

Keyifli Okumalar Dileriz

Binlerce kategoride milyonlarca PDF e-kitap, ders kitapları, dergiler ve romanlara platformumuz üzerinden ücretsiz ulaşabilirsiniz.

RESMİ WEB SİTEMİZ

<https://rantey.org>

Yedek ve Duyuru Kanallarımız

Sitemize erişim engeli gelmesi veya adres değişikliği durumunda aşağıdaki kanallardan güncel giriş adresine erişebilirsiniz:

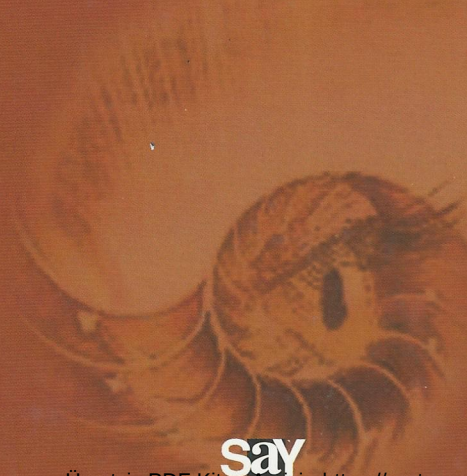
- Telegram: <https://t.me/birkitapbir>
- WhatsApp Kanalımız : <https://whatsapp.com/channel/0029VbDHv8uE50Us4lvMoc0Y>



SCHOPENHAUER

AHLAK VE KARAKTER

Ahlak Felsefesi – 1



say

Ücretsiz PDF Kitap Arşivi - <https://rantey.org>

AHLAK VE KARAKTER

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* (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" (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

AHLAK VE KARAKTER

Çeviren:
Ahmet Aydoğan



Say Yayınları

Schopenhauer / Ahlak Felsefesi 1

Ahlak ve Karakter

Özgün adı: *Die Welt als Wille und Vorstellung, Bd. I, II.*

Parerga und Paralipomena, Bd. I.

Yayın hakları © Say Yayınları

Bu eserin tüm hakları saklıdır. Tanıtım amacıyla, kaynak göstermek şartıyla yapılan kısa alıntılar hariç yayınevinden yazılı izin alınmaksızın alıntı yapılamaz, hiçbir şekilde kopyalanamaz, çoğaltılamaz ve yayımlanamaz.

ISBN 978-605-02-0938-9

Sertifika no: 10962

Çeviren: Ahmet Aydoğan

Yayın koordinatörü: Sinan Köseoğlu

Baskı: Dörtel Matbaacılık

Zafer mah. 147. Sk. 9-13A

Esenyurt/İstanbul

Tel.: (0212) 565 11 66

Matbaa sertifika no: 40970

1. baskı: Say Yayınları, 2023

Say Yayınları

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

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

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

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

www.instagram.com/sayyayinlari

Genel Dağıtım: Say Dağıtım Ltd. Şti.

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

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

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

İÇİNDEKİLER

Sunuş	7
Hazırlık	45
İrade Metafiziği ve Ahlak Nazariyesi	47
Hayat Sadece Bir Ayna: Schopenhauer'de Ahlak, Metafizik ve Karakter İlişkisi Üzerine	53
Ahlak: Bir Akıllı Yaşama Kılavuzu	85
Bir Meleke Olarak Aklın Ahlaki Kıymeti	87
Aklın Ameli Faydası ve Stoacılık Üzerine	102
Kötülük, İyilik ve Saf Sevgi Olarak Fazilet	121
Kötülüğün Anlamı ve Esası: Safi Hissiyat Olarak Vicdan Azabının Muhtevası	123
Gerçek İyilik ve Doğruluk ve Ona Yol Veren Bilgi ...	138
Saf Sevgi olarak Fazilet ve Onun Temeli Merhamet	151
Kader ve Karakter	157
İnsanın Kaderindeki Görünür Maksatlılık Üzerine	159
Karakter Özelliklerinin Aktarılabiliirliği Üzerine	195
Ek	219
İrade Zayıflığı (Akrasia) Üzerine	221

SUNUŞ

Bu ve bunu takiben yayımlanacak diğer iki kitapla birlikte Schopenhauer'ın müstakil ahlak felsefesi tetkikleri *Kitaplığın* dışında ayrı bir yere yerleştirilmiş olmaktadır. Bunlar düşünürün Norveç ve Danimarka Kraliyet Bilim Akademiler'ince düzenlenen yarışmalar için kaleme almış olduğu *İrade Özgürlüğü (Ueber die Freiheit des Willens)* ile *Ahlakın Temeli Üzerine (Ueber die Grundlage der Moral)* başlıklı denemelerdir. Bu iki deneme *Kitaplık* içerisinde yayımlanmış daha önceki metinlerden farklı olarak neşir için muhtelif mülahazalarla herhangi bir tasarrufa tâbi tutulmayacak, muteber kabul edilen baskıda nasılsa öyle yayımlanacaktır. Şu kadar ki düşünür bu iki denemeyi 1841'de *Die beiden Grundprobleme der Ethik, Ahlakın İki Temel Meselesi* başlığıyla yer yer yoğun hiciv ve hezel unsurları içeren uzun bir önsözle birlikte yayımladığı halde daha sonraki baskılarda başka dillere çevirilerin kimisinde olduğu gibi burada da her biri müstakil kitap olarak neşir edilecektir. Bunun yerine bu iki denemenin önüne hem bunların düşünürün külliyatı içerisindeki yerine işaret edecek hem düşüncesinin sıklet merkeziyle irtibatını tesis edecek genel bir girizgâh ve hazırlık olmak üzere seçilen metinler *Ahlak ve Karakter* başlığıyla müstakil bir kitap olarak yayımlanmaktadır.

Ahlak ve karakter: bu ikisinin arasındaki bağ artık biz son zamanların feraseti körelmiş, basireti bağlanmış

bahtsız insanının nazarına çarpmayacak kadar mahrem hale gelmiş vaziyette. Bir şeyin mahremi olmak dilimizde hürmet ile konulan mesafeden muafiyet imtiyazını haiz olacak kadar yakınında yer alma manasına gelir. Böyle bir mahremiyet ile temin edilen yakınlık aynı zamanda onun en uzağına düşme tehlikesini içinde barındırır. Böylesine yakın olup da bu kadar uzağına düşüldüğü için bigâne kalınan bu bağ o sebeple aynı zamanda esrarengizdir. Bizim yaşadığımız bu karanlık zamanlarda sır denilen şey itina ile saklanan, üstü örtülen değil, açıkta olduğu halde ona mukabil açıklık içimizde teessüs etmediği veya muhafaza edilmediği için bizzat açıklığından dolayı fark edilemeyen, nazara çarpmayan şeydir. O zaman biz burada olduğu gibi meselenin şümülünü bile bile daraltmak pahasına kestirmeden demeye kalkarız:

Nasıl çarpsın ki bizim birbirine bu kadar yabancı ve neresinden tutsak, nasıl bir tenazur (*analogia*) içerisine soksak birbirine yanaştıramayacağımız iki tabirle güya sarahat uğruna ifade etmek zorunda kaldığımız bu bağı mesela Grekler *ethos* tabiriyle hem daha derli toplu tasrih ediyor hem de tabire muhtaç olanı mucibince nazarı itibara alıyorlardı. Nasıl ki tasrih ile tasrif arasındaki gayet nazik bağı göremiyoruz ve onun nezaketen söylediğini bin bir aksi seda ile dimağımızda yankılanmaya bırakıp dağınıklığımızı ve dağıtıcılığımızı önlemeyi öncelik edineceğimiz yerde her lüzumsuz sarahat talebinin peşine takılıyor, bunun bir körlük işareti olduğu sonucuna varamıyoruz. Hangi meselenin üzerine eğilsek her seferinde önce aralarındaki bu suni açıklığı kapatarak tabirlerini birbirlerine yaklaştırmadan asli sınırlarına inmeye çalıştığımızı, tıpkı yabancı dilden bir metin okur gibi,

böyle bir tevil ve tercümeden geçmedikçe kolayına toplayamadığımız dikkatimizle meseleyi kafamızda toparlayamadığımızı, dolayısıyla dilimizin dağıtan dağınıklığının dimağımızın körelmesinin baş sebeplerinden biri olduğunu göremiyoruz. Anlamanın durduğu yerden rahatını bozmayan izahat talebiyle değil her zaman anlaşılmayı talep eden şeye doğru üstün bir çaba ile kendini hazırlayan bir anıklık ve agâh oluşla ilerlediğini, dolayısıyla bir yerden sonra sarahat için yapılan her tasrihin anlamayı anlamaklıktan çıkardığını fark edemediğimiz gibi.

Demek ki tabire muhtaç olanın mucibince itibara alınabilmesi evvelemirde onun derli toplu tasrih edilmesine, ona uygun bir tabire kavuşturulmasına bağlıdır. Bu o demektir ki tabirini arayan şey en başta kesmeden bölmeden, dağıtmadan parçalamadan tasrih edilmeli, tasrifte ise sarfın köküyle olan bağlarına dokunmadan, eğer o bağlar görünmez olmuşsa ona şu veya bu cihetten işareti koruyarak tasarrufta bulunulmalıdır. Bir şeyi sarahate kavuşturma uğruna etrafıyla bağı koparmak, i(t)sal talebine kulak vermeksizin getirilen her izahat ile onu muhitinden uzaklaştırıp biraz daha gayrıyla tagayyüre uğratmak talibine belki onu yaklaştıracak fakat öz muhtevasından uzaklaştıracaktır. Eğer tabii seyrine bırakılmış olsaydı ihtimal bu kadarına bizzat dilin bünyesi izin vermeyebilirdi, nitekim tasrif dediğimiz şeyin kendine göre bir *sarfı* vardır, o meram denilen şeyin kendini açabilmek için her zorlamasının önüne çıkan kelime üzerinde keyfince tasarrufta bulunmasına izin vermez ve onu sıkı kurallara bağlar. Fakat bir zamandan beri bizim ne dili tanıdığımız ne de o dilin içerisinde asırların tecrübesiyle yoğurulup şekillenmiş kelimelere ve onların tekellümüne itibar ettiğimiz var.

Yukarıdaki misale bağılı kalarak Grekçe *ethos* tabirinin itibarna ve o itibar içerisinde tabir ettiklerinin ibretine kendimizi bırakacak olursak onun -ın itiyadındayım manasına *eiotha* kökünden türediğini, bir ibaresi (*epsilon* ile) dolayısıyla veçhesiyle *itiyat*, diğeriyle (*eta* ile ἦθος) *seciye* manasına geldiğini görürüz. Nitekim bu ölçüde sarahat kazanmazdan evvel o lisanîyatçılara göre çoğul haliyle hayvanların ve insanların *itiyaden* yaşadığı yeri, tekil haliyle ise insanın itiyadi oluş tarzını, meylini veya mizacını ifade ediyordu. Bu çatallanmada ilk bakışta *itiyat* ile *seciye* (*kharaktēr*) arasındaki bağ derhal nazarımıza takılır, işaret ettiklerinden bir şeyi düşüncemize verir ve biz düşünmeden edemeyiz. Nasıl ki temrin (*Übung*) ile mümarese (*Begabung*) arasında bir ilişki varsa demek ki daha uzun vade içerisinde düşünüldüğünde benzer bir ilişki *itiyat* ile *seciye* arasında da vardır. Dolayısıyla *ethosun* o kökten tasrihi bir taraftan bu bağı muhafaza ederek tasrihen işarete bulunurken, onu gözden kaçırmak veya ondan gafil kalmak bir tarafa, böyle bir işaretle onun aynı zamanda *seciye* dediğimiz şeyin esrarına nüfuz etmeye geçit veren çok önemli ipuçları sunduğunu da fark ederiz. Diğer taraftan itiyadın mutadı üzere oluşu aynı zamanda onun âdet haline gelme imkânını içinde barındırdığına işaret eder ve *itiyat* ile bir kimsenin *seciyesi* arasında kurulan bağın bir benzeri bu defa belki de âdet ve onların yoğurduğu insan toplulukları arasında *ethnos* tabiriyle de korunur. Eski diller insanı işte böyle arif olmaya zorluyorlardı şimdiki gibi sersemleşmeye ve sersemletmeye değil, çünkü sözün tamamı ancak böylelerine söylenir.

Nitekim böyle bir irfan ile ve hitap ettiklerinin marifetine itimat ederek Herakleitos insanın *seciyesine* dair

şu hepi topu üç kelimelik vecizeyi söyler: *êthos anth-râpôi daimôn*. Yan yana getirilen bu üç kelimenin içine saliverilen mana insana ve seciyesine dair içinde derin bir hakikati barındırır ve tarih boyunca çok çeşitli tefsir ve tercümelere konu olur: seciye insanın *daimonu*(dur), insanın seciyesi kaderi(dir), insanın seciyesi koruyucu ruhunda(dır) vb.

Geçtiğimiz yüzyılın büyük düşünürü Heidegger haklı olarak bu nevi tefsir ve tercümelere karşı çıkar: "Bu ifade genellikle 'Bir insanın karakteri onun *daimonudur*' diye tercüme edilir. Bu tercüme Greklere özgü bir tarzda değil, modern tarzda düşünür. ἦθος mesken, barınma yeridir. Sözcük insanın barındığı açık alanın ismidir. Barındığı yerin açık alanı, insanın özüne ait olan şeyin ve bu şekilde ulaşarak ona yakınlıkta duran şeyin açığa çıkmasına izin verir. İnsanın barınağı, özü itibariyle insana özgü olanın tezahürünü ihtiva eder ve onu korur. Herakleitos'un ifadesine göre bu, δαίμων (*daimon*), Tanrı'dır. Fragman şunu söyler: İnsan olduğu kadarıyla insan Tanrı'nın yakınlığında barınır." Düşünür bir adım daha atar ve Herakleitos'un bu muammalı vecize ile "İnsanın (mutat, aşına olunan, *geheuer*) barınağının / barınma tarzının Tanrı'nın (aşına olunmayan, *Ungeheuren*) tezahürü için açık alan olduğunu" ifade ettiğini söyler.¹

Şimdi insan sormadan edemiyor: Dilimizde ahlak tabiri ile *huluk* dolayısıyla *hilkat* arasındaki bağ yeteri kadar açık değil miydi? Kişinin ahlakı dediğimizde onun hal ve hareketini hilkatine, yani seciyesine göre tasrih ederken bu suretle elde edilen sarahat kâfi gelmiyor muydu? Onun ahlakıyla *hilkatini* ele verdiğini ihsas ettiğimizde

1 Martin Heidegger, "Hümanizm Üzerine Mektup", *Hümanizmin Özü* içerisinde.

hal ve hareketi müspet veya menfi manada kâfi ağırlıkta tasvir edilmiş olmuyor muydu? Keza eskilerin âdeti manasına *huluki evvelin* dendiğinde sözcüğün Latinlerin *mores* ile karşıladıkları diğer veçhesi yeter sarahatte açığa çıkmıyor muydu? Birinin ferdiyeti dolayısıyla vicdan ile bağı, diğerindeki içtimai hissiyat dolayısıyla dışarıdan zorlayıcılık tedaisi yekdiğerini köreltmeksizin aynı tabirin çatısı altına sığmıyor muydu?

