkil eden önyargıların hiçbir zaman ciddi bir tetkik ve tahkik konusu yapılmadığı söylenir. Bu okuma faaliyeti için kabul edilebilir fakat diyalogda sık sık itiraz konusu yapıldığı ve hem müd-

dei hem muteriz hiç ummadıkları şeylerle karşılaştıkları için önyargılar öne çıkar, görünür hale gelir. Bu önyargıyı bilinç düzeyine çıkarma durumu değil fakat daha çok meydan okunmasına veya hiç beklenmedik şekilde ele alınıp değerlendirilmesine izin verilerek kişinin temel referans noktalarının farkına varma meselesidir. Bunun böyle olması şaşkıncı değildir. Verimli bir diyalog ekseriyetle kişiyi şeyleri farklı şekilde ve yeni bir açıdan görmeye zorlama sonucunu doğurur.

Şu halde diyalogda biz her zaman doğada aklı kavramaya ve doğada ve tarihte bir ve aynı aklın gerçekleşmesini görmeye başlarız. Ne var ki Gadamer'e göre bu hiçbir surette aklın mekanik kavranışı demek değildir; o Hegel'in sözünü ettiği tarihte içkin aklın devinimi ile değil fakat şeyleri anlamanın olağanlığına taşıyan temel insani dürtünün tehlikeli, mümkün, tarihsel ve özneler arası bağlamı ile ortaya çıkar. Beri yandan Platon diyalektiğinin çekirdeğini teşkil eden soru cevap mantığı Hegel diyalektiğinde yerini düşünce ve varlık karşıtlığına bırakır. Hegel diyalektiği kavram ve obje aracılığıyla, düşüncenin meseleleriyle uyum içinde kendi kendine ilerlemesi üzerindeki ısrarıyla Platon diyalogunun temel unsurlarını kendine mal eder.

Diyalektik başlangıçta bir şekle sokulmamış ve görünürde düzensiz şifahi bir sohbet yahut fikir alışverişinin yazılı kaydı, tespiti ve refleksiyonu olarak ortaya çıkar. Bu bakımdan o ancak canlı, şifahi bir diyalogun ardından vücut bulur ve bu hüviyetiyle baştaki *dialogosun* tek bir akıl tarafından çözümlenmiş bir şekle sokularak tamamlanmış bir sonucu olarak görülebilir. Sistematik bir yapıdan ve görünüşe göre evrensellikten mahrum olmasına karşın yine de evrensel bir insani olay olan diyalog karşılıklı fasılalarla, buna karşılık diyalektik karşıtları bilhassa sözde çakışma anında kavrayarak ilerler. Diyalogun kendi içinde saklı olan amacı sohbet etkinliğini sürdürmek ve muhatapla birlikte olmaktır. Ve bu hüviyetiyle o

her zaman anlamlı ve herhangi bir anda sona ermemiş olsa bile tamdır. Her ne kadar şifahi diyalog için tartışmaya katılan her yeni konuşmacıyla açılan muhtemel yolların tümünü takip etmek mümkün değilse de bir yol seçmek her zaman mümkündür. Oysa yazılı diyalog ve onun imbiikten geçirilerek diyalektiğe dönüştürülmüş hali için sadece tek bir imkân, sonsuza dek takip etmek üzere çoktan seçilmiş tek bir yol vardır.

Diyalogun önceden öngörülemezliği düzenlilikler ve önerme formunda ifade edilebilecek evrensel doğrular arayan güvenilir bir yöntem peşindeki akli her zaman zora sokar ve bunaltır. Diyalektik her ne kadar diyalogda ortaya çıkarsa da kendisini kökeninden kurtarmak, onu unutmak, izlerini ortadan kaldırmak ve böylece kesin bir bilim ve yöntem olmak ister. İşte o zaman diyalektik temellendirme ve akıl yürütme süreci içerisindeki her türlü anzi unsurları çıkarmaya veya en azından şifahi sohbeti sonradan ilave edilen illetler muvazenesiyle bir burhan yahut temellendirme ortaya koyacak bir mecraya sokmak ister. Bu suretle diyalektik karşıdakine yani muhataba her türlü diyalojik bağımlılığı ortadan kaldırmayı umut eder ve böylece monolojik hale gelir. Diyalektik kendisini mantıklı bir girişim, belli kurallara uygun doğru felsefi temellendirmeler yapma ve hareket noktası olarak doğru önermeleri seçme sanatı ve yöntemi olarak inşa eder.

Mamafih diyalektik tarih boyunca çok çeşitli biçimlerle ve kılıklara bürünür. Platon'un bu anlamda diyalektiği doğru olmayan fikir yahut iddiaların çürütülmesi için zorunlu bir araç olarak gördüğüne yukarıda işaret edilmişti. Doğru bir iddiaya gidimli (*discursive*) bir diyalektik süreç neticesinde ulaşılamaması mümkün ise de diyalektik doğrulama ve temellendirme olmaksızın doğru bir fikrin malum veya aklen doğrulanmış olarak kabulü imkânsızdır. Bir akli doğrulama yöntemi olarak diyalektik şeylerle ilgili yaygın kanaatlerimizin diyalojik sorgulama-

larında ortaya çıkan çelişkilerin ayrıntılı olarak açıklanmasına dayanır. Diyalojik bir musahabede "evet" ve "hayır" karşılıklarıyla ortaya çıkan karşıtlara atfen bir şeyin ne olduğunu soruşturma tatbikatı olarak diyalektik belki bir tür sanat olarak kabul edilebilir. Platon gerçek sohbetleri hem taklit eden hem de onları yeniden inşa eden diyaloglarını yazarken diyalektiğin canlı diyalojik musahabe içindeki kökeninin, dolayısıyla yazının şifahi diyalogun esnekliğini öldürdüğünün ve soruyu cevaplandırma kapasitesini iptal ettiğinin ziyadesiyle farkındadır (bu anlamda *Yedinci Mektup* fevkalade önemlidir), fakat o yukarıda da ifade edildiği üzere diyalektiği daha yüksek bir konuma yerleştirmek peşindeydi. Platon'un görmek istediği şekliyle diyalektik temel varsayımlardan onların tanımlanamayan temellerine ve nihai iyiye yükselişte hakiki olanı kavramanın hem mantıken düzenlenmiş hem de düzenleyici yoludur. Buna karşılık Aristoteles diyalektiği tafsilatlı ve ince ayrımlar, kıyaslar ve mecazlardan müteşekkil bir mantık sistemi içine yerleştirirken diyalektik tasarısını hocasının ve seleflerinin doğru düşünmeyle ilgili kavrayışlarını sistemleştirme olarak görür.

Platon'un ve doğrudan takipçilerinin eserlerindeki şekliyle diyalog hem felsefede hem edebiyatta merkezi bir yer tutar, çünkü o zaman bu ikisi ayrı disiplin olarak düşünülüyordu. Yazılı diyalog daha sonra sadece evrensel fikirleri değil, fakat müstesna karakterleri ve geri döndürülemez olayları da sergilemenin gözde dramatik formu haline geldi.

III

Eristik ve Diyalektik

Eristische Dialektik, müşagib muhavere: çekişmeci münazara: didişmeci tartışma. Kavramın Türkçe karşılığı konusunda tam bir fikir birliği bulunmadığı için (cedelci, münakaşacı, didişmeci, çekişmeci, vb.) Grekçe aslı muhafaza edilmiştir. Az aşağıda da ifade edileceği üzere *eristik* diyalektikle eşanlamlı olarak kullanılmakla birlikte daha kaba bir tabirdir: Gr. *erizein*, kavga/münakaşa etmek, çekişmek; *eris*, kavga, mücadele; *eristikos*, ihtilafı, tartışmalı; çekişmeyi/didişmeyi seven, hakikate erişmekten çok karşısındakini alt etmeyi hedefleyen.

Aristoteles'e göre diyalektik bir tartışma soru soranın (ὁ ἐρωτῶν) muhatabına/cevaplayana (ὁ ἀποκρινόμενος) bir *meseleyi* (πρόβλημα) tevcih etmesiyle başlamış olur: "Soru soranın işlevi tartışmayı cevaplayana o iddia nedeniyle zorunlu olarak çıkan en paradoksal karşılıkları (ὥστε ποιῆσαι τὸν ἀποκρινόμενον τὰ ἀδοξότατα λέγειν τῶν διὰ τὴν θέσιν ἀναγκαίων) verdimmeye yönlendirmektedir" (*Topika* Θ 3, 159a 18–20). Bununla beraber *eristik* ve *sofistik* arasındaki fark o kadar açık değildir. Aşağıda da ifade edileceği üzere *eristik* ustasının hedefi yalnızca galibiyetken, sofist gözünü şöhrete ve onunla birlikte kazanacağı gelip geçici ödüllere diker. Aphrodisiaslı Alexanderos *Topika* üzerine yazdığı yorumda: "Platon'un *Euthydemus*'unda ve Aristoteles'in diyalektik üzerine incelemesine girişte *eristik* ve *sofistik* kıyasın bir ve aynı olduğunu söylediklerini" yazar. Ayrıca Platoncu Albinus'un: "Eğer metni doğru anlarsak Platon'un *Euthydemus*'unda sofistikin takip ettiği yöntemi (τὴν τῶν σοφισμάτων μέθοδον) ana hatlarıyla teknik biçimde çizil-

miş bulabileceğimizi, dolayısıyla sofistğin safsatalarının dilde ve gerçekte ne olduğunu, çözümlerinin nerede bulunacağını” söylediği ifade edilir. Mamafih Aristoteles *De Sophisticis Elenchis*'te (2. Bölüm) kullandıkları kıyas biçimi bakımından sofistik ile eristik arasında ayrım yapar, bkz. aşağıda V numaralı haşiyeye.

Bizde de İbn Sînâ, *Şifa*'sının *Safsata* kitabında eristik ile sofistik arasında bir ayrım yapmaya çalışır ve bunu tarafların niyetlerinden veya peşinde oldukları şeyden hareketle yapar: “Müşagabe (eristik) muhaverenin taraflarından birinin galip gelmek için giriştiği sonu başına dönen bir devr(i batıl)dır. Kim üstün gelmek isterse gelişigüzel didişmeye yönelir ve her kapıyı çalar. Bazı insanlar ise galip gelmek için değil kendisinin filozof sanılması için didişmeye yönelir. İlk durum ile bu ikincisi arasında fark vardır: Üstün gelmeyi isteyen kimse gücünün fazlalığından dolayı gayrihakka dayanarak galip geldiğini itiraf eder. Bazen batıla dayanarak galip gelmesiyle övüncü, hakka dayanarak galip gelmesiyle övüncünden daha fazla olur. Çünkü hak yardımcı, batıl ise haindir. Yanında yardımcı varken galip gelen kimse, yanında hain varken galip gelenden daha zayıf durumdadır. Bu nedenle en uygunu, nasıl olursa olsun galip gelmeyi isteyeneye müşagibi (didişmeci) denmesi ve biliyormuş görünümünü veren ama gerçekte bilmeyen kimseye muğalatacı safsatacı (mugaliti sofestai) denmesidir.”

Eristiğin Elea Okulu ve Zenon ile, Sokratik gelenek ve özellikle küçük Sokratik okullar, dolayısıyla kuşkuculukla ilişkisi ile ilgili olarak bkz. E. Zeller, *Greک Felsefesi Tarihi*, (2. Baskı, Say Yayınları, 2008, İstanbul).

IV

Topos yahut Mevazı-ı Cedel

Önermeler ve meseleler muhtevaları bakımından farklı disiplinlere aittir. Topika A1 1'e göre bir mesele "ister kendi başına isterse bu türden başka bir meselenin çözümlüne bir yardım olarak ya seçime ve sakınmaya (πρὸς αἵρεσιν καὶ φυγῆν) ya da hakikat ve bilgiye (πρὸς ἀλήθειαν καὶ γνῶσιν) götüren bir araştırma"dır. Bir meselenin en önemli karakteristiği tartışmalı bir konuyla ilgili olmasıdır: Meselenin konusu "ya insanların her iki bakımdan da bir kanaate sahip olmadığı (οὐδετέρως δοξάζουσιν) veya çoğu kimsenin bilgelerin kanaatine (ἐναντίως οἱ πολλοὶ τοῖς σοφοῖς) ya da bilgelerin çoğu kimsenin kanaatine (οἱ σφοὶ τοῖς πολλοῖς) karşıt bir kanaat benimsediği veyahut da bu zümrelerin her birinin üyelerinin aralarında fikir birliğine sahip olmadıkları (ἐκάτεροι αὐτοὶ ἑαυτοῖς)" bir şeyle ilgilidir.

Aristoteles bu anlamda herhangi bir meseleyi özel muhtevalarından bağımsız olarak tartışmada kullanılacak bir yaklaşım ortaya koymak ister ve bunun için genel olarak önermelerin müştereken sahip oldukları şeyi *Topika* A4'te ele alıp inceler. Dolayısıyla dikkatini önermelerin konu ve yüklemeleri arasında varolan mantıksal ilişki üzerine toplar ve bir yüklem bir konuya ait olduğunu veya olmadığını ifade eden bir önermede yüklem sadece tanım (ὄρος, *definitum*), cins (γένος, *genus*), hasa (ἴδιον, *proprium*, nitelik veya özgülük), veya araz (συμβεβηκός, *accidens*, ilinek) olarak ait olduğunun beyan edildiğinin farkına varır. Benzer şekilde incelemeye tabi tutulan herhangi bir meselede cevabı aranan soru bir tarif, cins, hassa veya araz ifade eden bir yüklem belli

bir konuya ait olup olmadığıdır. Bir önemede hüküm ve isnadı mümkün her bir yüklemde belli ayırt edici özellikleri vardır, buna göre: *tanım* cinsi (*genus*) ve ayırımı (*differentia, fasıl*) ile bir şeyin özünü ifade eden bir sözdür (λόγος). Cins bir şeyin özünün tür bakımından diğer şeylere yüklenebilen parçasıdır. *Hassa* (veya *özümlük*, ἴδιον) bir şeyin özünü göstermeyen fakat sadece ona ait olan ve mekân ve zamana bağlı olarak onunla birlikte bulunan bir sıfattır. *İlinek* yahut *araz* bunların hiçbiri olmayan şeydir, ama yine de o şeye aittir; o cins, *hassa* ve tarif olarak daha fazla belirtilemeyen herhangi bir şeyi ifade eder. Nitekim eski mantık kitaplarındaki “Nefyen ve isbaten cins hakkında sadık olan şey nev’i hakkında da sadık olur” kaziyesi bu ayırımın uygulama istikameti hakkında kabaca fikir verir.

Şu halde Aristoteles konu ile yüklem arasındaki ilişkilerin çeşitliliğini ele alıp inceleyerek başlamaktadır. Bu çeşitlilik temellendirmelerin yola çıktığı öncüllerde veya tartışma için ortaya atılan meselelerde ifade edilebilir. Her önemenin yüklemi konuyla ya evrilebilir ya evrilmez. Eğer evrilebilirse o ya konunun özünü ifade eder—ki bu durumda onun *tarifidir*—ya ifade etmez, bu durumda o bir *hastır*. Evrilmez ise o ya tanımda bir unsurdur—ki bu durumda konunun cinsidir (ya da Aristoteles’in burada cinse dahil ettiği bir *ayrımdır*) ya da tanımda bir unsur değildir, bu durum da o bir *arazdır*. Aristoteles’in yüklenebilir olanları tasnifi böyledir. Porphyrios daha sonra *türü* beşinci bir yüklem olarak kabul ettiğinden *ötürü* ortaya çıkan karmaşanın içinde umutsuzca çırpınacaktır. Aristoteles türü bir yüklenebilir olarak değil fakat konu olarak düşünür. Çünkü onun göz önünde bulundurduğu bireylerle değil türlerle ilgili yargılardır. Aristoteles bu yüklemelerin ait oldukları kategorileri *Topika* A8’de tanımlar: “Bundan sonra yukarıda zikredilen dört yüklemde bulunan kategori türlerini belirlemeliyiz. Bunlar on tanedir: öz (τί ἐστι), nicelik (ποσόν), nitelik (ποιόν), görelilik (πρός τι), yer (πού), zaman (ποτέ), durum (κεῖσθαι), iyelik

(ἔχειν), etki (ποιεῖν), edilgi (πάσχειν). Çünkü araz, cins, hassa ve tanım her zaman bu kategorilerden birinde bulunacaktır (ἐν μιᾷ τούτων τῶν κατηγοριῶν ἔσται); çünkü bunlar vasıtasıyla yapılan bütün önermeler ya özü ya niteliği, ya niceliği ya da öteki kategorilerden birini işaret edecektir.”

Buna karşılık Aristoteles bir τόπος tanımı vermez. Gerçi daha sonra gördüğü işlev incelenerek τόποςun özü açığa kavuşturulmaya çalışılmış ve bu doğrultuda muhtelif tanımlar verilmiştir. Sözgelimi bir *topos*un bir “bakış açısı”, bir “aksiyom” olduğu ileri sürülmüştür. Kimileri Aristoteles’in bu konudaki suskunluğunu sözcüğün kökeninden hareketle aşmaya çalışmışlar ve MÖ 4. yüzyılda sözcüğün askeri terminolojide “güçlerin konuşlandırıldığı mevki yahut mevzi”i kastetmek için kullanıldığına, dolayısıyla *topos*un diyalektik ve retorik kullanımının bir mecaz olarak askeri terminolojiden gelişmiş olabileceğine dikkat çekmişlerdir. Gerçekten de *topoi* cinsleri açısından bir tartışmayı kazanmada temellendirme stratejileri olarak görülebilir. Ancak biraz daha yakından bakıldığında ve bunların hangi tür temellendirme stratejilerini temsil ettikleri, yani öteki temellendirme stratejileriyle karşılaştırıldıklarında farklarının ne olduğu kurcalandığında görünürdeki bu sarahat kaybolur. Nitekim “hattı istidlal” veya “temellendirme yolu”, “cins, tarif, hassa ve araz meselelerinin çözümü için bir ilke/kural (*principium*), “harici çıkarım ilkesi” vb. gibi tanımlara rastlanması bu noktadaki kafa karışıklığını doğrular.

Bizde İbn Sînâ Aristoteles’in *topoisini Şifa*’sında “mevazı-ı cedel” başlığıyla karşılayıp tafsilatlı olarak açıklar. Fakat nihayetinde o da Aristoteles’in söylediğine dış dokunur bir ilavede bulunmaz: “*İlk Talim*’de (yani *Topika*’da) cedele tahsis edilen kitap bazen kitabul mevazi diye adlandırılır. Mevzi kelimesinin anlamı her biri bir kıyasın parçası yapılan pek çok hükmün kendisinden dal-

lanabildiği münferit bir hükümdür. (...) İleri düzeyde külli şey zihinden uzaktır, zihin ondan istinkaf ve onu kabulden imtina eder. Bu durumda mevzilerden cüzi olanın kullanımı faydalı ve takdire şayandır... Külli mukadime olarak kullanıldığında onun için cüzi için bulunduğundan daha fazla münakaza bulunur. Çünkü cüziyi nakzeden külliyi de nakzeder... Avam bir şeyi anladığı, onu gördüğü ve onu nakzeden bir örnek göremediği çoğu durumda adeta onu zorunlu bir hükümmüş gibi kabul eder ve mevzi olan külli ona hazırlayıcı bir kural olur. Fakat bilfiil külliyi kullanırsa hem onu hem de ondan hareketle yapılan açıklamayı iptale maruz bırakır. ... Öyle anlaşılıyor ki bunların mevzi olarak adlandırılmasının sebebi zihnin yöneldiği istikamet olmasıdır." Eski mantık kitaplarında bu ve daha sonraki açıklamalar "*mevazı cedeli* kullanmaktan maksat bir mevzua taalluk eden her ne varsa cümlesini ispat veya iptaldir" diye hülasa edilmiştir.

Mamafih Ciceron bir gençlik eseri olarak gördüğü ve tamamlamadan bıraktığı *De Inventione*'sinde—yani herhangi verili retorik bir meselede saklı *diskursif* ikna imkânlarının *inventiosu*—Aristoteles'e sadık kalarak bir tanım vermeye çalışır: "Dolayısıyla nasıl ki saklı olan şeylerin keşfi, saklı oldukları yer gösterildiğinde ve açıkça belirtildiğinde kolaysa, herhangi bir delili/burhanı incelemek istediğimizde bizim de *topikayı* bilmemiz gerekir. *Topikalar* delillerin/burhanların çıkarıldıkları mevzi yahut mahal olmasından ötürü Aristoteles bunları bu şekilde adlandırır. Dolayısıyla bir tanım olarak verebiliriz: *topika* bir delil/burhan mahallidir (*argumenti sedem*), *delil/burhan* ise insanları başka türlü kuşkulu olacak bir şeye inandıran sebep yahut illettir (*argumentum autem rationem quae rei dubiae faciat fidem*)".

"Delil/burhanları içinde barındıran topikalann bazıları tartışma konusu olan özel bahiste bulunur; bazıları ise harici durumlardan çıkarılır. Konunun kendisinden çıkı-

rıldığında kimi zaman ondan bir bütün olarak, kimi zaman onun parçalarından, kimi zaman bir işaretten, kimi zaman da şu veya bu şekilde tartışma konusu meseleyle ilişkilendirilen şeylerden çıkarlar; fakat harici durumlardan çıkarılan topikaların aynı konu ile aralarında belli bir mesafe vardır ve ondan çok uzaktırlar.” Ne var ki meselenin güçlüğü Roma dünyasının *regnare in iudiciis dictus estini* de yıldır: “Bu konu sadece fevkalade yararlı olduğu için değil ama aynı zamanda kuralların tespiti büyük güçlük arz ettiğinden ötürü de, muazzam bir dikkatle ve özenle ele alınmalıdır”.)

Eristik, Sofistik ve Peirastik

Buna karşılık Aristoteles *De Sophisticis*'te (*Peri sophistikon elekhon*) diyalektiği *sofistik* ve *eristik*ten ayırmak için kılı kırk yarar. Orada bu aynının diyalektik vargıların biçim ve muhtevaları bakımından doğru, buna karşılık sofistik ve eristik vargıların yanlış olduğuna dayandığı söylenir.

Eristik sofistikten o kadar farklıdır ki bir eristik ustasının hedefi yalnızca galibiyetken sofist gözünü şöhrete ve onunla birlikte kazanacağı gelip geçici ödüllere diker. Fakat muhtevası açısından bir ifade yahut önermenin doğru olup olmadığı söz konusu aynının temelini oluşturamayacak kadar kesinlikten uzak bir meseledir; ve bu tartışmacının hakkında kesinliğe en az ulaşabileceği bir konudur. Üstelik bu herhangi kesin ve güvenilir bir form içinde tartışmanın sonucuyla da ortaya çıkmaz. Dolayısıyla Aristoteles diyalektikten söz ettiğinde biz buna sofist, eristik ve *peirastiki* de dahil etmeli ve onu "bir tartışmada en iyi sonucu elde etme sanatı" diye tanımlamalıyız. Bir tartışmada en güvenilir yol söze doğru ve haklı olan bir iddia ile başlamaktır, fakat insanın mevcut yapısı göz önünde bulundurulduğunda bu kendi başına yeterli değildir, öte yandan, insan zihninin zayıflığı hatırlanacak olursa tam olarak gerekli olan da bu değildir. Başka çareler, sonuç için etkili olabilecek başka kestirme yollar da gereklidir, zira bunlar, nesnel hakikate ulaşma zorunlu olmadığı için kişi nesnel olarak haksız olduğunda da kullanılabilir; durumun böyle olup olmaması nadiyen tam kesinliğe taalluk eden bir meseledir.

Bu yüzden diyalektik ve mantık arasında Aristoteles'in bize bıraktığından daha kesin bir ayırım yapılması

fikrindeyim. Bu durumda salt biçimsel olduğu kadarıyla nesnel hakikati mantığa tahsis etmeli, diyalektiği de tartışmada istenen sonucu elde etmeyle sınırlamalıyız. Buna mukabil sofistlik ve eristik de diyalektikten Aristoteles'in ayırdığı gibi ayrılmamalıdır, çünkü onun yaptığı ayırım nesnel ve maddi hakikat üzerine oturur; ve bunun ne olduğu ile ilgili olarak açık bir kesinliğe tartışmadan önce ulaşamayız. Bu durumda Pontius Pilatus ile birlikte sormaya zorlanırsınız: *Hakikat nedir?* Çünkü *veritas est in puteo*: ἔν βύθῳ ἡ ἀληθεῖα (hakikat uçurumun dibindedir), Demokritos, *Diog. Laert.*, IX, 72). Çoğu zaman iki kişi hararetli bir tartışmaya girer ve ardından her biri kendisinininkiyle değiştiği ötekinin görüşüyle evine döner. Her tartışmada hakikatin yücelip yayılmasından başka bir hedefimizin olmadığını söylemek kolaydır; ama tartışmadan önce kimse onun nerede olduğunu bilmez ve bir kimse hasmının öne sürdükleri veya kendi söyledikleri sayesinde yanlış yöne sevk edilir.

(*Peirastik*, πειραστικός (*peiran*: sınamak, tecrübe etmek; *peira*: sınama, tecrübe): deneme ya da sınama için, teşebbüsleri işleme/değerlendirme: dolayısıyla bir tartışmada tamamen o tartışmaya özgü tecrübi unsurları değerlendirme, ya da diyalektiğin daha sıkı ve dakik türü olarak bir tartışmada hasmın iddialarını tecrübeye/sınamaya tabi tutma. Aristoteles *De Sophisticis Elenchis*, 11'de *peirastik*in eristikten veya safi sureta akıl yürütmeden farklı olarak "diyalektiğin bir türü olduğunu" söyler; bundan başka *peirastik* diyalektik genel mahiyettedir ve diyalektik sorgulamada kullanılır.

"Ayrıca cevabın bir şeyi olumlamasını veya yadsımalarını talep etmek bir şeyi gösterenin değil fakat bir tecrübe/sınama (πειρασ) yapanın işidir. Çünkü sınama/sınamanın sonuçlarını değerlendirme sanatı (πειραστική) bir tür diyalektiktir ve bilen kimseyi değil fakat cahil ve bilirlilik taslayan kimseyi göz önünde bulundurur. Şu halde özel bir durumun ışığında genel ilkeleri gören birisi bir

diyalektikçi, buna karşılık bunu sadece görünürde yapan kimse bir sofisttir. Şimdi çekişmeci ve sofistlere özgü istidlal biçimi sonuçlan doğru olsa bile sadece zahiren istidlal gibi görünen istidlal biçimidir; bunu bir tecrübe/sınama yöntemi olarak diyalektik ele alır...”)

VI

Akşam yemeğinden sonra âdetim olduğu üzere kilisenin şerefine kadeh kaldırdım; papaz Frank bana bunun için teşekkür etti ve biricik sevgilisinin kilise olduğunu söyledi. 'Squire her zamanki hınzırlığıyla, "Gel doğruyu söyle, Frank," dedi, "varsayalım ki bir yanda senin bu sözünü ettiğin sevgilin, göz kamaştırıcı kıyafetler içinde, diğer yanda sade bir elbiseyle Miss Sophia,¹³⁹ hangisi senin olsun isterdin?" Papaz, "Elbette ikisinin de," diye cevap verdi. 'Squire, "Doğru söyledin Frank," dedi; "şu içtiğim boğazıma dursun güzel bir kız bu dünyada senin papazlık âlemi de dahil her şeye değer. Zira aşar ve emsali şeyler yükten başka bir şey değil,¹⁴⁰ bunların hepsi aslı asatı olmayan göz boyayıcı soytarlık ve ben bunu ispat

139 (: Romani bir hatırat olarak kaleme alan ve aynı zamanda hikâyenin başkahramanı olan Wakefield papazının alımlılığı ve akıllılığı ile ablasını gölgede bırakan küçük kızı.)

140 (: *tythes and tricks but an imposition, all a confounded imposture...*: kilise vergisi ve benzeri şeylerin bir yandan bir yük, bir haksız talep dolayısıyla eziyet olduğu anlamı, diğer yandan aynı sözcüğün bir yandan kökeni Lat. *imponere*: üzerine koyma/yerleştirme fiilinden kökteş sözcük *imposture*de daha açık olan hile, sahte tavır, kilise terminolojisinde ise takdis için elini üzerine koyma anlamına geldiği göz önünde bulundurulursa basit gibi görünen cümlenin tazammunlan bakımından ne kadar karmaşık olduğu anlaşılır. Diğer yandan bu iki anlamın aynı sözcükte çok manidar bir şekilde bir araya gelmesi ve böylesine esrarlı bir tarzda iç içe geçmesi meselenin hakikatini başka bir şeye ihtiyaç duymayacak kadar açık gösterir ve aynı zamanda bir başka şeyi daha, eski insanların "dayatma" ile "yapmacıklık" arasındaki yakınlığı ve derin bağı ne kadar sarıh bir şekilde gördüklerini, dolayısıyla çoklarının zannettiği gibi onların "istibdat"ın egemen olduğu bir ortamda değil bilakis bugünün insanının ne tadabileceği, ne de tatsa tadını alabileceği bir "serbestlik" içerisinde yaşadıklarını gösterir.)

edebilirim.” “Keşke ispat etseniz,” diye atıldı oğlum Moses ve ardından “size bu konuda cevap verebilirim” diye ekledi. Onun maksadını hemen anlayan ve bizi eğlenceye hazırlamak için meclisin geri kalanına göz kırpan ‘Squire, “Nasıl isterseniz,” dedi, “eğer bu konu üzerine serinkanlı bir tartışma istiyorsanız meydan okumanızı kabule hazırım. O halde önce cevap verin, tartışmayı analogik olarak mı yoksa diyalojik¹⁴¹ olarak mı yürütmek istersiniz?” Moses tartışmaya kabul edilmekten gayet mutlu, “Mantık kurallarına göre olmasını isterim,” cevabını verdi. ‘Squire, “Buna da kabul,” dedi, “o halde en baştan başlayalım, zannederim varolanın varlığını inkâr edemezsiniz? Eğer bunu kabul etmezseniz daha ileri gidemem.” Moses, “Peki,” diye cevapladı, “zannederim bunu kabul edebilirim, bu kabulden nasıl faydalanacaksınız faydalanın bakalım”. Beriki, “Öyle umuyorum ki,” diye karşılık verdi, “parçanın bütünden daha az olduğunu da teslim edersiniz”. Moses, “Bunu da kabul ediyorum,” dedi, “doğru ve akla aykırı bir yanı da yok”. “Bir üçgenin iç açılarının toplamının iki dik açıya eşit olduğunu da inkâr etmeyeceksiniz herhalde?” Diğeri “Bundan daha açık ne olabilir” dedi ve üzerine yerleşmeye başlayan kurumlu tavırla etrafına bakındı. “Pekâlâ,” dedi ‘Squire, konuşmasını hızlandırarak, “öncüller üzerinde böylece anlaştıktan sonra şimdi müşahedeye geçiyorum, kendi kendine varolanların birbirine bağlanması karşılıklı bir çift orantıdan çıktığı için doğal olarak sorunlu bir diyalojizm¹⁴² doğurur ki bu bir bakıma ruhaniliğin özünün ikinci yüklemeye atfedebileceğini ispat eder—”¹⁴³

141 (: Gr. analogia: *ana* (göre, uyanca) + *logos*: Gr. dialogus: dia (arasında, çapraz) + *logos*: *legesthai* : *legein*.)

142 (: Dialogism: hayali tartışma; bir öncelden hareketle ikili sonuç çıkarma.)

143 (: Yazar böylece gerek *post hoc ergo propter hoc* gerek *secundum quod* numarası ile eristiğin hünerlerini bir kalemde olanca çarpıcılığıyla göstermiş oluyor.)

"Durun, durun," diye bağırdı öbürü, "bunu kabul etmiyorum: birbirine bu kadar uzak öğretilere böyle ses çıkarmadan teslim olacağımı mı zannediyorsunuz?" Squire, sanki tehevür içindeymiş gibi, "Ne," dedi, "teslim oluyorsunuz öyle mi! Şu basit soruya cevap verin o zaman: Yakınların birbirine bağlı olduğunu söylerken Aristoteles'in haklı olduğunu düşünüyor musunuz?" Öbürü "Hiç kuşkusuz" diye cevap verdi. "Öyleyse," diye ekledi, Squire, "şimdi soracağım şeye hemen cevap verin: Enthymemamın¹⁴⁴ ilk kısmının analitik incelemesini *secundum quoad* mu yoksa *quoad minus* mu buluyorsunuz? delillerinizi söyleyin: bana hemen delillerinizi söylemenizi istiyorum". Moses "İtiraz ediyorum," diye atıldı, "temellendirmenizi tam olarak takip edemiyorum; ama eğer onu basit bir önermeyle ifade ederseniz zannediyorum o zaman bir cevap alabilirsiniz." "Aman efendim," diye karşılıdı 'Squire, "nasıl emir buyurursanız, görüyorum ki benden hem sizi ikna edecek delil hem de onu takdir edecek akıl istiyorsunuz. Hayır efendim, zatıalınızı temin ederim ki siz benim için çetin bir rakipsiniz." Doğal olarak bu zavallı Moses'a karşı bir kakhaha tufanının patlamasına neden oldu. Neşeli yüzlerin arasında tek üzüntülü sima oydu ve toplantının sonuna kadar da tek söz etmedi.

Oliver Goldsmith
The Vicar of Wakefield

144 (: Kıyası matvî veya örtük kıyas: öncüllerden biri eksik olan fakat zihinde tamamlanan kıyas.)



SCHOPENHAUER

ÖLÜMÜN ANLAMI

Toplu Eserleri - 11

SAY

ÖLÜMÜN ANLAMI

Arthur Schopenhauer

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

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

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

Arthur Schopenhauer

ARTIC JENRE

20120415

ÖLÜMÜN ANLAMI

Çeviren:

Ahmet Aydoğan

SAY

Say Yayınları

Schopenhauer / Toplu Eserleri 11

Ölümün Anlamı

ISBN 978-605-02-0119-2

Sertifika No: 10962

Yayın Hakları © Say Yayınları

Bu eserin tüm hakları saklıdır. Yayınevinden yazılı izin alınmaksızın kısmen veya tamamen alıntı yapılamaz, hiçbir şekilde kopyalanamaz, çoğaltılamaz ve yayımlanamaz.

Özgün adı: *Die Welt als Wille und Vorstellung*, Bd. II, Kap. XLI:

Über die Tod und sein Verhältniß zur Unzerstörbarkeit unsers Wesens an sich.

Parerga und Paralipomena, Bd. II, Kap. X: Zur Lehre von der Unzerstörbarkeit unsers wahren Wesens durch den Tod.

Çeviren: Ahmet Aydoğın

Editör: Derya Önder

Sayfa Düzeni: Tülay Malkoç

Baskı: Kurtiş Matbaası

Topkapı-İstanbul

Tel: (0212) 613 68 94

Matbaa Sertifika No: 12992

1. Baskı: Say Yayınları, 2012

Say Yayınları

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

Telefon: (0212) 512 21 58 • Faks: (0212) 512 50 80

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

Genel Dağıtım: Say Dağıtım Ltd. Şti.

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

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

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

İçindekiler

Hazırlık

Yakın Dönem Batı Felsefesinde Ölüm Fikri

J. Glenn Gray.....9

Giriş

Karşılıklı Konuşma Formunda Küçük Bir Başlangıç

Arthur Schopenhauer.....39

Ölümün Anlamı

Ölüm ve Onun Hakiki Varlığımızın Yokedilmezliğiyle
İlişkisi Üzerine

Arthur Schopenhauer.....47

Yakın Dönem Batı Felsefesinde Ölüm Fikri¹

J. Glenn Gray

“Özgür kimse ölümü aklının ucuna bile getirmez ve onun bilgeliği ölüm üzerine değil hayat üzerine bir tefekkürdür.” Bu cümle, Spinoza’nın *Etika*’sının IV. Bölümünün 67. önermesi, kayda değer bir önermedir ve öyle zannediyorum ondan daha az kayda değer olmayan bir metafizik üzerine oturur. Spinoza’nın gözünde evrenimiz sınırı hududu olmayan devasa bir mekanik düzendir ve onun en göze çarpan özelliği, işleyiş kusursuzluğu ve varlık tamlığı yahut doluluğudur. Onda boşluk yahut uçurumlar olmadığı gibi aklın almadığı veya nüfuz edemediği herhangi bir şey de yoktur. Tanrı veya Tabiat bir kere gerçek mevcudiyete ermiş herhangi bir şeyde en küçük bir kayba meydan vermeyen, her şeyi ayakta tutan zorunlu güçtür. Eğer “Ara sıra da olsa neden ölüm üzerine düşünmemeliyiz?” diye Spinoza’ya sormuş olsaydık, hiç kuşkusuz herhalde şöyle cevap verirdi: “Çünkü ölümün gerçekliği yok, siz sadece varlığı zorunlu olanlar, başı sonu olmayan şeyler üzerine düşünmelisiniz. Çünkü böyle yaparak ezeli ebedi şeylere benzeyeceksiniz: sakın, dingin, kendine yeterli, mutlu, yok edilmez ve özgür. Her şeyde rehberiniz, yok edilmesi göçüp gitmesi mümkün olmayan akıl olmalıdır. Dolayısıyla ölüm özgür

1 *The Journal of Philosophy*, C. 48, S. 5, (Mart 1951), s. 113-127.

kimse için ehemmiyeti olmayan bir şeydir ve felsefi tefekkür için uygun bir konu değildir!”

Felsefesini kâğıt üzerinde bırakmayıp hayatına geçirmiş olmasıyla kayda değer olan Spinoza bu anlayışa uygun olarak konuyu bütünüyle aklından çıkarmış ve yukarıda iktibas edilen önerme ve altındaki kısa kanıtla ma bir tarafa bırakılacak olursa önemli yazılarında ölümün adını nadiren anmıştır. Gerçi Spinoza ve Spinozacılık 17, 18 ve 19. yüzyıllarda büyük eleştiriyile karşılaşmıştır ama bu sözünü ettiğim önerme, düşünürler arasında neredeyse evrensel bir muvafakate karşılanmış gibidir. Çünkü ölüm meselesi modern düşünceyi şaşkınlığı mucip olacak derecede az meşgul etmiştir. Sokrates vaktiyle felsefenin “uğraşını ölüm”le sınırlamış ve bir filozofun ölüm karşısındaki tavrının ne olması gerektiğini gösteren örnekle ve öğretisiyle ölümsüzleşmişti. Grek ve Roma dünyasında birçok düşünür Sokrates’in bu felsefe tarifini, ölümünün uyandırdığı ahlaki coşkudan aşağı kalmayan bir fikri tasviple onaylamıştı. Rönesans yazarlarının zihni de ölüm fikriyle ve onun doğurduğu meselelerle büyük ölçüde meşgul olmuştur. Fakat tema, Rönesans sonrası dönemde hem felsefe hem sanattan büyük ölçüde silinmiştir ve öyle zannediyorum onun bu silinişine yeteri kadar dikkat çekilmemiştir. Aydınlanma dip dalgası, insanın gelişmesine duyduğu umutla, tarih karşıtı eğilimi ve matematik bilimine beslediği güvenle insanın ölümlülüğünün doğurduğu endişenin geri plana itilmesine önemli katkılarda bulunmuş olabilir. Ondan boşalan dikkati başka meseleler talep etti. Gerçi ölüm tatsız bir vaka olarak inkâr edilemiyor veya görmezden gelinmiyordu ama bilimsel çözümlene için uygun bir konu oluşturduğu söylenemezdi. Ahlaki bakımdan ilerleme inancı, mükemmeliyet fikri ve dünya düzeninin akla uygunluğu kavramıyla pek bağdaşmıyordu.

20. yüzyıla gelindiğinde ölüm bir felsefi düşünce ve mesele olarak yeniden keşfedildi. Hatta çağdaş Alman varoluşçular Karl Jaspers ve Martin Heidegger ile birlikte, insan varoluşu ve gerçekliğe dair yapılan yorumların neredeyse merkezine oturduğu bile söylenebilir. Her ikisi de ısrarla ölümün, kişinin kendi ölümünün, doğru anlaşılması ve ona karşı doğru tavrın takınılmasının sadece halis ve hakiki tecrübenin değil, fakat aynı zamanda dünyanın tabiatı ve mahiyeti hakkında aydınlığa erişmenin de olmazsa olmaz şartı olduğunu ileri sürdüler. Bu iki isim Spinoza'nın yukarıda iktibas edilmiş olan düsturuna da modern düşüncenin baskın çizgisine de aynı derecede uzaktır. Burada günümüzün ölüm fikrini ifade ediş tarzını ele alıp değerlendirmek istiyorum. Aşağıda öncelikle varoluş felsefesinin adı geçen iki Alman temsilcisini ele alacağım, çünkü onlar bu temayı Kierkegard, Sartre ve bu düşünce okulunun diğer daha küçük simalarından daha fazla öne çıkarmışlardır. Bu bahiste genel olarak söylenmiş olanların bir bölümü kuşkusuz bütün varoluşçular için de geçerli olacaktır, fakat daha özel çözümler için Karl Jaspers ve Martin Heidegger zorunlu olarak temel mehzaz olacaktır.

"İnsan çaresiz ölecek" dendiğinde bundan ne anlaşılmalı ve buna ne anlam yüklenilmeli? Gelecekte gerçekleşmesi mukadder bir hadise olarak kendi ölümümü nasıl görmeliyim? Onu bütünüyle unutmak ve sanki ölüm gerçek değilmiş gibi yaşamakla karşılaştırıldığında onu sürekli göz önünde bulundurmaktan hangi değerler çıkarılacaktır? Eğer varoluşçuların bu sorulara verdikleri cevapları anlamlı bulursak, önce varoluşçuluğun "felsefi ruh hali" diye adlandıracağım şeye dair bir kıymet hükmüne sahip olmalı ve az da olsa ortaya koydukları metafizik hakkında bir değerlendirmede bulunmalıyız. Varoluşçuluk öyle zannediyorum esas itibarıyla sirayet edici bir "haleti ruhiye"ye ve bir metafiziğe istinat etmektedir ve bu ikisi birbirlerini karşılıklı olarak belirledikleri noktada hayli ilginç bir tarzda buluşup kesişmektedir.

Sözünü ettiğim ruh hali belki de en iyi insanın yurtsuzluğunun doğurduğu bir hissiyat olarak teşhis edilebilir. İnsan olarak geldiğimiz ya da fırlatıldığımız bu dünya ruhun talepleri ve ihtiyaçları için esaslı bir biçimde yetersizdir. Doğal ve toplumsal çevremiz bir yurt olarak yabancılığıyla, uygunsuzluğuyla bizi, bireyler olarak etrafımızda özellikle insan olan herkesi bunaltır. Eğer biz insanın durumuna duyarlı halis ve hakiki kişilersek kendimize tabiatta ya da toplumda bir tutamak veya destek bulamayız. Ne tabiat ne toplum bizim cevherimizdir. Hıristiyanların söyledikleri gibi biz dünyadayız ama dünyaya *ait* değiliz. Zaman mekân içerisindeki bu gelip geçici dünyada ruh için bir yurt bulmaya dönük her türlü çaba kaçınılmaz olarak daha başından başansızlığa

uğrar. Ve bunun sebebi hadiselerin akışının, öyle romantiklerin düşündüğü gibi aklın fevkinde veya Kant felsefesinde olduğu gibi akıldan saklı olması değil, fakat esas itibariyle anlaşılmaz olmasıdır. Hayır, insanın aklı, tıpkı ruhu gibi, nüfuz edilmesi ve bilinmesi mümkün olmayan ve esasen onu ne gözeten ne kayıran bu dünyada bir yabancıdır. Eğer olacaksa herhangi bir düzen ve anlam, kişinin kendi çabasıyla ve kararlılığıyla ve her zaman her bir birey tarafından yeniden oluşturulmalıdır.

Bu derinlere kökleşmiş yurtsuzluk fikri varoluşçuları batı düşünce tarihi mirası içerisindeki idealist ve naturalist felsefelerin tam karşısına yerleştirir. Büyük idealistler her zaman her türlü mücadelenin gayesi olarak dünyada yurdunda olmayı vurgulamışlardır. Bilhassa Hegel'den beri idealizm kafasından hiçbir zaman birey ve toplum, birey ve doğa, birey ve tanrı veya mutlak arasında var olduğunu düşündüğü bir mahrem ilişkiler duygusunu çıkarmamıştır. İdealizmin öngördüğü gerçek birey dünya bütünü içinde tecrit edilmiş değil bilakis rengârenk ilişkiler ağıyla o bütüne methaldar olmuş bir bireydir. Beri taraftan varoluşçuların yurtsuzluğu günümüzün çok çeşitli doğalcı felsefelerinin ruh haline de aynı derecede karşıttır. Doğalcılar beşeri değerlerin merkezini, toplumsal ve bireysel özlemlerin kaynağını her zaman maddi doğal dünya içerisinde bulurlar. Doğa her zaman anaçtır ve ona karşı her yabancılaşma her zaman insan adına keyfi, akıldışı hatta günahkârca bir iştir. Fakat varoluşçular doğadan hazzetmezler ve ondan metafizik ilkeler çıkarmazlar.

Esasen batı düşünce geleneği içinde varoluşçuların ruh haline benzer bir ruh hali bulmak kolay değildir. Bu ruh halini bir anlık bir ayartıyla romantizme, bilhassa Schopenhauer ve takipçilerinin kötümser romantizmine benzetmek mümkündür fakat böyle bir benzetme

verimli sonuçlar doğurmayacaktır. Elbette benzerlikler vardır fakat varoluşçuların romantik kötümserliğin bu umutsuzluğunu, kiniklere özgü kayıtsızlığını, estetik tesellisini paylaştıkları kolay kolay söylenemez. Nihilizm ve umutsuzluğa dair eleştirel suçlamaları bakış açılarının doğal sonucu olarak keskin bir dille reddederler ve öyle zannediyorum bunda genel olarak haklıdır. Bertrand Russell'ın ünlü küçük denemesi, "A Free Man's Worship", doğaya karşı bir ölçüde varoluşçuluğa benzer bir yaklaşımı seslendirir ve Russell'ın benzer kafa yapısına sahip az sayıdaki kimseyle yoldaşığa sunduğu teselli Jaspers'in münferit bireyler arasında fikir alışverişinin zamanları aşan bir geçerliliğe sahip olduğu yolundaki kanaatinden pek de uzak değildir. Ancak daha yakından bakılınca yine de arada büyük bir farklılık olduğu kolayca görülür. Çünkü Russell'ın çokları gibi kısa ömürlü ruh hali aşikâr ki onun doğa bilimine vukufiyetinden kaynaklanır ve bilimin öğrettiği olgulara karşı kahramanca bir başkaldırı tavrını temsil eder. 19. Yüzyıl İngilizlerinin çoğununki gibi onun *pathosu* da doğruları artık tartışılabilir olmaktan çıkmış ve insan ruhuna karşı, aynı zamanda bir saldırı hüviyetine bürünmüş olan bir bilime karşı tepkiden kaynaklanır. Oysa varoluşçuluğun ruh hali savunmaya mahsus bir ruh hali değildir ve kahramanlıkla ilgisi yoktur. En azından Karl Jaspers ve Martin Heidegger'e göre bilimin yol açtığı "dünyanın büyü bozumu" denilen şey hadiselerin doğal akışı olarak kabul edilir ve kahramanlara yaraşır bir dava olarak görülmez. Varoluşçulukta birey ve dünyası arasındaki yabancılaşma duygusu ve yabancılaşmaya öyle zannediyorum ki esaslı biçimde istikrarsız hale gelmiş toplumsal dünya içerisindeki günlük hayat tecrübeleri yol açar, her ne kadar bu tecrübelerle kolay kolay açıklanamazsa da. Varoluşçuların kederli ruh halinin en başta gelen kayna-

ğı Russell'inkinden farklı olarak bilimin verdiği malumat değil fakat bilimsel bilginin uygulama alanı olan teknolojidir. Eğer yerimiz elverseydi varoluşçuların bu ruh halinin benzerlerini Roma-Grek veya Yahudi tarihindeki kadim yazarlar arasında da arayabilirdik ve böyle bir araştırma sonuçları bakımından da verimli olurdu.

Çünkü bu felsefi ruh hali batı düşünce geleneği içinde hiçbir zaman yaygın olmamıştır ve aslında büyük sistemlerle keskin bir zıtlık oluşturan bir metafiziği gerekli kılar. Almanca "unheimlich" tabiri, ki eğer lafzen tercüme edilecek olursa "yersiz yurtsuz" anlamına gelir, aslında "netameli" veya "tekinsiz olan" anlamlarını taşır. Almancada "unheimlich zu Mute" hissettiğinizde tanımlanamayan bir korkunun kışkacınızdasınız demektir. Kendinizi yabancı hissediyorsunuz, dahası içten içe her zamanki ruh haline yabancı büyük bir boşluk veya derin bir uçurum sezinliyorsunuz. Bunlar varoluşçulara göre tekinsiz tecrübelerdir ve gerçekliğin en iç özünü ifşa ederler. Böyle zamanlarda hissettiğimiz derin bir sıkıntı yahut endişe duygusudur; belli bir şekilde hiçbir şey ama genelde her şey bizi tehdit eder ve bunaltır. İçimiz kaygı ve endişeyle dolar, varoluşçulara göre bu metafizik kökleri olan psikolojik bir durumdur.² Eğer birisi bu tekinsizlik duygusuyla bunaldığımızda bizi bunaltıp sıkıntının ne olduğunu soracak olursa muhtemelen şu cevabı veririz: "Hiçbir şey". Bu sözcükler sandığımızdan daha doğrudur. Çünkü bizi sıkıp bunaltan şey, varlığın sınırsız gücü ve doluluğuyla tutulup desteklenmiyor olduğumuzun temel sezgisidir. Bunca filozofun öğrettiğini des-

2 Varoluşçuların hepsi bu kavramı ele alıp uzun uzadıya tartışırlar fakat en iyi eleştirel incelemeyi Otto Friedrich Bollnow'un *Existenz Philosophie*'sinde (Kohlmann Verlag, Stuttgart) bulduğumu söyleyebilirim. Bu denemede muhtelif noktalarda bu kısa fakat harikulade incelemeye borçlu olduğumu belirtmek isterim.

teklemeyen bir sezgidir bu; tam tersine biz insanlar bu tekinsizlik tecrübesinde dünyanın temelini boş olduğunu, hiçe dayandığını belli belirsiz hissederiz. Dünyanın bir temeli yahut zemini yoktur. Bir varlık formu olarak insan varlığı var-olmayan yani hiç uçurumu üzerine asılıdır. Heidegger'in söylediği gibi: "Bir insan olarak var olmak hiçliğe maruz/açık olmak anlamına gelir."³

Var-olmayan veya hiçlik kavramı sadece bu metafiziğin meşru bir kategorisi değildir, o diğer bütün kategorileri belirleyen bir kategoriye dönüşür. Hiçlik bütün varlığı önceler, sanıp sarmalar ve şartını teşkil eder. Kaygı tecrübesi bize saklı hakikati açar: Nihai teselli yoktur, her türlü çabanın sonucu beyhudedir, akıbeti var-olmayanın uçurumudur. Bu hakikati keşfetmek zor, hele onunla karşılaşmak ve yaşamak daha da zordur. Kierkegaard'ın üzerinde durduğu gibi bu kaygı halini zayıf tabiatlar hiçbir zaman bilmezler. Ve Alman varoluşçular en güçlümüzün bile onu nadiren bildiğini ileri sürerler, çünkü bizler öncelikle hakikat araştıncıları değil rahatımıza düşkün yaratıklarız. Bununla beraber kaygı tecrübesi halis ve hakiki kişilerin uzak durmak istedikleri bir şey değildir; tam tersine o araştırılması ve tahammül edilmesi gereken bir şeydir. Bu düşünürler Goethe'nin kanaatine kuvvetle inanırlar: "*Das Schaudern ist der Menschheit bestes Teil.*"⁴ *Existenz* kurtuluşuna ancak mutlak varlık halimizin sarsılmasıyla ve günlük hayatın dünyasında münhasıran ot gibi yaşamının ilk günahını aşarak ulaşabiliriz. Kuşkusuz Kierkegaard'ın ve varoluşçuluğun dindar kolunun anlayışına göre kaygı tecrübesi çok temel bir anlamda kurtuluş için bir hazırlık aşamasından başka bir şey değildir: o inanç sıçramasına takaddüm eder. Ve inanç Hıristiyanların sevgi tanrılarına mutlak güven olarak

3 Heidegger, *Was ist Metaphysik*, s. 32.

4 "Kaygı ürpertisi insanın en iyi niteliğidir."

tarif edilir, ki insan için sonsuz bir hayat onda mümkündür. Buna karşılık Jaspers, Heidegger ve Sartre'a göre kaygı yoluyla gelebilecek kurtuluş bu dünyaya ait bir kurtuluştur ve hakikate sadık yaşamadan kaynaklanan tecrübenin bu niteliğinden başka bir yerde aranamaz. Kaygı herhangi bir şeyi öncelemez; o hiçliğin hakikatini ifşa eder ve diğer bütün hakikatlere dair algımızın temelini teşkil eder. Jaspers'in söylediği gibi: "Eğer biz zorluklara göğüs gerip dünyanın hakikatine ulaşırsak dünyanın dipsiz karakteri bize ifşa olacaktır."⁵

Yeryüzünde insanın durumunu değerlendirmenin bir doğru bir yanlış yolu vardır, der varoluşçular. Doğru yol için en önemli şey ruhun her türlü bahane, avuntu ve kaçamaklardan ördüğü örtüleri üzerinden atarak çırılçıplak kalmasıdır. Hakiki durumumuz bir maruz kalma, *açık durma* durumudur: gerçekte biz tesadüf ve kör kazanın rüzgârları karşısında savunmasız ve çırılçıplığız. Almancada anlamlı bir sıfat fiil vardır: "*geborgen*": bunu "emin", "esen", "emniyetli", "salim" sözcükleriyle karşılırsınız, fakat içinde tatlı korunmuşluk duygusunu, pusudaki tehlikelerden saklanmış olmanın rahatını ve avuntusunu taşır. Küçük kuş yuvasında, cenin rahimde, maşuk güçlü ve müşfik âşığın kollarında *geborgendir*. Açık durma, bunun tersi durumu ifade eder. Her ne kadar korunma ve güvenlik, *Geborgenheit*, insan dediğimiz canlıların karakteristik ve en başta gelen içgüdü de olsa, bu aynı zamanda derin bir yanılsamadır. Ruhi bakımdan hepimiz büyüyen uçuruma, hepimizi açığa çıkaran ve yine hepimizin sinesine geri döneceği ilk geceye açığız. İnsanların ancak küçük bir bölümü bunun gerçek durumları olduğunu bilir, ama bu bundan dolayı daha az gerçek değildir.

5 *Philosophie*, s. 469.

Belki de "sınır durumlar" diye ifade ettiği şeyi tarif ederken Karl Jaspers'in bu açık durmanın anlamını olabileceği kadar açığa kavuşturduğunu söyleyebiliriz. Her insan teki her an belli bir hal yahut durum içerisindedir, bu hal hiç kuşkusuz sürekli olarak değişir ve asla bütünüyle kavranılamaz veya anlaşılabilir. Sınır durumlar bir sınır ve bir nihayet ihtiva eden durumlardır ve mutlak durumlardan farklı olarak esas itibariyle değişmezler.

Sınır durumlar, günlük hayatımızın bakış açısından, nihaidirler. Onların ötesi görülemez; hayatımızda onların arkasında hiçbir şey göremeyiz. Onlar, üzerine hücum ettiğimiz ve behemehâl harap olduğumuz bir duvara benzer. Biz onları değiştiremeyiz, fakat onları ancak vuzuha kavuşturabiliriz, izah edebilme yeteneğimiz olmaksızın veya onlardan başka bir şeyi çıkarmaksızın.

Bize varlığımızın sınırlarını faş eden ve halis ve hakiki hayatın kaçınılmaz ve oluşturucusu olan bu durumlar suç, ıstırap, çatışma, tesadüf ve ölüm tecrübeleridir. Bu tür tecrübeler kavramsal çözümlenmelerle anlaşılabilir; tazammun ettikleri şeyler gündelik mantığımızdan saklı kalır. Fakat doğrudan tanıyarak bilme kararlılığıyla ve açık gözle bu sınır tecrübelerinin içerisine girdiğimizde kendimizi varoluşçuların hakikat dedikleri bu hayati tecrübe türüne açarız.

En uç ruhi açık durma hali ölüme açıklıktır ve ölüm sınır durumlarının en nüfuz edilmez olanıdır. Ölüm bütün insan hayatının kaçınılmaz kazasıdır ve gelmesiyle birlikte her şey mahvolur. Ölüm bu hüviyetiyle insani duruma ve her bir insan tekinin durumuna aittir. "Kaza son ve kaçınılmazdır," diye yazar Jaspers, bununla her türlü ölümsüzlük umudunun boş olduğunu kasteder. Bizim

zayıf çelimsiz becerilerimiz hiçbir bannağı sığınağı olmayan uçsuz bucaksız bir denizde suyun üzerindedir. Bu acı verici olguyu, insanın sınırlılığını, ölümün kaçınılmazlığını bilmek, kendi başına hayatı anlamlı ve önemli hale getirebilir. Bu yol hakikatle özgürleşme yoludur. Çünkü "gerçekliğe en derin yakınlık aynı zamanda gerçek kazaya hazırlık"⁶ demektir.

O halde ölümü nazarı itibara almanın, yaptığımız hesaplarda göz ardı etmemenin verimli yolu hangisidir? Kendi ölümümüzü büyük önemi olan bir hadiseye nasıl çevirebiliriz? Karl Jaspers ve Martin Heidegger neticede aynı cevabı verirler: Sadece hayatın bir sonu olarak değil, hayatın kurucu oluşturucu bir parçası olarak ölüme dair canlı bir kavrayışa sahip olmalısınız. Ölüm hayatın içerisinde inkân gayrikabil bir hadisedir. Eğer tamamen kişiye özgü bir tarzda hayatın içine dâhil edilirse ölüm davranışlarımızda bir devrim meydana getirecektir. Ölümlülüğümüzün inkâr edilemezliği aslında bir imkân ve ihtimal kaynağı olarak görülebilir. Esasen Heidegger'in ifadesiyle ölüm aynı zamanda "en şahsi, en ayrı, bağımsız ve aşılamaz geçilemez bir saklı imkân"dır.⁷ Bir kere ölümün gerçekliğini hayatın en büyük saklı imkânı olarak kavramayı öğrendiğimizde ne sadece edilgin bir şekilde biyolojik bir türün göçüp gitmesini beklemek, ne onun üzerine karar kara düşünmek, ne de onun gelişini çabuklaştırmayı istemek zorunda kalınız. Ölüm o zaman ne bir dost ne de bir yabancı olarak görülecektir.

Bir varlık genişlemesi imkânı olarak ölümün bu şekilde farkında olmanın en başta gelen şartı onu her zaman ve daima, hep benim ölümüm olarak görmek ve bilmektir, nasıl ki hiçlik varlığa aitse o da bizatihi benim özüme

6 Jaspers, *Von der Wahrheit*, s. 529.

7 *Sein und Zeit*, s. 250.

ait bir şeydir. Ölümde hiç kimse benim yerimi alamayacağı gibi, bu anlamda ben de kimsenin yerine ölemem. Her zaman yalnız ölürüz ve, Heidegger'e göre, herhangi bir kimse için ölümün bu anlamına ancak kendi ölümünün derin tefekkürüyle ulaşılabilir.

Jaspers'in en sevilen dostun ölümüyle kişinin kendi ölümü arasında önemli bir ayrım yaptığı doğrudur. Bir dostun ölümü hayatta "en derin yara" olabilir. Herkes gibi dost da yalnız ölür ve görünüşe göre bu ayrılık, mutlak ve ebedi bir ayrılıktır. Ama yine de arkada kalan için bu iki dostun vaktiyle sürdürdükleri münasebetin yahut irtibatın temadisi esrarlı olsa bile hâlâ gerçek bir anlamda mümkündür. Bu münasebet veya irtibat gayrimaddi olması ve gerçekte dille sınırlı olmaması nedeniyle zorunlu olarak tarafların bilfiil huzurunu gerekli kılmaz. Fakat Jaspers'in *irtibattan* ve onunla yakından ilgili olan *aşkınlık* kavramından ne anladığı bir başka denemenin konusudur ve müstakilen ele alınmalıdır. Görebildiğim kadarıyla bu kavramlar onun ölüm ve kaçınılmaz kaza ile ilgili fikirleriyle keskin bir tezat oluşturur ve onu dini bakımdan Kierkegard'ın ateşli protestanlığı ile Sartre'in tanrıtanımsızlığı arasında bir yere yerleştirir. Bu bakımdan onun felsefesi genel hatlarıyla son derecede müphem ve muğlaktır.

Bununla beraber Heidegger için olduğu gibi Jaspers için de ölüm hakkında belirleyici olgu şudur: Her bir kimse kendi ölümünü en yüksek gerçeklik olarak görmelidir. O hayatın saklı imkânları içerisinde paylaşamaz, en mücerret, en nispetsiz, irtibatsız ve bu sebepten ötürü de en önemli ve anlamlı olanıdır. Halis ve hakiki olmayı başarmış insan teki ne yardım ne teselli gördüğü, her şeyin bütünüyle kendisine bağlı olduğu bir hadiseyi ve bir durumu hoş karşılar. Böyle bir insan teki her ne kadar ölümümüz mukadder olsa da aynı zamanda onun

geliş saatinin belirsiz ve belirlenemez olduğu gerçeğiyle karşılaşacaktır. Öleceğimizden emin olmalıyız ve ne zaman öleceğimizi hiçbir zaman bilemeyeceğiz. Bu, görünüşte herkesin bildiği hakikatin bir sonucu olarak biz her zaman ölüm karşısında yaşamayı öğrenmeliyiz.

Bu sonucun neleri tazammun edebileceğini aşağıda düşünüp izini süreceğiz. Ama daha evvel Jaspers ve Heidegger'in, ölümü olağan ve sıradan bir şey görme tarzları olarak kabul ettikleri şeyi—ki her ikisine göre de sahte ve sapkın bir şeydir bu—açıklamalıyız. Onlar ölümün gerçekliğini kabule yanaşmamanın neredeyse evrensel bir yaklaşım olduğunu ileri sürerler. Jaspers'e göre kaçışın olağan yolları "pozitivizm" ve "mistisizm" tarzında ortaya çıkar. Pozitivist genellikle Epikuros'un güvenilir kestirmesini takip eder ve herkesin bildiği beylik bir tekerlemeyi tekrarlar: "Ben varken ölüm yok, ölüm geldiğinde de ben yok olacağım. Bu yüzden ölümü hiç dert etmiyorum." Şimdi, eğer bizi cenderesi içine çeken maddi ölüm korkusu olmuş olsaydı, ölümümü bilfiil tecrübe edemeyeceğim yeteri kadar doğru ve pozitivistlerin sunduğu teselli de bir o kadar gerçek olurdu. Fakat Jaspers'in gayet haklı olarak üzerinde durduğu gibi, ölümle ilgili korktuğumuz şey en başta daha öte bir varlık umudunun olmaması, yokluğa, hiçliğe, karanlığa gömülme olasılığıdır. Bu tablo karşısında düşünen kişiyi yakalayıp kavrayan korku bir "varoluş endişesi"dir ve bu duygunun biyolojik bir anlamı yoktur. Bu korkuya, varolmama karşısındaki bu derin ürpertiye pozitivistin ne söyleyecek sözü ne önerecek çaresi vardır. O sadece "çaresiz umutsuzluğu" bilir. Jaspers'in "dünyasız mistisizm" dediği diğer klasik kaçış yolunun da bundan üstün yanı yoktur. Hangi türden olursa olsun mistikler ölümün gerçekliğine inanmayı reddederler, çünkü onlar bizim tecrübe dünyamızın gerçekliğini kabul etmezler.

Mistikler sözde gerçek dünya ile tecrübe edilen fenomenler dünyası arasında uzlaştırılması mümkün olmayan bir ayrım yaparlar. Onlar ölümsüzlüğe ya da ruhun bir merhaleden bir başkasına geçişine inanırlar ve ölüm bir geçiş ânından, çoğu zaman arzulanan bir gaye olarak maddi bir değişimden ibarettir. Dolayısıyla ölüm, mistikler için gayet haklı olarak sınır durum olmasının beraberrinde getirdiği gerçek karakterini kaybeder. Böylece mistikler her türlü insani varoluşun organik boyutunu, ruh beden birliğini kabul etmeyerek pozitivizmin yanlısının tam tersi olan bir başka yanlısın kurbanı olurlar.

Heidegger'in ölüm karşısında genel kaçış yoluna getirdiği çözümlenme belki daha ince ve karmaşıktır. Temellendirme kısaca şöyledir: Ölümü herkese mahsus bir hadise, ayrım gözetmeksizin herkesin başına gelen ve bu yüzden muayyen ve münferit kimseye ilişmeyen bir şey haline getirerek ölümün gerçekliği duygusunu kendimizden uzaklaştırırız. Ölümü birçok hadise arasında sadece bir başkası, her gün herkesin başına gelen ve muhtemelen bir gün benim de başıma gelecek ama şimdi şu an için dert etmeme gerek olmayan bir hadise haline getirmeye çalışırız. Sırası geldiğinde, ölüm mukadder, deriz, ama henüz başıma gelmedi. Bizzat bu konuşma tarzıyla bu en özel, en mahrem, en aşılmaz geçilmez saklı imkânı kendimizden uzaklaştırma arzumuzu ele vermiş oluruz. Nihayetinde ölümden söz etmemeye dair hal ve tavırla ifade edilen zımni bir uzlaşma ortaya çıkar. Konu nezaketsiz, olayın kendisi kabalıktır. Heidegger'in insanların genel olarak düşmüş halinin ve özel olarak ölümlle karşılaşma gönülsüzlüğünün bir ifadesi olarak Almancadaki gayrişahsi zamiri, *das Man* (birisi), çözümlenme tarzı pek iyi bilinir. İngilizcede "gayrişahsi" anlamında üçüncü tekil şahsın çoğulu kullanılır ve "onlar söyler", "onlar yapar" vs.

denir. Zamir böyle gayri şahsi kullanıldığında şu şahsı bu kişiyi ve elbette kendimizi hariç tutarız ve çoğu zaman kimseyi kastetmeyiz. Tıpkı içinde insan tekleri olmayan büyük kategoriler olarak "herkes" veya "kalabalıklar" gibi sözcükleri kullanışımıza benzer şekilde "birisi", "onlar", "diğerleri" vb. sözcükleri kullanırız ve gerçekte belirli bir kimseyi kastetmeyiz. Gayrişahsiliğe bu kaçış, varoluşçuluk için bütün günahların başı olan ilk günahdır. O her türlü yoğun ve şiddetli hissiyatın köreltilmesi, şahsi sorumluluktan bir kaçış, ölümü her insan teki ve onun kişiliği için en derin endişe doğuran bir şey olarak görmeyi reddetme anlamına gelir. Çünkü ben farkında olmaksızın kendimi bu gayrişahsi "birisi" ile özdeşleştiririm. Böylece günlük sıradanlık içinde, kendimizi halis ve hakiki şahıslar yapması mümkün olan şeyden özenle kaçırın veya uzak tutmaya çalışan düşmüş varlıklar olarak yaşarız. Unutmuşluğu farkındalığa tercih ederiz ve hayat boş ve manasız, sahilik ve sahicilikten yoksun olduğu için, tıpkı Tolstoy'un ünlü hikâyesinde İlya İlyiç'in başına geldiği gibi son derece korkunç ve dehşetli bir şey olarak ölüm bizim birden karşımıza çıkar.

Gerçekdışılığa dönük bu kökleşmiş dürtünün—bu düşmüş, kaybolmuş durumun—üstesinden gelmek için her an her dakika ölümle burun buruna yaşadığımızın farkında olmak ve bu farkındalığa uygun tarzda hareket etmeyi öğrenmek elzem ve zaruridir. Ölümümün mukadder olduğunu ve her an gerçekleşebileceğini kesin ve kati gerçek olarak kabul etmeli ve kabullenmeliyim. Şimdiki anın dışında hiçbir hakkım ve iddiam yoktur; ama onun üzerinde de mutlak bir talep sahibiyim; o bütünüyle bana ait olabilir. Ve benimki ânı tam ve yoğun kılma sorumluluğudur. Hayatımda her an temel ve elzem olanı önemsiz ve lüzumsuz olandan, halis ve sahicı olanı kalp

ve sahte olandan ayırma sorumluluğuna sahibim. Böyle bir sorumluluk ancak ölümle burun buruna yaşama öğrenildiği takdirde tam ve gerçek olarak üstlenilebilir. "Ölüm karşısında temel ve elzem kalan şey varoluşsal olarak yapılır; zeval bulan sadece *Daseindir*."⁸

Bütünüyle halis ve hakiki bir kimse olmak derdindeki bir kimse için bu fiilen ne anlama gelir? Varoluşçuların bu soruya cevabı şu şekilde hülasa edilebilir: Bir kere bu bizim hayatımızı bütünüyle hatta o bütünün anlamlı bir parçasını bile tasarlama imkânına sahip olmadığımız anlamına gelir. Halisliği ve hakikiliği yerine getirme ya da tamamlama açısından düşünemeyiz. Hayat tamamlanması mümkün olan bir şey değildir. Bazıları kendilerini en azından sathi anlamda tamamlamaya çalışır; kimileri imkân halinde sahip oldukları şeyleri gerçekleştiremeden ölür; çoğunluk haddi zatında hiçbir zaman gerçekten "kendilerine gelemeden" sadece tüketilip berhava olmuş yaşamların ardından ölür. Jaspers şöyle yazar:

Hayatta erişilmiş her şey ölüme benzer. Tamamlanmış hiçbir şey yaşayamaz. Tamlik için çabaladığımız kadarıyla tamamlanmış, ölmüş olana doğru çabalıyoruz. Başkaları için bir sahne oyunu olarak bir hayat tamamlanmış olarak görülebilir; ama aslında bu karaktere sahip değildir. Hayat gerilim ve gaye, yetersizlik ve tamamlanmamışlıktır.⁹

Şu halde ölümle burun buruna yaşamak hayat ipliği her an kopabilecek ve böyle bir kazayla anlamsız hale gelmeyecek tarzda yaşamak anlamına gelir. Halis ve hakiki kimseler olarak hayatımızın hedeflerini gelecekte bir yere yerleştirmeyiz ve onlara ulaşmayı hayatın

⁸ Jaspers, *Philosophie*, s. 486.

⁹ *Age*, s. 490.

anlamının ölçüsü haline getirmeyiz. Varoluşçulara göre anlamlı bir hayat sürmek tamamlanma açısından ya da devam veya müddet açısından değil fakat hayatın saklı imkânlarının bir andan diğerine yoğunlaşıp vuzuha kavuşması açısından düşünülmelidir.

Heidegger'in zamanın mahiyetine dair yaptığı çözümleme varoluşçuluğun bu merkezi öğretisinin açığa kavuşup derinleşmesine yardım eder. Her ne kadar *Sein und Zeit*'taki inceleme güç ve karmaşık ise de konumuzla ilgili olan bölümünün kısaca hatırlatılması yararlı olabilir. Biz insanlar için, der Heidegger, zaman şimdinin içinden geçerek bir geçmişten bir geleceğe düzgün bir geçiş olarak tasavvur edildiğinde doğru anlaşılmalı olmaz, nasıl ki ölüm hayat ipliğinin kesilmesinden ibaret olarak düşünüldüğünde doğru anlaşılmadığı gibi. Zaman akmaz, bizi sürüklemeyiz; o Bergson'un sandığı şey değildir. Şimdiki anın tecrübe edebileceğimiz ve içinde yaşayabileceğimiz tamamı olduğunu düşünmeliyiz. Şimdiki an dünyanın bütün zenginliğini ve tecrübenin bütün bilkuvvelliğini içinde barındırır. Geçmiş ve gelecek bilincimizde şimdi içerisinde ve gerçek anlamda yalnızca orada taşınır. Geçmiş, "olmuş" şimdimiz üzerinde sınırlayıcı bir ağırlık, gelecek, "henüz değil" özgürleştirici, serbest bırakıcı güç işlevi görür. Bir başka ifadeyle gelecek eğer dışımızdaki, takvim veya saat zamanı olarak değil tecrübe edilmiş zaman dilimi olarak şimdinin bir parçası gibi anlaşılırsa özgürleştirici olabilir. Heidegger Amerikalı eleştirmenlerin bazısının zannettiği gibi nesnel zamanın gerçekliğini yadsımaz. Fakat halis ve hakiki tecrübeyi elde etmek için zamanı derunileştirmemiz, onu şahsi ve özel bir şey, saatlerin ve takvimlerin zamanından farklı, *bizim* zamanımız olarak görmeyi öğrenmemiz gerektiğini ileri sürer. Eğer böyle görürsek düz çizgi halinde bir ilerleme olarak zaman düşünmemizden silinecek ve

gelecek temel ve esaslı bir şekilde şimdiye ait olarak görülecektir. Heidegger'in zaman incelemesinde, her ne kadar daha fazlası varsa da, esas öne çıkarılan geleceğin yeni bir tarzda, varoluşsal anın bir parçası olarak görülmesi gerektiğidir. Bunu tek bir cümlede hülasa ettiği için çevirmesi hayli güçtür:

“ ‘Gelecek’ burada kullanılan anlamda henüz gerçekten şimdi olmamış, bir zaman olacak bir şimdi değil fakat tam tersine en şahsi varlık imkânı içinde varoluşun kendisini yaklaştırdığı gelendir. Şimdide önde gitme varoluşu hakiki manada gelecek haline getirir.”¹⁰

Gelecek bu şekilde tecrübe edilmiş deruni zaman için her zaman bir halihazır saklı imkân alanıdır. “Henüz değil” düşüncede olabilecek olana veya olması muhtemel olana doğru bir “ileri koşma/akma” olarak tecrübe edilir. Halis ve hakiki insan tekleri olarak açık, tamamlanmamış, tamamlanamayan varlıkları; Heidegger zaman zaman saklı imkânlara sahip oluşumuzu, “henüz değil”i halis ve hakiki manada *var olanın* tamamı olduğunu düşündüğü izlenimini uyandırır. Harici gelecek halis ve hakiki kimseler olmamız şartıyla bize zaten sahip olduklarımızdan başka bir şey getiremez. Saklı imkânlara sahip olmanın böylece organik türde bir teleolojiyle ilgisi yoktur. Her ne kadar hayat, varoluşçuların söylediği gibi, her zaman geleceğe yönelmişse de, “gelecek” tabirini şimdinin bir boyutu olarak anlamadıkça bu ifadenin yanlış bir kanaat uyandırması kuvvetle muhtemeldir.

O halde ölüm bizim deruni şimdimizin böylesine büyük bir parçasını oluşturan bu “henüz değil” ile nasıl

10 *Sein und Zeit*, s. 325.

ve hangi bakımdan ilişkilidir? Heidegger sırf reddetmek için iki ilginç benzerlik sunar. Bunlardan ilki "henüz dolunay değil" dediğimizde görünür olmayan dörtte biri algılamadığımızı kastettiğimiz ay hakkındadır. Fakat bu bir varlık değil sadece algı meselesidir. Görünmeyen dörtte bir her zaman oradadır. Oysa insanın "henüz değil"inden söz ettiğimizde tam tersini kastederiz. Bizim için o gerçek varlık gelişmesi sorunudur, ay için böyle değildir. İkincisi henüz olgun değilken olgunlaşıyor dediğimiz meyve hakkındadır. Burada sadece algıyla değil varlığın aktüel değişimiyle ilgilendiğimiz için bu benzerlik ayın sunduğu benzerlikten çok daha uygundur. Ayrıca ham meyvenin gelişip adım adım yaklaştığı olgunluk durumu başkalarının meydana getirdiği harici bir şey, veya sadece hülasa yahut yekun olarak ilave edilmiş bir şey değil, meyvenin kurucu parçasıdır. İnsan hayatında olduğu gibi bu durumda da "henüz değil" meyvenin deruni varlığına aittir.

Ne var ki bu benzerlik esaslı biçimde eksik ve kusurlu bir benzerliktir, nitekim organik dünyadan alınmış bütün benzerlikler varoluşçular için böyledir. Şurası karşı çıkılamaz bir gerçek ki varoluşçuluk ne natüralist ne idealist türden bir "süreç felsefesi"dir. Meyvenin olgunluğu onun mükemmelliğini veya eksiksizliğini, onun *telosunu* işaret eder, halbuki ölüm bu şekilde anlaşılabilir. Ölüm, olgunluğun belirli bir zamana ihtiyaç duyan meyveye ait olduğu gibi, "henüz değil"in tahakkuku veya tamamlanması değildir. Tam tersine o bir *Bevorstand*, bir yakınlık, her zaman doğrudan önünüzde olan bir şeydir. Heidegger'in Kierkegard'dan aldığı bir ifade olan ölüme doğru var/lık, ölüm ihtimalini hayatın mahrem bir parçası olarak gören bir hayat tarzıdır: o insanı tecrit eder, onu geriye kendi üzerine fırlatır, ona bir kişilik olma imkânını sunar. Bir hayat tarzı olarak bu ölüme doğru var olma hayatın her

Ölümün Anlamı

an ölüme teslim edileceğinin farkındadır—“bir insan daha doğduğunda ölmek için yeterince yaşlıdır”—ve aynı zamanda bu olgunun büyük bir ayrıcalık ve en güç meydan okuma olduğunu onaylar.

Kişisel ölümün tüm gerçekliği bir kez kabul edilince o an bir aciliyet ve vazife duygusuyla şekillenir. Kişi toplum içerisindeki varoluş bayağılığından, büyük kalabalıkların “düşmüş” durumundan kurtulur. Halis ve hakiki kişilik, acı ve ıstırap verici, hatta trajik de olsa, bir Heidegger tabiri olan kararlılıkla ancak istisnai kişilerce gerçekleştirilir. Halis ve hakiki kişilik varoluşa bu haliyle sahip olmadığı anlamın kazandırılması gerektiğini kavrayarak kararlılığı elde eder. O kendisini şimdiki anın boyutlarını keşfetmeye, hayatını şu veya bu bakımdan seçkin ve biricik kılmaya adar. Bundan böyle ne açık durmaktan ne de hiçliğin önünde korkudan titremeden çekinir. Tam tersine bunlar onun ekmeği ve suyu olur.

Dahası hepsinden daha mahrem ve daha uç tecrübeye, ölüm tecrübesine açık durma bir açıklık sevgisine veya açık/aleni davranışa doğru gelişir ki bu Jaspers ve Heidegger’in hakikat dedikleri şeydir. Başka filozoflar gibi onlar da önemli hakikatin keşfini felsefelerinin *raison d’etre*’i, varlık sebebi olarak görürler. Onlara göre hakikat, mantığın veya kavramların sınırları içerisinde hapsedilmiş bir şey değildir. Hakikat bir davranma veya var olma tarzıdır. Varoluşsal olarak var olmak demek hakikatte olmak demektir. İnsan varoluşu, varlık örtüsünden sıyrıldığında, açıldığında, ışığa maruz kaldığında hakikattedir. Fakat saklılık, loşluk, gizlilik şeylerin öz doğasıdır. Bir akt olarak hakikat varlığın saklılıktan sıyrılmasıdır; o varlığın açılması, ışınması, zuhuru, *Erhellung des Seins*dir. Açılmış, aydınlanmış kişi kendisini varolan en uç açıklığa—ölüme

doğru açıklık—açık tuttuğu kadarıyla varlığı var olduğu haliyle canlandırır. Burada varoluşçuların nihai iddiası basitçe şudur: Ölümle burun buruna yaşayan kimse sadece varlığın hakikatine dair bir kavrayış elde etmekle kalmaz aynı zamanda o hakikat, en azından onun hakiki bir parçası *olacaktır*. Ve o böylece özgürlüğü kazanmış olacaktır ki Heidegger bunu hakikatle özdeşleştirir, Sartre'a göre ise bu, ölüm meselesinden daha büyük bir öneme ve anlama sahip olan bir temayı içinde barındırır. Fakat varoluşçuların gördüğü haliyle daha derin hakikat ve ölüm çözümlemesi bir başka denemenin konusudur. Şimdi bu ölüm fikrinin kısa bir değerlendirmesini yapalım ve kendimize bu muhakemenin ne kadarını kabul edebileceğimizi soralım.

Biz Amerikalılar Avrupalıların bakış açısında her zaman ters ya da sapkın bir şey bulduğumuza neredeye eminizdir. Bir felsefe olarak o bizim için ziyadesiyle kasvetli, müfrit ve hepsinden önemlisi ziyadesiyle ferdiyetçidir. Hayatın ancak ölüme dönük olması halinde sahilik kazanabileceği iddiasına karşı beklenen cevabımız bunun başka ve daha iyi yollarının da olabileceğidir. Eğer hayatınızın sahil, anlamlı, çarpıcı ve etkileyici olmasını istiyorsanız, diye cevap veririz, neden kendinizi bütün varlığınızla toplumsal ülkülere adamıyorsunuz? Bu öyle zannediyorum bizim için sevgi ve özveri özlemimizin etkileyici biçimde tatmin edildiği nispette kendimizi önemli ve aciliyeti olan tasarlara dahil etmemiz anlamına gelir. Dünya barışı, ırk eşitliği, siyasi ve iktisadi demokrasi ve benzeri gibi şahıs üstü hedeflerde kendimizi kaybettiğimiz kadarıyla kendimizi bulacağımızı düşünürüz. Şahsi hayat, diye devam ederiz, boşluk ve beyhudelik duygusundan ancak toplumsal veya siyasi olana başvurarak kurtulabilir. Bana çare benim içimde değildir. Eğer büyük toplumsal bir meselede bir hizmet

hayali yakalayamazsam kaybolurum. Hemen her şey gibi kurtuluş da bizim için toplumsal kurtuluş haline gelmiştir.

Toplumsal olan üzerine bu ezici ve sair her şeyi dışlayıcı vurgu kuşkusuz biz Amerikalılara mahsus bir olgu değildir. Bu bizim batı uygarlığımıza hükmeden ruhun önemli bir bölümünü oluşturur ve bu hüviyetiyle o bizim öyle mahrem bir parçamızdır ki herhangi derinlemesine bir eleştiri muhtemelen gözümüze aşırı derecede Donkişotvari bir şey olarak görünecektir. Okuduğum bütün varoluşçuluk eleştirilerinde vurgulanan bir nokta var ki katılmamak imkânsız: Bu felsefe varoluşun toplumsal boyutlarını belki reddetmesiyle değil ama ihmal etmesiyle tek yanlı ve dengesizdir. Ama aynı zamanda şuna da kaniim ki bu yüzyılda toplumsal olanla böylesine derinden meşgul oluşumuz varoluşçuluğu esrarengiz biçimde cezp edici hale getiren derin bir tatminsizlik meydana getirmiştir. Kavram ne kadar genişletilirse genişletilsin, ruhi beslenmenin yetersiz olduğunu kişinin iliklerinde hissetmesi için demokrasi inancından vazgeçmesine gerek yoktur. Aynı şey bizim tam karşımızda yer alan komünizm ve diğer toplumsal ve laik dinlerimiz için de doğrudur. Bunlar hayatımıza yön vermeye yetecek kadar kuvvetli esaslara sahip değiller ve bu toplumsal inançları çoğu zaman kendi kendimizi yoklama ve kendimizi tanıma meşakkatinden kaçmak için kullandığımız kuşkusuz giderek büyümektedir. Bir anlamda kişinin kendisini toplumsal ve toplum tarafından onaylanmış bir gayeye adanması ne kadar kolay ve buna karşılık Kierkegaard'ın bildiği gibi hakiki benliğe ya da onun tabiriyle "özneliğe" erişmek ne kadar zordur! Bugün inancından en küçük bir kuşku duymayan bir sürü demokratımız ve varını yoğunu bir hayat tarzı olarak komünizm için

harcamaya kararlı bir yığın komünistimiz var, fakat derinlik ve genişlik bakımından insanın layık olduğu seviyeye ulaştığını söyleyebileceğimiz fertlerin sayısı bunların yanında sözü bile edilmeyecek düzeydedir. Bir bütün olarak varoluşçuluğa karşı bugün hangi yapıları çıkarırsak çıkaralım kişi/lik/sizliğe kaçış denilen olguya Heidegger'in yaptığı çözümlenmenin istinat noktasına karşı koymak, kişilik bakımından halis ve hakiki gelişme fırsatını toplumsal bilinmezlik içinde korunma ve kutsanmaya tercih ederek kalabalığın içinde çoğu zaman sadece sıcaklık aradığımızı inkâr etmek imkânsızdır. Kendi kendini sürekli yoklama ve değerlendirme gibi kişi için zor ve meşakkatli ödevler kesinlikle geçmiş herhangi bir çağda olduğu kadar bu çağda da hayatidir ve bunu belirgin ve görünür kılmak varoluşçuluğun vazifesi olabilir. Bu ödevlerin yerine getirilmesine yardımcı olmak için insan tekleri olarak her an ölümle burun buruna olduğumuzun ve kimse-nin kendisini bundan masun kılabilecek bir güç ve imkâna sahip olmadığının cesurca kabulünden başka öyle zannediyorum eklenecek çok az şey vardır. Eğer bu kabul bizi sarsıp dürüstlüğe ve ciddiyete sevk etmiyorsa bunu başka hiçbir şeyin başaramayacağı her türlü kuşkudan beri olarak ileri sürülebilir.

Ne var ki tam da bu noktada varoluşçu öğretiyeye meydan okuyan ciddi ve kendi içinde tutarlı bir soru ortaya çıkar. İnsan tekleri olarak bizler gerçekten hayatlarımıza hükmedecek öyle bir güce sahip miyiz ki vakitsiz bir ölüm gelip varoluşumuza kazandırdığımız anlam ve amacı yerle bir etmesin? Ya da daha doğrudan ve belirgin bir tarzda koymak gerekirse: Varoluşsal anlardan anlamlı bir hayat inşa etmek mümkün müdür? Bana kalırsa bu öncellerinden kimisi ciddi biçimde değiştirilmeden hayli kuşkulu bir meseledir. Varoluşçuların

zaman çözümlemesinin kabul edilmesi, nesnel süreç ve gelişmeyi topyekûn inkâr sonucunu doğurduğu için hayli güçtür. Ruhi hayat, bu bakımdan en azından organik hayat gibi, değerleri gerçekleştirmek ve anlamları oluşturmak için daha geleneksel türden zamana ihtiyaç duyar görünür. Ulaştığımız olgunluk ve kemal ne olursa olsun bir hayatın bir bütün, bir sanatsal birim olabileceğini düşünmek hiç kuşkusuz yanlıtıdır. Fakat şurası da açık ki bütünlük dediğimiz şey tek ve değişmez bir şey değildir, muhtelif dereceleri vardır ve bunlar bir ölçüde geride bırakılmış takvim yıllarının adedine bağlıdır. Bana halis ve hakiki benliğe ulaşma neredeyse, sözgelimi, halis ve hakiki benliğe dair felsefi bir önermeye uygun bir anlayış elde etmek kadar zaman içerisinde bir süreç olarak görünür. Hiçbirimiz sahilik ve sahicilik dediğimiz şeye bir çırpıda ulaştığımızı ve hiçbir zaman bunun muhtemelen bütünüyle saf ve karşıtıyla karşılaşmamış olduğunu söyleyemeyiz. Kuşkusuz deruni ve mahrem zaman bu gelişmenin bir ölçüsü olarak kronolojik yaştan daha anlamlı ve maksada daha uygundur. Fakat öncelikle bu tek bir lahzada olup biten bir ani varlık durumu değil bir gelişmedir ve ikinci olarak zihin dünyası bir tarafa bırakılacak olursa bu deruni, mahrem zamanın nesnel, herkese mahsus zamanla münasebetini kesmek mümkün değildir.

Buradaki güçlük varoluşçuların yeteri kadar ileri gitmemesidir. Yetersiz oldukları kadar yanlış oldukları söylenemez. Gelecek Heidegger'in olacağını fark edip onayladığı—ve daha fazlasıdır. Eğer Heidegger'in istediği kararlılığı, Jaspers'in özlediği sükûneti (*Gefasst sein*) gerçekleştireceksem sadece şimdinin düşüncesindeki gelecek hedeflere değil fakat takvim zamanında bunlara erişmeye doğru kartopu gibi katlanan ilerlemeye de ihtiyaç duyarım. Onların kararlılık olarak kararlılıktan

ve gayesiz hedefsiz bağıllıktan söz etmeyi sevdiklerini biliyorum, ama eleştirmenleri büyük bir fikir birliğiyle kararlılık hakkında kararlı olmanın ve bağıllığa bağlı olmanın güçlüğüne işaret etmektedirler. Ruhi gelişme ve nispi tamamlanmanın insan hayatının bir erek olarak sahip olduğu şey her ne olursa olsun onun büyük bir bölümünü oluşturduğu kanaatinden kurtulmak kolay değildir.

Eğer varoluşçular karşısında bu nokta teslim edilirse o zaman vakitsiz bir ölümle kesintiye uğramış olan gerçekleşmemiş, gelişmemiş hayat sorunuyla karşı karşıya kalacağımız muhakkaktır. Varoluşçuların kabule yanaşmadıkları bu zamansızlığı kabul ederek ölüm olgusunu diğer felsefelerde olduğu gibi yorumlanmamış ve akıl dışı bir şey olarak bıraktığımız izlenimi doğabilir. Ölüm öyle görünüyor ki insanın sahip olduğu bütün saklı imkânlar ve hayaller ile alay eder. O biyolojik bir sonda daha fazlası olduğu kadıyla önümüzde tam sayı olarak ifade edilemeyen kör bir asam olarak durur. Buna karşılık varoluşçuların her an her dakika ölüme hazır olmamız ve dolayısıyla süreden bağımsız olarak hayatı anlamlandırmaya çalışmamız gerektiği ikazına karşı koymanın imkânsız olduğunu görürüz. Ama diğer yandan hayatın sonu bu kadar keyfi ve bu kadar belirsizken bunu gerçekleştirmenin imkânsızlığı da bir o kadar açıktır. Birçoğumuz için ölümün farkındalığı derin bir imkân kaynağı, dolayısıyla hayatın biricikliğini tam olarak kavramamıza yardımcı olabilir. Fakat zamansız bir hadise olarak o aynı zamanda bütün anlama çabalarına meydan okuyan felaketin ta kendisi de olabilir. Bunu ancak akla uygunluk arayışının burada dini inanç için daha geniş anlamlarda yer açacağını söyleyerek sona erdirebilirim. Her ne kadar ölümsüzlük inancı Spinoza'yı sürüklediği gibi bizi de ölümün gerçekliğini inkâra veya onun büyük

tehdidiyle yüzleşmekten çekinmeye sürüklemiyorsa da bir uçurumun üzerinde asılı durmadığımız doğrultusunda daha köklü bir inanç olmalıdır. Kişisel ölüm farkındalığının hayata daha büyük bir çarpıcılık ve daha büyük bir açıklık getireceğini varoluşçulara teslim edebilir ama aynı zamanda bir hadise olarak ölümün de daha büyük bir varlık tamlığına dair vaadi yerine getirdiği inancımızı da terk etmek zorunda kalmayız.

Karşılıklı Konuşma Formunda Küçük Bir Başlangıç¹

Thrasymachos: Bana kısaca söyleyin, ölümden sonra ne olacağım ben? Açık ve kati.

Philalethes: Her şey ve hiçbir şey.

Thrasymachos: Beklediğim buydu. Bir meselenin çözümü olarak öne sürülen bir çelişki. Bu hile bayatladı.

Philalethes: İçkin bilgi için yaratılmış dilde aşkın sorulara cevap bulmak kaçınılmaz olarak çelişkilere yol açar.

Thrasymachos: Neye aşkın, neye içkin bilgi diyorsunuz siz? Bu ifadelerin malumatım dahilinde olduğu doğru, profesörüm kullanırdı, ama o sadece kadiri mutlak Tanrı'nın yüklemeleri olarak kullanırdı bu deyimleri, ki onun felsefesi münhasıran bu gibi şeylerle ilgiliydi ve bunlar o tür meseleler için yegâne doğru ve uygun tabirlerdir. Dolayısıyla o eğer dünyanın içindeyse içkin, dünyanın dışında bir yerdeyse aşkın olarak kabul edilir. Bakın şimdi, yeterince açık ve anlaşılabilir değil mi? Burada ne hakkında konuştuğumuzu biliyoruz. Fakat (modası geçmiş) Kant felsefesi tabirlerinden kim ne anlar? Alman bilim metropolisinden yayılan hâkim kanaat² —

1 *Parerga und Paralipomena*, Bd. II, Kap. X: Zur Lehre von der Unzerstörbarkeit unsers wahren Wesens durch den Tod.

2 (: das Zeitbewusstseyn der Jetztzeit: Schopenhauer'in bu tabirlere, bilhassa sonuncusuna takıntısı ve fırsat düştüğünde alay ve hicivli dokundumalan dizinin daha önceki kitaplarından hatırlanacaktır: Tam karşılığı: asri zamanların/zamanelerin zaman bilinci gibi bir şey olurdu. Yukarıda istiareli dil korunamadığından böyle bir karşılık tercih edilmiştir.)

Philalethes (*kendi kendine mırıldanarak*): Alman felsefesi çenebazlığı.

Thrasymachos: —bütün bir büyük adamlar silsilesiyle, özellikle seçkin Schleiermacher ve büyük kafa Hegel ile bütün bunlardan geri çekilmiş veya daha doğrusu o kadar ileri götürülmüştür ki bütün bunları arkasında bırakmış ve artık bunları tanımaz, sözünü etmez olmuştur. Peki siz ne kastediyorsunuz bunlarla?

Philalethes: Aşkın bilgi mümkün tecrübe sınırlarının ötesine geçip şeylerin doğasını oldukları haliyle³ belirlemeye çalışan bilgidir. Buna karşılık içkin bilgi kendini mümkün tecrübe sınırlarının içinde tutar ve bu sebepten ötürü geçerlik alanı fenomenlerle sınırlıdır. Bir birey olarak ölümle birlikte varlığınız sona erer, fakat birey sizin hakiki ve mutlak özünüz değil, daha çok onun bir tezahüründen ibarettir. O kendinde şey değil, fakat sadece onun zaman formu içinde kendisini gösteren ve dolayısıyla bir başlangıcı ve sonu olan fenomenidir. Buna karşılık sizin bizatihi hakiki özünüz ne zaman, ne başlangıç, ne son, ne de belli bir bireyselliğin sınırlarını tanır. Bu sebepten ötürü bireysellik onsuz olamaz,⁴ ama o onların her birinde ve hepsinde vardır. Dolayısıyla ilk anlamda ölümle birlikte varlığınız sona erecektir; ikinci anlamda var olacak ve her şeyde varlığınızı sürdüreceksiniz. Bundan dolayıdır ki size ölümden sonra her şey ve hiçbir şey olacağını söyledim. Sorduğunuz soruya bu kadar kısa bir zamanda bundan daha doğru cevap zor bulunur, elbette bu cevap içinde bir çelişki taşır, çünkü hayatınız zamanda, ölümsüzlüğünüz ise sonsuzluktadır. Bu yüzden ölümsüzlüğünüzün yok edilemeyen ama yine de sürekliliği olmayan bir şey olduğu söylenebilir, ki

3 (: Kendi başlarına neyseler o şekilde.)

4 (Ya da: ...o bireysellikten hariç tutulamaz.)

bu da yine bir çelişkiye yol açar. Ama aşkın olan içkin bilginin sınırları içinde konuşulmaya çalışıldığında her zaman olacak olan budur; çünkü o zaman böyle bir bilgi, ne için doğmuşsa onun için kullanılacağı yerde yanlışlıkla doğmadığı şey için kullanıldığından ötürü bir tür zorlamaya tabi tutulmuş olur.

Thrasymachos: Bakın, bireyselliğim devam etmediği takdirde sizin o ölümsüzlük diye geveleyip durduğunuz şeye metelik bile vermem.

Philalethes: Belki de buna rağmen sizinle bir pazarlık yapabiliriz. Diyelim ki size bireyselliğinizin devamı için güvence verdim, ama bu güvence karşılığında da bu bireyselliğin yeniden uyanmasından önce bütünüyle bilinçsiz üç aylık bir ölüm uykusunu bir şart olarak ileri sürdüm.

Thrasymachos: Bu şartı kabul ederim.

Philalethes: Pekâlâ, şimdi tam bir bilinçsizlik durumu içinde katiyetle hiçbir zaman ölçüsüne sahip olmayacağımız için biz bu ölüm uykusuna yatarken bilinç dünyasında ha üç ay ha on bin yıl geçmiş bizim için hiç fark etmeyecektir. Çünkü kalktığımızda inanç ve güvene bağlı olarak birini de en az diğeri kadar kabule hazır durumda olmamız gerekecektir; dolayısıyla bireyselliğinizin ha üç ay ha on bin yıl sonra geri verilmiş olmasının sizin için fark eden bir tarafı olmayacaktır.

Thrasymachos: Son tahlilde bu elbette inkârı mümkün olmayan bir şeydir.

Philalethes: Şimdi varsayalım ki on bin yıl sonra uyandıracak kimse sizi uyandırmayı unuttu. Öyle zannediyorum ki böyle bir kaza pek kısa bir varoluşun ardından çok uzun süren bir var olmayış durumuna bu kadar alıştıktan sonra büyük bir talihsizlik olmazdı. Fakat şurası kesin ki ona dair herhangi bir şey hissedemezsiniz;

evcut fenomenal varlığınızı hayatta tutan⁵ esrarlı kudretin bu on bin yıl boyunca aynı türden başka fenomenal varlıkları meydana getirip harekete geçirmekten bir an bile geri durmadığını bilseydiniz bu meseleyle ilgili olarak yine teselli olurduunuz.

Thrasymachos: Öyle mi? Ve böylece siz sessiz sedasız ve fark ettirmeksizin benim bireyselliğimi hile ile elimden alacağınızı zannediyorsunuz? Fakat *beni* bu şekilde kandıramazsınız. Ben bireyselliğimin korunacağını şart koşmuşum ve onun kaybı halinde ne esrarlı güçler, ne fenomenler beni teselli edebilir. O benim için çok kıymetlidir ve onun elimden alınmasına izin vermeyeceğim.

Philalethes: O halde siz bireyselliğinizi öylesine hoş, harika, mükemmel ve emsalsiz görüyorsunuz ki sizin için ona tercih edilebilecek hiçbir şey yoktur; ve bu sebepten ötürü siz onu, velev ki bu sayesinde daha iyi ve daha rahat yaşamamanın mümkün olduğu ileri sürülebi-
lecek bir şey olsa dahi, hiçbir şeyle değişmeye yanaşmıyorsunuz.

Thrasymachos: Bakın, benim bireyselliğim, ne olursa olsun, benim parçamdır, o benim.

*Mir geht nun auf der Welt nichts über mich:
Denn Gott ist Gott, und ich bin ich.*⁶

Ben, ben, ben, varolmak istiyorum! Benim için önemli olan, en ziyade değer verdiğim şey *budur*, bana ait olduğunu inanmak için önce ikna edilmem gereken bir varoluş değil.

Philalethes: Şimdi bakın! Bu "Ben, ben, ben varolmak istiyorum" diye feryat eden sadece siz değil, fakat

5 (Daha doğrusu: hareket halinde tutan.)

6 (: Bu dünyada değildir hiçbir şey benim üzerimde
Çünkü Tanrı Tanrı'dır, ben de ben.)

her şey, kesinlikle her şeydir, hatta en küçük bir bilinç emaresi taşıyanı bile bunun dışında değildir. Dolayısıyla sizdeki bu arzu muhakkak ki bireysel *olmayan*, fakat ayrımsız herkes için müşterek bir şeydir. O bireysellikten değil fakat genel olarak varoluştan kaynaklanır ve *varolan* her şeyin temelini teşkil eder, hatta her şey onun *sayesinde* varoluşa sahip olur; dolayısıyla o münhasıran belirli bir bireysel varoluşla değil ancak *genel olarak* varoluşla ilgilenir ve ancak onunla tatmin olur. Çünkü o, her ne kadar her zaman böyle görünüyorsa da, kesinlikle bu tür bir bireysel varoluşu hedeflemez, zira o bir bireysel varlıkta olmadıkça başka türlü bilince ulaşamaz ve bu sebepten ötürü her zaman sadece onunla ilgilenir görünür. Ancak bu bireyin dar kafalılığıyla ağına yakalandığı fakat tefekkürün dağıtıp bizi halâs edebileceği bir yanılısamadan başka bir şey değildir. Çünkü bu kadar şiddetle⁷ varoluşu arzu eden şey sadece *dolaylı olarak* bireydir; doğrudan ve uygun ifadesiyle o genel olarak yaşama iradesidir ki, her şeyde bir ve aynıdır. Şimdi varoluşun kendisi iradenin özgür işi, daha doğrusu iradenin bir yansımasından ibaret olduğu için varoluş iradeden kaçıp kurtulamaz. Fakat irade genel olarak varoluşla ancak muvakkaten tatmin olabilir, daha doğrusu ebediyen tatmin edilmemiş irade ne kadar tatmin edilebilirse ancak o kadar tatmin edilebilir. Onun yanında bireyselliklerin birbirinden farkı yoktur; her ne kadar onu ancak kendisinde doğrudan algılayan bireye kendileri hakkında konuşur gibi görünürse de o aslında onlardan söz etmez.⁸ İradenin bu kendi varoluşunu başkasından daha dikkatli koruması ve böylelikle türlerin devamını sağlaması bunun bir sonucudur. Buradan bireyselliğin

7 (Daha doğrusu: gözü dönmüşçesine ...)

8 (Ya da: ...eğer bu böyle görünüyorsa, bunun sebebi bireyin onu ancak kendisinde doğrudan algılayabilmesidir.)

bir mükemmeliyet değil bir sınırlanma dolayısıyla ondan kurtulmanın da bir kayıp değil tersine bir kazanç olduğu kendiliğinden anlaşılır. Bu sebepten ötürü, eğer tabiatınızı tamamen ve onu asıl temeline kadar—yani bir parçası olduğunuz evrensel yaşama iradesi olarak—tanımış olsaydınız size çocukça ve tamamen gülünç görünecek bir korkuyu içinizden atardınız.

Thrasymachos: Asıl siz kendiniz ve bütün filozoflar çocukça ve tamamıyla gülünçsünüz. Benim gibi ciddi ve ağır başlı birisi bu tür budalalarla çeyrek saatlik bir konuşmayı ancak eğlenmek ve vakit geçirmek için yapar. Yapacak çok daha önemli işlerim var. Hoşça kalın. Tanrı yardımcınız olsun!

ÖLÜMÜN ANLAMI

Ölüm ve Onun Hakiki Varlığımızın Yokedilmezliğiyle İlişkisi Üzerine¹

Bilhassa tamamlanmaya muhtaç durumda olan ana konularından ikisi—biri irade özgürlüğü diğeri ahlakın temeli—İskandinavya Akademileri tarafından tertip edilmiş ödüllü sorular vesilesiyle bir monografi formunda tarafımdan ayrıntılı olarak ele alınmış ve 1841 yılında *Die beiden Grundprobleme der Ethik (Ahlakın İki Temel Meselesi)* başlığı altında kamuoyuna sunulmuş olsaydı bu dördüncü kitabın zeyilleri hatırı sayılır derecede uzun olurdu. Dolayısıyla okurlarımın II. Kitabın zeyillerinde *Über den Willen in der Natur*'den (*Doğadaki İrade*) haberdar olduklarını varsaydığım gibi burada da zikredilen eserle aynı şekilde kayıtsız şartsız tanışıklığını peşinen varsayıyorum. Genel olarak benim felsefem hakkında fikir sahibi olmak isteyen herkesin bana ait her satırı okumasını talep ediyorum. Çünkü ben üretken bir yazar, bir seri hülasalar imalatçısı, para ödülleri avcısı, yazdıklarıyla devlet veya kilise ricalinin tasvibini ve takdirini kazanmayı hedefleyen; tek kelimeyle, kalemi kişisel amaçların etkisi altında olan birisi değilim. Peşinde olduğum tek şey hakikat; ve ben eskilerin yazdığı gibi yazıyorum, tıpkı onlar gibi bir tek amacım var, düşüncelerimi korumak, dolayısıyla beklentim bir gün düşünüp

¹ *Die Welt als Wille und Vorstellung*, Bd. II, Kap. XLI: Über die Tod und sein Verhältniß zur Unzerstörbarkeit unsers Wesens an sich.

değerlendirmesini bilenlere bu düşüncelerin faydasının dokunmasıdır. Bu sebepten ötürü az yazdım, ama bu azı düşünerek ve *uzun* fasılalarla yazdım. Ayrıca irtibat yahut münasebet sebebiyle felsefi eserlerde zaman zaman kaçınılmaz olan ve bu yüzden hiçbir filozofun bütünüyle masun olduğunu söyleyemeyeceğimiz tekrarlara hiç düşmedim diyemem, ama bunu mümkün olan en asgari sınırlar dahilinde tutmaya çalıştım; dolayısıyla söyleyeceklerimin büyük bölümü ancak tek bir yerde bulunacaktır. Bu sebepten ötürü her kim benden bir şey öğrenmek ister ve beni anlamak isterse yazdığım hiçbir şeyi okumadan bırakmamalıdır. Ancak yine de tecrübe ettiğimiz üzere buna aldırış etmeden beni eleştirip mahkûm edenler çıkabiliyor; ben dahi onların bundan zevk almalarını isterim.

Mamafih zeyillerin bu dördüncü kitabında az önce sözü edilen bu iki temel konunun çıkarılmasıyla elde edilen boşluk, işi büyük ölçüde kolaylaştıracaktır. Çünkü her şeyden evvel insanın kalbine yakın olan ve bu sebepten ötürü her sistemde nihai sonuçlar olarak piramidin en yüksek noktasını oluşturan bu açıklamalar aynı zamanda son kitabımda² da icmalen ele alındığı için bunlara dair her sağlam delile veya daha doğru ve tafsilatlı açıklamaya memnuniyetle yer verilecektir. Ayrıca burada "yaşama iradesinin olumlanması" öğretisine ait olan ve tıpkı benden önce bütün filozoflar tarafından bütünüyle ihmal edilmiş olduğu gibi dördüncü kitapta da değinilmeden bırakılmış olan bir tartışmanın içine girebilirdik. Bu tartışma kimi zaman en yoğun ve şiddetli

2 (Hatırlanacağı üzere *İrade ve Tasavvur Olarak Dünya'nın* ilk cildi dört kitaptan oluşur. Birinci Kitap: *Tasavvur Olarak Dünya*, İkinci Kitap: *İrade Olarak Dünya'ya* ayrılmış, üç ve dördüncü kitaplarda ise birinci ve ikinci kitap ikinci veçhesiyle ele alınmıştır. İkinci cilt de bu dört kitabın zeyillerinden oluşur. Sözü edilen kitap *İrade Olarak Dünya'nın* ikinci veçhesiyle ele alındığı dördüncü kitaptır.)

bir infial düzeyine yükselen cinsel sevginin iç anlamı ve gerçek özünü ilgilidir;³ eğer önemi anlaşılmış olsaydı ahlak felsefesi bahsinde ele alınması bir çelişki olarak görülmezdi.

3 (: *Die Welt als Wille und Vorstellung*, Bd. 2, Kap. XLIV: *Metaphysik der Geschlechtliche*. Türkçesi için dizinin ilk kitabına bakınız.)

Ölüm felsefenin gerçek ilham perisi veya esinleyici gücüdür ve bu sebepten ötürü Sokrates felsefeyi θανάτου μελέτη⁴ diye tarif etmişti. Gerçekten de ölüm olmasaydı felsefe yapmak kolay kolay mümkün olmazdı. Dolayısıyla bu kitaplarımızın sonuncusunun, en ciddi ve en önemli olanının başında konunun özel olarak ele alınıp incelenmesi gayet yerinde olacaktır.

Hayvan ölüme dair gerçek bir bilgiye sahip olmaksızın yaşar; dolayısıyla herhangi bir hayvan teki kendisini ancak sonsuz olarak idrak ettiği için türünün mutlak yok olmazlığını ve ölümsüzlüğünü doğrudan tadar. İnsanla ölümün dehşet verici kesinliği zorunlu olarak akıl melekesiyle birlikte ortaya çıktı. Fakat tabiatта her yerde nasıl ki her kötülük için bir çare veya en azından telafi edici bir şey verilmişse ölüm bilgisini ortaya çıkaran o aynı teemmül⁵ de *metafizik* bakış açılarının elde edilmesinde bize yardım eder. Bu tür görüşler bizi ölüm konusunda teselli eder ve hayvanlar bunlara ne ihtiyaç duyarlar ne de böyle bir şeye güç yetirebilirler. Bütün dini ve felsefi sistemler esas itibarıyla bu amaca yönelir ve öncelikle ölümün kesinliğine karşı bir panzehirdir, düşünen akıl bunları kendi imkânları ve araçlarıyla meydana getirir. Bununla beraber onların bu amaca erişme derecesi birbirinden çok farklıdır ve kesinlikle *bir* din veya felsefe diğerlerinden çok daha fazla insanın ölümü soğukkanlılıkla karşılamasına

4 (: Ölümüne hazırlık.)

5 (: *die Reflexion*.)

yardımcı olabilir. İnsanın kendisini asli varlık, vücut bulma ve zail olmanın her türüne özü itibariyle yabancı olan Brahma olarak görmesini öğreten Brahman ve Buda dini bu bakımdan insanın yoktan yaratıldığını ve başkasından elde ettiği hayata gerçekte doğumuyla yeni başladığını öğreten dinlere nazaran çok daha başarılıdır. Bununla uyumlu olarak Hindistan'da ölümü metanetle ve sükûnetle (küçümsemeyeyle) karşılayan bir tavırla karşılaşırsanız ki Avrupa'da bizler buna dair en ufak bir fikre sahip değiliz. Bu önemli meselede insana erken yaşlardan itibaren zayıf ve savunulamaz fikirleri zorla belletmek ve böylece onu daha doğru ve sağlam görüşleri benimseyecek yeterlilikten ebediyen mahrum hale getirmek aslında tehlikeli bir şeydir. Sözgelimi ona daha kısa bir süre önce hiçlikten çıkıp vücut bulduğunu ve neticede sonsuzluğun içinde bir hiç olduğunu, buna rağmen gelecekte ölümsüz olacağını öğretmek, baştanbaşa bir başkasının eseri olduğunu ama yaptıklarından ve yapmadıklarından ebediyen sorumlu tutulacağını öğretmekten farksızdır. Zamanla zihin olgunlaşıp da derin düşünmenin önündeki engeller ortadan kalktığında ve bu tür öğretilerin savunulamaz yapısının zorlaması hissedildiğinde bunların yerine konulacak daha iyi şeyler bulunamaz. Hatta o zaman aslında artık daha iyisini anlama kabiliyetine sahip olunmadığı için tabiatın ölümün kesinliğine karşı telafi edici bir şey olarak sunduğu teselliden de mahrum kalınır. Böyle bir gelişme sürecinin sonucunda şimdi (1844) İngiltere'de maneviyatı bozulmuş sefil fabrika işçileri arasındaki sosyalistleri ve Almanya'da da boğazlarına kadar maddeci görüşlere batmış maneviyatı bozulmuş sefil öğrenciler arasında genç Hegelcileri görüyoruz. Bu bakış açısı onları şu sonuca götürür: *edite, bibite, post*

*mortem nulla voluptas*⁶ ve bu ölçüde hayvanlık derekesine inilmiş olduğu söylenebilir.

Mamafih ölüm hakkında öğretilmiş olanların tümüne göre şurası inkâr edilemez bir gerçek ki en azından Avrupa'da insanların hatta çoğu zaman aynı kimsenin kanaati ekseriyetle mutlak yok oluş olarak ölüm fikriyle, deyiş yerindeyse, derimizden saç telimize kadar ölümsüz olduğumuz varsayımı arasında sürekli gider gelir. Her ikisi de aynı derecede yanlıştır; fakat bizim işimiz doğru bir orta yol bulmaktan çok bu tür görüşlerin kendiliklerinden silinip kayboluvereceği daha yüksek bakış açısını elde etmektir.

Bu bölümdeki incelemelere bütünüyle tecrübeye dayalı bakış açısından başlayacağım. Burada öncelikle şu inkâr edilemez gerçeğin durduğunu görürüz: Doğal bilince göre insan başka her şeyden çok ölümden sadece kendisi için korkmaz fakat aynı zamanda dostlarının ve yakınlarının ölümüne de teessürle ağlar. Aslında onun bunu kendi kaybını düşünerek bencillikle değil, fakat onların başına gelen büyük felaketi kendi nefsinde hissederek merhametle yaptığı açıktır. Böyle bir durumda gözyaşı dökmeyen ve teessür göstermeyen kimseleri katı kalpli ve duygusuz diye suçlamasının sebebi de budur. İntikama susamışlığın en yüksek derecelerinde hasmın başına gelebilecek en büyük bela olarak ölümün görülmesi ve onun gerçekleştirilmeye çalışılması da yine buna benzer bir olgudur. Kanaatler zamana ve mekâna göre değişir fakat tabiatın sesi her zaman her yerde aynı kalır ve bu sebepten ötürü her şeyden evvel o sese kulak vermek gerekir. Şimdi burada ileri sürüldüğü açıkça hissedilen o ki ölüm başa gelebilecek büyük

6 (: Yiyin için, ölümden sonra tadabileceğiniz hiçbir şey yok.)

bir kötülüktür. Tabiatın dilinde *ölüm* yok oluş anlamına gelir; ve ölümün ciddi bir mesele olması zaten hayatın herkesin bildiği gibi bir şaka olmamasından çıkarılabilir. Aslında bu ikisinden daha iyisine de layık olamayız.

Doğrusu ölüm korkusu her türlü bilgidен bağımsızdır çünkü hayvanlarda da ölüm korkusu vardır ama ölümü bilmezler. Doğan her şey daha başından bu korkuyu dünyaya beraberinde getirir. Mamafih böyle bir korku *a priori* yaşama iradesinin ters tarafıdır sadece, ki aslında hepimiz o yaşama iradesinin bir parçasıyız. Bu sebepten ötürü her hayvanda yok olma korkusu tıpkı varlığını sürdürme çabası gibi doğuştandır. Dolayısıyla hayvanların kendilerini, daha da fazla yavrularını, tehlikeli olabilecek her şeyden korumaya çalışmasında tanık olduğumuz o dikkat ve teyakuzda kendisini gösteren sadece acıdan kaçınma değil aynı zamanda bu ölüm korkusudur. Neden hayvan kaçır, titrer ve kendisini saklamaya çalışır? Çünkü o yaşama iradesinden başka bir şey değildir fakat bu hüviyetiyle o şimdi ölüme terk edilmiş olup zaman kazanmak istemektedir. İnsan da doğası gereği bundan farksızdır. Kötülüklerin en büyüğü, her yerde tehdit edebilecek en kötü şey ölümdür; en büyük korku ölüm korkusudur. Hiçbir şey bizi başkalarının hayatına kasteden tehlike kadar en canlı alakayla karşı konulmaz derecede heyecanlandırmaz; hiçbir şey bir infazdan daha korkunç değildir. Şimdi burada görülen bu hayatta sınırsız bağlılığın bilgi ve tefekkürden kaynaklandığı söylenemez. Bilakis bunlar açısından böyle bir bağlılık aptalca görünür, çünkü hayatın nesnel değeri hayli belirsizdir ve varoluşun var olmayışa tercih edilip edilmeyeceği en azından kuşkulu kalır. Hatta eğer tecrübe ve tefekkür söyleyeceklerini söylese var olmayış kesinlikle kazanacaktır. Eğer mezarların kapısı çalınsa ve ölümlere

tekrar dirilmek isteyip istemedikleri sorulsa başlarını sallayacaklardır. Platon'un *Apologia*'sında Sokrates'in görüşü budur ve hatta neşeli ve sevimli Voltaire söylemekten kendini alamaz: *On aime la vie; mais le néant ne laisse pas d'avoir du bon: ve yine: Je ne sais pas ce que c'est que la ie éternelle, mais celleci est une mauvaise plaisanterie.*⁷ Ayrıca hayat her halükârda çok çabuk sona erecektir, dolayısıyla muhtemelen var olacağımız birkaç yıl artık var olmayacağımız sonsuz zamanın önünde tamamen kayboluverir. O nedenle düşünülecek olursa bu kısacık zaman dilimi üzerine bu kadar çok kaygılanmak, kendimizin veya başkasının hayatı tehlikeye düştüğünde böylesine titremek ve korkunç veçhesi belkemiğini oluşturan ölüm korkusundan ibaret olan tragedyaalar yazmak hatta gülünç bile görünür. Dolayısıyla hayata bu sınırsız bağlılık akıl dışı ve kördür ve ancak bütün varlığımızın kendi başına yaşama iradesinden ibaret olmasıyla açıklanabilir. Bu yüzden ne kadar acı, kısa ve belirsiz olursa olsun hayat ona en yüksek iyilik olarak görünecektir ve bu irade aslı itibariyle ve kendi başına bilgiden yoksundur ve kördür. Buna mukabil bilginin, hayata böyle bir bağlılığın kökeni olması bir tarafa hatta ona karşı olduğu söylenmelidir çünkü o hayatın değersizliğini gözler önüne serer ve bu suretle ölüm korkusuna karşı savaşıır. Ve bu savaştan galip çıkıp da insan neticede ölümü cesurca ve metanetle karşıladığı zaman bu büyük ve soylu bir şey olarak yüceltilir. Bu sebepten ötürü biz bilginin, en iç varlığımızın çekirdeği olsa bile, bu kör yaşama iradesine karşı zaferini selamlarız. Benzer şekilde bilginin bu savaşta yenik düştüğü ve bu yüzden hayata kayıtsız koşulsuz sınırsız sarılan, yaklaşan ölüme

7 (Hayatı seviyoruz, fakat hiçliğin de iyi tarafları var...

Ebedi hayatın ne olduğunu bilmiyorum fakat bu şimdiki hayat berbat bir şaka.)

karşı elindeki her türlü imkânla mücadele eden ve onu umutsuzlukla karşılayan kimseyi küçümseriz.⁸ Halbuki onda kendisini dışa vuran hem bizim hem tabiatın en asli varlığından başkası değildir. Yeri gelmişken burada bu sınırsız hayat sevgisi ve onu mümkün olan her türlü imkânla koruma çabasının neden alçak ve bayağı görüldüğü ve benzer şekilde her dinin bağılısı tarafından bu hayat hayırhah tanrıların şükranla mukabelede bulunulması gereken armağanı olmuş olsaydı bile neden bu çabaya değmezdi diye düşünülmesi sorulabilir. Ve neden hayatı hafife almak böylesine büyük ve soylu görünebiliyor? Bu arada bu mülahazaların teyit ettiği hususlar şu şekilde sıralanabilir: (1) Yaşama iradesi insanın en iç özüdür; (2) İrade kendi başına bilgidен yoksun ve kördür; (3) Bilgi kökeni itibariyle iradeye yabancı, arzi harici bir ilkedir; (4) Bilgi iradeyle çatışır ve bizim yargımız bilginin iradeye karşı kazandığı zaferi alkışlar.

8 *In gladiatoris pugnis timidus et supplices, et, ut vivere, liceat, obsecrantes eliam odisse solemus; fortes et animosos, et se acriter ipsos morti offerentes servare cupimus.* Cicero, Pro Milone, c. 34. (Gladyatör mücadelelerinde biz genellikle yenik düşüp yaşamalarına izin vermemiz için bize yalvaran korkakları hor görür nefret ederiz. Buna karşılık cesur ve gözü pek olanların, kendi özgür iradeleriyle ölüme atılanların hayatlarını korumak için çaba gösteririz.)

Eğer ölümü bize böylesine korkunç gösteren şey *var olmama* düşüncesi olmuş olsaydı o zaman zorunlu olarak henüz *var* olmadığımız zamanı da aynı dehşetle düşünürdük. Çünkü şurası çürütülemez derecede kesin-
dir ki ölümden sonraki *var* olmayış ölümden önceki *var* olmayıştan farklı olamaz ve dolayısıyla ilki diğerinden daha hazin ve acıklı değildir. Bütün bir sonsuzluk *henüz* biz *yok* iken kendi mecrasında akıp gidiyordu, fakat bu bizi hiçbir surette rahatsız etmez. Halbuki kısacık bir varoluşun bir lahzalık intermezzosunun⁹ ardından *artık* *var* olmayacağımız bir ikinci sonsuzluğun takip edeceğini ağır hatta tahammül edilmez buluruz. O halde varoluşa bu susamışlık şimdi onu tatmış ve çok tatlı bulmuş olmamızdan mı kaynaklanıyor? Yukarıda kısaca ortaya koyduğumuz gibi kesinlikle hayır; tersine elde edilmiş tecrübe *var* olmayışın kayıp cennetine sınırsız bir arzu uyarırdı. Ruhun ölümsüzlüğü umuduna her zaman “daha iyi bir dünya” umudu eklenir; bu mevcut dünyanın çok değerli olmadığını işaretidir. Bütün bunlara şu da ilave edilmelidir, ölümden sonra akıbetimizin ne olacağı sorusu kesinlikle hem sözlü hem yazılı olarak ölümden önceki halimizin ne olduğu sorusundan on bin kez daha fazla ele alınıp tartışılmıştır. Bununla beraber nazari bakımdan biri ne kadar bizim için ve meşru olarak sorun teşkil ediyorsa diğeri de o kadar ve meşru olarak sorun teşkil eder. İlâveten, bunların birine cevap bulmuş olan çok geçme-

9 (: İt. *intermezzo* (L. *intermedius*, fasıla, ara, orta/daki): İki perde arasında oynanan ufak piyes.)

den diğerinin temelini anlayacaktır. Dünyayı kucaklayan ve böylesine harikulade fikirlere sahip olan insan zihninin ait olduğu bedenle birlikte mezara gireceğini düşünmenin ne kadar sarsıcı olacağına dair güzel nutuklarımız vardır. Fakat aynı zihnin bu niteliklerle ortaya çıkmazdan evvel bütün bir sonsuzluğun geçip gitmesini sineye çektiği ve bunca zaman dünyanın onsuz nasıl mihverinde döndüğü hakkında hiçbir şey işitmeyiz. Ancak hiçbir soru kendisini irade tarafından bozulmamış olarak şundan daha doğal biçimde bilgiye yönelmez: Ben doğmazdan evvel sınırsız bir zaman geçip gitti. Bütün bu zaman zarfında ben neydim? Metafizik bakımdan buna belki şöyle bir cevap verilebilir: "Ben her zaman bendim"; yani "Bütün bu zaman boyunca ben diyen herkes bendi". Fakat şimdi buradan bizim şu bütününüyle tecrübeye dayanan bakış açımıza dönelim ve hiç var olmadığını var sayalım. Fakat o zaman kendimi gayet alışıldık ve gerçekten çok rahat bir durum olarak henüz var olmadığını sınırsız zamanı (düşünerek) ölümünden sonraki var olmayacağım sınırsız zaman için teselli edebilirim. Çünkü bensiz *a parte post*¹⁰ sonsuzluk bensiz *a parte ante*¹¹ sonsuzluktan daha korkunç olamaz, çünkü bu ikisini birbirinden araya hayat düşü denilen kısacık bir aranın girmesinden başka bir şey ayırmaz. Ölümden sonra varlığımın devam edeceğine dair delillerin tümü pekâlâ *in partem ante* de geçerli olabilir, ki bu durumda hayattan önceki var oluşu ispat ederler. Bu sebepten ötürü klasik Hindu ve Buda dini mensupları bu varsayımlarıyla oldukça tutarlı olduklarını gösterirler. Bu muammaları sadece Kant'ın zamanın idealliği öğretisi çözer; fakat bunu şimdi burada ele almayacağız. Ancak şu kadarı söylenmiş olanlardan haydi haydi çıkar: Artık var olmayacağımız zaman için kederlenmek henüz var

10 (: Hayattan sonra. Dolayısıyla öldükten sonraki...)

11 (: Hayattan önce. Dolayısıyla doğmazdan önceki...)

olmadığımız zaman için kederlenmek kadar saçmadır. Çünkü var oluşumuzun doldurmadığı zamanın doldurduğu zamanın geçmişinde veya geleceğinde olmasının bir önemi yoktur, hepsi birdir.

Fakat bu zaman mülahazalarını bir tarafa bırakacak olursak var olmayışı bir kötülük olarak görmek kendi başına bizatihi saçmadır; çünkü her kötülük tıpkı her iyilik gibi peşinen var oluşu, hatta bilinci gerekli kılar. Fakat o hayatla beraber sona erer, tıpkı uykuda ve bayılma nöbetlerinde olduğu gibi. Dolayısıyla bilincin yokluğu bizce içinde kötülük barındırmayan bir durum olarak bilinir ve öyle olduğu kabul edilir. Her halükârda onun vukuu her zaman bir an meselesidir. Epikuros ölümü bu açıdan düşünmüş ve gayet haklı olarak, biz varken ölüm yok, ölüm varken biz yokuz açıklaması ile (Diogenes Laertios, X, 27), \acute{o} $\theta\acute{\alpha}\nu\alpha\tau\omicron\varsigma$ $\mu\eta\delta\acute{\epsilon}\nu$ $\pi\rho\acute{o}\varsigma$ $\eta\mu\acute{\alpha}\varsigma$ (ölüm bizi ilgilendirmez) demişti. Yokluğu hissedilemeyen bir şeyi kaybetmiş olmak açık ki kötülük değildir. Bu sebepten ötürü var oluşun sona ermesi bizi var olmamış olmak kadar az rahatsız etmelidir. Dolayısıyla bilginin penceresinden bakılınca ölümden korkmak için kesinlikle hiçbir sebep yoktur. Fakat bilinç bilmeye dayanır; dolayısıyla bilinç için ölüm kötü değildir. Ayrıca ölümden korkan gerçekte benliğimizin bu bilen tarafı değildir, fakat *fuga mortis* bütünüyle ve münhasıran *kör* iradeden kaynaklanır, ki yaşayan her şey onunla doludur. Ne var ki daha önce yukarıda zikredildiği üzere bu *fuga mortis* onun için temel ve elzemdir, çünkü o yaşama iradesidir, onun bütün tabiatı hayat ve varoluş için çabalamaya dayanır ve kökeni itibariyle değil fakat ancak canlı teklerinde nesnelleşmesi sonucunda bilgiyle mücehhez hale gelir. Şimdi eğer bilgi sayesinde irade ölümü kendisini özdeşleştirdiği ve bu sebepten ötürü kendisini sınırlı gördüğü fenomenin sonu olarak görürse onun bütün tabiatı elindeki bütün imkânlarla ona karşı mücadele eder. Ölümden korkması

için gerçek bir sebebi olup olmadığını daha sonra araştıracacağız ve o zaman tabiatımızın isteyen ve bilen tarafı arasındaki gerekli ayrımla birlikte işaret edilmiş olan ölüm korkusunun gerçek kökenini hatırlayacağız.

Buna göre bizim için ölümü böylesine korkunç hale getiren şey hayatın sonundan ziyade—çünkü bu kimse için özellikle üzülmeye değer bir şey olarak görünmez—organizmanın yok oluşudur. Çünkü bu gerçekte kendisini beden olarak gösteren iradeden başka bir şey değildir. Fakat biz bu yok oluşu sadece hastalık veya yaşlılık belalarında gerçekten hissederiz; buna karşılık ölümün kendisi *özne* için sadece, beynin etkinliğinin sona erdiği, bilincin kaybolduğu ana dayanır. Bunu takiben bu sona ermenin organizmanın diğer bütün parçalarına yayılması aslında ölümden sonra gerçekleşen bir hadisedir. Dolayısıyla ölüm öznel bakımdan sadece bilinci ilgilendirir. Şimdi bu bilinç kaybının keyfiyetini herkes bir ölçüde uykuya dalıştan çıkarabilir; fakat gerçekten bayılan kimse bunu daha da iyi bilir, çünkü burada geçiş uykuda olduğu gibi tedricen ve rüyalar eşliğinde gerçekleşmez, önce bizi bilincimiz henüz tam olarak yerindeyken görme duyusu terk eder, hemen ardından derin bir tam bilinçsizlik hali bunun üzerine biner. Duyu/algı eşlik ettiği kadarıyla bu katiyen nahoş bir şey değildir; ve hiç kuşku yok nasıl ki ölüm uykunun kardeşiye bayılma nöbeti de onun ikiz kardeşidir. Hatta kaza sonucu ölüm de acı verici bir şey olamaz, çünkü genellikle derin yaralar bile bir zaman geçtikten sonra hissedilmez ve çoğu zaman ancak harici belirtilerinden dikkati çeker. Eğer ölümcül ise bunun anlaşılmasından kısa bir süre önce bilinç kaybolacaktır ve eğer daha sonra ölümla sonuçlanırsa durum diğer hastalıklarımızda nasılsa öyledir. Suda veya kömür dumanıyla ya da asılarak bilincini kaybeden herkes gayet iyi bilindiği üzere bunun acısız sancısız ger-

çekleştğini söyler. Ve şimdi son olarak doğal sebeplerle ölüm, yaşlılıkla, ötenazi yoluyla ölüm bile varoluştan hissedilmez bir tarzda tedrici bir kayboluş ve çıkıştır. Yaşlılıkta ihtiraslar ve arzular, nesnelere duyarlılıkla birlikte yavaş yavaş azalır; duygular artık kendilerini heyecanlandıracak bir şey bulamazlar; çünkü zihnimizde canlanan resimler zayıfladıkça zayıflar, tasavvurlar canlılığını gittikçe kaybeder. İzlenimler artık üzerimize yapışıp kalmaz, herhangi bir iz emare bırakmadan gelir geçer; günler gittikçe hızlanır; olaylar anlamını kaybeder; her şeyin rengi soluklaşır. Yaşlı, yılların yorgunluğuyla iki büklüm, şimdi eski benliğinin bir gölgesinden veya hayaletinden ibaret, ya sendeleyerek dolaşır ya da bir köşede dinlenir. Geriye ölümün yok edeceği daha ne vardır? Bir gün uyuklaması son uyuklama olur ve rüyaları —dır. Bunlar Hamlet'in meşhur monoloğunda hakkında soru sorduğu rüyalarıdır. Bizim tam şimdi bu rüyaları gördüğümüze inanıyorum.

Burada ayrıca şuna da işaret etmem gerekir ki hayatın sürdürülmesi, her ne kadar metafizik bir temeli olsa da, mukavemetsiz ve dolayısıyla çabasızsız gerçekleşmez. Organizma beynin faaliyetlerini askıya alarak, belli salgı-ları azaltarak, nefes almayı ve nabızı yavaşlatarak, vücut ısını düşürerek her gece buna boyun eğer. Buradan bu yaşam sürecinin bütünüyle durmasının sürükleyici güç için harikulade bir şey olacağı sonucuna varılabilir. Çoğu ölmüş kimsenin yüzündeki tatlı hoşnutluk ifadesinde belki de bunun bir payı vardır. Genel olarak ölüm âni ağır bir kâbustan kalkış anına benzetilebilir.

Şimdiye kadar ulaştığımız sonuçları hülasa edersek şunu söyleyebiliriz: Her ne kadar her şeyden çok korkuluyorsa da ölüm gerçekten bir bela yahut felaket olamaz, hatta çoğu zaman iyi ve arzu edilen bir şey, bir dost olarak görünür. Hayatları veya çabaları için üstesin-

den gelinmez engellerle karşılaşan, şifasız hastalıktan veya tesellisiz kederden mustarip herkes tabiatın rahmine geri dönüşü çoğu zaman kendilerine tabii bir çıkış yolu olarak açılan son çare görürler. Sair her şey gibi onlar da bu rahimden kısa süreliğine çıktılar, şanslarını kaybedenlerden daha elverişli varoluş şartları umuduyla ayartıldılar ve çıktıkları bu aynı yol her zaman açık kalır onlara. Bu geri dönüş yaşamının *cessio bonorum*udur.¹² Ancak burada bile ona ancak maddi veya manevi bir çatışmadan sonra girilir, çünkü böylesine isteyerek ve can atarak varoluşa çıktığı yere geri dönüşe karşı herkes çok çetin bir çaba içerisindedir; üstelik bu tattıracağı bunca acı ve kedere karşı bu kadar az neşe veren bir varoluş olduğu halde. Hinduların ölüm tannısı Yama'nın iki yüzü vardır, biri çok korkunç ve dehşet verici, diğeri çok neşeli ve hayırhah. Bu az evvel işaret edilmiş hususlardan zaten kısmen açığa kavuşmuş olmalıdır.

12 (: Terki mülk.)

Halen sınırları içinde kaldığımız tecrübeye dayalı bakış açısından şu mülahaza kendiliğinden ortaya çıkan ve bu yüzden doğru şekilde misallendirilmeyi ve kendi sınırları içine çekilmeyi hak eden bir düşüncedir. Bir cesedin görünüşü bana duyarlığın, uyarılma kabiliyetinin, kan dolaşımının, üreme ve benzeri güçlerin durduğunu gösterir. Buradan hiçbir şüpheye yer bırakmayacak şekilde, daha önce bunları harekete geçiren, ne var ki benim için daima meçhul olarak kalan şeyin şimdi artık harekete geçirmedeği ve dolayısıyla onlardan ayrıldığı sonucuna varım. Fakat şimdi buna: Bu sadece bilinç, dolayısıyla zihin (ruh) diye bildiğim şey olmalı, sonucunu eklemek isteseydim, bu sadece dayanaksız değil fakat açıkça yanlış bir sonuç olurdu. Çünkü bilinç bana her zaman kendisini organik hayatın sebebi olarak değil fakat onun bir ürünü ve sonucu olarak göstermiştir, zira o hayatın farklı dönemlerinde, hastalıkta ve sağlıkta, uykuda, baygınlıkta, ayılmada ve benzeri durumlarda onun sonucu olarak ortaya çıkmış ve kaybolmuştur. Dolayısıyla o her zaman organik hayatın asla bir sebebi olarak değil bir sonucu olarak ortaya çıkmış ve her zaman kendisini bunun şartları mevcut olduğu sürece—ama bu şartlardan bağımsız olarak değil—ortaya çıkan, kaybolan ve tekrar ortaya çıkan bir şey olarak göstermiştir. Hatta tam bilinç dengesizliğinin, çılgınlığın, onunla beraber durgunlaşıp sürünmeye girmesi ve diğer güçleri bastırması hatta hayatı tehlikeye atması bir tarafa, büyük ölçüde bunları, bilhassa uyarılma kabiliyetini veya kas gücünü artırıp genişlettiğini ve eğer başka başı çeken sebep yoksa hayatı kısaltmak-

tan çok uzattığına tanık olmuş olabilirim. Bu durumda bireyselliği organik olan her şeyin ve eğer bu kendinin bilincinde olan bir organizmaydı aynı zamanda bilincin de bir niteliği olarak biliyordum. Fakat şimdi bireyselliğin bu hayat veren ve benim bütünüyle meçhulüm olan kaybolmuş ilkenin doğal parçası olduğu sonucuna varmak için bir sebep yoktur; tabiatıta her yerde her bir münferit fenomeni benzer türden binlerce fenomende etkin olan evrensel bir gücün eseri olarak gördüğüm için bu daha da fazla böyledir. Ama diğer yandan teşekkül etmiş hayat burada sona erdiği için onu şimdiye dek harekete geçiren güç de bir hiç olmuştur sonucuna varmak için daha da az sebep vardır; çıkışın durması dokumacının ölümünü çıkarmak için ne kadar yeterliyse bu da o kadar yeterli bir sebep teşkil eder. Nasıl ki bir sarkaç çekim merkezini tekrar bularak sonunda sükûnete kavuşur ve böylece onun görünür bireysel hayatı sona ererse, hiç kimse buradan hareketle çekim gücünün sona erdiği sonucuna varmaz ve herkes onun her zaman olduğu gibi şimdi de sayısız fenomende faal olduğunu anlarsa (durum burada da böyledir). Elbette sarkaçta yerçekiminin faal olmaktan çıkmadığı fakat sadece faaliyetini görünür hale getirmekten çekildiği ileri sürülerek bu benzetmeye karşı çıkılabilir. Bunda ısrar eden kimse bunun yerine elektrik yükü boşaldıktan sonra elektriğin gerçekten faal olmaktan çıktığı elektrikli bir cisim düşünebilir. Bununla sadece tabiatın en aşağı güçlerine bile doğrudan sonsuzluk ve aynı anda her yerde hazır olma nitelikleri atfettiğimizi ve bu ömürsüz fenomenlerin gelip geçiciliğinin bizi bunlarla ilgili olarak bir an bile şaşırtmadığını göstermek istedim. Binaenaleyh hayatın durmasını hayat ilkesinin hükmünü yitimesi, dolayısıyla ölümü insanın bütünüyle yok olması olarak görmek daha da az aklımıza gelir. Düşünen ve dengeli bir anlayış üç bin yıl evvel Odysseus'un yayını

büken güçlü kol artık var olmadığı için onda böylesine güçlü bir şekilde faal olan güce bütünüyle yok olmuş bir güç olarak bakmayacaktır. Ve o bir adım daha ileri gidip o yayı bugün büken gücün ilk defa o kolla var olmaya başladığını ileri sürmeye kalkmayacaktır. Eskiden bir hayatı kuvveden fiile çıkarıp da şimdi kaybolan gücün serpilip gelişmekte olduğunu gördüğümüz hayatta faal olanın aynı güç olduğu fikri bize çok daha yakındır, hatta bu düşünce neredeyse karşı konulmazdır. Bununla beraber şunu kesinlikle biliyoruz, ikinci kitapta izah edildiği üzere, illiyet zinciri içerisinde varolan fani olandır; fakat bu şekilde var olan durumlar ve biçimlerden ibarettir. Buna mukabil bunlarda sebeplerin meydana getirdiği değişimin dokunmadığı madde bir yandan, diğer yandan doğal güçler olduğu gibi kalır; çünkü bunların her ikisi de bütün bu değişimlerin ön şartıdır. Fakat hayat veren ilke, daha derin bir araştırma onun bizatihi ne olduğunu öğrenmemizi mümkün kılana kadar, her halükârda öncelikle bir doğa gücü olarak düşünülmalıdır. Bu şekilde sadece bir doğa gücü olarak kabul edildiğinde yaşam gücü sebep sonuç silsilesinin tekrar tekrar ortaya çıkarıp kaldırdığı—ki tecrübede de bu süreçler bu şekilde cereyan ettiği üzere oluş ve bozuluşa sadece onlar maruzdur—biçimlerin ve durumların değişiminden bütünüyle etkilenmemiş olarak kalır. Dolayısıyla bu ölçüde bizim gerçek varlığımızın, derin özümüzün yok olmazlığı zaten kesinlikle ispat edilebilir.

Fakat bu kuşkusuz genellikle ölümden sonra varoluşumuzun devam edeceğiyle ilgili deliller hakkında ileri sürülmüş iddialar için yeterli karşılık olmayacağı gibi bu tür delillerden beklenen teselliye temin etmek için de kifayetsiz kalacaktır. Ancak yine de her kim ölümden mutlak yok oluş olarak korkarsa ölümün hayatının en iç ilkesine ilişmeksizin onu nasılsa öyle bırakacağına

dair mükemmel kesinliğe tepeden bakmaya güç yetiremeyecektir. Aslında varmak istediğimiz yere paradoksla ulaşabilir ve tıpkı doğa güçleri gibi sebep sonuç zincirinin içerisinde durumların sürekli değişmesinden etkilenmeksizin kalan bu ikinci şeyin, yani maddenin de bizi bir yok olmazlığın mutlak sürekliliğiyle buna temin edeceğini ileri sürebiliriz; ve bu sayede başka hiçbir şeyi kavramaya muktedir olmayan kimse yine de belli bir yok olmazlıktan emin olabilir. Fakat o zaman sorulacaktır: "Safi tozun toprağın, kaba maddenin devamlılığı hakiki iç varlığımızın bir devamı olarak nasıl görülebilir?"

Ah, siz bu tozu toprağı biliyor musunuz? Onun ne olduğunu ve ne yapabildiğini biliyor musunuz? Onu horlayıp hakir görmezden evvel ne olduğunu öğrenin. Şimdi burada toz ve kül olarak duran bu madde suda çözüldüğünde çok geçmeden kristallere dönüşecektir; metal gibi parlayacak, o zaman elektrik kıvılcımları çıkaracaktır. Galvanik yoğunluğuyla o en güçlü ve sağlam terkipleri çözerek toprağı metallere çeviren bir güçtür. Hatta o kendisi kendiliğinden bitkiye ve hayvana doğru şekillenecektir; ve sizin o dar kafalılığınızla kaybından bu kadar çekinip tedirgin olduğunuz bu hayat onun esrarlı döl yatağından gelişecektir. Şimdi böyle bir madde olarak varlığını sürdürmek mutlak hiçlik midir? Hatta ben maddenin bu devamlılığının bile bizim hakiki iç varlığımızın yok olmazlığının, her ne kadar ancak bir teşbih ve temsil içinde, daha doğrusu gölgeli bir taslak halinde de olsa, en büyük delilini teşkil ettiğini ciddi ciddi ileri sürmek isterim.

Bunu anlamak için 24. Bölümde ele alınmış meselenin açıklamasını hatırlamak yeterlidir, ki oradan safi biçimsiz maddenin—kendi başına asla algılanmayan fakat her zaman sürekli ve daimi olduğu var sayılan tecrübe dünyasının bu temelini—kendinde şeyin, dolayısıyla iradenin,

dolaysız, genel olarak görünür yansıması olduğu sonucu çıkmıştı. Dolayısıyla mutlak olarak kendinde iradeye ait olan şey tecrübe şartları içerisinde madde için de geçerlidir ve zamana bağlı yok olmazlık temsili içinde iradenin gerçek sonsuzluğunu yansıtır. Çünkü daha önce söylediğimiz gibi tabiat yalan söylemez, onun salt nesnel kavranışından kaynaklanan ve mantıklı olarak düşünülüp taşınmış hiçbir görüş mutlak olarak ve bütünüyle yanlış olamaz; en kötü durumda ancak tek yanlı ve kusurlu olabilir. Fakat böyle bir görüş, sözgelimi Epikuros maddeciliği gibi, su götürmez derecede tutarlı bir maddeciliktir ve nitekim onun tam karşısında yer alan, mesela Berkeley'inki gibi, mutlak idealizm ve genel olarak doğru bir *aperçudan* kaynaklanan ve dürüst bir şekilde işlenip geliştirilmiş her temel felsefe görüşü de böyledir. Sadece bunlar aşın derecede tek yanlı yorumlardır ve bu sebepten ötürü karşıtlarına rağmen her biri belirli bir bakış açısından eş zamanlı olarak doğrudurlar. Fakat bu bakış açısının üzerine çıkar çıkmaz ancak nispi olarak ve belirli sınırlar dâhilinde doğru olarak görünürler. Hepsini gözden geçirdiğimiz ve hepsindeki nispi doğruluğu görüp tanıdığımız en yüksek bakış açısı ve ayrıca bunlardaki yanlışlık bakımından bunun ötesi, böyle bir doğru genel olarak erişilebilir olduğu kadıyla mutlak doğrunun bakış açısı olabilir. Dolayısıyla yukarıda gösterildiği gibi gerçekten oldukça kaba ve dolayısıyla aynı derecede eski temel maddecilik görüşünde kendi hakiki iç varlığımızın yok olma-
zlığını onun safi gölgesi olarak temsil edilmiş haliyle, yani maddenin yok olma-
zlığıyla görüp anlarız; nitekim mutlak bir fiziğin daha yüksek doğalcılığında da onu doğa güçlerinin—ki bunlar arasında yaşam gücü herhalde sayılmalıdır—aynı anda her yerde bulunuşu ve sonsuzluğuyla temsil edilmiş olarak görürüz. O nedenle bu kaba temel görüşler bile içlerinde canlı varlığın ölümle mutlak yok oluşla karşılaşmaya-
cağı fakat tabiatın bütününde ve tabiatla birlikte var olmaya devam edeceği iddiasını taşırlar.

Bizi bu noktaya getirmiş olan mülâhazalar ve onunla ilgili olan daha ileri incelemelerin ortak hareket noktası canlı varlıkların hepsini etkileyen bu ilginç ölüm korkusuydu. Fakat şimdi bu bakış açısını değiştireceğiz ve münferit varlıklardan farklı olarak tabiatın bütününün ölüm karşısında nasıl hareket ettiğini incelemeye çalışacağız; ama burada da yine hep tecrübi olanın zemininde kalacağız.

Kuşkusuz hayatın ve ölümün üstüne oynanandan daha büyük bir kumar bilmeyiz. Bunlarla ilgili her karar en yüksek dikkat, ilgi ve korkuyla izleriz; çünkü gözümüzün önünde bahise sürülebilecek her şey sürülmüştür: her şey tehlikededir. Buna mukabil hiçbir zaman yalan söylemeyen ve her zaman dürüst ve samimi olan tabiat, tıpkı *Bhagavadgita*'daki Krişna gibi, bu bahiste gayet farklı konuşur. O der ki: Bireyin ölümünün ya da hayatının kesinlikle hiçbir önemi yoktur.

O bunu her canlının, hatta insanın hayatını, kurtarmaya gelmeye gerek duymaksızın en önemsiz tesadüflere terk ederek ifade eder. Yolunuzun üzerindeki böceği düşünün; farkında olmaksızın ayağınızın hafifçe dönüşü onun hayatı ya da ölümü üzerinde belirleyici olacaktır. Uçacak, kendini savunacak, aldatacak, saklanacak hiçbir araca sahip olmayan ve her bakımdan her şeye karşı hazır bir av olan ahşap salyangozuna bakın. Henüz açık ağda başına geleceklerden habersiz oynayan balığa; tembelliği sebebiyle kendisini kurtarabilecek sıçramadan alıkonan kurbağaya; üzerinde süzülen şahinden habersiz kuşa; çalılıktan kurdun gözleyip fırsatını kolladığı koyuna bakın. Üzerlerinde

ihtiyat ve teyakkuzun en küçük emaresini göremediğimiz bütün bu canlılar hayatlarını her an tehdit eden tehlikeler arasında saf saf dolaşmaktalar. Şimdi tabiat böylesi dile söze sığmaz bir maharetle vücuda getirdiği organizmalarını sadece daha güçlü olanın yırtıcı içgüdüsüne değil fakat aynı zamanda en kör kazaya, her aptalın keyfine, her çocuğun muzırlığına tasasız ihtiyatsız terk ettiği için bu bireylerin yok olmasının olmamasının kendisi için bir olduğunu, bunun kendisine bir zarar vermediğini, dolayısıyla herhangi bir anlam ve öneminin olmadığını ifade etmiş olur. Ona göre bütün bu durumlarda netice sebepten daha önemli değildir. Tabiat bunu gayet açık bir şekilde ifade eder ve asla yalan söylemez; sadece o söyledikleri üzerine yorum yapmaz, daha çok bunları bir kehanetin veciz üslubuyla ifade eder. Şimdi eğer her şeyin anası olan çocuklarını korumasız himayesiz tehdit edici bin bir tehlikenin içine tasasız kaygısız salıyorsa bunun tek sebebi olabilir: O çocukları düştüğünde başka bir yere değil güvende ve emniyette olacakları tek yere, kendi dölyatağına geri geleceklerini bilir. Dolayısıyla onların düşmeleri bir şakadan başka bir şey değildir. İnsan söz konusu olduğunda da diğer canlılara davrandığından farklı davranmaz; çünkü onun yukarıdaki ifadesi insanı da kapsamı içine alır; bireyin hayatta kalması veya ölmesi onun için birdir. Dolayısıyla onların belli bir anlamda bizim için öyle veya böyle olması neticeyi değiştirmeyen bir mesele olmalıdır, çünkü aslında biz kendimiz tabiatız. Zira eğer yeteri kadar derin görmüş olsaydık kesinlikle tabiatla aynı fikirde olur, hayatı ve ölümü onun karşıladığı kadar kayıtsız karşılar, kayıtsız kabul ederdik. Bu arada tabiatın bireylerin hayatıyla ilgili bu tasasız ve kayıtsız tavrını böyle bir fenomenin yok olmasının hakiki ve gerçek iç varlığı zerrece zarar vermemesine bağlamalıyız.

Eğer az önceki müşahedelerimize devam edersek sadece hayat ve ölümün en önemsiz kazalara bağlı olmakla kalmayıp organik varlıkların hayatının da genel olarak kısa ömürlü olduğunu, hayvanların ve bitkilerin bugün hayata gözlerini açıp yarın yumduklarını, doğum ve ölümün birbirlerini ara vermemecesine takip ettiğini buna mukabil inorganik şeylerin çok daha aşağıda yer almalarına rağmen kıyas kabul etmez derecede daha uzun bir ömre sahip olduklarını, fakat sınırsız derecede daha uzun olanının, bunu bile kendisine *a priori* attettiğimiz, mutlak biçimsiz maddenin payına düştüğünü görürüz. Şimdi bütün bunlar üzerine düşünecek olursak böyle bir eşya nizamının safi tecrübi fakat nesnel ve önyargısız kavranışını öyle zannediyorum doğal olarak şöyle bir düşünce takip edecektir: Bu nizam yüzeysel bir görünüşten ibarettir, böyle bir sürekli ortaya çıkış ve kayboluş hiçbir surette şeylerin köküne dokunamaz, fakat ancak nispi ve hatta sadece görünüş olabilir. Her yerde nazarımızdan kaçan ve bütünüyle sırlarla dolu olan bu her şeyin hakiki iç varlığı bu ortaya çıkış ve kayboluştan etkilenmez, bilakis ondan zarar görmeden varoluşunu sürdürür. Elbette bunun keyfiyetini ne algılayabilir ne de kavrayabiliriz ve bu sebepten ötürü onu ancak genel olarak burada gerçekleşmiş olan bir tür *tour de passe-passes*¹³ olarak düşünmeliyiz. Çünkü en kusurlu şey, en aşağıda yer alan, inorganik madde hiçbir tasalluta uğramaksızın varlığını sürdürürken, her zaman ta en başından yeniden vücut bulması ve kısa bir zaman aralığının ardından kendileri gibi hiçlikten hayata gözlerini açan yenilerine bir kez daha yer açmak için mutlak olarak bir hiç olması lazım gelen en mükemmel varlıklar, yani sınırsız derecede karmaşık

13 (: Afsunlama hilesi.)

ve tasavvur edilemez derecede dahiyane teşekkülleriy-
le canlı şeylerdir.

Bu o kadar aşikâr biçimde saçma bir şeydir ki asla eşyanın hakiki nizamı olamaz, fakat daha çok böyle bir nizamın üzerini örten bir örtü, veya daha doğru bir ifadeyle, varlığını zihnimizin yapısına borçlu olan, böyle bir yapı sayesinde ortaya çıkabilen bir fenomen olabilir. Aslında karşısında hayat ve ölümün birbirine zıt ve karşıt olduğu bu münferit varlıkların varoluşu ve var olmayışı¹⁴ ancak nispi olabilir. Dolayısıyla tabiatın dili—ki o dille bize bu nizam mutlak bir şey olarak verilir—eşyanın nizamının hakiki ve nihai ifadesi olamaz, belki ancak bir *patois du pays*¹⁵ diğer bir deyişle, ancak sadece izafi olarak doğru, *cum grana salis*¹⁶ anlaşılması gereken, sözde bir şey veya daha doğru bir ifadeyle, mevcudiyetini zihnimize borçlu bir şey olabilir. Burada sözcüklerle anlatmaya çalıştığım türden sezgiye dayalı, doğrudan kanaatin kendisini herkese, elbette kafası alelade neviden olmayan herkese zorla kabul ettireceğini söyleyeceğim. Bu nevi kafalar sadece münferit şeyi ve onu sadece ve münhasıran o hüviyetiyle bilebilirler, bilgileri hayvanın kafa yapısına benzer tarzda sıkı sıkıya münferit şeylerin bilgisiyle sınırlıdır. Buna karşılık ancak bir ölçüde daha yüksek bir güce sahip, hatta münferit varlıklar küllilikleri, ideeleri içinde görmeye başlayan bir yetenek belli bir ölçüde bu kanaati paylaşacaktır. Çünkü bu dolaysız ve o sebeple kesin bir kanaattir. Hatta ölümü yok oluşları olarak görüp gayet ciddi şekilde korkan da ancak küçük, dar kafalardır; bariz bir kabiliyetle özellikle kayınılmış olanlar bu tür korkulardan bütünüyle uzaktır.

14 (Yani: Bu varoluş ve var olmayış açısından bir birine zıt görünen hayat ve ölüm...)

15 (: Taşra ağzı.)

16 (: İhtiyat kaydıyla.)

Platon haklı olarak felsefenin tamamını idealar öğretisinin bilgisi, bir başka deyişle, cüzide külli olanın sezilip algılanması üzerine oturtur. Fakat burada sözü edilen ve doğrudan doğanın kavranılmasından doğan kanaat *Vedalar*'ın *Upanişadlar*'ının kolay kolay safi insan olarak düşünülemez yazarlarında aşın derecede diri ve canlı olmuş olmalıdır. Çünkü bu kanaat bize onların hudutsuz sayıdaki sözlerinden öylesine karşı konulması güç biçimde konuşur ki onların zihnen/ruhen dolaysız aydınlanışlarını, zaman bakımından ırkımızın kökenine daha yakın olan bu bilgelerin şeylerin iç özünü çoktan kuvvetten düşmüş, bozulmuş ırkın, $\text{o}\lambda\ \nu\omega\ \beta\text{p}\text{o}\tau\text{o}\iota\ \epsilon\iota\sigma\iota\nu$ ¹⁷ kavrayabileceğinden daha açık ve daha derin şekilde kavramalarına bağlamamız gerekir. Fakat hiç kuşku yok, onların bu kavrayışına Hindistan'ın hayatın bizim kuzey dünyamızdan çok farklı derecede nüfuz ettiği doğal dünyası da yardım ediyordu. Hal böyle olmakla beraber, Kant gibi büyük bir kafanın yaptığına benzer şekilde tefekkürle, farklı bir yoldan da olsa, aynı sonuca ulaşmak mümkündür. O bize süratle değişen bu fenomenler dünyasının kendisini sergilediği zihin melekemizin şeylerin hakiki, nihai özünü değil fakat sadece gelip geçici görünüşünü kavrayabildiğini öğretir. Çünkü, benim daha sonra ilave ettiğim gibi, kökeni itibariyle onun yazgılı olduğu şey irademizin önüne saikler koymaktan, diğer bir söyleyişle, değersiz hedeflerinin gerçekleştirilmesinde ona yardımcı olmaktan ibarettir.

Fakat nesnel ve önyargısız doğa incelememizi daha da ileri götürelim. Şimdi eğer ben bir canlı öldürsem, bu bir köpek, bir kuş, veya hatta sadece bir böcek bile olabilir, bu varlık, daha doğrusu böylesi harikulade bir fenomen sayesinde daha birkaç dakika önce onun dopdolu hayat

17 (: Şimdi biz ölümlüler gibi.)

enerjisi ve sevgisi içinde kendisini gösteren ilk ve asli güç, benim o uğursuz veya düşüncesiz eylemimle bir hiç haline gelmiş olabilirdi. Ayrıca diğer yandan her lahza sonsuz çeşitlilikte hayata gözlerini açan güç ve itkiyle dolu her türden milyonlarca canlı kendilerini dünyaya getiren edimden önce asla mutlak manada hiç olmuş ve o hiçlikten mutlak başlangıca ulaşmış olamazlardı. Bu şekilde bu yaratıklardan birinin nereye gittiğini hiç bilmeksizin görüş alanımdan çıktığını ve bir başkasının nereden geldiğini hiç bilmeksizin görüş alanımda belirmediğini, buna ilave olarak her ikisinin de aynı biçime, aynı iç öze, aynı karaktere sahip olduğunu ve sadece hayatta kaldıkları süre boyunca tekrar tekrar üstlerinden atıp yeniden büründükleri o aynı maddeden olmadıklarını görürsem o zaman ortadan kaybolan ve onun yerinde ortaya çıkanın sadece küçük bir değişim—hayat formunun bir yenilenişi—geçirmiş bir ve aynı şey olduğu ve dolayısıyla uyku birey için neyse ölümün de tür için aynı şeyi ifade ettiği varsayımı—işte bu varsayım o kadar yalın ve yakındır ki zihinlerimiz yanlış temel görüşlerin zorla benimsetilmesiyle gençlikte ifsat edilmiş olup da boş inançlara dayalı korkuyla hatta yanına bile yaklaşmadan yolunun üzerinden kaldırıp atmadıkça aklımıza gelmemesi imkânsızdır. Fakat karşıt varsayım, yani bir canlının doğumunun bir hiçten meydana geliş ve dolayısıyla ölümünün mutlak bir yok oluş olduğu, buna ilave olarak insanın da hiçten vücuda getirildiği, dahası köpek, maymun ve fil ölümle yok olurken onun bireysel ve sonsuz bir gelecek hayata üstelik bilinçle birlikte sahip olduğu varsayımı gerçekten sağlam aklın karşı çıkmaktan ve saçma olduğunu ilan etmekten kendini alamayacağı bir şeydir. Eğer yeterince sık tekrarlandığı üzere bir sistemin sonucunun sağduyunun dile getireceği şeylerle mukayesesi onun doğruluğunun miyarı olarak

Ölüm ve Onun Hakiki Varlığımızın Yokediimezliğıyle İlişkisi Üzerine

kabul edilirse Descartes'tan başlayıp Kant'tan önceki eklektiklere kadar süre gelen, hatta şimdi bile Avrupa'da okuryazar kesimlerin büyük bölümünün hâkim görüşü olan sistemin bağlularının burada bir kez daha bu denek taşına tabi tutulmalarını isterim.

Doğanın hakiki simgesi her yerde her zaman dairedir, çünkü o yinelenmenin kalıbıdır; esasen bu doğadaki en genel formdur. Çünkü doğa gök cisimlerinin deveranından organik varlıkların doğum ve ölümüne kadar her şeyde onu müessir kılar. Zaman ve onun içindeki her şeyin dur durak bilmeyen akışında ardı arkası kesilmeyen bir varoluş yani doğa ancak böyle mümkün hale gelir.

Sonbaharda böceklerin ufacık dünyasını gözlemleriz ve uzun bir uykuya, uyuşturucu kış uykusuna yatmak için yataklarını nasıl hazırladıklarını görürüz. Bir başkası kışı bir krizalit olarak geçirmek ve baharda dinçleşip mükemmelleşmiş olarak uyanmak için bir koza örer. Son olarak onların çoğu ölümün kollarında sükûna kavuşma niyetiyle yumurtalarını bırakmak, böylece bir gün bunlardan yenilenmiş olarak çıkmaları için, uygun bir yeri nasıl da dikkatle ve ihtimamla düzenlerler.

Bu tabiatın büyük ölümsüzlük öğretisidir. O bize uyku ile ölüm arasında köklü ve esaslı bir farkın olmadığını, varoluşu birinin ancak diğeri kadar tehlikeye attığını açıklamaya çalışır. Böceğin bir kavuğu, bir deliği veya yuvayı hazırlarken, baharda çıkacak larvalar için yiyeceklerle birlikte buraya yumurtalarını bırakırken gösterdiği dikkat ve ihtimam ve ardından sükûnet içinde ölüşü insanın ertesi sabah için giyeceklerini ve kahvaltısını hazır hale getirirken gösterdiği özene ve ardından da sükûnet içinde yatağına gitmesine benzer. Aslında bu sonbaharda hayata veda eden böcek bizatihi ve hakiki özü itibariyle baharda kuluçkadan çıkacak böcekle, tıpkı uykuya dalan kişiyle ertesi

sabah kalkan kişi gibi, aynı olmamış olsaydı böyle bir şey gerçekleşemezdi.

Bu müşahedelerden sonra şimdi kendimize ve türümüze geri dönüyoruz. İleriye, istikbale doğru atfı nazar edip ardından âdetleri, uğraşları ve özelemlerinin tuhaf biçimiyle milyonlarca bireyle birlikte gelecek nesilleri zihnimizde canlandırmaya çalışıyoruz. İşte o zaman şu sorularla karşılaşırız: Bütün bunlar nereden gelecek? Şimdi neredeler? Gelecek nesilleri içinde saklayan, dünyalara gebe bu hiçliğin zengin dölyatağı nerede? Bu sorulara gülerek verilen doğru cevap şu olmayacak mıdır: Münhasıran gerçek olanın her zaman olduğu ve olacağı yerden, yani şimdiki zaman ve onun muhtevasından başka nerede olabilirler?—dolayısıyla seninle gafil sorucu, sen ki kendi hakiki özün hakkında bu yanılgıyla ağacın dallarındaki yapraktan farksızsın. Sonbaharla solup düşmeye hazır hale gelen bu yaprak yok oluşuna üzülüp kederlenir, baharda ağacı giydirecek taze yeşile bakıp teselli olmaz fakat feryat edip durur: "Ben bunlar değilim! Bunlar tamamen farklı yapraklar!" Ah, budala yaprak! Nereye gitmek istiyorsun? Ve ötekilerin nereden geleceğini zannediyorsun? Uçurumundan ürküp korktuğun hiçlik nedir? Hakiki iç varlığını, o varoluşa böylesine susamış olanı tanı; onu ağacın iç, esrarlı, sürgün veren gücünde bir kez daha gör ve tanı. Bu güç bütün yaprakların ortaya çıkışında her zaman bir ve aynıdır ve ortaya çıkış ve kayboluşla ona dokunulmuş olmaz. Ve şimdi,

οίη περ φύλλων γενεή, τοίη δὲ καὶ ἀνδρῶν
(Qualis foliorum generatio, talis et hominum.)¹⁸

Şimdi etrafımda vızıldayıp duran sinek akşam uyumaya gidip ertesi sabah tekrar vızıldar mı yoksa akşam ölür

18 (: Ağaçtaki yapraklar nasılsa insan nesilleri de öyle.)

de baharda onun yumurtasından çıkan bir başka sinek mi vızıldar, bu kendi başına alındığında aynı şeydir. Fakat o zaman bunları birbirinden temelli farklı şeyler olarak sunan bilgi kayıtsız koşulsuz değil fakat izafi bir bilgidir, kendinde şeyin değil fakat onun tezahürünün bilgisidir. Sabahleyin sinek tekrar var olur; o da baharda tekrar var olur. Zira kışı geceden ne ayırır? Burdach'ın *Physiologie'sinin*, C. I, § 275'inde okuruz: "Sabah saat ona kadar henüz hiç *Cercaria ephemera* (tek hücreli organizmalar sınıfından biri) (enfüzyonda) görülmez ve saat on ikide su onlarla kaynar. Akşam ölürlere ve ertesi sabah yenileri hayata gözlerini açarlar. Nietzsche ardı ardına altı gün bunları gözlemlemiştir."

Demek ki her şey bir müddet oyalanıyor sonra ölümün kollarına atılıyor. Bitki ve böcekler yaz sonunda; hayvan ve insan birkaç yıl sonra ölüyor; ölüm bıyıp usanmaz hasadı kaldırır. Fakat bütün bunlara rağmen aslında durum hiç böyle değilmiş, her şey her zaman var ve yerli yerindeymiş, sanki hiçbir şey yok olmuştuk gibi görünür. Bitki daima serpilir ve tomurcuklanır, böcekler vızıl vızıl çalışır, hayvan ve insan her dem taze ve gençtir ve daha önce binlerce kez tattığımız kirazları her yaz tekrar önümüzde buluruz. Her ne kadar zaman zaman adlarını değiştirseler de milletler de ölümsüz bireyler gibi var olurlar. Hatta eylemleri, yaptıkları ve kendilerine yapılan şeyler her zaman aynıdır, her ne kadar tarih her zaman farklı bir şey anlatıyormuş havasındaysa da. Çünkü o bir çiçek dürbününe benzer her döndürüşte bize yeni bir suret, yeni bir kümelenme gösterir, halbuki gerçekte gözümüzün önünde olan şey her zaman aynıdır. Şu halde bize kendisini oluş ve bozuluşun şeylerin gerçek özlerini ilgilendirmediği, ilişmediği, nasılsa öyle kaldığı, o nedenle yok olmaz olduğu, dolayısıyla var olmak *isteyen (irade eden)* her şeyin aslında sürekli ve sonsuz olarak var olduğu düşüncesinden daha karşı

konulmaz biçimde kabul ettiren şey nedir? Binaenaleyh belirli zaman noktasında sivrisinekten file kadar bütün hayvan türleri hep birlikte ve eksiksiz olarak var olurlar. Kendilerini zaten binlerce kez yenilemişler ve buna rağmen aynı kalmışlardır. Tıpkı kendilerinden önce yaşamış olanlar ya da kendilerinden sonra yaşayacaklar gibi onlar da başkaları hakkında hiçbir şey bilmiyorlar. Onlar her zaman yaşayan türler; ve bireyler türün yok olmazlığının ve onunla özdeşliklerinin bilinciyle neşe içinde var olurlar.