Çıkmasını çıkıyordu ama burada sevk edici saik sarahat değil kelimeler ile şeylerin arasında eskilerin itina ile gözettikleri bağları tahrif ve tağyir ederek aralarına tabiatından olmayan sınırlar çizmek, akli asılsız tasniflerin, esassız tariflerin çıkmazına sürükleyerek makulata doğru yolunu karartmaktı. Böylece akletme denilen şeyi bu dille halleşip hasbihal eden insanlar için fevkalbeşer bir şey haline getirmek, düşünmenin bu topraklarda bir daha filizlenemeyecek şekilde kökleşmesinin önüne geçmek, bu arada fazladan bir de yeni bir "Babil" tecrübesi, yani kavimlerin birbirine yabancılaşmasını sağlamaktı. Dolayısıyla ahlak tabiri ve onun muhtelif tasrifleri yerine bir yandan güya Türkçesini söyleme gayreti ile *töre*, *törel* ve *törebilim* gibi karşılıklar teklif edildi. Diğer yandan dağılanı daha da dağıtmaktan başka bir işe yaramayacak *etik*, *moral*, *meslek etiği* gibi sözde muadilleri dilin bünyesi içerisine dahil edilirken daha beter oldukları halde yabancılıklarında bir beis görülmedi. Meselenin buradan sonrası *Aklın Yolu* kitabının *Sunuş* ve *Hazırlık* yazılıkları ile *Tehlikeli Zamanlar İçin Lüzumlu Hayat Dersleri*'nin ilgili bölümlerinden takip edilebilir.

Beri yandan Herakleitos'un üç kelimelik vecizesi içerisinde seciyenin insan için ifade ettiği mana nasıl tefsir edilirse edilsin *daimon* gibi bir tabir ile yan yana getiri-

lerek tasrih edilirken insanın onunla ilişkisi yine *ethos* ile irtibat içerisinde düşünülür. Nitekim Platon'un *Devlet*'in onuncu kitabının hatimesinde aktardığı *mitosa* göre insan öldükten sonra Lethe (*gaflet-unutkanlık*) Irmağı'ndan içip bir sonraki hayatı için *Daimon*'unu, kaderini şekillendiren koruyucu ruhunu seçecektir. Ancak onun Lethe Irmağı'ndan içeceği miktarı ardında bıraktığı hayatta dokunmuş olan seciyesi (*Ethos*) belirleyecektir. Dolayısıyla onun seçimi yaşarken edindiği Aletheia (*hakikat*) hakkındaki şuuruna, yani "susuzluğun", Irmak'tan içme ihtiyacının bir yanılsama olduğu idrakine göre belirlenecektir. Şu halde eğer onun bu idraki tam manasıyla tahakkuk etmiş ise Lethe Irmağı'ndan içmeyecek dolayısıyla hayat ölüm deveranı içerisinde yeniden doğmak zorunda kalmayacaktır.

I

Fakat ahlak ile tasrih edilen şeyin tasrifinde sarahat sebebiyle gösterdiğimiz özensizlikle sadece tabirin muhtevası sarahatten uzaklaşmakla kalmadı ağırlığından dolayısıyla bağ-la-yıcılığından da çok şey kaybetmiş oldu. Şimdi biz ahlak dediğimizde en fazla "bir toplum içinde kişilerin benimsedikleri, uymak zorunda bulundukları ve iyi veya kötü olarak vasıflandırılmalarına yol açan davranış tarzları ve bunlara dair kurallar"ı anlarız. Oysa hal ve tavrından hareketle bir kimse için *ethik* tabirini kullandığımızda bu ister onun barınma tarzı ister bir itiyat üzere oluşuyla tabir edilsin "*ethosuna* has" manasıyla en derin özüyle yakalanmış ve onunla irtibatlandırılmış olur. Şeyleri esasları içerisinde bir ve bütün olarak görmek çoktan beri bizim için külfeti dolayısıyla teklif edilemez bir şey olup çıktı:

"'Logik' ve 'fizik' ile birlikte, 'etik' ilk kez Platon okulunda ortaya çıktı. Bu disiplinler, düşünmenin 'felsefe', felsefenin *episteme* (bilim) ve bilimin kendisinin okullar ve akademik amaçlar için bir malzeme haline geldiği bir zamanda doğdu. Felsefenin bu şekilde anlaşıldığı minvalde, bilim parladı, düşünme zayıfladı. Bu dönemden önce düşünürler ne bir 'mantık'tan, ne de 'etik' ve 'fizik'ten haberdardılar. Ama yine de düşünmeleri ne gayri mantıki, ne de (eylemeleri) gayri ahlaki idi. Fakat onlar, daha sonraki hiçbir fiziğin bir daha asla erişemeyece-

ği bir derinlik ve genişlik içinde *physis* düşünüyorlardı. Sophokles'in tragedyaları –eğer böyle bir mukayeseye izin verilirse– mitosları içinde ἦθος (*ethos*) Aristoteles'in 'etik' üzerine derslerinden daha asli bir şekilde muhafaza ederler."²

İster insanın özünden gafillığının önünü açtığı bir özensizlik sebebiyle olsun ister her şeyin birbirine derin alakasını ne yaptığını bilen bir kesip koparma ameliyesi neticesinde olsun fiillerinde göz önünde bulundurması için teklif edilen kuralların fail üzerinde ağırlıkça kaybettikleri vaatlerle olsa bile hiç değilse bir ölçüde telafi edilebilmeliydi. Fakat böyle bir telafi için bile imar ve ıslah edilecek olanın tereddi yahut tefessühünün izlediği seyir belli başlı kırılma noktaları itibariyle inatla ısrarla takip edilmeli ve temel sebepleri üzerine derinlemesine düşünülmeliydi. Oysa bunun yerine sadece o an için iş gören ve ileriye doğru bu bağların daha büyük bir hızla gözden kaybolmasına hizmet edebilecek olan göz önünde bulunduruldu ve bu maksatla "değer" diye bir şey uyduruldu. Neyin iyi neyin kötü olduğunu tayin edecek miyarı nerede arayacağımız, son tahlilde neyin üzerine oturtacağımız, buna bağlı olarak birisine iyi dediğimizde bu iyiyi nasıl temellendireceğimiz, kötü dediğimizde bu kötülüğü hangi köke bağlayacağımız meselesi ortaya çıkınca ahlak felsefesi altında imal edilen bir değerler nazariyesi bunu takip etmekte gecikmedi. Bunu zerreden küreye her şeyin daha önce görülmedik düzeyde değersizleşmesi ondan daha büyük bir hızla takip edince yine aynı hatayı yaptık. Geri dönüp kökü ve sebepleri üzerine kafa yoracağımız yerde aymazlıkta daha ileri gittik ve bu

2 Martin Heidegger, *a.g.e.*

defa da işi her zamanki gibi en ucuz ve kolay tarafından kapatma saikiyla değerler eğitimi diye bir şey icat ettik.