Yaşama iradesi kendisini sonsuz bir şimdi içinde izhar eder, çünkü o türün hayatının formudur ve işte bu sebepten ötürü o yaşlanmaz, hep genç kalır. Uyku birey için, veya göz kırpmaya göz için neyse ölüm de tür için odur; Hinduların tanrıları insan formunda tezahür ettiklerinde göz kırpmamalarıyla tanınırlar. Nasıl ki akşamın çökmesiyle dünya karanlık içinde kaybolur ama bir an için bile var olmaktan kesilmezse insan ve hayvan da ölümle görünürde kaybolur fakat hakiki iç varlıkları bundan etkilenmezsin var olmayı sürdürür. Şimdi doğum ve ölümün sınırsız derecede hızlı titreşimler içinde birbirini takip edişini zihnimize canlandırmaya çalışalım, önümüzde iradenin sürekli ve kalıcı nesnelleşmesini, varlıkların çağlayanın üzerindeki gökkuşağı gibi sabit duran sürekli idealarını buluruz. Bu zaman içerisindeki ölümsüzlüktür. Bunun sonucunda ölüm ve bozulmanın binlerce yılına rağmen kaybolan hiçbir şey, maddenin tek bir atomu, hele hele kendisini doğa olarak gösteren iç varlığa ait hiçbir şey yoktur. Buna binaen herhangi bir anda neşeyle haykırabiliriz: "Zaman, ölüm ve bozulmaya rağmen hâlâ hepimiz hep birlikte varız!"

Belki de insana dair bir istisna yapılmalıydı. Çünkü o bu oyun hakkında kalbinin derinliklerinden bir defa demiş olmalı: "Ben artık bunu sevmiyorum." Fakat bunu konuşmanın yeri burası değil.

Bununla beraber doğum sancıları ve ölümün acılığının yaşama iradesinin kendisini nesnelleşmesi içinde sürdürdüğü iki sürekli şart olduğuna, diğer bir deyişle, bizim bizatihi varlığımızın zamanın akışından ve nesillerin ortadan kayboluşundan etkilenmemiş olarak bir sonsuz şimdi içinde var olduğuna ve yaşama iradesinin olumlanmasının meyvesini tattığına gerçekten dikkat çekilmeli. Bu ancak her gece uyumamız şartıyla gün boyunca uyanık kalabilmemize benzetilebilir; hatta bu güç geçitin anlaşılması için bu tabiatın bize sunduğu bir yorumdur. Çünkü canlı faaliyetlerinin askıya alınması uyku; organik faaliyetlerin inkıta uğraması ise ölümdür.

Şimdinin dayanağı, veya muhtevası, πλήρωμα veya maddesi bütün zaman boyunca gerçekte aynıdır. Bu aynılığı doğrudan tanımanın imkânsızlığı, zihnimizin formu ve sınırı olan zamandır. Sözelimi onun sayesinde müstakbel bir hadisenin henüz var olmaması hadise gelip geçtiğinde farkına vardığımız bir yanılısamaya dayanır. Böyle bir yanılısamayı zihnimizin temel yapısı üretir ve bu zihnimizin tabiatın ellerinden şeylerin iç varlığını kavrama amacıyla değil fakat sadece saikleri kavrama ve dolayısıyla iradenin bireye ait ve zaman içerisindeki bir fenomenine hizmet etmek maksadıyla çıkmasından hareketle açıklanır ve meşruiyetini de orada bulur.¹⁹

19 Sadece tek bir şimdi vardır ve her zaman var olan budur: Çünkü o bilfiil varoluşun yegâne formudur. Geçmişin bizatihi şimdiden farklı olmadığı fakat bunun sadece form olarak zamana sahip olan idrakimizde böyle olduğu kavrayışına ulaşmalıyız. Şimdi kendisini geçmişten ancak onun sayesinde farklı gösterir. Bu kavrayışı daha kolay hale getirmek için insan hayatının zamanın akışı ve mekânların farklılığı, en kanşık çeşitlilik ve ardışıklık içinde bize birbirini takip eder vaziyette sunulan iyi kötü, talihtalihsiz, sevindirici ve korkutucu bütün hadiselerini ve sahnelerini aynı anda, eş zamanlı ve daima, *Nunc stans*'da mevcut olarak tasavvur edelim, oysa belli ki ancak var olan bu şimdi şimdidir sadece; biz yaşama iradesinin nesnelleşmesinin gerçekten ne anlama geldiğini o zaman anlayacağız. Günlük hayatı tasvir eden resimlerden aldığımız hazzın büyük bölümü de esas itibariyle hayatın bu gelip geçici sahnelerini sabit ve kalıcı hale getirmelerinden kaynaklanır. Metempsychosis dogmasının kökü de az önce anlatılan hakikatin duyurduğu hissiyatta aranmalıdır.

Bizi burada ilgilendiren müşahedelerin künhüne nüfuz eden Elealılann paradoks gibi görünen öğretilerinin ne manaya geldiğini de anlar. Onların dedikleri şuydu: Oluş ve bozuluş diye bir şey yoktur, bütün sağlam ve sabit durur:

Πάρμενίδης καὶ Μέλισσος ἀνήρσυν γένεσιν καὶ φθορὰν, διὰ τὸ νομίζειν τὸ πᾶν ἀχίνητον (*Parmenides et Melissus ortum et interitum tollebant, quoniam nihil moveri putabant. Stobaeus, Eclogues, 1, 2 1*).²⁰ Benzer şekilde Pluktarkhos'un bizim için *Adversus Coloten*, c. 12'de muhafaza ettiği Empedokles'in şu güzel pasajına da burada ışık tutulur:

Νήπιοι οὐ γάρ σφιν δολιχόφρονές εἰσι μέριμναι,
Οἱ δὴ γίνεσθαι πάρος οὐχ ἐὼν ἐλπίζουσι,
Ἦ τι χαταθνήσχειν καὶ ἐξόλλυσθαι ἀπάντη
Οὐχ ἄν ἀνὴρ τοιαῦτα σοφὸς φρεσὶ μαντεῦσαιτο
Ὡς ὄφρα μὲν τε βιῶσι (τὸ δὴ βίωτον χαλέουσι),
Τόφρα μὲν οὖν εἰσίν, καὶ σφιν πάρα δεινὰ καὶ
ἔσθλά,
Πρὶν δὲ πάγεν τε βροτοὶ, καὶ ἐπεὶ λύθεν, οὐδέν
ἄρ' εἰσίν.

(Stulta, et prolixas non admittentia curas
Pectora: qui sperant, existere posse, quod ante
Non fuit, aut uliam rem pessum protinus ire;
Non animo prudens homo quod praesentiat ullus,
Dum vivunt (namque hoc vitae nomine signant),
Sunt, et jortuna turn eonflietantur utraque;

20 (: Parmenides ve Melissos oluş ve bozuluşu inkâr ediyorlardı, çünkü onlar evrenin hareketsiz olduğuna inanıyorlardı.)

Ante ortum nihil est homo, nee post junera
quidquam.)²¹

Diderot'nun yerinde şaşkırtıcı olan *Jacques le Fataliste*'indeki hayli ilginç bir pasaj burada bir o kadar zikredilmeye layıktır: *Un chateau immense, au frontispice duquel on lisait: "Je n'appartiens à personne, et j'appartiens à tout le monde: vous y étiez avant que d'y entrer, vous y serez encore, quand vous en sortirez."*²²

Elbette doğduğunda hiçten meydana geldiği anlamında ise eğer kastedilen hiçlik ölümle de hiç olduğu söylenebilir. Ama bu hiçliğin ne olduğu hakkında tam bilgi edinmek ilginç olurdu, çünkü bu tecrübi hiçliğin hiçbir surette mutlak bir hiçlik, bir başka ifadeyle, her anlamda hiçlik olmadığını anlamak için mutedil bir sezış gücünden fazlası gerekli değildir. Daha önce tecrübi müşahedeyle şu kavrayışa ulaşmıştık: Ebeveynin ayırt edici özelliklerinin tümü çocuklarında yeniden ortaya çıkar ve böylece ölüm aşılmış olur. Ne var ki bu konuyu ileride özel bir bahiste konuşma fırsatı bulacağız.²³

21 (: Daha önce var olmayanın ortaya çıkabileceğini
Ya da ortadan kaybolup bir hiç olabileceğini düşününler
Budala ve yoksundur uzak görüşlü düşünmeden...
Asla görünmez böyle şeyler bilgenin gözüne
Yaşadığımız sürece—hayat dediği şeyi insanların—
Boyun eğeriz ancak iyi ve kötüye o süre boyunca
Ve doğumdan önce ve ölümden sonra hiç olduğumuz.)

22 (: Devasa bir şato ki ön girişinde okunur: "Ben kimseye ait değilim ve ben tüm dünyaya aitim; ona girmezden evvel onun içindeydiniz ve çıkıp gittiğinizde onun hala içinde bulunacaksınız.")

23 (Kap. XLII: *Leben der Gattung*: Türün Hayatı.)

Zamanın beraberinde bütün muhtevasını alıp götürerek dur durak bilmeyen karşı konulmaz uçup gidişi ile bilfiil var olanın, hep bir ve aynı olanın katı hareketsizliği arasında olandan daha büyük bir karşıtlık yoktur. Ve eğer bu bakış açısından nazarımızı bütünyle nesnel bir tarzda hayatın dolayimsız hadiselerine çevirecek olursak *nunc stans*²⁴ zaman çarkının tam ortasında bizim için açık ve görünür hale gelir. Kıyas kabul etmez derecede daha uzun bir hayat yaşayan ve tek bir bakışta insan soyunu bütün ömrüyle tarassut eden bir varlığın gözünden doğum ve ölümün mütemadiyen birbirinin yerini alması sürekli bir titreşimden ibaret görünecektir. Buna binaen onda sürekli olarak hiçlikten geliş ve hiçliğe göçüş görmek akla gelmeyecek, fakat nasıl ki hızla dönen kıvılcım gözümüze yekpare bir daire, hızla titreşen çelik yay yekpare bir üçgen, titreşen tel bir iğ olarak görünüyorsa tür de onun nazarında var olan ve hep aynı kalan, doğum ve ölüm de titreşimler olarak görünecektir.

Onu önce hayvanlarda incelemeye karar vermediğimiz ve kendimiz için de övüngeç ölümsüzlük ismi altında onlardan ayrı bir sınıf talep ettiğimiz sürece ölümle hakiki varlığımızın yok olmazlığı hakkında yanlış fikirlerin tutsağı olmaktan kurtulamayacağız. Fakat özünde ve bariz yönlerimiz itibariyle hayvanlarla aynı olduğumuz gibi aşikâr hakikati kabule karşı çoğu kimsenin böylesine ayak direyerek mücadele etmesinin tek sebebi bu

24 (: Halihazır.)

küstahlık ve onun temelini teşkil eden görüş darlığıdır; aslında bu tür kimseler hayvanlarla akrabalığımızın her emaresi karşısında geri çekilirler. Fakat hakiki varlığımızın yok olmasının gerçek bilgisine onları götüreceği yolu sair her şeyden daha fazla tıkayan o hakikatin bu şekilde inkândır. Çünkü eğer biz herhangi bir şeyi yanlış bir yol üzerinde ararsak sırf bu sebepten ötürü doğru yolu terk etmiş oluruz ve takip ettiğimiz o yoldan neticede elimize gerçeklere gözümüzü açmaya gecikmiş olmaktan başka bir şey geçmez. Onun için bize kalan hakikati dosdoğru takip etmek, peşin hükümlere ve kuruntulara kapılmadan tabiatın ışığını kendimize rehber edinmektir. Ve her şeyden önce her yeni doğan hayvanın görünüşünde hiç yaşlanmayan türünün varlığını tanımayı öğrenmemiz gerekir. O ki sonu başı olmayan gençliğinin bir yansıması olarak soyunun her mensubuna zamana bağlı bir gençlik verir. Bırakalım o sanki dünya bugünün dünyasıymış gibi bir kez daha yeni ve taze olarak ortaya çıksın. Ve bu yılın baharının kırlangıcının ilk baharın kırlangıcından mutlak manada farklı olup olmadığını ve aslında bu ikisi arasında yoktan yaratma mucizesinin milyon defa yenilenmiş ve mutlak yok oluşun eline bir o kadar devredilmiş olup olmadığını dürüstçe kendimize soralım. Eğer birini şimdi bahçede oynayan kedinin orada üç yüz yıl önce aynı şekilde hoplayıp zıplayan ve aynı oyunları yapan kedinin aynısı olduğuna ciddi ciddi ikna etmeye çalışsaydım bana çılgın gözüyle bakacağını gayet iyi biliyorum. Fakat şunu da biliyorum ki bugünkü kedinin üç yüz yıl önceki kediden bütünüyle ve temelli olarak farklı olduğuna inanmak çok daha saçmadır.

Bu akıl sır ermez deruni varlığın var olduğu haliyle bir bütün olarak alındığında muhtemelen hiç olamayacağını açık seçik farkına varmak için yüksek omurgalılardan birini samimi ve ciddi şekilde düşünmeye koyulmamız

yeterlidir; ama bu onun gelip geçiciliğini bilmemize mani değildir. Bu söz konusu hayvanda ideasının (tür) sınırsız tabiatının bireyin sınırlı yapısına kazanmış olmasına bağlıdır. Çünkü her zaman önümüzde bulduğumuz bireyin farklı bir varlığı olduğu belli bir anlamda, yani kapsamı içine aynı zamanda mekân ve zamanı da dahil ettiğimiz yeter sebep ilkesine dayandığı anlamda elbette doğrudur; bunlar *principium individuationis* oluştururlar. Ama bir diğer anlamda, yani gerçekliğin sadece şeylerin sürekli biçimlerine, idealara ait olduğu anlamda doğru değildir; ve bu Platon için o kadar açık bir hadiseydi ki onun temel düşüncesi, felsefesinin merkezi haline geldi; öyle ki Platon onu kavrayış gücünün genel olarak felsefe yapma yeteneğinin ölçütü olduğunu söyler.

Nasıl ki büyük şelalenin buharlaşan damlacıkları aydınlanma hızına bağlı olarak değişiyor ve fakat temelini teşkil ettikleri gökkuşağı sükûn içerisinde değişmez kalıyor, bu dur durak bilmeyen değişimden etkilenmiyorsa her idea, yani canlı varlıkların her türü de bireylerinin sürekli değişimiyle hiç etkilenmeksizin aynı kalır. Fakat yaşama iradesi gerçekte *idea* veya türe kök salar ve kendisini türde izhar eder; dolayısıyla irade gerçekte sadece türün devamıyla ilgilenir. Sözgelimi doğan ve ölen aslanlar çağlayanın damlacıkları gibidir; fakat *leonitas*, aslanın ideası veya formu şelalenin üzerindeki sarsılmayan ve kımıldamayan gökkuşağına benzer. Bu sebepten ötürüdür ki Platon gerçek ve hakiki varlığı sadece *idealara*, yani türe; fakat bireylere sadece dur durak bilmeyen oluş ve bozuluş atfediyordu. Yok olmaz tabiatının derin idrakinden aynı zamanda nefis itimadı ve gönül huzuru ortaya çıkar; bunların sayesinde her canlı ve hatta her insan teki kendilerini her an yok edebilecek bir yığın değişim ve tehlikenin ortasında tasasız kaygısız dolaşüyor, daha da önemlisi ölüme doğru yürüyor. Ne

var ki onun gözlerinden türün bu yok oluştan etkilenmeyen ve müteessir olmayan barışı parlar. Hatta insana bile bu barış ve sükûnet belirsiz ve değişen dogmalarla verilemez. Ne var ki daha önce söylediğimiz gibi her hayvanın görüntüsü ölümün hayatın özü, tezahürü içinde irade için bir engel olmadığını bize öğretir. Her canlıda ne akıl sır ermez sır barınır! En yakınınızdakine bakın; köpeğinize bakın, nasıl da neşeli, nasıl da sükûnet içerisinde dir! Bu köpeğin hayat sırası gelmezden önce binlerce köpeğin ölmesi gerekmiştir; fakat bu binlerce köpeğin ölümü ve yok oluşu köpek ideasına tesir etmemiştir. Bu idea bütün bu ölümlerden zerrece etkilenmemiştir. Bu sebepten ötürüdür ki o köpek bugün onun sanki ilk günüymüşçesine ve hiç son günü olmayacakmış gibi canlı ve ilk gücüyle mücehhez olarak önümüzde durur. Ve onun gözlerinden içindeki yok edilmez ilke, *arkhaeus* parlar. Şimdi bu binlerce yıl boyunca ölen neydi? Köpek değil; çünkü o önümüzde dokunulmamış ve zarar görmemiş olarak duruyor; o halde sadece onun bizim bilme tarzımız içindeki zamana bağlı olan gölgesi veya suretidir. Böyleyken bozulup kaybolanın ebediyen var olduğuna ve bütün zamanı doldurduğuna nasıl inanılabilir? Bu mesele kesinlikle tecrübi olarak izah edilebilir; ölüm bireyleri ne kadar yok ediyorsa doğum da yenilerini o nispette vücuda getiriyor. Fakat bu tecrübi açıklama ancak işin zahirini kurtaran bir açıklamadır; yaptığı bir muammayı alıp yerine bir başkasını koymaktan ibarettir. Her ne kadar meselenin metafizik izahına bu kadar ucuz şekilde ulaşılamasa da yine de yegâne gerçek ve tatmin edici açıklamadır.

Öznel yöntemiyle Kant zamanın kendinde şeye ait olamayacağı, çünkü onun algımızda önceden teşekkül ettiği hakikatine ışık tuttu. Şimdi ölüm zamanı içindedir ve zaman içindeki fenomene aittir; fakat zamanı

ortadan kaldırdığımızda artık son diye bir şey yoktur ve bu sözcük bütün anlamını kaybeder. Fakat şimdi ben burada bu meselenin müspet veçhesini, yani zamanın kendinde şeye ilişmediğini, bunun ancak zamanla, oluş ve bozuluşla mümkün olduğunu, içlerinde sonsuzluğun çekirdeği olmamış olsaydı, zaman içerisindeki fenomenlerin hiçliğe bitişik duran kararsız, ömürsüz varoluşa bile sahip olamayacaklarını nesnel yoldan göstermeye çalışıyorum. Sonsuzluğun bir algı temeline sahip olmayan bir kavram olduğu doğrudur, bundan dolayı o aynı zamanda safi menfi bir muhtevaya sahiptir ve dolayısıyla zamansız bir varoluşu ima eder. Bununla beraber zaman sonsuzluğun bir suretinden ibarettir, Plotinos'un söylediği gibi, ὁ χρόνος εἰχῶν τὸ αἰῶνος;²⁵ tam buna benzer tarzda, bizim zaman içerisindeki varoluşumuz hakiki iç varlığımızın bir suretinden başka bir şey değildir. O sonsuzlukta bulunmalı, çünkü zaman bizim bilmemizin formundan ibarettir; ama kendi varlığımızı ve sair her şeyi geçici, sınırlı ve yok olmaya tabi olarak ancak bu form sayesinde biliriz.

İradenin kendinde şey olarak uygun nesnellığının onun her bir derecesindeki (Platonik) *idea* olduğunu ikinci kitapta göstermiştim. Benzer şekilde üçüncü kitapta varlıkların idealarının mütekailleri olarak saf bilme öznesine sahip olduklarını dolayısıyla onların bilgisinin özellikle elverişli şartlar altında ancak istisna yoluyla ve zamana bağlı olarak ortaya çıktığını göstermiştim. Buna karşılık bireysel bilgi için ve dolayısıyla zamanın içerisinde *idea* kendisini *tür*ün formunda gösterir ve bu zamana dâhil olarak ayrılan/bozulan ideadır. *Tür* bu sebepten ötürü kendinde şeyin yani yaşama iradesinin en doğrudan nesnelleşmesidir. Binaenaleyh her hayvanın ve aynı

25 (: Zaman sonsuzluğun bir sureti(yani zihnimizde ebediyetin canlanmasına vesile olan şey)dir.)

zamanda insanın en iç varlığı türde bulunur; dolayısıyla böylesine güçlü bir şekilde etkin olan yaşama iradesinin kökü gerçekte bireyde değil türdedir. Buna mukabil dolaysız bilinç sadece bireyde bulunur; dolayısıyla o kendisini türden farklı olarak tasavvur eder ve bu sebepten ötürü ölümden korkar. Yaşama iradesi kendisini bireye açlık ve ölüm korkusu; türe ise cinsel dürtü ve dölü için müşfik ihtimam olarak gösterir. Buna uygun olarak biz doğanın, birey yanılması üzerinde hükmünü icra edemediği için, sadece türün muhafazasına dikkat edip bireylerin yok olmasına kayıtsız kaldığını görürüz; çünkü onun için sonuncular her zaman birer araçtan ibarettir, asıl amaç türdür. Bu sebepten ötürü bireylerin donanımında gösterdiği cimrilik ile türün akıbeti tehlikeye girdiğinde sergilediği savurganlık arasında çarpıcı bir karşıtlık vardır. *Bir* bireyden, sözgelimi ağaçlardan, balıklardan, yengeçlerden, akkarınca ve pek çok diğerlerinden yılda çoğu zaman yüz bin veya daha fazla tohum elde edilir. Buna karşılık cimriliğine gelince her birine dur durak bilmeyen çabayla hayatını sürdürmesini sağlamak için ancak yeteri kadar güç ve uzuv verilir. Ve bu sebepten ötürü eğer bir hayvan yaralanır veya zayıf düşerse genellikle açlıktan ölmesi gerekecektir. Ve kazara tutumluluk için fırsat çıksa (ve varolanın korunması mümkün olsa), nasıl ki vaziyetin aciliyeti gerekli kıldığında bir uzuv gözden çıkarılabiliyorsa bu durumda da o korunma esirgenmiş hatta onu işletecek düzenek arızalanmış olur. Bu yüzdendir ki mesela birçok tırtılın gözleri yoktur; zavallı hayvanlar karanlıkta o yapraktan bu yaprağa el yordamı ile dolaşırlar; duyargaları da olmadığı için bunu bir nese-ye çarpıncaya kadar vücutlarının dörtte üçüyle havada ileri geri hareket ederek yaparlar. Böylece yakında bulunan yiyeceklerini çoğu zaman kaybederler. Fakat bu *lex*

*parsimoniae naturae*²⁶ dolayısıyla böyle olur; bunun bir ifadesi olan *natura nihil tacit supervacaneum*'a²⁷ *et nihil largitur*²⁸ da eklenebilir. Tabiatın bu aynı eğilimi kendisini: bir birey yaşı dolayısıyla üremeye ne kadar uygunsa *vis naturae medicatrix*²⁹ kendisini onda o kadar güçlü biçimde gösterir, diye özetlenebilecek müşahadede de gösterir. Bu sebepten ötürü yaraları kolayca iyileşir, hastalığı çabuk ve kolay atlatır. Bu üreme gücüyle beraber azalır ve tükendikten sonra en düşük düzeye iner; çünkü o artık tabiatın gözünde değerini kaybetmiş bireydir.

Şimdi eğer tek hücrelilerden insana kadar kendilerine eşlik eden bilinç derecesiyle birlikte varlıklar yelpazesine bir göz atacak olursak bu harikulade ehramın kesinlikle bireylerin sürekli ölümüyle fasılasız inkıtasız salınım halinde tutulduğunu ancak doğum bağıyla zamanın sonsuz akışı boyunca türde dayanıklı ve kalıcı hale getirildiğini görürüz. Şimdi yukarıda izah edildiği üzere *nesnel olan*, tür, kendisini yok edilemez olarak gösterirken *öznel olan*, sadece bu varlıkların öz bilincinden ibaret olan en kısa ömre sahip görünür ve anlaşılmaz tarzda aynı sıklıkta yoktan yeniden ortaya çıkmak için sürekli olarak yok edilir. Fakat bir insan gerçekten bu görünüşle aldanmaya kendini bırakacak ve zaman içindeki sürekliliğin biçimi her ne kadar sadece nesnel olana ait olsa da öznel olanın—yani her şeyde yaşayan ve görünen *irade* ve onunla birlikte onun kendisini gösterdiği *bilme* öznesi—yok olamazlıkta ondan aşağı kalmayacağını anlamayacak kadar kısa görüşlü olacaktır. Çünkü nesnel ya da harici olanın sürekliliği haddizatında ancak

26 (: Doğal tutumluluk yasası.)

27 (: Tabiat hiçbir şeyi boşuna yapmaz, hiçbir şeyi lüzumsuz vücuda getirmez.)

28 (: Ve hiçbir şeyi feda etmez.)

29 (: Tabiatın sağaltıcı gücü.)

öznel, veya deruni olanın yok olmazlığının fenomenal görünüşü olabilir; çünkü evvelki sonrakinden bir borç olarak tevarüs etmediği hiçbir şeye sahip olamaz. O özü ve aslı itibariyle nesnel bir şey, bir fenomen ve daha sonra ikinci ve arzi olarak öznel bir şey, kendinde şey, kendinin bilincinde şey olamaz. Zira aşikâr ki fenomen olarak evvelki peşinen görünen bir şeyi gerekli kılar, nasıl ki başkası için varlık peşinen kendi için varlığı, obje peşinen özneyi gerekli kılsa ve tersi değil: çünkü her yerde şeylerin kökü kendi başlarına var olanlarda yani öznel olanda bulunacaktır, nesnel olanda, sadece başkaları için var olanlarda, bir başkasının bilincinde değil. Bundan dolayıdır ki ilk kitapta felsefe için doğru hareket noktasının esas itibariyle ve zorunlu olarak öznel, yani idealist olduğu sonucuna ulaşmıştık, nitekim nesnel olandan hareket eden karşıt başlangıç noktası maddeciliğe götürür.

Ne var ki dünya ile genellikle zannettiğimizden çok daha fazla uyum içerisindeyiz; onun iç özü bizim irademiz, fenomenal görünüşü bizim tasavvurumuzdur. Kişinin ölümünden sonra harici dünyanın temadisi ile ölümünden sonra kendi sürekliliği arasındaki fark bu varlık birliğini veya özdeşliğini açık idrake yansıtabilen kimse için kaybolacaktır; bu ikisi ona bir ve aynı şey olarak görünecektir; ve aslında o bunları birbirinden ayırabilecek yanılısamaya gülecektir. Çünkü hakiki özümünün yok olmazlığı anlayışı büyük evrenle küçük evrenin özdeşliği anlayışı ile çakışır.

Yeri gelmişken burada söylenmiş olanın hayalgücü aracılığıyla gerçekleştirilecek ve metafizik denilebilecek özel bir deney ile açıklığa kavuşturulabileceğini ifade edelim. İsteyen öleceği zamanı, ama herhalde öyle çok uzakta değil, zihninde canlı bir şekilde canlandırmaya çalışsın. O zaman kendisinin gitmiş olduğunu düşünür

fakat dünyanın var olmaya devam ettiğini tasavvur eder; lakin çok geçmeden şaşkınlıkla kendisinin de var olduğunu keşfeder. Çünkü o dünyayı kendisi olmadan zihninde canlandırdığını düşünmüştü; fakat benlik bilinçteki dolaysız unsurdur ki, dünya onun sayesinde ilk kez ortaya çıkmış ve sadece onun için var olmaktadır. Bu bütün varoluşun merkezi, bu her türlü gerçekliğin çekirdeği ortadan kalkacak ama yine de dünyanın var olmaya devam etmesi mümkün olacak; bu hiç kuşkusuz soyut olarak zihinde canlandırılabilir fakat gerçekleştirilmeyecek bir tasavvurdur. Bunu gerçekleştirme çabası, birinci olmaksızın ikinciye, şart olmadan meşrutu, destekleyici olmadan destekleneni düşünme teşebbüsü, büyük ölçüde dik açılı eşkenar bir üçgeni ya da madde- nin oluş ve bozuluşunu ve benzer imkânsızlıkları düşünme çabası gibi, her zaman akamete uğrar. Amaçlanan yerine burada bize kendini zorla kabul ettiren duygu şudur: Biz ne kadar dünyanın içindeyse dünya da bizim o kadar içimizdedir, her türlü gerçekliğin kaynağı içimizde saklıdır. Gerçekten ulaşılsa: benim var olmayacağım zaman nesnel olarak gelecek, fakat o zamanın öznel olarak gelmesi hiçbir surette mümkün değildir sonucudur. Hatta bu sebepten ötürü bir kimse gerçekten tasavvur edemeyeceği bir şeye aslında ne kadar yüreğinden inanabilir sorusu; ya da hakiki iç varlığımızın yok edilemezliğinin derin bilinci herkesin az veya çok seçiklikle nefsinde gerçekleştirdiği safi zihni tecrübeyle bir arada olduğuna göre kendi ölümümüzün bizim için aslında dünyadaki en inanılmaz şey olup olmadığı sorulabilir.

Ölümle asli tabiatımızın yok olmazlığına dair, ölüm yaklaşırken kaçınılmaz vicdan azabının da doğruladığı gibi, herkesin yüreğinin derinliklerinde taşıdığı, derin kanaat bütününüyle bizim asli ve ezeli tabiatımızın bilincine dayanır; bu yüzden Spinoza onu şu şekilde ifade eder: *sentimus experimurque nos aeternos esse*.³⁰ Çünkü makul birisi kendisini ancak başlangıçsız, aslında zamansız olarak düşündüğü kadanyla yok olmaz, zeval bulmaz olarak düşünebilir. Buna karşılık kendisini yoktan ortaya çıkmış olarak gören birisi yine yok olacağını düşünmek zorundadır; çünkü o var olmazdan evvel sınırsız bir zamanın geçtiği fakat ölümünün ardından varoluşunun hiç son bulmayacağı bir ikinci sonsuzluğun başlayacağı düşüncesi tuhaf ve saçma bir düşüncedir. Aslında bizim yok olmaz zeval bulmaz varlığımız için en sağlam temel şu eski vecizedir: *Ex nihilo nihil fit, et in nihilum nihil potest reverti*.³¹ Dolayısıyla Theophrastus Paracelsus gayet yerinde olarak söyler (*Werke*, Strasburg, 1603, C. II, s. 6): "Bendeki ruh bir şeyden geldi, dolayısıyla o hiçe dönmez; çünkü o bir şeyden çıkar". O doğru ve gerçek sebebi ifade ediyor, fakat insanın doğumunu mutlak başlangıcı olarak gören birisi ölümünü de mutlak sonu olarak görmek zorundadır. Çünkü her ikisi de aynı anlama gelir; dolayısıyla herkes kendini ancak *doğmamış* olarak düşündüğü kadanyla *ölümsüz* olarak ve aynı anlamda düşünebilir. Gerçek özü ve anlamı itibariyle,

30 (: Ölümsüz olduğumuzu hisseder ve tecrübe ederiz.)

31 (: Hiçten hiç çıkmaz; ve hiç tekrar hiç olamaz.)

doğum neyse ölüm de odur; iki farklı istikamette çizilmiş aynı çizgidir. Eğer evvelki gerçekten hiçlikten ortaya çıkmaysa sonraki de gerçekten yok olmadır. Bununla beraber aslında onun yok olmazlığı ancak gerçek iç tabiatımızın sonsuzluğu sayesinde düşünülebilir; dolayısıyla böyle bir yok olmazlık, zeval bulmazlık zamansal değildir. İnsanın yoktan yaratıldığı varsayımı zorunlu olarak ölümün onun için mutlak son olduğu varsayımına götürür. Dolayısıyla bu bakımdan Eski Ahit gayet tutarlıdır; çünkü hiçbir ölümsüzlük öğretisi böyle bir yoktan yaratmaya uygun değildir. Yeni Ahit Hıristiyanlığı böyle bir öğretiye sahiptir, çünkü o ruh itibariyle (Orta Doğuya değil) Hint dünyasına akrabadır ve bu sebepten ötürü, bir ihtimalden daha fazla, her ne kadar dolaylı olarak, Mısır vasıtasıyla da olsa köken itibariyle Hindu'dur. Ne var ki irade özgürlüğü iradenin yaratılmış olduğuna ne kadar uyuyorsa böyle bir öğreti de bu Hint bilgeliğinin üzerinde Kutsal Topraklara aşılacağı Yahudi köke ya da

*Humano capiti cervicem pictor equinam
Jungere si velit*³²

o kadar az uyar. Eğer tamamen özgün olmamıza ve bütün ağacı yontup biçimlendirmemize imkân tanınmazsa sonuç her zaman kötüdür. Buna mukabil Brahman ve Buda dini gayet tutarlı olarak ölümden sonra devam eden varoluşun yanı sıra bu önceki varoluşun günahlarının cezasını çekmek/kefaretni ödemek için ölümden önceki bir varoluşu da kabul eder. Aşağıda Colebrooke'un *Transactions of the Asiatic London Society*, C. I, s. 577'deki *History of Indian Philosophy*'sinden alın-

32 (: Bir ressam bir insan kafasını bir at boynuna eklemek isteseydi...)

ma pasaj onların bu konudaki zorunlu tutarlılığın ne kadar açık bilincinde olduklarını gösteriyor: "Against the system of the Bhagavatas, which is but partially heretical, the objection upon which the chief stress is laid by Vyasa is, that the soul would not be eternal, if it were a production, and consequently had a beginning."³³ Buna ilave olarak Upham'ın *Doctrine of Buddhism*'inin, 110. sayfasında şöyle söylenir: "...The lot in hell of impious persons call'd Deitty is the most severe: these are they who, discrediting the evidence of Buddha, adhere to the heretical doctrine, that all living beings had their beginning in the mother's womb, and will have their end in death."³⁴

Varoluşunu tesadüften ibaret olarak tasavvur eden kimse kesinlikle onu ölümle kaybetmekten korkacaktır. Buna karşılık ancak genel tarzda olsa bile varoluşunun asli bir zorunluluğa dayandığını anlayan kimse böylesine harikulade bir şeyi meydana getirmiş olan bu zorunluluğun böyle bir kısa zaman dilimiyle sınırlı olduğuna inanmayacak, onun bütün zamanlarda faal olduğunu bilecektir. Fakat her kim var olduğu şimdide kadar sınırsız bir zamanın geçtiğini ve dolayısıyla sınırsız değişimlerin birbirini izlediğini fakat buna rağmen var olduğunu düşünürse varoluşunu zorunlu bir varoluş olarak görüp tanıyacaktır. O nedenle bütün durumların ve şartların imkân dâhilinde oluşu onun varoluşunu saf

33 (: Kabul edilen öğretilere kısmen aykırı olan Bhagavatalar sistemine karşı başta Vyasa'nın öne çıkardığı itiraz eğer hâsıl edilmiş bir şey ve dolayısıyla bir başlangıcı varsa ruhun ölümsüz olamayacağı eleştirisidir.)

34 (: ...Deitty denilen dinsizler cehenneminde kendilerini bekleyen akıbet çok şiddetlidir: bunlar o kimselerdir ki Buda'nın şahadetine inanmayarak, kabul edilmiş öğretiye aykırı olan, bütün canlı varlıkların ananın dölyatağında başlangıçları olduğu ve ölümle sonlarını idrak edecekleri öğretisine bağlıdırlar.)

dışı bırakmadan kendisini çoktan tüketmiş olacaktır. *Eğer o hiç var olamazsa şimdi zaten var olmazdı.* Çünkü çoktan geçmiş olan sınırsız zaman, içindeki hadiselerin tükenmiş imkânlarıyla, *var olanın zorunlu olarak var olduğunu* güvence altına alır. Bu sebepten ötürü herkes kendisini zorunlu bir varlık, bir başka deyişle, varoluşu gerçek ve kapsamlı tanımından kaynaklanan bir varlık olarak düşünmelidir.

Hakiki iç varlığımızın yok olmazlığının yegâne içkin delili, yani tecrübi verilerin alanı içinde geçerli olan yegâne delil aslında bu düşünce silsilesi içinde bulunacaktır. Varoluş bu iç özün doğasının bir parçası olmalıdır, zira o kendisini sebep sonuç zinciri içerisinde ortaya çıkması mümkün olabilecek her türlü durum veya şarttan bağımsız olarak gösterir; çünkü bu durumlar yapabilecekleri şeyi zaten yapmışlardır, ancak nasıl ki ışık şuaası nüfuz ettiği kasırgadan etkilenmezse varoluşumuz da bundan etkilenmemiş olarak kalır. Eğer zaman bizi kendi imkânlarıyla mutlu bir duruma getirebilseydi biz zaten uzun zaman önce orada olurduk, çünkü arkamızda sınırsız zaman bulunur. Fakat aynı şekilde eğer zaman bizi bir yıkıma ve yok oluşa götürebilseydi biz uzun zaman önce zaten var olmaktan çıkmış olurduk. Şimdi var olduğumuza göre, eğer iyice düşünülecek olursa buradan her zaman var olmamızın gerekli olduğu sonucu çıkar. Çünkü zamanın boşluğunu doldurmak için kendine aldığı bizim iç varlığımızdır; dolayısıyla bu deruni varlık zamanın bütünü, şimdi, geçmiş ve geleceği aynı şekilde doldurur; ve bizim için mekânın dışına çıkmak ne kadar imkânsızsa varoluşun dışına çıkmak da o kadar imkânsızdır. Eğer bunu dikkatli bir şekilde düşünürsek gerçekliğin bütün gücüyle bir kere var olanın ebediyen hiç olacağı, sınırsız bir zaman boyunca var olmayacağı akıl alır şey değildir.

Her şeyin ıslah olunup eski haline getirileceğini öngören Hıristiyanlık öğretisi, Hinduların dünyanın Brahma tarafından sürekli olarak yeniden yaratıldığı öğretisi ve Grek filozoflarının benzer dogmaları buradan kaynaklanır. Bu ve benzeri dogmaların açıklık getirmek için tasarlandığı *var oluşumuzun ve var olmayışımızın* büyük sırrı nihayetinde nesnel olarak sınırsız bir zaman akışını teşkil eden aynı şeyin öznel bakımdan bölünemeyen, her daim halihazır olan bir an olduğuna dayanır; fakat bunu kim düşünür ve esrarına ayan olur? Bu Kant tarafından zamanın ideallığı ve kendinde şeyin yegâne gerçekliğini vazedен ölümsüz öğretisiyle en açık şekilde izah edilmişti. Çünkü bu şu anlama gelir: Şeylerde, insanda, dünyada gerçekten temel ve elzem olan şey *nunc stansda* kalıcı ve sürekli, sağlam ve sabit olarak bulunur; ve fenomenlerin ve hadiselerin değişimi zaman algı formumuz aracılığıyla kavrayışımızın bir sonucudur. Bundan dolayı insanlara: "Doğumla meydana geldiniz fakat ölümsüzsünüz," demek yerine: "Hiç değilsiniz" demeli ve bunu onlara Hermes Trismegistus'a atfedilen sözün anlamında anlamalarının yolu öğretilmeli: *Τὸ γὰρ ὄν ἀεὶ ἔσται.*³⁵ (*Quod enim est, erit semper.* Stobaeus, *Eclogues*, I, 43, 6.)

Ama eğer bu kafi gelmez ve tasayla dolu yürek eski feryadına devam eder: "Bütün varlıkların doğumla hiçlikten meydana geldiklerini ve kısa bir zaman sonra yine hiçliğe geri döneceklerini; şimdi mevcudiyetini duyduğum benim varlığımın bile kısa bir zaman sonra uzak geçmişte kalacağını ve hiç olacağımı görüyorum!" derse, o zaman doğru cevap şudur: "Var değil misiniz? Siz zamanın çocukları hepinizin böylesine hevesle arzuladığı kıymetli şimdiye şu anda fiilen sahip değil misiniz? Ve

35 (: Çünkü var olanın her zaman var olması gerekir.)

ona nasıl eriştiğinizi anlıyor musunuz? Sizi ona götüren yolları, ölümle size kapatılmış olduğunu görebileceğiniz yolları biliyor musunuz? Bedeninizin yok oluşunun ardından var oluşunuz galiba size anlaşılmaz geliyor; fakat bu şimdiki var oluşunuzdan ve ona ulaştığınız yoldan daha anlaşılmaz olabilir mi? Neden bu şimdiye kadar size açık duran gizli yolların müstakbel her şimdide de açık durmayacağından kuşku duyasınız?"

Dolayısıyla eğer bu türden düşüncelerin bizde ölümün yok edemeyeceği bir şey olduğu kanaatini uyandırması tasarlanırsa bu yine de ancak varlığımızın doğumun varoluşumuzun başlangıcı olarak görülmediği bir bakış açısına yükseltilmesiyle olur. Ne var ki bundan ölümle yok olmayacağı ispat edilmiş olanın gerçekte birey olmadığı sonucu çıkar. Ayrıca doğumla ortaya çıkan ve kendi içinde baba ve ananın niteliklerini taşıyan bu birey kendisini türden safi farklılık olarak gösterir ve bu hüviyetiyle o ancak sınırlı olabilir. Dolayısıyla nasıl ki birey doğumdan önceki varoluşun hatırasına sahip değilse ölümden sonra da mevcut varoluşunun hatırasına sahip olamaz. Ne var ki herkes benliğini *bilince* yerleştirir; bu sebepten ötürü bu ona bireyselliğe bağlı görünür. Ayrıca bireysellikle birlikte ona özgü olan ve onu başkalarından ayıran her şey ortadan kaybolur. Bu sebepten ötürü bireysellik olmaksızın onun ölümden sonra devam eden varlığı kendisi için diğer bütün varlıkların sürekliliğinden ayırt edilemez ve o benliğinin gömülüp kaybolduğunu görür.

Şimdi varlığını *bilincin* kimliğine bağlayan ve bu sebepten ötürü ölümden sonra sonsuz bir varoluş dileyen kimse buna ancak ölümden önce bir o kadar sonsuz bir geçmiş pahasına erişebileceğini aklından çıkarmalıdır. Çünkü o ölümden önceki bir var oluşun hatırasına sahip olmadığı ve bilinci ölümle birlikte başladığı

için doğumunu yoktan vücut buluşunun bir miladı olarak görmelidir. Fakat o zaman ölümden sonraki sınırsız bir varoluş dilimini doğumdan önceki bir o kadar uzun zaman dilimiyle mübadele etmek zorunda kalır; böylece hesap kendi adına kazançsız dengelenmiş olur. Buna mukabil eğer ölümün ilişmeyip nasılsa öyle bıraktığı bu varoluş bireysel bilincin varoluşundan farklıysa o zaman onun ölümden ne kadar bağımsızsa doğumdan da o kadar bağımsız olması gerekir. Bundan dolayı onunla ilgili olarak "Her zaman var olacağım" ve "Her zaman var oldum" demek bir o kadar doğru olmalıdır ki bu o zaman bize bire karşı iki sınırsızlık verir.

Bununla beraber ikinci kitabımızın muhtevasını ve hakiki iç varlığımızın isteyen kısmı ile bilen kısmı arasında yapılan ayrımı hatırlayan kimsenin derhal anlayacağı üzere bu "ben" sözcüğünde gerçekten büyük bir müphemlik veya çift anlamlılık barınır. Bu sözcüğe yüklediğim anlama bağlı olarak diyebilirim: "Ölüm benim nihai sonumdur"; ya da: "Ben ne kadar dünyanın sınırsız derecede küçük bir parçasıysam bu şahsi fenomenal görünüşüm de benim hakiki iç varlığımın o derece küçük bir parçasıdır." Fakat nasıl ki retina üzerindeki görme sinirinin tam giriş noktası kör, nasıl ki beynin kendisi bütünüyle hissiz, güneşin cismi karanlık ve göz kendisinden başka her şeyi görüyorsa, ben de bilinçteki karanlık noktadır. Bilgi meleğimiz bütünüyle kendini idame ettirme ve dolayısıyla yiyecek araştırma ve avını yakalama amacına matuf olarak ortaya çıkmış olan bir beyin işlevinin ürünü olmasına uygun olarak tamamen dışarıya dönüktür. Bu sebepten ötürü herkes kendisini ancak bu bireye ait olarak bilir, çünkü o kendisini harici bir algıda gösterir. Buna karşılık eğer o bunun berisinde ve ötesinde olanı bilince taşıyabilseydi seve seve birey selliğinden vazgeçer, ona bağlılıktaki inadına güler ve

derdi: "Bu bireyselliğin kaybının benim için ne anlamı var? Çünkü ben içimde sayısız bireyselliklerin imkânını barındırıyorum." Her ne kadar kendisi için bireyselliğinin sürekli varoluşu önünde hazır değilse de sonuç böyle bir varoluşa sahip olmuş kadar iyi olacaktır, çünkü o içinde böyle bir varoluşun tam bir telafisini taşır.

Ne var ki buna ilave olarak aslında pek çok kimsenin bireyselliğinin beraberinde hiçbir şey kaybetmiş olmayacak kadar sefil ve değersiz olduğu ve onlarda evrensel insani unsurdan başka değere sahip olabilecek bir şeyin olmadığı da dikkate alınabilir; ancak böyle bir yok olma-lığa ümit verilebilir. Aslında bu hüviyetiyle her bireyselliğin katı değişmezliği ve temel tahdidî sonsuz süreden söz edildiğinde kaçınılmaz ve zorunlu olarak nihayetinde öyle büyük bir bezginlik ve usanç meydana getirecektir ki sırf ondan kurtulmak için hiç olmayı tercih edeceğiz. Birey için ölümsüzlüğü istemek aslında bir hatanın ilelebet sürüp gitmesini istemekle aynı şeydir; çünkü aslında her bireysellik gerçekte özel bir hatadan, yanlış bir adımdan başka bir şey değildir. O hiç olmasa daha iyi olurdu diyeceğimiz bir şey, esasen bizi ondan geri getirmeyi hayatın gerçek amacı olarak göreceğimiz bir şeydir. Bunun teyidini de çoklarının hatta aslında hemen herkesin, hangi dünyaya yerleştirilmiş olurlarsa olsunlar, yapılarının harcının mutlu olamayacak şekilde karılmış olmasında buluruz. Böyle bir dünya ihtiyaç ve meşakkati dışında bıraktığı kadarıyla can sıkıntısının kurbanı olur, bunun da önü alınması halinde bu defa acı, ıstırap ve sefaletin batağına saplanırdı. Dolayısıyla insan için mesut bir hal yahut durum aranıyorsa eğer, insanın "daha iyi bir dünya"ya taşınması buna hiçbir surette yetmeyecektir; tam tersine insanın kendisinde meydana gelecek temel bir değişim, dolayısıyla olduğunu artık olmaması, bilakis olmadığını olması da gerekli olacaktır.

Mamafih bunun için öncelikle olduğunu olmaya son vermesi gerekecektir; bir hazırlık olarak bu gereklilik ölümle gerçekleşecektir ve bunun manevi-ahlaki gerekliliği bu bakış açısından zaten görülebilir. Bir başka dünyaya taşınmak ve bütün tabiatını değiştirmek aslında bir ve aynı şeydir. Nihayetinde ilk kitabımızın idealizmi ile izah edilen nesnel olanın öznel olana bağlılığı da buna dayanır; binaenaleyh transandantal felsefe ile ahlak arasındaki temas noktası burada bulunacaktır. Eğer bunu aklımızdan çıkarmazsak hayat rüyasından uyanmanın ancak onunla birlikte hayatın bütün temel dokusunun dağılıp ortadan kaybolmasıyla mümkün olduğunu göreceğiz; fakat bu onun kendi uzvu, formlarıyla birlikte zihindir. Bu rüya onunla öylesine sağlam bir şekilde bütünleşmiştir ki ağını onunla örür ve kendisini sonsuza dek onunla idame ettirir. Ne var ki gerçekte bu rüyayı gören yine de ondan farklıdır ve tek başına onun üzerinde kalır. Buna karşılık ölümle her şeyin bitip sona ereceği korkusu bir rüyada bir rüya gören olmaksızın sadece rüyaların var olduğunu düşünen kimsenin durumuna benzetilebilir. Fakat bireysel bilincin ölümle bir kez sona erdikten sonra sonsuza dek varlığını sürdürmesi için yeniden uyandırılması arzu edilir bir şey olur muydu? Muhtevası büyük bölümü itibarıyla, hatta doğrusunu söylemek gerekirse tümüyle boş, kıymetsiz, bayağı fikirlerin ve ardı arkası kesilmeyen tedirginlik ve endişelerin bir akışından ibarettir; o halde bırakın bunlar sonunda sükûta ersin. Bu sebepten ötürü eskiler gayet doğru bir sevki tabiiyle mezar taşlarına yazdınıyorlardı: *Securitati perpetuae;*³⁶ ya da *Bonae quieti.*³⁷

Fakat burada bile çoğu zaman olduğu üzere öte dünyadaki ödül veya ceza ile irtibatlandırmak için bireysel

36 (: Ebedi selamet.)

37 (: Mükemmel sükûnet.)

bilincin sürekli varoluşunu isteseydik o zaman aslında gaye bencillikle erdemın bağdaştırılmasından ibaret olurdu. Fakat bu ikisi asla birbiriyle bağdaşmayacaktır; onlar kökten birbirine karşıttır. Buna mukabil soylu eylemlerin görünüşünün akla getirdiği dolaysız kanaat sarsılmayacak temel üzerine oturur: İnsana hasmının canını bağışlamasını buyuran sevgi ruhu asla zeval bulmayacak ve hiç olmayacaktır.

Ölümden sonra bireyin bilincinin sürekli varoluşuyla ilgili soruya en tam ve eksiksiz cevap Kant'ın *zamanın ideallığı* hakkındaki büyük öğretisinde bulunur. Bu öğretti önemli sonuçlarıyla tam da burada kendisini özellikle verimli ve zengin gösterir, çünkü birinde de diğeri kadar saçmalığa götüren dogmaların yerine bütünüyle teorik fakat iyice ispat edilmiş derin kavrayışı koyar ve dolayısıyla bütün metafizik soruların en heyecan verici olanını derhal çözüme kavuşturur.

Başlamak, sona ermek ve devam etmek anlamlarını sadece ve münhasıran zamandan alan kavramlardır; dolayısıyla bunlar ancak bir ön koşul olarak zamanın varlığı kabul edildiği takdirde geçerlidirler. Fakat zaman mutlak varoluşa sahip değildir; o şeylerin bizatihi varlığının kip ve tarzı değil, fakat sadece kendimizin ve sair her şeyin varoluşu ve iç varlığı hakkındaki bilgimizin formundan ibarettir; ve bu sebepten ötürü böyle bir bilgi çok kusurlu ve safi fenomenlerle sınırlıdır. Dolayısıyla sona ermek ve devam etmek kavramları ancak bu bilgiyle ilgili olarak geçerli olabilir, bunlarda kendisini izhar eden şeyle, yani şeylerin bizatihi varlığı ile ilgili olarak kullanıldığında artık bu kavramların hiçbir geçerliliği, dolayısıyla gerçek hiçbir anlamı yoktur. Bu aynı zamanda bu zaman kavramlarından kaynaklanan sorunun cevabının imkânsız hale gelmesinde ve böyle bir cevaba dair her iddianın ister bir taraftan ister öte taraftan ikna edici itirazlara açık olmasında da görülür. Esasen ölümden sonra bizatihi varlığımızın varlığını sürdürece-

ğini ileri sürebiliriz, çünkü onun yok olduğunu söylemek yanlış olacaktır; ama aynı zamanda onun yok olacağını da ileri sürebiliriz, çünkü devam edeceğini söylemek yanlış olurdu; aslında biri ne kadar doğruysa diğeri de o kadar doğrudur. Dolayısıyla burada kesinlikle karşımıza *antinomiye* benzer bir şey çıkabilir fakat bu sadece yadsımaya dayanırdı; onda yargının konusu hakkında birbiriyle çelişik iki karşıt yüklem yadsınır, lakin bu yüklemelerin bütün kategorisinin bu konu için geçerli olmaması nedeniyle yadsınır. Ama eğer bu iki yüklem aynı anda değil de ayrı olarak yadsınırsa her bir durumda yadsınmış yüklem çelişik karşıtı sanki yargının konusu için bu şekilde ispat edilmiş gibi görünür. Ne var ki bu birbiriyle mütenasip olmayan niceliklerin burada mukayese edilmiş olmasından kaynaklanır, çünkü sorun bizi zamanın ortadan kalktığı bir manzarayla karşı karşıya bıraktığı halde hâlâ zamanla ilgili nitelikler veya tespitler hakkında soru sorulur. Dolayısıyla bunları konuya yüklemek kadar yadsımak da aynı derecede yanlıştır ki bu meselenin aşkın olduğunu söylemekle aynı şeydir. Bu anlamda ölüm bir sır olarak kalır.

Buna mukabil fenomenle kendinde şey arasındaki bu ayrımın bağlı kalarak fenomen olarak insanın kesinlikle fani olduğunu ama onun hakiki iç varlığının bundan etkilenmeyeceği ileri sürülebilir. Dolayısıyla onun hakiki varlığı, her ne kadar onunla irtibatlı olan zaman kavramlarının dışarıda tutulması nedeniyle ona süreklilik atfedemiyorsak da, yok olmazdır. Bundan dolayı burada buna rağmen bir süreklilik olmayan bir yok olma kavramına sürükleniyoruz. Şimdi bu kavram soyutlama yoluyla elde edildiği için muhtemelen soyut olarak düşünülebilecek bir kavramdır; ama herhangi bir algıyla desteklenmesi mümkün değildir; bu yüzden gerçekten açık seçik olamaz. Buna karşılık burada, Kant'ın yaptığı

gibi, kendinde şeyi bilme imkânından bütünüyle vazgeçmediğimizi aklımızdan çıkarmamalıyız; tam tersine onun iradede aranacağını biliyoruz. Kendinde şeye dair asla mutlak ve kapsamlı bir bilgi iddia etmediğimiz doğrudur; hatta herhangi bir şeyi mutlak olarak kendinde ve kendi başına olduğu haliyle bilmenin³⁸ imkânsız olduğunu gayet iyi anlamış bulunuyoruz. Çünkü *bilir bilmez* bir tasavvura, bir tasarına sahip olurum; ve sırf bu tasavvur bana ait olduğu için bilinen şeyle özdeş olamaz; tam tersine o onu bütünüyle farklı bir form içinde yeniden meydana getirir, çünkü kendi için varlıktan başkaları için varlık çıkarır³⁹ ve bu sebepten ötürü o her zaman kendinde şeyin *fenomenal görünüşü* olarak nazarı itibara alınır.

Dolayısıyla *bilen* bir bilinç nasıl teşekkül etmiş olursa olsun her zaman sadece fenomenler için olabilir. Hatta kendi iç varlığımın bilinen şey olmasıyla da bunun bütünüyle önüne geçilemez; çünkü o benim *bilen* bilincimin sınırları içinde kaldığı kadarıyla zaten benim iç varlığımın bir yansıması, bu iç varlığın kendisinden farklı bir şey, dolayısıyla belli bir ölçüde zaten bir fenomendir. O itibarla ben bilen (bir varlık) olduğum kadarıyla kendi iç varlığım da dahi gerçekte bir fenomenden ibaretim; buna karşılık doğrudan bu iç varlığın kendisi olduğum kadarıyla bilen (bir varlık) değilim. Çünkü ikinci kitapta bilginin iç varlığımızın ikincil bir niteliği olduğu ve onun hayvani doğası sayesinde vücut bulduğu yeteri kadar açığa çıkarılmıştı. Fakat hem ikinci kitapta hem de *Doğadaki İrade Üzerine* isimli eserimde, şeylerin özüne nüfuz etmek için ancak dolaylı olarak ve dışarıdan verileni bırakıp sadece fenomene—ki onun iç özüne doğrudan derin bir kav-

38 (Ya da: ... mutlak olarak kendinde ve kendi başına ne olabileceği bakımından herhangi bir şeyi bilmemizin...)

39 (Yani: onu böyle bir çıkarma neticesinde bilir.)

rayış bizim için içeriden mümkündür—sarılırsak onda gayet belirli bir şekilde nihai şey ve gerçekliğin özü olarak iradeyi bulacağımız bütün yönleriyle ele alınıp açığa kavuşturulmuştu. Dolayısıyla iradede artık mekâna değil de formu olarak zamana sahip olduğu kadarıyla kendinde şeyi görüp tanırız. Bundan dolayı onu gerçekten ancak en dolaysız tezahürüyle ve bu bilginin buna rağmen kapsamlı ve bütünüyle uygun olmadığı çekincesiyle biliriz. Dolayısıyla bu anlamda burada irade kavramını kendinde şeyin kavramı olarak muhafaza ederiz.

Var olmanın sona ermesi kavramı kesinlikle zamanda fenomen olarak insan için kullanılabilir ve tecrübi bilgi açıkça ölümü zaman içerisindeki varoluşun sonu olarak gösterir. Kişinin sonu başlangıcı kadar gerçektir ve tam da ölümden önce var olmadığımız anlamda ölümden sonra var olmayacağız. Fakat doğumla meydana gelenden fazlasının ölümlerle yok olması imkânsızdır; dolayısıyla her şeyden evvel doğumun sayesinde mümkün olduğu şey yok olamaz. Bu anlamda *natus et denatus*⁴⁰ güzel bir ifadedir. Şimdi tecrübi bilginin tamamı bize sadece fenomenleri sunar; dolayısıyla zaman içerisindeki oluş ve bozuluş süreçlerinden sadece fenomenler etkilenir, kendisini fenomenlerde gösteren, yani kendinde şey etkilenmez. Beynin ortaya çıkardığı vücuda gelme ve zeval bulma karşıtlığı bu iç varlık için mevcut değildir, burada bu karşıtlık bütün anlamını ve önemini kaybeder. Bu sebepten ötürü bu deruni varlık zaman içerisindeki bir fenomenin zamana bağlı sona erişinden etkilenmeksizin nasılsa öyle kalır ve başlangıç, son ve süreklilik gibi kavramların kendisi için kullanılamayacağı varlığı her zaman muhafaza eder. Fakat bu deruni varlığı takip edebildiğimiz kadarıyla her fenomenal varlıkta onun iradesidir; bu

40 (: Doğmuş ve doğmamış.)

insanda da böyledir. Buna karşılık bilinç bilgiye dayanır; fakat bu yeteri kadar açığa kavuşturulmuş olduğu üzere beynin faaliyeti ve dolayısıyla organizmanın işlevi olarak safi fenomene aittir ve bu sebepten ötürü onunla birlikte sona erer. Yok edilemez olan sadece eseri veya daha doğrusu sureti beden olan iradedir.

Felsefemin temel ayırt edici özelliği olan irade ve bilgi arasındaki keskin ayırım, ilkinin önceliği ve üstünlüğü ile birlikte, bu yüzden kendisini çok farklı şekillerde gösteren ve her bilinçte hatta en kaba olanında bile hep yeniden ortaya çıkan çelişki için bir anahtardan ibarettir. Bu çelişki ölümün sonumuz olduğu, ama yine de ölümsüz ve yok edilemez olmamız gerektiğidir; bu sebepten ötürü o Spinoza'nın *sentimus, experimurque nos aeternos* essesidir.⁴¹ Bütün filozoflar insanda metafizik, yok edilemez ve ölümsüz olanı *zihne* yerleştirme hatasını yapmışlardır. Oysa o münhasıran *iradede* bulunur; ki bütünüyle zihinden farklıdır, ilk ve asli olan sadece odur. İkinci kitapta en kapsamlı ve ayrıntılı haliyle anlatıldığı üzere zihin ikincil fenomendir ve varlığını beyne borçludur, dolayısıyla onunla birlikte başlar ve onunla birlikte sona erer. Belirleyici olan, bütün fenomenlerin çekirdeğini oluşturan münhasıran iradedir; o itibarla o fenomenin formlarından—ki bunlardan biri zamandır—azadedir ve bu yüzden de yok edilemezdir. Binaenaleyh ölümle birlikte bilinç kesinlikle kaybolur fakat bilinci meydana getiren ve ayakta tutan değil; hayat sona erer fakat onunla birlikte kendisini onda dışa vuran hayat ilkesi değil. Bu sebepten ötürü emin ve kati bir his herkese kendisinde kesinlikle yok olmayan zeval bulmayan bir şeyin olduğunu söyler. Hatta en eski zamanlardan, ilk çocukluk dönemlerinden kalma hatıraların tazeliği ve

41 (: Ölümsüz olduğumuzu hissediyor ve tecrübe ediyoruz.)

canlılığı içimizde geçip gitmeyen, yaşlanmayan, değişmeksizin kalan bir şeyin olduğunun delilidir. Ne var ki biz bu yok olmayan zeval bulmayan unsurun ne olduğunu açık seçik göremiyoruz. O ne kadar bilincin açıkça bağlı olduğu beden değilse o kadar bilinç değildir. Tam tersine o bilinçle birlikte bedenine bağlı olduğu şeydir. Ne var ki o bilincin bir parçası olarak kendisini *irade* olarak gösteren şeydir. Elbette onun bu en dolaysız fenomenal görünüşünün ötesine geçemeyiz, çünkü bilincin ötesine geçme imkânından mahrumuz. Bu sebepten ötürü bilincin parçası olmadığı kadarıyla onun ne olabileceği, bir başka deyişle, mutlak olarak bizatihi ne olduğu sorusu cevapsız kalır.

Principium individuationis olarak fenomende ve onun zaman ve mekân formlarıyla bu suretle aşikâr olan insanın göçüp gittiği, halbuki insanın soyunun baki kaldığı ve varlığını sürdürdüğüdür. Fakat bu formlardan azade olan şeylerin bizatihi varlığında bireyle soy arasındaki bütün farklılık da ortadan kalkar ve bu ikisi fasılasız vasıtasız bir olur. Bütün yaşama iradesi soyda olduğu gibi bireydedir ve böylece türün devamlılığı bireyin yok olmazlığının temsilinden veya suretinden ibarettir.

Şimdi ölümlle hakiki tabiatımızın yok olmazlığının bu sınırsız derecede önemli idraki bütünölle fenomen ile kendinde şey arasındaki ayrıma dayandığı için bu farklılığı ölümün karşıtında, dolayısıyla canlı varlıkların kökeninde yani *doğumda* açıklayarak en aydınlık haliyle ortaya koymak istiyorum. Çünkü ölüm kadar esrarlı olan bu süreç fenomen ile şeylerin bizatihi varlığı arasındaki, yani tasavvur olarak dünya ile irade olarak dünya arasındaki temel karşıtlığı en dolaysız yoldan gözlerimizin önüne serer ve ayrıca bu ikisinin kanunlarının kökten farklılığını bize gösterir.

Üreme işi bize kendini iki şekilde gösterir: öncelikle yegâne amacı bütün temayülleriyle irade olan ben-bilinci ve ikinci olarak başka şeylerin, yani tasavvur dünyasının ya da tecrübi şeylerin gerçekliğinin bilinci bakımından. Şimdi irade cihetinden, dolayısıyla deruni ve öznel olarak, ben-bilinci için bu iş kendisini iradenin en dolaysız ve en tam tatmini, yani maddi-hissi zevk olarak gösterir. Buna karşılık tasavvur cihetinden, dolayısıyla harici ve nesnel olarak, başka şeylerin bilinci bakımından ise bu iş bütün dokumaların en mahirane olanından yapılma kumaş, şaşkın gözlerimize görünmek için daha sonra sadece gelişmeye ihtiyaç duyan, ifade edilmeyecek derecede karmaşık canlı organizmanın temelidir. Sınırsız karmaşıklığı ve mükemmeliyeti sadece anatomi araştırmacısı tarafından bilinen bu organizma tasavvur cihetinden başka bir şekilde değil ancak en titiz şekilde tasarlanmış terkiple tertip edilmiş ve en mükemmel

maharet ve dakiklikle tatbik edilmiş bir sistem, en derin düşünmenin en çetin eseri olarak düşünüp tasavvur edilebilir. Şimdi irade cihetinden bu organizmanın meydana gelmesinin her türlü düşünüm ve tartımın tam karşıtı olan bir işin, aceleci, zorlu, kör bir arzulamanın, aşırı derecede zevk düşkünü bir duyunun sonucu olduğunu ben-bilinciyle biliriz. Bu karşıtlık yukanda gösterilen tabiat eserlerini meydana getirirken gözlemlenen mutlak kolaylıkla ve onun beraberinde bu eserleri yok oluşa terk ederken karşılaşılan mukabil sınırsız dikkatsizlikle bu eserlerin akıl almaz derecede mahirane ve inceden inceye düşünülerek oluşturulmuş tertibi arasındaki sınırsız karşıtlığın tam benzeridir. Bütün bunları göz önünde bulundurduğumuzda bunların vücuda getirilmesinin sınırsız derecede güç olması dolayısıyla muhafazaları için de akla gelebilecek her çarenin seferber edilmesi gerekirdi, oysa gözlerimizin önündeki manzara bunun tam tersidir.

Doğal olarak pek tanık olunmamış bir düşünme tarzıyla şimdi dünyanın birbirinden taban tabana farklı iki yanını en keskin tarzda bir araya getirmiş ve deyiş yerindeyse onları tek elle kavramış olsak, kendimizi fenomenin ya da tasavvur olarak dünyanın yasalarının iradenin veya kendinde şeylerin alanında bütünüyle geçersiz olduğuna ikna etmek için şimdi bunları sağlamca tutmamız gerekir. İşte o zaman bizim için daha açık hale gelecektir: Tasavvur alanında yani fenomenler dünyasında önce bize bir şey yoktan meydana gelmiş ardından meydana gelmiş olan tamamen yok olmuş görünüyor, oysa diğer yanda yani kendinde şey cihetinden önümüze bir öz veya varlık çıkmaktadır ki kendisi için meydana gelme ve zeval bulma gibi kavramlar kullanıldığında hiçbir anlam ifade etmiyor. Çünkü köke, ben bilinci vasıtasıyla fenomen ile bizatihi varlığın bulunduğu

noktaya geri giderek bu ikisinin birbiriyle mutlak mana-
da kıyaslanamaz olduğunu deyiş yerindeyse hissedilir
derecede kavramış olduk. Birinin bütün varlık tarzı, bu
varlığın bütün temel yasalarıyla birlikte, diğesinde hiç,
hatta hiçten de az, anlam ifade eder. Öyle zannediyorum
bu son mülahaza ancak birkaç kişi tarafından doğru ola-
rak anlaşılacak ve onu anlamayan herkese nahoş hatta
çirkin görünecektir. Ne var ki bu sebepten ötürü temel
düşüncemin açıklanmasına hizmet edebilecek hiçbir
şeyi ihmal etmeyeceğim.

Bu bölümün başında hayata büyük bağlılığın veya
daha doğrusu ölüm korkusunun hiçbir surette bilgiden
kaynaklanmadığını izah etmiştim, çünkü bu durumda o
hayatın bilinen değerinin sonucu olurdu; halbuki ölüm
korkusunun kökü doğrudan *iradede* bulunur; o iradenin
temel ve asli özünden kaynaklanır ki orada irade bilgiden
bütünüyle yoksundur ve bu sebepten ötürü kör yaşama
iradesidir. Nasıl ki varoluşa bütünüyle aldaticı maddi-hissi
zevk eğilimiyle ayartılıyorsak hayata da kesinlikle bir o
kadar aldaticı olan ölüm korkusuyla sımsıkı tutunuyoruz.
Her ikisi de doğrudan, bizatihi bilgiden yoksun olan ira-
deden kaynaklanır. Buna mukabil eğer insan safi bilen bir
varlık olmuş olsaydı ölüm zorunlu olarak sadece kayıtsız-
lıkla karşılanan bir mesele olmaz hatta ona hoş gelirdi.
Şimdi burada ulaşmış olduğumuz düşünce bize ölümden
etkilenen şeyin sadece *bilen* bilinç olduğunu öğretiyor;
buna karşılık irade her bireysel fenomenin kökünde yer
alan kendinde şey olduğu kadıyla zamana bağlı belirle-
melere bağlı olan her şeyden azadedir ve dolayısıyla yok
olmaz zeval bulmazdır. Onun dünyanın temelini teşkil
eden varoluş ve tezahür için didinmesi her zaman tatmin
edilir çünkü bu dünya ona gölgenin cisme eşlik ettiği gibi
eşlik eder, zira dünya iradenin hakiki iç özünün görünür
hale gelmiş şeklinden ibarettir.

Bununla beraber bizdeki irade ölümden korkar ve bunun sebebi bilginin bu iradeye sadece bireysel fenomen içinde hakiki özünü göstermesidir. İrade için fenomenle birlikte yok olacağı yanılısaması buradan doğar, nasıl ki ayna paramparça olduğunda aynadaki suret de onunla birlikte yok olmuş görünüyorsa. Dolayısıyla bu iradeyi korku ve dehşetle doldurur çünkü bu onun kör bir varoluş arzusundan ibaret olan asli tabiatına aykırıdır. Bu şu demektir: İçimizde ölümden korkabilecek olan ve aynı zamanda korkan tek şey, yani irade, ondan etkilenmez; buna karşılık ondan etkilenen ve ölümlle gerçekten yok olan tabiatı gereği ondan korkabilecek ve genel olarak herhangi bir arzu ya da duygu hissedebilecek durumda olmayan ve bu sebepten ötürü var oluşa da var olmayışa da aynı şekilde kayıtsız olandır. Sözünü ettiğim saf bilgi öznesi, yani zihindir; onun varoluşu tasavvur dünyasıyla, bir başka söyleyişle nesnel dünyayla ilişkisine bağlıdır; o varoluşuyla kendi varoluşu aslında özdeş olan bu nesnel dünyanın müteakibidir. Dolayısıyla her ne kadar bireysel bilinç ölümden sonra varlığını sürdürmezse de varlığını sürdüren ve ona karşı tek mücadele eden iradedir. Bu aynı zamanda bilginin bakış açısından filozofların her zaman ikna edici delillerle ölümün kötü olmadığını göstermiş olmaları çelişkisini de izah eder. Yine de ölüm korkusu herkes için kaçınılmazdır, çünkü kökleri bilgide değil fakat sadece iradedir. Ve zihin değil sadece irade yok edilemez unsur olduğu için bu bütün dinlerin ve felsefelerin sonsuzlukta zihnin ya da kafanın üstünlüklerine değil sadece irade ya da kalbin erdemlerine bir ödül vaat etmeleri sonucunu doğurur.

Aşağıdakiler belki bu düşüncenin açığa kavuşturulmasına da hizmet edebilir. Bizatihi varlığımızı oluşturan irade basit bir tabiata sahiptir; o bilmez sadece ister. Buna mukabil bilme öznesi ikincil bir fenomen-

dir ve iradenin nesnelleşmesinden ortaya çıkar; o sinir sisteminin duyarlılığının birlik noktası, deyiş yerindeyse odağıdır; beynin bütün bölümlerinin faaliyet ışınları onda birleşir ve birbirine kavuşur. Dolayısıyla bilme öznesinin bu beyinle birlikte yok olması mukadderdir. Tek bilen olarak öz-bilinçte bilme öznesi seyirci olarak iradeyle karşı karşıya durur ve her ne kadar iradeden kaynaklanıyorsa da o bu iradeyi kendisinden farklı bir şey, kendisine yabancı bir şey olarak dolayısıyla ancak tecrübi olarak zamanda parça parça, iradenin birbirini izleyen tahriklerinde ve işlerinde bilir; iradenin kararlarını ancak *a posteriori* ve çoğu zaman gayet dolaylı olarak öğrenir. Bu sebepten ötürüdür ki kendi deruni varlığımız bizim için, bir başka deyişle, zihnimiz için bir muammadır ve yine bu sebepten ötürü birey kendisini yeni ortaya çıkmış ve fani bir şey olarak görür, her ne kadar onun deruni bizatihi varlığı zamansız dolayısıyla ölümsüz bir şey ise de.

Şimdi nasıl ki irade *bilmez* ise zihin ya da bilme öznesi de tam tersine hiç istemeksizin sadece ve münhasıran *bilir*. İkinci kitapta da zikredildiği üzere bu değişik duyguların Bichat'a göre, en dolaylı yoldan, bir başka deyişle, bozulan işlevler neticesinde etkilenebilen beyin hariç, organizmanın bütün cüzlerini doğrudan etkilemesinden ve işlevlerini bozmasından hareketle maddi olarak ispatlanabilir (*De la vie et de la mort*, art. 6, § 2). Bu bilme öznesinin kendi başına ve bu hüviyetiyle herhangi bir şeye katılamayacağı veya ilgi duyamayacağı, herhangi bir şeyin, hatta kendisinin bile varoluşunun veya var olmayışının kendisi için değişmediği anlamına gelir. Şimdi (her şeyin kendisi için bir olduğu) bu kayıtsız varlık neden ölümsüz olsun? O iradenin zaman içerisindeki fenomeniyle, yani bireyle ortaya çıktığı gibi onunla birlikte sona

erer. O iradenin maksadına hizmet ettikten sonra sönen fenerdir. Zihin, sadece kendisinde var olan algı dünyası gibi safi fenomendir; fakat her ikisinin sınırlılığı da fenomenal tezahürü oldukları şeyi etkilemez. Zihin beyin sinir sisteminin işlevidir; fakat bu tıpkı vücudun geri kalanı gibi *iradenin* nesnelligidir. Bu sebepten ötürü zihin organizmanın beden hayatına bağımlıdır; fakat bu organizmanın kendisi de iradeye bağlıdır. Dolayısıyla uzviyet kesp etmiş beden belli bir anlamda irade ile zihin arasındaki bağ olarak görülebilir; her ne kadar beden gerçekte kendisini zihnin algısında mekân itibariyle gösteren iradeden ibaret olsa da.

Ölüm ve doğum iradenin bilincinin sürekli yenilenmesidir. Kendi başına bu irade sonsuz ve başlangıçsızdır; o tek başına varoluşun, deyim yerindeyse, cevheridir (ne var ki bu tür her yenilenme beraberinde yaşama iradesinin yadsınmasının yeni bir imkânını getirir). Bilinç bilme öznesinin veya beynin hayatıdır ve ölüm onun sonudur. Dolayısıyla bilinç sınırlı, her zaman yeni, her defasında başlangıçta başlangıçtır. Sadece irade kalıcıdır; fakat onun da tek ilgilendiği kalıcılıktır, çünkü o yaşama iradesidir. Bilen özne için hiçbir şeyin kendi başına ehemmiyeti yoktur; ancak irade ve bilen özne bu bende birleşir. Her canlı varlıkta irade bir zihne ulaşmış, ve bu ışık iradenin amaçlarını gerçekleştirmede önünü aydınlatan ışık olmuştur. Yeri gelmişken ölüm korkusunun kısmen, bireysel iradenin tabiatın akışı içinde payına düşmüş olan zihinden, yoksun kaldığı takdirde kör ve çaresiz kalacağını bildiği kılavuzundan ve koruyucusundan ayrılmakta bu kadar gönülsüz olmasından kaynaklandığı söylenebilir.

Son olarak bu açıklama bize sadece iradenin gerçek olup, buna karşılık peşinde olduğu şeylerin, bilgi belirlediğinden ötürü, birer fenomenden, tıpkı Auerbach'ın

mahzeninde Mephistopheles'in sunduğu şarap gibi, safi köpük ve buhardan ibaret olduğunu öğreten gündelik ahlak tecrübesiyle de uyuşur; dolayısıyla duyuların tattığı her hazzın ardından söyleriz: "Wir dächte doch, als tränk' ich Wein."⁴²

42 { : Ve yine de sanki şarap içmişim gibi görünür. }

Ölüm korkusu büyük bölümü itibariyle benin o zaman yok olacağı ve dünyanın var olmaya devam edeceği yolundaki yanılısamaya dayanır. Bilakis tam tersi, yani o zaman dünyanın yok olacağı doğrudur; buna karşılık benin en iç çekirdeği, dünyanın ancak tasavvurunda var olduğu öznenin taşıyıcısı ve meydana getiricisi baki kalır. Beyinle birlikte zihin söner, zihinle birlikte nesnel dünya, bu zihnin safi tasavvuru zeval bulur. Başka beyinlerde önceden olduğu gibi şimdi de benzer bir dünyanın yaşadığı ve deveranını sürdürdüğü o sönen zihin bakımından önemsiz bir meseledir. Dolayısıyla eğer asıl gerçeklik *iradede* yer almamış ve *manevî* varoluş ölümün ötesine uzanan bir varoluş olmamış olsaydı o zaman zihin ve onunla birlikte dünyası son bulacağı için genel olarak şeylerin hakiki özü kısa ve sıkıntılı rüyaların, aralarında irtibat olmaksızın, sonsuzca birbirini takibinden daha fazlası olmazdı; çünkü bilgisiz tabiatın sürekliliği bilen tabiatın zaman tasavvurundan ibarettir. Dolayısıyla gayesiz maksatsız düş gören—ki bunlar büyük bölümü itibariyle sıkıntılı ve bunaltıcı rüyalar—bir dünya ruhu o zaman her şeye sâri olurdu.

Bir birey ölüm korkusu yaşarken aslında her şeyi kendi tabiatıyla dolduran ve her şeyin ancak sayesinde, umutsuzluk ve yok olma, ebedi hiçlik uçurumuna gark olma korkusuyla varlığa kavuştuğu dünyaların efendisinin tuhaf hatta gülünç manzarasıyla karşılaşır. Halbuki aslında her şey onunla doludur ve onun olmadığı yer, onun içinde yaşamadığı varlık yoktur,

çünkü varoluş onu değil fakat o varoluşu ayakta tutar. Hal böyleyken ölüm korkusu çeken bireyde umutsuz olan odur, çünkü varoluşunun elan ölmekte olan varlıkla sınırlı olduğu yanılması maruzdur. Bu yukarıda ifade edildiği üzere *principium individuationis*in hâsıl ettiği bir yanılmalıdır ve yaşama iradesi olarak bireyin içine düştüğü bunaltıcı rüyanın bir parçasıdır. Bununla beraber ölmekte olan bireye diyebiliriz: "Hiç olmamakla çok daha iyi etmiş olacağın bir şeye veda ediyorsun."

Bu iradenin inkârı gerçekleşmediği sürece ölümün dokunmaksızın bıraktığı şey yeni bir bireyin kendisini bir kez daha içinde bulduğu bir başka varoluşun tohumu ve nüvesidir; birey kendisini onun içinde o kadar taze, o kadar ilk ve asli bulur ki şaşkınlık içinde kendini derin derin düşünmeye başlar. Bu taze bilincin henüz tam olarak geliştiği dönemlerde soylu gençlerin coşkulu, hülyalı, düşlere dalma eğilimi içinde olmalarının sebebi budur. Birey için uyku neyse kendinde şey olarak irade için de ölüm odur. Eğer hafıza ve bireysellik bırakılmış olsaydı sonsuz zaman içinde hiçbir kazanç olmaksızın hep aynı fiilleri ve infialleri sürdürmek tahammül edilmez bir şey olurdu. O bunları fırlatıp atar; o Lethe'dir; ve bu ölüm uykusuyla o yeni bir varlık olarak yeniden ortaya çıkar, tazelenmiş ve yeni bir zihne kavuşmuştur; "zu neuen Usern lockt ein neuer Tag!"⁴³

Kendini onaylayan yaşama iradesi olarak insan varoluşunun kökenini türde bulur. Binaenaleyh ölüm bir bireyselliğin kaybı bir başkasının kabulü, dolayısıyla kendi iradesinin hususi kılavuzluğu altında bireyselliğin bir değişimidir. Çünkü varoluşunu benliğiyle birlikte husule getirebilecek sonsuz ölümsüz

43 (: Yeni bir gün yeni bir kıyıya gülümser.)

güç sadece onda yer alır, hal böyle olmakla beraber, bu benliğin doğası sebebiyle onu hayatta tutmaya güç yetiremez. Çünkü ölüm herkesin özünün (*essentia*) varoluş (*existentia*) iddiasına/talebine karşı kabul ettiği *démentidir*,⁴⁴ her bireysel varoluşta bulunan bir tekzibin görünüşü:

*denn alles was entsteht,
Ist werth, das es zu Grunde geht.*⁴⁵

Ancak her biri kendi benliğine sahip bu türden sayısız varoluş aynı gücün, yani iradenin erişim alanı içindedir fakat aynı şekilde bunlar da bir o kadar fani ve ömürsüz olacaktır. Şimdi her benlik kendine ait aynı bir bilince sahip olduğu için böyle bir benlik bakımından bunların sonsuz adedi tek birinden farklı değildir. Bu bakış açısından *aevum*, $\alpha\omega\nu\nu$ hem bireysel hayat süresi hem de sınırsız zaman anlamına gelmesi bana tesadüfi görünmüyor; dolayısıyla bu açıdan, her ne kadar belli belirsiz de olsa, nihayetinde ve kendi başlarına her ikisinin de aynı olduğu görülebilir. Buna göre yalnızca hayat sürem boyunca veya sınırsız bir zaman boyunca var olmuşum gerçekte fark etmeyecektir.

Fakat zaman kavramları olmaksızın yukarıda söylenmiş olan şeylere dair bir fikir elde etmek kuşkusuz mümkün olmayacaktır; halbuki kendinde şeyle ilgilenirken bunların dışarıda bırakılması bir zorunluluktur. Fakat bütün tasavvurları içinde bu ilk ve en dolaysız olanını hiçbir zaman bütünüyle bir kenara bırakamayışı ve onsuz faaliyetini sürdürememesi zihnimizin değiştirilmesi mümkün olmayan sınırlamalarından biridir. Dolayısıyla

44 (: Resmi yalanlama, tekzipname.)

45 (: Çünkü boşluktan teşekkül eden her şey hak eder yok olmayı.)

burada doğal olarak bir tür metempsykosis⁴⁶ diyebileceğimiz bir şeye gelmiş oluyoruz, her ne kadar bunun bütün ψυχήyi dolayısıyla bilen varlığı değil fakat sadece iradeyi etkilemesi gibi önemli bir fark mevcutsa da, ki bu fark sayesinde metempsykosis öğretisine eşlik eden bir yığın saçmalık ortadan kalkmış olur; ve zaman formunun burada sadece zihnimizin sınırlamasına kaçınılmaz bir intibak olarak ortaya çıktığı akıldan çıkarılmamalıdır. Şimdi 43. bölümde ele alınıp tartışılmış olan karakterin yani iradenin babadan miras kaldığını, buna mukabil zihnin anneden geldiğini bir kez daha hatırlar da bunun yardımıyla düşünecek olursak o zaman bunun, bireysel insan iradesinin doğumla anneden elde edilen zihni ölümle kendisinden ayırdığı ve dünyanın mutlak manada zorunlu gidişatının kılavuzluğu altında şimdi değişmiş ve onunla ahenktar hale gelmiş tabiatıyla uyumlu yeni bir zihin elde ettiği yolundaki görüşümüzle pek iyi bağdaştığını görürüz. Bu yeni zihinle irade daha önceki varoluşa ait hatırası olmayan yeni bir varlık haline gelecektir; hatırlama melekesine sahip olan sadece ölümlü yan ya da formdur, halbuki irade ölümsüz yan, yani cevherdir.

46 (Metempsykhōsis: metempsykhōsthai: *meta-* öte + *empsykhos*: hayat vermek, canlandırmak: ruhun bir vücuttan diğerine geçişi.)

Ölüm ve ölümsüzlük meselesi Schopenhauer felsefesinin en zayıf halkalarından biridir. Esasen bu onun 'kendinde şey' ve mahiyeti hakkındaki görüş ve düşüncelerinin bir sonucudur. Ve *syncretism* yani birbirinden farklı ilkelerin bir araya getirilmesi ve birbirleriyle bağdaştırılmaya çalışılması ilgili yapılan ikazlar da onun felsefesinde tam bu noktada bütün mahzurlarıyla görünür hale gelir. Kendinde şey ve onun gerek ontolojiyle gerek epistemolojiyle ilgili doğurduğu sorunlar dizinin bir sonraki kitabında ele alınacaktır. O zamana kadar bu meselelerle ilgili olarak *Schopenhauer* (Say Yayınları, Fikir Mimarları Dizisi, 2009) s. 409 vd.'na bakılabilir. Ayrıca bkz., A. K. Coomaraswamy, *Metaphysics*, (Bollingen Series, LXXXIX, Princeton University Press, 1987, Ed. Roger Lipsey). Yazar Hint düşüncesi alanında dünya çapında birkaç yetkin uzmandan biridir.)

Dolayısıyla bu öğretiyi anlatması bakımından *palingenesis*⁴⁷ sözcüğü *metempsychosis*den sözcüğünden daha doğrudur. Şu halde bu sürekli yeniden doğumlar zati itibariyle yok edilmez olan bir iradenin hayat düşlerinin birbirini biteviye takip etmesini oluşturur, ta ki sürekli yeni bir form içinde bu kadar çok ve bu kadar çeşitli ve birbirine ulanan bilgiyle eğitilmiş ve gelişmiş olarak o kendisini yok edinceye kadar.

Asıl ve deyim yerindeyse batını Buda öğretisi de, en yeni araştırmalar neticesinde öğrenmeye başladığımız üzere, bu görüşle bağdaşır, çünkü o *metempsychosis* değil fakat ahlaki bir temel üzerine oturan özel bir *palingenesis* öğretir ve o bunu büyük bir düşünce derinliğiyle açıklar ve yorumlar. Bu konunun Spence Hardy'nin *Manual of Buddhism*'nin, 394-96 sayfalarında verilen (aynı kitabın 429, 440 ve 445. sayfalarıyla karşılaştırılmalıdır) ve dikkatle okunup derinlemesine düşünülmeyi hak eden açıklamasında görülebilir. Bunu doğrulayan açıklamalar Taylor'ın *Prabodha Chandro Daya*, (Londra, 1812) s. 35; keza Sangermano'nun *Burmese Empire*, s. 6; ayrıca *Asiatic Researches*, C. VI, s. 179, ve C. IX, s. 256'da bulunur. Köppen'in Buda dinine dair oldukça yararlı Almanca hülasası da bu konuda başvurulacak doğru bir kaynaktır. Ancak Buda dininin geniş kitleleri göz önünde bulundurulduğunda bu öğreti çok karmaşıktır; dolayısıyla onlara kolay anlaşılır bir ikame olarak basit bir *metempsychosis* öğretisi vazedilir.

Ayrıca bu tür bir *palingenesis* öğretisini tecrübi temellerin bile desteklediği görmezden gelinmemelidir. Aslında yeni ortaya çıkan varlıkların doğumuyla zayıflayıp bitap düşmüş olanların ölümü arasında bir bağ vardır. O kendisini yıkıp yok edici salgın hastalıkların

47 (Palingenesis: Grk. *palin*-tekrar + L. *genesis* tekvin, tekevvün, meydana gelme: yeniden doğma, tenasuh.)

sonucu olarak ortaya çıkan insan soyunun büyük doğurganlığında gösterir. On dördüncü yüzyılda veba eski dünyanın nüfusunun büyük bölümünü kırıp yok etmişti, ardından insan soyunda görülmedik bir doğurganlık baş gösterdi ve ikiz doğumlar oldukça yaygındı. Bu dönemde doğan çocukların hiçbirinin dişlerinin tamamen çıkmamış olması da en kayda değer durumlardan biriydi; dolaşısıyla tabiat her şeyini sarf etmesine karşın ayrıntılarda cimrilikten vazgeçmiyordu. Bu F. Schnurrer'in *Chronik der Seuchen*'inde (1825) ifade edilir. Casper de, *Die wahrscheinliche Lebensdauer des Menschen*'de (1835) belli bir nüfusta doğumların sayısı, her zaman ölüm oranıyla mütenasip olduğu için, hayat süresi ve ölüm oranı üzerinde belirgin etkiye sahiptir ilkesini teyit eder; dolaşısıyla her zaman her yerde doğumlar ve ölümler birbirine denk nispette artar ve azalır. Casper bunu kuşkuyla yer bırakmayacak şekilde çok sayıda ülkeden ve onların muhtelif bölgelerinden toplanmış kanıtla destekler.

Hal böyle olmakla beraber benim önceki ölümüm ile bana yabancı olan bir çiftin doğurganlığı veya *tersi* arasında *maddi* bir illiyet bağı herhalde söz konusu olamaz. O halde maddi-fiziki olanın izahının doğrudan temeli olarak burada ortaya inkâr edilemez biçimde ve şaşırıcı tarzda metafizik olan ortaya çıkmaktadır. Her yeni doğan varlık yeni hayata taze ve neşeli gelir ve onu bir bağış olarak kabul eder; fakat hiçbir şey karşılıksız verilmez veya verilemez. Onun taze hayatının bedelini zayıflayıp bitap düşmüş bir hayat yaşlanıp ölerək öder; ölümle beraber o hayat yok olur fakat bu yeni hayatın içinden çıktığı yok edilemez tohumu içinde barındırır; bu iki varoluş *bir* varlıktır. İkisi arasındaki köprüyü göstermek kuşkusuz bir büyük muamma için çözüm olacaktır.

Burada ifade edilen büyük hakikat, her ne kadar tam ve doğru manasına kavuşturulamamışsa da, hiçbir zaman bütünüyle görmezden gelinmemiştir. Bu ancak iradenin önceliği ve metafizik özü ile zihnin ikincil ve safi organik doğası öğretisiyle mümkün olur. Nitekim her zaman dünya çapında, insanlığın büyük bölümünün inancı, esasen Yahudilik ve ondan doğan iki din hariç, bütün dinlerin öğretisi olarak insan soyunun en eski ve en soylu çağlarından kalma metempsykosis öğretisiyle karşılaşırız. Fakat daha önce söylendiği gibi bu öğretiyi en incelikli biçimiyle ve hakikate en yakın haliyle Buda dininde buluyoruz. Binaenaleyh Hıristiyanlar bir başka dünyada tekrar buluşmak düşüncesiyle kendilerini teselli ederler; bu dünyada kişiliklerini eksiksiz olarak yeniden kazanacaklarını ve birbirlerini derhal tanıyacaklarını umut ederler, oysa öteki dinlerde bu buluşma, her ne kadar tebdili kıyafet olsa da, zaten devam ediyor. Dolayısıyla *metempsykosis* veya *palingenesis* ile doğumların birbirini takip edişi içinde bizimle yakın bağ yahut münasebet içerisinde bulunan kişiler de bir sonraki doğumda bizimle birlikte aynı zamanda doğacaklar ve bize karşı şimdi oldukları gibi ister dostane ister hasmane olsun aynı veya benzer ilişkiler ve duygular içerisinde olacaklardır (Mesela bakınız, Spence Hardy, *Manual of Buddhism*, s. 162). Elbette burada tanıma anlaşılması güç bir ima veya işaret, açık bilince getirilemeyecek bir hatıra ile sınırlıdır ve sınırsız derecede uzak zamanı işaret eder; bununla beraber Buda'nın kendisi bundan müstesnadır. O kendisinin ve başkalarının daha önceki

doğumlarını açık seçik biçimde bilme ayrıcalığına sahiptir; bu *Jatakalar*'da anlatılır. Fakat aslında uygun anlarda insanların gerçek hayatta yapıp ettikleri şeylere bütünüyle nesnel bir gözle bakarsak ince bir sezgi sonucu hasıl olan bir kanaat bize kendisini kabul ettirir: Bunlar (Platonik) idealara göre sadece aynı olan ve öyle kalan fiiller değildir, aynı zamanda gerçek nüvesine göre mevcut nesil de daha önce var olmuş her nesille tam ve esas bakımından aynıdır. Buradaki mesele bu nüvenin neye dayandığından ibarettir; benim öğretimim buna verdiği cevap pek iyi bilinir.

Yukarıda sözü edilen kanaatin çoğaltıcı cam parçalarının, zaman ve mekânın, bir an için etkinliklerini kaybetmelerinden kaynaklandığı düşünülebilir. Metempsykosis inancının evrensel özü bakımından Obry harikulade kitabı *Du Nirvana indien*, s. 13'de gayet haklı olarak şunları söyler: *Cette vieille croyance a fait le tour du monde, et était tellement répandue dans la haute antiquité, qu'un docte Anglican l'avait jugée sans père, sans mère, et sans généalogie* (T. Burnet, Beausobre, *Histoire du Manichéisme*, II, s. 391).⁴⁸ Hindistan'ın bütün kitaplarında olduğu gibi daha *Vedalar*'da öğretilen *metempsykosis* inancının Brahman ve Buda dininin nüvesini oluşturduğu pek iyi bilinir. Dolayısıyla şimdi bile günlük hayatta inanılmaz derecede güçlü tesiriyle bütün inanışların en sağlamı olarak Müslüman olmayan Asya'nın bütününde dolayısıyla insan soyunun yansından fazlası arasında yaygındır. Bu inanış aynı zamanda Mısırlıların da inancıydı (Herodotus, II, 1 23); onlardan hevesle ve şevkle Orpheus, Pythagoras ve Platon devraldılar; bilhassa Pythagorasçılar ona sağlam bir şekilde

48 (: Bu eski inanç tüm dünyayı dolaştı ve eski zamanlarda öyle bir yaygınlığa ulaştı ki Anglikan kilisesinin bilgili bir mensubu onun babasız, anasız, soy kütüksüz olduğuna hükmetti.)

bağlıydılar. Onun Grek *mysterion*larında da öğretildiği Platon'un *Yasalar*'ının dokuzuncu kitabından (s. 38 ve 42, ed. Bip.) inkâr mahal bırakmayacak derecede anlaşılmaktadır. Hatta Nemesius bile söyler (*De natura hominum*, c. 2): Κοινῆ μὲν οὖν πάντες "Ἑλληνες, ἃ τὴν ψυχὴν ἀθάνατον χποφηνάμενοι, τὴν μετενσωμάτωσιν δογματίζουσι. (*Communiter igitur omnes Graeci, qui animam immortalem statuerunt, eam de uno corpore in aliud transferri censuerunt.*)⁴⁹ Edda, bilhassa Völüspa da *metempsykhis* inancını öğretir. Aynı şekilde o Druidlerin dininin de temelini teşkil ediyordu (Caesar, *De Bello Gallico*, VI. A. Pictet, *Le Mystère des Bardes de l'île de Bretagne*, 1856). Hatta Hindistan'daki bir Müslüman mezhebi, Colebrooke'un *Asiatic Researches*, C. VII, s. 336 vd.'da ayrıntılı izahat verdiği Bohralar da *metempsykhis* inancı ve bundan dolayı her türlü hayvani gıdadan uzak dururlar. Amerika'daki Kızılderili ve karaderili kabileler arasında, hatta 29 Ocak 1841 tarihli *The Times*'da verilen, kundakçılık ve cinayet sebebiyle iki Avustralya yerlisinin idamına dair tam tasvirde de anlaşılacağı üzere, Avustralya yerlileri arasında da bu inancın izlerine rastlanır. Tasvir şöyledir: "İki mahkûmdan genci akıbetini bildiğinden şaşmayan, kararlı bir ruh haliyle karşıladı, sanki intikam doluydu; söylediklerinden anlaşılabilir olanları sadece "bir beyaz" olarak dirileceği izlenimini ifade ediyordu, ki anlaşılan onun kararlılığını güçlendiren buydu." Ungewitter de *Der Welttheil Australien* (1853) başlıklı kitabında Yeni Hollanda Papualarının beyazları dünyaya geri dönmüş akrabaları olarak gördüklerini anlatır.

Bütün bunların sonucu olarak *metempsykhis* inancı ne zaman önyargılardan sıyrılmış olarak düşünülse insa-

49 { Bir bedenden bir başka bedene gezme inancı ruhun ölümsüz olduğunu bildirmiş olan bütün Grekler arasında yaygındır. }

nın doğal kanaati olarak görünür. Bu bakımdan Kant'ın yanlış şekilde aklın üç sözde ideesi, yani insan akli için doğal ve bu melekenin formlarından kaynaklanan felsefe taslağı olarak ileri sürdüğü şey aslında bu olurdu; bu inancın bulunmadığı yerde farklı bir kaynaktan gelen müspet dini öğretiler bunun yerini alacaktır. Ayrıca bu inancın ilk kez işiten herkese aşikâr ve kuşku duyulmaz görüldüğüne de işaret etmiş olayım. Lessing'in bile onu *Erziehung des Menschengeschlechts*'inin⁵⁰ son yedi paragrafında nasıl ciddi şekilde savunduğunu bir hatırlayın. Lichtenberg de *Selbstcharakteristik*'de söyler: "Doğmazdan evvel öldüğüm fikrini zihnimden savuşturamıyorum." Hatta aşırı derecede deneyci Hume bile ölümsüzlük üzerine kuşkucu denemesinin⁵¹ 23. sayfasında der: "*The metempsychosis is therefore the only system of this kind that philosophy can hearken to.*"⁵² Bütün insan soyuna mal olmuş ve halka da okumuşlara da karşı çıkılmaz görünen bu inanca karşı çıkansa Yahudilik ve ondan neşet etmiş iki dindir; bunlar insanın yoktan yaratıldığını öğrettikleri için bu inanca karşı

50 (Türkçesi için bkz. G. E. Lessing, *İnsan Soyunun Eğitimi*, s. 87-125. Say Yayınları, Eğitim Düşüncesi Dizisi, 6. Kitap (2011), Ayrıca burada sözü edilen inanca Lessing'in hangi anlamda başvurduğu ve döneminde doğurduğu tartışmalarla ilgili olarak bkz., H. B. Nisbet, *Lessing'in Felsefi Evreni*, aynı kitap içinde, s. 137 vd.)

51 Hume'un ölümünden sonra yayımlanmış bu deneme *Essays on Suicide and the Immortality of the Soul* (by the late David Hume, Basel, 1799, sold by James Decker)'da bulunur. Bu Basel yeni baskısı sayesinde İngiltere'nin en büyük düşünür ve yazarlarından birinin bu iki eserli, İngiltere'nin ebedi yüz karası olan baskın ahmak ve fevkalade aşağılık yobazlığın zoruyla, güçlü ve küstah ruhban takımının nüfuzuyla kendi ülkesinde sansürlenip yasaklandıktan sonra yok olmaktan kurtulmuştur. Bu iki deneme yukarıda sözü edilen iki meselenin (yani intihar ve ölümsüzlük) bütünüyle tarafsız, serinkanlı ve akıl sınırları içerisindeki sorgulamasıdır.

52 (: Metempsychosis bu sebepten ötürü felsefenin kulak verebileceği bu türden yegâne sistemdir.)

çıkarlar. Bununla *a parte post* gelecekte sonsuz varoluş inancını birbirine bağlamak gibi zor bir işle karşı karşıyadırlar. Kuşkusuz Avrupa'dan ve Asya'nın bir kısmından insanlığın bu teselli edici kadim inancını ateş ve kılıçla sürüp çıkarmada başarılı oldular; ne kadar sürer hâlâ belirsiz. Ancak bunun ne kadar zor ve güç olduğunu en eski kilise kayıtları gösteriyor. Kabul edilmiş öğretilerin dışında kalanların büyük bölümü bu kadim inanca bağlıydı; bunlar arasında Simoncular, Basiliusçular, Valentiniusçular, Markioncular, Gnostikler, Maniciler sayılabilir. Tertullianus ve Iustinus'un (diyaloglarında) bildirdiği üzere Yahudiler de bir ölçüde ona yaklaştılar. *Talmud*'da Habil'in ruhunun Şit ve ardından Musa peygamberin bedenine geçtiği anlatılır. Hatta Matta İncili XVI, 13-15 ancak metempsykosis dogmasının kabulüne binaen söylenmiş olarak anladığımız takdirde makul bir anlam kazanır. Bu pasaja yer veren Luka İncili de (IX, 18-20) buna öti προφήτης τις τῶν ἀρχαίων ἀνέστη⁵³ sözlerini ekler; o böylece Yahudilere eski bir peygamberin bu şekilde derisinden saç tellerine kadar dirilebileceği kabulünü atfeder; fakat onun altı veya yedi yüz yıldır mezarda kaldığını ve dolayısıyla çoktan toprak olduğunu bildikleri için böyle bir yeniden diriliş açık bir saçmalık olurdu. Ne var ki Hıristiyanlıkta ilk günah, bir başka söyleyişle, birinin bir başka bireyin günahını çekerek ödemesi öğretisi ruhların göçünün ve böylelikle daha önceki hayatta işlenmiş günahların tümünün cezasını çekmenin yerini almıştır. Her ikisi de var olan kimseyi daha önce var olmuş olanla özdeşleştirir, hatta bunu manevi-ahlaki bir eğilimle yapar; ruhgöçü öğretisi bunu doğrudan, ilk günah öğretisi ise dolaylı yoldan yapar.

53 (: Eski peygamberlerden biri dirilmiş...)

Ölüm yaşama iradesinin ve daha da özelde onun için temel ve elzem olan bencilliğin tabiatın akışı içinde aldığı büyük tazirdir; ve varoluşumuz için bir ceza olarak düşünülebilir.⁵⁴ Ölüm maddi-hissi hazla doğumun birleşip oluşturdukları düğümün acıyla sancıyla çözülmesidir; o şiddetli yıkımdır ve hakiki tabiatımızın temel hatasını dışarıdan haykırır: o büyük uyanıştır. Biz aslında var olmaması gereken bir şeyiz: bu sebepten ötürü varoluşumuz sona erer. Bencillik gerçekte insanın bütün gerçekliği kendi şahsıyla sınırlamasından ibarettir, çünkü o başkalarında değil sadece bu (ben dediği şey)de yaşadığını tasavvur eder. Ölüm ona daha iyi bir şey öğretir, bu şahsı ortadan kaldırır, böylece insanın hakiki tabiatı, yani onun iradesi bundan böyle sadece başka bireylerde yaşayacaktır. Ne var ki zatı itibariyle sadece fenomene, yani tasavvur olarak dünyaya ait olan ve yalnızca harici dünyanın formunu teşkil eden zihni de tasavvur olma haliyle, yani şeylerin bizatihi *nesnel* varlığında dolayısıyla sadece o zamana kadar harici dünya olmuş olan şeyin mevcudiyetinde var olmayı sürdürür. Dolayısıyla bu zamandan itibaren onun bütün benliği sadece o zamana kadar ben olmayan olarak gördüğü şeyde yaşar; çünkü harici ve deruni olan arasındaki fark sona erer.

54 Ölüm der: Sen gerçekleşmemiş olması gereken bir eylemin mahsulü-sün; dolayısıyla onun silinip temizlenmesi için öleceksin.

Burada iyi kimsenin kendisiyle başkaları arasında en küçük bir fark kabul etmeyen ve onları hiçbir surette kendi dışında, kendisinden başka görmeyen kimse olduğunu hatırlarız; halbuki kötü kişi için bu fark büyük ve aslında aşılmazdır. Bu meseleyi *Über die Grundlage der Moral (Ahlakın Temeli Üzerine)* başlıklı denememde ele alıp uzun uzadıya tartışmıştım. Yukarıdaki düşüncelerden ortaya çıkan sonuç şudur: Ölümün insanın yok oluşu olarak görülme derecesi bu farka bağlı olarak değişir. Ama eğer içimdekiyle dışımdaki arasındaki farkın mekâna dayalı bir fark olarak kendinde şeye değil sadece fenomene dayandığını ve dolayısıyla mutlak anlamda gerçek bir farklılık olmadığını kabul eder ve buradan hareket edersek o zaman kendi bireyselliğimin kaybında sadece bir fenomenin sona erişini ve dolayısıyla sadece görünür bir kaybı göreceğiz. Bu farklılık tecrübî bilinçte ne kadar büyük bir gerçekliğe sahip olursa olsun yine de metafiziğin penceresinden "Ben zeval buluyorum, fakat dünya varlığını sürdürüyor", ve "Dünya zeval buluyor fakat ben varlığımı sürdürüyorum" cümleleri aslında birbirinden farklı değildir.

Fakat bütün bunların ötesinde ölüm artık ben olmayan—onu kullanan için büyük bir fırsattır. Hayat boyunca insanın iradesi özgürlükten yoksundur; değiştirilmesi mümkün olmayan karakteri temelinde davranışı saikler zinciri içinde zorunlulukla gerçekleşir. Şimdi herkes hafızasında yaptığı ve tatmin olmadığı birçok şeyi taşır. Eğer o yaşamaya devam edecek olsaydı karakterinin değişmezliği dolayısıyla aynı şekilde hareket etmeye devam edecekti. Dolayısıyla onun hakiki doğasının çekirdeğinden yeni ve farklı bir var-

lık olarak ortaya çıkabilmesi için ne ise o olmaktan çıkması gerekir. Bu sebepten ötürü ölüm bu bağları gevşetir; irade tekrar özgür hale gelir, çünkü özgürlük operaride değil essede saklıdır. *Finditur nodus cordis, dissolvuntur omnes dubitationes, ejusque opera evanescent*⁵⁵ Vedalar'ın bütün Vedanta takipçilerinin/tetkikçilerinin sık sık tekrar ettikleri çok ünlü bir ifadesidir.⁵⁶

Ölüm hakiki varlığımızın en iç özünü oluşturmayan fakat daha çok onun bir tür inhiraf yahut dalaleti olarak düşünülmesi gereken bir bireyselliğin tek yanlılığından kurtuluş anıdır. Hakiki özgürlük yine bu anda gelir ve az önce ifade edilmiş olan anlamda *o restitutio in integrum*⁵⁷ olarak görülebilir. Ölenlerin birçoğunun yüzünde görülen huzur ve sükûnetin kökeni anlaşılan o ki sanki burada saklıdır. Kural olarak her iyi kişinin ölümü rahat ve huzur içerisinde gerçekleşir; fakat isteyerek ölmek, seve seve ölmek, neşeyle ölmek hayattan el etek çekmiş olanın, yaşama iradesinden vazgeçip onu yadsımış olanın ayrıcalığıdır. Çünkü sadece o salt *görünüşte* değil *gerçekten* ölmeyi ister ve dolayısıyla o kişiliğinin sürmesine ne ihtiyaç duyar, ne de böyle bir şeyi arzu eder. O bile isteye bildiğimiz varoluşu terk eder; ona bunun yerine gelen bizim gözümüzde *hiçliktir*, çünkü bunun karşısında bizim varoluşumuz *hiçliktir*. Buda dininin mensupları-

55 (: Kalbinin düğümünü keser, bütün kuşkuları kaybolur ve işleri/emelleri suya düşer.)

56 *Sankara, seu de theologumenis Vedanticorum*, ed. F. H. H. Windischmann, s. 37; *Oupnekhat*, C. I, s. 387 ve 78; Colebrooke, *Miscellaneous Essays*, C. I, s. 363.

57 (: Daha önceki hale geri döndürme.)

nın nezdinde bu varoluşun adı Nirvana, yani sönme, sükûna ermedir.⁵⁸

58 *Nirvana* sözcüğünün kökeni hakkında rivayetler muhtelifdir. Colebrooke'a göre (*Transactions of the Royal Asiatic Society*, C. I, s. 566) rüzgâr gibi "esmek" anlamına gelen *va* fiilinden gelir ve önüne olumsuz önek *nir* alır; bu sebepten ötürü o sükûnet veya geçici dinginlik, fakat sıfat olarak kullanıldığında "sönmüş" anlamına gelir. Obry, *Du Nirvana indien*, s. 3'te şunları söyler: *Nirvanam en sanscrit signifie a la lettre extinction, telle que celle d'un feu.* [Nirvana Sanskritçede lafzi olarak—mesela ateşin sönmesi gibi—sönme anlamına gelir.] *Asiatic Journal*'a göre (C. XXIV, s. 735) o aslında *Neravanadır*, *nera*, "dışarı" ve *vana*, "hayat"tan gelir, anlamı *annihilatio* (yok olma, fena bulma)dır. Spence Hardy'nin *Eastern Monachism*'nin, 295. sayfasında *nirvana* "günahkâr arzular" anlamına gelen *vanadan* çıkarılır ve önüne olumsuz ön ek *nir* gelir. I. J. Schmidt, *History of the Eastern Mongolians*, 307. sayfasında, Sanskritçe *Nirvananın* "sefaletten ayrılış", "ıstıraptan kurtuluş" anlamına gelen bir deyimle Mogoicaya çevrildiğini söyler. Aynı bilginin St. Petersburg Akademisi'ndeki konferanslarında *Nirvana* sürekli yeniden doğumların, ihtiras ve arzunun, duyuların yanılması, değişim ve geçici biçimlerin, doğma, yaşlanma, hastalanma ve ölmenin dünyası olan *Samsara*'nın karşıtıdır. Burma dilinde *nirvana* sözcüğü öteki Sanskritçe sözcüklere kıyasen *niebanaya* dönüşür ve "tam sona erme, zeval bulma" diye çevrilir. Bkz. Sangermano, *Description of the Burmese Empire*, (İng. çev. Tandy, Roma 1833, § 27). 1819 tarihli ilk baskıda bu sözcüğü ben de *nieban* diye yazmıştım, çünkü o tarihlerde Budacılık hakkındaki bilgim Burma dilinden yapılan anlatılarla sınırlıydı.



“Ölüm yaşama iradesinin ve daha da özelde onun için temel ve elzem olan bencilliğin tabiatın akışı içinde aldığı büyük tazirdir ve varoluşumuz için bir ceza olarak düşünülebilir.

Ölüm maddi-hissi hazla doğumun birleşip oluşturdukları düğümün acıyola sancıyla çözülmesidir; o şiddetli yıkımdır ve hakiki tabiatımızın temel hatasını dışarıdan haykırır: Büyük uyanıştır ölüm.”

Ölüm hayatın neresinde? Hayat ölümün neresinde?

Ölümü hayatın tam göbeğinden sürüp çıkarmanın ve başımızdan ustaca savuşturmanın en sofistike yollarını keşfetmek bize ve yaşadığımız dünyaya neye mal oldu? Yaşadığımız hayatı kendi ellerimizle cehenneme çevirdiğimizi artık en ayak direyiciler bile itiraf ederlerken, bu cehennemde ölümü hayatın içinde tuttuğu yerden ve o yere bağlı olarak haiz olduğu ağırlıktan etmenin faturasını görmekte hâlâ ayak direyecek miyiz?

O halde ölümü yaptığımız hesaplarda sürekli göz önünde bulundurmanın verimli yolu hangisidir? Kendi ölümümüzü büyük ve önemli bir hadiseye nasıl çevirebiliriz? Bir son olarak değil, hayatın kurucu oluşturucu bir parçası olarak ölüme dair canlı bir kavrayışa nasıl sahip olabiliriz?..

Ölümü tekrar hayatın içine çekmenin bir yolunu mutlaka bulmalıyız.



7,50 TL

online satış:
www.saykitap.com





SCHOPENHAUER

BİLMEK VE İSTEMEK

Toplu Eserleri - 12

say

BİLMEK VE İSTEMEK

Arthur Schopenhauer

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

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

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

ATIF DENİZLİ
20120920

Arthur Schopenhauer

BİLMEK VE İSTEMEK

Çeviren:

Ahmet Aydoğan

say

Say Yayınları

Schopenhauer / Toplu Eserleri 12

Bilmek ve İstemek

ISBN 978-605-02-0148-2

Sertifika No: 10962

Yayın Hakları © Say Yayınları

Bu eserin tüm hakları saklıdır. Yayınevinden yazılı izin alınmaksızın kısmen veya tamamen alıntı yapılamaz, hiçbir şekilde kopyalanamaz, çoğaltılamaz ve yayımlanamaz.

Özgün adı: *Die Welt als Wille und Vorstellung*, Bd. II, Kap. XLI:
Ueber die Tod und sein Verhältniß zur Unzerstörbarkeit
unsers Wesens an sich.
Parerga und Paralipomena, Bd. II, Kap. X: Zur Lehre von der
Unzerstörbarkeit unsers wahren Wesens durch den Tod.

Çeviren: Ahmet Aydoğan
Editör: Derya Önder
Sayfa Düzeni: Tülay Malkoç

Baskı: Kurtiş Matbaası
Topkapı-İstanbul
Tel: (0212) 613 68 94
Matbaa Sertifika No: 12992

I. Baskı: Say Yayınları, 2012

Say Yayınları

Ankara Cad. 22/12 • TR-34110 Sirkeci-İstanbul
Telefon: (0212) 512 21 58 • Faks: (0212) 512 50 80
e-posta: say@sayyayincilik.com • web: www.sayyayincilik.com
www.facebook.com/sayyayinlari

Genel Dağıtım: Say Dağıtım Ltd. Şti.
Ankara Cad. 22/4 • TR-34110 Sirkeci-İstanbul
Telefon: (0212) 528 17 54 • Faks: (0212) 512 50 80
e-posta: dagitim@saykitap.com • online satış: www.saykitap.com

İçindekiler

I

Toplu Bakış

Kendinde Şey ve Fenomen Karşıtlığı Üzerine Bazı Müşahedeler	9
--	---

II

Hazırlık

Bilmek ve İstemek Bakımından Beden-İrade ilişkisi	23
Ek- Bilmenin İki Türü:Fizik ve Metafizik <i>Henri Bergson</i>	30

III

Bilmenin Sınırı: Kendinde Şey

Kendinde Şeyin Bilinebilirliği Üzerine	39
Kendinde Şey Olarak İrade Üzerine Aşkın Düşünceler	53

IV

Bilmek, İstemek ve Ölmek

Gerçek Varlığımızın Ölümünden Sonraki Durumu.....	69
---	----

V

Yorum

Doğu Düşüncesinin Schopenhauer'in Kendinde Şey Öğretisi Üzerindeki Etkileri <i>Moira Nicholls</i>	87
---	----

I
Toplubakiş

Kendinde Şey ve Fenomen Karşıtlığı Üzerine Bazı Müşahedeler¹

Kendinde şey duyularımızın herhangi biri aracılığıyla algıdan bağımsız olarak mevcut olan, dolayısıyla hakiki anlamda var olan şeyi ifade eder. Demokritos'a göre o biçimlenmiş maddeydi; aslında Locke için de aynıydı; Kant için bu bir bilinmeyen, benim içinse *iradedir*.

Demokritos'un meseleyi nasıl bütünüyle bu anlamda ele aldığını ve dolayısıyla bu kümenin başında geldiğini eserleri önünde olan ve çoğu zaman ondan harfi harfine iktibaslarda bulunan Sextus Empiricus'dan (*Adversus mathematicos*, lib. III, § 135) alınma aşağıdaki pasaj gösterir:

Δημόκριτος δέ ὅτι μὲν ἀναιρεῖ τὰ φαινόμενα, ταῖς αἰσθησέσιν, καὶ τούτων λέγει μηδὲν φαίνεσθαι κατ'ἀλήθειαν, ἀλλὰ μόνον κατὰ δόξαν ἀληθὲς δὲ ἐν τοῖς οὖσιν ὑπάρχειν τὸ ἀτόμους εἶναι καὶ κενόν

ve benzeri. (*Democritus autem ea quidem tollit, quae apparent sensibus, et ex iis dicit nihil ut vere esse apparere, sed solum ex opinione; verum autem esse in iis, quae*

1 *Parerga und Paralipomena*, Bd. II, Kap. IV: Einige Betrachtungen über den Gegensatz des Dinges an Sich und Erscheinung.

sur, *αομος* *ετ inane*).² Okura bütün pasajı okumasını tavsiye ederim, ki daha ileride ifade eder: *ἐτεῖ ὁῶν ἕκαοτον (ἔστι) γινώσκειν ἐν ἀπόρω ἔστι (vere quidem nos, quale sc̄ vel non sc̄ unumquodque, ne utiquam inelligimus)*;³ keza *ἐτεῖ ὁῶν ἕκαοτον (ἔστι) γινώσκειν ἐν ἀπόρω ἔστι (vere scire, quale sc̄ unumquodque, in dubio est)*.⁴ Bütün bunlar basitçe "şeyleri kendi başlarına ne olabileceklerine göre (yani neyseler o haliyle) değil fakat sadece göründükleri haliyle biliriz" demeye gelir ve en belirgin maddecilikten başlayıp idealizme giden ve benimle sona eren dizinin yolunu açar. Kendinde şey ile fenomen⁵ arasındaki çarpıcı biçimde açık ve belirli, hatta Kant'ın kullandığı anlama yakın, ayırım Porphyrius'un Stobaios'un ilk kitabının kırk üçüncü bölümünde muha-

2 (: Demokritos duyu algısına görünen şeyi yadsıdığı için şunu savunur: Gerçekte olduğu haliyle bu fenomenden hiçbir şey ortaya çıkmaz, ortaya çıkan onun bize görünen halinden ibarettir. Bununla beraber atomların ve boşluğun mevcudiyeti gerçektir.)

3 (: Dolayısıyla her bir şeyin nasıl teşekkül ettiğini veya etmediğini gerçekte bilmeyiz.)

4 (: Her şeyin nasıl teşekkül ettiğini bilmek güçtür.)

5 (: *Erscheinung*: görünmek, gözükme, belirme, tezahür/zuhur etmek, münasip/muvafık görünmek vb. anlamlara gelen kök fiil *erscheinen*in ortacı genellikle görünüş veya beliriş (ya da zuhur, tezahür) diye karşılanırsa da, "zuhur" veya "tezahür" eden şeyin bizatihi kendisi, aslının söylemeye çalıştığı göz önünde bulundurulduğunda, bazı hallerde bir isim olarak boşlukta kalır (ki böyle bir sakınca bulunmadığı durumlarda gerek burada gerek dizinin daha önceki kitaplarında zaten fiil de ortaç da *zuhur* ve *tezahür* vb. ile karşılanmıştır), kastedilen biraz daha eksiltilecek veya daraltılarak "tecelli" veya "hadise" diye karşılanırsa dahi maksat yine ifade olunmayacaktır. Çünkü tabirin kökenindeki *scheinen* fiili (ışık yaymak, parıldamak) zuhur veya tezahür eden şeyi bizde olduğu gibi gözle ve görünmeyle ilişkisi içinde değil, tıpkı Grekçe *phainomenon* (*phainomenos*, *phainesthai*, *phainein*) kökündeki *phōs*, yani gösteren ışıkla irtibatı içinde söylemeye çalışır. Beri yandan bunun "duyulur" ve "düşünüür" ya da *aisthesis* ve *noesis* arasındaki açık ayrımın bulanıklaşmasına katkıda bulunacağı eleştirisi ve dolayısıyla meselenin bir ucuyla *Anschauung* tabiriyle ilgili olduğu akıldan çıkarılmamalıdır.)

faza ettiği bir pasajında bulunur: Τά κατηγορούμενα τοῦ αἰσθητοῦ καὶ ἐνύλου ἀληθῶς ἐστὶ ταῦτα, τὸ πάντη εἶναι διαπεφορημένον, τὸ μεταβλητόν εἶναι etc. Τοῦ δὲ ὄντως ὄντος καὶ καθ' αὐτὸ ὑφesiηκότος αὐτοῦ, τὸ εἶναι ἀεὶ ἐν ἐαντῷ ἰδρυμένον' ὡσαύτως τὸ κατὰ ταῦτα ἔχειν κ.τ.λ.⁶ (c. II, s. 716.)

* * *

Nasıl ki yerkürenin sadece yüzeyini biliyor ve fakat içinin büyük som kütlesi meçhulümüz kalıyorsa tecrübî olarak da şeyler ve genel olarak dünya hakkında hiçbir şey bilmiyor fakat onların sadece fenomenal görünüşlerini, yani yüzeyini biliyoruz. Bunun tam bilgisi en geniş anlamda alındığında *fiziktir*. Fakat bu yüzey peşinen bir iç kısmı gerekli kılar; o sadece yüzeyden ibaret olmayıp, kübik bir muhtevaya sahiptir ve o doğasıyla ilgili sonuçlarla birlikte *metafizikin* konusudur. Şeylerin bizatihi özünü salt fenomenin yasalarıyla uyum içinde oluşturmaya çalışmak uzay geometrisine ait bir cismi safi yüzeylerden ve onların yasalarından oluşturmaya çalışmaya benzeyen bir iştir. Her *aşkın dogmatik* felsefe kendinde şeyi *fenomenin* yasalarına uygun olarak kurma çabasıdır. Bu birbirine taban tabana zıt iki şekli birbiriyle örtüştürmeye çalışmaktan farksızdır, ki şekilleri ne kadar çevirirsek çevirelim bu bir köşesi veya diğeri dışarıda kaldığı için asla muvaffak olunamayacak bir iştir.

* * *

6 (: Hissi ve maddî olan hakkında bütün yönleri kapladığı ve değişebilir olduğu ifade edilirse o zaman bu gerçekten durumu aksettirir... Fakat gerçekten var olan ve zati itibarıyla mevcut olan hakkında onun ezelden beri kendine dayandığını ve benzer şekilde hep aynı kaldığını söylemek doğrudur...)

Tabiattaki her varlık eşzamanlı olarak *fenomen* ve *kendinde şey*, veya *natura naturata*⁷ ve *natura naturans*⁸ olduğu için *fizik* ve *metafizik* diyebileceğimiz iki yönlü bir açıklamayı kabul eder. Fiziğin açıklaması her zaman *sebep*ten, metafiziğin açıklaması ise her zaman *irade*den başlar;⁹ çünkü o kendisini bilgisiz tabiatta doğal bir güç olarak gösteren ve yaşam gücü olarak yükselen fakat hayvanda ve insanda irade adını alandır.

Aslında belirli bir kimsenin zihninin/zekâsının düzeyi ve eğilimi, karakterinin manevi-ahlaki teşekkülü bütünüyle *fiziki görünüşünden* bile çıkarılabilir. Nitekim zihni beyninin ve sinir sisteminin yapısı ile bunları etkileyen kan dolaşımından çıkarılabilir; karakteri kalp, damar sistemi, kan, akciğer, karaciğer, dalak, böbrekler, bağırsaklar, üreme organları vb.'nin bünyesi ve mürekkep faaliyetinden çıkarılabilir. Fakat bunun için *rappor du physique au morali*¹⁰ düzenleyen yasalar hakkında Bichat ve Cabanis'in (Krş. § 102) bile sahip olduklarından daha fazla ve daha doğru bir bilgiye sahip olmamız gerekir. O halde zihin ve karakter daha uzak bir fiziki sebebe, ebeveynin hal ve mizacına¹¹ irca edilebilir, çünkü bunlar o daha yüksek ve daha iyi olanın değil ancak kendilerine benzeyen bir varlığın nüvesini sağlayabilirlerdi.

Ne var ki *metafizik bakımdan* aynı insanın kendisi için kendine uygun zihni yaratmış olan kendi özgür ve asli iradesinin fenomeni olarak açıklanması gerekirdi. Dolayısıyla yapıp ettiği her şey her ne kadar zorunlu olarak onun belirli saiklerle çatışma halinde olan karakterinden kaynaklansa ve bu da onun tecessümünün¹² sonucu ola-

7 (: Doğurulmuş doğa.)

8 (: Doğuran doğa.)

9 (Daha doğrusu Schopenhauer'in "irade" dediği şeyden.)

10 (: Maddi-fiziki olanın manevi-ahlaki olanla ilişkisi.)

11 (: *die Beschaffenheit*.)

12 (Yani bir cisme bürünerek ferdiyet kazanmasının.)

rak ortaya çıksa da bu tür fiiller yine de bütünüyle ona atfedilecektir. Fakat şimdi metafizik bakımdan onunla ebeveyni arasındaki farklılık mutlak değildir.

* * *

Anlamak her zaman bir *tasavvur oluşturma*¹³ edimidir, dolayısıyla özü itibariyle her zaman tasavvur alanında kalır. Şimdi o sadece *fenomenleri* temin ettiği için her türlü anlama fenomenle sınırlıdır. *Kendinde şeyin* başladığı yerde *fenomen*, dolayısıyla tasavvur ve onunla birlikte anlama da sona erer. Fakat onun yerine kendi başına *var olan* (öteki gibi *gelip geçici olmayan*) ve *irade* olarak kendisinin farkında olan ortaya çıkar. Eğer bu kendimizin farkında oluşumuz dolaysız olsaydı kendinde şeyin bütünüyle uygun bilgisine sahip olurduk. Ne var ki bu, iradenin bu uzvi bedeni ve onun bir parçasıyla (yani beyinle) zihni kendisi için oluşturması, fakat ardından da önce böyle bir zihin sayesinde öz bilinçte¹⁴ kendisini irade olarak bulup tanınmasıyla ortaya çıkar. Dolayısıyla kendinde şeyin bu bilgisi öncelikle içinde zaten içerilen bir bilen ve bilinen ayrımıyla, ardından da beyne ait öz-bilinçten ayrılamayan¹⁵ *zaman* formuyla kayıtlı ve sınırlıdır; dolayısıyla böyle bir bilgi bütünü kapsayıcı ve uygun bilgi değildir (Bunu başeserimin ikinci cildinin 18. Bölümüyle karşılaştırmamız¹⁶).

13 (Ya da: zihinde canlandırma, tasarımlama.)

14 (: *Selbstbewußtsein*: Schopenhauer, ileride açıklanacağı üzere, objeleri birbirinden farklı olan iki bilinç tipini birbirinden ayırır: bir yanda başka şeylerin bilinci, diğer yanda öz bilinç veya benin dolayısıyla bilincin bilinci vardır. Öz bilinç bir zat ya da ben olarak başvuru bir nesnenin bilinci değil fakat kişinin istemesinin doğrudan bilinci veya ona dair oluşan farkındalıktır.)

15 (Ya da: onun ayrılmaz parçası olan.)

16 (Bkz. ileride: *Kendinde Şeyin Bilinebilirliği Üzerine*.)

Ueber den Willen in der Natur (Doğadaki İrade) isimli eserimde "Fiziki Gökbilimi" başlığı altında ele alınmış olan ve bir olayı veya bağıntıyı ne kadar açık kavrayabilirsek, onun o kadar salt fenomende yer aldığını ve kendinde şeyle ilgili olmadığını ifade eden hakikat bununla yakından ilgilidir.

Kendinde şey ile fenomen arasındaki fark aynı zamanda bir şeyin *öznel* ve *nesnel* özü arasındaki farkla da ifade edilebilir. Onun bütünüyle *öznel* özü tam kendinde şeydir; fakat bu bir bilgi nesnesi değildir. Çünkü böyle bir nesne için temel ve elzem olan şey her zaman bilen bir bilinçte onun tasavvuru olarak mevcut olmaktır. Orada kendisini izhar eden, şeyin *nesnel* özüdür. Dolayısıyla bu bilgi nesnesidir; ama bu hüviyetiyle o bir tasavvurdan ibarettir ve o hale ancak kendine özgü doğası ve ondan kaynaklanan yasalara sahip olması gereken bir tasavvur aygıtı aracılığıyla gelebilir. Neticede o, bir kendinde şeyle ilişkilendirilebilecek bir fenomendir sadece. Bu bir öz bilincin ve dolayısıyla kendini bilen bir benin olduğu yerde geçerlidir. Çünkü bu da kendisini ancak onun zihni, yani tasavvur aygıtı içinde bilir. Haddizatında o kendisini harici duyu aracılığıyla uzvi bir form ve deruni duyu aracılığıyla da irade olarak bilir. O bu formun işlerinin nasıl ki gölgesi tarafından aynı anda tekrar edildiğini görüyorsa bu iradenin işlerinin de bu form tarafından eşzamanlı olarak tekrar edildiğini görür ve bundan bu ikisinin birbirine özdeş olduğu sonucunu çıkarır ki o buna benzer. Fakat zihnin burada kökenine, iradeye durduğu büyük yakınlık için olduğu gibi bu iki yönlü bilgi dolayısıyla da nesnel özün ve dolayısıyla fenomenin bilgisi burada öznel olandan, kendinde şeyden, harici duyu vasıtasıyla elde edilen bilgi veya öz bilince kıyasla başka şeylerin bilincinde olduğundan daha az farklılık gösterir. Nitekim öz bilinç münhasıran iç duyu ile bildiği kadarıyla ona

artık mekân formu değil sadece zaman formu bağlıdır; dolayısıyla onu kendinde şeyden ayıranların tamamı zaman formu ile özne ve nesne arasındaki bölünmeden ibarettir.

* * *

Doğal bir varlığı mesela bir hayvanı algılayıp varoluşu, hayatı ve faaliyeti itibariyle düşündüğümüzde hayvanbilim ve hayvan anatomisinin onun hakkında bize söylediği her şeye karşın o önümüzde akıl sır ermez bir muamma olarak durur. Fakat o zaman tabiat sırf inatçılığından dolayı bizim sorumuza ebediyen sağır mı kalacaktır? O büyük olan her şey gibi açık, konuşkan ve hatta çocuksu değil midir? Bu sebepten ötürü, sorunun yanlış, tek yanlı, yanlış varsayımlardan hareketle sorulmuş veya hatta içinde bir çelişki barındırıyor olması ihtimali dışında başka bir sebepten ötürü onun cevabının gelmediği veya geciktiği görülmüş değildir. Aslında sonsuza dek ve esası itibariyle keşfedilmeden kalmasının mukadder olduğu durumda bir sebep ve sonuçlar münasebetinin olabileceği tasavvur edilebilir midir? Kesinlikle hayır. Tam tersine o bu formun yabancı olduğu bir alanda sebep ve sonuçlar aradığımız için akıl sır ermezdir; ve dolayısıyla sebep ve sonuçlar zincirini bütünüyle yanlış bir yolda takip ediyoruz demektir.

Nitekim her fenomende önümüze çıkan tabiatın iç özüne yeter sebep ilkesinin kılavuz çizgisini takip ederek ulaşmaya çalışıyoruz; halbuki bu ilke zihnimizin şeylerin fenomenal görünüşünü yani yüzeyini kavrarken kullandığı formdan başka bir şey değildir, fakat biz onunla fenomenin ötesine geçmeye çalışıyoruz. Fenomenler alanında yeter sebep ilkesi kullanışlı ve uygun bir ilkedir. Sözgel-

mi belirli bir hayvanın mevcudiyeti onun üremesinden¹⁷ hareketle izah edilebilir. Dolayısıyla aslında üreme başka herhangi bir sonucun, hatta en basitinin, sebebini takibinden daha esrarlı değildir, çünkü böyle bir sonuç bahis konusu olduğunda açıklama sonunda kavranılamaz olana gelip dayanır. Üremeye gelecek olursak, burada birkaç tane ara münasebet halkası eksik ama bu esaslı bir fark oluşturmaz; çünkü bu bağlara veya halkalara sahip olsaydık bile kendimizi hâlâ anlaşılamaz olanın karşısında bulurduk. Bütün bunların sebebi fenomenin fenomen olarak kalması ve kendinde şey olmamasıdır.

Şeylerin iç özü yeter sebep ilkesine yabancısıdır; o kendinde şeydir ve o da saf *iradedir*. O irade ettiği/istediği için vardır ve var olduğu için irade eder/ister. O her varlıkta mutlak manada gerçek olandır.

* * *

Her şeyin temel karakteri gelip geçici tabiatıdır. Tabiatta madenden canlı varlığa kadar her şeyin kısmen kendi mevcudiyetiyle, kısmen başka bir şeyle çatışmayla aşınıp tükendiğini görüyoruz. Şimdi tabiat eğer en iç çekirdeği zamansız, dolayısıyla bütünüyle yok olmayan bir şey, fenomenlerinden tamamen farklı bir kendinde şey, maddi-fiziki her şeyden farklı olan metafizik bir şey olmasaydı sonsuz zaman boyunca yılıp yorulmaksızın formların muhafazasına ve bireylerin yenilenmesine, hayat sürecinin sayısız tekerrarına nasıl güç yetirebilirdi? O en içerdeki çekirdek veya öz hepimizdeki ve her şeydeki *iradedir*.

Dünyanın bütün merkezi her canlı varlığın içindedir ve bu sebepten ötürü onun kendi mevcudiyeti onun için mevcudun tamamıdır. Bencillik de buna dayanır. Ölü-

17 (: Zeugung; generatio: tenasül.)

mün onu yok edeceğini düşünmek bütün mevcudiyetin münhasıran ondan çıktığını düşünmek kadar saçma ve manasızdır. (*Kırş. İrade ve Tasavvur Olarak Dünya*, C. II, Bl. 41.¹⁸)

* * *

Karanlıktan şikâyet eder, bir bütün olarak varoluşun anlamını, fakat özellikle de bizimle bütün arasındaki münasebeti anlamadan ömrümüzü tükettiğimizden yakınırız. Şu halde sadece hayatımız kısa değildir, fakat bilgimiz de bütünyle onunla sınırlıdır; çünkü ne doğumumuzdan önceki zamana ne de ölümümüzden sonraki zamana bakabiliriz. O nedenle bilincimiz, deyim yerindeyse, geceleyin bir an için çakıp sönen bir şimşekten başka bir şey değildir. Dolayısıyla sanki bir ifrit şaşkınlığımızdan (ve onun verdiği sıkıntı ve tedirginlikten) şeytanca bir zevk almak için bilgimizin kalanının tamamını bizden muzırca bir niyetle esirgemiş gibidir.

Fakat bu aslında haklı bir şikâyet değildir, çünkü bir yanılısamadan kaynaklanır ve şu yanlış temel görüşün sonucudur: Şeylerin tamamı bir *zihinden* çıkmıştır ve dolayısıyla gerçek hale gelmezden önce safi bir zihni tasavvur olarak vücut bulmuştur ve bilgiden çıktığı için de erişiminin o bilgiyle sınırlı olması mukadderdir; o itibarla künhüne varılabilir ve tüketesiye incelenebilir. Fakat aslında durum bunun tam tersi olabilir: Bilgisizlik hakkındaki bütün şikâyetlerimiz birisi tarafından bilinmemek, hatta kendi başına dahi bilinebilir, bir başka deyişle, birisinin zihninde tasavvur edilebilir olmamaktır. Çünkü her türlü bilmenin sahası içinde olduğu ve bu sebepten ötürü her türlü bilginin kendisine istinat ettiği *tasavvur*

18 [: Dizinin bir önceki kitabı *Ölümün Anlamı*'na bakınız.]

varoluşun harici yanından ibarettir, dolayısıyla ikincil ve ilave bir şey ve o nedenle genel olarak şeylerin ve dolayısıyla bir bütün olarak dünyanın temadisi için gerekli olmayan fakat sadece tek tek canlı varlıkların muhafazası için zorunlu olan bir şeydir. Bu sebepten ötürü şeylerin varoluşu genel ve bütün olarak bilgiye ancak *per accidens*¹⁹ ve dolayısıyla çok sınırlı bir kapsam içinde dahil olur. O ancak temelini iradenin nesnelere / hedeflerinin oluşturduğu ve bu hüviyetiyle ilk sırayı işgal ettiği hayvan bilinci içinde resmin geri planını oluşturur. Şimdi bütün dünya mekânda ve zamanda, yani tasavvur olarak dünya bu kaza sayesinde ortaya çıkar, ki bilginin dışında böyle bir varoluşa sahip değildir.

Buna karşılık bu dünyanın kendi başına var olan en iç özü böyle bir varoluştan tamamen bağımsızdır. Şimdi daha önce söylediğim gibi bilgi her bir münferit canlıyı koruma amacıyla ortaya çıktığı için onun bütün doğası, zaman, mekân ve benzeri gibi bütün formları, sadece böyle bir münferit canlının hedeflerine göre şekillenir. Şimdi bu hedefler kesinlikle şeylerin iç özünün ve bir bütün olarak dünyanın bilgisine değil sadece münferit fenomenler arasındaki ilişkilerin bilgisine ihtiyaç duyar.

Kant az ya da çok herkesin kafasını karıştıran metafiziğin meselelerinin doğrudan veya hatta tatmin edici herhangi bir çözümünün olamayacağını göstermişti. Şimdi son tahlilde bunun sebebi bu tür meselelerin köklerinin zihnimizin formlarında, zaman, mekân ve nedensellikte bulunuyor olmasıdır. Halbuki böyle bir zihnin tek işi vardır, o da bireysel iradeye saiklerini, bir başka deyişle, ona istemesinin nesnelere, elde etme yolları ve imkânlarıyla birlikte göstermektir. Ne var ki eğer bu zihin kötüye kullanılır ve (dikkatini) şeylerin bizatihi özüne, dünyanın bü-

19 (: Kazara.)

tünlüğüne ve ahengine çevirecek olursa o zaman az önce sözü edilen ona bağlı tüm mümkün şeylerin birlikte varoluşunun, ardışıklığının ve nedenselliğinin formları, bu dünyanın kökeni ve amacı, başlangıcı ve sonu gibi metafizik meselelere, kişinin kendi benî, ölümle yok oluşu veya ölüme rağmen varlığını sürdürmesi, irade özgürlüğü ve benzeri gibi daha birçok meseleye yol açar. Şimdi eğer bu formların kalktığını ve şeylerin bilincinin varlığını hâlâ sürdürdüğünü düşünecek olursak o zaman bu tür meseleler tam olarak çözüme kavuşturulamayacak fakat bütünüyle ortadan kalkmış ve artık dile getirilmelerinin herhangi bir anlamı kalmamış olacaktır. Çünkü bunlar bütünüyle dünyanın ve varoluşun kavranılmasıyla hiçbir ilgisi olmayan fakat sadece bizim şahsi hedeflerimizle irtibatlı bulunan bu formlardan kaynaklanırlar.

Bu düşüncelerin bütünü bize Kant'ın öğretisinin açıklamasını sunarlar ve sadece *öznel* cihetten oluşturulmuş olan bu öğretinin *nesnel* doğrulamasının yolunu açarlar. O bize şunu söylüyordu: Anlayış gücünün formlarının aşkın değil sadece içkin uygulama alanı vardır. Şimdi buna rağmen biz de zihnin fizik değil metafizik (bir vasfa sahip) olduğunu söyleyebiliriz; bir başka deyişle, iradeden kaynaklandığı için, onun nesnelleşmesine ait olduğundan ötürü, aynı zamanda münhasıran iradeye hizmet için vardır. Fakat bu hizmet sadece tabiattaki şeylerle ilgilendir, onun ötesinde yer alan herhangi bir şeyle değil.

Daha önce *Ueber den Willen in der Natur* isimli eserimde açıklayıp ispatladığım gibi her canlı aşikâr ki zihin ya da zekâ dediğimiz şeye sadece yiyeceğini bulup elde edebilmek için sahiptir; dolayısıyla bu aynı zamanda böyle bir zihnin derecesini yahut sınırlarını da belirler. İnsan söz konusu olduğunda da durum farklı değildir, sadece ayakta kalmasının büyük güçlüğü ve ihtiyaçlarının sınırsız çeşitliliği burada çok daha büyük bir zihin

yahut zekâ derecesini gerekli kılmıştır. Ancak bu, dışı bir şeyle aşıldığında tamamen *özgür bir bakıya* taya çıkar ki hatırı sayılır bir dereceye vardığında *deha* denir.

Böyle bir zihin ancak bu suretle ilk defa gerçeğe nesnel hale gelir; fakat belli bir ölçüde hatta meta bir vafa bürünecek veya en azından böyle olmaya gösterecek kadar ileri gidebilir. Çünkü özellikle ulaşıldığı nesnellik derecesinin bir sonucu olarak bir tabiat, şeylerin bütünü, şimdi onun konusu ve mesesi haline gelir. Dolayısıyla onda tabiat gerçekten ilk kendisini var olan ancak var olmayabilecek veya *birdürlü* var olabilecek bir şey olarak kavramaya başlar; hâlbuki her gün karşılaştığımız safi sıradan bir zihin tabiat kendisini açık şekilde kavrayamaz; nasıl ki duymenci değirmen taşının sesini duymaz ise ve nasıl ki dükkânındaki itriyatın kokusuna alışmış kanıksamış. Böyle bir zihne tabiat doğal bir şey olarak görülür ve biri caizse onun tarafından tutsak alınmıştır denilebilir. O ancak belli daha parlak anlarda tabiatın farkına varır ve ondan dehşete düşer; fakat bu çok çabuk geçer. Dolayısıyla çok geçmeden görürüz ki bu tür sıradan kalıpla, her ne kadar kalabalıklar arasına karışarak da olsa felsefede varlık gösterebilirler. Buna karşılık eğer zihnin kökeni ve teşekkülü itibariyle metafizik bir yatkınlığı hip olsaydı bu tür kafalar, bilhassa bir merkez etrafında topladıkları güçleriyle, herhangi bir bilimi nereye götürebilirdilerse felsefeyi de o noktaya taşıyabilirdi.

II

Hazırlık

Bilmek ve İstemek Bakımından Beden İrade ilişkisi¹

Bize kendisini sadece tasavvur olarak sunan bu dünyaya da bilen öznenin safi tasavvuru olarak dünyadan bunun beraberinde olabilecek olan her neyse ona geçişe dair aradığımız anlam aslında araştırmacının kendisi safi bilen öznenin daha fazlası (cisimsiz bedensiz kanatlı bir melek) olmadığı sürece asla bulunamayacaktır. Fakat onun kökleri bu dünyadadır ve o kendisini burada bir birey olarak bulur, bir başka deyişle, tasavvur olarak bütün dünyanın zorunlu ayakta tutucusu olan bilgisi ona her zaman bir beden aracılığıyla verilir ve bu bedeninin teessürleri² daha önce gösterdiğimiz gibi onun bu dünyayı algılayışında anlamının başlangıç noktasını oluştururlar. Bu hüviyetiyle saf bilen özne için bu beden diğer herhangi bir tasavvur gibi bir tasavvur, nesnelere arasında bir nesnedir. Buraya kadar onun hareket ve eylemlerini diğer bütün algı objelerinin değişimlerini nasıl biliyorsa öyle bilir; ve eğer bunların anlamları kendisi için bütünüyle farklı bir tarzda açığa kavuşturulmuş olsaydı bunlar da diğerleri kadar tuhaf ve anlaşılmasız olurdu. Aksi halde nasıl ki diğer nesnelereki değişimler sebepleri, müteharrik güçleri veya saikleri takip ediyorsa kendi davranışının / eylemlerinin de verili saikleri bir

¹ *Die Welt als Wille und Vorstellung*, Bd. I, § 18.
² (: *Affektion*.)

doğa yasası düzenliliğiyle takip ettiğini görürdü. Fakat o başka herhangi bir netice ile sebebi arasındaki bağı ne kadar yakından anlıyorsa müteharrik güçlerin tesirini de ancak o kadar anlardı. Bu durumda bedeninin eylemlerinin ve tezahürlerinin iç özünü anlamaz ve bu özü kimi zaman bir güç, kimi zaman bir nitelik veya bir karakter olarak adlandırır, ama ona dair daha derin bir kavrayışa sahip olmazdı. Fakat bunların hiçbirisi hali aksettirmez; daha çok muammanın çözümünü veren bir birey olarak ortaya çıkan bilme öznesidir ve bu çözüm *iradedir*. Bu ve sadece bu ona bir fenomen olarak kendisinin / varoluşunun anahtarını sunar, ona aradığı anlamı ifşa eder ve özünün, yapıp ettiklerinin, hareketlerinin iç işleyişini verir.

Ancak bedenle özdeşliği sayesinde bir birey olan bilen özneye beden iki farklı şekilde verilir. Öncelikle kavrayıcı algıda³ bir tasavvur, onlarla aynı yasalara tabi nesnelere arasında bir nesne olarak verilir; ama aynı zamanda bütünüyle farklı bir tarzda, yani herkes tarafından doğrudan bilinen ve *irade* sözcüğüyle ifade edilen bir şey olarak verilir. İradenin her hakiki edimi aynı zamanda doğrudan ve kaçınılmaz olarak onun bedeninin bir de-

3 [: *In verständiger Anschauung*, ya da anlama gücüyle sezgide.

Günlük kullanımda *die Anschauung* tabiri (dikkatle bakmak, gözlemlemek anlamına gelen *anschauen* fiilinden) genellikle bakış, görüş, sey-rütemaşa, dolayısıyla neticede oluşan fikir, telakki vb. anlamlara gelir. Schopenhauer bunu göz bir objeyi retina üzerindeki bir his veya duyunun sebebi olarak algılandığında oluşan şeyi ifade etmek için kullanır ve bu yüzden zaman zaman "görü" diye karşılandığı görülür. Metinde ise bir objenin algılandığı zihinsel edimi kastetmek için kullanıldığında, genellikle Anglo-Sakson dünyada *perception* ile karşılandığından, "algı" (*Wahrnehmung* ile karışma tehlikesini de göze alarak), vurgu *soyut* tasarım yerine *doğrudanlık* üzerine yapıldığında ise *intuition* karşılığına bağlı olarak "sezgi" ile çevrilmiştir. Bazı hallerde "kavram" da, özellikle "algı"yla birlikte veya ona bağlı olarak kullanıldığında, aynı zamanda "kavrayış"ı da ifade edecek şekilde anlaşılmalıdır.)

vinimi / hareketidir; o aynı zamanda onun bedeninin devinimi olarak ortaya çıktığının farkında olmaksızın edimi gerçekten isteyemez. Bir irade edimi ve bedene ait bir edim bir illiyet zinciri içinde birbirine bağlanmıştır. Nesnel olarak bilinen iki farklı durum değildir, onlar bir sebep sonuç ilişkisi içinde durmazlar; onlar ilkinde doğrudan, diğerinde algılamadaki anlamaya olmak üzere sadece birbirinden bütünüyle farklı iki tarzda verilen bir ve aynı şeylerdir. Bedenin bir eylemi nesnelleşmiş bir irade ediminden, yani algıya taşınan bir irade ediminde başka bir şey değildir. Ayrıca bunun beden, sadece seslere bağlı veya güdülenmiş değil fakat basit uyarıcılar karşılık olarak gayri ihtiyari edimler de dahil olmak üzere her türlü devinimi için doğru olduğunu göreceğiz; aklında bütün beden nesnelleşmiş iradeden, tasarımlar ve tasavvur haline gelmiş nesnelleşmiş iradeden başka bir şey değildir; bunların hepsi ileride ele alınıp incelendiğinde vuzuha kavuşacaktır.

Bu sebepten ötürüdür ki ben şimdi bedene *iradenin nesnelliği* diyorum, gerçi bir önceki kitapta ve *Yeterli Sebep İlkesi Üzerine* başlıklı denemede ona *doğrudan nesne* demiştim, ama bu orada bilerek benimsediğim tek yanlı (yani tasavvur) bakış açısının doğal sonucudur. Bu sebepten ötürü belli bir anlamda aynı zamanda iradenin bedeninin *a priori* bilgisi, bedeninin de iradenin *posteriori* bilgisi olduğu söylenebilir. İradenin gelecekte ilgili kararları iradenin gerçek edimleri değil, aklın belli bir zamanda isteyeceğimiz şeye ait ihtiyat tedbirlerinde ibarettir. Ancak kararın icrası onu irade olarak onaylamak ve o zamana kadar her an değişme ihtimali olan ve sadece akılda *soyut biçimde* var olan bir tasarımdan fazlası değildir. İstemek / irade etmek ve eylemek / hareket geçmek ancak *teemmülde* / *refleksiyonda* farklıdır, gerçekte birdirler. Her hakiki, halis, doğrudan irade edin

aynı anda ve doğrudan bedenın görünür bir edimidir, buna mukabil benzer şekilde beden üzerindeki her tesir aynı anda ve doğrudan irade üzerindeki bir etkidir. Bu iradeye zıt yahut karşıt olduğu zaman buna acı / ıstırap denir; iradeyle uyum içinde veya iradeye muvafık olduğu zaman da keyif veya haz⁴ denir. Her ikisinin dereceleri birbirinden büyük ölçüde farklıdır. Bununla beraber acı ve zevke tasavvur demek yanlıştır, onlar hiçbir surette bu tür bir şey değil fakat tezahürü itibariyle iradenin, bedenın doğrudan teessürleri; bedenın maruz kaldığı tesiri mecburi, geçici bir isteme veya istememedir.

Beden üzerinde doğrudan safi tasavvur olarak düşünülebiyecek ve dolayısıyla az önce söylenene istisna olan, ancak birkaç, özel tesir vardır; bunlar iradeyi uyarmaz ve beden sadece bunlar aracılığıyla doğrudan / aracısız bir bilgi nesnesidir; çünkü anlamada bir algı olarak beden diğer bütün nesnelere gibi dolaylı bir nesnedir. Sözünü ettiğim tasavvurlar salt nesnel görme, işitme ve dokunma duyularının infialleridir, gerçi bunlar da ancak bu uzuvların her biri için özel, doğal ve uygun olan tarzlarda etkilenirler. Bu etkilenme bu bölümlerin genişlemiş ve özel şekilde değişmiş duyarlılığının öylesine aşırı derecede zayıf bir uyarılmasıdır ki iradeyi etkilemez; ve hiçbir uyarı iradeyi rahatsız etmediği için bu sadece anlama melekesine algı haline gelen veri sağlar. Fakat duyu organlarının daha güçlü veya farklı türden her güçlü teessürü acı vericidir, yani iradeye karşıttır ve dolayısıyla bu organlar da iradenin nesnellığının bir parçasıdır. Sinirlerin zayıflığı anlama melekesi için veri olarak kullanılacak kadar güce sahip olması gereken tesirler / intibalar aslında iradeyi uyuracak, bir başka deyişle, acı veya zevk / mutluluk,

4 (: *Wohlbehagen, Wollust; behagendeki bir arzunun yerine getirilmesi, bir iştihanın doyurulması gibi anlamlara bağlı olarak ilkindeki doyum veya tatmin anlamlarını da unutmamak gerekir.*)

ve daha çok ilkini duyuracak kadar güçlü olduklarında kendini gösterir. Bu acı bir ölçüde küt ve belirsizdir; dolayısıyla bizim sadece belli sesleri ve güçlü ışığı acı verici biçimde hissetmemize neden olmaz, fakat aynı zamanda genel olarak, bu hüviyetiyle açık seçik tanınmayan marazi ve evhamlı bir mizaca da sebebiyet verir. Beden ve iradenin özdeşliği kendisini başka şekillerde de gösterir, iradenin her şiddetli ve aşırı devinimi, bir başka ifadeyle, her duygu bedeni ve onun iç işleyişini doğrudan tahrik eder ve onun hayati işlevlerinin akışını bozar. Bu mesele *Ueber den Willen in der Natur*'un ikinci baskısının 27. sayfasında özel olarak ele alınıp incelendi.

Son olarak irade hakkında sahip olduğum bilgi her ne kadar dolaysız ve doğrudan bir bilgiyse de bedenimin bilgisinden ayrılamaz. Ben irademi bir bütün, bir birlik olarak, özüyle tam uyum içinde değil fakat ancak münferit edimleriyle ve dolayısıyla ancak zaman içinde bilirim, ki o her cismin olduğu gibi benim bedenimin de tezahürünün biçimidir. Bu sebepten ötürüdür ki beden iradenin bilgisinin şartıdır. Dolayısıyla ben bu iradeyi aslında bedenimden ayrı olarak düşünemem. *Yeter Sebep İlkesi Üzerine* başlıklı denemede irade veya daha doğrusu isteme öznesi aslında özel bir tasavvur veya nesnelere sınıfı olarak ele alınır. Fakat orada bile bu nesnenin özneyle bir olduğunu; yani onun bir nesne olmaktan çıktığını gördük. Orada bu birliğe $\chi\alpha\tau' \acute{\epsilon}\xi\omicron\chi\eta^5$ mucize dedik ve elinizdeki kitap bunun bir açıklamasından ibarettir. İrademi bir nesne olarak gerçekten bildiğim kadarıyla veya o ölçüde onu bir beden olarak bilirim. Fakat o zaman da bu beni bu denemede anlatılan ilk tasavvurlar kümesine, yani gerçek nesnelere arasına geri götürür. İlerledikçe ilk tasavvurlar kümesinin izahını, çözümünü bu denemede

5 [: Fevkalade, türünün kusursuz örneği.]

verilen *dördüncü* kümede bulacağını daha çok anlayacağız, ki bunlar gerçekte artık özneyi nesne olarak karşılamazlar. İlk kümede geçerli olan nedensellik yasasının ve bu yasaya göre olup bitenlerin iç özünü dördüncü kümeye ait olan çekim yasasından hareketle anlamayı öğrenmeliyiz.

İradenin bedenle özdeşliğini burada ancak şimdilik ve üstünkörü izah etmiş oluyoruz; fakat bu özdeşlik gerçekte ancak burada—aslında ilk defa—takip ettiğimiz usulle açıklanabilir ve bu eserin ilerleyen sayfalarında daha tam olarak yapılacaktır. Bir başka söyleyişle bu dolaysız bilinci, somut bilgiyi⁶ akli bilgi düzeyine yükselterek veya onu soyut bilgiye taşıyarak yapılabilir. Buna karşılık bizatihi tabiatı icabı o sırf kendisi var olan en dolaysız bilgi olduğu için asla ispatlanamaz, yani başka daha doğrudan bir kaynaktan dolaylı bilgi olarak çıkarılamaz. Ve eğer onu bu hüviyetiyle kavrayamıyor ve ondan vazgeçemiyorsak onu türetilmiş bilgi olarak dolaylı bir yoldan yeniden elde edeceğimizi boşuna bekliyoruz. O gayet özel bir tabiata sahip bir bilgidir ve hakikati tam da bu sebepten ötürü *Yeter Sebep İlkesi Üzerine* başlıklı denemenin § 29 ve devamında tüm hakikatin bölündüğü dört başlıktan birine uygun bir şekilde dahil edilemez. (Hatırlanacağı üzere bu başlıklar) mantıki, tecrübî, aşkın ve mantık ötesi olarak sıralanmıştı. Çünkü o bütün bunlar gibi soyut bir tasavvurun bir başka tasavvura ya da zorunlu kavrayıcı veya soyut tasarımılama biçimine bağlanması değil fakat bir yargının bir algı tasavvurunun, yani bedenin bir tasavvur olmayan, fakat *τοιο genere* farklı olanla, yani iradeyle münasebetine bağlanmasıdır. Bu sebepten dolayı ben bunu başka her türlü hakikatten ayırmak ve ona *χατ' ἐξοχήν* felsefi hakikat demek istiyorum. Bu farklı şe-

6 (Sırasıyla: *Erkenntniß in concreto*; *Erkenntniß in abstracto*.)

killerde ifade edilebilir ve diyebiliriz: benim bedenim ve iradem birdir; ya da bir algı tasavvuru olarak bedenim dediğim şeye başka hiçbir şeyle mukayese edilemeyecek kadar bütünüyle farklı bir tarzda farkına vardığım kadarıyla irade derim; ya da bedenim irademin nesneliğidir ya da bedenim tasavvurum olmasının yanı sıra aynı zamanda benim irademdir vs.

Ek
Bilmenin İki Türü:Fizik Ve Metafizik
Henri Bergson

Metafiziğin tarifleri ile mutlak hakkındaki düşünceler kendi aralarında mukayese edilecek olursa, görünüşteki ayrılıklarına rağmen filozofların bir şey bilmek konusunda derinden derine farklı olan bu iki bilme tarzını birbirinden ayırt etmekte mutabık oldukları görülür. Bunlardan birincisi bir şeyin etrafında dönüp dolaşmayı, ikincisi ise katılmayı, ona nüfuz etmeyi tazammun eder. İlki kendisinden hareketle söz konusu şeyi bilmeye vasıta teşkil eden görüş ve sembollere istinat eder, ikincisi ise hiçbir görüş ve sembole dayanmaz. Birinci bilginin nispi ve *izafî* olanda durakladığı; ikinci bilginin ise mümkün olduğu yerde, mutlaka vasıl olduğu söylenecektir.

Sözelimi nazarımızı bir nesnenin mekândaki hareketine çevirelim. Onu baktığım zaviyedeki konumuma göre hareketli veya hareketsiz olarak algılarım. Onu, iliştiirdiğim eksenlere veya işaret noktalarına, bir başka söyleyişle irca ettiğim sembollere göre türlü türlü ifade ederim. Ve ona bu iki sebepten dolayı *izafî* adını veririm: her iki halde de ben nesnenin kendisinin dışında kalırım. Mutlak bir hareketten bahsettiğimde, bu demektir ki, harekete içsel bir varlık, deyiş yerindeyse, birtakım ruh durumları izafe etmekteyim; bu aynı zamanda şu anlama da gelir: Sözü edilen bu ruh durumlarıyla uyum halindeyimdir ve kendimi bir muhayyile çabasıyla bu durumlara katıveririm. Dolayısıyla bu durumda nesnenin hareketli veya hareketsiz olmasına yahut şu veya bu hareketi kabul etmesine göre ben onunla ilgili olarak aynı hisse sahip olmayacağım. Duyacağım şey, nesnenin kendisinin-

de olmamdan ötürü ne nesne hakkında kabul edeceğim görüşe bağlı olacaktır; ne de asıl metnin elimde kalması için her türlü tercümeyle reddetmiş olduğumdan ötürü, onu irca edebileceğim sembollere bağlı olacaktır. Sözün kısası hareket artık dışardan ve deyiş yerindeyse bulunduğum yerden değil, fakat içeriden kendi kendisinde kavranılacaktır. Böylece bir mutlağı yakalamış olurum.

Yahut serüvenleri bir romanın konusunu teşkil eden bir karakteri ele alalım. Romancı arzu ettiği ölçüde kendi kahramanının özelliklerinin sayısını artırabilecek, onu konuşuracak ve hareket ettirecektir: bütün bunlar, bir an için romandaki karakterin kendisiyle aynı kişi olsaydım duyacağım basit ve bölünmez duyguyu bana vermeyecek, onunla asla aynı değerde olmayacaktır. Bu durumda hareketler, jestler ve sözler bana kaynaktan kendi halinde akıyor gibi görünecektir. Artık bunlar romandaki şahıs hakkında o zaman edindiğim fikre, tamamlanması hiçbir vakit başarılmaksızın bu fikri daima zenginleştirmek üzere öncekilere ilave olunan birtakım ilinekler olmayacaktır. Bu şahıs bana bir çırpıda, tümü hazır yapılmış verilecektir ve onun karakterini belirginleştiren binlerce hadise de bana, fikre katılıp onu zenginleştirecekleri yerde, onun özünü kurutmaksızın veya kısırlaştırmaksızın ondan kopup ayrılıyormuş gibi görünecektir. Şahıs hakkında bana ne kadar çok şey anlatılırsa, bende onun hakkında o kadar çok görüş ve kanaat hâsıl olacaktır. Onu bana belirten ve onu bana ancak daha önce bildiğim kimseler ve şeyler ile birçok mukayeseler vasıtasıyla bildirebilen bütün bu özellikler, onun iyi kötü sembol yoluyla ifade edilmesine yarayan birtakım işaretlerdir.

Semboller ve görüşler şu halde, beni onun dışında bırakırlar: bana onun hakkında ancak kendisi ile başkaları arasında müştereken var olan ve gerçekten ona ait bulunmayan şeyi verirler. Fakat gerçekte kendisi olan şeyin,

onun özünü vücuda getiren şeyin, tanım gereği o şeyin içe ait olması dolayısıyla, ne dışarıdan farkına varılabilir ne de, bu şeyin başka hiçbir şey ile mukayese edilemez olması nedeniyle, birtakım sembollerle ifade edilmesine imkân vardır. Tavsif, tarif ve tahlil burada beni *izafide* bırakıverir. Yalnız, şahsın kendisiyle karşılaşmam bana *mıtlak* sağlar.

Bu anlamda, sadece bu anlamda *mıtlak*, mükemmeliyetle eşanımlıdır. Bir kasabanın mümkün bütün zaviyelerden alınmış tüm fotoğrafları her biri diğerini müddetsiz olarak takip edip tamamlayacak olsaydı bile, oluşacak mimari görüntü içinde yürüdüğümüz yekpare kasabaya asla eşit olmayacaktı. Bir şiirin mümkün bütün dillere çevirileri, anlamın muhtelif tonlarını ve gölgelerini birbirine eklese ve her biri diğerini bir tür karşılıklı tashihle çevirdikleri şiirin çok daha inandırıcı imajını verseydi bile yine de, asıl şiirin derin anlamını vermekte asla muvafak olamayacaktı. Belli bir zaviyeden alınmış bir tasvir, belli sembollerle gerçekleştirilen bir çeviri, kendisinden görünümün alındığı objeyle ya da sembollerin anlatmaya çalıştığı asılla karşılaştırıldığında her zaman için kusurlu (gayri mükemmel) kalacaktır. Fakat mutlak, temsili değil obje, tercümesi değil asıl ne ise mükemmelen olduğu haliyle kusursuz ve mükemmeldir.

Şüphesiz, '*mıtlak*'ın çoğu kez *sınırsızla* özdeşleştirilmiş olması bu nedenledir. Homeros'dan bir pasajın üzerinde husule getirdiği fevkalâde basit tesiri, Grekçeyi hiç bilmeyen birisine iletmeyi arzu ettiğimi farz edin; önce mısraların bir tercümesini vermem akabinde tercüme mi yorumlamam ve yorumumu yetkinleştirmem iktiza edecektir; böylelikle anlatmak istediğim şeye adım adım yaklaşabileceğim, fakat ona asla ulaşamayacağım.

Kolunuzu kaldırdığınızda, içerden, basit bir algısına sahip olduğunuz bir hareketi gerçekleştirmektesiniz, fa-

kat onu dışarıdan seyreden benim için, kolunuz bir noktadan diğerine geçmektedir ve bu iki nokta arasında hâlâ diğer noktalar olacaktır, o kadar ki şayet saymaya başlasaydım bu ameliye ebediyen devam edecekti. Şu halde içerden de gözlendiğinde, bir mutlak basit bir şeydir, fakat dışarıdan yani diğer şeylere nispetle bakıldığında, onu anlatan bu işaretlerle ilişki içinde, küçük bozukluklara bölerek asla bitiremeyeceğimiz altın paradır. Şimdi kendisi aynı zamanda hem bölünemez bir ilk seziye hem de tüketilemez sayıma karşılık gelen şey, sözcüğün gerçek anlamında bir *sınırsızdır*.

Bundan, başka her şey *tahlil* yahut *çözümleme* alanına dahil edilebilirken, bir mutlak ancak bir *sezgiyle* verilebilir sonucu çıkar. Sezgiyle, bir kimsenin kendisini nesnede biricik (*unique*) olan şeyle, dolayısıyla anlatılamaz olanla bir olmak, zamandaş olmak (*coïncidence*) için nesnenin içine yerleştirdiği bir tür "entelektüel sempati" kastedilir. Tahlil ise, tam tersine, nesneyi zaten bilinen, yani hem ona hem de diğer nesnelere müşterek olan unsurlara indirgeyen ameliyedir. Bu sebeple tahlil etmek bir şeyi, kendisinden başka bir şeyin fonksiyonu olarak izah etmektir. Böylelikle her tahlil bir tercüme, sembollere doğru bir ilerleme, araştırdığımız yeni obje ve zaten bildiğimizi sandığımız diğer nesnelere arasındaki mümkün olabildiğince pek çok benzerlikleri kaydettiğimiz bir birini fasılasız takip eden görüş açılarından alınmış bir temsil, bir tasvirdir. Etrafında dönmeye zorlandığı nesneyi kucaklamaya matuf ebediyen tatmin olunmamış arzuyla, *tahlil* her zaman için eksik olan temsilini tamamlamak için, görüş açılarının miktarını sonsuzca çoğaltır ve her zaman için kusurlu olan tercümeyi mükemmelleştirebilecek sembollerini durmaksızın değiştirir. Bu sebeple o, sonsuzluğa doğru ilerler, fakat buna karşın sezgi, şayet mümkünse, basit bir 'akt'tır.

İmdi, pozitif bilimin sıradan fonksiyonunun tahlil olduğunu anlamak kolaydır. Demek oluyor ki, pozitif bilim her şeyden önce sembollerle çalışır. Hatta en somut tabii bilimler, yani hayatla ilgili olanlar bile kendilerini yaşayan varlıkların görülebilir formuyla, onların organları, anatomik unsurlarıyla sınırlarlar. Bu formlar arasında karşılaştırmalar yapar, girift olanı daha basit olana irca ederler, kısaca hayatın işleyişini deyiş yerindeyse, sadece onun görülebilir sembolü olan şeyde incelerler. Şayet bir gerçeğe, onu *izafi* olarak bilmek yerine mutlak bir biçimde sahip olmanın herhangi bir yolu varsa, ona dışarıdan çeşitli zaviyelerden bakmak yerine, bizatihi onun içine yerleşmenin, tahlil etmek yerine sezgiye sahip olmanın, hâsılı, onu herhangi bir anlatıma, tercümeye, sembolik temsile gerek kalmaksızın kavramanın imkânı varsa eğer—işte metafizik tam da bu anlama gelir. *Demek oluyor ki metafizik, sembollerini terk etmeyi, onlardan vazgeçmeyi iddia eden bilimdir.*

Hepimizin alelade tahlille değil içerden, sezgiyle kavrayabileceği hiç değilse bir gerçeklik vardır. Bu, zamandaki akışı içinde bizim kendi kişiliğimiz—süreğen benliğimizdir. Başka hiçbir şeyle zihinsel olarak duygudaşlık edemeyiz, fakat kesinlikle kendi benliğimize bu hissi, bu yakınlığı duyabiliriz.