Oysa bizden beklenen "bir şeyin özü itibariyle bir değer olarak ortaya konması ile bu şekilde değerlendirilenin kesinlikle değerinden mahrum edildiği"nin bu suikastlar silsilesinin ilkinde değilse bile takip eden halkasında ayırdına varmaktır. Bir başka deyişle, "bir şeyin bir kıymet olarak değerlendirilmesiyle değerlendirilen(in) sadece insanın değerlendirmesi"nin konusu olarak kabul edildiğine aymaktır. Her değerlendirme, hatta müspet olarak değerlendirdiğinde bile, onu o değeri verene şu veya bu şekilde nispet etme, onun varlığına bağlamadır. "Böyle bir değerlendirme var olanları bırakmaz ki: var olsunlar. Tersine ancak izin verir, var olanlar sadece yapıp etmesinin nesneleri olarak: geçerli olsunlar." Dolayısıyla "Tanrı'nın en yüksek, en yüce değer olduğu ileri sürüldüğünde bu Tanrı'nın özünün irtifa kaybetmesidir. Her yerde olduğu gibi burada da değerlerle ilgili düşünme, Varlığa karşı tasavvur edilebilecek en büyük küfürdür."

Başta iskân ettiğimiz topraklara, suyunu içtiğimiz nehirlerle, havası ile soluklandığımız dağlara, nihayet taşıdığımız canla akraba olduğumuz cümle mahlûkata reva gördüklerimizde en hazin haliyle kendisini ele veren bu değersizleşmenin arkasında kendi özünü duymaya bırakmayan bir ferdiyetinden edilişi teşhis etmek elbette küçümsenecek bir şey değildir. Vaktiyle bu topraklarda edilmiş "yek katre-i hûnest ve hezar endişe" sözünde duyulan insanın özü ile günümüzde onun hiçbir şeye itina ve ihtimam göstermeyen tavrı arasında kurulacak bağ bu kendinin gafili etrafının cahili özsüzlüğün elinin değdiği her yerde ilk bakışta kendisini duyuran özensizliğin büyük bölümünü izaha kavuşturur.

Fakat yine de değer deyip her şeyi bu kadar değersizleştirmenin, insani olanı yüceltme, ona hak ettiği değeri (*dignitas*) iade etme iddiasıyla insancılık (*Humanismus*)³ deyip insanı ve insani olanı (*humanus*) tarihte görülmedik derecede aşağılamanın özünü daha dolaysız gösterecek bir düşünme tarzı geliştirilmeliydi. O kadar ki hak ettiği fakat şu veya bu karanlık güç tarafından kendisinden alındığı iddia edilen değeri yeniden iade edilen o insan aradan geçen bu kısacak zaman zarfında ne yaptığını bilmezlikte öyle büyük bir terakki kaydetti ki, rahminden çıkanı canlı canlı çöpe atıyor ve dönüp arkasına bile bakmıyor...

Yaşadığımız günlerde herkesin gözünün önünde cereyan eden bu tablo özü "hayvanlık"ta aranan insandan veya üzerine bazı şeyler ilave edilse bile mahiyeti değişmeyen böyle bir arayıştan elbette farklı bir netice çıkması beklenemezdi diye geçiştirilemez, çünkü hiçbir hayvanın doğurduğu nazarında çöpe atılacak kadar değersiz değildir. Fakat "Daha bunlar bir şey değil, her fırsatta kendini bilmez bir tekebbürle tahkir ettiğiniz, hiçbir temele istinat etmeksizin tenkit edip durduğunuz eski hayattan

3 Buradaki gibi bir kelimenin dışarıdan zorlama çevirisi değil bir meramın içeriden ifadesi olarak rahatça telaffuz ettiğimiz insana has olan manasına "insani" (*humanus*) tabiri insana var olanlar arasında eşrefi mahlukat olarak yüksek bir yer tayin ediyor, fakat o ölçüde muazzam bir mesuliyet yüklüyordu. Bu manada "insaniyet" tabirine tıpkı garp dillerindeki *humanitas* gibi evvel emirde dile insandan daha doğrusu onun kavramından eksilenleri ifade etmek üzere "düşmüş" nazarıyla bakılabilir. Ve bir zamanlar kulağımıza sık sık çalınan "İnsaniyet namına hiçbir şey kalmamış" yakınmasında duyulan dikkatle kulak verildiği takdirde "insani" olan üzerinde çok eskiden beri toplanmış olan muhtevadan çok şey kaybolduğudur ve biz insana, vakanna, hak ve hürriyetine dair hangi nutukları atarsak atalım o muhtevayı bir daha onun üzerine toplayamayız.

arta kalanlar üzerinize hâlâ kol kanat geriyor ve bir bir ortaya çıkmak için sırada bekleyenleri onlar tutuyor. Hele bir onlar da çekilsin, asıl o zaman görün olacakları” diye uzaktan bir köşeden sadece uyarını yaşayacaklarımız ne kadar haklı çıkaracak hep beraber göreceğiz.

Oysa dilimizde bir şeyin kadrini bilmek dendiğinde onun hem kaderle hem takdirle bağına kuruyor dolayısıyla onun vücuda gelişinin ve vücutta karar kılışının irtibatını aynı zamanda kendi mevcudiyetimizin esasıyla tesis ediyor ve böylece kıymet dediğimiz şey gözümüze derinliğine yaraşır büyüklükte bir geniş aralıkta görünür hale gelmiş oluyordu. İnsanın her haline aksi vuran, her hareketinde kendini izhar eden bu kadir kıymet bilmezlik ve onun tabii neticesi değersizleşme öyle bir adım gerisinden değerler icat edilerek ve değerler eğitimi verilerek doğrultup düzeltilecek bir şey değildir. Zaten bu işlerle satıhtan aşağıya inmemekte direterek uğraşmayı tercih edenlerin böyle bir dertleri yoktur.

II

Dünya çapında bir ahlaki tefessüh ile karşı karşıyayız ve bunun düzeleceğine dair gerek içimizde gerek dışımızda hiçbir emare görünmediği gibi her geçen gün daha da ağırlaşacağının her türlü işareti mevcut dediğimizde bugün bundan ne anlıyoruz? Bu ahlaki tefessühün toplumun bütün kesimlerini önüne katarak gittikçe yaygınlaştığı öyle ki ne ayıplama dinleyen ne kınamaya aldırان bir azman arsızlık ile kol kola vererek doğan her günün bir öncekini aratır raddeye ulaştığı ülkemizde neden tüm dünyadakinden ayrı bir seyir izlediği ve bunun sebepleri üzerine kafa yoruyor muyuz? Dünyanın diğer köşelerinde böyle bir tefessühün içtimai hayatın devamını kırık dökük de olsa mümkün kılacak telafi mekanizmaları şurasında burasında devreye girerken neden ülkemizde doludizgin ilerleyişine en asgari düzeyde dahi olsa müdahale edilmediği bir tarafa kimsede edileceğine dair en küçük bir umudun taşınmıyor oluşunu neye bağlayacağız?

Ne oldu, nasıl oldu da herkesin tenceresinin dibinin karardığı, kimsenin diğerinin tenceresine kara diyemediği ve der demez "seninki benden kara" cevabını aldığı bir ahlaki çürümüşlük batağına saplandık? Böyle bir tefessühün tabii seyrinin son merhalelerinden biri olarak mı? Yoksa karanlık bir el tarafından önce hiçbir taşın ye-

rinde ağırlığını bulmasına izin vermeyen sonra taşların tamamının yerinden oynamasının önünü açan bir vasatın hesaplı ve maksatlı tesisiyle mi? Böyle bir vasat içerisinde insanların hırs ve tamahları tahrik edilerek günah ve suç batağı içerisine sürüklenmesi sonucunda mı? Öyle ki kimse ilk taşı atacak kadar günahsız olmasın ve herkes önlemede ve korumada değil suç işlemede ve günaha girmede birbiriyle yarışsın?

Yeri gelmişken yarışmanın nasıl olup da böyle tersine dönüp yarışmacılığın nazariyatta öngörülenin fiiliyatta tam tersi bir maksada hizmet eder hale geldiğini her türlü düzenleme fikrine karşı çıkan siyasi *laissez faire* serbestiyetçiliğinin açıklaması gerektiğini belirtmek gerekir; zira onlar eşyanın tabiatını ve ona göre teşekkül eden düzeni kendilerine nihai atıf noktası alıp bozulma ve yozlaşmayı tabiatla ne önlüyorsa beşeriyet için de o esas alınmalı ve kurulacaksa bir düzen buna göre kurulmalı dedikleri için izah ve ispat külfeti evvel emirde onlara düşer. Hayvanlar âleminde üstün olanın, dolayısıyla soyun irsi seciyesini daha iyi muhafaza edenin seçilmesine, cinsin baskın hasletlerinin zayıfladığı, bariz vasıflarının silikleştiği veya toptan karardığı yozlaşmışların (*dégénéré*) ayıklanmasına hizmet eden bu mücadele beşeriyet dünyasında ve hassaten bu topraklarda neden tam tersine soysuzların seçilmesine ve giderek daha da güçlenmesine hizmet etmektedir?

Buna ve bu minval üzere derinleştirilecek sorulara Prens Sabahaddin'den beri bu topraklarda temsilci ve taraftarları eksik olmayan teşebbüsü şahsi ve âdemi merkeziyet cenahından ne cevap geleceğini kestirmek zor değildir. Yarışmacılığın, onların söylemeyi tercih ettikleri şekliyle tür içerisinde değilse bile türler arasında-

ki üstünlük mücadelesinin daha dayanıklı olanın ayakta kalmasını sağladığı nasıl inkâr edilemiyor ise, insanlar arasında cereyan eden rekabet de daha fazlasını değil ancak şartlara daha süratli intibak edenin ayakta kalmasını temin eder. Ve ilave edeceklerdir, bu tabii ayıklanmaya dikkat çekerken şartların nerede nasıl oluşacağını ve neye hizmet edeceğini hiçbir zaman söylemediğimiz gibi intibak kabiliyetleri sayesinde ne ayakta kalanlara ne de o intibak kabiliyetinin esasına, yani kimlerin ayakta kalmasına yol açacağına dair bir kıymet hükmünde bulunduk. Ve nihayetinde Lethe Irmağı'ndan içme ihtiyacının bir yanılsama olduğunu tam manasıyla idrak edemediği için hayata susamış olanların ve o susuzlukla had hudut bilmeyen, hak hukuk tanımayan, hayat ölüm deveranı içerisinde aynı acıyı sayısızca tattıkları halde uslanmayanların ayakta kalması, eğer kastedilen buysa, bizim baktığımız yerden hiçbir önem arz etmez...

Bu hep böyle olur: Her ne ki insanların gözünden düşürülecektir önce aşın kullanıma tâbi tutulur sonra yavaş yavaş kötüye kullanmanın yolu açılır. O itibarla insanların iştiha ve ihtirasları kanunla dizginlenemez hale geldiğinde suiistimale ilk teşvik edilecek olan kanunun kendisidir. Yapılan hangi vahim yanlışlar, işlenen kim bilir ne büyük cürümler neticesinde dizginlenemez hale geldiği aslında yukarıdakinden daha kökten ve bir o kadar pervasız sorular sormayı gerekli kılar ki esas kurcalanması gereken mesele budur. Fakat bu kadarının bile yayımlanabilmesi için katlanılan eziyetler çoktan her şeyi bırakıp yeri yurdu terk edecek düzeye ulaşmışken böyle temelden kurcalanmış olsaydı başına neler geleceği, bu yorgunu yokuşa sürmelerin nereye varacağı az çok buradan kestirilebilir.

Hadde ve onun tahdidine tecavüz işin başında hiçbir zaman cepheden değil hep alttan ve altını oyarak olur. Aşındırarak alıştırıcı –ki bu istinas sebebiyle o böylesine munistir– hiçbir zaman yapacağını açıktan yapmaz, her zaman gizli saklı ve çeşitli kılıklara bürünerek, türlü bahaneleri kullanarak yapar. Çürüme birdenbire başlamaz, tıpkı beşeri dünyada olduğu gibi parazitlerin teşekkülü ve işlerini görmeleri, düzenlerini kurmaları bir süre göze görünmeden içten içe cereyan eder. Nitekim oluş da böyledir: Tekevvün ve tefessüh her ne kadar istikametleri farklı, biri yukarı diğeri aşağıya doğru olsa da seyir ve safahatı itibariyle birbirini yankılar.

Manu’dan beri insanlığın kanun koyucu atalarının levhalarına “Kanunlarıma riayet edin. Farklı cinsten iki hayvanı çiftleştirmeyeceksin. Tarlana iki çeşit tohum ekmeceksin...” diye boşuna kazınmadığına göre tohumların ayrılması da, hayvanların çiftleşmesi de demek ki harsın ve neslin muhafazası bakımından büyük önem arz etmektedir; zira kendi haline bırakıldığında bitkiler yozlaşıp yabanileşir, ırklar melezleşip bozulur. İnsan da içinde isteyenin sınırlayıcı olan karşısındaki yerini tayin edip onu diğeri tâbi kılarak bir düzen oluşturmamakça, bu ikisinin böyle bir düzen içerisinde imtizacıyla bir mizaç teşekkül etmedikçe bozulma başlar. İsteyenin her istediğini yaptırmamasıyla içeride başlayan zorbalık çok geçmeden dışarıya yol arar, içeride kuramadığı düzeni dışarıda benzer bir istibdatla saçıp dağıtarak tekrarlar. Velhasıl arz üzerindeki uyum ve dengeyi bozar, istikrarsızlık ve kargaşanın müsebbibi olur.

İnsanın içinde olan dışında aynıyla yankılanır: burada kanun tanımazlık kalkan olarak kendisine bizzat kanunu alır ve böylece istismar daha da koyulaşarak suiistima-

le dönüşür. Düzen kurma maksadıyla kanun vazetme, müstebitlerin istismarı sonunda eğilip bükülüp maksadı aleyhine hizmet etmeye başlayınca, itidali arayarak doğrultup düzeltmek yerine sanki ilk defa keşfediliyormuş gibi *l'état de nature* ortaya atılır ve çıkar yol olarak aşırı uç gösterilir. Oysa insan içindeki iştihâ ve ihtirasları sınırlamadığı bilakis onları bu dizginsiz haliyle gerçekleştirecek gücü eline geçirdiği vakit işin sonunun nereye varacağı müstebidin başına buyrukluğunda ve onun saçıp dağıtıcılığında bütün çıplaklığıyla görünmemiş midir? Ölçü koyma havası içerisinde her büyük açılan ağızdan çıka çıka ne kendini sınırlamaya meyli ne sınırlama getireceği şeyleri tanımaya cehdi olduğundan keyfine göre eğip bükten bir ölçüsüzlük çıkar ve sonra günün birinde ölçü diye koyduğu bu şeylerin birbirini tutmazlıklarından kendisi de yorulur ve ölçüsüzlüğün kendisini ölçü olarak sunar. Hazır bütün çıplaklığıyla görünmüşken alınan bu dersin çekülün şakulüne dönmesi için kullanılması evvel emirde aklın icabı değil midir? Kanunu ilk çiğneyen bizzat onu vazeden olduğunda ve bu riayetsizlik kanuna gösterilen hürmeti temelinden baltalayıp tesis ettiği düzenin meşruiyeti sorgulanır, güç ve güçlü kutsanır hale geldiğinde onun her şeyi iradesine rağmen etme arayışı ile sözü edilen bu değersizleşme arasında bağ kurmak bu kadar mı zordur?