(Bir an için hareketsiz olduğumuz farz edilirse) dikkatimi içeriye kendi benliğimi düşünmeye yönelttiğimde, ilk elde yüzeyde katılmış bir kabuk olarak, maddî dünyadan ona gelen tüm algıları kavrarım. Bu algılar, açık, belirgin, biri diğerine bitişmiş ya da yanıştırılabilir bir hüviyete sahip olup, kendilerini nesnelere gruplandırmaya mütemayildir. Bir sonraki aşamada, bu algılara az çok merbut olan ve onları yorumlamaya hizmet eden hatıraların farkına varırım. Bu hatıralar deyiş yerindeyse, benliğimin derinliklerinden çözünerek, onları andıran algılar

tarafından yüzeye sürüklenmiştir. Zihnimin yüzeyinde mutlak biçimde ben olmaksızın dururlar. Nihayet, eğilimlerin ve harekete geçirici alışkanlıkların kaynaşmasını—bu algı ve hatıralara az çok sıkıca bağlı bir yığın bilkuvve aksiyonlar—hissederim. Bütün bu açıklıkla tanımlanmış unsurlar benden ne kadar müstakil ve uzak görünürse, her biri yekdiğerinden o denli uzak ve belirgin bir hüviyete sahip olur. İçerden dışarıya ışıyıp yayılarak, müştereken daha da büyümeye ve kendini dış dünyada kaybetmeye mütemayil bir kürenin yüzeyini oluştururlar. Fakat, kendimi, çevreden merkeze doğru çekip de varlığımın derinliğinde, en yeknesak, en süreğen ve en dayanıklı bir biçimde daimi kendim olan şeyi araştırırsam bulacağım şey büsbütün farklı bir şeydir.

Bu muntazam parçalara bölünmüş kristallerin ve bu donmuş yüzeyin altında, bu zamana değin gördüğüm hiçbir akıntıyla karşılaştırılmayan sürekli akış vardır. Bir haller, durumlar silsilesi mevcuttur ki, her biri kendini önceleyeni takip eden ve içeren şeyi haber verir. Doğrusunu söylemek gerekirse, artık geçip gittiğimde ve geri dönüp izlerini seyrettiğimde, bunların ancak çok yönlü hal ve durumları oluşturduğu söylenebilir. Onları tecrübe ederken, onlar o kadar sağlam bir biçimde teşekkül etmekte, o kadar esaslı bir biçimde müşterek bir hayatla canlanmaktaydı ki, onlardan herhangi birisinin nerede bittiğini ya da nerede başladığını söyleyememekteydim. Gerçekte onlardan hiçbiri ne başlar ne sona erer, fakat her biri diğere yayılır, uzayıp gider.

İsterseniz buna bir sargının çözülüşü de diyebilirsiniz, zira yavaş yavaş ömrünün sonuna yaklaşmakta olup da bunu sezip duymayacak canlı varlık yoktur; ve yaşamak ağır ağır yaşlanmak demektir. Fakat bir yumağa bir ipliğin sarılışı gibi bu da sürekli bir sarılıştır, zira kendi geçmişimiz bizi takip etmekte, yolu üzerinde derleyip topladığı

şimdiyle sürekli olarak daha da büyümektedir; şuur hafıza demektir.

Doğrusunu söylemek gerekirse, bu ne bir sarılıştır, ne de bir çözüldür; çünkü bu iki imge, parçaları kendi aralarında mütecanis olan ve birbirinin üzerine oturtulan hatların veya yüzeylerin temsilini çağrıştırırlar. İmge, şuurlu bir varlıkta birbiriyle eşdeğer iki an yoktur. Sözel gelimi en basit duyguyu alın, onun sürekli olduğunu faraz edin ve onda bütün kişiliği gözden geçirin: bu duygu, birlikte olacak şuur iki ardışık an zarfında kendi kendine eşdeğer kalmayacaktır, çünkü sonraki zaman, önceki zamandan başka, daima önceki zamanın kendisine kalmış olduğu hafızayı da kapsar. İki eşdeğer anı olacak bir şuur hafızasız bir şuur olurdu. Böyle bir şuur da hiç durmadan helak olur, hiç durmadan yeni baştan doğardı. Şuursuzluk başka türlü nasıl tanımlanabilir ki?..⁷

7 (Yer darlığı nedeniyle ancak ilgili bölümü alınan metnin tamamı için bkz. Bergson, Heidegger, Marcel, Guenon: *Metafizik Nedir?*, İstanbul 1999.)

III
Bilmenin Sınırı:
Kendinde Şey

Kendinde Şeyin Bilinebilirliği Üzerine¹

Bu kitabın asıl temel zeylini 1836'da *Ueber den Willen in der Natur* (2. Baskı, 1854) başlığı altında yayınlamıştım. O, felsefemin en karakteristik ve en önemli adımını, yani Kant'ın imkânsız diye vazgeçip bıraktığı fenomenden kendinde şeye geçişi içerir. Eğer orada açıklamalarımı birlikte zikrettiğim başkalarının (hüküm ihtiva eden) beyanlarını bu eserin, hacim olarak küçük fakat muhtevası bakımından önemli olan bu eserin gerçek malzemesi ve konusu olarak görmeye çalışsaydık büyük bir hata yapmış olurduk. Tam tersine bu beyanlar bana yola çıkma fırsatı veren birer vesileden ibarettir ve ben orada öğretimin temel hakikatini başka yerden daha büyük bir açıklıkla ele alıp irdeleme ve onu tecrübî tabiat bilgisinin (sınırları içine) çekme fırsatı buldum. Bu en kapsamlı ve ikna edici şekilde "*Physische Astronomie*" başlığı altında yapıldı; dolayısıyla felsefemin özünün burada kaydedilmiş olandan daha doğru ve daha isabetli ifadesini başka bir yerde bulabileceğimi hiç zannetmem. Felsefemi tam olarak bilmek ve ciddi olarak incelemek isteyen kimse önce bu bölümü ele alıp değerlendirmelidir. Bu sebepten ötürü bu küçük eserde söylenmiş olanların tümü, eğer daha önce söylenmiş oldukları gerekçesiyle çıkarıl-

1 *Die Welt als Wille und Vorstellung*, Bd. II, Kap. XVIII: Von der Erkennbarkeit des Dinges an Sich.

mamış olsaydı, genel olarak bu zeyillerin ana konusunu oluştururdu; halbuki ben burada bunların bilindiğini varsayıyorum, aksi halde en iyi olan eksik olurdu.

Şimdi her şeyden önce bir kendinde şey bilgisinden ve onun zorunlu sınırlanmasından konuşabileceğimiz anlamla ilgili daha genel bir açıdan hazırlık niteliğinde birkaç müşahedede bulunmak istiyorum.

Bilgi nedir? Bilgi her şeyden evvel ve esas itibariyle *tasavvurdur*. *Tasavvur* nedir? Bir hayvanın beynindeki ziyadesiyle karmaşık *fizyolojik* bir süreçtir² ki sonucu tam bu noktada bir resmin bilincidir. Açık ki böyle bir resmin beyinde vücut bulduğu hayvandan bütünüyle farklı bir şeyle ilişkisi ancak çok dolaylı bir ilişki olabilir. Bu belki de *ideal ve gerçek olan arasında derin bir uçurum* açmanın en basit ve en anlaşılır yoludur. Bu tıpkı yeryüzünün hareketi gibi doğrudan farkında olmadığımız şeylerden biridir; bu sebepten ötürü eskiler tıpkı yeryüzünün hareketini gözlemlemedikleri gibi buna da dikkat etmediler. Buna karşılık bir defa Descartes tarafından ispat edildikten sonra filozoflara ebediyen rahat huzur vermedi. Fakat Kant sonunda ideal ile gerçeğin tam farklılığını en eksiksiz biçimde gösterdikten sonra sözde zihni bir sezginin gücüne dayanarak dogmatik ifadelerle bu ikisinin *mutlak özdeşliğini* ileri sürmeye çalışmak saçma olduğu kadar cüretkâr, ama Almanya'daki felsefe kamuoyunun yargı gücü göz önünde bulundurulduğunda gayet doğru şekilde hesaplanmış ve dolayısıyla parlak başarıyla taçlanmış bir teşebbüstü. Buna mukabil öznel ve nesnel bir varoluş, kendi için varlık ve başkaları için varlık, kendi beninin bilinci ve başka şeylerin bilinci aslında bize doğrudan verilir ve bu ikisi başka bir farkla mukayese edilemeyecek kadar temelinden farklı bir şekilde verilir.

2 (: *der Vorgang*: ya da bir süreç neticesinde meydana gelen, vukua gelen.)

Herkes *kendisi* hakkında doğrudan, sair her şey hakkında ancak dolaylı bilir. Olgu ve mesele budur.

Buna karşılık beynin içinde daha başka işlemlerle temel kavramların (*universalia (külliller)*) bilginin sayesinde *akli* yahut *makul* hale geldiği ve *düşünme* denildiği daha ileri terkipler için beyinde teşekkül etmiş algı tasavvurlarından veya tasarımlarından soyutlanıp soyutlanmadığı artık burada temel değil ikincil önemi haiz bir meseledir. Çünkü bu tür *kavramların* tümü muhtevalarını sadece algı tasavvurundan³ alırlar, ki bu sebepten ötürü bunlar *ilk bilgidirler*⁴ ve dolayısıyla ideal ile gerçek arasındaki ilişkiyi incelediğimiz zaman sadece bunlar göz önünde bulundurulurlar. Bundan dolayı bu ilişkiyi *varlık* ve *düşünme* arasındaki ilişki olarak tarif etmek istemek meseleye dair tam bir cehaletin delilidir veya en azından beceriksizliğin ta kendisidir. *Düşünmenin* öncelikle sadece *algılamayla* bir ilişkisi / bağı vardır ve *algılamanın* algılanan şeyin *gerçek (bizāhi)* varlığıyla bir ilişkisi vardır ve bu sonucusu bizim burada üzerinde durduğumuz büyük meseledir. Buna mukabil tecrübî varlık, önümüzde durduğu haliyle algıda verili varlıktan başka bir şey değildir; fakat bunun *düşünmeyle* ilişkisi muamma değildir, çünkü kavramlar ve dolayısıyla düşünmenin dolaysız malzemesi makul hiç kimsenin kuşku duyamayacağı üzere aşikâr ki algıdan soyutlanırlar. Yeri gelmişken felsefede ifadelerin seçiminin ne kadar önemli olduğunu yukarıda eleştirilen beceriksiz anlatımın ve ondan kaynaklanan yanlış anlamamanın Alman kamuoyunun yirmi beş yıldır dikkatini meşgul eden bütün bu Hegelci sözde felsefenin temelini oluşturmuş olmasından anlayabiliriz.

Fakat eğer deniliyorsa: "Algı zaten kendinde şeyin bilgisidir, çünkü o bizim dışımızda var olanın sonucudur,

3 (: *der anschaulichen Vorstellungen.*)

4 (: *Urerkenntis.*)

*etkide bulunduğu*na göre demek ki *vardır*: onun etkisi onun varlığıdır.” Buna karşı biz de deriz: (1) illiyet / nedensellik yasası, yeteri kadar ispat edildiği üzere, öznel kökene sahiptir, algının geldiği duyuların duyumu da böyledir; (2) nesnenin kendisini içinde sunduğu zaman ve mekân da benzer şekilde öznel kökenlidir; (3) eğer nesnenin varlığı sadece onun etkide bulunmasından ibaretse bu onun başkalarında meydana getirdiği değişimlerden ibaret olduğu anlamına gelir; dolayısıyla o kendisi ve zati itibarıyla bir hiçtir. Burada söylediğim ve *Yeter Sebep İlkesi Üzerine* başlıklı denememin § 21’in sonunda ele alıp incelediğim üzere varlığının etkisinden ibaret olması, tamamıyla salt nedensellik, dolayısıyla bizzat nesnel olarak algılanan nedensellik, fakat bu itibarla kendi başına hiç olması sadece *madde* hakkında doğrudur (ἡ ὕλη τὸ ἀληθινὸν φεῦδος, *materia mendacium verax*);⁵ tam tersine algılanan nesnenin bir unsuru olarak o safi soyutlamadır ve hiçbir tecrübeye kendi başına verilemez. Daha sonra bu mesele kendi bölümünde tam olarak ele alınıp değerlendirilecektir. Ne var ki algılanan nesne sadece *başkaları için* bir şey değil, fakat *bizacihi* bir şey olmalıdır. Aksi halde bütünüyle bir ideadan / tasavvurdan ibaret olur ve biz de mutlak bir idealizmle karşı karşıya kalırdık, ki bu da nihayetinde karşısında her türlü gerçekliğin ortadan kaybolduğu ve dünyanın salt öznel bir hayale dönüştüğü teorik bencillik haline gelir. Bununla beraber sorgulamayı daha öteye götürmeden *tasavvur olarak dünyada bütünüyle durdurursak* o zaman elbette ister nesnelere kafamda tasavvur, ister kendilerini zaman ve mekân içinde gösteren fenomenler olduğunu bildireyim, her ikisi de aynı kapıya çıkar, çünkü zaman ve mekânın kendisi de ancak benim kafamda

5 [: Madde bir yalan ama yine de gerçek.]

mevcuttur. Öyleyse bu anlamda ideal ve gerçek olanın özdeşliği hâlâ onaylanabilir; ancak Kant'tan bu yana bu yeni bir şey söylemeyecektir. Ayrıca şeylerin ve fenomenal dünyanın iç özü aşikâr ki bu suretle sonuna kadar tüketilmiş olmayacaktır; fakat onunla birlikte biz yine her zaman ancak ideal tarafta olacağız. Gerçek taraf, yani şeylerin *bizatihi* oldukları şey *tasavvur olarak dünyadan* *τοιο* *genere* farklı bir şey olmalıdır ve işte Kant'ın en kâmil manada ortaya koyup gösterdiği şey ideal ile gerçek arasındaki bu tam farklılıktır.

Locke şeylerin *bizatihi* bilgisinin⁶ duyular için mümkün olmadığını söyledi; fakat Kant sezîş / kavrayış gücüne sahip anlama melekesini⁷ de bu bilgiden mahrum etti. Ben burada bu isim altında onun *saf* duyarlık dediği şeyi ve bu yasa *a priori* verildiği kadanyla tecrübî sezîş / kavrayışı meydana getiren nedensellik yasasını ifade ediyor ve anlıyorum. İkisinin de doğru olmaması bir tarafa, bir şeyin ne ise o olarak ve *bizatihi*, yani bizim bilgimizin dışında, bilinebileceği iddiasında bir çelişkinin olduğu doğrudan görülebilir. Çünkü daha önce söylediğim gibi her türlü bilme özü itibariyle bir tasarımda / tasavvurda bulunma ameliyesidir; fakat benim yaptığım tasarımlar sırf bana ait oldukları için asla benim dışımdaki şeyin *bizatihi* varlığı ile özdeş olamaz. Her şeyin kendinde ve kendi başına varlığı zorunlu olarak *öznel* olacaktır. Fakat bir başkasının tasavvurunda / tasarımında o, nesnel bir şey kadar zorunlu olarak mevcuttur; bu asla bütünüyle uzlaştırılmayacak bir farklılıktır. Çünkü bunun sayesinde onun mevcudiyetinin tüm biçimi temelli olarak değişir; nesnel bir şey olarak o yabancı bir özneyi şart koşar ve o öznenin tasavvuru olarak varolur; ayrıca Kant'ın

6 (Yani: Şeylerin bizim tasavvurumuzdaki haliyle değil de kendi başlarına neyseler o haliyle bilgisini duyulanımızın alanı içinden çıkardı.)

7 (: *auch dem anschauenden Verstande.*)

gösterdiği gibi o, bilgisi ancak bunlar sayesinde mümkün olan yabancı özneye ait oldukları için kendi tabiatına yabancı biçimlere girmiştir. Eğer bu daldığım müşahedede⁸ diyelim ki kolaylıkla gözlemlenebilir ebatta ve düzgün, kavranabilir biçimde cansız cisimler algılıyor ve şimdi üç boyutu içinde bu mekân içerisindeki mevcudiyeti bizatihi onların varlıkları ve dolayısıyla o şeyler için öznel olan mevcudiyet olarak kavramaya çalışıyorsam o zaman derhal o şeyin imkânsızlığını hissederim, çünkü bu nesnel biçimleri asla bu şeyler için öznel olan varlık olarak düşünemem. Tam tersine burada tasavvur ettiğim şeyin zihnimde ortaya çıkan ve bilen özne olarak ancak benim için var olan bir resim yahut suret olduğunun ve bu resmin bu cansız cisimlerin bile nihai ve dolayısıyla öznel, kendinde ve kendi başına varlığını oluşturamayacağını doğrudan bilincinde olurum. Diğer yandan bu cansız cisimlerin bile sadece ve münhasıran benim tasavvurumda var olduğunu varsayamam, bilakis akıl ermez özellikleri ve bunlar sayesinde faaliyeti haiz oldukları için bunlara bir tür *bizatihi bir varlığı* bırakmak zorunda kalırım. Fakat sözü edilen özelliklerin bizatihi bu akıl ermezliği, her ne kadar bir yandan kesinlikle bilgimizden bağımsız olarak varolan bir şeyi işaret etse de, diğer yandan bilgimiz öznel biçimler sayesinde *tasarımlar / tasavvurlar oluşturmaktan* ibaret olduğu için böyle bir bilginin şeylerin bizatihi varlığını değil her zaman safi *fenomenleri* sunduğunun tecrübî delilini verir. Bu bildiğimiz her şeyde her zaman anlaşılmaz / akıl ermez olarak belli bir şeyin bizden neden saklı kaldığını izah eder ve biz en sıradan ve en basit fenomenleri bile tam ve kâmilan anlayamadığımızı itiraf etmek zorunda kalırız. Çünkü bizim için anlaşılmaz kalan sadece tabiatın en yüksek eserleri, yani

8 (Betrachtung: seyir, tefekkür, mükâşefe.)

canlı varlıklar veya uzviyet kesbetmemiş dünyanın *karmaşık* fenomenleri değil, bizatihi kristalografik, optik, elektrik ve kimyevi özellikleri sebebiyle her kaya kristali, her demir ottaşı da araştıran müşahedemiz ve soruşturmamız karşısında esrar ve anlaşılmazlıklarla dolu dipsiz bir uçurum gibidir. Eğer biz şeyleri kendi başlarına var oldukları haliyle bilmiş olsaydık bu böyle olmazdı; çünkü o zaman en azından daha basit fenomenler, bilgisizlik nedeniyle özellikleri bize kapalı olmayan yol, zorunlu olarak bizim için bütünüyle anlaşılır olur ve bütün varlıkları ve iç tabiatlarının esrarı bilgimizden böyle sıyrılıp gitmezdi. Dolayısıyla bunun kusuru bizim şeylere olan aşinalığımızda⁹ değil fakat bizatihi bilginin özünde aranmalıdır. Çünkü eğer bizim algımız, dolayısıyla bize kendilerini sunan şeylere dair bütün tecrübî kavrayışımız özü itibariyle ve en başta bilgi melekemiz, onun biçimleri ve işlevleri tarafından zaten belirlenmiş ise o zaman şeylerin kendilerini kendi iç tabiatlarından farklı bir tarzda göstermemeleri ve dolayısıyla bizim ancak ardında saklı olanı farz etmemize imkân tanıyan ama asla bilmemize izin vermeyen bir maskenin ardından görünmemeleri düşünülemez; bu saklı olan şey o zaman akıl ermez bir sır olarak aralıktan ışıldar. Herhangi bir şeyin iç özü bilgimizden asla bütünüyle ve her halde sıyrılıp gitmez; fakat gerçek olan herhangi bir şey de matematik bir şey gibi *a priori* kurulup yorumlanamaz. Dolayısıyla tabiattaki varlıkların tümünün tecrübî anlaşılmazlığı onların tecrübî mevcudiyetlerinin ideallığının, ve safi fenomenal gerçekliğinin, *a posteriori* bir delilidir.

Bütün bunların neticesinde nesnel bilgi yolunda bu şekilde *tasarım / tasavvurdan* başlayarak asla tasavvurun yani fenomenin ötesine geçmeyiz. Bu sebepten ötü-

9 (Ya da: ...onlar hakkında bilgi sahibi oluşumuzda.)

rü şeylerin dışında kalırız; hiçbir zaman onların içyapılarına / derin özlerine nüfuz edemeyiz ve bizatihi neyseler onu, bir başka ifadeyle, kendi başlarına olabilecekleri şeyi araştıramayız. Buraya kadar Kant ile aynı fikirdeyim. Fakat bu hakikatin tamamlayıcısı veya mukabil ağırlığı olarak bir başka hakikati, yani bizim sadece *bilen* özne olmayıp bir başka açıdan *bizim* de bilmemiz gereken gerçeklikler veya var olanlar arasında yer aldığımızı,¹⁰ yani *bizzat bizim de kendinde şey olduğumuzu* tebarüz ettirmeye çalıştım. Dolayısıyla şeylerin *dışarıdan* nüfuz edemeyeceğimiz gerçek iç özüne *içeriden* bir yol bize açılır; deyiş yerindeyse bu yeraltından bir geçit, dışarıdan hücum ile ele geçirilemeyen kalenin sanki içeriden ihanetle bizi doğrudan içine yerleştiren bir gizli ittifak yahut uyuşmadır. Tam da bu hüviyetiyle *kendinde şey* bilince ancak doğrudan, yani *kendi hakkında kendisi bilinç* olarak gelir; onu nesnel olarak bilmeye çalışmak kendi içinde çelişik bir şeyi arzu etmektir. Nesnel olan her şey beynin tasavvur, dolayısıyla görünüş, aslında beynin bir fenomeninden başka bir şey değildir.

Kant'ın vardığı temel netice özü itibariyle aşağıdaki şekilde hülasa edilebilir: "Temellerinde zaman ve mekân içindeki bir algı (duyumsal algı) bulunmayan veya bir başka deyişle böyle bir algıdan çıkarılmamış bütün kavramlar mutlak olarak boştur, yani bize bilgi vermezler. Fakat algı bize kendinde şeyleri değil ancak fenomenleri sağlayabileceği için biz de kendinde şeylere ait mutlak olarak hiçbir bilgiye sahip olmayız." Bunu her şey hakkında kabul ederim, fakat herkesin kendi *istemesi* / *irade etmesi* hakkında sahip olduğu bilgi hakkında değil. Bu ne bir algıdır (çünkü her türlü algı mekân sınırları içindedir), ne de (iddia edildiği gibi) boştur; bilakis o sair her türlü bil-

10 (Yani: ...bizzat bizim de bilinmesi gereken o iç öze ait olduğumuzu...)

giden daha fazla gerçektir. Ayrıca o salt formel bilgi gibi *a priori* değil fakat tamamen *a posteriori*dir; bu sebepten ötürü belli bir durumda onu önceden öngöremeyiz, fakat çoğu zaman bundan dolayı kendimizle ilgili olarak ya-nılmakla suçlanırız. Aslında *isxememiz* kendisini dışarıda gösteren herhangi bir hadiseyi içeriden eşzamanlı olarak anlamada sahip olduğumuz yegâne fırsattır; dolayısıyla o bizce *doğrudan* bilinen tek şeydir ve bize sair her şeyde olduğu gibi sadece tasarımda / tasavvurda verilmez. Bu sebepten ötürü sair her şey için tek anahtar olabilecek veri ya da daha önce söylediğim gibi hakikat için yegâne dar kapı burada bulunur. Bu itibarla doğadan kendimizi değil fakat kendimizden doğayı¹¹ anlamayı öğrenmeliyiz. Bizce doğrudan bilinen şey ancak dolaylı olarak bilinen şeyin izahını bize sunmalıdır, tersi değil. Diyelim ki bir itkiye bağlı olarak hareket eden bir topun yuvarlanışını müşahede ediyoruz, orada o itkiyi bir saiki algıladığımız zaman kendi hareketimizi anladığımızdan daha bütüncül bir şekilde anlar mıyız? Çokları bunun böyle olduğunu düşünebilir fakat ben bunun tersini söyleyeceğim. Bununla beraber sözü edilen her iki durumda da temel olan şeyin aynı olduğu kavrayışına ulaşmalıyız, her ne kadar bu aynılık, armoninin işitilebilir en alçak sesinin aynı cinsten on oktav daha yüksek sesle özdeş olması anlamında olsa bile.

Bu arada şurası dikkatle bir kenara kaydedilmeli ve ben bunu her zaman zihnimin bir köşesinde tutmuşumdur: Kendi irademiz hakkında sahip olduğumuz iç gözlem dahi bize hiçbir surette kendinde şey hakkında tüketici ve tam uygun bir bilgi sunmaz. Eğer bu bütünüyle dolaysız bir gözlem / müşahede olmuş olsaydı böyle olurdu. Fakat böyle bir müşahedeyi doğuran iradedir.

11 (Eski dildeki ifadesiyle: Afaktan enfüsü değil enfüsten afaku.)

İrade bir bedene bürünerek ve o beden aracılığıyla aynı zamanda kendine bir zihin (harici dünya ile ilişkileri için) temin eder ve ardından da bu zihinle öz bilinçte (harici dünyanın zorunlu aksi) kendini irade olarak idrak eder; kendinde şeyin bu bilgisi bu sebepten ötürü tamamen yeterli / uygun bir bilgi değildir. Her şeyden evvel böyle bir bilgi tasavvurun / tasarımın biçimine bağlıdır; o algı veya gözlemdir ve bu hüviyetiyle özne ve nesne ikileminden kurtulmuş değildir. Çünkü öz bilinçte bile ben mutlak olarak yalın değil fakat bir bilen, zihin ve bir bilinen, iradeden mürekkeptir. Her ne kadar her ikisi de bir benin bilincinde birleşirse de ilki bilinmez, sonuncusu bilmez. Fakat bu sebepten ötürü bu ben kendisine tamamen yakın ve mahrem değildir, deyiş yerinde ise parlamaz fakat donuktur ve bu yüzden kendisi için bir muamma olarak kalır. Bu itibarla iç bilgide bile nesnesinin bizatihi varlığı ile bu nesnenin bilen öznedeki gözlem veya algısı arasında bir farklılık ortaya çıkar. Fakat bu iç bilgi dış bilgiye ait olan iki formdan, *mekan* formundan ve her türlü duyu algısını ortaya çıkaran *nedensellik* formundan azadedir. Buna karşılık bilinme ve genel olarak bilme formuyla birlikte *zaman* formu kalır. Bu itibarla bu iç bilgide kendinde şey aslında büyük ölçüde peçesinden sıyrılır fakat yine de tamamen çıplak olarak görünmez. Hâlâ ona bağlı olan zaman formu dolayısıyla herkes kendi *iradesini* bir bütün olarak kendinde ve kendi başına değil ancak ardışık münferit edimler içerisinde bilir. Bu sebepten ötürü kimse karakterini *a priori* olarak bilmez fakat onu ancak tecrübe yoluyla ve her zaman eksik ve kusurlu olarak tanır. Ancak kendi irademizin infial ve fiillerini (edimlerini) bildiğimiz kavrayış sair her kavrayıştan çok daha doğrudan ve dolaylımsızdır. Burası kendinde şeyin en doğrudan fenomene dahil olduğu ve bilen özne tarafından en yakından tetkik edildiği noktadır; bu

sebepten ötürü böyle mahrem biçimde bilinen hadise bütün diğerlerinin yorumcusu olmaya münhasıran en ziyade uygun olanıdır.

Çünkü bir irade ediminin iç varlığımızın karanlık derinliklerinden bilen bilince her çıkışında zamanın dışında bulunan kendinde şeyin fenomenine / tezahürüne doğrudan bir geçiş vuku bulur. Bu itibarla irade edimi aslında kendinde şeyin en yakın ve en açık yegâne *fenomeni* / *tezahürüdür*; ancak bundan yine de şu sonuca varılır: Diğer bütün fenomenler veya tezahürler bizce o kadar doğrudan ve mahrem şekilde bilinebilseydi içimizde irade her neyse onların o olduğunu ileri sürmek zorunda kalırdık. Dolayısıyla bu anlamda her şeyin iç özünün *irade* olduğunu öğretiyorum ve ben iradeye kendinde şey diyorum. Bu suretle Kant'ın kendinde şeyin bilinemeyeceği öğretisi kendinde şeyin sadece mutlak ve muhakkak olarak¹² bilinebilir olmadığı; bununla beraber fenomenlerinin veya tezahürlerinin en dolaysız olanı, bu dolaysızlığıyla geri kalanların tümünden *τoto genere* ayrılanı bizim için onun temsili olduğu¹³ ölçüde değişikliğe uğruyor. O itibarla bütün fenomenler dünyasını götürüp ona bağlamalıyız, ki kendinde şey onda bütün peçelerin en hafifi altında kendisini gösterir ama yine de ancak bilgiye tek muktedir olan zihnim isteyen özne olarak benden hep ayrı kaldığı kadarıyla fenomen olarak kalır ve hatta iç algıda bile *zaman* bilgi formunu üzerinden atmaz.

Dolayısıyla bu son ve en uç adımdan sonra bile kendisini dünyada ve dünya olarak gösteren bu iradenin nihayetinde ve mutlak olarak zati itibarıyla ne olduğu; bir başka ifadeyle, kendisini *irade* olarak göstermesinden ayrı olarak onun ne olduğu veya genel olarak nasıl *göründüğü* veya genel olarak nasıl *bilindiği* sorusu so-

12 (Yani: tahkiki anlamda veya temeli itibarıyla.)

13 (Ya da: ...onu bize temsil ettiği ölçüde...)

rulabilir. Bu soru asla cevaplanamaz, çünkü daha evvel söylediğim gibi bilinmenin kendisi bizatihi varlık için kendi içinde çelişiktir¹⁴ ve bilinen her şey bu hüviyetiyle fenomenen ibarettir. Fakat bu sorunun mümkünlüğü en doğrudan haliyle iradede bildiğimiz kendinde şeyin, mümkün bilumum fenomenal tezahürünün bütünüyle dışında, varoluşa ait tarzlara, belirlenimlere ve niteliklere sahip olabileceğini gösterir. Ancak bunlar bizim için mutlak olarak bilinmez ve anlaşılmazdır ve dördüncü kitapta izah edildiği üzere kendisini ihtiyaren irade olarak ortadan kaldırdığında kendinde şeyin özü olarak kalır ve bu sebepten ötürü fenomenen bütünüyle sıyrılmış ve bilgimiz için, yani fenomenler dünyası bakımından boş hiçliğe geçmiştir. Eğer irade kati ve mutlak olarak kendinde şey olsaydı o zaman bu hiç *mutlak* olurdu, ki kendisini o bize burada doğrudan ancak *izafi* hiç olarak sunar.

Şimdi bu bölümü bize en doğrudan bilgiyle kendisini irade olarak bildirenin aynı zamanda kendisini bu dünyanın bütün fenomenlerinde farklı derecelerde nesnelletiren de olduğu öğretisinin gerek ikinci kitapta gerekse *Ueber den Willen in der Natur*'de verilmiş olan açıklamasıyla ilgili birkaç müşahedeyle tamamlamak istiyorum. Her şeyden evvel kendi bilincimizde iradenin her zaman ilk ve temel şey olarak ortaya çıktığını gösteren ve kendisini her zaman ikincil, boyun eğen ve koşula bağlı olarak sunan zihne üstünlüğünü her türlü dermeyan eden bir dizi psikolojik olguyu zikrederek başlayacağım. Bu delil benden önceki bütün filozoflar ilkinden sonuncusuna kadar insanın hakiki iç özünü veya nüvesini *bilen* bilince yerleştirdikleri ve buna bağlı olarak 'ben'i veya çoklarının durumunda olduğu gibi onun ruh denilen aşkın temelini

14 (Ya da: ...bilinmenin kendisi bizatihi varlığı nakzeder...)

öncelikle ve esas itibariyle *bilme* hatta *düşünme* ve ancak bunun sonucu olarak, ona bağlı ve ondan türemiş, *isteme* olarak açıkladıkları için daha da zorunludur. Bu fevkalade eski, evrensel ve temel yanlış, bu muazzam $\pi\rho\acute{\omega}\tau\omicron\nu$ $\phi\epsilon\ddot{\upsilon}\delta\omicron\varsigma$ ¹⁵ ve temel $\ddot{\upsilon}\sigma\tau\epsilon\rho\omicron\nu$ $\pi\rho\acute{\omicron}\tau\epsilon\rho\omicron\nu$ ¹⁶ her şeyden evvel bir kenara bırakılmalı ve bunun yerine bu durumla ilgili doğru açıklama mükemmelen açık bilince çıkarılmalıdır. Ne var ki bu binlerce yıllık felsefe tarihinin ardından burada ilk kez yapıldığı için biraz tafsilatlı açıklama yersiz olmayacaktır. Bu en temel noktada bütün filozoflar çok ilginç biçimde yanılır, hatta hakikati bütünleriyle tersine çevirirler; ve özellikle Hıristiyanlık dönemi filozofları söz konusu olduğunda bu ilginç fenomen, hepsinin insanı hayvandan mümkün olduğu kadar büyük ölçüde farklı gösterme gayretleriyle kısmen açıklanabilir. Ne var ki onlar insan ile hayvan arasındaki sözü edilen farkın iradede değil zihinde aranması gerektiğini belli belirsiz de olsa hissediyorlardı. Buradan onlarda farkına varmadan, zihni temel ve asıl şey haline getirme, doğrusunu söylemek gerekirse, istemeyi zihnin bir işlevinden ibaret olarak tarif etme eğilimi doğdu. Bu sebepten ötürü aşkın temel olarak bir ruh kavramı, *Saf Aklın Eleştirisi*'yle ortaya konulduğu gibi, sadece kabul edilemez değil fakat onulmaz onarılmaz yanlışların da kökeni haline gelir, çünkü onun "basit cevher"i içine bilgi ile iradenin, ayrılığı tam da hakikate götüren yol olduğu halde, bölünmez birliğini peşinen yerleştirir. Bu sebepten ötürü bundan böyle bu kavramla felsefede karşılaşılmalı bilakis olduğu gibi Alman tabip ve fizyologlarına bırakılmalıdır, ki onlar neşter ve kaşıklarını bir kenara bırakarak kabul törenlerinde duydukları kavramlarla felsefe yapmaya kalkarlar. Bunlar kesinlikle şanslarını İngiltere'de deneyebilirler.

15 (: İlk yanlış adım.)

16 (: Öncekinin sonrakiyle, sebebin sonuçla karıştırılması.)

Fransız fizyologlar ve hayvan anatomisi uzmanları kendilerini (son zamanlara kadar) bu yaklaşımdan bütünüyle korumuşlardı.

Bunların bütün bu filozoflar için çok uygunsuz ve külfetli olan ortak temel yanlışlarının ilk sonucu şudur: Ölümle bilen bilinç açıkça sona erdiği için bunlar ya iç varlığımızın isyan ettiği ölümün insanın mutlak yok oluşu olduğunu kabul etmek ya da son çare olarak bilen bilincin ölümden sonra da varlığını sürdürdüğü kabulüne sarılmak zorunda kalıyorlar. Bunun için güçlü bir inanç gereklidir, çünkü herkesin kendi tecrübesi bilen bilincin beyne tam ve genel bağlılığını çokça göstermektedir ve bir kimse midesiz hazma ne kadar inanabiliyorsa beyinsiz bilen bir bilince de ancak o kadar inanabilir. Bu müşkülattan bizi sadece benim felsefem kurtarır; öncelikle o insanın gerçek özünü bilince değil iradeye yerleştirir. Bu irade özü itibariyle bilinçle birlikte değildir, araz cevhere, aydınlanmış şey ışığa, kirış veya tel yankı tahtasına eklendiği gibi bilinç yani bilgi de ona sonradan eklenir; cismani dünya dışarıdan geldiği gibi o da bilince içeriden gelir. Şimdi bize ait olan bu gerçek nüvenin ve hakiki iç varlığın, ölümden sonra bilincin aşikâr yok oluşuna ve benzer şekilde doğumdan önce mevcut olmayışına rağmen yok edilemezliğini kavrayabiliriz. Çünkü zihin beyin kadar ömürsüz ve fanidir, beynin hâsılası veya daha doğrusu faaliyeti de böyledir. Fakat beyin tıpkı bütün organizma gibi iradenin ürünü veya tezahürü, sözün kısası, iradeye göre ikincil bir şeydir ve yok olmayan, zeval bulmayan sadece iradedir.

Kendinde Şey Olarak İrade Üzerine Aşkın Düşünceler¹⁷

Safi tecrübeye dayalı tabiat mülâhazası evrensel bir tabiat gücünün yumuşak derecelenmeler ve ancak izafi ve büyük ölçüde değişken sınırlarla en basit ve en zorunlu tezahüründen insan hayatı ve bilincine sürekli bir geçişi zaten tanır ve kabul eder. Bu görüşü takip ederek düşünmek ve ona biraz daha derinlemesine nüfuz etmek çok geçmeden bütün bu fenomenlerde kendini gösteren ve ortaya çıkan iç özün gittikçe daha belirgin biçimde göze çarpan bir ve aynı şey olduğu kanaatine götürecektir. Dolayısıyla sınırsız çeşitlilikte milyonlarca form içerisinde kendisini gösteren ve böylece başı sonu olmayan en tuhaf ve en mütenevvi¹⁸ oyunu sergileyen tek varlıktır. O bütün bu maskelerin arkasında kendisini o kadar sıkı sıkıya saklar ki karşılaştığında tanımaz ve bu yüzden çoğu zaman kendisine kaba ve hoyrat davranır. Bu itibarla büyük *êv çai πāv*¹⁹ öğretisi hem doğuda hem batıda çok erken çağlarda ortaya çıkmıştır; ve her türlü çelişkiye rağmen kendisini öne sürmüş veya sürekli olarak yenilemiştir.²⁰ Ne var ki şimdi bu sırta daha

17 *Die Welt als Wille und Vorstellung*, Bd. II, Kap. XXV: Transcendente Betrachtungen über den Willen als Ding an sich.

18 (İçinde sınırsız neyler, renkler barındıran.)

19 (: Bir ve bütün.)

20 (Kökene itibarıyla doğru olan fakat vardığı sonuç bakımından ne yazık ki aynı şeyi söyleyemeyeceğimiz bu fikir bütün taşları yerli yerine oturtulmuş haliyle, mesela: Ananda K. Coomaraswamy: "Vedanta and Western Tradition" isimli makaleden takip edilebilir. Türkçesi için bkz. *Schopenhauer*, Say Yayınları, Fikir Mimarları Dizisi içinde, "Vedanta ve Batı Geleneği", s. 409 vd. Yer darlığı nedeniyle yazının orada ancak bir bölümü yayımlanabilmiştir, tamamı *Doğu Bilgeliği Dizisinde* yayımlanacaktır.)

derinlemesine dalmış oluyoruz, çünkü daha önce söylediklerimizle herhangi bir fenomende *bilen bir bilincin*, iç doğrultusu itibariyle *öz bilinç* haline gelen bir bilincin bütün fenomenlerin temelinde yer alan o iç varlığa eklendiğinde o zaman o iç varlığın kendisini bu öz bilince böylesine aşına ve esrarlı olan şey olarak gösterdiği ve *irade* sözcüğüyle ifade edildiği kavrayışına ulaşmış oluyoruz. O itibarla bu bütün fenomenlerin evrensel temel özüne, kendisini bize en tam haliyle gösterdiği tezahüre istinaden *irade* dedik; ve bu sözcükle hiçbir surette bilinmeyen bir *x*'i ifade etmiş olmuyoruz, tam tersine en azından bir yanıyla sair her şeyden sınırsızca daha iyi ve daha fazla bildiğimiz bir şeyi ifade ediyoruz.

Şimdi en tam ve en mükemmel delili benim *İrade Özgürlüğü Üzerine* başlıklı denememde bulunan bir hakikat, yani nedensellik yasasının mutlak manada evrensel geçerliliği sayesinde bu dünyadaki bütün varlıkların davranış ya da hareketlerinin her zaman, her bir durumda ortaya çıkararak sebeplerin kaçınılmaz *sonucu oldukları* hakikatini hatırlayalım. Bu bakımdan böyle bir hareket yahut davranışa kelimenin en dar anlamında sebeplerin mi yoksa uyarıcıların mı yoksa nihayet saiklerin mi yol açtığı netice itibariyle fark etmez, çünkü bu farklılıklar sadece farklı varlık türlerinin duyarlılık derecelerini ifade eder. Bu konuda kendimizi yanılsamadan uzak tutmalıyız: nedensellik yasası istisna tanımaz, bilakis güneş huzmesi içindeki bir toz zerreciğinden iyice düşünülüp tasarlanmış bir insan davranışına kadar her şey değişmez katılıkla ona boyun eğer. Bu sebepten ötürü dünyanın bütün deveranı içinde ne güneş huzmesi içindeki bir toz zerreciği uçuşu itibariyle takip ettiğinden farklı bir çizgi yahut seyir takip edebilir ne de herhangi bir insan davrandığından başka türlü davranabilir. Ve hiçbir hakikat bundan, yani küçük olsun büyük olsun olan her şeyin mutlak *zorunlulukla* olduğu hakikatinden daha ke-

sin değildir. O itibarla verili bir zaman dilimi içinde her şeyin genel hali yahut durumu ona takaddüm eden hal yahut durum tarafından tamamen ve kesinkes belirlenir; ve bu zamanın akışı içinde sonsuzluğa kadar ve sonsuzluk boyunca hep böyledir. Dolayısıyla dünyanın deveranı parçaları bir araya getirilip kurulduktan sonra çalışmaya başlayan bir saatin deveranı gibidir; dolayısıyla bu inkârı gayrı kabil bakış açısından dünya maksadını anlayamadığımız bir makineden ibarettir. Makul hiçbir temeli olmasa ve yasaya uygunluğu ile tamamen anlaşılabilirse bile bir ilk başlangıç kabul edecek olsaydık bu suretle özü itibariyle hiçbir şey değişmezdi. Çünkü şeylerin keyfi biçimde kabul edilen ilk durumu kökenlerinde onu takip eden bir sonraki durumu bir bütün olarak ve en küçük ayrıntısına kadar geri döndürülemez biçimde belirlemiş ve kararlaştırmış olurdu; bu durum da yine onu takip eden bir sonrakini ve bu böyle *per saecula saeculorum*²¹ belirlerdi. Evrensel katılığı / esnemezliğiyle nedensellik zinciri—bu arsız zorunluluk ve yazgı bağı—her fenomeni tam da nasılsa öyle, geri alınamaz ve değiştirilemez biçimde meydana getirir. Farklılık burada şundan ibarettir: bir varsayımda önümüzde zamanın birinde kurulmuş bir saat, diğerinde *perpetuum mobile*²² vardır; buna karşılık akışın zorunluluğu aynı kalacaktır. Daha önce zikredilen denemede insanın davranışlarının bunun bir istisnası olmadığını çürütülemez biçimde ispat etmiştim, çünkü insanın yapıp ettiklerinin her seferinde katı zorunlulukla iki etkenden, yani onun karakteri ve kendilerini gösteren saik veya güdülerden kaynaklandığını göstermiştim. Karakter doğuştan gelir ve değişmez; saikler nedenselliğin kılavuzluğunda dünyanın katı biçimde belirlenmiş gidişatıyla zorunlu olarak meydana gelir.

21 (: Nesil nesil, çağ çağ.)

22 (: Sürekli ve daimi bir deveran.)

Şu hale göre nesnel olarak ve *a priori* geçerli dünya yasalarınınca tesis edildiği için kesinlikle terk edemeyeceğimiz bir bakış açısından içindeki her şeyle birlikte dünya sonsuz bir zorunluluğun, akıl ermez ve amansız 'Avóγχη'nin²³ amaçsız ve bu sebepten ötürü anlaşılmaz bir oyunu olarak görünür. Fakat dünyaya dair bu kaçınılmaz ve karşı konulmaz görüşle ilgili sarsıcı hatta irkiltici şeyden biri hariç başka hiçbir kabul yahut varsayımla tam olarak kaçıp kurtulmak mümkün değildir. O biri şudur: Dünyadaki her varlık bir yandan bir fenomendir ve zorunlu olarak o fenomenin yasalarıyla belirlenir, diğer yandan o kendi başına *irade*, aslında mutlak olarak *özgür irade*dir. Çünkü her türlü zorunluluk ancak bütünüyle fenomene ait olan biçimler sayesinde, yani farklı veçheleri itibariyle yeter sebep ilkesiyle ortaya çıkar. Fakat o zaman *asekātın*²⁴ da böyle bir iradeye ait olması gerekir, çünkü özgür, bir başka ifadeyle, kendinde şey ve dolayısıyla yeter sebep ilkesine tabi olmayan olarak o varlığı ve özü itibariyle bir başka şeye ne kadar bağlıysa yapıp ettikleri itibariyle de ancak o kadar bağlı olabilir. Ancak bu varsayımla dünyanın gidişatına egemen olan kaçınılmaz katı zorunluluğu dengelemek için gerekli olduğu kadar *özgürlük* kabul edilir. Şu hale göre aslında biz dünyayı, ya zorunluluğun egemen olduğu safi bir makine olarak görme ya da dünyanın bizatihi özü olarak, tezahürü doğrudan eylem değil de öncelikle şeylerin mevcudiyeti ve özü olan bir özgür iradeyi kabul etme seçeneğine sahibiz. Bu özgürlük bu sebepten ötürü aşkındır ve fenomenlerin aşkın idealliği tecrübi gerçeklik-

23 (: Cebir, zorunluluk.)

24 [Schopenhauer'in teleolojiden aldığı ve Latince *a seden* ("kendinden") türettiği tabir, skolastikte Tanrının "zatiyla kaim" olduğu, yani varlığı ve özü itibariyle kendi dışında hiçbir şeye ihtiyaç duymadığı, sair her şeyin varlığı ve özü itibariyle ona muhtaç olduğu hakikatini ifade etmek için kullanılır.]

le ne kadar bağdaşırsa bu tecrübî zorunlulukla o kadar bağdaşır. Karakterinden ve saiklerden kaynaklandığı zorunluluğa rağmen bir insanın eylemi ancak bu kabule bağlı olarak yine de onun kendi eylemidir, bunu *İrade Özgürlüğü Üzerine* başlıklı denememde gösterdim. Fakat burada *asekā* onun hakiki varlığına bağlanır. Şimdi aynı ilişki dünyadaki her şey için de geçerlidir. Bir yanda katı tutarlılıkla dürüstlükle sürdürülen en katı *zorunluluk* diğer yanda kadirimutlaklık noktasına varan en mükemmel *özgürlük* felsefede eş zamanlı olarak ve birlikte ortaya çıkmalıydı. Fakat hakikate hürmette kusur etmeksizin bu ancak bütün zorunluluğu *yapıp etmeye (operari)*, buna karşılık bütün özgürlüğü *varlık ve öze (esse)* yerleştirerek ortaya çıkabilirdi. Sırf bu zamana kadar hep ters yüz edilmiş olduğu ve özgürlük mütemadiyen *operaride*, zorunluluk da *essede* arandığı için, dünya kadar eski bir muamma bu suretle çözülmüş olur. Halbuki ben istisnasız her varlığın katı zorunlulukla *hareket ettiğini* fakat *özgürlüğüyle mevcut* ve her neyse o *olduğunu* söylüyorum. Böylece bana göre özgürlük ve zorunluluk daha önceki herhangi bir sistemde nasıl karşılanıyorsa öyle karşılanmalıdır; gerçi *iradenin* bu zamana kadar saf zorunlulukla izah edilen doğal olaylara atfedilmesine veya aynı katı zorunluluğun mekanik nedensellik olarak güdülenmeye hamledilmesine gücenmemize bağlı olarak şurada biri az ileride öbürü ortaya çıkacaktır. Dolayısıyla bu ikisi sadece yer değiştirmiş: özgürlük esseye taşınmış, zorunluluk da *operari* ile sınırlanmıştır.

Sözün kisası *belirlenimcilik* sağlam durur; bin beş yüz yıldır insanlar çok iyi bildiğimiz bazı basmakalıp fikirlerin boyunduruğu altında onu sarsmak için boşuna kendilerini yormuşlar fakat isimleriyle anılmaya nadiren cesaret edebilmişlerdir. Mamafih neticede dünya eğlencesini anlama imkânına bile sahip olmaksızın iplerle (güdüler)

idare edilen bir kukla gösterisine dönmüştür. Eğer oyunun bir planı varsa o zaman bir *kader* onun yönetmenidir; eğer bir planı yoksa yönetmen kör zorunluluktur. Bu saçmalıktan her şeyin *varlık* ve *özünün* kendini onlarda bilen gerçekten *özgür bir iradenin* tezahürü olduğu bilgisinden başka bir kurtuluş yolu yoktur; çünkü onların *yapıp etmeleri* zorunluluktan kurtarılamaz. Özgürlüğü kader veya tesadüften kurtarmak için onun eylemden varoluşa taşınması gerekiyordu.

Şu hale göre zorunluluk kendinde şeye, bir başka deyişle, dünyanın hakiki özüne değil sadece fenomene ait olduğu için *çoğulluk* da böyledir; bu birinci cildin § 25'inde yeteri kadar izah edilmiştir. Burada buna sadece bu hakikati teyit eden ve açıklayan birkaç mülahazanın eklenmesi yeterlidir.

Herkes doğrudan sadece tek *bir* varlığı—öz bilinçteki kendi iradesini bilir. Geri kalan her şeyi ancak dolaylı olarak bilir ve her neyse onu ona kıyasen yargılar; düşünme gücünün derecesine göre bu kıyas daha ileri götürülebilir. Hatta bu bile nihayetinde ve temelli olarak gerçekte *ancak tek bir varlık* olmasından ileri gelir; harici, nesnel kavrayışın formlarından kaynaklanan çokluk yanılması (*Maya*) iç, yalın bilince nüfuz edemez; dolayısıyla o önünde her zaman ancak tek bir varlık bulur.

Tabiat eserlerindeki mükemmeliyeti tefekkür ve temaşa ederiz. Ama asla karşılarında hak ettikleri hayranlığı duyarak haklarını ödeyemeyiz, öyle ki en aşağı ve en basit organizmalarda, yani bitkilerin döllenme bölümlerinde veya böceklerin içyapılarında bile, sanki her bir tabiat eseri onun tek ve biricik eseriymiş gibi sınırsız bir özen ve yorulmak bilmez çabayla vücuda getirilir ve bu sebepten ötürü üzerlerinde bütün kudret ve maharetini hiç sakınmaksızın harçayabilir. Ancak aynı şeyin her türden sayısız bireyde sonsuz kez tekrarlandığını ve üstelik

gözlerden uzak, kuytu köşelerde olanda dahi bu itina ve ihtimamın berikilerden hiç aşağı kalmadığını görürüz. Sonra her organizmanın bölümlerinin terkiibini gidebildiğimiz noktaya kadar takip ederiz fakat inorganik olan bir şeyin bahsini bile açmaksızın asla basit ve dolayısıyla nihai olan herhangi bir şeye rastlayamayız. Nihayet organizmanın bütün bu bölümlerinin, her canlı şeyin sayesinde kendinde ve kendi başına tam ve mükemmel olduğu bütünün sağlamlığı için uygunluğunu değerlendirirken kendimizi kaybederiz. Aynı zamanda kendi başına ömürsüz olan bu şaheserlerin her birinin her seferinde sayısız kez yeniden üretildiğini ama yine de bir türün her örneğinin, her böceğin, her çiçeğin, her yaprağın türünün ilk örneği kadar itina ve ihtimam ile mükemmelleştirilmiş haliyle görüldüğünü kendi kendimize düşünürüz. Dolayısıyla tabiatın hiçbir surette yorulmadığını veya işleri yüzüne gözüne bulaştıracak bir noktaya gelmediğini bilakis aynı derecede sabırlı usta ve mahir elle en sonuncusunu ilki kadar kusursuz hale getirdiğini müşahede ederiz. Eğer bütün bunları aklımızda tutarsak işte o zaman ilk defa, her türlü insani sanat yahut maharetin tabiatın yaratmasından sadece derece değil tür bakımından da bütünyle farklı olduğunu, ayrıca faal olan asli gücün, *natura naturans*,²⁵ sayısız eserlerinin, en küçüğünden en büyüğüne, ilkinden en sonuncusuna kadar, her birinde *bütün ve bölünmemiş olarak doğrudan mevcut olduğunu* fark ederiz. Buradan *natura naturans*ın bu hüviyetiyle ve bizatihi mekân ve zaman tanımadığı sonucuna varırız. Ayrıca bütün ustalık ve maharet ürünü eserlerdeki bu mebzuliyetin üretiminin tabiata maliyetinin sıfır olduğunu, o kadar ki, akıl ermez bollukla hiçbir zaman olgunlaşma evresini idrak etmeyen milyonlarca organizma meydana

25 [(: Doğuran doğa.)

getirip, ardından bunları esirgemeyi aklından bile geçirmeksizin binlerce tehlike ve kazaya karşı korunmasız bıraktığını, beri yandan eğer kazayla kayrılır veya insani bir maksatla idare edilirse o zamana kadar ancak tek olan bir türün binlerce örneğine kolayca güç yetirebildiğini dolayısıyla onun için birinin de bininin de maliyetinin bir olduğunu düşünmeden edemeyiz. Bütün bunlar bizi şeylerin çokluğunun kökünün öznenin bilgi tarzında bulunduğu, kendinde şeye, şeylerde kendisini gösteren iç asli güce bunun yabancı olduğu; dolayısıyla her türlü çokluk imkânının üzerine oturduğu zaman ve mekânın bizim algımızın biçimlerinden ibaret olduğu kavrayışına ulaştırır. Aslında eserlerde vücuda getirilirken sergilenen pervasız bollukla bir arada düşünüldüğünde yapının bu bütünüyle akıl almaz maharetî nihayetinde sadece şeyleri bizim kavrayış tarzımızdan kaynaklanır, çünkü kendinde şey olarak iradenin basit ve bölünmez ilk asli çabalaması kendisini beynimizdeki bilgide nesne olarak gösterdiğinde o birbirinden ayrı parçaların, emsalsiz tamlık ve kusursuzlukla gerçekleştirilen mahirane terkibi olarak, birbirinin araç ve amacı olarak görünecektir.

Burada sözü edilen *iradenin*, fenomenin ötesinde yer alan ve fenomenal dünyanın iç özünü tanıdığımız birliği metafizik bir birliktir ve dolayısıyla fenomenin bilgisini aşar, yani zihnimizin işlevlerine bağlı değildir ve bu sebepten ötürü onun bu işlevleriyle gerçekten kavranılmaz. Netice bu birliğin düşünme ve değerlendirmenin önüne muazzam bir uçurum açmasıdır. Bu öyle bir derinliktir ki artık bütünüyle açık ve sistematik biçimde irtibatlı bir kavrayış değil fakat sadece bu birliği şeylerin kâh öznel kâh nesnel alandaki şu veya bu bağıntısında tanımamızı mümkün kılan birbirinden kopuk nazarlar sunar. Bu suretle yeni sorunlar ortaya çıkar ve ben burada bunları çözmeye kalkmayacak, fakat her şey hakkında tam

bir açıklama sunmak yerine yanlış, ya da keyfi biçimde uydurulmuş bir şey kurmamaya özen göstererek ve ancak kısmi bir açıklama sunma tehlikesini göze alarak *es quadam prodire tenus*²⁶ sözüne müracaat edeceğim.

Önce Kant, ardından Laplace tarafından geliştirilen ve doğruluğundan artık hemen hemen kimsenin kuşku duymadığı gezegen sisteminin kökeni hakkındaki fevkalade zekice düşünülmüş teoriyi zihnimizde canlandırıp etraflı olarak düşünecek olursak, dünyanın temel çatısını, sayısız canlı varlığa uygun biçimde oluşturulmuş geleceğin barınma yerini yasaya en katı şekilde bağlı olan tabiatın en aşağı, en kaba ve en kör güçlerinin meydana getirdiğini görürüz. Onlar bunu bir ve aynı verili madde için çatışmak suretiyle ve bu çatışmanın meydana getirdiği anizi neticeler sayesinde gerçekleştirirler. Dünyanın bu çatısı ne kadar açık ve doğru olarak anlamaya başlarsak o kadar hayrete düştüğümüz bir düzen ve ahenk sistemi olarak meydana getirilir. Mesela mevcut hız derecesiyle her gezegenin kendisini fiilen nerede bulunuyorsa tam olarak ancak orada muhafaza edebileceğini, çünkü eğer güneşe biraz daha yaklaşmış olsaydı kaçınılmaz olarak onun tarafından yutulacağını, eğer biraz daha uzak olsaydı zorunlu olarak ondan kopup savrulacağını anlarız. Buna mukabil o yeri veri olarak kabul edersek mevcut hız derecesiyle ancak orada kalabilir, çünkü eğer daha hızlı giderse kaçınılmaz olarak güneşten kaçıp uzaklaşacak ve eğer daha yavaş giderse zorunlu olarak onun içine düşecektir. Böylece anlarız ki bir gezegenin her bir belirli hız derecesi için ancak tek *bir* belirli yer uygundur. O zaman bu meselenin onun yerini tayin eden zorunlu olarak ve kör biçimde faal olan aynı fiziki sebebin, bir daire içinde hareket eden bir cismin hızını bu dairenin

26 (: Belli bir sınıra kadar ilerle.)

küçülmesiyle orantılı olarak artırdığını gösteren doğa yasasına bağlı olarak aynı zamanda ve tam da bu şekilde ona sadece o yer için uygun olan tam hız derecesini vermesiyle çözüldüğünü görürüz. Buna ilave olarak nihayet bütün sistem için sonsuz bir sürenin nasıl sağlandığını gezegenlerin güzergâhında kaçınılmaz olarak meydana gelen karşılıklı bozulma yahut karışıklıkların tümünün zamanla kendi kendilerini düzeltmeleri zorunluluğuyla idrak ederiz. O zaman Jüpiter ve Satürn'ün birbirine nazaran dönüş devir sürelerinin tam da bu akıldışılığının bir noktada kendilerini tekrar ederek birbirlerini bozmalarına nasıl mani olduğunu ve doğacak tehlikeyi nasıl önlediğini anlarız. Bu akıldışılığın sonucu, nadiren ve her zaman farklı bir yerde ortaya çıkarak bu tür bozulma veya karışıklıkların tekrar birbirlerini dengelemeleridir; bu müzikte kendilerini tekrar ahenge çözüp dönüştüren ahenksizliklerle karşılaştırılabilir. Bu tür düşünme ve değerlendirmelerle ancak en ince²⁷ anlama ve en keskin hesaplamanın kılavuzluğundaki en özgür keyfi iradenin ortaya çıkarmış olabileceği türden bir yerindelik ve kususuzluğu tanır ve biliriz. Ancak bu kadar iyi düşünülmüş ve doğru hesaplanmış olan Laplace kozmogonisinin kılavuzluğunda, değişmez tabiat kanunlarına göre işleyen bütünyle kör tabiat güçlerinin çatışmalarıyla ve birbirleriyle amaçsız oyunları içinde başka bir şey değil de fevkalade büyüüp genişlemiş bir terkip gücünün eserine denk olan dünyanın bu temel çatısını meydana getirebileceklerini görmekten kendimizi alıkoyamayız. Burada Anaksagoras'ın ardına takılarak, sadece canlı doğasından bildiğimiz ve ancak böyle bir doğa için tasarlanmış olan bir *aklın*, dışarıdan gelip tabiat güçlerinden ve onların yasalarından, aslında onlara yabancı olan ken-

27 (: Tetkik, tarassut ve nüfuz edici.)

di hedeflerini gerçekleştirmek için zekice yararlanmış bir aklın yardımını bekleyerek sürüncemede kalmak yerine bizzat bu en aşağı tabiat güçlerinde, kendisini ilk kez bunlarda gösteren aynı tek iradeyi görüp tanırız. Bu tezahüründe ve bizzat ilk asli yasalarıyla hedefine doğru zaten çabalamaya başlayan bu irade nihai hedefine doğru çalışır; bu sebepten ötürü kör tabiat yasalarına uygun olarak olup biten her şeyin bu hedefe hizmet etmesi ve onunla uyum içinde olması gerekir. Haddizatında maddi olan her şey tek olan yaşama iradesinin tezahürü, görünürlüğü, nesnelliğinden başka bir şey olmadığı kadarıyla başka türlüünün olması da beklenemez. Bu sebepten ötürü bizatihi en aşağı tabiat güçleri bile bu aynı irade tarafından canlandırılır ve ardından o münferit varlıklarda akılla donandıktan sonra kendi işlerine hayret eder, nasıl ki bir uyurgezer gece uykuda yaptıklarına sabahleyin şaşakalır veya daha doğru söyleyişle aynada gördüğü kendi görüntüsü karşısında donar kalır. Burada gösterilen, evrensel doğa yasalarına bağlı olarak kör tesadüflerin, deyiş yerinde ise, dünya ruhunun kendi ezgilerini böylesine anlam dolu bir tarzda çaldığı perdeler haline geldiği tesadüfi ile maksatlı olanın, zorunlu olanla özgür olanın bu birliği, daha önce dikkat çekildiği üzere, hatta felsefenin bile bütünüyle aydınlatamayacağı ama ancak yer yer ışık tutabileceği düşünme ve değerlendirmemiz için bir uçurum teşkil eder.

Şimdi buraya ait olan *öznel* mülahazaya dönüyorum. Ancak ona kazandırabileceğim açıklık az evvel ele alınan nesnel mülahazanın da gerisinde kalacaktır, çünkü onu ancak teşbih ve mecazlarla ifade edebilirim. Bilincimiz ne kadar dışarı açılırsa neden o kadar daha parlak ve daha açık seçiktir, öyle ki en büyük açıklığı zaten yarısı bizim dışımızdaki şeylere ait olan duyu algısında yer alır, buna karşılık içeri çekildikçe neden daha karanlık

hale gelir ve en iç kuytu köşesine döndüğünde neden her türlü bilginin sona erdiği bir karanlığa gömülür? Çünkü bilinç *bireyselliği* gerekli kılar; fakat bireysellik safi fenomene aittir, çünkü mütecanis olanın çokluğu olarak o fenomenin formlarıyla, zaman ve mekânla belirlenir. Buna mukabil bizim iç varlığımızın kökü artık fenomen olmayan ve bu sebepten ötürü fenomenin formlarının erişmediği kendinde şeydedir; ve bu suretle bireyselliğin en başta gelen şartları eksiktir ve açık seçik bilinç de onunla beraber sona erer. Varoluşun bu kök noktasında varlıkların farklılığı sona erer, nasıl ki bir kürenin yarıçaplarının farklılığı merkezde sona erer; ve nasıl ki kürede yüzey sona eren ve kesilen yarıçaplarla meydana gelirse bilinç de ancak gerçek iç varlığın fenomene sızdığı veya katıldığı yerde mümkündür. Fenomenin formlarıyla bireysellik mümkün hale gelir ve bu sebepten ötürü fenomenlerle sınırlı olan bilinç bu bireyselliğe dayanır. Dolayısıyla bilincimizdeki açık seçik ve gerçekten anlaşılabilir her şey her zaman kürenin bu yüzeyinde ancak dışa dönük bulunur. Fakat buradan bütünüyle çekilir çekilmez, uykuda, ölümden ve bir ölçüde miknatıslı veya büyümlü tesirler altında olduğu gibi, bilinç bizi terk eder; çünkü bütün bunlar merkeze götürür. Fakat açık bilinç kürenin yüzeyi ile kayıtlı ve sınırlı olmasından ötürü merkeze dönük olmadığı için diğer bireyleri kesinlikle aynı türe ait olarak tanıyarak fakat özdeş olarak kabul etmez, oysa bizatihi hepsi birdir. Bireyin ölümsüzlüğü yüzey üzerindeki bir noktaya teğet geçip gitmeye benzetilebilir; fakat ölümsüzlük her türlü fenomenin gerek iç varlığının sonsuzluğu sayesinde yarıçap üzerindeki bu noktanın safi yayılımı yüzey olan merkeze geri dönüşüne benzer. Nasıl ki merkez her yarıçapın bütünleyici bir parçasıysa kendinde şey olarak irade her varlıkta bir ve bütündür; halbuki bu yarıçapın dış yüzeye ait ucu zamanı ve onun

muhtevasını temsil eden yüzeyle birlikte en hızlı dönüş-
 teyken, sonsuzluğun bulunduğu merkezdeki diğer uç en
 derin sükûnet içerisinde kalır, çünkü merkez yükselen
 yarının batan yarıdan farklı olmadığı noktadır. Bu sebep-
 ten ötürü *Bhagavad-Gita*'da da denir: *Haud distributum*
animantibus, & quasi distributum tamen insidens, ani-
mantiumque sustentaculum id cognoscendum, edax &
rursus genitale (XIII, 16, Alm. çev. Schlegel).²⁸ Elbette
 burada esrarlı ve mecazlı bir dile sapıyoruz, fakat o bu
 bütünüyle aşkın nitelikteki tema üzerine her şeyin söy-
 lenebileceği tek ve yegâne dildir. Dolayısıyla bu temsil
 bile bize şunu söyleyebilir: İnsan soyu mecazi bir dille
 bir *animal compositum*, örneklerini çok sayıdaki polipin,
 özellikle *Veretillum*, *Funiculina* ve diğerleri gibi suda yü-
 zenlerin sunduğu bir hayat formu olarak temsil edilebilir.
 Nasıl ki bunlarda en yukarıdaki bölüm her bir münferit
 canlı tekini diğerlerinden tecrit eder fakat ortak mideyle
 aşağıdaki bölüm onların hepsini tek bir hayat sürecinin
 birliğinde birleştirirse, beyinle birlikte bilinç de insan
 teklerini aynı şekilde tecrit eder / birbirinden ayırır. Diğer
 yandan bilinçten yoksun kısım, yani tıpkı geceleyin suya
 gömülen nilüfer çiçeği gibi beyin bilincinin uykuda kay-
 bolduğu ganglion sistemiyle nebati hayat hepsinin ortak
 hayatıdır. Hatta onlar istisnai durumlarda, mesela rüya-
 lar doğrudan iletildiklerinde, hipnotizmacının düşüncele-
 ri uyurgezere geçtiğinde ve son olarak kasıtlı istemeden
 kaynaklanan miknatıslı veya büyümlü etki altında olduğu
 gibi, onun aracılığıyla birbirleriyle bile haberleşebilirler.
 Nitekim böyle bir etki gerçekleştiğinde *influxus physi-*
*cus*²⁹ ile gerçekleşen başka herhangi birinden *τὸ το*

28 (: O varlıklarda bir ve bölünmemiş olarak mevcuttur ve yine de sanki
 bölünmüş gibidir; o varlıkların ayakta tutucusu, yok edicisi ve hâsıl
 edicisi olarak bilinir.)

29 (: Maddi / fiziki akış.)

nere farklıdır, çünkü o gerçek bir *actio in distans*dir ki bireyden çıkan irade yine de metafizik kabiliyeti doğal bütünün her yerde mevcut dayanağı işlevi görür. Ayrıca *generatio aequivocada*³¹ olduğu gibi kimi zaman ve istisnai durumlarda işini mevcut tabiat formlarını yapmış ve bunlarda tükenmiş olan iradenin *yaratıcı gücünün* zayıf bir kalıntısının ortaya çıktığı, dolayısıyla istisnai olarak işini tamamlayan ve organizmanın meydana getirilmesinde ve korunmasında kullanılıp tüketilen iradenin ilk asli *kadiri mutlaklığından* deyiş yerindeyse bu tür büyülü etkilerde bir artışın faal hale gelebileceği söylenebilir. *Ueber den Willen in der Natur* başlıklı derlemede iradenin bu büyülü özelliğinden uzun uzadıya söz ettim; dolayısıyla burada zorunlu olarak belirsiz olgulara işaret eden mülahazaları geçmekte herhangi bir mahzûm görmüyorum; ne var ki bu belirsizliklerinden ötürü bunların bütünüyle görmezden gelinmesi veya inkâr edilmesi mümkün değildir.

30 (: Uzaktan etki.)

31 (: Kendiliğinden gelişme.)

IV
Bilmek, İstemek ve Ölmek

Gerçek Varlığımızın Ölümden Sonraki Durumu¹

Her ne kadar bu konuyu başeserimde tam ve tutarlı (bütüncül) olarak ele alıp incelediysem de daha kısa bir dağınık gözlemler seçkisi her zaman bu tartışmaya bir ışık tutacak ve birçok okuyucu için değersiz olduğu söylenecektir.

Feykalade seçkin bir kafanın kendisine zorla kabul ettirilen yanlış bir düşüncenin saçmalıklarıyla nasıl boğuştuğunu görmek için Jean Paul'ün *Selina*'sını okumak gerekir. Çünkü o bu öğretiyi bir takıntı haline getirdiği için iistese de terk edemeyecek, o kadar çalıştığı halde bir türlü hazmedemediği tutarsızlıklarıyla sürekli rahatsız edilecektir.

Sözünü ettiğim ölümden sonra bütün kişisel bilincimizin bireysel varlığını sürdüreceği düşüncesidir. Yanlış ve doğrudan müteşekkil bu tür fikirlerin iddia edildiği gibi sıhhatli değil tam tersine kesin biçimde zararlı ve zehirleyici olduğunu gösteren bizzat Jean Paul'ün bu boğuşma ve çabalamasıdır. Çünkü fenomen ile kendinde şey arasındaki karşıtlık üzerine oturan hakiki varlığımızın—ki bu ne zamanın, ne nedenselliğin, ne de değişimin iliştiği bir özdür—yok edilemezliğine dair gerçek bilgi ruh

¹ *Parerga und Paralipomena*, Bd. II, Kap. X: Zur Lehre von der Unzerstörbarkeit unsers wahren Wesens durch den Tod.

ve beden arasındaki yanlış karşıtlıkla ve aynı zamanda bütün kişiliğin başı sonu bilinemezcesine var olması gerektiği söylenen kendinde şey düzeyine yükseltilmesiyle imkânsız hale gelir.

Mesele sadece bundan ibaret olsa neyse, ama bu yanlış düşünce aynı zamanda hakikatin yerini tutacak bir şey olarak da sağlam bir şekilde savunulamaz çünkü akıl melekemiz onun temelini oluşturan saçmalığa karşı sürekli isyan eder durur ve bu isyan onu bu yanlış fikrin içine karışmış olan hakikatten de vazgeçmek zorunda bırakır. Çünkü uzun vadede doğru olan şey ancak kendi saflığıyla ayakta kalabilir; içine karışan yanlışlar onun zayıflığının bir parçası olur, nasıl ki granit feldispat çürüdüğünde dağılır; oysa içindeki kuvars ve mika böyle bir çürümenin tesiri altında değildir. Bu sebepten ötürü hakikatin yerine ikame edilen şeyler son derece tehlikelidir.

* * *

Eğer her şeyi bilmekten hoşlanan ama hiçbir şey öğrenmek istemeyen şu kalabalık güruhtan biri günlük konuşma esnasında ölümden sonra hayatın devam edip etmeyeceğini sorarsa en uygun ve haddi zatında en doğru cevap şudur: "Öldükten sonra doğmazdan evvel neysen ve nasılsan öyle olacaksın." Çünkü bu zorunlu olarak bir başlangıcı olan varoluş türünün bir sonunun olamayacağı iddiasının saçmalığını akla getirmektedir; fakat buna ilave olarak o iki varlık ve dolayısıyla iki yokluk türü olabileceği imasını da içinde barındırmaktadır.

Mamafih şöyle bir cevap vermek de mümkündür: "Ölümden sonra her ne olursanız olun, hatta bu hiçlik bile olsa, bireysel organik varlığınız sizin için şimdi ne kadar doğal ve uygun ise o da o zaman o kadar doğal

ve uygun olacak, dolayısıyla sizin en fazla geçiş anından korkup endişelenmeniz gerekecektir. Aslında meselenin daha olgun mütalaası tam ve eksiksiz var olmayışın bizimki gibi bir var oluşa tercih edilir olacağı sonucuna götürür. Dolayısıyla varlıktan kopma veya kesilme ya da artık var olmayacağımız bir zaman düşüncesi ne kadar ileri götürülürse götürülsün bizi ancak var olmadığımız² zaman düşüncesi kadar rahatsız eder. Fakat varoluş esas itibariyle kişisel bir varoluş olduğu için kişiliğin sonu bir kayıp olarak görülmeyecektir.”

Buna mukabil nesnel ve deneysel yolda maddeciliğin makul düşünce silsilesini takip etmiş ve şimdi soluğunu ensesinde hissettiği ölümle topyekün yok oluş ihtimali karşısında duyduğu dehşetle bize dönmüş birisi eğer kendisine madde ile maddeyi her zaman geçici olarak sahiplenen metafizik güç arasındaki farklılığı ikna edici şekilde gösterseydik muhtemelen bizden en kısa ve deneysel düşünce tarzına en uygun teselliye bulurdu. Sözelimi biz ona, uygun sıcaklık derecesi ortaya çıkar çıkmaz kuş yumurtasındaki mütecanis biçimsiz sıvının o kuşun cinsinin ve türünün karmaşık ve tam olarak belirlenmiş biçimini aldığını gösterebiliriz. Belli bir ölçüye kadar bu gerçekten bir *generatio aequivoca*³ türüdür; ve canlı formlarının yükselen dizisinin ilk zamanlarda ve müsait bir anda bu yumurtanın ait olduğu canlı türünden daha yüksek bir türe sıçrama kaydetmiş olması kuvvetle muhtemeldir. Her halükârda burada maddeden farklı bir şey kendisini en belirgin şekilde görünür kılar, müsait olmayan en küçük bir durumda bu ortaya çıkma sekteye uğradığı için bu bilhassa böyledir. Bu şekilde tamamlanmış veya daha sonra önüne çıkan bir engel nedeniyle sekteye uğramış bir ameliyeden sonra bu şeyin zarar gör-

2 (Yani: ...hiç var olmuş olmayabileceğimiz düşüncesi kadar.)

3 (: Kendiliğinden gelişme, hâsıl olma.)

meksizin maddeden uzaklaşabileceği anlaşılır hale gelir. Bu maddenin zaman içerisindeki devamlılığından bütünüyle farklı bir sürekliliği akla getirir.

* * *

Münferit hiçbir şeyin ebedi olması tasarlanmamıştır; önünde sonunda ölüm tarafından yutulur; ancak bu şekilde hiçbir şey kaybetmeyiz çünkü bireysel varoluşun temelini teşkil eden, onun tezahüründen tamamen farklıdır. Bu öteki varoluş zaman nedir bilmez, dolayısıyla onun için varlığını sürdürme ve varlıktan kesilme yani ne fena ne beka söz konusudur.

Bir bakışta her şeyi bilen, anlayan, alımlayan bir varlık tasavvur edebilirsek buna muktedir olan birisi için ölümden sonra varlığımızı sürdürüp sürdürmeyeceğimiz sorusu muhtemelen hiçbir anlam ifade etmeyecektir, çünkü bizim mevcut, geçici, ferdi varoluşumuzun ötesinde fena ve bekanın hiçbir anlamı olmayacaktır ve esasen o zaman bunlar birbirinden ayırt edilemeyen kavramlar olacaktır. Dolayısıyla ne fena olma ne beka bulma kavramının bizim gerçek varlığımız için ya da fenomenler dünyasında ortaya çıkışımızda kendisini görünür kılan kendinde şey için herhangi bir anlamı olacaktır, çünkü bu tür kavramlar fenomenin formundan ibaret olan zamandan ödünç alınmışlardır.

Bununla beraber zihnimizde fenomenimizin bu çekirdeğinin yok *edilmezliğini* ancak onun devam eden varoluşu olarak ve aslında madde *şemasına* uygun olarak biçimlerin bütün değişiminin altında zaman içinde değişmeksizin kalan ve varlığını sürdüren şey olarak canlandırabiliriz. Eğer sözü edilen çekirdekle ilgili olarak bu temadiyi inkâr edersek bu durumda zaman içerisindeki sonumuzu bir yok olma olarak görürüz. O zaman bu

görüŖ kendisine alttan taşıyıcı madde çekildiğinde zeval bulan *formun* Ŗemasını esas almıŖ olur. Ne var ki bunların her ikisi de bir μεταβασις εις άλλο γευος,⁴ fenomenin biçimlerini kendinde Ŗeye taşımadır. Fakat biz bir tema-diyet olmayacak soyut bir yok edilmezlik kavramını dahi zor oluştururuz, çünkü böyle bir kavramı doğrulayacak her türlü algıdan (sezgisel kavrayıŖtan) yoksunuz.

Ne var ki aslında yeni varlıkların sürekli ortaya çıkışı ve var olanların ortadan kayboluŖu herhangi bir Ŗeyi ancak sayesinde görebildiğimiz iki parlak mercekten müteŖekkil aygıtın (beyin iŖlevleri) husule getirdiği bir yanılısama olarak görülmelidir. Bunlara zaman ve mekân, birbirleriyle iç içe geçmiŖ hallerine de nedensellik denir. Çünkü bu Ŗartlar altında algıladığımız her Ŗey birer fenomenen ibarettir; fakat Ŗeylerin kendi başlarına nasılsalar o halleriyle, yani algımızdan bağımsız olarak ne olabileceklerini bilmiyoruz. Kant felsefesinin en derin özü aslında budur; ve biz bu felsefeyi ve onun muhtevasını, bezirgan Ŗarlatanlığının sersemletme ve uyuŖturma yöntemiyle felsefeyi Almanya'dan sürüp çıkardığı, hakikat ve zekânın nazarlarında hiçbir Ŗey ifade etmediği, maaŖ ve para ödülllerinin dünyadaki en önemli Ŗey olduğu kimse-ler arasında istekli yardakçılar⁵ bulduğu bir dönemden sonra sık sık aklımızdan çıkartıyoruz.

Bireyin ölümlüyle hiçbir surette ilgisi olmayan bu varoluŖun formları zaman ve mekân değıldir fakat bizim için gerçekte olan her Ŗey onda görünür; ve bu yüzdendir ki ölüm bize kendisini bir fena olarak gösterir.

* * *

4 (: Bir başka cinse taşıma.)

5 (Dizinin takipçileri "Ŗarlatanlık"la Hegel felsefesinin, "yardakçılar"la üniversite profesörlerinin kastedildiğini hatırlayacaklardır. Bkz. *Üniversiteler ve Felsefe*, V. Kitap, s. 37 vd.)

Herkes bir zamanlar bir başka varlık tarafından yoktan yaratılmış bir varlıktan farklı bir şey olduğunu hisseder. Onun içindeki ölümün varlığını değil fakat hayatını sona erdirebileceği kanaati işte buradan doğar.

İnsan canlı bir hiçten başka bir şeydir; ve hatta hayvan da öyledir.

Bir insanın *ölümünü* gördüğümüzde burada bir kendinde şeyin hiçliğe dönüştüğünü nasıl düşünebiliriz? Tam tersine herkesin doğrudan sezgisel bilgisi zaman dediğimiz bütün fenomenlerin bu formu içinde sonu gelenin bir fenomenden ibaret olduğu ve kendinde şeyin bundan hiçbir surette etkilenmediğidir. Bu sebepten ötürüdür ki insanlar bu bilgiyi öteden beri çok değişik şekil ve ifadelerle dile getirmeye çalışmışlar, fakat bunların hepsi gerçek anlamını fenomenden almış ve ona ancak atıfta bulunmuşlardır.

Her kim ki varlığının mevcut hayatıyla sınırlı olduğunu tasavvur eder o kendisinin canlı bir hiç olduğunu düşünür; otuz yıl önce hiçti, bir otuz yıl sonra yine bir hiç olacak.

Eğer gerçek varlığımızın en iç çekirdeğine kadar her bakımdan eksiksiz bir bilgisine sahip olsaydık birey için ölümsüzlük iddiasında olmanın gülünç bir şey olduğunu görürdük, çünkü böyle bir iddia onun sayısız tezahürlerinden veya ışımalarından tek bir tanesi karşılığında bu hakiki derin özden vazgeçmeye denk olurdu.

* * *

Bir kimse varolan her şeyin zayıflığının, beyhudeliğinin ve rüya gibi gelip geçiciliğinin ne kadar açık biçimde idrakindeyse kendi hakiki iç özünün sonsuzluğunun sınırsızlığının da o derece açık farkındadır. Çünkü şeylerin bu ilk niteliği ancak sonrakinin sağladığı karşıtlık sayesinde

gerçekten bilinir; nitekim içinde bulunduğumuz geminin ne kadar hızla yol aldığını geminin kendisine değil sabit kıyıya bakarak algularız.

* * *

Şimdi biri *öznel* diğeri *nesnel* iki yarıdan oluşur. Sadece nesnel olanın formu olarak zaman algısı vardır ve bu sebepten ötürüdür ki bitmek tükenmek bilmemecesine ileri doğru yuvarlanır; öznel yarı sabit durur ve dolayısıyla her zaman aynıdır. Varoluşumuzun gelip geçici doğasına dair bilgiye rağmen uzun zaman önce geçip gitmiş olanın canlı hatırası ve ölümsüzlük bilincimiz buradan kaynaklanır.

Yola çıkarken ileri sürdüğüm önerme: "Dünya benim tasavvurumdur"dan sonra: "önce ben varım, daha sonra dünya" önermesine geliyoruz. Ölümü yok olmayla karıştırma tehlikesine bir panzehir olarak buna sıkı sıkıya sarılmamızdır.

Herkes en iç özünün *şimdiki anı* içinde barındıran ve onu üzerinde taşıyan bir şey olduğunu düşünür.

Her ne zaman yaşıyor olursak olalım bilincimizle her zaman, zamanın merkezinde dururuz, asla uç noktalarında değil. Buradan herkesin kendi içinde sınırsız zamanın tamamının sabit merkezini taşıdığı sonucuna varabiliriz. Aslında ona sürekli ölüm korkusu olmaksızın yaşama-ya devam etmek için ihtiyaç duyduğu güveni veren budur. Şimdi her kim hafızasının ve muhayyilesinin gücü sayesinde hayatının akışı içinde uzun zaman önce geçip gitmiş olanı zihninde en canlı bir şekilde canlandırabilirse *bütün zamanda şimdinin özdeşliğinin* başkalarından daha açık biçimde bilincinde olur. Hatta belki de bu önermenin tersi daha doğrudur.

Fakat her ne olursa olsun şurası muhakkak ki, bütün şimdinin özdeşliğine dair böylesi daha canlı bir bilinç zihninin felsefî eğiliminin en temel gereklerinden biridir. Onun sayesinde her şeyin en ömürsüzü olanını, şimdiyi, tek süren, devam eden şey olarak kavrarız. Şimdi kim bu derin sezikle şimdiki ânın, en dar anlamda, bütün gerçekliğin bu yegâne formunun, kökeninin bizde olduğunun ve dolayısıyla dışarıdan değil içeriden kaynaklandığının farkına varırsa kendi hakiki varlığının yok edilmezliği hakkında en küçük bir şüpheye kapılamaz. Tam tersine ölümüyle, onun tasavvur aygıtı olan zihniyle birlikte nesnel dünyanın kendisi için kesinlikle sönüp biteceğini fakat bunun kendi varlığını etkilemeyeceğini kavrar; çünkü dışımızdaki ne kadar gerçekse içimizdeki de tam o kadar gerçektir. O kusursuz bir anlayışla şöyle söyleyecektir: ἔγω εἰμι πᾶν τὸ γεγονός, καὶ ὄν, καὶ ἔσομεν.⁶ (Stobaeus, *Florilegium*, tit, 44, 42; cilt. I, s. 201.)

Kim bütün bunları kabulden imtina ederse tam tersini ileri sürmeli ve şöyle söylemeli: "Zaman tümüyle nesnel ve gerçek, benden bütünüyle bağımsız bir şeydir. Ben onun içine ancak bir kaza sonucu fırlatıldım ve ancak onun küçük bir bölümüne sahip oldum ve dolayısıyla benden önce şimdi artık var olmayan başka binlercesi gibi gelip geçici gerçekliğe ulaştım ve ben de tıpkı benden öncekiler gibi kısa zaman sonra bir hiç olacağım. Buna mukabil zaman gerçek olandır; ve ben olmadan da devam edecektir." Öyle zannediyorum böyle bir görüşün temel saçmalığı izah edilmeye çalışıldığı yoldan yeteri kadar açığa çıkmış olmalıdır.

Bütün bunların sonucu olarak hayat kesinlikle bir rüya, ölüm de bir uyanış olarak görülebilir. Fakat o zaman kişilik, birey uyanan bilince değil bu rüyaya ait olur;

6 (: "Ben olmuş, olan ve olacak olanın tümüyüm.")

ve bu sebepten ötürüdür ki ölüm o zaman kendisini o rüyaya bir yok olma, fena bulma olarak gösterir. Ne var ki bu bakış açısından ölüm her ne olursa olsun bizim için bütünüyle yeni ve yabancı olan bir duruma geçiş olarak değil fakat sadece aslı durumumuza bir geri dönüş olarak görülmelidir; ki hayat bu asli durumun kısa bir perdesinden başka bir şey değildi.

Bununla beraber bir filozof belki de ölürken sadece kendisine özgü bir teselli bulacağını veya herhalde kendisi için bir oyalanma olacağını ve bu arada zihnini sürekli meşgul etmiş bir meselenin çözüme kavuşacağını düşünüyorsa eğer (böyle bir şeyi boşuna bekliyor demektir). Çünkü muhtemelen böyle bir beklentinin başına, bunca zamandır arayıp durduğu şeyi tam bulma noktasına gelmişken ışığı sönmüvermiş birinin başına gelenden daha iyisi gelmeyecektir.

Çünkü ölümle bilinç kesinlikle sona erer ama o zamana kadar bilinci meydana getirmiş olan şey kesinlikle değil. Bilinç öncelikle zihne dayanır, fakat zihnin de temelinde fizyolojik bir süreç vardır. Çünkü o aşikâr ki beynin bir işlevidir ve dolayısıyla sinir ve damar sistemlerinin işbirliğiyle, daha da sınırlandırarak ifade etmek gerekirse kalbin beslediği, canlandırdığı ve mütemadiyen çalkalayıp uyardığı beyin tarafından idare edilir. Nesnel dünyanın fenomenleri ve düşüncelerimizin bütün işleyiş düzeneği anatominin anlattığı fakat fizyolojinin anlamadığı beynin marifetli ve esrarlı yapısı sayesinde meydana gelir. *Bireysel bir bilinç* ve dolayısıyla genel olarak bilinç *gayrı maddî veya cismani* bir varlıkta tasavvur edilemez, zira her bilincin şartı, bilgi, zorunlu olarak bir beyin işlevidir aslında, çünkü zihin kendisini nesnel biçimde beyin olarak dışa vurur.

Dolayısıyla nasıl ki zihin fizyolojik olarak ve dolayısıyla tecrübî gerçeklikte yani fenomende ikincil bir şey,

yaşam sürecinin bir sonucu olarak ortaya çıkıyorsa psikolojik olarak da o ikincil bir şeydir, buna karşılık irade münhasıran birincil ve her yerde asli şeydir. Hatta biza-tihi organizma bile, özellikle *Ueber den Willen in der Natur* başlıklı denemede ve başeserimin ikinci cildinin 20. bölümünde izah ettiğim gibi, gerçekte kendisini sürekli ve nesnel olarak beyinde dolayısıyla beynin zaman ve mekân formları içinde gösteren iradede ibarettir. Bu sebepten ötürü bilinç nasıl ki doğrudan iradeye bağlı değil fakat zihin tarafından, zihin de organizmanın kendisi tarafından idare ediyorsa, bilincin tıpkı uyku ve her bayılma nöbetiyle sona erdiği gibi ölümle de sona ereceğine kuşku yoktur.⁷

Fakat cesur olalım! Ne tür bir bilinçtir bu? Beyne bağlı bir canlı bilinci, her ne kadar bizde en doruk noktasına erişmişse de, esas itibariyle bütün hayvan âlemiyle paylaştığımız kadarıyla bir ölçüde daha fazla gelişmiş, hayvan bilinci. Yeteri kadar sık gösterdiğim üzere kökeni ve amacı bakımından bu bilinç doğanın bir *μηχανησιν*den,⁸ hayvansal özümüze ihtiyaçlarını gidermede yardım etmenin bir kısa yolundan ibarettir. Buna mukabil ölümün bizi geri götürdüğü durum bizim ilk, asli halimizdir; bir başka ifadeyle, asli gücünü şimdi sona ermekte olan hayatın ortaya çıkmasında ve sürdürülmesinde gösteren hakiki varlığımıza özgü bir durumdur. Dolayısıyla o fenomen-den farklı olarak kendinde şeyin hali ya da durumudur.

Şimdi bu ilk, asli durumda beyne ait bilgi gibi bir yol veya geçici vasıta fevkalade dolaylı ve dolayısıyla sadece fenomenlerle mücehhez olduğu⁹ için hiç kuşku yok

7 Zihin ölümle birlikte sona ermemiş olsaydı elbette keyifli olurdu, çünkü o zaman bu dünyada öğrendiğimiz Grekçenin tamamını öte dünyaya hazır getirir ve tamamlardık.

8 (: Aygıt, düzenek.)

9 (Ya da: sadece fenomenler için elverişli.)

bütünüyle lüzumsuz olacaktır; ve tam da bu sebepten ötürü biz onu kaybederiz. Onun ortadan kayboluşu bizim için fenomenler dünyasının durmasından farksızdır; ki o fenomenler dünyasının aygıtından başka bir şey değildir ve başka bir amaca hizmet etmez. Eğer bizim bu ilk durumumuzda bu hayvan bilincinin korunması bir imkân olarak bize sunulmuş olsaydı, nasıl ki total birisi iyileştikten sonra kullandığı koltuk değneklerine burulup bakmazsa, biz de onu hiç tereddütsüz reddederdik. Dolayısıyla her kim bu bütünüyle fenomenlere özgü ve fenomenal olana uyarlanmış beyne bağlı bilincin yaklaşmakta olan kaybına üzüлüp hayıflanırsa ayı balığının olmadığını duyduklarında cennete gitmek istemediklerini söyleyen din değiştirmiş Grönlandlılara benzetilebilir.

Ayrıca burada söylenenlerin tümü her türlü *bilginin* temel formunu, özne ile nesne, bir bilen ve bir bilinen ayrımını kendi içinde taşıyan *bilen* birisi olmadıkça bilinçsiz olmayan bir durumu zihnimize bile canlandıramayacağımız varsayımına dayanır. Fakat şunu aklımızdan çıkarmamalıyız: Bu bütün bilen ve bilinen formu sadece bizim hayvani dolayısıyla ikincil ve türemiş doğamız tarafından belirlenir ve bundan dolayı hiçbir surette her türlü varlık ve varoluşun asli durumu değildir, ki bu sonuncusu bu sebepten ötürü bütünüyle farklı ama yine de *bilinçten yoksun değildir*. Bununla beraber mevcut varlığımızı en iç özüne kadar takip edebildiğimiz kadarıyla o bile safi iradeden ibarettir, fakat bu kendi başına bilgiden yoksun bir şeydir.

Şimdi eğer ölümlle (ölümün bir bedeli olarak) zihnimizi kaybedersek böylece ancak, *bilgisiz* olan ama bu sebepten ötürü bütünüyle *bilinçsiz* olmayan ilk, asli durumumuza dönmüş oluruz; tam tersine bu bilinen burada fiilen ve doğrudan bilenin kendisiyle özdeş olacağı için özne ile nesne arasındaki karşıtlığın kaybolduğu formun

üzerine ve ötesine yükselmiş bir durum olacaktır; ve dolayısıyla her türlü bilmenin temel şartı (bu karşılığın kendisi) eksiktir. Meselenin daha geniş izahı için *İrade ve Tasavvur Olarak Dünya*, C. II, Bl. 22'ye bakılabilir. Giordano Bruno'nun sözleri burada ve o eserde söylenmiş olanın bir başka ifadesi olarak kabul edilmelidir: "*La divina mente, e la unità assoluta, senza specie alcuna è ella medesima lo mche in kende, e lo ch' è in keso.*"¹⁰ (Ed. Wagner, C. I, s. 287.)

Belki de herkes bütünüyle farklı bir varoluş türünün gerçekte kendisine, böylesine ifade edilmez derecede ıstırap ve sefaletle dolu, zamana bağlı, gelip geçici, bireysel olan ve başını dert ve kederden kaldıramadığı bir varoluştan daha uygun olacağını bilincini zaman zaman kalbinin en derin köşesinde hissediyordu. Böyle bir durumda ölümün kendisini bu başka varoluşa geri getirebileceğini düşünür.

* * *

Şimdi bu *içeriye* yönelen düşünme tarzının tam karşısında yer alan bir düşünüş biçimiyle dikkatimizi tekrar *dışarıya* yöneltir ve kendisini duyularımıza sunan dünyayı nesnel olarak kavırsak ölüm o zaman kesinlikle bize hiçliğe geçiş olarak görünür; buna karşılık ölüm de görünüşe göre hiçlikten bir çıkış olacaktır. Ne var ki ne biri ne diğeri kayıtsız şartsız doğru olamaz, çünkü o ancak fenomenin gerçekliğine sahiptir. Ölümünden sonra öyle veya böyle varlığımızı sürdürüleceğimiz kesinlikle, her gün önümüzde bulduğumuz bu meydana geliş¹¹ mucizesin-

10 { Tannısal akıl, bünyesinde hiçbir ayrıntının olmadığı mutlak birlik, kendinde bilen ve bilinendir. }

11 { *die Generation*: tekevvün veya mükevvenat daha doğru bir karşılık olurdu. }

den daha büyük bir mucize değildir. Ölen kendisinininki de dahil her türlü hayatın neşet ettiği kökene göçüp gider. Bu anlamda Mısırlılar her şeyin geri döndüğü yer ile her şeyin çıktığı yerin aynı kaynak olduğunu ifade etmek için *Orcus Amenthés* diyorlardı ki bu Plutarkhos'a göre (*De Isis et Osiris*, Bl. 29) ὁ λαμβάνων καὶ δίδους, "alan ve veren" anlamına gelir.

Bu bakış açısından bizim hayatımız ölümden alınmış bir borç olarak görülebilir; uyku da bu durumda bu borç için her gün ödenen faiz olacaktır. Ölüm açıkça kendisinin bireyin sonu olduğunu ilan eder, fakat onda yeni bir varlığın tohumu yaşamaya devam eder. Dolayısıyla ölenlerden hiçbiri ebediyen ölmez; fakat aynı zamanda doğan hiçbir şey bütünüyle ve temelli yeni bir varoluşa kavuşmaz. Ölen zeval bulur; fakat bir tohum kalır ve ondan yeni bir varlık sudur eder, şimdi o nereden geldiğini ve neden elan olduğu gibi olduğunu bilmeksizin hayata adım atar. Bu Greklerin *palingenesis* dediği şeyin sırrıdır ve benim başeserimin ikinci cildinin 41. bölümü bunun bir açıklaması olarak görülebilir.¹²

Dolayısıyla bu anda yaşayan bütün varlıkların içlerinde gelecekte yaşayacak olanların tümünün gerçek özünü barındırdıkları bizim için açıktır; ve bu sebepten ötürü bu müstakbel varlıklar belli bir ölçüde şimdiden mevcuttur. Benzer şekilde önümüzde hayatının başında duran her canlı bize şu şekilde haykırır: "Şu hayattaki her şeyin gelip geçici tabiatından neden şikâyet edip duruyorsun? Benden önce var olan türümün bütün mensupları ölmemiş olsaydı ben nasıl var olurum?" Dolayısıyla dünya sahnesinde oyunlar ve maskeler ne kadar değişirse değişsin bunların tümündeki oyuncular yine de aynı kalır. Beraber oturur, konuşur ve birbirimizi coşturup he-

12 (Dizinin bir önceki kitabı *Ölümün Anlamı*'na bakınız.)

yecanlandırırız, gözler parlar sesler yükselir; binlerce yıl önce *başkaları* da tam olarak aynı şekilde oturuyorlardı; her şey aynıydı ve *onlar aynıydı*. Bundan bin yıl sonra da her şey aynı olacaktır. Bizi bunun farkına varmaktan alıkoyan düzenek zamandır.

Ruh veya can denilenin tamarının bir başka bedene geçişi olarak *metempsykosis* ile bireyin çözülüp dağılması ve yeniden teşekkülü anlamında *palingenesis* arasında ayırım yapabiliriz, çünkü varlığını sürdüren sadece onun *iradesidir* ve yeni bir varlığın şekline bürünerek yeni bir zihne kavuşur. Bu sebepten ötürü birey tıpkı nötr tuz gibi çözülür, ki daha sonra onun bazı yeni bir tuz oluşturmak üzere bir başka asitle birleşir. Vergilius'un yorumcusu Servius'un tahmin ettiği ve Wernsdorf'un *Dissertatio de metempsykosis*, s. 48'de kısaca ifade ettiği *metempsykosis* ile *palingenesis* arasındaki farklılık aşikâr ki yanlış ve anlamsızdır.

Spence Hardy'nin *Manual of Buddhism*'inden (s. 394-6, aynı kitabın s. 429, 440 ve 445. sayfalarıyla karşılaştırılarak) ve aynı zamanda Sangermano'nun *Burmese Empire*, s. 6'dan, ayrıca *Asiatic Researches*, C. VI, s. 179 ve C. IX, s. 256'dan açıkça anlaşılır ki Budlucılıkta ölümden sonra varoluşun sürmesiyle ilgili biri zahiri diğeri batini olmak üzere iki ayrı öğreti vardır. İlki İklasik Hindu dinindeki *metempsykosis*den ibarettir, fakat sonraki anlaşılması çok daha güç ve benim zihninin maddi yapısına ve ona uygun gelip geçici tabiatına rağmen iradenin metafizik sürekliliği(ni öngören) öğretimle aynı doğrultuda olan bir *palingenesis*dir. *Palingenesis* hattâ Yeni Ahitte bile karşımıza çıkar.¹⁵

Eğer burada *palingenesis*in esrarına daha derinlemesine nüfuz etmek için başeserimin II. Cildinin 43. bölümünden yararlanırsak orada dahâ yakından ele alınmış

15 (Kastedilen muhtemelen Matta XIX, 28'deki, "regeneratio", "her şeyin yenilenmesi" tabiridir.)

mesele o zaman şöyle görünecektir: Bütün zamanlar boyunca eril cins insan türünün iradesinin muhafızı ya da kollayıcısı, dişil cins ise zihnin veya zekânın koruyucusu olmuş ve neticede insan türü böylelikle uzun ömürlü bir varoluşu elde etmiştir. Dolayısıyla şimdi herkes biri anadan, diğeri babadan alınma iki unsur veya bileşene sahiptir; ve nasıl ki bunlar tenasülle veya doğumla birleşmişse ölümle de birbirinden ayrılırlar; ve bu sebepten ötürü ölüm bireyin sonudur. Bizim ölümüne böylesine üzülüp kederlendiğimiz, bir daha kavuşmamacasına varlığı sona eren bir terkipten ibaret olduğu için gerçekten kaybolduğunu hissettiğimiz bu bireydir.

Ancak bütün bunlara rağmen yine de şunu aklımızdan çıkarmamalıyız, anneden zekânın tevarüs edilebilirliği, zekânın ikincil ve safi maddi tabiatı ve sadece beyin bakımından değil başka bakımlardan da organizmaya bütünüyle bağımlılığı nedeniyle, babadan iradenin tevarüs edilebilirliği kadar belirgin ve mutlak değildir. Bütün bunlar başeserimin yukarıda sözü edilen bölümünde ele alınıp tartışılmıştır. Yeri gelmişken burada şu kadarı zikredilebilir ki onun ruh diye adlandırdığının ölümlü ve ölümsüz yanı arasında yaptığı ayırım söz konusu edildiğinde Platon'la aynı fikirde olmama karşın, felsefede kendinden öncekilerin tümünün yaptığı gibi, akli veya zihni ölümsüz, iradeyi (yani ihtiras ve infiallerin merkezini) de ölümlü bölüm olarak kabul etmesi *Timaios*, s. 386, 387, ve 395, ed. *Bip* bakımından bana ve hakikate taban tabana zıttır. Bunları *Timaios*, s. 386, 387, ve 395'te, (ed. *Bip*) görebiliriz. Aristoteles de bu konuda aynı şeyleri ifade eder.¹⁴

Fakat bireylerin irade ve zekâdan aşikâr teşekkülü ve daha sonra bunların çözülüp sona ermesiyle birlik-

¹⁴ *De anima* (I. 4, s. 408) daha başında kendi görüşünü kazara dile getirir, buna göre *vouç hakiki ve ölümsüz* ruhtur ki, bunu temelsiz iddialarla destekler. *Nefret ve sevgi* ruha değil, fakat onun uzvuna, ölümlü yanına aittir!

te maddi-fiziki olan, tuhaf ve esrarlı şekilde, doğum ve ölüm yoluyla ne kadar müessir olursa olsun¹⁵ yine de maddi olanın temelini teşkil eden metafizik unsur öylesine farklı bir tabiata sahiptir ki bundan etkilenmez ve biz sükûnetimizi muhafaza edebiliriz.

Dolayısıyla her insanı iki zıt bakış açısından düşünmek mümkündür; birinden bakıldığında o bir bireydir, zamanda bir başlangıcı ve sonu vardır, dolayısıyla fani ve ömürsüz, σκιᾶς ὄναρ¹⁶dür; bunlara ilave olarak sancı ve ıstıraplara duçar, ayıp ve kusurlarla maluldür. Diğerinden bakıldığında kendisini var olan her şeyde nesnelleştiren ve bu hüviyetiyle Sais'deki İsis heykeli gibi: ἐγὼ εἶμι πᾶν τὸ γεγενὸς, καὶ ὄν, καὶ ἐσόμενον¹⁷ diyebilen yok edilemeyen asli varlıktır. Kuşkusuz böyle bir varlık kendisini bunun gibi bir dünyada izhar etmekten daha iyi bir şey yapabilir. Çünkü bu sınırlılığın, ıstırapın ve ölümün dünyasıdır. Onda varolan ve ondan ortaya çıkanın kaçınılmaz olarak bir sonu vardır ve ölecektir. Fakat ondan olmayan ve ondan asla olmayacak olan tıpkı yukarıya doğru ışılan şimşek gibi gücüne hudut sınır olmayan bir şeye benzer, onun içinden geçer ve ne zaman tanır ne de ölüm. Bütün bu karşıt iddiaları birbiriyle bağdaştırmak aslında felsefenin işi ve konusudur¹⁸

15 (Şu şekilde de anlaşılabilir: Fakat maddi-fiziki olan tuhaf ve esrarlı şekilde, doğum ve ölümdede olduğu gibi bireylerin irade ve zekâdan aşikâr teşekkülü ve daha sonra bunların çözülüp sona ermesinde de ne kadar müessir olursa olsun...)

16 (: Bir gölgenin düşü.)

17 (: "Ben olmuş, olan ve olacak olanın tümüyüm.")

18 Hayatı tıpkı Schiller'in *Der Geisterseher*'i gibi bir macera romanı olarak düşünmek bir neticeden yoksundur ve ayrıca tıpkı Sterne'ün *Sentimental Journey*'ı gibi olayların en civcivli yerinde birdenbire bitiverir, estetik ve etik bakımdan hazmı mümkün olmayan bir fikirdir. /..

.. Bizim için ölüm vardır ve menfi bir şey, hayatın sona ermesi olarak kalır; fakat aynı zamanda müspet bir yanı da olmalıdır, ama bu bizden saklı kalır çünkü bizim zihnimiz onu kavramaya muktedir değildir. Bu yüzden ölümle kaybettiğimiz şeyi gayet iyi biliriz fakat kazandığımız şeyi değil.

İradenin ölümle duçar olduğu akıl kaybı (daha doğrusu zihinden yoksun kalış) irade şimdi yok olan fenomenin özü ve kendinde şey olarak yok edilemez olduğu için bu bireysel iradenin *Lethe'sidir*. O olmaksızın irade daha önce özünü oluşturduğu birçok fenomeni hatırlayacaktır.

Bir kimse öldüğünde bireyselliğini tıpkı eski bir elbise gibi üzerinden sıyrır atar ve şimdi eskisine karşılık üzerine geçireceği yeni ve daha iyi bir elbiseye kavuşur

Eğer kısa bir hayattan sonra bireyleri yok ettiği için dünya ruhunu suçlasaydık bize şöyle söylerdi: "Şimdi bak bu bireylere; onların kusurlarına, saçmalıklarına, bedhah ve menfur vasıflarına! Bunların sonsuza dek sürüp gitmesine izin mi vereyim?"

Demiurgos'a şöyle söyledim: "Bir yarım mucizeyle ardı arkası kesilmeksizin insanları yaratıp henüz hayattayken yok etmek yerine neden var olanlarla bir kerede ebediyen tatmin olmuyorsun ve neden onların sonsuza dek yaşamaya devam etmesine izin vermiyorsun?"

O da muhtemelen şu cevabı verirdi: "Eğer onlar yenilerini yaratmayı sürdürmek istiyorlarsa bunun zeminini hazırlamam gerekir. Ah, keşke bu böyle olmasaydı! Her ne kadar bizler arasında, yaşayan ve bu şekilde var olmaktan başka bir gayesi olmaksızın böyle sonsuza dek yaşamaya devam eden bir soy nesnel bakımdan tasavvur edebileceğinizden çok daha fazla gülünç, öznel bakımdan yine aynı şekilde bıkkınlık verici olsaydı da. Zihninizde canlandırmaya çalışın!"

Karşı cevabım: "O halde devam etsinler ve her bakımdan muvaffak olsunlar."

V
Yorum

Doğu Düşüncesinin Schopenhauer'in Kendinde Şey Öğretisi Üzerindeki Etkileri¹

Moira Nicholls

Pek çok yorumcu Schopenhauer'in 1818'den sonra düşüncesinde önemli değişiklikler olmadığı yolundaki iddiasını kabul eder.² Ne var ki ben bu tarihten sonra düşüncesinde önemli değişiklikler olduğunu ve bunların kendinde şey öğretisinin etrafında cereyan ettiğini savunmak için yeterli sebepler olduğunu ileri sürüyorum. Ayrıca ben öğretilerde meydana gelen değişikliklerin itici gücünü doğu düşüncesi hakkındaki bilgi ve hayranlığındaki artış olduğunu iddia ediyorum. Bu iddiamı ispata Schopenhauer'in 1818'den sonra kendinde şey öğretisinde ortaya çıkan esaslı değişiklikleri ana hatlarıyla göstererek başlayacağım. Ardından doğu düşüncesiyle tanışıklığının boyutunu ve derinliğini ele alıp doğu öğretileriyle Schopenhauer'in öğretisi arasındaki muhtelif benzerlik ve farklılıkları göstereceğim. Son olarak Schopenhauer'in 1818'den sonra kendinde şey öğretisinde tespit edilen değişimlerin doğu düşüncesiyle artan tanışıklık ve vukufiyetiyle en azından kısmen izah edilebileceğini delillendireceğim.

1 *Cambridge Companion to Schopenhauer*, Cambridge University Press, 2006.

2 Schopenhauer'in *W1*'in 1818'de yayımından sonra düşüncesinde önemli değişiklikler olmadığı yolundaki iddiası için bkz. *W1* xlii-xiv, xxi-xxiii / *Z.* 1, 9-10; 18-20.

I- Öğretide Değişiklikler

Schopenhauer'in kendinde şey öğretisinde *İrade ve Tasavvur Olarak Dünya'nın* ilk cildinin 1818'de yayımlanmasıyla daha sonraki döneme ait eserleri arasında tespit edilebilir üç önemli değişiklik meydana gelir. İlk önemli değişiklik onun kendinde şeyin bilinebilirliği; ikincisi kendinde şeyin özü veya doğası hakkında söyledikleri; üçüncüsü ise kendinde şey hakkında söylenebilecekleri ihtiva eden öğretisiyle doğu öğretilerini zımni mezcetme çabası ile alakalıdır.

Bu değişimlerin en önemlisi ilkidir.³ Schopenhauer eserlerinde sayısız defa kendinde şeyin irade veya "yaşama iradesi"⁴ olduğunu ileri sürer ve onu ben bilincinde doğrudan sezgiyle bilebileceğimizi iddia eder. Mesela:

3 Bkz. H. Höffding, *History of Modern Philosophy* (London: Macmillan and Co., 1915), 226; F. Copleston, *Arthur Schopenhauer: Philosopher of Pessimism* (London: Burns Oates & Washbourne, 1946), 65; P. Gardiner, *Schopenhauer* (Middlesex: Penguin Books, 1967), 173; D. Hamlyn, *Schopenhauer* (London: Routledge & Kegan Paul, 1980), 84-5; C. Janaway, *Self and World in Schopenhauer's Philosophy* (Oxford: Clarendon Press, 1989), 196.

4 Bkz. W₁ 110, 112, 113, 119, 120, 128, 181, 184, 275, 280, 282, 286, 287, 288, 289, 290, 292, 301, 328, 354, 366, 402, 421, 436, 474, 501, 503, 504-5, 506, 534; W₂ 14, 16, 18, 136, 174, 201, 206, 214, 239, 245, 259, 299, 307, 308, 309, 313, 320, 322, 335, 348, 443, 472, 484, 497, 501, 530, 579, 589, 600, 601; WN 20, 36, 47, 116; P₁ 20, 78, 229, 267, 299, 303, 305; P₂ 46, 48, 90, 94, 95, 176, 312, 313, 383, 599; FW 34, 97; MR 1 184, 205, 206, 319, 488, 491; MR₂ 463, 485, 486; MR₃ 84, 121, 164, 197, 227, 245, 247-8, 365, 572; MR₄ 110, 139, 211, 217, 223/Z. 1, 155, 157, 158, 165, 166, 228, 235, 238, 347; Z. 2, 353, 356, 361, 363, 364, 365, 367, 378, 410, 441, 455, 497, 519, 536, 580, 612, 614, 615, 616, 618, 650; Z. 3, 23, 24, 27, 158-9, 203, 234, 240, 249, 280, 286, 302, 349, 359, 360, 361, 367, 374, 377, 393, 408; Z. 4, 521, 553, 568, 583, 587, 620, 678-90, 703, 705; Z. 5, 202, 220; Z. 6, 233, 310; Z. 7, 29, 92, 251, 290, 325, 328, 331; Z. 9, 55, 56, 102, 107, 192, 339, 340; Z. 10, 423, 651; Z. 6, 72, 137; Hn. 1, 169, 187, 188, 291, 440, 444; Hn. 2, 399, 419; Hn. 3, 75, 110, 149, 180, 207, 224, 226, 333, 525; Hn. 4/1, 88, 116, 184, 189, 194.

Kendinde şey, bu bütün fenomenlerin ve dolayısıyla bütün tabiatın dayanağı olan, doğrudan ve mahrem şekilde irade olarak bildiğimiz şeyden başka bir şey değildir.⁵

Hal böyle olmakla beraber daha sonraki eserlerinde ben bilincinde kendinde şey olarak iradenin ayırdına vardığımız iddiasından vazgeçmiş intibasını uyandıran ve bunun yerine ben bilincinde fenomen dünyasıyla ilgili istemelerin dışında bir şeyin bilincinde olmadığımızı ima eden pasajlar da vardır. Sözgelimi:

Fakat kendinde şeyin bu bilgisi yeterli ve uygun bir bilgi değildir. Öncelikle böyle bir bilgi tasavvurun biçimine bağlıdır; o bir algı veya gözlemdir ve bu hüviyetiyle özne ve nesne ayrımını içinde taşır.⁶

Eğer bu sonraki imayı kabul edecek olursak Schopenhauer'in kendinde şeyin irade olduğu iddiası ya dayanaksız ya da çok zayıf bir iddiayı öne sürmenin kafa karıştırıcı bir yolu olarak görünecektir. Bu zayıf iddia şudur: Kendinde şeye en çok murakabe yahut iç gözlem yoluyla eriştiğimiz farkındalık halinde yaklaştığımız için kendinde şeye irade denir ve farkındalığımızın nesnesi bizatihi iradedir. Bazı yorumcular Schopenhauer'in bu nüve halindeki iddiasının, yani kendinde şeyin irade ol-

5 *WN*, çev. Hillebrand, 216/Z. 5, 202. Ayrıca bkz., *W₂* 600; *W₁* 162, 436, 503, 504, 345/Z. 4, 703 ;Z. 1, 215;Z. 2, 536, 614, 615, 310. Daha az açık atıflar için bkz., *W₂* 179, 195, 313, 364; *W₂* 288, 290; *FR* 119-20/Z. 3, 209,228, 367; Z. 4, 433; Z. 3, 363, 365; Z. 5, 99.

6 *W₂* 196-7/Z. 3, 229-30. Ayrıca bkz., *W₂* 182, 185, 197-8, 318, 496, 612; *P₁* 42; *MR* 340, 114, 171, 353, 472, 595, 713, 716; *MR_A* 296-7/Z. 3, 213, 216-17, 230, 231, 372; Z. 4, 581, 716; Z. 7, 54; *Hn.* 3, 36-7, 103, 155, 321-2, 432, 546, 657, 600; *Hn.* 4/i, 261.

duğunun yorumunu kabul ederlerse de⁷ öyle zannediyorum ki bu aşağıdaki sebeplerden ötürü savunulamazdır. Öncelikle bu iddianın Schopenhauer'in kendinde şeyin irade olduğu ve metafiziğin münhasıran kendinde şeyi ele aldığı yolundaki birçok yerde tekrarladığı iddiasıyla bağdaştırılması güçtür.⁸ İkinci olarak Schopenhauer kendi felsefesini temel esaslar itibariyle Kant felsefesinin bir devamı ve onun ileri götürülmüş hali olarak görür; bu iddialar söz konusu esaslarla ilgili olduğu için bunların bu yorumla tutarsızlığı onun için önemli bir güçlük oluşturur. Üçüncü olarak Schopenhauer'in kendinde şey iradedir iddiası eğer iç gözlem yoluyla iradeye dair elde edilen farkındalıkta kendinde şey ile bilen özne arasında daha az fenomenal formların bulunduğu kabulü üzerine oturuyorsa o zaman temellendirmesi fevkalade zayıf bir temellendirme değildir. Çünkü Janaway ve Young'un işaret ettiği üzere, daha küçük sayıda fenomenal formun temel gerçekliğin doğasını daha çok sayıda fenomenal formdan daha doğru şekilde ifşa edeceğine inanmak için yeterli sebep yoktur.⁹ Önceki mülahazalar ışığında Schopenhauer'in kendinde şeyi, yani iradeyi doğrudan ta-

7 G. Simmel, *Schopenhauer and Nietzsche*, İng. çev. Helmut Loiskandl, Deena Weinstein & Michael Weinstein (Amherst: University of Massachusetts Press, 1986), 33-4; R. Tsanoff, *Schopenhauer's Criticism of Kant's Theory of Experience* (New York: Longman, Green & Company, 1911 (Türkçesi için bkz. *Schopenhauer: Say Yayınları, Fikir Mimarları Dizisi, İstanbul, 2010, içinde*), 66-70; T. Whittaker, *Reason, A Philosophical Essay with Historical Illustrations* (Cambridge: Cambridge University Press, 1934), 98; A. Hübscher, *The Philosophy of Schopenhauer in Its Intellectual Context, Thinker Against the Tide*, İng. çev. Joachim T. Baer & David Cartwright (Lewiston, N.Y.: Edwin Mellen Press, 1989), 20.

8 W1 445/Z. 6, 546.

9 Bkz. J. Young, *Willing and Unwilling: A Study in the Philosophy of Arthur Schopenhauer* (Dordrecht: Martinus Nijhoff, 1987), 30; Janaway, *Self and World*, 197.

nıma iddiasından vazgeçmiş izlenimini uyandırdığı daha sonraki tarihe ait eserlerindeki pasajların düşünceindeki derin ve esaslı bir değişikliğe işaret ettiğini ileri sürmek daha makuldür. Sonraki eserlerinde hem kendinde şeyin irade olduğunu hem de öz bilinçte onun doğrudan farkına vardığımızı ileri sürmeye devam etmekle beraber bana öyle görünüyor ki yukarıda zikredilen pasajların mevcudiyeti *İrade ve Tasavvur Olarak Dünya'nın* ilk cildinin yayımlanmasını takip eden yıllarda bu iddianın beraberinde getirdiği güçlüklerin giderek farkına vardığını göstermektedir.

Schopenhauer'in peçe mecazını kullanması içinde bulunduğu tedirginlik veya huzursuzluğu gösterir. Sözgelimi:

Her ne kadar kimse kendinde şeyi algının formlarının peçesiyle görüp tanıyamazsa da yine de herkes kendi içinde onu taşır, aslında bizatihi odur; dolayısıyla öz bilinçte her ne kadar yine de ancak kayıtlı ve sınırlı olarak da olsa bir şekilde ona ulaşılabilir olmalıdır.¹⁰

Schopenhauer bir peçeyle saklanan bir nesneyi nasıl ki hem biliyor hem bilmiyorsak içgözlem yoluyla elde edilen farkındalıkla da zaman formunun arkasında saklı olan kendinde şeyi hem bildiğimizi hem bilmediğimizi ileri sürmek ister gibidir. Kendinde şeyi bilemeyişimiz Kant'ın iç gözlemin sadece iç fenomenlerin bilgisini verdiği öğretisiyle tutarlıdır ve sık sık tekrarladığı doğrudan farkındalık iddiasını sınırlamaya kendisini sevk eden şey Kant'ın Schopenhauer'in düşünmesi üzerindeki güçlü etkisi olabilir. Her ne kadar Schopenhauer Kant'ın düşünmesi üzerindeki en güçlü etkisini gençliğinde idrak

10 W₂ 182/Z. 3, 213. Ayrıca bkz., W₂ 197, 318/Z. 3, 230, 372.

ettiğini savunsa da¹¹ başka etkenlerin de müessir olmuş olması pekâlâ mümkündür. Höffding bir başka açıklama getirir; buna göre Schopenhauer ilk eseri hakkındaki eleştirel görüşler üzerine düşündükten sonra daha sonraki eserlerinde görüşlerinde değişikliğe gitmiştir.¹² Bununla beraber Schopenhauer umumiyetle eleştirilenleri ve onların yorumlarını hafifsemiş hatta çoğu zaman görmezden gelmiş olduğu için bu açıklama en iyi haliyle bile kısmi bir açıklama olmaktan öteye geçemez. Hem Kant'ın epistemolojisi hem eleştirilerinin etkisi daha önce sözü edilen pasajları kısmen açıklasa bile 1818 tarihinden sonra öğretisinde meydana gelen değişikliği izah etmek için daha kalıcı bir etkiye duyulan ihtiyaç görmezden gelinemez.

Schopenhauer'in kendinde şey öğretisinde ortaya çıkan ikinci esaslı değişiklik onun özüne yahut doğasına dair ileri sürdüğü şeylerle ilgilidir. Schopenhauer metafiziğinin geleneksel yorumu kendinde şeyin irade yahut yaşama iradesi olduğu yolundadır. O bu iddiasını yazılarında sayısız defalar dile getirir, dahası temel eserinin başlığının da ima ettiği üzere o aynı zamanda gerçekliğin biri irade diğeri tasavvur olmak üzere iki veçhesinin olduğunu ileri sürer. Mesela:

Bu irade kendi başına dünyanın öteki veçhesini oluşturur çünkü bu dünya bir yandan bütünüyle tasavvur, diğer yandan bütünüyle iradedir.¹³

Ne var ki daha sonraki eserlerinde Schopenhauer kendinde şeyin çok çeşitli veçhelerinin olduğu fikrini geliş-

11 Bkz. W₁ XIV/Z. 1, 9.

12 Bkz. Höffding, *History of Modern Philosophy*, 226 (n. 51).

13 W₁ 4/Z. 1, 31. Ayrıca bkz. W₁ 125, 141, 153, 162, 502/Z. 1, 172-3, 191 204-5, 215, 613.

tirir ki bunlardan yalnızca biri iradedir. Diğer veçheleri mistikler, azizler, münzeviler gibi iradeyi yadsımış kimselerin farkındalığının nesnelere dir.

Dolayısıyla bu son ve uç adımdan sonra bile kendisini dünyada ve dünya olarak gösteren bu iradenin nihayetinde ve mutlak olarak zatı itibariyle ne olduğu; bir başka deyimle kendisini *irade* olarak göstermesinin veya genel olarak ortaya çıkmasının yani genel olarak *bilinmesinin* dışında onun ne olduğu sorusu ortaya çıkabilir.¹⁴

Schopenhauer'in kendinde şey öğretisindeki üçüncü önemli değişiklik, kendinde şey hakkında söylenebilecek şeye dair kendi görüşleri ile doğu öğretilerini zımnî bağdaştırma teşebbüsüyle ilgilidir. Schopenhauer'in kendinde şeyin irade olarak, ama sadece mecazi anlamda, vasıflandırılabilceğini ileri sürdüğü altı pasaj tespit ettim. Bunlardan üçü önceki, üçü sonraki eserlerinde bulunur.¹⁵ Ne var ki sonraki pasajların ikisinde kendi görüşlerini doğu düşüncesinde ifade edilmiş benzer görüşler olarak gördükleriyle örtülü olarak mezcetmeye çalışır ve bu bağdaştırma doğu hakkında artan bilgisi ve hayranlığıyla uyum içindedir.

Kendinde şey olarak irade her varlıkta bütün ve bölünmemiştir; nasıl ki merkez her yançapın bütünleyici bir parçasıdır; halbuki bu yançapın dış kenar ucu en hızlı dönüşte zamanı ve muhtevasını temsil eden yüzeydedir, buna karşılık sonsuzluğun yer aldığı merkezdeki diğer uç

14 W₂ 198/Z. 3, 231. Ayrıca bkz., W₂ 560, 644; P₂ 312; W₂ 288, 294, 642; MR 379; W₁ 405, 411/Z. 4, 656, 754; Z. 9, 339; Z. 3, 338, 343; Z. 4, 753; Hn. 3, 70; Z. 2, 500, 507.

15 W₂ 325, 325-6; MR 136-7; MR 435; W₁ 110-12, 410/Z. 3, 380, 381; Hn. 1, 34-5; Hn. 4/i, 23; Z. 1, 155; Z. 2, 506.

en derin sükûnet içerisinde kalır, çünkü merkez yükselen yarısı batan yarısından farklı olmayan noktadır. Bu sebepten ötürü *Bhagavad-Gîta*'da da söylenir: "O varlıklarda bölünmemiş olarak konaklar ama yine de sanki bölünmüş gibidir; o varlıkların ayakta tutucusu, yok edicisi, ve hasil edicisi olarak bilinir." Elbette burada mistik ve mecazi bir dille konuşmaya başlıyoruz; fakat böyle bir dil bu bütünüyle aşkın konu hakkında herhangi bir şey söylenebilecek yegâne dildir.¹⁶

Bir başka pasaj daha zikredilmeye değerdir. *İrade ve Tasavvur Olarak Dünya'nın* ilk cildinin ilk baskısında (1818) iradenin yadsınması durumu ele alınıp tartışılırken Schopenhauer kendi öğretisiyle doğu öğretilerinin farklılık gösterdiği noktalara dikkat çeker.

Yeniden *Brahman*'ın içine çekilme veya Buda dininin *Nirvanası* gibi efsanelerle ve anlamsız sözlerle Hinduların yaptığı gibi ondan kaçınmamalıyız. Tam tersine iradenin tamamen ortadan kaldırılmasından sonra geri kalanın hâlâ iradeyle dolu olan herkes için elbette hiçlik olduğunu kabul etmekte bir beis görmeyiz. Ama diğer taraftan iradenin dönüp kendisini yadsıdığı kimseler için bütün güneşleri ve yıldız kümeleriyle bizim bu gerçek dünyamız da bir hiçtir.¹⁷

Hal böyle olmakla beraber ilk cildin ikinci baskısında (1844) bu pasaja aşağıdaki dipnotu ekleme ihtiyacı duyar:

Bu aynı zamanda Buda dini mensuplarının *Prajna-Paramitası*, "her türlü bilginin ötesi", bir başka deyişle,

16 W₂ 325-6/Z. 3, 381; ayrıca W₂ 325/Z. 3, 380 de bununla ilgili.

17 W₁ 411-12/Z. 2, 508.

özne ve nesne ayrımının artık var olmadığı noktadır. Bkz. I. J. Schmidt, *Über das Mahajana und Pradschna-Paramita*.

Schopenhauer'in atıfta bulunduğu Schmidt'in eseri 1836'da yayımlandığı için *İrade ve Tasavvur Olarak Dünya'nın* ilk ve ikinci ciltlerinin yayımlanması arasında Schopenhauer'in Budacıların *Nirvana* kavramı hakkındaki anlayışı değişmiş izlenimini uyandırır ve o kavrama dair daha sonraki anlayışı ile iradenin yadsınması öğretisi arasında benzerlikler bulur. Bu iki görüşün müşterek noktalarının fenomenal dünyayı mutlak bilme ve betimleme tarzlarımızın azizler ve mistikler tarafından tecrübe edildiği haliyle gerçekliğin bilinmesi ve betimlenmesi için geçerli olamayacağını tanımak olduğunu ileri sürer.

Az önce zikredilen pasajlar *İrade ve Tasavvur Olarak Dünya'nın* ilk cildinin ilk baskısının yayımını takip eden yıllarda Schopenhauer'in kendi düşünceleriyle doğu öğretisi arasında kendinde şey hakkında söylenebileceklerle ilgili benzerlikler bulmaya giderek daha fazla çaba gösterdiği görüşünü destekler. Ve onun bu çabası doğu düşüncesine dair artan bilgi ve hayranlığının, kendinde şeyin bilinebilirliği, doğası ve tanımlama tarzları ile ilgili görüşlerinde değişikliklere yol açmak suretiyle düşünmesini gerçekten etkilemiş olması ihtimalini en azından açık bırakır.

Hülasa Schopenhauer'in *İrade ve Tasavvur Olarak Dünya'nın* ilk cildinin ilk baskısının yayımı ile daha sonraki döneme ait eserlerinin yayımı arasında kendinde şey öğretisinde tespiti mümkün üç önemli değişiklik vardır. Bunlar onun bilinebilirliği, doğası ve Schopenhauer'in kendinde şey hakkında söylenebileceklerle ilgili kendi düşünceleriyle doğu öğretilerini zımnen bağdaştırma çabasıyla alakalıdır. Kant'ın ve eleştirel görüşlerin etkisi bu esaslı değişikliklerin ilkinin kısmen açıklayabilirse de bu

değişikliklerin tümünü açıklamak için daha esaslı ve kalıcı bir etkiye ihtiyaç vardır. Bunu Schopenhauer'in doğu düşüncesine dair artan bilgi ve hayranlığının yerine getirdiği yolundaki iddiamı desteklemek üzere Schopenhauer'in doğu düşüncesine aşinalığının ve vukufiyetinin kapsam ve boyutlarını bunun hemen ardından ele alıp değerlendireceğim.

II- Schopenhauer'in Doğu Düşüncesine Vukufiyetinin Şümülu

Schopenhauer'in Hinduların öğretileriyle ve daha genel olarak doğu düşüncesiyle tanışması 1813'ün sonlarında gerçekleştiği zannedilir. *Yeter Sebep İlkesinin Dörtlü Kökü Üzerine* başlıklı doktora tezini sunduktan sonra Weimar'a hareket etmiş ve annesinin Weimar'daki salonunda şarkiyatçı Friedrich Majer ile karşılaşmıştır. Bu zamandan önce doğu düşüncesiyle tanışmamış olması muhtelif sebeplerden ötürü muhtemel görünür. Öncelikle doktora tezinin 1813 baskısında doğu düşüncesine hiçbir atıfta bulunmaz;¹⁸ ikinci olarak *Kalan Elyazmalarında* 1814 tarihinden itibaren sadece (1809 ila 1813 arasındaki dönemde bir) tek bir atıf vardır; üçüncü olarak on dokuzuncu yüzyılın başlarında doğu

18 Mamafih Schopenhauer 1847 tarihli gözden geçirilmiş FR (*Dörtlü Kök*) baskısına hem Hindu hem Budacı düşünceyi çeşitli atıflar eklemiştir. Bkz. FR 50, 184-8, 208/Z. 5, 47, 141-5, 158. 1864'de yayımlanmış olan üçüncü baskıda editör, Julius Frauenstadt, 1847 metnini boş sayfa ekleyerek Schopenhauer'in yaptığı düzeltme ve ilaveleri içerecek şekilde düzeltmiştir. Frauenstadt üçüncü baskıya önsözünde yeni olan pasajların listesini verir. Yirmi dört maddelik listeden üçü doğu düşüncesi ve edebiyatıyla ilgilidir. (Bkz. FR, İng. çev. Mme Karl. Hillebrand (London: G. Bell, 1889), XXVI-XXVIII. Sözü edilen üç pasaj sayfa 34'dedir.)

düşüncesine ait Avrupalıların erişebileceği akademik bilgi kaynakları nispeten az ve sınırlıydı.¹⁹

Schopenhauer'in *Kalan Elyazmaları* üzerine yapılacak bir araştırma Hint düşüncesiyle 1813-14 civarında tanıştığı fakat 1818'den sonraki döneme kadar Budacılık hakkında çok fazla bir bilgi edinmediği fikrini uyandırır. *Kalan Elyazmalarının* 1804 ila 1818'den ve 1809 ila 1818'den kalma ilk iki cildi sırasıyla Budacılığa çok az sayıda atıf içerir (ben iki tane sayabildim),²⁰ buna mukabil bu ciltlerde 1813'den sonra Hindu düşüncesine en azından yirmi atıf vardır ve bunlardan yalnızca bir tanesi açıkça daha sonraki bir tarihte notlara eklenmiştir.²¹ Ne var ki *Kalan Elyazmalarının* 1818 ila 1830'dan kalma üçüncü cildi Budacı düşünceye en az on beş, klasik Hindu dinine ise yaklaşık otuz atıf ihtiva eder.

19 Bkz. H. G. Rawlinson, 'India in European Literature and Thought', *The Legacy of India*, ed. G. T. Garratt (Oxford: Clarendon Press, 1937), 35-6; H. G. Rawlinson, 'Indian Influence on the West', *Modern India and the West*, ed. L. S. S. O'Malley (London: Oxford University Press, 1941), 546-7; L. S. S. O'Malley, 'General Survey', *Modern India and the West*, 801-2; P. J. Marshall & G. Williams, *The Great Map of Mankind* (London: Dent, London, 1982), 111-12. Ayrıca bkz. Jaiway, *Self and World*, 29.

20 MR₁ 456/Hn. 1, 412, ve MR₂ 477/Hn. 2, 412, Schopenhauer burada sırasıyla *Asiatic Researches* ve *Asiatick Researches*, tarihsiz baskılarına atıfta bulunur. Yayın tarihlerini vermediği için bu atıfların notlarına 1818'den sonra eklenmiş olması mümkündür. Bununla beraber bu dergilere 1818'den önce eriştiğine dair başka bir yerde saraha olmadığı için (bkz. W₂ 169/Z. 3, 197, ve MR₂ 459-61/Hn. 2, 395-7), bu notların sonradan ilave edilmemiş olmaları mümkün görünmemektedir.

21 Sözünü ettiğim Rhode'nin *On the Religion and Philosophy of the Hindus*'u, 1827, Schopenhauer MR₂ 459/Hn. 2, 395'deki bir notta atıfta bulunur. Ayrıca *Asiatic Researches*, tarihsiz baskılarına da atıfta bulunur, MR 1 286, 515/Hn. 1, 260, 465; *Asiatick Researches*, MR 2 477/Hn. 2, 412; ve *Asiatic Magazine*, MR₂ 262/Hn. 2, 245 (Grisebach doğru telaffuzun *Asiatisches Magazin* şeklinde olduğunu bildirir). Hal böyle olmakla beraber, 19 numaralı notta ana hatlarıyla gösterilen sebeplerden ötürü bu atıflar Schopenhauer'in notlarına sonradan ilave edilmiş değildir.

Kalan Elyazmalarının 1830 ila 1860 arasındaki dönemi kapsayan son cildinde Budacılığa yedi ve Hindu düşüncesine on beş atıf vardır. Bu şu anlama gelir: 1818 ila 1860 arasındaki dönemde göze çarpan en az yirmi atıfla karşılaştırıldığında 1813 ila 1818 arasındaki dönemin *Elyazmalarında* Budacı düşünceye neredeyse sadece iki atıfa, aynı dönemler için Hindu düşüncesine ise sırasıyla en azından yirmi ila kırk beş atıfa yer verilmiştir. *İrade ve Tasavvur Olarak Dünya'nın* ilk cildi Budacı düşünceye yaklaşık sekiz atıf ihtiva eder, bunlardan beşi bu cildin daha sonraki baskılarında (1844 ve 1859) ilave edilmiştir.²² Buna mukabil ilk baskısı 1844'te, ikinci baskısı 1859'ta yapılan ikinci ciltte Budacılığa en az otuz atıf vardır. İlk ciltte Hindu düşüncesine atıflar elliye aşkındır, bunlardan yedi tanesi daha sonraki baskılarda eklenmiştir²³ ve ikinci ciltte klasik Hindu dinine kırk beşten fazla atıf vardır.²⁴ Verilen sayılar yaklaşık bir değer ifade etmekle birlikte 1818'den itibaren Schopenhauer'in Budacı düşünceye dair bilgi ve ilgisinde belirgin bir artışa ve 1813'ten 1860'ta ölümüne kadar Hindu düşüncesine kuvvetli ve sürekli bir ilgiye işaret eder. Schopenhauer'in daha önceki eserlerine atıflar ilave etmeyi alışkanlık haline getirdiği ilk cildin 1859 baskısına eklenmiş aşağıdaki dipnot yorumdan anlaşılır:

22 Bu rakamı Payne'in *W1*'in 1859 baskısının çevirisindeki Budacılığa yapılan atıfların tümünü bu cildin 1819 tarihli R. Malter'in yayınladığı ilk baskısıyla karşılaştırarak tespit ettim. Payne *W1* çevirisindeki ilgili sayfalar şunlardır: 381, 383, 384, 424, 484/Z. 2, 472, 474, 75, 521-2, 592. Malter'in *W1*¹ baskısında karşılık gelen numaralar: 548-9, 550, 552, 602, 665'tir.

23 Payne'in *W1* çevirisindeki ilgili sayfa numaraları: 381, 383, 384, 424, 484/Z. 2, 472, 474, 75, 521-2, 592. Malter'in *W1*¹ baskısında karşılık gelen numaralar: 548-9, 550, 552, 602, 665.

24 Bu yaklaşık sayıları tespit etmek için Payne'in *İrade ve Tasavvur Olarak Dünya* çevirisinin fihristindeki Buda ve Hindu öğretisine ait bütün atıfları kaydettim ve karşılıklı olarak kontrol ettim. *Kalan Elyazmalarında* böyle bir fihrist olmadığı için metni benzer şekilde ilgili atıflar için bizzat taradım.

Son kırk yıl içerisinde Hint edebiyatı Avrupa'da o kadar büyük bir gelişme gösterdi ki ilk baskı için bu notu şimdi tamamlamak isteseydim birkaç sayfayı doldururdu.²⁵

Bu tür yorumlar Schopenhauer'in doğu felsefesine kalıcı ve daimi bir ilgiye sahip olduğunu ve kendi öğretileri ile doğu düşüncesi arasındaki benzerlikleri göstermeye gayret ettiğini gösterir.

III- Doğu Düşüncesiyle Tanışıklık Ve Vukufiyetin Kaynakları

Gerek *Kalan Elyazmalarında* gerekse *İrade ve Tasavvur Olarak Dünya'da* Hindu ve Budacı düşünceye çok sayıda atfın ele alınıp değerlendirilmesi ve Schopenhauer'in bu atıflarının kaynaklarına bakılması öğretici olacaktır.²⁶ Klasik Hindu dinine dair ilk bilgi kaynaklarının *Oupnek'hat*²⁷ ve *Asiatic Journals*²⁸ ile sınırlı olduğu açık görünür. Eser-

25 Wı 388 n/Z. 2, 480 n.

26 Schopenhauer'in çeşitli eserlerinde atıfta bulunduğu Hindu ve Buda dini ile ilgili eserlerin bir listesi için 'Schopenhauer'in Doğu Kaynakları' zeyline bakınız.

27 Schopenhauer'in *Oupnek'hat*'ı Anquetil-Duperron'un Sultan Muhammed Dara Şüküh'un (Efrenğzib'in kardeşi) Sanskritçe'den çevirdiği Farsça çeviriden 1801 tarihli Latince çevirisidir (bkz. P₂ 396/Z. 10, 436).

28 Sir William Jones 1784'te, Kalkûta'da, Avrupa'daki benzer cemiyetlerin öncüsü olan Asiatic Society'yi kurdu. Cemiyet faaliyetlerini *Asiatic Researches* denilen ciltler halinde yayınladı. Yayın Avrupa kamoyunda geniş yankı uyandırdı, Fransızca ve Almancaya çevrilerek yeniden yayımlandı. Marshall *Bhagavadgita*'nın 1785'te ilk çevirisini yapmış olan ve Sanskritçeyi tam olarak anlayan ilk Avrupalı olduğu söylenen Sir Charles Wilkins'in çevirilerinin ve Jones'un denemelerinin sahanın standartlarını belirlediğini söyler (Marshall, *The Great Map of Mankind*, 76). Ayrıca Rawlinson 1805'te *Asiatic Researches*ta ilk şarkiyatçılardan en büyüğü olan H. T. Colebrooke'un dünyaya o zamana kadar Avrupa'nın gözlerinden kıskançlıkla saklanmış olan *Vedaların* ilk açıklamasını sunduğunu kaydeder. (Rawlinson, 'Indian Influence on the West', 546).

lerinde sık sık *Vedalar*, *Puranalar*²⁹ ve *Bhagavadgita*'ya da atıfta bulunur, bunlarda dile getirilen düşünceleri takdir eder ve kendi öğretileriyle benzerlikler bulursa da bu temel metinlere ilk atıflarının metinlerin kendileriyle bir tanışıklıktan çok *Asiatic Journals*'deki makalelere dayandığı görülür. 1838'e kadar *Vedalar*'dan bir bölümün çevirisi mevcut değildi³⁰ ve Schopenhauer'in *İrade ve Tasavvur Olarak Dünya*'nın ikinci cildinde atıfta bulunduğu *Bhagavadgita* çevirisi A. G. Schelegel'e aittir ve 1823'e kadar yayımlanmamıştır.³¹ Schopenhauer *Oupnek'ha*'ın bir kopyasını ilk kez şarkiyatçı Friedrich Majer'den 1813 sonlarında aldı³² ve eserin kendisi için arz ettiği kıymet *Parerga und Paralipomena*'daki beyanından açıktır: 'O (*Oupnek'ha*) bu dünyada mümkün en faydalı ve ulvi okuma parçasıdır: o hayatımın tesellisi oldu, ölümümün

29 *Puranalar* zaman zaman *Vedalardan* beşincisinin bir bölümü olduğu söylenen (*The New Encyclopaedia Britannica*, 15th ed., s.v. 'South Asian Arts', Pramod Chandra) bir efsaneler derlemesinden ibarettir.

30 Rosen *Rig-Vedanın* ilahilerinden bazılarının ilk baskısını 1838'te yayınladı (Rawlinson, 'India in European Thought', 36). MR₁ 376/Hn. 4/ii, 17-18, Schopenhauer da 1854 tarihli *Rig-Veda, Text and Notes Sanskrit* (Max Müller) baskısını zikreder. Ayrıca Max Müller'in 1845'ten itibaren çığır açıcı başarılarının bir değerlendirmesi için bkz. Rawlinson, 'Indian Influence on the West', 547-9. Rawlinson, 'India in European Literature and Thoughts', 36'da "Max Müller'in editörlüğünde büyük *Sacred Books of the East* dizisinin ilkinin 1875'de yayımlanmasının Hindu kutsal metinlerini sıradan okur için ilk kez erişilebilir hale getirdiğini" söyler.

31 *Kalan Elyazmasının* 1818'e kadarki bölümünde *Bhagavadgita*'ya üç atıf vardır (MR₁ 452, 515; MR 2 262/Hn. 1, 409, 465; Hn. 2, 245). İlk iki atıf için tafsilat verilmez, *Asiatices Magazin* üçüncünün kaynağı olarak verilir. W₁'de iki atıf vardır, bunlardan biri *Asiatisches Magazine*'in 1902 tarihli baskısındadır (W₁ 388 n./Z. 2, 480 n.). Diğer için atıf yoktur (W₁ 284/Z. 2, 358). W₁'de *Bhagavadgita*'ya iki atıftan biri için mehz gösterilmemiş, fakat diğer için kaynak olarak Schlegel'in çevirisi verilmiştir (W₂ 326/Z. 3, 381).

32 Bkz. Hübscher, *The Philosophy of Schopenhauer in Its Intellectual Context*, 65-6.

de tesellisi olacak."³³ Ve devam eder: "Sağlam ve sarsılmaz bir kanaate sahibim ki *Upaniṣad*lara ve dolayısıyla *Vedaların* hakiki ve batını dogmalarına dair gerçek bir bilgi halihazırda sadece *Oupnek'ha'*tan elde edilebilir."³⁴ Hal böyle olmakla beraber *Oupnek'ha'*a ilave olarak Schopenhauer'in eline geçen ikinci derecede kaynakları da okuduğu aşikârdır.³⁵ *Kalan Elyazmalarında* Schopenhauer *Asiatic Researches*,³⁶ *Asiatisches Magazin*,³⁷ *Asiatick Researches*³⁸ ve *Asiatic Journal*³⁹ gibi dergilere ilave olarak dönemin doğu bilginlerinin kitap ve makalelerine de atıfta bulunur. *Parerga und Paralipomena'*daki "Hint Edebiyatına Dair Bazı Tespitler" başlıklı bölümde⁴⁰ Schopenhauer kutsal Hindu metinlerinin muhtelif çevirilerinin meziyetlerini ele alıp tartışır; Hindu düşüncelerinin ve mitolojisinin Grek, Roma ve Mısır mitolojisiyle uzaktan ilişkili olması ihtimalini ele alıp değerlendirirken klasik Hindu dinine dair ilave metinleri zikreder. *İrade ve Tasavvur Olarak Dünya'nın* her iki cildinde ve diğer eserlerinde dağınık olarak hem birincil hem ikincil kaynaklara daha başka çok sayıda atıf vardır. Bununla beraber onu hariç (ki bunların yedisi ya *Asiatisches Magazin* ya da *Asiatick Researches* ile ilgilidir) bütün atıfların 1818'den sonraki yayınlara ait olması kayda değerdir ve bu tari-

33 P₂ 397/Z. 10, 437.

34 P₂ 398/Z. 10, 438.

35 R. K. Das Gupta, 'Schopenhauer and Indian Thought', *East and West* 13, 1 (1962), 32-40, yazar Schopenhauer'in haberdar olması ihtimal dahilinde olan Hindu öğretisiyle ilgili kitapların listesini verir.

36 Bkz. MR₁ 286, 456, 515; MR₂ 459-61, 477/Hn. 1, 260 (1814), 412 (1816), 465-6 (1817); Hn. 2, 395-7 (1815-16), 412 (1816-18).

37 Bkz. MR₁ 515/Hn. 1, 465 (1817).

38 MR₁ 262/Hn. 2, 245 (1809-13).

39 MR₃ 351, 658, 672, 691/Hn. 3, 319 (1826), 605 (1828-30), 618 (1828-30), 36 (1828-30).

40 [Türkçesi için bkz. Kitaplığın 9. Kitabı, *Okumaya ve Okumuşlara Dair*, s. 55-66.]

he kadar Schopenhauer'in Hint düşüncesine dair temel bilgi kaynaklarının *Oupnek'hat* ve Asiatic Journals'deki makalelerle sınırlı olduğunu teyit eder.

Şimdi Schopenhauer'in Buda öğretisiyle ilgili kaynaklarına dönecek olursak *Kalan Elyazmalarının* ilk iki cildindeki bölümler / bahisler 1818'e kadar temel başvuru kaynağının *Asiatic Researches* ile sınırlı olduğunu gösterir; bu ciltlerde Budacılığa sadece iki atıf vardır ve her ikisi de me haz olarak bu dergiyi gösterir.⁴¹ Bununla beraber 1818'den itibaren Schopenhauer'in kaynakları daha fazla çeşitlilik gösterir, bu *İrade ve Tasavvur Olarak Dünya'nın* ikinci cildinde kendisinin de kinaye yollu söylediği bir keyfiyettir: "1818'e, eserim yayınlanınca kadar Avrupa'da Budacılıkla ilgili ancak birkaç tane kaynağa rastlanırdı ve bunlar da fevkalade eksik ve yetersiz olup neredeyse bütünüyle *Asiatic Researches*'in ilk ciltlerindeki birkaç denemeye sınırlıydı ve öncelikle Burma Budacılığıyla ilgiliydi."⁴² 1818'den sonraki artan bilgi çeşitliliği dergilere ve başka tali kaynaklara atıfta bulunduğu 1818 ila 1830, 1830 ila 1860 arası daha sonraki dönemlere ait *Kalan Elyazmalarına* da yansır. Ayrıca *Ueber den Willen in der Natur* başlıklı denemesinin "Sinologie" başlıklı bölümünde Schopenhauer okurlarına Budacılık üzerine yirmi altı eserlik bir liste önerir: "(Bunları) gerçekten tavsiye edebilirim çünkü bunlar elimin altında ve pek iyi biliyorum." *İrade ve Tasavvur Olarak Dünya'nın* her iki cildinde ve öteki eserlerinde dağınık olarak asli ve tali kaynaklara başka pek çok atıf vardır. Bunlardan sadece iki tanesi 1818'den önce yayınlanmıştır. Son olarak Schopenhauer'in ölümünden sonra açılan kitaplığında yer alan hem Grisebach'ın hem Hübscher'in kitap başlıkları listesinde bilhassa Budacı düşünceyle ilgili olanların

41 MR₁ 456; MR₂ 477/Hn. 1, 412; Hn. 2, 12.

42 W₂ 169/Z. 3, 197.

sadece üç tanesi 1818'den önceki tarihlerde yayınlanmıştır.

Schopenhauer öldüğünde doğu düşüncesiyle ilgili en az 130 kitaptan oluşan bir kütüphane toplamıştı. Bu gerçek ve eserlerinde doğu düşüncesiyle ilgili atıflar muvacehesimde Schopenhauer'in Hindu ve Budacı düşüncelere hayatı boyunca hiç eksilmeyen bir ilgiye sahip olduğu sonucuna varılması makul görünmektedir. Bir sonraki bölümde bu fikirlerin Schopenhauer'in kendinde şey öğretisi üzerine bulunmuş olması muhtemel tesirin kapsam ve sınırlarını ele alıp değerlendireceğim.

IV- Schopenhauer'in Kendinde Şey Öğretisi Üzerine Doğu Düşüncesinin Muhtemel Tesiri

Schopenhauer ifade eder: "Kendi gelişimimdeki en iyi şeyi Kant'ın eserlerinin, Hinduların kutsal yazılarının ve Platon'un bıraktığı tesire borçluyum."⁴³ 1818'de *İrade ve Tasavvur Olarak Dünya'nın* ilk baskısına önsözde yazarken bunlardan sadece Kant felsefesine tam bir vukufiyetin mümkün olabildiği, Platon hakkında bilginin cezbedici olduğunu söyler, ve Hindularla ilgili olarak da kaydeder:

Amma eğer o (okur) yolu bize *Upanişadlar* ile açık olan ve Hint edebiyatının tesirinin nüfuz bakımından on beşinci yüzyıldaki Grek edebiyatının canlanmasından daha az derini olmayacağını öngördüğüm için kanaatimce bu henüz genç yüzyılın daha önceki yüzyıllara göstereceği en büyük üstünlük olan *Vedalann* faydalarından payına düşeni alıyordu; diyeceğim okur kadim Hint bilgeliğinin tannasal ilhamını da elde edip hazmetseydi o zaman benim kendisine söyleyeceğim şeyi dinlemeye en iyi şekilde hazırlanmış

⁴³ W₁ 417/Z. 2, 513.

olurdu. O ona başka birçoklarına olduğu gibi tuhaf hat-
ta hasmane bir dille konuşmayacaktır; zira eğer çok fazla
mağrur ve kibirli görünmemiş olsaydı, *Upanişadlar* oluş-
turan münferit ve birbirinden kopuk / irtibatsız ifadelerin
her birinin verdiği düşünceden bir sonuç olarak çıkarıla-
bileceğini, *buna karşılık benim düşüncemin hiçbir surette*
Upanişadlar'da bulunmayacağını ileri sürerdim.⁴⁴

Schopenhauer'in kendi felsefesiyle Hindu düşüncesi ara-
sında kolayca benzerlikler görünürken kendi fikirlerinin ge-
lişim ve ifadesinin kutsal Hindu metinlerinde ifade edil-
miş fikirlere hiçbir surette bağlı olmadığına inandığı bu
pasajın son cümlesinden açıktır. *İrade ve Tasavvur Ola-
rak Dünya'nın* ikinci cildinde Budacıların düşüncelerinin
doğrudan etkisini de reddeder ve savunur:

(her) halde öğretimin yeryüzündeki insanların çoğunlu-
ğunun—çünkü bu sayı diğer herhangi bir dinin mensupla-
rından çok daha fazladır—kabul ettiği bir din ile böylesine
yakın bir uyuşma içerisinde olduğunu görmek benim için
bir zevk olacaktır. Ve bu uyuşma *felsefe yaparken kesin-
likle onun etkisi altında kalmadığım için* beni daha da faz-
la hoşnut edecektir.⁴⁵

Ne var ki bu tesiri tanımama ya da kabul etmemenin
hem Schopenhauer düşüncesindeki daha önce ele alıp
değerlendirdiğim gelişimler hem de onun serdettiği di-
ğer düşünceler karşısında dengelenmesi gerekir.⁴⁶ İkin-

44 *W*₁ XV–XVI/Z. 1, 11 (italikler bana ait).

45 *W*₂ 169/Z. 3, 197 (italikler bana ait). Ayrıca bkz. *W*₂ 508–9 n., *MR*₅
336/Z. 4, 96 n.; *Hn*. 3, 305.

46 Bkz. Dorothea W. Dauer, *Schopenhauer as Transmitter of Buddhist Ideas*, European University Papers, Series 1, C. 15 (Berne: Herbert Lang, 1969) 6–9, yazar Schopenhauer'in kendi öğretilerinin Hindu ve Buda düşüncesinin tesirinden bağımsız olduğunu ileri sürerken belki de onlara farkında olduğundan çok daha fazlasını borçlu olduğunu kaydeder.

cisiyle ilgili olarak 1816'da yazılmış olan aşağıdaki pasaj kayda değerdir:

Ayrıca öğretim *Upanişadlar*, Platon ve Kant ışıklarını eşzamanlı olarak bir insanın zihnine düşürmezden önce ortaya çıkmış olabileceğine inanmadığımı itiraf ederim.⁴⁷

Her ne kadar Schopenhauer bu pasajda doğrudan etkiden söz etmezse de *Upanişadlar* okumasının kendi düşüncelerinin açık ve kesin ifadesi için temel ve elzem olduğunu yine de güçlü biçimde ima eder. Ayrıca felsefesinin değişmez karakteri olarak gördüğü şey hakkında ki bir ölçüde müphem yorumları da yine bununla ilgili olarak görülebilir. *Kalan Elyazmalarında* 1849 tarihli bir dipnotta ifade eder:

1814-1818 yılları arasında Dresden'de yazılmış olan bu sayfalar düşüncemin mayalanma sürecini gösterir. Bütün felsefem sabah sisinden güzel bir manzara gibi yavaş yavaş yükselerek o tarihte kaleme alınmış olan bu sayfalardan ortaya çıktı. 1814'te (yirmi yedi yaşımıdayken) bile sistemin bütün dogmalarının, hatta en önemsiz olanlarının bile teşekkül etmiş olduğunu belirtmek burada önemlidir.⁴⁸

Öyle görünüyor ki Schopenhauer doğu düşüncesiyle ancak 1813'ün sonlarında tanışmıştır. Geçen iki pasaja bakılacak olursa ya *Upanişadlar* okumasının üzerinde bütün fikirlerinin daha 1814'te oturmuş olduğunu ileri sürebilecek kadar ani ve beklenmedik bir tesir oluşturmuş olduğunu ya da bu pasajda bazı temel fikirleri 1814'te yerleşmiş olsa da sonraki dört yıl boyunca gelişmelerini sürdürdüklerini kastettiğini varsaymamız gerek-

47 MR, 467/Hn. 1, 422.

48 MR, 122 n./Hn. 1, 113 n. (italikler bana aittir).

tiği görülmektedir. Bu sonraki görüş, özellikle bir önceki pasajda kendisi "düşüncesinin mayalanma süreci"nden söz ettiği ve yazıldığı tarih 1816'dan önce olamayacağı için akla daha yakın görünmektedir. Ayrıca Hindu düşüncesine yapılan *Kalan Elyazmalarının* ilk iki cildindeki (en az yirmi) ve *İrade ve Tasavvur Olarak Dünya'nın* ilk cildindeki (en az kırk) çok sayıda ve değişik atıflar göz önünde bulundurulursa gerekli olan aşinalığın derecesinin 1813 sonları ile 1814 arasında olmaktan çok daha uzun yıllar içinde elde edilmiş olduğunu varsaymak makul görünmektedir. Yukarıdaki pasajlar ve ileri sürülen iddia Schopenhauer'in Hindu dünyasıyla tanışıklığının *İrade ve Tasavvur Olarak Dünya'nın* ilk cildinde ortaya çıktığı şekliyle kendi öğretisinin şekillenmesi üzerinde önemli bir unsur olarak hizmet ettiği sonucunu desteklemektedir.

V- Schopenhauer'in Muhtemel Hinduizm Anlayışı

Doğu düşüncelerinin Schopenhauer'in sonraki eserlerinde yer alan ve kendinde şeyle ilgili ilk iddialarından vazgeçtiği izlenimini uyandıran pasajların mevcudiyetini kısmen de olsa nasıl açıklayabileceğini göstermek için onun hem Hindu hem Buda öğretileri hakkındaki muhtemel anlayışını gözden geçirmek yararlı olacaktır.

Klasik Hindu dini *Vedaları* sahihliğinden kuşku duyulamaz kutsal metinler olarak kabul eder. Bu metinler içerisinde *Upanişadlar*, her ne kadar sık sık görünüşte birbiriyle çelişen düşünce silsileleriyle—ki bunlar engin bir yorum sahası oluşturur—karşılaşılsa da, üslup bakımından en metafizik ve sistematik bölümü oluşturur. *Upanişadlar Vedalar* geleneği içinde nihai aşamayı temsil eder ve bu sebepten ötürü bunlara dayanan öğretiyi *Vedanta* (Sanskritçe: "Veda'nın sonucu") olarak bilir. *Vedanta'nın* içinde birbirinden farklı alt düşünce okulu

vardır; bunların en önemlileri ikici olmayan okul (*Advaita*, en başta gelen yorumcusu sekizinci yüzyıl filozofu Şankara'dır) sınırlı derecede ikici olmayan okul (*Viśiṣṭadvaita*, ki on ikinci yüzyılda gelişir) ve ikici okul (*Dvaita*, on üçüncü yüzyılda gelişir) olarak bilinir. Frederick Copleston Schopenhauer'ın felsefesinin Vedantanın en bilinen biçimiyle, *Advaita* ile bazı benzerlikler taşıdığını ileri sürer.⁴⁹ Her ne kadar Schopenhauer sadece *Vedānta* hakkında yazar ve onun muhtelif alt okullarından hiç söz etmezse de *Advaita* okulunun öğretilerinin onun en önemli öğretilerinden kimisinde yankılandığı görülür. *Advaita* öğretisiyle tanışıklığı *Kalan Elyazmalarında* Windischmann'ın *Sancara sive de Theologia Vedanticorum*'una⁵⁰ (ki bu kitap Schopenhauer'ın ardında bıraktığı kütüphane için Crisebach'ın düzenlediği katalogda yer alan bir kitaptır) yaptığı atıftan açık görünür.

Temellerini Şankara'nın attığı *Advaita* okulunun öğretisine göre Brahma, *Upaniṣad*larda sözü edilen ve başka yerlerde evrenin ayakta tutucusu ("Kayyüm") sıfatıyla anılan Kutsal Güç; Atman, yani insanın cevheriyle, özüyle, "zat"ıyla birdir. Dolayısıyla bunlar bir ve özdeş oldukları için sadece tek bir Mutlak ve benzer şekilde sadece tek bir zat vardır ki bu yeniden bedenlenme geçiren tecrübi benlikle karıştırılmamalıdır ve hiçbir surette onunla özdeş değildir. Ayrıca yegâne gerçek sadece Brahma olduğu için Brahma'dan ayrı olarak düşünülen dünya (ve

49 F. Copleston, 'Schopenhauer', Bryan Magee, *The Great Philosophers* (Oxford: Oxford University Press, 1987), 215. Schopenhauer *Vedānta* sisteminin üç alt okulunu zikretmemekle beraber Vedānta'nın Ortodoks Hindu düşüncesinin muhtelif sistemlerinden sadece biri olduğunu bildiği açıktır (bkz. *MR*₃ 442/Hn. 3, 403, burada Schlegel'in *Hindulann* altı mezhebine dair yaptığı değerlendirmeyi zikreder ve *MR*₃ 701-4/Hn. 3, 646-8, ki burada da muhtelif sistemlerin üstünlüklerini ele alıp değerlendirmeye geçer).

50 *MR*₃ 701/Hn. 3, 646.

onunla birlikte tecrübî benlikler) bir yanılısamadır (*maya*). Şankara'nın tekçiliği sadece en önemli kutsal metinlere doğru bir yorum kazandırdığını değil fakat aynı zamanda hem *Veda* hakkındaki en başta gelen derin kavrayışları hem de bu aydınlanmacı öğretilerle çatışma içinde görünen daha çok avama ait yaklaşımları muhafaza ettiğini de iddia eder. O bunu hakikatin iki düzeyi olduğu görüşünü ortaya atarak yapar: yüksek düzeyler mistik kurtuluş ve Brahma ile özdeşleşme tecrübesiyle ifade edilir, daha aşağı düzeyler ise dünya hakkındaki hem dini hem avami tarif ve tasvirlerde ifadesini bulur. Yüksek kavrayışa ulaşamamış kimse için ağaçlar ve nehirler gibi zaman-mekân içindeki nesnelere gerçektir, fakat daha yüksek bakış açısına ulaşmış kimse için bunlar birer yanılısamadır ve mistiklerin sözünü ettiği gerçek farklılaşmamış "bir"dir.⁵¹

Şimdi ana hatlarıyla gösterilen *Advaita* felsefesi ile Schopenhauer'in aşağıda gösterilecek kendi öğretileri arasında benzerlikler görmek güç değildir: kendinde şey olarak iradenin dünyanın ayakta tutucusu olduğu; kendinde şey olarak iradenin münferit fenomenlerde nesnelleşmiş iradeyle özdeş—ki bu özdeşliği o büyük evrenin küçük evrenle özdeşliğini ileri sürerek dile getirir⁵²—olduğu; sadece tek bir irade ve tek bir bilen özne olduğu, ki bunların her ikisi de farklılaşma formlarının, zaman ve temel ve aslı doğamızın, kendinde şey olarak iradenin tecrübî bilinçle özdeşleştirilmemesi gerektiği, çünkü ilki zamansız Bir, ikincisi farklı ve gelip geçicidir; sadece kendinde şey olarak iradenin gerçek, kendinde

51 Ninian Smart, 'Indian Philosophy', P. Edwards (ed.), *Encyclopedia of Philosophy* (New York: Macmillan and Free Press, 1967).

52 *Bkz. W₁ 162, 332; W₂ 486, 591/Z. 1, 216; Z. 2, 414; Z. 4, 570, 692.*

şey olarak iradeden ayrı olduğu düşünölen dñnyanın (bilinçle birlikte) bir yanılısama olduğu; bencilliğin temeli olan biri algısal farkındalık ve ahlaki iyiliğin temeli olan diğeri mistik farkındalık olmak üzere gerçekliğe dair iki tür farkındalığın olduğu öğretileri.⁵³

Bu benzerliklerin yakınlığı üzerinde durmaksızın Schopenhauer'in öğretilerinin yukarıda ana hatlarıyla ortaya koyulan *Advaita* felsefesiyle tam olarak bağdaşmadığı iki çarpıcı duruma dikkat çekelim. Bunlardan ilki onun kendinde şey öğretisidir. Schopenhauer'e göre nihai gerçeklik olarak kendinde şey dünyadaki uçsuz bucaksız ıstırabın kaynağı olan bir iradedir. Böyle bir görüş *Advaita*'nın öngördüğü kutsal bir güç olarak Brahma kavramıyla bağdaşmaz görünür.⁵⁴ Gerçi onu evrenin ayakta tutucusu ve

53 Schopenhauer'in öğretilerinden kimisiyle Hindu düşünncesinin altı ana sisteminden bir diğeri olan Samkyha okulunun öğretileri arasında benzerlikler görmek de mümkündür. Bu okul ile Schopenhauer'in öğretileri arasındaki benzerlikler bir tanrı düşünncesine sahip olmama ve hissedilir dünyayı bünyesinde nüve halinde barındırdığı imkânlarla göre gelişip evrimleşen tek ve yekpare bir cevher açısından açıklama gibi hususları içerir. Hal böyle olmakla beraber burada da önemli farklılıklar vardır çünkü o ölümsüz benlerin çoğulluğunu ve buna uygun bir algı teorisini öngörür. (Bkz. 'Indian Philosophy' Edwards (ed.), *Encyclopedia of Philosophy*, 156-7.) Schopenhauer'in hem benzerliklerin hem farklılıkların ayırında olduğu "Hint Edebiyatına Dair Bazı Tespitler" başlıklı bölümdeki değerlendirmesinden açıktır bkz. P₂ 399/Z. 10, 439-40. (Türkçesi için bkz. Kitaplığın 9. Kitabı, *Okumaya ve Okumuşlara Dair*, s. 55-66.) Schopenhauer burada Vedaların kadim çözümünü Samkhya sisteminden daha değerli bulunduğunu açıkça ifade eder.

54 Helmuth von Glasenapp, 'The Influence of Indian Thought on German Philosophy and Literature', *Calcutta Review* 29 (1928), 203, yazar da burada bu bağdaşmazlığa dikkat çeker ve ifade eder: "Ne var ki Vedanta'ya göre varolan, Sat, Cit ve Ananda sıfatlarıyla vasıflandırılan, ezeli ve ebedi mübarek, mukaddes ve mesut ruhaniyet, Brahma iken, Schopenhauer'e göre bu kör ve bu sebepten ötürü bedbaht, hatta melun iradedir."

benzeri hüviyetleriyle düşündüklerinde bu bağdaşmazlık ortadan kalkar.⁵⁵ Schopenhauer'ın *İrade ve Tasavvur Olarak Dünya'nın* ilk cildinde Brahman, Brahm, Brahma'ya yapılan atıflarından tümü onu, ayakta tutucu, yaratıcı ve vücuda getirici hüviyetiyle anar. Mesela:

Yaratıcı Brahma'nın her bir günü böyle dört çağdan müteşekkil bin dönem ve keza onun gecesi böyle bin dönem ihtiva eder. Onun yılı 365 gün ve bir o kadar gecedir. O hep yaratarak kendi yıllarından yüz yıl yaşar; ve o öldüğünde yeni bir Brahma doğar ve bu böyle ezelden ebede devam eder.⁵⁶

Brahma'nın ayakta tutucu hüviyetinde hayat için Schopenhauer'ın sonsuzca çabalayan bir irade, her türlü

55 Kaplan Brahma'nın her türlü farklılaşmayı aşan ve sair her şeyin karşısında bir tezahürden ibaret olduğu nihai gerçekliğe işaret ettiğini ileri sürer. Bununla beraber bu sözcüğün başka birçok anlamlarının olduğuna da dikkat çeker. En lafzi anlamıyla o Vedalardaki belli ritüelleri ifade eder fakat daha sonra tanılardan birinin, bütün tanrıların kralı veya yöneticisi olanın adı haline gelir, ki büyük Brahma, Vişnu ve Şiva üçlemesinin başı olarak kalır. Bir başka kullanımda tanrıların hizmetkâr olan ruhban sınıfının veya kastının adını ifade eder. (bkz. Abraham Kaplan, *The New World of Philosophy* (London: Collins, 1962), 241). Schopenhauer Brahman hakkında "ilk asli varlığın kendisi" ifadesini kullanır (W₂ 463/Z. 4, 543), ama aynı zamanda "Brahma ile yeniden birleşme" anlamına gelen kurtuluştan da söz eder (W₂ 608/Z. 4, 712). Mamafih Brahma'nın üç tanrıdan biri olduğunu ve bunların dünya ruhu Brahm'ın halk arasında da kişileştirilmiş biçimleri olduğunu bildiği açıktır (P₁ 127/Z. 7, 144-5). Dolayısıyla aşağıdaki incelemede onun bu kullanım özelliği yani her üç tabiri de (Brahma', 'Brahman' ve 'Brahm') kullandığı göz önünde bulundurulmalıdır. Ancak o hem Brahman hem Hindu dini olarak *Vedalar* inancı kastettiğinde burada bunlardan sadece sonuncusu kullanılmıştır. *Vedaların* öğretisini öğreten ve uygulayanları ifade etmek için ise "Brahmanlar" ve "Hindular"ı kullanır, ancak incelemede sadece sonuncu tabiri kullanılmıştır.