Garp dünyasında ferdiyetçiliğin bayraklaştırıldığı bir iklimde insanlar bir yandan ferdiyetinden edilirken kamuslarda "akıl çağı" diye adlandırılan dönemde bu defa onu muhakeme kabiliyetinden ve temyiz kudretinden mahrum bırakmanın tohumları atıldı. Diğer yandan bu tohumlar henüz meyvesini vermeden "halis çobanlar" ve onların mirasçılarından mahrum bırakılan kalabalıklar

belli mihraklarda toplanan gücün gizli tertibatının, yönlendirici tahrikâtının insafına çoktan terk edilmişti. Her şeyin olduğu gibi olması manasına gerçek dediğimiz şey ancak insan tahrikât ve tasallutunun gölgesinden uzak açıklıkta zuhur edebildiğine göre, üzerine nazariyelerin imal edildiği, tariflerin havada uçtuğu ve birbiriyle çekiştiği dönemde demek ki gerçek çoktan bunların uzlaşmalarına kurban edilmişti.

Kayıtlarda (*Annales*) sulh ve sükûnet devrinin izine rastlanmaz sözü inkârı gayrı kabil bir hakikati ihtiva ettiğine göre tarih de böyle değil midir? Ne zaman ki hadde hududa riayet üzere tesis edilen sulh zeval bulur istikrarsızlaşma ile başlayan süreç hadisatın seyrinin hızlanmasıyla kargaşa ve karışıklığa dönüşür. Eğer düzen tekrar tesis edilecekse o uğurda savaşmayı göze alanlar tarafından tesis edilir. Böylece vakanüvislere kaydedilecek malzeme çıkmış olur. Bir şey cismen mevcut ve o vücutta mukarrer iken ismi pek kulaklarımıza çalınmaz hatta çokları onun mevcudiyetinden bile habersizdir.

Nietzsche böyle bir iklimde o zamana kadar garp dünyasında değer namına kabul edilen ne varsa bu sonu gelmez güç ve üstünlük mücadelesinin itiş kakışı içerisinde hızla eriyip gittiğini gördü ve aşınan bu değerlerin yerine yenilerinin konabilmesinin yolunun daha büyük bir güce sahip olmaktan geçtiğini ilan etti. Bir talep olarak insanın insandan daha fazla bir şey olması teklifi kendisini böyle bir dönemeçte duyurdu. Oysa bu çekişmenin ve çatışmanın daha da şiddetlenmesi, bu da istikrarın o ölçüde zayıflamasından başka bir neticeyi tevhit etmezdi. Böyle bir istikrarsızlık içerisinde her şeyin ömrünün kısılacağı uzun söze hacet bırakmayacak kadar açıktır. Her şeyin ömürsüzleştiği böyle ölçüsüz dengesiz

bir vasatta tıpkı bugün en yakıcı şekliyle tecrübe ettiğimiz üzere kimse kalıcı bir şey bırakmaya cehdetmez. Kalmış olanların da güç arayışı ve onun had hudut tanımaz cüretkârlığı bundan böyle kalmasına izin vermez. Gücün her şeyi iradesine rağmen etme arayışı ve kendi dışında bir şeyin tanınmasına izin vermeyişi onun tabiatındandır. Ne zaman ki bu noktaya geldiğinde o ölçüde kırılğanlığı da öyle. O halde teskini ve teslimi dinler tarihinin seyri safahatı içerisinde ibretle izlenebilecek insanın içerisindeki bu güç iştihasının ve güce tamahın geline bu noktada eğer tahdidine güç yetmiyorsa hiç olmazsa uyandırılmaması dünyanın ve insanlığın selameti bakımından en başta göz önünde bulundurulması lazım gelen mülahaza değil miydi?

Oysa bunun yerine ne yapıldığını herkes biliyor: Devleti güya kanuni temeller üzerine oturtma iddiasıyla birtakım müesseseler ihdas edip onlar vasıtasıyla gücü görünürde sınırlama, bunların birbirini murakabesi sayesinde suiistimal ve istismarın önüne geçme hedefleniyormuş gibi gösterildi. Gerçekleşense iyi hesaplanmış tertipler sayesinde bunların tahrikâta açıklıkları kullanılarak daha büyük güçlerin emellerine hizmet etmekten öteye geçmedi. Nitekim kılavuz çizgi olarak şeylerin tabii düzenini alma ve herhangi bir meselede nihai miyar olarak *l'état de nature* müracaat etme iddiası da geçen zaman içerisinde gözü olan herkesçe görüldüğü üzere esasen laftan ibaret kaldı. Bu bahis *Yahudi Mezhepleri: Ferisiler, Sadukiler, Esseniler Giriş* başlıklı kitabın "Sunuş" yazısında biraz daha etraflıca ele alındığı için burada daha fazla ileri götürülmeyecektir...

Fakat sorular diyor: Bu doludizgin ahlaki tereddidin nereye varacağı, eğer ülkemizin sözde terakki tarihi

açısından düşünecek olursak gidip sonunda neye tosla-
yacağı hususunda bir fikri yahut tasavvuru olan var mı?
Veya bütün bunlar hadiselerin önünde umarsız sürükle-
nişin değil de hesaplı bir yol tutuşun öngörülen neticesi
ise bunun neye mal olacağını, o hesaba göre elde edil-
mesi umulan şey karşısında elden çıkacak ve bir daha ye-
rine konulamayacak çok kıymetli şeyleri düşünen? Veya
tasallutu başka türlü defedilemeyecek bir sultanın mali-
yet bakımından en ehven savuşturulma yolu ise bunun
gelecek nesillerin seciyelerinin şekillenmesi üzerinde ne
kadar ağır bir tarihî yük haline geleceğini? Bugünkü nes-
lin bu kanun kural tanımazlığında, gaye belledikleri şeye
ulaşmak için her türlü vasıtayı mubah sayışlarında bun-
ların babalarının ve yaşadıklarının doğrudan ve aşikâr
tesiri bütün bu hesaplamalarda yeteri kadar göz önünde
bulunduruluyor mu?

Peki ya bugün bunların tuttukları yolun hiçbir yerin-
de ölçü ve ilkeye, dediklerinde ve yaptıklarında insicam
ve intizam namına hiçbir şeye rastlanmıyor oluşunun
bir sonraki nesle intikal edecek tortuları üzerine tasa-
lanan var mı? Öncekilerden artakalan tortuların bunla-
rın seciyesinin şekillenmesi üzerindeki tesirinin izahının
az çok nerede aranacağı sorularla olsun ihsas edilebi-
liyor. Bunun bir sonraki neslin seciyesinin şekillenme-
sinde şimdiden uç vermeye başlamış olan tesiri ihsas
dahi edilemesin diye mi bu dur durak bilmezlik? Böyle
meşum bir yükü bu tatsız tekrarın bizden sonrakilerin
yaşayacakları üzerinde daha da şiddetlenerek tekerrür
edeceği neden düşünülüp de bu zecir ve cebir zincirinin
halkaları bir yerinden koparılmıyor ve bu kısır döngüye
neden bir noktada son vermeye çalışılmıyor? Ve böy-
lece milleti manasız saflaşmalarla hizip yahut fırkalara

bölen her türlü suni ihtilafı nihayete erdirip başkalarına yaranmak ve onlardan siyasi idari eminliğe icazet almak için çıkabilecek yarışmaları milletin ikbal ve istikbali hayrına tabii tartışmalara dönüştürmek için neden çaba sarf edilmiyor?

III

Günümüz dünyasında kokusu herkesin burnuna gelen, karanlığı herkesin ve her şeyin üzerine vuran bütün bu kokuşmuşluk giderek ufunetli bir iklime dönüşüyor. Bu ufunet süratle her şeye sirayet ediyor ve o bulaşıcılıkla her şeyi içinden bozup çürütüyor; zira "tuzda tuz tadı kalmadığı", baş üstünde tutulacağı yerde "ayaklar altına atıldığı" için taaffün önlenemiyor. Kişi kınamaktan geri durmadığı ama kınanmaktan da korkmadığı hatta başkalarında kınadığını göz göre göre yapmayı pekâlâ aynı vicdanın içerisine biraz da böyle bir iklim sayesinde sığdırabiliyor. Böyle bir vicdan nasıl bir vücuda bağlanır ve onun mevcudiyeti izahını nerede bulur? Ahlaki tefessüh kavramı altında toplayabileceğimiz bütün bu şikâyetleri ve şikâyete konu olmayan bunlar gibi daha nicelerini ama bilhassa bu sonuncusunu nereden düşünmeye başladığımız takdirde köküne ulaşmış ve temelinden kavramış oluruz?

Rönesans ile birlikte insanın hal ve hareket tarzına yön veren ananevi düsturların önce müessiriyeti sorgulandı sonra günün dünyasında bunların aranan müessiriyet cihetinden bir şey kazandırmaz olduğu gibi muvaffakiyet bakımından kaybedilen birçok şeyde sorumlulukları arandı. Ardından muvaffakiyet öyle yüceltildi, müessiriyet öyle kutsandı ki netice elde edildikten

sonra onun hangi yolla elde edildiğinin tartışma konusu edilemeyeceği, müessiriyetin takip edilen yolun murdarlığını mubah, muvaffakiyetin kullanılan vasitanın mahzurlarını meşru hale getireceği açıktan konuşulur oldu. Bunu benzer bozulma süreçlerinin tabii seyri içerisinde karşılaşılan bir sonraki aşama takip etti ve ister insanın fert olarak tavrı hareketinde ister devlet idaresinde takip edilecek tarzı siyasette bunlara yer yer taban tabana zıt düsturlar teklif edildi. Bu tereddi sürecinin tafsilatı yaşananlara ilk elden tanık olarak görebileceğimiz Gracián'ın *Bilgelik Kılavuzu ve Kurnazlık Sanatı* ile o kılavuza ve içine düştüğümüz karanlığa bir okuma kılavuzu olarak kaleme alınmış olan *Tehlikeli Zamanlar İçin Lüzumlu Hayat Dersleri* kitabından takip edilebilir.

Bu düsturların yaşanan hayat içerisinde insanın hal ve hareket tarzına yön vericilikleri üzerine düşürülen bu gölgenin ardından iki asır bile geçmeden bu defa o hayatın içerisinde gözlerden saklanamayacak ahlaki tereddi bahane edilerek müessiriyeti çok daha temelli bir sorgulamaya tâbi tutuldu. Bunların insanın davranışlarının ahlakiliği üzerinde hiçbir hükmünün kalmadığı, bir hareket yahut faaliyete karar anında vicdanıyla baş başa bırakamadığı için artık insanı bütünlüğü içinde kucaklamaz olduğu ileri sürüldü ve nihayetinde ahlakın temeli üzerine bildiğimiz tartışmalar ortaya çıktı. Sanki bütün bu baltalamalardan sonra ortada vicdan diye bir şey kalmış veya kaldığı kadarıyla sıhhati tahkik edilmiş ve evvel emirde onun ihya edilip edilemeyeceği veya nasıl edileceği tartışılmış gibi...

Bu tartışma süreci içerisinde belki de sadece Kant davranışlar üzerindeki müessiriyeti bakımından ahlak için aranan temeli hak ettiği vakar ve ciddiyet içerisinde

ele aldı. Fakat çıtayı o kadar yüksek tuttu ki, davranışlarının ahlaki kıymeti için önemli olan şey insan “iradesini ahlaki yasanın belirlemesidir” dedikten sonra daha önemli olanın gözden kaçırılmaması için bakışların bu belirlenmenin tarz yahut keyfiyetine çevrilmesi gerektiğini öne sürdü. Eğer “yasanın iradeyi belirleyebilmesi peşinen varsayılması gereken bir duygu aracılığıyla olur ve dolayısıyla yasa için yasanın hatırına olmaz ise o zaman davranışın” hukuki olduğu söylenebilir fakat ahlaki olduğu söylenemezdi. Dolayısıyla “ahlak yasasını irade üzerinde müessir hale getirmek için bizi bizatihi yasa saikından vazgeçmeye zorlayacak başka saiklar aramamalıyız, çünkü bu dürüstlük ve tutarlılığı alıp götüreceği gibi, sadece ikiyüzlülüğe sebebiyet verirdi; hatta (sözgelimi çıkar gibi) başka saikların ahlak yasasıyla birlikte çalışmasına bile izin vermek tehlikelidir.”

Kant bunları insanın iştih ve ihtirasının sınırlayıcı ve düzenleyici ilke akla karşı önce türlü vaatlerle ayartıldığı sonra çeşitli bahanelerle isyana teşvik edildiği bir zemin ve zamanda söyledi. Üstelik bunu hadiselerin nasıl bir tarihi seyir izlediğini ve bundan böyle onun nereye doğru hangi hızla ivmeleneneğini nazarı itibara aldığı kolayına ileri sürülemeyecek bir safdillikle söyledi; çünkü sözü edilen belirlemenin en elzem şartı, yani sınırlama lüzumunu hissedecek ve ona “kendi dışında başka bir şey hatırına” değil kayıtsız şartsız boyun eğecek olan insan ferdiyeti sıhhatinden çok şey kaybetmiş ve duyulabilirliği hususunda ciddi tehlikeler çoktan ufukta belirmişti. Dizginsiz iştihaların, asılsız ömürsüz şeylerle alevi her gün harlanan ihtirasların kızıştırdığı çekişmelerin insanın gözünü böyle bir rekabet içerisinde rakip bellediğinin üzerine sabitleyeceği kolaylıkla görülebilirdi. Oysa onun

nazarının asıl çevrilmesi gereken yer kendi içidir ki, eski dilde murakabe ile kastedilen şey tam da budur. Nitekim *Saf Aklın Sınırları İçerisinde Din*'in başında Kant da bunu hesaba dâhil eder ve haset, kıskançlık, garazkârlık gibi şeytanca kötülüklerin (*das teuflische Laster*) insanın bu kendini mütemadiyen başkalarıyla kıyaslama itiyadı üzerinde filizlendiğini ileri sürer. Fakat buna rağmen o bütün yükü bu çekişmelerin hayhuyu ile gürültüsü iyice artan bir dünyada kolayına duyulamayacak ferdiyetin üzerine bindirerek temel yasayı koyduğunu ilan eder: "Öyle hareket et ki, istemenin düsturu aynı zamanda genel bir yasamanın ilkesi olarak da daima geçerli olabilsin." Veya: "ancak aynı zamanda genel bir yasa olmasını isteyebileceğin düstura göre hareket et."