56 W₁ 495 n./Z. 2, 604-5 n. Ayrıca bkz. W₁ 276, 399/Z. 2, 348, 493, ve ikinci ciltte bkz. W₂ 463, 489/Z. 4, 543, 574.

fenomenal gerçekliğin özü ve açıklaması olarak kendinde şeyinin bir benzerini görmek mümkündür. Mesela:

Dolayısıyla tabiatta her yerde sürtüşme, çekişme, didişme ve galibiyet denilen şeyin dalgalanmasını görebiliriz ve daha sonra bunda irade için temel ve elzem olan bu kendi kendiyile uyumsuzluğu daha açık biçimde görüp tanıyacağız. İradenin nesnelleşmesinin her derecesi bir başkasıyla madde, mekân ve zaman için mücadele eder. Sabit ve sürekli madde devamlı olarak biçim değiştirmelidir, çünkü nedenselliğin kılavuzluğunda mekanik, fiziki, kimyevi ve uzvi fenomenler ortaya çıkmak için hevesle çabalayarak maddeyi birbirinin ellerinden kapmaya çalışır, zira her biri kendi ideasını göstermek ister. Bu çekişme bütün tabiatta takip edilebilir; hatta tabiat ancak onun sayesinde var olur.⁵⁷

Schopenhauer'in Hindu Brahma tasavvurunu kendi irade tasavvuruna muvazi olarak yorumlaması aşağıdaki pasajdan da açıktır:

Brahma asli olarak güç, irade, istek ve itici / zorlayıcı yaratma gücü anlamına gelir.⁵⁸

Dünyanın kökeni (Budacıların *Samsarası*) bizatihi kötülük üzerine oturur; bir başka ifadeyle o Brahma'nın günahkâr eylemidir, çünkü Hint mitolojisi her yerde şeffaftır.⁵⁹

57 W₁ 146-7/Z. 1, 197.

58 MR₁ 377/Hin. 4/ii, 18. Schopenhauer 'Brahma' sözcüğünün bu türetilişini Max Müller'e atfeder, bunun Müller'in *Hyppolytus*'ta yayımlanmış bir denemesinde yer aldığı kanaatindedir.

59 P₁ 62/Z. 7, 75. Ayrıca bkz. FR (1847), 184/Z. 5, 141-2, Schopenhauer burada 'Brahma'nın Brahmalarn yolunu açmak için doğup öldüğünü' ifade eder ve "dünyanın ortaya çıkışı onun suçu ve günahı olarak" görülür.

Vedalar da yaratıcı tann değil fakat bir dünya-ruhu Brahm (cinssiz olarak) öğretir. Dört yüzlü ve *Trimurtinin* bir parçası olarak Vişnu'nun göbeğinden çıkan Brahma fevkala de şeffaf Hint mitolojisinde Brahm'ın halk arasında yaygın kişileşmiş halinden ibarettir. Aşikâr ki o varlıkların vücud gelişini, kökenini temsil eder, nasıl ki Vişnu onların doruk noktasını (kemallerini), Şiva da yok oluşlarını ve tükenişlerini (zevallerini) temsil ediyorsa. Ayrıca onun dünyayı meydana getirmesi günahkâr bir edimdir, nitekim dünya onun bedenlenmesidir.⁶⁰

Bu pasajların önemi abartılmış olamaz. Çünkü bunlar Schopenhauer'in *Vedaların* öğretisini yorumlama arzusunun misalleridir, dolayısıyla onun irade olarak kendinde şey öğretisiyle bağdaşır. Ayrıca yukarıdaki pasajlardan ikincisinde Brahma'yı kötülüğün temeli olarak nitelen dirişinin kabul edilen Hindu öğretisine dair gerçek bir beyan olmaktan ziyade bir Hint mitolojisi yorumu olduğunu vurgulanması önemlidir. Bu önemlidir çünkü Brahma ile irade arasındaki benzerliğin Schopenhauer'in düşündüğü kadar güçlü olduğu kuşkuludur. Hindu öğretisi Brahma'nın dünyanın ayakta tutucusu olduğunu ileri sürerken aynı zamanda onun her türlü değerlerin temeli, doğru, iyi ve güzelin nüvesi olduğunu da savunur.⁶¹ Schopenhauer'in Brahma'nın da benzer bir hüviyetinin bulunduğunu kabul ettiğini aşağıdaki pasaj ima eder görür:

60 P₁ 127/Z. 7, 144–5.

61 Kaplan, *The New World of Philosophy*, 242. Ayrıca bkz. S. Radhakrishnan, 'Hinduism', Garratt (ed.), *The Legacy of India*, 271, yazar burada "Maveranın Derun, Brahman'ın Atman olduğunu" söyler. "O *antaryamin*, deruni muraktır. O sadece kendi mükemmel nuru, ezeli ebedi saadeti ve sükûneti içinde ebediyen duran değil fakat aynı zamanda içimizde olan ve bize hayat veren, ayakta tutan akıl almaz söze sığmaz sırdır."

Nitekim güzel bir Hint mitosuna göre Vişnu kendisini bir kahraman olarak bedenlendirirken Brahma da aynı zamanda onun işlerinin ozanı olarak dünyaya gelir.⁶²

Bu sebepten ötürü ahlaki / manevi olan bu ikisinin arasında bulunur; o insana iradenin yadsınmasından olumlanmasına ya da mitolojik bir dille ifade edilecek olursa, ilk günaha giristen bedenlenmiş tanrının (*Avatar*) aracılığına inançla; ya da *Veda* öğretisine göre doğru bilgi ve onunla birlikte kurtuluş (nihai özgürlük), *Mokşa*, yani Brahma ile yeniden birleşme ortaya çıkıncaya kadar, her bir durumdaki işlerin sonuçları olan bütün yeni doğumlar aracılığıyla kurtuluşa giden yolu üzerindeki bir ışık olarak refakat eder. Fakat Budacılar tam bir dürüstlikle bu meseleyi ancak menfi biçimde *Nirvana*—ki bu dünyanın, *Samsaranın* nefyi / yadsınmasıdır—olarak tarif ederler. Eğer *Nirvana* hiçlik olarak tarif ediliyorsa bu ancak *Samsaranın Nirvanayı* tarif etmeye yarayacak veya onu oluşturabilecek tek bir unsur içermediği anlamına gelir. Bu sebepten ötürü Caynacılar—ki Budacılardan kendilerini sadece isimleri ayırır—*Vedalara* inanan Brahmanlara Sabdapramanlar derler, ki bu bilinemeyecek veya ispatlanamayacak söylentiye inananlar anlamına geldiği sanılan bir takma isimdir.⁶³

Bu tür pasajlar Schopenhauer'in Brahma'yı iyi işlerin kökeni ve kurtuluş arayanların nihai hedefi olarak gördüğünü akla getirir.

O zaman Schopenhauer'in Brahma'yı günahkâr eylemi bu ıstırap dünyasını yaratan ve kötü olan bir şey olarak gören yorumunu ne yapacağız? Galiba Schopenhauer Brahma'nın dünyanın ayakta tutucusu hüviyetini kendi irade öğretisiyle bağdaşacak tarzda yorumlamaya çalışmaktadır. Ne var ki böyle bir yorum zorlama ve

62 P₂ 472/Z. 10, 517.

63 W₂ 608/Z. 4, 712.

sunu görünmektedir, çünkü bu Schopenhauer'in başka bir yerde tasvip ettiği *Advaita* okulunun Brahma tasavvuruyla bağdaşmaz. Öyle zannediyorum nihai gerçekliğin doğasıyla ilgili bu karşıt kavramların oluşturduğu gerilim *İrade ve Tasavvur Olarak Dünya'nın* ilk cildi ile daha sonraki eserlerinin yayımı arasında düşüncesinde meydana gelen mezkûr değişimlerden birini kısmen izah edebilecek makul bir açıklama sunar. Daha önce ele alındığı üzere ilk ciltte Schopenhauer kendinde şeyin münhasıran irade veya yaşama iradesi olduğunda katı ve uzlaşmaz iken daha sonraki eserlerinde kendinde şeyin veçhelerinden yalnızca biri itibariyle irade olduğunu ve onun mistik farkındalığın odağı / faaliyet merkezi olan başka veçhelerinin bulunduğunu düşündüren pasajlar mevcuttur. Spekülatif olarak iradenin kendinde şeyle katı özdeşleştirilmesinden iradenin kendinde şeyin veçhelerinden yalnızca biri olduğu görüşüne bu değişim eğer daha uzun yaşasaydı Schopenhauer'in görüşünü daha da değiştireceği ve kendinde şeyin irade olmayıp tam tersine kurtuluşa erenlerin farkındalığının yegâne objesi olduğu fikrini kucaklayacak bir noktaya geleceği intibahı uyandırmaktadır. Bu görüşe göre irade dünyanın *esoterik* fakat *numenal* olmayan özü haline gelir.⁶⁴

Daha önce Schopenhauer'in öğretilerinin *Advaita* öğretisiyle uzlaşma içinde olmadığı iki çarpıcı durumu mevcut olduğunu ifade etmiştim. Bunlardan ilkinin kendinde şey öğretisinin, ya da nihai gerçekliğinin dünyadaki uçsuz bucaksız sefalet ve ıstırabın kökeni olan bir irade olduğu öğretisiydi ve bu *Advaita* okulunun kutsa

64 Bu Schopenhauer metafiziğinin Julian Young'ın desteklediği yorumdur, bkz. Young, *Willing and Unwilling*, IX; ayrıca Bl. 3'ün tamamına bakınız. Young'ın yorumunun yararlı bir değerlendirmesi için bkz. J. Atwell, *Schopenhauer on the Character of the World: The Metaphysics of Will* (Berkeley: University of California Press, 1995), 122-8.

güç olarak Brahma tasavvuruyla bağdaşmaz görünen bir öğretiydi. İkinci farklılık noktası Schopenhauer için kendinde şeyin normal bilinç için bilinebilir olduğu, halbuki *Advaita* öğretisinde nihai gerçeklikle ilgili daha yüksek hakikate dair farkındalığın sadece yoga uygulamasıyla elde edilen özel hayat bilincine veya kalıbına ulaşanlar için mümkün olduğudur.⁶⁵ Bölüm I'de ele alıp incelediğim üzere Schopenhauer eserlerinde birçok defa kendinde şeyin irade veya yaşama iradesi olduğunu ve onun doğrudan ben bilincinde farkına vardığımızı ileri sürer. Ne var ki daha sonraki eserlerinde doğrudan bilme iddiasından vazgeçtiğini düşündüren pasajlar vardır. Bunun yerine o iç gözlem yahut murakabeye dayalı farkındalığın daima zaman sınırları içinde kaldığını ve fenomenal görünüşün özne-nesne ayırımına boyun eğdiğini ileri sürer. Dolayısıyla kendinde şeye dair farkındalığın iradeyi yadsıyanlar ve mistik farkındalığa ulaşanlarla sınır olduğu görünür. Sözgelimi:

O itibarla felsefemin sonunda mevcut olan bir şey olarak aydınlanış alanına işaret ettim fakat bir imkân olarak ona karşı ihtiyatlı oldum. Dünyanın mevcudiyeti hakkında nihai bir açıklama sunmaya kalkışmadım, nesnel akılcılık yolunda mümkün olandan öteye gitmedim. Kendi yolunca her türlü mesele için, benim yolumu tıkamaksızın veya benimle bir polemige girişmeksizin, bir çözüme erişilebilecek aydınlanış için serbest alan bıraktım.⁶⁶

Bu tür pasajlar ancak daha yüksek bir bilince erişmiş olanların nihai gerçekliğe vukufiyet kesbedebilecekleri yolundaki *Advaita* öğretisiyle tutarlıdır fakat aşağıdakine benzer pasajlarla keskin bir karşıtlık içindedirler; burada

65 Bkz., Kaplan, *The New World of Philosophy*, 327-49.

66 P₂ 10/Z. 9, 17.

Schopenhauer kendinde şeye (veya nihai gerçeğe) öz bilinç farkındalığı içinde doğrudan bilgi edinebileceğimizi iddia eder.

İçeriye doğru bakarak her birey iç varlığını tanır, ki bu onun iradesi, kendinde şey, dolayısıyla her yerde tek gerçek olandır.⁶⁷

İrade ve Tasavvur Olarak Dünya'nın ilk cildinin yayımını takip eden yıllarda Schopenhauer'in düşüncelerindeki bu değişikliği kısmen izah edebilecek makul bir açıklama, Hindu öğretilerinin kendinde şeyin bilinebilirliği konusunda düşündüklerini şekillendirici etkisinin giderek artmasıdır. O sebeple Schopenhauer'in daha sonraki eserlerinde yer alan görüşlerinin Hindu öğretileriyle daha büyük bir uyuşma gösterecek şekilde değiştiği söylenebilir. Ne var ki o kendinde şeyin, en azından onun veçhelerinden birinin irade olduğu yolundaki öğretilerinden hiç vazgeçmediği için daha sonraki döneme ait eserlerinde de bu iddianın kendinde şey olarak iradenin öz bilinçteki doğrudan farkındalığa dayandığını ileri sürmeyi sürdürür.

VI- Schopenhauer'in Muhtemel Budacılık Anlayışı

Schopenhauer'in kendinde şey öğretilerinde *İrade ve Tasavvur Olarak Dünya'nın* ilkiyle ikinci cildi arasında ortaya çıkan değişiklikleri doğu düşüncelerinin ne kadar açıklayabileceğini vuzuha kavuşturmak için onun hem Hindu hem Budacı öğretisi konusundaki fikirlerini ele alıp değerlendirmek faydalı olacaktır. Schopenhauer'in vukufiyet sahibi olması muhtemel görünen bir Hindu düşünce okuluna kısaca baktıktan ve onunla Schopenhauer'in öğ-

67 W₂ 600/Z. 4, 703.

retileri arasında varolan benzerlik ve farklılıkları gözden geçirdikten sonra şimdi Schopenhauer'in Buda öğretisine dair anlayışını ele alıp incelemeyi öneriyorum.

1818'den sonra Budacı öğretiye dair artan bilgilendirme imkânı ve kaynakların çoğalmasıyla birlikte Schopenhauer'in Budacılığın iki ana kolu, Theravada ve Mahayana arasındaki ayırımın farkına varmış olması muhtemel görünmektedir.⁶⁸ Mahayana hakkında bilgi sahibi olduğu A. Remusat'nın çevirdiği ve 1836'da yayımlanmış olan *Foe Koue Ki'*ye⁶⁹ yaptığı atıftan anlaşılmaktadır. Dauer Almanya'da Budacılıkla ilgili bilinen en eski güvenilir belgelerden biri olan bu kitabın Mahayana okuluna ait olduğunu ifade eder⁷⁰ ve Schopenhauer'in kendi öğretileriyle Mahayana öğretisi arasındaki benzerliklere dikkat çeker.⁷¹ Bununla beraber Copleston Schopenhauer ile Budacılık arasındaki benzerlikleri merhamet, bütün fenomenlerin gelip geçici tabiatı, bir tanrı düşüncesine sahip olmama gibi Budacılığın bütün okullarıyla ortak olan temalarla sınırlar.⁷² Kishan benzer bir yaklaşım benimser ve "Schopenhauer'in Budacılığın herhangi bir okuluna özel bir tercih ya da yakınlık duymadığını" ileri sürer.⁷³

68 Heinrich Dumoulin, 'Buddhism and Nineteenth-Century German Philosophy', *Journal of the History of Ideas* 42 (1981), 458, yazar burada Kant, Hegel, Schopenhauer ve Nietzsche dahil Alman filozoflarının tümünün, her ne kadar çok açık biçimde olmasa da, Budacılığın iki ana kola ayrıldığını bildiklerini söyler. Schopenhauer'in her iki kolun öğretilerinden haberdar olması *Doğadaki İrade Üzerine'nin* "Sinologie" başlıklı bölümünde verdiği bibliyografyadan ve ölümünden sonra açılan kütüphanesinden açıktır. Seylan Budacılığı (Theravada) ile Çin Budacılığından (Mahayana) söz eden kitaplar dahildir.

69 W, 381/Z. 2, 472.

70 Dauer, *Schopenhauer as Transmitter of Buddhist Ideas*, 32.

71 Age, 21.

72 Copleston, *Arthur Schopenhauer*, 227.

73 B. V. Kishan, 'Schopenhauer and Buddhism', Michael Fox (ed.), *Schopenhauer: His Philosophical Achievement* (Sussex: Harvester Press, 1980), 255.

Mamafih Nanajivako, Schopenhauer'in önce Burma Theravada öğretisiyle tanıştığını ve onun etkisinde kaldığını, daha sonra hayatının ortasında esas itibariyle Rusya St. Petersburg Akademisi'nin teşvik ettiği Tibet Budacılığı üzerine yazılar aracılığıyla Mahayana öğretilerinden etkilendiğini ve nihayet hayatının son evresinde Seylan Theravada Pali Budacılığından haberdar olduğunu ve etkilendiğini düşünür.⁷⁴ Nanajivako bu iddiasını Schopenhauer'in Seylan'da yirmi yıl kaldıktan sonra Spence Hardy'nin kaleme almış olduğu Budacılık üzerine iki kitapla ilgili yorumuna dayandırır. Schopenhauer bu kitaplarla ilgili olarak: "bunlar bana Budacı dogmanın özü hakkında herhangi bir eserden daha derin bir kavrayış sundular," der.⁷⁵ Ne var ki bunlar sırasıyla 1850 ve 1853'e kadar yayımlanmamış olduğu için Nanajivako'nun Schopenhauer'in adı geçen yorumunun *İrade ve Tasavvur Olarak Dünya'nın* ikinci cildini hazırladığı dönemde daha güçlü Theravada etkisinin delili olduğu yolundaki iddiasını kabul etmek güçtür. Schopenhauer bu kitaplara ikinci ciltte üç, birinci ciltte de bir kez atıfta bulunmasına karşın bu atıflar mezkur ciltlerin ancak 1859'daki üçüncü baskısına eklenmiş olmalıdır. Nihayet Abelsen Schopenhauer'in Avrupalı özgün bir Budacı olma kanaatinin kendisini bilgi sahibi olduğu Budacı okullarla kendi sisteminin ayrıntılı mukayesesini yapmaktan alıkoyduğunu ileri sürer. Dolayısıyla, diye sürdürür Abelsen, Schopenhauer'in açık olduğunu düşündüğü irtibatlar bir muhteva meselesi olmaktan çok bir iklim mevzuu olarak kalır.⁷⁶ Bu görüş farklılıkları nazarı itibara alındığında Schopenhauer üzerindeki muhtemel Budacılık etkisini ele alma ve inceleme yöntemim

74 Bhikkhu Nanajivako, *Schopenhauer and Buddhism* (Sri Lanka: Buddhist Publication Society, 1970), 18-20.

75 Bkz. *WN*, İng. çev. Hillebrand, 362 n/Z. 5, 327 n.

76 Peter Abelsen, 'Schopenhauer and Buddhism', *Philosophy East & West* 43, 2 (1993), 255. (Türkçe çevirisi için bkz. Schopenhauer: Say Yayınları, Fikir Mimarları Dizisi, İstanbul, 2010.)

Schopenhauer felsefesiyle genellikle Budacılığın temel öğretisi olarak kabul edilen şey arasında genel benzerliği değerlendirmek olacaktır.⁷⁷

Buda'nın öğrettiği temel öğretisi Dört Yüce Hakikat olarak hülasa edilir. Schopenhauer'in bu öğretinin farkında olduğu *İrade ve Tasavvur Olarak Dünya'nın* ikinci cildindeki bir pasajdan açıktır. Schopenhauer burada bu dört hakikati sıralar:⁷⁸

1. İstirap ve tatminsizlik hayatın her noktasına nüfuz eder.
2. İstirabın kökeni şiddetli arzulamada veya iştihada yatar.
3. İstirabı dindirme şiddetli arzulamanın kesilmesiyle mümkündür.
4. Bu ıstirabı dindirme yöntemi Sekiz Katlı Yola dayanır. Bu yol yükselen pratikler dizisidir; ilk ikisi talipte doğru zihin (yapısının) teşekkülüyle ilgilidir; müteakip üçü ahlaki mükellefiyetlerle; ve son üçü de sükunet ve serbestiyeti getiren meditasyon teknikleriyle ilgilidir. Huzur ve derin kavrayışa erişmeye *nirvana* denir ve eriştikten sonra aziz ölümü halinde yeniden doğmaz.⁷⁹

77 Abelsen dişe dokunur herhangi bir karşılaştırmanın Budacılığı Budacılık olarak ele almakla kalmayıp Budacı felsefenin dört temel formunu içermesi gerektiğini ileri sürer (Bkz. Abelsen, 'Schopenhauer and Buddhism', 256). Schopenhauer felsefesiyle halihazırda anlaşıldığı biçimiyle Budacılık arasında gerçek benzerlikleri tespit etmek istiyorsak bu yaklaşımın kabul edilebilir olduğu fikrindeyim. Bununla beraber Budacı düşüncelerin Schopenhauer felsefesi üzerindeki muhtemel etkisini görmek istediğim ve onun Budacılık hakkındaki bilgisinin kapsamını ve özünü kesinlikle kestirebilecek bir durumda bulunmadığımız için bu durumda mukayeseyi Budacılığın Schopenhauer'in bilgisi dahilinde olması mümkün olan daha genel özellikleriyle sınırlamamız meşrudur.

78 W₂ 623/Z. 4, 730. Schopenhauer E. Burnouf, *Introduction a l'histoire du Bouddhisme indien* (Paris, 1844)'e atıfta bulunur.

79 Ninian Smart, 'Buddhism' in Edwards (ed.), *Encyclopedia of Philosophy*.

Bu hakikatlerle Schopenhauer'in kendi öğretileri arasında benzerlikler bulmak zor değildir. Schopenhauer'in kötümser dünya görüşü ilk hakikate karşılık gelir. Bu dünya görüşünün temelinde dünyanın uğursuz bir yer olduğu ve her noktasına dehşet verici, kaçıp kurtulma imkânı, dolayısıyla sınırı hududu olmayan bir ıstırabın nüfuz ettiği kanaati yatar.⁸⁰ İkinci hakikate ıstırabın bütün varlıkların sonsuz ve nihayetinde amaçsız / anlamsız çabalamasından kaynaklandığı öğretisi karşılık gelir. Bu bütün varlıklar özü sonsuz çabalama olan metafizik iradenin tezahürleri olduğu için kaçınılmaz bir mücadeledir.⁸¹ Budacıların *samsarası*, her bir noktasına iştiha ve şiddetli arzulamanın sirayet ettiği tecrübi dünya, Schopenhauer'in tasavvur âlemine ve fenomenal dünyasına karşılık gelir. Ayrıca nasıl ki *samsaranın* eşyaya illiyet bağıyla hükmettiği söyleniyorsa Schopenhauer'in tasavvur dünyasına da Yeter Sebep İlkesinin dört kökü egemendir, ki bunlardan biri nedensellik yasasıdır. Budacıların *samsaranın* gelip geçiciliği öğretisine Schopenhauer felsefesindeki tasavvur dünyasının şartlı doğası, bir başka deyişle onun günlük tecrübe dünyamızın (zaman mekân sınırları, dolayısıyla illiyet bağı içinde olmak gibi) biçimsel özelliklerinin varlıklarını zihinlerimize borçlu olduğu ve böylece bu dünyayı bizim tarafımızdan biçimlendirilmiş bir dünya (tasavvur dünyası) haline getirdiği öğretisi karşılık gelir.

Üçüncü hakikate yani ıstırabın dindirilmesinin şiddetli arzulamanın kesilmesiyle mümkün olduğuna Schopenhauer'in kurtuluşun iradenin yadsınmasıyla mümkün olduğu öğretisi

80 W₂ 309-10, 311-12, 322-23; W₂ 581-4; P2 293/Z. 3, 388, 390, 403-4; Z. 4, 680-4; Z. 9, 318.

81 W₁ 164, 196, 342-3, 351, 352-3, 363-4; W₂ 204, 580, 599; P1 303/Z. 1, 217, 52; Z. 2, 427, 438, 439, 451-2; Z. 3, 237-8; Z. 4, 679, 702-3; Z. 7, 328.

karşılık gelir.⁸² Schopenhauer felsefesinde bir benzerini bulabileceğimiz bir diğer öğreti bu üçüncü hakikatle yakından ilgilidir. Bu Budacıların bireysellik devam etmeksizin yeni doğum öğretisidir. “Hayat çarkı”nın temel fikri hayata bağlılığın (iştihâ, susuzluk *tanha*) eylemlere yol açtığı (*karma*), karmanın da bir sonraki hayatı şekillendirdiğidir. Dolayısıyla yeni doğumlar zincirini harekete geçiren enerji susuzluk (*tanha*), yeniden doğumun şartlarını belirleyen de karmadır. Bilinç dolayısıyla bireysellik bir önceki hayatın karmasından kaynaklanır ve bu sebepten ötürü tali ve ömürsüzdür. Bu düşünce aynı zamanda Budacıların benin yokluğu (*anatta* (*impersonnalité*⁸³)) öğretisinde—ki buna göre herhangi kalıcı bir ben yahut zattan söz edilemez—de ifade edilir. Schopenhauer’in ‘sonsuz doğum ve ölümler çemberi boyunca kalıcı olan iradedir, buna mukabil bilinç iradenin gelip geçici bir tezahüründen ibarettir ve sahibinin maddi ölümüyle nihayete erer’ öğretisi bu düşüncelere yakın benzerlik gösterir. Dolayısıyla Budacıların iştihâ yahut susuzluk düşüncesine Schopenhauer’in bütün hayat formlarının esas itibarıyla irade olduğu düşüncesi; Budacıların *anatta* öğretisine Schopenhauer’in bilincin gelip geçici olduğu öğretisi; Budacıların ıstıraptan kurtulmanın iştihanın kesilmesiyle (*tanhâ-kkhaya*) mümkün olduğu fikrine Schopenhauer’in her türlü istemenin yadsınmasıyla kurtuluşun mümkün olduğu öğretisi karşılık gelir.

Bir sonraki karşılaştırma Budacıların *Nirvana* kavramı ve Schopenhauer’in iradenin yadsınması öğretisi ile ilgilidir. *Nirvana* nedir? Sri Rahula cevap verir:

82 W₁ 379, 397, 405, 412; W₂ 609, 634–7/Z. 2, 469, 491, 500, 508; Z. 4, 713, 743–7.

83 (Varoluşa delalet ettiği söylenebilecek ne bedeni, ne zihni, ne de bunların dışında yer alan emarelerde nihai anlamda kendi kendine varolan ben, zat, yahut nefis olarak görülebilecek herhangi bir varlığın varolmadığı öğretisi.)

Bu gayet doğal ve basit soruya cevap olarak ciltlerce kitap kaleme alınmıştır; ve bunlar meseleyi açığa kavuşturup aydınlatacaklarına daha da karıştırıp içinden çıkılmaz hale getirmek için başka bir işe yaramadılar. Bu soruya verilecek yegane makul cevap bu sorunun sözcüklerle asla tam ve tatminkâr bir biçimde cevaplandırılmayacağıdır, çünkü insan dili mutlak hakikatin yahut nihai gerçekliğin—ki o *Nirvanadır*—gerçek mahiyetini ifade edemeyecek kadar fakir ve zayıftır.⁸⁴

Bu vazgeçişe rağmen Sri Rahula *Nirvana* hakkında aşağıdaki düşünceleri dile getirmeye hazırlanır. Eğer *Nirvana* müspet tabirlerle anlatılıp açıklanacak olursa bu kaçınılmaz olarak bir yanlış anlamaya yol açacaktır çünkü müspet tabirlerin tümü anlamca, duyu organlarının tecrübelerine ait olan nesne ve tasavvurlara bağlanacaktır. Mutlak hakikatinki gibi dünya üstü bir tecrübe böyle bir kategoriye ait olmadığı için günlük dile sıkı sıkıya bağlı kalma kaçınılmaz olarak yanlış yönlendirici olacaktır. *Nirvana* bu güçlükler sebebiyle, "iştihanın tükenmesi", "birleşik olmayan", "şarta bağlı olmayan", "arzunun yokluğu", "kesilme", "dinme", "sönme" gibi genellikle menfi tabirlerle ifade edilir.⁸⁵ Bununla beraber Sri Rahula bu tür menfi tabirlerin kullanımının bizatihi *Nirvananın* da menfi bir şey olduğu ve bir tür kendi kendini yok etmeyi ifade ettiği fikrini uyandıracığına işaret eder. Tersine eğer bir şey yok olacaksa o da böyle bir zat yahut benin varolduğu yanılısamasıdır. Ayrıca bizatihi "menfi" ve "müspet" tabirleri de yanlış anlamaya meydan vericidir. Çünkü bunlar izafilik alanına aittir, halbuki *Nirvana* yahut mutlak hakikat bu tür izafî kategorilerin ötesindedir.⁸⁶

84 W. Sri Rahula, *What the Buddha Taught* (New York: Grove Weidenfeld, 1959), 35.

85 *Age*, 36.

86 *Age*, 36-7.

O zaman mutlak hakikat nedir? O bu dünyada mutlak bir şeyin olmadığı hakikatidir. Her şeyin izafi, şarta bağlı, bekadan mahrum olduğu; dışarıda veya içerde (*afakta* ve *enfüsce*) ben, nefis, *acma*n gibi değişmez, ebedi, mutlak cevherlerin olmadığı hakikatidir. Bu hakikati kavramak şeyleri yanılma veya cehaletten uzak olarak görmek demektir; ve bu şiddetli arzulama veya iştihanın tükenmesini ve ıstırabın kesilmesini tevlit eder; bu *Nirvanadır*. (Sri Rahula Mahayana öğretisine göre *Nirvanayı Samsaradan* farklı olarak anlamamız gerektiğine işaret eder. Bakma tarzına göre aynı şey *Nirvana* veya *Samsaradır*.⁸⁷

Sri Rahula *Nirvanayı* şiddetli arzulamanın tükenişinin doğal sonucu olarak anlamamız gerektiğini vurgular çünkü bu onu bir sebebin sonucu olarak anlamak olacaktır. *Nirvana* "meydana getirilen" ve "kayda / şarta bağlanan" bir şey olarak tarif edilemez, çünkü o sebep ve sonucun ötesindedir; o sadece gerçekleştirilir. *Nirvanayı* gündelik maddi / hissi mevcudiyet anlayışımızın sınırları içinde tasavvur edilen bir tür varoluşun mevcut olduğu bir durum veya alan veya konum olarak anlaşıldığında görüldüğü üzere maddileştirmek de bir başka yanlıştır. Bu yanlış "*Nirvanaya* ulaşmak / girmek" gibi yaygın olarak kullanılan tabirlerde aşikârdır; bu Sri Rahula'nın açıkladığı üzere temel metinlerde karşılığı olmayan bir ifadedir. Benzer bir anlayış eksikliği "Ölümünden sonra bir Buda'ya ne olur?" sorusunda kendisini gösterir. Bu soru yanlış sorulmuştur çünkü *Nirvana* bu dünyada gerçekleşebilir ve bir kimsenin öldükten sonra girdiği bir durum değildir.⁸⁸ Huntington aşağıdaki pasajda bu meseleyi açığa kavuşturur:

87 Age, 39-40.

88 Age, 40-3.

Paradoksal biçimde gündelik işlerin perdesini maddileştirme temayülünü kendinden uzaklaştırarak bu aynı bilme / tanıma (tarzı) eşzamanlı olarak her şeyin asli doğasını çıplak halde gözler önüne serer ki bu onların "böylelikleri" (*tathata*), karşılıklı bağımlılık içerisinde olma nitelikleridir. Günlük tecrübeye doğrudan verilen aslında varolan her şeydir, çünkü bu tecrübenin bileşenlerinin asli yapıları icabı birbirine bağımlılıkları en yüksek anlamın hakikatidir: hem amaç için araç (*marga, upoya*) hem de amacın kendisi (*nirvana*).⁸⁹

Bir başka deyimle en yüksek hakikatin kavranması, *Nirvana*, günlük tecrübe dünyamızdaki bütün fenomenlerin asli yapıları itibariyle birbirine bağımlı doğalarının tanınmasıyla gerçekleşir.

Hülasa *Nirvana* kavramının uygun biçimde anlatılması ve açıklanması kolay değildir. Dilin sınırları nedeniyle her türlü müspet isnat *Nirvananın* bir durum veya alan veya konum—ki içinde özne / nesne ikiliğine dayalı mutad maddi / hissi mevcudiyet açısından tasavvur edilen bir tür varoluş mevcuttur—olduğu yönünde yanlış görüşe yol açabilecektir. Buna mukabil menfi isnatlara başvurmak da aynı derecede yanlış kanaate yol açabilecek ve bu kez de *Nirvananın* zat yahut benin ortadan kalkması olduğuna hükmedilecektir, ki bu Budacıların ben yahut zat denilen şeyin yokluğu (*anatta*) öğretisiyle bağdaşmayan bir öğretiler. *Nirvana* genellikle mutlak hakikat diye tanımlanır ve dünyada mutlak hiçbir şey, zatlar veya nefisler gibi cevherler yoktur; bilakis her şey izafidir, bir şarta veya kayda bağlıdır ve kalıcılığı yoktur. Bu hakikatin kavranılmasının ardından şiddetli arzunun dinmesi ve ıstırabın kesilmesi gelir, her ne kadar bunların

89 C. W. Huntington, *The Emptiness of Emptiness: An Introduction to the Early-Indian Madhyamika* (Honolulu: University of Hawaii Press, 1989), 40.

bir sebebin sonucu olarak anlaşılması gerekiyorsa da; bilakis bunlar hem amaç için araç hem de bizatihi amaç olarak anlaşılır.

Budacıların *Nirvana* kavramının çekirdek unsurları bu şekilde ana hatlarıyla ortaya konulduktan sonra şimdi onun Schopenhauer felsefesindeki karşılığına, yani iradenin yadsınmasına dönüyorum. Schopenhauer iradenin yadsınmasını mistiklerin tecrübelerine benzetir.⁹⁰ Çünkü gerek iradenin yadsınması gerekse mistik deneyimleri fenomenal zaman, mekân formlarının ve özne nesne ikiliğinin ortadan kalkmasıyla gerçekleşir.⁹¹ Bazı eleştirmenler Schopenhauer'in iradenin yadsınması öğretisinin dolaylı olarak "kasvetli" bir nihilizm anlamına geldiğini ileri sürerler—kasvetli zira, eğer kendinde şey irade ise, iradenin yok olması geriye sadece hiçlik bırakacak ve onunla birlikte varoluşun değerine dair her türlü imkân ve ihtimal ortadan kalkacaktır.⁹² Ne var ki böyle bir sonuç Schopenhauer'in hiçliğin *izafi* doğasından söz ettiği ve kendinde şeyin irade dışındaki veçhelerine atıfta bulunduğu yazılarındaki pasajları gözden kaçırır. Aşağıdaki pasajda kendi izafi hiçlik öğretisiyle Budacı öğretisi arasında benzerlikler kurar.

90 W₁ 410/Z. 2: 506 ve W₂ 612/Z. 4, 716.

91 W. T. Stace, 'The Nature of Mysticism', *Philosophy of Religion: Selected Readings*, ed. W. L. Rowe & W. J. Wainwright (New York Harcourt Brace Jovanovich, 1973), 268–9.

92 Schopenhauer'in "iradenin yadsınması" kavramını vuzuha kavuşturmaya çalışırken sarıh ve kati olmak herkesin bildiği üzere zor ve müşkül olduğu için kavramı "varoluştaki her türlü değer imkânının yadsınması" şeklinde yeniden ifade çabam olsa olsa Schopenhauer'in ifadeye yüklemiş olması muhtemel anlamı bir kestirme çabası olarak görülmeli. "İradenin yadsınması"nın muhtemel yorumlanma tarzlarına dair açıklama için bkz. L. Navia, 'Reflections on Schopenhauer's Pessimism', Fox (ed.), *Schopenhauer: His Philosophical Achievement*, 178–81; E. Heller, *Thomas Mann: The Ironic German* (Cambridge: Cambridge University Press, 1958), 50–1; Bertrand Russell, *History of Western Philosophy* (London: Allen & Unwin, 1961), 726.

Kural olarak her iyi kişinin ölümü rahat ve huzur içerisinde gerçekleşir; fakat isteyerek ölmek, seve seve ölmek, neşeyle ölmek hayattan el etek çekmiş olanın, "yaşama iradesi"nden vazgeçip onu yadsımış olanın ayrıcalığıdır. Çünkü sadece o salt görünüşte değil gerçekten ölmeyi ister ve dolayısıyla o kişiliğinin sürmesine ne ihtiyaç duyar, ne de böyle bir şeyi arzu eder. O bile isteye bildiğimiz varoluşu terk eder; ona bunun yerine gelen bizim gözümüzde hiçliktir, çünkü bunun karşısında bizim varoluşumuz hiçliktir. Buda dininin mensuplarının nezdinde bu varoluşun adı Nirvana, yani sönme, sükûna ermedir⁹³

Schopenhauer aşağıdaki pasajda da iradenin yadsınmasına ait olduğu haliyle hiçliğin izafi doğasını vurgular:

Kimi budalaca itirazların aksine, yaşama iradesinin inkârının ya da yadsınmasının hiçbir surette bir cevherin yok edilmesini değil, fakat sadece istememe edimini ileri sürdüğüne dikkat çekmek isterim; bu zamana kadar istemiş olan bundan böyle istememektedir. Bu varlığı, bu özü, iradeyi sadece isteme edimi içinde ve onun aracılığıyla kendinde şey (*Ding an sich*) olarak biliyoruz, bu edimden vazgeçtikten sonra onun ne olduğunu ya da ne yaptığını söyleyebilecek veya anlayabilecek bir durumda değiliz. Ve dolayısıyla istemenin tezahürü olan bizler için bu inkâr, bu yadsıma bir hiçliğe geçiştir⁹⁴

Bir sonraki pasajda mesele tekrar ele alınır ve cevap verilir:

93 W₂ 508/Z. 4, 596. Ayrıca bkz. W₂ 608; W₁ 412 n./Z. 4, 712; Z. 2, 508 n. (Türkçesi için kitaplığın bir önceki kitabına, *Ölümün Anlamı*'na bakınız.)

94 P₁ 312/Z. 9, 339.

Bizde kendisini "yaşama iradesi" olarak olumlayan da aynı zamanda bu iradeyi yadsıyan ve böylece varoluştan ve onun ıstıraplarından kurtulandır. Şimdi eğer onu bu sonraki kabiliyeti içinde kendi kendini olumlayan "yaşama iradesi" olan bizden farklı ve ayrı olarak düşünecek olursak; ve bu bakış açısından (bu "yaşama iradesi"nin olumlanması demek olan) dünyaya karşıt olana "Tanrı" demek istersek o zaman bu deyiimi değiştirmek istemeyenlerin yaranna yapılabilir. Ne var ki o ancak yadsınması bizim için malum olan bilinmeyen bir x'in yerine konulacaktır, yani bizim olumladığımız haliyle ve bu sebepten ötürü bizden ve dünyadan farklı olduğu kadıyla "yaşama iradesi"ni yadsır fakat aynı zamanda istemesiyle beraber gerek yadsıyıcı gerek olumlayıcı olma kabiliyetiyle her ikisiyle de özdeştir⁹⁵

Yukarıdaki pasajlar Budacıların daha önce ana hatlarıyla çizilmiş olan *Nirvana* öğretisiyle Schopenhauer'in iradenin yadsınması öğretisi arasında çok sayıda benzerlikleri gözler önüne sermektedir. Öncelikle ne *Nirvana* ne iradenin yadsınması günlük dilin sınırları içerisinde anlatılması mümkün olan konulardandır. İkinci olarak ne *Nirvana* ne iradenin yadsınması nihilizmi, bir başka söyleyişle, varoluştaki her türlü değer imkânının yadsınmasını gerekli kılar. Son olarak gerek *Nirvana* gerek iradenin yadsınması şiddetli arzulamanın veya istemenin sonu ve ıstırapın kesilmesi anlamına gelir. Bununla beraber bu benzerliklerin yanı sıra önemli bir farklılığın da mevcut olduğu ileri sürülebilir. Şöyle ki: Budacılar *Nirvanayı* bir cevher ontolojisi—bir başka deyişle, en azından bunlara sahip olan şeyden kavramsal bakımdan farklı teşhis edilebilir özellikleri olan—kalıcı bağımsız bir durum veya şey açısından tartışmayı reddederlerken Schopenhauer'in iradenin yadsınması öğretisi tam da böyle bir ontolojiye imkân tanıyan, yani kendinde

95 MRs 376/Hn. 3, 343.

şeyin kalıcı nitelikte bir şey olduğunu varsayan bir öğretiyi olarak yorumlanabilir. Mesela o "bu zamana kadar istemiş olanın bundan böyle istemediğini" ileri sürer, çünkü "ona bunun yerine gelen bizim gözümüzde hiçliktir, çünkü bunun karşısında bizim varoluşumuz hiçliktir". Muhtemelen her iki iddia da kendinde şeyin bir kez istemeyi terk ettikten sonra doğasının başka veçhelerini veya özelliklerini gösteren ebedi bağımsız şey-benzeri bir varolan olduğunu akla getirir. Kendinde şeyin zaman ve mekana bağlı olmayan karakteri zorunlu olarak onu günlük fiziki dünyamızda yer alan şeylerden farklı kılmaktadır, buna karşılık Schopenhauer'in kendinde şeyi, muhtelif türde özelliklere sahip olabilen, cevher benzeri bir şey olarak düşündüğü, her ne kadar kati ve nihai olmasa da, pekala ileri sürülebilir.

O halde Budacılık ile Schopenhauer felsefesi arasında iddia edilen bu farklılığı neye bağlayacağız? Belki de Schopenhauer Budacılığın cevher ontolojisini reddedeceğini düşünmüyordu ya da belki de onun vakıf olduğu Budacılık literatürü bu konuda yeterli sarahate sahip değildi. Çağdaş Budacılık araştırmacılarının Budacılığın içerisinde, eleştirmenlerinin iddialarına göre, her türlü fenomenal görünüşün metafizik bir dayanağının (cevher) olduğunu kabul eden ve dolayısıyla görünüşü "bağımlı nitelikte"⁹⁶ gösteren *Vedanta* anlayışını yeniden canlandıran *Yogacara* adında rakip bir okulun mevcut olduğunu kabul ettiklerine göre daha önce ele alınan seçeneklerin her birinin bir inandırıncılık payı vardır denebilir. Ayrıca Schopenhauer'in şekillendirici felsefi eğitiminin Batı geleneğine—ki bu neredeyse bütünü itibariyle bir cevher

96 Huntington, *The Emptiness of Emptiness*, 63.

ontolojisini kabul eden bir gelenektir⁹⁷—dayandığı göz önünde bulundurulursa mevcut Budacılık literatürünü aşına olduğu ontolojik kabuller açısından yorumlaması pek de şaşırtıcı sayılmamalıdır.

Ontolojik önkabulleri açısından Schopenhauer ile Budacılık arasında sözü edilen farklılık öyle zannediyorum ki kendi alanı içinde önemli bir yer tutar. Bununla beraber şimdi ele alacağım noktaya zemin teşkil etmesi bakımından da önemlidir. Schopenhauer iradenin yadsınmasının sadece izafi bir hiçliğe yol vereceğini iddia eder; lakin bu iddia ancak kendinde şeyin iradeden başka veçhelerinin olduğu kabulüyle bir anlam eder görünür. Daha önce gösterdiğim gibi Schopenhauer kendinde şeyin çok boyutlu bir kavram olduğunu ve Budacıların *Nirvana* kavramıyla kendi iradenin yadsınması öğretisi arasındaki benzerlikleri ancak daha sonraki döneme ait eserlerinde kabul eder. Kanaatim o ki kendinde şeyin doğasıyla ilgili düşüncelerindeki bu değişikliği Budacılığa dair artan bilgisi ve hayranlığı ve bilhassa *Nirvananın* varoluştaki her türlü değer imkânının sonu anlamına gelmediğini kavraması kısmen izah edebilir. Kendinde şey ile irade arasındaki katı bir özdeşlikten çok boyutlu kendinde şey kavramına bu değişiklik Schopenhauer'in Budacıların *Nirvana* kavramıyla iradenin yadsınmasının kurtuluşa götüren yol olduğunu bildiren kendi öğretisini meczetmesini mümkün kılmıştır. Çünkü nasıl ki *Nirvana* basitçe her şeyin nefyinden ibaret değilse iradenin yadsınması da müspet değere sahip olan şeyin tecrübesini mümkün kılarak menfi değerlerin kaynağı olan şeyin

97 Mesela Aristoteles'in *Metafizik*'inde açıklanmış olan cevher kavramının şümüllü etkisini düşünün. Bu kavram sadece Orta Çağlarda ve Aquinalı Tomasso'nun yazılarında yaşamakla kalmamış aynı zamanda Batıda genellikle çağdaş felsefenin kurucu siması olarak kabul edilen Descartes'in *Düşünceler*'inde de etkisini sürdürmüştür.

bir inkârı değildir. Schopenhauer felsefesi ile Budacılık arasında temel ontolojik farklılıklara dair daha önce söylenenler hatırlanırsa bu bağdaştırma düşüncesiz yahut isabetsiz görülebilir. Hal böyle olmakla beraber bunun Schopenhauer'a isabetsiz görünmüş olması ihtimal dışıdır. Zira daha önce zikrettiğim üzere bu tür farklılıklar mevcut olmuş olsaydı sahip olduğu imkânlar itibariyle Schopenhauer'in bunları tam olarak değerlendirecek bir konumda olmadığına inanmak için yeterli sebep vardır.

Nihayet Buda'nın öğretisinin doğru görüşü, doğru ahlaki pratikleri, ve tavsiye edilen inziva ve tefekkür uygulamalarını benimseyerek aydınlanmaya erişmenin sekiz katlı yolunu hülâsa eden dördüncü hakikati vardır. Schopenhauer'in iradenin yadsınmasının her şeyden evvel bir kimsenin zaman ve mekanla oluşan *principium individuationis*in özünü görmesini gerekli kıldığı görüşü bu adımlara karşılık gelir. Bu derin kavrayış kişinin davranışlarında bencillikten özgecillığe, nihayet tefekkür ve beraberinde dünyadan tamamen çekilmeye doğru değişmeye yansır.⁹⁸ Ne var ki bu benzerliklerin yanı sıra keskin bir karşıtlık da aşıkardır. Schopenhauer iradenin yadsınmasının istisnai bir insanı tecrübe olduğunu ileri sürer. Bununla beraber, Bölüm I'de zikredildiği üzere, o aynı zamanda kendinde şey olarak iradeye dair farkındalığın murakabeye dayalı mutlak bilinçte ortaya çıktığını iddia eder.⁹⁹ Schopenhauer'e göre iradeyi yadsımış olanlar için farkındalığın konusu olan—her ne kadar başka veçheleriyle de olsa—kendinde şey ise o zaman bundan kendinde şeyin sadece aydınlanmış bilincin değil fakat aynı zamanda alelade bilincin de konusu olduğu sonucu çıkar görünür. Ne var ki bu iddianın Budacılığa

98 W₁ 390, 391-3; W₂ 606/Z. 2, 483, 484-6; Z. 4, 709-10.

99 WN 20/Z. 5, 202. Ayrıca bkz., W₂ 600; W₁ 162, 436, 503, 504, 345/Z. 4 703; Z. 1, 215; Z. 2, 536, 614, 615, 310. Daha açık atıflar için, bkz., W₂ 179, 195, 313, 364; W₁ 288 290; FR 119-20/Z. 3, 209, 228, 367; Z. 4 433; Z. 2, 363, 365; Z. 5, 99.

mukabili yahut muadili yoktur. Çünkü Budacılıkta alelade ve aydınlanmış bilinç birbirinden köklü ve esaslı biçimde farklıdır. Daha önce, Schopenhauer'in sonraki döneme ait eserlerinde alelade bilinçte kendinde şey olarak iradeye dair doğrudan farkındalık iddiasından geri çekildiğini gösteren pasajların olduğunu hem bölüm I hem V'de söylemiş¹⁰⁰ ve Schopenhauer'in kendi felsefesiyle Budacı öğreti arasındaki epistemolojik farkındalıkların giderek artan biçimde farkına vardıkça görüşlerini değiştirerek anladığı kadarıyla onların görüşleriyle bağdaştırdığını ileri sürmüştüm. Bu sebepten ötürüdür ki bu daha sonraki döneme ait eserlerinde karşımıza çıkan pasajlarda alelade ve aydınlanmış bilincin objeleri arasında açık bir ayrım yapılır.

VII- Sonuç

Schopenhauer'in kendinde şey öğretisindeki değişiklikleri izah etmek için makul bir iddiada bulunulabileceğini ve bu değişimlerin onun Hinduların ve Budacıların öğretileri hakkındaki artan bilgi ve hayranlığına bağlanabileceğini ileri sürmüştüm. Bu türden üç önemli değişiklik tespit etmiş; bunlardan ilkinin kendinde şeyin bilinebilirliğiyle, ikincisinin kendinde şeyin tabiatıyla, üçüncüsünün Schopenhauer'in kendinde şey konusunda söylebilecek olana dair kendi görüşleriyle doğu öğretilerini açık bağdaştırma çabasıyla ilgili olduğunu söylemiştim.

Aydınlanma imkânını incelmış bir bilinç durumuna yükselmiş olanlarla sınırlandıran Hindu ve Buda öğretilerinin tesiri bu değişimlerden ilkinin kısmen izah edilecek makul bir açıklama sunar. Zira Schopenhauer'in daha sonraki döneme ait eserlerinde, her ne kadar

100 W₂ 196-7/Z. 3, 299-30. Ayrıca bkz., W₂ 182, 185, 197-8, 318, 496, 612; P₁ 42; MR₃ 40, 114, 171, 353, 472, 595, 713, 716; MR₄ 296-7/Z. 3, 213, 216-17, 230, 231, 372; Z. 4, 581, 716; Z. 7, 54; Hn. 3, 36-7, 103, 155, 321-2, 432, 546, 657, 660; Hn. 4/1, 261.

murakabeye dayalı alelade bilinçte kendinde şey olarak iradeye dair doğrudan farkındalığa sahip olduğunu ileri sürse de, bu iddiadan vazgeçtiğini gösteren pasajlar da vardır. Bunun yerine murakabeye dayalı alelade bilincin sadece fenomenlerin bilgisine imkân tanıdığını ileri sürer ve fenomenal formlardan sıyrılmış gerçekliğin sadece mistiklerin ve iradeyi yadsımış olanların farkında olduğunu söyler.

Hem Hinduların değer kaynağı olan kutsal bir güç olarak nihai gerçeklik tasavvuru hem de Budacıların ıstırapın kesilmesi olarak menfi bir şekilde tarif edilebilecek *Nirvana* kavramının Schopenhauer üzerindeki tesiri sözü edilen değişikliklerden ikincisini en azından kısmen izah etmenin bir yolunu gösterir. Çünkü daha sonraki döneme ait eserlerinde, her ne kadar kendinde şeyin irade veya "yaşama irade"si ve ıstırapın kökeni olduğunu savunmaya devam etse de kendinde şeyin başka veçhelerinin de olduğu fikrine de yer verir. Spekülatif olarak kendinde şeyin iradeyle katı özdeşliğinden kendinde şeyin içlerinden sadece biri irade olan bir çok veçheye sahip olduğu fikrine bu geçiş Schopenhauer'in daha uzun yaşasaydı kendinde şeyin irade olmadığı, bilakis onun azizlerin, mistiklerin ve iradeyi yadsımış olanların bilincinin objesi olduğu düşüncesini pekâlâ benimseyebileceği fikrini akla getirir.¹⁰¹

Schopenhauer'in Budacı öğretinin *Nirvanayı* anlatmayı kifayet edecek sözün olmadığı yolundaki ısrarıyla aşinalığı sözü edilen değişimlerden üçüncüsünü kısmen izah etmenin ikna edici bir yolunu sunar. Çünkü dilin kendinde şeyin tarif yahut tasvirine getirdiği sınırlamalara dair kendi görüşüyle doğu öğretilerini açıktan bağdaştırmaya ancak daha sonraki döneme ait eserlerinde ve ilk eserlerine daha sonraki tarihlerde yaptığı ilavelerde girişir.

101 Bkz. n. 63.

Özetlemek gerekirse Schopenhauer'in kendinde şeyle ilgili başlangıçta Kant'ı takip eden iddiasından Buda ve Hindu öğretilerinin temel özellikleri olarak kabul ettiği şeyle felsefi bakımdan aynı hizada görülebilecek olan bir tutuma doğru değişmesini doğu düşüncesinin etkisine bağlamak makul ve ikna edici görünmektedir.

Zeyil: Schopenhauer'in Doğru Kaynakları

Burada Schopenhauer'in eserlerinde Hindu ve Buda diniyle ilgili eserlere yapılan atıflar listelendi. Atıflarını belirtirken tutarlı biçimde tam tafsilat vermediği için Schopenhauer'in ölümünden sonra açılan kitaplığındaki (bkz. E. Grisebach, *Edita und Inedita Schopenhaueriana* (Leipzig: Brockhaus, 1888), 141-84, ve A. Hübscher (ed.), *Der handschriftliche Nachlass, Fünfter Band* (Frankfurt a. M.: Verlag waldemar Kramer, 1968), 319-52) başlıklar listesine göre ilaveler yaptım ve başlıklarla telaffuzu da yine bu listeye göre düzelttim.

Grisebach'ın kitap listesi 1869-1971 tarihli müzayede kataloglarından ve Schopenhauer'in vasiyetname tenfiz memuru Wilhelm von Gwinner'e miras bıraktığı kitaplığın müzayedesini için hazırlanmış 1880 tarihli eşya deposu katalogundan derlenmiştir. Grisebach'ın listesi kapsamlı olmakla birlikte bazı kitapların Gwinner tarafından başka yollarla sergilendiğine dikkat çekerek eksik olduğunu bildirir. Grisebach bunun dışında ancak şahsen elde ettiği kitaplarla ilgili olarak listesindeki isimlerin bibliyografik tamlığından emin olabileceğini ifade eder. Tutarlılığı sağlayabilmek için ben başlıkları onun verdiği listeye göre düzenlemeyi tercih ettim. Mafih bu ayrıntıların Hübscher'in verdikleriyle uyummadığı durumlarda daha yeni tarihli bir çalışma olduğu için sonrakini kullandım.

Grisebach Schopenhauer'in ölümünden sonra açılan kitaplığında doğu düşüncesiyle ilgili 130, Hübscher ise yaklaşık olarak 150 kitap listeler. Hangisi doğru olursa olsun bu hatırı sayılır bir koleksiyondur ve Schopenhauer'in doğu düşüncesine güçlü ve değişmez bir ilgiye sahip olduğunu gösterir.

HİNDU DİNİ

Kalan Elyazmaları (MR)

Polier, *Mythologie des Indous*, Roudolstadt, 1809 (MR 1 515/Hn. 1, 465 (1817)); Rhode, *On Religion and Philosophy of the Hindus*, Leipzig, 1827 (MR 2 459 n/Hn. 2, 395 n. (1815-16), 1815-16, bu notlarına kitabın 1827 tarihli yayımından sonra eklenmiş bir dipnot olmalı, MR 4 149/Hn. 4/i, 125 (1832)); bilinmeyen bir yazara ait *Desaïr* (MR 364/Hn. 3, 58 (1820)); Wilson, *Iswara Krishna Sankhya-Karika*, Oxford, 1837 (MR 3 137 n./Hn. 3, 126 n. (1820)); F. Schlegel, *Ueber die Sprache und Weisheit der Indier, nebstmetrischen Uebersetzungen indischer Gedichte*, Heidelberg, 1808 (MR 3 442/Hn. 3, 403 (1828-30)); Colebrooke, *On the Philosophy of the Hindus*, Transactions of the Asiatic London Society, C. 1 (MR 3 682/Hn. 3, 627 (1828-30)); Max Müller, *Rig Veda, Text and Notes Sanskrit*, London, 1854 (MR 4 376/Hn. 4/ii, 17-18 (1852-60)); Max Müller, 'On the Veda and the Zend Avesta', Bunsen, *Hippolytus and his age*, içinde, London, 1852 (MR 4 376/Hn. 4/ii, 18 (1852-60)).

Parerga ve Paralipomena, C. 2 (P2)

"Hint Edebiyatına Dair Bazı Tespitler", P2 395-402/Z. 10, 435-43. Obry, *Du Nirvana indien, ou de*

l'affranchissement de l'âme après la mort, selon les Brahmanes et les Bouddhistes, Amiens, 1856; *Edinburgh Review*, 1858; Langlés, *Monuments anciens et modernes de l'Hindoustan*, Paris, 1821; Hardy, *Eastern Monachism*, London, 1850; *Asiatic Researches*; ve Schlegel'in *Bhagavadgîta* çevirisi, Bonnae, 1823. Schopenhauer ayrıca okurlarına *Doğadaki İrade*, Bölüm 22'yi salık verir, orada *Oupnek'hat*'ın sahipliğini ele aldığı bir dipnotta ikincil metinlerden söz eder: F. Windischmann, ed., *Sancara, sive de theologumenis Vedanticorum*, Bonn, 1833; J. J. Boehmer, *Sur la connexion de la vie contemplative ascétique et monastique chez les Indous et chez les peuples bouddhistes*, Strasbourg, 1831, ve *Upanişadlar*'ın Rammohun Roy, Poley, Colebrooke ve Röer tarafından yapılmış çevirileri.

Schopenhauer'in Hindu diniyle ilgili P2'de atıfta bulunduğu diğer eserler şunlardır: *A Bengal officer, Vindication of the Hindoos from the aspersions of the Reverend Claudius Buchanan, with a refutation of his arguments in favour of an ecclesiastical establishment in British India: the whole tending to evince the excellence of the moral system of the Hindoos*, 1808 (P2 223/Z. 9, 243); *The Times*, 1849 (P2 223 n./Z. 9, 243 n.); *The Times*, 1858 (P2 226/Z. 9, 246); *Edinburgh Review*, 1858 (P2 401/Z. 10, 442).

İrade ve Tasavvur Olarak Dünya, C. 1. (W1)

Asiatic Researches (bkz. W1 4, 48, 381, 388 n./Z. 1, 30, 82; Z. 2, 471, 480 n.); *Oupnek'hat* (bkz. W1 181, 283 n., 388 n./Z. 1, 235; Z. 2, 356 n., 480 n.); *Upanişadlar* (bkz. W1 xv, xvi, 181, 205, 355 n., 381/Z. 1, 11, 235, 264; Z. 2, 442 n., 471); *Bhagavad-Gîta*, çev. A. Schlegel,

Bonnae, 1823 (bkz. W1 284, 388 n./Z. 2, 358, 480 n.); Veda (bkz. W1 xv, 8, 17, 86, 181, 205, 283 n., 355-7, 374, 380, 388, 419, 495 n./Z. 1, 11, 34, 45, 128, 235, 264; Z. 2, 356, 442, 464, 471, 480, 516, 604 n.); Wilson, *Iswara Krishna Sankhya Karika*, Oxford, 1837 (bkz. W1 382 n./473 n.); Colebrooke, 'On the philosophy of the Hindus': *Miscellaneous Essays*, London, 1837 (bkz. W1 382 n./Z. 2, 473 n.); Polier, *Mythologie des Indous*, Roudolstadt, 1809 (bkz., W1 384, 388 n., 495 n./Z. 2, 475, 480 n., 604 n.); *Asiatisches Magazin* (bkz. W1 388 n./Z. 2, 480 n.); *Puranalar* (bkz. W1 8, 17, 388, 419, 495 n./Z. 1, 34, 45; Z. 2, 480, 516, 473 n.

İrade ve Tasavvur Olarak Dünya, C. 2. (W2)

Asiatic Researches (W2 169-70, 505, 608/Z. 3, 197-8; Z. 4, 592, 712); *Bhagavad-Gita*, çev. A. Schlegel, Bonnae, 1823 (bkz. W2 326, 473/Z. 3, 381; Z 4, 555); *Oupnek'hat* (bkz. W2 457, 607 n., 613/Z. 4, 538, 711 n., 718); Veda (bkz. W2 162, 457, 475, 506, 508, 608, 613/Z. 3, 89; Z. 4, 538, 557, 592, 596, 712, 718); *Upanişadlar* (bkz., W2 162, 457, 475, 609, 611 n./Z. 3, 189; Z. 4, 538, 557, 713, 715 n.); Colebrooke, 'History of Indian Philosophy', *Transactions of the Asiatic London Society* (bkz. W2 488/Z. 4, 572); F. Windischmann, ed., *Sankara, sive de theologumenis Vedanticorum*, Bonn, 1833 (bkz. W2 508 n, 607 n./ Z. 4, 596 n., 711 n.); Colebrooke, *Miscellaneous Essays*, London, 1837 (bkz. W2 508 n./Z. 4, 596 n.). Colebrooke, 'Report on the Vedas', *Asiatic Researches*, C. 8 (tarihsiz) (WN 45/Z. 5, 230); Bopp, 'Sundas and Upasunda', *Ardschuna's Reise zu Indra's Himmel*, 1824 (WN 48/Z. 5, 234).

Ahlakın Temeli Üzerine

Bhagavadgita (BM, 213/Z. 6, 314–15).

Sırasıyla 1802 ve 1806–12 tarihli olan *Asiatices Magazin* ve *Asiatic Researches* dışında bırakılacak olursa Grisebach ve Hübscher Hindu diniyle ilgili olan yaklaşık olarak kırk başlık daha verir. Bunlardan on sekizi 1818'den daha önceki bir tarihte yayımlandığı için sadece iki tanesi (Polier ve F. Schlegel'in eserleri) 1818'den önceki döneme ait *Kalan Elyazmalarında* zikredilir. Schopenhauer'in 1818'e kadar başka eserlere ulaşamamış olması muhtemel görünmektedir.

BUDA DİNİ

Schopenhauer atıflarını belirtirken tutarlı biçimde tam tafsilat vermediği için müsait olduğunda Grisebach'ın listesinde verilen ayrıntılara uygun olarak düzeltmeler yaptım. Schopenhauer bu listede bulunmayan fakat kendisinin *Doğadaki İrade Üzerine*'nin "Sinoloji" başlıklı bölümünde sunduğu bibliyografyada görünen eserlere atıfta bulunduğu buraya kaydedilenden daha tam ayrıntıları kullandım.

Kalan Elyazmaları C. 3 ve 4 (MR3 4)

Journal Asiatique (MR 3 66/Hn. 3, 60 (1820); 336/Hn. 3, 305 (1825)); *Asiatic Journal* (MR 3 349/Hn. 3, 317 (1826); 424/Hn. 3, 389 (1828); 658/Hn. 3, 605 (1828–30)); Morrison, *Chinese Dictionary*, 1815 (MR 360/Hn. 3, 55 (1820)); *Sansung fa sou, the principal document of the Buddhist religion* (MR 3 372/Hn. 3, 339 (1826)); Abel

Remusat, *Melanges asiatiques*, 1825 (MR 3 372/Hn. 3, 339 (1826); 37 n. /Hn. 3, 306 n. (1826)); Upham, *The History and the Doctrine of Buddhism*, London, 1829 (MR 3 675/Hn. 3, 621 (1828–30)); I. J. Schmidt, *Geschichte der Ost-Mongolen und ihres Fürstenhauses*, St. Petersburg, 1829 (MR 4 47/Hn. 4/i, 33 (1830–31)); B. Hodgson, *Transactions of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland*, London, 1828, I. J. Schmidt, *Mémoires de l'Académie de St. Petersbourg* (MR 4 455/Hn. 4/ii, 91 (1852–60)).

Doğadaki İrade Üzerine (WN)

"Sinologie", WN 130–1 n./Z. 6, 327 n. Schopenhauer aşağıdaki eserleri verir, fakat ben her birinde küçük ve önemsiz farklılıklarla, her iki listede de bulunduğu durumlarda eserlerin ayrıntılarını Grisebach'ın listesine göre düzelttim: 1. I. J. Schmidt, *Dsanglun oder der Weise und der Thor*, St. Petersburg, 1843; 2. I. J. Schmidt, *Several lectures delivered to the Academy of St. Petersburg in 1829–32*; Schopenhauer muhtemelen Grisebach'ın listesini verdiği aşağıdaki dersleri kasteder: *Ueber einige Grundlehren des Buddhismus*, 1829, *Ueber einige Grundlehren des Buddhismus*, 1830, *Ueber die sogenannte dritte Welt der Buddhaisten als Fortsetzung der Abhandlungen über die ihren des Buddhismus*, 1831, *Ueber die tausend Buddhas einer Weltperiode der Einwohnung oder gleichmässigen Dauer*, 1832; 3. I. J. Schmidt, *Forschungen im Gebiete der älteren religiösen, politischen und litterarischen Bildungsgeschichte der Völker Mittelasiens, vorzüglich der Mongolen und Tibeter*, St. Petersburg, 1824; 4. I. J. Schmidt, *Ueber die Verwandtschaft der gnosisch-theosophischen Lehren mit den Religionssystemen des Orients, vorzüglich dem*

Buddhismus, Leipzig, 1828; 5. I. J. Schmidt, *Ssanang Ssetsen Chung-Taidschi, Geschichte der Mongolen und ihres Fürsthauses*, St. Petersburg, 1829; 6. Schnieffer, 'Melanges Asiatiques tires du Bulletin Historico-Philol. de l'Acad. d. St. Petersburg', içinde iki Almanca inceleme, Tome I, 1851; 7. Samuel Turner, *Gesandtschaftsreise an den Hof des Teshoo Lama. Aus dem Englischen*, 1801; 8. J. Bochinger, *Sur la connexion de la vie contemplative, ascetique et monastique chez les Indous et chez les peuples bouddhiques*, Strasbourg, 1831; 9. *Journal Asiatique*, C. 7, 1825; 10. E. Burnouf, *Introduction à l'histoire du Bouddhisme indien*, Paris, 1844; 11. Rgya Tch'er Rol Pa, Tibet dilinden çev.: Foucaux, 1848; 12. Chi Fa Hian, *Foe Koue Ki*, Çince'den çev.: Abel Remusat, Paris, 1836; 13. *Description du Tibet*, çev. Bitchourin & Klaproth, 1831; 14. Klaproth, *Fragments Bouddhiques*, 1831; 15. Spiegel, *Liber de officiis Sacerdotum Buddhicorum*, Bonnae, 1841; 16. Spiegel, *Anecdota Palica*, 1845; 17. Fausböll, *Dhammapadam, Hovniae*, 1855; 18. Buchanan, 'On the Religion of the Burmas', ve C. Körösa, 'Analyses of the Books of the Kandshur', dahil üç makale, *Asiatic Researches*; 1839; 19. Sangermano, *The Burmese Empire*, Rome, 1833; 20. Turnour, *The Mahawanzo; and a prefatory essay on Pali Buddhistical literature*, Ceylon, 1836; 21. Upham, *The Mahaavansi: the Raja Ratnacari and the Raya-vali*, London, 1833; 22. Upham, *The History and doctrine of Buddhism*, London, 1829; 23. Hardy, *Eastern Monachism*, London, 1850; 24. Hardy, *Manual of Buddhism in its modern development*, London, 1853; 25. C. F. Koeppen, *Die Religion des Buddha*, 1857; 26. *Archiv für wissenschaftliche Kunde von Russland*, ed. Erman, C. xv, Heft 1, 1856'da Pal-laji Çincesinden 'Buda'nın Hayatı'.

Schopenhauer'ın "Sinologie"de bunlardan başka atıfta bulunduğu Budacılığa dair eserler: *Asiatic Journal*, 1826; Morrison, *Chinese Dictionary*, Macao, 1815; Neumann, 'Die Natur- und Religions-Philosophie der Chinesen, nach den Werken des Tchu-hi', Illgen, *Periodical for Historical Theology*, C. VII, 1837'deki bir makale (Grisebach sadece *Asiatische Studien*, Leipzig, 1837'de Neumann'ın ismiyle listesine alır. Ne var ki bu iki makalenin tarihlerinin aynı olduğu hesaba katılacak olursa aynı makaleden söz ediyor olabilirler).

İrade ve Tasavvur Olarak Dünya. C. 1. (W1)

Chi Fa Hian, *Foe Koue Ki*, Çince'den çev. Abel Remusat, Paris, 1836 (bkz. W1 381/Z. 2, 472); Upham, *The History and Doctrine of Buddhism*, London, 1829 (bkz. W1 484/Z. 2, 592).

İrade ve Tasavvur Olarak Dünya. C. 2. (W2)

I. J. Schmidt, *Über das Mahajana and Pradchna-Paramita der Bauddhen*, 1836 (bkz. W2 275/Z. 3, 321-2); Rgya Tch'er Rol Pa, Tibet dilinden çeviren: Foucaux, Paris, 1848 (bkz., W2 400 n./Z. 4, 473 n.); Upham, *The History and Doctrine of Buddhism*, London, 1829 (bkz. W2 488/Z. 4, 572); Hardy, *Manual of Buddhism in its modern development*, London, 1853; Taylor, *Prabodha Chadro Daya*, London, 1812; Sangermano, *The Burmese Empire*, Rome, 1833; *Asiatic Researches*, Köppen, *Die Religion des Buddha*, 1857; Obry, *Du Nirvana indien*, Amiens, 1856; ve T. Burnet, *Histoire du Manicheisme* (bkz. W2 503-4/Z. 4, 592); Hardy, *Eastern Monachism*, London, 1850; I. J. Schmidt, *Geschichte der Mongolen und ihres Fürstenhauses*, St. Petersburg, 1829; Colebro-

oke *Transactions of the Royal Asiatic Society* içinde (bkz. W2 508 n./Z. 4, 596 n.); *Asiatic Researches* (bkz. W2 608/Z. 4, 712); E. Burnouf, *Introduction a l'histoire du Buddhism Indien*, Paris, 1844 (bkz., W2 623/Z. 4, 730); I. J. Schmidt, *Ueber die Verwandtschaft der gnosisch-theosophischen Lehren mit den Religionssystemen des Orients, vorzüglich dem Buddhismus*, Leipzig, 1828 (bkz. W2 624/Z. 4, 731).

Ahlakın Temeli Üzerine

Journal Asiatique; C. IX, Meng-Tseu, ed. Stan. Julian, 1824; *Livres sacres de l'orient*, tarihsiz (BM 186 n./Z. 6, 132 n.).

Parerga ve Paralipomena, C. 1 ve 2 (P1 2)

F. Buchanan, 'On the Religion of the Burmese', *Asiatic Researches*, C. vi, 1839 (P1 116 n./Z. 7, 132 n.); I. J. Schmidt, *Forschungen im Gebiete der akeren religiösen, politischen und litterarischen Bildungsgeschichte der Völker Mittelasiens, vorz üglich der Mongolen und Tiber*, St. Petersburg, 1824 (P1 116 n.; P2 153/Z. 7, 132 n.; Z. 9, 168); Sir G. Stanton, *An Enquiry into the propermode of renderingthe word of God in translatingthe Sacred Scriptures into the Chinese Language*, London, 1848 (P1 116 n./Z. 7, 132 n.); S. Hardy, *Eastern Monachism*, London, 1850 (P2 84 n., 358/Z. 9, 95 n.; Z. 10, 395); S. Hardy, *Manual of Buddhism*, London, 1853 (P2 84 n., 276/Z. 9, 95 n.; Z. 10, 300); Klaproth, *Fragmens Bouddhiques in the Nouveau Journal asiatique*, 1831; Koeppen, *Die Lamaische Hierarchie*, tarihsiz (P2 153/Z. 9, 168); I. J. Schmidt, *Sanang Ssetsen Chung-Taidschi, Geschichte der Mongolen und ihres Fürstenhauses*, St.

Petersburg, 1839; *Lettres edificantes & curieuses*, 1819 (P2 203/Z. 9, 221); Sangermano, *The Burmese Empire*, Rome, 1833; *Asiatic Researches*, C. vi, ix (P2 276/Z. 9, 300); Obry, *Du Nirvana indien, ou de l'affranchissement de l'âme apres lamort, selon les Brahmans et les Bouddhistes*, Amiens, 1856 (P2 401/Z. 10, 441).

Bu eserlerden sadece iki tanesi 1818 tarihinden önce yayımlanmıştır. Bunlar: Morrison, *Chinese Dictionary*, Macao, 1815; ve Samuel Turner, *Gesandtschaftsreise an den Hof des Teshoo Lama. Aus dem Englischen*, 1801.

Schopenhauer'in ölümünden sonra açılan kitaplığında listelenmiş olup da özellikle Budacı düşünceyle ilgili olan eserlerden sadece üçü 1818 tarihinden evvel yayımlanmıştır. Bunlar: M. Ozeray, *Recherches sur Bouddhou*, Paris, 1817; Abel Remusat; *Le livre des recompenses & des peines, traduit du chinois avec des notes & des éclaircissements*, Paris, 1816; ve Samuel Turner, *Gesandtschaftsreise an den Hof des Teshoo Lama, Aus dem Englischen*, 1801. Budacı düşünceyle özellikle ilgili olan başlıkların toplam sayısı Grisebach'ın listesinde otuz sekiz, Hübscher'in listesinde ise kırk dördtür.



“Karanlıktan şikâyet eder, bir bütün olarak varoluşun anlamını, fakat özellikle de bizimle bütün arasındaki münasebeti anlamadan ömrümüzü tükettiğimizden yakınırsınız. Şu halde sadece hayatımız kısa değildir, fakat bilgimiz de bütünüyle onunla sınırlıdır;

çünkü ne doğumumuzdan önceki zamana ne de ölümümüzden sonraki zamana bakabiliriz. O nedenle bilincimiz, deyim yerindeyse, geceleyin bir an için çakıp sönen bir şimşekten başka bir şey değildir. Dolayısıyla sanki bir ifrit, şaşkınlığımızdan [ve onun verdiği sıkıntı ve tedirginlikten] şeytanca bir zevk almak için bilgimizin kalanının tamamını bizden muzırca bir niyetle esirgemiş gibidir.

Bizim hayatımız ölümden alınmış bir borç olarak görülebilir; uyku da bu durumda bu borç için her gün ödenen faiz olacaktır. Ölüm açıkça kendisinin bireyin sonu olduğunu ilan eder, fakat onda yeni bir varlığın tohumu yaşamaya devam eder.”

Eğer bilmemiz gerektiği gibi bilseydik, istememiz çocukların istemesinden farksız olur muydu? Ve böyle sınırsız sorumsuz istemeyle dünya bugün olduğu gibi yangın yerine döner miydi?



online satış:
www.saykitap.com 7,50 TL

ISBN 978-605-02-0148-2



SAY YAYINLARI



SCHOPENHAUER

BİLİM VE BİLGELİK

Toplu Eserleri - 13

SAY

BİLİM VE BİLGELİK

Arthur Schopenhauer

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

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

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

Arthur Schopenhauer

BİLİM VE BİLGELİK

Çeviren:
Ahmet Aydoğan

say

Say Yayınları

Schopenhauer / Toplu Eserleri 13

Bilim ve Bilgelik

Özgün adı: *Die Welt als Wille und Vorstellung*, Bd. II, Kap. 6: Zur Lehre von der abstrakten, oder Vernunft-Erkenntniß. *Parerga und Paralipomena*, Bd. I, Kap. VI: Zur Philosophie und Wissenschaft der Natur.

Yayın hakları © Say Yayınları

Bu eserin tüm hakları saklıdır. Yayınevinden yazılı izin alınmaksızın kısmen veya tamamen alıntı yapılamaz, hiçbir şekilde kopyalanamaz, çoğaltılamaz ve yayımlanamaz.

ISBN 978-605-02-0318-9

Sertifika no: 10962

Çeviren: Ahmet Aydoğan

Sayfa düzeni: Tülay Malkoç

Baskı: Gülmat Matbaacılık

Topkapı/İstanbul

Tel: (0212) 577 79 77

Matbaası sertifika no: 18005

1. baskı: Say Yayınları, 2014

Say Yayınları

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

Telefon: (0212) 512 21 58 • Faks: (0212) 512 50 80

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

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

Genel Dağıtım: Say Dağıtım Ltd. Şti.

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

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

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

İÇİNDEKİLER

Hazırlık

Modem Bilimin İndirgemeciliği: Prokroustēs'in

Demir Yatağı 7

BİLİM VE BİLGELİK

Doğabilimleri ve Felsefe 19

Bilim ve Bilgelik..... 23

Şuur, Hafıza ve Hatırlama 29

Kavram ve Kavrayış 37

Kavram Bilgisi - Kavrayış Sezgisi..... 49

Genel Olarak Mantık Üzerine..... 81

Mantık ve Muhakeme Kabiliyeti Üzerine..... 89

Kıyaslar Üzerine..... 95

Felsefenin İşi..... 111

Metafizik İhtiyacı 119

Hazırlık

Modern Bilimin İndirgemeciliği: Prokroustēs'in Demir Yatağı*

Bilimin verileri doğrultusunda, Galileo, Newton ve onların takipçilerinden hareketle oluşturulmuş mevcut dünya görüşümüz, kendisi Aydınlanmanın çocuğu olan, modern dünyevi toplumun temelini teşkil eder. Aslında çağdaş bakış açımız indirgemecidir ve bütün fenomenlerin nihayetinde temel parçacıkların karşılıklı etkileşimleri açısından izah edilmesini öngörür. İndirgemeciliğin belki de en yalın tanımı on dokuzuncu yüzyılın başında Simon Pierre Laplace'a izafe edilebilir. Onun şu sözü

* Stuart A. Kauffman, *Reinventing the sacred: a new view of science, reason, and religion* (Basic Books 2010) isimli kitaptan seçilip derlenmiştir.

(Bir hazırlık metni olarak konulmuş olan yazı kitapta Schopenhauer'in vaktiyle bir öngörü veya kestirim sadedinde söylediği şeylerin yüz elli yılı aşkın bir süre sonra işin içinde olan birisinden gelen itiraf mahiyetindeki teyididir. Ne var ki geldığımız noktada işler artık öylesine şirazesinden çıkmış, sırf işimize geldiği için yanlış seçip göz göre göre doğruya ayak diremek tabiatımızı öylesine çarpıtmıştır ki bir yanlışın itirafı, ne kadar samimi olursa olsun, doğruyu bulmamıza yetmiyor, tıpkı bir şakul gibi, sadece bir uçtan bir başka uca savrulmamıza ve böylece hatt-ı şakulden bir kez daha uzaklaşmamıza vesile oluyor. Nitekim ulaştığı son merhaleler itibarıyla artık bizzat modern bilim problem olarak gördüğü şeyleri çözmeye yetersiz kaldığını teslim edip *réductionismee* sırt çevirirken ve bu aşamada hiç olmazsa artık önümüzde muamma olarak duran şeyi biteviye kesip biçmek yerine, ufku-muzu bütünün talep ettiği vüsatı kucaklayacak derecede genişletmeye çalışmamakta, vaktiyle bir çözüm tarzi olarak telaffuz edilmiş olan şey, yine Schopenhauer'den hareketle oluşturulmuş olan *evolution créatrice* ısıtılıp yeniden tedavüle sürülmektedir. ./..

bunun delilidir: “Evrendeki bütün parçacıkların konum ve hızları verilseydi, yeterli bir zekâ evrenin bütün geleceğini ve geçmişini hesaplayabilirdi”. Nobel ödüllü fizikçi Stephen Weinberg’in herkesin bildiği bir demecinde söylediği gibi: “Bütün açıklayıcı oklarımız, toplumlardan insanlara, uzuvlardan, hücrelere, biyokimyadan, kimyaya: nihayetinde fiziği gösterir.” Ve Weinberg ilave eder: “Evren hakkında ne kadar çok şey biliyorsak o kadar anlamsız görünüyor.”

İndirgemecilik dünyayı bugün tek söz sahibi durumunda olan çok güçlü bir bilime götürdü. Bunun için yirminci yüzyıl fiziğinin iki temel direğini, Einstein’ın genel izafiyet nazariyesini ve kuantum fiziğindeki yaygın standart modeli düşünmek yeterlidir. Moleküler biyoloji indirgemeciliğin bir ürünüdür, İnsan Genome Projesi de onun çocuğudur.

Ne var ki Laplace’ın hareket halindeki parçacıkları sadece tesadüfen vuku bulan *hadiseler*le imkân tanır. Burada anlamlara, kıymetlere, fiillere, eylemlere yer yoktur. Açıklamasında *hadiseler*den başka bir şeye yer vermeyen indirgemeci dünya görüşü yirminci yüzyılın ortalarında varoluşçuların saçma, anlamsız bir evren içerisinde yaptığımız insani tercihlerle anlam ve değer bulmaya çalışmalanna yol açtı. Ne ki indirgemeciler için varoluşçuların ileri sürdükleri delil ve temellendirmeler

Yeri gelmişken şunu da belirtmek gerekir, ismi bir zamanlar bu kavramla birlikte anılan Bergson’un bütün kitap boyunca bir kez bile zikredilmemesi gayet manidardır. Bizim gibi ülkelerde vakayı âdiyeden sayılan ve artık yadırganmaz hale gelmiş olan bu durum her şeye rağmen batıda hâlâ dikkat edilen, titizlik gösterilen, en azından ahlaki planda *vitium*-ciddi bir kusur telakki edilen bir zayıflıktır. Fakat değil mi ki adalet er geç yerini bulacaktır: *élan vital*, *evolution créatrice* gibi kavramlarla yirminci yüzyılda ruhçuluğun yeni bayraktan olarak takdim edilen Bergson da başka şeylerin yanı sıra biraz da *lingua francanın* rüzgânını arkasına alarak vaktiyle aynı şeyi Schopenhauer’e yapmış, bütün felsefesinin temel fikirlerinin neredeyse tamamını ona borçlu olduğu halde yirminci yüzyılın başlarında başta kara Avrupası olmak üzere tüm dünyaya bunları kendi ismiyle yaymaktan çekinmemiştir. Ne dilyelim, klmsenln cttlğl yanına kalmıyor.)

parçacıklarının hareket ettiği uzay-zaman kadar boş ve manasızdı. Onların nazarında sorumluluk sahibi kimseler sıfatıyla yaptığımız insani tercihler, bilim aracılığıyla yeteri kadar tahlil edilebilse, nihayetinde fizik tarafından açıklanacak birer tesadüfi hadiseden başka bir şey değildir.

Aşağıda bu indirgemeciliğin yersizliğini ve yetersizliğini göstermeye çalışacağım. Aslında büyük fizikçiler bile artık onun tam meşruiyetinden kuşku duyuyorlar. Biyoloji ve onun evriminin sadece fiziğe indirgenemeyeceğini fakat kendine ait bir meşruiyet sahasının bulunduğunu göstereceğim. Hayat ve onunla birlikte faaliyet¹ evrende doğal olarak var olmaya başladı. Faaliyetle birlikte değer, anlam ve eylem ortaya çıktı ve bunların hepsi evrende hareket halindeki parçacıklar kadar gerçektir. Burada "gerçek" in özel bir anlamı vardır: hayat, faaliyet, kıymet ve fiilin muhtemelen herhangi bir özel organizmada fiziki açıklamaları olmakla beraber *bunların evrim sonucu ortaya çıkışı tek başına fizikten çıkarılamaz veya tek başına fiziğe indirgenemez*. Dolayısıyla hayat, faaliyet, değer ve eylem evrende gerçektir. Buna (evrim veya gelişme sürecinin bazı safhalarında önceden bilinmeyen yeni birtakım özelliklerin) ortaya çıkışı² denir. Weinberg'e rağmen evrende aşağıyı göstermeyen açıklayıcı oklar vardır.

1 (: *agency*: inorganik dünyada tam bir determinizm içerisinde sebep sonuç ilişkisi sonucunda vuku bulan "hadiseler"den farklı olarak organik dünyada canlıların ve hususiyle insanın ortaya çıkmasıyla onların "güya" kendine mahsus saikler ile gerçekleştirdikleri ayrı bir kategori olarak görülmekte ve böylece indirgemeciliğin belirlenimciliğine karşı konulduğu zannedilmektedir. Bu saiklerin *autarkhiasi* ve dolayısıyla onların sevgiyle gerçekleştirilenlerin maddi dünyadan ne kadar bağımsız olduklarının sorgulanabileceği hiç akla gelmemektedir. Redüksiyonizmin başta *humanitas* olmak üzere hemen her sahada yol açtığı bunca tahribat ve doğurduğu böylesine yaygın hoşnutsuzluk neticesinde ve aradan geçen dört yüz yılı aşkın bir zaman diliminden sonra gelinen yer ne yazık ki burasıdır.)

2 (: *émergence*: zuhur. Muhtemelen, on dokuzuncu yüzyıl bilim felsefesi George Henry Lewes'in bilimin sebep sonuç ilişkisine bağlı olarak yaptığı kestirimlerde *resultantın* karşısında yer alan *emergent* ayrımına bağlı olarak.)

Bu yüzden bu zuhur şimdilerde telaffuz edilmeye başlanan yeni bilimsel dünya görüşünün büyük ve önemli bir bölümünü teşkil eder. Buna göre hiçbir fizik kanunu ihlal edilmemesine karşın biyosferdeki hayat, biyosferin evrimi, insani tarihselliğimizin tamlığı ve faaliyet içerisinde olduğumuz gündelik dünyalarımız da bir o kadar gerçektir ve hayatımız için merkezi bir yere sahiptir. Bunlar ne fiziğe indirgenebilir, ne de fizikle açıklanabilir.

Yeni şekillenmeye başlayan bu bilimsel dünya görüşünde zuhur ve onun sözü edilen indirgemeci yaklaşıma meydan okumasından daha da derin ve esaslı olan bir şey daha vardır. Buna Galileo büyüsunün bozulması diyeceğim. Galileo bilardo toplarını eğik yüzeylerde yuvarlayıp kat edilen mesafenin geçen zamanın karesiyle orantılı olduğunu göstermişti. Ve bundan evrensel hareket yasası çıkarıldı. Newton *Principia*'sında bunu takip etti ve bütün modern bilimlerin temelini belirlemiş oldu. Bu zaferlerle birlikte batı dünyası evrende olan her şeyin tabiat kanununun hükmü altında olduğu fikrine ulaştı. Aslında sözü edilen indirgemeciliğin kalbi burada saklıdır. Bir başka Nobel ödüllü fizikçi, Murray Gell-Mann bir tabiat kanununu bir fenomenin düzenliliklerinin elde önceden mevcut olan sıkı yahut kesif tasviri diye tanımlar. Galileo büyüsu belki de bu yüzden bozulmalıdır. Çünkü biyosferin evrimi, insanın içtimai ve iktisadi tarihi tabiat kanunuyla ancak kısmen tarif edilebilir.

Eğer biyosferin evriminin, insanın fenni, içtimai ve iktisadi tarihinin tasvirine tabiat kanunu kâfi gelmiyorsa onun yerini ne alacaktır? Pencereden dışarı bakıp cıvıldaşan hayata kulak verin. Güneş 5 milyar yıldır yeryüzünü aydınlatıyor. Bu gezegende yaklaşık 3.8 milyar yıldır hayat var. Evrende bildiğimiz en karmaşık sistem olan bu hayat ağı hiçbir fizik kanununu ihlal etmiyor ama yine de kısmen kanunsuz ve hiç durmaksızın yaratıcı. Beşeri

tarih ve insanların hayatı da böyle. Akıllara durgunluk verici, haşyet uyandıran bu yaratıcılık hürmet ve ihtiramı hak ediyor.

Bu ardi arkası kesilmeyen yaratıcılık sebebiyle olan biteni bize özgü bir yetersizliğin sonucu olarak fark edemiyor, anlayamıyoruz. Kierkegaard'ın söylediği gibi hayatımızı ileriye doğru, Nietzsche'nin söylediği gibi sanki biliyormuş gibi yaşıyoruz. Hayatımızı sırra, muammaya doğru yaşıyoruz ve bunu inançla ve cesaretle yapıyoruz. Fakat hayatımızı tam olarak anlayamadığımız aralıksız devam eden bir yaratıcılığa doğru yaşamak zorunda kalışımız tek başına aklın hayatımızı yaşamak için yeterli bir kılavuz olmadığı anlamına gelir. Aydınlanmanın kendisine merkez itihaz edindiği akıl hayatımızı yaşamak için kullandığımız tekâmül etmiş, tamamen insani araçlardan yalnızca biridir. Kat ettiğimiz yolun sonunda şimdi geriye dönüp baktığımızda görüyoruz ki aklın kendisi sonunda bizi aklın yetersizliğini kabule götürdü. Bu sebepten ötürü parçalanmış insanlığımızı bütün melekeleriyle yeniden bir araya getirmemiz gerekir. Kendimizi asla tam olarak esrarını çözemeyeceğimiz yaratıcı bir dünyada bütün olarak görmeliyiz. Aydınlanmanın akla bu denli sınırsız itimadı nasıl inkişaf ettiğimiz veya büyük güçlükler ve yanlışlıklar içinde sürüklenip gittiğimizin açıklamasına fevkalade sınırlı bir izah getirir.

Eski Yahudiler ve Grekler batı dünyasını tam ortasından ikiye ayırdılar. Paul Johnson'un *History of the Jews*'de yazdığı gibi, Yahudiler eski dünyanın en iyi tarihçileriydi, bir kavmin ve onların tek ve evrensel tanrısının vaki tarihini inadına yad ediyorlardı. Tarih ve ilerleme fikrimiz Helen-İbrani geleneği üzerine oturan batı dünyamızın bu kısmından gelir. Buna mukabil Grek düşüncesi evrenseldi ve tabiat kanunlarını araştırıyordu. Grekler batı dünyasındaki ilk bilimcilerdir.

Eğer hem tabiat kanunu hem kısmen tabiat kanununun ötesinde olan fasılasız yaratıcılık dünyamızı anlamak için birlikte gerekliyse ve eğer biz bütün insanlar olarak kanun ve bilinemez yaratıcılığın birlikte müessir olduğu bu gerçek dünyada yaşıyorsak batı uygarlığının bu iki kadim merhalesi öngöremeyeceğimiz tarzlarda yeniden bir araya gelebilir. Bu birleşme neticesinde bilim ve *humanitas* arasındaki uzun yangın, her ikisi de Immanuel Kant'ın ilgi alanı içerisindeki konulardan olan saf akıl ile pratik hayat arasındaki hizipleşmenin yaraları sarılabılır. Galileo'nun iddia ettiği gibi bilim bizi hakikate götüren tek yol değildir.

Galileo ve takipçilerinden kaynaklanmış olan indirgeycilik nihayetinde gerçekliği uzamda hareket halinde olan parçacıklar (veya atom-altı zerrecikler) olarak görür. Çağdaş fizik iki büyük nazariye üzerine oturur. Bunlardan ilki Einstein'ın genel izafiyet nazariyesidir ve uzay-zaman ve madde ile ilgilidir ve bu ikisinin madde-nin uzayı egecek tarzda nasıl etkileşimde bulunduğunu araştırır. Ve eğik uzay maddeye nasıl hareket edeceğini "söyler". İkincisi ise standart parçacık fiziği modelidir ve bu gluonlarla birbirine bağlı olan kuvarklar gibi temel atom altı parçacıklar üzerine oturur. Kuvarklar karmaşık atom-altı parçacıkları oluşturur ve bunlar da protonlar, nötronlar, atomlar, moleküller ve benzeri gibi bilinen parçacıkları teşkil eder. En katı ve güçlü şekliyle indirgemecilik organizmalardan Seine nehri kenarında oturan birbirine âşık çifte kadar gerçekliğin tamamını nihayetinde hareket halinde olan parçacıklardan başka bir şey olmadığını iddia eder. Ve buna ilave olarak, nihayetinde, bilim gerektiği gibi yapıldığında, üst düzey varlıklar için açıklamaların alt düzey varlıklarda bulunması gerektiğini ileri sürer. Toplumlar insanlar hakkındaki, insanlar uzuvlar hakkındaki yasalarla, uzuvlar hücreler, hücreler

biyokimya, biyokimya kimya, kimya da sonunda fizik ve parçacık fiziğinin yasalarıyla açıklanmalıdır.

O halde nedir bu indirgemecilik dediğimiz şey? Bu yaklaşım yahut telakki tarzı Descartes, Galileo, Kepler ve Newton zamanından Einstein, Schrödinger ve Francis Crick dönemine kadar bilim temelli dünya görüşümüzü belirleyip biçimlendirmiştir. Bu tarzı telakkinin bilim adamlarının çoğunun hala bağlı olduğu özü yahut ruhu fizikçi Steven Weinberg'in meşhur vecizesinde zapt edilmiştir: "Açıklama okları hep aşağıyı (yani fiziği) gösteriyor". Ve "Evreni ne kadar anlarsak o kadar anlamsız görünüyor". Kısaca indirgemecilik, toplumu insanlar, insanları uzuvlar, uzuvları hücreler, hücreleri biyokimya, biyokimyayı kimya, kimyayı da fizikle açıklayacak olan görüştür. Daha da kabaca ifade etmek gerekirse nihayetinde o bütün gerçekliğin "aşağıda" mevcut fizik temelinde *olan her neyse ondan ibaret* olduğu görüşüdür. Atom-altı parçacıklar teorisinin kuvarkları veya zercikleri ve bunlar arasındaki karşılıklı etkileşimler. Fizik diğer bütün bilimlerin nihayetinde anlaşılmasına katkıda bulunacak temel bilim olarak kabul edilir. Weinberg'in ifade ettiği üzere daha yüksek varlıklara dair her türlü açıklamalar fiziği işaret etmektedir. Ve fizikte de sadece hadiseler, sadece olgular vardır.

Var olan her şeyin en temel antiteler ve onların karşılıklı etkileşimlerinden ibaret olduğu indirgemeci dünyada sadece hadiselere, sadece olgulara yer vardır, orada anlamın, değerlerin yeri yoktur. On sekizinci yüzyıl kuşkuçu filozofu David Hume "olan"dan "olması gereken" in çıkarılamayacağı sonucuna varırken, açıkça kabul etmemekle beraber, muhakemesini bu indirgemeci görüşe dayandırıyordu. İndirgemeci dünya görüşünde değerlerin gerçekliği için bilimin sunduğu bir temel yoktur.

İndirgemeciliği daha iyi anlamak için Aristoteles'ten başlayabiliriz. Bu ilgi çekici olacaktır. Aristoteles bilimsel açıklamanın kıyas yoluyla dedüksiyondan müteşekkil olduğunu ileri sürer, şunun gibi: Bütün insanlar ölümlüdür. Sokrates bir insandır. O halde Sokrates ölümlüdür. Aristoteles batı kültürüne böylece olgu ile ilgili külli - evrensel kurallar (bütün insanlar ölümlüdür) ile başlayıp, daha sonra düşünce ve değerlendirmeye özel durumlar alarak, ardından da evrensel kuralı özel duruma (Sokrates bir insandır) uygulayarak sonuca (Sokrates ölümlüdür) ulaşan bir muhakeme modeli sunar.

Şimdi Newton'un üç hareket yasası ve bir genel çekim kanunundan ibaret olan mekanik yasalardan hatırlayalım. Bunlar Aristoteles'in, bilimsel açıklama külli-evrensel bir kural ile başlayıp, bu kuralın özel durumlara sistematik biçimde uygulanması ile devam eder talimatına gayet güzel bir şekilde uyar.

Newton yasalarının temel bir özelliği belirlenimci olmalarıdır. Kabaca şu şekilde çalışırlar: Üzerinde hareket eden topların bulunduğu bir bilardo masası tasavvur edin. Toplar mekânda "sınır durumlar" ile yani duvarlardaki bantlar, köşelerdeki çukurlar, masa üssüyle sınırlanır. Herhangi bir anda bütün toplar muayyen tarzlarda hareket halindedirler. Kütle merkezlerinin belirli konumları ve bunların da belirli hareket istikametleri ve hızları veya sürat dereceleri vardır. Bu baştaki ve sınır durumlar, özel duruma, "Sokrates bir insandır" küçük öncülüne benzer. Newton'un yasaları bu küçük, özel duruma uygulandığında, bütün topların mevcut konumları ve hızları ile sınır durumlar belli olduğuna göre ve başka toplara veya duvarlara çarpıp geri döndükleri veya bir çukura düştükleri için, her bir topun izleyeceği yolu hesaplamak mümkündür. Eğer toplar tam aynı konumlarla veya aynı ivmelerle yeniden başlatılmış olsaydı her bir topun izleyeceği

yol tam ve dakik biçimde aynı olurdu. Belirlenimcilikle demek istediğimiz şey işte bu tam ve dakik yinelenmedir. Başlangıç şartları ve sınır durumları sistemin inkişafını ve tekâmülünü tam olarak belirlemektedir.

Newton'un ardından daha yüzyıl geçmeden Pierre Simon Laplace onun yasalarını genelleştirip istenilen büyüklükteki kütle veya parçacık kümelerinin aynı esaslar dairesinde hesaplanabileceğini ortaya koydu. Laplace parçacıkların tümünün eş zamanlı olarak hareket yasalarını takip edeceğini fark ederek dipsiz bir zekâ ile mücehhez bir "*daimon*" tasavvur etti. Eğer evrendeki bütün parçacıkların anlık konumları ve hız dereceleri verilecek olursa, diye ilan eder Laplace, bu *daimon* parçacıkların tümünün gelecek bütün tarihini ve ayrıca Newton yasalarının zaman-tersinmesi sayesinde parçacıkların bütün geçmiş hareketlerini bilirdi. Sözün kısası yeterli bir zekâ, içinde bizler ve fiillerimiz de olmak üzere, evrenin tüm geçmişini ve geleceğini evrendeki parçacıkların mevcut konum ve hız derecelerinin kesin bir açıklamasından hesaplayabilecektir.

Galileo'dan beri bu toplar eğik yüzeylerde yuvarlandı ve kat ettikleri mesafenin geçen zamanın karesiyle orantılı olduğu gösterildi. Buna bağlı olarak bilim adamları evrenin ve evrendeki her şeyin Newton, Einstein, Schrödinger tarafından keşfedilen tabiat kanunları ile belirlendiğine ve yönetildiğine inandık. Hatırlanacağı üzere bu inanca "Galileo büyüsü" dedik. Ve bu büyüün etkisiyle 350 yıldan fazla bir zamandır indirgemeciliği ve onun önümüze koyduğu açıklamaları şeksiz şüphesiz doğru kabul ettik.

Bilimde yasaların statüsü bilim adamları ve bilim felsefecilerince uzun boylu tartışılmıştır. En temel soru şuydu: Bunlar metafizik anlamda yani şeylerin nasıl açılıp gelişeceğini kural koyucu biçimde "belirleme ve

hükmetme" anlamında "gerçek" midirler yoksa sadece birer tasvirten mi ibarettirler? Eğer bir bilimsel yasa (fizikçi Murray Gell-Mann'ın gayet veciz bir şekilde ifade ettiği gibi) bir sürecin düzenliliklerinin elimizde önceden mevcut kısa ve etkili bir açıklaması ise o zaman biyosferin bu sürecin neticesinde ortaya çıkışı sözü edilen düzenliliklerden hareketle önceden kestirilebilmeliydi. Ama artık herkes biliyor ki biyosferin evrimi bu bilimsel yasanın kısmen ötesindedir. Dahası başka karmaşık sistemler de onunla bu niteliği (yani önceden kestirilemezliği) paylaşırlar. Ve bugün bizzat bu kanunların sıkı takipçileri bile teslim etmektedir ki bu sürecin düzenliliklerinin ne olduğu ve nasıl bir seyir takip edeceği önceden söylenemez.

Rivayet edilir ki Columbus tayfasıyla birlikte kıyıya ayak bastığında Amerika yerlileri "gemiler"i görmemişlerdi, çünkü gemileri içine yerleştirecek düşünce kategorilerine sahip değillerdi. Bizim durumumuz da şimdi buna benziyor. Baktığımız şeye dair uygun bir nazariyeden yoksun görünüyoruz. Kimi zaman bilim (kimsenin görmediği şeyleri değil herkesin gördüğü) şeyleri yeni bir tarzda görerek ilerler.

BİLİM VE BİLGELİK

DOĞABİLİMLERİ VE FELSEFE*

Sebeplere erişmeden sonuçlarda sona eren bilgi dar anlamda *tecrûbi* bilgidir. Pratik amaçlar için bu genellikle yeterlidir, mesela tedavi ilminde durum böyledir.

Bir yandan Schelling okulunun doğa filozoflarının saçmalıkları, diğer yandan denevciliğin sonuçları birçoklarında öyle bir sistem ve nazariye korkusu doğurdu ki doğa bilimindeki ilerlemenin kafanın yardımı olmaksızın bütünüyle kol gücüyle olacağı beklentisine ve dolayısıyla meseleyi düşünme zahmetine katlanmaksızın yapılacak en iyi şeyin tecrübe etmekten ibaret olduğu zehabına kapıldılar. Onlar zannediyorlar ki ellerindeki fizik veya kimya bilimine ait alet yahut cihazlar kendilerini düşünme yükünden kurtaracak, bunlar kendilerinin yerine düşünecek ve böylece hakikat tecrübelerden ibaret bir dil içerisinde kendiliğinden tezahür edecek. Bu amaçla deneyler tecrübeler yine bu şartlar içerisinde sonsuzca çoğaltılmakta ve böylece fevkalade karmaşık ve neticede bütünüyle saçma, yani asla basit ve doğru bir sonuca ulaştırmayacak deneylerle birlikte operasyonlar icra edilmektedir. Bu operasyonlar tabiatı konuşmaya zorlayan birer mengene işlevi görmektedir.

Buna mukabil düşünen bir kafaya sahip hakiki araştırmacı tecrübelerini mümkün olduğu kadar basit bir düzeyde tutar ve böylece tabiatın açık sesini yalın biçim-

* *Parerga Und Paralipomena*, Bd. 1, Kap. VI: Zur Philosophie und Wissenschaft der Natur'dan seçilip derlenmiştir.

de iştir ve buna uygun bir muhakemede bulunabilir. Çünkü tabiat her zaman ancak bir tanık olarak ortaya çıkar. Söylenenleri destekleyecek misaller bilhassa, Fransızların ve Almanların son yirmi yıl içerisinde uğraştıkları fizyolojik renkler nazariyesi dahil optik biliminin renklerle ilgili bölümünde bulunur.

Ne var ki bir şey unutulmaktadır: Genel olarak ifade edilecek olursa, *en önemli* hakikatlerin keşfine götüren şey ancak deneylerle meydana getirilebilecek nadir rastlanan, saklı gizli fenomenlerin gözlenmesi değil fakat açık ve herkesin bilgisi görgüsü dahilinde cereyan edenlerin incelenmesidir. Bu sebepten ötürü asıl mesele şimdiye dek kimsenin görmediğini görmek değil fakat daha çok şimdiye dek kimsenin düşünmediği bir şeyi düşünmektir. Dolayısıyla bir filozof olmak bir doğa bilimcisi olmaktan çok daha fazla şey talep eder.

Orta çağlar bize tecrübe etmeksizin düşündüğümüzde nereye gideceğimizi gösterdi. Yaşadığımız yüzyıl da düşünmeksizin tecrübe ettiğimizde nereye gideceğimizi ve gençlerimizin eğitimini fizik ve kimya ile sınırlamanın ne gibi sonuçlar doğuracağını gösterecek. Eğer *günümüzün mekanik fiziğinin inanılmaz kabalığı* izah edilmek isteniyorsa bunun sebeplerini Fransızların ve İngilizlerin başından beri Kant felsefesine kör kalmalarında ve Almanların da Hegel'in zihinleri bulandırıp köreltme tertibini sahneye koymasından beri imha edip unutmalarında aramak gerekir. Mekanik fiziğin uzmanları daha yüksek türden her tabiat gücünü, ışığı, sıcaklığı, elektrigi, kimyevi süreci-işlemi ve benzerini hareket, çarpma, basınç ve geometrik şekillenmenin yani muhayyel atomların yasalarına indirgemeye çalışırlar. Onlar utana sıkıla bunlara sadece "moleküller" derler ve aynı sıkılğan

çekingen duygularla açıklamalarında yerçekimi üzerine konuşmaya zar zor cesaret ederler. Hatta onlar bunu bile, *à la Descartes*, bir itme kuvvetinden çıkarmaya kalkarlar ve böylece dünyada itme ve itilenden başka bir şey olmayacaktır, onların anlayabildikleri tek şey budur. Havanın moleküllerinden veya oksijeninden söz ettiklerinde en eğlendirici olmaya başladıkları zamandır. Dolayısıyla onlar için maddenin üç hali mevcuttur: biri ince toz, diğeri onun daha ince, bir üçüncüsü daha da ince halidir. Onların *anladıkları budur*. Bir sürü deney yapan bu adamlar çok az düşünürler ve bu sebepten ötürü en kaba türden gerçekçilerdir. Onlar maddeyi ve çarpmanın yasalarını mutlak manada verili ve bütünüyle anlaşılabilir bir şey olarak görürler ve dolayısıyla bu yasalara yapılan bir atıf onların nazarında bütünüyle tatminkâr bir izah mesabesinde. Bununla beraber gerçekte maddenin bu mekanik güçleri en az bunlar vasıtasıyla izah edilen diğerleri kadar esrarlıdır; nitekim mesela *iltisakın*¹ anlaşılması en az ışık veya elektrik kadar güçtür.

Deney yaparken amelelik kabilinden işlerin çokluğu demek ki bizim bu doğa bilimcilerimizi hem düşünmeye hem okumaya yabancılaştırmaktadır; yapılan deneylerin onlara asla hakikatin kendisini değil, fakat sadece onun keşfi için verileri sağlayabileceğini unutmaktadırlar. Hayat gücünü² inkâr eden ve onun yerine kimyevi güçleri ikame eden fizyologlar da bunlardan pek farklı değildir.

Fransızların her şeyi *mekanik* hadiselerle indirgeme çalgınlığı ve sabit fikri kuşkusuz daha önce sözü edilmiş

1 (: *dle Kohäsion.*)

2 (: *dle Lebenskraft.*)

olan bu kimyevi terkipleri atomların çok ince karışımlarına indirgeme işinden güç ve kuvvet kazanmaktadır. Fakat bunun hakikat için faydası yoktur, bunun için Oken'in (*Obex Licht und Warne*, s. 9) şu ifadesini hatırlatmak isterim: "Evrende hiçbir şey, mutlak olarak hiçbir şey mekanik ilkelerle meydana gelmez." ... Almanlar bu böbürlenen deneycilikten ve onun ameleliğinden mümkün olduğu kadar istifade etmek ve onu sadece laboratuvardan değil fakat aynı zamanda kafalarından da temelli olarak silip atmak için Kant'ın *Metaphysische Anfangsgrunde der Naturwissenschaft*'ını (*Doğabiliminin Metafizik Esasları*) inceleyip araştırmak için çok şey yapacaklar. Araştırma konusu dolayısıyla fizik sık sık ve kaçınılmaz olarak sınırlarını aşip metafiziğin meselelerinin alanına girmektedir; ve elektrikli oyuncaklarından, galvanik pillerinden ve kurbağaların arka ayaklarından başka bir şey bilmeyen doğa bilimcilerimiz felsefi meselelerde hödüklere mahsus böylesi koyu bir cehalet ve kabalık (ki onlara bunların '*Doctores*'i denmektedir) sergilemektedirler. Böyle bir cehalete çoğu zaman binlerce yıldır filozofların zihinlerini meşgul etmiş olan (madde, hareket, değişim gibi) meseleler üzerine akıllarına estiği gibi felsefe yaparken sergiledikleri kibir ve küstahlık eşlik etmektedir. Bu yüzden bunlar Goethe ve Schiller'in hicviyesinden başka bir cevabı hak etmemektedirler:

Zavallı deney şeytanı!

Üstündeki sersemlikten bile haberin yok senin!

Yazık ki *a priori* bir sersemlik bu.

BİLİM VE BİLGELİK*

Zihnimizin farklı işlevlerinin çözümlemesi yapıldığında açıkça görülür ki ister teorik ister pratik bir çerçeve içerisinde olsun onun doğru kullanımı için aşağıdaki şartlar gereklidir:

(1) Nazarı dikkate alınan gerçek şeylerin ve onların bütün esas nitelik ve ilişkilerinin, dolayısıyla *verilerin* tümünün sezgi-algıyla doğru kavranılışı. (2) Bunlardan doğru *kavramların* oluşturulması, dolayısıyla bu niteliklerin doğru soyutlamalar altında *toplanıp hülase edilmesi* ki daha sonra bunlar düşünmenin malzemesi olacaktır. (3) Bu kavramların hem sezilip kavranılan nesneyle, hem kendi aralarında, hem de kavram hazinemizin kalanıyla karşılaştırılması ta ki bunlardan konuya uygun, onu tam olarak kavrayıp kucaklayan doğru yargılar çıksın; dolayısıyla konunun doğru *tetkik ve tahlili*. (4) Bu yargıların *kıyasların* öncülleri olarak bir araya getirilmesi veya *terkibi*. Bu yargıların tercih ve tertibine göre farklı şekillerde yapılabilir ancak bütün ameliyenin gerçek *sonucu* öncelikle buna bağlıdır. Burada gerçekten önemli olan şudur: konuyla ilgili farklı yargıların bu kadar çok mümkün terkibi içinden özgür tartımın¹ tam maksada muvafık ve ikna edici olanları seçmesidir. Ama eğer ilk sıradaki işlemde, yani şeylerin ve ilişki-

* *Die Welt als Wille und Vorstellung*, Bd. II, Kap. XII: Zur Wissenschaftlehre'den seçilip derlenmiştir.

1 (: *de Ueberlegung*: teemmül tedebbür.)

lerinin algılanarak kavranılmasında esas nokta küçük görülmüş veya yeterince önemsenmemişse zihnin daha sonraki ameliyelerinin tümünün doğruluğu yanlışlıktan ileri gelen sonucu önleyemez; çünkü burada veriler yani bütün araştırmanın malzemesi yer almaktadır. Bunların tam ve doğru olarak toplandığından emin olmaksızın önemli meselelerde kesin bir karara varmaktan uzak durmak gerekir.

Bilinç ve umumi manada onun muhtevasının veya bu hüviyetiyle tecrübenin bütününün öğretisi olarak felsefe ya da metafizik (bilimlerin tasnifinin yapıldığı) bu listede² görünmez, çünkü o yeter sebep ilkesinin yapılmasını buyurduğu araştırmayı takip etmez fakat hedef olarak önüne öncelikle bu ilkenin kendisini koyar. Felsefe bütün bilimlerin *basso continuosu*³ olarak kabul edilmelidir fakat onlardan daha yüksek bir sınıfa aittir ve bilimle ne kadar irtibatlıysa neredeyse sanatla da o kadar irtibatlıdır. Nasıl ki müzikte her belirli bölümün *basso continuo*nun kendisine doğru ilerlediği tonaliteye karşılık gelmesi gerekiyorsa her yazar da takip ettiği hatta nispetle (veya uğraştığı bilim dalına göre) döneminde egemen olan felsefenin damgasını taşır. Fakat buna ilave olarak her bilimin de kendi özel felsefesi vardır; ve bu anlamda biz bitkibilim, hayvanbilim, tarih vs. felsefesinden söz ederiz. Bununla makul sınırlar içerisinde konuşulduğunda her bir bilimin, en yüksek yani o bilim

2 (Sözû edilen *İlste* kendilerine hükmeden yeter sebep ilkesinin formuna göre bilimlerin bir tasnifidir. Listeye bu haliyle *Über die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde* § 51'de yer verilmiş, buradaki sınıflandırma önerisine *İrade ve Tasavvur Olarak Dünya'nın* § 7 ve 15'inde kısaca temas edilmiş ve bu liste aynı eserin ikinci cildinin *Über die Lehren die Wissenschaft* başlıklı XII. bölümünde daha basit şekliyle yinelenmiştir.)

3 (: Polifonik müzikte arka plandaki sürekli kalın ses.)

içinde en genel/külli görüş noktasından değerlendirilip anlaşılan belli başlı sonuçlarından fazlasını anlamayız. Bu en genel sonuçlar doğrudan evrensel felsefe ile irtibatlıdır çünkü bunlar ona önemli veriler sağlar ve bunları özel bilimlerin felsefi bakımdan işlenmemiş ham malzemeleri içerisinde arama zahmetinden onu kurtarır. Şu halde bu özel felsefeler kendi özel bilimleriyle asıl felsefe arasında uzlaştırmacı bir bağ yahut vasıta olarak bulunur. Çünkü asıl felsefe eşyanın bütünüyle ilgili en genel açıklamaları vereceği için bu açıklamaların da eşyanın her bir türünün cüzüne indirilebilir ve onun için uygulanabilir olması gerekir. Fakat her bir bilimin felsefesi genel felsefeden bağımsız olarak kendi biliminin verilerinden teşekkül eder. Dolayısıyla sonunda o felsefe bulununcaya kadar onun beklemesi gerekmez fakat önden hareket ettiği takdirde her halükârda gerçek, evrensel felsefeyle bir noktada buluşacak (onunla aynı şeyleri söyleyecek)tir. Beri yandan bu felsefe de özel bilimlerin felsefelerinin doğrulama ve açıklamalarından yararlanabilmelidir; çünkü en genel hakikatin daha özel doğrularla ispat edilebiliyor olması gerekir. Nitekim Dalton ve Pander'in kemirgenlerin iskeletleri üzerine dile getirdiği düşüncelerinde (*Hefte zur Morphologie*, 1824) Goethe hayvanbilim felsefesine dair güzel bir örnek verir. Kilmayer, Lamarck, Geoffroy-Saint-Hilaire, Cuvier ve birçok başkaları, hepsi de hayvan formlarının evrensel benzerliğini, iç ilişkisini, değişmez türünü ve sistematik münasebetini açıkça ortaya çıkardığı kadarıyla aynı bilimle ilgili benzer bir üstünlüğe sahiptir.

Sırf kendileri için ve felsefi bir eğilim olmaksızın uğraş konusu edinilen tecrübi bilimler gözleri olmayan bir çehreye benzer. Ne var ki bunlar kendi çaplarında kabiliyetli olan kimseler için uygun bir uğraş alanıdır, çünkü onlar bu türden ince araştırmalar için, yerine göre

bir ayak bağı bile teşkil edebilecek yüksek melekelerle sahip değillerdir. Böylesi bütün güçlerini ve bütün bilgilerini tek bir sınırlı saha üzerine teksif ederler ve dolayısıyla sair her şeyde tam bir cehalet içerisinde kalmak pahasına bu alanda mümkün olan en tam bilgiye ulaşabilirler. Buna mukabil filozof bütün bilgi alanlarını gözden geçirmeli ve hatta bir ölçüde bunlara bihakkın vakıf olmalıdır. Dolayısıyla ancak teferruatın tetkikiyle ulaşılacak bu mükemmeliyet zorunlu olarak onun yoksun olduğu bir şeydir. O nedenle (sınırlı sahada uzmanlık iddiasında bulunan)lar bir bölüğü sadece çarkları, diğeri sadece zemberekleri, bir üçüncüsü de sadece zincirleri imal eden şu Cenovalı (saat) imalatçıları ile mukayese edilebilir. Buna mukabil filozof bütün bunlardan hareket ve anlamı olan bir bütünü kendi başına imal eden bir saatçi ile kıyaslanmalıdır. Buna ilave olarak evvelkiler bir orkestrada her biri kendi sazının ustası olan müzisyenlere de benzetilebilir; filozof ise büyük bir mükemmeliyetle bütün sazları çalmasa, hatta bunların sadece birini çalsa bile, her sazı kullanmanın esas ve usulüne aşına olması gereken orkestra şefine benzetilmelidir. Scotus Erigena bütün bilimlerini *scientia* adı altında toplar ve bunun karşısına da *sapientia* dediği felsefeyi yerleştirir. Aynı ayrımı Pythagorasçılar da yapıyordu, bunun gayet açık ve temiz biçimde izah edildiği Stobaios, *Florilegium*, c. I, s. 24'de bu görülebilir. Fakat bu iki zihni çaba türünün birbiriyle ilişkisine dair fevkalade yerinde ve etkileyici bir mukayese eskiler tarafından o kadar sık tekrar edilir ki biz artık onun kime ait olduğunu bulup çıkaramayız. Diogenes Laertius (II, 79) onu Aristippus'a, Stobaeus (*Florilegium*, tit. IV, 110) Khios'lu Ariston'a, Aristoteles şarihi Aristoteles'e (Berlin neşri, s. 8) izafe eder, Plutarkhos (*De Puerorum Educatione*, c. 10) ise onu Bion'a atfeder, *qui aiebat, sicut Penelopes*

*proci, quum non possent cum Penelope concumbere, rem cum ejus ancillis habuissent; ita qui philosophiam nequeunt apprehendere, eos in aliis nullius pretii disciplinis sese conterere.*⁴ Bizimki gibi baskın biçimde tecrübi ve tarihi bir çağda bunu hatırlamanın ve hatırlatmanın bir zararı olamaz.

4 (: Filozof Bion, nasıl ki talipleri Penelope'nin kendisiyle birlikte olamadıkları için nedimeleriyle düşüp kalktırsa, felsefeyi kavrayamayanların da güçlerini kuvvetlerini bilginin daha aşağı başka dallarında tükettiklerini gayet zarif ve nükteli bir şekilde ifade ediyordu.)

ŞUUR, HAFIZA VE HATIRLAMA*

Hayvanların bilincine dair tam bir bilgiye ulaşmak mümkündür, ne var ki böyle bir bilinci ancak kendi bilincimizin belli özelliklerini soyutlayarak oluşturabiliriz. Beri yandan içgüdü hayvan bilinciyle yakından ilişkilidir ve bütün hayvanlarda bu içgüdü insanda olduğundan daha gelişkindir; bazı hayvanlarda mekanik içgüdüyü kapsar.

Hayvanlar akıl melekesi olmaksızın anlayışa sahiptir ve dolayısıyla onlarda *algı* bilgisi vardır, fakat soyut bilgi yoktur. Doğru algılar ve aynı zamanda dolaysız illiyet rabitasını (sebep sonuç ilişkisini) kavrarlar, hatta yüksek hayvanlar bu rabitanın birkaç halkasını da takip ederler fakat hayvanların kelimenin gerçek anlamında *düşündükleri* söylenemez. Çünkü onlar *kavramlardan*, diğer bir ifadeyle, soyut tasavvurlardan yoksundurlar. Bunun ilk sonucu gerçek bir hafıza eksikliğidir ve bu en zeki hayvanlar için bile geçerlidir; ve onların bilinci ile insanınki arasındaki temel farkı oluşturan da budur. Tam düşüncelilik¹ geçmişin ve nihai geleceğin, *bu hüviyeti* ile ve şimdiyle irtibatı içinde açık bilincine dayanır. O nedenle bunun gerekli kıldığı özel hafıza tertipli, tutarlı ve düşünen bir hatırlamadır.

* *Die Welt als Wille und Vorstellung*, Bd. II, Kap. 5: Vom vernunftlosen Intellekt.

1 (: *die Besonnenheit*: teemmül, tedebbür, temkin, ihtiyat ve bütün bunların bir sonucu olarak vakar.)

Ne var ki bu ancak *genel kavramlarla* mümkündür çünkü hatırlamanın düzen ve rabitası içinde gerçekleşebilmesi için bütünüyle münferit olan bile onun yardımına ihtiyaç duyar. Zira hayatın akışı içinde aynı ve birbirine benzer türden sınırsız sayıda eşya ve hadise doğrudan her bir münferit şeyin fark edilir ve kendine mahsus hatırasına geçit vermez; buna ne en şümüllü hafızanın gücü ne de zamanımız yetecektir. Bu sebepten ötürü bütün bunlar genel kavramlar altında toplanıp tasniflenerek ve bundan ortaya çıkan nispeten az sayıda ilkeye müracaatla muhafaza edilebilir. Geçmişimizin (tétkik ve teftiş için) düzenli ve elverişli bir mesahası bu ilkeler sayesinde emrimize amadedir. Geçmişin münferit tablolarını zihnimizde ancak algı - sezgi vasıtasıyla canlandırabiliriz fakat o zamandan beri geçmiş zamanın ve onun muhtevasının ancak *in abstracto* bilincinde oluruz ve bu da şimdi muhtevaları ile birlikte günleri ve yılları temsil eden şeylerin ve sayıların kavramları vasıtasıyla olur.

Buna mukabil hayvanların hatırlama melekesi bütün zekâları gibi *algıladıkları* şeyle sınırlıdır ve esas itibariyle kendisini zaten tecrübe edilmiş olan olarak sunan yinelenen bir izlenimden ibarettir çünkü şimdiki algı daha öncekinin izini canlandırır. Dolayısıyla onların hafızaları her zaman hâlihazırda bilfiil mevcut olan bir şeye bağlıdır. Ne var ki sırf bu sebepten ötürü elan mevcut olan daha önceki fenomenin meydana getirmiş olduğu hal ve hissiyatı yeniden uyandırır. Buna bağlı olarak köpek tanıdıklarını bilir, dostu düşmandan ayırır, bir zamanlar dolaştığı yolu, daha önce uğradığı evi tekrar kolayca bulur ve bir kemik parçası ya da bir sopa gördüğünde uygun hal yahut havaya derhal girer.

Her türlü talim ve terbiye bu ayırt edici hatırlama melekesinin kullanımına ve alışkanlığın gücüne dayanır ve bu

sonuncusu hayvanlarda fevkalade güçlüdür. Dolayısıyla algılama düşünmeden ne kadar farklıysa bu terbiye de insan eğitiminden o kadar farklıdır. Gerçek hafızanın iş göremez hale geldiği muayyen durumlarda biz de salt algılayıcı hatırlama ile sınırlı kalırız ve bu ikisi arasındaki farkı kendi tecrübemizden çıkarabiliriz. Mesela daha önce ne zaman ve nerede gördüğümüzü hatırlamaksızın bize tanıdık gelen birisi ile karşılaştığımızda; benzer şekilde ilk çocukluğumuzda akıl meleğimiz henüz gelişmemişken bulunduğumuz ve bu sebepten ötürü bütünüyle unuttuğumuz bir yeri ziyaret ettiğimizde; lakin şimdi önümüzde olanın uyandırdığı intibai daha önce zaten var olmuş veya tecrübe edilmiş bir şey olarak hissettiğimizde durum böyledir. Hayvanların bütün hatırlamaları bu türdendir. Buna ancak şu kadanni ilave etmemiz gerekir, en zeki hayvanların durumunda bu salt algılayıcı hafıza yine ona yardım eden belli bir *muhayyile* düzeyine yükselir ve mesela o an orada olmayan efendisinin hayali bu sayede köpeğin gözünün önünden geçer ve içinde ona dönük bir özlem uyandırır; nitekim efendisinin yokluğu uzayacak olursa köpek onun için her yere bakacaktır.

Aynı zamanda onların rüyaları da bu muhayyileye dayanır. Dolayısıyla hayvanların bilinci hal içerisindeki hadiselerin birbirini takip edişinden ibarettir, ne var ki bunların hiçbirisi ortaya çıkışından evvel gelecek veya ortadan kayboluşundan sonra geçmiş olarak mevcut değildir, bu münhasıran insan bilincinin ayırt edici özelliğidir. Bu sebepten dolayı hayvanlar bizden sınırsız derecede daha az *acı duyarlar*, çünkü onlar *yaşadıkları anın* doğrudan getirdiklerinden başka acı bilmezler. Fakat yaşanan anın genişlemesi bahis konusu değildir; buna mukabil bizde ıstırabımızın sebeplerinin çoğunu içinde barındıran gelecek ve

geçmiş iyice genişler, bunların gerçek muhtevasına sadece ihtimal dâhilinde olanlar eklenir ve böylece arzu ve korkunun önüne sınırsız bir alan açılmış olur. Halbuki bunlarla rahatsız edilmeyen hayvanlar sadece tahammül edilir olsa bile yaşadıkları her bir anın tadını sessiz ve sakince çıkarırlar. Ayrıca *münhasıran* yaşanan âna ait olan ıstıraplar çoğu zaman sadece fiziki olabilir.

Hayvanlar aslında ölümü de hissetmezler; onu ancak ortaya çıktığında idrak edebilirler ve zaten o zaman da artık yokturlar. Dolayısıyla bir hayvanın hayatı sürekli bir şimdidir. O teemmülsüz tefekkürsüz şimdinin içine gark olmuş olarak yaşar; ve aslında insanların da büyük çoğunluğu çok az bir tefekkür ve tezekkürle yaşar. Hayvanların burada sözünü ettiğimiz zihin yapılarının bir başka sonucu bilinçlerinin çevreleriyle tam uyumlandırılmasıdır. Hayvan ile harici dünya arasında hiçbir şey bulunmaz; fakat bizimle dünya arasında her zaman onunla ilgili düşüncelerimiz ve tasavvurlarımız vardır ve bunlar çoğu zaman bizi ona, onu bize ulaşılmaz hale getirir. Ancak çocukların ve hemen hiç eğitim görmemiş kimselerin durumunda bu duvar zaman zaman o kadar inceler ki bunların içinde ne olup bittiğini bilmek için etraflarında olan biteni görmemiz yeterlidir.

Dolayısıyla hayvanlar ne kasıtlı ne riyakâr olabilirler; onlar hiçbir şeyi ihtiyaten saklamazlar. Bu bakımdan bir cam su bardağı madeni bardak karşısında ne ise bir köpek de insan karşısında odur ve köpeğin bizim için bu kadar sevimli olmasında bunun payı büyüktür. Kendimizde çoğu zaman saklamayı tercih ettiğimiz bütün bu eğilim ve duyguların onda basitçe ve açıkça gözler önüne serilmiş olduğunu görmek bize büyük bir zevk verir. Umumiyetle hayvanlar deyiş yerinde ise her zaman elleri açık oynarlar; gerek aynı gerekse

farklı cinsten olsun birbirilerine karşı davranışlarını bu sebepten ötürü bu kadar büyük bir zevk ile seyrederiz. Onların davranışları insanlarınkinden farklı olarak belli bir masumiyet damgası ile ayırt edilir; halbuki aklın ve onunla birlikte ihtiyat yahut düşünüp taşınmanın işin içerisine karışmasıyla bu tabii masumiyet insanların davranışından çekilmiştir. Bunun yerine insan davranışı kasıt veya taammüdün² damgasını taşır ki hayvanların her türlü davranışının temel karakteristiği bunun yokluğu ve dolayısıyla anın içtepisiyle belirlenmesidir. Dolayısıyla kelimenin gerçek anlamında kasıt veya maksat hiçbir hayvanın güç yetirebileceği bir şey değildir; bir maksadı tasavvur ve takip etmek insanın ayrıcalığıdır; ve bunun çok önemli sonuçları vardır. Elbette göçmen kuşların veya arılarınki gibi bir içgüdü ve ayrıca sürekli ve inatçı bir arzu, mesela köpeğin kayıp olan efendisine duyduğu türden bir özlem, bir maksadın ortaya çıkışına yol açabilir fakat bununla karıştırılmamalıdır.

Bütün bunların nihai temeli insan zekâsı ile hayvan zekâsı arasındaki ilişkide bulunur ve bu şu şekilde de anlatılabilir. Hayvanların sadece *doğrudan* bilgisi vardır, bizse bizim buna ilave olarak dolaylı bilgiye de sahibiz; ve dolaylı bilginin doğrudan bilgi üzerinde birçok şeyde, mesela trigonometri ve analizde, kol gücü yerine makine işinde sahip olduğu üstünlük burada da ortaya çıkar. Dolayısıyla bir kez daha ifade edebiliriz: hayvanların sadece *tek* veya *basit* bir zekâsı vardır, bizim ise hem algılayıp - kavrayan, hem düşünüp tasarlayan *çifte* zekâmız vardır; ve bu ikisinin ameliyeleri çoğu zaman birbirinden bağımsız olarak gerçekleşir. Bir şeyi algılar ve bir başka şeyi düşünürüz. Keza çoğu zaman bunlar birbiriyle irtibatlıdır. Meselenin bu şekilde ortaya konul-

2 (: *die Vorsätzlichkeit.*)

ması bilhassa bizim yukanda insan sakınganlığına zıt olarak sözünü ettiğimiz hayvanlara özgü açıklık ve saflığı anlamamızı sağlar.

Mamafih *natura non tacit saltus*³ yasası, her ne kadar tabiat hayvanlarınkinden insanların zihnine hasıl ettiklerini husule getirme aşamasında en büyük adımı atmışsa da, hayvanların zihni ile ilgili olarak bile büsbütün devre dışı bırakılmamıştır. Kuşkusuz en yüksek hayvan türünün en seçkin cinslerinde zaman zaman zayıf da olsa düşünmenin, akletmenin, sözleri anlamamanın, tasarlamanın, temkinin, teemmülün izine rastlanır ve bu her zaman hayretimizi mucip olur. Bu türden en çarpıcı özellikleri filler sergiler; yüksek derecede gelişkin zihinleri zaman zaman iki yüz yılı bulan bir ömürlük itiyat ve tecrübe ile genişler ve desteklenir. İyi bilinen menkıbelerde kaydedildiği üzere filler ekseriya, taammüt denilebilecek önceden tasarlamanın açık işaretlerini vermiştir ve bu her zaman hayvanlarda sair her şeyden fazla şaşkınlığımıza sebep olur. Terziden hıncını şiş batırarak çıkaran bir filin hikâyesi mesela böyle bir hikâyedir. Mamafih buna benzer bir başka hadiseyi unutulup gitmesin diye burada bilhassa nakletmek istiyorum çünkü bunun doğruluğunun mahkeme kayıtlarıyla tevsik edilebilme üstünlüğü var. 1830 yılının 27 Ağustos'unda İngiltere, Morpeth'te Baptist Bernhard'ın, fili tarafından öldürülmüş bir bakıcının şüpheli ölüm vakasının araştırıldığı resmi soruşturma (*Coroners inquest*) yapıldı. Ortadaki delillerden anlaşılan şuydu ki iki yıl önce bakıcı fili ağır bir şekilde kırıp gücendirmişti; ve aradan iki yıl geçtikten sora fil ortada hiçbir sebep yokken fakat gayet elverişli bir fırsatı kaçırmayarak birdenbire bakıcısını yakalayıp un ufak etmişti (O günkü *Spectator* ve diğer

3 (: Tabiat sıçrama yapmaz.)

İngiliz gazetelerine bakınız). Hayvanların zihin yapısı ile ilgili özel malumat için Leroy'un harikulade kitabı, *Sur l'intelligence des animaux* (yeni baskı, 1802) tavsiye ederim.

KAVRAM VE KAVRAYIŞ*

Duyular üzerindeki dış tesir (intiba) ve sadece onun kendi başına içimizde uyandırdığı ruh hali şeylerin mevcudiyeti ile birlikte ortadan kaybolur. Dolayısıyla bu ikisi öğrettikleri ile gelecekte davranışımıza kılavuzluk edecek olan asıl *tecrübeyi* kendi başına oluşturmaz. Bu intibain muhayyilenin muhafaza ettiği hayal yahut sureti intibain kendisinden de zayıftır; ve günden güne daha da zayıflar ve zaman içerisinde bütünüyle kaybolur. Geriye tek bir şey kalır: o ne bu intibain birdenbire kayboluşuna ne de onun suretinin tedricen kayıplara karışmasına tabidir ve dolayısıyla zamanın gücünden masun ve muaftır: *kavram*. Şu halde *tecrübenin* öğrettiği şey onda biriktiriliyor olmalıdır ve hayatta atacağımız adımlar için güvenilir bir kılavuz olarak uygun olan sadece odur. O nedenle Seneca haklı olarak ifade eder: *Si vis tibi omnia subjicere, te subjice rationi*¹ (*Ep.* 37). Ve ben de buna ilave ediyorum: gerçek hayatta başkalarından üstün olmanın (*überlegen*) temel şartı düşünceli veya ihtiyatlı olmak (*überlegt*),² bir başka deyişle, kavramlara uygun olarak çalışmaya koyulmaktır.

* *Die Welt als Wille und Vorstellung*, Bd. II, Kap. 6: Zur Lehre von der abstrakten, oder Vernunft-Erkennniß'ten seçilip derlenmiştir.

1 [: Eğer her şeyi kendinize tabi kılmak istiyorsanız o zaman akla tabi olun.]

2 [: *überlegen*, fiil olarak üstüne düşünmek, düşünüp taşınmak, ölçüp biçmek, teraziye vurmak vb.; aynı fiilin ortacı veya sıfat fiili *überlegt* ise, düşünceli ihtiyatlı, basiretli vb. anlamlara gelir.]

Zihnin kavram gibi önemli bir aleti aşikâr ki sözcükle, bu safi ses ile aynı şey olamaz, ki bir his veya seziş olarak o anla beraber kaybolur veya işitmenin bir hayali olarak zamanla ölür gider. Fakat kavram açık bilinci ve muhafazası sözcüğe bağlı olan bir tasavvurdur. Bu sebepten ötürü Grekler söz, kavram, bağ - münasebet, düşünce, tasavvur ve akla ilkinin adıyla, ó λόγος diyorlardı. Ancak kavram sadece bağlı olduğu sözcükten değil fakat aynı zamanda teşekkül ettiği kavrayış - algılardan da bütünüyle farklıdır. O bu duyu izlenimlerinden bütünüyle farklı bir mahiyettedir; ama çok uzun bir zaman geçtikten sonra bile onları değişmemiş ve azalmamış olarak tekrar geri vermek için bütün kavrayış - algı sonuçlarını kendisinde toplayabilir; *tecrûbe* ancak böyle ortaya çıkar. Fakat kavram algılananı veya hissedileni muhafaza etmez; o daha çok bütünüyle değişmiş bir kalıp içinde esas veya asli olanı ama bu sonuçların uygun bir temsili olarak muhafaza eder. Nitekim çiçekler değil fakat onların çok ince yağları, uçucu özleri aynı koku ve aynı meziyetlerle muhafaza edilebilir.

Kılavuzu doğru kavramlar olan davranış neticede kastedilen gerçeklikle örtüşür. Eğer şeylerin ve bir arada var olan ve birbirini takip eden hallerin sayısız çokluğuna ve çeşitliliğine bir göz atacak ve ardından konuşmanın ve yazmanın (kavramların işaretleri) bize buna rağmen ne zaman ve nerede olursa olsun her şey ve her nispet-ilişki hakkında doğru bilgi sağlayabilmesini şöyle bir düşünecek olursak kavramların paha biçilmez kıymetini anlarız; çünkü görece *az sayıda* kavram bünyesinde sınırsız sayıda şey ve vaziyeti barındırır ve onları temsil eder. Düşünmemizde *soyutlama* da karşılaştırılacak ve her yöne çekip çevrilecek bilginin daha kolay kavranması için faydasız yükün atılmasıdır. Dolayısıyla gerçek şeylerde elzem olmayan ve sadece karşılığa sebebiyet

veren birçok şey atlanır ve böylece *in abstracto* (soyutta) tasavvur edilen az fakat esaslı kayıt yahut belirlenimlerle iş görülür. Fakat nasıl ki genel kavramlar sadece düşünmeden ve gerçek belirlenimlerin terk edilmesinden teşekkül ediyor ve dolayısıyla ne kadar genel iseler içleri de o ölçüde boş ise bu yolun veya yöntemin faydası da daha önce elde edilmiş bilginin *işlenmesiyle* sınırlıdır. Bilgimizde içerilen öncüllerden sonuçlar çıkarmak da bu işleme ameliyesine dâhildir.

Buna mukabil yeni kavrayış muhakeme melekesinin yardımıyla ancak sezgi - algı bilgisinden elde edilebilir çünkü ancak bu bilgi tam ve zengindir. Ayrıca kavramların muhtevası ve şümulü birbiriyle ters orantılı olduğu dolayısıyla bir kavram *altında* ne kadar çok şey düşünülürse *onda* o kadar az şey düşünüldüğü için, kavramlar dereceli bir dizi, en özelden en genele doğru bir silsilei meratip oluştururlar; bunun alt ucunda skolastik gerçekçilik, üst ucunda da adcılık³ neredeyse haklıdır. Çünkü en özel kavram neredeyse müfret yahut münferittir ve dolayısıyla neredeyse gerçektir; en genel kavram yani varlık (bağ fiilin mastarı) ise neredeyse bir sözcükten başka bir şey değildir. Dolayısıyla gerçeğe ineksizin bu türden genel kavramlar içinde kalan felsefi sistemler sözcüklerle hokkabazlık yapmaktan pek de farklı değildir. Zira nihayetinde her türlü tecrit (soyutlama) tasavvura dayanır, onu ne kadar devam ettirirsek geriye o kadar az şey kalmış olur.

Bu yüzden mütemadiyen safi hudutsuz soyutlamalar içerisinde dönüp dolaşan günümüzün şu felsefe taslaklarını okuduğum zaman bütün dikkatime rağmen çok geçmeden neredeyse onlarla ilgili bir şey düşünemez hale geliyorum, çünkü onlarda düşünecek malzeme bulamıyor, boş kabuklarla uğraştığım zannına kapılı-

3 (: *der Nominalismus.*)

yorum, öyle ki sanki bu çok hafif cisimleri savurmaya çalışırken tecrübe ettiğimize benzer bir duygu veriyor. Burada kuvvet ve ayrıca gayret de mevcuttur fakat bunları bir başka hareket hasıl etme kabiliyetini doğurmak için üstlenecek nesne yoktur. Her kim bunu tecrübe etmek isterse Schelling'in takipçilerinin, daha da iyisi Hegelcilerin eserlerini okusun.

Basit kavramlar çözümlenemez oldukları için zorunlu olarak böyle olacaklardır; dolayısıyla bunlar asla analitik bir yargının konusu olamazlar. Bunu imkânsız buluyorum çünkü bir kavramı düşünüp tasavvur ettiğimiz vakit aynı zamanda onun muhtevasını da ifade edebilmemiz gerekir. Genellikle basit kavramların örnekleri olarak gösterdiklerimiz kavram değil fakat kısmen duyuların, mesela belirli bir renginkiler gibi, duyuları, kısmen de bizce *a priori* bilinen algı kalıplarıdır ve dolayısıyla aslında *sezgi-algı bilgisidir*⁴ nihai unsurlarıdır. Ne var ki granit yerbilim için ne ise bu da bütün tasavvurlarımızın sistemi için odur; sezgi - algı bilgisi de burada daha ötesine gidemediğimiz, her şeyi destekleyen nihai sert zemin gibidir.

Bir kavramın *açık seçikliği* sadece onu yüklemlerine ayırabilmemizi değil fakat aynı zamanda bunları, hatta onların soyutlamaları olması halinde bile, bir defa daha çözümlayebilmemizi gerekli kılar, böylece bu sonunda sezgi - algı bilgisine ulaşınca ve dolayısıyla onu somut şeylere bağlayınca kadar devam edecektir. Öyle ki bunların açık algısıyla nihai soyutlamaları doğrular ve böylece hem bunların hem de bunlara dayanan daha yüksek soyutlamaların tümünün gerçekliklerini temin etmiş oluruz. Dolayısıyla kavram yüklemeleri ifade edilmez açıktır yönündeki mutlak açıklama yeterli değildir. Çünkü bu yüklemelerin ayrıştırılması belki başka

4 (: *anschauenden Erkenntnis*.)

kavramlara götürebilir; o nedenle bütün bu kavramlara gerçekliği veren algıların nihai temeline ulaşmaksızın bu böyle devam edebilir. Mesela "ruh" kavramını alalım ve onu yüklemelerine ayrıştıralım: "düşünen, isteyen, gayri maddi, basit, mekân işgal etmez, yok olmaz varlık". Burada hiçbir şey açık seçik düşünülmemiştir, çünkü bu kavramların unsurları algılarla doğrulanamaz, zira beyinsiz bir düşünen varlık midesiz hazmeden bir varlıktan farksızdır.

Kavramlar değil sadece algılar gerçekten açıktır; kavramlar olsa olsa seçik olabilirler. O nedenle algı bilgisi yegâne karmaşık soyut bilgi diye açıklandığında "açık ve karmaşık"ın yan yana getirilmesi ve eş anlamlılar gibi kullanılması aynı zamanda saçmadır da, çünkü yalnızca bu karmaşık olduğu söylenen bilgi seçik bilgidir. Bu önce Duns Scotus tarafından yapıldı, fakat aslında Leibniz de bu görüşteydi ve onun *Identitas indiscernibilium*'u buna dayanır. Kant bunu *Saf Aklın Eleştirisi*'nde çürütmüştü, bunun için ilk baskının 275. sayfasına bakınız.

Yukarıda temas edilen kavramla sözcüğün ve dolayısıyla lisan ile aklın yakın münasebeti nihayetinde şuna dayanır: *Zaman*, deruni ve harici kavrayışı ile birlikte baştan sona bütün bilincimizin formudur. Öte yandan kavramlar soyutlama ile ortaya çıkmıştır ve her türlü münferit şeyden farklı olan tümüyle genel tasavvurlardır. Bu hüviyetleri ile onlar belli bir ölçüde nesnel bir varlığa sahiptir ve bu bakımdan zaman içerisindeki bir sıra yahut diziyeye dâhil değildirler. Dolayısıyla ferdi bilincin doğrudan şimdisinin bir parçası olmak ve böylece bir zaman dizisinin içerisine girebilmek için onların belli ölçüde muayyen şeylerin tabiatına yaklaşmaları, münferitleşmeleri ve duyuların bir tasavvuruna bağlanmaları gerekir: bu sözcüktür. Binaenaleyh bu kavramın hissedilir işaretidir ve bu hüviyetiyle o onu *sabitlemenin*, diğer

bir deyişle, onu zaman formuna bağlı olan bilince canlı bir şekilde getirmenin, ve böylece nesnelere ne mekân ne zaman tanıyan genel *universali*adan ibaret olan akıl meleğimiz ile zamana bağlı, hissi ve bu ölçüde sadece hayvani olan bilinç arasında bir bağ kurmanın zorunlu vasıtasıdır. Kavramların keyfi ihzarı,⁵ dolayısıyla hatırlanması ve hıfzedilmesi bizim için ancak bu suretle mümkün ve müsaittir; kavramlarla yapılacak işlemler, yani, yargılama, çıkarım, karşılaştırma, sınırlama ve benzeri yine ancak bu suretle mümkündür.

Kuşkusuz kavramların zaman zaman bilinci işaretlerinden bağımsız olarak kapladıkları vakidir, bir muhakeme silsilesini sözcükleri zamanında düşünemeyecek kadar hızlı yürüttüğümüz zaman durum böyledir. Fakat böyle haller aklın yüksek kullanımını gerekli kılan istisnalardır ve akıl buna ancak dil sayesinde ulaşabilir. Sağır-dilsizlerin durumuna baktığımızda akıl melekesinin kullanımının dile ne kadar bağlı olduğunu anlarız; eğer bunlar dilin hiçbir türünü öğrenmemiş iseler maymun veya fillerden daha fazla akıl emaresi göstermeleri zordur; çünkü akıl melekeleri *actu* değil neredeyse tamamen *potenti*adır.

Bu sebepten ötürü söz ve konuşma açık düşünme için vazgeçilmez vasıtalarıdır. Fakat nasıl ki her vasıta, her aygıt aynı zamanda ayak bağıdır ve destek olduğu gibi köstek olur, dil için de aynı durum söz konusudur. Çünkü o içinde sınırsız derecede ince ayrımları barındıran akışkan ve değişken tasavvurları belli katı, değişmez formlara girmeye zorlar ve sabit hale getirerek aynı zamanda onlara pranga vurur. Önümüze konulan bu engeli birkaç dil öğrenerek kısmen kaldırabiliriz; çünkü o zaman düşünce bir kalıptan diğerine konulur, her bir kalıpta şeklini bir ölçüde değiştirir ve dolayısıyla giderek her bir kalıp ve kabuktan kurtulur. Böylece onun asıl

5 (: *die Reproduktion*: anıkla(n)ma.)

özü bilince daha açık seçik gelir ve ilk başta sahip olduğu değişim kabiliyetini yeniden kazanır.

Mamafih eski diller bu görevi yenilerden çok daha iyi yerine getirirler çünkü yenilerden büyük farklılıkları sebebiyle aynı fikir onlarda gayet farklı bir tarzda anlatılacak ve dolayısıyla çok farklı bir şekle veya kalıba bürünecektir. Bunun yanı sıra eski dillerin daha kusursuz grameri düşüncelerin ve münasebetlerinin daha sanatkârane ve daha kusursuz inşasını mümkün kılar. Dolayısıyla geçmişte Grek veya Roma dünyasının bir ferdi belki kendi dilinden memnun ve mutlu olabilirdi; fakat yeni dünyanın tek bir *patoisından*⁶ başka bir şey anlamayan kimse bu sefaletini yazma ve konuşmada hemen ele verecektir; çünkü onun düşünmesi bu sefil, beylik kalıplara sıkı sıkıya bağlı olduğu için kaçınılmaz olarak eğilmez bükülmez ve tekdüze görünecektir. Kuşkusuz deha sair her şeyde olduğu gibi bunu da telafi etmenin bir yolunu bulacaktır; mesela Shakespeare'de böyledir.

Burke, *Inquiry into the Sublime and Beautiful*, P. 5, sect. 4 ve 5'te benim birinci cildin § 9'unda izah ettiğim şeyin tamamen doğru ve oldukça tafsilatlı bir açıklamasını verir: Bir konuşmanın sözleri zihinde kavrayışa dayalı tasavvurlar, resimler canlandırılmaksızın mükemmelen anlaşılır. Fakat o bundan tamamen yanlış bir sonuca varır: sözcükleri herhangi bir tasavvurla ilişkilendirmeksizin duyar, anlar ve kullanır. Halbuki bundan şu sonucu çıkarmalıydı: bütün tasavvurlar (*ideas*) kavrayışa bağlı olarak oluşturulan temsiller (*images*) değildir fakat bilhassa sözcüklerle ifade edilmesi gerekenler safi kavramlardır (*abstract notions*) ve bunlar tabiatları gereği algılanabilir⁷ değildir. Sırf sözcükler kavrayışa bağlı tasavvurlardan tamamen farklı olan safi genel kavramları ilettikleri için bütün dinleyiciler mesela bir hadisenin aktarımı esnasında aynı kavramları alımlayacaklardır.

6 (Fr.: köylü dili; bozuk dil.)

Fakat eğer olur da daha sonra bu hadiseyi zihinlerinde vuzuha kavuşturmak isterlerse her biri muhayyilesinde anlatılanlara dair farklı bir *resim* veya *temsil* oluşturacak ve bu sadece görgü tanığının sahip olduğu doğru resimden hatın sayılır ölçüde farklı olacaktır. Her olgunun her bir anlatımıyla kaçınılmaz olarak tahrif olmasının başta gelen sebebi (elbette başka sebepleri de vardır) burada aranmalıdır. İkinci anlatıcı muhayyilesindeki resimden tecrit ettiği kavramları nakleder ve bir üçüncü anlatıcı bunlardan yine kendine göre ikincinin anlattığından daha da farklı bir resim yahut tasavvur oluşturur. Bu defa da üçüncü anlatıcı bunları kavramlara dönüştürür ve bu süreç böyle devam eder. Kendisine aktarılan kavramlara sınıksız yapışacak ve bunları bir sonrakine nakledecek kadar duygusuz olan kimse en güvenilir nakilci olacaktır.

Kavramların özü ve tabiatıyla ilgili bulabildiğim en iyi ve en mantıklı açıklama Thomas Reid'in *Essays on the Powers of Human Mind*, C. II, Essay 5, ch. 6'dadır. Bu daha sonra Dugald Stewart tarafından *Philosophy of the Human Mind*'da reddedilmiştir. Böyle bir adama kâğıt ziyan etmemek için kısaca ifade edeyim ki günümüz dünyasında kayırma ve eş dost yardımıyla hak edilmiş şöhrete kavuşmuş olan çoklarından biri de budur; o sebeple burada ancak tavsiye yerine geçmesi için bu sığ kafanın karalamalarına bir saat bile ayrılmasının zaman israfı olacağını söyleyebilirim.

Asilzade skolastik Pico della Mirandola aklın mücerret tasavvurlar, *müdrîke* veya *anlama yetisinin*⁸ de kavrayışa bağlı tasavvurlar melekesi olduğunu zaten anlamıştı. Nitekim *De Imaginatione*, bl. 11'de anlama yetisi ve aklı birbirinden açık biçimde ayırır ve sonuncusunu insana özgü akıl yürütme melekesi, öncekini de melekere hatta Tanrı'ya mahsus bilgi türüne akraba olan sezîş

8 (Sırasıyla: *die Vernunft; der Verstand.*)

melekesi⁹ diye izah eder. Spinoza da gayet doğru olarak akli genel kavramlar oluşturma melekesi diye tarif eder (*Ethica*, II, prop. 40, schol. 2). Eđer gerisinde son elli yıldır Almanya'nın bütün bu filozof müsveddelerinin *akıl* kavramıyla oynadıkları maskaralıklar olmamış olsaydı elbette bu tür Őeylerin sözünü etmeye lüzum kalmazdı. Ćnk bunlar utanmaz bir küstahlıkla bu isim altında bütünüyle asılsız ve uydurma bir Őey, dolaysız, metafizik, sözüm ona duyum üstü bir bilgi melekesi yutturmak istiyorlar. Buna mukabil gerĕek akla da anlama yetisi diyorlar ve onlara tamamen yabancı bir Őey olduğu iĕin asıl anlama yetisini ise bütünüyle görmezden geliyor ve onun seziş işlevlerini duyarlığa atfediyorlar.

Her ĕareye, her ayrıcalığa, her üstünlüğe derhal yeni mahzurlar veya köstekler musallat olur,¹⁰ dünyadaki her Şeyde olduğu gibi hayvanlara nazaran insana büyük stnlkler sağlayan akıl melekesi iĕin de bu böyledir; nitekim o da beraberinde kendine özgü mahzurlar getirir ve hayvanların asla düşmeyeceği yanlışların yollarını aĕar. Akıl melekesi ile insan iradesi önünde hayvan iĕin kapalı olan bütünüyle yeni bir saik türü aĕılmıř olur. Bunlar soyut *saikler*, safi düşünceler veya tasavvurlardır ve hiĕbir surette her zaman tecrübeden ĕıkarılmazlar. Ekseriya bunlar insana sadece başkalarının konuşmaları ve rnekleri, Şifahi veya kitabi aktarım yoluyla ulaşırlar. Bu tür saiklerin *düşünce* veya *tasavvura* ulaşmasıyla birlikte insan hata veya yanılığa karşı korunmasız kalır.

Fakat her yanılığ er veya geĕ mutlaka zarar verir ve yanılığ ne kadar büyükse bu zarar da o kadar büyüktür.

9 (Sırasıyla: *diskursive*; *intuitive*.)

10 (Ya da: ...iltisak ediyor, bünyesinde bir gedik aĕarak ona nüfuz ediyorlarsa...)

Ferdi yanlıgısına sıyanet eden¹¹ bir gün onu tazmin ve telafi edecek ve çoğu kez ağır bir bedel ödeyecektir. Ve aynı şey daha geniş ölçekte bütün milletlerin yaygın yanlışları için de geçerlidir. Bu sebepten ötürü ne kadar tekrar edilse azdır, nerede karşılaşsaksak karşılaşalım her yanlış insanlığın düşmanı olarak takip edilip mutlaka kökü kazınmalıdır. Şu da ilave edilmeli ki, ayrıcalıklı veya hatta tasvip görüp cevaz verilmiş yanlışlar diye bir şey olamaz. Hekimin yarasına dokunduğu hasta gibi insanlar hep bir ağızdan yaygara koparsalar dahi düşünür bunlara saldırmakta asla zafiyet göstermemelidir.

Hayvanlar hiçbir zaman tabii yoldan uzaklaşmazlar çünkü onun saikleri sadece, yegâne mümkün hatta yegâne gerçeğin alanı olan algı dünyasında¹² bulunur. Buna mukabil safi tasavvur yahut tahayyül edilebilir olan, dolayısıyla aynı zamanda asılsız, imkânsız, anlamsız ve saçma olan her şey soyut kavramlara, tasavvurlara ve sözcüklere girer. Şimdi akıl melekesi herkese ama muhakeme kabiliyeti pek az kimseye verildiği için neticede insan aldanmaya açıktır çünkü o herhangi birinin kulağına soktuğu tasavvur edilebilir her vehmin kucağına terk edilir. Bunlar onu bir saik olarak iradesi üzerine etki ederek her türden terslik ve budalalıklara, duyulmadık taşkınlıklara, keza hayvan tabiatına en zıt eylemlere sürükleyebilir.

Bilgi ve yargının el ele gittiği hakiki irfan ve terbiye¹³ ancak az kimsede gerçekleşebilir ve daha da azı onu özümseyip hazmedebilir. İnsanların büyük çoğunluğu için her yerde bir tür talim onun yerini alır. Bu daha önce işi bozacak herhangi bir tecrübe, anlayış ve yargı

11 (: *hegen*: aynı zamanda azlı tutmak, bağına basmak, üstüne pervane olmak vb. anlamları da vardır.)

12 (43. sayfadaki 7 numaralı dipnotla karşılaştırmız.)

13 (: *eigentliche Bildung*.)

gücü ortaya çıkmamışsa, örnek, alışkanlık ve belli kavramlara dair çok erken ve sağlam intiba ile gerçekleşir. Daha sonra sıkı sıkıya sarıldığımız düşünceler bu şekilde aklımıza sokulur ve sanki *doğuştan sahipmişiz* gibi eğitim öğrenimle sarsılmazlar ve bunlar çoğu zaman, hatta filozoflar tarafından bile böyle kabul edilir. Bu suretle insanları doğru ve makul olan veya en saçma ve anlamsız olanla aynı çabayı göstererek etkileyebiliriz. Mesela onları şu veya bu saplantıya huşu ile yaklaşmaya ve bunların isimleri anıldığında kendilerini sadece bedenlen değil fakat bütün ruhlarıyla da yerlere kapanmaya alıştıırabiliriz; sözcükler, isimler, en tuhaf heveslerin müdafaası için mallarını ve canlarını seve seve tehlikeye atmaya; şuna veya buna sebepsiz yere en yüksek hürmeti veya en derin itibarsızlığı atfetmeye ve buna bağlı olarak derin kanaatle herkesi yüksek veya küçük görmeye; Hindistan'da olduğu gibi onları her türlü hayvani gıdadan uzak durmaya veya canlı hayvandan hâlâ sıcak ve titreyen parçaları kesip çiğ çiğ yemeye ... alıştıırabiliriz. Mesela yalnızca üç kişiyi gün ışığının sebebinin güneş olmadığına sağlam biçimde ikna etmiş olsaydık çok geçmeden insanların arasında bunu yaygın bir kanaat olarak yerleşmiş göreceğimizi umut edebilirdik. Almanya'da Hegel'i, bu iğrenç ve sersem şarlatanı, bu benzeri görülmemiş ikinci sınıf saçmalıklar yazarını bütün zamanların en büyük filozofu olarak ilan etmek mümkündü. Yirmi yıldır binlerce kişi körü körüne ve kesin bir şekilde buna inanıyor ve hatta Almanya dışında Danimarka Akademisi onun şöhretini desteklemek amacıyla benim yanlışlarımı ortaya çıkarmaya çalışıyor ve onu *summus philosophus* olarak kabul etmek istiyordu (Bu bahisle ilgili olarak benim *Grundprobleme der Ethik*'imin önsözüne bakınız). Demek ki bunlar akıl melekesinin varoluşunda saklı ve yargı gücünün eksikli-

ği sebebiyle baş gösteren mahzurlardır. Bunlara çıldırma ihtimali de eklenmelidir. Hayvanlar çıldırmaz, her ne kadar etoburlar öfkeden deliye dönebilir, otoburlar da bir tür cinnet hali yaşayabilirler ise de.

KAVRAM BİLGİSİ-KAVRAYIŞ SEZGİSİ*

Kavramların malzemesini algı - kavrayış bilgisinden aldıkları ve buna binaen düşünce dünyamızın genel yapısının algı dünyasına dayandığı gösterildi. Dolayısıyla ara aşamalar yoluyla da olsa her kavramdan geriye ya doğrudan çıkarıldıkları algılara ya da kendileri de onların birer soyutlaması olan kavramlara gidilebilmelidir. Diğer bir deyişle kavramlar örneklerle ilişkisi bakımından soyutlamalara yardıma hazır olan algı - kavrayışlarla doğrulanabilmelidir. Bu kavrayışlar böylece bütün düşüncemizin gerçek muhtevasını sağlarlar, ne zaman eksik olsalar kafamızda kavramlar değil fakat sadece sözcükler vardır. Bu bakımdan zihnimiz bir tedavül bankasına benzer ve eğer muteber olacaksa dolaşıma soktuğu bütün senetlerin bedellerini talep edildiğinde ödeyebilmesi için bu bankanın kasasında yeterli nakit parası olması gerekir. Burada algılar nakit para, kavramlar parayı temsil eden senetlerdir. Bu anlamda algılara gayet yerinde olarak *asli*, kavramlara ise *tali* temsiller - tasavvurlar denilebilir. Buna mukabil skolastiklerin Aristoteles'ten (*Metafizik*, VI, 1 1; XI, 1) esinlenerek gerçek şeyleri *substantiae primae*, kavramları da *substantiae secundae* diye adlandırmaları pek uygun değildir.

Kitaplar sadece tali temsilleri aktarırlar. Bir şeyin algıdan yoksun kavramları onun sadece genel bilgisini verir.

* *Die Welt als Wille und Vorstellung*, Bd. II, Kap. 7: Vom Verhältniß der anschauenden zur abstrakten Erkenntniß.

Şeyleri ve onların ilişkilerini tam olarak ancak sözcüklerin yardımı olmaksızın saf, açık seçik algılarla gözümüzde canlandırabildiğimiz kadarıyla anlarız. Birçoklarının felsefe yapmalarının esasını oluşturan kelime kelime açıklamak, kavram kavram karşılaştırmak aslında kavram alanları ile oynamak ve durmadan onların yerlerini değiştirmektir ve bunu da hangisinin ötekini kapsadığını, hangisinin berikinde içerildiğini görmek için yaparlar. Bu yolla olsa olsa sonuçlara - hükümlere ulaşırsınız; fakat sonuçlar bile aslında yeni bilgi vermezler. Bilakis bunların bize gösterdiklerinin tamamı bilgide zaten mevcuttur; belki bu bilginin hangi bölümünün söz konusu duruma uygulanabileceğini bu sonuçlar vasıtasıyla öğrenebiliriz. Buna karşılık hissedip algılamak, şeylerin bize kendi kendilerine konuşmalarına izin vermek, bunlar arasındaki yeni ilişkileri sezip kavramak ve ardından katiyetle malik olmak için bunların tümünün tortusunu alıp kavramlarda biriktirmek: bize yeni bilgiyi veren işte budur.

Şu var ki neredeyse herkes bir kavramı diğeriyle karşılaştırabilmesine karşın kavramları algı - kavrayışlarla karşılaştırma yetisi seçkin bir azınlığa verilmiş bir bağıştır. Mükemmeliyet derecesine göre bu bağış, bu kabiliyet anlayış, yargı gücü, basiret - feraset ve dehanın şartıdır. Halbuki kavramları birbirleriyle karşılaştırma yeteneği ile netice muhtemelen akıl yürütme yoluyla vasil olunan düşüncelerden az daha fazlasıdır. Her türlü halis ve hakiki bilginin en iç cevheri bir algı - kavrayıştır; her yeni hakikat de böyle bir algı - kavrayışın meyvesidir. Her özgün düşünme tasavvur veya hayallerle yapılır; muhayyile bu yüzden düşünmenin bu kadar zorunlu bir aygıtıdır ve muhayyile olmaksızın zihinler asla büyük bir şey ortaya koyamazlar; bunun tek istisnası matematiktir. Buna mukabil özünde algı - kavrayış çekirdeği olmayan safi soyut tasavvurlar gerçeklikten yoksun bulutsu olu-

şumlara benzer. İster öğretmeyi esas alsınlar, ister şiiri gaye edinsinler her yazma ve konuşmanın nihai hedefi yazarn okura kendisinin yola çıktığı algı - kavrayış bilgisine kılavuzluk etmesidir; eğer böyle bir gayesi yoksa zaten kötü demektir. Bu sebepten ötürü gerçek her şeyin tefekkür ve müşahedesi gözlemciye yeni bir şey sunar sunmaz bu onun hakkında okuduğu ve duyduğu her şeyden daha öğretici olur. Zira aslında meselenin temeline incek olursak her türlü hakikat ve bilgelik, hatta şeylerin nihai sın, gerçek olan şeylerde saklıdır ama kesinlikle *in concreto* ve tıpkı maden filizinin içinde saklı olan altın gibi; mesele onun nasıl çıkarılacağıdır. Halbuki bir kitaptan hakikati olsa olsa ancak ikinci elden öğrenebiliriz, o da her zaman değil...

Gerçekten kötü olanlar bir tarafa bırakılacak olursa birçok kitapta yazar, eğer bütünüyle tecrübi bir muhtevaya sahip değilse, muhakkak *düşünmüştür*, ama *sezip idrak* etmemiştir; sezip kavrayarak değil düşünerek yazmıştır. Onları böyle vasat ve sıkıcı yapan tam da budur. Çünkü yazarn düşündüğünü herhalde biraz gayret etse okur da düşünebilirdi; çünkü o temada zaten *zımnen* mevcut olanın mantık ve muhakeme mahsulü fikirlerle örülmüş halî, onun daha tafsilatlı izahatıdır. Fakat bu yolla dünyaya gerçek anlamda yeni hiçbir bilgi gelmez; o ancak eşyanın yeni bir cihetinin kavranılışı, doğrudan sezilip idrak edilişi anında husule gelir. Bu sebepten ötürü bir yazarn düşünmesinin temelini bir *kavrayış* yahut *seziş* teşkil etmesi halinde onun yazdıkları sanki okurun hiçbir zaman olmadığı bir diyardan yazılmış gibidir, çünkü her şey taze ve yenidir zira onlar her türlü bilginin asli kaynağından doğrudan çıkarılmışlardır. Burada bahis konusu edilen farklılığı gayet kolay ve basit bir misalle izah edeceğim. Her basmakalıp yazar derin tefekkür halini veya donup kalmış şaşkınlığı: "Tıpkı bir

heykel gibi duruyordu” diyerek kolayca tasvir edecektir. Fakat Cervantes: “Tıpkı üzeri kumaşla örtülü bir heykel gibiydi; çünkü rüzgar kıyafetlerini kımıldatıyordu” der (*Don Quixote*, K. VI, bl. 19). Bu şekilde bütün büyük kafalar her zaman *sezgi ve kavrayışın kucağında düşünmüşler* ve düşünmelerinde bakışlarını dosdoğru hep onun üzerinde tutmuşlardır. Bunların birbirine en uzak olanlarının bile çoğu zaman teferruatta uzlaşıp buluşmalarında başka şeylerin yanı sıra bunu görüp tanırız. Bunun tek sebebi onların hepsinin gözlerinin önünde bulunan aynı şeyden, yani dünyadan, sezilip kavranılan gerçeklikten söz etmeleridir. Haddizatında onların hepsi belli bir ölçüde aynı şeyi söylerler ve diğerleri onlara asla inanmazlar. Ayrıca bu onların ifadelerinin yerli yerindeliği ve özgünlüğünde de görülüp fark edilir, zira o ifadeyi kavrayış doğurduğu için her zaman mevzua tıpatıp uyar. Onların bu özelliği beyanlarının naifliğinde, temsil - tasavvurlarının tazeliğinde, teşbihlerinin çarpıcı etkisinde de görülür. Bütün bunlar istisnasız büyük kafaların eserlerini farklı kılar; halbuki diğerlerinin eserlerinde bunlar her zaman eksiktir. Bu sebepten ötürü bu sonuncuların ellerinin altında bulunan her zaman sadece bayat ve yavan ifade kalıpları ve basmakalıp teşbih ve temsillerdir. Ve onlar bütün yavan boşlukları içinde bayağılıklarını gözler önüne serme korkusuyla kendilerini asla çocuksu olmaya bırakmayı göze alamazlar. Bu sebepten ötürü Buffon demişti: *Le style est l'homme même.*¹

Sıradan kafalar şiir yazmaya kalktıklarında ellerinde soyut olarak elde edilmiş, birkaç beylik, hatta basmakalıp fikir, ihtiras, soylu duygu ve benzeri vardır; şiirlerinin kahramanlarına bunları atfederler. Bu şekilde bu kahramanlar bu görüşlerin sadece ete kemiğe bürünmüş hali olurlar ve bu sebepten ötürüdür ki bunların kendisi

1 (: Üslubu beyan aynıyla insan.)

belli bir ölçüde soyutlamadır ve dolayısıyla soluk ve sıkıcıdır. Felsefe yapmaya kalktıklarında ellerinde birkaç hudutsuz kavram vardır, bunları sanki cebir denklemi çözüyormuş gibi sağa sola gelişigüzel yerleştirirler ve bunlardan bir şey çıkacağını umut ederler. En fazla bunların hepsinin aynı şeyi okuduklarını görürüz. Kaldı ki cebir denklemlerini—ki şimdilerde buna diyalektik diyorlar—taklit ederek bu soyut kavramları böyle gelişigüzel yerleştirmek suretiyle bize kesin ve güvenilir sonuçlar da sunmazlar; çünkü burada sözcük tarafından temsil edilen kavram cebir harfleriyle gösterilenler gibi müspet ve muayyen tarzda belirlenmiş bir nicelik değil fakat bocalayan, belirsiz, eğip bükülebilen bir şeydir.

İşin aslı şu ki her türlü düşünme yani soyut kavramları birbirine ulama ameliyesi malzemesi itibariyle olsa olsa daha önce sezilip kavranılmış olanın hatırlanışındır ve bu da dolaylı olarak yani bütün kavramların temelini oluşturduğu kadıyla böyledir.

Buna mukabil gerçek bilgi yani dolaysız bilgi sadece algı, bizatihi yeni, taze kavrayıştır. Fakat aklın şekillendirdiği ve hafızanın muhafaza ettiği kavramların tümü bilinçte aynı anda asla mevcut olmazlar; belli bir anda bunların ancak çok küçük bir adedi bilince verilir. Beri taraftan, algıda verileni kavrariken sarf olunan enerji, ki genel olarak her şeyin temeli aslında bunda her zaman *virtualiter* (bilkuvve) içerilir ve temsil edilir, bilinci bir anda bütün gücüyle doldurur. Dehanın öğrenime² sınırsız üstünlüğü buna dayanır; eski klasik bir yazanın metni karşısında onun şerhi veya yorumu ne ise dehanın karşısında da öğrenim odur. Esasen bütün hakikat ve bütün bilgelik nihayetinde *algı - kavrayışta* yatar; fakat ne yazık ki bu ne muhafaza edilebilir ne de başkalarına aktarıla-

2 [*die Gelehrsamkeit*: daha doğrusu ne kadar geniş ve hudutsuz olursa olsun ...öğrenim neticesinde elde edilene...]

bilir. Olsa olsa böyle bir aktarımın *nesnel şartları* plastik ve tasviri sanatlarla saflaştırılıp açıklanarak, şiirle ise çok daha dolaylı bir yoldan, başkalarına sunulabilir; fakat bir o kadar da herkesin elinde olmayan ve her zaman herkesin sahip olmadığı *öznel şartlara* dayanır. Aslında yüksek mükemmeliyet dereceleri itibarıyla bu tür şartlar ancak küçük bir azınlığın üstünlüğü ve ayrıcalığıdır.

Ancak en zayıf bilgi, soyut ikinci dereceden bilgi, kavram, asıl bilginin safi gölgesi, kayıtsız şartsız aktarılabilir. Eğer algı - kavrayışlar aktarılabilir olsaydı o zaman bu zahmete değer bir aktarım olurdu; fakat nihayetinde herkes derisinin ve kafatasının içinde kalmak ister ve kimse bir başkasına yardım edemez. Kavramı algı - kavrayıştan zenginleştirmek şiir ve felsefenin sürekli çabasıdır. Fakat insanın temel hedefleri *amelidir*; ve algıda kavranılanın ardında onda izler bırakarak kalması bunlar için yeterlidir, bu izler sayesinde o bir sonraki benzer durumda onu tekrar tanır; ve böylece o dünya bilgeliğine³ sahip olur. Bu yüzden görmüş geçmiş kimse kural olarak biriktirdiği doğruları ve eriştiği bilgeliği başkasına aktaramaz, fakat sadece onu tatbik edebilir. Olan her şeyi doğru bir şekilde kavrar ve kararını buna göre verir.⁴

Kitapların tecrübenin, öğrenmenin dehanın yerini tutmaması birbirine yakın iki hadisedir; ortak temelleri ise soyutun asla algıya-kavrayışa dayalı olanın yerini tutamamasıdır. Bu sebepten ötürü kitaplar tecrübenin yerini tutamaz çünkü *kavramlar* her zaman *genel* kalır ve dolayısıyla münferit olana ulaşmaz; fakat hayatta uğraşılması icap edense tam da bu muayyen ve münferit olandır. Bunun yanı sıra bütün kavramlar tecrübede kavranılan muayyen ve münferit olandan soyutlanır ve bu yüzden kitapların aktardığı genel kavramları bile yerli

3 (: *weltklug*: görmüş geçirmiş, plışmış.)

4 (: Halin icabına göre hareket eder.)

yerince anlamak için bunların biliniyor olması gerekir. Öğrenim dehanın yerini tutmaz çünkü o da sadece kavramları verir; halbuki dehanın bilgisi (Platon'un sözünü ettiği) şeylerin idealının kavranılmasına dayanır ve bu yüzden esas itibarıyla sezgiseldir.⁵ Dolayısıyla ilk hadisede bilginin kavranması için *nesnel şart*; ikincisinde ise öznel şart eksiktir; ilkinde erişilebilir fakat ikincisine erişilemez.

Bilgelik ve deha, beşeri bilginin Parnassos'unun bu iki zirvesinin kökü soyut ve gidimli olanda değil fakat kavrayıcı melekede bulunur. Asıl bilgelik soyut değil sezgisel bir şeydir. O kendisinin veya başkalarının araştırmasının sonuçları olarak kişinin kafasında hazır döndürüp dolaştırdığı ilkelere ve fikirlere dayanmaz; bilakis o

5 (İntuitiv: 20. yüzyılda Bergson'un felsefesinin temel taşı haline getireceği kavramı mütercimleri S. Zeki, M. Ş. Tunç, ve Z. Gökaltıp hads, tahaddüs, sezgi vb. gibi karşılıklarla Türkçeleştirmeye çalışmışlar ise de döneminde cereyan eden tartışmaların takip edilmesi halinde de görüleceği üzere yapılan tekliflerle ilgili tereddütler vardır. Nitekim "fikirden bulunan iki hareketin tedrici", hâlbuki burada sözü edilen ameliyenin "zihnin defaten mebadiden metalibe intikali yani dellilin derhal zihne sünuh edivermesi olup, bunun da tedrici değil ani olması" temellendirilmesi ile "hads"e itlak olunması hem teklif edilen bu karşılığın kelimenin Latince etimolojisini göz önünde bulundurmaması hem de kavrama yüklenen muhtevayı *in rerum naturam* ne tür ihtiyacın doğurduğunun yeterince tahlil edilmemiş olması sebebiyle haklı olarak isabetli bulunmamıştır. Mafafih Almanca *Anschauung* kavramına yakın zamanlarda teklif edilen "görü" karşılığının da benzer bir kaderinin ve akıbetinin olacağı görülmektedir, şu farkla ki burada öncekinin tersi vuku bulmakta ve ortaya çıkan netice "kendinden olmadıkça tercümeyle ancak buraya kadar" dedirtmektedir: "Görü" karşılığı aslın etimolojisini göz önünde bulundurmamakla beraber herhangi bir atfa hacet kalmaksızın hem muhtevayı kendi gücüyle taşıyamamakta hem de dilin kelime hazinesi bir tarafa bizzat mensup olduğu sözcük öbeği teklifi bünyesine kabul edip sindirememektedir. Gerçi bunda Almanca kavramın *sul generisliği* kadar filozofun kavramı kullanmadaki keyfiliğe varan ipham yahut ikirciminin de payı vardır. Bu meyanda mesela yukarıda s. 43'te 7; s. 46'da 12 ve aşağıda s. 64'teki 15 numaralı dipnotlara bakılabilir. Bu ikircimin sonuçları ilerde kendisini fizik metafizik mukayesesinin yapıldığı bölümde daha esaslı bir çelişki olarak gösterecektir. Tabii bu çelişki sadece düşünürün bu konudaki tereddüdüne bağlanamaz, bunun kökleri daha esaklı bir yerde, Schopenhauer felsefesinin *syncretisminde* aranmalıdır.)

dünyanın onun zihnine genel sunuluş hali yahut tarzıdır. Bu o kadar farklıdır ki onun sayesinde akıllı ahmaktan farklı bir dünyada yaşar, deha kalın kafalıdan farklı bir dünya görür. Dehanın vücuda getirdiği eserler bütün diğerlerininkini hudutsuzca aşar ve bu onun gördüğü ve ifadelerini aldığı dünyanın başkalarının kafalarındaki çok daha açık, deyiş yerinde ise, çok daha esaslı biçimde işlenmiş olması sebebiyle böyledir. Bu sıradan dünya da doğal olarak içinde aynı nesnelere barındırır fakat gölgesiz ve perspektifsiz bir Çin resmi tamamlanmış bir yağlı boya tablo karşısında ne ise bu dünya da dâhinin dünyası karşısında odur. Bütün kafalarda malzeme aynıdır fakat farklılık onun her birinde büründüğü kalıp yahut formda yatar ve nihayetinde zekânın birçok muhtelif derecesi de bu farklılığa dayanır. Dolayısıyla bu farklılık zaten kökte, *kavrayıcı* idrakte⁶ mevcuttur ve önce soyutta ortaya çıkmaz. Bu yüzden asli (kökensel) zihni üstünlük kendisini her vesileyle belli eder ve başkalarınınca da derhal hissedilir ve nefretini celp eder.

Gündelik hayatta da anlayış gücünün sezgi bilgisi fiil ve hareketlerimize doğrudan kılavuzluk edebilir, halbuki akıl melekesinin soyut bilgisi bunu ancak hafızanın yardımıyla yapabilir. Sezgi bilgisinin düşünmek için zamanın olmadığı bütün durumlarda üstünlüğü buradan kaynaklanır; nitekim günlük ilişkilerde böyledir ve tam da bu sebepten ötürü kadınları bu noktada kimse geçemez. Ancak erkeklerin tabiatını, genel olarak olduğu gibi, sezgiyle bilenler ve böylece önlerindeki kişinin ferdiyetini kavrayanlar onları doğru bir şekilde ve kesinlikle nasıl idare edeceklerini anlarlar. Buna mukabil başkaları belki Gracian'ın üç yüzü aşkın hikmetli vecizesini ezberleyebilir ama eğer sezgi bilgisinden yoksun ise bu onların budalaca gaflardan ve yanlışlardan korumayacaktır.

6 (: *anschauenden Auffassung*.)

Çünkü her türlü *soyut bilgi* öncelikle sadece evrensel ilkeleri ve kuralları verir; fakat o münferit durumun tam olarak bu kurala göre şekillendiğini söylemek zordur. O zaman hafızanın önce kuralı tam zamanında sunması gerekir ve bu çok seyrek olarak hemen gerçekleşir; ardından *propositio minorun* mevcut durumdan oluşturulması ve nihayet bundan sonucun çıkarılması gerekir. Bütün bunlar yapıncaya kadar ekseriya bize fırsat sırtını çoktan dönmüş olur, bu mükemmel ilke ve kuralların bu noktadan sonra bize sağlayacağı ise yaptığımız hatanın büyüklüğünü hesaplamaktan ibarettir.

Kuşkusuz bu suretle zaman içerisinde tecrübe ve itiyat kazanınız ve bu da yavaş yavaş hayat bilgeliğine dönüşür; dolayısıyla bu bahiste soyut kurallar kesinlikle işe yarayabilir. Buna mukabil her zaman münferit ve muayyen şeyleri kavrayan *sezgi bilgisi* mevcut durumla dolaysız bir ilişki içerisinde. Onun için kural, durum ve tatbikat birdir ve hareket hemen bunun arkasından gelir. Gerçek hayatta soyut bilgisinin zenginliği ile temayüz eden ilim erbabının hayat adamınca neden bu kadar geride bırakıldığının sebebini bu izah eder, çünkü bu sonucusu kusursuz sezgi bilgisinde üstündür; bunu ona asli mizacı bahşeder ve zengin bir tecrübe de geliştirir. Bu iki bilgi türü arasında her zaman kağıt para ile nakit madeni para arasındaki ilişki vardır. Ancak nasıl ki birçok durum ve iş için önceki sonrakine tercih edilirse, soyut bilginin de sezgi bilgisinden daha yararlı ve kullanışlı olduğu şeyler ve durumlar vardır. Nitekim bir meselede tarzı hareketimize kılavuzluk eden bir kavram ise eğer, bir kere kavranıldığında, değişmez olmasının üstünlüğünden faydalanılır. Dolayısıyla onun kılavuzluğunda tam bir kesinlik ve kararlılıkla işe koyuluruz. Fakat kavramın özne tarafında bahşettiği bu kesinlik nesne tarafında eşlik eden belirlisizlikle dengelenir. Nitekim bütün kavram yanlış ve temelsiz olabilir ya

da uğraşılan mesele onun kapsamı içerisine girmeyebilir çünkü o hiçbir şekilde veya bütünü itibariyle onun türü içerisinde olmayabilir. Şimdi eğer belirli bir durumda bu tür bir şeyin birdenbire farkına varırsak apışıp kalınız; eğer farkına varmazsak o zaman sonuç bize bunu söyler. Bu yüzden Vauvenargues: *Personne n'est sujet a plus de fautes que ceux qui n'agissent que par reflexion* der.⁷

Buna mukabil tarzı hareketimize kılavuzluk eden eğer uğraşılacak meseleler ve onların ilişkilerine dair doğrudan kavrayış ise her adımda kolayca sürçeriz, çünkü kavrayış umumiyetle değişken, muğlak, bizatihi tüketilemez teferruata sahiptir ve birbirini takip eden birçok cihet sergiler; bu yüzden tam bir itimat içerisinde hareket edemeyiz. Mamafih bu öznel belirsizlik nesnel kesinlik ile telafi edilir, çünkü burada o nesne ile bizim aramızda herhangi bir kavram bulunmaz; onu gözden kaybetmeyiz. Dolayısıyla eğer önümüzdekini doğru görür, yaptığımızı doğru değerlendirsek hedefi tam ortasından vururuz. Binaenaleyh ancak doğru temeli, tamlığı ve mevcut duruma uygulanabilirliği kesin olan bir kavramın kılavuzluğunda eylemde bulunduğumuzda tarzı hareketimiz mükemmelen kesin ve güvenilirdir. Kavramlara göre hareket ukalalığa; kavrayışın sezgisine göre hareket ise hoppalık ve budalalığa dönüşebilir.

Algı - kavrayış her türlü bilginin tek kaynağı değildir fakat o bizatihi $\chi\alpha\tau'$ $\xi\chi\omicron\chi\eta$ ⁸ bilgi, bu isimle anılmaya değer yegâne kayıtsız şartsız hakiki halis bilgidir. Çünkü sadece o gerçek *nüfuz - derin kavrayış*⁹ sunar; sadece o insan tarafından gerçekten hazmedilir, iç tabiatına dönüştürülür ve gayet meşru olarak ona *benim* diyebi-

7 (: Kimse sadece düşünerek hareket edenler kadar hata yapmaya meyal değildir.)

8 (: Türünün kusursuz örneği; *au sens propre du terme*.)

9 (: *die Einsicht*: İşlerin iç yüzünü kavrama.)

lır, halbuki kavramlar ona sadece yapışıktır. Dördüncü kitapta erdemın bile aslında kavrayış - sezgi bilgisinden geldiği gösterilmişti; çünkü ancak onun doğrudan ortaya çıkardığı ve dolayısıyla kendi tabiatımızın saf dürtüsünden hareketle gerçekleştirilmiş eylemler hakiki ve değişmez karakterimizin gerçek belirtileridir; fakat teemmül - tedebbür ve onun dogmalarından ileri geldikleri için ekseriya karakterden zorla sadır olan ve bu sebepten ötürü bizde değişmez temelleri olmayan eylemler böyle değildir.

Ne var ki *bilgelik*, gerçek hayat görüşü, doğru bakış - nüfuz ve isabetli rey¹⁰ de safi mücerret bilgiden, soyut kavramlardan değil, insanın algı dünyasını kavrayış tarzından kaynaklanır. Her bilimin temeli veya nihai muhtevası delillere veya ispat edilene değil fakat delillerinin ispatlanmamış temeline dayanır; ve bu nihayetinde ancak nüfuz - seziş yoluyla kavranılır. Ve her insanın hakiki bilgeliğinin ve gerçek nüfuzunun temeli de kavramlara ve soyut akli bilgiye değil fakat kavranılan şeye ve keskinlik derecesi itibariyle onun kavrayışındaki doğruluk ve derinliğe dayanır. Bunda kusursuzlaşan kimse dünyanın ve hayatın (Platonik) idealarını tanır; gördüğü her durum ona sayısız durumları temsil eder; o her zaman her varlığı hakiki tabiatına göre kavrar ve onun tarzı tavn tıpkı yargısı gibi kavrayışı ile örtüşür. Gitgide siması bile doğru bakışın, doğru muhakemede bulunuşun,¹¹ ve yeteri kadar ilerlediğinde, bilgeliğin ifadesine bürünür. Çünkü çehreye de damgasını vuran münhasıran seziş - kavrayış bilgisinde üstünlük ve temayüzdür, halbuki soyut bilgide üstünlüğün böyle bir alameti yoktur.

Söylenenlerden anlaşılmış olacağı üzere zihni üstünlüğe sahip kimseler her türlü sınıf ve zümreden olabilir

10 (: *treffendes Urtell*: feraset, vuzuhu nazar.)

11 (: *Vernünftigkeit*: basiretlilik.)

ve çoğu zaman da bunlar herhangi bir eğitimden geçmemiştir. Çünkü tabii anlayış zihni eğitimin hemen her derecesinin yerini alabilir ama eğitim tabii anlayışın yerini tutamaz. İlim erbabı çok sayıda durum ve olguya (tarih bilgisi) ve nedenlere dayalı belirlemelere (doğa bilimi) vukufiyette kesinlikle bu tür kimselere üstündür; bunların hepsi de iyice tertip ve tasnif edilmiş münasebet içerisinde ve kolayca gözlemlenir. Fakat bütün bunlara rağmen o sözü edilen tüm bu durumlar, olgular ve sebep sonuç ilişkileri içinde gerçekte temel ve esas olan şeye dair daha doğru ve daha derin bir kavrayışa sahip değildir.

Keskin bakış ve nüfuz sahibi eğitimsiz kimse bu çokluğu bir kenara bırakmayı bilir; zaten bunların çoğuna ihtiyaç duyulmaz, yapılacak iş azı ile görülür. Kendi tecrübesinden bir durum bir bilginin *bildiği* binlerce durumun öğrettiğinden fazlasını öğretir ona, çünkü bilgin bilir ama aslında *anlamaz*. Zira bu eğitimsiz adamın kıt bilgisi *canlıdır*, çünkü onun bildiği her olgu doğru ve gereğince idrak edilmiş kavrayış ile teyit edilir. Dolayısıyla bu olgu onun için benzer türden binlerce olguyu temsil eder. Buna mukabil sıradan bilgin denilebilecek kimsenin bilgisinin çoğu *ölüdür*, çünkü bu çoğu zaman böyle olmakla beraber sadece kelimelerden ibaret olmasa bile yine de onun esasını soyut bilgiden başka bir şey oluşturmaz. Ne var ki böyle bir bilgi kıymetini ancak o kimsenin *kavrayış* bilgisi ile kazanır çünkü onunla irtibatının kurulması ve nihayetinde bütün kavramların tahkikini onun sağlaması gerekir.

Şimdi eğer bu kavrayış bilgisi çok zayıf ise böyle bir kafa yükümlülükleri munzam karşılıklarını on kat aşan bir bankaya benzer ve neticede böyle bir banka kaçınılmaz olarak iflas edecektir. Bu sebepten ötürüdür ki algı dünyasının doğru kavranılışı birçok eğitimsiz adamın

simasına hikmet ve basiretin damgasını vurmuş olmasına karşın birçok bilim adamının çehresi yaptığı sayısız tahsil ve araştırmadan en ufak bir iz taşımaz; bu adamlara bunlardan kala kala ölü kavramların gayri tabii terakümü¹² için hafızanın aşırı derecede ve zorlanarak gerilmesinden hâsıl olan yorgunluk ve bitkinliğin belirtileri kalmıştır. Böyle birisi çoğu zaman o kadar bön, ahmak ve sersem görünür ki ister istemez, soyut kavramlarla ilgili olan dolaylı bilgi melekesinin aşırı zorlanmasının dolaysız kavrayış bilgisinin doğrudan zayıflamasına yol açtığı ve doğal ve doğru görüşün de kitapların ışığıyla gittikçe kamaşıp köreldiği fikrini uyandırır. Başkalarının fikirlerinin sürekli akışı kaçınılmaz olarak bizimkini durdurur ve boğar ve hatta uzun vadede düşünme gücünü büsbütün felç eder; böyle bir akıbetten ancak bu gayri tabii akışa karşı koyabilecek yüksek bir esneklik derecesine sahipsek kurtulabiliriz.

Bu yüzden aralıksız okuma ve çalışma zihni kesinlikle harap eder; kendi düşünce ve bilgi sistemimizin bütünlüğünün ve kesintisiz irtibatının kaybolması da bu neticeye yol açar ve ekseriya biz bu insicamı bütünüyle yabancı fikirler silsilesine yer açmak için kendimiz isteyerek bozunuz. Bir kitabın vermeyi vaat ettiklerine yer açmak için kendi düşüncelerimi zihnimden uzaklaştırmak bana tam da Shakespeare'in dönemindeki seyahatçileri tenkit sadedinde sarf ettiği söze benzer görünür: Bunlar başkalarınınkini görmek için kendi topraklarını satıyorlar. Bununla beraber birçok bilginin bu okuma çılgınlığı kendi kafalarındaki fikri sefaletten ileri gelen bir tür *fuga vacui*dir ve bu boşluk başkalarının düşüncelerini şiddetle içine çeker.

Nasıl ki cansız gövdeler ancak dışarıdan hareket ettirilebilir ise bunların da bir fikre sahip olabilmesi için

12 (: *widernatürlicher Anhaufung*: için tabiatına ters birikim, yığılma.)

mutlaka bir şeyler okumaları gerekir; kendi kendine düşünmesini beceren kimse ise hareketi kendisinden olan canlı bir vücuda benzer. Haddizatında daha evvel kendi kendimize düşünmüş olmadıkça bir konu hakkında okumaya koyulmak tehlikeli bir şeydir. Çünkü yeni malzemeyle bir başkasının o husustaki görüş ve yaklaşımı zihnimize sinsice sızar, bir taraftan tembellik ve ilgisizlik bizi kendimizi düşünme zahmetinden kurtarmaya, daha önce düşünülmüş olanı kabul edip bunun yaygın ve genel geçer hale gelmesine göz yummaya sevk ettiği için bu daha da fazla böyledir. Artık bu bize kendisini fark ettirmeden kabul ettirir ve bundan böyle o konu ile ilgili düşüncelerimiz hep bu alışılmış yolu tutar, tıpkı yağmur sularının kazılan arkları takip etmesi gibi; o zaman kendimize ait yeni bir fikir bulmamız iki kat daha güçleşmiş olur.

Günümüz bilginlerinin özgünlük bakımından bu denli acınacak durumda olmalarında bunun katkısı büyüktür. Buna ilave olarak onlar tıpkı başkaları gibi kendilerinin de zamanı eğlence ve çalışma arasında taksim edebileceklerini zannederler. Dolayısıyla okumayı iş ve gerçek uğraş olarak görür ve bu yüzden oburca bir iştiha ile hazmedebileceklerinin fazlasını okurlar. O zaman okuma düşüncenin harekete geçiricisi olmaktan çıkar fakat bütünüyle onun yerini alır. Onlar önlerindeki meseleyi ancak okudukları sürece ve okudukları kadar, dolayısıyla kendilerinin değil başkalarının kafasıyla düşünürler. Fakat kitap bir kenara bırakıldığında bu defa da bütünüyle farklı şeyler, yani şahsi meseleler, tiyatro, kâğıt ve kuka oyunları, günün olayları ve dedikodu ilgi ve dikkatlerini daha da beter bir ayartıcılıkla çeker.

Düşünen kafa bu tür şeyler onun ilgisini çekmediği için düşünen kafadır. Onun meseleleri vardır ve o sadece

bunlarla meşgul olur, kendi başına ve bir kitaba ihtiyaç duymaksızın bunların içerisinde kaybolur. Eğer yoksa bu ilgiyi edinmek imkânsızdır; meselenin özü budur. Öncekilerin her zaman sadece okuduklarından söz etmesi, buna karşılık sonrakilerin düşündüklerini konuşması da buna dayanır, Pope'un söylediği gibi onlar:

“Hiç okunmamak için sürekli okurlar”.

Zihin tabiatı gereği özgürdür, köle değildir; onun ancak kendiliğinden ve isteyerek yaptıkları muvaffak olur. Buna mukabil takatinin üstündeki çalışmalarda veya yorulduğunda yahut genelde sürekli olarak ve *invita Minerva*¹³ zorla kullanılması beyni sersemletip köreltir, tıpkı ay ışığında okumanın gözleri körelttiği gibi. İlk çocukluk döneminde olgunlaşmamış beynin gerilip zorlanması halinde durum bilhassa böyledir. Öyle zannediyorum daha sonraki yıllarında birçok bilginine musallat olan sersemliğin altında yatan da altı ila on iki yaşları arasında Latin ve Grek dillerinin gramerinin öğrenilmesidir.

Zihin kesinlikle beslenmeye, yani dışarıdan malzemeye ihtiyaç duyar. Ne var ki yediğimiz her şey hemen organizma ile bütünleşip onun bir parçası haline gelmez; bu ancak hazmedildikten sonra ve hazmedildiği ölçüde olur. Hazımla yediklerimizin ancak çok küçük bir bölümü özümсенir, geri kalanı atılır. Dolayısıyla sindirebileceğimizden fazla yemek yararsız olduğu gibi zararlıdır da. Okuduklarımız bahis konusu olduğunda da aynı şey geçerlidir; okuma ancak düşünme için malzeme verdiği kadarıyla kavrayışımızı ve asıl bilgimizi artırır. Bu yüzden Herakleitos demişti: πολυμαθίη νόον οὐ διδάσχει

13 (: (Minerva'ya rağmen) isteği-egilimi hilafına.)

(*multiscitia non dat intellectum*).¹⁴ Bana öyle geliyor ki öğrenim ağır bir zırh takımına benzetilebilir, gerçekten güçlü kimseyi yenilmez kılabilir ama zayıf kimse için ayakta durmasını daha da güçleştiren ağır bir yükten başka bir şey değildir.

Üçüncü kitapta insanın erişebileceği en yüksek ama aynı zamanda bütününüle sezgi veya kavrayış bilgisi¹⁵ olarak (Platon'un) idealarna dair verilmiş olan tafsilatlı açıklama hakiki bilgeliğin kaynağının soyut akli bilgide değil fakat algı dünyasının doğru ve derin kavrayışında bulunduğu bir delilidir. Bu yüzden bilge kişi her çağda yaşayabilir ve eski dünyanın bilgeleri gelecek bütün nesiller için de bilge kalacaklardır. Buna karşılık ilim öğrenim izafidir; eski dünyanın ilim erbapları bizimle karşılaştırıldığında büyük ölçüde çocuk kalır ve özel bir anlayış ve hoşgörüyeye muhtaçtırlar.

Mamafih *seziş ve kavrayış* sahibi olmak amacıyla tahsil ve terbiye gören kimse için kitaplar ve çalışmalar bilgi doruğuna tırmanırken kullandığı merdivenin basamaklarından ibarettir. Bir basamak onu bir adım yükselttiğinde işi bitmiştir, onu arkasında bırakır. Buna karşılık hafızalarını doldurmak için talim gören çokları tırmanmak için merdivenin basamaklarını kullanmazlar, fakat onları yanlarına alıp taşımak için kendilerine yük ederler ve üstelik yükün gittikçe artan ağırlığından da keyif duyarlar. Böyleleri her zaman altta kalırlar çünkü kendilerini taşımış olanları taşırlar.

Helvetius'un doğru ve derin gözlemi de burada tartışılmış olan her türlü bilginin cevherinin *seziş* veya *kavrayış* bilgisi olduğu gerçeğine dayanır. Yetenekli bir kimsenin

14 (: Zihnin teşekkülünü sağlayan şey birçok konu hakkında sığ ve sathi bilgi değildir.)

15 (Yukarıda s. 43'te 7; s. 46'da 12. ve s. 55'teki 5. numaralı dipnotlarla karşılaştırmız.)

yeteneği dâhilinde olan gerçekten karakteristik ve özgün görüşler ile onun bütün eserlerinin esasını oluşturan bunların işlenmesi, geliştirilmesi, çok çeşitli uygulaması onda ancak otuz-elli yaşları arasında, ya da en geç kırk yaşında teşekkül eder; aslında bunlar onun ilk gençliğinde yapılmış terkiplerin sonucudur. Çünkü bunlar sadece soyut kavramların birbirine ulanmalarından ibaret değildir fakat nesnel dünyanın ve şeylerin tabiatının ona özgü sezgi ile kavranışıdır. Bu sezgi ile kavrayışın sözü edilen çağda onun eserini tamamlamış olması gerektiği kestirimi, bir yönü itibariyle, o dönemde bütün (Platonik) idealann suretlerinin ona verilmiş olmasına dayanır. Bu sebepten ötürü bir daha artık hiçbir suret o ilk intibanın gücüyle beliremez.

Keza bir ölçüde, bütün bilginin bu en özlü kısmı, bu *avant la lettre*¹⁶ kavrayış intibaları için beyin faaliyetinin en yüksek enerjisi talep edilir. Beyin faaliyetinin talep ettiği bu yüksek enerji beynin liflerinin dinçliğine ve esnekliğine ve temiz kanın beyne akış şiddetine bağlıdır. Fakat bu da ancak atardamar sistemi toplardamar sistemine belirgin bir üstünlüğe sahip olduğu sürece en güçlü haldedir. Cabanis'in hayranlık uyandıran ve öğretici biçimde izah ettiği üzere otuzların başlarında zaten zayıflama başlar ve nihayet kırk iki yaşından sonra toplardamar sistemi üstünlüğü ele geçirir. Bu sebepten ötürü Mayıs ağaçlar için neyse yirmili yaşlar ve otuzların başları da zihin için odur; tomurcuklar ancak bu dönemde belirmeye başlar ve daha sonraki bütün meyveler bu tomurcukların gelişimidir. Algı dünyası izini intibanın bırakmış ve böylece kişinin daha sonraki bütün fikirlerinin temelini atmıştır. O kimse düşünerek kavranılmış olanı kendisi için açık ve sarîh hale getirebilir ve bir

16 (Fr.: *Harften - İşaretten önce*: bakır oymacılığında işaretin kazınmasından önce alınan ilk taze izler.)

zamanlar belirmeye başlamış meyvenin gıdası olarak hâlâ bilgi elde edebilir. Görüşlerini genişletebilir, kavramlarını ve yargılarını düzeltebilir ve o bahiste daha önce edinmiş olduğu o malzemelerin ancak sonsuz terkipleri sayesinde gerçekten usta olabilir. Esasen umumiyetle o en iyi eserlerini çok daha sonra verecektir, nitekim en yüksek sıcaklık günün zevaliyle birlikte başlar, ama artık yegâne canlı kavrayış kaynağından yeni özgün bilgi için umudu olamaz. Harikulade güzel feryadını haykırırken Byron bunu hisseder:

No more—no more—Oh! never more on me
The freshness of the heart can fall like dew,
Which out of all the lovely things we see
Extracts emotions beautiful and new,
Hived in our bosoms like the bag o' the bee:
Think'st thou the honey with those objects grew?
Alas! 'twas not in them, but in thy power
To double even the sweetness of a flower.

Buraya kadar söylenmiş olanlarla öyle umut ediyorum şu önemli hakikat üzerine berrak bir ışık tutmuşumdur: Nasıl ki her türlü soyut bilgi kavrayış bilgisinden kaynaklanmışsa, onun bütün kıymeti de bu kavrayış bilgisiyle olan münasebetinden ve dolayısıyla kavramlarının veya onların kısmi tasavvurlarının algılarla tahkik, bir başka ifadeyle, ispat edilebilmesinden ileri gelir; ve bu da büyük bölümü itibariyle bu algıların keyfiyetine bağlıdır. Nihayetinde algı - kavrayışlara götürmeyen kavramlar ve soyutlamalar bir orman içerisinde çıkışı olmaksızın sona eren yollara benzer. Kavramların büyük kıymeti bilginin ilk malzemesinin onlar sayesinde daha kolay ele alınıp kullanılması, düşünülüp değerlendirilmesi ve düzenlenebilmesinde yatar. Fakat onlarla çok çeşitli mantık ve

diyalektik işlemleri mümkün olsa da bütünüyle özgün ve yeni bilgi, diğer bir deyişle, malzemesi zaten algıda bulunmayan veya öz bilinçten çıkarılmış olan bilgi yine de bunlardan elde edilmeyecektir. Aristoteles'e izafe edilen öğretinin gerçek anlamı budur: *Nihil est in intellectu nisi quod antea fuerit in sensu*.¹⁷

Benzer şekilde sonunda bilgimizin kökeni meselesini ciddi tartışmaya açarak düşünce tarihinde bütün zamanlar için çığır açmış olan Locke felsefesinin de anlamı budur. Keza *Saf Aklın Eleştirisi*'nin de öğrettiği şey budur. Nitekim o da bize *kavramlarda* kalmamamızı, fakat geriye onların kökenlerine, yani *algı - kavrayışa* gitmemizi söyler; sadece şu hakiki ve mühim ilave ile ki algı - kavrayışın kendisi için geçerli olan aynı zamanda onun öznel şartları için, kavrayan ve düşünen beyinde doğal işlevleri olarak hazır vaziyette¹⁸ bulunan kalıp yahut formlar için de geçerlidir, her ne kadar bu işlevler fiili duyu algısını, en azından *virtualiter*, önceleseler de, diğer bir ifadeyle bunlar *a priori* olsalar ve dolayısıyla bu duyu algısına bağlı olmasalar, bilakis bu duyu algısı onlara bağlı olsa da. Çünkü bu kalıp yahut formların duyu sınırlarının vaki uyansına bağlı olarak tecrübi algıyı husule getirmekten başka bir amacı veya kullanımı yoktur, nitekim daha sonra bu algının malzemesinden soyut tasavvurlar oluşturmak için başka formlar belirlenir. Dolayısıyla sonsuz analizi temel geometri karşısında ne ise *Saf Aklın Eleştirisi* de Locke felsefesi karşısında odur; bununla beraber yine de o her bakımdan *Locke felsefesinin bir devamı* olarak görülmelidir.

Binaenaleyh her felsefenin verili malzemesi kişinin kendisine dair bilinci (öz-bilinç¹⁹) ile başka şeylerin

17 (: Zihinde daha önce duyu algısında bulunmayan hiçbir şey yoktur.)

18 (: *prädlsponirt*: yani buna meyil ve istidat kazanmış olarak.)

19 (: *Selbstbewußtsehn*.)

bilincine (harici algı - kavrayış²⁰) ayrılan tecrübi bilinçten başkası değildir; çünkü dolaysız olan, bilfiil verilen sadece budur. Bundan yola çıkmak yerine mutlak, mutlak cevher, Tanrı, sınırsız, sınırlı, mutlak özdeşlik, varlık, öz ve benzeri gibi keyfi biçimde seçilmiş soyut kavramları hareket noktası olarak alan her felsefe herhangi bir dayanağı olmaksızın havada kalıp sürüklenmeye mahkûmdur ve bu sebepten ötürü asla gerçek bir sonuca ulaşamaz. Bununla beraber filozoflar zaman zaman bu tür malzemelerle böyle şeylere teşebbüs etmişlerdir; bu yüzden Kant da zaman zaman felsefeyi, yaygın kullanıma göre ve tutarlılıktan çok yaygın telakkileri esas alarak safi kavramlar bilimi olarak tarif eder. Fakat böyle bir bilim aslında safi kısmi tasavvurlardan (çünkü soyutlamaların ifade ettiği şey budur) tam tasavvurlarda bulunamayacak şeyi (algı - kavrayışları) çıkarmaya kalkışacaktır; çünkü evvelkiler bu sonunculardan tecrit edilerek veya dışanda bırakılarak çıkarılır. Kıyas imkânı bu yanı sıra götürür çünkü burada yargıların terkihi yeni bir sonuç verir, gerçi bu gerçek olmaktan ziyade görünürde böyledir, çünkü kıyas, elbette sonuç (vargı) öncüllerden fazlasını içerebileceği için, verili yargılarda zaten mevcut olan şeyi sadece açığa çıkarır.

Kavramlar doğal olarak felsefenin malzemesidir fakat mermer heykeltıraşın ne kadar malzemesi ise kavramlar da ancak o kadar felsefenin malzemesidir. Felsefenin kavramlar/la işlenmesi değil fakat kavramları işleme, diğer bir deyişle, sonuçlarını onlarda biriktirip saklaması beklenir, yoksa verili şey olarak onlardan yola çıkması değil. Her kim bütün bu usulün beyhudeliğine emin olmak için safi kavramlardan böyle yanlış ve ters bir yola çıkışın gerçekten göze batan bir örneğini görmek istiyorsa Proklos'un *Institutio Theologica'sını* baksın. Burada

20 (: *äußere Anschauung.*)

ἔν, πλῆθος, ἀγαθόν, παράγον καί παραγόμενον, αὐταρχες, αἴτιον, χρεῖττον, κινητόν, ἀκίνητον, χινοῦμενον (*unum, multa, bonum, producents et productum, sibi sufficiens, causa, melius, mobile, immobile, motum*)²¹ ve benzeri soyutlamalar topluca gün ışığına çıkarılır fakat köken ve muhtevalarını münhasıran kendilerine borçlu oldukları algı - kavrayışlar burun kıvrılarak bilmezlikten gelinir ve göz ardı edilir. Daha sonra bu kavramlardan bir tanrıbilim inşa edilir ve burada hedef, θεός saklı tutulur; dolayısıyla takip edilen usûl görünüşe göre gayet tarafsızdır, yazar gibi okur da sanki bütün bunların sonunda nereye varacağını daha başından bilmiyordur. Aslında Proklos'un bu imalatı soyut kavramların bu tür terkiplelerinin ne kadar elverişsiz ve aldatıcı olduğunu göstermesi bakımından bilhassa uygundur çünkü onlardan bilhassa mesela χρεῖττον'a²² benzer birçok sözcüğün müphemliğinden istifade ederek istediğimiz her şeyi yapabiliriz.

Eğer böyle bir kavramlar mimarı şahsen mevcut olmuş olsaydı ona gayet safiyane bir eda ile, bize söyleyecek bunca şeye sahip olduğu bütün bu şeylerin nerede olduğunu ve onlar hakkında sonuçlarını çıkardığı bu yasaların nereden bildiğini sormamız yetişirdi. O zaman çok geçmeden tecrübi algıya müracaat etmek zorunda kalırdı; çünkü gerçek dünya kendisini sadece onda gösterir ve bu kavramlar da ondan çıkarılır. Bunun üzerine ortadaki mesele bizden ona, kavramlarla iş görmek yerine neden dürüstçe böyle bir dünyanın verili algısından yola çıkmadığını, öne sürdüğü şeyleri her adımda onun kendisiyle doğrulamayı neden seçmediğini son soru olarak sormamızı beklerdi. Çünkü kavramlar ancak algı - kavrayıştan çıkarılır ve bu yüzden algının onlara kazandırdığından

21 (: Bir, çokluk, hâsıl ve mahsul, kendine yeter, sebep, daha iyi, hareketli, hareket ettiren ve hareket ettirilen.)

22 (: daha iyi.)

öte bir geçerlilikleri olamaz. Fakat onun hilesi de işin tam burasında saklıdır. Çünkü o soyutlama yoluyla ayırlamaz olanın ayrı ve birleştirilemez olanın birleşik olarak düşünüldüğü bu tür kavramlarla onların kökeni olan algı kavrayışın çok ötesine ve dolayısıyla onların uygulanabilirlik sınırlarının ardına, inşa malzemesini sağlayan bir dünyadan bütünüyle farklı bir dünyaya ve tam bu sebepten ötürü vehim ve hayaller dünyasına geçti.

Burada Proklos'u zikrettim çünkü onda bu yöntem tatbikinde sergilenen fütursuz cüretle bilhassa açık ve görülür haldedir. Fakat Platon'da bile, her ne kadar daha az göze çarpar vaziyette olsa bile, bunun bazı örneklerini görebiliriz; ve genel olarak bütün zamanların felsefe yazını bize bunun misallerini bol bol sunar. Zamanımızinkisi ise neredeyse bunlardan geçilmez. Mesela Schelling okulunun yazılabildiğini düşünün ve sınırlı ve sınırsız—varlık, yokluk, başka varlık—faaliyet, mani, mahsul—tayin, taayyün, muayyeniyet—hudut, tahdit, mahdut—birlik, çokluk, çeşitlilik—ayniyet, farklılık, farksızlık—düşünme, varlık, öz ve benzeri gibi soyutlamalardan kurulu yapıları bakın. Bu tür malzemedan kurulu yapılar için sadece yukarıda söylenenlerin tamamı kendisine yer bulmakla kalmaz fakat böyle hudutsuz soyutlamalarla sınırsız bir heyula düşünüldüğü için bunlarda ancak çok küçük bir miktarın düşünülebiliyor olması (da parmak basılmayı bekleyen önemli bir husustur); bunlar içi boş kabuklardır. Ne var ki bütün felsefe yapmanın malzemesi bu suretle şaşılacak derecede sefil ve pespaye hale gelir; ve bütün bu nevi yazıların ayırt edici özelliği olan tarifi gayri kabil o mide bulandırıcı bıktırıcılık buradan kaynaklanır. Eğer aklıma Hegel ve avanesinin bu geniş ve boş soyutlamaları suiistimal tarzı gelecek olsaydı kaçınılmaz olarak hem okurun hem benim hasta olacağımızdan korkardım, çünkü bu iğrenç filozof taslağının içi boş laf

kalabalığıyla insanın üzerine hasta edici ve tiksindirici bir bezginlik çöker.

Benzer şekilde *pratik* felsefede de safi soyut kavramlardan hiçbir bilgeliğin gün ışığına çıkmaması tannbilimci Schleiermacher'ın ahlak vaazlarından öğrenilecek tek şeydir. Bu hitap tarzıyla yıllar boyu Berlin Akademisini sıkıntıdan patlattı; yakınlarda bunlar tek bir cilt halinde basılıp yayınlandı. Bunlarda hareket noktası olarak sadece vazife, fazilet, en yüksek iyi, ahlak yasası ve benzeri gibi soyut kavramlar alınır ve bunların ahlak sistemlerinde yaygın olarak karşılaşılmaması dışında başka bir takdime ihtiyaç duyulmaz ve ardından da sanki verili gerçeklermiş gibi ele alınır. Daha sonra bunları bütün yönlerden büyük bir kumazlıkla incelemeye girişir; fakat dosdoğru bu kavramların kökenine, meselenin kendisine, insanın gerçek hayatına inme yönünde hiçbir teşebbüste bulunulmaz. Oysa bu kavramlar sadece onu bahse konu eder, çıkarılmaları gereken kaynak odur ve ahlak da aslında onunla ilgilidir. Bu sebepten ötürü bu sert ve kışkırtıcı nutuklar yorucu ve sıkıcı oldukları kadar verimsiz ve faydasızdır da ve bir yığın şey söylerler. Her zaman, her çağda bu tannbilimci gibi felsefe yapmaya ziyadesiyle düşkün kimselerle karşılaşırsınız, bunlar hayat-tayken meşhurdur ama hayatları ile birlikte şöhretleri de söner gider. Benim tavsiyem daha çok kaderleri bunların tam tersi olanların okunmasıdır çünkü zaman kısa ve kıymetlidir.

Şimdi yukarıda söylenmiş olanların tamamına uygun olarak her ne kadar geniş, soyut, kavramların ve bilhassa herhangi bir algıda tahkik edilemeyecek olanların asla bilginin kaynağı olmaması gerekiyorsa da, felsefe yapmanın hareket noktası veya kendine özgü malzemesi hatta kimi zaman belli sonuçları öyle denk gelir ki sadece soyut olarak düşünülebilecek ama hiçbir algıyla teyit edileme-

yecek türden olabilir. Elbette bu tür bilgi ancak yarım bilgi olacaktır; deyiş yerinde ise, bu ancak bilinecek olanın bulunduğu yeri işaret edecektir; onun kendisi saklı kalır. Dolayısıyla bu tür kavramlarla ancak istisnai durumda ve melekelerimiz için mümkün bilginin sınırına eriştiğimizde yetinmemiz gerekir. Zaman dışı bir varlık veya varoluş kavramı belki bunun bir örneği olabilir; şunun gibi bir önerme: gerçek özümüzün ölümle yok olması onun devam eden bir mevcudiyeti değildir. Bu tür kavramlarla bilginizin tümünü destekleyen sağlam zemin, deyiş yerinde ise, sallanmaya başlar. Bu sebepten ötürü felsefe yapma zaman zaman ve icabı halinde bu tür bilgiyi genişletebilir fakat hiçbir zaman onunla başlamamalıdır.

Nihai kökleri olan ve bu yüzden doğrulanmaları için sürekli ve doğal olarak kendisine müracaat edilen algı - kavrayış bilgisinin büsbütün ihmali pahasına yukarıda tenkit edilen geniş soyutlamalarla çalışmak her zaman dogmatik felsefe yapma tarzının yanlışlarının en başta gelen kaynağı olmuştur. Safi kavramların, yani genel ilkelerin mukayesesinden hareketle oluşturulan bir bilim ancak bütün ilkeleri sentetik *a priori* olsaydı kesin olabilirdi; matematikte durum böyledir; çünkü sadece bu tür ilkeler istisna kabul etmez. Eğer bu ilkeler bünyesinde tecrübi bir muhteva barındırıyorsa bu genel ilkelerin murakabesini yapmak için onu her zaman el altında tutmalıyız. Çünkü şu veya bu şekilde tecrübeden çıkarılmış hiçbir doğru yoktur ki kayıtsız şartsız ebedi kesin ve geçerli olsun. Bunların ancak yaklaşık bir evrensel geçerliliği vardır çünkü hiçbir kural burada istisnasız geçerli değildir.

Şimdi eğer bu tür ilkeleri kavram alanlarının kesişmesi sayesinde birbirine ulaşırsam bir kavram diğerine tam da istisnanın bulunduğu yerde kolayca temas edecektir. Ama eğer bu uzun bir muhakeme zincirinin halkaları

içinde bir kere bile olsaydı bütün yapı temelinden sarsılır ve havada kalırdı. Mesela ben: "Geviş getiren hayvanların kesici ön dişleri yoktur" desem ve bunu ve bundan çıkanı develere uygulasam yanlışlanacak ve üzerine bina edilen her şey çökecektir çünkü bu ancak boynuzlu geviş getirenler için geçerlidir. Kant'ın *das Vernunfteln*²³ dediği ve bu kadar sık tenkit ettiği şey tam da burada bahse konu edilen meseledir; çünkü bu kavramların kökenlerini nazarı itibara almaksızın kapsamlarına göre ve böyle bir kapsamanın doğruluğu ve dışlayıcılığı dikkatle gözden geçirilmeksizin sınıflandırmaktan ibarettir. Bu suretle hedef olarak önümüze koyduğumuz neredeyse istediğimiz her neticeye daha uzun veya daha kısa bir dolambaçlı yoldan ulaşabiliriz. Bu sebepten ötürü Kant'ın *das Vernunfteln* dediği bu ispat ve temellendirme usulü aslında gerçek safsatacılıktan ancak derece bakımından ayrılır. Fakat tatbikatta veya günlük hayatta şikecilik neyse nazariyatta da safsatacılık odur.

Hal böyle olmakla beraber Platon bile bu ispat ve temellendirme usulünden faydalanmak için çoğu zaman bunu göze almış ve yukarıda zikredildiği üzere, bütün taklitçilerin o bildik tavrıyla Proklos kendisine örnek seçtiği şahsiyetin bu kusurunu çok daha öteye götürmüştür. Dionysius Areopagite de *De Divinis Nominibus*'da güçlü biçimde bundan etkilenmiştir. Hatta Elealı Melissos'un fragmanlarında bu hilekârca ispat ve temellendirme usulünün örnekleri ile karşılaşırız (bilhassa Brandis, *Comment. Eleat.* § § 2-5). Onun kavramlara dayanan yöntemi sırf gösteriş için atılan ama asla hedefi vurmayan yumruklara benzer; bu kavramlar muhtevalarını aldıkları gerçekliğe asla temas etmez, fakat soyut genellik atmosferi içinde yüzer ve onun üzerinden aldırmaaksızın geçip giderler. Bu ispat ve temellendirme usulünün ve

23 (: Kant'ın sofistlik veya safsatacılık karşılığı olarak kullandığı tabir.)

orada kullanılan safi mücerret muhakemenin bir başka güzel örneği filozof Sallustius'un küçük kitabı *De Diis et Mundo'su* ve bilhassa onun 7, 12 ve 17. bölümleridir.

Fakat bu ispat ve temellendirme usulünün artık bariz mugalatacılığa gelip yaslanmış gerçek mücevheri Platoncu Maximus Tyrius'un kısa olduğu için buraya doğrudan aktaracağım şu akıl yürütmesidir: "Her adaletsizlik iyi bir şeyin ortadan kaldırılmasıdır; faziletten başka iyi bir şey yoktur. Mamafih fazilet ortadan kaldırılamaz, bu yüzden faziletli kimsenin kötüler tarafından adaletsizliğe uğratılması mümkün değildir. Geriye ya hiç adaletsizliğe uğranılamayacağı veya kötülerin onu yine kötülerin elinden çekeceği kalıyor. Fakat kötü kimsede iyilik bulunmaz, çünkü ancak fazilet böyle bir iyiliktir; demek ki ondan iyilik alınamaz. O halde o da adaletsizliğe uğrayamaz; bu sebepten ötürü adaletsizlik imkânsız bir şeydir." Tekrarlar sebebiyle aslı daha az vecizdir ve şöyledir: Ἀδίκησις ἐστὶν ἀφαίρεσις ἀγαθοῦ· τὸ δὲ ἀγαθὸν τί ἂν εἴη ἄλλο ἢ ἀρετή;—ἡ δὲ ἀρετὴ ἀναφαιρέτου. Οὐκ ἀδικήσεται τοίνυν ὁ τὴν ἀρετὴν ἔχων, ἢ οὐκ ἐστὶν ἀδίκησις ἀγαθοῦ· οὐδὲν γὰρ ἀγαθὸν ἀφαιρέτου, οὐδ' ἀπόβλητον, οὐδ' ἐλετόν, οὐδὲ ληιστόν. Εἴεν οὖν οὐδ' ἀδικεῖται ὁ χρηστός, οὐδ' ὑπὸ τοῦ μοχθηροῦ ἀναφαιρέτος γάρ. Λείπεται τοίνυν ἢ μηδένα ἀδικεῖσθαι καθάπαξ, ἢ τὸν μοχθηρὸν ὑπὸ τοῦ ὁμοίου· ἀλλὰ τῷ μοχθηρῷ οὐδενὸς μέτεστιν ἀγαθοῦ· ἡ δὲ ἀδίκησις ἦν ἀγαθοῦ ἀφαίρεσις· ὁ δὲ μὴ ἔχων ὅ, τι ἀφαιρεθῆ, οὐδὲ εἰς ὅ, τι ἀδικηθῆ, ἔχει.(*Sermo 2*).²⁴

Soyut kavramlardan hareketle bu tür ispatlamaların, eski dünyadan alınan örneklerine bir yeni dünya örneğini de ekleyeceğim; burada bir doğru olarak kendisinden hareket edilen önermenin saçmalığı açık ve aşikârdır ve bu büyük bir adamın, yani Giordano Bruno'nun

24 (: Yola çıkılan kazı ve ilerleyiş tarzında sofistlik kokusu varsa da vanılan sonuç aslında doğrudur: Arz üzerinde adaletsizlik yoktur. Her kim olursa olsun her ne çekiyorsa ettiklerinin sonucudur.)

eserlerinden alınmadır. *Del Infinito, Universo e Mondi* isimli eserinde (A. Wagner neşrinin 87. sayfası) Bruno dünyanın dışında *uzay - mekân*ın olamayacağına dair Aristotelesçi tarzda (Aristoteles'in *De Coelo*, I, 5 pasajın abartısı ve yardımıyla) ispatlamada bulunur. Dünya Aristoteles'in sekiz küresiyle çevrilidir ve bunların ötesinde *uzay-mekân* yoktur. Çünkü eğer bunların ötesinde bir cisim olsaydı bunun ya basit ya mürekkep olması gerekirdi. Şimdi bu safsata usulüyle kendisi ispata muhtaç olan ilkelerden hareketle burada *basit* cismin olamayacağı ve terkibi zorunlu olarak basit cisimlerden ibaret olduğu için *mürekkep* cismin de olamayacağı ispat edilmeye çalışılır. Bu sebepten ötürü burada genel olarak cisim *yoktur*; dolayısıyla *uzay - mekân* da yoktur. Çünkü *uzay - mekân* "içinde cisimlerin var olabileceği" yer olarak tanımlanır; fakat burada cisimlerin *olamayacağı* az önce ispat edilmişti. Bu yüzden burada *mekân* da yoktur. Bu sonuncusu soyut kavramlardan hareketle ispat usulünün son vuruşudur. Bu nihayetinde "Uzay - mekânın olmadığı yerde cisim olamaz" önemesinin külli-evrensel bir nefy (olumsuz/lama) olarak alınmasına ve dolayısıyla bunun "Cisimlerin olamayacağı yerde *uzay - mekân* olamaz" şeklinde basitçe tersinmesine dayanır. Fakat yakından bakıldığında ilk önerme külli bir tasdiktir, yani "Uzay - mekânsız her şey cisimsizdir" ve dolayısıyla biz bunu basitçe tersine çeviremeyiz.

Ne var ki, algı - kavrayış ile açıkça çelişen bir sonucu da beraberinde getirerek (bu burada *uzay - mekân*ın sınırsızlığıdır), soyut kavramlardan hareketle ispat usulünün her tatbikini burada olduğu gibi kolayca mantıki bir yanılaşa irca edemeyiz. Çünkü mugalata yahut safsata niteliğinde olan şey her zaman bu formda ortaya çıkmaz fakat daha çok muhtevada, öncüllerde ve kavramların ve onların kapsamlarının belirsizliğinde bulunur. Takip

ettiği yöntem aslında kavramlardan hareketle ispatlama olan Spinoza'da bunun sayısız misali ile karşılaşırız. Mesela *Ethica*'sının IV. kısmının 29-31. önemlerinde belirsiz *convenire* ve *commune habere* kavramlarının muğlâklığından yararlanılarak sergilenen acınacak haldeki muğalata örneklerine bakılabilir. Ne var ki bu onun bütün söylediklerini günümüzün yeni-Spinozacılarının kutsal kelammış gibi kabul etmelerine mani olmaz. Bunlardan aslında hâlâ sağda solda tek tük göze çarpan Hegelciler onun *omnis determinatio est negatio* önermesine geleneksel saygıları sebebiyle bilhassa eğlendiricidir. Onlar bu konuda okulun şarlatan önderiyle uyum içerisinde sanki söylenen şey dünyayı temellerinden saracak güce sahipmiş gibi bir eda ile ortalıkta arzı endam ederler, halbuki hiçbir kıymeti harbiyesi yoktur çünkü en basit kimse bile kendi kendine anlar ki eğer herhangi bir şeyi belirlemelerle sınırlarsam bu sınırın ötesinde yer alan şeyi bu suretle dışarıda bırakmış dolayısıyla onu yadsımış olurum.

Dolayısıyla bu neviden her türlü safsatalı ispatlamalarda hiçbir algı - kavrayış denetimine tabi olmayan safi kavramlarla örülü bu cebir türünün önünde ne gibi yanlış yolların bulunduğu gayet aşikâr hale gelir. Ve buna bağlı olarak anlaşılmış olur: Bedenimiz için üzerinde durduğu sağlam zemin neyse zihnimiz için de algı - kavrayış odur. Eğer algı - kavrayışı terk edersek her şey *instabilis tellus, innabilis unda* olur.²⁵ Okur bu açıklama ve örneklerin çokluğunu öğreticilikleri sebebiyle hoş görsün. Bu yolla algı - kavrayış bilgisi ile mücerret veya muhakeme bilgi(si) arasındaki büyük farkı hatta zıtlığı vurgulamak ve göstermek istedim. Bu zamana kadar bu fark çok az dikkat çekti ve bunun tespiti benim felsefemin temel özelliğidir; çünkü düşünce hayatımızın birçok

25 (: Üzerinde duramayacağımız toprak, içinde yüzemeyeceğimiz su.)

fenomeni ancak bu farkla izah edilebilir. Birbirinden bu denli farklı iki bilgi türü arasındaki bağlayıcı bağ, birinci cildin § 14'ünde izah edildiği üzere *yargı gücünü* veya muhakeme kabiliyetini oluşturur.

Elbette bu muhakeme kabiliyeti safi mücerret bilgi alanında da faaldir ama burada kavramları ancak kavramlarla mukayese eder. Dolayısıyla her hüküm, her yargı bu sözcüğün mantıki anlamında, elbette bir muhakeme melekesi ameliyesidir, çünkü burada daha dar bir kavram her zaman daha geniş bir kavramın altında tasnif edilir. Muhakeme gücünün kavramları sadece birbiriyle mukayese eden bu faaliyeti bütünüyle münferit olandan, yani algı - kavrayıştan esas itibariyle genel olana, kavrama geçişin sağlandığı ameliyeden daha aşağı ve daha kolay bir faaliyettir. Çünkü kavramları temel yüklemelerine çözümlenmek suretiyle bütünüyle mantıki temellere bağlı kalarak bunların kabili telif²⁶ olup olmadıklarını belirlemek mümkündür ve bunun için her bir insan tekinin sahip olduğu akıl melekesi yeterlidir. Dolayısıyla burada sadece bu süreci kısaltmada faal olan meleke yargı gücüdür çünkü bu melekeye sahip olan kimse başkalarının ancak bir dizi akıl yürütme neticesinde ulaştığı şeyi bir bakışta sezip anlar. Fakat daha dar anlamda elbette onun faaliyeti ancak algı - kavrayış yoluyla bilinenin, dolayısıyla gerçek, tecrübenin açık seçik soyut bilgiye taşındığı, tam olarak karşılık gelen kavramlar altında sınıflandırılıp düşünölmüş akli bilgiye çevrilip biriktirildiği yerde ortaya çıkar. Bu yüzden, her zaman dolaysız olarak bilinen ve (geriye gidilerek) daha fazla köken araştırması yapılamayacak olandan teşekkül eden bilimlerin tümünün sağlam temellerini atması gereken bu melekedir. Dolayısıyla bilimlerin güçlüğü de bura-

26 (: *die Vereinbarkeit*: ya da birbiriyle tutarlı, uzlaşır, bağdaşır olup olmadıkları.)

da, temel hükümlerde yatar, bunlardan yapılan istintaç yahut istidlallerde değil. İstidlal etmek kolay, muhakeme etmek²⁷ zordur. Yanlış istidlaller nadirattandır; yanlış muhakemeler ise her zaman vakayı âdiyedendir.

Muhakeme kabiliyeti bütün temel sonuçlarda ve önemli hükümlerde olduğu kadar günlük hayatta da ağır basar; zira esas itibariyle onun işi mahkeme kararına benzer. Nasıl ki büyüteç güneş ışınlarını bir noktada odaklarsa zihin de yargı gücünün faaliyeti sayesinde bir mesele ile ilgili sahip olduğu bütün verileri birbirine öyle yaklaştırır ki onları doğru bir şekilde odakladığı için bir bakışta kavrar ve ardından basiret ve ferasetle sonucu çıkarır. Ayrıca muhakemenin büyük güçlüğü birçok durumda neticeden sebebe gitmek zorunda olmamıza dayanır ve bu her zaman belirsiz bir yoldur; esasen ben her türlü yanılığın kaynağının burada bulunduğunu göstermişim. Bununla beraber bütün tecrübi bilimlerde ve günlük hayatın işlerinde de bu yol çoğu zaman bize açık olan yegâne yoldur. Tecrübe bu yolu ters istikamette takip etme çabasıdır; bu yüzden katidir veya hiç olmazsa yanılığın gün ışığına çıkarır, yeter ki doğruca seçilsin ve dürüstçe uygulansın; Newton'un renk teorisiyle ilgili deneylerinde olduğu gibi değil. Fakat tecrübenin kendisinin de tekrar muhakeme konusu yapılması gerekir. Matematik ve mantık gibi *a priori* bilimlerin tam kesinliği esas itibariyle, bunlarda bize sebepten neticeye giden yolun açık olmasına dayanır ve bu her zaman kesindir. Bu onlara salt *nesnel bilimlerin*, diğer bir ifadeyle, anladıklarında herkesin doğruları uyarınca müştereken muhakemeye tabi tutulması gereken bilimlerin karakterini kazandırır. Bunlar tam da zihnin öznel formlarına istinat eden bilimler oldukları için bu daha da şaşırtıcı-

27 (Sırasıyla: *schließen*: sonucuna varmak, çıkarsamak; *urtheilen*: yargılamak, hüküm vermek.)

dır, halbuki müşahhas manada nesnel olanla sadece tecrübi bilimler uğraşır.

Basiret ve feraset de muhakeme kabiliyetinin tezahürleridir; ilkinde faaliyeti düşünme, ikincisinde sınıflandırma ile ilgilidir. Birçok kimsede muhakeme melekesi ancak ismen mevcuttur; ancak *monstra per excessu-ma*²⁸ bağlanacak yerde onun zihninin mutlak melekeleri arasında sayılması bir nevi ironidir. Sıradan kafalar bunun kendilerine faydasının olmadığını tecrübeyle bildikleri için en küçük işlerde bile kendi hüküm ve muhakemelerine bir itimat eksikliği sergilerler. Onlarda bunun yerini önyargı ve başkalarının yargılarının peşine takılma alır. Bu suretle onlar sürekli bir rüşte erememişlik durumu içinde kalırlar ve bundan birkaç yüz kişi içinden ancak biri nadiren kurtulur. Doğal olarak bu açıkça itiraf edilmez, çünkü onlar kendilerine bile muhakeme ediyor gibi görünürler; ama her zaman başkalarının görüşlerine saklı gizli göz atarlar ve bu onların gizli istikamet tayin noktası olarak kalır. Bunlardan biri başkasına ait bir palto, şapka veya harmani ile dolaşmaktan utandığı halde hiçbirinin buldukları her yerde hevesle üzerine atıldıkları başkalarına ait görüşlerden başka sergileyecek bir şeyi yoktur, hal böyle iken sanki bunlar kendilerine aitmiş gibi caka satarak ortalıkta dolaşırlar. Başkaları da bu görüşleri onlardan alır ve aynı şeyi yapar. Bu hem yanlışların, hem de kötülerin şöhretinin neden böyle büyük bir süratle ve vüsatle yayıldığını izah eder. Gazeteciler ve benzerleri gibi meslekten efsane toptancılığı yapanlar kural olarak yalnızca sahte emtianın tevziyatını yaparlar, nitekim maskeli balo kıyafeti kiralayanlar da elbiselerin yanında ancak sahte mücevher verirler.

28 (: Aşınlık sebebiyle dehşet verici olan fenomenler.)

GENEL OLARAK MANTIK ÜZERİNE *

Mantık, diyalektik ve retorik (belagat) birbirine aittir, çünkü bunların hepsi bir *akıl yürütme* ya da *hüküm çıkarma tekniği*ni oluştururlar, dolayısıyla bunların bu başlık altında öğretilmeleri gerekir: mantık kendi düşünmemizin tekniği, diyalektik başkalarıyla tartışmamızın tekniği, retorik kalabalıklara konuşma (*concionatio*) tekniği. Böylece onlar tekil, ikil ve çoğul, ayrıca içkonuşma, karşılıklı konuşma, kalabalığa konuşmaya (hitabe) ¹ karşılık gelirler.

Diyalektik dendiğinde Aristoteles ile aynı fikirde olarak (*Metaphysicae*, III, 2, ve *Analytica Posteriora*, I, 11) hakikatin, bilhassa felsefi hakikatin mukabele-musahabe yoluyla araştırılmasını hedefleyen karşılıklı konuşma ya da sohbet sanatını anlıyorum. Fakat bu tür bir sohbet zorunlu olarak az veya çok bir tartışmaya dönüşür; bu yüzden *diyalektik* aynı zamanda tartışma sanatı olarak da tarif edilebilir. Diyalektikğin örneklerini ve kalıplarını Platon'un diyaloglarında buluyoruz; ama ona özgü gerçek bir nazariye, dolayısıyla tartışmanın teknik kuralları hakkında şimdiye dek çok fazla bir şey ortaya konulmamıştır. *Parerga*'nın ikinci cildinde bu tür bir girişimde bulundum ve bunun örneklerini verdim.

* *Die Welt als Wille und Vorstellung*, Bd. II, Kap. 9: Zur Logik überhaupt.

1 (Ya da: müfret, tesniye, cemi; dolayısıyla mantık, munataka (musahabe), nutuk.)

Onun için bu bilimi burada tekrar ele almıyor, ilgilenenlerin konuyu *Parerga*'nın ikinci cildinden takip etmelerini öneriyorum.²

Belagatte belagat figürleri ne ise mantıkta da kıyas şekilleri hemen hemen odur; her durumda bunlar düşünölmeye değerdir. Aristoteles'in zamanında bunlar henüz teorik araştırmanın konusu haline getirilmemiş gibidir, çünkü o bunları *Retorik*'inin herhangi bir bölümünde ele alıp tartışmaz. Bu noktada daha sonraki bir Gorgias'ın hülasacısı Rutilius Lupus salık verilir.

Bazı bilimler vardır ki kurallarını bilmeksizin uygulanz; hatta bu kurallar ilk kez bu doğal uygulamadan soyutlama yoluyla elde edilirler; bu her üç bilimin de ortak özelliğidir. Dolayısıyla her ne kadar bunlara duyulan teorik ilgi büyükse de kayda değer bir pratik faydaları yoktur; bunun nedeni kısmen gerçekten kuralı sunmaları ama uygulama alanını vermemeleri, kısmen de pratikte bu kuralları hatırlamak için genellikle zaman olmamasıdır. Dolayısıyla bunlar zaten herkesin bildiği ve kendi kendine tatbik ettiği şeyi öğretirler sadece; ancak bunların soyut bilgisi yine de ilgi çekici ve önemlidir.

Mantığın en azından kendi düşünmemiz için gündelik pratik bir yararı olmayacaktır. Çünkü akıl yürütmemizin kusurları vardığımız sonuçlarda ya da onun formunda değil de daha çok yargılarda dolayısıyla düşünmenin konusunda yatar. Buna karşılık tartışmada hasmın açıkça ya da belli belirsiz farkında ve kasıtlı olarak, sürekli konuşma süsü ve perdesi altında aldatmak için yaptığı temellendirmeleri kurallı kıyasların katı şekline indirgeyerek zaman zaman mantığın pratik faydasını görürüz. O zaman ona mantık hatalarını gösteririz, sözelimi tümel

2 (Türkçe çevirisi için bu dizinin *Tartışma Sanatının İncelikleri* başlıklı 10. kitabına bakınız.)

olumlu yargıların basit tersinmesi,³ dört terimli kıyaslar, istintaçtan illete sonuçlar, salt olumlu öncüllerden ikinci şekilde kıyaslar ve bunun gibi daha birçokları.

Bana öyle görünüyor ki *düşüncenin yasaları* öğretisi iki temel yasaya, yani ortadakini veya üçüncü ihtimalin dışlanması yasasına ve yeter sebep ilkesine indirgenerek basitleştirilebilir. İlk yasa şöyledir: "Her yüklem her konuya ya yüklenebilir ya da yadsınabilir."⁴ İşte burada "ya, ya da" kalıbında her ikisinin de aynı zamanda mümkün olamayacağı zaten vardır ve dolayısıyla özdeşlik ve çelişki yasalarıyla anlatılan aynı şeydir. Şu hale göre bu yasalar, gerçekte herhangi iki kavram alanının ya birleşik veya aynı düşünülmesi gerektiğini, fakat ikisinin birden asla aynı anda düşünülemediğini söyleyen ilkenin doğal sonuçları olarak ona eklenecektir. Buradan kendiliğinden anlaşılır ki, bu sonuncu (seçeneği) beyan eden sözcükler bir araya getirildiğinde bu sözcükler makul olmayan bir düşünce sürecini dile getirirler. Bu akıl almazlığın farkına varılması çelişki duygusunu oluşturur.

İkinci düşünce yasası, yeter sebep ilkesi, yukarıda sözü geçen yükleme veya yadsımanın yargının kendisinin dışında başka bir şey tarafından belirlenmesi gerektiğini ifade edecektir. Bu (saf veya tecrübi) bir algı - kavrayış veya sadece bir başka yargı olabilir. O zaman bu başka veya farklı şeye yargının temeli veya sebebi - illeti denilir. Bir yargı düşüncenin ilk yasasını karşıladığı kadarıyla *düşünülebilir*dir; ikinci yasasını karşıladığı kadarıyla *doğru* ya da en azından bir yargının temelini de sadece bir başka yargı olduğu durumda mantık veya biçim bakımından *doğrudur*. Fakat maddi ya da mutlak doğru

3 (: *die Umkehrung*.)

4 (Ya da sırasıyla: onun için tasdik edilebilir / olumlanabilir; selb edilebilir / değillenebilir.)

nihayetinde her zaman bir yargı ile bir algı, dolayısıyla mücerret tasavvur ile algı - kavrayışa dayalı tasavvur arasındaki ilişkiden ibarettir. Bu ilişki ya dolaysız bir ilişkidir ya da başka yargılar sayesinde, diğer bir ifadeyle, başka mücerret tasavvurlar aracılığıyla ortaya çıkar. Dolayısıyla bir doğrunun bir başkasıyla neden çelişmediğini veya ona zarar vermediğini, bilakis nihayetinde hepsinin bir uyuşma ve bağdaşma içinde olduğunu anlamak kolaydır, çünkü hepsinin ortak temeli olan somut veya hissedilir (âlemde) çelişki mümkün değildir. Bu yüzden hiçbir doğrunun öteki doğrulardan korkacak bir şeyi yoktur. Halbuki yanlış ve yanılsama her doğrudan korkmalıdır, çünkü bütün doğruların mantıken birbirine bağlanmasıyla en uzaktaki bile ister istemez onun yıkıcı etkisini bir zaman sonra her yanlışta taşıyacaktır. O nedenle bu ikinci düşünce yasası mantık ile artık mantık olmayıp düşüncenin malzemesi olan şey arasındaki temas noktasıdır. Şu halde kavramların, dolayısıyla mücerret tasavvurların algı - kavrayışa dayalı tasavvurda verilen şeyle uzlaşması nesne cihetinden *doğru*, özne cihetinden *bilgi*dir.

İki kavram alanının yukarıda sözü edilen birliğini veya ayrılığını ifade etmek koşaç veya bağ fiilinin (—dır, değil—dir) işidir. Bununla her fiil, ortacı sayesinde ifade edilebilir. Bu bakımdan her yargıda bulunma bir fiil kullanımına dayanır *ve tersi*. Dolayısıyla bağ fiilinin önemi, ne daha fazla ne daha az, yüklem konuda aynı zamanda düşünülmesidir. Şimdi "olmak" bağ fiilinin mastarının muhtevasının neye denk geldiğini düşünün. Fakat bu şimdinin felsefe profesörlerinin en başta gelen meselesidir; ama yine de onlara karşı çok fazla müsamahasız olmamalıyız. Onların çoğu bununla cismani şeylerden, maddi dünyadan başka bir şey anlatmak istemez ve yüreklerinin derinliklerinde masum birer kusursuz gerçekçi olduklarından buna en yüksek gerçekliği

atfederler. Hal böyle olmakla beraber cisimlerden böyle ulu orta söz etmek onlara çok kaba ve nezaketsiz görünür; bu yüzden onlar daha zarif ve vakur görüldüğünü düşündükleri "varlık" sözcüğünü tercih ederler ve önlerinde duran masaları ve sandalyeleri zihinlerinde onunla ilişkilendirerek canlandırır.

"Zira, çünkü, için, dolayı, böylece, binaen, iken, gerçi, haddizatında, lakin, eğer, öyleyse, ya-ya da" ve benzerleri gerçekte *mantık edatlarıdır*, bunların tek amacı düşünce süreçlerinde biçimsel olanı ifade etmektir. Bu yüzden bunlar bir dilin kıymetli varlıklarıdır ve her dilde aynı sayıda yoktur. Nitekim ("*es ist wahr*"ın kısaltması olan) "*zwar*" (gerçi) münhasıran Alman diline ait görünür; o her zaman takip eden veya düşüncede eklenen bir "*aber*"e (ancak) işaret eder, nasıl ki "*eğer*" "*öyleyse*"ye işaret ediyorsa.

Nicelik bakımından *tekil* yargılar yani konuları için *tekil bir kavrama* (*notio singularis*) sahip olan yargılar *tümel yargılar* gibi ele alınır biçimindeki mantık kurallı bunların aslında tümel yargılar olmalanna dayanır. Bunların kendilerine özgü tek özellikleri konularının ancak tek bir gerçek obje tarafından desteklenebilen ve bu yüzden kapsamı içine ancak tek bir şeyi alan bir kavram olmasıdır. Nitekim bu kavram özel bir isimle tasrih edildiğinde olan budur. Ne var ki bu aslında ancak mücerret tasavvurdan algı - kavrayışa dayalı tasavvura gittiğimizde ve böylece kavramları tahkik etmek istediğimizde nazarı dikkate alınır. Düşünürken, yargılarla iş görürken bundan bir fark çıkmaz, çünkü tekil ve tümel kavramlar arasında mantık bakımından bir fark yoktur. "Immanuel Kant" mantıken "*her Immanuel Kant*"ı gösterir. Dolayısıyla yargıların niceliği gerçekte yalnızca iki türlüdür, yani tümel ve tikel. *Münferit bir tasavvur* hiçbir surette bir yargının konusu olamaz, çünkü o bir soyut-

lama, düşünölmüş bir şey değil, algı - kavrayış konusu bir şeydir. Buna karşılık her kavram esas itibariyle genel-küllidir ve her yargının konu olarak bir kavramının olması gerekir.

Tikel yargılar (propositiones particulares) ile *tümel yargılar* arasındaki fark çoğu kez sadece harici ve tesadüfi duruma dayanır. Bunun temelinde dilin böyle bir yargının konusunu oluşturan ve burada külli bir kavramdan ayrılacak bölümünü kendiliğinden ifade edecek sözcüğe sahip olmaması yatar. Eğer böyle bir sözcük olsaydı birçok tikel yargı tümel olurdu. Sözgelimi "Bazı ağaçlar mazı verir" tikel yargısı tümel olur, çünkü "ağaç" kavramının bu ayrı bölümü için özel bir sözcüğe sahibiz: "Bütün meşeler mazı verir". Keza "Bazı kimseler siyahtır" yargısı da "Bütün zenciler siyahtır" yargısıyla benzer bir ilişki içindedir. Eğer böyle değilse o zaman bu fark yargıda bulunan kimsenin zihninde tikel yargının konusu yaptığı kavramın açık biçimde genel kavramdan tasrih ettiği şeyin bir parçası olarak ayrılmamış olmasına dayanır; aksi halde o demek istediğini tikel yargı yerine tümel bir yargı ile ifade edebilirdi. Sözgelimi "Bazı geviş getirenlerin üst ön dişleri vardır" yargısı yerine maksadı "Boynuzsuz bütün geviş getirenlerin üst ön dişleri vardır" yargısı daha doğru ifade edebilir.

Bitişik şartlı ve ayrık şartlı⁵ muhakemeler iki (söz konusu olan disjunktif kıyas ise hatta daha fazla) kategorik yargının birbiriyle ilişkisi ile ilgili beyan yahut ifadelerdir. *Hipotetik-bileşik şartlı* muhakeme burada birbirine bağlı iki kategorik yargıdan ikincisinin doğruluğunun ilkinin doğruluğuna, ilkinin yanlışlığının ikincisinin yanlışlığına bağlı; dolayısıyla bu iki önermenin doğruluk ve yanlışlık bakımından doğrudan bir uyuşma içinde olduğunu ifade eder. Buna karşılık *disjunktif muhakeme* geri kalanın

5 (Sırasıyla: *hypothetisch; disjunktiv.*)

yanlışığının burada birbirine bağlanmış olan kategorik yargılardan birinin doğruluğuna bağlı olduğunu ve *tersini* ifade eder; dolayısıyla bu önermelerin doğruluk ve yanlışlık bakımından çatışma içerisinde olduğunu iddia eder. Soru bir yargıdır ve onun üç bölümünden biri açık bırakılır: dolayısıyla ya bağ fiili: "Gaius bir Romalı mıdır— yoksa *değil* midir?" ya da yüklem: "'Gaius bir Romalı mıdır—yoksa başka bir şey midir?" ya da konu: "Gaius bir Romalı mıdır—yoksa başka birisi mi bir Romalıdır?" Açık bırakılan kavramın yeri de boş bırakılabilir; sözgelimi "Gaius nedir?"—Bir Romalı kimdir?"

Aristoteles'e göre *ἐπαγωγή*, *inductio*, *ἐπαγωγή*'nin zıttıdır. Sonuncusu bir önermenin kendisinden çıkacak olan şeyin doğru olmadığını göstererek yani *instantia in contrarium* ile yanlış olduğunu ispat eder. Buna karşılık *ἐπαγωγή* bir önermenin kendisinden çıkacak olan şeyin doğru olduğunu göstererek doğruluğunu ispat eder. Dolayısıyla o verilen örneklerle birini bir kabule zorlar; *ἐπαγωγή* de benzer şekilde birini bir kabulden uzak durmaya icbar eder. Bu sebepten ötürü *ἐπαγωγή* veya tümevarım sonuçlardan (istintaçtan) sebebin (illetin) çıkarımıdır ve aslında *modo ponente* çıkarımıdır; çünkü birçok durumdan kuralı bulup çıkarır ki bu durumlar da onu takip eder, onun sonuçlarıdır. Bundan dolayı asla tam olarak kesin değildir, ancak olsa olsa çok büyük bir ihtimal derecesine erişir. Bununla beraber bu *şekli* belirsizlik gözlemlenmiş olan sonuçların büyük sayısı ile yine de *maddi* kesinliğe yer bırakabilir, nitekim matematikte irrasyonel bağıntılar ondalık kesirlerle rasyonel hale son derece yaklaştırılırlar. Buna karşılık *ἐπαγωγή* öncelikle illetten (sebepten) istintaca (sonuçlara) varma ve sonucu çıkarmadır, ancak o daha sonra *modo tollente* gider, çünkü zorunlu bir sonucun veya istidlalin var olmadığını ispatlar ve böylelikle varsayılan sebep ya da illetin doğ-

ruleğunu ortadan kaldırır. Tam da bu sebepten ötürü o her zaman tam olarak kesindir ve öne sürülen önermenin lehine tek, kesin bir *in contrarium* ömekle o tümevarımın sayısız ömekle yaptığının çok daha fazlasını yapar. Bu sebepten ötürü çürütmek ispat etmekten, bozmak kurmaktan çok daha kolaydır.

MANTIK VE MUHAKEME KABİLİYETİ ÜZERİNE*

Her *küllî* doğru, kendisinden kaynaklanan hatırı sayılır adette cüzi doğrulara çevirebildiğimiz kadarıyla, tıpkı (madeni para olarak) altın gümüşle ilişkili olduğu gibi cüzi doğrularla ilişkilidir, nitekim bir altın para çok sayıda (gümüş) bozukluklara çevrilebilir. Sözelimi bitkinin bütün hayatı bir deoksidasyon sürecidir, hâlbuki hayvanın hayatı bir oksidasyon sürecidir; ya da her nerede bir devrede bir elektrik akımı dolaşsa orada derhal onu dik açılarla kesen bir manyetik akım oluşur; ya da *nulla animalia vocalia, nisi quae pulmonibus respirant;*¹ ya da *tout animal fossil est un animal perdu;*² veya yumurtlamayan hayvanın diyaframı yoktur. Bütün bunlar, ortaya çıkan hatta ortaya çıkmazdan önce bunları haber veren fenomenleri açıklamada kullanmak için kendilerinden birçok cüzi doğrular çıkarabileceğimiz küllî doğrulardır. Genel doğrular ahlak ve psikoloji alanında da aynı ölçüde değerlidir. Gerçekten burada her genel kural, bu türden her cümle, hatta her darbimesel paha biçilmez kıymettedir. Çünkü onlar her gün tekrarlanan ve onlarla açıklanıp örneklenen binlerce olayın özü, hülasasıdır.

* *Parerga und Paralipomena*, Bd. II, Kap. II: Zur Logik und Dialektik'ten seçilip derlenmiştir.

1 (: Ciğerleriyle teneffüs etmeyen hayvanlar ses çıkaramazlar.)

2 (: Her fosil hayvan bir soyu tükenmiş hayvandır.)

Analitik bir yargı ayrılmış bir kavramdan ibarettir; hâlbuki *sentetik* bir yargı zihinde başka türlü zaten mevcut olan iki kavramdan yeni bir kavramın teşekkülüdür. Fakat bu iki kavramın terkihi o zaman *sezgi - kavrayış* yoluyla ortaya çıkarılmalı ve kurulmalıdır. İmdi bunun tecrübeye dayalı veya saf *a priori* bir sezgi - kavrayış olmasına göre ortaya çıkan yargı da *a posteriori* veya *a priori* sentetik bir yargı olacaktır.

Her *analitik* yargı bir totoloji³ içerir ve içinde bir totoloji barındırmayan her yargı *sentetik* yargıdır. Bu şu anlama gelir: Bir konuşmada analitik yargılar ancak hitap edilen kimsenin konu hakkında konuşan kimse kadar tam ya da hazır bilgiye sahip olmadığı varsayımıyla kullanılmalıdır. Ayrıca geometrik önermelerin sentetik özü totoloji içermemelerinden hareketle tanıtlanabilir. Fakat bu aritmetikteki kadar açık değildir, ama yine de böyledir. Zira 1'den 4'e ve 1'den 5'e saydığımızda birin 1'den 9'a kadar saydığımız zamanki kadar sık tekrarlanması bir totoloji değildir, bilakis o saf zaman sezgisiyle ortaya çıkarılır ve o olmaksızın kavranılamaz.

Bir önermeden içinde zaten barındırdığından, yani anlamının etraflı ve ayrıntılı anlaşılması bakımından kendisinin ifade ettiğiinden daha fazla sonuç çıkarılamaz. Ama *iki* önermeden, eğer bunlar öncüllerle kıyas yoluyla irtibatlıysa, her biri ayrı ayrı alındığında bulunacak olan sonuçtan daha fazlası çıkarılabilir. Nitekim kimya nazarında bir terkip - bileşik olan bir cisim de ayrı ayrı ele

3 (Gr.: *tautologos* söylenmiş olanı tekrarlama: *tauto-* 'aynı' + *-logos*. İzah veya ispat için verilmiş bir önermenin söylenmiş olanı aynı veya eş değerde terimlerle tekrarlama. Bir önermede konu ile yüklem aynı kavramı dille getirmesi.)

alındığında bileşen unsurlarının hiçbirine ait olmayan özellikler gösterir. Kıyasların değeri bu gerçeğin üzerine oturur.

Bir doğrunun her ispatı daha önce çözümlenmiş kesinleşmiş olandan ileri sürülen önermenin, ikinci öncül olarak bir başkasının yardımı sayesinde, mantıken çıkarımıdır. Şimdi bu önermenin ya kendisinin doğrudan, daha doğrusu asliyeti itibariyle, kesinliğe sahip olması ya da mantıken böyle bir kesinliğe sahip olan bir önermeden çıkması gerekir. Herhangi bir delille ortaya konulmayan asli bir kesinliğe sahip olan bu türden önermeler bütün bilimlerin temel doğrularını oluştururlar ve bunlar her zaman şöyle ya da böyle sezgisel olarak kavranılmış olanın düşünülüp ardından soyut olana teşmil edilmesinden ortaya çıkmıştır. Bu yüzden bunlara apaçık-bedihi denir; bu gerçekte sadece onlara ait olan bir yüklemdir, *conclusiones ex praemissis* olarak sadece mantıki veya istidlali denilebilecek olan ispatlanmış önermelere değil. Bu itibarla onların bu doğrusu her zaman ancak dolaylı, çıkarılmış, eğreti alınmıştır. Hal böyle olmakla beraber bunlar da açık, dolaysız doğruya sahip herhangi bir önerme kadar kesin olabilir, tabii bu ancak böyle bir önermeden parantez içerisindeki cümlelerle olsa bile doğru biçimde çıkarıldıklarında olabilir. Hatta bu durumda bile doğrulukları çoğu zaman herkese, kabulü bakımından yerine göre nesnel yerine göre öznel koşullar eksik olduğu için doğruluğu ancak dolaysız ve sezgi ile bilinen bir aksiyomun doğruluğundan daha kolay biçimde kanıtlanıp açıklanabilir. Bu iki doğruluk arasındaki ilişki mıknatıslık özelliği kendisine dışarıdan kazandırılarak üretilen çelik mıknatısının sadece mıknatıslı ilk demir cevheri kadar güçlü değil fakat

çoğu kez ondan daha güçlü bir çekim gücüne sahip olmasına benzer.

Açıkça doğru olan önermeleri bilmenin öznel koşulları yargı gücü-muhakeme kabiliyeti denilen şeyi oluşturur; fakat bu büyük kafalara mahsus meziyetlerden biridir; oysa her sağlam kafa verili öncüllerden doğru sonuçları çıkarma yeteneğine sahiptir. Çünkü açıkça doğru olan kök önermeleri tespit ve tayin etmek için sezgi - kavrayış yoluyla bilinen şeyi genişletip soyut bilgiye dönüştürmemiz gerekir. Fakat bunu yapabilme yeteneği, söz konusu olan sıradan kafalarsa, fevkalade sınırlıdır ve sözgelimi Euklides'in aksiyomları gibi kolayca görülür bağıntılandırurlarını, hatta kendilerine aşikâr görünen gayet basit olguların ötesine nadiren geçer. Bunun ötesine geçen şey onları ancak, mantıkta çelişki ve özdeşlik ilkeleriyle ifade edilen ve kanıtlamalarda her adımda tekrar edilenden başka doğrudan bilgi gerektirmeyen delil yoluyla ikna edebilir. Bu sebepten ötürü böyle bir yola istinaden onlara göre her şey ancak doğrudan kavranılabilir nitelikte olan mümkün en basit doğrulara indirgenebilir olmalıdır. Eğer burada genelden özele gidiyorsak talil, ⁴ yok eğer tam tersi istikamette ilerliyorsak tümevarım (yöntemi) ile karşılaşırız.

Buna karşılık yargı gücüne sahip kafalar, hatta daha da fazlası, mucitler ve kâşifler, sezgisel olarak kavranılan şeyden düşünülen ya da soyut olan şeye geçme yeteneğine çok daha yüksek derecede sahiptirler; neticede böyle bir yetenek onların çok karmaşık ilişkileri ayırt edip kavramalarını sağlar. Bu suretle açıkça doğru olan önermelerin alanı onlar için kıyas kabul etmez derecede daha geniştir ve önermelerin büyük bölümünü içine alır ki geri kalanlar bunlardan zayıf ve ancak dolaylı bir kana-

⁴ [*Deduktion*. Her dedüksiyon tümünden gelmediği için. Karşıtı: *Induktion*; tümevarım, istikra.]

atten fazlasını asla elde edemezler. Bu sonuncular için yeni keşfedilmiş bir doğrunun delili, yani zaten kabul edilmiş veya tartışma konusu olmayan doğrularla ilgisi daha sonra araştırılır. Ancak bunun tatbikinin mümkün olmadığı durumlar vardır. Sözelimi altı temel rengi ifade ettiğim altı kesir için kanıt bulamam. Oysa bunlar her bir rengin kendine özgü gerçek doğasına dair bir kavrayış sunar ve dolayısıyla ilk kez rengi gerçekten anlamamıza imkân tanır. Bu kanıtsızlığa rağmen bunların kesinliği o kadar büyüktür ki yargı gücüne sahip hemen hiçbir kafa bunların varlığından ciddi biçimde kuşku duymayacaktır. Nitekim Viyana'dan Profesör Rosas bunları kendi kavrayışının sonucu olarak açıklama cüretinde bulundu ve ben de bundan dolayı *Ueber den Willen in der Natur* başlıklı eserimde (Fizyoloji ve Patoloji) kendisine tazir ve tenkitte bulundum.

KIYASLAR ÜZERİNE *

İki bin yıldan fazla bir zaman boyunca sayısız yazar tarafından ele alınmış olan bir konu hakkında, üstelik tecrübe geliştikçe ilavelere ihtiyaç duymayacak, yeni, doğru ve esaslı bir görüş yerleştirip kabul ettirmek çok güç bir iştir. Hal böyle olmakla beraber bu beni düşünürün önüne dikkatle gözden geçirmesi için böyle bir görüş koyma yönünde aşağıdaki teşebbüste bulunmaktan alıkoymayacaktır.

İstintaç yahut çıkarım¹ aklımızın bir ameliyesidir ve bununla başka yoldan elde edilen herhangi bir bilginin yardımı olmaksızın iki yargının mukayesesi ile bir üçüncü yargı ortaya çıkarılır. Bunun şartı bu iki yargının ortak *bir* kavramının olmasıdır, aksi halde bunlar birbirlerine yabancı kalacak ve müşterek unsurdan yoksun olacaklardır. Mamafih bu şartın kapsamı içerisinde bunlar her ikisinden bir şeyler taşıyan bir çocuğun babası ve anası olurlar. Ayrıca az önce sözü edilen ameliye keyfi değil fakat akıl melekesinin bir ameliyesidir. Zira akıl kendini bu tür yargıların incelenmesine verdiğinde bu ameliyeyi kendi yasalarna göre kendiliğinden gerçekleştirir. Bu noktaya kadar bu ameliye öznel değil nesneldir ve dolayısıyla en katı kurallara tabidir.

Yeri gelmişken istintaç yahut çıkarımda bulunan kimsenin bu yeni ortaya çıkmış olan önermeyle aslında

* *Die Welt als Wille und Vorstellung*, Bd. II, Kap. 10: Zur Syllogistik'ten seçilip derlenmiştir.

1 (: *der Schluß*: vargı, neticei istidlal, istihraç.)

yeni bir şey, daha önce bilmediği bir şey öğrenip öğrenmediği sorulabilir. Tamamen değil, ama yine de belli bir ölçüde öğrenir. Öğrendiği şey bildiğinde mündemiçtir; dolayısıyla onu da biliyordu ama bildiğini bilmiyordu.

² Onun bu durumu herhangi bir şey, kendisinde olduğu halde onun kendisinde olduğunu bilmeyen kimsenin durumuna benzer; ve bu hemen hemen sanki onda yokmuş gibidir. Bir başka ifadeyle, o bunu başlangıçta ancak *zımnen* biliyordu şimdi ise *sarahaten* bilmektedir. Mamafih bu farklılık o kadar büyük olabilir ki varılan netice ona yeni bir doğru gibi görünür. Mesela:

Bütün elmaslar taştır;
Bütün elmaslar yanıcıdır;
O halde bazı taşlar yanıcıdır.

Dolayısıyla çıkarım veya istintacın özü sonuçta beyan edilen şeyin öncüllerde zaten düşünülmüş olduğunu açık bilince getirmemizden ibarettir. O itibarla bu kişinin kendi bilgisinin daha açık biçimde bilincinde olmasının, daha tam olarak öğrenmesinin veya bildiği şeyin farkına varmasının bir aracıdır. Sonuç önermesiyle elde edilen bilgi *gizli* idi, bu sebepten ötürü onun etkisi termometredeki gizli ısının³ etkisi kadardı. Tuz olan kimsede klor da vardır; fakat o sanki onda yokmuş gibidir, çünkü o klor olarak etkisini ancak kimyevi yoldan çözüldüğünde veya açığa çıkarıldığında gösterir; dolayısıyla ancak o zaman ona gerçekten sahip olur. Evvelce bilinen öncüllerden elde edilen sonucun sunduğu kazanç da buna benzer; daha önce *bağlı* veya *saklı* bilgi bu yolla *serbest* bırakılır. Kuşkusuz bu muka-

2 (Ya da: Bildiği öğrendiğini tazammun ediyordu.)

3 (: *latente Wärme*; donmuş bir maddenin erimesi veya bir sıvının buharlaşması için gereken ısı miktarı.)

yeselerin bir ölçüde abartarak yapılmış olduğu izlenimi uyanabilir fakat aslında böyle değildir. Zira bilgimizden mümkün sonuçların çoğunu geriye açık seçik bir hatıra kalmayacak kadar çabuk, süratli ve şekle bağlı kalmaksızın çıkardığımız için bu bize uzun zaman saklı kalmış mümkün sonuçların öncülleri sonunda kullanılmış gibi değil fakat bilgimizin sınırları dâhilinde bulunan öncüllerin tümü için zaten hazır sonuçlara ulaştığımız gibi görünür.

Fakat bu her zaman böyle olmaz; tam tersine iki öncül bir kimsenin kafasında uzun zaman birbirinden kopuk olarak varlığını sürdürmüş olabilir ve sonunda herhangi bir vesile onları bir araya getirebilir. O zaman sonuç birdenbire ortaya çıkar, tıpkı çelik ve kayadan çıkan bir kıvılcım gibi, ama bu ancak birbirlerine çarptıklarında vuku bulur. Aslında gerek nazari nüfuz⁴ gerekse manevi saikler için—ki bunlar niyet ve kararları vücuda getirirler—dışarıdan alınan öncüller ekseriya uzun bir zaman içimizde mevcuttur. Kısmen yarı bilinçli hatta söze dökülmeyen düşünme edimleri ile bunlar bilgi birikimimizin kalanı ile mukayese edilir, ölçü ve tartıya vurulur hatta deyiş yerinde ise bir arada çalkalanır ta ki sonunda büyük doğru küçük doğrunun karşısına gelir. Bunlar hemen kendi yerlerini alırlar ve ardından sonuç ansızın üzerimize düşen bir ışık gibi birdenbire ortaya çıkar, öyle ki bunun için herhangi bir ameliyede bulunmamıza gerek kalmaz, o deyiş yerinde ise, bir ilham gibi içimize doğar. Geri dönüp baktığımızda hem kendimizin hem başkalarının nasıl olup da ondan bu kadar zaman habersiz kaldığını anlayamayız. Elbette tertip ve tanziminde bahtı yar olmuş kafada bu süreç sıradan kafadan çok daha süratli ve kolay kat edilecektir ve bu kendiliğinden hatta açık bilincin dahli olmaksızın başarıldığı

4 (*theoretischen Einsichten*: derin teorik kavrayış.)

için tahsil ve terbiye ile elde edilemez. Bu sebepten ötürüdür ki Goethe der:

*Wie etwas sei leicht,
Weiß, der es erfunden und der es erreicht.*⁵

Burada bahse konu edilen düşünce sürecini halkalarla harflerden müteşekkil kilitlere benzetebiliriz. Bunlar bir seyahat vasıtasının yük kompartımanına asıldığında o kadar uzun bir süre sallanıp sarsılırlar ki en sonunda sözcüğün harfleri doğru sıraya gelir ve kilit açılır. Bunun dışında kıyasın temelini bizzat düşünme sürecinin teşkil ettiği hatırdadır tutulmalıdır. Onun ifade edildiği sözler ve önermeler ancak ardında bıraktığı izleri işaret ederler...

Bir şey üzerine düşünmek istediğimizde o hususta elimizde bulunan verileri bir araya getirir ve bunları yargılara dönüştürürüz. Bunlar da kolayca bir araya getirilir, mukayese edilir ve bu suretle bunlardan çıkarılması mümkün sonuçlara üç kıyas şeklinin hepsi kullanılarak hemen ulaşılır. Bununla beraber bu işlemin büyük sürati sebebiyle ancak birkaç sözcük kullanılır, hatta kimi zaman hiç kullanılmaz ve sadece sonuç şeklen ifade edilir. Nitekim kimi zaman öyle olur ki bu suretle hatta sadece sezgi yoluyla yani mutlu bir *aperçu* ile, bilince yeni bir hakikati çıkardığımız için onu sonuç kabul edip öncüller aranz, diğer bir deyişle, onu temellendirmek isteriz. Çünkü bilgi genellikle delillerinden önce sübut bulur. Ardından yeni keşfedilen doğrunun kendisinde zaten zımnen mündemiç olduğu bir doğru veya usûlü dairesinde birbirine eklenmesi bu doğruyu sonuç olarak verecek iki önerme bulup bulamayacağımızı görmek için bilgi birikimimizi iyice araştırırız. Beri taraftan her yargı

5 (: Bir şeyin ne kadar kolay olduğunu düşünüp nall olan bilir.)

süreci en tam ve etkileyici türden, esasen birinci şekli bir kıyas sunar. Bir hukuk (veya ceza) kuralının şikâyeteye konu edilen ihlali küçük önermedir; bu (kamu adına veya özel) bir müddei tarafından tespit edilir. Bu vaka için tatbik edilecek kural yani kanun maddesi büyük önermedir; ve hüküm zorunlu bir şey olarak hâkim tarafından sadece “resmen ilan edilen” sonuçtur.

Bununla beraber şimdi burada bu gerçek çıkarım ya da istintaç tekniğinin en basit ve en doğru tarifini vermeye çalışacağım.

Temel ve en önemli düşünme süreci, *muhakeme etme* veya *yargılama* iki kavramın mukayesesine dayanır; *çıkanım* ya da *istintaç* ise iki yargının karşılaştırılmasından ibarettir. Hal böyle olmakla beraber ders kitaplarında çıkarımın, sayısı üç olmakla birlikte, kavramların mukayesesini ile de irtibatlandırıldığı ve bu kapsam içerisinde ele alındığı görülür, çünkü bu kavramlardan ikisinin üçüncüsüyle münasebetinden bunların birbirleriyle münasebeti bilinecektir. Bu görüşün doğruluk payı inkâr edilemez ve çizilmiş kavram alanlarıyla kıyasi ilişkilerin anlaşılır tanıtlamasının yolunu açtığı için—ki bu kitapta benim de benimsediğim bir usuldür—meselenin anlaşılmasını kolaylaştırma üstünlüğü vardır.

Fakat bana öyle görünüyor ki birçok durumda olduğu gibi burada da anlaşılabilirlik tamlık - bütünlük⁶ pahasına erişilebilir bir şeydir. Bir hükme varırken üç kıyas şeklinin ve bunların zorunluluğunun irtibatlı olduğu gerçek düşünce süreci bu suretle tanınmaz. Sonuca varırken sadece kavramlarla değil fakat bütün yargılarla iş görürüz. Bunlar için kavramlarda değil sadece bağ fiilde bulunan nitelik ve ayrıca nicelik de kesinlikle temel ve elzendir; ve aslında bunlara kipliği⁷ de dâhil etmeliyiz.

6 (: *die Gründlichkeit*; temellilik, esaslılık.)

7 (: *die Modalität*.)

Kıyası üç kavramın ilişkisi olarak takdim eden bu tarif yargıları hemen nihai unsurlarına (kavramlar) ayrıştırdığı için yanlıştır. Bu şekilde bunları birbirine bağlamanın aracı kaybolur, ayrıca *bu hüviyetiyle* ve tamlıkları bakımından yargılara özgü olan ve bunlardan kaynaklanan sonucun zorunluluğunu gerekli kılan şey gözden kaçır. Böylece o organik kimyanın yapacağına benzer bir yanlışa düşer çünkü o, diyelim ki bitkilerin çözümlenmesine girişseydi, bunları hemen nihai unsurlara irca eder, böylece bütün bitkilerde karbon, hidrojen ve oksijene ulaşır, ama her birinin kendine özgü farklılığını kaybederdi. Bunları elde etmek için *daha özel* bileşenlerde, alkalileri andıran unsurlarda durmalıyız ve ileri gidip bunları da ayrıştırma işlemine tabi tutmaktan uzak durmalıyız.

Verili üç kavramdan henüz bir sonuç çıkarılamaz; çünkü bunlarla birlikte bu ikisinin üçüncüsüyle ilişkisinin de verilmesi gerekir deriz. Fakat bu ilişkinin ifadesi tam da bu kavramları birleştiren yargılardır. Dolayısıyla kıyasın malzemesi safi *kavramlar* değil fakat *yargılardır*. Binaenaleyh çıkarımda bulunma veya sonuca varma esas itibarıyla iki *yargının* bir mukayesesidir. Kafamızdaki düşünce süreci sadece üç kavramla değil bu yargılarla, bunlarla ifade edilen fikirlerle gerçekleşir. Bu süreç sözcüklerle eksik biçimde ifade edildiğinde veya hiç ifade edilmediğinde bile bu böyledir. Çıkarımda bulunurken takip edilen yolu doğru şekilde anlamak için süreci bu hüviyetiyle tam, çözümlenmemiş yargıların bir araya getirilmesi olarak düşünüp değerlendirmeliyiz. Şu halde üç gerçek akli kıyas şeklinin zorunluluğu da buradan ileri gelecektir.

*Kavram alanları*⁸ yoluyla kıyas açıklamasında nasıl ki bunları daire şekilleriyle zihnimize canlandırıyorsak

8 (: *Begriffssphären.*)

bütün yargılar vasıtasıyla açıklamada da bunları çubuklar şeklinde tasavvur etmeliyiz. Mukayese maksadıyla bu çubuklar kâh bir ucundan kâh diğer ucundan birlikte tutulur ve bunun yapılma tarzlarındaki farklılık bu üç kıyas şeklini verir. Şimdi her öncül konu ve yüklemine içinde taşıdığı için bu iki kavramın her bir çubuğun iki ucunda durduğu tasavvur edilecektir. İki yargı da bunlardaki iki *farklı* kavram bakımından birbiriyle karşılaştırılır; zira daha önce ifade edildiği üzere üçüncü kavramın her ikisinde aynı olması gerekir. Bu sebepten ötürü o herhangi bir mukayeseye tabi değildir fakat diğer ikisinin mukayese edildiği, diğer bir deyişle, mukayesede *nispet* edildiği şeydir: o *orta terim*dir. Bu itibarla o hiçbir zaman asıl değil sadece araçtır.

Diğer taraftan birbirinden farklı bu iki kavram düşünmenin konusunu teşkil eder ve ihtiva edildikleri yargılar vasıtasıyla bunların birbiriyle münasebetini bulup çıkarmak kıyasın hedefidir. Bu yüzden sonuç sadece bir araç, kullandıktan sonra bıraktığımız bir ölçü çubuğu olan orta terimden değil sadece onlardan söz eder. Şimdi iki önermede de *aynı* olan bu kavram, dolayısıyla orta terim eğer bir önermenin konusu ise onunla karşılaştırılacak kavramın onun yüklemi olması veya tersi olması gerekir. Üç durum ihtimali *a priori* hemen burada tespit edilir: ya bir önermenin konusu diğerinin yüklemiyle, veya birinin konusu diğerinin konusuyla ya da son olarak birinin yüklemi diğerinin yüklemiyle mukayese edilir. Aristoteles'in üç kıyas şekli de bunlardan çıkar; bunlara bir ölçüde zorlama dahil edilen dördüncüsünün sahih bir tarafı yoktur ve uydurma bir şekildir. Bunlar Galinos'a izafe edilir fakat bu sonuncusu yalnızca Arap otoritelere dayanır. Sonuç çıkarmadaki bu üç şeklin her biri akıl melekemizin bütünüyle farklı, doğru ve doğal düşünce sürecini sergiler.

Nitekim karşılaştırılacak iki yargıda *birinin yüklemi ile diğèrinin konusu* arasındaki ilişki eğer mukayesenin amacı ise netice *ilk kıyas şeklini* oluşturur. Sadece bu şekilde mahsus olan üstünlük şudur: Varılan sonuçta konu ve yüklem olan kavramların her ikisi de öncüllerde zaten aynı karakterde ortaya çıkar. Halbuki diğèr iki şekilde bunlardan birinin her zaman sonuçtaki rolünü değıştirmesi gerekir. Fakat bu suretle ilk şekildeki netice her zaman diğèr ikisinden daha az bilinmedik ve daha az şaşkırtıcıdır. Şimdi ilk şekildeki bu üstünlük ancak büyük önermenin yüklemine küçük önermenin konusuyla karşılaştırılmak suretiyle elde edilir, bunun tersi ile değıl. Dolayısıyla bu burada temeldir ve orta terimin farklı isimlerle anılan iki işlev üstlenmesini, yani büyük önermede konu, küçük önermede yüklem olmasını gerekli kılar. Onun tali önemi de yine buradan ileri gelir çünkü o terazinin keyfi olarak kâh bir kefesine kâh diğèr kefesine koyduğumuz safi ağırlık gibi görünür. Bu kıyas şeklinde düşüncenin yolu şöyledir: Büyük önermenin yüklemi küçük önermenin konusuna yüklenir çünkü büyük önermenin konusu küçüğünün kendi yüklemidir ya da olumsuz durumda aynı sebepten ötürü tersi geçerlidir. Dolayısıyla burada düşünülen şeylere bir kavramla bir nitelik atfedilir çünkü o onlarda zaten bildiğimiz bir niteliğe aittir; ya da tersi. Dolayısıyla burada kılavuz ilke şudur: *nota notae est nota rei ipsius, et repugnans notae repugnat rei ispi.*⁹

Diğèr taraftan her ikisinin konusunun birbiriyle bulunabileceğı ilişkiyi açığa çıkarmak niyetiyle iki yargıyı mukayese edersek o zaman ortak ölçü olarak bunların yüklemelerini almalıyız. Buna göre o burada orta terim

9 (: Yükleme ait bir nitelik aynı zamanda yüklemine konusuna da aittir ve yükleme ait olmayan bir nitelik aynı zamanda yüklemine konusuna da ait değıldir.)

olacaktır ve dolayısıyla iki yargıda aynı olması gerekir. *İkinci kıyas şekli* buradan doğar. Bunda iki *konunun* birbiriyle ilişkisi ortak yüklemeleri olarak sahip oldukları şey tarafından belirlenir. Ne var ki bu ilişki ancak aynı yüklem *bir* konuya yüklenip diğesinde yadsınması¹⁰ ile anlamlı olabilir, çünkü bu durumda o bu ikisi arasındaki esaslı bir ayırım temeli olur. Zira eğer o her iki konuya da yüklenseydi bu onların birbiriyle ilişkileri ile ilgili hiçbir şeyi belirleyemezdi, çünkü hemen her yüklem sayısız konuya ait olabilir. Eğer bu yüklem her iki konuda da yadsınsa veya nefyedilseydi bu ilişkiyi daha da az belirlerdi. İkinci kıyas şeklinin temel ayırt edici özelliği buradan ileri gelir, yani buna göre iki öncülün *birbirine zıt niteliğe* sahip olması gerekir; birisi tasdik etmeli, diğeri nefyetmeli veya yadsımalıdır. O halde burada temel kural şudur: *sit altera negans*¹¹ ki bunun tabii sonucu: *e meris affirmativis nihil sequitur*¹².

Bu araya sıkıştırılan birçok cümleyle örtülmüş gevşek bir temellendirmede zaman zaman ihlal edilen bir kuraldır. Bu kıyas şeklinin sergilediği düşünce yolu söylenmiş olanlardan açıkça ortaya çıkar. Bu birbirinden ayırma ve böylece bunların aynı türden *olmadıklarını* tespit etme maksadıyla iki türlü şeyin araştırılmasıdır. Bu da burada belli bir niteliğin bir tür için temel ve elzem, diğeri içinse nakise olduğu gösterilerek¹³ belirlenir. Bu düşünce yolunun ikinci şekli tamamen kendiliğinden kabul etmesi ve kendisini sadece bunda açıkça dışa vurması bir örnekle gösterilebilir:

10 (Ya da eski ifadesiyle: tasdik edilip diğesinde selb veya nefy edilmesi...)

11 (: Bir öncül menfi / olumsuz olmalı.)

12 (: İki müspet / olumlu öncülden hiçbir şey çıkmaz.)

13 (Ya da: ...bir türün yoksun olduğu bir niteliğin diğeri tür için esas olduğu gösterilerek...)

Bütün balıklar soğukkanlıdır;
Hiçbir balina soğukkanlı değildir;
O halde hiçbir balina soğukkanlı değildir.

Beri yandan ilk şekilde bu düşünce düz, zayıf, zorlama ve nihayetinde derleme bir şey olarak sergilenir:

Soğukkanlı olan hiçbir şey balina değildir;
Bütün balıklar soğukkanlıdır;
O halde hiçbir balık balina değildir,
Ve dolayısıyla hiçbir balina balık değildir.

Küçük öncülü olumlu bir başka örnek:

Hiçbir Müslüman Yahudi değildir;
Bazı Türkler Yahudidir;
O halde bazı Türkler Müslüman değildir.

O nedenle bu şekil için kılavuz ilke olarak şunu veriyorum: küçük önermesi olumsuz modlar¹⁴ için: *cui repugnat nota, etiam repugnat notatum*;¹⁵ küçük önermesi olumlu modlar için: *notato repugnat id cui nota repugnat*.¹⁶ Tercüme edildiğinde şu şekilde hülasa edilebilir: Bir yüklemle zıt ilişki içerisinde bulunan iki konu birbirleriyle menfi-olumsuz bir ilişki içerisinde.

Yüklemlerinin ilişkisini araştırmak için iki yargıyı bir araya getirdiğimiz hal üçüncü durumdur; burada üçüncü şekil ortaya çıkar; o itibarla bu şekilde orta terim her iki öncülde de konu olarak ortaya çıkar. Burada o aynı zamanda tertium comparationis,¹⁷ araştırılacak iki

14 (: *Modus*: eski dilde: *darb.*)

15 (: Bir yüklemle çelişen konu o yüklemle aynı konuyla da çelişir.)

16 (: Bir yüklemle aynı konu o yüklemle çelişen her konu ile çelişir.)

17 (: Karşılaştırılan iki şey için ortak olan.)

kavrama tatbik edilen ölçü veya tabiri caizse her ikisini sınıadığımız kimyevi bir miyardır. Bu ölçü iki kavramın onunla ilişkilerinden kendi aralarında var olan ilişkiyi öğrenmek için kullanılır. Dolayısıyla sonuç bu durumda bu ikisinin arasında bir konu ile yüklem ilişkisinin var olup olmadığını ve varsa bunun hangi ölçüde geçerli olduğunu ifade eder. Binaenaleyh bu kıyas şeklinde sergilenen şey ya bağdaşmaz ya da ayrılmaz olarak görme eğiliminde olduğumuz iki nitelik üzerine düşünmedir ve bunu belirlemek için bunları iki yargıda bir ve aynı konunun yüklemi yapmaya çalışırız. Şimdi bunun sonucu ya her iki niteliğin de bir ve aynı şeye ait olması dolayısıyla *bağdaşırılıklar* veya değilse bir şeyin bir niteliğe sahip fakat diğere sahip olmaması dolayısıyla ayrılabilirlikleridir. Evvelki iki olumlu öncüllü bütün modlarda, sonuncusu olumsuz öncüllü bütün modlarda: mesela,

Bazı hayvanlar konuşabilir;
 Bütün hayvanlar akılsızdır;
 O halde bazı akılsız varlıklar konuşabilir.

Kant'a göre (*Die falsche Spitzfindigkeit*, § 4) bu kıyas şekli ancak içimizden "Dolayısıyla bazı akılsız varlıklar hayvandır"ı eklememiz halinde sonuç verici olacaktır. Fakat bu ilave burada gayet lüzumsuz görünür ve düşünceenin tabii akışı hiçbir surette böyle değildir. Hal böyle olmakla beraber aynı düşünce sürecini ilk kıyas şeklinin aracılığıyla yürütmek için şöyle söylememiz gerekirdi:

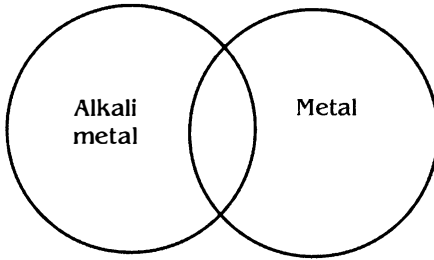
Bütün hayvanlar akılsızdır;
 Konuşabilen bazı varlıklar hayvandır,

ki düşünceenin tabii akışı aşık ki böyle değildir. Aslında bu durumda ortaya çıkan sonuç yani "Konuşabilen bazı

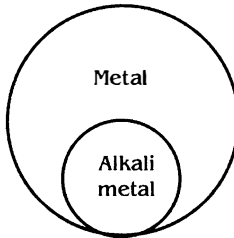
varlıklar akılsızdır” (önermesinin) üçüncü şeklin kendi-
liğinden verdiği ve bütün düşünce akışının kendisine
yöneldiği sonucu korumak için tersine çevrilmesi gerekir-
di. Bir başka misal alalım:

Bütün alkali metaller suda yüzer;
Bütün alkali metaller metaldir;
O halde bazı metaller suda yüzer.

Bu birinci şekle dönüştürüldüğünde küçük önerme-
nin tersine çevrilmesi gerekir ve o zaman şöyle olur:
“Bazı metaller alkali metallerdir”: dolayısıyla sadece bazı
metallerin “alkali metaller” alanında bulunduğunu ileri
sürer, şöyle:



halbuki gerçek bilgimiz *bütün* alkali metallerin “metal-
ler” alanında bulunduğu yönündedir, şöyle:



Dolayısıyla eğer ilk şekil tek normal şekil olacaksa tabii biçimde düşünmek için bildiğimizden daha az düşünmemiz ve muayyen bildiğimizi gayri muayyen biçimde düşünmemiz gerekirdi. Bu varsayım birçok bakımdan ona zıttır. Dolayısıyla genel olarak ikinci ve üçüncü şekillerde çıkanmda bulunurken bir önermeyi zımnen veya örtülü olarak çevirdiğimiz inkâr edilemez. Buna karşılık üçüncü ve aynı tarzda ikinci şekil de ilki gibi makul bir düşünce akışı sergiler. Şimdi üçüncü şeklin diğer türünün bir başka misalini ele alıp inceleyelim, netice iki yüklem aynalabilirliktir, bu sebepten ötürü burada bir öncülün olumsuz olması gerekir:

Hiçbir Budacı bir Tanrıya inanmaz;

Bazı Budacılar akıllıdır:

O halde bazı akıllı varlıklar bir Tanrıya inanmaz.

Nasıl ki yukarıda verilen misallerde iki niteliğin *bağdaşabilirliği* düşünme meselesi ise şimdi de ondan çözmesi beklenen şey bunların aynalabilirlikleridir. Burada da bu mesele onları bir konu ile mukayese ederek ve bu konuda *bir* nitelik olmadan *diğerinin* olduğu tanıtlanarak karara bağlanır. Bu suretle hedefimize doğrudan ulaşınız, halbuki ilk şekille bunu ancak dolaylı yoldan yapabildik. Çünkü bu kıyası ilk şekle irca etmek için küçük önermeyi tersine çevirmemiz ve dolayısıyla: "Bazı akıllı varlıklar Budacıdır" dememiz gerekirdi ki onun anlamının ancak kusurlu bir anlatımı olurdu ve bu durumda şöyle bir önerme karşımıza çıkardı: "Bazı Budacılar yine de kesinlikle akıllıdır".

Binaenaleyh bu şeklin kılavuz ilkesini şu şekilde tespit ediyorum: olumlu modlar için: *ejusdem rei notae, modo sit altera universalis, sibi invicem sunt notae particulares*; ve olumsuz modlar için: *nota rei competens*,

notae eidem repugnanti, particulariter repugnat, modo sit altera universalis. Tercüme edildiğinde: Eğer bir konu hakkında iki yüklem tasdik edilirse ve en azından bunlardan biri külli mahiyette ise, o zaman bunların her biri diğeri hakkında münferiden olumlanır; diğeri taraftan bunlardan biri diğeri olumladığı konu ile çelişmesiyle birlikte her biri diğeri hakkında da münferiden yadsınır; tezat veya tasdik ancak külli olarak yapılması gerekir.

Dördüncü şekilde büyük önermenin konusunun şimdi küçük önermenin yüklemiyle mukayese edilmesi gerekir; fakat sonuçta her ikisinin kıymet ve mevkilerini karşılıklı olarak tekrar değiştirmeleri gerekir, böylece büyük önermede konu olan sonuçta yüklem olarak ortaya çıkar ve küçük önermede yüklem olan sonuçta konu olarak ortaya çıkar. Bundan da anlaşılır ki bu şekil kasten ters yüz edilen *ilk* şekilden ibarettir ve akıl meleğimiz için doğal olan gerçek bir düşünce sürecinin hiçbir surette dışı vurumu değildir.

Buna mukabil ilk üç kıyas şekli özü itibariyle birbirinden farklı üç gerçek düşünce ameliyesinin bir suretidir. Bunların müştereken sahip oldukları şey iki yargının mukayesesine dayanmalıdır. Fakat böyle bir mukayese ancak bu yargıların müşterek *bir* kavramları olması halinde netice verebilir. Eğer öncülleri muhayyilemizde iki çubuk formunda canlandırırsak bu kavramı bunları birbirine bağlayan bir bağ olarak düşünebiliriz; aslında ders verirken bu çubuklardan yararlanılabilir. Diğeri taraftan bu üç kıyas şekli birbirinden bu yargıların ya ikisinin konusu bakımından veya ikisinin yüklemi veya nihayet birinin konusu ve diğeri yüklemi bakımından karşılaştırılmasıyla ayırt edilir. Şimdi her kavram ancak bir yargının zaten bir parçası olduğu kadarıyla konu veya yüklem olma niteliğine sahip olduğu için bu benim kıyasta öncelikle sadece yargıların mukayese edildiği,

kavramların ancak yargıların parçaları oldukları kadarıyla karşılaştırmaya konu oldukları yolundaki görüşümü doğrular.

Fakat iki yargının karşılaştırılmasında asıl mesele bunların *hangi bakımdan* karşılaştırıldıklarıdır, *hangi araçlarla* karşılaştırıldıkları değil. Evvelki iki yargıda birbirine benzemeyen kavramlardan oluşur, sonraki orta terime, diğer bir deyişle, her ikisinde aynı olan kavrama istinat eder. Bu sebepten ötürü Lambert ve aslında Aristoteles ile yeni dünyada bu bahiste fikir serdedenlerin neredeyse tamamının kıyasların çözümlenmesine *orta terimden* başlamaları ve bunu ana mesele, onun konumunu da kıyasların temel karakteristiği haline getirmeleri doğru bir bakış açısı değildir. Tam tersine onun rolü ancak ikincil bir rol, konumu da kıyasta gerçekten karşılaştırılacak kavramların mantıki değerinin bir sonucudur. Bunlar kimyevi çözümlenme veya sınamaya tabi tutulan iki cevhere, orta terim ise bunların sınamaya tabi tutuldukları miyara benzetilebilir. Bu yüzden o her zaman karşılaştırılacak kavramların bıraktıkları boşluğu doldurur ve varılan sonuçta artık ortaya çıkmaz. O her iki kavramla ilişkisinin bilinmesine ve doldurulacak yer için uygun olmasına göre seçilir. Bu yüzden birçok durumda onu kıyası etkilemeksizin istediğimiz bir başkasıyla değiştirebiliriz. Mesela,

Bütün insanlar ölümlüdür;

Caius bir insandır;

kıyasında orta terim olan "insan"ı "canlı varlık" ile değiştirebilirim. Keza,

Bütün elmaslar taştır;

Bütün elmaslar yanıcıdır;

kıyasında orta terim olan "elmas"ı "antrasit"¹⁸ ile değiş-tirebilirim. Bir kıyas şeklinin hemen fark edilerek tanın-masına yardımcı olan harici bir karakteristik olarak orta terim kesinlikle faydalıdır. Fakat izaha muhtaç olan bir şeyin temel karakteriştiği olarak o şey için asıl ve temel olan neyse onu almalıyız. Ne var ki burada asıl ve temel olan şey yüklemelerini veya konularını veyahut birinin yüklemine diğerinin konusunu karşılaştırmak için iki önermeyi bir araya getirip getirmediğimizdir.

Dolayısıyla bir kıyasın öncülleri olarak sonuç doğur-ması için iki yargının müşterek bir kavramının olması gerekir; bunların ikisi de olumsuz veya ikisi de tikel olmamalıdır; nihayet karşılaştırılacak iki kavram bunla-rın konuları olması halinde her ikisi de olumlu olamaz.

Galvanik piller kıyasın müşahhas timsali olarak görü-lebilir. Ortadaki nötr veya yüksüz nokta iki öncülü bir arada tutan orta terimi temsil eder. Onlar orta terim sayesinde bir sonuç teşkil etme gücünü kazanırlar. Buna mukabil birbirine benzemeyen iki kavram—ki bunlar aslında bizim karşılaştırmamız gereken kavramlardır—pilin iki zıt kutbuyla temsil edilir. Bunların temaslarıyla kıvılcım, yani sonucun yeni işığı ancak iki yargının bağ filini temsil eden iletken iki tel vasıtasıyla bir araya geti-rilmesi durumunda sızar.

18 (: *anthracite*: Güçlükle tutuşan, koku, duman çıkarmadan büyük bir ısı vererek yanan bir taş kömürü cinsi.)

FELSEFENİN İŞİ*

Felsefe aynı zamanda en evrensel - külli akli bilgidir, ana ilkeleri bu sebepten ötürü daha külli evrensel bir başka ilkeden elde edilmiş çıkarımlar olamaz. Çelişme ilkesi sadece kavramların uygunluğunu veya uzlaşmasını tesis eder, kendisi kavramları vermez. Yeter sebep ilkesi fenomenlerin birbirleriyle bağlantılan ve bağdaşmalarını izah eder, fenomenlerin kendisini değil. Dolayısıyla felsefe dünyanın bir *causa efficiens* veya bir *causa finalis*ini bulmak üzere bunlardan yola çıkamaz. Günümüzde felsefe hiçbir surette dünyanın *nereden geldiği* veya *hangi sebepten ötürü var olduğu* ile uğraşmaz fakat sadece onun *ne olduğunu* söylemeye çalışır. Fakat burada *niçin* (sorusu) *ne* (sorusuna) boyun eğer çünkü ilk soru sadece fenomenlerin formundan, yeter sebep ilkesinden çıktığı için o zaten dünyaya aittir ve ancak o ölçüde anlamı ve geçerliliği vardır. Esasen her bir insan tekinin dünyanın ne olduğunu başka bir yardım olmaksızın bildiği söylenebilir, çünkü onun kendisi bilmenin öznesidir ve dünya onun tasavvurudur, dolayısıyla bu buraya kadar doğru olacaktır. Fakat bu bilgi bir sezgi - algı bilgisidir ve *in concretodur* (somuttadır). Felsefenin işi bunu *in abstracto* (soyutta) yeniden ortaya koymak, ardışık, değişken algılan, ve genel olarak şümüllü *duygu* kavramının içine aldığı ve sadece olumsuz yanıyla soyut, açık seçik ve

* Bu ve bir sonraki bölüm *Die Welt als Wille und Vorstellung*, Bd. 1, § 15 ve 19'dan seçilip derlenmiştir.

akli olmayan bilgi diye tasrih ettiği her şeyi kalıcı (akli) bir bilgi (mertebe)sine yükseltmektir. Buna göre felsefe bütün dünyanın, bütünün olduğu kadar bütünün parçalarının da özünün soyut bir beyanı yahut ifadesi olmalıdır. Mamafih felsefe cüzi yargıların sınırsız kütlesi içinde kaybolmaktan sakınmak için soyutlamadan yararlanmalı ve cüzi her şeyi küllinin içinde ve onun farklarını da yine küllide düşünmelidir: böylece o kimi zaman bölecek kimi zaman birleştirecek, dünyadaki bütün çeşitliliği mahiyetine göre genel olarak birkaç soyut kavram içinde yoğunlaştıracak ve hülasa edecektir. Ne var ki dünyanın özünü tespit etmek için felsefenin kullandığı kavramlar küllinin bilinmesini ne kadar kolaylaştırırsa tamamen cüzi veya münferit olan şeyin bilinmesini de o kadar kolaylaştırmalıdır, dolayısıyla birinin bilinmesi diğerinin bilinmesine son teferruatına kadar bağlı olmalıdır.

Sonuç olarak felsefe yeteneği veya yatkınlığı, Platon'un ifade ettiği gibi, çok içinde biri, bir içinde çoğu tanımaktan ibarettir. Buna göre felsefe bilinme temelleri hiçbir şeyi dışarıda bırakmaksızın bütünü itibariyle doğrudan dünyanın kendisinde, bir başka ifadeyle, insan bilincinde bulunacak her şeyde olan gerçek külli yargıların bir toplamı olacaktır; felsefe dünyanın, soyut kavramlarla, tekrarı,¹ deyiş yerinde ise, onun bir yansımasıdır. Bu ancak özü itibariyle aynı olanın tek bir kavramda birleştirilmesi ve birbirinden farklı ve benzemez olanın ayrılması ile gerçekleştirilebilir. Lord Bacon şunları söylerken zaten bunu felsefenin görevi olarak koymuştu: *ea demum vera est philosophia, quae mundi ipsius voces fidelissime reddit, et veluti dictante mundo conscripta est, et nihil aliud est, quam ejusdem SIMULACRUM ET REFLECTID, neque addit quidquam de proprio, sed tantum iterat et resonat* (*De Augmentis Scientiarum*, 1.

1 (: yeniden özetlenmesi.)

2, c. 13).² Mamafih biz Bacon'un bu sözlerinin onun o dönemde düşünmüş olabileceğinden daha geniş bir anlamda alırız.

Dünyanın bütün parçaları ve veçheleri birbiriyle uyur çünkü onlar tek bir bütüne aittir ve bu uyuşma felsefenin tabiata dair ortaya koyduğu soyut surette yeniden keşfedilmelidir. Dolayısıyla yargıların bu toplam yekûnu içinde biri belli bir ölçüye kadar diğerinden çıkarılabilir ve aslında bu her zaman karşılıklı olarak böyledir. Fakat ilkinin mevcut olması için diğer bütün yargıların mevcut olması, dolayısıyla somut dünya bilgisinde daha evvel zımnen ifade edilmesi ve doğrudan temellendirilmesi gerekir ve dolaysız temellendirme dolaylı temellendirmeden daha güvenli olduğu için bu daha fazla böyledir. Bunların tek bir düşüncenin birliği içinde beraberce akmalarını sağlayan karşılıklı uyumları onların müşterek bilgi (bilinme) temelleri olan algı dünyasının³ kendisinin uyum ve birliğinden kaynaklanır. Dolayısıyla bu uyum onları temellendirmede ilk şey olarak değil fakat daha çok onların doğruluklarının ilave teyidi olarak kullanılacaktır. Bu işin kendisi ancak tamamlandığında mükemelen aşikâr hale gelebilir.⁴

2 (: Sadece bu felsefe doğru felsefedir ki o tabiata dair beyan ve ifadeleri aslına en sadık şekilde yeniden ortaya koyar ve deyiş yerinde ise tabiatın söylediklerini yazıya geçirir ve tabiatın suret ve aksinden başka bir şey değildir, ona kendinden hiçbir şey katmaz fakat sadece onu yeniden ortaya koyar ve tekrarlar.)

3 (: *dle anschaulichen Welt.*)

4 (İleride dünya muammasının çözümü ile bilinmeyen bir yazının sökümlü arasında kurulan *analogia* ile açığa kavuşacaktır.)

Bilen özne bir bedenle tam da bu özel ilişki sebebiyle bir ferttir. Bu özel ilişkiden ayrı olarak ele alındığında bu beden onun için diğer bütün tasavvurlar gibi bir tasavvurdur. Bilen özne ile onun bütün tasavvurlarından sadece biri (yani onun bedeni) arasında böyle bir ilişkinin var olmasının sebebi budur ve bilen özneyi bir *fert* yapan da budur. Ve (bilen özne de bu özel ilişki) sebebiyle bedeninin sadece bir tasavvur olarak değil fakat aynı zamanda bütünüyle farklı bir tarzda, bir irade olarak farklıdır. Fakat eğer bu özel ilişkiden, bir ve aynı şeyi bu iki türlü ve birbirinden bütünüyle farklı bir tarzda bilmeden soyutlarsak o zaman bu tek şey, beden, diğer bütün tasavvurlar gibi bir tasavvur haline gelir. Dolayısıyla bu meselede kendisine bir istikamet tayin edebilmek için bilen özne ister istemez şu iki varsayımdan birini tercih edecektir: o ya bu tek tasavvuru diğerlerinden ayıran şeyin, bilgisinin sadece bu tasavvurla böyle bir çifte münasebet içerisinde bulunduğunu,⁵ sadece bu algı nesnesini kavramada kendisine eşzamanlı olarak iki yolun açık olduğunu, bunun bu nesnenin bütün diğerlerinden farklılığıyla değil, fakat sadece bilgisinin bu tek nesneyle ilişkisi ile diğer bütün nesnelere ilişkisi arasındaki farkla açıklandığını varsayacak ya da bu nesnenin bütün diğerlerinden özü itibariyle farklı olması dolayısıyla, tüm nesnelere içerisinde sadece onun aynı zamanda hem irade hem tasavvur, geri kalanların ise sadece

5 (Ya da: ... onun her iki yoldan da bildiği tek tasavvur olmasının bu tek tasavvurun ayırt edici özelliği olduğunu...)

tasavvur, yani safi hayal olduğunu kabul edecektir. Bu kabule bağlı olarak o vücudunun dünyada yegâne gerçek fert yani iradenin tek fenomeni ve öznenin yegâne dolaysız nesnesi olduğunu farz edecektir. Safi tasavvur olarak kabul edilen başka nesnelere onun vücuduna benzemesi, bir başka deyişle, tıpkı bu beden gibi (belki de ancak bir tasavvur olarak mevcut olan) mekânda yer kaplaması ve yine tıpkı bu beden gibi illiyet bağı içinde faal olması aslında tasavvurlar için *a priori* geçerli olan ve sebepsiz netice kabul etmeyen nedensellik yasasından ispat edilebilir biçimde açıktır.

Fakat bir sonuçtan genel olarak ancak bir sebep çıkarabiliriz ve benzer bir sebep çıkaramayız, eğer bunu bir tarafa bırakacak olursak, hâlâ tasavvur alanındayızdır çünkü illiyet kanunu sadece burada geçerlidir ve o bizi asla daha öteye götüremez. Fakat bu bilen öznenin ferdi varlığına benzer nesnelere, tasavvurlar olarak, tıpkı onun kendi vücudu gibi, bir iradenin fenomenleri olup olmadığı hususu, daha önce ilk kitapta söylendiği üzere, dış dünyanın gerçekliğiyle ilgili meselenin asıl anlamıdır.⁶ Bunu inkâr etmek *teorik bencillik*dir. (Böyle bir yaklaşım) bu yüzden kendi iradesinin dışında olan bütün fenomenleri hayal olarak görür. *Pratik bencillik* de pratik alanda tam olarak aynı şeyi yapar, yani bir kimse kendi şahsını yegâne gerçek varlık, geri kalan herkesi de safi hayal olarak düşünür ve ona göre hareket eder. Kuşkusuz teorik bencillik hiçbir zaman çürütülemez, bilakis felsefede her zaman sadece kuşkucu safsatacılık olarak, yani gösteri maksadıyla kullanılır. Ama hakiki bir kanaat olarak onunla ancak tımarhanede karşılaşılabilir, dolayısıyla onu çürütülecek bir mesele olarak değil tıbbi

6 (Ya da: ... asıl bahse konu olan şeydir. Sözü edilen meseleyle ilgili olarak dizinin bir önceki kitabı *Bilmek ve İstemek*'e bakınız.)

bir vaka olarak ele almak gerekir.⁷ Bu sebepten ötürü onun üzerine daha fazla gidemeyiz, fakat onu ancak kuşkuculuğun son kalesi olarak görebiliriz ve o her zaman münakaşacı olmuştur.

Bilgimiz her zaman ferdiliğimize bağlı ve onunla sınırlı olduğu için herkes zorunlu olarak tek bir şey *olabilir* ama sair her şeyi *bilebilir* ve gerçekte felsefeye duyulan ihtiyacı da ortaya çıkaran bu sınırlamadır. Dolayısıyla felsefe ile bilgimizin sınırlarını genişletmeye çalışan bizler teorik bencilliğin burada karşımıza çıkan bu kuşkucu argümanını küçük bir hudut kalesi olarak göreceğiz. Kabul edilmeli ki kale kolay kolay ele geçirilemez, fakat kaleyi savunan askeri birlikler asla mevzilerini bırakıp dışarı çıkamazlar, o sebeple kaleyi rahatlıkla geçip ardımızda bırakabiliriz.

Kendi bedenimizin tabiat ve işleyişine dair sahip olduğumuz ve bize birbirinden tamamen farklı iki yoldan verilen çifte bilgiyi şimdi açıkça anlıyoruz; ve bu bilgiyi tabiattaki her fenomenin özüne bir anahtar olarak kullanmaya devam ediyoruz; ve kendi bedenimizin dışında, bize bu ikili yolla değil fakat bilincimize sadece tasavvur olarak verilen başka nesnelere karşılaştığımızda bunları bedenimize kıyasla yargulayıp değerlendiriyoruz. Dolayısıyla bir yandan bunların tıpkı bedenimiz gibi bir yönüyle tasavvur olduğunu ve bu bakımdan onlara benzediklerini, diğer yandan, varlıklarını bir öznenin tasavvuru olarak bir kenara koyduktan sonra geri kalanın da *irade* dediğimiz şeyle aynı iç öze sahip olduğunu var sayıyoruz. Zira maddi dünyanın geri kalanına başka

7 (Bilişte 'ben'lerini tek gerçek olarak görüp geri kalan her şeye kuşkuyla yaklaşanlar tımarhanelere kapatılırken, aynı şeyi eyleyişte yapanların sadece "bencil" sıfatını alarak sokaklarda dolaşmalarını, dolaşmakla kalmayıp dünyanın bu son demlerinde her şeyi zapturapt altına almaları tuhaf olduğu kadar gerçeğe uyanmayı sağlayacak ayıktıncı bir tenazurdur.)

ne tür bir varlık veya gerçeklik atfedebiliriz? Böyle bir dünyayı inşa edeceğimiz unsurları nereden alacağız? İrade ve tasavvur dışında hiçbir şeyi bilmiyor ve hatta düşünemiyoruz. Maddi dünya dolaysız olarak ancak tasavvurumuzda vardır ve eğer bilinen en büyük gerçekliği ona atfetmek istersek bedenimizin her birimiz için sahip olduğu gerçekliği ona veririz: çünkü herkes onun en gerçek şey olduğunu düşünür. Fakat şimdi tasavvur olmasının ötesinde bu beden ve onun faaliyetlerinin gerçekliğini çözümlersek irade dışında hiçbir şey bulmayız; onun gerçekliği bununla tükenir. Maddi dünyaya atfedebileceğimiz başka bir gerçeklik yoktur. Nitekim eğer maddi dünyanın bizim safi tasavvurumuzdan fazla bir şey olduğunu kabul edersek onun tasavvur olmasının dışında, yani kendinde ve kendi iç özüne göre, kendimizde dolaysız biçimde *irade* olarak bulduğumuz şey olduğunu söylememiz gerekecektir. "En iç özüne göre" dedim, fakat önce iradenin bu özünü daha iyi bilmemiz gerekir ki kendi başına var olanı⁸ onun tezahürünün birçok derecelerinden ayırabilelim. Mesela iradeye bilginin eşlik etmesi ve onun bu bilgiye bağlı saiklerle belirlenmesi böyledir ve aşağıda göreceğimiz gibi bunlar onun özüne değil fakat hayvanlar ve insanlar gibi onun ancak en açık tezahürüne aittirler.

8 (Ya da: ...ondan onun kendisine değil fakat birçok dereceleri olan tezahürüne ait olanı...)

METAFİZİK İHTİYACI*

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

Dünyadaki fenomenlerin açıklanmasıyla ilgili olarak aynı zamanda sözcüğün en geniş anlamında *fizik* ile karşılaşınız. Fakat bu açıklamaların kifayetsizlikleri

* *Die Welt als Wille und Vorstellung*, Bd. II, Kap. 17: Ueber das metaphysische Bedürfniss des Menschen'den seçilip derlenmiştir.

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

İlk kusur her şeyi açıklayan sebep ve sonuçlar, diğer bir deyişle, birbiriyle irtibatlı, sürekli değişimler zincirinin *başlangıcına hiçbir zaman kesinlikle erişilemeyeceği*, fakat onun tıpkı mekân ve zaman içerisindeki dünyanın sınırları gibi, *fasılasız olarak ve in infinitum* hep daha öteye gitmesidir. İkinci kusur her şeyin açıklamasının yapıldığı müessir sebeplerin her zaman bütünüyle izah edilemeyen bir şeye, yani eşyanın asli *niteliklerine* ve onlarda kendilerini gösteren *tabii güçlere* dayanmasıdır. Bunlar bu güçler sayesinde belirli netice, mesela ağırlık, katılık, itici kuvvet, esneklik, sıcaklık, elektrik, kimyevi güçler vb. husule getirirler ve bu güçler verilen her açıklamada, diğer türlü mükemmelen çözülmüş bir cebir denklemindeki saf dışı bırakılamayan, bilinmeyen bir nicelik gibi kalırlar.

Binaenaleyh kıymeti ne kadar küçük olursa olsun tek bir balçık parçası yoktur ki bütünüyle izah edilmiş niteliklerden müteşekkil olsun. Dolayısıyla her safi fiziki

yani illi açıklamadaki bu iki kaçınılmaz kusur böyle bir açıklamanın ancak izafi olarak doğru olabileceğini ve onun bütün usul ve esasının yegâne, nihai ve dolayısıyla yeterli, yani şeylerin arz ettiği muammanın tatmin edici çözümüne ve dünyanın ve hayatının doğru şekilde anlaşılmasına ulaştırabilecek bir usul ve esas olamayacağını gösterir. Bu sebepten ötürü genel olarak fiziki açıklama, bu hüviyetiyle, *metafizik* bir açıklamaya ihtiyaç duyar ve o bize onun bütün varsayımları için bir anahtar sunar fakat tam da bu sebepten ötürü onun zorunlu olarak farklı bir yol takip etmesi gerekir. Bizi buna götürecek ilk adım bu iki açıklama ve buna bağlı olarak *fizik* ve *metafizik* arasındaki farklılığın açık seçik farkında olmak ve bunu hiç akıldan çıkarmamaktır.

Bu genel olarak Kant'ın yaptığı tezahür - (fenomen) ve *kendindeşey* arasındaki ayrıma dayanır. Kant bu sonrakinin mutlak manada bilinemez olduğunu ileri sürdüğü için ona göre metafizik olamazdı, bu durumda ancak içkin bilgi yani baştan sona sadece fenomenlerden söz eden saf *fizik* ve onunla birlikte, metafizik peşinde koşan bir akıl eleştirisi olabilirdi. Mamafih benim felsefem ile Kant'ınki arasında gerçek temas noktasını göstermek için burada ikinci kitaptan önce davranıp Kant'ın özgürlük ile zorunluluğun bağdaştırılabilirliğine dair yaptığı hoş izahta (*Saf Aklın Eleştirisi*, ilk baskı, s. 532-554 ve *Pratik Aklın Eleştirisi*, Rosenkranz neşrinin 224-231 sayfaları) bir ve aynı eylemin bir yandan zorunlu olarak insanın karakterinden, hayat akışı içinde maruz kaldığı tesirlerden ve elan onun için mevcut olan saiklerden kaynaklandığını ama diğer yandan da bu aynı eylemin onun kendi özgür iradesinin eseri olarak görülmesi gerektiğini nasıl mükemmelen izah ettiğini vurgulayacağım. Aynı anlamda *Prolegomena* § 53'te şunları söyler: "Tabii zorunluluğun anlam dünyası içerisinde her türlü

sebepler sonuç münasebetine yükleneceği doğaldır ama beri taraftan (her ne kadar fenomenin temelini oluştursa da) kendisi fenomen olmayan sebebe özgürlük verilir. O sebeple tabiat ve özgürlük çelişkiye düşülmeksizin aynı şeye ama farklı bir münasebet içerisinde atfedilebilir; bir durumda bir fenomen olarak, bir başkasında bir kendinde şey olarak." Şimdi Kant'ın insan ve onun eylemlerinin fenomeni hususunda öğrettiği şeyi benim öğretim kendinde şey olarak *iradeyi* onların temelleri yaptığı için tabiattaki *bütün* fenomenlere teşmil eder. Bu usul her şeyden evvel insanın tabiattaki varlık ve şeylerin geri kalanından bilhassa *toto genere* ve kökten farklı değil fakat ancak derece bakımından farklı olduğunun kabul edilmesi lüzumuyla doğrulanır.

Şimdi bu ileriye dönük istitraddan eşyanın nihai açıklamasını bize vermede fiziğin yetersizliğine dair yaptığımız değerlendirmeye geri dönüyorum. Ve yukandaki izahın tabii bir sonucu olarak, her şeyin kesinlikle fiziki olduğunu ama izah edilebilir olmadığını söylüyorum. Fırlatılmış merminin hareketi gibi beynin düşünmesi için de kendi başına fiziki bir açıklama nihayetinde mümkün olmalıdır ve bu ilki için ne kadar anlaşılabilir ise ikincisi için de ancak o kadar anlaşılabilir. Fakat bu kadar kusursuz anladığımızı zannettiğimiz ilki bize aslında en az ikincisi kadar karanlıktır; çünkü mekânda yayılmanın, nüfuz edilmezliğin, hareketliliğin, katılığın, esnekliğin ve çekim gücünün iç özü ne olursa olsun bizim için her türlü fiziki açıklamadan sonra en az düşünme kadar esrar içerisinde kalır. Fakat düşünce söz konusu olduğunda izah edilemez olan en dolaysız biçimde ortaya çıktığında, burada derhal fizikten metafiziğe bir sıçrama yapıldı ve maddi olan her şeyden tamamen farklı türden bir cevherin varlığı kabul edildi; beyne bir ruh yerleştirildi. Ne var ki sadece bu en ilginç fenomen karşısında şaş-

kınlığa uğrayabilecek kadar kalın kafalı olmamış olsaydık hazmı midedeki bir ruhla, bitip büyümeyi bitkilerdeki bir ruhla, seçici cazibeyi¹ miyarlardaki² bir ruhla, hatta bir taşın düşüşünü taştaki bir ruhla açıklamak zorunda kalırdık. Çünkü her inorganik cismin niteliği en az canlı gövdedeki hayat kadar esrarlıdır. Dolayısıyla aynı şekilde fiziki açıklama her yerde metafizik açıklamayla karşılaşır ve bununla bir mesabesine iner, bir başka ifadeyle, bir açıklama olmaktan çıkar.

Açık konuşmak gerekirse her türlü doğa biliminin aslında bitkibilimin yaptığından, yani türdeş olanları bir araya getirip tasnif etmekten fazlasını yapmadığı ileri sürülebilir. Şeylere dair—özelde sebeplerden genelde güçlerden—yaptığı açıklamaların gerçekten yeterli olduğunu ve dolayısıyla dünyanın iç özünü tüm teferruatı ve tafsilatıyla tetkik ettiğini iddia eden bir fizik sistemi gerçek *doğalcılık* olurdu. Leukippos, Demokritos, Epikuros'tan *Système de la nature* ve ardından Lamarck, Cabanis'e ve oradan son birkaç yıl içerisinde tekrar ısıtılıp ortaya konulan maddeciliğe kadar *metafiziksiz bir fizik sistemi* kurmaya, bir başka ifadeyle, fenomeni kendinde şeye dönüştürecek bir öğretiyi ihdas etmeye dönük aynı ardı arkası kesilmez çabanın izlerini sürebiliriz. Fakat bütün açıklamaları asıl meseleyi sessiz sedasız var saydıklarını³ açıklayıcıların kendilerinden ve başkalarından saklamaya çalışır. Onlar her türlü fenomenin hatta zihne ait olanların bile fiziki mahiyette olduğunu göstermeye çalışırlar; bunda haklı olmakla beraber görmedikleri şu ki fiziki olan her şey diğer yandan metafizik bir vasa sahiptir. Ne var ki Kant olmadan bunu görmek

1 (: *die Wahlverwandtschaft.*)

2 (: *das Reagenz*: ayıraç.)

3 (Yani ünlü safsata hilesi *petitio principii* - *müsadere alemlatuba* başvurdukları...)

kolay değildi, çünkü bu peşinen fenomenin kendinde şeyden ayrılığını şart koşar.

Gerçi bu olmadan bile, Aristoteles, tecrübeye bu kadar eğilimliken ve Platon'un fiziği görmezden gelen yaklaşımından bu kadar uzak olmasına rağmen gene de kendisini bu sınırlı görüşten korumayı bilmişti: Εἰ μὲν οὖν μὴ ἔστί τις ἑτέρα οὐσία παρὰ τὰς φύσει συνεστη χυίας, ἢ φυσική ἂν εἴη πρώτη ἐπιστήμη· εἰ δὲ ἔστί τις οὐσία ἀκίνητος, αὕτη προτέρα καὶ φιλοσοφία πρώτη, καὶ καθόλου οὕτως, ὅτι πρώτη· καὶ περὶ τοῦ ὄντος ἢ ὄν, ταύτης ἂν εἴη θεωρῆσαι. (*Si igitur non est aliqua alia substantia praeter eas quae natura consistunt, physica profecto prima scientia esset: quodsi autem est aliqua substantia immobilis, haec prior et philosophia prima, et universalis sic, quod prima; et de ente, prout ens est, speculari hujus est.*) *Metafizik*, V (VI), 1 (1026a).⁴ Yukarıda tanımlandığı gibi, metafiziğe yer bırakmayacak olan *mutlak bir fizik sistemi natura naturatayı natura naturansa*⁵ dönüştürecektir; ve fiziği metafiziğin tahtına oturtacaktır. Fakat bu yüksek mevkide o neredeyse Holberg'in belediye başkanı yapılmış seyirlik sözde siyasetçisi gibi görünecektir.

Esasen kendi başına anlamsız ve ekseriya garazkâr olmakla beraber tanrıtanımsızlık suçlamasının arkasında metafizikten mahrum böyle bir mutlak fizik sisteme dair karanlık bir fikir yatar. Bu sistem böyle bir suçlamaya anlam ve haklılık kazandırdığı gibi, ahlak için de zorunlu olarak yıkıcı olacaktır. Beri yandan tanrıcilik yanlış yere ahlak öğretisinden koparılamaz olarak görülmüştür, ama aynı şey yani *genel olarak bir metafizik sistem için doğ-*

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

5 (Sırasıyla: doğurulmuş doğa; doğuran doğa.)

rudur. Diğer bir ifadeyle, tabii düzenin eşyanın yegâne ve mutlak düzeni olmadığı bilgisi ahlakın ayrılmaz bir parçasıdır. Dolayısıyla şunu bütün doğru ve iyi insanlar için zorunlu *credo* haline getirebiliriz: "Ben bir metafizik sisteme inanıyorum." Bu itibarla *mutlak bir fizik sisteminin* müdafaası imkânsız özünün insana kendiliğinden ve her defasında yeniden zorla benimsetilen bir görüş olduğuna ve bunun ancak daha derin bir spekülasyonla ortadan kaldırılabileceğine ikna olmak bizim için önemli ve gereklidir; böyle bir sistem, yani *doğalcılık* için bu daha da fazla böyledir. Bu bakımdan inanç sistem ve öğretilerinin bütün türleri itibar edildikleri kadanyla ve sürece kesinlikle böyle bir spekülasyonun yerini tutacak bir ikame işlevi de görürler.

Fakat temelli olarak yanlış olan bu görüş insanın üzerine kendiliğinden çullandır ve dolayısıyla önce onun ustalıklı ortadan kaldırılması gerekir. Bu durum zihnin köken itibariyle bizi eşyanın tabiatı hususunda aydınlatmaya değil fakat sadece irademiz bakımından bunların ilişkilerini bize göstermeye tahsis edilmiş olduğundan hareketle izah edilebilir. İkinci kitapta görüleceği üzere zihin saiklerin vasıtasından başka bir şey değildir. Şimdi dünya zihinde mutlak manada doğru olandan tamamen farklı bir eşya düzeni sunar tarzda şematize edilir, çünkü zihin bize şeylerin çekirdeğini değil fakat sadece dış kabuklarını gösterir. Ne var ki bu tesadüfen böyledir ve zihin için bir kusur veya tenkit konusu olarak kullanılmaz. Dahası zihnin kendinde bu yanlışlığı düzeltecek imkân bulması sebebiyle bu daha da az böyledir. Böylece zihin fenomen ile şeylerin kendinde varlığı arasındaki ayrım ulaşır. Aslında bu ayrım her zaman mevcuttu, sadece bilince çoğu zaman gayet kusurlu biçimde getiriliyor ve bu yüzden yetersiz biçimde ifade ediliyor, hatta ekseriya tuhaf bir kılık içinde ortaya çıkıyordu. Mesela Hıristiyan

mistikler zihne *tabii ışık* diyerek zihnin eşyanın hakiki tabiatının anlaşılması için yetersiz olduğunu ifade ediyorlardı. Zihin deyiş yerinde ise tıpkı elektrik gibi sathi bir güçtür ve şeylerin gerçek özüne nüfuz edemez.

Saf doğalcılığın yetersizliği daha önce söylendiği gibi önce bizzat tecrübe yolunda, her fiziki izahın parçayı sebebinden hareketle açıklamasında ortaya çıkar; fakat bu sebepler zinciri, *a priori* ve dolayısıyla mükemmel kesinlikle bildiğimiz üzere sonsuzluğa geri gider ve böylece mutlak manada hiçbir sebep ilk sebep olamaz. Fakat bu durumda her sebebin müessiriyeti⁶ bir tabiat kanununa ve bu kanun da nihayetinde bir tabii güce bağlanır ve o mutlak manada izah edilemez olarak kalır. Ne var ki böylesine açık biçimde verili ve doğal olarak izah edilebilir olan bu dünyanın bütün fenomenlerini kendisine bağladığımız bu izah edilemez tam da böyle bir izahın genel tabiatının sadece şarta bağlı, deyiş yerinde ise, sadece *ex concessis* olduğunu ve hiçbir surette gerçek ve yeterli bir izah olmadığını ele verir. Bu sebepten ötürü yukarıda fiziki olarak her şey izah edilebilir ve hiçbir şey izah edilemez dedim. Bütün fenomenlere nüfuz eden bu mutlak olarak izah edilemez unsur en yukarıda yani tenasül veya üremede en çarpıcı ama en aşağıda yani mekanik fenomenlerde aynı ölçüde mevcuttur ve o fizik düzenin temelinde yatan eşyanın bütünüyle farklı neviden bir düzenine işaret eder; bu tam da Kant'ın kendinde şeylerin düzeni dediği şeydir ve metafiziğin hedefi de budur.

Fakat buna ilave olarak, saf doğalcılığın yetersizliği bu kitabın ilk yansında tafsilatıyla ele alıp değerlendirdiğimiz ve aynı zamanda *Saf Aklın Eleştirisi*'nin de teması olan temel felsefi hakikatten de bellidir. Vakıa bu her nesnenin genel olarak nesnel varoluşuna ve aynı zaman-

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

da bu varoluşun tarz ve keyfiyetine (formuna) göre baştan sona bilen özneye bağlı ve dolayısıyla kendinde şey değil fakat safi fenomen olduğunu öngörür. Bu mesele ilk cildin § 7'sinde izah edilmişti. Nesnel olanı körü körüne tek veya mutlak verili şey olarak almak ve bunu da öznel olanı kale almaksızın her şeyi nesnel olandan türetmek için yapmak: bütün maddecilerin takip ettiği yol budur ve bundan daha beceriksiz bir şey olamayacağı burada gösterilmektedir. Nesnel olan, bu öznel unsur sayesinde ve aslında sadece onda var olur. Bu usûlün örnekleri günümüzün revaç bulan maddeciliği ile uzun boylu aramaya hacet kalmaksızın her yerde karşımıza çıkar ve böylelikle o berber ve eczacı çırakları için gerçek bir felsefe haline gelir. Çünkü çocuksu masumiyeti ile tereddütsüz mutlak gerçek olarak aldığı madde onun için kendinde şeydir ve müteharrik güç bir kendinde şeyin yegâne niteliği yahut melekesidir çünkü diğer bütün nitelikler ancak onun fenomeni veya tezahürü olabilir.

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

Fakat fiziğin (eskilerin kastettikleri geniş anlamda anlaşıldığında) kaydettiği ilerlemeler ne kadar büyük olursa olsun bu yolda *metafiziğe* doğru en küçük bir

adım atılmayacaktır, nitekim vüsati ne kadar genişletilirse genişletilsin bir satıh küpün hacmine asla ulaşamaz. Çünkü kaydedildiği söylenen bu tür ilerlemeler her zaman sadece *fenomenin* bilgisine katkıda bulunacaktır, oysa *metafizik* fenomenal tezahürün ötesine geçmeye, böyle tezahür eden şeyin kendisine ulaşmaya çalışır. Ayrıca şu da ilave edilmeli ki tam ve eksiksiz bir tecrübeye sahip olsaydık bile esas mesele bakımından bunun bize hiçbir faydası dokunmazdı. Aslında bir kimse bütün sabit yıldızların gezegenlerinin tümünü tek tek gezip dolaşmış olsaydı bile metafizikte tek bir adım ilerleme bile kaydetmiş olmazdı. Tam tersine *fizikte* kaydedilecek en büyük ilerlemeler sadece bir *metafizik* sistem ihtiyacını daha fazla hissettirecektir. Çünkü tashih edilerek, şumulü genişletilmiş daha bütünlüklü bir tabiat bilgisi bir yandan o zamana kadar geçerli olmuş metafizik varsayımları her zaman zayıflatır ve sonunda hükümsüz kılar.

Diğer yandan metafizik meselesinin kendisini daha belirgin, daha doğru ve tam olarak ortaya koyan ve onu salt fiziki olan her şeyden daha açık biçimde ayıran da yine böyle bir bilgidir. İlave olarak münferit şeylerin tabii özü ne kadar tam ve doğru olarak bilinirse bütün ve külli olanın izahını o ölçüde ivedi ve ısrarlı talep eder ve o tecrübi bakımdan ne kadar tam, doğru ve eksiksiz olarak bilinirse bu bütün de kendisini ancak daha şaşırtıcı ve esrarlı bir tarzda ortaya koyar. Elbette müstakil bir fizik dalında kendi başına basit bir tabiat araştırmacısı bütün bunların hemen farkına varmaz; tersine o Odysseus'un evinde Penelope'ye dair bütün düşünceleri zihninden kovarak seçtiği nedime ile rahat yatağında uyur.⁷ Dolayısıyla günümüzde tabiatın kabuğunun en doğru ve teferruatlı biçimde araştırıldığını görüyoruz,

7 (Krş. yukanda s. 27'de 4. numaralı dipnot.)

bağırsak kurtları, haşarat ve parazitler en ince tafsilatına kadar biliniyor. Fakat birisi, mesela benim gibisi, çıksa ve *tabiatın çekirdeğinden* söz etse onu dinlemezler; bunun meseleyle ilgili bir yanı yok diye düşünüp ellerindeki kabukları eleyip eşelemeye devam ederler. İnsanın böylelerine yani bu haddi aşmış mikroskobik ve mikrolojik tabiat araştıncılarına tabiatın davetsiz misafirleri⁸ diyeceği geliyor.

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

Diğer taraftan mümkün olan en eksiksiz tabiat bilgisinin metafizik *meselesinin* tashih edilmiş *beyanı* olduğu-

8 {; Kast edilen "destursuzluk" anlamında değil "heveskârlık" ya da "gelişigüzellik"ten kaynaklanan bir davetsizliktir, bu bakımdan "her aşın kaşığı" deyimini aslında maksadı "davetsiz misafir" tabirinden daha iyi karşılıyor.)

nu kaydetmek gerekir. Dolayısıyla daha önce doğa biliminin bütün dallarına dair sadece genel olsa bile yine de tam, açık ve irtibatlı bir bilgi elde etmiş olmadıkça bu işe cesaret edip girişmemelidir. Çünkü mesele çözümünden önce gelmelidir; fakat o zaman araştırmacı bakışını içe çevirmelidir, çünkü mesela canlı manyetizması madeni manyetizmadan kıyas kabul etmez derecede ne kadar önemli bir fenomen ise zihni ve ahlaki fenomenler fiziki olandan aynı derecede daha önemlidir. İnsan bu nihai temel sırım kendi içinde taşır ve bu ona en dolaysız tarzda açıktır. Bu yüzden o dünya muammasına bir anahtar bulmayı ve her şeyin iç özüne bir ipucu elde etmeyi ancak burada umut edebilir. Dolayısıyla metafiziğin gerçek özel alanı hiç kuşku yok zihin felsefesi denilen şeyde yatar.⁹

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

...

Du führst Du mich zur sichern Höhle, zeigst
Mich dann mir selbst, und meiner eignen Brust
Geheime tiefe Wunder öffnen sich.”¹⁰

Nihayet, metafizik bilginin *kaynak* veya *menşei* meselesine gelindiğinde, Kant tarafından da tekrar edilmiş olan, bunun *saf kavramlarda* aranması gerektiği varsa-

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

10 (Meal:

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

...

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

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

Buna mukabil metafiziğin üzerine inşa edilebileceği zannedilen öz, varlık, cevher, mükemmeliyet, zorunluluk, gerçeklik, sınırlı, sınırsız, mutlak, temel, sebep ve benzeri gibi kavramlar bu üstünlüğe sahip değildir. Çünkü bu kavramlar sanki gökten düşmüş veya hatta doğuştan getirilmiş gibi hiçbir surette asli - esasi değildir. Bilakis bunlar da diğer bütün kavramlar gibi sezikle dayalı algılardan çıkarılmışlardır ve bunlar içlerinde matematiğin kavramlarından farklı olarak sadece algının şekli kısmını değil daha fazlasını barındırdıkları için temellerinde tecrübi algılar yatar. Dolayısıyla onlardan tecrübi algının da ihtiva etmediği, yani bir tecrübe konusu olmayan hiçbir şey çıkarılamaz; diğer bir ifadeyle bunlar çok büyük soyutlamalar oldukları için tecrübe-

den çok daha büyük bir kesinlikle ve ilk elden elde edilecek hiçbir şey bu kavramlarda bulunamaz. Çünkü hiçbir zaman kavramlardan çıkarıldıkları algılarda ihtiva edilenden fazlası çıkarılamaz. Eğer saf kavramlar, diğer bir deyişle, tecrübi kökenleri olmayan kavramlar istiyorsak o zaman ancak mekân ve zaman ile ilgili olanlar, yani algının salt şekli kısmı, dolayısıyla yalnızca matematik kavramlar veya en fazla illiyet kavramı üretilebilir. Bu kavramın tecrübeden çıkmadığı doğrudur, fakat yine de bilince ancak tecrübe vasıtasıyla (önce duyu algısında) gelir. Dolayısıyla tecrübe aslında ancak illiyet kavramıyla mümkündür fakat bu kavram da ancak tecrübe alanında geçerlidir. Bu sebepten ötürü Kant onun tecrübeye sadece ardışıklık ve süreklilik kazandırmaya yaradığını fakat bunun ötesine geçmeye herhangi bir katkısının dokunmadığını, o nedenle metafizik değil sadece fizik geçerliliğinden söz edilebileceğini¹¹ göstermiştir.

Elbette herhangi bir bilgiye apodeiktik (müsellem) kesinliği ancak onun *a priori* kökeni verebilir; fakat bizzat bu köken de onu genel olarak tecrübenin safi formuyla / kalıbıyla sınırlar çünkü o tecrübenin zihnin öznel doğasına bağlı olduğunu gösterir. Şu halde böyle bir bilginin bizi tecrübenin ötesine geçirmesi bir tarafa tecrübenin ancak tek bir parçasını, yani baştan sona ona ait olan ve dolayısıyla evrensel ve bu sebepten ötürü de muhtevadan yoksun safi form olan *şekli* kısmını verir. Şimdi metafizik en başta bununla sınırlı olamayacağı için onun da tecrübi bilgi kaynaklarının olması gerekir; dolayısıyla saf *a priori* bulunacak bir metafizik sisteme dair peşin fikir zorunlu olarak boş ve verimsizdir. Metafiziğin temel kavram ve ilkelerini tecrübeden çıkaramayacağı aslında Kant'ın *Prolegomena*'nın § 1'inde en

¹¹ (Ya da: ... metafizik değil sadece fizik alanında tatbik imkânının bulunduğu ...)

açık biçimde ifade ettiği bir *petitio principi*dir. Burada sadece her türlü tecrübeden önce bildiğimiz şeyin mümkün tecrübenin ötesini kapsayabileceği peşinen var sayılır. Nitekim bunun desteğiyle Kant çıkar ve bu nevi her bilginin zihnin tecrübe için formundan başka bir şey olmadığını ve bu sebepten ötürü tecrübenin ötesine geçemeyeceğini gösterir ve bundan da haklı olarak her türlü metafiziğin imkânsızlığını çıkarır.

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

Esasen insan bilgisinin bir kısmının *a priori özü* dahi verili bir *gerçek* olarak kavranılır ve o bundan bu kısmın öznel kökenini çıkarır. Ancak bu *a priori* özün bilinci ona eşlik ettiği kadarıyla Kant bunu *aşkından*¹² farklı olarak *transandantal* diye adlandırır; bu onun "her türlü tecrübe imkânının ötesine geçtiği"ne işaret eder ve bunun tam karşısında *içkin*¹³ vardır ki, bu onun bu imkânın

12 (: *transzendent*: muteal.)

13 (: *immanent*.)

sınırları içinde kaldığı anlamına gelir. Kant'ın kullandığı bu tabirlerin ilk anlamını hatırlatmak istiyorum çünkü *kategori* ve birçok diğerlerinin de başına geldiği üzere felsefe maymunları günümüzde oyunlarını bunlarla sürdürmektedirler. İlave etmek gerekir ki metafizik bilginin kaynağı sadece *harici* tecrübe değildir, buna *deruni* tecrübe de dâhildir.

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

Metafiziğin tecrübî bilgi kaynaklarında burada ortaya konulan ve kolay kolay inkâr edilemeyecek kökeni ancak *a priori* bilgi ile mümkün olan apodeiktik kesinlik türünden muhakkak ki onu mahrum bırakır. Bu mantık ve matematiğin uhdesinde kalır fakat bu bilimler gerçekte sadece, her ne kadar açık seçik olmasa da, herkesin zaten bildiği şeyi öğretir. En fazla doğa biliminin temel unsurları *a priori* bilgiden çıkarılabilir. Bu kabulle metafizik sadece eski bir iddiayı terk eder. Yukarıda söylenenlerden de anlaşılacağı üzere bu iddia yanlış anlamaya dayanır. Metafizik sistemlerin büyük çeşitliliği ve değişebilir mahiyeti ve ayrıca hiç peşini bırakmayan kuşkuculuk bakımından yapılan sınamada mihenk noktası her zaman bu iddia olmuştur. Ne var ki bu değişebilir mahiyet genel olarak metafiziğin mümküniyetine karşı ileri sürülemez, çünkü bu metafiziği ne kadar etkilerse doğa bilimini, kimya, fizik, yerbilim, hayvanbilim ve benzerini de o ölçüde etkiler; hatta tarihin bile bundan muaf kaldığı söylenemez. Fakat insan

zihninin sınırları elverdiği ölçüde doğru bir metafizik sistem bir kez kurulduğunda *a priori* bilinen bir bilimin değişmezliği de aslında ona ait olacaktır, çünkü onun kuruluşu muayyen münferit tecrübelerde değil ancak *genel olarak tecrübeye* olabilir. Buna karşılık bunlarla doğa bilimleri her zaman değişikliğe uğrar ve tarih için de sürekli yeni malzeme tedarik edilir. Çünkü tecrübe bir bütün olarak ve genelde karakterini yeni bir tecrübe için asla değiştirmez.

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

Fakat metafiziğe başka yollar vardır. Tecrübenin bütünü şifreli yazı yazan bir alete benzer ve felsefe de onun şifresini çözüp anlaşılır hale getirendir; felsefenin yaptığı bu işin doğruluğu her yerde görülen süreklilik ve irtibatla teyit edilir. Bu bütün yeterli derinlikte kavranılsa ve deruni tecrübenin harici tecrübe ile irtibatı kurulsa bu kadan onun kendiliğinden *yorumlanabilir, açıklanabilir* olmasına yetecektir. Kant bize genel olarak tecrübenin iki unsurdan, bilgi formlarından ve şeylerin iç özünden ileri geldiğini ve bu ikisinin tecrübeye *a priori* bilincinde

olduğumuz ve ona *a posteriori* ilave edilen olarak birbirinden ayrılabilirliğini çürütülemez biçimde ispat ettiği için hiç olmazsa genel olarak, tecrübeye verili olanın (ki aslında safi fenomendir) bu fenomenin zihin tarafından koşullandırılan *formuna* ait olduğu ve bu çıkarıldıktan sonra *kendinde şey* için geri kalan olduğunu söylemek mümkündür. Ve her ne kadar algı formlarının örtüsü altında kimse kendinde şeyi tanıyamazsa da beri yandan herkes onu kendi içinde taşır, hatta bizzat odur; bu yüzden öz bilinçte, her ne kadar hâlâ kayıt ve şarta bağlı olarak da olsa, ona bir şekilde ulaşmak mümkün olmalıdır.

Dolayısıyla *metafiziğin* tecrübenin ötesine geçirdiği köprü tecrübenin fenomen ile kendinde şeye ayrıştırılmasından başka bir şey değildir ve ben bunda en büyük payın Kant'a ait olduğunu söylüyorum. Çünkü o fenomenin kendisinden farklı olarak fenomenin çekirdeğinin delilini kendi içinde taşır. Bu çekirdek aslında fenomenden asla bütünüyle ayrılamaz ve asla kendi başına bir *ens extramundanum* olarak görülemez; fakat her zaman ancak fenomenin kendisiyle olan ilişki ve irtibatları içinde bilinir. Ne var ki iç çekirdeğiyle ilişkisi bakımından fenomenin yorum ve izahı bize onun hakkında başka türlü bilince gelmeyen bir bilgi verebilir. Dolayısıyla bu anlamda metafizik fenomenin yani tabiatın ötesine geçer ve onda veya onun ötesinde (τὸ μετὰ τὸ φυσικόν) saklı olana ulaşır, mamafih her zaman onu bütün fenomenlerden bağımsız olarak değil fakat sadece fenomende kendisini gösteren şey olarak görür. Bu yüzden metafizik içkin kalır ve aşkın olmaz; çünkü kendisini hiçbir zaman bütünüyle tecrübeden koparmaz fakat sadece onun yorum ve izahı olarak kalır, zira kendinde şeyden başka türlü değil ancak fenomenle ilişkisi içerisinde söz eder.

Metafizik meselesini, genel olarak insan bilgisinin Kant tarafından ortaya konulmuş sınırlarını göz önünde bulundurarak çözmeye çalıştığım çerçeve en azından budur. Dolayısıyla onun *Prolegomena*'sını her metafizik sistem için olduğu gibi benimki için de geçerli buluyor ve kabul ediyorum. Binaenaleyh bu asla tecrübenin ötesine geçmez fakat sadece tecrübede önümüzde uzanan dünyanın doğru anlaşılmasını bize açar. Kant tarafından da tekrarlanan metafizik tanımına göre o ne safi kavramlardan müteşekkil bir bilim ne de *a priori* ilkelere bir çıkarım ve dedüksiyonlar¹⁴ sistemidir; Kant metafiziğin peşinde olduğu şey için bunun faydasızlığını göstermiştir. Tam tersine o dışımızdaki gerçek dünyanın algısından ve öz bilincin en mahrem gerçeğinin bize onunla ilgili olarak sunduğu, açık seçik kavramlarda toplanmış malumattan çıkarılan akli bir bilgidir. Dolayısıyla o tecrübî bir bilimdir; fakat onun konusu ve kaynağı münferit tecrübeler değil fakat her türlü tecrübenin bütünü ve genelidir.

Kant'ın tecrübî dünyanın safi fenomen olduğu ve *a priori* bilginin ancak bununla ilgili bir geçerliliğe sahip bulunduğu öğretisini bütünüyle kabul ediyorum; fakat buna onun tam da fenomenal görünüş olarak görünen şeyin tezahürü olduğunu ilave ediyorum ve onunla birlikte buna kendinde şey diyorum. Dolayısıyla bu kendi tabiatını ve karakterini tecrübî dünyada açığa vurmalıdır; o itibarla bunları ondan ve esasen tecrübenin safi formundan değil muhtevasından hareketle yorumlamak mümkün olmalıdır. Binaenaleyh felsefe bizatihi tecrübenin doğru ve külli idrakinden, mana ve muhtevasının doğru tefsirinden başka bir şey değildir. Düşünce karşısında sözler ne ise bu da metafizik olan, diğer bir deyişle, sadece fenomene bürünmüş ve onun formlarıyla örtülmüş olan için odur.

14 (: istintaç ve taliler.)

Dünyanın kendisini onda açan şey bakımından bu şekilde şifresinin çözülmesi teyidini bizzat kendisinden almalıdır. Bu da dünyanın çok çeşitli fenomenlerini bir-biriyle telif ederek yerleştirdiği uyuşma¹⁵ ile olacaktır ve biz bu uyuşmayı o olmadan algılayamayız. Eğer elimize yazısını bilmediğimiz bir belge geçse harflerin anlamıyla ilgili bir varsayım bulup isabet ettirinceye kadar onu yorumlamaya çalışmaya devam ederiz. Bu varsayım harfleri anlaşılabilir sözcüklere ve birbiriyle irtibatlı cümlelere dönüştürür. O zaman yazının sökülmesinde tutulan yolun doğruluğu hususunda hiçbir şüphe kalmaz çünkü uyuşma ve tutarlığın tesadüften ibaret olması mümkün değildir, zira bu yazının bütün işaretleri bu açıklamayla yerini bulmuştur. Harflere bütünyle farklı bir değer vererek sözcükleri ve cümleleri bu yeni düzen içerisinde tanımamız da mümkün değildir.

Dünyanın şifresinin çözülmesi de benzer şekilde doğrulamasını bütünyle kendinden çıkarmalıdır. O da dünyanın bütün fenomenlerine tek bir ışık tutmalı ve birbirini en tutmaz şeylerin bile birbiriyle uyuşmasını sağlamalıdır, böylece birbirine en zıt şeyler arasındaki çelişki ortadan kalkabilir. Bu kendinden doğrulama onun sahihliğinin kendine özgü damgasıdır; çünkü her yanlış çözüm her ne kadar bazı fenomenlere uysa bile geri kalanları daha da beter bir belirginlikle nakzedecektir. Nitekim mesela Leibniz'in iyimserliği hayatın her sahasında göze çarpan sefalet ve ıstırap ile çelişir. Spinoza'nın dünyanın yegâne mümkün ve mutlak zorunlu cevher olduğu öğretisi onun varoluşu ve tabiatı karşısındaki şaşkınlığımızla telif edilemez. Wolff'ün insanın *existentia* ve *essentiasını* kendisine yabancı bir iradeden aldığı öğretisi fiillerden ötürü nefsimize terettüp eden ahlaki sorumluluğa ters düşer, çünkü

15 (: *die Uebereinstimmung.*)

bunlar saiklerle çatışma içerisinde esnemeyen bir zorunlulukla onun *existentia* ve *essentiasından* kaynaklanır. Sık sık tekrar edilen insanın hep daha mükemmele doğru ilerleyerek geliştiği öğretisi veya genel olarak dünyanın deveranı ile birlikte (açılıp gelişmeyi öngören) herhangi bir oluş-gelişim türü nazariyesi muayyen bir zaman dilimine kadar sınırsız bir zamanın zaten geçtiği ve dolayısıyla zamanla geleceği varsayılan her şeyin zaten gelmiş olması gerektiği yolundaki *a priori* görüşe terstir. Bu suretle dogmatik varsayımların şeylerin verili gerçekliğiyle çelişkilerine dair sonu gelmez bir liste hazırlanabilir.

Fakat benim felsefemin herhangi bir öğretisinin dürüstlük sınırları dâhilinde kalınarak böyle bir listeye ilave edilebileceğini reddedeceğim, çünkü onların her biri algılanan gerçekliği hesaba katarak düşünülmüştür ve hiçbirinin kökü sadece soyut kavramlarda değildir. Mamafih onda dünyanın bütün fenomenleri için anahtar olarak kullanılabilecek temel bir fikir vardır; fakat bu fikrin doğru alfabe olduğu uygulanmasıyla bütün sözcükler ve cümleler yerlerini ve anlamlarını bulduklarında ortaya çıkar. Bir bilmece için bulunan cevap bilmede söylenenlerin tümünün ona uygun olmasıyla kendisini doğru cevap olarak gösterir. Benzer şekilde benim öğretim de bu dünyanın birbiriyle zıt fenomenlerinin karmaşasına uyuşma ve tutarlılık getirir ve başka hangi görüş noktasından bakılırsa ortaya çıkacak olan sayısız çelişkiyi çözer. Dolayısıyla o bu ölçüde aritmetik işlemin sonunda ortaya çıkan bir toplama benzetilebilir; ama elbette bu çözülecek problem, cevaplanmamış mümkün soru bırakmadığı anlamına gelmez. Bu tür bir iddiada bulunmak genel olarak insan bilgisinin sınırlarının küstahça inkârı olacaktır.

Ne tür bir meşale tutuşturursak tutuşturalım ve o ne kadar büyük bir alanı aydınlatırsa aydınlatsın ufkumuz

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

Gerçek dünya düşünülüp değerlendirilerek bütün doğrularının birbirinden bağımsız olarak bulunmuş olmasını benim felsefemin büyük bir meziyeti olarak görüyorum; fakat bunların tasa etmediğim birlik ve uzlaşması hep daha sonra kendiliklerinden ortaya çıktı. Bu sebepten ötürü de zengindir ve soyut doğruların bütün gıdasının neşet ettiği algılanan gerçekliğin toprağında köklerini geniş bir alana yaymıştır. Yine bu sebepten ötürü yorucu ve usandırıcı değildir; son elli yılın felsefi yazıları değerlendirilecek olursa felsefe için bunun hemen yanı başında bitiveren bir nitelik olduğu görülecektir.

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

Eğer metafizik sık sık yapıldığı gibi geçen bunca asır içerisinde bu kadar az ilerleme kaydettiği için suçlanacak olursa sürekli baskı ve boyunduruk altında başka hiçbir bilimin onun kadar gelişme göstermediği, her ülkenin dini ile hep yapılageldiği üzere dışarıdan bu kadar engellenip kösteklendiği (halde bu kadarının bile başarı sayılması gerektiği) de hatırdan çıkarılmamalıdır. Her yerde metafizik bilgi tekeli elinde tutan din metafiziği yanı başında gelişen yabancı bir bitki, ruhsatsız çalışan işçi, bir çingene sürüsü olarak görür. Umumiyetle o metafiziğe ancak kendisine boyun eğip ardı sıra gitmeyi kabul etmesi¹⁶ halinde müsamaha gösterir. Zira gerçek düşünce özgürlüğü şimdiye dek nerede görüldü? Çoğu zaman bu övünme konusu yapılarak taraflar kendilerine bundan pay çıkarmaya çalışmıştır. Fakat ne zaman ki bazı tali dogmalarla ilgili ülkenin dininden farklı bir yol tutmaktan fazlası yapılmaya çalışıldı müsamahanın bay-

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

raktarlığını yapanları kutsal bir ürperti yakaladı ve dedi-ler: "Orada kal, bir adım daha ilerleme!" Böyle bir baskı altında metafizikte ilerleme nasıl mümkün olurdu?

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

Metafizik ne zaman yavaş ilerlemesi ve bu türden sürekli çabalara rağmen hâlâ hedefine ulaşmamış olması sebebiyle suçlanacak olsa yapılan değerlendirmede şu husus da hesaba dâhil edilmelidir. Bu süreç içerisinde imtiyazlı metafiziğin sonu gelmez iddialarını sınırlayarak ve aynı zamanda bizzat onun karşı konulmaz bir tepki

olarak doğurduğu doğalcılığa ve maddeciliğe de karşı çıkarak (düşüncenin ilerlemesine) paha biçilmez bir hizmette bulunan odur. Eğer öğretilerine inanç gerçekte istedikleri kadar sarsılmaz ve şuursuz olsaydı her dinin ruhban sınıfının kibri ve küstahlığı nereleri bulurdu bir düşünün. Geriye dönüp sekizinci yüzyıldan on sekizinci yüzyıla kadar Avrupa'daki savaflara, huzursuzluklara, isyanlara, devrimlere de bakın; eğer bunların özünde bir sebep veya bahane olarak milletleri birbirine karşı kıskırtma vesilesi haline gelmiş olan inançlar, dolayısıyla metafizik bir mesele ile ilgili bir tartışma olmamış olsaydı sayılan kim bilir ne kadar az olacaktı. Bütün bu bin yıllık dönem, kâh savaş meydanlarında, kâh daragaçlarında, kâh sokaklarda, aslında sürekli bir katliam ve cinayet dönemidir ve bunların hepsinin temelinde de metafizik meseleler vardır! Keşke elimde terazinin diğer kefesine koyabilmek için Hıristiyanlığın gerçekten önlediği suçların tümünün ve gerçekleştirilmesinde bilfiil pay sahibi olduğu iyi işlerin tamamının güvenilir bir listesi olsaydı.

Son olarak metafiziğin *yükümlülükleri* konusuna değinmek gerekirse, belirtmek gerekir ki onun tek bir yükümlülüğü vardır, o da *doğru* olma yükümlülüğüdür; çünkü bu beraberinde başkasının olmasına müsamaha göstermeyen bir vecibedir. Eğer ona bu tek yükümlülüğün yanında ruhiyatçı, iyimser, tektanrı, hatta sadece ahlaki olmak gibi başka vecibeler de yüklemek istesek, bunun ilk yükümlülüğün yerine getirilmesine ters düşüp düşmeyeceğini peşinen bilmemiz mümkün değildir. Zira şurası aşikâr ki bu ilk vecibe olmaksızın onun diğer bütün başarıları zorunlu olarak değersiz olacaktır. O nedenle belli bir felsefenin kıymetine dair doğruluktan başka bir ölçütü yoktur. Bunun dışında felsefe esasen bir dünya bilgelidir; onun meselesi dünyadır. O sadece

bununla uğraşacaktır, ve tanrıları huzur içinde bırakır, fakat bunun karşılığı olarak o da onların kendisini serbest bırakmasını bekler.



SCHOPENHAUER
FELSEFE TARİHİNDEN
KESİTLER

Toplu Eserleri - 14

SaY

FELSEFE TARİHİNDEN KESİTLER

Arthur Schopenhauer

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

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

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

Arthur Schopenhauer

FELSEFE TARİHİNDEN KESİTLER

**Çeviren:
Ahmet Aydoğan**

SAY

Say Yayınları

Schopenhauer / Toplu Eserleri 14

Felsefe Tarihinden Kesitler

Özgün adı: *Die Welt als Wille und Vorstellung*, Bd. I, § 54 vd., Bd. II, Kap. XVI: Ueber den praktischen Gebrauch der Vernunft und den Stoicismus. *Parerga und Paralipomena*, Bd. I, Kap. VI: Fragmente zur Geschichte der Philosophie.

Yayın hakları © Say Yayınları

Bu eserin tüm hakları saklıdır. Yayınevinden yazılı izin alınmaksızın kısmen veya tamamen alıntı yapılamaz, hiçbir şekilde kopyalanamaz, çoğaltılamaz ve yayımlanamaz.

ISBN 978-605-02-0340-0

Sertifika no: 10962

Çeviren: Ahmet Aydoğan

Yayın koordinatörü: Levent Çeviker

Sayfa düzeni: Tülay Malkoç

Baskı: Gülmat Matbaacılık

Topkapı/İstanbul

Tel: (0212) 577 79 77

Matbaası sertifika no: 18005

1. baskı: Say Yayınları, 2014

Say Yayınları

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

Telefon: (0212) 512 21 58 • Faks: (0212) 512 50 80

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

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

Genel Dağıtım: Say Dağıtım Ltd. Şti.

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

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

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

İÇİNDEKİLER

SUNUŞ9

HAZIRLIK

Felsefe nedir?

Kime Filozof Denir?37

FELSEFE TARİHİNDEN KESİTLER

§ 1 Felsefe Tarihi Üzerine.....53

§ 2 Pre-Sokratik Felsefe.....55

§ 3 Sokrates66

§ 4 Platon70

§ 5 Aristoteles.....76

§ 6 Stoacılar84

ı. Kynikler ve Stoacılar90

§ 7 Yeni-Platoncular 105

§ 8 Gnostikler..... 112

§ 9 Scotus Erigena..... 115

§ 10 Skolastik Felsefe 121

§ 11 Francis Bacon 123

§ 12 Yakın Çağ Felsefesi 125

§ 13 Kant Felsefesine Dair Birkaç İlave İzahat..... 140

ı. Transandantal Diyalektik..... 164

ii. Akli Kozmoloji 172

iii. Spekülatif Kozmoloji..... 176

§ 14 Kendi Felsefeme Dair Bazı Müşahedeler208

SUNUŞ

Schopenhauer kitaplığının on dördüncü kitabı “küçük” bir felsefe tarihi. Hatta bu başlıkla sunulan, müellifinin diliyle, bir “felsefe tarihi” değil fakat felsefe tarihi için “fasıl” ya da “kısım”lardan ibaret kayıtlardır.¹ Hacim itibariyle küçük olması sebebiyle doğrudan bu isimle anılmasa bile taşıdığı meziyetler ve muhtelif hususiyetler bakımından batı felsefe tarihi yazım geleneği içinde müstesna yere sahip bir eser.

Sözü edilen meziyetler sunduğu malumatın bugün artık müstakil bir disiplin haline gelmiş olan felsefe tarihi uzmanlarının “tebahhur”uyla her bakımdan boy ölçüşebilecek durumda olmasından ileri gelmez. Ya da bugün kaleme alınanların çoğunun yaptığı gibi herhangi bir fikrin veya felsefi öğretinin dile getirildiği dönemin siyasi, içtimai hatta iktisadi şartlarıyla bağını büyük bir maharetle kurabiliyor olmasından kaynaklanmaz. Yahut kendi döneminde benzer tarzda kaleme alınmış olan mukabil metinlerle, mesela Hegel’in *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*’de karşılaştırıldığında, onlara her bakımdan faik olmasından da. Zira en azından Hegel’in *Einleitung*’u bir kitabın girişinden çok daha fazlasıdır, o hem kendi sistemine, hem tarihini sunduğu felsefeye, dahası felsefenin tarihi kendisini sınırsız derecede çeşitli formlarda dışa vuran bir aklın tarihi olduğu için tarihin anlaşılmasına da

1 Kitabın iskeletini daha öncekilerin de çoğunda olduğu gibi *Parerga und Paralipomena*’dan bir bölüm (Bd. I, Kap. VI: Fragmente zur Geschichte der Philosophie) oluşturmuş, bu ana gövde *Die Welt als Wille und Vorstellung*’dan ilgili bölümlerle desteklenmiş, kapalı gibi görünen veya yeterince tafsilatlandırılmamış hususlar dipnot ve açıklamalarla zenginleştirilmiştir.

bir genel mukaddimedir. Bilindiği üzere Kant'ın dönemine kadar felsefe tarihi genel olarak felsefeye ve özel olarak mantığa bir giriş işlevi görüyor, kendi başına bağımsız bir disiplin olarak görülüyordu. Bu yüzden Hegel bütün derslerini genel bir giriş ile açıyor ve böylece bu yeni uzmanlık alanının mevkiini veya vaziyetini nazari bakımdan meşrulaştırmak istiyordu. İsteddiği gibi de oldu ve felsefe tarihi kısa zamanda başına buyruk bir ihtisas sahası oldu. Ne var ki çok geçmeden bütün uzmanlık dallarının başına gelen kaçınılmaz olarak felsefe tarihinin de başına geldi: düşünmeyle bağı koptu. Bizzat düşünmenin tarihini kendisine konu seçen bir disiplinin düşünmeye kapılarını kapatıp tafsilatı tasniflemeyi tefekkürün yerine ikame etmesi uzmanlaşmanın trajedisinin varabileceği son noktadır ve hazin bir ironidir. Bu kitabın ne bir uzmanlık iddiası, ne de böyle bir iddiayla yola çıkanlarla boy ölçüşmek gibi bir hedefi vardır.

Bahse konu meziyetlerin bir kısmı Schopenhauer'in üslubunun bu sahaya bir yansıması veya sonucu olarak görülebilir. "Kitaplık"ın takipçileri şimdiye kadar yayınlanmış olan kitaplardan bu üsluba ve onun karşı konulması kolay olmayan cazibesine ünsiyet kesp etmiş olmalılar. Kimyası tahlil süzgecinden geçirilecek olsa bu üslubun karşımıza çıkacak olan bileşenlerinin en başta geleni, herhalde teslim edilecektir, açıklık ve doğrudanlıktır. Bu belli esas ve usuller dairesinde sözünü sakınmaksızın, doğrudan söyleyiş diye hülasa edilebilir. Bir düşünür olarak Schopenhauer doğru bildiklerini birtakım uzlaşmalara feda edecek, söyleyeceklerini hatıra binaen söylemekten imtina edecek veya evirip çevirecek adam değildir. Bilakis o hak bildiğine sadakati sırf her şeyin üzerinde tuttuğundan dolayı gadre uğradığını düşünen ve her vesileyle naklettiği Aristoteles'e ait *amicus Plato, amicus Socrates, sed magis amica veritas* düsturuyla bu sadakati ve zorluklarını dile getiren yeni dünyanın ender

düşünürlerinden biridir. Gerçeği kuşkusuz bir ölümlü olarak yakasını zaafından kurtarıp da gördüğü kadarıyla dışarıdan gelen zorlamaların boğmasına izin vermediği gibi içinde bulduğu heveslerin de boğuntuya getirmesine göz yummaz. Elbette söyleyeceklerini söylerken lüzumu halinde söz sanatlarından hem de büyük bir zarafetle faydalanır ama hiçbir zaman bunların bu sözü edilen hususiyetleri gölgelemesini hoş görmez.

Schopenhauer aynı dili ve sahayı paylaştığı çağdaşlarının birçoğunun aksine müphemiyetten hoşlanmaz, bunu meramını yazıyla anlatmak isteyen kimse için mühim ve ciddi bir kusur olarak görür. Nitekim *Okumak, Yazmak ve Yaşamak Üzerine, Okumaya ve Okumuşlara Dair ve Üniversitelerde Felsefe*'den hatırlanacağı, dahası bu kitapta da görüleceği üzere düşünür Hegel, Schelling, hatta Fichte'ye felsefelerinin muhtevası cihetinden olduğu kadar takrir ve tahrir tarzları bakımından da söylemediğini bırakmaz. Fakat müphemiyet bir üslup kusuru olmaktan çok daha derinde yatan esaslı bir nakisanın, ele alınan meseleye vukufiyet noksanlığının sonucudur. Bu da duruma göre ya anlayışsızlıktan ya da kavrayışsızlıktan kaynaklanır. "Anlayışsızlık" yazanın eline kalemi almazdan evvel yeterli hazırlık yapmamış, dolayısıyla "elde kalem düşünüyor" olmasının veya o hususta yazılmış söylenilmiş olanları zihninde serbestçe evirip çevirecek kadar hazmetmiş olmamasının bir sonucu olabileceği gibi böyle bir işe soyunanın hamurunda ediplik veya müelliflik mayasının olmaması da doğrudan doğruya bu sonucu doğurabilir. Fikir ve tasavvurların dökülüp durduğu kavramların dünyasına eğreti ilişmek, esası aranmaya aranmaya bir müddet sonra birer klişe haline gelmiş kalıp ifadeleri körü körüne tekrarlar yetinip aslını tahkik etmemek: buraya kadar anlayışsızlıkla tevîl edilebilir. Ama aktarıcılığında ve anlaşılabilirliğinde anzalar çıkmışsa bunları düzeltmek için kafa yormak, düzeltmekten çıkmışsa yerine

yenilerini teklif etmek: bunlar bir vazife olarak yüklenilmeyi beklerken taklitten öteye gidememek: bu "kavrayışsızlığın" eseridir ve esasen bunun kökleri de yine bu sözü edilen mayada aranmalıdır.

Yaşadığı dönemin kıstaslarına göre değerlendirildiğinde Schopenhauer'in Grekçe ve Latinceyi geç yaşta öğrenmiş olduğu söylenebilir ancak aradaki mesafeyi ve beraberinde getirdiği sıkıntıları aynı durumda olan hemen herkeste tanık olunduğu gibi matlubuna duyduğu sevginin gücüyle kapatmayı bilmiş, klasik dillere vukufiyeti dönemin yazarlarına hatta filologlarına meydanı dar edecek boyutlara ulaşmıştır. Bu vukufiyet sayesinde eski dünyayı, eski dünyanın düşünürlerini daha iyi değerlendirme imkanı bulmuş, üslup sırlarına nüfuz etmiş ve bu meyanda bilhassa onların sarahat ve salabetine hayran olmaktan kendisini alamamıştır. Dolayısıyla dilden her nasılsa yazıya dökülmüş olanın illa *mistifier* etmekle, esrarlı veya anlaşılmaz hale getirmekle değil sarahatten taviz verilmeksizin salabetli kılınabileceğini onlardan öğrenmiştir. Ve farkına varmıştır ki fuzuli yere lafı döndürüp dolaştırmak, lüzumsuz olduğunu göre göre lisanı tekellüflü hale getirmek eskilerin asla iltifat etmediği, bilakis utanılacak nafilelikler cümlesinden saydığı şeylerdi. Dolayısıyla sözü meramın tasrih ve tavzihine faydası dokunmayan her türlü kalabalıktan arındırmak ve söyleyeceğini olabildiğince sade söylemek Schopenhauer'in söyleyişteki en büyük hedefiydi.

Usulsüzlük ve üslupsuzluğun bir "norm" haline gelme istidadını gösterdiği bugünkü dünyada bunlar görmezden gelinecek veya olmasa da olur denebilecek hususiyetler değildir. Hele bir meseleye gerekli hazırlıkları yaparak ve bütün melekelerini zorlayarak olduğu gibi değil de dikkat ve ilgilerinin mevcut düzeyiyle kendine göre ittila kesp etmek sonra da bu indiliği (*willkürlichkeit*) birtakım boş laf ebelikleriyle kendince afakilik (*objectivité*) diye satmaya

kalkmak: bunun en kolay meselelerin bile anlaşılmasını ne kadar güç ve zahmetli hale getirdiği böylesine yaygın bir şikâyet konusuyken hiç değildir. Herhangi bir mesele neyi nasıl söyleyeceğini bilen birisinden dinlenildiği veya takip edildiği takdirde öğrenmedeki zahmetin büyük bölümü ortadan kaldırılmış olur. Bugün hangi mesele olursa olsun her şeyin önü hudutsuzca açılmış, her türlü sınırlama ortadan kaldırılmış olmasına rağmen muzır veya faydasız şeyler dışında neredeyse her şeyin öğrenilmesi bu kadar zahmetli hale gelmişse ve daha da önemlisi öğrenme yerine birçok bahiste kuru kuruya ezberlemeden öteye geçilemiyorsa bunda neyin kimden dinlenileceği veya takip edileceğinin kolay kolay bilinmez, bilinse de bulunmaz hale gelmiş olmasının payını aramak gerekir. Eski dünyada öğrenmede istidat arandığı (istese de herkes her şeyi öğrenemezdi) gibi öğretmede de icazet istenirdi ve bu icazet namzede ehliyet ve liyakati bizzat ölçülerek şahsen verilirdi. Okuma yazma bilmeyenin kalmamış olması okuryazarlığın yaygınlaşması bir tarafa, cehaletin en sinsi ve tehlikeli türünün hemen her sahayı esir alması ile neticelenmiştir. Daha da önemlisi ehliyetsizlerin destursuzlukları ve liyakatsizlerin kifayetsizlikleri görmezden gelinerek neredeyse teşvik edildiği dolayısıyla ehliyet ve liyakat kayırılma bir yana kıyım uğradığı için talim ve tahsil sahasında suni bir şişme ve kabarma (*inflatio*) yaşanmış, neticede her şey hiç olmadığı kadar ucuzlamış ve ayağa düşmüştür. Ne kendisi öğrenmekten zevk alan ne başkasına öğretmenin hazzını duyabilen, birçok sahada olduğu gibi burada da geçimini geçinmeden sağlayan kalabalık bir güruh türedi. Bu gidişle öğreticisini bulamadığımız öğrenilmeye değer şeylerin yakında öğrencisini de bulamayacağız.

Sözü edilen meziyetlerin diğer kısmına gelince bu biraz da bir şeyin tarihinin bizzat ve bilfiil onunla iştigal eden kimseler tarafından mı yoksa dışarıdan profesyonel tarihçilerce mi daha iyi yazılacağı ile ilgili bir husustur. Şayet aynı mesele felsefeden sanatlara doğru kaydırılarak mesela: “Şiirin tarihini bir şairden mi yoksa meslekten bir edebiyat tarihçisinden mi okumak evladır?” sorusuyla vazedilse idi cevap belki ilkinde göre biraz daha tebellür etmiş olabilirdi. Fakat gene de buna her halde kimse peşin ve kategorik bir cevap vermeye yanaşmaz ister istemez birtakım kayıt ve sınırlamalara müracaat ederdi. Kimisi bu soruya belki hemen ilk ağızda “Bunu bir şair olarak onun tahakkukunun keyfiyeti belirleyecektir” cevabını verebilir. Kimisi “Bu şairin şairliğinin kendinden menkul olmamasına, dahası şairliğin kuru bir kabiliyet olmaktan çıkıp bir şuur haline dönüşmüş olmasına bağlıdır” diyerek daha ihtiyatlı bir yol tutabilir. (Şiir elbette şuurla birlikte vardır fakat günümüzdeki gibi her şeyin sair her şeyle bağının koparıldığı bir vasatta şair şuurunu sayesinde değil bir memba olarak görülen insiyakları (*instinctus*) serbest bıraktığı söylenen *gaflet*i sayesinde şair sayılır.) Kimisi de “Şairin şiirini yazdığı dilin tarihinin geçirdiği bütün istihale ve inkişaf merhalelerine bihakkın vakıf ve bu tarihin kıvrımları içinde verilmiş bütün eserleri mükemmelen temellük etmiş olması onun bu husustaki ehliyetinin mühim ve vazgeçilmez bir cüzünü oluşturur” diyerek meseleyi daha etraflı bir şekilde kucaklamanın yolunu arayabilir. Fakat ne olursa olsun bu yekten cevap veremeyişte, ısrarla ve devamlı olarak bu ve benzeri kayıtlara müracaat edişte sarahaten olmasa da zımnen ifade edilen bir şey vardır: o vazgeçilemezliktir. Gayet iyi biliniyor ki bu ve benzeri şartlar tahakkuk edecek olursa ortaya çıkacak olan her türlü kıyaslama çabasını hafife alıp

anlamsız kılacak, hiçbir şey onun yerini dolduramayacaktır. (İkisinden birinin tercih edilmesi istenseydi Tanpınar'ın *XIX. Asır Türk Edebiyatı Tarihi* dururken kim İsmail Habib Sevük'ün *Türk Teceddüt Edebiyatı Tarihi*'ni okumak isterdi?) Bunun merkezinde ise bir şeyi bilişteki "yakınlığın derecesi", yani dışandan ve dolaylı olarak tanımak yerine bizzat ve hemhal olarak kavramak vardır.

Nitekim kitabın hemen girişinde yaptığı işi temellendirmeye çalışırken düşünür bu hususu şu şekilde ifade eder:

"Kendi özgün eserleri yerine filozofların öğretilerine dair yazılmış her türlü yorum veya şerhi ya da genel olarak felsefe tarihi okumak yiyeceğimizin başka birisi tarafından çiğnenmesini istemekten farksızdır. Eğer eski zamanların ilginç olaylarını kendi gözlerimizle seyretmekte serbest olsaydık dünya tarihi okumak ister miydik? ... (H)er yıl piyasaya çıkan yarım düzine felsefe tarihinden sadece bir felsefe profesörünün kafasına girmiş olanları ve o da olduğu gibi değil ona görüldüğü haliyle elde ederiz. Şimdi şurası tartışma götürmez bir husustur ki büyük bir kafanın düşünceleri böyle bir felsefe asalağının bir okkalık beyninde yer bulabilmek için ağırlığından çok şey kaybetmek zorunda kalacaktır. Ve oradan günün özel jargonuna bürünerek ve onun ciddi, ağır başlı eleştirileri eşliğinde dışarı çıkacaktır. Ayrıca bu paragöz felsefe tarihi yazının hakkında malumat verdiği yazıların onda birini bile okumamış olabileceği akıldan çıkarılmamalıdır. Çünkü onların gerektiği gibi incelenip araştırılması ... çalışma ve üretkenlikle geçen uzun ve meşakkatli bir ömrü talep eder. Fakat varlıklarını büyük ölçüde gençlik yıllarında piyasaya sürdükleri felsefe tarihlerine borçlu olan, sürekli

derslerle, resmi görevlerle, tatil gezileri ve eğlencelerle gelişmeleri engellenmiş bu tür küçük adamlar neyi hakkıyla araştırabilirler ki? Üstelik onlar eğitici öğretici olmayı isterler ve sistemlerin kökenleri ile birbirlerini takip edişlerinin zorunluluğunun içyüzünü anlama ve açıklama, hatta (beyinlerinin küçüklüğüne bakmadan) eski zamanların ciddi ve hakiki filozoflarını eleştirme, düzeltme ve kusurlarını bulma iddiasındadırlar. Böyle bir şeyi ancak eskileri ve birbirlerini taklit ederek yapabilirler. Fakat o zaman da bunu örtbas etmek (ve kendilerine özgünlük süsü vermek için) için yaptıklarını son beş yılın havasına ve rengine büründürmeye çalışır, buna uygun bir ruhla değerlendirmelerde bulunurlar ve işleri büsbütün berbat ederler.”

Gerçekten bir şey olması gerektiği şekilde ilk kez ortaya konulup da bir tarz yahut *modus* (hele o cari, yani *operendi*) halini aldıktan bir müddet sonra bir sürü taklitçinin tıpkı bala üşüşen sinekler gibi etrafında dolanıp durmaya ve onu şurasından burasından tırtıklamaya başladıkları görülecektir. Biraz yakından bakıldığında, hem kendilerinin hem o şeyin gafili oldukları için, böylelerinin ellerinde kuru bir hevesten başka bir sermayenin olmadığı hemen fark edilecektir. Ve bir taraftan da ortada özgün olmak gibi bir mecburiyet olduğu için onu olduğu gibi taklit edemeyecekler, sırf farklı olmak adına birtakım ilaveler veya kısaltmalar yapacaklar ve böylece iş içinden çıkılmaz hale gelecektir. Bugün her sahada maalesef hemen her meselenin başına gelen budur.

Acaba bu neyin alameti, neyin habercisidir? Acaba bu neden kimsenin hayretini mucip olmuyor, dikkatini üzerine toplamıyor ve sorup sorgulamaya zorlamıyor: Bir şeyin hayret uyandırıcı olmaktan çıkması hayreti mucip olmaktan

çıkmiş olmasıyla mı yoksa hayret edeceklerin hayret kabiliyetlerini kaybetmesiyle mi ilgilidir?

Vakıa her iki ihtimal de bizi aynı kapıya çıkarır: Ne halislik ne kalplık kendinden ibaret bir meseledir. Onlar kökü çok daha derinlerde olanın, varlığını kimsenin başına kakmayanının, ancak yokluğu bütün acılığıyla varlığını hissettirenin dışavurumlarıdır. O ki bugün artık kimsenin aldırmadığı, aldıranı olmadığı için de günbegün geri çekilen ve bizi yalanımızla baş başa bırakandır.

Nitekim birtakım hedefleri göz önünde bulundurarak ve bu hedeflere göre bazı ihtiyaçları tespit ederek ortaya konulmuş olan bir felsefe tarihi seçtiği pedagojik usuller dairesinde "felsefi sistemlerin kökenleri ile birbirlerini takip edişlerinin zorunluluğunun içyüzünü anlama ve açıklama" sadedinde manidar gördüğü alaka ve münasebetlere göre tasvir ve tavsifler yapabilir. Bu çerçeve içerisinde birtakım tasniflere başvurabilir, hatta "eski zamanların ciddi ve hakiki filozoflarını eleştirme, düzeltme ve kusurlarını bulma"ya kalkabilir. Bir başkası elbette aynı derecede sahîh bir temelle istinat etmek şartıyla bunları yeterli bulmayıp eleştirebilir ve yerine daha doğru ve isabetli olarak gördüklerini teklif edebilir.

Gaye bir mevzuu anlamak ve anlaşılmasına katkıda bulunmak ise bütün bu çabalara söyleyecek bir şey yoktur. Fakat iş ne zaman ki halin ve meselenin icapları yerine taklitçiliğin ana karakteristiği olan "...öyle olması gerektiği için öyle"ye ve "öylesine"ye dökülür sarpa sarar ve sapla saman, şapla şeker birbirine karışır. Ehli tahkikten birisi çıkıp da oluş yerine geçen özenişi bütün sinsiliği içinde teşhis etmedikçe taklit iflah olmaz, saynılığı ve sıyrınlıcılığı ile her şeyin iligini kemirir, özünü kurutur. O sebeple tahkik erleri hakikatin öz çocuklarıdır ve her nerede üvey çocuk muamelesi görürler ise orası asla felah bulmaz. Fakat ne gam, boğazımıza kaçar gark olduğumuz bu yalan batağı

içerisinde o her cihetten kendisini hasretlerin en yakıcısıyla aratırken ve kendisiyle doğrudan aşinalıkları olmayanlar için en harcıalem şeylerde bile mis olup kokusuyla burunlarda tüterken sözü ona teslim etmek yerine bin dereden bin su getirmeyi öğrenmiş bir milletiz biz. Nitekim kendimiz aramadığımız için adını yadını da lügatlerimizden kazıma-ya kalkmışız, arayanların, dillerinde hala kendisine yer ayıranların arayış ve anışlarını da lazım olduğunda mesela Fransızların *véritésini*, Almanların *Wahrheitını*, İngilizlerin *truthunu* "doğruluk" ile karşılamanın yolunu bulmuşuz. Az şey mi bunları!

Bu zaviyeden bakıldığında kitaptaki hükümlerin konularını kavrayışındaki mahremiyete, mevzulann birbiriyle irtibat ve münasebetlerini tespitindeki maharete, muğlâklıkların düğüm noktasını teşhis ederek kapalılığı faş edişine, daha da önemlisi bunlan ifade edişteki sadelik ve basitliğe birkaç misal vermek gerekirse, mesela:

“Sokrates’in yönteminin üstünlüğü, Platon’dan öğreneceğimiz üzere, ispatlamayı düşündüğümüz önermeleri temelleri yahut illetleri bakımından düzenlememize dayanır. Bu düzenleme ile amaçlanan muhatap veya muanızın bunların tabii sonuçlarını düşünüp incelemekten evvel teker teker kabul etmesidir. Çünkü sürekli konuşmada takip edilen öğretici usul sayesinde muhatap temelleri ve bunların tabii sonuçlarını aynı anda görme imkanına sahip olacak ve eğer bunlardan biri aklına yatmaz veya işine gelmezse ona saldırabilecektir.

Bu arada Platon’un bize benimsettiği şeylerden birisi bu yöntemin takibi sayesinde sofistler ve diğer soytarların tam bir sükûnet içinde Sokrates’in kendilerine söylenildiği gibi olduklarını ispatlamasına izin vermeleridir. Bu anlaşılmazdır; tam tersine yaklaşık olarak yolun son çeyreğinde veya genel olarak işin nereye gittiği fark edilir edilmez Sokrates’in zekice tasarlanmış oyunu bozacak ve inceliklerle örülü ağı istitratlarla veya daha önce söylenmiş olanlar inkar edilerek, yahut kasıtlı yanlış anlamalarla, ya da dogmatik sahtekarlıkla oyun ve hile namına o an orada sevki tabiiyle uydu- rulan şeylerle delik deşik edilecektir.”

Görüldüğü üzere burada Sokratik diyalektik veya eristiğin özü birkaç cümleyle verildiği gibi onun nazik noktası yahut tatbikatta işlemeyecek tarafları aynı keskin nazarla bir solukta gösterilir. Bu bir taraftan emsalsiz bir tecrit gücü ve onun önünü açtığı kavrayıştaki keskinlik bir taraftan da konuya hakimiyet sayesinde unsurların ve aralarındaki münasebetlerin tıpkı bir akordeon gibi rahatça tevsî ve teksif edilebilmesi sayesinde mümkün olur. Muğlaklık ne kadar çetrefil olursa olsun terkinin ağırlığından herhangî bir şey kaybetmeksizin basitleştirilir. Basitliği içinde gösterildikten ve o haliyle tarif edildikten sonra o yapı arzî unsurların birer birer eklenmesiyle tekrar eski haline döndürülür. Böylece tarif bir yana tarif edilmeye çalışılan şey bir başka yana bakmaz. Daha önemlisi filozofların kendilerine özgü meziyetlerinin ve zayıflık yahut kusurlarının teşhisinde gösterilen fetanet hayran olunacak cinstendir. Mesela Aristoteles hakkında:

“Dikkat ve ihtiyatla bir arada bulunan muazzam zeka ve anlayışlılık, gözlem gücü, çok yönlülük ve derinlik eksikliği Aristoteles’in temel ayırt edici özelliğidir. Dünya görüşü her ne kadar hünerle işlenmiş ise de derinlikten yoksundur. Düşünce derinliği malzemesini içimizde bulur; ariflik yahut anlayışlılık veriye sahip olmak için malzemesini dışardan temin etmelidir.”

Yukandakinden farklı olarak bu sadece maharetle olacak bir şey değildir, bunun için marifet de gereklidir. Ve bu marifet kuru malumat değildir, bu *similia similibus cognoscantur* ilkesinin cari olduğu yakınlıktan gelen yakınlıktır. Keza Pythagoras’ın ve Sokrates’in büyüklüklerinin takdir edilemeyişi de böyle bir yakınlığın olmamasına bağlamalıyız. Nitekim,

“Platon’un Sokrates’inin Platon’un düşüncelerini dile getiren ideal ve dolayısıyla şair bir kişi olduğu açıktır, hâlbuki Ksenophon’un Sokrates’inde öyle çok fazla bilgiğe rastlanmaz.”

Kişi kendisinden bilir ve kendisini bildiği kadar başkalarını bilir. Dönüp kendimize içimizde bulamadığımız bir meleke veya meziyeti başkalarında görüp tanıyamayız, tanısak bile vüsatını ya da derinliğini takdir edemeyiz. O nedenledir ki *sofon einaî del ton epignosomenon ton sofon*, bilgiyi tanımak için bilge olmak gerekir. İşte böyle bir oluşun ve ona bağlı billişin ürünlerini başka felsefe tarihlerinde bulamayız. Yahut felsefe tarihinde mühim bir yer işgal eden ve bu sebepten ötürü kolay kolay kimsenin bu yeri sorgulamaya cesaret edemediği *Metafizik* hakkında:

“Aristoteles’te şikâyet konusu olan derinlik eksikliği doğal olarak *Metafizik*’te en bariz haldedir; sair her yerde olduğu gibi burada da sadece keskinlik yeterli değildir ve o nedenle tatmin edicilikten en fazla uzak olduğu eser budur. Onun *Metafizik*’i büyük bölümü itibarıyla seleflerinin felsefe taslakları üzerine safi konuşmadan ibarettir; o burada onları kendi bakış açısından, büyük ölçüde kopuk ve dağınık beyanları esas alarak ve onların anlamlarına gerçekten nüfuz etmeksizin, tam tersine pencereleri dışarıdan kıran birisi gibi, eleştirip çürütür. Kendine ait pek az veya hiç öğretimi ileri sürmez ve herhalde bunlar da tutarlı değildir. Daha eski dönemin felsefe benzeri şeylerine ait bilgimizin çoğunu onun fikir münakaşalarına borçlu oluşumuz anızı bir meziyettir.”

Ya da yukarıda sözü edilen “derinlik eksikliği”nin Aristoteles’in eserlerine yansıması hususunda:

“Şimdi genel olarak ifade etmek gerekirse, sözü edilen bu tecrübî kafa yapısı ona her zaman sözü fazla uzatıp lüzumsuz tafsilata boğmaya dönük bir eğilim verir. Bu suretle o kadar kolay konu dışına çıkar ve takip ettiği düşünce hattını o kadar çok terk eder ki neredeyse herhangi bir düşünceyi uzun süre sonuna kadar takip edemez; fakat *derin* düşünme tam da böyle bir (takip)e dayanır. Tam tersine her yerde problemlere el atar ama sadece onlara temas eder; ve onları çözmeksizin hatta tam olarak irdelemeksizin derhal bir başka şeye geçer. Bu sebepten ötürü okuru çoğu zaman “işte şimdi gelecek” diye düşünür fakat hiçbir şey gelmez; ve bu yüzden bir meseleyi ele alıp da kısa bir süre peşini takip ettiğinde hakikat ekseriya sanki onun dilinin ucundaymış gibi görünür; fakat o birdenbire başka bir şeye geçer ve bizi kuşku ve tereddüt içinde bırakır.”

Bu cümleleri bu açıklık ve doğrudanlıkla asıl önemlisi hedefini tam kalbinden vuran dakiklikle değme felsefe tarihinde hatta bütün ömrünü münhasıran onun hayatı ve eserlerine adanmış Aristoteles uzmanlarında bile bulamayız. Bulamayışımız eskiden olduğu gibi, nesilden nesile tekrarlanarak aktarılan takdir ve övgüler sebebiyle bazı isimler etrafında oluşmuş olan halelerden dolayı değildir. Bu hallerin saldığı hümet ve ihtiram hissi belki yakın zamanlara kadar kendini bilen herkeste bir had ve hudut idraki oluşturduğu için bu nevi tespitlerden uzak durulabiliyordu ama bugün ortada ne kendisini ne haddini hududunu bilen kaldığı ve *hierarchia* adına her şey yerle bir olduğu için herkes her şeye dil uzatabilmektedir. Bu yukarıda da ifade edildiği üzere doğrudan doğruya görüşle, sezile, kavrayışla ilgili bir meseledir. Başka hiçbir sebeple olmasa bile haddini bilme

ve hududa riayette titizlik kalktıkça görüşteki keskinlik, sezışteki incelik, kavrayıştaki dakiklık de kaybolmaktadır.

Düşünmenin derinliği ve sathilđi bahsinde söylenenin söylenişindeki insanı şaşırta kolaylık da ancak işin erbabı olmakla gerçekleşebilecek bir şeydir ve "takip" cehdinin neye dayandığı hususunda bir sarahatin olmaması da yine tersinden buna delalet eder.

Hal böyle olmakla beraber bu cümlelerin yapısı ve birbirine ulanışı, keza verilen hükümler ve onların içindeki kıyas ve mukayese incelikleri düşünür hakkında varılacak yargının doğrudan kistası olmamalıdır. Zira nihayetinde *Fragmente zur Geschichte der Philosophie* hususen "felsefe tarihi" telif etmek için oturulup yazılmış bir metin olmadığı gibi, girişte ifade edildiği üzere müellifinin de böyle bir iddiası yoktur. Neticede bu düşünürün "eseri" ile uğraşırken ortaya çıkan "yan ürünler" in biraz da eğlenmek için derlenip toparlanmasıyla vücuda gelmiş bir metindir.

Son bir örnek daha vermek gerekirse, Kynikliğin temel fikri yakalanırken ve bir dal olarak onun gövdeyle irtibatı gösterilirken sergilenen maharet ve ustalık da aynı derecede hayranlık uyandıncıdır:

"Kynikliğin temel fikri, en basit ve en çıplak şekliyle hayatın, doğal olarak ona ait olan zorluk ve meşakkatleriyle birlikte, en ziyade katlanılabilir ve en fazla tercihe şayan hali olduğudur. Çünkü insanların hayatı daha iyi ve hoş hale getirmeye dönük olarak almak isteyeceği her yardım, tatmak isteyeceği her rahat, zevk ve haz sadece yeni dertler ve ilk haliyle ona ait olandan daha büyük tasalar hâsıl edecektir."

Görüldüğü gibi Grek felsefesi tarihinin ciddi meselelerinden biri tek cümleyle halledilir ve onun Grek felsefesinin

ana karakterinin dışına taşıdığı düşünülebilecek özelliklerinin benzerlerinin nerede aranabileceği düşünülürken yaslanılan genişlik ve önyargısızlık da aynı şekilde takdire değerdir:

“(Onlar) daha başka birçok şeyde olduğu burada da yakın zamanların gezici keşişlerine... büyük benzerlik gösteriyorlardı. Ne var ki bu benzerlik sebepte değil sadece sonuçlarda bulunacaktır. Çünkü bunlar neticede uyuşur ve örtüşürler, fakat ikisinin temel fikri gayet farklıdır. Benzerliklerin bariz olduğu Sannyâsis’te olduğu gibi keşişlerde de bu hayatı aşan bir gayedir; hâlbuki Kyniklerde isteklerini ve ihtiyaçlarını en *asgari* düzeye indirmenin *azami* derecede tatmin etmekten daha kolay olduğu kanaatidir.”

Beri yandan Kyniklerin Stoacılar ile irtibatının tespiti meselesinin herkes tarafından kolay görülemeyen cihetindedir ve yine hayranlık uyandırıcıdır:

“Bunun dışında Kynikler münhasıran *pratik* filozoflardır: en azından teorik felsefelerine dair herhangi bir açıklama benim bilgim dâhilinde değildir. Stoacılar işte ameli olan (bu çerçeveyi) nazariye dönüştürerek Kyniklerden türediler. Onlar terk edilebilecek her şeyi *filen* terk etmenin gerekli olmadığı, mütemadiyen malı mülkü, zevki hazzı *terk edilebilir* ve tesadüfün elinde asılı olarak görmenin bizim için yeterli olduğu görüşündeydiler. Çünkü o zaman *filen* mahrum kalma nihayetinde gerçekleştiğinde ne beklenmedik bir şey ne de katlanılmayan bir yük olacaktır.

Kynikliğin ruhu ile riyazet yahut çileciliğin ruhu arasındaki temel farklılık çileciliğin esası olan

tevezuda gayet açık biçimde ortaya çıkar fakat bu Kynikliğe o kadar yabancıdır ki gurur ve istihkar sair her şeyden daha fazla onun temayüz ettiği şeydir.”

Bütün bu özellikler ve üstünlükler felsefe ile uğraşan birisinin uğraştığı şeyin tarihini olmasa bile o tarihle ilgili dikkat ve tecessüslerini yazıya dökmesinden kaynaklanır. Şartları teşekkül ettiğinde ürünleri böylesine vazgeçilmez olan bu yazım tarzının bunlardan birinin veya birkaçının eksik olması halinde ne gibi mahzurlar doğurabileceğine gelince bunlar da, en azından bu kitapta kendisini hissettirdiği kadanyla, belki iki başlık altında toplanabilir.

İlki bizatihi o şeyin ehil ve erbaplığının tahakkukuyla ve ekseriya onun en temel veçhesindeki anzayla ilgilidir. Daha açık bir ifadeyle, yüksek bir şuur ve idrak seviyesine ulaşılmış olmasına rağmen kişinin kendisini bilmesinde ve bildiği kadanna atfettiği kıymette hala vehmin kırıntıları kalmış olabilir. Kırıntı düzeyinde olsa bile bilhassa bilenin bilmesi ve keyfiyetiyle ilgili vehim gerçeğin algılanmasına, algılanmasına olmasa bile olduğu gibi kabul edilmesine engeldir. Bu tarihi yazılan her neyse onun bütün serencamı asıl teşhir edilecek şey için bir mahfaza mesabesine indirilmesiyle neticelenebilir. Öyle ki olanca ihtişamıyla gözler önüne serilmesi için bütün geçmiş ona boyun eğer, hatta denilebilir ki ona göre şekillenir. Kitapta bu belki bu noktaya varmamış olabilir ama yine de yakınçağ felsefesi bakımından böyle bir kusur kendisini ciddi biçimde hissettirir. Nitekim varlık muammasının esrannın aralanması için bir hareket noktası olarak ileri sürülen cevher nazariyesinin takip ettiği gelişim çizgisi hakkında şöyle bir izlenime kapılmak mümkündür: Aristoteles'in *Metafizik*'inden ilhamla geliştirilen nazariye Descartes, Spinoza ve Leibniz'de muhtelif imkanlarıyla sınıp birtakım istihalelerden geçtikten sonra Hume ve Locke tarafından münferit veçheleri itibariyle eleştiri süzgecinden geçirilir, sonunda Kant'ın asıl "kritik"i ve "kendinde şey"i ile ismi konulmamış olarak

düşünürün önüne bırakılır. O da değişik cihetlerden ama hep eksik noksan tanınarak telaffuz edilmeye çalışılan bu ismi konulamayanın ismini koyar ve muammanın çözümünde o zamana kadar eksik kalan veya yerini bulmayan taşlar böylece yerine oturmuş olur. Çünkü aritmetikte bir problemin çözümünün doğruluğu “sonucun denk gelmesiyle, kalanın olmamasıyla” ortaya çıkar. Düşünüğe göre dünya muammasının çözümü bakımından da durum benzerdir ve daha önceki bütün felsefi sistemler esasen “denk gelmeyen, dengeli olmayan yekunlar”dan başka bir şey değildir. Ez cümle sanki bütün bir yakınçağ felsefesi tarihi bir mahfaza, düşünürün irade nazariyesi de o mahfazanın bütün parlaklığı ve göz kamaştırıcılığı ile bariz hale getirilerek teşhir edilmesine katkıda bulunduğu bir mücevherdir.

İkinci sakınca bir bakıma kısmen ilkinin bir sonucudur. Kişinin olanı olduğu gibi, *veritas entis*, algılayıp kabul edebilmesi için onun karşısında tam bir *adiaphoron* veya *détachement*¹ hali içerisinde olması gerekir. Bu kavli kolay tatbiki daha doğrusu tahakkuku zor bir haldir. Bu olmadığı zaman gerçek kişinin “ben” diye görüp bildiğine dair beslediği vehimle bağdaştığı veya ona hizmet ettiği kadanyla kabul edilecek, bağdaşmayan veya aykırı gelen yanları görmezden gelinecek, olmadı doğrudan inkar yoluna gidilecektir. Bir zaman sonra bu durumun kalıcı hale gelmesi, anızı bir görme bozukluğunun şaşılığa dönüşmesi kaçınılmazdır. Bu çerçeve içerisinde peşin hükümlerden, sabit fikirlerden hatta saplantılardan söz edilebilecektir. Beri yandan bu yazım tarzında usuller ve kurallar kafi berraklıkta teessüs etmediği ve müellife daha geniş bir serbesti tanıdığı için sabit fikirler ve peşin hükümler diğerine nazaran hem daha fazla musallat hem de daha fazla müessir olacaktır.

1 Her iki tabirin de dilimizde tam karşılığı yoktur, bir ucundan tutulup *kayıtsızlık* veya *lakaydlılık* denlebleceği gibi, bir başka veçhesi nazaran itibara alınarak *müstağnilik* veya *istığna hali* de denlebilir.

Schopenhauer cevher nazariyesinin gelişim hattı boyunca yol açtığı tahrifatlardan ve hususiyile bunların zaman içerisinde pekişip, sorgulanmaksızın kabul edilen kaziyelere dönüştükten sonra nice cevval zihnin vakitsiz sönüp körelmesine veya büsbütün iptal olmasına yol açtığından söz ederken buna dikkat çeker:

“Yoksa bilimlerin canlanmasından Kant’a kadar geçen süre içerisinde akli bütünüyle felç eden, her türlü araştırmadan geri duran ve dolayısıyla bunlar için ölümcül olan, mutlak olarak karşı konulmaz bu iki varsayım sebebiyle en büyük adamların düşüncelerinin bile nasıl eğilip büküldüğünü hatta çoğu zaman takip ettikleri istikametinin bütünüyle dışına çıktığını görmüyor muyuz?”

Geçerken işaret etmekte fayda var, bu “varsayımlar”ın nihai mihengi, dizinin bir önceki kitabından hatırlanacağı üzere, bu anlamda kendilerinin kılavuza muhtaç olduğu itiraf edilen “bilimler”dir. Yani nelerin “mutlak olarak karşı konulmaz varsayımlar” olduğu, bizzat düşünürün ifadesiyle, “ölü kavramlarının gayri tabii terakümü için hafızanın aşırı derecede ve zorlanarak gerilmesinden hâsıl olan yorgunluk ve bitkinliğin belirtileri dışında” uğraşanlarının çehresinde hiçbir iz bırakmayan bilimlerin sunduğu kıstasa göre belirlenecektir. Oysa algı dünyasının doğru kavranılışı, yine kendi ifadesiyle, “birçok eğitimsiz adamın simasına hikmet ve basiretin damgasını vurmuş”tur, buna mukabil “elektrikli oyuncaklarından, galvanik pillerinden ve kurbağaların arka ayaklarından başka bir şey bilmeyen” birçok “bilim adamının çehresi yaptığı sayısız tahsil ve araştırmadan en ufak bir iz taşımaz”.² O nedenle bilimler daha yüksek bir bilginin

2 *Bilim ve Bilgellik*, (Say Yayınları, Schopenhauer Kitaplığı, 13. Kitap) s. 58-59.

kılavuzluğuna muhtaçtır, çünkü “fizik kendi aylakları üzerinde duramaz fakat yaslanacak bir metafiziğe ihtiyaç duyar”.³ Bunlar düşünürün kolay kolay izah edilemeyecek çelişkileridir. Fakat beri yandan bu sabit fikirler gözlerini öylesine kör eder ki aynı cümle içerisindeki bariz çelişkiyi göremez:

“Buna göre, eğer Platon’un bilgiyi beden, duyular ve algının dışında tutma ve bilmenin bunlarla her türlü bağını kesme öğretisinin amaçsız, yanlış hatta imkânsız olduğu gösterilirse benim öğretimi buna rağmen onun tashih edilmiş benzeri olarak kabul edebiliriz. Bu öğretinin dediği şudur: İrade ile her türlü münasebeti kesilmiş yegâne dolaysız kavrayış bilgisi en yüksek nesnelliğe ve dolayısıyla mükemmeliyete ulaşır.”

Eğer böyle bir gerçeğin görülebileceği bir yüksekliğe erişilmiş, daha önemlisi görülebildiği kadarı “ruhsat verilen kabuller dairesinin dışına taşıp da ikrardan intisaptan çıkmış olmayalım sakın” diye tereddüt edilmeden teslim edilmişse⁴, buradan ötesini kendi mecrası içinde varacağı yere vasletmekte güçlülle karşılaşılmamalıydı denilebilir. Çünkü “en yüksek nesnelliğe” bilmenin irade ile her türlü bağı kesilerek ulaşıldığı, diğer bir deyişle, irade ile bu bağın nesnelliğe ulaşmanın önünde en büyük engel olarak durduğu kabul edildiğine göre bunun bedenle ve dolayısıyla duyularla veya dolaysız kavrayışla olmasının bir önemi yoktur. Gerisi tecrit derecesiyle ilgilidir.

Denilebilir ki Schopenhauer felsefesinin en kınlgan yanı *syncretismi* ise, belki de ikna ediciliğini en fazla yaralayan yönü başkalarının ciddiye almayışından çok önce bizatihi

3 A.g.e., s. 118.

4 Hegel *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*'de bu yüzden Hint düşüncesini 'felsefe tarihi'ne dahil etmez.

müellifinin kendi hayatında ona gösterdiği sadakatsizliktir. Düşünür doğu dünyasından beslendiği kadıyla bu ben vehmini bir taraftan bütün çıplaklığıyla görebilmiş ve bundan kurtuluşun yolunu da kendince gösterebilmiş olmasına karşın sıra o "acı zehri" içmeye gelince ne yazık ki seleflerinin birçoğu, haleflerinin birkaç istisna dışında tamamının yaptığı gibi o da "hayat başka vaaz başka" deyip işin içinden sıyrılma yolunu tutmuştur. Çünkü batıda bilgelik doğudakinin farklı olarak en yüksek nazari bilginin damıtılmış halidir ve onun elde edilmesi nazariyat sınırları dahilinde kaldığı kadıyla bu bilgeliğin bir cüzüdür, tatbikata taalluk eden kısımları ise bu bilgeliğin dışındadır; oysa aynı şeyi düşünürün kendisi Stoacılar da ciddi bir kusur olarak görür.

Nihayet *theism* bahsinde bu sabit fikirler saplantı derecesine varır. Sair her şey bırakılsa bile coğrafya ve iklim şartları ile bunların insanı özellikle zihni melekelerini şekillendirici etkisinden haberdar olması beklenen bir düşünürün, mitosların muhtevasını teşkil eden şeylerin ifade edilmesinde kullanılan remz ve işaretlerin farklılığı kabul edildiği ve bunların birbiriyle tevili veya telifi için çaba harcandığı halde, aynı arayışın Tanrı tasavvurlarını da içine alması gerektiğini düşüneneceği umulurdu. *Theism* gerek halk inanışında sergilediği özellikler gerekse herhangi bir dinin akidesi olarak içerdiği umdeler bakımından elbette felsefi düzeyde tartışılabilir. Fakat bu çapta bir düşünürün böyle bir tartışmayı felsefi sınırlar içerisinde sürdürmesi, "din olgusu"nu "belli fiziki ve yan fiziki gerçeklikler neticesinde ortaya çıkan bir durumunun tezahürü" olarak izah etmek üzere ihdas edilmiş türedi bir bilimin ispat vasıtalarına ve ikna tekniklerine tenezzül etmemesi gerekirdi. Ne diyelim, aynı dönemi ve iklimi paylaştığı muasırlar bir düşünürün bazı bakımlardan büyüklüğüne katkıda bulunabileceği gibi bazı yönlerden, bilhassa başka türlü hiç iltifat etmeyeceği şeylere bir bakıma onların dahilyle içine düştüğü manasız çekişmeler sebebiyle bulaşması yüzünden bu büyüklük zarar da görebilmektedir.

Kitabın gerek kendi sahasında emsallerine nazaran sahip olduğu meziyetler, gerekse mücerret bir kitap olarak bugünlerde okunulması düşünülen diğer kitaplarla mukayesesi neticesinde ortaya çıkacak üstünlüklerle ilgili olarak en az bir bu kadar daha yazılabilir. Fakat ne yazılırsa yazılsın gelmiş olduğumuz noktada artık bir türlü yakamızı bırakmayan ve her ne olursa olsun yapılan her işe bir şekilde musallat olan bir beyhudelik duygusu var ki savuşturamaz. İki kelimeyi yan yana getirmek için eğer bir sebep varsa sırada bekleyen bin tanesi yan yana gelmemesi için her mecrayı tıkıyor. Bıkkınlık, bezginlik, beyhudelik yıkılmış, bozulmuş herhangi bir şeyin ıslahına medar olmak için bir şeyler söylemek üzere insanın içinde uyanan cehti ve azmi öldürmek için kurşundan bir yük olup omuzlara biniyor. Nefes aldırıamacasıya birbirini ardına üşüşen sorular öylesine yıkıcı, dağıtıcı ve üst perdeden ki genelliğinden herhangi bir istisnaya razı olup özel bir hedefe yönelmiyor. Belli bir hedefe yönelmeyen soruların hücumuna karşı ne makul ne meşru bir müdafaaya yeltenilebiliyor. Ve bu çerçeve içerisinde hususen söz kendisine ilişmediği için bir felsefe kitabıyla ilgili temellendirmeye ta en başından mesela *philosophía órexis té theías sophías* diye başlansa bile dinleyici bulunmuyor:

Ne kıymeti var?

Muazzam bir altüst oluşun yaşandığı, taşın taş üzerinde kalmadığı bir dünya bu.

Ortalık toz duman.

Her şeyin değeri her gün değişiyor.

Emtia borsasındaki malların fiyatı gibi her şey insanların günlük taleplerine göre her gün yeniden fiyatlanıyor.

Dün neyse bugün de o yarı da yine o olacak diyebileceğimiz hiçbir sabitemiz kaidemiz kalmadı.

Demek ünlü sofist Protagoras'ın bir zamanlar demediğimizi bırakmadığımız 'insan: her şeyin ölçüsü' sözünü yerli yerine oturtabilmemiz için bugünleri görmemiz gerekiyormuş.

Fakat bu saatten sonra neyi değiştirir?

Ne faydası var?

Neye hayrı dokunur?

Neyi korur veya neyin kurtarılmasına vesile olur, neyi güvence altına alır?

Diyelim ki herhangi bir şeyin korunmasına veya kurtarılmasına vesile olma istidadına sahip: bir vesile olarak bile olsa bir elinden tutanı, üzerine titreyeni olmadıktan sonra maksadına nasıl vasil olur?

Bir deva olarak o şifası için hastanın kapısına nasıl ulaşabilir, ulaşsa bile kapının önündeki kalabalığın ve gürültünün içinde sesini nasıl duyurabilir? Ortalık daiden ve devadan geçilmiyor.

Çoğaldıkça ucuzluyor.

Ucuzladıkça çoğalıyor.

Bu alt üst oluşun ve beraberinde ortaya çıkan keşme-keşin bir daha durulup durulmayacağı, bu durulmanın bir düzeni ayakta tutacak şartları doğurup doğurmayacağı ve bunun nasıl bir düzen olacağı ne işin medhaldarı ne haleldarı olanların içinde kafa yoranı bulunabilecek sorular.

Bu hercümercin içinde dillerde dolaşan bir söz var ki manidar:

"Haklı olmanız yetmez, ikna edici de olmanız gerekir."

Ve ikna edici olabilmek için bütün imkanlarıyla seferber edilen tek bir şey var: Söz.

Sözü tükete tükete sonunda "safsata"ya dönüştürmüş olan bir zamanların "sofistai"si bile bu kurulu ikna makinalarını görselerdi herhalde şaşkınlıktan donar kalırlardı.

Bu bahiste *Siyaset ve Retorik* ile doksanların sonundan başlayıp son yıllarda yayınlanan *Tartışma Sanatının İncelikleri* ve *Güz Düşüncesi* ile o kadar çok söz edildi ki

artık susmaktan başka tutulabilecek yol kalmıyor. Korkulan olmuştur.

“Haklı olmak yetmiyor” sözü ile birlikte dillere dolanan bir tekerleme daha var:

“Siyaseten doğru”.

Biri ne kadar milletçe yalan batağına boğazımıza kadar battığımızı gösteriyorsa diğeri de o kadar bu hali teyit ediyor. Çünkü yalan bir hıyanetin tecessümü değilse bir gaflet halinin tezahürü olmalıdır zira gafletin sökün ettiği yer kalp ise vurduğu dildir. Ve o kendisini ezbere konuşmayla ele verir. Batı dillerinden tercüme yoluyla telaffuz edilen bu tabirin dilimizde külfetsiz karşılığı mevcuttur. Dün olduğu gibi bugün de bir hakkın tesliminden “maslahat” a binaen imtina ediliyor dediğimizde yapılan iş hem niyeti hem maksadı itibariyle daha iyi ele verilmiş olur.

İmtina edilmekle kalınmıyor aksine ikna etmek için ter-tipler düzülüyor, düzenler kuruluyor.

Ve kimse kimseye tavsiyede bulunmuyor, müsterih ol: Hak zayi olmaz, sabır.

Kimsenin hakka itimadı yok.

Bin yıllık örfümüzü ananemizi bir tarafa bırakıp Roma'nın me haz kabul ettiğimiz hukukunu temelinde: *magna est veritas et praevalabit*: hak azizdir, galip gelir, inancı vardı.

Bizi hakkın er geç galebe çalacağı hususunda önce müteredit sonra böylesine sabırsız yapan her şeyimize sirayet eden yalan sayesinde kazanmış olduğumuz basiretsizliktir. Ve bugün bu sabırsızlık düpedüz itikatsızlığa dönüşmüştür.

Böyle bir itikatsızlığın temellerini kemirdiği yerde Roma hukuku bile ayakta durmazdı.

Nitekim durmadı.

Dün bir hakkı teslimden imtina edenlere “neden?” diye sorulduğunda buna “maslahat mülahazası” bunu amir olduğu için deniyordu.

Bugün bu soruya, tercüme yoluyla ezbere, "siyaseten doğru" olmadığı için cevabı veriliyor.

Neyin doğru neyin eğri olduğunu siyasanın karar vericiliğine bırakanlar dün aynı belirleyiciliği maslahat fikrine bırakanların akıbetlerine baksalar iyi olur.

Çünkü onlar bu yaptıklarını daha fazla mazur hatta meşru gösterme imkanına sahiptiler.

Onlar diyebilirdi:

Doğru olabilir ama maslahata binaen, yani umumun sulh ve selameti için caiz değildir.

Fakat o zaman kimse bunlara sormaya cesaret edemedi:

Hakkın tesliminden, doğrunun kabulünden imtina edildiği yerde sulh ve selamet neyle kaim olacaktır?

Sulh salah ile ve selamet selim olmakla kaim ve daimdir.

...

Bugün "siyaseten doğru" olan şeylerin hatırna doğrulara kıyılabilir, insanlar hilafı hakikate ikna edilebilir.

Dün ikna edildi, akıbet dillerde dolaşan "inhilal" ve "izmihlal"di.

Bugün de ikna edilebilir.

Ama her şey bu ikna ile bitmiş olmuyor.

Daha buna yerin ne diyeceğini, göğün ne cevap vereceğini bilmiyoruz.

18 Şubat 2014

HAZIRLIK

Felsefe nedir?

Kime Filozof Denir?'

Umut edilir ki buraya kadar anlatılanlar tasavvur olarak dünyada iradenin aynasının ortaya çıktığını bildiren açık ve kesin bilgiye ulaştırmış olsun. İrade bu aynada kendisini gittikçe artan bir açıklık ve tamlıkla tanır ve bu insanda doruk noktasına varır. Mamafih insanın özü her şeyden evvel kendisini birbiriyle irtibatlı eylemler dizisiyle dışa vurur. Bu eylemlerin ben bilincine dayanan irtibatlılığı insanın sürekli olarak bütünü *in abstracto* (soyut olarak) tarassut altında bulundurmasını² sağlayan akıl melekesiyle mümkün hale gelir.

İrade salt kendi başına düşünüldüğünde bilgidен yok-sundur, cemad ve nebat dünyası ile onların yasalarında, keza kendi hayatımızın bitkileri andıran veçhesinde gördüğümüz üzere kör, karşı konulmaz bir dürtüden ibarettir. Tasavvur olarak dünyanın ortaya çıkışıyla—ki iradeye hizmet etmek üzere inkişaf etmiştir—irade, istemesinin ve istediği şeyin bilgisine ulaşır; bu tam var olduğu haliyle dünyadan, hayattan başka bir şey değildir. Bu sebepten ötürü tezahür eden dünyaya iradenin aynası, onun nesnel hali diyoruz; ve iradenin istediği her zaman hayat olduğu ve hayat da bu istemenin tasavvur için huzura çıkarılma-

1 *Die Welt als Wille und Vorstellung*, Bd. I, § 54'den seçilip derlenmiştir.

2 (Ya da: ...mesaha etmesini mümkün kılan...)

sından³ başka bir şey olmadığı için basitçe "irade" demek yerine "yaşama iradesi"⁴ dersek sadece sözü uzatmış ve aslında aynı şeyi söylemiş oluruz.

İrade kendinde şey, dünyanın iç muhtevası, asli veçhesi, ama hayat, görünür dünya, tezahür ise iradenin sadece aynası olduğu için bu dünya, cismin gölgesine eşlik ettiği gibi, iradeye öyle ayrılmaz koparılmaz biçimde eşlik eder. Ve nerede irade varsa orada hayat, orada dünya vardır. Dolayısıyla yaşama iradesi için hayat kesindir ve biz yaşama isteği ile dolu olduğumuz sürece hatta ölüm karşısında bile varoluşumuz için tasalanmamıza lüzum yoktur. Doğrudur, münferit bir varlık hayata gelir ve göçer fakat o sadece fenomendir, sadece yeter sebep ilkesi ile, *principium individuationis* ile sınırlı olan bilgi için vardır. Kuşkusuz bu tür bilgi için münferit varlık hayatı bir armağan olarak kabul eder, yoktan çıkar ve ölümle bu armağanın kaybını tadar ve ardından geldiği yere geri döner. Ne var ki biz hayatı felsefi olarak yani idealarna göre düşünüp değerlendirmek istiyoruz ve dolayısıyla o zaman ne iradenin, bütün fenomenlerdeki kendinde şeyin, ne de bilmenin öznesi, bütün fenomenlerin seyircisinin doğum ve ölümden hiçbir surette etkilenmediğini göreceğiz. Doğum ve ölüm iradenin tezahürüne dolayısıyla hayata aittir ve kendisini gelip geçen münferit varlıklarda tezahür ettirmek hayatın asli bir veçhesidir. Bunlar zaman formu içinde ortaya çıkan ömürsüz tezahürlerdir, zaman tanımayanın fakat hakiki özünü nesnelleştirmek için kendisini tam da bu şekilde açmaya ihtiyaç duyanın tezahürleridir. Doğum ve ölümün her ikisi de hayata aittir ve mütekabil şartlar olarak—ya da isterse- niz buna bütün hayat tezahürünün zıt kutupları olarak da diyebilirsiniz—birbirlerini dengelerler. Bütün mitologyalann

3 (: *die Darstellung jenes Wollens für die Vorstellung: ...bu istemenin tasavvur için temsilinden...*)

4 (: *der Wille zum Leben.*)

en bilgecesi, Hint mitologyası bunu Şiva'ya, bizzat yıkım ve ölümün simgesi olan Tanrıya (nasıl ki Brahma, Trimurtinin en aşağıdaki ve en günahkâr tanrısı, tekevvün ve tenasülün, Vişnu da (bu süreç neticesinde meydana gelenlerin) muhafaza(sı)nın remzi ise) bir nitelik olarak sadece kafataslarından oluşan bir kolye değil fakat aynı zamanda erkek tenasül uzvunu, ölümün dengeleyicisi olarak ortaya çıkan üremenin simgesini atfederek yapar. Böylece ima yoluyla anlatılmak istenir ki üreme ve ölüm yek diğerini bertaraf ve iptal eden birbirine esastan bağlı - münasebettar şeylerdir...

Şimdi insan bizatihi tabiattır ve aslında öz bilincinin en yüksek derecesinde tabiattır, ne var ki tabiat da nesnelleşmiş yaşama iradesinden başka bir şey değildir. Bu bakış açısının idrakine varan ve bunu muhafaza eden kimse geri dönüp bizzat kendisi olan tabiatın ölümsüz hayatına bakarak kendi ölümüyle ve dostlarının ölümüyle kesinlikle ve haklı olarak teselli bulabilir. Yukandaki vasıf ve remizlerle bezeli Şiva'yı, keza matem havası içerisindeki izleyiciyi en hararetili hayat suretleriyle karşılayan eski lahitleri de bu şekilde anlayabiliriz: *Natura non contristatur*.⁵

Ferdi şuur ferdin bedeniyle sınırlı olduğu için her gün uykuyla tamamen kesintiye uğramaktadır. Derin uyku, sürdüğü sürece, ölümden hiç farklı değildir. Nitekim donarak ölümden olduğu gibi, (birinden diğerine) ekseriya muntazaman geçilir. Fark sadece gelecek yani uyanma bakımındandır. Ölüm ferdiliğin unutulduğu bir uykudur; başka her şey tekrar uyanır veya daha doğrusu uyanık kalmıştır.

Her şeyden evvel şunu açıkça idrak etmeliyiz ki iradenin tezahürünün formu, ki bu hayatın ya da gerçekliğin formu demektir, aslında münhasıran *şimdidir*, gelecek veya geç-

5 (: Tablat matem tutmaz.)

miş değildir. Geçmiş ve gelecek sadece kavramdadır, yeter sebep ilkesini takip ettiği kadanyla, ancak bilgi ile irtibat ve münasebet içinde mevcuttur. Kimse geçmişte yaşamamış, kimse de gelecekte yaşamayacaktır; bütün hayatın formu münhasıran şimdidir, fakat o aynı zamanda hayatın en güvenli mülküdür ve ondan asla sökülüp alınamaz. Şimdi muhtevasıyla birlikte her zaman mevcuttur: her ikisi de şelaledeki gökkuşağı gibi sarsılmaksızın sabit durur. Çünkü kesin ve emin olan irade için hayat, hayat için şimdidir...

Fakat aslında şimdi ancak formu zaman olan nesne ile form olarak yeter sebep ilkesinin kiplerinin hiçbirine sahip olmayan özne arasındaki temas noktasında teşekkül eder. Mamafih her türlü nesne, irade tasavvur haline geldiği kadanyla, iradedir ve özne her türlü nesnenin zorunlu müteakabili yahut tamamlayıcısıdır. Ne var ki gerçek nesnelere ancak şimdide mevcuttur. Geçmiş ve gelecek safi kavramlar ve hayalleri ihtiva eder; o nedenle şimdi iradenin tezahürünün asli formudur ve bu formdan koparılamaz. Her zaman var olan, sağlam ve sarsılmaksızın duran sadece şimdidir. Tecrübî olarak idrak edildiğinde her şeyin en ömürsüzü olan, tecrübî kavrayış formlarının ötesini gören metafizik bakışa skolastiklerin *nunc stans*⁶ gibi daimi olan tek şey olarak görünür. Onun muhtevasının kaynağı ve taşıyıcısı yaşama iradesi ya da kendinde şeydir—ki biz oyuz. Daima olan ve göçüp giden, ya zaten olduğu veya hâlâ olacak olduğu için, bu hüviyetiyle tezahüre aittir ve bu onun hayata gelmeyi ve göçmeyi mümkün kılan formlar vasıtasıyla böyledir. O halde düşünelim: *Quid fuit? Quod est. Quid erit? Quod fuit*⁷ ve burada söylenen kelimenin

6 (: ebedi şimdi.)

7 (: Ne oldu? Olan. Ne olacak? Olmuş olan.)

lafzi anlamında alıp, *simile* değil fakat *idem*⁸ anlayalım. Çünkü hayat irade için ne kadar kesinse, şimdi de irade için o kadar kesindir...

Dogmalar değişir ve bilgimiz aldattıcıdır, fakat tabiat yanılmaz; onun yolu emin ve güvenlidir ve bu yol apaçık meydandadır. Her şey bütünüyle tabiatla ve tabiat da bütünüyle her şeydedir. Her canlıda onun merkezi vardır; canlı hayat yolunu da hayattan göçüş yolunu da aynı şaşmaz kesinlikle bulur. O yok olma endişesi veya korkusu taşımaksızın tabiatın kendisi olan bir bilinçle desteklenerek ve tıpkı tabiat gibi ölümsüz yaşar. Sadece insan kendisiyle beraber soyut kavramlar içerisinde kendi ölümünün kesinliğini taşır ama yine de bu onu ancak nadiren ve geçici bir süre, herhangi bir vesile onu hatırına getirdiğinde korkutabilir. Tabiatın güçlü sesine karşı düşünmenin elinden fazla bir şey gelmez. Düşünmeyen hayvanda olduğu gibi insanda da daimi bir ruh hali olarak kesinlik hâkim olur, bu onun bilincinin derinliklerinden gelir ki o tabiatır, dünyanın kendisidir. Bunun sayesinde kesin ve hiç uzak olmayan ölüm düşüncesiyle kimsenin göze çarpacak kadar huzuru kaçmaz ve herkes sanki ebediyen yaşacakmış gibi hayatını sürdürür...

Kendinde şey olarak irade yeter sebep ilkesine ancak bilgi öznesi olarak tabidir, ki nihayetinde o belli bir bakımdan iradenin kendisi veya onun tezahürüdür; ve nasıl ki iradenin kendi tezahürü olan hayat irade için kesinse bilfiil hayatın yegâne formu olan şimdi de onun için o kadar kesindir. Dolayısıyla hayattan önceki geçmiş veya ölümden sonraki geleceği araştırmamalıyız; asıl bilmemiz gereken iradenin kendisini gösterdiği yegâne formun şimdi

olduğudur.⁹ Şimdi iradeden kaçmayacak fakat irade de şim-
diden kaçmayacaktır...

Nihayetinde nazari bakımdan insan hayatının üç aşırılı-
ğını kabul edip bunları insanların bilfiil yaşadıkları hayatla-
rın unsurları olarak düşünüp değerlendirebiliriz. İlk sırada
güçlü ve ateşli isteme, büyük infialler (Raja-Guna) gelir.
Bu büyük tarihi karakterlerde ortaya çıkar ve eposlar ile
dramalarda tasvir ve temsil edilir. Bununla beraber ken-
disini daha küçük dünyalarda da gösterdiği vakidir çünkü
hedeflerin büyüklüğü burada harici boyutlarına göre değil
iradeyi harekete geçirme derecelerine göre ölçülür. Bunu
ikinci sırada, iradenin hizmetinden özgürleştiren bilginin
belirlediği saf bilme, idealanın kavranılması: dehanın hayatı
(Sattva-Guna) takip eder. Üçüncü ve son olarak iradenin
ve aynı zamanda ona atfedilen bilginin büyük ataleti yahut
uyuşukluğu, yani boş isteme, hayat-donduran can sıkıntısı
(Tama-Guna) gelir. Bir kimsenin hayatı, bu aşırılıklardan
birinde sabit kalması bir tarafa, bunlara ancak nadiren
dokunur ve ekseriya bunlardan birine veya diğerine zayıf
ve müteredit bir yaklaşma, bu yüzden önemsiz ve değer-
siz şeylerin sefilâne arzulanması, devamlı yinelenen ve
dolayısıyla hep kaçılan can sıkıntısıdır...

Geniş bir çerçeveden, kuş bakışı bakıldığında ve sadece
en önemli özellikleri çıkarılıp alınacak olursa, her insanın
hayatı aslında her zaman bir tragedyadır; ama eğer tafsila-
tıyla ele alınacak olursa bir güldürü karakterine sahip oldu-

9 Scholastici docuerunt quod aeternitas non sit temporis sine fine aut
principio successio, sed NUNC ST ANS; i. e. idem nobis NUNC esse,
quod erat NUNC Adamo: i. e. inter NUNC et TUNC nullam esse dilJe-
rentiam. Hobbes, *Leviathan* (Latin ed., 1841), c. 46.

(Skolastikler ebediyetin başlangıcı ve sonu olmayan bir dizi değil
fakat bir ân-ı dâim olduğunu; diğer bir deyişle, Âdem'den beri var olan
aynı şimdi içinde olduğumuzu, yani Şimdi ile Sonra arasında fark olma-
dığını öğretiyorlardı. Hobbes, *Leviathan* (Latin ed., 1841), c. 46.)

ğu görülür. Çünkü günün işleri ve sıkıntılan, anın amansız alaylan, haftanın umutları ve korkuları, her saatin kazaları, bütün bunlar her zaman muzır bir oyun veya düzen peşindeki tesadüfe bağlı olarak meydana gelir ve bir güldürünün sahnelerinden başka bir şey değildir. Asla yerine gelmeyen istekler, akamete uğramış çabalar, talihi acımasızca suya düşürdüğü umutlar, bütün hayatın talihsiz hataları, artan ıstırap ve sondaki ölümle bize her zaman bir tragedya sunar. Dolayısıyla sanki kader varoluşumuzun sefaletiyle fazladan alay etmek istemiş gibi hayatımız tragedyanın bütün kederlerini ister istemez içinde barındırıyor, ne var ki biz tragedya karakterlerinin vakarını bile sergilemekte aciz kalıyor, bunun yerine hayatın geniş tafsilatı içinde bir güldürünün aptal karakterleri olmaktan kurtulamıyoruz...

Nasıl ki daha önce kin, garez ve bedhahlığın bencillik tarafından belirlendiğini ve bunların da *principium individuationis*¹⁰ ile iç içe geçmiş bilgiye bağlı olduğunu gördü-

10 (: Bireyleşme ilkesi: bireylerdeki bireyliğin sebebi veya temeli; bir şeyi genel veya külliden farklı olarak fert veya münferit yapan. Bilindiği gibi eski dünyada bireyleşme meselesi büyük ölçüde göz ardı edilmiş, varlık bahsinde dikkatlerinin odak noktasını daha çok külliler meselesi teşkil etmiştir. On ikinci yüzyılın ortalarından sonra, bilhassa on üçüncü yüzyılın sonlarına doğru Aquinas ve Duns Scotus ile birlikte bireyleşme meselesi müstakil bir tartışma konusu haline gelmiştir. Yeni dünyada da bireyleşme meselesi bilhassa ilk zamanlarda bir metafizik mesele olmaktan çok bilgi felsefesi, yani ontolojik planda bireyleşmeye yol açan yerine bireylerin ayırt edilebilirlik şartları açısından ele alınıp tartışılmıştır. Schopenhauer felsefesinin doğu düşüncesinden esinlenen bölümüyle bireyleşmeyi metafizik ve çeşitlilikle düşünmüş ve onu mayanın örtüsünün bir sonucu olarak kabul etmiştir. Hatırlanacağı üzere Schopenhauer mekân ve zamanı çokluk ve çeşitliliğin mümküniyetinin zorunlu koşulları olarak görür ve bu hüviyetiyle onlar duyarlığın *a priori* formlarıdır ve tasavvur olarak dünyayı tanımanın zorunlu özellikleri işlevi görürler. Daha geniş bilgi için bkz., *Schopenhauer*, (Fikir Mimarılar Dizisi, Say Yayınları, 2011) s. 171 vd.)

sek¹¹ şimdi de adaletin ve en yüksek derecesine götürüldüğünde sevgi ve yüce gönüllülüğün¹² kaynağının ve özünün *principium individuationise* nüfuz olduğunu müşahede ediyoruz. Huy veya mizaç bakımından mükemmel iyiliği sadece böyle bir nüfuz mümkün ve izah edilir kılar, çünkü o bir kimsenin kendi ferdiliği ile diğerlerinininki arasındaki ayrımı ortadan kaldırır ve bu iyiliği en çıkar gözetmez¹³ sevgiye ve başkaları uğruna asilce kendini feda etmeye kadar genişletir.

Şimdi eğer *principium individuationis*in özüne nüfuz, iradenin bütün tezahürlerinde özdeşliğinin bu doğrudan bilgisi eğer yüksek bir sarahat derecesinde mevcut ise derhal irade üzerinde bunun daha da ötesine giden bir tesir gösterecektir. Eğer mayanın bu örtüsü, *principium individuationis*, bir kimsenin gözlerinden bir daha kendisi ile başkaları arasında bencilce ayrım yapmayacak, fakat başkalarının ıstıraplarına kendisindekiler kadar ilgi gösterecek ve dolayısıyla sadece en yüksek derecede hayırhah ve iyiliksever olmakla kalmayıp fakat bu suretle başkalarının kurtarılmasının mümkün olduğu her durumda kendi ferdiliğini feda etmeye de hazır olacak ölçüde kaldırılırsa, böyle bir kimsenin bütün varlıklarda kendi gerçek ve iç benini tanıyarak yaşayan bütün canlıların sonu gelmez ıstıraplarını kendi ıstırapları olarak görmesi, dolayısıyla bütün dünyanın derdini acısını kendi üzerine alması bu perdenin kalkmasını kendiliğinden takip eder. Artık hiçbir ıstırap ona yabancı değildir. Başkalarının tanık olduğu ve yatıştırmak veya dindirmek hususunda elinden pek fazla bir şey gelmediği bütün ıstırapları, dolaylı bilgisine sahip olduğu dert ve ıstırapların tümü, hatta sadece mümkün ve muhtemel olarak gördükleri bile onun ruhunu tıpkı kendi ıstırapları

11 (Schopenhauer Kitaplığının *Hukuk, Ahlak ve Siyaset Üzerine* başlıklı 6. kitabına bakınız.)

12 (: *der Edelmut*: asalet, allıcenaplık, cömertlik.)

13 (: *unelgennützigsten*: diğerkam.)

gibi etkiler. Artık o bencilik tuzağına yakalanmış kimsele-
rin yaptığı gibi, şahsına ait saadet ve felaketlerin biteviye
değişip duran oyununu kendine tasa etmez. *Principium
Individuationise* nüfuz ettiği için her şey ona aynı derecede
yakındır. O bütünü tanır, onun özünü kavrar ve onun süre-
kli bir göçüş, beyhude bir çabalayış, bir iç çatışma ve ardı
arkası kesilmeyen bir ıstırap hali içerisinde olduğunu görür.
Nereye baksa ıstırap içerisindeki insanlığı ve acı çeken
canlılar dünyasını, göçüp giden bir dünyayı görür. Ve bir
bencile kendi benliği ne kadar yakınsa bütün bu gördükleri
de ona o kadar yakındır...

Şu halde *principium Individuationise* nüfuz edememiş,
bencilğin esranını çözememiş kimse sadece münferit
şeyleri ve bunların kendi şahsıyla ilişkilerini - bağıntılarını
tanır ve bunlar onun istemesinin biteviye yenilenen *güdü-
lenme*¹⁴ kaynaklandır. Buna mukabil anlatıldığı şekliyle
bütünün bilgisi, kendinde şeyin iç özünün tanınması her
türü istemenin *sükûna erdiricisi* olur. Bu durumda irade
hayattan yüz çevirir; hayatın olumlandığını gördüğü hazlar
karşısında titrer ve ürker. Böylece insan ihtiyari feragate,
teslimiyete, gerçek sükûnet ve tam iradesizliğe erişir.¹⁵

Zaman zaman kendi ıstıraplarımızın çetin tecrübesi için-
de veya başkalarının ıstıraplarının canlı bir şekilde tanın-
ması halinde hayatın beyhudeliğinin ve acılığının bilgisi
içimizden hâlâ *mayanın örtüsü* ile sarılı olanlara yaklaşır.
Arzulan acılardan sıyrılmak, kendimizi her türlü ıstırapa
karşı korunaklı kılmak, varlığımızı tam ve nihai teslimiyetle
antıp kutsamak isteriz. Fakat çok geçmeden görünüşün
vehmi bizi tekrar tuzağa düşürür ve saikleri iradeyi yeniden
harekete geçirir; kendimizi çekip kurtaramayız. Umudun
ayartılan, anın yaltaklanması, hazların tatlılığı, tesadüf ve

14 (Ya da: ...bunlar onun sevk edici salkilerdir.)

15 (Meselenin keyfiyetli Henri Borel, *Hayatın Ritmi* (Say Yayınları, Doğu
Bilgi Dizi, 2012) isimli kitaptan takip edilebilir.)

hatanın sürüklediği ıstırap içerisindeki bir dünyanın feryat ve inlemelerinin ortasında payımıza düşen saadet: bütün bunlar bizi ona yeniden çeker ve prangalanmızı eskisinden daha da kuvvetli perçinler. Mesih bu sebepten ötürü der: "Halatın¹⁶ iğne deliğinden geçmesi, zengin adamın Tann'ın melekûtuna girmesinden daha kolaydır".

Eğer hayatı üzerinde sürekli dönüp durmak zorunda olduğumuz, güzergâhı içinde birkaç serin yer barındırsa da, bütünü kızgın korlarla döşeli dairevi bir yola benzetecek olursak, vehmin tuzağına düşmüş kimse o an bulunduğu veya yakınında gördüğü yerin serinliğiyle ferahlayan ve sonra yolu tekrar yürümeye koyulana benzer. Fakat *principium individuationise* nüfuz eden ve kendinde şeylerin özünü tanıyan ve böylece bütüne vakıf olan kimse böyle bir ferahlamaya aldırılmaz. O kendisini aynı anda yolun bütün noktalarında görür ve geri çekilir. İradesi yolu tersine çevirir ve artık tezahürde akseden kendi varlığını olumlamaz, bilakis onu yadsır. Bunun aşikâr hale geldiği fenomen faziletten *riyazete*¹⁷ geçiştir. Diğer bir deyişle başkalarını kendi gibi sevmek ve kendisi için ne yapıyorsa onlar için de aynısını yapmak bundan böyle onu tatmin etmez, fakat derinlerinde kendi tezahürü olarak zahir olan iç tabiat için, yaşama iradesi için, sefaletle dolu olduğunu gördüğü bu dünyanın cevheri ve özü için güçlü bir istikrah hissi uyanır. O nedenle bilhassa, kendisinde ortaya çıkan ve bedeniyle zaten dışı vurulan bu iç tabiatı reddeder ve yapıp ettikleri şimdi tezahürünü tekzip eder ve onunla açık bir tenakuz içerisine düşer. Kendisi esas itibarıyla iradenin bir tezahüründen başka bir şey olmadığı için istemeye son verir, iradesinin herhangi bir şeye bağlanmasına izin vermez, her

16 (: *das Ankertau*. İncil çevirilerindeki yaygın karşılık Gr. "kamilos", L. "camelus", Avrupa dillerindeki "camel, chameau, Kamel" vb. "deve" yerine düşünür muhtemelen Grekçe kelimelerin okunuşundan hareketle ve haklı olarak böyle bir yol seçmiş olmalıdır.)

17 (: *Askesis*: çilleçlilik.)

şeye karşı en büyük bir kayıtsızlık içinde kendisini çelikleştirmeye çalışır. Sağlıklı ve güçlü bedeni tenasül uzuvları ile cinsi sevki tabiiyi dışa vurur fakat o iradeyi yadsır ve bedeni tekzip eder; hangi şart altında olursa olsun cinsi tatmini arzulamaz. Tam ve ihtiyari iffet riyazette veya yaşama iradesinin yadsınmasında ilk adımdır...

Çilecilik bundan başka kendisini, sadece *per accidens*¹⁸ ortaya çıkmayan, ihtiyari ve mahsus¹⁹ fakirlikte de gösterir. Varlık başkalarının ıstıraplarını dindirmek için sarf edildiğinden fakirlik burada bizatihi bir amaçtır: iradenin sürekli körletilmesine hizmet eder, böylece arzuların tatmini, hayatın tatlan nefis bilgisinin²⁰ istikrah olarak tasavvur ettiği iradeyi bir daha harekete geçiremez. Bu noktaya ulaşmış olan kimse istemenin her türü için bir eğilim duymaya devam eder çünkü o hâlâ canlı bir bedendir ve iradenin mücessem bir tezahürüdür. Fakat o bilerek ve isteyerek bunlara karşı koyar çünkü kendisini yapmak istediği her şeyi yapmaktan alıkoymaya, yapmak istemediği her şeyi de yapmaya zorlar. Bunun iradeyi körletmeye hizmet etmekten başka bir amacı olmasa bile (yine de bu yolu seçer). O kendi şahsında ortaya çıkan iradeyi yadsıdığı için bir başkası aynı şeyi yaptığında, yani kendisine zarar verdiğinde ona karşı koymayacaktır. Bu sebepten ötürü o kendisine, ister kazaen ister başkalarının kötülüğü sonucu olsun, dışardan gelen her ıstırapı, her haksızlığı, her namussuzluğu, her zulmü hoş karşılar. O bunları kendisini artık iradeyi olumlamadığına inandırmanın bir vesilesi olarak neşeyle karşılar, bilakis iradenin kendi şahsı olan tezahürüne hasım kesilen herkesle seve seve aynı safta yer alır. Bu itibarla o böyle bir alçaklık ve ıstırapa tükenmez bir sabır ve nezaketle tahammül eder,

18 (: Kazaen.)

19 (: *absichtlich*: bile bile (seçilen).)

20 (: Selbsterkenntniß.)

her türlü kötülüğü dikkatleri üzerine çekmeyi amaçlamaksızın iyilikle karşılar ve bir daha içinde öfke ateşinin ancak arzusunun alevleri kadar yükselmesine izin verir.

O iradenin kendisini körelttiği gibi onun tezahürünü, onun nesnel halini, bedeni de köreltir: onu ancak ayakta kalacak kadar besler, böylece onun coşkunun gelişmesi ve serpilmesi salt tezahürü ve aynası olduğu iradeyi yeniden canlandırmaz ve onu daha güçlü biçimde harekete geçirmez. Bu yüzden o ıstırap içerisinde kendi mevcudiyetinin ve dünyanın varlığının kaynağı olarak görüp istikrah duyduğu iradeyi sürekli mahrumiyet ve ıstırapla kırgın ve ölü vaziyette tutmak için oruç tutmaya, hatta kendi kendini tazir ve eziyete başlar.

Sonunda eğer bu iradenin tezahürünü çözüp dağıtmak üzere ölüm gelirse, en ziyade onu hoş karşılar ve hasretle gözlenen bir kurtuluş olarak onu neşeyle kabul eder. Çünkü kendisini özgürce yadsıdığı ve bu yüzden uzun zamandır özü sönüp tükendiği için geriye bu bedeninin canlılığı olarak görünen kuvvetsiz dermansız bir bakiye kalmıştır. Bu durumda ölüm, diğer durumlarda olduğu gibi, sadece tezahürün sonunu getirmez; bilakis artık tezahürde sadece zayıf bir varlığı kalmış olan özün kendisi ortadan kaldırılır. Ve bu son, narin bağ da şimdi kırılmıştır. Bir kimşenin bu tarzda sonu geldiğinde aynı zamanda dünyanın da sonu gelir.

Ve burada zayıf bir dille ve ancak genel tabirlerle anlattığım şey benim ve sadece günümüz için uydurduğum bir felsefi masal değildir: hayır, bu Hıristiyanlar, hatta daha da fazla, Hindular, Budacılar ve başka inançların mensupları arasında karşılaştığımız çok sayıda aziz ve asil ruhun gıpta edilecek hayatıydı. Akıllarına kazanmış olan dogmalar arasındaki büyük farklara rağmen bu insanlar hayatlarını, her

türlü fazilet ve kutsiyetin neşet ettiği içeriden, dolaysız, sezgili tanımaya aynı ifadeyi kazandırır tarzlarda yaşamışlardır. Çünkü sezgiye dayalı bilgi ile soyut bilgi arasındaki büyük fark burada da görülür.²¹ Bu kadar önemli olan bu fark incelememizin bütün veçhelerinde kendini gösterir, ne var ki bu zamana kadar bu büyük önemi ile mütenasip bir ilgi görmemiştir. Sıra dünyanın özünün tanınmasına geldiğinde bu iki tür bilme arasında büyük bir uçurum vardır ve bu yangı ancak felsefe kapatabilir. Aslında bütün bu felsefi hakikatlerin sezgi düzeyinde veya *in concreto* herkes farkındadır; fakat bunu soyut bilgi kalıbına dökmek, düşünceye taşımak, filozofun işidir. O ne bundan fazlasını yapmalıdır ne de (istese bile bunu) yapabilir.

Bu belki de kutsiyetin, feragatin, riyazetin, iradenin köreltilmesinin iç tabiatının her türlü mitolojik unsurdan arındırılmış haliyle ve *yaşama iradesinin yadsınması* olarak ilk kez dile getirilişi olabilir ki kendi özünün tam tanınması her türlü istemenin sükûna erdiricisi haline geldikten sonra sahneye çıkar. Diğer taraftan bütün bu azizler, münzeviler ve çileciler bu sözünü ettiğimiz şeyi doğrudan tanırlar ve yapıp ettikleriyle dışa vururlar. Her ne kadar aynı şekilde içerden bilip tanısalar da onlar bunu, aklen kabul ettikleri dogmalar çerçevesinde, çok farklı tarzlarda ifade ederler. Buna bağlı olarak bir Hintli, bir Hıristiyan, ve bir Lamacı aziz yapıp ettiği şeyleri farklı tarzlarda açıklayacaktır; fakat bunun ortadaki olgu bakımından hiçbir önemi yoktur. Bir aziz en saçma hurafelerle dolu olabilir veya tersine bir filozof da olabilir; bu neticeyi değiştirmez. Onun bir aziz olduğuna sadece davranışı tanıklık eder. Ahlaki bakımdan bu davranış soyut bilgiden değil fakat dünya ve onun iç

21 (Meselenin tafsilatı için dizinin bir önceki kitabına, *Bilim ve Bilgelik'e* bakınız.)

tabiatına dair sezgiyle kavranılmış dolaysız bilgiden neşet eder. Eğer o bunu bir dogmanın süzgecinden geçirerek ifade ediyorsa bunu sadece akıl melekesini tatmin etmek için yapıyordur. Bu sebepten ötürüdür ki aziz için bir filozof olmak ne kadar zorunlu ise filozof için de bir aziz olmak o kadar zorunludur. Nitekim güzellik bakımından hiçbir eksiği olmayan bir kimsenin büyük bir heykeltıraş olması veya büyük bir heykeltıraşın güzellikçe kusursuz bir kimse olması da aynı derecede lüzumsuzdur. Genel olarak ifade etmek gerekirse, bir ahlakçıdan kendisinin sahip olduğundan başka faziletleri tavsiye etmemesini talep etmek tuhaftır. Dünyanın bütün özünü soyut, genel ve açık biçimde yansıtan kavramları kullanmak ve dünyanın yansıdığı suretini aklın her zaman erişim alanı içinde bulunan kalıcı kavramlara uyarlamak: felsefe budur ve başka bir şey değildir.

FELSEFE TARİHİNDEN KESİTLER

§ 1 Felsefe Tarihi Üzerine

Kendi özgün eserleri yerine filozofların öğretilerine dair yazılmış her türlü yorum veya şerhi ya da genel olarak felsefe tarihi okumak yiyeceğimizin başka birisi tarafından çiğnenmesini istemekten farksızdır. Eğer eski zamanların ilginç olaylarını kendi gözlerimizle seyretmekte serbest olsaydık dünya tarihi okumak ister miydik? Fakat felsefe tarihi bakımından böyle birisi için konunun bu şekilde teşrihi gerçekten mümkündür, böylece filozofların özgün metinlerinde kısalık amaçlanarak kendimizi iyi seçilmiş önemli bölümlerle sınırlayabiliriz ve bunların kendimizi uzak tutabileceğimiz tekrarlarla dolu oldukları düşünülecek olursa bu daha da fazla böyledir. Bu yolla onların öğretilerinin önemli kısımlarını araya herhangi bir aracının girip bozmasına fırsat vermeden olduğu haliyle¹ tanımış oluruz. Halbuki her yıl piyasaya çıkan yarım düzine felsefe tarihinden sadece bir felsefe profesörünün kafasına girmiş olanları ve o da olduğu gibi değil ona görüldüğü haliyle elde ederiz. Şimdi şurası tartışma götürmez bir husustur ki büyük bir kafanın düşünceleri böyle bir felsefe asalağının bir okkalık beyninde yer bulabilmek için ağırlığından çok şey kaybetmek zorunda kalacaktır. Ve oradan günün özel jargonuna bürünerek ve onun ciddi, ağır başlı eleştirileri eşliğinde dışarı çıkacaktır. Ayrıca bu paragöz felsefe tarihi yazannın hakkında malumat verdiği yazıların onda birini

1 (: *authentisch und unverfälscht*: sahlh ve halls biçimde.)

bile okumamış olabileceği akıldan çıkarılmamalıdır. Çünkü onların gerektiği gibi incelenip araştırılması, daha evvel sebatkâr Brucker'in verimli yaşlılık günlerinde kendini adadığı gibi, çalışma ve üretkenlikle geçen uzun ve meşakkatli bir ömrü talep eder. Fakat varlıklarını büyük ölçüde gençlik yıllarında piyasaya sürdürdükleri felsefe tarihlerine borçlu olan, sürekli derslerle, resmi görevlerle, tatil gezileri ve eğlencelerle gelişmeleri engellenmiş bu tür küçük adamlar neyi hakkıyla araştırabilirler ki? Üstelik onlar eğitici öğretici olmayı isterler ve sistemlerin kökenleri ile birbirlerini takip edişlerinin zorunluluğunun içyüzünü anlama ve açıklama, hatta (beyinlerinin küçüklüğüne bakmadan) eski zamanların ciddi ve hakiki filozoflarını eleştirme, düzeltme ve kusurlarını bulma iddiasındadırlar. Böyle bir şeyi ancak eskileri ve birbirlerini taklit ederek yapabilirler. Fakat o zaman da bunu örtbas etmek (ve kendilerine özgünlük süsü vermek için) için yaptıklarını son beş yılın havasına ve rengine büründürmeye çalışır, buna uygun bir ruhla değerlendirmelerde bulunurlar ve işleri büsbütün berbat ederler.

Buna mukabil önde gelen tüm filozofların önemli pasajları ve elzem bölümlerinden vukuf sahibi uzmanlarca titizlik ve dürüstlikle müştereken yapılacak bir derleme faydalı olacaktır. Böyle bir derleme büyük ölçüde önce Gedicke, ardından Ritter ile Preller'in eskiçağ felsefesinde yaptıkları gibi, ancak daha fazla tafsilata yer vererek, eğitici öğretici kronolojik bir sıra içinde tertip edilebilir. Ve neticede ortaya bu konuda özenle ve bilgiyle hazırlanmış, büyük ve evrensel bir antoloji çıkmış olurdu.

Burada verilmiş olan kesitler hiçbir surette geleneksel yani herhangi bir yerden kopya edilmiş değildir; tam tersine bunlar özgün eserlere dair kendi araştırmamın ortaya çıkardığı düşüncelerdir.

§ 2 Pre-Sokratik Felsefe

Elealı filozoflar aslında sezgiyle kavranılan ile düşünölen, *φαινόμενα* ile *νοούμενα* arasındaki karşıtlığın ilk farkına varanlardı. Onlara göre sadece bu sonuncusu gerçekten var olandı, ὄντως ὄν. Onlar bunun bir, değışmez ve hareket etmez olduğunu ileri sürüyorlardı; fakat *φαινόμενα*, yani sezgiyle kavranılan, tezahür eden, tecrübî olarak verilen böyle değildi. Onun hakkında bu türden bir şey ileri sürmek kesinlikle gülünç olurdu; bu sebepten ötürü vaktiyle yanlış anlaşılan böyle bir önerme Diogenes tarafından pek iyi bilinen bir tarzda çürütölmüştü. Dolayısıyla onlar *tezahür*, *φαινόμενον* ile *kendinde şey*, ὄντως ὄν arasında gerçekten ayırım yapıyorlardı. Bu sonuncusu duyular aracılığıyla algılanamaz fakat sadece düşünceyle kavranılabilir; bundan dolayı o *νοούμενον*du (Aristoteles *Metafizik*, I, 5, s. 986 ve haşiyeler; Berlin bsk., 429, 430, et 509). Aristoteles'e yorumlarda Parmenides'in eseri τὰ κατὰ δόξαν¹ zikredilir. Şu halde bu bir fenomen öğretisi, yani fizik oluyordu. Hiç kuşkusuz buradan bir başka eserin, τὰ κατ' ἀλήθειαν,² kendinde şey öğretisinin, yani metafiziğin mevcudiyetinin zımnen ifade edilmiş olduğu kendiliğinden anlaşılmalıdır. Bir Philoponus yorumu Melissos hakkında açıkça söyler: ἐν τοῖς πρὸς ἀλήθειαν ἐν εἶναι λέγων τὸ ὄν, ἐν τοῖς πρὸς

1 (: Anlam öğretisi.)

2 (: Hakikat öğretisi.)

δόξαν δύο (πολλά olmalı) φησὶν εἶναι.³ Elealılara muhalefet muhtemelen onların kışkırtmasıyla, her şeyin sürekli hareket halinde oluşunu öğrettiği kadanyla Herakleitos'dan geldi; halbuki Elealılar mutlak hareketsizliği öğretiyorlardı. Dolayısıyla Herakleitos bunun doğal sonucu olarak kendisini φαινόμενον ile sınırladı (Aristoteles, *De coelo*, III, I, s. 298, Berlin baskısı). Ve bu suretle o da, Aristoteles'in ifadesinden anlaşıldığına göre (Metafizik, s. 1078), kendi karşısı olarak Platon'un İdealar öğretisini doğurmuş oldu.

Eskilerin yazılarında Sokrates öncesi filozofların nispeten az sayıdaki temel önermeleriyle tekrar tekrar karşılaşılıyor, ama bunların dışında pek az şey (biliyor) olmamız kayda değerdir. Nitekim mesela Anaksagoras'ın νοῦς ve ὁμοιομέρεια;⁴ Empedokles'in φιλία καὶ νεῖκος⁵ ve dört unsur; Demokritos ve Leukippos'un atomlar ve εἶδωλα,⁶ Herakleitos'un şeylerin sürekli akışı; Pythagorasçıların sayılar, ruhgöçü; ve Elealıların yukarıda açıklanmış olan öğretileriyle vb. karşılaşınız. Bununla beraber belki de onların yaptıkları felsefenin hülasa olarak tamamı bundan ibaretti, çünkü yeni çağ filozoflarının eserlerinde, mesela Descartes, Spinoza, Leibniz ve Kant'ın eserlerinde de onların felsefelerinin sayısız kez tekrarlanmış birkaç temel önermesiyle karşılaşınız; dolayısıyla bütün bu filozoflar, kendisinin de tekrar simgesinin bir tutkunu olduğuna hükmedebileceğimiz, Empedokles'in düsturunu, δις καὶ τρις τὰ καλάyı⁷ benimsemiş görünürler (bkz., Sturz, *Agriгентumlu Empedokles*, s. 504).

3 (Halbuki hakikat öğretisinde o varolanın bir olduğunu açıklar, anlam öğretisinde ise onların iki (çok) olduğunu ileri sürer.)

4 (Sırasıyla: Akıl ve eşyanın mütecana / türdeş unsurları.)

5 (Sevgi ve nefret.)

6 (Suretler, benzerlikler.)

7 (İyi şey iki kere üç kere de söylenebilir. Eski dildeki "Ettekraru Ahsen..." benzeri bir vecize.)

Ayrıca Anaksagoras'ın yukarıda sözü edilen iki dogması birbiriyle yakından irtibatlıdır. Dolayısıyla πάντα ἐν πᾶσιν⁸ onun eczayı mümasile⁹ dogmasına getirdiği sembolik tariftir. Buna göre başlangıçtaki kaotik kütle içerisinde her şeyin *partes similiares* (fizyolojik anlamda) mevcut ve tamdı. Bunları ayırmak ve birleştirmek, düzenlemek ve biçimlendirip özel farklı şeylere (*partes dissimiliares*) dönüştürmek için voûç gerekliydi, o unsurları seçerek kargaşayı düzene çevirdi; zira aslında kaos içinde tüm cevherlerin en tam halitasını barındırıyordu (Schol. Arist. (Aristoteles Yorumları), s. 338). Bununla beraber voûç bu ilk aynımı son noktasına kadar götürmedi, dolayısıyla her şeyde her ne kadar daha az derecede de olsa, sair her şeyin bileşenleri hâlâ bulunacaktır: πάλιν γὰρ πᾶν ἐν παντί μέμικται¹⁰ (ibid.).

Buna mukabil Empedokles sayısız eczayı mümasile yerine dört unsuru öne sürdü; şeylerin bunlardan, Anaksagoras'da olduğu gibi istihraç edilen şeyler¹¹ olarak değil, üretilmiş şeyler olarak ortaya çıktığı söyleniyordu. Ona göre voûçun birleştirici ve ayırıcı dolayısıyla düzenleyici işlevini φιλία καὶ νεῖκος, sevgi ve nefret yerine getiriyordu. Bunların her ikisi de çok daha fazla hissedilebilirdir. Böylece o şeylerin düzenlenmesini *akla* (voûç) değil *iradeye* φιλία καὶ νεῖκος atfeder ve farklı türden cevherler sadece (bir başka cevherden) çıkanmış şeyler değil fakat gerçek ürünlerdir. Anaksagoras bunları ayıran bir anlayış tarafından meydana getirilmiş olarak gösterirken Empedokles bunların kör bir dürtü, yani bilgiden yoksun bir irade tarafından meydana getirilmiş olduğunu söyler.

Genel olarak Empedokles tutarlı bir adamdır ve φιλία καὶ νεῖκος (sevgi ve nefret)inin temelinde derin ve doğru

8 (Her şey(den bir şey) her şeyde (mevcuttur).)

9 (Gr.: *homolomeres*; benzer parçalar.)

10 (Aslında her şey her şeyle harmanlanmıştır.)

11 (: *Edukt*: L. e + *ducere*.)

bir *aperçu*¹² yatar. İnorganik tabiatta bile seçici cazibe - çekim¹³ yasalanna göre birbirini arayan ve birbirinden uzak duran, birleşen ve ayrılan unsurların var olduğunu görürüz. Fakat kimyasal bakımdan en güçlü birleşme eğilimi gösterenler—ki bu ancak akışkanlık halinde tatmin olabilen bir eğilimdir—katı halde birbirleriyle temas ettiklerinde en kararlı elektrik karşıtlığının parçası olurlar; onlar yeniden birbirlerini arayıp kucaklamak için şimdi karşıt ve hasım kutuplara ayrılırlar. Çok değişik kılıklar altında genel olarak bütün tabiatta ortaya çıkan bu kutuplu karşıtlık hararetle arzu edilen uzlaşmanın üzerine oturduğu sürekli yenilenen uyumsuzluk veya değişkenlikten başka nedir? Bu sebepten ötürü φίλία και νεῖκος fiilen her yerde mevcuttur ve biri ya da diğeri herhangi bir zamanda ancak şartlara bağlı olarak ortaya çıkacaktır. Ve hatta biz bile hemen dostane veya hasmane bir tavra bürünebiliriz; bunların her ikisi için de bizde bir eğilim mevcuttur ve şartları bekler. Bizi kayıtsızlık, ilgisizlik noktasında durmaya ancak ihtiyat zorlar, gerçi bu aynı zamanda donma noktasıdır. Benzer şekilde, yaklaştığımız köpek hemen dostane veya hasmane bir tavır takınmaya hazırdır ve havlayıp hırlamaktan kuyruk sallamaya veya tersine kolayca geçebilir. Bu evrensel φίλία και νεῖκος fenomeninin temelinde yatan şey elbette nihayetinde bütün varlıkların zati özlerine göre birliği ile tezahürde tam farklılık ve çeşitlilikleri arasındaki büyük asli karşıtlıktır, ki (hatırlanacağı üzere tezahürdeki bu farklılık ve çeşitliğin) formu *principium individuationis*dir. Benzer şekilde Empedokles zaten bilgisi dahilinde olan atomlar öğretisinin yanlışlığını görüyor ve Lucretius'un bize söylediğine göre (lib., I, V, 747 vs.), tam tersine cisimlerin sonsuz bölünebilirliğini öğretiyordu.

12 (Fr. *Aperçu*: a- (L. ad-) + *perceivre*: bakış, sezış, derin kavrayış.)

13 (: die Wahlverwandschaft.)

Fakat her şeyden evvel Empedokles'in öğretisinde kayda değer olan kati ve kararlı kötümserliğidir. O varoluşumuzun sefaletinin tam olarak farkındaydı ve gerçek Hıristiyanlar için olduğu gibi onun için de dünya bir gözyaşı vadisi, Ἄτης λειμώνdu.¹⁴ Daha sonra Platon'un yapacağı gibi o da dünyayı içine hapsoldüğümüz karanlık bir mağara benzetir. Bu yeryüzündeki hayatımızda o bir sürgünlük ve sefalet durumu görür ve beden ruhun hapisanesidir. Bu ruhlara bir zamanlar ebedi saadet hali içindeydi, mevcut perişanlıkları ise kendi kusur ve günahları sonucudur; günahkâr davranışlarıyla bu sefalet ve perişanlığın ağıllarına daha fazla yakalanmış ve ruhgöçü çemberinin içine düşmüşlerdir. Buna karşılık hayvani gıdadan uzak durmanın da dahil olduğu fazilet ve ahlaki saflıkla ve dünyevi haz ve arzulardan yüz çevirmek suretiyle daha önceki durumlarına tekrar kavuşabilirler. Böylece bu kadim Grek düşünürüyle de Brahman ve Buda dininin ve haddizatında gerçek Hıristiyanlığın (ki bununla iyimser Yahudi-Protestan akılcılık anlaşılmalıdır) da temel fikrini oluşturan aynı temel bilgeliği hatırlamış oluruz, ki bu konudaki *consensus gentium*¹⁵ onunla tamamlanmış olur. Eskilerin genellikle Pythagorasçı olarak tanıttıkları Empedokles'in bu görüşü Pythagoras'tan almış olması muhtemeldir, bilhassa benzer şekilde kendisi de Pythagoras'ın etkisi altında olan Platon tarafından da paylaşıldığı göz önünde bulundurulsa bu ihtimal daha da kuvvetlenir. Empedokles bu dünya görüşüyle irtibatlı olan ruhgöçü öğretisine açık seçik bağlılığını beyan eder. Onun bu dünya görüşüne kendi mısralarıyla birlikte tanıklık eden eskilerin pasajları büyük gayret ve çalışkanlıkla toplanmış olarak Sturz'un, *Empedocles Agrigentinus*, s. 448-458'da bulunur. Bedenin bir hapisane, hayatın da bir ıstırap ve arınma hali olduğu görüşü Hindu ve Budacılarla

14 (Hudutsuz kötülük alanı.)

15 (Bütün halkların uzlaşması.)

birlikte Mısırlılar, Pythagorasçılar, Empedokles tarafından paylaşılır. Ruhgöçü hariç bu görüş Hıristiyanlıkta da mevcuttur. Eskilerin bu görüşüne Diodorus Siculus, Cicero, ve diğerleri (bkz., Wernsdorf, *De metempsychosi veterum* s. 31, ve Cicero, *Fragmenta de philosophia*, s. 299 (*Somnium Scipionis*) 316, 319, *Bip. ed.*) tanıklık eder. Bu pasajda Cicero bunların hangi okula mensup olduklarını ifade etmez; ancak Pythagoras bilgeliğinin kalıntıları olarak görülür.

Bu Sokrates öncesi filozofların günümüze ulaşan dogmaları arasında doğru olduğu ispatlanabilecek daha pek çok öğreti vardır ve bunlara dair birkaç misal vereceğim.

Herschel'in gözlemleriyle aslında *a posteriori* ispatladığı ama İngiliz papazlarını teselli etmek üzere devasa teleskopuyla Lord Rosse'un tekrar kuşkulu hale getirmeye çalıştığı Kant ve Laplace kozmogonisinde gezegen sistemleri yavaş yavaş koyulaşıp ardından dönmeye başlayan parlak gaz bulutunun yoğunlaşmasıyla oluşmuştur. Böylece her şeyin temel cevherinin hava ve buhar olduğunu söylemiş olan Anaksimenes binlerce yıl sonra haklı çıkmış oldu (Shol. Arist., s. 514). Fakat aynı zamanda Empedokles ve Demokritos da teyit edilmektedir; çünkü Laplace gibi onlar da dünyanın kökenini ve oluşumunu bir girdaptan, *δίῳτη*den hareketle açıklıyorlardı (Aristoteles, *Opera*, Berlin baskısı, s. 295, et Scholia, s. 351). Hatta Aristophanes (*Bulutlar*, m. 820) bile bununla tanrısızlık diye alay eder, nitekim günümüzün İngiliz papazları da Laplace'ın teorisiyle eğlenmektedirler; çünkü gün ışığına çıkan her hakikatte olduğu gibi burada da rahatlarının bozulup keyiflerinin kaçtığını hissediyorlar, işin doğrusu boğazlarının derdine düşüp maişetleri için tasalanıyorlar. Haddizatında bizim nicel kimyamız¹⁶ belli ölçüde Pythagoras'ın sayılar felsefesine geri götürülebilir: τὰ γὰρ πάθη καὶ αἱ ἕξεις τῶν ἀριθμῶν τῶν

16 (: chemische Stöchiometrie.)

έν τοῖς οὔσι παθῶν τε καί ἔξεων αἴτια, οἶον τὸ διπλάσιον, τὸ ἐπίτριτον, καί ἡμιόλιον¹⁷ (Schol. Aristotle, s. 543 et 829.) Kopernik sisteminin de Pythagorasçılar tarafından önceden tahmin edilmiş olduğu gayet iyi bilinir; aslında ana fikrini doğrudan Cicero'nun *Academicae quaestiones*'deki (II. 39) iyi bilinen bir *Hicetas* ve Plutarkhos'un *De placitis philosophorum*, lib. III, c. 13'deki *Philolaus* pasajından çıkardığı Copernicus'un da bilgisi dahilindeydi (Maclaurin, *On Newton*, s. 45'e göre). Aristoteles daha sonra bu kadim ve mühim bilgiyi reddetti ve bunu sırf yerine kendi yalanlarını koyabilmek için yaptı; ileride § 5'de bu bahse tekrar dönüp bu yalanlar hakkında bir şeyler söyleyeceğiz (Krş., *İrade ve Tasavvur Olarak Dünya*, C, II, bl. 26 son). Yerin derinliklerindeki sıcaklıkla ilgili Fourier ve Cordier'nin keşifleri bile aslında eskilerin öğretilerinin teyididir: ἔλεγον δὲ Πυθαγόρειοι πῦρ εἶναι δημιουργικόν περί τὸ μέσον καί κέντρον τῆς γῆς, τὸ ἀναθάλλον τὴν γῆν καί ζωοποιούν. Schol. in Aristotle, s. 504.¹⁸ Bu keşiflerin bir sonucu olarak bugün yer kabuğu birbirine teması halinde yeryüzünü yok eden bir dünya yangınına yol açacak olan iki ortam (atmosfer ile sıcak akışkan maden ve madenimsiler) arasındaki ince bir tabaka olarak görülmektedir; o halde bu dünyanın sonunda ateşle yok olacağı görüşünü, bütünü kadim filozofların uzlaştığı ve Hindular tarafından paylaşılan (*Lettres édifiantes et curieuses*, 1819 bsk., c. VII, s. 114) bir görüşü doğrular. Ayrıca Aristoteles'ten görülebileceği üzere (*Metafizik*, I, 5, 986) Pythagorasçılar'ın δέκα ἀρχαί¹⁹ adı altında Çinlilerin *Yin* ve *Yang*'ını doğru olarak yorumlamış oldukları da kayda değerdir.

17 (Çünkü sayıların özellikleri ve oranları şeylerin özellik ve ilişkilerinin temeldir, mesela çift, bir çeyrek ve bir buçuk.)

18 (Pythagorasçılar yerkürenin ortasında ve merkezinde ona sıcaklık ve hayat veren faal bir ateşin bulunması gerektiğini söylüyorlardı.)

19 (: On ilke.)

Baş eserimde açıkladığım şekliyle (c. I, § 52 ve c. II, bl. 39) müzik metafiziğinin Pythagorasçı sayılar felsefesinin bir yorumu sayılabileceğine bu eserde zaten kısaca temas etmişim. Burada onu biraz daha derinleştireceğim—ama aynı zamanda okurun sözü edilen pasajlara aşına olduğunu varsayacağım. Bunlara göre *ezgi - nağme* insanın öz bilincinde kendisini duyururken iradenin bütün kumıldanışlarını dışa vurur, yani bütün tahassüsleri, infialleri vd.'ni dile getirir. Buna karşılık *ahenk* yahut *armoni* de iradenin tabiatın geri kalanında nesnelleşme derecesini gösterir. Bu anlamda müzik bütününüyle ilkinе muvazi yürüyen ikincil bir gerçekliktir ancak ondan pek farklı bir mahiyet ve karakterdedir, dolayısıyla aralarında tam bir tenazur olmakla beraber benzerlikten kesinlikle söz edilemez. Fakat *bu hüviyetiyle* müzik sadece bizim işitme duyumuzda ve beynimizde mevcuttur; bunlardan ayrı olarak veya *kendi başına* (Locke'un öngördüğü anlamda anlaşıldığında) önce ölçü veya vuruş bakımından niceliklerine, sonra o derecenin aritmetik titreşim bağıntılarına dayanan aralıkları bakımından niteliklerine göre, safi sayısal ilişkilerden ibarettir. Bir başka ifadeyle müzik hem armonik hem ritmik unsuruyla sayısal bağıntılardan ibarettir. Buna göre dünyanın genel tabiatı, hem küçük âlem hem büyük âlem olarak kesinlikle safi sayısal bağıntılarla ifade edilebilir ve dolayısıyla bir ölçüde bu bağıntılara indirgenebilir. Bu anlamda Pythagoras eşyanın hakiki tabiatını sayılara yerleştirirken haklıydı. Fakat sayılar nedir? İmkânı *zamana* bağlı ardışıklık ilişkileri.

"Aristoteles'e Yorumlar"da (Berlin bsk., s. 829) Pythagorasçılann sayılar felsefesi hakkında söylenenleri okuduğumuzda Yuhanna'ya atfedilen İncil'in başlangıcındaki λόγος sözcüğünün kullanımının—öyle tuhaf, esrarlı, ve saçmalığın sınırında dolaşan bir kullanım—ve onun Philon'daki mukaddem benzerinin Pythagorasçılann sayılar felsefesinden, yani sayısal bağıntı olarak aritmetik anlamda

λόγος sözcüğünün anlamından, *ratio numerica* çıkarıldığı zehabına kapılabiliriz. Çünkü Pythagorasçılara göre böyle bir bağıntı her varlığın en iç ve yok edilemez özünü oluşturur ve bu sebepten ötürü onun ilk ve kök ilkesi, ἀρχήsidir. İşte her şey hakkında ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος²⁰ bunun üzerine doğru olabilir. Bundan başka Aristoteles'in söylediği de kaydedilmelidir (*De anima*, I, 1): τὰ πάθη λόγοι ἔνυλοι εἶσι, et μοχ: ὁ μὲν γὰρ λόγος εἶδος τοῦ πράγματος.²¹ Burada ayrıca Stoacıların λόγος σπερματικόν²² da akla gelir ki buna az ileride kısaca tekrar döneceğim.

İamblikhos tarafından kaleme alınmış olan hayat hikâyesine göre Pythagoras eğitimini daha çok yirmi iki yaşından kırk altı yaşına kadar kaldığı Mısır'dan ve hatta bu ülkenin rahiplerinden aldı. Kırk altı yaşında geri döndüğünde, elbette Grekler için zorunlu birtakım değişikliklerle, Mısır'ın tapınak hiyerarşisine benzer bir tür rahipler devleti kurmayı tasarladı. Ve her ne kadar doğduğu yerde, Sisam Adası'nda başarılı olamadıysa da Krotana'da bunu bir ölçüde başardı. Şimdi Mısır irfanı ve dininin, ineğin kutsallığı ve başka yüzlerce şeyin de ispatladığı üzere (Herodotos, lib., II, c. 41), Hindistan'dan geldiği su götürmezdir ve bu Pythagoras'ın hayvani gıdadan uzak durma düsturunu, bilhassa boynuzlu sığırların boğazlanmaması buyruğunu izah eder (İamblikhos, *Pythagoras'ın Hayatı*, c. 28, § 150), keza bütün hayvanlara karşı şefkatli olunması talimatı da böyledir. Benzer şekilde onun kendine sembolik anlatımlar arayan ve hatta matematik teoremlere kadar uzanan ruhgöçü öğretisinin, beyaz kübbelerinin, sonu gelmez esrarlı davranışlarının, hatta katı disiplin ve güneşe tapınma dahil birçok töreniyle bir tür rahip kastı kurmasının (c. 35, § 256) ve benzer başka birçok şeyin izahını da yine burada aramak gerekir. Pythagoras

20 (Başlangıçta söz vardı.)

21 ("Duygular maddi sayısal bağıntılardır"; ve az ileride "çünkü sayısal bağıntı şeyin formudur".)

22 (: Her şeyin nüvesini içinde barındıran logos.)

en önemli gökbilim ilkelerini de yine Mısırlılardan aldı. Bu sebepten ötürü ekliptiğin eğimiyle ilgili öğretisinin en başta gelen iddiası Mısır'da onunla birlikte olan Oenopides tarafından reddedildi. (Bununla ilgili olarak Heeren'in Diodorus'tan haşiyesiyle ile birlikte Stobaios'un *Eclogues*'inin ilk kitabının yirmi dördüncü bölümünün sonuna bakınız). Geri kalanlar için Stobaios tarafından bütün Grek filozoflarından toplanmış olan temel gökbilim görüşlerini (bilhassa lib. 1, cc. 25 seqq.) gözden geçirdiğimizde bunların genellikle saçmalıklara yol açmış olduklarını görürüz. Bunun tek istisnası Pythagorasçılann fikirleridir ve bunlar genel olarak gayet doğrudur. Bu fikirlerin kendi kaynaklarından değil Mısır'dan geldikleri kuşkusuzdur.²³

Pythagoras'ın fasulyelerle ilgili pekiyi bilinen yasaklaması bütünyle Mısır kökenlidir ve bu ülkeden gelen bir boş inançtan başka bir şey değildir, çünkü Herodotos (lib. II, c. 37) Mısır'da fasulyeden kerih görüldüğü için iğrenildiğini, o kadar ki rahiplerin onun görüntüsüne bile tahammül edemediklerini anlatır.

Bundan başka Pythagoras'ın öğretisinin belirgin bir tüm-tannıcılık olduğu Pythagorasçılann İskenderiyeli Clemens tarafından *Cohortatio ad gentes*'de korunmuş olan ve Dor şivesi sahihliğine delalet eden bir cümlesiyle hem katî hem veciz şekilde ispat edilir: Οὐκ ἀποκρυπτεόν οὐδέ τοὺς ἀμφὶ τὸν Πυθαγόραν, οἳ φασιν· Ὁ μὲν θεὸς εἷς· χ' οὗτος δὲ οὐχ, ὥς τινες ὑπονοοῦσιν, ἐκτὸς τᾶς διακοσμῆσιος, ἀλλ' ἐν αὐτᾷ, ὁλος ἐν ὅλῳ τῷ κύκλῳ ἐπίσκοπος πάσας γενέσιος, κρᾶσις τῶν ὄλων· ἀεὶ ὦν, καὶ ἐργάτας τῶν αὐτοῦ δυνάμιων καὶ ἔργων ἀπάντων ἐν οὐράνῳ φωστῆρ, καὶ πάντων πατήρ,

23 (Düşünürün bütün bu görüşlerinin bir buçuk asrı aşkın bir zaman sonra olanca tafsilatıyla birlikte teyidi için bkz., Martín Bernal, *Black Athena, The Afroasiatic Roots of Classical Civilization*, V. I: The Fabrication of Ancient Greece 1785–1985: V. II, The Archaeological and Documentary Evidence; V. III, The Linguistic Evidence. Rutgers University Pres, 2006.)

νοῦς καὶ ψύχωσις τῷ ὄλῳ κύκλῳ πάντων κίνασις²⁴ (Bkz., İskenderiyeli Clemens, *Opera*, Tom. I, s. 118, *Sanctorum Patrum operapolemica* c. IV, Würzburg, 1778 içinde). Şu halde bilinen manada tannıcılık ile Yahudiliğin birbiri yerine kullanılabilir tabirler olduğunu her fırsatta kendimize hatırlatmamız iyi olur.

Apuleius'a bakılırsa, Pythagoras'ın tahsil yolculuğu Hindistan'a kadar uzamış ve hatta burada bizzat Brahmanlardan eğitim almış olabilir. (Bkz., Apuleius, *Florida*, s. 130, ed. Bip.) Bundan dolayı ben Pythagoras'ın kesinlikle yüksek değer biçilmesi gereken bilgi ve bilgeliğinin düşündüklerinden çok öğrendiklerinden ibaret ve bu sebepten ötürü kendisinden çok başkalarına ait olduğuna inanıyorum. Nitekim bu Herakleitos'un onunla ilgili bir sözülle doğrulanır (Diogenes Laertius, *lib.* VIII, c. 1, § 5). Eğer böyle olmasaydı bu fikirlerini yok olmaktan korumak için kaleme alırdı; halbuki başkalarından öğrenilmiş olanlar kaynağında güvende kaldı.

24 (Bununla beraber Pythagoras'ın takıplıçilerini Tann birdir derlerken sükûtle geçemeyiz; fakat o bazılarının zannettiği gibi evrenin dışında değil, onun içindedir. O her menşelin mutlak hâkimi, her şeyi istila eden olarak bütün alandır. Onun varlığı başsız sonsuzdur ve o kendi güç ve eserlerinin tümünün efendisi, ışıklarındaki ışık, evrenin babası, bütün dünya yörüngesinin ruhu ve ilhamı, evrenin devinimidir.)

§ 3 Sokrates

Sokrates'in bilgeliği felsefi bir amentüdür. Platon'un Sokrates'inin Platon'un düşüncelerini dile getiren ideal ve dolayısıyla şair bir kişi olduğu açıktır, halbuki Ksenophon'un Sokrates'inde öyle çok fazla bilgelige rastlanmaz. Lukianos'a göre (*Philopseudes*, 24), Sokrates'in iri bir göbeği varmış ki bu dehanın ayırt edici işaretlerinden biri değildir. Yüksek zihni kabiliyetlerine gelince yazmamış olan herkes için olduğu gibi onun için ve keza Pythagoras için de bu kuşku bir meseledir. Büyük bir kafa kaderini ve insanlığa karşı tavrını yavaş yavaş idrak eder. Dolayısıyla tedricen de olsa önünde sonunda sürüye değil çobanlara, demek istediğim, insan soyunun eğitimcilerine mensup olduğunun farkına varır. Mamafih doğrudan ve yakın etkisini tesadüfün çevresine yerleştirdiği birkaç kişiyle sınırlamayıp bütün insanlığı içine alacak kadar genişletmesi bu sebepten ötürü onun açık vazifesi olur, çünkü insanlar arasındaki istisnalara, seçkinlere dolayısıyla nadir rastlananlara erişmesi bu suretle mümkün olacaktır. Ne var ki *insanlığa* seslenebileceği tek mecra vardır o da yazıdır; sözle ancak sınırlı sayıda insana hitap eder ve bu şekilde söylenen tüm insanlık bakımından özel bir mesele olarak kalır. Çünkü etrafında bulunduğu kimseler zengin ve soylu tohum için genellikle yoksul toprak mesabesinde; böyle bir toprakta onlar ya hiç varlık gösteremezler ya da her nasılsa gelişmiş olsalar bile çok çabuk yozlaşırlar. Dolayısıyla tohumun kendisinin korunması gerekir ve bu her adımda tahrif olan gelenek

aracılığıyla değil fakat münhasıran yazıyla, düşüncelerin bu tek ve yegâne sadık koruyucusuyla yapılabilir. Ayrıca her derin düşünür zorunlu olarak düşüncelerini, herhangi birisi için değil kendi tatmini için, olabildiğince açık ve seçik hale getirip sözcüklere dökme ve kayıt altına alıp koruma dürtüsüne sahiptir. Fakat bu ancak yazıyla mükemmelen yapılabilir, zira yazılı anlatı sözlü olandan esaslı biçimde farklıdır, çünkü en yüksek vuzuh, sarahat ve vecizlik sadece bu yolla mümkündür. Dolayısıyla yazı düşüncenin saf mükemmel sureti haline gelir. Bütün bunların sonucu olarak bir düşünürün insan soyunun bu en önemli icadından yararlanmak istememesi tuhaf ve anlaşılmaz bir kibir(lilik) olacaktır.¹ Tam tersine ben onları esas itibarıyla tesirlerini beyinlerinden çok karakterleriyle göstermiş olan pratik kahramanlar olarak görme eğilimindeyim. Dualardan ibaret olan *Vedalar*'ın *Sanhita*'sı ilk başta sadece şifahen yayılmış olsa da *Vedalar*'ın *Upanişadlar*'ını kaleme almış olanlar yüce yazarlardı.

Sokrates ve Kant arasında çok sayıda benzerliklere işaret edilebilir. Her ikisi de her türlü dogmatizmi reddeder. Her ikisi de metafizik meselelerde tam bir bilgisizlik ikrarında bulunur ve ikisinin de ayırt edici özellikleri bu bilgisizliğin açık biçimde farkında olmalarına dayanır. Buna karşılık her ikisi de pratiğin, insanın yapacağı ve katlanacağı şeyin kendiliğinden mükemmelen açık ve kesin olduğunu, herhangi nazari bir temele ihtiyaç duymadığını savunur. Beri yandan her ikisi de yakın takipçileri bakımından aynı kaderi paylaşır. Her ikisinin de tilmizliklerini açıklamış takipçileri

1 (Platon'un yedinci mektubunda sözünü ettiği yazının dondurucu yapısı sebebiyle düşüncenin zenginliğini ve doluluğunu kayıtlayıcı ve sınırlayıcı, dolayısıyla bozucu ve çarpıtıcı etkisi unutulmamalıdır. Eski dünyada yazıya dökülen düşüncelerin yanı sıra az önce sözü edilen katılacağı vasfı sebebiyle yazıya emanet edilemeyen öğretilerin var olduğu ve bunların bir yetersizlik sebebiyle değil doğrudan şuurlu bir terch dolayısıyla yazıya dökülmedikçe... doğrultusunda bkz., E. Zeller, *Grek Felsefesi Tarihi*, (Say Yayınları, 2. baskı) s. 18 vd.)

vardır fakat bunlar bizzat ilkelerde kendilerinden uzaklaşıp ve kendilerine ait metafizik geliştirerek tamamen dogmatik sistemler kurarlar. Dahası bu sistemlerin bütünüyle farklı olduğu ortaya çıkmış fakat hepsi beklenebileceği üzere kendilerinin Sokrates veya Kant'ın öğretisinden yola çıktıklarını savunmada uzlaşmışlardır.

Kendimi bir Kantçı olarak gördüğüm için burada Kant ile ilişkiyi birkaç cümleyle ifade etmek isterim. Kant tecrübenin ve onun mümküniyetinin ötesinde hiçbir şey bilemeyeceğimizi öğretir. Bunu kabul ederim, fakat ben tecrübenin kendisinin bütünü itibariyle açıklanabilir olduğunu savunuyorum ve ben bu açıklamayı daha önceki bütün filozofların yaptığı gibi safi formları aracılığıyla onun ötesine geçmeye kalkarak—ki Kant bunun imkânsız bir yöntem olduğunu göstermişti—değil bir el yazısı gibi çözümler vermeye çalıştım.²

Sokrates'in yönteminin üstünlüğü, Platon'dan öğreneceğimiz üzere, ispatlamayı düşündüğümüz önermeleri temelleri yahut illetleri bakımından düzenlememize dayandırır. Bu düzenleme ile amaçlanan muhatap veya muanızın bunların tabii sonuçlarını³ düşünüp incelemekten evvel teker teker kabul etmesidir. Çünkü sürekli konuşmada takip edilen öğretici usûl sayesinde muhatap tabii sonuçları ve temelleri aynı anda görme imkânına sahip olacak ve eğer bunlardan biri aklına yatmaz veya işine gelmezse ona saldırabilecektir.

Bu arada Platon'un bize benimsettiği şeylerden birisi bu yöntemin takibi sayesinde sofistler ve diğer soytanların tam bir sükûnet içinde Sokrates'in kendilerine söylenildiği gibi olduklarını ispatlamasına izin vermeleridir. Bu anlaşıl-

2 (El yazısı istikaresıyla ilgili olarak dizinin bir önceki kitabı, *Bilim ve Bilgelik*, s. 117 vd.'na bakınız.)

3 (: *die Folge*: l. *corollarum*: lazıme.)

mazdır; tam tersine yaklaşık olarak yolun son çeyreğinde veya genel olarak işin nereye gittiği fark edilir edilmez Sokrates'in zekice tasarlanmış oyunu bozulacak ve inceliklerle örülü ağı istitratlarla veya daha önce söylenmiş olanlar inkâr edilerek, yahut kasıtlı yanlış anlamalarla, ya da dogmatik sahtekârlıkla⁴ oyun ve hile namına o an orada sevki tabiiyle uydurulan şeylerle delik deşik edilecektir. Yahut daha da olmadı böyleleri henüz vakit varken postu kurtarmayı ihtiyatlı bulacak kadar kabalaşıp küstahlaşacaklardır. Çünkü sofistler herkesin kendisini herkesle eşitleyebileceği ve en büyük zihni eşitsizliği dahi derhal ortadan kaldıracak yolu, yani aşağılamayı neden bilmesinler? Haddizatında bilmek bir tarafa, aşağılık tabiat zihni üstünlüğün farkına varmaya başlar başlamaz bunun için insiyaki bir tazyik, içten içe bir eğilim duyar.⁵

4 (: *Abspringen*: konu dışına çıkma; *Schikane*: bir hakkın tahakkukuna mani olmak için kasten müşkilat çıkarma, ayak direme, şirretlik etme (*schicken*: → *skikka*: *tertip* etmek, bilhassa istenilen neticeyi verecek şekilde düzenlemek → Fr. *chicaner*, *chicanerie*); *rechthaberlich Unredlichkeit*: muannidane namussuzluk.)

5 (Sofistlerin bütün bu safsatalarını düşünürün topluca ele alıp değerlendirdiği metin için bkz., *Tartışma Sanatının İncelikleri*, (Schopenhauer Kütüphanesi, 11. Kitap, 2. baskı) s. 51 vd. Kitaptaki *diyalektik*, *sofistik* ve *eristik*le ilgili kısa karşılıklı sarahate kavuşmasına kâfi gelmeyen ayrıca açıklamaya ihtiyaç duyan tabirler için de yine aynı esere başvurulmalıdır.)

§ 4 Platon

Platon'da gizli bir metafizik maksatla, yani akli bir ruhiyat ve buna bağılı bir ölümsüzlük öğretisi için ortaya konulan belli bir yanlış akıl yürütme usûlünün (*dianoiooloji*)¹ kökenini buluyoruz. Sonradan bunun kolay kolay alt edilemeyen yanıltıcı bir öğreti olduğu ortaya çıktı fakat Kant, her şeyin un ufak edicisi gelip de başını ezinceye kadar bütün eski, orta ve yakın çağ felsefesi boyunca ayakta kaldı. Burada sözü edilen öğretisi nihai metafizik hedefiyle epistemolojik akılcılıktır ve kısaca şu şekilde hülâsa edilebilir: Bizde bilen, bedenden temeli itibariyle farklı ve ruh denilen gayrı maddi bir cevherdir; buna karşılık beden bilginin önündeki engeldir. Bu sebepten ötürü duyular vasıtasıyla erişilen her türlü bilgi aldattıcıdır; yegâne hakiki, doğru ve güvenilir bilgi ise her türlü duyulurluktan (dolayısıyla her türlü algıdan) beri ve uzaktır, binaenaleyh *saf düşünce*, yani münhasıran soyut kavramlarla bir (muhakeme) ameliye(si) (neticesinde elde edilen)dir. Çünkü bu bütünüyle kendi kaynaklarından ruh tarafından elde edilir; bu sebepten ötürü ona en iyi ruh bedenden ayrıldıktan, yani öldükten sonra erişilir. Böylece bu dianoiooloji ile yukarıda sözü edilen akli ruhiyata üstünlük kazandırılmış olur ve bu ölümsüzlük öğretisini temellendirmek için yapılır. Burada hülâsa ettiğim bu öğretisi tam

1 (: *Dianoioologie*: Gr. *dianoia* (: düşünme melekesi veya ameliyesi) + *logia*. Daha çok doğrudan kavrayışa başlı olarak çalışan *noologieden* (Gr. *nous* + *logia*) farklı olarak burada sözü edilen düşünme esas itibariyle *diskursif* bir mahiyet arz eder ve bilhassa kavramları birleştirme veya ayırma ameliyesinde sergilenene benzerlik gösterir.)

ve anlaşılır biçimde açıklanmış olarak *Phaidon*, bl. 10'da bulunur. *Timaios*'da ise biraz daha farklı düşünülür; Sextus Empiricus da onu buradan alıp gayet doğru ve sarih şekilde şu sözlerle açıklar: Παλαιά τις παρά τοῖς φυσικοῖς κυλίεται δόξα περὶ τοῦ τὰ ὁμοῖα τῶν ὁμοίων εἶναι γνωριστικά· Μοχ: Πλατῶν δέ, ἐν τῷ Τιμαίῳ, πρὸς παράστασιν τοῦ ἀσώματος εἶναι τὴν ψυχὴν, τῷ αὐτῷ γένοι τῆς ἀποδείξεως κέχρηται. Εἰ γὰρ ἡ μὲν ὄρασις, φησί, φωτὸς ἀντιλαμβανομένη, εὐθὺς ἐστὶ φωτοειδῆς, ἡ δὲ ἀκοή ἀέρα πεπληγένον κρίνουσα, ὅπερ ἐστὶ τὴν φωνήν, εὐθὺς ἀεροειδῆς θεωρεῖται, ἡ δὲ ὄσφρησις ἀτμοὺς γνωρίζουσα πάντως ἐστὶ ἀτμοειδῆς, καὶ ἡ γεῦσός, χυλούς, χυλοειδῆς· κατ' ἀνάγκην καὶ ἡ ψυχὴ τὰς ἀσωμάτων ἰδέας λαμβάνουσα, καθάπερ τὰς ἐν τοῖς ἀριθμοῖς καὶ τὰς ἐν τοῖς πέρασι τῶν σωμάτων (dolayısıyla saf matematik) γίνεται τις ἀσώματος (*Adversus mathematicos*, VII. 116 et 119). (vetus quaedam, a physicis usque probata, versatur opinio quod similia similibus cognoscantur.—Mox: Plato, in Timaeo, adprobandum, animam esse incorpoream, usus est eodem genere demonstrationis: 'nam si visio' inquit, 'apprehendens lucem statim est luminosa, auditus autem aerem percussus judicans, nempe vocem, protinus cernitur ad aeris accedens speciem, odoratus autem cognoscens vapores, est omnino vaporis aliquam habens formam, et gustus, qui humores, humoris habens speciem: necessario et anima, ideas suscipiens incorporeas, ut quae sunt in numeris et in finibus corporum, est incorporeal.')2

2 ('Doğa filozofları eski bir görüşe rağbet ederler: benzer benzerini tanır.' Hemen ardından: 'Fakat *Timaios*'da Platon bu ispat usulünü ruhun gayri maddi tabiatını göstermek için kullanır. Çünkü, der, yüz ışığa intibak etmişse bunun sebebi ışığa duyarlı olmasıdır, duyma havaya göre teşekkül etmişse bunun sebebi havanın sarımsaklığı yani sesi algılayabilmesidir ve koklama duyusu kokulan ve buharları hissettikleri için buna göre belirlenmiştir ve tat alma duyusu usare yahut öz suyu tattığı için bunun gereklerine uyum sağlamıştır. Eğer bu böyle ise ruh da zorunlu olarak gayri maddi bir öze sahip olmalıdır çünkü o, mesela sayılarda ve cisimlerin formlarında bulunanlar gibi gayri maddi ideaları bilir.')

Hatta Aristoteles bile bu temellendirme tarzını, en azından farazi olarak, kabul eder, çünkü *De anima*'nın ilk kitabında (c. I) eğer onun payına içinde bedeninin yerinin olmadığı bir tezahür düşseydi ruhun müstakil mevcudiyetinin buna göre belirlenebileceğini ve böyle bir tezahür olarak en başta düşünmenin görüldüğünü söyler. Fakat idrak ve muhayyile olmaksızın bu bile mümkün olmadığına göre o zaman onun da beden olmaksızın gerçekleşebileceği düşünülemez. (εἰ δὲ ἔστι καὶ τὸ νοεῖν φαντασία τις, ἢ μὴ ἄνευ φαντασίας οὐκ ἐνδέχεται ἄν οὐδὲ τοῦτο ἄνευ σώματος εἶναι.³ Fakat iş buraya geldiğinde Aristoteles daha önce ileri sürülen bu şartı ve dolayısıyla temellendirmenin öncüllerini kabul etmez. Yani, daha sonra *nihil est in intellectu, quod non prius fuerit in sensibus*⁴ önermesinde ifadesini bulmuş olan şeyi öğrettiği kadarıyla bu böyledir. (Bununla ilgili olarak bkz., *De anima*, III. 8.) Dolayısıyla o bile saf ve soyut olarak tasavvur ettiği her şeyin madde ve muhtevasını önce sezgiyle algılanmış olandan aldığını gördü. Bu da skolastikleri rahatsız etti ve orta çağlarda bile *aklın saf bilişleri* yani herhangi bir suret ya da tasavvura bağlı olmayan düşüncelerin ve dolayısıyla her türlü malzemesini kendisinden devşiren bir düşünmenin olduğunu ispata dönük teşebbüslerde bulunuldu. Bu konu ile ilgili çabalar ve tartışmalar Pomponatius, *De immortalitate animi*'de bulunur, çünkü o temel delilini buradan alır.

Şimdi yukarıda sözü edilen şartın gereğini yerine getirmek için *aeternae veritates*⁵ olarak düşünülen *universalia* ve *a priori* bilişlerin kullanılması gerekiyordu. Meselenin Descartes ve okulu ile kaydettiği ilerleme ödüllü denemem *Ahlakın Temeli* § 6'ya zeyil olarak konulmuş tafsilatlı tet-

3 (Ama eğer tefekkür bir tür tahayyül ise veya muhayyile olmaksızın gerçekleşmiyorsa o zaman bu tür bir şey beden olmaksızın gerçekleşemez.)

4 (Zihinde olan hiçbir şey yoktur ki daha önce duylarda yer almasın.)

5 (Ezeli ebedi hakikatler.)

kik ve tefsirlerde ele alınmıştır. Ve ben Descartesçi de la Forge'un okunmaya değer özgün sözlerini oraya aktarmıştım. Çünkü kural olarak her filozofun yanlış öğretilerinin en açık şekilde tilmizleri tarafından dile getirilmiş olduğunu görürüz zira bunlar üstadın kendisi gibi sisteminin zayıflığını ele verebilecek veçhelerini mümkün olduğunca karanlıkta bırakma düşüncesinde değillerdir; çünkü burada onlar iyi niyetle hareket ederler ve korkacak bir şeyleri yoktur. Bu sebeptendir ki Spinoza *substantia cogitans et substantia externa una eademque est substantia, quae jam sub hoc, jam sub illo attributo comprehenditur*⁶ öğretisini bütün bu Descartesçi ikiciliğin tam karşısına yerleştirmiş ve böylece büyük üstünlüğünü göstermişti. Buna mukabil Leibniz kurnazlıkla Descartes ve ortodoksinin yolunda kaldı. Fakat daha sonra bu felsefe için her bakımdan sağlıklı olan saygı değer Locke'un çabasının önünü açtı. Nihayet Locke *kavramların kökeninin* sorgulanmasında ısrar etti ve bunu enine boyuna ele alıp inceledikten sonra "*doğuştan idealar yoktur*" cümlesini felsefesinin temeli yaptı.

Condillac, Locke'un felsefesini daha da geliştirdi ve onun yolunu takip eden Fransızlar bu konuda kısa zamanda önemli ilerleme kaydetti. Onlar *penser est sentir*⁷ ilkesini öne sürüp bunda ısrar ettikleri için bu ilerlemenin arkasında yatan sebep de aynı idi. Mutlak olarak alındığında bu yanlıştır; ama her türlü düşünme, kısmen de olsa, onu maddesiyle donatan algılamamanın bir bileşeni olarak duyuyu şart koştuğu ve duyu gibi düşünmenin kendisi de kısmen beden uzuvları tarafından belirlendiği için yine de içinde bir hakikat payı vardır. Şu var ki Fransız okulu bu ilkeye kendisinden ötürü değil fakat madde ötesi hatta maddeci bir saikle bu kadar sıkı sanıldı. Benzer tarzda Platoncu,

6 (Düşünen cevher ile yer kaplayan cevher burada bu nitelikle, şurada şu nitelikle kavranan bir ve aynı cevherdir.)

7 (Düşünmek algılamaktır.)

Descartesçi, Leibnizçi muhalifler, aynı şekilde metafizik bir saikle, yani kendisinden hareketle ruhun gayrı maddiliğini ispat etmek amacıyla şeylerin yegâne doğru bilgisinin saf düşünmeye dayandığı yolundaki yanlış önermeye bağlı kaldı.

Bu iki yanlış yoldan ve her iki tarafın da aslında dürüstçe hareket etmedikleri bir tartışmadan bizi doğruya sadece Kant götürür. Çünkü her iki taraf da dianoioolojiyi kabul eder fakat metafiziği hedeflerler ve böylece dianoioolojiyi çarpıtırlar. Dolayısıyla Kant şunları söyler: "Kesinlikle saf akıl bilgisi, yani her türlü tecrübeyi önceleyen *a priori* bilişler ve dolayısıyla malzemesini duyular vasıtasıyla üretilen bir bilgiye muhtaç olmayan bir düşünme vardır." Ne var ki tecrübeden çıkmasa da bu *a priori* bilginin sadece tecrübe için değeri ve geçerliliği vardır. Çünkü bu kendi *bilgi-aygıtımızın* ve onun yapı ve mekanizmasının (beyin fonksiyonu) farkındalığından, ya da Kant'ın ifade ettiği gibi, bilen bilincin kendisinin *formundan* başka bir şey değildir. Bu form malzemesini öncelikle duyum vasıtasıyla ilave edilen deney bilgisi aracılığıyla elde eder; fakat böyle bir bilgi olmaksızın o boş ve yararsızdır. Tam da bu sebepten ötürü onun felsefesine *Saf Aklın Eleştirisi* denir. Şimdi bununla bütün bu metafizik psikoloji ve onunla birlikte Platon'un ruhun saf etkinliği düşüncesi çöker. Çünkü beden aracılığıyla meydana gelen algılama ameliyesinden yoksun bilginin içeriksiz olduğunu ve dolayısıyla bedeni var saymayan böyle bir bilenin boş bir formdan başka bir şey olmadığını görüyoruz; söylemeye bile gerek yok, nasıl ki hazım midenin bir işlevi ise her türlü düşünme de beynin psikolojik bir işlevidir.

Buna göre, eğer Platon'un bilgiyi beden, duyular ve algının dışında tutma ve bilmenin bunlarla her türlü bağıni kesme öğretisinin amaçsız, yanlış hatta imkânsız olduğu gösterilirse benim öğretimi buna rağmen onun tashih

edilmiş benzeri olarak kabul edebiliriz. Bu öğretinin dediği şudur: İrade ile her türlü münasebeti kesilmiş yegâne dolaysız kavrayış bilgisi en yüksek nesnellige ve dolayısıyla mükemmeliyete ulaşır. Bu konuyu baş eserimin üçüncü kitabında ele aldığım için burada o kitaba atıfta bulunmakla yetiniyorum.⁸

8 (Atıfta bulunan bölümün bir kısmı bu kitabın girişine hazırlık metni olarak konuldu, aynı meseleyi *Parçça*'da daha özlü ve anlaşılır bir dille ele alan bölümler için ise dizinin daha önceki *Hayatın Anlamı* isimli kitabına bakınız.)

§ 5 Aristoteles

Dikkat ve ihtiyatla bir arada bulunan muazzam zekâ ve anlayışlılık, gözlem gücü, çok yönlülük ve derinlik eksikliği Aristoteles'in temel ayırt edici özelliğidir. Dünya görüşü her ne kadar hünerle işlenmiş ise de derinlikten yoksundur. Düşünce derinliği malzemesini içimizde bulur; ariflik yahut anlayışlılık veriye sahip olmak için malzemesini dışarıdan temin etmelidir. Şimdi o dönemde tecrübeye dayalı veriler bir ölçüde zayıf ve yetersiz ve hatta kısmen yanlış. Bu sebepten ötürü günümüzde Aristoteles araştırması çok kazançlı değildir, halbuki Platon araştırması bu bakımdan en yüksek derecededir. Aristoteles'te şikâyet konusu olan derinlik eksikliği doğal olarak *Metafizik*'te en bariz halindedir; sair her yerde olduğu gibi burada da sadece keskinlik yeterli değildir ve o nedenle tatmin edicilikten en fazla uzak olduğu eser budur. Onun *Metafizik*'i büyük bölümü itibarıyla seleflerinin felsefe taslakları üzerine safi konuşmadan ibarettir; o burada onları kendi bakış açısından, büyük ölçüde kopuk ve dağınık beyanları esas alarak ve onların anlamlarına gerçekten nüfuz etmeksizin, tam tersine pencereleri dışarıdan kıran birisi gibi, eleştirip çürütür. Kendine ait pek az veya hiç öğretici ileri sürmez ve herhalde bunlar da tutarlı değildir. Daha eski dönemin felsefe benzeri şeylerine ait bilginin çoğunu onun fikir münakaşalarına borçlu oluşumuz anı bir mezzeyettir. Tam da Platon'a en hasmane tutum takındığı yerde Platon bütünüyle haklıdır. Platon'un "idealar"ı her zaman sanki hazmedemediği bir

şey gibi ağızına geri gelir; onların geçerliliklerini kabul etmekte karardır.

Tecrübi ilimlerde keskinlik ve beceriklilik yeterlidir ve dolayısıyla Aristoteles de baskın biçimde tecrübi kafa yapısına sahiptir. Fakat onun döneminden bu yana tecrübi ilimler öyle bir ilerleme kaydetti ki günümüze kıyasla o günkü durumu yetişkin karşısında emekleyen çocuğun durumu gibidir. Bu sebepten ötürü ona dair yapılacak bir araştırmayla tecrübi ilimlerin ilerlemesine doğrudan bir katkı sağlanamaz; ama bu ilerleme onun ayırt edici özelliği olan ve tatbik edicisi olarak temayüz ettiği usul ve gerçek anlamda ilmi tavırla dolaylı olarak sağlanabilir. Bununla beraber hayvanbilimde en azından bazı bakımlardan hâlâ kendisinden doğrudan faydalanılır.

Şimdi genel olarak ifade etmek gerekirse, sözü edilen bu tecrübi kafa yapısı ona her zaman sözü fazla uzatıp lüzumsuz tafsilata boğmaya dönük bir eğilim verir. Bu suretle o kadar kolay konu dışına çıkar ve takip ettiği düşünceyi o kadar çok terk eder ki neredeyse herhangi bir düşünceyi uzun süre sonuna kadar takip edemez; fakat *derin* düşünme tam da böyle bir (takip)e dayanır. Tam tersine her yerde problemlere el atar ama sadece onlara temas eder; ve onları çözmeksizin hatta tam olarak irdelemeksizin derhal bir başka şeye geçer. Bu sebepten ötürü okuru çoğu zaman "işte şimdi gelecek" diye düşünür fakat hiçbir şey gelmez; ve bu yüzden bir meseleyi ele alıp da kısa bir süre peşini takip ettiğinde hakikat ekseriya sanki onun dilinin ucundaymış gibi görünür; fakat o birdenbire başka bir şeye geçer ve bizi kuşku ve tereddüt içinde bırakır. Çünkü o hiçbir şeye sanlamaz, bilakis tıpkı elindeki oyuncakı henüz gördüğü bir başkasını yakalamak için bırakan bir çocuk gibi önünde olan bir şeyden hemen orada gözüne çarpan bir başka şeye atlar. Onun zekâsının zayıf tarafı buradadır; bu sathiliğin hercailligidir. İşte bundan dolayıdır ki Aristoteles

her ne kadar ilimlerin taksim ve tasnifine ön ayak olduğu için fevkalade sistematik bir kafaya sahip olsa da yaptığı açıklama hemen daima sistematik tertipten yoksundur ve her zaman bir esas ve usûl dairesindeki ilerlemeyi, hatta ayn cinsten olanların tefrikini ve aynı cinsten olanların tasnifini onda bulamazız.

Aristoteles şeyleri önceden enine boyuna düşünmeksizin ve açık bir tertip taslak oluşturmaksızın kendisine görüldüğü gibi ele alıp inceler; o elde kalem düşünür ki bu yazar için kuşkusuz büyük bir rahatlık fakat okur için büyük bir zorluktur. Takdimindeki tertipsizlik ve kifayetsizliğin sebebi budur; bu yüzden türdeş olan bir şey araya girdiği için aynı şeye yüz defa geri döner, ve yine bu yüzden bir konuya bağlanamaz, araya yüzlerce mesele girer. Ve bu sebepten ötürü daha önce tasvir ettiğim gibi ele alınan meselelerin çözümüne bir an önce kavuşmak için sabırsızlanan okuru oyalar durur. Dolayısıyla bir konuya birkaç sayfa ayırdıktan sonra birdenbire onun araştırmasına λάβωμεν οὖν ἄλλην ἀρχὴν τῆς σκέψεως¹ ile başlar ve bir eserde bu tam altı defa olur. O nedenledir ki *quid feret hic tanto dignum promissor hiatu*² düsturu onun kitaplarının ve bölümlerinin birçok mukaddimesi için geçerlidir; tek kelimeyle o çoğu zaman kafa karıştırıcıdır ve hemen daima tatmin edicilikten uzaktır. Elbette bir istisna olarak farklı hareket ettiği yerler vardır; mesela *Retorik*'in üç kitabı her bakımdan ilmi bir usûl örneğidir; esasen bunlar Kant'inkinın aslı olarak düşünülecek bir mimari tenazur sergilerler.

Aristoteles'in hem tefekkür hem takdim tarzı bakımından kökten zıddı Platon'dur. Bu filozof temel fikrine deyiş yerinde ise bir demir pençe ile yapışır, onu en uzun diyaloglarının dehlizleri boyunca bütün dallanıp budaklanmalar içinde en ince çizgilerine kadar takip eder ve araya giren

1 (Öyle ise düşünmemiz için bir başka başlangıç noktası alalım.)

2 (Ağzın bu açılışı acaba hangi önemli meseleyi vaat edebilir?)

bir yığın hadise ve vakadan sonra yine onu bulur. Buradan onun yazmaya başlamazdan evvel ele aldığı konuyu enine boyuna ve mükemmelen düşündüğünü ve düşündüklerini takdim için sanatkârane bir tertip ve düzen tasarladığını anlıyoruz. Bu sebepten ötürüdür ki her diyalog tasarlanmış bir sanat eseridir. Her bölümü yekdiğeriyle iyice düşünüp tasarlanmış, çoğu zaman bir müddet bilerek saklanmış bir münasebet içindedir ve devamlı tali düşünceler - vakalarla kendiliğinden ve çoğu zaman beklenmedik biçimde ana fikre geri döner ki, şimdi o da bu istitratlar sayesinde açık hale gelmiştir. Her ne kadar birçok durumda meseleleri belirli bir çözüme kavuşturmasa, ancak bütün yönleriyle ele alıp incelemekle yetinse de, Platon her zaman kelimenin tam anlamında ne istediğini ve ne tasarladığını biliyordu. Bu sebepten ötürü bazı rivayetlerde, bilhassa Aelianus'da (*Variae historiae*, III. 19, IV. 9, etc.) ifade edildiği gibi, Platon ile Aristoteles arasında (mizaç ve meşrep bakımından) hatırı sayılır derecede şahsi uyum eksikliği ortaya çıkmışsa buna şaşırılmamız gerekir; ve Platon şurada burada hazerfenliği³ ile irtibatlı heveskârlığı, hercai-liği, istitratları kendisinin tam zıddı olan Aristoteles hakkında bir ölçüde yerici, zemmedici bir dille konuşmuş olabilir. Schiller'in *Breite und Tiefe* şiiri Aristoteles ile Platon arasındaki zıtlık yahut bağdaşmazlığa da tatbik edilebilir.

Bu tecrübî kafa yapısına rağmen Aristoteles tutarlı, insicamlı ve usûle bağlı deneyci değildi; dolayısıyla deneyciliğin hakiki babası, Bacon tarafından tahtından indirilip gözden düşürülmüştür. Her kim Bacon'un Aristoteles'in ve usûlünün hangi anlamda ve neden muhalifi ve mağlup edicisi olduğunu gerçekten anlamak istiyorsa Aristoteles'in *De generatione et corruptione*'sinin kitaplarını okumalıdır. Burada tabiata dair mantık yürütülerek ulaşılmış *a priori* bir hükme yer verildiği görülecektir. Bu tabii süreçleri safi kav-

3 (Gr.: Polymathes: poly- + manthaneIn.)

ramlardan hareketle anlayıp açıklamaya çalışır; bu anlamda bilhassa parlak bir örnek kimyanın *a priori* kurulduğu kit. II, bl. 4'te verilir. Buna mukabil Bacon soyut değil fakat kavramsal tecrübenin tabiat bilgisinin kökeni yapılması tavsiyesiyle ortaya çıktı. Doğa bilimlerinin mevcut durumu işte bu tavsiyenin parlak sonucudur ve Aristoteles'in çektiği sıkıntı ve meşakkatlere şimdi biz bu sayede şefkatli bir gülümsemeyle yukarıdan bakabiliyoruz. Bu bakımdan Aristoteles'in yukarıda sözü edilen kitaplarının Skolastik felsefenin kökenini de gayet açık biçimde gözler önüne sermesi kayda değerdir; esasen skolastiğin kılı kırk yarıcı, laf cambazlığına dayalı yöntemi ile daha o zaman bu kitaplarda karşılaşılr. *De coelo*'nun kitapları bu aynı maksatla da hayli faydalıdır ve dolayısıyla okunmaya değerdir. Daha ilk bölümleri safi kavramlardan hareketle tabiatın özünü bilip belirlemeye çalışma usûlünün güzel bir örneğidir ve burada bunun başansızlığı aşikârdır. Orada 8. bölümde birden fazla dünyanın olmadığı safi kavramlardan ve *loci communesten*⁴ hareketle ispatlanır; 12. bölümde ise yıldızların yörüngesine dair yine benzer bir spekülasyon vardır. Bu yanlış kavramlardan hareketle tutarlı, karmaşık bir akıl yürütme, gayet özel bir tabiat-diyalektiğidir ve akli ve asli olanı dile getirdiği var sayılan belli evrensel aksiyomlardan tabiatın nasıl var olması ve hareket etmesi gerektiğini *a priori* belirlemeye çalışır.

İmdi her şeye rağmen Aristoteles'in sahip olduğu gibi büyük ve gerçekten harikulade bir zihni ve onun birkaç yüzyıl öncesine kadar geçerliliğini sürdürmüş olan bu tür hataların öylesine derin bir şekilde tuzağına düştüğünü gördüğümüzde insanlığın Copernicus, Kepler, Galileo, Bacon, Robert Hooke, Newton'a ne kadar çok şey borçlu olduğu en bariz şekilde aşikâr hale gelir. İkinci kitabın yedinci ve sekizinci bölümlerinde Aristoteles göklere dair

4 (: Beylik laf, basmakalıp söz.)

yaptığı saçma düzenlemenin tamamını açıklar. Bu meyanda yıldızların dönen oyuk küreye, güneş ve gezegenlerin de buna benzer daha yakın kürelere sıkıca bağlı olduğunu; dönmeden mütevellit sürtünmenin ışık ve sıcaklığı tevlit ettiğini ve yerkürenin kesinlikle hareketsiz durduğunu ifade eder. Eğer daha önce bundan daha iyi bir (açıklama) olmamış olsaydı bütün bunlara göz yumulabilirdi. Fakat bizzat kendisi 13. bölümde bize red ve cerh etmek üzere Pythagorasçılann yeryüzünün şekli, konumu ve devinimine dair bütünyle doğru görüşlerini sunarken bu kaçınılmaz olarak öfkemizi uyandırır ve o zaman Empedokles, Herakleitos ve Demokritos'a karşı sık sık girdiği fikri münakaşalardan bütün bunların tabiata dair çok daha doğru bir kavrayışa sahip olduklarını ve ayrıca tecrübeye şimdi önümüzde duran bu sathi gevezeliklerden daha büyük bir değer verdiklerini görürüz.⁵

Gerçekten Empedokles daha o zaman dönmeden kaynaklanan ve etkisini yer çekiminin tersine gösteren yüzeye

5 [Onların daha doğru görüşlere sahip olmaları tecrübeye verdikleri değerden çok Mısır ve Keldani bilgeliğiyle olan irtibat ve münasebetlerinin bir sonucuydu. Grek düşüncesinin yakın doğu dünyasıyla münasebeti değişik vesilelerle ifade edildiği üzere yakın zamanlara kadar yeterince üzerinde durulmamış, hatta kimi zaman kasıtlı olarak görmezden gelinmiş, daha da olmadı toptan inkân tercih edilmiş netameli bir husustur. Hatırlanacağı üzere bunu yukarıda "... Bunun tek istisnası Pythagorasçılann fikirleridir ve bunlar genel olarak gayet doğrudur. Bu fikirlerin kendi kaynaklarından değil Mısır'dan geldikleri kuşkusuzdur." cümleleriyle düşünür de doğrulamıştı. Uzak Doğu bilgeliğine, bilhassa *Vedalara* ve *Upanişadlara* karşı döneminde yaygın telakkilere teslim olmaksızın fikrini ve zihnini açmakta hiçbir güçlkle karşılaşmayan Schopenhauer nedense aynı fikri ve ruhi açıklığı Mısır ve Keldani bilgeliği karşısında sergileyememiştir. Bunda Schelegel, Fichte, ama daha çok Hegel ve takipçileriyle giriştiği fikri münakaşaların—çünkü durduğu yer kısmen de olsa bu münakaşalar ve buna bağlı saflaşmalar sonucunda belirlenmiştir—bu meyanda bilhassa Eckhart ve Böhme gibi Alman mistikleri yoluyla diyalektiğine başta *Kabala* olmak üzere diğer Gnostik kaynaklardan uyarladığı tabirler ve bütün bunları kilisenin hizmetine sunmasının etkisi olduğu gibi, o dönemde bütün hararetiyle devam eden Aryanizm & Semitizm tartışması ve Ari ırkının üstünlüğü tezinin de payı vardır.]

ait bir güçten söz ediyordu (II. I et. 13, ve ayrıca schol. s. 491). Bu tür şeylerin gerçek kıymetini takdir edebilmesi bir tarafa, Aristoteles eski filozofların yukarının ve aşağıının gerçek anlamı ile ilgili doğru görüşlerini bile kabul etmez, tam tersine burada sathi görünüşü takip eden kalabalıkların görüşünden yana tavır alır (IV, 2). Fakat asıl onun bu görüşlerinin kabule mazhar olup yayıldığını, daha önceki ve daha iyi olan her şeyi gölgelediğini ve daha sonra Hipparkhos'un, ardından Ptolemaios gökbilim sisteminin temeli olduğunu hatırdan çıkarmamak gerekir. İnsanların bu sistemin yükünü kuşkusuz Copernicus gökbilim sistemi ile kökünden bağdaşmaz olan—çünkü gökler var olmadığında gökte bir Tanrı nasıl var olabilir?—Hıristiyan-Yahudi dinine ait dogmaların ayakta kalması hatırna on altıncı yüzyılın başlarına kadar taşınması gerekti.

Ciddi olarak anlaşıldığında *tanrıçılık* zorunlu olarak dünyanın *gök* ve *yere* bölündüğünü varsayar; *sonuncusunda* insanlar dolaşır, *ilkinde* onları idare eden Tanrı hüküm sürer. Şimdi eğer gökbilim (Aristoteles'in) bu gökler sisteminden uzaklaşırsa onun öngördüğü tanrıdan da uzaklaşmış olacaktır. Böylece dünya o kadar genişler ki onun tanrısına yer kalmaz. Ne var ki *mekân* izafe edilemeyen, lakin hem her yerde hem hiçbir yerde olan, hem de her tanrı için kaçınılmaz olarak olacağı üzere, şahsi bir mevcudiyete⁶ sahip olduğu iddia edilen bir varlık sadece konuşma konusu yapılabilir, tasavvur edilemez, dolayısıyla inanılmaz da. Buna bağlı olarak, sürekli ve azametli vaazlarla insanlar ne kadar etkilenirse etkilensin hiç önemli değil, fizik astronomi ne kadar yaygınlaşırsa *tanrıçılık* o ölçüde geri çekilecektir. Nitekim Katolik kilisesi bunu hemen ve kendi açısından gayet haklı olarak fark etti ve vakit kaybetmeden Copernicus sisteminin önünü kesmek için yapmadığını bırakmadı; dolayısıyla bu bakımdan Galileo'nun başının

6 (: *persönliches Wesen*: dolayısıyla antropomorflk...)

ezilmesine şaşırarak ve bunun için ortalığı velveleye vermek ahmaklık olur; zira *omnis natura vult esse conservatrix sui*.⁷ Aristoteles'in Kilisenin öğretisi ile bu uyumluluğunun ve onun savuşturduğu tehlikenin gizli bir bilgisinin veya en azından buna dair bir ipucunun orta çağlarda kendisine duyulan bu aşırı hayranlığa kim bilir ne büyük bir katkısı dokunmuştur?⁸ Kim bilir Aristoteles'in eski gökbilim sistemlerine dair açıklamaları ile hareket eden ne çok kimse Copernicus'tan çok önce bu doğruları gizli saklı araştırmış ve sınamıştır? Copernicus yıllar süren uzun bir tereddütten sonra ve ancak dünyayı terk etmek üzereyken sonunda bunları açıklamaya cesaret edebildi.

7 (Her tabii varlık kendisini korumaya çalışır.)

8 Aristoteles ile *tanrıçılık* öğretisini bağdaştırmaya çalışmış olan eski yazarlar delillerini kesinlikle kendisine ait olmayan *De mundo*'nun kitaplarından alırlar. Bu elbette şimdiki genel kabul gören bir husustur.

§ 6 Stoacılar

Stoacıların çok ince ve derin bir λόγος σπερματικός¹ düşüncesi var, gerçi biz bunun günümüze ulaşmış olanlardan (Diogenes Laertios, lib. VII, c. 136; Plutarkhos, *De placitis philosophorum*, 1. 7; Stobaios, *Eclogues*, lib. 1, c. 372) daha tam ve daha doyurucu açıklamalarına sahip olmayı isterdik. Ancak yine de bu ziyadesiyle açıktır, bununla biz bir türün birbirini takip eden fertlerinde birbirinin aynısı olan formu iddia ve müdafaa eden şeyi düşünürüz; çünkü o bir fertten diğerine onun sayesinde geçer; tohumda deyiş yerinde ise tecessüm etmiş tür fikrinin altında yatan budur. Buna bağlı olarak λόγος σπερματικός ferdi planda yok olmayan unsurdur; fert onun sayesinde temsil ve muhafaza ettiği tür ile birdir. Ferdi yok eden ölümün türe saldırmasını önleyen odur. Fert ölüme rağmen tür sayesinde tekrar tekrar var olur. Bu sebepten ötürü λόγος σπερματικός her zaman bu formu tezahüre veya fenomene çağırın sihirli tekerleme olarak tercüme edilebilir. Skolastiklerin *forma substantialis* kavramı buna çok yakın bir fikri içinde barındırır. Onlar bununla her tabii varlığın bütün niteliklerinin toplamının iç ilkesini düşünüyorlardı. Bunun zıddı hiçbir form ve niteliğe sahip olmayan, saf madde, *materia prima*dır. İnsanın ruhu onun *forma substantialis*idir. Bu iki kavramı birbirinden ayıran yahut farklı kılan şey ise, λόγος σπερματικός ile sadece canlı ve üreyen varlıklar kastedilirken, *forma substantialis*

1 (Her şeyin nüvesini içinde barındıran logos.)

sin cansız maddeler için de kullanılıyor olmasıdır. Benzer şekilde *forma substantialis* öncelikle fert ile ilgili iken λόγος σπερματικός türle ilgilidir; ancak her ikisi de Platon'un idealarıyla açık biçimde irtibatlıdır. *Forma substantialise* dair açıklamalar Scotus Erigena, *De divisione naturae*, Oxford ed. lib. III, s. 139; Giordano Bruno, *Delia causa*, Dial. 3, s. 252 vd.; ve büyük bir tafsilatla bütün skolastik bilgeliğin özgün muhtasanı, Suarez, *Disputationes metaphysicae*'da (Disp. 15, sect. 1) bulunur. Onun hakkında bilgi edinilmek isteniyorsa bunun yolu her türlü bayağılık ve bıktıncılığın şahikası olan Alman felsefe profesörlerinin tumturaklı gevezeliklerinde değil bu eserde aranmalıdır.

Stoacıların ahlakına dair bilgimizin en başta gelen kaynağı Stobaios sayesinde günümüze ulaşmış olan tafsilatlı tasvir - anlatımdır (*Eclogae ethicae*, lib. II, c. 7). Büyük bölümü itibariyle burada Zenon ile Khryssippos'tan şifahi nakiller edindiğimiz zehabına kapılız. Eğer böyle ise bu tasvirde bize bu filozofların ruhu - maneviyatı hakkında yüksek bir fikir verme maksadı güdülmemiştir. Tam tersine bu Stoa ahlakı hakkında ukalaca, allamelik taslayıcı, lüzumsuz tafsilat içinde boğulan, inanılmaz derecede yavan, tatsız ve ruhsuz bir açıklamadır ve bu hüviyetiyle kuvvet ve hayattan, her türlü kıymetli, çarpıcı veya nüfuz edici fikirden yoksundur. Anlatılanlara bakılırsa onda her şey sadece kavramlardan elde edilir; hiçbir şey gerçeklik ve tecrübeden çıkarılmaz. Buna uygun olarak insanlık σπουδαῖοι ve φαῦλοι, faziletli ve kusurlu² diye ikiye ayrılır. İyi olan her şey ilkinе, kötü olan her şey ikincisine atfedilir; dolayısıyla her şey tıpkı bir Alman nöbetçi kulübesi gibi siyah ve beyaz görünür. Bu sebepten ötürü bu basit okul alıştırmaları Seneca'nın güçlü, canlı ve iyi düşünülmüş eserleriyle karşılaştırma konusu yapılamaz.

2 (: *lasterhaft*: L. *viltlosus* → *viltium*: kusur, zayıflık; *virtusun* karşıtı.)

Stoacılığın teşekkülünden dört yüzyıl kadar sonra yazılmış olan Arrianus'un *Epiktetos felsefesi* üzerine takrirleri *Stoa ahlakının* hakiki ruhu ve gerçek ilkeleri hususunda sağlam bilgi vermez; tam tersine şekli ve muhtevası itibarıyla bu kitap tatmin edici olmaktan çok uzaktır. Öncelikle şekil bakımından her türlü usûl, sistemli ele alış ve hatta düzenli ilerleyiş bakımından kitapta hiçbir iz yahut emareye rastlamayız. Hiçbir düzen ve münasebet olmaksızın birbirine iliştilmiş olan bölümlerde kendi irademizin dışavurumu olmayan hiçbir şeyi düşünmememiz ve neticede genellikle insanı etkileyip harekete geçiren her şeye karşı tam bir kayıtsızlık içerisinde olmamız gerektiği biteviye tekrarlanıp durulur; Stoacıların ἀταραξία³ dediği şey işte budur. Bir başka ifadeyle ἐφ' ἡμῶν⁴ olmayan şey aynı zamanda πρὸς ἡμᾶς⁵ da olmayacaktır.

Ne var ki bu devasa paradoks herhangi bir ilkedен çıkarılmaz fakat bizden bunun için herhangi bir sebep ve gerekçe gösterilmeksizin dünyanın bu en olağandışı görüşünü benimsememiz beklenir. Bunun yerine sürekli tekrarlanıp duran ifade ve deyimlerle, sonu gelmez nutuklarla karşılaşınız. Zira bu tuhaf düsturlardan çıkarılan sonuçlar ve çıkarımlar en tam manasıyla ve canlı olarak açıklanır ve buna uygun olarak Stoacıların mutlak yoktan bir şeyi nasıl çıkardıklarına dair birçok tasvirler verilir. Bu arada farklı bir görüş benimseyen herkese köle ve ahmak denir. Fakat bu tuhaf düşünce tarzının benimsenmesi için herhangi açık ve ikna edici bir gerekçe gösterilmesi için boşuna bekleriz. Çünkü böyle bir gerekçe bu hacimli kitabın tamamındaki bütün bu nutuk ve boş sözlerden çok daha etkileyici olurdu.

3 (: Sükûnet, dînginlik.)

4 (: Bizden.)

5 (: Bizim için endişe verici.)

Mamafih bu kitap Stoacı sükûnet yahut serinkanlılığa (*ataraksia*) dair abartılı anlatımları, koruyucu azizleri Kleanthes, Khryssippos, Zenon, Krates, Diogenes ve Sokrates hakkında bıyıp usanmaksızın tekrarlanan methiyeleri ve farklı düşünen herkes için bol keseden sarf edilen hakaretleri ile keşif takımına mahsus gerçek bir vaaz kitabıdır. Bütün açıklama ve yorumların düzensiz ve dağınık yapısı elbette böyle bir kitapla uyumludur. Bir bölümün başlığının ifade ettiği şey başlangıcının konusundan ibarettir; ilk fırsatta konu dışına sapılır ve *nexus idearuma*⁶ göre yüzden bine geçilir. *Şekil* için bu kadar yetişir.

Muhtevaya gelince, temelden bütünüyle yoksun olduğu bir tarafa bırakıldığında bile, durum burada da farksızdır; hiçbir surette özgün ve bütünüyle Stoaya özgü değildir. Tam tersine güçlü bir yabancı kaşım hissedilir ve bir çeşni olarak bu kaşımın içinde bir Hıristiyan-Yahudi kaynağı görmezden gelinemez. Bunun en inkâr edilemez delili her yerde karşımıza çıkan ve aynı zamanda ahlaka destek vazifesi gören tanrıcılıktır. Burada Kynikos ve Stoa okulu mensupları iradesini kılavuzları olarak kabul ettikleri Tann adına eylemde bulunurlar; ona boyun eğerler, ona tevekkül ederler vb. Bu tür şeyler hakiki Stoaya tamamen yabancıdır; burada Tann ve dünya birdir ve düşünen, isteyen, buyuran ve öngören şahsi varlık olan bir tanrıya dair kesinlikle bir bilgi yoktur.

Mamafih sadece Arrianus'ta değil fakat Hıristiyan takviminin ilk yüzyılının Hıristiyan olmayan felsefi yazarlarının çoğunda daha o zaman Yahudi tanrıcılığının belli belirsiz ışıldadığını görürüz, tıpkı bugün bilginlerin yazılarında anayurdu Hindistan olan ve daha sonra halk inanışının umdeleri içerisine dâhil olması mukadder tüm tanrıcılığın belli belirsiz parıldadığı gibi. *Ex oriente lux*.⁷

6 (: Fikr(ler) silsilesi.)

7 (: Işık doğudan gelir.)

Belirtilen sebepten ötürü burada açıklanan ahlakın kendisi de bütünüyle Stoacılara ait değildir. Düsturlarının çoğu karşılıklı olarak bile birbiriyle bağdaşmaz, dolayısıyla elbette temel ortak ilkeler tespit edilemez.

Benzer şekilde, Kynik esas itibariyle (kendi için değil de) başkaları için Kynik olmalıdır öğretisiyle bu okul da bütünüyle tahrif edilir (ve tanınmaz hale getirilir). Dolayısıyla Kynik Tanrının habercisi olarak ortaya koyduğu örnekle başkalarını etkilemeli ve işlerine karşarak onlara kılavuz olmalıdır. Bu sebepten ötürü "Sırf bilgilerden ibaret bir şehirde Kyniklere ihtiyaç duyulmayacaktır" denir; keza onun insanları kendisinden uzaklaştırmamak için sağlıklı, kuvvetli ve temiz olması lüzumu da böyledir. Bu eski hakiki Kyniklerin kendi kendine yeterliğinden⁸ ne kadar uzaktır! Diogenes ve Krates kesinlikle birçok ailenin dostu ve akıl hocasıydı; fakat bu onların tali ve anzi bir özelliği ve hiçbir surette Kyniklerin kendilerine gaye edindikleri bir şey değildi.

Bu sebepten ötürü Arrianus Kyniklerin gerçek anlamda ana düşüncesini kavrayamadığı gibi Stoa ahlakının da temel fikrini bütünüyle kaçırmıştır; hatta o böyle bir şeye ihtiyaç duymuş bile görünmez. O sırf hoşuna gittiği için öz veri yahut fedakarlık vaaz eder; ve galiba bu sırf zor ve insan tabiatına zıt olduğu için onun hoşuna gider, halbuki vaaz kolaydır. Fakat vaaz ettiği fedakârlığın temellerini araştırmadı; dolayısıyla şurada bir Hıristiyan münzeviyi ardından tekrar bir Stoacıyı dinlediğimizi tasavvur edebiliriz. Zira her ikisinin düsturları çoğu zaman birbiriyle bağdaşır, bu doğrudur, fakat bunların üzerine oturduğu ilkeler tamamen farklıdır. Bu çerçeve içerisinde burada baş eserimin c. I, § 16, ve c. II, bl. 16'ya atıfta bulunmakla yetiniyorum; burada

8 (: *Selbstgenügsam*: daha doğrusumüstaknllığından...)

Kynikos ve Stoa okulunun gerçek ruhunu bütün yönleriyle ve haddi zatında ilk defa ele alıp tartışmışım.⁹

Arrianus'un tutarsızlığının gülünç bir tarzda ortaya çıktığı da olur, çünkü sayısız kez tekrarlanan mükemmel Stoacının tasvirinde o her zaman şunları söyler: "o kimseyi kınamaz, ne tannlardan ne insanlardan şikâyet eder, ne de kimseyi azarlar"; hal böyle olmakla beraber kitabının bütünü büyük bölümü itibariyle çoğu zaman hakaret ve sövgüye varan azarlayıcı tabirlerle doludur.

Bütün bunlara rağmen kitapta hakiki Stoa düşünceleriyle şurada burada karşılaştığı vakidir. Bunlar Arrianus veya Epiktetos'un eski Stoacılarından aktardıkları düşüncelerdir. Ve benzer tarzda Kynikler de bazı özellikleri ile gayet açık ve canlı tarzda tasvir edilir. Keza yer yer sağlam bir sağduyuya da tesadüf edilir ve insanların hayatından ve eylemlerinden çıkarılan çarpıcı tasvirler de mevcuttur. Üslup rahat ve açık fakat lüzumsuz derecede tafsilatlı ve sıkıcıdır.

F. A. Wolf'un derslerinde bizi ikna etmeye çalıştığı gibi, Epiktetos'un *Enkheiridion*'unun Arrianus tarafından telif edildiğine inanmıyorum. *Enkheiridion* bahsi geçen takrirlerden daha az sözle daha canlı bir hava sergiler, her yerde sağlam bir sağduyuya tesadüf edilir, boş nutuklara ve gereksiz gösterişlere yer verilmez; sözler veciz ve maksada muvafiktir, ayrıca tavsiyede bulunan iyi niyetli bir dostun eda ve üslubuyla kaleme alınmıştır. Buna mukabil takrirler çoğu zaman azarlayıcı ve paylayıcı bir tonda konuşur. Bu iki kitabın muhtevası genel hatları itibariyle aynıdır; şu kadar ki takrirlerde karşılaşılan tanrıçılık *Enkheiridion*'da ancak eser miktarda bulunur. Belki de *Enkheiridion* Epiktetos'un dinleyicilerine yazdırdığı kendi hūlasasıydı; halbuki takrirler serbest derslerden Arrianus tarafından alınmış notlardı ve bu eser için bir yorum olarak kullanılıyordu.

9 (Aıfta bulunulan bölümden Stoa ve Kynikos okullarıyla ilgili kısımlar seçilip derlenerek bir sonraki bölüme eklenmiştir.)

1. Kynikler ve Stoacılar

Hayatın gerçek tabiatını akli tedebbürü kılavuz edinerek sürekli göz önünde bulundurarak ve (bu doğrultuda edinilmiş) tecrübi bilgiye sık sıkıya riayet ederek böyle bir hayat mümkün olduğu kadarıyla acısız ıstırapsız bir hayat mücadelesi tam bir tutarlıkla ve sonuna kadar götürüldüğünde Kyniklikle karşılaşıldı ve daha sonra bundan Stoacılık doğdu. İlk kitabı sona erdiren temellendirmeyi daha sağlam bir şekilde oturtmak için bu konuyu burada kısaca ele alacağım.

Platon'unkini tek istisna olarak bir kenara bırakacak olursak eski dünyanın ahlak sistemlerinin tamamı mesut bir hayat için birer kılavuz olarak görülebilir. Bundan dolayı onlarda faziletin amacı veya gayesi bu dünyadaydı ve kesinlikle ölümün ötesine sarkmıyordu. Çünkü onlara göre bu, gerçek mutlu hayata götüren doğru yoldan başka bir şey değildir ve bu sebepten ötürü basiret sahibi kimse tarafından tercih edilir. Mutlu bir hayat için tek başına fazilet gerçekten yeterli mi yoksa bundan başka harici bir şarta da ihtiyaç duyar mı? yahut fazilet ve basiret sahibi kimseler azap ve işkence içerisinde olsalar bile yine de mutlu olurlar mı, yoksa azap ve ıstırap, eziyet ve işkencelerle birlikte mutluluk da uçup gider mi? soruları etrafında, esas itibarıyla Cicero'nun eserleriyle günümüze ulaşmış olan, şu uzun tafsilatlı tartışmalar, keskin ve sürekli yenilenen araştırmalar işte buradan doğuyordu. Kuşkusuz bu sorular tatbik edilmesiyle mutluluğun derhal ve kayıtsız şartsız, zorunlu olarak hâsıl olacağını öne süren bu tür bir ahlak sisteminin mihenk taşı olacaktır. Eğer bu sonucu meydana getiremezse yapması gerekeni yapamamış, başarması gerekeni başaramamış olacak ve kaçınılmaz olarak reddedilecektir...

Burada eski dünyanın ahlak öğretilerinin bu açıklanmış eudaemonistik amacı konusunda doğması muhtemel şüphe ve tereddütleri eskilerin birkaç açık ifadesiyle uzak-

laştırmak istiyorum. Mesela Aristoteles *Magna Moralia*, I, 4'te şunu söyler: 'H εὐδαιμονία ἐν τῷ εὖ ζῆν ἐστιν, τὸ δὲ εὖ ζῆν ἐν τῷ κατὰ τὰς ἀρετὰς ζῆν (*Felicitas in bene vivendo posita est; verum bene vivere est in eo positum, ut secundum virtutem vivamus*)¹⁰. Bununla *Eth. Nicom.*, I, 5 karşılaştırılabilir. – Cicero, *Tusculan Disputations*, V, 1: *Nam, quum ea causa impulerit eos, qui primi se ad philosophiae studia contulerunt, ut, omnibus rebus posthabitis, totos se in optimo vitae statu exquirendo collocarent; profecto spe beate vivendi tantam in eo studio curam operamque posuerunt.*¹¹ Plutarkhos'a göre (*De Repugn. Stoic.*, c. 18) Khryssippos şöyle demişti: Τὸ κατὰ καχίαν ζῆν τῷ καχοδαιμόνως ζῆν ταυτόν ἐστιν (*Vitiose vivere idem est, quod vivere infelicitate*)¹². Aynı yerde, c. 26: 'H φρόνησις οὐχ ἕτερόν ἐστι τῆς εὐδαιμονίας ξαθ' ἑαυτὸ, ἀλλ' εὐδαιμονία (*Prudentia nihil differt a felicitate, estque ipsa adeo felicitas.*)¹³ – Stobaeus, *Eclogues, Lib. II*, c. 7: Τέλος δὲ φασιν εἶναι τὸ εὐδαιμονεῖν, οὗ ἕνεκα πάντα πράττεται (*Finem esse dicunt felicitatem, cujus causa fiunt omnia*)¹⁴ Εὐδαιμονίαν συνωνυμῆν τῷ τέλει λέγουσι (*Finem bonorum et felicitatem synonyma esse dicunt.*)¹⁵ Epiktetos da, *Arrianus, Konuşmalar, (Diatribai)* I, 4'te der: 'H ἀρετὴ ταύτην ἔχει τὴν ἐπαγγελίαν, εὐδαιμονίαν ποιῆσαι (*Virtus*

10 (Mutluluk mutlu hayata, fakat mutlu hayat faziletli hayata dayanır.)

11 (Çünkü felsefe tahsilıyla uğraşanlar sair her şeyi göz ardı edip kendilerini bütünüyle hayata en iyi şekilde tanzim etmenin yolunu araştırmaya adanmaya en başta sevk eden salk bu (mutlu hayat) olduğu için bu yolla mutlu bir hayata erişme umudu ile bu tahsile gerçekte bu kadar büyük bir ihtimam göstermişler ve bunun için bu kadar büyük sıkıntılara göğüs germişlerdir.)

12 (Gayn ahlaki hayat mutsuz hayat demektir.)

13 (Basiretil - ihtiyatlı davranış mükemmel mutluluktan farklı bir şey değildir, bilakis bizzatıhi mükemmel mutluluktur.)

14 (Onlar (Stoacılar) mutluluğu en yüksek gaye olarak tasvir ederler, yapılan her şey onun uğruna yapılır.)

profitetur, se felicitatem praestare.)¹⁵ – Seneca, *Epistola* 90: *Ceterum (sapientia) ad beatum statum tendit, illo ducit, illo vias aperit.*¹⁶ – Aynı yerde, *Epistola* 108: *Illud admoneo, auditionem philosophorum, lectionemque, ad propositum beatæ vitæ trahendum.*¹⁷

Kyniklerin ahlak öğretileri de bu mutlu hayat gayesini benimsemişlerdir, nitekim İmparator Iulianus (*Oratio*, 6) bunu açıkça teyit eder: Τῆς Κυνικῆς δὲ φιλοσοφίας σκοπὸς μὲν ἔστι καὶ τέλος, ὥσπερ δὴ καὶ πάσης φιλοσοφίας, τὸ εὐδαιμονεῖν τὸ δὲ εὐδαιμονεῖν ἐν τῷ ζῆν κατὰ φύσιν, ἀλλὰ μὴ πρὸς τὰς τῶν πολλῶν δόξας (*Cynicæ philosophiæ, ut etiam omnis philosophiæ, scopus et finis est feliciter vivere: felicitas vitæ autem in eo posita est, ut secundum naturam vivatur, nec vero secundum opiniones multitudinis.*)¹⁸ Sadece Kynikler bu yüksek gaye için gayet özel bir yol takip ettiler. Bu bildik yolun, yani ihtiyaç yahut mahrumiyeti mümkün olan en uç noktaya götürmenin tam zıddıydı. Dolayısıyla onlar iradeyi cezp ve tahrik eden şeylerin iradede meydana getirdiği kımıldanışlar¹⁹ ve bunlara ulaşmak için girilen yorucu ve çoğu zaman akim kalmış çabalann ya da eğer elde edildilerse bunları kaybetme korkusu ve nihayet bizzat kaybın korkusunun bu şeylerin tümünün yokluğunun doğurabileceğinden çok daha büyük acı ve ıstıraplara yol açtığı yolundaki derin kavrayıştan hareket ederler. Bu sebepten ötürü onlar ıstıraptan en uzak hayata erişmek için mümkün olan en büyük mahrumiyet yolunu seçtiler ve nihayetinde ıstıraba teslim edeceği için

15 (Bilzatlî fazilet mutluluğu husule getirmeyi vaat eder.)

16 (Bundan başka bilgelik mesut bir halî yüksek bir gaye edinir: o buraya götürür, bunun yolunu açar.)

17 (Siz: hatırlatırım ki dinleyen ve okuyan filozoflar mutlu bir hayat tasarsına dâhildirler.)

18 (Mutlu hayat başka her felsefede olduğu gibi Kyniklerin felsefesinde de yüksek gaye ve nihai hedef olarak görülür. Fakat mutlu bir hayat bizim avamın görüşlerine göre değil tabiata uygun yaşamamıza dayanır.)

19 (: *die Bewegung*: hareketlenme, teessür, teharrük.)

birer tuzak olarak gördükleri zevk ve hazzın her türünden el çektiler. Daha sonra mutluluk ve onun tuhaf oyunlarına cesurca karşı koyabildiler. *Kynik okulun ruhu* budur. Seneca bunu *De Tranquillitate Animi*'nin sekizinci bölümünde gayet sarıh bir şekilde ortaya koyar: *Cogitandum est, quanto levior dolor sit, non habere, quam perdere: et intelligemus, paupertati eo minorem tormentorum, quo minorem damnorum esse materiam.*²⁰ Ve: *Tolerabilius est, faciliusque, non acquirere, quam amittere...*²¹ Diogenes effecit, ne quid sibi eripi posset, ... qui se fortuitis omnibus exuit.²² ... Videtur mihi dixisse: age tuum negotium, fortuna: nihil apud Diogenem jam tuum est.²³ Bu son cümlelerin benzeri Stobaeus'daki iktibasta (Eclogues, II, 7) mevcuttur: Διογένης ἔφη νομίζειν ὄρα̃ν τὴν Τύχην ἐνορω̃σαν αὐτὸν καὶ λέγουσαν τοῦτον δ' οὐ δύναμαι βάλειν κύνα λυσσητῆρα (*Diogenes credere se dixit videre Fortunam ipsam intuentem ac dicentem: Ast hunc non potui tetigisse canem rabiosum*).²⁴ Kynikliğin bu aynı ruhu Diogenes'in filίσχος başlıklı Suidas'daki mezar taşıyla da teyit edilir, Diogenes Laertius, VI, 2:

Γηράσχει μὲν χαλκὸς ὑπὸ χρόνου· ἀλλὰ σὸν οὔτι
Κῦδος ὁ πᾶς αἰὼν, Διόγενης, καθελεῖ·
Μοῦνος ἐπεὶ βιοτῆς αὐτάρχεια δόξαν ἔδειξας

20 (Bir şeyi kaybetmektense ona sahip olmamanın ne denli daha az acıya sebebiyet vereceğini göz önünde bulundurmalıyız; ve yoksulların kaybedecek ne kadar az şeyi varsa acı çekecek o kadar az şeyi olduğunu anlamalıyız.)

21 (Kazanmamak kaybetmekten daha kolaydır ve daha kolay katlanılabildir.)

22 (Diogenes (bu işi) elinden hiçbir şey alamayacak / hiçbir şeyden mahrum bırakılamayacak bir noktaya götürdü ...)

23 (Kendisini tesadüfi olan her şeyden berî kılmış olan kimse (ki onu ister yoksul, ister tanılara benzer kabul et). Anlaşılan Diogenes demişti: Ey Talih, kendî derdine yan: Diogenes'te artık benim diyebileceğin hiçbir şey yok.)

24 (Diogenes, Talih'in bana bakıp 'bu çalımı köpeğe dokunamam' dediğini gördüğümü zannediyorum diyordu.)

Θνητοῖς, καὶ ζωῆς οἶμον ἐλαφροτάτην.

(Aera quidem absumit tempus, sed tempore numquam
Interitura tua est gloria, Diogenes:

Quandoquidem ad vitam miseris mortalibus aequam
Monstrata est jacilis, te duce, et ampia via.)²⁵

Dolayısıyla Kynikliğin temel fikri, en basit ve en çıplak şekliyle hayatın, doğal olarak ona ait olan zorluk ve meşakkatleriyle birlikte, en ziyade katlanılabilir ve en fazla tercihe şayan hali olduğudur. Çünkü insanların hayatı daha iyi ve hoş hale getirmeye dönük olarak almak isteyeceği her yardım, tatmak isteyeceği her rahat, zevk ve haz sadece yeni dertler ve ilk haliyle ona ait olandan daha büyük tasalar hâsıl edecektir. Bu sebepten ötürü aşağıdaki cümle Kyniklik öğretisinin gerçek nüvesinin ifadesi olarak görülebilir. Διογένης ἐβόα πολλάκις λέγων, τὸν τῶν ἀνθρώπων βίον ῥῥῆδιον ὑπὸ τῶν θεῶν δεδοσθαι, ἀποχερῦσθαι δὲ ζητούντων μελίπηχτα καὶ μύρα καὶ τὰ παραπλήσια (*Diogenes clamabat saepius, hominum vitam facilem a diis dari, verum occultari illam quaerentibus mellita cibaria, unguenta, et his similia. Diogenes Laertius, VI, 2*).²⁶ Ve: Δέον, ἀντι· τῶν ἀχρήστων πόνων, τοὺς κατὰ φύσιν ἐλομένους, ζῆν εὐδαιμόνως· παρὰ τὴν ἄνοιαν χαχοδαιμονοῦσι. — — τὸν αὐτὸν χαρακτῆρα τοῦ βίου λέγων διεξάγειν, ὄνπερ καὶ Ἑρακλῆς, μηδὲν ἐλευθερίας προκρίνων (*Quum igitur, repudiatis inutilibus laboribus, naturales insequi, ac vivere beate debeamus, per summam dementia infelices sumus. ... eandem*

25 (Zamanla demir bile eskir, fakat gelecek zamanlar asla seni şöhretinden edemeyecek, Diogenes. Çünkü sadece sen gösterdin sade ve mutedil bir hayatın ihtişamını. Ölümlülerin mutluluğunun en kolay yolunu.)

26 (Diogenes tannların insanlara kolay bir hayat bahsettiğini fakat bunun şekerlemelere, macunlara, merhemlere ve benzeri şeylere tamah edenlerden saklandığını haykırma İtlyadındaydı.)

*vitae formam, quam Hercules, se vivere afjirmans, nihil libertati praefereus. Ibid.*²⁷

Dolayısıyla eski hakiki Kynikler, Antisthenes, Diogenes, Krates ve onların takipçileri mal ve mülkün, rahatlık ve hazın her türünü bunlarla kaçınılmaz olarak irtibatlı olan ve telafileri olmayan²⁸ dert ve sıkıntılardan, bağımlılık ve ıstıraplardan ebediyen kurtulmak için temelli olarak mahkûm etmişlerdir. Onlar en zecri ihtiyaçların kuru tatmini ve zait - lüzumsuz olan her şeyden gönüllü feragat ile sahili selamete çıkacaklarını düşünüyorlardı. Dolayısıyla Atina ve Korinthos'ta acı bakla, su, kullanılmış bir harmani, bir heybe ve bir değnek gibi yok denecek kadar az şeye sessiz şikâyetsiz katlanıyorlardı. Bu şeyleri elde etmek gerektiğinde zaman zaman dileniyorlardı, fakat çalışmıyorlardı. Sözü edilen bu zorunlu malzemelerin dışında kesinlikle hiçbir şey kabul etmiyorlardı. Hedefleri kelimenin en geniş anlamında bağımsızlıktı. Zamanlarını dinlenerek, dolaşarak, herkesle konuşarak ve alay ederek, gülerek, şaka yaparak geçiriyorlardı. Ayırt edici özellikleri aldırma²⁹ ve büyük şetaretti.³⁰

Şimdi bu yaşayış tarzıyla kendilerine ait takip edilecek hedefleri, gayeleri, maksatları olmadığı ve dolayısıyla insani faaliyetlerin üzerine yükseldikleri ve aynı zamanda tam bir serbestliğin tadına vardıkları için, zihni güçleri sübut etmiş kimseler olarak, başkalarının müşaviri ve akıl hocası olmak için fevkalade uygun bir hüviyete sahipti-

27 (Beyhude çabalayıp çırpınmak yerine sadece tabii şekilde yaşamaya çalıştığımızda mutlu bir hayat süreceğimize mukadder; ve sadece budalalığımız yüzünden mutsuz oluruz... Ve o hayat tarzının, özgürlükten başka hiçbir şeye kıymet vermediği için Herkules'in hayat tarzına benzediğini savunuyordu.)

28 (Yani: sundukları rahat ve hazla bu dert ve sıkıntılardan tazmini olmayan...)

29 (: *die Sorglosigkeit*: tasasızlık, kayıtsızlık; *apathela* (*pathosun* her türü Stoacılar tarafından tabiata karşı akıl dışı bir ınlal ve teessür olarak görüldüğü için).)

30 (: *die Helterkeit*: neşe hali, dertsizlik.)

ler. Nitekim Apuleius (*Florida*, IV) ifade eder: *Crates ut lar familiaris apud homines suae aetatis cultus est. Nulla domus ei unquam clausa erat: nec erat patrisfamilias tam absconditum secretum, quin eo tempestive Crates interveniret, litium omnium et jurgiorum inter propinquos disceptator et arbiter.*³¹ Dolayısıyla daha başka birçok şeyde olduğu burada da yakın zamanların gezici keşişlerine, herhalde bunların kusursuz hali Manzoni'nin ünlü romanı (*I promessi sposi*), Fransisken keşiş Cristoforo'da görülebilecek olan daha iyilerine ve daha hakikilerine büyük benzerlik gösteriyorlardı. Ne var ki bu benzerlik sebepte değil sadece sonuçlarda bulunacaktır. Çünkü bunlar neticede uyuşur ve örtüşürler, fakat ikisinin temel fikri gayet farklıdır. Benzerliklerin bariz olduğu Sannyâsis'te³² olduğu gibi keşişlerde de bu hayatı aşan bir gayedir; halbuki Kyniklerde isteklerini ve ihtiyaçlarını en *asgarî* düzeye indirmenin *azamî* derecede tatmin etmekten daha kolay olduğu kanaatidir. Aslında böyle bir tatmin imkânsızdır çünkü arzular ve ihtiyaçlar tatmin edildikçe *ad ifnitum* gelişme gösterirler. Bu sebepten ötürü onlar, eski dünyanın ahlak öğretilerinin tümünün gayesine, yani bu hayatta mümkün olan en büyük mutluluğa erişmek için en kolay ve en kısa yol olarak feragat veya el çekme yolunu takip ettiler: $\delta\theta\epsilon\nu \chi\alpha\iota \tau\acute{\omicron}\nu \text{Κυνισμ\acute{o}\nu \epsilon\iota\rho\acute{\eta}\chi\alpha\sigma\iota\nu \sigma\acute{\upsilon}\nu\tau\omicron\mu\omicron\nu \acute{\epsilon}\pi'$

31 (Yaşadığı dönemde insanlar Krates'e bir hane hamisi olarak büyük ihtiram gösteriyorlardı. Hiçbir evin kapısı ona kapalı değildi, hiçbir hane sahibinin Krates'i zamanı geldiğinde muttali kulmayacak kadar ketmedeceği bir sırnı yoktu, dolayısıyla o akrabalar arasındaki her türlü tartışmayı ve bilumum kavgaları araştırm ve çözüme kavuşturabiliirdi.)

32 (Sk. *sannyasa*, hayattan, işten güçten elni eteğini çekme; *sannyasin*, *sannyasayı* tatbik eden kimse, münzevi. *Sannyasa ashrama*; dört *ashramanın* sonuncusu. Klasik Hindu dininde hayatın dördüncü aşamasına ulaşmak amacıyla dünyayı yadsıyan çileci, ayrıca "Büyük Çileci" olarak adlandırılan Tann Şiva'ya bağlı çileciler de bu adla anılırlar. Günümüzde daha çok kapı kapı dolaşarak dilenen fakirlerin muhtelif türleri için kullanılır.)

ἀρετὴν ὁδόν (*unde et Cynismum dixere compendiosam ad virtutem viam.*³³ Diogenes Laertius, VI, 9). Kynikliğin ruhu ile riyazet yahut çileciliğin ruhu arasındaki temel farklılık çileciliğin esası olan tevazuda gayet açık biçimde ortaya çıkar fakat bu Kynikliğe o kadar yabancıdır ki gurur ve istihkar³⁴ sair her şeyden daha fazla onun temayüz ettiği şeydir:

Sapiens uno minor est Jove, dives,
Liber, honoratus, pulcher, rex denique regum.³⁵
Horatius

Beri yandan Kyniklerin hayat görüşü öz bakımından *Discours sur l'origine de l'inégalité*'de açıklandığı haliyle J. J. Rousseau'nun hayat görüşüyle de örtüşür çünkü o da bizi en yalın tabii duruma geri götürecektir ve ihtiyaçlarımızın en asgari düzeye indirilmesini mükemmel mutluluğun en güvenli yolu olarak görür. Bunun dışında Kynikler münhasıran *pratik* filozoflardır: en azından teorik felsefelerine dair herhangi bir açıklama benim bilgim dâhilinde değildir.

Stoacılar işte ameli olan (bu çerçeveyi) nazariye dönüştürerek Kyniklerden türediler. Onlar terk edilebilecek her şeyi *fiilen* terk etmenin gerekli olmadığı, mütemadiyen malı mülkü, zevki hazzı *terk edilebilir* ve tesadüfün elinde asılı olarak görmenin bizim için yeterli olduğu görüşündeydiler. Çünkü o zaman fiilen mahrum kalma nihayetinde gerçekleştiğinde ne beklenmedik bir şey ne de katlanılmayan bir yük olacaktır. Her halde her zaman her

33 (Bu yüzden onlar Kynikliği fazilete en kısa yol olarak tarif ettiler.)

34 (: *der Stolz*, tefahhur, tekebbür; *die Verachtung*, herkesi hakir görme, istihfaf.)

35 (Doğrudur ancak İupiter'den sonra gelir bilge, zengin, özgür, saygın ve güzel, ve krallann kralı.)

şeye sahip olabilir ve her şeyin tadını çıkarabiliriz, yeter ki bu nevi iyi şeylerin bir yandan değersizliği ve terk edilebilirliği fikrini, diğer yandan bunların belirsiz - muallakta ve fani - kaybedilebilir oluşlarını her zaman aklımızda tutalım. Dolayısıyla bunların hiçbirini hiçbir zaman gözümüzde lüzumundan fazla büyütmemeliyiz ve her zaman bunları terk etmeye hazır olmalıyız. Esasen bunlardan etkilenmemek için hayatını bu gibi şeyler olmaksızın da fiilen sürdürmesi gereken kimse bu suretle kalben bunları gerçekten iyi şeyler olarak gördüğünü gösterir ki eğer özlemi duyulmayacaksa bunlar bütünüyle göz önünden kaldırılması gereken şeylerdir. Buna mukabil bilge kişi bunların iyi şeyler değil daha ziyade gayet önemsiz, ἀδιάφορα,³⁶ veya en fazla προηγμένα³⁷ olduğunu bilir. Dolayısıyla bunlar kendisine sunulduğunda kabul edecek, ama eğer ait oldukları tesadüf geri isteyecek olursa en büyük kayıtsızlık veya aldırmaçlıkla her zaman bunları terk etmeye hazır olacaktır çünkü bunlar τῶν οὐχ ἑφ' ἡμῖν'dir.³⁸ Bu anlamda Epiktetos (bl. VIII) bilge kişinin gemiden karaya çıkan ve kansı veya küçük çocuğunun gösterdiği sevgiye mukabelede bulunan ama geminin kaptanı kendisini çağırır çağırmaz her zaman onları terk edip gemiye dönmeye hazır olan kimseye benzediğini söyler. Dolayısıyla Stoacılar itidal ve muhtariyet öğretisini amel yahut tatbikat tarafını ihmal ederek ve her şeyi zihni bir sürece indirgeyerek nazari bakımdan kusursuz hale getirdiler. Ve Epiktetos'un ilk bölümünde sunulanlara benzer delil (daha doğrusu safsatılar) ile hayatın (mahkûm ettikleri veya aleyhlerinde bunca söz ettikleri) bütün bu rahat ve hoş taraflarını ken-

36 (: Olması olmaması fark etmeyen; farksız; *dioforal*ın zıddı.)

37 (: Tercihe şayan. Her iki tabirle ilgili olarak bkz., E. Zeller, *Grek Felsefesi Tarihi*, age. s. 310 vd.)

38 (: Ellimizde olmayan şeyler cümlesinden.)

dilerine mubah saymışlar, (böylece 'uzak durma'yı safsayla 'keyfini çıkarma'ya dönüştürmüşler)dir.³⁹

Fakat böyle yaparak alınan her şeyin birer ihtiyaç haline geldiğini, dolayısıyla bunlardan ancak ıstırapla vazgeçebileceğini, istemenin kendisiyle oynanmasına müsaade etmeyeceğini, iptila kesp etmeksizin zevklerin tadının çıkarılamayacağını ve bir köpeğin bir kere tadını aldıktan sonra veya bir bilgenin açıklığında bir parça ete kayıtsız kalmayacağını ve istemeyle reddetmenin arasında bir orta yolun olmadığını açıklamazsız bıraktılar. Fakat her şeyin mebzul miktarda bulunduğu bir Roma sofrasında oturup tadına bakılmamış tabak bırakmadıktan sonra kalkıp sofradaki şeylerin her birinin ἀγαθά değil sadece προηγμένα⁴⁰ olduğuna dair ahkâm kesmek veya daha açık bir ifadeyle yiyip içip işret ettikten sonra bunların hiçbiri için Tannya şükretmeyip bilakis hepsine burun kıvırıp kusur bulmak ve üstelik utanıp sıkılmasızın her zaman herkesi bütün bu ziyafetten zerrece hazzetmediklerine temin etmeye çalışmakla ilkelerinin gereğini yerine getirdiklerini zannettiler. Stoacıların buldukları yol buydu; dolayısıyla onların yaptıkları aslında laf kalabalığından başka bir şey değildi, Benedictus ve Augustinus tarikatının besili keşişleri Fransisken keşişleri ve rahipleri karşısında neyse Stoacılar da Kynikler karşısında oydu. Şimdi onlar işin ameli kısmını ne kadar ihmal ettilerse nazariyatını da o denli kılı kırk yarar bir noktaya götürdüler. Burada birinci kitabın sonunda verilmiş açıklamaya birkaç münferit delil ve zeyil ilave etmek istiyorum.

Stoacıların günümüze ulaşmış, hepsi de dağınık ve düzensiz biçimde telif edilmiş olan yazılarında bizden sürekli olarak beklenen sarsılmaz sükûnet (*ataraksia*) yahut

39 (Bu safsatının günümüzde "mahrumken haram, muktedirken mubah" mugalatacılığına tebdill, yol açtığı ve açacağı sonuçlar ile ilgili olarak bkz., *Güz Düşüncesi*, (Say Yayınları, 2013) s. 88 vd.)

40 (Sırasıyla: iyi şeyler; terclhe şayan şeyler.)

itidalin nihai temelini arayacak olursak dünyanın gidişinin irademizden tamamen bağımsız, dolayısıyla başımıza gelen kötülüğün kaçınılmaz olduğu bilgisinden başka bir şey bula-mayız. Eğer doğru ve derin bir kavrayış ile isteklerimizi buna göre düzenlemişsek matem, şenlik, korku ve umut artık bizden beklenmeyecek budalalıklar olur. Bundan başka, bilhassa Arrianus'un yorumlarında gizliden gizliye, οὐχ ἔφ ἤμῖν olan (yani bize bağlı olmayan) her şeyin aynı zamanda οὐ πρὸς ἡμᾶς olduğu (yani bizi ilgilendirmediği) var sayılır. Ancak hayatın bütünü iyi şeylerinin tesadüfün elinde olduğu ve dolayısıyla tesadüfün elindeki bu gücü kullanıp bizi bun-lardan yoksun bırakmasıyla birlikte eğer mutluluğumuzu bunlara bağlamışsak mutsuz olacağımız değişmez bir ger-çek olarak kalır. Bu kem talihten kendimizi akıl melekemizi doğru kullanarak ve bu sayede bütünü bu iyi şeylerin bize ait olmadığını fakat belirsiz bir zaman için sadece ariyet olarak verildiğini görerek kurtaracağımız var sayılır; onları hiçbir zaman gerçekten kaybetmeyeceğimiz tek yol budur. Bu yüzden Seneca (*Epistola* 98) söyler: *Si, quid humanarum rerum varietas possit, cogitaverit, ante quam senserit*⁴¹ ve Diogenes Laërtius (VII, I, 87) "ἴσον δὲ ἔστι τὸ κατ' ἀρετὴν ζῆν τῷ κατ' ἐμπειρίαν τῶν φύσει συμβαινόντων ζῆν (*Secundum virtutem vivere idem est, quod secundum experi-entiam eorum, quae secundum naturam accidunt, vivere.*)"⁴² Burada Arrianus'un *Epiktetos'un Konuşmaları*'ndaki pasaj, III. Kit., 24, 84-89. bl., konuyla bilhassa ilgilidir, özellikle birinci cildin § 16'sında bu bahiste söylenilmiş olanların bir delili olarak: Τοῦτο γὰρ ἔστι τὸ αἴτιον τοῖς ἀνθρώποις πάντων τῶν κακῶν, τὸ τὰς προλήψεις τὰς κοινὰς μὴ δύνασθαι ἐφαρμόζειν ταῖς ἐπὶ μέρους ibid. IV, 1. 42. (*Haec enim causa est hominibus omnium malorum, quod antici-*

41 (Biz farkına varmazdan evvel insanlı şeylerin değişkenliğinin - kararsızlığının ne yapabileceğini düşündüğümüzde...)

42 (Faziletli rehber edlerek yaşamak tabii olarak hep olan şeyin tecrübesine göre yaşamakla aynı şeydir.)

*pationes generales rebus singularibus accommodare non possunt.*⁴³ Benzer şekilde Marcus Aurelius'daki (IV, 29) pasaj: Εἰ ξένος κόσμου ὁ μὴ γνωρίζων τὰ ἐν αὐτῷ ὄντα, οὐχ ἦττον ξένος καὶ ὁ μὴ γνωρίζων τὰ γινόμενά yani: "Eğer dünyada ne olduğunu bilmeyen bir yabancıysa, dünyada işlerin nasıl cereyan ettiğini bilmeyen kimse ondan az yabancı değildir." Seneca'nın *De Tranquillitate Animi*'sının on birinci bölümü de aynı zamanda bu görüşün eksiksiz bir açıklamasıdır. Stoacıların görüşü genel olarak bu merkezdedir: Eğer bir kimse bir müddet bu mutluluk hokkabazlığını seyretmiş ve ardından akıl melekesini kullanmışsa hem zarlarn hızlı değişimini hem karşıtlarn doğal değersizliğini derhal fark edecek ve dolayısıyla bundan böyle hareketsiz kalacaktır.

Genel olarak ele alındığında Stoacıların görüşü şu şekilde de anlatılabilir: Bizim ıstırabımız her zaman arzularımız ile dünyanın gidişatı arasındaki bir uyumsuzluktan kaynaklanır. Bu yüzden bu ikisinden birinin değişmesi, diğerine uyması lazımdır. Şimdi hadiselerin seyri ve istikameti elimizde olmadığına (οὐκ ἐφ' ἡμῖν) göre istek ve arzularımızı dünyanın gidişatına uydurmamız gerekir çünkü elimizde olan (ἐφ' ἡμῖν) sadece iradedir. İstemenin dışımızdaki dünyanın gidişatına dolayısıyla eşyanın tabiatına uygun hale getirilmesi ekseriya muğlak κατὰ φύσιν ζῆν⁴⁴ ile anlaşılır. Bkz., Arrianus, *Diss.*, II, 17, 21, 22. Seneca da bu görüşü (*Epistola* 119) açıklar: *Nihil interest, utrum non desideres, an habeas. Summa rei in utroque est eadem: non torqueberis.*⁴⁵ Keza Cicero (*Tusc.* IV, 26) şu sözlerle aynı şeyi ifade eder: *Solum habere velle, summa dementia*

43 (Çünkü küllü kavramları muayyen durumlara uyarlayamamaları insanlar için her türlü kötülüğün sebebidir.)

44 (Tablata göre yaşamak.)

45 (Bir şeyi şiddetle arzulamamız veya ona sahip olmamız nihayetinde aynı kapıya çıkar. Her iki durumda da esas mesele aynıdır, büyük ıstıraptan uzağız.)

est.⁴⁶ Benzer şekilde Artianus (*Epiktetos'un Konuşmaları*, IV, 1, 175): Οὐ γὰρ ἐκπληρώσει τῶν ἐπιθυμουμένων ἐλευθερία παρασκευάζεται, ἀλλὰ ἀνασκευῆ τῆς ἐπιθυμίας (*Non enim explendis desideriis libertas comparatur, sed tollenda cupiditate*).⁴⁷

Ritter ve Preller'in *Historia Philosophiae Graeco-Romanae*'sının § 398'inde derlenmiş olan iktibaslar yukarıda Stoacıların ömologouμένως ζῆνinden⁴⁸ söz edilen yerde söylenmiş olanların delilleri olarak görülebilir; yine aynı minvalde Seneca'nın sözü (*Ep. 31 ve Ep. 74*): *Perfecta virtus est aequalitas et tenor vitae per omnia consonans sibi*.⁴⁸ Genel olarak Stoanın ruhu Seneca'nın şu pasajında gayet açık bir şekilde ifade edilir (*Epistola, 92*): *Quid est beata vita? Securitas et perpetua tranquillitas. Hanc dabit animi magnitudo, dabit constantia bene judicati tenax*.⁴⁹ Stoacılar dair sistematik bir çalışma ahlak öğretilerinin hedefinin tıpkı içinden çıktıkları Kynikliğinki gibi kesinlikle mümkün olduğu kadar ıstırapsız ve dolayısıyla olabildiğince mutlu bir hayattan başka bir şey olmadığına herkesi ikna edecektir. Stoa ahlakının *eudaimonism*⁵⁰ özel bir türü olduğu buradan anlaşılır. O Hint, Hıristiyan hatta Platon ahlakı gibi metafizik bir eğilime, aşkın bir gayeye sahip değildir, onun kendisine gaye edindiği şey bütünüyle bu hayatta içkin ve elde edilebilirdir; bilgenin hiçbir şeyin bozamayacağı sarsılmaz sükûneti (ἀταραξία) ve ulvi mutluluğu.

46 (Bir şeye sadece sahip olmayı istemek en büyük budalalıktır.)

47 (Çünkü hakiki özgürlük istediğimiz bir şeye erişmeyerek, ama arzular baskı altına alınarak elde edilir.)

48 (Mükemmel fazilet itidal veya sükûnete ve her zaman kendisiyle uyum içinde olan bir hayat durumuna dayanır.)

49 (Mutlu hayat neye dayanır? Emin ve sarsılmaz huzura - sükûnete. Buna ruh yüceliğiyle, doğru şekilde sezilen - seçilen şeye bağlılıkta eksilmez bir sebat ve sadakatle erişilir.)

50 (Gr.: *eudaimonia*: eu- + *daimōn*: iyi bir daimona - mutlu bir alınyazısına sahip olma. En yüksek ahlaki gayenin mutluluk ve iyi yaşamak olduğunu ileri süren öğretli.)

Ne var ki daha sonraki Stoacıların, bilhassa Arrianus'un zaman zaman bu hedefi gözden kaçırdığı ve Hıristiyan, daha doğrusu, esas itibariyle doğulu ruha atfedilen ve o dönemde zaten yaygın olan gerçek bir riyazî eğilimi ele verdiği inkâr edilemez. Eğer stoacıların hedefini, bu ἀταραξία'yı daha yakından ve ciddi bir şekilde ele alıp değerlendirecek olursak onda talihin darbelerine karşı bir katılma ve duyarsızlıktan başka bir şey bulamayız. Buna hayatın kısıtlığını, zevklerin boşluğunu, mutluluğun kararsızlığını sürekli aklımızda tutarak ve ayrıca mutluluk ile mutsuzluk arasındaki farkın her ikisi ile ilgili beklentimizin bizi mutlak olarak ikna ettiğinden çok daha küçük olduğunu idrak ederek erişiriz. Mamafih bu mutlu bir durum değil fakat sadece kaçınılmaz olarak gördüğümüz ıstıraplara sükûnet içerisinde katlanmadır. Ne var ki âlicenaplık ve vakar insanların ekserisi neşeden umutsuzluğa, umutsuzluktan neşeye mütemadiyen gidip gelirken hep aynı kalarak kaçınılmaz olana sessizce ve sabırla tahammül edişte, mahzun sükûnette bulunacaktır. Dolayısıyla Stoacılığı aynı zamanda bir tür ruhi - manevi perhiz olarak da düşünebiliriz ve buna muvazi olarak nasıl ki bedenimizi rüzgârın ve havanın, mahrumiyet ve meşakkatin tesirlerine karşı katılaştırıyorsa, ruhumuzu da talihsizlik, tehlike, kayıp, haksızlık, kötülük, kin, hıyanet, tekebbür ve insanların budalalıklarına karşı hissizleştirmemiz gerekir.

Bundan başka Stoacıların χαθῆχονταςına, Cicero'nun *officia* diye Latinceye aktardığı, kabaca memuriyet, ya da yapılması hal yahut vaziyetin icabı olan şey demek olan; İngilizlerin *incumbencies*, İtalyanların *quel che tocca a me di fare, o di lasciare* dediği ve dolayısıyla genel olarak aklı başında bir kimse için yapılması uygun düşen şeye işaret etmek gerekir. Bkz., Diogenes Laertius, VII, 1, 109. Nihayet Stoacıların *tümteanncılığı*, her ne kadar Arrianus'un teşvik ve tavsiyelerinin birçoğu ile mutlak manada uyuşmaz ise de,

Seneca tarafından gayet sarıh bir şekilde ifade edilmiştir: *Quid est Deus? Mens universi. Quid est Deus? Quod vides totum, et quod non vides totum. Sic demum magnitudo sua illi redditur, qua nihil majus excogitari potest: si solus est omnia, opus suum et extra et intra tenet. (Quaestiones Naturales, I, praefatio, 12.)*⁵¹

51 (Nedir Tann? Evrenin Ruhü. Nedir Tann? Gördüğünüz ve görmediğiniz her şey. Onun yüceliğı ancak böyle teslim edilir ve bundan daha büyük bir şey tasavvur edilemez. Eğer o tek başına her şeye o zaman o eserini kucaklar ve ona nüfuz eder.)

§ 7 Yeni-Platoncular

Yeni-Platoncuları okumak çok sabır gerektirir çünkü hemen hepsi biçim ve üsluptan yoksundur. Yine de bu bakımdan Porphyrius geri kalanlardan çok daha iyidir çünkü açık ve tutarlı bir üslupla yazan tek odur, dolayısıyla onu istikrah hissi duymaksızın okuyabiliriz.

Buna karşılık en kötüsü *De mysteriis Aegyptiorum* kitabıyla İamblikhos'dur; galiz hurafelerle ve kaba saba cin şeytan hikâyeleriyle doludur ve aynı zamanda bağınaz ve dediğim dediktir. Sihir ve büyücülükle ilgili farklı ve bir bakıma batını bir görüşe sahip olduğu doğrudur, ancak bu bahisteki açıklamaları sığ ve ehemmiyetsizdir. Genel olarak o ikinci sınıf ve sıkıcı bir yazardır, ve dar kafalı, aksi, son derece hurafeci, karmaşık ve müphemdir. Dersini verdiği şeyin kendi düşünmesinin ürünü olmadığı, çoğu zaman ancak yan yana anlaşılmış ama daha büyük bir dik başlılıkla öne sürülmüş başkalarının dogmalarından ibaret olduğu açıkça görülür; ve bu sebepten ötürü çelişkilerle doludur. Fakat sözü edilen kitabın şimdi İamblikhos'a ait olmadığı söylenmektedir ve kayıp eserlerinden Stobaios tarafından korunmuş ve Yeni-Platoncu okulun birçok güzel düşüncesini içerdikleri için kıyas kabul etmez derecede *De mysteriis* kitabından daha iyi olan uzun iktibasları okuduğum zaman ben de bu görüşü kabule meylettim.

Aynı şekilde Proklos da sığ, geveze, yavan bir konuşmacıdır. Platon'un *Alkibiades*'i üzerine yorumu—ki Platon'un en kötü diyaloglarından birdir ve sahlı olmaması ihtimal

dahilindedir—dünyadaki en uzun ve sıkıcı gevezeliktir. Çünkü Platon'un her sözü, hatta en önemsizi, anlamsız üzerine sonu gelmez bir konuşmaya ve derin bir anlam araştırmasına girişilir. Öyle ki Platon'un mecazen ve kinaye kabilinden söylediği şey asıl anlamında ve lafzen alınır ve her şey saptırılıp hurafe ve teozofi¹ içerisine dâhil edilir. Ancak yine de bu kitabın ikinci yansında bazı güzel fikirlere tesadüf edildiği inkâr edilmez; bunlar elbette Proklos'un kendisinden ziyade okula ait fikirler olabilir. Nitekim burada *fasciculus primus partis primae* sonucuna varan fevkalade önemli bir önerme ile karşılaşırız: αἱ τῶν ψυχῶν ἐφέσεις τὰ μέγιστα οὐντελοῦσι πρὸς τοὺς βίους, καὶ οὐ πλαττομένοις ἔξωθεν εἰοίκαμεν, ἀλλ' ἐφ' ἑαντῶν προβάλλομεν τὰς αἰρέσεις, καθ' ἃς διαζῶμεν (*animorum appetitus (ante hanc vitam concepti) plurimam vim habent in vitas eligendas, nec extrinsecus fictis similes sumus, sed nostra sponte facimus electiones, secundum*

1 (Theosophisch: Yeni-Platoncular bir tarafa bırakılacak olursa bir tabir (theo+sophia → theosophos: tannsal meselelerde bilgi sahibi, bilge) olarak batı dillerinde yaygın kullanımı ancak on yedinci yüzyılın ortalarına kadar geri gider. Mevcut dinlerin üzerinde evrensel bir inanç sistemi oluşturmayı gaye edinen bir akım olarak, bizzat kurucularından birinin ifadesiyle (H. P. Blavatsky), "insan düşünen bir varlık olalı beri" tarihin çeşitli dönemlerinde dünyanın muhtelif yerlerinde "seçkin bir azınlık tarafından talim ve tatbik edildiği şekliyle bütün dünya dinleri ve felsefelerinin özünü ve temelini" bir araya getirmeyi ve bu yolla insandaki "gizil tannsal güçleri geliştirerek" evrimini tamamlamasına önayak olmayı hedefler. Bu hüviyetliyle hareket gerek bizatihi önderlerinin çalkantılı hayatları, gerek ortaya atılan iddialar ve gerçekleştirilen uygulamalarla 19. ve 20. yüzyıllarda derin ve hararetili tartışmaların göbeğinde yer almış ve tabii mecraında kendiliğinden değil de mevcut dini sistemlerin sağlığını bozmaya dönük belli mahfillerde tasarlanmış zorlama bir hareket olarak sık sık 'tertip' suçlamalarına muhatap olmuştur. Fakat asıl önemlisi hareket çerçevesinde yapılan yayınlarla doğu öğretileri 'vulgarize' edilmiş, yüzyıllar boyu erbabi arasında karakter sağlamlığı sübuta ermiş olanlara birtakım hususi yollarla intikal ettirilen öğretilerin son kırıntıları ifşa edilmiş ve böylece bunların da mecraından saptırılmalannın yolu açılmıştır.)

quas deinde vitas transigimus).² Kuşkusuz bunun kökü Platon'dadır, ama aynı zamanda Kant'ın düşünülür karakter³ öğretisine de yaklaşır. Bu ferdi iradenin özgürlüğüne dair sığ ve dar öğretilerin çok üzerindedir. Bu özgürlük ferdi iradenin her zaman şunu yapabileceği gibi (isterse) bunu da yapabileceğini öngörür. Hatta günümüzde kafalannın geri planında hep kateşizm⁴ olan felsefe profesörlerimizin düşünceleri de bu tür öğretilerin etkisi altındadır. Kendi hesaplarına Augustinus ve Luther takdiri ilahi⁵ öğretisi ile bu güçlükten bir yolunu bulup kurtulmuştu. Bu sofuluğun baskın olduğu zamanlar için idare eden bir çözümdü, çünkü insanlar eğer Tanrı hoşnut olacaksa Tanrı adına şeytana gitmeye hazırdı. Fakat zamanımızda sığınak ancak iradenin kendiliğinden mevcudiyeti ya da zatıyla kaimliğinde⁶ bulunabilir ve Proklos'un yaptığı gibi οὐ πλαττομένοις ἔξωθεν εὐοικαμεῖν⁷ kabul edilmesi gerekir.

Son olarak Yeni-Platoncuların en önemlisi, Plotinos hakkında bir hüküm vermek ziyadesiyle güçtür; *Enneadlar*'ın her biri birbirinden fevkalade farklı değer ve muhtevaya sahiptir; dördüncüsü herhalde en harikuladesidir. Mamafih onda da takdim ve üslup büyük ölçüde berbattır. Düşüncelerindeki tertipsizlik önceden düşünülmemişliğin, akla geldikleri gibi gelişigüzel yazılmışlığın bir sonucudur. Kaleme aldığı hayat hikâyesinde Porphyrius, Plotinos'un giriştiği işteki dikkatsiz ve kusurlu üsluptan söz eder. Bu yüzden onun sözü lüzumsuz yere ve bıktırarak derecede uzatışı ve kafa karışıklığı bütün sabrımızı kaybettirir ve biz

2 (Nefislerin arzulan (doğumlarından önce) hayat yollarının şekillenmesine en fazla katkıda bulunur ve sanki dışarıdan şekillendirilmiş gibi görünmeyiz fakat hayatımıza yön veren kararları kendi dışımızda buluruz.)

3 (: intelligibeln Charakter.)

4 (: *Katechismus*: soru cevap yöntemiyle hazırlanmış dini bilgiler kitabı.)

5 (: *Gnadenwahl*: ya da lütfu ilahi ile seçilme.)

6 (: *Aseitât*: L. *aseitas* → *a* (den) + *se* (kendisi).)

7 (Dışarıdan şekillendirilmişiz gibi görünmüyoruz.)

böyle bir kitabın nasıl olup da nesilden nesile aktarılmış olabildiğine şaşırırız. Çoğu zaman bir kürsü vaizinin üslubuyla konuşur ve nasıl ki bu sonuncusu İncil'i vazederse o da Platon'un öğretilerini beyan ve izah eder. Ama aynı zamanda Platon'un mesel veya yarı mecaz yoluyla söylediği bir şeyi o yalınkat nesir ciddiliğine büründürür. Saatlerce aynı fikri kendinden hiçbir şey katmaksızın geveleyip durur. Burada ispat etmeksizin ifşa eden birisi gibi ilerler; ve böylece kitap boyunca *ex tripode* konuşur ve şeyleri herhangi bir temel sunmayı üstlenmeksizin olduğunu hayal ettiği gibi anlatır. Mamafih eserlerinde büyük, mühim ve derin hakikatler bulunur, bunlar kesinlikle kendisinin anladığı şeylerdir, çünkü o hiçbir surette derin kavrayıştan yoksun biri değildir. Bu sebepten ötürü o baştan sona okunmayı hak eder ve bunun için gerekli sabrı göstereni de zengin biçimde ödüllendirir.

Plotinos'un birbirini nakzeden bu kendine mahsus özelliklerinin izahını ben hem onun hem Yeni-Platoncuların kelimenin gerçek anlamında filozof, birer özgün düşünür olmamalarında bulurum. Tam tersine onların açıkladıkları şeyler başkalarının öğretileridir. Onlar başkalarından devraldıkları bu öğretileri çoğu durumda çok iyi hazmedip özümsemişlerdir. Onların Grek felsefesine giydirmeye çalıştıkları Hint-Mısır bilgeliğidir ve bunun için münasip bağlayıcı bir bağ, bir nakil vasıtası veya bir *menstruum* olarak Platon felsefesini, bilhassa onun sırlara ve sırrılığa meyyal ve müsait tarafını kullanırlar. Plotinos'un her şeyin birliği öğretisinin tümü Yeni-Platoncu dogmaların öncelikle ve inkâr edilmez biçimde Mısır yoluyla bu Hint menşesine tanıklık eder ve biz bunun dördüncü Ennead'da hayranlık uyandıran bir tarzda sunulduğunu görürüz.

Birinci kitabının ilk bölümü, *περὶ οὐσίας ψυχῆς*,⁸ aslında bir olan ve ancak maddi dünya sebebiyle parçalanıp

8 (Ruhun esas tablatı üzerine.)

tekessüre uğrayan bir ψυχή ye dair bütûn felsefesinin temel öğretisini gayet kısa bir şekilde verir. Dördüncü Ennead'ın sekizinci kitabı bilhassa dikkate değerdir. Burada bu ψυχή nin bir günahkâr çabalayışla bu kesret haline nasıl düştüğü izah edilir; buna bağlı olarak o iki kat, yani hem dünyaya inmiş olduğundan hem de burada günahkâr fiilleri irtikâp ettiğinden ötürü suçludur. İlk günahının cezasını genel olarak geçici var oluşla; daha az önemli olan ikincisinin bedelini ise *metempsychosis* veya ruhlann göçü aracılığıyla öder (c. 5). Bu aşikâr ki Hıristiyanların ilk (asli) günah ve özel günahı ile aynı fikirdir. Fakat bütûn kitapların içinde en ziyade okunmaya değer olanı dokuzuncu kitaptır. Burada c. 3'te εἰ πᾶσαι αἱ ψυχαὶ μία⁹, bu dünya ruhunun birliğinden hareketle başka şeylerin yanı sıra, canlı manyetizmasının harikuladelikleri, bilhassa şimdi bile karşılaşılan, uyurgezerin en uzak mesafeden sessizce telaffuz edilen bir sözcüğü işitmesi izah edilir. Kuşkusuz bu onunla temas halinde olan bir dizi kişiyle sağlanmalıdır.

Plotinos ile birlikte belki de Batı felsefe tarihinde doğuda o dönemde bile uzun zamandır yaygın olan idealizm ilk defa ortaya çıkar, çünkü o ruhun sonsuzluktan zamana adım atarak dünyayı vücuda getirdiğini öğretiyordu (*Enneadlar*, III, lib., VII, c. 10) ve beraberinde şu açıklama vardı: οὐ γάρ τις αὐτοῦ τοῦδε τοῦ παντος τόπος, ἢ ψυχή (*neque est alter hujus universi locus quam anima*)¹⁰, hatta zamanın ideallığı şu sözlerle sarahaten ifade edilir: δεῖ δὲ οὐκ ἔξωθεν τῆς ψυχῆς λαμβάνειν τὸν χρόνον, ὥσπερ οὐδὲ τὸν αἰῶνα ἐκεῖ ἔξω τοῦ ὄντος (*oportet autem nequaquam extra animam tempus accipere*).¹¹ Bu ἐκεῖ (bundan sonraki hayat) ἐνθάδενin (bu hayatın) zıddıdır ve onun hayli aşına olduğu bir kavramdır. O bunu κόσμος νοητός ve κόσμος

9 (Bütûn ruhlann bir olup olmadığı.)

10 (Çünkü bu evren için ruh(veya akıl)dan başka bir yer yoktur.)

11 (Ruh (veya akıl)ın dışında zamanı kabul etmemeliyiz.)

αἰσθητός, *mundus intelligibilis et sensibilis*¹² ve ayrıca τὰ ἄνω καὶ τὰ κάτω¹³ ile daha tam izah eder. Zamanın ideallığı için 11. ve 12. bölümlerde hayli güzel açıklamalar verilir. Zamanla kayıtlı ve sınırlı halimizle olmamız gerekeni ve olabileceğimizi olmadığımız yolundaki güzel açıklama da bununla irtibatlıdır. O nedenle gelecekte her zaman daha iyi şeyler umar ve eksikliklerimizin noksanlıklarımızın tamamlanmasını bekleriz; ve buradan gelecek ve onun şartı yani zaman ortaya çıkar (c. 2 et c. 3). Öğretinin Hint menşeinin bir başka delili İamblikhos'un ruh göçü öğretisine dair yaptığı açıklamada ve ayrıca onun doğum ve ölüm bağlarından nihai özgürlük ve kurtuluş öğretisi (sect. 5, c. 6) ile sunulur, ψυχῆς κάθαρσις, καὶ τελείωσις, καὶ ἡ ἀπὸ τῆς γενέσεως ἀπαλλαγὴ ve (c. 12) τὸ ἐν ταῖς θυσίαις πῦρ ἡμᾶς ἀπολύει τῶν τῆς γενέσεως δεσμῶν;¹⁴ bütün Hint din kitaplarında ifade edilmiş ve İngilizcede *final emancipation* veya kurtuluş¹⁵ diye dile getirilmiş olan vaadin arkasında yatan budur. Nihayet buna ilave olarak (op., cit., sect. 7, c. 2) yaratıcı bir Tanrıyı lotus üzerinde oturur gösteren Mısır sembolünün açıklamasını buluruz. Bu açık ki Vişnu'nun göbeğinden fıskıran lotus tomurcuğu üzerine oturan dünya-yaratan Brahma'dır. Bu birçok yerde, mesela Langles, *Monuments de l'Hindoustan*, c. I, s. 175; Coleman, *Mythology of the Hindus*, Levha 5'de ve başka yerlerde böyle gösterilir. Bu simge Mısır dininin Hint menşesine dair kesin bir delil olarak fevkalade önemlidir; Porphyrius'un, *De abstinentia*, lib. II'de Mısır'da ineğin kutsal olduğu ve kimsenin onu boğazlamasına izin verilmediği yolunda verdiği izahat da benzer bakımdan aynı önemi haizdir. Porphyrius kaleme aldığı Plotinos'un hayat

12 (: Duyulur ve düşünülür dünya: alem-i mâkulat ve mahsûsat.)

13 (: Orada yukarıda ve burada aşağıda.)

14 (Ruhun arınması ve kemale ermesi ve oluştan kurtulması; ...kurbanda ateş bizi oluşun zincirlerinden kurtarır.)

15 (: Halas, necat.)

hikâyesinde Ammonius Saccus'un birkaç yıl talebesi olduktan sonra Plotinos'un Gordianus'un ordusuyla birlikte İran ve Hindistan'a gitmek istediğini fakat imparatorun yenilip ölmesinin kendisini bu tasarıdan alıkoyduğunu anlatır. Bu hadise bile Ammonius'un öğretisinin kökeninin Hindistan ve Plotinos'un da onu kaynağından daha saf olarak almak niyetinde olduğunu gösterir. Aynı Porphyrius geride her ne kadar Platoncu bir psikoloji ile süslenmişse de Hindistan ruhunun her tarafından sızdığı tafsilatlı bir ruh göçü öğretisi bıraktı. Bu Stobaios'un *Eclogues*'inin lib. I, c. 52, § 54'te bulunur.

8 Gnostikler¹

Kabalacı² ve Gnostik felsefelerin kurucuları tektanncılığı sağlam ve kararlı bir şekilde ön planda tutma azmindeki Yahudiler ve Hıristiyanlardır. Bunlar dünyanın kadiri mutlak, hudutsuzca iyi ve makul bir varlık tarafından vücuda

1 (Gr. *Gnosis*: bilgi; yüksek dini ve felsefi hakikatleri ihtiva eden batını - İrfanı bilgi; *gnostikoi*: bu bilgiye sahip olanlar. MS I-III. yüzyıllardaki dini akımları - düşünce okullarını tasvir etmek üzere yakınçağdan itibaren kullanılmaya başlanan ortak tabir. Bu tabir altında temel unsurlarını Grek felsefesi ve mitolojisi, Hıristiyan ve Yahudi teolojisi, Mısır ve Keldani hikemiyatının oluşturduğu, hatta İskenderiye'de ikinci ve üçüncü yüzyıllarda faal olduğu bilinen Buda dininin keşifleri sebebiyle Hint dünyasının da bir ölçüde içine sızdığı söylenebilecek 'halita' yahut bir tür "tefik-i metalib" toplanmaya çalışılır. (Bununla beraber bazı uzmanlar Gnostiklerin semavi kurucusundan, bu meyanda bilhassa Tekvin 4: 25'e atıfla Şit peygamberin etrafında teşekkül etmiş tanrısal kökene sahip bir seçkinler zümresinden söz ederler. Bunlar dünya ruhu Demlourgos ve onun arkhonlarının bütün boyun eğdirme çabalarına rağmen insanların kurtuluşu için çalışırlar.) Çok değişik kökenlerden teşekkül etmiş olmakla beraber bilhassa ruh ve maddeyi mutlak karşıtık olarak gören köklü bir ikicilik Gnostiklerin ortak umdelerindedir. Dolayısıyla aşağıdakiler bir bakıma bunun doğal sonucu olarak görülebilir: Mükemmel tamlik ve doluluk hali içindeki tanrısal dünya bizzat *pleromanın* içindeki bir "kaza" (bu aeonların sonuncusu olan Sophia'nın işlediği bir hatadır) sebebiyle hükümrani Demlourgos olan bu boş ve nakıs dünyaya yol açmıştır. Madde ışıktan yoksun karanlık bir dünya, bir mahpesdir. Onun küçük bir yansıması (*mikrokosmos*) olarak beden de insan için bir hapishanedir. 'Ben' diye kendisini tefrik etmezden evvelki özü itibarıyla insan tanrısal bir varlıktır. Cennetten kovulma insanın gerçek varlığına bütünüyle yabancı bir dünyaya fırlatılmasına yol açmıştır. İnsan bir tür iç işima - tulu yoluyla kökeninin (*plöröma*) ve ulvi kaderinin farkına varır. Lakin bu akıl melekesinin yardımıyla olmadığı için felsefi aydınlanmadan, bir zaman dilimi içinde cereyan etmediği ve kutsal metinler aracılığıyla aktarılmadığı için dini vahiyden farklıdır.)

2 (İbr.: *Kblh*, gelenek, dilden dile aktarılagelen (bilgi). On ikinci yüzyılda güney Fransa'da ve on üçüncü yüzyılda kuzey İspanya'da ortaya çıkmış olan Yahudi mistisizmi genel olarak *kabalacılık* başlığı altında toplanır. /..

getirilmesi ile bu aynı dünyanın kasvetli ve kusurlu vaziyeti arasındaki bariz çelişkiyi ortadan kaldırmayı hedefleyen girişimlerdir. Bu sebepten ötürü onlar dünya ile dünya-sebebi arasına bir dizi ara - mutavassıt varlık koyarlar; bunların kusurları sebebiyle bir tereddidi vuku bulmuş ve dünya ilk kez böyle teşekkül etmiştir. Ve dolayısıyla onlar

../. *Kabalanın Tanrının genel olarak yaratılmış olanlarla ve özel olarak insanlarla ilişkisine dair sistematik spekülasyonlardan ve Kutsal Metinler üzerine gizli anlam katmanları bulan yeni yorum biçimleriyle geliştiği söylenir. Mamefiş gelenekte Âdem ve Musa peygambere indirilmiş ve yazılı olmayan vahyin Tanrıya dolaysız yaklaşmanın yolunu gösteren gizli bilgisini taşıdığına inanılır. Kabala içerisinde merkezi ve önemli bir yer tutan *Zohar Kitabı* 1280 civarında Moses de Leon tarafından kaleme alınmış olmakla beraber Yohannan ben Zakkay'a atfedilir. De Leon'a göre Tanrı hem aşkın hem içkindir. Bir yaratıcı olarak o yaratılmış dünyadan ayırır ve tabii güçlere tabi değildir. Ama aynı zamanda her yerde mevcuttur ve *Şekinah* formunda, aşkın olanın müennes, dünyevi bir tezahürü olarak ulaşılabilir. Daha sonra Kabalacılar bu öğretiyi biraz daha sarahate kavuşturduklar ve Tanrıyı birbirinden tamamen farklı iki veçhisiyle tasavvur ettiler. Bunlardan biri, *En Sof* (Sınırsız) bilinemez, erişilemez, saklı olandı, diğeri *Şekinah*, insanların dolaysız olarak tecrübe ettikleri tansal bir tecelli idi. Bu iki veçhe *Sefirot*, yani *En Sof*'tan farklı fakat aşkın olandan tansal ışımaya aydınlanan manevi sudurlar aracılığıyla birbirine bağlıdır. Yaratılış 10 kutsal sayısını (*Sefirot*) ve İbrani alfabesinin yirmi iki harfini içeren bir süreçtir. Bu sayılarla harflerin toplamı da "gizli bilgeliğin otuz iki yolu" oluşturur. *En Sof*'un özü insanların sakın olduğu dünyada *Sefirot* aracılığıyla kendisini görünür kılar. Aşağıdaki dünya yukarıdakının görünür bir temsili olduğu için dünyadaki fenomenler tansal doğayı sergilerler.*

Kabalacılara göre Tekvin kitabının girişinde anlatılan Âdem'in günahından önce bugünkü maddi dünya yoktu. O zaman *Sefirot* birbirleriyle tam bir uyum içerisinde hareket ediyordu. Âdem ilk günahı işledikten sonra maddi bir şekle büründü ve *Sefirot*'un birbirinden farklı erl ve dişil veçheleri yaratıldı. Bozulan uyumu geri getirmek o zamandan beri insanın vazifesi oldu. İnsanlar bunu dini merasimler ve ahlaki faaliyetlerle gerçekleştirirler. Buna göre her sahîh salim amel Âdem'in günahının etkisini tersine çevirir ve Tanrı'nın *Sefirot*'un en yüksek seviyesinde temsil edilen veçhelerinin yeniden birleşmesine ve insanlarla bir bütün olarak *Sefirot* arasındaki ilişkinin yeniden tesis edilmesine vesile olarak Tanrı'nın hoşnutluğuna katkıda bulunur.

Düşünürün saplantı derecesine varan, "Bunlar dünyanın kadiri mutlak, hudutsuzca iyi ve makul bir varlık tarafından vücuda getirilmesi ile bu aynı dünyanın kasvetli ve kusurlu vaziyeti arasındaki bariz çelişkiyi ortadan kaldırmayı hedefleyen girişimlerdir" kanaatli maalesef kendi elleriyle kendisini öğrenilecek şeyleri öğrenme ve böylece bir ölümlü olarak ufkunu olabildiğince genişletme imkânından mahrum bırakmasına yol açmıştır. Daha önce de ifade edildiği üzere bunda düşünürün durduğu yerin biraz da girdiği fikri münakaşa ve mübarezeler ile bunlara bağlı saflaşmalar sonucunda tayin edilmiş olmasının payı vardır.)

kusuru deyiş yerindeyse kadiri mutlakın omuzlarından alıp onun vekillerinin omuzlarına yüklerler. Kuşkusuz bu yol daha evvel insanın düşüşü mitosuyla zaten önerilmişti ve bu genel olarak Yahudiliğin en yüksek noktası olarak kabul edilir. Buna göre Gnostikler için bu varlıklar πλήρωμα, aionlar, ὕλη, demiourgos ve benzeridir. Bu dizi her bir Gnostığın akliselimine göre uzun veya kısa tutuluyordu.

Bütün bu hareket tarzı fizyolojik filozofların insanda maddi ve gayri maddi bir cevherin mefruz münasebeti ve mütekabil tesiri ile ortaya çıkan tenakuzu hafifletmek için araya sinir sıvısı, sinir esiri, canlı ruhlar ve benzeri gibi ara özlere yerleştirmeye çalışmalarına benzer bir iştir. Her ikisi de ortadan kaldıramadığı şeyin üzerini örter.

§ 9 Scotus Erigena

Bu kayda değer adam kendi başına fark edip gördüğü doğru ile erken yaşlarda telkinle yerleştirilen bir mahalle mahsus dogmalar arasındaki mücadelenin ilginç manzarasını sunar. Bu dogmalar her türlü kuşkunun veya her halde her türlü doğrudan saldırının uzağında, soylu bir tabiatın bunlardan kaynaklanan uyumsuzluğu bir ölçüde uyumlu hale getirme çabasıyla yan yana gelişir. Bu elbette ancak bu dogmaları eğip bükmeyle ve icabı halinde tahrif etmekle yapılabilir. Bu iş *nolentes volentes* bunlar onun bizzat fark ettiği doğruya uyuncaya kadar devam eder. Böyle bir doğru baskın ilke olarak kalır, fakat tuhaf ve hatta hantal bir kılık içerisinde dolaşmaya zorlanır. Büyük eseri *De divisione naturae*'da, Erigena bu usülü her yerde başıyla nasıl uygulayacağını bilir, öyle ki bunca çabanın sonunda ürkütücü cehennem azapları ile birlikte kötülük ve günahın kökeni açıklamasını bulmuş olur. Fakat bu usül tam burada ve haddizatında Yahudi tektanrıcılığının bir sonucu olan iyimserlikte suya düşer. Beşinci kitapta o her şeyin Tanrı'ya geri dönüşünü ve bütün insanların hatta tüm tabiatın metafizik birliği ve bölünmezliğini öğretir. Soru burada ortaya çıkar: günah nerede kalır? O Tanrı ile olamaz. Tehditlere konu edilen bütün o bitip tükenmez azaplarıyla cehennem nerededir? Kim gidecektir oraya? İnsanlar ve esasen insanların tamamı kurtulur. Burada doğma başa çıkılmaz haldedir. Erigena safi sözlerden ibaret olduğu ortaya çıkan uzun ve bezdirici safsatalarla sefil biçimde yalpalalar durur.

Nihayetinde çelişkilere düşer ve saçmalıklara sarılmak zorunda kalır, günahın kökeni ile ilgili soru kaçınılmaz olarak ortaya çıktığında bilhassa bu böyledir. Fakat böyle bir köken ne Tanrı'da ne de onun tarafından yaratılmış olan iradede bulunabilir, çünkü böyle bir durumda Tanrı günahın müsebbibi olacaktır; o bunun mükemmelen farkındadır (bkz., 1681 tarihli Oxford *editio princeps* s. 287). Bu yüzden saçmalık ve tutarsızlıklara sürüklenir, çünkü günahın ne bir sebebi ne de bir faili vardır: *malum incausale est ... penitus incausale et insubstantiale est!*¹ ibid.

Bu çarpıklıkların daha derin sebebi insanlığın ve dünyanın kurtuluşu öğretisidir. Bu aşikâr ki Hint kökenli bir öğretilerdir ve zaten dünyanın bizzat kökeninde (Budacıların Samsara dedikleri) kötülüğün bulunduğunu vazeden Hint öğretisini daha başından kabul eder; bir başka söyleyişle o Brahma'nın günahkâr bir eylemidir. Keza biz de bu Brahma'yız, çünkü Hint mitologyası her yerde sarıh ve beraktır. Buna karşılık Hıristiyanlıkta dünyanın kurtarılması öğretisinin Yahudi *tanrıçılığın* üzerine aşılması gerekiyordu; burada Tanrı sadece dünyayı yaratmaz fakat daha sonra onu kusursuz bulur: πάντα καλὰ λίαν. *Hinc illae lacrimae.*² Erigena'nın tam olarak farkında olduğu güçlükler buradan kaynaklanır, mamafih o kendi zamanında bu kötülüğün kökenine saldırmaya cesaret edememiştir. Fakat o Hintlilere özgü ılımlılığa sahiptir; Hıristiyanlığın öngördüğü ezeli lanet ve cezayı reddeder. Akıllı, canlı, nebat ve cemad bütün varlıklar zorunlu tabii deveran ile özlere göre ebedi saadete ulaşacaklardır, çünkü onlar ezeli iyilikten gelmişlerdir. Fakat Tanrı ile tam birlik, *Deificatio* ancak azizler ve salihler için mümkündür. Geri kalanlar için Erigena kötülüğün kökeni sebebiyle kendisini içinde bulduğu büyük sıkıntı ve rahatsızlığı saklamayacak kadar dürüsttür. O bunu

1 (Günah sebepsizdir ... o bütününüyle sebepsiz ve asılsızdır.)

2 (Her şey çok iyiydi. Bu gözyaşları da o yüzden.)

beşinci kitabın yukarıda sözü edilen pasajında açıkça ortaya koyar. Aslında kötülüğün kökeni meselesi tanrıcılığın ve tüm tanrıcılığın çarpıp parçalandığı kayadır çünkü bunların ikisi de iyimserliği tazammun eder.

Şimdi korkutucu büyüklükleriyle kötülük ve günah itiraz edilemez olup ispat ve ikna yoluyla ortadan kaldırılamazlar; ve haddizatında günah için korkutucu azaplar ancak ilkinin miktarını artırır. Şimdi bütün bunlar ya kendisi bir Tanrı olan veya bir Tanrının iyi niyetli eseri olan bir dünyaya nereden gelmektedir? Eğer tüm tanrıcılığın tanrı muhalifleri ona karşı: "Ne! Şimdi bütün bu günahkâr, korkunç ve iğrenç varlıkların Tanrı mı olması gerekecek?" diye feryat edecek olursa tüm tanrıcular da o zaman: "Neden olmasın? bütün bu günahkâr, korkunç ve iğrenç varlıkların bir Tanrı tarafından *de gaiete de coeur*³ yaratılmış olduğu kabul ediliyor ya" diye cevap verebilirler.

Erigena'yı bize ulaştıran bir başka eserinde, yani *De praedestinatione* isimli kitapta da aynı güçlük içerisinde buluruz. Mamafih bu kitap *De divisione naturae*'nin çok altındadır ve o burada da bir filozof değil bir ilahiyatçı gibi görünür. Bu sebepten ötürü burada yine o nihayetinde Hıristiyanlığın Yahudilik üzerine aşılmasından kaynaklanan çelişkilerle acınacak bir şekilde uğraşır durur. Fakat onun bu doğrultudaki çabaları sözü edilen çelişkilerin olsa olsa daha da açık bir şekilde görülmesine neden olur. Tanrının istisnasız her şeyi yarattığı söylenir; bu değişmez; "dolayısıyla günahkârlık ve kötülük de buna dahildir". Bu kaçınılmaz sonucun ortadan kaldırılması gerekir ve Erigena bunun için berbat bahaneler üretmek ve kılı kırk yarmak zorunda olduğunu görür. Çünkü kötülük ve günahkârlığın var olmadığı söylenir; dolayısıyla bunlar yok sayılır, hatta iblis bile böyledir! Aksi halde özgür irade kınanacaktır; dolayısıyla bu iradeyi Tanrı yaratmıştır, bu doğrudur, fakat

3 (: Tam bir keyflikle.)

o onu özgür yaratmıştır. Bu sebepten ötürü o onun daha sonra ne yapmaya karar vereceği ile ilgilenmez; çünkü o özgürdü, bir başka deyişle, o isterse bunu, isterse şunu yapabilirdi ve dolayısıyla iyi de kötü de olabilirdi. Harikulade! Fakat gerçek şu ki özgür ve yaratılmış olmak birbirini karşılıklı olarak dışlayan ve bu sebepten ötürü çelişkili olan niteliklerdir. O nedenledir ki Tanrı varlıkları yarattı ve aynı zamanda özgür irade verdi iddiası aslında onları yarattı ve aynı zamanda yaratmadı demeye varır. Çünkü *operari sequitur esse*, bir başka deyişle, herhangi bir mümkün varlığın tesirleri veya fiilleri asla onun tabiatının ve teşekkülünün neticesinden başka bir şey olamaz ve onun tabiatı ancak böyle fiillerde bilinir.

Burada talep edilen anlamda özgür olmak için bir varlığın kendine ait bir tabiata sahip olmaması lazımdı; başka bir ifadeyle onun *hiç var olmaması* gerekirdi ve buna göre aynı zamanda hem var olması hem var olmaması gerekirdi. Çünkü *var olanın bir şey olması* gerekir; bir özü olmayan varlık tasavvur dahi edilemez. Bir varlık eğer *yaratılmışsa, teşekkülü* neyse veya nasılsa ona göre yaratılır ve eğer kötü *teşekkül etmişse* kötü yaratılır,⁴ ve eğer kötü işlerse, bir başka ifadeyle, etkileri kötü ise *kötü teşekkül* eder. Dolayısıyla dünyanın da en az bir o kadar inkâr edilemez olan onun kötülüğünün de suçu her zaman dünyanın vücudunda getiricisinin omuzlarına geri döner ve tıpkı kendisinden önce Augustinus gibi Scotus Erigena da yaratıcıyı temize çıkarmak için kendisini tüketir.

Buna mukabil eğer bir varlık ahlaken *özgür* olacaksa o yaratılamaz, onun kendiliğinden meydana gelmiş olması gerekir, bir başka ifadeyle, onun kendi asli gücü ve mutlak kudreti sayesinde var olan asli bir şey olması gerekir; ve o kendi dışında başka bir şeye bağlanamaz. O halde onun var-

4 (Sırasıyla: *geschaffen*; *beschaffen* → *schaffen*: vücuda getirmek, varlığa çıkarmak.)

lığı kendi yaratma edimidir ve bu edim kendisini zamanda açar ve yayar, bu varlığın mukarrer karakterini veya teşek-külünü temelli olarak ele verir. Ne var ki böyle bir karakter veya tabiat onun kendi eseridir ve dolayısıyla bu karakterden tezahür eden şeylerin tümünün sorumluluğu bu varlığın kendisine dayanır. Şimdi eğer bir varlık eylemlerinden *sorumlu* ve eğer bu eylemler *izah edilebilir* olacaksa, onun *özgür* olması gerekir. Bu sebepten ötürü iradenin özgürlüğü kesinlikle vicdanımızın talep ettiği sorumluluk ve isnat kabiliyetinin tabii sonucudur; fakat bunun da tabii sonucu iradenin kendisinin asli bir şey olduğudur. Dolayısıyla sadece eylemler değil fakat aynı zamanda insanın varlığı ve özü de kendi eseridir. Bütün bunlarla ilgili olarak burada "İrade Özgürlüğü Üzerine" başlıklı denememe atıfta bulunuyorum, burada bu meselenin enine boyuna ele alınıp inkâr ve itiraza mahal bırakmaz tarzda tartışıldığı görülecektir. Bu sebepten ötürü felsefe profesörleri bir ödül de kazanmış olan bu denemeyi en kırılmaz sessizlikle boykot etmeye çalıştılar. Günah ve kötülüğün günahı her zaman tabiatın onun yaratıcısına geri gelir. Şimdi eğer yaratıcı kendisini bütün tabii fenomenlerde izhar eden iradenin kendisi ise bu suç doğru kimseye erişmiştir; ama eğer bunun bir Tann olduğu söyleniyorsa o zaman günah ve kötülüğün kendisine isnat edilmesi onun tannsallığını tekzip eder.

Erigena'nın bu kadar çok atıfta bulunduğu Dionysius Areopagite'yi okurken şu kanaate vardım ki evvelki bu sonrakini her bakımdan kendisine örnek almıştı. Erigena'nın tümtanrıncılığı ve aynı zamanda onun günahkârlık ve kötülük nazariyesi temel özellikleri bakımından Dionysius'da bulunacaktır; fakat kuşkusuz o Erigena'nın geliştirdiği, cesaretle dile getirdiği ve hararetle tartıştığı şeyi ancak işaret etmiştir. Erigena Dionysius'a nazaran son derece daha canlı ve dâhiyanedir fakat düşüncelerinin malzemesini ve istikametini ona arkasında muazzam miktarda hayır-

layıcı ve yol açıcı eser bırakmış olan Dionysius vermiştir. Dionysius'un sahih olup olmaması meselenin özüne zarar vermez; *De divinis nominibus* kitabının yazarının isminin ne olduğunun bir önemi yoktur. Fakat muhtemelen İskenderiye'de yaşadığı için, öyle zannediyorum o, bizce bilinmeyen bir başka tarzda aynı zamanda bir mecraydı ki Hint bilgeliğinin bir damlasının Erigena'ya onun aracılığıyla erişmiş olduğuna hükmedilebilir. Çünkü Colebrooke'un Hindulann felsefesi üzerine denemesinde kaydettiği üzere (Colebrooke, *Miscellaneous Essays*, c. I, s. 244), *Kapila'nın Karika'sının* 3. önermesi Erigena'da bulunacaktır.

§ 10 Skolastik Felsefe

Skolastik felsefenin gerçek anlamda ayırt edici özelliğini Kutsal Kitabın kendisi için üstün hakikat ölçütü olmasında aramalıyız. Bu yüzden her akli sonuç için her zaman başvurabileceğimiz kaynak Kutsal Kitap'tır. Üslubunun baştan sona bir fikri münakaşa karakterinde olması onun özelliklerinden biridir. Her araştırma çok geçmeden *pro et contrası* yeni bir *pro et contra* doğuran hararetili bir tartışma ve çekişmeye dönüşür. Eğer bunlar birbirini beslememiş olsaydı bu tartışmanın malzemesi çok çabuk tükenirdi. Ne var ki bu özelliğin nihai gizli kökeni akıl ile vahiy arasındaki karşıtlıkta aranmalıdır.

Birbirine karşılık gelen *gerçekçilik* ve *adıcılık*¹ iddiası ve dolayısıyla bunlar üzerine uzun ve ısrarlı bir tartışma ihtimali aşağıdaki mülahazalardan açık biçimde anlaşılabilir.

Eğer bu renkte iseler birbirine en uzak, en gayn mütecanis şeylere kırmızı diyorum. Aşikâr ki *kırmızı* bu tezahürü tasrih ettiğim bir isimden ibarettir. Onun nerede bulunduğunun önemi yoktur. Şimdi benzer şekilde bütün ortak kavramlar farklı şeylerde ortaya çıkan tanımlayıcı, tasrih edici nitelikler için birer isimden ibarettir. Ne var ki bilfill ve gerçek olan bu şeylerdir, dolayısıyla *adıcılık* aşikâr ki haklıdır.

Buna karşılık şimdi gerçekliği yalnız kendilerine atfettiğimiz bütün bu bilkuvve şeylerin zamana bağlı ve dolayısıyla çok çabuk geçip gittiklerini, oysa bu isimlerle tasrih edilen,

1 (Sırasıyla: Realismus; Nominalismus.)

kırmızı, sert, yumuşak, canlı, bitki, at, insan gibi niteliklerin bunlardan bağımsız olarak var olmayı sürdürdüklerini ve o itibarla her zaman mevcut olduklarını müşahede ettiğimizde bu isimlerle muayyen hale gelen genel kavramlar aracılığıyla düşündüğümüz bu niteliklerin ortadan kaldırılamaz mevcudiyetleri dolayısıyla daha fazla gerçekliğe sahip olduklarını görürüz. Bu sebepten ötürü böyle bir gerçeklik münferit var olanlara değil kavramlara atfedilir; ve bu hale göre *gerçekçilik* haklıdır.

Adcılık aslında maddeciliğe götürür; çünkü bütün nitelikler ortadan kalktıktan sonra son tahlilde geriye sadece madde kalır. Şimdi eğer kavramlar safi isimlerden ibaret ise, münferit şeyler gerçek, onların nitelikleri münferit olarak gelip geçici ise o zaman var olmayı sürdüren şey ve dolayısıyla gerçek olarak geriye sadece madde kalır.

Fakat işin doğrusu şu ki gerçekçiliğin yukanda sözü edilen iddiası aslında ona değil Platon'un idealar öğretisine aittir. Gerçekçilik onun genişletilmiş halidir. Tabii şeylerin ezeli formları ve nitelikler, εἶδη, her türlü değişime rağmen var olmayı sürdürürler. Dolayısıyla onlara kendilerini izhar ettikleri münferit şeylerden daha yüksek türden bir gerçeklik atfedilebilir. Diğer taraftan bu dolaysız kavrayış ile desteklenmesi mümkün olmayan safi soyutlamalar için kabul edilmemelidir. Mesela "nispet, fark, ayırım, mahzur, belirsizlik" ve benzeri kavramlarda gerçek unsur nedir?

Platon ile Aristoteles'i, Augustinus ile Pelagius'u, gerçekçilerle adılan eşleştirdiğimizde karşıtlıklar arasında belli bir benzerlik veya en azından muvazilik aşikârdır. Belli bir ölçüde, burada insani düşünme tarzında kutuplaşma teşkil edecek ölçüde büyük yol ayırımının kendisini gösterdiği söylenebilir. Bu kendisini ilk defa ve en belirgin biçimde, en sıra dışı tarzda aynı zaman dilimi içinde ve birbirine yakın yaşamış iki büyük adamda dışa vurmuştur.

§ 11 Francis Bacon

Bacon yukarıda işaret edilmiş olandan başka ve daha muayyen bir anlamda Aristoteles'e mahsus ve sarahaten karşıtı. Aristoteles külli doğrulardan cüzilere ulaşmanın doğru yönteminin bütünlüklü bir izahatını ve dolayısıyla aşağılara inmenin yolunu ilk defa ortaya koymuştu. Bu kıyas dayalı akıl yürütme, *Organum Aristotelis* idi. Buna mukabil Bacon yukarıya çıkan yolu gösterdi ve cüzi doğrulardan küllilere ulaşmanın usûlünü açıkladı. Bu dedüksiyondan farklı olarak tüme varımdı ve onun izahı ve tefsiri *Novum organum*dur. Aristoteles'e karşıt olarak seçilmiş olan bu ifade aslında şunu söyler: "tamamen farklı bir saldırı tarzı". Aristoteles'in veya daha doğrusu Aristotelesçilerin hatası bütün hakikate gerçekten sahip olduklarını iddia etmelerinde yatıyordu. Nitekim onlar hakikatin aksiyomlarında (müterife) ve aksiyomların da belli *a priori* önermelerde veya öyle oldukları kabul edilenlerde ihtiva edildiğini ve bu cüzi doğrulara ulaşmak için gerekli olanın bu önermelerden çıkarımda¹ bulunmaktan ibaret olduğunu ileri sürdüler. Aristoteles bunun örneğini *De coelo*'nun kitaplarında verdi. Buna karşılık Bacon gayet haklı olarak, bu aksiyomların böyle bir muhtevaya sahip olmadıklarını, doğrunun o dönemdeki beşeri bilgi sisteminde değil fakat onun dışında aranması gerektiğini gösterdi. Dolayısıyla doğrunun böyle bir bilgi manzumesinden geliştirilemeyeceğini, bilakis ona

1 (Deduktion: tallı.)

dışarıdan dahil edilmesi gerektiğini ileri sürdü. Buna göre büyük ve zengin muhtevaya sahip külli ve doğru önermelerin önce *tümevarımdan* elde edilmesi gerekiyordu.

Aristoteles'in rehberlik ettiği skolastikler şöyle düşündü: önce külliyi tespit etmek istiyoruz: cüzi ondan çıkar veya daha sonra bulabileceği en iyi yeri onun altında bulabilir. Buna uygun olarak her şeyden evvel *ense, genel olarak* şeye düşenin ne olduğunu tespit edeceğiz. Cüzi şeylere özgü olan daha sonra tedricen, muhtemelen hatta tecrübe yoluyla ilave edilebilir; bu asla küllide herhangi bir şeyi değiştiremez. Buna mukabil Bacon da diyordu: önce mümkün olduğu ölçüde tam olarak münferit şeyleri tanıyacağız: o şeyin genel olarak ne olduğunu ondan sonra nihai olarak bileceğiz.

Bununla beraber Bacon Aristoteles'in altındadır, zira onun yukarılara götüren yöntemi hiçbir surette Aristoteles'in aşağılara götüren yöntemi kadar doğru, kesin ve yanılmaz değildir. Esasen bizzat Bacon tabiat araştırmalarında kendi yönteminin *Yeni Organon*'da verilmiş olan kuralları bir kenara bırakmıştır.

Bacon dikkatini esas itibarıyla doğabilimine - fiziğe çevirmişti. Onun fizikte yaptığı, yani başlangıca başlamak, kendisinden hemen sonra Descartes'in metafizikte yaptığı şeydi.

§ 12 Yakın Çağ Felsefesi

Aritmetik ile ilgili kitaplarda bir örneğin çözümünün doğruluğu genellikle sonucun denk gelmesiyle, bir başka ifadeyle kalanın olmamasıyla ortaya çıkar. Dünya muammasının çözümü bakımından da durum benzerdir. Bütün sistemler denk gelmeyen, dengeli olmayan yekunlar - tutarlardır; veya eğer kimyadan bir teşbih ile ifade etmek gerekirse bunlar çözülmez bir çökelti bırakırlar. Böyle bir bakiye, eğer biz mantıken onların önermelerinden sonuçlar çıkaracak olursak bu sonuçların önümüzdeki gerçek dünyaya uymamasına, onunla bağdaşmamasına; bilakis onun birçok veçhelerinin izahından mahrum kalmasına dayanır. Mesela dünyanın sadece mekanik özellikler ve onunla uyumlu kanunlarla teşhiz edilmiş bir maddeden meydana geldiğini savunan maddeci sistemler ile ne tabiatın evrensel ve harikulade uygunluğu ne de bu maddenin bile ilk kez içinde ortaya konulduğu bilginin mevcudiyeti uyumludur;¹ dolayısıyla bu onların bakiyesidir. Keza dünyanın içinde bulunduğu ezici maddi kötülükler ve ahlaki bozukluk yahut fesat da tanrı ve aynı derecede tüm tanrı sistemlerle bağdaştırılmaz. Bu yüzden bunlar onların bakiyesi veya çözülmez bir çöküntüsü olarak kalır. Doğrudur, böylesi durumlarda bu tür bakiyelerin üzerini örtmek için safsatadan, hatta gerekli hallerde, boş söz ve deyimlerden

1 (Yani: bu maddedici izahlar ile ... ne tabiatın bütün cüzleri arasındaki harmonik bütünlük ne de bizzat bu maddenin ilk kez ortaya konulduğu bilgiyi barındıran var oluş... uyumludur.)

bol bir şey yoktur; ama uzun erimde bunlar boş ve beyhudedir. Tutar yahut toplam denk gelmediği için hesaptaki münferit hatalara bakılır sonunda yanlışın bizzat problemin ilk önermesinde yapıldığı kabul edilmek zorunda kalınır.

Buna karşılık bir sistemin bütün önermelerinin genel tutarlılığı ve uyumuna her adımda tecrübe dünyası ile ölçüde evrensel bir uzlaşma eşlik ederse ve bu ikisi arasında hiçbir uyumsuzluk işitilmezse o zaman bu onun doğruluğunun, ya da aritmetik toplamın gerekli denklığının miyanıdır. Benzer şekilde eğer problemin ilk önermesi yanlışsa, bu demektir ki başından itibaren mesele doğru ucundan tutulmamış, bu yüzden de ileri aşamalarda bir yanlıştan diğerine sürüklenilmiştir. Çünkü çoğu şeyde nasılsa felsefede de öyledir: her şey için doğru ucundan tutulup tutulmadığına bağlıdır. Şimdi izaha kavuşturulmayı bekleyen dünya fenomeni sayısız uç sunar ve bunların içinden ancak biri doğru olabilir. Bu tıpkı kendisinden bir sürü sahte uç sarkan karmakanşık bir ip yığınına benzer ve ancak gerçek ucu keşfeden kimse onun tamamını çözebilir. Fakat o zaman bir şey bir başkasından kolayca gelişir ve biz onun doğru uç olduğunu buradan anlarız.

Bu aynı zamanda koridorlara açılan yüzlerce giriş sunan bir labirentle de mukayese edilebilir. Çeşitli uzun ve karmaşık dolambaçlardan sonra bu koridorların biri dışında hepsi sonunda aynı yere çıkar. O birinin dolambaçları bizi sonunda gerçekten kutsal sandukanın bulunduğu yere götürür.

Eğer bu girişi bulursak yolu kaybetmeyiz; fakat hedefe asla başka bir yolla erişemeyiz. Burada kendi kanaatimi saklamıyorum: karmaşanın doğru ucu, labirentin doğru girişi sadece içimizdeki irade, istemedir.

Halbuki Descartes önündeki Aristoteles'in metafizik örneğini izleyerek *cevher* kavramından hareket etti. Esasen onun bütün haleflerinin de aynı yükü taşıdıklarını görüyoruz. Fakat o biri düşünen diğeri yer kaplayan² iki cevher

2 (: die denkende und ausgedehnte: res cogitans et res extensa.)

türünü kabul ediyordu. Bunların birbirini *influxus physicus*³ yoluyla etkilediği var sayılıyordu ki çok geçmeden onun bakiyesinin de bu olduğu görüldü. Bu sadece dışarıdan içeriye maddi dünyanın tasavvurunda değil fakat irade (ki tereddütsüz düşünceye izafe ediliyordu) ile beden in eylemleri arasında içeriden dışarıya da gerçekleşiyordu.

Bu iki cevher türü arasındaki yakın bağ şimdi esas mesele haline geldi ve onunla büyük güçlükler ortaya çıktı. Bunun sonucunda bizzat Descartes ile çözüme kavuşmuş olan *spiritus animales* artık kullanılamaz hale geldikten sonra *causes occasionnelles* ve *harmonia praestabilita*⁴ sistemi yegâne sığınak olarak görüldü.⁵ Dolayısıyla Malebranche *influxus physicus*un düşünülemez olduğu sonucuna vardı, bununla beraber o yine de burada maddi dünyanın bir ruh olan bir Tanrı tarafından yaratılması ve yönetilmesinde bu *influxus physicus*un sorgulamaya tabi tutulmaksızın var sayıldığını dikkate almadı. Bu sebeple o bunun yerine *causes occasionnelles* ve *nous voyons tout en Dieu*yü⁶ koydu; onun bakiyesi de burada aranmalıdır.

Keza Spinoza da üstadının ayak izlerini takip ederek sanki verili bir şeymiş gibi *cevher* kavramından yola çıktı. Ancak o biri düşünen diğeri yer kaplayan bu iki cevher türünün bir ve aynı olduğunu açıkladı ve böylece yukarıda sözü edilen güçlükten uzak durmaya çalıştı. Fakat onun felsefesi bu yolla menfi hale gelmiş ve böylece iki büyük Kartezyen karşıtın safi nefyine dönüşmüş oldu. Çünkü o

3 (: Maddi / fiziki etki.)

4 (: Anzi sebepler ve önceden tesis edilmiş uyum.)

5 *Spiritus animales* bundan başka Vanini, *De naturae Arcanis*, Dial. 49'da pek iyi bilinen bir şey olarak geçer. Bunların mucidi muhtemelen Willisius idi (*De anatome cerebri; De anima brutorum*, Geneva, 1680, s. 35 vd.). Flourens, *De la vie et de l'intelligence*, c. II, s. 72, bunları Galenos'a izafe eder. Haddizatında Stobaeus'da (*Eclogues*, lib. I, c. 52, § 29) İamblikhos bile bunları gayet açık biçimde Stoacıların öğretileri olarak zikreder.

6 (Sırasıyla: anzi sebepler ve her şeyi Tanrıda görüyoruz.)

aynileştirmesine Descartes'in öne sürdüğü diğer karşıtları, yani Tanrı ve dünyayı da dâhil etti. Gerçi bu aslında sadece bir talim usûlü veya takdim şekliydi. Nitekim yekten söylemek çok saldırganca olurdu: "Bu dünyayı bir Tanrı vücuda getirmede fakat o kendi mutlak gücüyle var oldu". Bu yüzden o dolaylı yoldan söyledi: "Dünyanın kendisi Tanrıdır." Eğer Yahudilikten değil de duygularına kapılmadan tabiatın kendisinden yola çıkabilseydi böyle bir şey asla onun aklına gelmezdi. Bu dolaylı anlatım aynı zamanda onun öğretilerine müspet görünüm kazandırmasına da yardım etti, halbuki onlar aslında menfi idi. Bu sebepten ötürü o dünyayı gerçekte izaha kavuşturulmamış olarak bırakır, çünkü onun öğretisi şu demeye gelir: "Dünya var olduğu için vardır ve böyle olduğu için olduğu gibidir." (Fichte bu ifadeyi kendisini dinleyen öğrencilere anlattıklarına esrarlı bir hava vermek için kullanırdı.) Ne var ki yukarıda hülâsa edilen tarzda ortaya çıkan dünyanın tanrılaştırılması gerçek bir ahlaka imkân tanımaz; ayrıca bu dünyanın maddi kötülükleri ve manevi günahkârlığı ile bariz çelişki içerisindeydi. Demek ki Spinoza'nın kalanı da budur.

Daha evvel söylediğim gibi Spinoza'nın yola çıktığı *cevher* kavramı verilili bir şey olarak alınmıştı. Onun bu kavramı kendi maksadına uygun olarak tarif ettiği doğrudur fakat o bu cevherin kökeniyle ilgilenmez. Çünkü ondan kısa bir süre sonra o büyük öğretiyi açıklayacak olan Locke idi. Bu öğreti herhangi bir şeyi kavramlardan istidlal veya ispat etmek isteyen bir filozofun önce bu türden her kavramın kökenini araştırması gerektiğini bildiriyordu. Çünkü onun muhtevası ve ondan çıkabilecek olan onun sayesinde ulaşılabilecek her türlü bilginin kaynağı olarak bütünüyle onun kökeniyle belirlenir. Fakat eğer Spinoza bu cevher kavramının kökenini araştırmış olsaydı ister istemez nihayetinde bunun sadece ve münhasıran *madde* olduğu ve kavramın gerçek muhtevasının maddenin temel ve *a priori* izafe

edilebilir niteliklerinden başka bir şey olmadığı sonucuna ulaşırdı. Gerçekten Spinoza'nın cevherine atfettiği her şey teyidini madde ve sadece maddede bulur; o kökensiz ve o nedenle sebepsiz, başsız sonsuz, tekil ve istisnai bir vafsa sahiptir ve onun değişikliğe uğramış halleri yer kaplama ve bilgidir; elbette sonucusu onun maddesi olan beynin özel vasfıdır.

Buna göre Spinoza maddeci olduğunun farkında olmayan bir maddeciydi; ancak soruyu ele aldığımızda onun kavramına uyan ve tecrübi olarak onu teyit eden madde Demokritos'un ve daha sonraki Fransız maddecilerinin mekanik özelliklerden başka bir vasfı bulunmayan, yanlış anlaşılmiş ve atomcu maddesi değil, fakat her türlü izah edilemeyen niteliklerle mücehhez doğru anlaşılmiş maddedir. Bu ayrımla ilgili olarak baş eserimin II. cildinin 24. bölümünü salık veririm. Fakat *Elealılarda* bile bu *cevher* kavramını hareket noktası yapmak amacıyla tetkikten geçirmeden alma yöntemini buluruz, bu bilhassa Aristotelesçi *De Xenophane* kitabında ve benzerinde görülebilir. Nitekim Ksenophanes de öv yani cevher kavramından yola çıkar ve onun özellikleri böyle bir şeyin bilgisini nereden elde ettiği önceden sorulmaksızın veya ifade edilmeksizin ispat edilir. Eğer bu yapılmış olsaydı onun gerçekten ne hakkında konuştuğu, bir başka ifadeyle, kavramının temelini teşkil eden ve gerçekliği ona aktaranın nihayetinde ne tür bir dolaysız kavrayış olduğu açıkça görülürdü; ve o zaman son tahlilde netice sadece madde olurdu ve onun söylediklerinin tümü bu bakımdan doğrudur. Zenon üzerine müteakip bölümlerde Spinoza ile bu mutabakat üslup ve ifadeleri de içine alır. Ve Spinoza'nın bu eseri bildiğini ve ondan faydalandığını varsaymaktan geri durmak için ciddi bir sebep bulamayız; zira her ne kadar Bacon'un saldırısına uğramışsa da Aristoteles onun döneminde her yerde hâlâ büyük saygı görüyordu ve güzel Latince baskılarına ulaşılabilirdi. Bu

İtibarla Spinoza Elealılan, Gassendi de Epikuros'u yeniden canlandırmaktan başka bir şey yapmadı denilebilir. Bu vesileyle düşünce ve bilginin bütün dallarında gerçek anlamda yeni ve bütününüyle özgün bir şeyin ne kadar nadir olduğunu bir kez daha görüyoruz.

Buna ilave olarak şu da ifade edilmelidir ki Spinoza'nın bu *cevher* kavramından yola çıkışı, bilhassa şekli bakımından, üstadı Descartes'ten aldığı yanlış bir temel fikre dayanır. Descartes de bu yanlış fikri Canterburyli Anselmus'tan almıştı. Bu fikir *existentianın essentiadan* kaynaklanabileceğini öngörür. Diğer bir deyişle, safi kavramdan buna göre zorunlu olacak bir varlık çıkarılabilir yahut da sadece *düşünce* olan bir şeyin tabiatı yahut tanımı dolayısıyla o şey için artık sadece düşünce değil fakat bilfiil varolma zorunlu hale gelir. Descartes bu yanlış temel fikri *ens perfectissimum*⁷ kavramına uyguladı; fakat Spinoza *substantia* veya *causa sui*⁸ kavramını aldı (ki bu sonuncusu bir *contradictio in adjecto*⁹ ifade eder) onun *Etika*'sına girişte *πρῶτον ψεῦδος*¹⁰ olan ilk tanımına ve daha sonra ilk kitabın 7. önermesine bakınız. Bu iki filozofun temel kavramları arasındaki fark neredeyse bütününüyle lafızdan ibarettir; fakat hareket noktaları ve dolayısıyla verili bir şey olarak kullanımlarının altında birinin olduğu gibi diğerinin de soyut tasavvurdan kavrayışa - algıya dayalı bir tasavvur çıkarma hatası mevcuttur. Halbuki hakikatte her soyut tasavvur algıya dayalı tasavvurdan çıkar ve dolayısıyla ona dayanır. O nedenle burada temel bir *ὑστερον πρότερον*¹¹ ile karşılaşınız.

Spinoza bu bir ve yegâne *cevherine Deus* diyerek kendisini özel türden bir yükün altına soktu; çünkü bu söz daha önce tamamen farklı bir kavramı tasrih etmek için

7 (: Bütün varlıkların en kusursuzu.)

8 (: Cevher; bizatilhı sebep.)

9 (: Bir mevsuf ile onu tavsif eden sıfat arasındaki mantiki tutarsızlık.)

10 (: İlk yanlış adım.)

11 (: Sebep ve sonucun karşıması.)

kullanılıyordu ve o sürekli olarak yanlış anlamalarla mücadele etmek zorunda kaldı. Bu yanlış anlamalar okurun her zaman bu sözcüğü Spinoza'nın yaptığı ilk açıklamaya göre tasrih edildiği varsayılan kavramla değil genellikle o sözcüğün sarahate kavuşturduğu kavramla ilişkilendirmesinden kaynaklanıyordu. Eğer o bu sözcüğü kullanmamış olsaydı ilk kitaptaki uzun ve sıkıcı iddia ve ispat yükünden kurtulmuş olurdu. Fakat o öğretisi daha az muhalefetle karşılaşsın diye böyle bir yol tercih etti ama bunda da maksadına ulaşamadı. Üstelik bundan dolayı bütün açıklaması belli bir muğlaklıkla malul oldu ve bu sebepten ötürü daha önce (ilk denemede) görüldüğü gibi, bilhassa başka bir veya iki kavramla aynı yolu benimsediği için belli bir ölçüde buna mecazi bir açıklama denilebilir. Eğer kafasındakini açıkça ifade etmiş ve şeyleri kendi isimleriyle adlandırmış olsaydı onun bu sözde *Etik*'i kim bilir ne kadar açık ve dolaysıyla daha iyi olurdu! Genel olarak fikirlerini, geometriden ödünç alınmış bu kıyafet içinde önermeler, ispatlar, haşiyeler, lazım - tabii sonuçlar ile İspanyol çizmelerinin içerisine tikiştirilmiş gibi göstermek yerine temelleriyle birlikte samimi ve tabii biçimde sunsaydı kim bilir ne kadar iyi olurdu! Bu tür bir tertip ve takdim usulüyle felsefeye geometrinin kesinliğini kazandırmaya çalışmak yerine, geometrinin kavramlarla örülmesiyle bu yapının içinde durmadığı görülür görülmez bu kıyafet bütün anlamını kaybeder. Bu yüzden darbimesel burada da geçerlidir: *cucullus non facit monachum*.¹²

İkinci kitapta bir ve tek cevherinin iki keyfiyeti yer kaplama ve tasavvur (*extensio et cogitatio*) olarak açıklanır. Oysa bu açık ki yanlış bir ayırmadır, çünkü yer kaplama sadece ve münhasıran tasavvur için ve tasavvurda vardır; bu yüzden yer kaplamanın böyle bir ayırma da karşısında durmaması bilakis ona tabi olması gerekirdi.

12 (: Cüppe bir klmseyl keşş yapmaz.)

Spinoza her yerde *laetitia*yı sarahaten ve üzerinde durarak över ve onu her övgüye değer eylemin şartı ve işareti olarak gösterir, buna mukabil her türlü *tristitia*yı mutlak olarak reddeder, halbuki ona Eski Ahit'i şunu söyleyebilirdi: "Keder neşeden iyidir: çünkü yüzdeki kederle kalp daha iyi olur" (*Ekklesiastes*, 7, 3). O bütün bunları sırf tutarlılık aşkından yapar; eğer bu dünya bir tann ise biza-tihi amaçtır ve kendi varlığı ile gönenip sevinmesi gerekir, o sebeptendir ki *saute Marquis! semper neşe, nunquam keder!* Tümtanncılık özü itibariyle ve zorunlu olarak iyim-serdir. Bu mecburi iyimserlik Spinoza'yı başka birçok yanlış sonuca sürükler; bunların en bariz olanı ahlak felsefesinin saçma ve genellikle insanı dehşete düşüren önermeleridir. *Tractates theologico-politicus*'unun on altıncı bölümünde bunlar gerçek birer rezalet - şenaat düzeyine varır. Beri yandan mesela hayvanlarla ilgili önermelerinde olduğu gibi doğru görüşlere ulaştıracak sonucu zaman zaman gözden kaçırır; bunlar yanlış oldukları kadar değersiz şeylerdir. (*Ethika*, Bl. IV, *Appendicis*, c. 26, et ejusdem Partis prop. 37, schol.) O burada, tıpkı nasıl konuşacağını bilen bir Yahudi gibi Tekvin kitabının birinci ve dokuzuncu bölümleriyle uyum içinde konuşur öyle ki daha saf ve daha değerli öğretilere alışkın olan biz geri kalanlar burada *foetor judaicus*¹³ tarafından alt ediliriz. Köpekleri hiç tanımamış görünür. Yukanda sözü edilen yirmi altıncı bölüm şu iğrenç önerme ile başlar: *Praeter homines nihil singulare in natura novimus, cujus mente gaudere et quod nobis amicitia, out aliquo consuetudinis genere jungere possumus.*¹⁴ Buna en iyi cevabı günümüzün bir İspanyol edebiyatçısı (Larra, müstean Figaro, *Doncel*, c. 33'de) verir: *El que no ha*

13 (Tabir için bkz., *Din Üzerine* (Schopenhauer Kitaplığı, 7. Kitap) s. 116 vd. ve *Hukuk, Ahlak ve Siyaset Üzerine* (6. Kitap) s. 119 vd.)

14 (Tablatta insan dışında akli - anlayışı bize hoş gelebilen ve dostluk yahut herhangi bir yakınlık türüyle birleşebileceğimiz hiçbir münfert varlık bilmiyoruz.)

tenido un perro, no sabe lo que es querery ser querido. (Hiç köpek bakmamış olan kimse sevmenin sevilmenin ne demek olduğunu bilmez.) Colerus'a göre, Spinoza'nın sırf zevk için ve yüreктen kahkahalarla böcekler ve sinekler üzerinde tatbik etmeye alışkın olduğu gaddarca işler olsa olsa onun burada tenkit edilmiş olan önermelerine, keza Tekvin kitabının sözü edilen bölümlerine de uyar.

Bütün bunlar dolayısıyla Spinoza'nın *Ethica'sı* baştan sona yanlış ve doğru, harika ve berbat şeylerin bir karışımıdır. Sona doğru, son kısmın ikinci yarısında, meseleleri boşu boşuna kendisi için açık hale getirmeye çabalarken görürüz. Bunu da yapamaz ve böylece ona burada olduğu gibi mistisizme sapmaktan başka bir yol kalmaz. Yine de bu büyük adama haksızlık etmemek için henüz elinin altında Descartes, Malebranche, Hobbes ve Giordano Bruno'dan çok da fazla bir şey bulunmadığını aklımızdan çıkarmamalıyız. Zira felsefenin temel kavramları henüz tam ve tafsilatlı olarak işlenmemiş, meseleler de gerektiği gibi ortaya konulmamıştı.

Leibniz de verili bir şey olarak *cevher* kavramından yola çıktı ancak o böyle bir cevherin *yıkılmaz bozulmaz* olması gerektiğini büyük ölçüde göz önünde bulundurdu. Bunun için onun *basit* olması gerekiyordu, çünkü yer kaplayan her şey bölünebilir, bölünebilir olduğu için de yıkılıp bozulabilirdi. Dolayısıyla o yer kaplamıyordu ve bu sebepten ötürü de maddi değildi. Şu halde onun cevheri için geriye gayri maddi veya ruhi ve dolayısıyla kavrayış, düşünme ve arzulamadan başka yüklem kalmıyordu. Buna uygun olarak o bu türden çok sayıda basit gayri maddi cevher var saydı. Her ne kadar bunların kendileri yer kaplamıyorduydu da yer kaplama fenomeninin temeli olduğu var sayılıyordu. Bu sebepten ötürü o bunları *şekli atomlar* ve *basit cevherler* diye tanımlar (*Opera*, ed. Erdmann, s. 124, 676) ve bunlara *monadlar* ismini verir. Bu izaha göre bunlar maddi

dünyanın tezahürünün temeli olmalıdır ve dolayısıyla bu tezahür has ve dolaysız gerçeklikten yoksun safi bir *görünüş*tür. Böyle bir gerçeklik ise sadece, bu tezahürün içinde ve arkasında aranması gereken monadlara mahsustur. Buna karşılık bu maddi dünyanın tezahürü şimdi önceden tesis edilmiş uyum sayesinde monadların algısında (yani gerçekten algılayanların, ki sayıları pek azdır, çoğunluk her zaman uykudadır) ortaya çıkar. Bu uyumu merkezdeki monad bütünüyle kendi başına ve kendi çabasıyla üretir. İşte burada bir ölçüde karışıklık ve karanlık içinde buluruz kendimizi; fakat ne olursa olsun bu cevherlerin saf düşünceleri ile gerçekten ve bizzat yer kaplayan şey arasındaki aracılık merkezi monad tarafından önceden tesis edilmiş uyum ile elde edilir.¹⁵ Burada denilebilir ki bu anlamda her şey bakiyedir. Fakat Leibniz'e hakkını vermek için o dönemde Locke ve Newton tarafından öne sürülmüş olan *maddeyi ele alma* yöntemini hatırlamamız gerekir. Buna göre madde mutlak manada cansız, bütünüyle edilgen ve iradesiz olarak varolur, sadece mekanik güçlerle mücehhezdir ve münhasıran matematik yasalarına boyun eğer. Buna mukabil Leibniz *atomlan* ve saf *mekanik* fiziği reddeder, onun yerine bir *dinamik* fizik koymak ister ve bütün bunlarla Kant'ın yolunu hazırlamış olur. (Bkz., *Opera*, ed. Erdmann, s. 694.)

Öncelikle o (*Opera*, s. 124) Skolastiklerin *formae substantiatelesini* hatırlayıp bunun doğal sonucu olan görüşe ulaştı. Buna göre maddenin salt mekanik güçlerinin—ki o dönemde bunların yanında başkaları nadiren biliniyor veya kabul ediliyordu—altında bile manevi veya gayri maddi bir şeyin olması gerekiyordu. Fakat bunu fevkalade garip bir hayale başvurmaksızın kendisine nasıl açıklayacağını bilmiyordu. Öyle zannediyordu ki madde aynı zamanda şeklen atoma benzeyen ve büyük ölçüde uyumsuzluk halinde bulu-

15 (Ya da: ...arasındaki aralık ...ile doldurulur.)

nan ama *perceptio* ve *appetitus*un bir muadiline sahip olan küçük ruhlardan ibarettir. Tam burada yoldan çıktı, çünkü tıpkı bütün diğerleri gibi o da manevi her şeyin temelini ve *conditio sine qua non*unu irade yerine bilgi yaptı. Bununla beraber Leibniz'in ruh ve maddeyi bir ve aynı ilkeye yerleştirmesi bilinip tanınmayı hak eder. Hatta onda benim ve aynı zamanda Kant'ın öğretisinin bir önsezisini bile bulabiliriz fakat *quas velut trans nebulam vidit*.¹⁶ Çünkü onun monadolojisinin altında yatan düşünce şudur: madde bir kendinde şey değil fakat bir tezahürdür ve dolayısıyla onun mekanik faaliyetinin bile nihai temeli bütünüyle geometrik olanda, bir başka deyişle yer kaplama, hareket, şekil gibi, safi tezahüre ait olanda aranmamalıdır. Dolayısıyla nüfuz edilmezlik sadece *menfi* bir nitelik değil fakat müspet bir gücün tezahürüdür. Leibniz'in burada övgü konusu yapılan temel görüşü en açık biçimde *Systeme nouveau de la nature* gibi, bazı kısa Fransızca eserlerinde ve *Journal des savans* ile Dutens'den Erdmann baskısına alınmış olan diğerlerinde ve mektuplarda vs., Erdmann, *Opera* s. 681-95'de dile getirilmiştir. Bundan başka Leibniz'in Kohler tarafından çevrilip Huth tarafından gözden geçirilmiş (Jena, 1740) *Kleinere philosophische Schriften*'inin 335-40 sayfalarında konu ile ilgili bir seçme pasajlar derlemesi vardır.

Genel olarak bakıldığında bütün bu tuhaf dogmatik nazariyeler dizisi ile irtibatlı olarak, tıpkı günlük hayatta bir yalanın birçok başkalarını zorunlu kılması gibi, bir kurmacanın destek olarak bir diğerine ulandığı görülür. Bütün bunların temelinde Descartes ve takipçileri tarafından var olan her şeyin Tanrı ve dünyaya, insanın da ruh ve maddeye bölünmesi yatar. Bu son taksime sair her şey ilave edilir. Bundan başka bu filozofların ve bu zamana kadar yaşamış olanların hepsinde ortak olan bir yanlış vardır. Bu bizim temel tabiatımızı irade yerine bilgiye yerleştirme ve

16 (: Onu deyiş yerinde ise sisierin arasından gördü.)

dolayısıyla iradeyi tali, bilgiyi ise asli gösterme çabasıdır. Şu halde bunlar tabiatın ve eşyanın gerçekliğinin her adımda karşı geldiği temel yanlışlardır ve bunlardan korunmak için *spiritus animales*, canlıların maddiliği, anzi sebep, her şeyi Tanrıda görme, önceden tesis edilmiş uyum, monadlar, iyimserlik gibi şeyler icat edildi, geri kalan her şeyin buna göre uydurulması gerekti. Benim durduğum yerde şeyler doğru ucundan tutulduğu için her şey kendiliğinden birbirleriyle uyum içindedir, her şey kendi ışığı içinde görünür, hayale ihtiyaç duyulmaz ve *simplex sigillum veri*.¹⁷

Kant cevher meselesiyle doğrudan ilgilenmedi; onun ötesine geçti. Onda cevher kavramı bir kategoridir ve dolayısıyla safi *a priori* bir düşünme formudur. Bu formun duyusal dolaysız kavrayışa zorunlu tatbikinde hiçbir şey kendinde varolduğu haliyle bilinmez; bu sebepten ötürü canlılıkların olduğu gibi cisimlerin kökenindeki temel öz de zati itibariyle bir ve aynıdır. Bu onun öğretisidir. Bu benim için şu derin kavrayışın yolunu hazırladı: Herkesin kendi bedeni iradesinin yegâne dolaysız kavrayışdır ve bu doğrudan onun beyninde oluşur. Daha sonra bu ilişki bütün cisimlere teşmil edilerek dünyanın irade ve tasavvura çözümlenmesiyle neticelendi.

Descartes'in Aristoteles'e sadık kalarak felsefenin temel kavramı yaptığı ve Spinoza'nın her ne kadar Elealılann üslubunu takip ederek de olsa, buna uygun olarak tanımla başladı bu *cevher* mefhumu yakın tetkik ve dürüst araştırma neticesinde *madde* kavramının daha yüksek ama meşru olmayan bir soyutlaması olarak görünür. Madde ile birlikte böyle bir soyutlamanın mefruz çocuk, *gayn maddi cevheri* de içine aldığı kabul ediliyordu, bunu baş eserimin birinci cildinin sonunda "Kant Felsefesinin Eleştirisi"sinde tafsilatlı olarak izah etmiştim. Fakat bunu bir tarafa bırakarak şu kadar söylenebilir ki *cevher* kavramı felsefi hareket

17 (: Sadelik hakikatın mührüdür.)

noktası olarak boş ve faydasızdır, çünkü o her halükârda *nesnel*dir. Dolayısıyla nesnel olan her şey bizim için her zaman dolayımıdır; sadece öznel olan doğrudan veya dola-yımsızdır; dolayısıyla bunun geçilmemesi bilakis mutlak hareket noktası yapılması gerekir.

Şimdi Descartes'in de yaptığı buydu, haddizatında bunu ilk kez fark eden ve yapan oydu ve bu sebepten ötürü onunla birlikte felsefede yeni bir ana çığır başlar. Fakat o bunu ilk hamlede sadece bir başlangıç olarak yaptı, bunun hemen ardından Tanrının eminliğine itimaden dünyanın nesnel mutlak gerçekliğini kabul etti ve bundan böyle bütünüyle nesnel tarzda felsefe yaptı. İlave edilmelidir ki bu bakımdan o kendisini ciddi bir *circulus vitiosustan*¹⁸ gerçekten sorumlu hale getirir. Böylece o algımızın bütün tasavvurlarının nesnel gerçekliğini bunların mucidi - müseb-bibi olarak Tanrının mevcudiyetinden hareketle ispat eder, çünkü onun eminliği bizi aldatması ile bağdaşmaz. Fakat Tanrının mevcudiyetini de her bakımdan kusursuz varlık olarak onun hakkında sahip olduğumuza hükmettiğimiz doğuştan gelen tasavvura dayanarak ispat eder. Nitekim vatandaşlarından biri, *Il commence par douter de tout, et finit par tout croire*¹⁹ der onun hakkında.

Bu sebepten ötürü öznel hareket noktasını ilk kez ger-çekten ciddiye alıp onun mutlak zorunluluğunu çürütülmez biçimde ispat eden Berkeley'di. O idealizmin babasıdır; fakat bu o zamandan beri umumi manada en azından hareket noktası olarak muhafaza edilen her türlü gerçek felsefenin temelidir. Mamafih daha sonraki her filozof onun üzerinde farklı değişiklik ve çeşitlemelere teşebbüs etmiş-tir. Nitekim cisimlerin özelliklerinin büyük bir bölümünü duyu izlenimlerimize vermesi bakımından Locke da öznel

18 (: Kısır döngü.)

19 (: Her şeyden kuşkulanarak yola çıkar ve her şeye inanarak sona vanr.)

olandan hareket etti. Bununla beraber şurası kaydedilmelidir ki niteliğe dayalı bütün farklılıklar tali nitelikler olarak, safi nicelik, yani büyüklük, biçim, mevki vb. farklarına—ki bunlar yegâne asli yani nesnel nitelikler olarak görüyordu—indirgemesi aslında Demokritos'un öğretisidir. Demokritos da bütün nitelikleri atomların şekil, terkip ve mevkiinden kaynaklanan farklara irca ediyordu. Bu gayet açık biçimde Aristoteles'in *Metafizik*'inin I. kitabının, 4. bölümünden ve Theophrastos'un *De sensu*'sunun cc. 61-5'inden anlaşılabilir. Nasıl ki Spinoza Elealılardan felsefesinin yeniden canlandırıcısı ise Locke da bu ölçüde Demokritos felsefesinin ihya edicisi olmuştur. O da aslında daha sonraki Fransız maddeciliğinin yolunu hazırladı. Ancak dolaysız kavrayıştaki öznel unsurun nesnel olandan bu ilk ayrımı ile o doğrudan Kant'ın yolunu açmış oldu. Kant da onun istikametini ve izini çok daha yüksek bir anlamda takip ederek öznel olanı nesnel olandan açıkça ayırmayı başardı. Elbette bu süreçte öznel olana bundan böyle daha fazla pay verilerek nesnel olan bütünüyle karanlık bir nokta, daha fazla bilinemeyecek bir şey, sadece bir kendinde şey olarak kaldı.

Şimdi ben gene bunu da irade olarak kendimizi bilmemizde karşılaştığımız temel gerçekliğe irca ettim; böylece burada da ben gene öznel bilgi kaynağına geri dönmüş oldum. Fakat başka türlü de olamazdı çünkü daha önce söylediğim gibi nesnel olan her şey her zaman tali, yani bir tasavvurdur. Bu sebepten ötürü şeylerin en iç çekirdeğine, yani kendinde şeye, kesinlikle kendi dışımıza değil, fakat sadece kendi içimize ve dolayısıyla tek doğrudan ve dolaşımsız olan olarak öznel olana bakmamız gerekir. Ayrıca şu da bir gerçek ki nesnel olanla asla bir sükûnet noktasına, nihai ve asli bir şeye ulaşamayız, çünkü biz orada *tasavvurlar* alanındayızdır. Fakat bütün bunların temel formu dört veçhesi ile *yeter sebep ilkesidir*. Buna göre her nesne aynı anda hem bu ilkenin hükmü altındadır hem de onun

talebine boyun eğer. Mesela varsayılan nesnel bir mutlak şu yıkıcı Neden? Niçin? sorularının hücumuna uğrar ve derhal önünde geri çekilip çöker. Öznenin karanlık da olsa sessiz derinliklerine gömüldüğümüzde durum değişir. Fakat elbette burada mistisizme düşme tehlikesiyle karşı karşıya geliriz. O nedenle bu kaynaktan sadece gerçekten doğru olanı, herkes için ulaşılabilir olanı, dolayısıyla mutlak manada inkâr edilemez olanı çıkarabiliriz.

Descartes'ten beri araştırmaların sonucu olarak Kant'a kadar cari olan *dianoiooloji* Muratori'nin, *Della fantasia*, bl., 1-4 ve 13'ünde safiyane bir sarahatle *en résumé* sunulmuş olarak mevcuttur. Locke orada bir sapkın olarak görünür. Eserin bütünü bir yanlışlar yumağıdır ve benim Kant ve Cabanis'i öncüler olarak bulduktan sonra Locke'u ne kadar farklı değerlendirip takdim ettiğim bu eser sayesinde anlaşılabilir. Bu dianoiooloji ve psikolojinin bütünü Descartes felsefesinin temelsiz ikiciliği üzerine kurulur; bütünü eserde şimdi her şey *per fas et nefas*²⁰ bu ikiciliğe irca edilecektir; buna yeni ortaya çıkarılmış birçok doğru ve ilginç olgu da dahildir. Takip edilen yöntem kendine özgü bir tür olarak dikkat çekicidir.

20 (: İster İstemez.)

§ 13 Kant Felsefesine Dair Birkaç İlave İzahat

Saf Aklın Eleştirisi'nin (bütününü hülasa edecek) bir düstur yahut özlü söz olarak Pope'dan alınan bir pasaj (*Works*, c. VI, s. 374, Basel bsk.) uygun olacaktır. Bu elli yıl kadar önce yazılmış olup şunu söyler: Since 'tis reasonable to doubt most things, we should most of all doubt that reason of ours which would demonstrate all things.¹

Kant felsefesinin gerçek ruhu, temel fikri ve hakiki anlamı, çok değişik şekillerde anlaşılıp anlatılabilir. Şu veya bu kişinin bu derin ve güçlüğü bu derinlikten kaynaklanan öğretiyi anlamasını sağlamak için muhtevaya dair böyle farklı anlatım tarzları ve ifade kalıpları kullanılabilir. Fikirlerin, kafaların birbirinden farklı olduğu hesaba katılacak olursa bunların kimisi diğerlerinden daha uygun olacaktır. Aşağıdaki bu tür çabaların bir başkasıdır yalnızca; burada Kant felsefesinin derinliğine bir ölçüde ışık tutmaya çalıştım.²

Matematik delillerinin istinat ettirildiği *dolaysız kavrayışlara* dayanır; ancak bu tür dolaysız kavrayışlar tecrübi değil fakat *a priori* olduğu için nazariyeleri sabit - müsellemdir.³ Buna mukabil felsefenin verili unsur olarak safi *kavramları*

1 (Birçok şeyden kuşkulanmak makul ve meşru olduğuna göre, *en çok kuşku duymamız* gereken her şeyi *ispatlayan* aklımız olmalıdır.)

2 Burada peşinen şunu belirteyim ki iktibas için genellikle kullandığım *Saf Aklın Eleştirisi*'nin ilk baskısının sayfa numarası Rosenkranz baskısına da eklenmiştir.

3 (Gr. *apodeiktikos* : → *apodeiknynal*: göstermek, tanıtlamak.)

vardır. Felsefe bu verili unsurdan yola çıkar ve onun delillerine zorunluluğu (*apodeiktikliği*) da bu unsur kazandırır. Çünkü o doğrudan safi *tecrübî* kavrayışa bel bağlayamaz zira o şeylerdeki cüzi ya da münferit unsuru değil külli veya evrensel unsuru açıklamaya girişir; bu amacı onu tecrübî olarak verili olanın ötesine geçmeye zorlar. Bu itibarla onun için geriye sadece külli kavramlar kalır çünkü bunlar hiç şüphesiz dolaysız kavrayışa bağlı ve safi *tecrübî* şeyler değildir. Bu sebepten ötürü onun nazariyelerinin ve delillerinin temelini bu tür kavramlar oluşturmalıdır ve mevcut ve verili bir şey olarak bunlardan yola çıkılmalıdır. Buna göre felsefe safi *kavramlardan* ibaret bir bilimdir, halbuki matematik kavramlarının *tertibinden* (kavrayışa dayalı takdim) oluşan bir bilimdir. Bununla beraber daha kesin bir dille ifade etmek gerekirse, safi *kavramlardan* yola çıkan sadece felsefenin temellendirmesidir.⁴ Dolayısıyla bu temellendirme veya delillendirme tıpkı matematiğinki gibi bir *dolaysız kavrayıştan* yola çıkamaz çünkü böyle bir şeyin ya bütünüyle *a priori* ya da tecrübî olması gerekirdi; sonuncusu apodeiktiklik kazandırmaz, ilkinin ise sadece matematik sağlar.

Bu yüzden eğer o öğretilerini temellendirme veya delillendirme yoluyla bir şekilde ispat etmeye çalışırsa bu bir temel olarak alınan kavramlardan doğru mantıkî çıkarımdan ibaret olmalıdır. İşler uzun bir Skolastik felsefe dönemi boyunca hatta Descartes tarafından açılan yeni çığırda da bu istikamette gayet yolunda gitti, öyle ki Spinoza ve Leibniz'in bile bu yöntemi takip ettiğini görüyoruz. Fakat sonunda Locke'un aklına bu kavramların *kökenini* sorgulamak geldi ve ne kadar soyut olursa olsun bütün külli kavramların tecrübeden, diğer bir deyişle bilfiil var olan, hissi olarak algılanabilen, tecrübî manada gerçek dünyadan, veya değilse herkese tecrübî

4 (: *die Beweismethode*: delillendirme, tanıtlama.)

nefis murakabesi⁵ yoluyla verilen türde iç tecrübeden çıkarıldıkları sonucuna varıldı. Dolayısıyla bu kavramlar bütün muhtevasını sadece bu ikisinden alırlar; ve bu sebepten ötürü de dış veya iç tecrübeyin ortaya koyduğundan daha fazlasını asla bize sağlayamazlar. Daha kesin bir dille ifade etmek gerekirse, buradan bunların asla tecrübeyin ötesine geçemeyecekleri yani asla hedefe götüremeyecekleri sonucuna varılması gerekirdi; fakat Locke tecrübeyden çıkarılan ilkelerle tecrübeyin ötesine geçti.

Kant seleflerine muhalefetini tafsilen tasrih etme ve Locke'un öğretilerini düzeltme gayesiyle aslında, yukarıda sözü edilen kurala istisna teşkil eden ve dolayısıyla tecrübeyden teşekkül etmeyen bazı kavramların mevcut olduğunu gösterdi. Fakat o aynı zamanda bunların kısmen zaman ve mekânın saf yani *a priori*, verili dolaysız kavrayışından çıktığını, kısmen de bunların bizzat anlayış gücümüzün bu kavramlar tarafından düzenlenen tecrübeyde kullanımlarına dönük kendine özgü işlevlerini oluşturduklarını gösterdi. Bu itibarla o bunların geçerliklerinin sadece, duyular aracılığıyla her zaman üretilecek mümkün tecrübeyi içine aldıklarını ispatlamış oldu, çünkü bunlar bizde ancak bu tecrübeyi husule getirecek şekilde düzenlenmişlerdir; bunun için duyunun uyarılması yeterlidir, tecrübeyle birlikte onun yasaya uygun bütün hadiseleri de husule gelir. Kendileri muhtevadan yoksun oldukları için bunlar bütün malzeme ve muhtevalarını münhasıran *duyarlıktan* alırlar ve daha sonra onunla tecrübeyi üretirler. Ne var ki onların bundan ayrı olarak manası da muhtevası da yoktur çünkü onlar ancak duyuma dayanan ve esas itibarıyla duyuma bağlı olan dolaysız kavrayış varsayımına istinaden geçerlidir. Şimdi bundan onların bizi her türlü tecrübeyi imkânın ötesine götüren kılavuzlar sağlayamayacağı sonucu çıkar. Keza tabiatın ötesinde yer alanın, yani tecrübeyi imkânının

5 (: die empirische Selbstbeobachtung: İçer bakış.)

ötesinde olanın bilimi olmak sıfatıyla *metafizikğin imkânsız olduğu* sonucu da yine buradan çıkar.

Şimdi tecrübenin bir unsuru yani külli, şekli ve yasaya uygun olan *a priori* olarak bilinebilir fakat bizzat bu sebepten ötürü zihnimizin temel ve düzenli işlevlerine bağlı olduğu, halbuki diğeri yani cüzi, maddi ve meşrutî⁶ unsur duyumdan kaynaklandığı için, buradan bunların her ikisinin de kökeni itibariyle *öznel* olduğu sonucu çıkar. Bundan da onun içinde verilen dünya ile birlikte tecrübenin tamamının safi bir *tezahür*, diğeri bir deyişle, öncelikle ve doğrudan onu bilen özne için var olan bir şey olduğu sonucu çıkar. Ancak bu tezahür onun altında yer alan ve bu hüviyetiyle mutlak olarak bilinemez olan bir kendinde-şeye işaret eder. Şu halde bunlar Kant felsefesinin menfi neticeleridir.

Burada Kant'ın sanki biz sadece bilen varlıklarmışız ve dolayısıyla mutlak olarak *tasavvurdan* başka bir veriye sahip değilmışız gibi konuştuğuna dikkat çekmeliyim, halbuki biz kesinlikle içimizdeki iradede tasavvurdan *toto genere* farklı olan bir başka şeye sahibiz. Onun aynı zamanda iradeyi de dikkate aldığı ama bunu nazari değil sadece ameli felsefede yaptığı doğrudur ve onun nazarında evvelki sonrakinden tamamen ayndır. O bunu sadece ve münhasıran davranışımızın saf ahlaki anlamını - önemini tespit ve bunun üzerine ahlaki bir inanç tesis etmek için yaptı. Bu (tasarlandığı şekliyle), nazari (ya da metafizik plandaki) cehalet ve bunun sonucu olarak her türlü tannbilimin imkânsızlığı için bir denge unsuru olacaktı; ne var ki biz tannbilime bizzat bu inanç dolayısıyla dönmek zorunda kalırız.

Bütün diğerklerinden farklı ve hatta onlara karşı olan Kant felsefesi *transandantal felsefe* olarak veya daha doğru bir deyişle *transandantal idealizm* olarak tanımlanır. Buradaki "transandantal" tabiri matematik değil fakat felsefi bir

6 (: *zufälllg*: arzı, şarta bağlı.)

kökene sahiptir, çünkü o daha Skolastiklerin aşına oldukları bir şeydi. İlk defa matematikte onu *quod Algebrae vires transcendit*⁷ ve dolayısıyla bilinen aritmetik ve cebir vasıtasıyla gerçekleştirilemeyecek bütün işlemleri ifade etmek üzere Leibniz kullandı. Mesela bir sayının logaritmasını bulmak veya tersi; ya da bir yayın tamamen aritmetik olarak trigonometrik fonksiyonlarını bulmak veya tersi; ve genel olarak ancak sonsuza giden bir hesapla çözülebilen bütün problemler böyledir.

Ne var ki Skolastikler *aşkı*⁸ bütün kavramların en yükseği olarak yani Aristoteles'in on kategorisinden de daha küllî - evrensel olanlar diye tanımladılar; hatta Spinoza bile sözcüğü bu anlamda kullanır. Giordano Bruno (*De lia causa, etc.*, Dial. 4) maddi ve gayrı maddi cevher arasındaki ayırmadan daha evrensel ve dolayısıyla genel olarak cevhere ait olan yüklemeleri *transandantal* diye tarif eder. Ona göre bunlar maddi olan ile gayrı maddi olanın bir olduğu ve gerçek asli cevher olan ortak kökü ilgilendirir. Aslında o da bunun içinde böyle bir cevherin var olması gerektiğinin bir delilini görür.

Şimdi öncelikle Kant *transandantal* ile bir *a priori*nin tanınmasını ve dolayısıyla bu hüviyetiyle bilğimizdeki saf şekli unsuru anlar. Bir başka deyişle bu, böyle bir bilginin tecrübeden bağımsız olduğu hatta onun ortaya çıkacağı değişmez kuralı koyduğu kavrayışdır. Böyle bir derin kavrayış bunun neden böyle bir bilgi ve neden bu güce sahip olduğu anlayışı ile yakından ilgilidir. Yani o zihnimizin *formunu* oluşturduğu ve böylece öznel kökeni dolayısıyla bu güce sahiptir. O halde doğruyu söylemek gerekirse sadece *Saf Aklın Eleştirisi transandantal*dir. Buna mukabil o *aşkı* bilğimizdeki bu bütününü şekli unsurun tecrübe imkânının ötesinde kullanımı veya daha doğrusu kötüye kullanımı

7 (: Cebirin gücünü aşan.)

8 (: transcendent.)

olarak tarif eder; o ayrıca bunu tabiatüstü diye tabir eder. Buna göre *transandantal* kısaca “her türlü tecrübeden önce” anlamına gelir; buna mukabil *aşkın* “her türlü tecrübeyi ötesinde” olanı ifade eder. Bu yüzden Kant metafiziği ancak *transandantal* felsefe, bir başka ifadeyle, *bu hüviyetiyle* şekli unsurun öğretisi olarak onaylar. Bu unsur bilen bilincimizde içerilir ve onun getirdiği sınırlama sebebiyle kendinde şeylerin bilgisi bizim için imkânsızdır, çünkü tecrübe bize salt tezahürlerden başka bir şey sağlayamaz.

Hal böyle olmakla beraber onun nazanında metafizik sözcüğü “*transandantal*” sözcüğü ile tamamen eş anlamlı değildir. Nitekim *a priori* kesin olan fakat tecrübeyi ilgilendiren her şeye o *metafizik* der, buna mukabil sırf öznel kökeni sebebiyle ve salt şekli unsur olarak *a priori* kesin olduğu için sadece öğretisini *transandantal* diye adlandırır. *Transandantal* bu dünyanın bize verilen ilk ve temel yasalarının kökünün beynimizde olduğu ve bu sebepten ötürü *a priori* bilindiği gerçeğinin farkına varmamızı sağlayan felsefedir. Ona bütün verili hayal oyunlarının *ötesine geçip* onun kökenine indiği için *transandantal* denir. Bu sebepten ötürü daha önce söylediğim gibi sadece *Saf Aklın Eleştirisi* ve genel olarak eleştirel (bir başka deyimle Kantçı) felsefe *transandantal*dir.⁹ Buna mukabil *Anfangsgründe der Naturwissenschaft (Doğabiliminin Metafizik Esasları)*, keza *Tugendlehre (Erdem Öğretisi)* ve diğerleri *metafiziktir*.

Bununla beraber *transandantal* bir felsefe fikri eğer bunun içinde dikkatimizi Kant felsefesinin en derin ruhuna teksif edersek daha da derin bir anlamda alınabilir. Bir bakıma bu şöyle olabilir: Bütün dünya bize ancak *tali* tarzda bir tasavvur, zihnimizde bir resim, beynimizde bir fenomen olarak sunulur, halbuki kendi irademiz bize ben bilinci (veya kendimize dair farkındalığımız) içinde dolaysız olarak verilir. Buna göre kendi mevcudiyetimiz ile bu dünyanın

⁹ *Saf Aklın Eleştirisi* ontolojylı dianololojiye dönüştürmüştür.

varlığı arasında bir ayrım, esasen bir karşıtlık meydana gelir. Bütün bunlar sadece bizim ferdi ve hayvani¹⁰ varlığımızın bir sonucudur, dolayısıyla onun yok olmasıyla bütün bunlar ortadan kaybolur. Fakat o zamana kadar düşüncede bilincimizin bu temel ve asli kalıp veya formunu ortadan kaldırmak bizim için imkânsızdır çünkü bu özne ve nesne bölünmesi diye tarif edilen şeydir, zira her türlü düşünme ve tasarlama peşinen onu şart koşar. Bu sebepten ötürü biz bu formu dünyanın ilk asli ve temel kuruluşu¹¹ olarak kabul eder ve ilişmeksizin bırakırız, halbuki o aslında bizim hayvani bilincimizin ve onun aracılığıyla meydana gelen fenomenlerin formundan ibarettir. Fakat dünyanın başlangıcı, sonu, sınırları ve kökeni, ölümden sonra varlığımızın devam edip etmeyeceği ile ilgili ve sair bütün bu sorular buradan çıkar. Buna göre bütün bunlar kendinde şeye ancak *fenomenin* yani bir canlı beyninin bilinciyle üretilen *tasavvurların* formu olan şeyi atfeden ve böylece onu dünyanın asli ve temel tabiatı olarak açıklayan yanlış bir varsayımaya dayanır. Kant'ın "bütün bu sorular transandantaldır" ifadesinin anlamı budur. Bu yüzden bunlar mutlak manada sadece öznel olarak değil fakat kendilerinde ve kendi başlarına yani öznel olarak da cevaplanamayan sorulardır. Çünkü bunlar beynimize bağlı bilincimizin ve ona dayanan karşı tezin ortadan kalkmasıyla bütünüyle kaybolan problemlerdir; ama bunlar sanki ondan bağımsızmış gibi ortaya çıkmışlardı. Mesela her kim ki ölümünden sonra varolmaya devam edip etmeyeceğini sorarsa *in hypothesi* hayvani beynine bağlı bilincini ortadan kaldırır; ama o yine de ancak onun varsayımına bağlı olarak var olan bir şey hakkında soru sorar, çünkü o şey bilincin formuna, dolayısıyla özne, nesne, mekân ve zamana dayanır; dolayısıyla o kendi ferdi mevcudiyeti hakkında soru sorar. Şimdi bütün bu şart ve

10 (Yani: Bir canlı olarak varlığınıza.)

11 (: die Grundbeschaffenheit.)

sınırlamaları *bu hüviyetiyle* açık bilince getiren bir felsefe *transandantal*dır ve o bu nesnel dünyanın evrensel temel belirlenimleri karşısında öznenin tarafını tuttuğu kadarıyla *transandantal idealizm*dir. Metafizikğin meselelerinin ancak bu soruların bizatihi kendilerinde bir çelişki barındırdıkları kadarıyla çözülemez oldukları yavaş yavaş anlaşılacaktır.

Bununla beraber transandantal idealizm bilfiil önümüzdeki dünyanın *tecrübî gerçekliğini* hiçbir surette sorgulamaz. Tam tersine o sadece bu dünyanın kayıtsız şartsız olmadığını ifade eder, zira onun şartı bizim beyin işlevlerimizdir ve dolaysız kavrayış, zaman, mekân ve nedensellik formları veya kalıpları bunlardan meydana gelir. Dolayısıyla o bu *tecrübî gerçekliğin kendisinin bir tezahürün* (zahiri olan şeylerin) *gerçekliğinden ibaret olduğunu* ifade eder. Şimdi eğer bu tezahürde varlıkların çokluğu bize kendilerini biri kaybolup giderken diğeri mütemediyen ortaya çıkan bir çokluk olarak gösteriyorsa biz bu çokluğun ancak algımızdaki mekân formu, kayboluş ve ortaya çıkışın da algımızdaki zaman formu sayesinde mümkün olduğunu biliyorsak, o zaman olayların böyle bir kaynağının *mutlak* bir gerçekliğe sahip olmadığını fark ederiz. Diğeri bir deyişle olayların bu akışı tezahür eden şeylerde kendisini gösteren kendinde öze ait değildir. Tam tersine eğer biz bu bilgi formlarını tıpkı bir cam gibi kaleydoskopdan çekip çıkarabilseydik önümüzdeki bu kendinde özü hatta belki ferdi belirlenimlerine kadar, görünürdeki her türlü değişime rağmen münferit, müstesna, kalıcı, yok olmaz, değişmez ve özdeş bir şey olarak hayreti mucip bulurduk. Bu görüşle uyumlu olarak aşağıdaki üç önerme dile getirilebilir:

(1) Gerçekliğin yegâne formu mevcut olandır; doğrudan gerçeklikle ancak bunda karşılaşılır ve o her zaman bütünüyle ve tam olarak bunda içerilir.

(2) Hakiki gerçek zamandan bağımsızdır ve o nedenle zamanın her noktasında bir ve aynıdır.

(3) Zaman zihnimizin dolaysız kavrayış formudur ve bu sebepten ötürü kendinde şeye yabancıdır.

Bu üç önerme aslında birbirinin aynıdır. Her kim bunların hakikatini ve özdeşliklerini açıkça görmüşse felsefede büyük ilerleme yapmıştır çünkü o transandantal idealizmin ruhunu kavramıştır.

Kant'ın böylesine kuru ve yalın olarak açıkladığı mekân ve zamanın idealliği öğretisi genel olarak ne kadar semelidir! Buna mukabil onu hak etmeyen kamuoyunun dikkatini Kant'tan kendi üzerlerine çeken o üç mahut safsatıcının şatafatlı, kurumlu, yapmacık ve kasten anlaşılmaz gevezeliğinden kesinlikle hiçbir şey çıkmaz. Kant'tan önce denilebilir ki biz zamanın içindeydik; şimdi ise zaman bizim içimizdedir. İlk durumda zaman gerçektir ve zaman içerisinde yer alan her şey gibi onun tarafından tüketiliriz. İkinci durumda ise zaman *ideal*dir; o bizim içimizde yer alır. Bu durumda her şeyden evvel ölümden sonraki gelecekle ilgili soru anlamını kaybeder. Çünkü eğer ben yoksam bu durumda artık zaman da yoktur. Ölümünden sonra bensiz ilerleyen bir zamanı bana sadece aldatıcı bir yanılsama gösterir. Geçmiş, şimdi ve gelecek olarak zamanın bütün bu üç boyutu benzer şekilde benim eserdir, bana aittir fakat ben bunlardan ne birine ne diğerine aidim. Zamanın şeylerin kendinde özüne ait olmadığı önermesinden çıkarılabilecek bir diğer sonuç bir anlamda geçmişin geçmiş olmadığı, fakat gerçekten mevcut olan her şeyin aslında halen mevcut olması gerektiğidir. Çünkü haddizatında zaman aşağıya doğru akar görünen bir sahne çağlayanıdır, halbuki bir çarktan başka bir şey olmadığı için o yerinden hareket etmez. Uzun zaman önce baş eserde mekânı birçok yüz oluşturacak şekilde kesilmiş bir

cama benzetmiştim. O münferiden var olanı sayısız tekesür içinde görmemizi mümkün kılar. Esasen kendimizi aşın hayallere kaptırmak tehlikesini göze alarak konunun üzerine daha derinlemesine eğilecek olursak, bizzat uzak geçmişimizin pek canlı bir tasavvuruyla sanki dolaysız olarak şuna ikna edilmişiz gibi görünebilir: Zaman şeylerin gerçek özüne ilişmez fakat sadece bu öz ile bizim aramıza safi bir algı vasıtası olarak yerleşir ve kaldırılmasından sonra her şey yine var olacaktır. Buna mukabil bu uzak geçmişin yok olmaz mevcudiyetiyle muhafaza edildiği gerçek ve canlı hafıza melekemiz benzer şekilde içimizde de yıpranmayan, yaşlanmayan ve dolayısıyla zamanın sahasının dışında yer alan bir şeyin mevcut olduğuna tanıklık eder.

Kant felsefesinin ana eğilimi, Locke zaten bu doğrultuda bir başlangıç yaptıktan sonra *gerçek ve ideal olanın tam farklılığını* ispatlamaktır. Yeri gelmişken şunu da ifade edebiliriz ki *ideal* kendisini algılanabilir bütün niteliklerle birlikte mekânda sunan dolaysız kavrayışın formudur. Halbuki *gerçek* kendinde ve kendi başına şeydir, bir başkasınıkinden veya kendi zihnimizde tasarlanmasından bağımsızdır. Fakat bu ikisi arasında bir sınır çizmek güçtür ancak mesele tam da burada ortaya çıkmaktadır. Locke renk, ses, düzlük, pürüzlülük, sertlik, yumuşaklık, soğuk, sıcak ve benzeri (tali nitelikler) form içindeki her şeyin sadece *ideal* olduğunu ve bu sebepten ötürü kendinde-şeye ait olmadığını göstermişti, çünkü bu tali nitelikler içinde bize varlık ve öz değil fakat sadece o şeyin *faaliyeti* veya *tesiri* verilir. Esasen bu oldukça tek-yanlı belirli bir tesirdir, yani beş duyu azamızın gayet hususi biçimde belirlenmiş alıcılığı - duyarlılığı üzerindeki etkidir ve bunun sayesinde mesela ne ses gözü ne de ışık kulağı etkiler. Aslında cisimlerin duyu azalarımız üzerindeki etkisi onları kendilerine özgü faaliyet durumuna getirmekten ibarettir, bu hemen hemen

bir müzikli saatin çalmasına yol açan bir zinciri çektiğimde olana benzer bir şeydir.

Buna mukabil Locke yer kaplamayı, formu, nüfuz edilmezliği, hareket veya sükûneti, ve sayıyı kendinde şeye ait olan gerçek diye değinmeksizin bıraktı ve bu sebepten ötürü o bunları asli nitelikler diye adlandırdı. Şimdi sınırsız derecede yüksek bir kavrayışla Kant daha sonra bu niteliklerin de şeylerin salt nesnel tabiatına veya kendinde şeye ait olmadıklarını ve dolayısıyla bunların kesinlikle gerçek olamayacaklarını gösterdi, çünkü bunlar zaman, mekân ve nedensellik şartına bağlıydı. Fakat bütün yapıları ve yasaya uygunlukları ile mekân, zaman ve nedensellik bize her türlü tecrübeden önce verilir ve kesinlikle bilinir; dolayısıyla onların, duyularımızın her birinin özel duyarlık ve faaliyet türü gibi, bizim içimizde önceden biçimlenmiş olarak yer alması gerekir. Buna göre ben nasıl ki özel duyular alıcı duyu azalarının payı ise, bu formların da *beynin* dolaysız kavrayıştaki payı olduğunu açıkça dile getirdim.¹² Dolayısıyla Kant'a göre şeylerin salt nesnel tabiatı—ki tasavvurumuzdan ve tasarlama aygıtımızdan bağımsızdır ve o buna kendinde şey ve bu sebepten ötürü ideal olandan farklı olarak hakiki anlamda gerçek der—bize kendisini dolaysız kavrayışta sunan formdan zaten bütünüyle farklı bir şeydir. Zira doğruyu söylemek gerekirse ne yer kaplama ne de süre kendinde şeye atfedilebilir, çünkü onun zaman ve mekândan bağımsız olması gerekir, mamafih yer kaplayan ve süreye sahip olan her şeye varolma gücünü o verir. Hatta Spinoza *Ethica*, Ks. II, ön. 16 ikinci sonuçla birlikte, keza ön. 18, schol.'dan anlaşılabilceği üzere maddeyi bir bütün olarak düşünmüştür.

¹² Nasıl ki gözümüz yeşili, kırmızıyı, ve mavilyi meydana getiriyorsa *beynimiz de zaman, mekân ve nedensellik* (ki madde bunların nesnelleşmiş soyutlamasıdır) meydana getirir. Mekân içerisindeki bir cisme ait *algım veya dolaysız kavrayışım benim x ile duyu ve beyin fonksiyonumun sonucudur.*

Locke'un gerçeği ideale karşıt olarak aslında maddedir ve tali oldukları, bir başka deyişle, duyu azalarımızla kayıtlanıp sınırlandıkları için hariç tuttuğu bütün niteliklerden onu mahrum bıraktığı doğrudur. Fakat o yine de yer kaplayan ve benzeri olarak kendinde ve kendi başına var olan bir şeydir ve onun safi yansıması veya sureti içimizdeki tasavvurdur. Burada *Dörtlü Kök*, § 21'i ve *İrade ve Tasavvur Olarak Dünya*, c. I, § 2 ve c. II, bl. 4'ü hatırlatıyorum. Bu son eserde daha az tafsılatlı olmak üzere burada maddenin temel tabiatının sadece tesir veya faaliyetinden ibaret olduğunu göstermiştim. Dolayısıyla madde baştan sona nedenselliktir ve faaliyette bulunmanın her münferit niteliği ve dolayısıyla her hususi tarzı bu hüviyetiyle düşünülürken nasıl hesaba katılmıyorsa o da her türlü özel belirlenimden yoksun bırakılmış faaliyet veya saf nedensellik, *in abstracto* nedenselliktir. Bunun tam olarak anlaşılması için okurun yukarıda zikredilmiş olan pasajlara başvurmasını isterim. Fakat her ne kadar onun doğru delilini ilk kez ben sunmuşsam da, şimdi Kant her türlü nedenselliğin anlayış gücümüzün bir formundan ibaret olduğunu ve onun sadece anlayış gücü için ve anlayış gücünde var olduğunu zaten öğretmişti. Buna bağlı olarak şimdi Locke'un sözde gerçeğinin yani maddenin bu suretle bütünüyle ideale ve böylece özneye geri döndüğünü, bir başka ifadeyle, sadece tasavvurda ve tasavvur için var olduğunu görüyoruz.

Kant meseleyi ele alma ve takdim etme tarzıyla gerçeği veya kendinde şeyi maddilikten kesinlikle yoksun bıraktı fakat bu da onun için bütünüyle bilinmeyen bir x'ten ibaret olarak kaldı. Mamafih sonunda ben tasavvurumuzdan ve onun formlarından bağımsız olarak gerçek bir mevcudiyete tek sahip olan hakiki *gerçeğin*, kendinde şeyin içimizdeki *irade* olduğunu ispat ettim. Halbuki o zamana kadar irade sorgulanmaksızın *ideal* sınıfına dahil ediliyordu. Buna göre Locke, Kant ve benim felsefelerimin birbiriyle yakından

irtibatlı olduğu görülecektir çünkü neredeyse iki yüz yıllık arayla biz bütüncül, tutarlı ve yeknesak bir düşünce çizgisinin tedrici gelişimini sunuyoruz. David Hume da belki bu zincir içerisinde, mamafih doğrusu söylendiğinde, sadece *nedensellik* yasası bakımından, bağlayıcı halka olarak düşünülebilir. O ve onun etkisi ile ilgili olarak yukandaki mütalaaya aşağıdaki mülahazaları eklemem gerekir.

Gerek Locke gerekse onun ayak izlerini takip eden Condillac ve tilmizleri duyu azasına giren bir duyumun bedenimizin dışındaki sebebiyle örtüşmesi ve ayrıca böyle bir etkinin (duyu-izlenimi¹³) farklılıklarının da nihayetinde bunlar ne olursa olsun sebeplerinki ile örtüşmesi gerektiğini ileri sürdü ve gösterdi. Daha önce söz edilmiş olan asli ve tali nitelikler arasındaki ayrım buradan ortaya çıkar. Onlar bununla meseleyi sona erdirir ve şimdi onlar için nesnel bir dünya ortaya çıkar. Esasen bu renksiz, kokusuz, sessiz, ne sıcak ne soğuk ve benzeri vasıfta ama yine de yer kaplayan, bir şekle sahip, nüfuz edilemez, hareket edebilir ve sayılabilir olan sırf kendinde şeylerden müteşekkil bir dünyadır. Fakat sayesinde dıştan içe geçişin mümkün olduğu ve kendinde şeylerin bütün türetilip kurulma sürecinin gerçekleştiği aksiyomun kendisinin, dolayısıyla *nedensellik* yasasının kendiliğinden aşikâr olduğu tıpkı daha önceki bütün filozoflar gibi onlarca da kabul edilmiş ve geçerliliği herhangi bir araştırmaya tabi tutulmamıştı. İşte Hume bu yasanın geçerliliğinden şüphelenerek kuşkucu saldırısını buna yöneltti. Çünkü o bizzat bu felsefeye göre bütün bilişlerimizin kaynağı olarak gösterilen tecrübenin bize asla nedensellik bağının kendisini değil fakat hep zaman içerisindeki durumların safi ardışıklığını, dolayısıyla asla bir neticeyi değil fakat sadece bir tevali yahut ardı ardına geliş verebileceğini ifade etti. Ve böyle bir ardışıklığın bilhassa bu hüviyetiyle sadece mümkün veya anzi olduğu ve asla

13 (: *Sinnesempfindung*: teessür.)

zecri veya zorunlu olmadığı her zaman ortaya koyulacaktır. Şimdi sağduyuya bu kadar ters ama çürütülmesi de kolay olmayan bu temellendirme Kant'ı bizzat nedensellik kavramının gerçek kökenini araştırmaya yöneltti. O bu kökenin anlayış gücümüzün kendisinin temel ve doğuştan gelen formunda, dolayısıyla nesnede değil öznede bulunduğu sonucuna vardı, çünkü o bize önce dışarıdan getirilmiyordu.

Şimdi bu suretle Locke ve Condillac'ın bu nesnel dünyanın tamamı yeniden özneye geri çekilmiş oldu, zira Kant onun özne kökenli olduğunun ipucunu göstermişti. Çünkü şimdi kural da duyu-izlenimi kadar öznedir ve bunun bir sonucu olarak bu izlenim bir sebebin sonucu olarak düşünülmelidir; ancak nesnel dünya olarak dolaysız kavranılan da sadece bu sebeptir. Çünkü özne sırf zihninin kendine özgü karakteristiğinin, yani her değişim için peşinen bir sebep farz etmenin bir sonucu olarak kendi dışında bir nesne var sayar. Dolayısıyla özne gerçekten nesneyi kendisinden dışarıya bu amaç için hazır bekleyen bir mekâna yansıtır, böyle bir mekân da bizatihi zihnin kendi asli yapısının ve keza duyu azalarındaki özel duyumun bir eseridir ve bütün süreç bu yapının harekete geçirilmesiyle ortaya çıkar. Binaenaleyh Locke'un kendinde şeylerinin nesnel dünyası Kant tarafından değiştirildi ve bilme aygıtımızdaki sırf fenomenlerden ibaret bir dünyaya dönüştürüldü. Ve bu dönüşüm de şeylerin kendilerini gösterdikleri mekânın ve ayrıca geçip gittikleri zamanın inkâr edilmez biçimde öznel kökenli olduğunun gösterilmesiyle o ölçüde tam oldu.

Fakat bütün bunlara rağmen hem Kant hem Locke kendinde şeyin varlığını sürdürmesine, bir başka ifadeyle, bize sırf fenomenleri sağlayan tasavvurlarımızdan bağımsız olarak var olacak ve bu tür fenomenlerin temelini oluşturacak bir şeyin var olmasına yine de karşı çıkmadı. Şimdi Kant buraya kadar haklıydı; ancak onun bu görüşü kabulünü temellendirmesi kendisinin tespit ettiği ilkelerden

çkarılmadı. Şu halde onun felsefesinin Akhilleus topuğu burasıydı ve bu tutarsızlık ortaya konulduğunda mutlak geçerlilik ve doğruluk iddiasından vazgeçmesi ve iddiasının kabl noktasında kaydettiği ilerlemeyi terk etmesi gerekti. Çünkü fenomenlerin arkasında bir kendinde Şey, bu kadar çok kabuğun altında gerçek bir çekirdek varsayımının hiçbir surette yanlış olmadığı gayet kesindi; bilakis onun inkrı saçma olurdu. Burada yanlış veya kusurlu olan tek Şey Kant'ın böyle bir kendinde Şeyi ortaya çıkarma ve onu kendi ilkeleriyle birleştirmeye çalışma tarzıydı. Şu halde aslında muhaliflerinin okerttiği Şey davanın (bu sözcüğü en geniş anlamıyla almak gerekir) kendisi değil fakat sadece onun bu davayı takdim tarzıydı. Bu anlamda ona karşı kullanılmış delillerin aslında *ad rem* değil sadece *ad hominem* olduğu ileri sürülebilirdi.

Her halkrda Şu Hint darbimeseli burada bir kez daha tatbik alanı bulur: sap yoksa iek de yok. Kant'a her tezahür veya fenomenin arkasında bir kendinde varlığın yer aldığı ve bu tür fenomenlerin mevcudiyetini ondan aldığı yolunda kesinlikle hissettiği hakikat rehberlik etti; dolayısıyla tasavvurun arkasında tasarlanan bir Şey yatar. Fakat o bunu bizce *a priori* bilinen yasalarının ilavesiyle verili tasavvurun kendisinden çıkarmaya girişti. Ancak tam da *a priori* oldukları için bunların fenomen veya tasavvurdan bağımsız ya da ondan farklı bir Şeye götürmeleri imknsızdır. Dolayısıyla bunun için bütünüyle farklı bir yol takip etmemiz gerekir. Kant'ın bu bakımdan takip ettiği yanlış yol sebebiyle içine düştüğü tutarsızlıklar kendisine G. E. Schultze tarafından gösterildi. Ağır ve sıkıcı üslubuyla Schultze meseleyi önce isimsiz olarak *Aenesidemus*'da (bilhassa s. 374-381) ve ardından da *Kritik der theoretischen Philosophie*'sinde (c. II, s. 205 vd.) açıkladı. Buna karşı Reinhold Kant'ın müdafaasını üstlendi ve ancak herhangi bir başarı gösteremedi, böyle-

ce meselenin *haec potuisse dici, et non potuisse refelli*¹⁴ ile beklemesi gerekti.

Burada bütün tartışmanın temelini oluşturan ve mesele için gerçekte esas teşkil eden şeyi Schultze'un kavrayışından bağımsız olarak kendi tarzında temelli olarak açıkça ortaya koyacağım. Kant hiçbir zaman kendinde şeyin kati istidlalini vermedi; tam tersine onu seleflerinden, bilhassa Locke'dan devraldı ve onu gerçekten kendiliğinden aşikâr olduğu için mevcudiyetinden kuşku duyulmaması gereken bir şey olarak muhafaza etti; haddi zatında belli bir dereceye kadar da bunu böyle yapması gerekiyordu. Kant'ın keşiflerine göre tecrübî bilgimiz içinde iki unsur barındırır, bunlardan biri öznel kökene sahiptir ve bunun böyle olduğunun ispatı mümkündür, fakat diğeri için bu böyle değildir. Bu sonuncu unsur bu sebepten ötürü nesnel olarak kalır çünkü onu öznel olarak kabul etmek için bir sebep ve temel yoktur.¹⁵ Binaenaleyh Kant'ın transandantal idealizmi şeylerin nesnel özünü veya onların bizim kavrayışımızdan bağımsız gerçekliklerini reddeder, kuşkusuz bilgimizdeki *a priori* daha öteye uzanmadığı kadıyla, çünkü ret gerekçesi daha öteye gitmez. Buna göre o ötede yer alanın ve dolayısıyla şeylerin *a priori* kurulamayacak türden özelliklerinin tümünün kalmasına izin verir. Çünkü verili fenomenlerin yani maddi dünyanın öz tabiatı hiçbir surette bizce *a priori* belirlenebilir değildir; bilakis bu sadece onun fenomenal tezahürünün evrensel formudur ve bu üç formun yasasına tam bir uygunlukla birlikte bu zamana, mekâna ve nedenselliğe irca edilebilir. Buna mukabil bütün bu *a priori* mevcut formlar tarafından belirlenmeksizin kalan ve dolayısıyla onlar bakımından

14 (: Bu ileri sürülebilir ve çürütülemez.)

15 Her şeyin, bir *a priori* bilinebilir, diğeri ancak *a posteriori* bilinebilir olanlar olmak üzere *iki tür özellikli* vardır. İlki bunları idrak eden zihinden, ikincisi şeyin kendinde özünden kaynaklanır ki bu kendimizde irade olarak bulduğumuz şeydir.

mümkün ya da anızı olan kendinde şeyin tezahüründen ibarettir.

Şimdi fenomenlerin tecrübî muhtevası, bir başka ifadeyle onun her yakın belirlenimi, onun içinde ortaya çıkan her fiziki nitelik başka türlü değil ancak *a posteriori* bilinebilir. Bu tecrübî nitelikler (veya daha doğrusu onların ortak kökeni) bundan dolayı kendi asli tabiatının bütün bu *a priori* formlar vasıtasıyla tezahürleri olarak kendinde şeye bırakılır. Her fenomende sanki *a priorideymiş* gibi saklı olarak ortaya çıkan ama yine de her varlığa kendi özel ve münferit hususiyetini kazandıran bu *a posteriori* fenomenler dünyasının *formundan* farklı olarak onun *maddesidir*. Şimdi bu madde veya cevher hiçbir surette fenomenin özneye bağlı olan *formlarından* çıkarılamaz; çünkü Kant bunları dikkatli biçimde araştırmış ve kesin biçimde *a priori* olduklarını göstermiştir. Tam tersine o formlardan çıkan her şey tecrit edildikten sonra geriye kalandır, dolayısıyla o tecrübî fenomenin bütünüyle farklı bir ikinci unsur ve bunlara yabancı olan bir ilave olarak ortaya çıkar. Buna mukabil o hiçbir surette bilen öznenin keyfilikinden veya başına buyrukluğundan çıkmaz hatta ekseriya bunun tam karşısında durur.

Şu halde Kant bütün bunları göz önünde bulundurarak fenomendeki bu cevheri kendinde şeye bırakmakta ve onu bütünüyle dışardan gelen bir şey olarak görmekte tereddüt etmemiştir, çünkü onun bir yerden gelmesi veya Kant'ın ifade ettiği üzere, bir temele sahip olması gerekir. Şimdi ancak *a posteriori* bilinebilir olan türden nitelikleri muhtemelen tecrit edemeyeceğimiz ve kesin *a priori* olanlardan ayrı ve annik olarak düşünemeyeceğimiz fakat bunlar her zaman bu sonuncular içerisinde mazruf olarak ortaya çıktıkları için Kant kendinde şeylerin mevcudiyetini öğretir fakat bunun ötesine geçmez. Böylece biz sadece onların var olduklarını biliriz, ne olduklarını değil, dolayısıyla ken-

dinde şeylerin *asli tabiatı* onunla meçhul bir nicelik, bir *x* olarak kalır. Çünkü fenomenin *formu* her yerde kendinde şeyin asli tabiatını örter ve saklar. Olsa olsa bu *a priori* formların fenomen olarak ayımsız her şeye ait olduklarını söyleyebiliriz çünkü bunlar bizim zihnimizden kaynaklanır, fakat bu şeyler aynı zamanda hatırı sayılır bir farklılık gösterir. Şu halde bu farklılıkları ve dolayısıyla şeylerin özel çeşitliliğini belirleyen kendinde şeydir.

Demek oluyor ki bu şekilde bakıldığında Kant'ın kendinde şeylere dair kabul ve varsayımı bütün bilgi formlarımızın öznel tabiatına rağmen mükemmelen meşru sebeplere ve sağlam temellere sahip görünür. Ancak bu varsayım yegâne delili, yani bütün fenomenlerdeki tecrübî muhteva yakından incelenip kökenine doğru gerisingeri takip edildiğinde savunulamaz görünür. Dolayısıyla tecrübî bilgi ve onun kaynağında, yani dolaysız kavrayışa bağlı tasavvurda kesinlikle bu bilgi formundan, bizce *a priori* bilinen bir formdan bağımsız bir cevher vardır. Bu cevherin nesnel mi yoksa öznel kökenli mi olduğu bir sonraki meseledir, çünkü o sadece ilk lahzada kendinde şeyi güvence altına alabilir. Ve böylece onu kökenine doğru izlersek bunun hiçbir yerde değil fakat *duyu izlenimimizde* olduğunu görürüz. Çünkü o gözün ağtabakasında, veya işitme sinirinde veya parmakların ucunda meydana gelen değişimdir ve dolaysız kavrayışa bağlı tasavvuru meydana getirir. Bir başka ifadeyle o önce *a priori* hazır olan bilgi formlarımızın bütün aygıtını harekete geçirir ve bu oyunun sonucu dışımızdaki bir nesnenin algısıdır. Anlayış gücünün zorunlu ve şaşmaz bir *a priori* işlevi aracılığıyla *nedensellik yasaı* duyu azasında hissedilen bu değişime ilk kez uygulanır. Bu yasa *a priori* kesinliği ve güvenilirliği ile bu değişimin bir sebebine götürür ve böyle bir sebep öznenin keyfi gücü içerisinde olmadığı için şimdi kendisini onun *dışında* bir şey olarak sunar. Bu nitelik önce *mekân* formu aracılığıyla anlam kazanır; fakat bunun için

böyle bir form doğrudan kendi zihnimiz tarafından eklenir. Bu suretle, zorunlu olarak varsayılması gereken sebep kendisini derhal mekân içinde bir nesne olarak algıda sunar; ve bu nesne o sebeple duyu azalarında meydana gelen değişimleri doğal yapısının özellikleri olarak taşır. Okur bütün bu süreci *Yeter Sebep İlkesi Üzerine* denememin ikinci baskısının § 21’de tam ve eksiksiz olarak tartışılmış ve incelenmiş bulacaktır.

Fakat bu sürecin hareket noktasını ve tecrübî algının bütün *malzemesini* sağlayan duyu izlenimi bütünüyle öznel bir şeydir. Kant’ın mutlak manada doğru ispatlamasına göre bütün bilgi *formları* da öznel kökenlidir ve dolaysız kavrayışın nesnel tasavvuru bu formlar aracılığıyla bu malzemedan kaynaklanır ve dışarıya yansıtılır. Şu halde dolaysız kavrayışa bağlı tasavvurun hem muhtevasının hem formunun öznen kaynaklandığı açıktır. Buna uygun olarak tecrübî bilginin bütününü şimdi iki bileşene ayırır; bunların her ikisinin de kökeni *bizdedir*; yani duyu izlenimi ve zaman, mekân, nedensellik formları ki *a priori* verilmiş ve dolayısıyla zihnimizin veya beynimizin işlevleri içine yerleştirilmiştir. Ne var ki Kant bu formlara anlayış gücünün on bir kategorisini daha ekledi, ki ben bunların lüzumsuz ve kabul edilemez olduğunu gösterdim. Bu itibarla dolaysız kavrayışa bağlı tasavvur ve buna dayanan tecrübî bilginiz gerçekte kendinde şeyleri çıkarmak için veri sağlamaz ve Kant kendi ilkeleri çerçevesinde böyle bir varsayımda bulunma hakkına sahip değildi. Daha önceki bütün felsefeler gibi Locke’un felsefesi de nedensellik yasasını mutlak olarak kabul etti ve bu sebepten ötürü bizden bağımsız olarak fiilen var olan harici şeyleri duyu izleniminden çıkarmada haklı nedenleri vardı.

Ne var ki sonuçtan sebebe bu geçiş deruni ve öznel olarak verili olandan harici ve nesnel olarak var olana doğrudan erişmenin yegâne yoludur. Fakat Kant nedensellik

yasasını öznenin bilgi formuna yükledikten sonra bu yol bundan böyle ona açık kalmadı. Ayrıca bizzat kendisi bizi nedensellik kategorisinin transandantal kullanımına, bir başka deyişle, terübe ve onun imkânlarının ötesine geçen bir kullanımına karşı yeteri kadar sık ikaz etmişti.

Doğrusu kendinde şeye asla bu yolla ulaşamaz, hele saf *nesnel* bilgi yoluyla hiç ulaşamaz. Böyle bir bilgi her zaman tasavvur olarak kalır, fakat bu hüviyetiyle onun kökü öznededir ve asla tasavvurdan gerçekten farklı bir şeyi sağlayamaz. Bilakis kendinde şeye ancak bütün *bakış açısını* temelli olarak *değiştirmek* suretiyle, bir başka ifadeyle, bu zamana kadar olduğu gibi her zaman sadece *tasarlayan* dan değil fakat *tasarlanan* şeyden yola çıkarak ulaşabiliriz. Fakat herkes için bu ancak bir tek şey ile, içeriden ulaşılabilir olan ve dolayısıyla iki türlü verilen şeyle mümkündür. Sözümlü ettiğim bilen öznenin bedenidir. O nesnel dünyada özellikle mekânda tasavvur olarak göze çarpar ama aynı zamanda kendisini onun kendi *öz bilincine irade* olarak duyurur. Fakat bu suretle irade önce harici sebeplerce (burada saikler) meydana getirilen bütün fiil ve hareketlerinin kavranılması için anahtar sunar. Bunların özlerine dair bu iç ve doğrudan kavrayış olmadıkça bu tür fiiller ve hareketler bizim için, tabiat kanunları çerçevesi içinde ve bize sadece nesnel algıda verilen bütün cisimlerdeki tabii güçlerin tezahürleri olarak meydana gelen değişimler kadar anlaşılmaz ve açıklanmaz kalacaktır.

Daha sonra irade bütün bu fiillerin sürekli *dayanağının*—ki bütün gücü onda kökleşir—anlaşılması ve dolayısıyla bedeninin kendisi için anahtar sağlar. Herkesin kendi fenomeninin—ki bu tıpkı bütün diğerleri gibi ona nesnel algıda başka türlü verilen bir fenomendir—iç özüne dair sahip olduğu bu doğrudan bilgi bundan sonra sadece evvelki tarzda verilen diğer fenomenlerin tümüne kıyas yoluyla taşınacaktır. O zaman böyle bir bilgi şeylerin iç

özünün, yani kendinde şeylerin bilgisi için anahtar olur. Ve dolayısıyla biz bu bilgiye ancak safi tasavvur olarak kalan salt *nesnel* bilgiden bütünüyle farklı olan bir yolla ulaşabiliriz. Dolayısıyla bunu her zaman canlı bir ferdi varlık olarak ortaya çıkan bilginin öznesinin öz bilincinden yararlanarak ve onu *başka şeylerin bilincinin*, yani dolaysız kavrayan zihnin açıklayıcısı haline getirerek yapabiliriz. Benim tuttuğum yol budur ve bu yegâne doğru yol, hakikatin dar kapısıdır.

Şimdi bu yolu takip etmek yerine insanlar Kant'ın takdim tarzını meselenin özülle karıştırdılar; ilkiyle ikincisinin çürütüldüğünü sandılar; yegâne *argumenta ad hominem* olan şeyi *argumenta ad rem*¹⁶ olarak gördüler; ve bu yüzden Schultze'ün saldırılarının bir sonucu olarak Kant'ın felsefesinin akıl sınırları dahilinde savunulamaz olduğunu ileri sürdüler. Böylece meydan safsatıcılara ve şarlatanlara kalmış oldu. Bu zümreden sahneye çıkacak olanların ilki kendinde şey artık gözden düşürüldüğü için hiç vakit kaybetmeden bünyesinde kendinde şeye yer vermeyen bir sistem hazırlamış olan Fichte idi. Dolayısıyla o baştan sona tasavvurumuzdan ibaret olmayan bir şeyin varsayımını reddetti ve böylece bilen öznenin her şeyde olmasına veya en azından her şeyi kendi kaynaklarından üretmesine izin verdi. Bunun için derhal Kant'ın öğretisinin temel ve en övgüye değer yanını, *a priori* ile *a posteriori* dolayısıyla fenomen ile kendinde şey arasındaki ayrımı ortadan kaldırdı. Çünkü o her şeyin *a priori* olduğunu ilan etti ve tabiatıyla böyle azim bir iddia için hiçbir delile sahip değildi; bunların yerine o saçmalığı derinlik maskesinin altında saklı, görünüşteki anlaşılmazlığı saçmalığından kaynaklanan safsatılar ve hatta derme çatma düzmece ispatlamalar sundu. Ayrıca o açıkça ve cüretkârca zihni keşfe, yani gerçekten ilhama başvurdu. Kuşkusuz bu her türlü yargı

16 (Tabirlerle ilgili olarak yukanda § 3'ün son dipnotunda zikredilen esere bakınız.)

gücünden yoksun ve Kant'ı hak etmeyen bir kamuoyu için yeterliydi. Böylece aşırılık kusursuzluk olarak görüldü ve Fichte'nin Kant'tan bile büyük bir filozof olduğu ilan edildi. Hatta bugün bile artık geleneksel hale gelmiş olan Fichte'nin sahte şöhretini yeni nesle cebren veya hile ile kabul ettirmeye çalışan felsefi yazarlar eksik değildir. Onlar Kant'ın sadece teşebbüs ettiği şeyi Fichte'nin tamamladığına ve onun gerçekten doğru adam olduğuna ciddi ciddi bizi ikna ederler. Bu sonuncu durumda Midas-yargılarıyla bu beyler Kant'tan hiçbir şey anlamadıklarını, bu konuda en küçük bir yeterliliğe sahip olmadıklarını ele vermiş oluyorlar. Gerçekten de hazin anlayışsızlıklarını o kadar açık ve aleni olarak gözler önüne seriyorlar ki yeni yetişen ve sonunda gözü açılan neslin tedbirli davranıp zamanlarının beyhude yere harcanmasına ve akıllarını sayısız felsefe tarihi ve sair yazıların harap etmesine izin vermeyeceklerine insanın inanası geliyor.

Yeri gelmişken Fichte'nin şahsi görünüş ve davranışı ile tarafsız ve önyargısız çağdaşları üzerinde bıraktığı intibayı görebileceğimiz küçük bir eseri hatırlatmak için bu fırsatı kullanmak isterim. Bu 1808'de çıkmış ve üzerinde nerede basıldığına dair bir kayıt bulunmayan *Kabinet Berliner Charaktere* isimli küçük bir kitaptır; Buchholz tarafından kaleme alındığı söylenir fakat bu hususta kesin bir bilgiye sahip değilim. Bunu avukat Anselm von Feuerbach'ın daha sonra oğlu tarafından 1852'de neşri yapılmış olan mektuplarında Fichte hakkında söyledikleri ve ayrıca *Schillers und Fichtes Briefwechsel (Schiller ve Fichte'nin Mektuplaşmaları)*, 1847 ile mukayese edebilir ve böylece bu düzmece filozof hakkında daha doğru bir resim elde ederiz.

Çok geçmedi selefine layık olduğunu gösteren Schelling, Fichte'nin ayak izlerini takip etti, gerçi kendi icadı olan öznel ve nesnel olanın, veya ideal ve gerçek olanın mutlak

özdeşliğini ilan etmek için onu terk etti. Bu dolaylı olarak Locke ve Kant gibi nadir bulunur kafaların inanılmaz bir düşünce ve yargı mesaisi neticesinde ayırdıkları her şeyin yeniden bu mutlak özdeşlik lapası içine boşaltılmış olduğu anlamına gelir. Çünkü bu iki düşünürün öğretisi gayet uygun bir tarzda *ideal ile gerçek olanın, veya öznel ile nesnel olanın mutlak farklılığı* öğretisi olarak tarif edilebilir. Fakat iş bu kadarla kalmadı ve bir sapkınlık biteviye bir diğerini doğurdu. Fichte anlaşılmasız konuşma usûlünü gösterip de derinliğin sureti düşüncenin yerine konulunca etrafa öyle tohumlar saçılmış oldu ki bir bozulma bir başkasını takip etti ve sonunda bu günümüzde tanık olduğumuz felsefe dolayısıyla bütün edebiyattaki tam bir müptezelleşme ve kirlenme ile neticelendi.¹⁷

Schelling'i felsefede papazlığa soyunan bir yaratık yani Hegel takip etti. Bu siyasi ve esasen yanlış maksatlarla yukarıdan kendisine büyük filozof unvanı verilmiş, bayağı, budala, sefil, iğrenç, cahil bir şarlatandı. Ve eşi görülmedik bir arsızlıkla deli saçmalarından ibaret bir sistem hazırladı. Paragöz takipçileri derhal bunu davullarla borazanlarla dört bir tarafa ölümsüz bilgelik diye ilan etti ve gerçekten de nasıl ilan edildiyse mankafalarca öyle kabul edildi. Böylece etrafında daha önce asla görülmemiş olan tam bir hayran korosu teşekkül etti.¹⁸ Böyle bir adamın zorla gasp ettiği geniş zihni faaliyet bütün bir bilginler neslinin zihni harabiyeti ile neticelendi. Bu düzmece felsefenin hayranları gelecek kuşakların alay konusu olmaya hazırdır ki şimdiden *komşulann* kulaklara çalınan pek hoş eğlenmeleri bunun habercisidir. Bu milletin okur yazar zümresi

17 Günümüzde Kant felsefesi ile uğraşmak *Saf Aklın Eleştirisi* yazıldıktan bu yana Almanya'da felsefi literatürün ne kadar gerilediğini bize göstermesi bakımından bilhassa hâlâ faydalıdır. Kant'ın derin araştırmaları ile günümüzün bu kaba saba gevezelikleri öyle çarpıcı bir karşıtlık içerisinde ki ve bununla irtibatlı olarak anlaşılacak ortalıkta bir yanda ümit vadeden tilmizler diğer yanda berber çıraqları dolaşıyor.

18 *Ahlakın Temel Meseleleri*'ndeki önsöze bakınız.

otuz yıldan beri benim ortaya koyduğum şeylerden hiçbirini ciddiye alıp değerlendirmeye tenezzül etmedi hatta bunları göz atmaya bile değer bulmadı. Ve bu millet baştan sona berbat, saçma ve anlamsız olan ve aynı zamanda maddi amaçlara hizmet eden bu safsatalara otuz yıl boyunca saygı duydu hatta onu en yüce ve en duyulmamış bilgelik olarak göklere çıkardı. Şimdi bu milletin komşuları nezdinde böyle bir şöhretle anılıyor olması benim kulaklanma tatlı gelmesin mi? İyi bir vatandaş olarak öyle zannediyorum ki Almanları ve Almanlara mahsus şeyleri övmekten zevk almam ve başkasına değil de bu millete mensup olmaktan dolayı iftihar etmem gerekir. Fakat İspanyol darbimeselinin söylediği gibi: *cada uno cuenta de laferia, como le va en ella*. (Herkes kendisine neye mal olduysa ona göre fiyat biçer hakka hukuka.) Demokolaklara¹⁹ gidin ve kendinizi onlara övdürün! Almanların içinden çıksa çıksa hantal, biçimsiz, papazlar gibi şişirilmiş, kafasız ve meziyetsiz şarlatanlar ve saçmalar yumurtlayan ikinci sınıf yazarlar çıkar, benim gibi adamlar değil. Aynılırken benim onlara vereceğim belge budur. Wieland (*Briefe an Merck*, s. 239) bir Alman olarak doğmanın bir talihsizlik olduğunu söyler; Bürger, Mozart, Beethoven ve birçok başkaları bu konuda onunla hemfikir olurdu; ben de. Bu σοφὸν εἶναι δεῖ τὸν ἐπιγνώσόμενον τὸν σοφόν²⁰ veya *il n'y a que l'esprit qui sente l'esprit'*²¹ dayanır.

19 (:Demokolaken: Volksspeichellecker (Speichelleckere: Schmeichelhold: tabasbus, müdahane) halk dalkavukları.)

20 (: Bir bilgeyi tanımak için bilge olmak gerekir.)

21 (: Akli ancak akıl anlayabilir.)

1. Transandantal Diyalektik

Kant felsefesinin en parlak ve en övgüye değer taraflarından biri hiç kuşkusuz *Transandantal Diyalektik*dir. Kant bununla spekülâtif tanrıbilim ve psikolojinin hayat damarlarını öyle onulmaz biçimde kesti ki o zamandan bu yana kimse, hatta dünyadaki en iyi niyet yahut tasan bile onu bir daha ihya edemedi. İnsan akli için ne hayırlı bir iş! Yoksa bilimlerin canlanmasından Kant'a kadar geçen süre içerisinde akli bütünüyle felç eden, her türlü araştırmadan muaf tutulan ve bu sebepten ötürü her araştırma için ölümcül olan, mutlak olarak karşı konulmaz bu iki varsayım sebebiyle en büyük adamların düşüncelerinin bile nasıl eğilip büküldüğünü hatta çoğu zaman takip ettikleri istikametini bütünüyle dışına çıktığını görmüyor muyuz? Her şeyin dışarıdan, şahsi ve ferdi bir varlık tarafından kendi görüş ve önceden düşünülmüş tasarımlarına göre meydana getirilip bir düzene kavuşturulduğu varsayımı ile yola çıktığımızda kendimize ve eşyaya dair ilk ve en temel görüşlerimiz eğilip bükülmüş ve çarpıtılmış olmuyor mu? Benzer şekilde insanın temel özünün düşünme olduğu varsayılır ve onun birbirinden bütünüyle farklı iki kısımdan teşekkül ettiği söylenir. Bilgimiz dahilinde olmaksızın bir araya gelmiş ve birbiriyle kaynaşmış olan bu iki parçanın, çok geçmeden bir daha *nolentes volentes*²² ebediyen ayrılmak üzere şimdi olabildiği kadar birbiriyle iyi geçinmesi gerekiyor. Kant'ın bu görüşlere ve bunların temellerine yönelttiği eleştirinin bütün bilgi dalları üzerindeki güçlü etkisi o zamandan bu yana kalbur üstü denilebilecek Alman edebiyatında bu varsayımların ancak olsa olsa mecazi bir anlamda kullanıldıkları ve bir daha ciddi biçimde ortaya atılmadıklarından anlaşılabilir. O gün bugün bunlar halk takımının rağbet ettiği yazılara ve hayatlarını bunlarla kazanan felsefe profe-

22 (: İster İstemez.)

sörlere kalmıştır. Bilhassa doğa bilimiyle ilgili eserlerimiz bunlardan uzak durmayı tercih etmektedir, İngilizce eserler ise bunlara telmihte bulunan ifade ve münakaşa tarzlarıyla veya aleni müdafaalarıyla kendilerini gözümüzde küçük düşürmektedirler.²³ Kant'tan hemen önce kuşkusuz işler bu bakımdan gayet farklıydı. Nitekim ilk eğitimi Kant öncesine dayanan ünlü Lichtenberg'in bile fizyonomi üzerine denemesinde bu ruh beden karşıtlığına sıkı sıkıya ve kanaat getirmiş olarak bağlı olduğunu ve böylelikle davasına zarar verdiğini görürüz.

Transandantal Diyalektik'in bu yüksek değeri üzerine düşünen herkes bu meseleyi burada biraz daha tafsilatlı ele almamı lüzumsuz bulmayacaktır. Dolayısıyla öncelikle *Akl Eleştirisi*'nin uzmanlarına ve hayranlarına aşağıda akli psikoloji tenkidini gayet farklı bir şekilde düşünme ve böylece onunla ilgili temellendirmeyi eleştirme denemesini sunuyorum çünkü bu ancak ilk baskıda tam olarak çıkmış fakat anlaşılan daha sonraki baskılarda sansürlenmiştir. Sayfa 361 vd.'ında "Kişilik Paralojizmi"²⁴ başlığı altında tenkit edilmiş olan bu temellendirme bütünüyle farklı

23 Yukandaki cümleler kaleme alındığından bu yana bizde de işler değişti. İnsanlık kadar eski ve on kez aksi ispatlanmış maddeciliğin yeniden dirilmesinin bir sonucu olarak filozoflar eczaneler ve dispanserlerden çıkar oldu. Bu adamlar meslekleri dışında hiçbir şey öğrenmemişler ve şimdi kocakan lakırdılarıyla gayet masumane ve safiyane dersler veriyorlar, ve sanki Kant yeni doğmuş gibi "vücut ve ruh" ile bunların birbiriyle ilişkileri üzerine tartışmalar düzenliyorlar. Hatta (*credite poster!*) bunlar sözü edilen bu ruhun beyinde bulunduğunu gösteriyorlar. Onların bu küstahlıkları, hiç olmazsa tartışmaya katılacak kadar bir şeyler öğrenmeli, dolayısıyla eczacılar ve ilmi-hallerle ilgili hoş olmayan kinayelere muhatap olmayacak kadar akıllı olmalıydılar paylamasını hak ediyor.

24 (i: *Paralogismus der Personalität*. Paralojizm sözcüğü formel mantıktan alınır ve şeklen yanıltıcı kıyasın özel bir türünü tasrih etmek için kullanılır. Böyle bir kıyas Kant'a göre insanın yanılmasına sebep olduğu için bir paralojizmdir ve safsata ya da sofizmden farklıdır. Bu sonuncusu da şeklen yanıltıcı bir kıyastır fakat bununla bilerek yanıltılmaya çalışılan başkalandır, doğru bilindiği halde saklanır. Hâlbuki paralojizm daha çok bir kendi kendini yanıltma şeklidir, dolayısıyla ortada bilinen bir doğru olmadığı gibi saklanması da söz konusu değildir. Kant transandantal ./..

bir tarzda düşülmeli ve eleştirilmelidir. Çünkü meseleyi Kant'ın kuşkusuz derin takdimi sadece fevkalade çetrefil ve anlaşılması güç olmakla kalmaz, fakat bu takdim tarzı aynı zamanda birdenbire ve başka makul bir sebep olmaksızın öz bilinç, veya Kant'ın diliyle, iç duyu nesnesinin yabancı bir bilincin, hatta bir harici dolaysız kavrayışın nesnesi olduğunu varsayması sebebiyle de eleştiriye hak eder. Kant (böyle bir varsayımı) iç duyu nesnesini maddi dünyanın yasalarına ve analogilerine göre yargulamak için (bir çare olarak) kabul eder. 363. sayfada biri yargıda bulunulunun bilincinde diğeri yargıda bulununun bilincinde olmak üzere birbirleriyle bağdaşmayan iki farklı zaman kabul edecek kadar ileri gider. Bu yüzden yukarıda sözü edilen kişilik temellendirmesine farklı bir istikamet kazandıracak ve buna uygun olarak onu aşağıdaki iki önerme içerisinde sunacağım.

(1) Tabiatı her ne olursa olsun genel olarak her türlü hareket için *a priori* şu tespitte bulunabiliriz: bu öncelikle sükunet halindeki başka herhangi bir şeyle mukayese edilerek algılanabilir. Buradan içindeki her şeyle birlikte zamanın akışının algılanamayacağı sonucu çıkar, velev

.../. paralojizmi şu şekilde tanımlar: "Transandantal bir paralojizm içinde bizi şeklen geçersiz bir sonuca sürükleyen transandantal bir temelin olduğu bir paralojizmdir." Söz konusu temel bizatihi insan aklının tabiatında mündemictir. Dolayısıyla bu bizzat aklın safatasıdır. Aklın kendisini yanıltması en esaslı formunu "aklı psikoloji" alanında gösterir. Kant *Saf Aklın Eleştirisi*'nde akli psikoloji ile ilgili dört paralojizm sayar: Cevherlilik, basitlik, kişilik, ideallik. Düşünürün burada söz konusu ettiği üçüncü paralojizm de ilk ikisiyle aynı genel yapıyı sergiler. Şu kadar ki cevher kategorisi veya niteleyici basitlik kavramı yerine burada benliğe nicelik veya genişlik bakımından bir birlik atfedilir. Mutlak özne ve bir olarak benin karakteri yerine şimdi "farklı zamanlarda kendisinin sayisal özdeşliğinin bilincinde olan" varlık karakteri ikame edilir. Ve bu şu şekilde ifade edilir:

Özdeşliğinin bilincinde olan kişidir.
Ruh özdeşliğinin bilincindedir.
Ruh kişidir.

Burada da büyük öncül tamalgı temel üzerine oturur, küçük önerme yine büyük önermede tespit edilen "kişi" kavramının anlamının sınırlarının dışına çıkıldığı çarpıtmayı ifade eder ve sonuç da kategorial kavramın ruhun belirlenmesine mukabil yanlış uygulamasını gösterir.)

ki herhangi bir bölümü onun içinde yer almayan bir şey olsun ve onun sükûnetini o akışın hareketiyle mukayese edelim. Burada tabiatıyla (zamanı) mekân içindeki harekete kıyaslayarak yargıda bulunuyoruz; fakat mekân ve zamanın karşılıklı olarak hep birbirini açıklamaya yardım etmesi gerekir. Bu sebepten ötürü zamanı, dolaysız kavrayışta algılayarak *a priori* kurmak için, düz bir çizgi hayal ederek zihnimizde canlandırmalıyız. Dolayısıyla eğer bilincimizdeki her şey zamanın akışı içinde eş zamanlı olarak ve birlikte ileri doğru hareket etseydi bu ileri doğru hareketin yine de kavranabilir olacağını düşünemeyiz, bilakis bunun için zamanın muhtevasıyla birlikte akacağı sabit bir geçmişi var saymamız gerekir. Dış duyunun algısı için bu, Kant'ın da ilk baskınının 183. sayfasında "ilk tecrübî analogi"ye delilde açıkladığı üzere, arazların değişimi altındaki sürekli cevher olarak madde tarafından yapılır. Ancak tam da burada akanın zamanın kendisi değil fakat sadece onun içindeki fenomenler olduğunu söyleyerek hoş görülmesi mümkün olmayan yanlışlığı yapar. Kendi öğretisiyle de çelişen bu yanlışlığı başka bir yerde tenkit etmiştim. Bunun temelden yanlış olduğu hepimizin içine yerleştirilmiş olan şu mutlak kesinlikle ispat edilir: Eğer gökteki ve yerdeki her şey birdenbire sükûnete erseydi zaman yine de bundan etkilenmeksizin akışını sürdürürdü; dolayısıyla eğer tabiat daha sonra yeniden harekete geçirilseydi daha önce var olan duraksamanın uzunluğu sorusunun mükemmelen doğru bir cevabı olabilirdi. Eğer böyle olmasaydı zamanın da saatle birlikte durması veya harekete geçtiğinde saatle birlikte harekete geçmesi gerekirdi. Fakat zamanın kendi akışının ve dolayısıyla özünün dışarıda değil kafamızda olduğunu tartışmasız biçimde ispat eden, bunlar hakkındaki *a priori* kesinliğimizle birlikte, tam da bu olgulardır. Harici dolaysız kavrayış alanında dediğim gibi kalıcı olan ve devam eden maddedir. Buna mukabil kişilik temellendirmemizde bu

sadece bir iç duyu algısı meselesidir ve dış duyu algısı da tekrar böyle bir algıya dahil edilir. İşte bu sebepten ötürü bütün muhtevasıyla birlikte bilincimiz yeknesak biçimde zamanın akışı içinde ileri doğru hareket ederse bu hareketin farkına varamayız dedim. Dolayısıyla bunun için bilincin kendisinde hareketsiz olan bir şeyin var olması gerekir; ancak bu bilen öznenin kendisinden başka bir şey olamaz; o hareket etmez ve değişmez olarak zamanın akışını ve muhtevasının değişimini düşünür. Bilen öznenin gözleri önünde hayat tıpkı bir sahne temsili gibi sonuna kadar akışını takip eder. Hatta yaşlılıkta gençlik ve çocukluk manzaralarını canlı biçimde gözlerimizin önüne getirdiğimizde biz bilen öznenin ne kadar küçük bir bölümünün bu akışın içinde olduğunu hissederiz.

(2) Öz bilinçte içeriden, veya Kant'ın diliyle iç duyu yoluyla, kendimi sadece *zamanda* bilirim. Şimdi *nesnel olarak* düşünüldüğünde, sadece safi zamanda sürekli ve kalıcı herhangi bir şey olamaz, çünkü böyle bir şey peşinen bir süreyi gerekli kılar, fakat bu eş zamanlılık, bu da yine *mekândır*.²⁵ (Bu önermenin temellendirilmesi *Yeter Sebep İlkesi Üzerine* denememin § 18'inde, ve keza *İrade ve Tasavvur Olarak Dünya*, c. I, § 4'ünde ve Kant felsefesi eleştirimde bulunur). Ne var ki bütün bunlara rağmen kendimi gerçekte tasavvurların, içindeki bütün değişimlere rağmen hep devam eden kalıcı dayanağı olarak bulurum. Madde değişen arazları karşısında ne ise bu dayanak da tasavvurlar karşısında odur, dolayısıyla o tıpkı madde gibi *cevher*, mekâna ait olmadığı ve dolayısıyla yer kaplamadığı için de *basit cevher* ismini hak eder. Şimdi, söylediğim gibi, sadece safi zamanda kalıcı hiçbir şey vücut bulamaz; ama beri yandan sözü edilen cevher dış duyu yolu ile algılanmaz

25 (Zaman ve süre meselesi ve bunun 'kişilik paralojizmi'yle ilişkisi Bergson'un *Essai sur les données immédiates de la conscience ve L'évolution créatrice* isimli eserlerinden takip edilebilir. Her iki kitap da dilimizde M. Ş. Tunç'un çevirisiyle mevcuttur.)

ve dolayısıyla mekân içinde değildir. Şu halde bu cevheri zamanın akışı içinde kalıcı bir şey olarak düşünmek için onun zamanın dışında bulunduğunu var saymamız ve dolayısıyla her türlü nesne zamanın içinde yer aldığı halde gerçek anlamda bilen öznenin zamanın dışında olduğunu söylememiz gerekir. Şimdi zamanın dışında bir kesilme veya son olmadığına göre içimizdeki bilen öznedeki kalıcı bir cevhere sahip olmamız gerekir. Bu cevher ne zamanın ne mekânın içindedir, bu sebepten ötürü de yok edilemez.

Şimdi böyle anlaşılan bu kişilik temellendirmesinin bir paralojizm olduğunu ispatlamak için ikinci önermesinin bir başkasının karşı olabileceği bir tecrübî olgudan yararlandığını, yani bilen öznenin hayata ve hatta uyanıklığa bağlı olduğunu, dolayısıyla onun bu ikisinin idamesine bağlı sürekliliğinin ondan ayrı olarak da var olabileceğini hiçbir surette ispat etmeyeceğini söylememiz gerekirdi. Şuur halinin süresinin bu fiili kalıcılığı veya sürekliliği maddenin kalıcılığından (*cevher* kavramının bu kaynağı ve dolayısıyla yegâne tahakkukundan) hâlâ çok uzak, hatta *toto genere* ondan farklıdır. Maddeyi dolaysız kavrayışta bilir ve sadece onun fiili süresini değil fakat zorunlu yok olmazlığını ve ortadan kalkmasının imkânsızlığını da *a priori* anlarız. Ancak bu gerçekten yok olmaz cevhere kıyasen kendimizde mecburen *düşünen bir cevherin* olduğunu varsaymak isterdik ki o zaman bunun sınırsız bir süreye sahip olduğundan kuşku duyulmazdı. Şimdi bu sonuncunun safi fenomene (maddeye) bağlı bir kıyaslama olması bir tarafa, diyalektik aklın yukardaki ispatta yaptığı hata öznenin kalıcılığını, zaman içerisindeki bütün tasavvurlarının değişimine rağmen, tıpkı bize dolaysız kavrayışta verilen maddenin kalıcılığı gibi ele almasına ve dolayısıyla her ikisini de *cevher* kavramının kapsamına dahil etmesine dayanır. O bunu şimdi bu sözüm ona gayri maddi cevhere madde hakkında *a priori* beyan

edilebilecek her şeyi atfetmek için yapar, gerçi atfettikleri, bilhassa bütün zaman boyunca kalıcılık dolaysız kavrayışın şartları içindedir. Ancak bu gayrı maddi cevherin kalıcılığı sadece kendisinin, bütün zaman bir tarafa, mutlak olarak zamana bağlı olmaksızın mevcut olduğunu var saymasına bağlıdır; buna göre maddenin yok olmazlığının *à priori* beyan edildiği dolaysız kavrayışın şartları, bilhassa mekânla ilgili olanlar burada bununla doğrudan ortadan kalkar. Fakat maddenin kalıcılığı (benim eserlerimdeki yukarıda zikredilmiş olan pasajlara göre) tam da buna dayanır.

Kabul edilen *basitliği* ve bunun sonucu olan *çözülmezliği*nden—ki bozulmanın yegâne mümkün türü, parçaların çözülmesi bununla dışarıda bırakılır—hareketle ruhun ölümsüzlüğünün delillerine gelince genel olarak bu konuda şu söylenebilir: ya *a priori* veya *a posteriori* bildiğimiz tekevvün, tefessüd, tebeddül, temadiyet²⁶ ve benzeri ile ilgili her türlü yasa sadece bize nesnel olarak verilen ve ayrıca zihnimize bağlı olan *maddi dünya* için geçerlidir. Şu halde bu dünyadan ayrılıp gayrı maddi varlıklardan söz etmeye başladığımız an artık bu tür varlıkların oluş ve bozulmasının nasıl mümkün olduğunu ileri sürmek için bu yasaları ve kuralları tatbik etmek için geçerli bir nedemiz kalmaz, çünkü burada hiçbir ipucuna sahip değiliz. Dolayısıyla düşünen cevherin basitliğinden hareketle ölümsüzlüğe dair bu neviden her türlü delil reddedilir. Çünkü buradaki belirsizlik şuradan ileri gelir: gayrı maddi bir cevherden söz ettiğimiz halde maddi cevherin yasalarına başvuruyoruz ve bunu da sonuncuya ait olanı ilkinde tatbik etmek için yapıyoruz.

Bununla beraber kişilik paralojizmi düşündüğüm haliyle ilk temellendirmesinde *a priori* delil sunar. Bu bilincimizde kalıcı bir şey olması gerektiğini ileri sürer. İkincisinde ise aynı şeyi bu defa *a posteriori* olarak ispat eder. Kural olarak

26 (: Entstehn, Bergehn, Beränderung, Beharrlichkeit.)

her yanlışın olduğu gibi akli psikolojinin yanlışının da altında yatan doğrunun kökü esas itibariyle burada gibi görünüyor. Bu doğru şudur: Tecrübî bilincimizde bile başı sonu olmayan bir nokta kesinlikle gösterilebilir; ancak bu sadece bir noktadır ve ilave olarak bu nokta sadece gösterilebilir, daha fazlası değil, daha öte bir ispat için gerekli malzemeyi bundan çıkaramayız. Burada bilen öznenin her şeyi bilen ama bilinmeyen özne olduğunu kabul eden öğretime atıfta bulunuyorum. Dolayısıyla biz onu bütün tasavvurlarıyla birlikte zamanın aktığı geçmiş sabit nokta olarak görürüz çünkü zamanın akışı kesinlikle ancak kalıcı olan bir şeye karşıtlık içinde bilinebilir. Buna nesne ile öznenin temas noktası dedim. Bana göre bilgi öznesi, tıpkı beden gibi, iradenin bir tezahürüdür ve o kendisini nesnel olarak bedenin beyin işlevi hüviyetiyle izhar eder. Ve yegâne kendinde şey olarak irade burada bütün tezahürlerin bağlantı noktasının, yani bilginin öznesinin dayanağıdır.

II. Akli Kozmoloji

Şimdi eğer *akli kozmolojiye* dönecek olursak onun anti-nomileri içinde yeter sebep ilkesinden doğan ve çok eski zamanlardan beri insanları felsefe yapmaya sevk eden içinde teşevvüş veya kafa kaşıklığı barındıran anlamlı ifadelerle karşılaşırız. Şimdi aşağıdaki tartışmanın amacı bunu daha açık ve anlaşılır ama bir ölçüde Kant'inkinden farklı bir tarzda vurgulamaktır. Kant'inkinden farklı olarak bu tartışma salt diyalektik biçimde soyut kavramlarla ilerlemez fakat doğrudan, dolaysız kavrayan bilince müracaat eder.

. *Zamanın bir başlangıcı* olamaz ve hiçbir *sebepe* ilk sebep değildir. Bunların her ikisi de *a priori* kesindir ve bu sebepten ötürü sorgulanamaz; çünkü her başlangıç zamandadır ve dolayısıyla peşinen zamanı gerekli kılar; ve her sebebin ardında bir başka sebep vardır ve bu onun sonucudur. Şu halde dünyanın ve şeylerin bir ilk başlangıcı nasıl olmuş olabilir? (Dolayısıyla, Torah'nın ilk ayeti doğal olarak bir *petitio principii* gibi görünür ve bu tabirin en lafzi anlamında böyledir.) Diğer yandan eğer bir ilk başlangıç *olmamış* olsaydı hal-i hazır²⁷ *tam şimdi* olmaz fakat çok zaman önce zaten var olmuş olurdu; çünkü onunla ilk başlangıcın arasında belirli ve sınırlı da olsa bir zaman aralığı varsaymamız gerekir. Fakat eğer başlangıcı inkâr edersek yani onu sonsuza geri götürürsek bu zaman aralığı da geri gider. Ancak bir ilk başlangıç varsaysak bile son tahlilde bu bize yardım etmez çünkü bu suretle biz illiyet zincirini keyfi biçimde kesmiş oluruz ve saf zamanın derhal bir güçlük olduğu görülecektir. Nitekim hep yeniden sorulan: "Bu ilk başlangıç neden daha önce ortaya çıkmadı?" sorusu onu başlangıçsız zamanda daha da geriye itecek, böylece onunla bizim aramızda yer alan nedenler zinciri o zaman öyle bir yere çekilecektir ki asla hâlihazır ana yetişecek uzunlukta

27 (: *reale Gegenwart*: fiilen içinde yaşadığımız an.)

olmayacak, dolayısıyla *asla* ona ulaşamayacaktır. Ne ki bu, şimdinin elan bilfiil *varolduğu* ve hatta yegâne hesaplama verimizi oluşturduğu olgusu ile çelişir. Fakat yukandaki müşkül sorunun haklılığı şurada kendisini gösterir: böyle bir ilk başlangıç kendisini önceleyen bir sebep var saymaz ve bu sebepten ötürü trilyonlarca yıl evvel de ortaya çıkmış olabilir. Dolayısıyla bu ilk başlangıcın ortaya çıkışı için bir sebep gerekli değilse böyle birini de beklemesi gerekmezdi; buna göre onu önleyecek hiçbir şey var olmadığı için onun sonsuzca daha önce ortaya çıkmış olması gerekirdi. Çünkü bu ilk başlangıcı sebebi olarak hiçbir şeyin öncelenmesi gerekmediği için engelleyecek bir şeyin de onu öncelemesine gerek yoktur; dolayısıyla onun mutlak olarak beklediği şey yoktur ve *asla* yeteri kadar çabuk gelmez.

O nedenle bu zaman noktasını nereye koyarsak koyalım onun neden daha evvel var olmaması gerektiğini *asla* anlayamayacağız. Dolayısıyla bu onu daha da geriye iter, ve zamanın kendisinin mutlak olarak bir başlangıcı olmadığı için sonsuz bir zaman, bir ebediyet her zaman içinde bulunulan ana kadar gelip geçmiş olur. O sebeple dünyanın başlangıcının geri itilmesinin de sonu gelmez, öyle ki ondan bize uzatılan her illiyet zincirinin çok kısa olduğu ortaya çıkar ve neticede biz oradan içinde bulunduğumuz ana *asla* ulaşamayız. Bu belirli ve sabit bir ayrılmış noktasına (*point d'attache*) sahip olmamamızdan ve dolayısıyla böyle bir noktayı bir yerde keyfi biçimde var saymamızdan ileri gelir. Ne var ki keyfi biçimde var saydığımız böyle bir nokta her zaman ellerimizin önünden sonsuza geri kaçır. Şu halde bir *ilk başlangıç* varsayıp ondan yola çıkarsak *halihazır ana* *asla* ulaşamayacağımız sonucuna varyoruz.

Buna mukabil bilfil verili *şimdiden* yola çıkarsak o zaman da daha önce ifade edildiği gibi *asla ilk başlangıca* ulaşamayız. Çünkü ilerlediğimiz her sebebin her zaman bir öncekinin, onun da bir önceki sebebin sonucu olması

gerekirdi ve bu böyle muhtemelen bir sona ulaşamazdı. Dolayısıyla dünya bizim için şimdi tıpkı sonsuz zamanın kendisi gibi başlangıçsızdır; burada hayal gücümüz tükenir ve anlayış gücümüz bir tatmine ulaşamaz.

Bu iki karşıt görüş uygun bir şekilde bir değneğe benzetilebilir. Bu değneğin iki ucundan biri rahatça kavranabilirken diğeri sonsuza dek uzatılır. Ne var ki meselenin özü bir cümleyle özetlenebilir: Zamanın mutlak olarak sonsuz olması sebebiyle, *sınırlı* olduğu var sayılan bir dünyanın içinde var olamayacak kadar büyük olduğu ortaya çıkar. Fakat burada aslında Kant antinomisindeki "antitez" in doğruluğu bir kez daha teyit edilmiş olur; çünkü eğer tek kesin ve bilfiil verilmiş olandan, gerçek şimdiden yola çıkarsak sonuç zamanın başlangıçsızlığıdır. Buna mukabil ilk başlangıç keyfi bir varsayımdan ibarettir ve bu hüviyetiyle o yegâne kesin ve bilfiil, yani şimdi dediğimiz şeyle bağdaştırılamaz. Bunun dışında bu düşünceleri zamanın mutlak gerçekliği varsayımından kaynaklanan saçmalıkları gözler önüne seren ve dolayısıyla Kant'ın temel öğretisini teyit eden mülahazalar olarak görmemiz gerekir.

Dünyanın *mekân* içinde sınırlı mı yoksa sınırsız mı olduğu sorusu kesinlikle transandantal değil, fakat bizatihi tecrübi bir meseledir. Çünkü mesele her zaman mümkün tecrübe alanının içindedir ve bizi onu bu gerçeğe irca etmekten alıkoyan sadece bizim maddi varoluş tarzımızdır. Burada ne bu seçenek ne de diğeri için ispat edilebilir derecede *a priori* kesin bir delil yoktur, dolayısıyla birinde olduğu kadar diğesinde de hatırı sayılır sakıncalar ortaya çıktığı kadanyla mesele gerçekten bir antinomiye andırır. Dolayısıyla sınırsız bir mekân içinde sınırlı bir dünya, ne kadar büyük olursa olsun, sınırsız derecede küçük bir büyüklük içinde kaybolur ve biz geri kalan mekânın hangi maksatla var olduğunu sorarız. Buna mukabil sabit bir yıldızın uzaydaki en uzak yıldız olacağını tasavvur edemeyiz.

Yeri gelmişken böyle bir yıldızın gezegenlerinin geceleyin ancak yıllannın yarısı boyunca yıldızlı bir göğü olur, diğer yansında ise yıldızlar olmazdı; ve bu kaçınılmaz olarak sakinler üzerinde tekinsiz ve tedirgin edici bir izlenim bırakırdı. Binaenaleyh bu soru: "Gezegenleri bu kategorinin içinde olan veya olmayan sabit bir yıldız var mıdır?" diye sorularak da ifade edilebilir. Burada o kendisini açıkça tecrübî olarak dışa vuruyor.

Kant felsefesi eleştirimde antinomilerin bütün varsayımının yanlış ve yanıltıcı olduğunu gösterdim. Bununla beraber yeterli düşünmeyle herkes fenomenlerden ve onların *a priori* kesin yasalarından doğru olarak çıkarılan fakat daha sonra mantık kurallarına göre birleştirilip yasalara ve sonuçlara dönüştürülen kavramların çelişkilere yol açmasının imkânsız olduğunu derhal fark edecektir. Çünkü dolaysız kavrayışta veya onun uzuvlarının düzenleyici bağlantısında²⁸ verilen tezahürün kendisinde kaçınılmaz olarak çelişkiler olurdu; bu ise imkânsız bir varsayımdır. Çünkü bu hüviyetiyle dolaysız kavrayışa bağlayan şey çelişki tanımaz; o bahis konusu olduğunda çelişki tabirinin anlamı veya önemi yoktur. Böyle bir tabirin sadece soyut düşünme bilgisinde yeri vardır; dolayısıyla açık veya örtülü olarak bir şeyi eş zamanlı biçimde varsayabilir veya varsayamayız; diğer bir ifadeyle kendimizle çelişebiliriz; fakat gerçek ve bilfiil varolan bir şey aynı zamanda hem varolup hem yok olamaz. Pek iyi bilinen safsatalarıyla Eleali Zenon ve antinomileriyle de Kant doğal olarak bunun tam tersini ispat etmeye çalıştı. Bu yüzden ben okuru Kant felsefesi eleştirime yönlendiriyorum.

28 (: geseßmäßigen Zusammenhang ihrer Glieder.)

III. Spekülatif Kozmoloji

Kant'ın *spekülatif teolojiye* yaptığı hizmete daha önce genel hatlarıyla dokunulmuştu. Bunu bir kez daha vurgulamak için şimdi meselenin özünü mümkün olduğu kadar kısa biçimde ve kendi takdim tarzımla anlaşılır hale getirmeye çalışacağım.

Hıristiyan dininde Tanrının mevcudiyeti her türlü sorgulamanın ötesinde ve üstünde ispatlanmış bir olgudur. Olması gereken budur; çünkü burada bu aslında vahye aittir ve onun tarafından ispatlanır. Bu yüzden Tanrının mevcudiyetini dini sistemlerinde Kutsal Metinlerden farklı olarak ispat etmeye kalktıklarında böyle bir şeyi akılcıların hesabına bir yanlış olarak görüyorum. Masumiyetleri ile onlar bu eğlencenin ne kadar tehlikeli olduğunu bilmezler. Buna karşılık felsefe bir bilimdir ve bu hüviyetiyle inanç umdeleri yoktur; bundan dolayı onda ya tecrübî olarak kesin biçimde verilen veya şüphe kaldırmaz sonuçlarla ispat edilen bir şey olmadıkça hiçbir şeyin mevcudiyeti varsayılmaz. Şimdi Kant bu noktada dünyayı hayal aleminden çıkarıp bu tür delillerin imkânsızlığını Almanya'da başka bir filozofun bir daha bu tür bir şey ileri sürmeye kalkmayacak kesinlikte ispat ettiğinde insanlar doğal olarak uzun zamandır bunlara sahip olduklarını zannediyorlardı. Kant bunu yaparken tamamen haklıydı; aslında o fevkalade övgüye layık bir şey yaptı; çünkü onu benimsemeyi reddeden herkese sapkın damgası vurmaya cüret eden bir dogma bir kere ciddi biçimde sınanmayı hak eder.

Şimdi bu sözde deliller bakımından durum aşağıdaki gibidir. Tanrının mevcudiyetinin *gerçekliği* tecrübî delille veya ispatla gösterilemeyeceği için bir sonraki adım onun *mümküniyetini* ispat etmek olacak ve bu süreç içerisinde epeyce güçlkle karşılaşılacaktı. Bunun yerine onun zorunluluğunu ispatlamaya ve dolayısıyla Tanrıyı *zorunlu bir varlık* olarak göstermeye teşebbüs edildi. Şimdi daha önce

yeteri kadar sık gösterdiğim üzere zorunluluk bir sonucun sebebine bağlılığından başka bir şey değildir ve sebep verili olduğu için sonuçların ortaya çıkışı veya ispatı böyledir. Binaenaleyh bunun için tarafımdan ispatlanmış olan yeter sebep ilkesinin dört formu arasında bir tercihte bulunuldu ve bunlardan yalnız ilk ikisinin kullanılabilir olduğu sonucuna varıldı. Buna göre, biri kozmolojik diğeri ontolojik, iki teolojik delil ortaya çıktı. Bunların biri oluşun (sebeup) yeter sebep ilkesine, diğeri bilmenin yeter sebep ilkesine göre dir. İlk delil bu zorunluluğun nedensellik yasasına göre fiziki olduğunu göstermeye çalışır, çünkü dünyayı bir sebebi olması gereken bir sonuç olarak görür. Şu halde bu kozmolojik delil fiziki-teolojik delille desteklenir. Kozmolojik delil en güçlü ifadesini Wolff'un yorumunda bulur ve bu şöyledir: "Eğer herhangi bir şey varsa mutlak manada zorunlu bir varlık da vardır". Bununla ya bizatihi verili bir şey veya onun sayesinde mevcudiyete eriştiği sebeplerin ilki anlaşılır; o zaman bu sonuncusu varsayılır. Öncelikle bu delil sonuçtan sebebe giderek istidlalde bulunduğu için içinde bir zayıflık barındır ve mantık bu istidlal - sonuç çıkarma biçiminin bütün kesinlik iddialarını reddeder. Bu durumda o benim sık sık işaret etmiş olduğum bir şey ancak verili bir başka şeyin sebebi değil sonucu olduğu kadanyla zorunlu olarak düşünülebilir gerçeğini göz ardı eder.

Buna ilave olarak nedensellik yasası bu şekilde kullanıldığında çok fazla şey ispatlar; çünkü onun eğer dünyayı bizden sebebine geri götürmesi gerekiyorsa bizim burada durmamıza izin vermez fakat bizi o sebebin de sebebine ve amansız biçimde böyle *in infinitum* götürür. Bu tabiatı gereği böyledir. Burada Goethe'nin büyücü çırağınıninkine benzer bir durumdayız, doğrudur onun yarattığı buyrukla başlar fakat bir daha durmaz. Ayrıca şu da var ki nedensellik yasasının güç ve geçerliliği şeylerin maddesini değil sadece formunu kapsar. O daha fazlası değil şeylerin formunun

değişmesine ipucudur; formların ortaya çıkışı ve kayboluşu ile maddeye dokunulmaz; biz her türlü tecrübeden önce bunun farkına varır ve dolayısıyla kesinlikle biliriz. Son olarak kozmolojik delil nedensellik yasasının ispat edilebilir biçimde öznel kökenli olduğunu ve dolayısıyla *kendinde şeylerin özüne değil sadece zihnimiz bakımından fenomenlere uygulanabilir olduğunu* söyleyen transandantal delil ile de çürütülür.²⁹

Söylediğim gibi *psiko-teolojik delil* kozmolojik delile ek yardım olarak sunulur ve aynı zamanda o kozmolojik delilin ortaya koyduğu varsayıma destek, teyit, aklilik, renk ve şekil kazandırmaya çalışır. Fakat o her zaman açıklayıp genişlettiği ilk delilin varsayılmasına bağlı olarak ortaya çıkabilir. Şu halde onun yöntemi dünyanın varsayılan bu ilk nedenini bilen ve isteyen bir varlığa yükseltmekten ibarettir çünkü böyle bir sebep ile izah edilebilecek birçok sonuçlardan yola çıkarak tümevanmla bu sebebi ispat etmenin yolunu arar. Fakat tümevanm asla kesinliği değil olsa olsa güçlü ihtimali verebilir; ayrıca daha önce söylediğim gibi

29 Eğer eşya gayet gerçekçi ve nesnel biçimde düşünülürse dünyanın *kendisini sürdürdüğü* gün gibi aşikârdır. Organik varlıklar kendi iç ve asli yaşam güçleriyle ayakta kalır ve ürerler. İnorganik cisimler kendi içlerinde fizik ve kimyanın tasvirlerinden ibaret olduğu güçleri taşırlar. Ve gezegenler ataletleri ve çekimleri sayesinde iç güçleriyle yörüngelerinde ilerlerler. Bu sebepten ötürü dünya ayakta kalması bakımından kendi dışında bir şeye ihtiyaç duymaz. Çünkü bu *Vişnu*'dur. Fakat zamanda bir noktada dünyanın içinde barındırdığı bütün güçleriyle birlikte varolmadığını fakat kendi dışındaki bir güç marfetiyle yoktan meydana getirildiğini söylemek herhangi bir delil veya dayanakla desteklenemeyecek tamamen boş ve beyhude bir düşüncedir. Bilhassa onun bütün güçleri ortaya çıkışı veya kayboluşu bizim tarafımızdan kavranılamayan madde ile sıkı sıkıya irtibatlıyken bu böyledir. Bu dünya tasavvuru *Spinozocılığın* eseridir. Her yerde sonsuz ıstırapları içinde insanlar için tabiat güçlerini ve onların cereyanına hükmeden varlıkları yardım dilemek veya yakarmak için tasavvur etmek gayet doğaldır. Bununla beraber Greklerin ve Romalıların nazanında madde üzerinde kendi alanında sahip olduğu hâkimiyeti kullanmak her varlık için yeterliydi; bunlardan birinin dünyayı ve tabiat güçlerini meydana getirdiğini söylemek onların akıllarına hiç gelmedi.

bütün ispatlama şart olarak bu mefruz ilke bağlı olan bir ispatlamadır. Fakat şimdi eğer bu rağbet edilen psiko-teolojiye daha yakından ve daha ciddi bakacak ve onu benim felsefemin ışığında sınavacak olursak onun esaslı biçimde yanlış bir tabiat görüşünün işlenip geliştirilmesinden ibaret olduğu görülecektir. Bu tabiat görüşü iradenin *dolaysız* tezahürü veya nesnelleşmesini iradenin sadece *dolaylı* olan tezahürü ile aynı seviyeye düşürür ve onu buna irca eder. Dolayısıyla tabii varlıklarda bilgisiz ve bizzat bu sebepten ötürü kati surette kesin olan iradenin asli ve ilk güçlü hareketini tanımak yerine onu ancak bilginin ışığında ve saiklere bağlı olarak vuku bulan salt ikincil bir şey olarak izah eder. Buna bağlı olarak o içeriden dışarıya zorlanan şeyi sanki dışarıdan kesilip kurulmuş ve şekillenmiş³⁰ bir şey gibi düşünür. Çünkü kesinlikle tasavvur olmayan bir kendinde şey olarak irade nesnelleşme fiiliyle asli tabiatından tasavvura dahil olur ve biz kendisini tasavvurda sergileyen şeyin bizzat tasavvur dünyasında ve dolayısıyla *bilginin* sonucu olarak ortaya çıkmış bir şey olduğu varsayımıyla ilerleriz. Bu durumda kuşkusuz o kendisini ancak hudutsuz derecede mükemmel bir bilgiyle mümkün bir şey olarak sunar; böyle bir bilgi bir bakışta bütün nesnelere ve onların birbirleriyle münasebetlerini tarassut eder, diğer bir deyişle, o üstün bir bilgelik eseridir. Bu noktada *Tabiatta İrade Üzerine* denememe ve özellikle "Mukayeseli Anatomi" bölümüne ve baş eserimin II. cildinin 26. bölümünün başlangıcına atıfta bulunuyorum.

30 (: *von außen geizimmert, gemodelt und geschnißt*. Esasen mesele- nin can damarı burasıdır ve bu iş bu noktaya orta doğu dinlerinin müntesiplerinin (Gnostiklerin *syncretism*inin bu meyanda zikre değer bir tarafı yoktur) ne kutsal metinlerinde *yaratma* fiili için kullanılan kavramları nüanslarıyla, ne de Grek geleneğindeki *phusis* kavramını başta hikmeti vücuduna akıl erdirmeye üzere olanca derinliğiyle düşünme zahmetine katlanmalarından dolayı gelmiştir.)

Ontolojik olan ikinci teolojik delil, söylediğim gibi, ipucu olarak nedensellik yasasını almaz, bunun yerine bilmenin temeli veya hikmeti ilkesinden hareket edilir ve bu suretle Tanrının mevcudiyeti mantıki bir zorunluluk olarak gösterilir. Böylece safi analitik yargı yoluyla Tanrının mevcudiyetinin burada *Tann* kavramından çıktığı varsayılır, öyle ki bu kavramı mevcudiyetinin reddedildiği bir önermenin öznesi yapamayız çünkü bu o önermenin öznesini nakzedecektir. Bu mantiken doğrudur, fakat aynı zamanda gayet doğal ve kolayca görülebilecek bir hokkabazlık oyunudur. Nitekim *terminus medius*³¹ olarak kullandığımız “mükemmeliyet” hatta “gerçeklik” kavramının yardımıyla mevcudiyet yüklemi özneye yüklendikten sonra onu kaçınılmaz olarak orada tekrar bulur ve ardından onu analitik yargıyla ortaya çıkarırız. Fakat bu genel kavramı öne sürmenin meşruiyeti bu yolla hiçbir surette gösterilmiş olmaz; tam tersine o ya gayet keyfi biçimde icat edilmiş veya kozmolojik delille ortaya konulmuş olur ki o zaman da her şeyin fiziki zorunluluğa indirgendiği yukanda gösterilmişti. Christian Wolff bunu açık biçimde görmüş gibidir çünkü o metafiziğinde sadece kozmolojik delilden yararlanır ve bunu açıkça zikreder. Ontolojik delilin *Yeter Sebep İlkesinin Dörtlü Kökü Üzerine* başlıklı denememin § 7’inde inceden inceye tetkik edilip değerlendirildiği görülecektir ve ben burada okura bu denemeyi öneriyorum.

Bu iki teolojik delil kesinlikle birbirini destekler ama bu sebepten ötürü ayakta durmaz. Kozmolojik delil bir Tann kavramına nasıl ulaştığını izah etme üstünlüğüne sahiptir ve şimdi onun tamamlayıcısı olarak psiko-teolojik delil bunu akli ve anlaşılır hale getirmektedir. Beri yandan ontolojik delil bütün varlıkların en gerçeği kavramına nasıl ulaştığını izah edemez. Bu sebepten ötürü ya bu kavramın doğuştan geldiğini iddia eder veya onu kozmolojik delilden

31 (: Orta terim.)

ödünç alır ve ardından da bunu ancak mevcut olan olarak düşünülebilin başka türlü tasavvur edilemeyen varlık hakkında, mevcudiyeti bizatihi kavramında mündemiç olan ve benzeri gibi tumturaklı cümlelerle desteklemeye çalışır. Bununla beraber eğer aşağıdaki açıklamaları göz önünde bulunduracak olursak ontolojik delilin icadındaki maharet ve kumazlığı inkâr edemeyiz. Belli bir varlığı açıklamak için onun sebebine işaret ederiz, o zaman o kendisini bu sebebe istinaden zorunlu bir varlık olarak gösterir; ve bu bir açıklama olarak düşünülür. Fakat yeteri kadar sık gösterdiğim üzere bu yol bir *regressus in infinitum*³² götürür ve o sebeple asla temel açıklama nedeni sunacak nihai olan bir şeye erişmez. Eğer herhangi bir varlığın mevcudiyeti gerçekten onun özünden dolayısıyla onun salt kavramından veya tanımından çıkarılırsa durum farklı olacaktır. Nitekim o zaman o *zorunlu* (ki her yerde olduğu gibi burada da bu sadece "bir şeyin kendi sebebinden kaynaklandığını" söyler) bir şey olarak bilinecektir; böylelikle o kendi kavramının dışında bir şeye bağlanmayacak ve dolayısıyla zorunluluğu safi geçici ve anlık olmayacak, yani kendisi de yine şarta bağlı olan ve buna bağlı olarak *nedensel* zorunluluk bahis konusu olduğunda hep aynı olduğu üzere sonsuz bir diziye yol açan bir şey olmayacaktır. Tam tersine bilginin safi sebebi veya temeli o zaman bir gerçeklik temeline ve böylece bir sebebe dönüştürülmüş ve artık bütün nedensel diziler için nihai ve dolayısıyla sağlam bir kalkış noktası olarak hizmet etmeye hayranlık uyandırıcı derecede uygun olurdu; biz de o zaman aradığımızı bulurduk.

Fakat daha önce gördük ki bütün bunlar yanıltıcıdır ve aslında τὸ δὲ εἶναι οὐκ οὐσία οὐδέτι *ad nullius rei essentiam pertinet existential*³³ (İkinci Analitikler, II, 7) derken Aristoteles'in bile uzak durmak istediği safсата buna benzi-

32 (: Sonsuz döngü.)

33 (: Varoluş şeyin özüne ait değildir.)

yordu. Daha sonra Descartes bunu göz önünde bulundurmaksızın gerekli olan her şeyi karşılayan bir kavram olarak Tanrı düşüncesini geliştirdi; gerçi daha önce benzer bir düşünme çizgisinin yolunu Canterburyli Anselmus açmıştı. Ne var ki Spinoza tek var olan cevher olarak dünya kavramını ortaya attı; buna göre bu cevher *causa sui* var olacaktı, yani *quae per se est et per se concipitur, quamobrem nulla alia re eget ad existendum*.³⁴ Ardından da bu şekilde kurulan dünyayı herkesi tatmin etmek için *Deus, honoris causa* sıfatlarıyla donattı. Fakat hile yine hep aynı *tour de passe-passé*³⁵ ve mantıken zorunlu olanı el çabukluğuyla elimize gerçekten zorunlu bir şey diye tutuşturmadır. Bu el çabukluğu başka benzer aldatmacalarla birlikte sonunda Locke'un kavramların kökenine dair büyük soruşturmasına yol açtı ve eleştirel felsefenin temeli de bunun üzerine atıldı. Bu iki dogmacının takip ettiği usûlün daha tafsilatlı bir tasviri *Yeter Sebep İlkesi Üzerine* denememin ikinci baskısının § 7 ve § 8'inde bulunur.

Kant spekülâtif teolojiye yönelttiği eleştiriyle ölümcül darbeyi vurduktan sonra bunun meydana getirdiği etkiyi azaltmaya ve böylece bir sakinleştirici olarak (ortaya çıkan tabloya) geçici tedavi uygulamaya çalıştı. Bu amansız oldukları kadar okunmaya değer de olan *Dialogues on Natural Religion* (Doğal Din Üzerine Diyologlar)ın sonuncusunda bütün bunların bir şakadan, bir *exercitium logicum*dan³⁶ ibaret olduğunu söyleyen Hume'un yöntemine benziyordu. Binaenaleyh Kant Tanrının mevcudiyetinin delillerine bir ikame olarak pratik aklın kaziyesini ve ondan kaynaklanan ahlak teolojisini koydu. Bu bilgi veya teorik akıl için nesnel geçerlilik iddiasında bulunmuyordu ancak davranış veya

34 (Bizatlı sebep, yani kendi başına ve kendisine dayanarak var olan ve kendisiyle düşünülen; dolayısıyla var olmak için başka hiçbir şeye ihtiyaç duymaz.)

35 (: Özbağcılık, hokkabazlık hilesi.)

36 (: Mantık alıştırması.)

pratik akıl bakımından tam geçerliğe sahipti. Böylelikle bilgisiz bir inanç tesis edilmiş ve insanların da en azından elinde bir şey olmuş oluyordu. Gereğince anlaşıldığında onun açıklaması veya serimlemesi sadece ölümden sonra ödüllendiren ve cezalandıran bir adil Tanrı varsayımının davranışımızın derin bir şekilde hissedilen ciddi ve ahlaki anlamını açıklamak ve aynı zamanda bizzat bu davranışı yönlendirmek için uygun ve kullanışlı bir *düzenleyici şema* olduğunu ifade eder. Ve o böylece belli bir ölçüde hakikat yerine onun mecazını ortaya koydu ve söz konusu varsayım her ne kadar nazari veya nesnel bakımdan doğrulanamasa da nihayetinde tek esas nokta olan bu cihetten de hakikatın yerini alabilir. Brahman dininin dogması, ödüllendirici ve cezalandırıcı bir ruhgöçü öğretisi de benzer eğilimde fakat içinde çok daha fazla hakikat barındıran, daha makul ve bu sebeple daha doğrudan değerli benzer bir düzeneğdir. Buna göre bir zaman sonra zarar verdiğimiz her varlığın kılığına bürünerek yeniden doğacak ve böylece yaptığımızın karşılığını bulmuş olacağız.

Dolayısıyla Kant'ın ahlak teolojisi işaret edilen anlamda anlaşılmalı ve onun işlerin gerçek durumu hakkında burada konuşulduğu gibi açık ve yalın biçimde konuşmayı göze alamadığını aklımızdan çıkarmamalıyız. Tam tersine o safi ameli geçerliliği haiz *nazari* bir öğreti gibi bir ucubeyi ortaya koyarak daha anlayışlı ve basiretli birinin *granum salisine*³⁷ bel bağladı. Bu daha sonraki dönemin Kant felsefesinden çok uzaklaşmış olan ilahiyat ve felsefe yazarları bu sebepten ötürü genellikle onu sanki Kant'ın ahlak teolojisi gerçek bir dogmatik teizm, Tann'nın mevcudiyetinin yeni bir delilli imiş gibi göstermeye çalıştılar. Fakat Kant'ın ahlak teolojisi hiçbir surette böyle değildir; tam tersine o sadece ahlak alanı içinde ve sadece ahlak için geçerlidir; bunun ötesinde kıl kadar geçerliliği yoktur.

37 (: Kuşkucu tavrı.)

Ahlak felsefesi profesörleri bile, her ne kadar Kant'ın spekülâtif teolojiye yönelttiği eleştiriyile büyük sıkıntı ve şaşkınlığa uğramışlarsa da uzun zaman bununla yetinmeyi tercih ettiler. Çünkü onlar ilk zamanlardan beri spekülâtif teolojinin özel meslekleri olduğunu biliyorlardı ve Tanrının mevcudiyetini ve niteliklerini ispatlamak ve onu felsefe uğraşlarının ana konusu yapmak için bu yolu (seçmişlerdi). Ve dolayısıyla Kutsal Kitaplar bize Tanrı'nın tarlada kuzgunları beslediğini söylediğinde buna felsefe profesörlerini de kürsülerinde beslediğini eklemeliyim. Hatta bunlar günümüzde hiç çekinmeden Mutlak ve onun dünya ile münasebetinin felsefenin asıl konusu olduğunu ileri sürmekte ve şimdi hep olduğu gibi bunu daha yakından tanımlamakla ve hayal güçlerinde genişletmekle meşguller. Çünkü doğal olarak felsefeyle bu türlü uğraşanlara kaynak sağlayan hükümetler felsefe dersliklerinden iyi Hıristiyanların ve kilise müdâvimlerinin çıktıklarını görmekten herhalde memnun olurlardı.

Kant spekülâtif teolojinin bütün delillerinin savunulabilir bir yanının olmadığını ve seçtikleri temayla ilgili bütün bilişlerin zihnimiz için mutlak surette erişilmez olduğunu göstererek kavramlarını yerle bir ettiğinde para için felsefeyle uğraşan bu efendiler acaba ne hissettilerdi? Herhalde önce o pek iyi bildikleri görmezden gelme ardından da münakaşa etme yöntemiyle durumu kurtarmaya çalıştılar fakat uzun vadede bu işe yaramadı. Ardından hevesle Tanrının mevcudiyetinin kesinlikle hiçbir delil kabul etmeyeceği gibi buna ihtiyaç da duymadığı iddiasında bulundular; çünkü diyorlardı, bu dünyadaki kendiliğinden açık, en ihtilafsız meseledir ve bir "tann şuuru"na sahip olduğumuz için bundan kuşku duyamayız.³⁸ Onlar

³⁸ Bu tann bilincinin doğuşuyla ilgili olarak yakın zamanlarda elimize ilginç bir resimli çizim geçmişti. Bu bir anne ile dua etmesini öğrettiği elleri açık yatağın üzerine diz çökmüş üç yaşındaki çocuğunu gösteren bakır bir oyma baskıydı. Kuşkusuz bu tann bilincinin doğuşunu izah eden sık rastlanan bir hadisedir. Çünkü beyin en körpe çağında ve gelişiminin ilk aşamasında bir kez bu şekilde yoğrulduktan sonra sözü edilen bilinç sanki doğuştanmış gibi sağlam biçimde yerleşmiş oluyor ve öyle geliyor.

akıl melekemizin semavi şeylerin doğrudan bilgisi için uygun bir uzuv olduğunu ve bunlarla ilgili malumatın bu melekeyle doğrudan *sezilip ayırt edildiğini*, bu yüzden ona *akıl* dendığını ileri sürdüler.³⁹ (Burada okurun *Yeter Sebep İlkesi Üzerine* denememin, 2. baskısının § 34'üne, ayrıca *Ahlakın Temel Meseleleri*, "Ahlakın Temell"nin sonundaki 6 paragraf ile son olarak baş eserimin birinci cildinin sonundaki "Kant Felsefesi Eleştirisi"ne başvurmasını önemle rica ederim.)

Ne var ki başkalarına göre akıl melekesi safi zan veya önseziler ile donatılmıştır; buna mukabil başka bazıları da zihni keşf veya ilhama bile ulaştılar! Hatta daha başkaları mutlak düşünceyi, yani insanın etrafına bakmasına ihtiyaç duymadığı fakat bir tür tanrısal âlimi mutlaklıkla bunların nasıl olduğunu bir bakışta çözen bir düşünce uydurdu. Bu kuşkusuz bütün bu uydurmaların en elverişli olanıdır. Bunların hepsi aslında *in nuce* kozmolojik delilden başka bir şey olmayan bu "mutlak" sözcüğüne dört elle sandılar. Veya daha doğru bir ifadeyle bu o kadar büzülmüştür ki mikroskobik boyutlara indiği için fark edilmeksizin gözden kaçır ve şimdi sanki kendiliğinden aşikâr bir şeymiş gibi yutturulur. Çünkü *Yeter Sebep İlkesi Üzerine* denememin 2. baskısının § 20'inde ve ayrıca baş eserimin birinci cildinin sonundaki "Kant Felsefesi Eleştirisi"nde ele alıp enine boyuna tartıştığım gibi, Kant *examen rigorosumundan*⁴⁰ bu yana o bir daha gerçek şekli içinde görünmeye cesaret edemez. Artık aradan elli yıl kadar geçtikten sonra bu özel *mutlak* sözcüğüyle çürütülmüş ve yasaklanmış kozmolojik delili hokkabazlık hilesiyle ilk kez *incognito*⁴¹ kimin yutturmaya kalktığını söyleyemeyeceğim. Ne var ki bu hile halkın yetenekleriyle tamamen uyum içindedir çünkü günümüzde bile bu "mutlak" sözcüğü tedavülde gerçek para gibi dolaşüyor.

39 (Burada *vernommen* (:duymak, ayırt etmek) fiilyle *Vernunft* arasındaki bağ hatırlatılıyor.)

40 (: Çetin sınav.)

41 (: Tebdilli kıyafet.)

Sözün kıyası *Akıl Eleştirisine* ve onun delillerine rağmen felsefe profesörleri Tanrının mevcudiyeti ve onun dünya ile münasebeti hususunda sahici açıklamalarda buldukları iddiasından asla geri durmadılar. Bu adamlara göre felsefe yapmanın aslında bu tür açıklamaların tafsilatlı dökümünden ibaret olduğu söyleniyor. Fakat söylediğimiz gibi, "bakır para, bakır emtia,"⁴² dolayısıyla onların bu kendiliğinden aşikâr Tanrısı için de bu aynıyla geçerlidir; onun da ne eli vardır, ne ayağı. Onlar bu sebepten ötürü onu bir dağın arkasına veya daha doğrusu sözcüklerin gürültülü yığınının arkasına saklarlar öyle ki ondan bir işaret zar zor seçilebilir. Keşke bunlar bu Tanrı sözcüğü ile ne anlaşılması gerektiği hususunda meramlarını maksatlarını açık biçimde ifade etmeye zorlanabilseydiler, o zaman onun kendiliğinden aşikâr olup olmadığını görürdük. Hatta (bunların Tanrısının çoğu zaman iç içe geçmek üzere olduğu) bir *natura naturans* bile kendiliğinden aşikâr değildir, çünkü Leukippos, Demokritos, Epikuros ve Lucretius'un dünyayı böyle bir Tanrı olmaksızın kurduklarını görürüz. Fakat bütün hatalarına karşın bu adamlar ticari felsefeleri rüzgâra göre yön değiştiren bir fınlıdaklar ordusundan çok daha saygındılar. Lakin bir *natura naturans* bir Tanrı olmaktan hâlâ çok uzaktır; tam tersine bu kavramda sadece şu bilgi içerilir: *natura naturata*nın bu hep kısa ömürlü ve hiç durmaksızın değişen fenomenlerinin arkasında yorulmaz, zeval bulmaz bir güç olmalıdır; onlar bu güç sayesinde sürekli olarak kendilerini yenilerler çünkü bu gücün kendisi onların zeval bulmasından ve ortadan kaybolmasından etkilenmez. Nasıl ki *natura naturata* fiziğin konusuysa *natura naturans* da metafiziğin konusudur. Nihayetinde bu bizi kendimiz tabiatın bir parçası olsak ve dolayısıyla kendimizde *natura naturata*nın keza *natura naturans*ın en yakın ve en açık numunesini de taşısak bile

42 (: kupfernes Geld kupferne Waare.)

buna ilave olarak *içeriden* bizim ulaşabileceğimiz yegâne ögeye sahip olduğumuzu da görmeye götürür.

Şimdi ciddi ve dikkatli bir murakabe bize *iradeyi* gerçek varlığımızın çekirdeği olarak gösterdiği için biz bunda *natura naturans*ın dolaysız ortaya çıkışını görür ve dolayısıyla bunu bizce ancak tek yanlı olarak bilinen bütün varlıklara taşımakta haklı sebeplere sahip oluruz. Böylece büyük hakikate ulaşırız: *natura naturans* veya kendinde şey yüregimizdeki iradedir, halbuki *natura naturata* veya fenomen bizim zihnimizdeki tasavvurdur. Hatta bu sonuçtan da ayrı olarak *natura naturans* ile *natura naturata* arasındaki safi ayrımın tannıcılıktan hâlâ uzak olduğu hatta aslında tüm tannıcılık bile olmadığı yeterince aşikârdır. Çünkü tüm tannıcılığa belli ahlaki niteliklerin (eğer bu sadece bir izah tarzından ibaret olmayacaksa), iyilik, bilgelik, sonsuz mutluluk ve benzeri gibi niteliklerin ilavesi gerekli olurdu ki bunların dünyaya ait olmadığı aşikârdır. Ayrıca tüm tannıcılık kendi kendisini hükümsüz kılan bir kavramdır çünkü bir Tanrı kavramı daha başından temel bağlaştığı olarak kendisinden ayrı bir dünyayı gerekli kılar. Buna mukabil eğer dünyanın kendisi bu rolü üstlenecek olursa geriye sadece tannsız bir mutlak dünya kalır, dolayısıyla tüm tannıcılık aslında tannıtanımsızlığın bir örtmecesinden (veya edebikelamından) başka bir şey değildir.

Fakat bu son ifade de el altında bir şey saklar çünkü peşinen tannıcılığın kendiliğinden aşikâr olduğunu var sayar ve bununla *affirmanti incumbit probatio*⁴³ ilkesini kumazca gözlerden kaçırır, halbuki *jus primi occupantis*⁴⁴ olan ve tannıcılık tarafından sahadan önce çıkarılması gereken bu sözde tannıtanımsızlıktır. Burada erkeklerin dünyaya sünnetsiz geldiklerini ve dolayısıyla Yahudi olmadıklarını söylemeyi göze alıyorum. Fakat dünyanın bundan farklı

43 (: İddiasını ispat müddelye düşer.)

44 (: İlk işgal hakkı.)

bir sebebinin varsayımı bile tanrıçılık değildir. Çünkü bu sadece dünyadan farklı olmakla kalmayan fakat akıllı da olan, bir başka ifadeyle, bilen ve isteyen, dolayısıyla şahsi ve buna bağlı olarak ferdi bir varlığa sahip olan bir dünya sebebi talep eder; Tanrı sözcüğüyle işaret edilen ancak böyle bir sebeptir. Gayri şahsi bir Tanrı, Tanrı değil fakat sadece yanlış kullanılan bir sözcük, bir yanlış fikir, *contradictio in adjecto*,⁴⁵ felsefe profesörlerinin bir meslek dilidir. Bunlar davadan vazgeçmek zorunda kaldıkları için onu bu sözcükle araya sokuşturmaya heves ederler.

Buna mukabil önce bilen ve ardından bilinen şeye göre isteyen şahsiyet, diğer bir deyişle, kendinin bilincinde olan ferdiyet ancak bizim bu küçük gezegenimizde var olan canlı tabiatından hareketle bilinen bir fenomendir. O böyle bir tabiatla öylesine mahrem biçimde irtibatlı hale getirilmiştir ki onu bu tabiatın ayrı ve bağımsız olarak düşünmek için haklı sebeplerimiz olmadığı gibi bunu istesek bile yapamayız. Fakat bu tür bir varlığı bizzat tabiatın, hatta genel olarak bütün mevcudiyetin kökeni olarak kabul etmek çok büyük ve aşırı derecede cüretkâr bir fikirdir. Eğer bunu ilk kez işitmiş ve bizim için bildik, hatta ikinci tabiat, en erken yaşlardaki telkin ve sürekli tekrar sayesinde neredeyse sabit fikir haline gelmiş diyebileceğim bir şey olmamış olsaydı şaşımaktan kendimizi alamazdık. Ve dolayısıyla yeri gelmişken ifade edeyim, benim için hiçbir şey Caspar Hauser'in (nesebinin) sahilliğine bu sözde doğal teoloji hususundaki beyanı kadar tanıklık etmedi. O açıklandığı haliyle bu sözde doğal teolojinin kendisini, beklenildiği kadar aydınlatmış görünmediğini bildirmişti. Buna şu kadar da ilave edilmelidir ki (*Brief des Grafen Stanhope an den Schullehrer Meyer'e* (Kont Stanhope'un Muallim Meyer'e Mektupları) göre) o güneş için özel bir huşu hissettiğini ikrar etmişti. Şu hale göre felsefede teolojinin temel

45 (: Mevsuf ile sıfat arasındaki mantıklı tutarsızlık.)

fikrinin kendiliğinden aşikâr ve akıl melekesinin de onu doğrudan kavrama ve gerçek olarak tanıma kabiliyetinden ibaret olduğunu öğretmek küstah ve utanmaz bir yalandır. Geçerli bir delil olmaksızın felsefede böyle bir fikri kabul etme hakkımız olmadığı gibi din için de hiçbir surette temel ve elzem bir şey değildir. Bunu yeryüzünde en çok sayıda takipçisi olan din, çok eski olan ve şimdi takipçilerinin sayısı üç yüz yetmiş milyonu bulan Budacılık da doğrular. Bu yüksek derecede ahlaki ve hatta çileci bir dindir ve en kalabalık rahip topluluğunu ayakta tutar; ama yine de böyle bir fikri kabul etmez; bilakis bunu açıktan elinin tersiyle iter ve dolayısıyla bizim düşüncelerimize göre *ex professo* tanntanımadır.⁴⁶

Yukandakiler çerçevesinde insanbiçimcilik her bakımdan tanrıçılığın özüne ait bir karakteristiktir. Esasen böyle

46 Dini üzerine kaleme aldığı bir denemeyi bir Katolik piskoposa veren Ava'daki Budacıların Baş Rahanı (Yüksek Rahibi) Zaradobura dünyayı ve içindeki her şeyi yaratan ve tapınmaya tek layık olan bir varlığın var olduğu öğretisini altı melun sapkın öğretiden biri olarak sayar; Francis Buchanan, *On the Religion of the Burmas; Asiatic Researches* içinde, c. VI, s. 268. Burada aynı dizi içerisinde, c. XV, s. 148'de söylenen şey de zikredilmeye değerdir: Budacılar tapınılacak herhangi bir nesne önünde baş eğmezler; buna sebep olarak da ilk varlığın tabiatın bütününe nüfuz ettiğini dolayısıyla aynı zamanda kafalarında da bulunduğunu söylerler. Benzer şekilde St. Petersburg Akademisi'nin derin ilim sahibi şarkiyatçısı I. J. Schmidt *Forschungen im Gebiete der älteren Bildungsgeschichte Mittelasiens*'inde (St. Petersburg, 1824, s. 180) şunları söyler: "Budacılık sistemi bütün zamanlardan önce var olan ve görünür görünmez her şeyi yaratmış olan başsız sonsuz, yaratılmamış, tek bir tansal varlık tanımaz. Böyle bir düşünce ona tamamen yabancıdır ve Budacıların kitaplarında onun en küçük bir izine rastlanmaz. Keza orada aynı şekilde yaratmaya da tesadüf edilmez" ve benzeri. O halde Kant'ın ve gerçeğin şaşkına çevirmiş olduğu bu felsefe profesörlerinin "tannı bilinci" nerede? İnsan soyunun beşte ikisine yakını oluşturulan Çinlilerin dilinde *Tann* ve *Yaratma* ifadelerinin bulunmayışı ile bu nasıl uzlaştınlacaktır? Dolayısıyla Torah'nın ilk ayeti Çinceye tercüme edilemeyecektir ki bu misyonerlerin büyük kafa karışıklığına sebep olmuştur; Sir George Staunton da *An Inquiry Into the proper mode of rendering the word God in translating the Sacred Scriptures into the Chinese Language* (London, 1848) başlıklı kitabıyla bu karışıklığın giderilmesine yardımcı olmak istemişti.

bir insanbiçimcilik insan biçiminden veya hatta insani his ve infiallerden ibaret değildir, buna temel fenomenin kendisi yani kılavuzu sıfatıyla zihinle mücehhez bir irade de dahildir. Söylediğim gibi böyle bir fenomen bizce ancak canlı tabiatından ve en kâmil manada insan tabiatından hareketle bilinir ve akıl melekesine sahip olduğu zaman ancak şahsiyet denilen ferdiyet olarak düşünülebilir. Bu "hay olan Tannı kadar gerçek" ifadesiyle de teyit edilir; o hayat sahibi olan, yani bilgiyle irade eden bir varlıktır. Tam da bu sebepten ötürü bir Tannı içinde tahtına kurularak hüküm süreceği bir göğe ihtiyaç duyar. Copernicus'un evren sistemi Yeşu Kitabı'ndaki ifadeden çok bu sebepten ötürü derhal kilisenin öfkesi ve hışımıyla karşılaştı; ve nitekim yüz yıl sonra Giordano Bruno'yu hem bu sistemin hem tûmtanncılığın bayraktarı olarak görüyoruz.

Tanrıculığı insanbiçimcilikten arındırmaya kalkanlar ancak kabuğa dokunduklarını zannettikleri halde gerçekte onun en iç çekirdeğini vururlar. Konusunu soyut haliyle kavrama çabalarıyla yüceltip onu belirsiz, bulanık bir şekle büründürürler ve bu insan suretinden uzak durma çabasında onun dış çizgileri tedricen bütünüyle kaybolur, böylece temeldeki çocuksu fikrin kendisi sonunda tamamen buharlaşıp hiç olur. Fakat buna ilave olarak bu tür teşebbüslerde bulunduğu bilinen akılcı ilahiyatçılar: "Tannı insanı kendi suretinde yarattı; Tannı suretinde yarattı onu" diyen Kutsal Kitap'la açıktan çeliştikleri için kınanabilirler. Dolayısıyla felsefe profesörlerinin bu meslek argosu ortadan kalkar. Tannıdan başka Tannı yoktur ve Eski Ahit bilhassa Yeşu Kitabı onun vahyidir.⁴⁷

Kant ile birlikte kuşkusuz tanncılığa belli bir anlamda ancak yine de onun kastettiğinden tamamen farklı bir

47 Filozoflar ve ilahiyatçılar köken itibarıyla Yehova olan Tannıyı muhtevassından geriyse sözcükten başka bir şey kalmayınca kadar birer birer soydular.

anlamda ameli bir kaziye diyebiliriz. Bu suretle tanrıçılık aslında bir *bilgi* değil bir *irade* ürünüdür. Eğer menşei itibarıyla *nazarî* olsaydı bütün bu deliller nasıl bu kadar savunulmaz olurdu? O iradeden kaynaklanır, şöyle ki: İnsanın yüreğini (irade) şurada ciddi biçimde sıkıştıran burada şiddetli biçimde tahrik eden sürekli ihtiyaç onu devamlı bir korku ve ümit hali içinde tutar, halbuki umut ettiği ve korku duyduğu şeyler onun iktidan dahilinde değildir; bu tür şeylerin meydana çıktığı illiyet halkalarının bağlantısı onun bilgisiyle ancak kısa bir aralık içinde izlenebilir. Bu ihtiyaç, bu sürekli korku ve umut hali, onun her şeyin bağlı olduğu şahsi varlıklar bulunduğunu tasavvur etmesine yol açar. Daha sonra tıpkı diğer şahıslar gibi bunların da yalvarma ve yaltaklanmaya, kulluk ve armağana duyarlı olacakları varsayılır ve dolayısıyla katı zorunluluktan, hissiz merhametsiz tabiat güçlerinden, dünyanın deveranının esrarlı güçlerinden daha uysal ve söz dinler olacakları kabul edilir.

Şimdi öncelikle gayet doğal olduğu ve eskilerce yerinde takdir edildiği üzere bu tanrıların sayısı şartların farklılığına göre değişiklik gösteriyordu. Daha sonra bilgiye tutarlılık, düzen ve birlik kazandırma lüzumunun hissedilmesiyle bu tanrılar bire boyun eğdiler hatta bire indirildiler ve Goethe'nin bir zamanlar bana söylediği gibi bu dramatik bir yapıdan da yoksundur çünkü tek bir kişiyle hiçbir şey yapamayız. Bununla beraber kasvetli dalgalarla sık tekrarlanan bu büyük ıstırapı ve ayrıca umudunu içinden eksik etmediği ebedi saadeti için kendisini yere atıp yardım için feryat eden azap içerisindeki insanın duyduğu şiddetli arzu bu işin esasındandır. Bir kimse kendi meziyetine güveneceği yerde bir başkasının lütfuna bel bağlar. Bu tanrıçılığın belli başlı dayanaklarından biridir. Ve böylece yüreği (irade) duanın rahatlığına ve umudun tesellisine kavuşabilmesi için zihni ona bir tanrı icat edecektir; fakat tersi için değil, yani o zihni doğru ve mantıklı biçimde bir tanrının var olduğu

ğu sonucuna vardığı için dua etmez. O ihtiyaçtan, arzudan ve korkudan bağımsız safi zihni iradesiz bir varlık olsun o zaman bir tanrıya ihtiyaç duymayacak ve icat da etmeyecektir. Ağır ıstırap ve keder içinde yürek yani irade kadiri mutlak ve dolayısıyla tabiatüstü bir yardıma müracaat ihtiyacı duyar. Ve dolayısıyla dua ve niyazda bulunulduğu için bir tanrı var sayılır, tersi değil. Bu sebepten ötürüdür ki bütün kavimlerin ilahiyatındaki nazari unsur tanrıların sayısı ve mahiyeti bakımından farklılık arz eder; fakat hepsi de ibadet ve itaatta bulunulması halinde yardım etmeleri bakımından müşterek özellik sergilerler çünkü bu her şeyin bağlı olduğu noktadır. Fakat bu aynı zamanda her türlü ilahiyatın soyunu nesebini tanıdığımız doğum izidir, yani o *iradeden*, yürekten neşet eder, iddia edildiği gibi kafadan veya bilgidenden değil. Büyük Constantinus ile Frankların kralı Chlodowig'in savaşta yeni tanrıdan daha iyi bir yardım umdukları için dinlerini değiştirmeleri de bununla uyum içindedir. Değiş yerinde ise minör anahtarı majör anahtara tercih eden ve tanrılar yerine sadece kötü ruhlar ile yetinen birkaç insan soyu vardır; bunlar zarar vermemeleri için kurban ve dualar ile ikna edilirler. Genel olarak ifade etmek gerekirse sonuç bakımından ortada büyük bir farklılık yoktur. Brahman ve Buda dinleri ortaya çıkmazdan evvel Hint yarımadasının ve Seylan'ın ilk sakinlerinin de benzer soylardan olduğu anlaşılmaktadır. Hatta bugün bile o soydan gelenlerin tıpkı birçok vahşi kabileler gibi bir ölçüde böyle bir dine sahip oldukları söylenmektedir. Sinhali (Seylan) Budacılığıyla karıştırılan Kappuizm buradan kaynaklanır. Keza Layard'ın Mezopotamya'da ziyaret ettiği şeytana tapanlar da yine bu zümreye dahildir.

Lutfuna mazhar olmak, eğer bunu zaten göstermişlerse, mazhariyetin devamını sağlamak ya da kendilerinden kötülükleri savuşturmaları için tanrılarına *takdime* ve *tarziyeler* sunma dürtüsü de burada tartışılmış olan her türlü tanrı-

lığın gerçek kökeniyle yakından irtibatlıdır ve benzer şekilde insan tabiatından kaynaklanır. (Bkz., Sanchuniathon, *Fragmenta*, ed. Orelli, Leipzig, 1826, s. 42.) Bu her türlü kurbanın anlamı ve dolayısıyla bütün tanrıların mevcudiyetinin kökeni ve desteğidir öyle ki bu anlamda gerçekten tanrıların kurbanla yaşadığı söylenebilir. Zira tabiatüstü varlıkların yardımını isteme ve onu satın alma dürtüsü, her ne kadar ihtiyaç ve zihni darlığın bir sonucu olsa da, insan için doğal olduğu ve tatmini de bir ihtiyaç addedildiğinden ötürü o tanrıları kendisi için yaratmıştır. Bütün çağlarda ve birbirinden bu kadar farklı kavimler arasında kurbanın bu evrensel karakteri, buna mukabil kültür şartları ve seviyelerindeki bunca farklılıklara rağmen de uygulamanın aynılığı buradan kaynaklanır.

Nitekim Herodotos (lib. IV, c. 152) bir Samos gemisinin yükünü Tartessos'da fevkalade kârlı bir fiyatla satarak daha önce beklenmedik bir servet elde ettiğini anlatır. Bu Samoslular bunun üzerine bu servetin altı talent tutanındaki onda birini üzeri sanatkârane işlemeli büyük bir prinç vazo ile göndermiş ve onu tapınağında Hera'ya sunmuşlardı. Bu Greklerin günümüzdeki muadillerini sefil, göçebe, rengineyi yetiştiricisi Laponlarda buluruz. Bunlar bir cüceninkini andıran kılıklarıyla biriktirdiklerini kayaların ve vadilerin muhtelif yerlerdeki gizli kavuklarına saklarlar. Ölüm saatleri gelip çatmadıkça mirasçısı dışında bunları kimseye göstermezler; hatta bu adamdan da bir yeri saklarlar çünkü burada biriktirdikleri para *genius loci*ye, bölgesinin koruyucu tanrısına adanmıştır. (Bkz., Albrecht Pancritius, *Hägringar, Reise durch Schweden, Lappland, Norwegen, und Dänemark im Jahre 1850*, Königsberg, 1852, s. 162.) Bütün bunlar tanrılara inancın kökünde bencillik olduğunu göstermektedir. Her ne kadar ölümler için düzenlenen ayin biçiminde, manastırların, kiliselerin, şapellerin binalarında hâlâ yaşıyorsa da sadece Hıristiyanlıkta hakiki kurban

kaybolmuştur. Bunun dışında ve bilhassa Protestanlarda ululama, yüceltme ve şükürün kurbanına bir ikame olarak hizmet etmesi gerekir ve bu yüzden bunlar en ileri düzeye götürülür, hatta tarafsız birisine bunlarla pek irtibatlı gibi görünmeyen durumlarda bile bu böyledir. Bu devletin her zaman fazileti hediyelerle değil fakat sadece şeref beratlarıyla ödüllendirmesine ve onun devamını bu suretle sağlmasına benzer.

Bu çerçevede içerisinde büyük David Hume'un söyleyeceği şey hatırlanmaya değer: "Whether this god, therefore, be considered as their peculiar patron, or as the general sovereign of heaven, his votaries will endeavour, by every art, to insinuate themselves into his favour; and supposing him to be pleased, like themselves, with praise and flattery, there is no eulogy or exaggeration, which will be spared in their addresses to him. In proportion as men's fears or distresses become more urgent, they will invent new strains of adulation; and even he who outdoes his predecessors in swelling up the tides of his divinity, is sure to be outdone by his successors in newer and more pompous epithets of praise. Thus they proceed; till at last they arrive at infinity itself beyond which there is no further progress." (*Essays and Treatises on Several Subjects*, Londra, 1777, c. II, s. 429.)⁴⁸ Ayrıca: "It appears certain that, though the original

48 (Bu yüzden bu tann ister onların özel hamisi isterse göğün hâkimi mutlaka olarak düşünülün ateşli taraftarları her türlü sanatla kendilerini onun kayrasına dahil etmek için çabalayacaklardır; ve kendilerinden pay biçip övgü ve yaltaklanmayla onu hoşnut ettiklerini varsayarak ona münacatta bulunurken geride bıraktıkları övgü veya abartı kalmayacaktır. İnsanların korkuları veya sıkıntıları ne kadar zecri ise yeni yaltaklanma ifadeleri veya nağmeleri bulacaklardır; onun tannlık vasıflarını şişirmede seleflerini geride bırakmış olan kimsenin de haleflerince daha yeni ve daha şaşalı övgü ifadeleriyle gölgede bırakılacağından en küçük kuşkusu yoktur. Onlar bu yolda böyle devam ederler; ta ki sonunda gidecek başka bir yolun bulunmadığı sonsuzluğun sınırına gelip dayanıncaya kadar. (*Muhtelif Mevzular Üzerine Denemeler ve İncelemeler*, Londra, 1777, c. II, s. 429.)

notions of the vulgar represent the Divinity as a limited being, and consider him only as a particular cause of health or sickness; plenty or want; prosperity or adversity; yet when more magnificent ideas are urged upon them, they esteem it *dangerous to refuse their assent*. Will you say that your deity is finite and bounded in his perfections; may be overcome by a greater force; is subject to human passions, pains, and infirmities; has a beginning and may have an end? This they dare not affirm; but thinking it *safest to comply with the higher encomiums, they endeavour, by an affected ravishment and devotion to ingratiate themselves with him*. As a confirmation of this, we may observe that the assent of the vulgar is, in this case, merely verbal, and that they are incapable of conceiving those sublime qualities which they seemingly attribute to the Deity. Their real idea of him, notwithstanding their pompous language, is still as poor and frivolous as ever." (Ibid., s. 432.)⁴⁹

Kant her türlü spekülâtif düşünceye yönelttiği eleştirinin mahzurlu taraflarını törpülemek için ona sadece ahlak teolojisi değil aynı zamanda teminat da ekledi. Bu, Tanrının mevcudiyeti her ne kadar ispatlanmamış olarak kalacaksa da aksinin ispatlanmasının da bir o kadar imkânsız oldu-

49 (Şurası kesin gibi görünmektedir ki avamın ilk düşünceleri Tanrıyı sınırlı bir varlık olarak tasavvur edip onu sadece sağlık veya hastalığın, bolluk veya kıtlığın, refah veya sıkıntının hususi sebebi olarak görseler de, daha yüce fikirlerle üzerlerine gelindiğinde kabule yanaşmamayı tehlikeli bulurlar. Söyler mısınız tanrınız mükemmeliyetleri bakımından sınırlı ve mahdut mudur; daha büyük bir güç onu mağlup edebilir mi; insanı infial, ıstırap ve zayıflıklara boyun eğer mi; bir başlangıcı var mıdır ve bir sonu olabilir mi? Onlar bu konuda beyanda bulunmayı göze alamazlar; fakat adımlarını bu daha yüksek övgülere göre atmanın en güvenilir yol olduğunu düşünerek yapmacık bir esrıklilik ve adanmışlıkla kendilerini ona uydurmaya çalışırlar. Bunun bir teyidi olarak avamın bu kabulünün bu durumda sadece sözde kaldığına ve görünürde Tanrıya izafe ettikleri bu yüce nitelikleri tasavvur gücünden yoksun olduklarına işaret edebiliriz. Şaşalı dillerine rağmen onun hakkında gerçek düşünceleri yine her zamanki kadar zayıf ve sathidir. (Ibid., s. 432.))

ğunun teminatıydı. Birçokları buna karşı çıkmadı, çünkü bunlar yapma bir sadelikle *affirmanti incumbit probatioyu*⁵⁰ görmezden geliyorlardı. Ayrıca onlar mevcut olmadığı ispat edilemeyen şeylerin sayısının sınırsız olduğunu da göremiyorlardı. Tabiatıyla o eğer artık salt müdafaacı bir tavrı sürdürmeyi istemiyor, fakat hücumda bulunmayı arzu ediyorsa gerçekten apagogik⁵¹ bir karşı delil olarak kullanılabilir temellendirmeleri göstermemek hususunda daha da dikkatli olmak durumundaydı. Aşağıdakiler bir bakıma bu türdendir:

(1) Öncelikle canlı varlıkların birbirini yiyerek ayakta kalan bir dünyanın kasvetli yapısı, bunun beraberinde getirdiği yaşayan her şeyin sıkıntı ve korku içinde oluşu, kötülüklerin çok çeşitli ve muazzam büyüklüğü, çoğu zaman dehşet verici boyutlara ulaşan ıstırapların çeşitliliği ve kaçınılmazlığı, ölümün acılığını aratan hayat yükü, bütün bunlar dünyanın birleşik bir sınırsız iyilik, bilgelik ve gücün eseri olması gerektiği fikriyle dürüstçe bağdaştırılmaz. Burada söyleneni daha yüksek perdeden bir şeyler söyleyerek bastırmaya çalışmak ne kadar kolaysa meseleyi sağlam ve ikna edici delillerle karşılamak da o kadar güçtür.

(2) Sadece her düşünen adamı alakadar etmekle kalmayıp fakat aynı zamanda her dinin takipçilerinin de ilgisini çeken ve dolayısıyla dinlerin kuvvet ve sağlamlığının istinat ettiği iki nokta vardır. Bunların ilki davranışımızın aşkın ahlaki anlamı, ikincisi de ölümden sonra mevcudiyetimizin akıbetidir. Eğer bir din bu iki meseleye dikkat etmişse sair her şey ikinci plandadır. Bu yüzden tannıcılığı burada önce bu ilk nokta, ardından da ikincisi bakımından sınavacağım.

Tannıcılığın davranışımızın ahlakiliğiyle biri *a parte ante* diğeri *a parte post*, veya başka bir deyişle fillerimizin sebepleri ve sonuçları bakımından ikili bir münasebeti vardır. Önce

50 (: İspat külfeti müddelye aittir.)

51 (Gr. *Apagoge*: Bir şeyi karşıtının imkânsızlığını veya mantıksızlığını göstererek (*exemplum in contrarium*) ispatlayan dolaylı temellendirme: hal bilhi muhal.)

ilk noktayı alırsak, tannıcılık kabul etmek gerekir ki ahlaka en kaba türden de olsa bir destek kazandırır. Esasen bununla davranışımızın saf ve gerçek ahlakiliği temelli olarak ortadan kalkar çünkü her çıkar gözetmez fiil derhal onun ödemesi olarak kabul edilen çok uzun tarihli de olsa güvenilir bir alışveriş senediyle çıkarıcı bir fiile dönüşür. Böylece başlangıçta yaratan Tann sonunda intikam alan ve karşılığını ödeyen olarak görünür. Böyle bir Tannya gösterilen hürmet kuşkusuz faziletli eylemlere yol açar fakat saikleri yahut itici güçleri cezalandırılma korkusu veya ödüllendirilme umudu olduğu için bunlar safi ahlaki bulunmayacaktır. Tam tersine böyle bir faziletin özü ihtiyatlı ve dikkatli biçimde hesaplanmış bir bencillikle denk tutulacaktır. Son tahlilde bu ispatlanamayan şeylere inancın sağlamlığıyla ilgili bir meseledir. Eğer varsa saadet dolu bir sonsuzluğu kısa bir ıstırap dönemine tercih etmekte kesinlikle tereddüt etmeyiz ve o zaman ahlakın gerçek kılavuz ilkesi şu olur: "bekleyebiliriz". Fakat amelleri için bu dünyada veya gelecek dünyada bir ödül arayışı içinde olan herkes bir bencildir. Eğer beklenen ödülü kaçırırsa bunun bu dünyaya hükmeden rastlantı veya gelecek dünyayı onun için kuran yanılısamanın boşluğu sebebiyle olmasının bir önemi yoktur. Doğrusunu söylemek gerekirse bu Kant'ın ahlak teolojisinin ahlakının temelini neden oyduğunu izah eder.

Keza *a parte ante*, tannıcılık yine ahlak ile çatışma içerisindedir, çünkü o özgürlük ve açıklanabilirliği ortadan kaldırır. Çünkü ne suç ne fazilet *existentia* ve *essentiası* bakımından bir başkasının eseri olan bir varlıkta tasavvur edilebilir şeylerdir. Vauvenargues gayet haklı olarak ifade eder: *Un être qui a tout reçu ne peut agir que par ce qui lui a été donné; et toute la puissance divine qui est infinie ne saurait le rendre indépendant?*⁵² (*Discours sur la liberté*. Bkz., *Oeuvres completes*, Paris, 1823, Tom. II, s. 331.) Tıpkı

52 (Her şeyi kabul eden bir varlık ancak kendisine verilenle uyum içinde eylemde bulunabilir; ve Tannın sınırsız olan bütün gücü onu bağımsız kılamaz.)

düşünülebilir sair her varlık gibi o ancak kendi *tabiatıyla* veya *mizacıyla* uyum içinde eylemde bulunabilir ve bu suretle onu bilinir kılabilir; fakat o burada ne kadar şarta bağlıysa o ölçüde yaratılmıştır. Eğer kötü eylemde bulunursa bu onun kötü *olmasından* ileri gelir ve o zaman da kusur ona değil onu yaratana ait olur. Onun hem mevcudiyetinin veya mahiyetinin hem içine yerleştirildiği şartların hasil edicisi kaçınılmaz olarak onun eyleminin müsebbibidir; ve bunlar nasıl ki bir üçgen iki açı ve bir doğru tarafından belirlenirse bütün bu söylenenler tarafından belirlenmiştir. Augustinus, Hume ve Kant bu temellendirmenin doğruluğunu tamamen teslim ve kabul etmişler, başkaları ise bunu kumazca ve korkakça görmezden gelmişlerdir. Bu meseleyi ödüllü denemem "İrade Özgürlüğü Üzerine"nin 4. bölümünde ele alıp tafsilatlı olarak tartışmıştım. Sırf bu korkunç ve mahvedici güçlükten kaçınmak için irade özgürlüğü, *liberum arbitrium indifferentiae*⁵³ icat edildi. Bu içinde son derece korkunç bir uydurma içerir ve dolayısıyla uzun zaman önce bütün düşünen kafalar tarafından tartışılıp terk edilmiştir fakat galiba hiçbir yerde yukarıda zikredilen eserde olduğu kadar sistematik ve bütüncül olarak çürütülmedi. Ayaktakımı canı isterse irade özgürlüğü diye tutturarak çabalasın dursun; hatta edebiyat ve felsefe sahasındaki ayaktakımı da (bunlara katılsın); bunun bizim için ne önemi var? Belli bir varlığın *özgür* olduğu, yani belli şartlar altında şu türlü de bu türlü de hareket edebileceği iddiası zımmen, onun *essentiadan* yoksun bir *existentia*, bir başka ifadeyle, *bir şey* olmaksızın sadece *var* olduğu ve dolayısıyla bir *hiç* olduğu ama yine de *var* olduğu, neticede eş zamanlı olarak hem var olduğu hem var olmadığı anlamına gelir. Dolayısıyla bu saçmalığın doruk noktasıdır ama yine de hakikati değil fakat samanlarını arayanlar için yeterince iyidir ve dolayısıyla zırvalarıyla, hayatla-

53 (: İradenin önceki herhangi bir belirleyiciden etkilenmemiş özgür karan.)

nnı sürdürdükleri *fable convenue*⁵⁴ ile uyumlu olmayan şeyi asla kabul etmezler. Çürütmek yerine görmezden gelmek onların iktidarsızlıklarına daha iyi hizmet eder. Ve biz böyle *in terram prona et ventri obedientia* βουκλήματων⁵⁵ görüşlerine önem vermeli miyiz?

Var olan her şey aynı zamanda bir şeydir, bir özü, bir tabiatı, bir karakteri vardır; o buna göre iş işleyecek, hususi tezahürlerini ortaya çıkaran harici şartlar teşekkül ettiğinde buna göre eylemde bulunacaktır (ki bu onun saiklere göre hareket edeceği anlamına gelir). Şimdi o karakterini, yapısını, *existentiasını* nereden aldıysa *essentiasını* da oradan alır, çünkü bu ikisi, kavram bakımından birbirinden ayrılabilir olsa bile gerçekte ayrılabilir değildir. Fakat bir *essentiası*, bir başka deyişle, bir tabiatı, bir karakteri, bir mizacı olan her zaman ancak onunla uygun hareket edebilir ve asla başka türlü hareket edemez. Burada her seferinde kendilerini gösteren saiklerle belirlenen münferit eylemlerin sadece ânı, tam formu ve mahiyetidir. Yaraticının insanı *ölgür* yaratmış yani onu *essentiasız* bir *existentia* ile teçhiz etmiş olması, diğer bir deyişle istediğini olmak insanın kendisine bırakıldığı kadıyla ona sadece *in abstracto* varoluş kazandınlmıştır demek bir imkânsızlık tazammun eder. Bu hususta okurun "Ahlakın Temeli Üzerine" denememin § 20'sine müracaat etmesini rica ediyorum. Ahlaki özgürlük ve sorumluluk ya da izah edilebilirlik⁵⁶ mutlak olarak *kendiliğinden meydana gelmeyi* gerekli kılar. Hareketler, davranışlar her zaman karakterden, yani bir varlığın kendine ölgü ve bu yüzden değiştirilemez yapısından kaynaklanır ve onlar zorunlu olarak saiklerle uyumlu ve onların etkisi altındadırlar. Dolayısıyla eğer sorumlu olacaksa kökünden ve kendi mutlak gücüyle var olmalıdır. Eğer o *amellerinin* gerçek yaratıcısı olacaksa *existentia* ve *essentiası* bakımın-

54 (: Masalı muvafık.)

55 (Toprağa mütemayil ve kanlarına hizmet eden hayvanlann.)

56 (: *Zurechnungsfähigkeit*: kabili muhakeme ve muhasebe.)

dan kendi kendisinin eseri ve yaratıcısı olmalıdır. Yoksa ödüllü iki denememde ifade ettiğim gibi özgürlük *operaride* olamaz; dolayısıyla onun essede bulunması gerekir, çünkü esse kesinlikle vardır.

Şimdi bütün bunlar sadece *a priori* ispat edilebilir olmakla kalmaz, fakat günlük hayat tecrübesi açıkça bize herkesin beraberinde dünyaya ahlaki karakterini hazır getirdiğini ve sonuna kadar buna değişmez biçimde sadık kaldığını da öğretir. Ayrıca bu hakikat günlük hayatta zımnen fakat kesinlikle varsayılır çünkü herkes temelli olarak bir başkasına itimadını veya itimatsızlığını onun açığa çıkardığı karakter özelliklerine dayandırır. Bütün bunlar göz önünde bulundurulduğunda on altı yüzyıl boyunca nasıl olup da nazari bakımdan bunun tam tersinin ileri sürüldüğü ve öğretildiği hayreti mucip bir husustur. Diğer bir ifadeyle ahlaki açıdan bütün insanların köken itibariyle birbirine tam eşit olduğu ve davranışlarındaki büyük farklılığın doğuştan getirdikleri asli mizaç ve karakter farklılıklarından, hatta ortaya çıkan şartlar ve fırsatlardan da değil fakat gerçekte bir hiçten, o zamanlar "özgür irade" adını alan mutlak bir hiçten kaynaklandığı neden bir faraziye olarak kabul edilmiştir, kolay kolay izah edilemez. Fakat bu öğretiyi yine safi nazari ve onunla yakından irtibatlı olan bir başka varsayımla zorunlu hale getirilir. Bu insanın doğumunun, mevcudiyetinin mutlak başlangıcı olduğu varsayımdır, çünkü o hiçten yaratılmıştır (bir *terminus ad hoc*). Şimdi eğer bu varsayıma bağlı olarak hayat hâlâ ahlaki bir mana ve maksadı muhafaza edecekse, nasıl ki bu şekilde tasavvur edilen insan hiçten ise, doğal olarak o da kökenini hayatın akışında ve haddizatında hiçte bulmalıdır. Çünkü ahlaki karakterlerin asli, ölçülemez ve doğuştan farklılığının her şeye rağmen açıkça işaret ettiği mukaddem duruma, bir önceki hayata veya zamanın dışındaki bir edime yapılan her atıf burada temelli olarak dışarıda bırakılır. İşte bu saçma özgür irade uydurması buradan kaynaklanır. Bütün doğruların birbiriyle irtibatlı olduğu pek iyi bilinir,

fakat yanlışlar da birbirlerini zorunlu kılar, nasıl ki bir yalan bir başkasını gerekli kılar, veya deviren bir şey olmadığı sürece birbirine yaslanarak dik duran iki kart karşılıklı olarak birbirini köşeleriyle desteklerse.

(3) Tanrıçılık varsayımında ölümden sonra varlığımızın sürdüğünün kabulüyle işlerin vaziyeti irade özgürlüğünün kabulünden daha iyi değildir. Bir başkası tarafından yaratılmış olanın varoluşunun bir başlangıcı vardır. Şimdi onun sonsuz bir zaman boyunca var olmayıp da bundan böyle sonsuza dek varlığını sürdüreceği aşın derecede cüretkâr bir varsayımdır. Eğer ben doğumumla ilk defa yoktan çıktıysam ve hiçten yaratılmışsam ölümümle yeniden hiç olacağım kuvvetle muhtemeldir. *A parte post* sonsuz bir süre ve *a parte ante* hiçlik bir arada olmaz. Ancak asli, ezeli ve yaratılmamış olan yıkılmaz bozulmaz olabilir. (Bkz., Aristoteles, *De coelo*, I, c. 12, s. 281-3, ve Priestley, *On Matter and Spirit*, Birmingham, 1782, c. 1, s. 234.) Ve dolayısıyla otuz veya altmış yıl önce saf bir hiçlik olup ardından bu hiçlikten bir başkasının eseri olarak çıktıklarına inananlar belki ölürken endişeli olabilirler. Çünkü şimdi onların omuzlarında bu şekilde ortaya çıkan bir hayatın sınırsız bir zaman diliminin ardından ortaya çıkmış olan geç başlangıcına rağmen yine de sonsuz sürede olacağını varsaymak gibi güç bir iş vardır. Buna mukabil kendisini bizzat bütün mevcudiyetin asli ve ezeli özü, kaynağı olarak tanıyan ve kendisinin dışında gerçekte hiçbir şeyin var olmadığını bilen, ferdi mevcudiyetini dudaklarında hatta yüreğinde kutsal Upanişad'ın *hae omnes creaturae in Mum ego sum, et praeter me aliud ens non est*⁵⁷ sözleriyle sonlandıran kimse ölümden korkabilir mi? Ve dolayısıyla sadece o mantıki tutarlılık içinde gönül huzuru ile ölebilir. Çünkü söylediğim gibi *kendiliğinden var olma (Aseitât)* ölümsüzlüğün olduğu gibi sorumluluk yahut hesap verebilirliğin de şartıdır. Bütün Hindistan'da tabii bir

57 (Bütün bu varlıklar, onların her biri benim, ve benim dışımda bir varlık yok.)

hal olarak hiç yadırganmayan ölümü hiçe sayma ve ölümler tam bir sükunet ve hatta neşe içerisinde olma bütün bunlarla tam bir uyum içerisinde. Buna mukabil Yahudilik, Tanrı'nın yerini ve göğünü gerçek yaratıcısı olduğunu öğreten kökeni itibarıyla tek ve yegâne tektanrı din tam bir tutarlılıkla ölümsüzlük öğretisine sahip değildir. Dolayısıyla onda ölümden sonra bir ödüllendirilme veya cezalandırılma yoktur, fakat sadece, onun diğer bütün dinlerden, her ne kadar bu onun faydasına olmasa da, ayrılmasına sebep olan geçici cezalar ve ödüller vardır. Yahudilikten kaynaklanan diğer iki din aslında kendi içlerinde tutarsızdırlar çünkü bunlar başka ve daha iyi öğretilerden bildikleri ölümsüzlüğü benimsemişler ama yaratıcı Tanrıyı muhafaza etmişlerdir.⁵⁸

58 *Tekvin ve Tarihlerin* sonuna kadarki tarihi kitapların tümünde takdim ve talim edildiği haliyle *Yahudilerin* gerçek dini bütün dinlerin en kabasıdır çünkü mutlak manada ölümsüzlük öğretisine, hatta onun izine bile sahip olmayan tek dindir. Öldüğünde her bir kral, her bir kahraman veya peygamber babalarıyla birlikte gömülür ve her şey bununla biter. Ölümden sonra hayatın izi yoktur; esasen bu neviden her fikir kasıtlı olarak dışarıda bırakılmış görünür. Mesela Yehova Kral Yeşu'ya uzun bir övgüde bulunur ve bir ödül vaadiyle sona erer: Ἰδοὺ προστίθημι σε πρὸς τοὺς πατέρας σου, καὶ προσεθήσῃ πρὸς τὰ μνήματά σου ἐν εἰρήνῃ (İşte seni atalarına katacağım, huzur içinde mezana verileceksin. 2 Tarihler, 34, 28); dolayısıyla o Nebukadnezar'ı görecektir kadar yaşamaz. Fakat ölümden sonra bir başka hayata ve onunla beraber ölmenin ve daha fazla acı çekmemenin sadece menfi bir ödülü yerine müspet bir ödüle dair bir düşünce yoktur. Tam tersine kendi elinin eserini ve oyuncağını yeterince kullanıp eziyet ettikten sonra çukura fırlatılır; onun ödülü budur. Yahudilerin dini sırf ölümsüzlüğü tanımadığı ve buna bağlı olarak ölümden sonra cezalandırılmaları kabul etmediği için Yehova günah işleyeni, arz üzerinde muvaffak olanı ancak çocuklarının ve çocuklarının da dördüncü nesle kadar çocuklarının şahsında yanlış işlerini cezalandırmakla tehdit edebilir, bu Çıkış, 34 : 7 ve Sayılar 14: 18'de görülebilir. Bu ölümsüzlük öğretisinin olmadığını ispat eder. Tobias 3: 6'daki pasaj da bunun gibidir ve burada o Yehova'ya ölümlüne izin vermesi için yalvarır, ὅπως ἀπολυθῶ καὶ γένωμαι γῆ [ki kurtulayım ve toza toprağa geri döneyim]; hepsi bu, ölümden sonra hayat fikri yoktur. Eski Ahit'te fazilet için vaat edilen ödül yeryüzünde gerçekten uzun bir süre yaşamaktır (mesela, Tensiyeye, 5: 16 ve 33); buna mukabil *Veda*'da, tekrar doğmayacaktır. Aynı zaman dilimi içinde yaşayan kavimlerin Yahudilere her zaman gösterdikleri küçümsemenin sebebi büyük ölçüde onların dinlerinin bu zayıf karakteridir. *Ekklesiastes* 3: 19, 20'de söylenen şey *Yahudilerin* dinine dair gerçek hissiyatı dile getirir. Daniel 12: 2'de olduğu gibi eğer ölümsüzlüğe telmihle bulunmuşsa Daniel 1: 4 ve 6'da aşikar olduğu üzere bu başka bir yerden alınma yabancı bir öğreti sebebiyledir. Makabillerin İkinci Kitabının ./.

Daha önce ifade edildiği üzere Yahudiliğin, yegâne saf tektanncı din, yani her şeyin kökeninin yaratıcı bir Tann olduğunu öğreten bir din olması bilinmeyen sebeplerden ötürü saklanmaya çalışılan bir üstünlüktür. Bu üstünlük

../. 7. bölümünde ölümsüzlük öğretisinin açıkça Babil kökenli olduğu görülür. Diğer bütün dinler, Hintlilerin, hem Brahmanların hem Budacıların, Mısırlıların, Perslerin ve hatta Druidlerin dinleri ölümsüzlüğü vazeder ve Zendavesta'da Perslerinki hariç aynı zamanda ruh göçünü de öğretir. D. G. v. Ekendahl Atterbom'un *Svenska Slare och Skalder*'ine dair incelemesinde (*Blatter für litter. Unterhaltung*, 25 Ağustos 1843) Edda ve bilhassa Voluspa'nın ruhların göçünü öğrettiğini tespit eder. Hatta Grekler ve Romalılar bile *post letum* bir şeylere, yani Tartaros ve Elysion'a sahiptir ve derler:

Sunt aliquld manes, letum non omnia flint:
Luridaque evictos effugit umbra rogos.

Propertius, iv. 7.

(Göçenlerin ruhları hâlâ bir şeydir, ölüm her şeye son vermez: parlayan alevlerden donuk gölgeler muzaffer yükselir.)

Genel olarak ifade etmek gerekirse bu hüviyetiyle dindeki gerçek esaslı unsur asıl varlığımızın hayatımızla sınırlı olmadığı bilakis sınırsız olduğu yolunda verdiği kanaatten ibarettir. Şimdi Yahudilerin bu sefli dini bunu yapmaz ve işin aslı şu ki böyle bir şeye teşebbüs bile etmez. Bu sebepten ötürü o bütün dinlerin en kabası ve en zayıfıdır ve bunun bir sonucu olarak saçma ve iğrenç bir tanncılıktan ibarettir. Bu şu demeye gelir: dünyayı yaratmış olan rab tapınılmayı ve ululanmayı arzu eder; dolayısıyla o her şeyden evvel kuskançtır, hemcinslerini, diğer bütün tannları kıskanır; eğer onlara kurban sunulursa o öfkelenir ve Yahudilerin başına kötü şeyler gelir. Diğer bütün dinler ve tannları Septuaginta'da βδέλυμα (iğrenç) diye lekelenip küçük düşürülür; fakat aslında bu nitelemeyi hak eden bünyesinde ölümsüzlük inancına yer vermeyen kaba Yahudiliktir. İşin en hazin tarafı da bu dinin Avrupa'nın hâkim dininin temelini oluşturmasıdır; çünkü bu hiçbir metafizik eğilimi olmayan bir dindir. Diğer bütün dinler insanlara hayatın metafizik anlamını remizlerle ve mesellerle anlatmaya çalışırken Yahudilerin dini bütününü içkindir ve onlara başka kavimlerle mücadele için bir savaş çılgılığında başka bir şey sunmaz. Lessing'in *Erziehung des Menschengeschlechts*'ine Yahudi ırkının eğitimi denilmeli, çünkü Tannın bu seçtikleri hariç bütün insan soyu bu hakikate ikna olmuştur (Sözü edilen "hakikat"le ilgili olarak Lessing'in bu eserinin Türkçe tenkidli çevirisi için bkz.; G. E. Lessing, *İnsan Soyunun Eğitimi*, Say Yayınları, İstanbul, 2011). Yahudiler Tannlarının seçilmiş kavmidir ve o da kavminin seçilmiş tannıdır. Ve bunun başka kimseyi rahatsız etmemesi gerekir. "Ἐσομαι αὐτῶν θεός, καὶ αὐτοὶ ἔσονται μου λαός (Ben onların Tannısı olacağım ve onlar benim kavimim olacak), İskenderiyeli Clemens'e göre peygamberlerden birinden bir pasajdır. Fakat şimdiki Avrupa milletlerinin kendilerini belli bir ölçüde tannın bu seçilmiş kavminin mirasçısı olarak kabul ettiklerini gördüğümde üzüntümü saklayamıyorum. Buna mukabil Yahudilik yeryüzündeki gerçek anlamda yegâne tek tannlı din olmanın şöhretinden mahrum bırakılmaz; çünkü başka hiçbir din yerini ve göğün yaratıcısı, nesnel bir tann ile övünemez.

her zaman, her ne kadar farklı isimlerle de olsa bütün milletlerin gerçek Tanrıya ibadet ettikleri savunup öğretilerek saklanmıştır. Ne var ki bu savunma sadece büyük bir yanlış içerisinde değil, üstelik tamamen haksızdır da. Her türlü hakiki delil ve sahih vesikalann ittifakıyla her türlü şüphe-den beri olarak serdedilir ki Budacılık, bağluların ezici sayısıyla yeryüzündeki en önde gelen din katiyen ve sarahaten tannsızdır. Vedalar da bir yaratıcı tanrı değil, fakat *Brahm* (cinsiyet belirtmeyen) denilen bir dünya-ruhu öğretir. Dört yüzlü Vişnu'nun göbeğinden ve Trimurti'nin bir parçası olarak ortaya çıkan *Brahma* fevkalade sarih ve berrak Hint mitolojisinde Brahm'ın halk arasında kişilik kazanmış formundan ibarettir. Aşikâr ki o varlıkların doğuşunu, kökenini temsil eder, nitekim Vişnu onların olgunluğunu, Şiva da yok oluş ve ortadan kalkışlarını temsil eder. Ayrıca onun dünyayı meydana getirmesi günahkâr bir fiildir, nitekim Brahm'ın tecessümü olan dünya da öyledir. Daha sonra Zendavesta'nın Hürmüz'ü bildiğimiz gibi Ehrimen'in eşidir ve bu ikisi ölçülemez zaman, Zervane Akerene'den (eğer bu husustaki mutat görüş doğruysa) çıkmıştır.

Benzer şekilde Fenikelilerin Sanchuniathon tarafından kaleme alınıp Philon Byblius tarafından günümüze ulaştırılmış olan çok güzel ve okunmaya değer kozmogonisinde—ki belki de Musa peygamberin kozmogonisinin ilk örneğidir—tanncılığın veya dünyanın şahsi bir varlık tarafından yaratılışının izlerine rastlamıyoruz. Nitekim Musa peygamberin Tekvin'inde olduğu gibi gece karanlığına gömülü asli karmaşayı görüyoruz, fakat "Işık olsun! Şu olsun, bu olsun!" diye buyuran bir Tann görünmez. Ah hayır! Fakat ἡράσθη τὸ πνεῦμα τῶν ἰδίων ἀρχῶν.⁵⁹ Kütle içinde heyecanlanan hareketlenen ruh kendi özüne veya varlığına âşık olur ve dünyanın bu ilk bileşenlerinin veya unsurlarının bir karşımı bu suretle ortaya çıkar. İlk balçık veya sulu çamur

59 (Ruh kendi kökenine âşık oldu.)

buradan ve haddizatında gayet etkileyici ve anlamlı bir şekilde yorumcunun haklı olarak işaret ettiği gibi Greklerin Eros'u olan bizzat bu arzunun veya πόθοσun sonucunda gelişir. Nihayet bu balçıktan bitkiler ve en sonunda da bilen varlıklar yani hayvanlar ortaya çıktı. Açıkça gözlemlendiği üzere buraya kadar her şey bilgi olmaksızın cereyan etti: αὐτὸ δὲ οὐκ ἐγίγνωσκε τὴν ἑαυτοῦ κτίσιν.⁶⁰ (Mısırlı Taaut tarafından kaleme alınan kozmogonide, diye ilave eder Sanchuniathon, bu böyledir.) *Kozmogoni*yi daha tafsilatlı bir *zoogoni* takip eder. Belli atmosfer ve yeryüzü olayları tasvir edilir ve bunlar aslında çağdaş jeoloji biliminin mantıklı varsayımlarını akla getirir. Sonunda gök gürültüsü ve şimşek şiddetli yağmurları takip eder ve gürültüden ürken bilgili hayvanlar hayata uyanırlar ve "şimdi karada ve denizde erkek ve dişi hareket eder". Buna göre Philon Byblius'un bu fragmanlarını kendisine borçlu olduğumuz Eusebius (Bkz., *Praeparatio evangelica*, lib. II, c. 10) gayet haklı olarak bu tanrıtanımaç kozmogoniye suçlar; ve Yahudilerinki hariç dünyanın kökenine dair tüm nazariyelerde olduğu gibi bu da hiç kuşkusuz böyledir. Greklerin ve Romalıların mitolojyasında tanrıların ve tesadüfen insanların babaları olarak tanrılarla karşılaştığımız doğrudur (gerçi bunlar Prometheus'un avam için uydurduğu şeylerdir aslında) ama bir yaratıcı Tanrı yoktur. Yahudilikten haberdar olmuş bir veya iki filozofun daha sonra Baba Zeus'u böyle bir yaratıcı olarak görmeye çalışmış olması meselenin özüne zarar vermez, nitekim Dante'nin onu *Inferno*'sunda intikam ve gaddarlığa işitilmemiş susuzluğu övülüp tasvir edilen (mesela, can. 14, st. 70; can. 31, st. 92) *Domeneddio* ile kestirmeden özdeşleştirmeye çalışmasından da zarar görmez.

Son olarak (çünkü bu yolda her şeye bel bağlanılmıştır) Kuzey Amerika yerlilerinin yerin ve göğün yaratıcısı tannya *Büyük Ruh* adıyla taptıkları ve dolayısıyla saf

60 (Fakat kendi yarattığını kendisi tanımadı.)

tannıcı oldukları yolunda sürekli tekrarlanıp duran ifade de yanlıştır. Bu yanlış Kuzey Amerika yerlileri hakkında bu yakınlarda sunulan bir tebliğde çürütülmüştür. Tebliğ Londra Etnografya Cemiyeti'nin 1846'da düzenlenmiş olan bir toplantısında John Scouler tarafından okunmuş, *l'Institut, Journal des societes savantes* (sect. 2, Juillet 1847) de onun bir kesitini vermişti. Scouler şunları söyler: "Kızılderililerin boş inançlarına dair kaleme alınan raporlarda bize Büyük Ruh hakkında bir şeyler söylendiğinde bu ifadenin telaffuz edildiğinde zihnimizde uyanan şeylerle tutarlı bir düşünceyi işaret ettiğini ve inançlarının basit bir doğal tannıcılık olduğunu varsaymaya meyyalidir. Fakat bu yorum doğru olmaktan çok uzaktır; bilakis bu Kızılderililerin dini büyü, sihir ve tılsımdan ibaret bir saf fetişizmdir. Çocukluğundan itibaren onların arasında yaşamış olan Tanner'in raporunda verilen teferruat itimada ve alakaya layıktır, ama bazı yazarların uydurmalarından çok farklıdır. Buradan sözü edilen Kızılderililerin dininin gerçekte sadece fetişizm olduğu ve eskiden Finler ve hatta şimdi bile Sibiryaya kabileleri arasında rastlanan şeye benzediği anlaşılır. Dağların doğusuna yerleşmiş olan Kızılderililer arasında bu fetiş esrarlı niteliklerin atfedildiği bir nesneden ibarettir" ve benzeri.

Bütün bunların sonucunda burada tartışılan görüş daha çok tam tersine, yani aynı zaman dilimi içinde yaşayan bütün milletlerin küçümseyip nefret ettiği ve hepsinin arasında tek başına ölümden sonra devam eden bir hayata inanmaksızın ama yine de önceden belirlenmiş bir amaç için yaşayan bu müstesna, esasen gayet küçük ve önemsiz bir ırkın saf bir tektanrıcılığa veya gerçek tanrı bilgisine sahip olduğu görüşüne yol verecektir. Ayrıca onlar buna felsefeyle değil sadece vahiy yoluyla ulaşırlar ve esasen uygun olanı da budur; çünkü öğrettiği öğretme-

se de bilinen şeyden ibaret olan bir vahyin değeri nedir? Bu zamana kadar başka hiçbir milletin böyle bir fikri düşünmemiş olması vahye olan saygımıza uygun katkıda bulunacaktır.

§ 14 Kendi Felsefeme Dair Bazı Müşahedeler

Benimki kadar sade ve bu kadar az unsurdan müteşekkil bir felsefi sistem nadiren bulunur; ve bu sebepten ötürü bir bakışta alınıp kavranabilir. Bu nihayetinde onun temel fikirlerinin birliği ve uzlaşımı sayesinde böyledir ve genel olarak onun doğruluğunun uygun bir işaretidir. Haddizatında hakikat sadeliğe akrabadır: ἀπλοῦς ὁ τῆς ἀληθείας λόγος ἔφϋ, *simplex sigillum veri*.¹ Benim sistemim için dogmatizm diye tarif edilebilir; çünkü onun öğretileri gerçekten dogmatiktir, bununla beraber tecrübeye verili dünyanın ötesine geçmez. Bilakis onu nihai unsurlarına çözümlyerek sadece *dünyanın ne olduğunu* izah eder. Kant'ın yerle bir ettiği eski dogmatizm (ve benzer şekilde üç çağdaş üniversite safsatacısının dolap ve dalkavuklukları) *aşkındır* çünkü onu farklı bir şeyden hareketle izah etmek için dünyanın ötesine geçer; dünyayı bir sebebin sonucu haline getirir ve böyle bir sebep bizzat sonucun kendisinden çıkarılır. Buna karşılık benim felsefem sebep ve sonuçların münhasıran bu dünyanın içinde olduğu önermesinden ve bunu varsayarak hareket eder çünkü dört veçhesiyle yeter sebep ilkesi zihnin en evrensel formundan ibarettir fakat nesnel dünya da gerçek *locus mundi* olarak sadece bu zihinde var olur.

Diğer felsefe sistemlerinde tutarlılık bir önermeden bir başkası çıkarılarak sağlanır. Fakat bu zorunlu olarak sistemin gerçek muhtevasının ilk önermelerde daha önceden mevcut olmasını gerekli kılar ve geri kalanlar bu ilk önermelerden çıkarıldıkları için yeknesak, zayıf, boş ve bıktırıcı olmaktan kolay kolay kurtulamazlar, çünkü bunlar temel

1 (: Sadelik hakikatın mührüdür.)

önermelerde zaten ifade edilmiş olanı geliştirip tekrarlamakta başka bir şey yapmazlar. İspatlayıcı istidlalin bu sıkıntı verici sonucu en bariz biçimde Christian Wolff'ta göze çarpar; hatta bu usûlü en katı tarzda takip eden Spinoza bile her ne kadar zekâsıyla sonucu telafi etmeye çalışmışsa da onun beraberinde getirdiği mahzurdan bütünüyle kurtulamamıştır. Buna mukabil benim önermelerimin büyük bölümü muhakeme halkalarına değil fakat doğrudan dolaysız kavrayış dünyasına dayanır ve başka herhangi bir sistemde olduğu gibi benim sistemimde de aranacak katı tutarlılık kural olarak salt mantıki yoldan elde edilmez. Tam tersine önermelerin doğal uyuşması, kaçınılmaz olarak hepsinin aynı dolaysız kavrayış bilgisine, bir başka deyişle, kendilerini sundukları bilinç vasıtasıyla farklı bakış açılarından ardışık olarak temaşa ve tefekkür edilen aynı nesnenin ve dolayısıyla bütün tezahürleriyle gerçek dünyanın dolaysız kavranışına dayandığı keyfiyetinden kaynaklanır. Dolayısıyla ben hiçbir zaman, hatta bunlardan bazısı bana, tutarsız olarak görüldüğünde bile—ki ara sıra bir müddet böyle olduğu vakidir—önermelerimin uyum ve uzlaşmasıyla ilgilenmedim. Çünkü uzlaşma bir araya gelen önermelerin tümünün sayıca tam olmalarına bağlı olarak daha sonra kendiliğinden ortaya çıktı, çünkü bana göre böyle bir uyum veya tutarlık gerçekliğin kendisiyle uzlaşmaktan başka bir şey değildir ki onun da yanlış olması imkân ihtimal haricidir. Bu kimi zaman bizim ilk kez ve sadece tek bir doğrultudan baktığımızda bir binanın bölümlerinin sürekliliğini ve birbiriyle münasebetini anlayamamamıza benzer; ama yine de böyle bir sürekliliğin eksik olduğundan ve binanın etrafını dolaşmaya başlar başlamaz ortaya çıkacağından eminizdir. Fakat bu tür bir tutarlılık asli tabiatı dolayısıyla ve sürekli olarak tecrübe denetimi altında olduğu için her türlü şüpheden beri ve katidir. Buna mukabil münhasıran kıyasla ortaya çıkarılan

istidlalî tutarlılığın yanlışlığı bazı durumlarda, mesela uzun zincir içerisindeki bir halka sağlam olmadığında, gevşek tutturulduğunda veya başka türlü yanlış veya kusurlu olduğunda hemen kolayca ortaya çıkabilir. Dolayısıyla benim felsefemin geniş bir temeli vardır ve her şey onun üzerine doğrudan ve dolayısıyla güvenli bir şekilde oturur. Halbuki diğer sistemler uzun kulelere benzerler ve eğer temellerden biri çekilirse bütün yapı çöker. Burada söylediklerimin tümü benim felsefemin terkibe değil tahlile dayalı yola bağlı olarak ortaya çıktığı ve öyle takdim edildiği söylenerek hülasa edilebilir.

Her yerde şeylerin köküne inmeye çalışmamı, onları nihai verili gerçekliğe kadar takip etmeyi sürdürmemi felsefe uğraşımın özel bir karakteristiği olarak zikredebilirim. Bu genel ve soyut ve bu sebepten ötürü belirsiz olan bir bilgiyle, sözcükler bir tarafa, safi kavramlarla yetinmeyi benim için hemen hemen imkânsız kılan tabii bir huy veya mizaç sebebiyle böyledir. Tam tersine bu mizaç beni bütün kavramların ve önermelerin her zaman dolaysız kavrayışa dayalı olan nihai temelini önümde açık biçimde buluncaya kadar ilerlemeye zorlar. Sonra bunu ya nihai fenomen olarak bırakmam gerekir ya da eğer mümkünse onu unsurlarına ayırırım fakat her halde meseleyi sonuna kadar takip eder asli tabiatına ulaşırım. Bu sebepten ötürü bir gün (doğal olarak her ne kadar yaşarken ben bunu görmeyecek olsam da) benimki ile kıyaslandığında aynı meselenin daha önceki bir filozof tarafından ele alınışının sığ ve sathi olarak görüldüğü fark edilecektir. Dolayısıyla insanlar benden birçok şey öğrendi, bunları asla unutmayacaklardır, eserlerim de bu yüzden unutulmayacaktır.

Hatta tanrıçılık da dünyanın bir *iradede*n kaynaklandığını tasavvur eder; gezegenlerin yörüngelerine bir irade tarafından yerleştirildiği ve keza bir tabiatın onların yüzeyinde hasıl edildiği tasavvur edilir. Fakat tanrıçılık çocuksu bir

saflıkla bu iradeyi evrenin dışına yerleştirir ve onu şeylerin üzerinde insani tarzda, bilgi ve maddenin araya girmesiyle, ancak dolaylı olarak müessir olmaya zorlar. Oysa bana göre irade şeylerin üzerinde içinde olduğu kadar müessir değildir; aslında bizatihi onlar iradenin görünürlüğünden başka bir şey değildir. Mamafih bu uzlaşmayla şeylerin kökenini ancak *irade* olarak tasavvur edebiliriz. Tümtanncılık şeylerin içinde faal olan iradeye bir tanı der ve ben bunun saçmalığını sık sık ve yeterince şiddetli olarak eleştirdim. Ben buna *yaşama iradesi* diyorum çünkü o burada nihai olarak bilinebilir olan şeyi ifade eder. Dolaylılıkla dolaysızlık arasındaki bu aynı ilişki ahlakta bir kez daha ortaya çıkar. Tanncılar bir insanın yaptığı ile katlandığı arasında bir uzlaşma talep eder; ben de. Fakat onlar böyle bir uzlaşmayı önce zaman ve bir yargıç ve ölç alıcı aracılığıyla varsayarlar; halbuki ben bunu doğrudan varsayanm çünkü yapanda ve katlananda aynı esas tabiata işaret ederim. Hıristiyanlığın en aşın çileciliğe varan ahlaki sonuçlarının benim eserlerimde akla ve şeylerin münasebet ve sürekliliğine dayandığı görülür, halbuki Hıristiyanlıkta bunlar safi masallara dayandınır. Bunlara inanç her geçen gün kayboluyor ve dolayısıyla insanlar er geç benim felsefeme dönecekler. *Tümtanncıların* ciddi bir ahlak öğretisi olamaz çünkü onlar için her şey tannsal ve kusursuzdur.

Hayatı felsefede ve dolayısıyla nazari olarak sefalet ve ıstırapla dolu, arzulanmaya değmez bir şey olarak gösterdiğim için çoğu zaman eleştiriye uğradım. Bununla beraber hayata karşı her kim fiilen kararlı aldırmayış ve hiçe sayış sergilerse takdir edilir hatta hayranlık uyandırır, halbuki onun korumasına özen gösteren kimse küçük görülür.

Eserlerim temel fikrimle ilgili bir öncelik tartışması ortaya çıktığında az sayıda kimsenin dikkatini ancak çekti ve Schelling'in bir zamanlar "istemenin asıl ve esas varlık olduğunu" söylediği ifade edildi ve bu türden buna başka

bir şey ilave edilmedi. Meselenin kendisiyle ilgili olarak şuna dikkat çekilebilir: Felsefemin kökü Kant'ta ve bilhassa Kant'ın tecrübî ve düşünülür karakterlerle ilgili öğretisinde fakat genel olarak Kant ne zaman kendinde şeyi bir ölçüde aydınlığa çıkarsa örtüsünün arkasından onun her zaman *irade* olarak ortaya çıkmasında zaten bulunacaktır. Buna benim "Kant Felsefesi Eleştirisi"nde sarahaten dikkat çektim ve buna uygun olarak felsefemin onun düşüncesinin sonuna kadar götürülmesinden ibaret olduğunu ifade ettim. Bu yüzden Fichte ve Schelling'in yine Kant'tan yola çıkmış olan felsefe taslakları aynı temel fikrin izlerini sergilerlerse buna şaşmamak gerekir. Fakat onlarınki bir ardışıklık, süreklilik veya inkişaf göstermeksizin ortaya çıktı ve dolayısıyla benim öğretimim bir habercisi olarak görülebilir. Ne var ki bu konuda şu kadarı genel olarak ifade edilebilir: Her büyük hakikat keşfedilmezden evvel onun bir ön duygusu, bir önsezisi, belli belirsiz bir taslağı, sanki sisler içerisinde, beyan edilir ve onun yolunu ilerleyen zaman hazırladığı için onu kavramaya dönük beyhude bir çaba ile karşılaşılır. Bundan dolayı birbirinden kopuk ifadelerle başlangıçlar yapıldığı görülür; fakat bir hakikati ortaya çıkaran sadece onu temel - sebeplerinden tanıyıp sonuçlarına kadar düşünen; onun bütün muhtevasını geliştirip sahasının genişliğini yoklayıp inceleyen; ve kıymet ve ehemmiyetinin tam ayırında olduğu için onu açık ve tutarlı biçimde açıklayandır. Buna mukabil gerek eski dünyada gerek yakın zamanlarda bir doğrunun rasgele, yan bilinçli olarak ve neredeyse uykuda konuşur gibi açıklandığı vakidir; ve buna göre bir hakikat bir yerde açıkça arandığı takdirde bulunabilir. Ancak bu *totidem verbis*² böyle bir hakikat var olsa bile onun bizden önce *totidem litteris*³ var olduğundan fazla bir anlam ifade etmez. Benzer şekilde bir şeyi bulan onu tesadüfen eline alıp sonra atan değil onun kıymetini

2 (: Bunca sözle.)

3 (: Bunca harfle.)

bilerek alan ve muhafaza edendir. Keza Amerika'nın kâşifi dalgalarla kıyıya vurup gemisi parçalanmış ilk denizci değil Columbus'dur. Donatus'un sözünün anlamı tam da budur: *pereant qui ante nos nostra dixerunt*.⁴ Beri yandan eğer muhalifler bu tür tesadüfi beyan ve ifadeleri benim karşıma selefler olarak çıkarmak istiyorlarsa çok daha eskiye gidip mesela İskenderiyeli Clemens'in söylediğini iktibas edebilirlerdi (*Stromata*, lib. II, c. 17): προηγεῖται τοίνυν πάντων τὸ βούλεσθαι· αἱ γὰρ λογικαὶ δυνάμεις τοῦ βούλεσθαι διάκονοι πεφύκασι (*Velle ergo omnia antecedit: rationales enim facultates sunt voluntatis ministrae*).⁵ Bkz., *Sanctorum patrum opera polemica*, C. V, Würzburg, 1779: İskenderiyeli Clemens, *Opera*, Tom. II, s. 304). Keza Spinoza da dedi: *Cupiditas est ipsa unius cujusque natura seu essentia*⁶ (*Ethica*, Pt. III, prop. 57, demonstr.) ve daha önce: *Hic conatus, cum ad mentem solam refertur, Voluntas appellatur; sed cum ad mentem et corpus simul refertur, vocatur Appetitus, qui proinde nihil aliud est, quam IPSA HOMINIS ESSENTIA*.⁷ (Bl. III, ön. 9, yor., ve son olarak Bl. III, Tan. I, izah.) Helvetius gayet haklı olarak söyler: *Il n'est point de moyens que l'envieux sous l'apparence de la fustice n'emploie pour degrader le merite ... C'est l'envie seule qui nous fait trouver dans les anciens toutes les decouvertes modernes. Une phrase vide de sens ou du moins inintelligible avant ces decouvertes, suffit pour faire crier au plagiat*.⁸ (*De l'esprit*, IV, 7.) Bu konuda Helvetius'dan bir başka pasajı hatırlatacak kadar

4 (Kahrolsun fikirlerimizi bizden evvel dile getirmiş olanlar.)

5 (Dolayısıyla isteme her şeyden önce gelir; çünkü aklın güçleri istemenin hizmetkârlarıdır.)

6 (Elbette tamah herkesin tabiatını veya gerçek özünü oluşturan şeydir.)

7 (Sadece akılla irtibatlandırıldığında bu dürtüye irade denir; akıl ve bedenle birlikte irtibatlandırıldığında ise buna iştihâ denir; bu insanın gerçek özünden başka bir şey değildir.)

8 (Kıskanç kimsenin adalet kılıfı altında fazileti / meziyeti aşağılamak için kullanmayacağı vasıta yoktur... Her yeni keşfi bize eskiler arasında aratan şey sadece kıskançlıktır. Bu keşiflerden önceki anlamdan yoksun veya her halükarda anlaşılmaz bir ifade intihal suçlamasını getirmeye yeter.)

ileri gideceğim; fakat okurdan benim bu iktibaslanımı kibir ve küstahlığa atfetmemesini ve sadece onda dile getirilen düşüncenin doğruluğunu aklından çıkarmayıp bünyesinde barındırdığı herhangi bir şeyin benim için geçerli olup olmayacağını açık bir soru olarak bırakmasını rica ediyorum. *Quiconque se plaît a, considérer d'esprit humain voit dans chaque siècle cinq ou six hommes d'esprit tourner autour de la découverte que fait l'homme de génie. Si l'honneur en reste a ce dernier, c'est que cette découverte est, entre ses mains, plus féconde que dans les mains de tout autre; c'est qu'il rend ses idées avec plus de force et de netteté; et qu'enfin on voit toujours a, la maniere différente, dont les hommes tirent parti d'un principe ou d'une découverte, a qui ce principe ou cette découverte appartient (De l'esprit, IV, I).*⁹

Her yerde yetersiz ve budalaların zeki ve anlayışlı kimselere karşı her zaman sürdürdükleri bu eski ve bitmez savaşın bir sonucu olarak—kıymetli ve hakiki bir şey ortaya koyan kimse hepsi ittifak halinde olan anlayış fukaralarına, sersemelere, zevk yoksunlarına, çıkar düşkünlerine ve hasetçilere karşı çetin bir mücadele vermek zorunda kalır. Bu savaşın bir yanında ordular diğer yanında ise tek tek insanlar vardır. Chamfort ittifak halinde olanlar hakkında şunları söyler: *en examinant la ligue des sots contre les gens d'esprit, on croirait voir une conjuration de valets pour écarter les maîtres.*¹⁰ Bunlara ilave olarak bana karşı görül-

9 (İnsan aklını gözlemlemekten zevk alan herkes her asırda beş veya altı zeki adamın bir deha tarafından yapılmış buluşun etrafında dolaştıklarını görür. Eğer bu keşfin şerefi dehaya bırakılıyorsa bunun birkaç sebebi vardır: evvela keşif onun elinde sair herkesin elinde olduğundan daha verimlidir; sonra o düşüncelerini daha büyük bir güç ve kesinlikle dile getirir; ve nihayet insanların o keşfin ait olduğu ilkeyi farklı şekillerde kullandıklarını görürüz.)

10 (Akıllılara karşı sersemelerin ittifakını gördüğümüzde kölelerin efendilerini devirmek için bir fesat tertip ettiklerine tanık olduğumuzu düşünürüz.)

medik bir düşmanlık vardı; işi ve mesleği benim uğraştığım bilgi dalı ile ilgili olarak kamuoyunu yönlendirmek olanların çoğu bütün sistemlerin en kötüsünü, yani *Hegelmçiliği* yaymak, alkışlamak ve hatta göklere çıkarmak için atanmış ve parayla tutulmuşlardı. Fakat bu aynı zamanda iyiyi hatta belli bir ölçüde bile olsa kabul etmekte istekli olduğumuz takdirde başarılı olamaz. Bu çağdaşların için benim aydaki adam kadar yabancı ve bilinmez kalmış olmamı daha sonraki okurlara izah edebilir, aksi olsaydı onları şaşırtırdı. Ancak başkalarıyla herhangi bir işbirliği olmamasına karşın müellifini uzun bir hayat boyunca sürekli olarak ve hararetli biçimde uğruna mücadeleye ve devamlı mükafatlandırılmayan bir çalışmaya sevk edebilecek bir düşünce sistemi bizzat bu vakada değer ve doğruluğuyla ilgili bir delile sahiptir. Dışarıdan hiçbir teşvik görmeksizin sırf işime duyduğum sevgi çabalarını destekledi ve hayatımın birçok gününde yorulup yılmama izin vermediği gibi kötülerin gürültü ve şamatalarını küçümseyip aldırmamamı sağladı. Çünkü ben hayata adım attığımda deham bana ya doğruyu tanıyıp kimseyi hoşnut etmeme ya da başkalarıyla birlik olup teşvik ve takdir görerek yanlış öğretme tercihini sundu; ve benim için tercihte bulunmak güç değildi. Dolayısıyla benim felsefemin kaderi Hegelmçiliğin başına gelenle öyle büyük bir zıtlık içerisindeydi ki bu ikisini aynı levhanın zıt kenarları olarak görebiliriz ve bunlar bu iki felsefenin tabiat ve karakterine karşılık gelir. Doğruluk, açıklık, zekâ ve hatta sağduyudan bile yoksun olan ve üstelik bu zamana kadar duyulmuş en mide bulandırıcı saçmalık kılığı içinde ortaya çıkan Hegelmçilik mali destekle ayakta tutulan imtiyazlı bir kürsü felsefesi ve dolayısıyla taraftarlarının kamını doyuran bir saçmalık türüydü. Onunla aynı zaman dilimi içinde ortaya çıkan benim felsefem ise haddizatında onun yoksun olduğu bütün bu niteliklere sahipti; fakat böyle bir felsefe açığa vurulmamış hedefler için tasarlanmış olmadığı

gibi o dönemin kürsüleri için de hiç uygun değildi ve dolayısıyla söylediğim gibi ondan devşirebilecekleri hiçbir şey yoktu. Binenaleyh nasıl gün geceyi takip ederse Hegelcilik herkesin altında toplandığı bayrak haline gelirken benim felsefemin takdirsiz takipçisiz kalması da bu gerçeği öyle takip etti. Tam tersine o her yerde ve kasıtlı olarak göz ardı edildi, sindirildi ve mümkün olduğunda boğuldu çünkü gün ışığı duvardaki gölge oyununu darmadağın ettiği gibi onun mevcudiyeti de kumazca tertip edilmiş bu eski oyunu bozguna uğrattı. Dolayısıyla ben felsefe profesörlerinin demir maskesi ya da soylu Dorguth'un söylediği gibi Caspar Hauser'i oldum, öyle ki ben de onun gibi havadan ve ışıktan tecrit edilmiş olduğum için ne kimse beni gördü ne da tabii taleplerim salahiyet kazandı. Fakat felsefe profesörlerinin sessizliğiyle öldürülmüş olan bu adam öldükten sonra tekrar ayağa kalktı ve onları şaşkınlık içerisinde bıraktı, çünkü onlar şimdi nasıl bir tavır takınacaklarını bilmiyorlar.