Ahlâk yasasıyla çatışabilecek bir düstura sahip olması mümkün olmayan bir isteme düşünölemeyeceğine ve onu irade üzerinde müessir hale getirmek için yasa saikından vazgeçmeye zorlayacak başka saiklar da aranamayacağına göre o zaman...? Bir yanda akıl ve onun yasası tarafından harekete zorlanma, dolayısıyla kendini sınırlama cehdi diğeryanda ihtiraslar tarafından uyarılan fakat vazife ve şahsiyet gibi kutsiyete büründürölen kavramlar sayesinde belirlenmeyeceğı varsayılan ferdi tercih? Beşeriyet için teklif edilecek her türlü sınırlama teklife muhataplıktan önce teklif edilebilirlik bakımından değeriendirilmeli değilmidir? Teklif edilebilirliğı bir yere kadar belirleyecek olan teklife muhataplık ise de teklif bizatihi muhtevası bakımından daha önce değeriendirilmeli değilmidir? Dahası genel bir yasama ilkesi olacak kadar yüksek bir düsturu karar anında durup düşünecek ve böyle sınırlayıcı bir ilkeyi ona teklif edecek olan, vazedenilen yasa bütün lüzumsuz yüklerinden arındırıldığında,

ben ve onun her şeyde kendisini öne yerleştiriciliği olarak açığa çıkmaz mı?

Kant tarafından teklif edilen temel ahlak yasasının işlerliğine dair bu minvalde akla gelebilecek daha pek çok soru yer darlığı değil yokluğu sebebiyle maalesef soru olarak bile değinilip geçilemiyor. Dolayısıyla bütün bu sorular ve onların etraflica tartişılarak aranılacak cevapları bir tarafa bırakıldığında sonunda şuraya gelir ve itirafa mecbur kalırız: Kanun dediğimiz şeyi her türlü aşkın kökünden mahrum bıraktığımızda geriye kalan sırf insan aklının mahsulüdür.

Gereğince vaziyet edilmediği takdirde her türlü sınırlamaya ayak direme eğiliminde olanın türlü kılıklara bürünerek getireceği bahanelere karşı akklı bir başına bırakmaya, tabii vazife ve şahsiyet gibi temeli olmayan zorlama kavramlar bir tarafa bırakılacak olursa, vaktiyle stoacılar bile cesaret edememişlerdi. Her ne kadar felsefeden kendilerine kalan *sophia* mirası hayli körelmişse de onlar da biliyorlardı ki, o ikisinden her biri kendi nev'inden şeylerle tatmin olur: akıl hüccet ve burhanla ikna, diğeri böyle bir aklın vereceği teminatla teskin edilmelidir. O sebeple nerede ne kadar örtüőeceęi veya hangi kıvrımları ve katmanları geride bıraktıktan sonra nasıl buluőacakları üzerine çok fazla kafa yormaksızın akklı tabiatla ve orada müşahede ettikleri uyum ve dengeyle tekit etmeye götüren saik bile üzerine düőünüldüęü takdirde bu yalnız bırakmanın ne büyük bir cüret olduğunu göstermeye yeter. Tabiatta denge ve düzenin vezinle kaim olduğunu, vezne riayetle izanlı olmanın insana mizan ve muvazene-yi bahőedeceęini düşünce erimleri ziyadesiyle kısalmiş olmasına rağmen onlar bile görüyorlardı.

Beri yandan saf aklın sınırları içerisinde neyin iyi neyin kötü olduğunun nereye kadar bilinebileceği ve ne ölçüde

isabetle belirlenebileceği iş bu raddeye gelmezden çok önce başlamış olan eski bir tartışmanın konusudur. Ve bugün iyi denene yarın kötü denmeyeceğinin hiçbir güvencesinin olmadığı bilim rehberliğinde yaşanan bunca bocalama ve yalpalamadan sonra dünyanın ve insanlığın geldiği yerden anlaşılabilir. Keza bu manada bir şeyin tabiatını tam manasıyla tanıdığını söyleyebilmek için ne süreyle müşahade edileceği, had konulmadığı takdirde aksine inkılap edeceği eşiği kestirebilmek için ne büyük-lükte bir tecrübeye ihtiyaç duyulacağı, en azından bu topraklarda, diğeri kadar eski olmamakla beraber esa-sen yine o tartışmanın şümülü içerisine girer. Fakat dün-ya çapında yaşanan bu ahlaki tefessühü nereden düşün-meye başladığımız takdirde temelinden kavramış oluruz sorusunun aralayıcı açıklığında düşündüğümüzde hare-ket tarzımızın istikametini tayin edecek kanunların her türlü aşkın kökünden mahrum bırakılması bambaşka bir *relevance* içerisinde karşımıza çıkar.

IV

İnsanın tabiattaki denge ve düzeni görüp gözeterek kendini sınırlama ihtiyacı duyması içinde giderek taşkınlara dönüşme istidadı taşıyan çalkantıları ve onların kaprisli gelgitlerini bir düzene kavuşturma arayışı sebebiyledir. Kendini sınırlayarak içeride tesis ettiği bu düzeni benzer bir sınırlamayla dışarıya, beşeri münasebetlere aksettirme, orada da azgınlığı taşkınlığı körükleyenin önüne geçme arzusu aklın tabiatındandır. İç ile dış bu manada öyle zannedildiği kadar birbirine uzak değildir.

Fakat böyle bir sınırlama ihtiyacı duyan ve ona boyun eğmeye hazır olandan başka, buraya kadar değişik şekillerde ihsas ettirildiği üzere, işine gelmediğinde yan çizip türlü bahaneler uydurabilecek ve başkaldırabilecek olan unutmamak gerekir ki, bu karanlık dünyada tıpkı kadının erkeğe yoldaşlığı gibi ona yoldaştır. O karanlığa meyli sayesinde bu karanlık dünyada yabancılık duymadığı için bu kadar munis bir yoldaştır ve dünya karardığı nispette onun iş görme ve iş tutma tarzı müessiriyet şartı olarak giderek kendisini bütün dünyaya dayatmaktadır.

Garp dünyası nereden dolaştıklarını anlayamadıkları dolandıkça daha da beter dolandırıldıkları dolduruş içerisinde bu gurubu ve onun karanlığını bizden en az beş yüzyıl önce tecrübe etti. Ve ahlak dediğimiz şeyi ve onun sınırlayıcı düsturlarını müessiriyet deyip gözden

düşürdükten sonra yerine muvaffakiyeti temin edecek “hikmetler” irat etmeye kalktı. Kalktı da ne oldu? Birkaç yıl öncesine kadar ne olduğunu bu “kurnazlık” –yoksa “şeytanlık” mı demeliyiz?– “düsturlar”ı üzerinde yükselen dünyanın riya ve tasannusuna Schiller, Kleist, Hölderlin, Nietzsche gibi uyumsuz mizaçların yazdıklarının ancak satır aralarından çıkarabiliyorduk. Gerçeğin içerisinden buharlaştığı, halisaneliğin insanların kalplerinden kalktığı, sunilik ve mürailiğin hal ve hareket tarzlarına sirayetinin tam da o dönemlerde boşa icat edildiği söylemeyecek “maskeli balolar”ı aratmadığı böyle bir dünya ile bunların bazıları uzlaşmaya çalıştı fakat tabiatları bırakmadı.

Gerisi de var ama hiç olmazsa ayyuka çıktığı seksenlerin başından bu yana, bilhassa son zamanlarda gitgide hızlanarak yaşananların neticesinde görüş ufkumuz içerisine girdiği kadarıyla artık biz de ne olduğunu bizzat ve tecrübe ile biliyoruz. Yarım yüzyılı bile bulmayan bu zaman zarfında bu topraklar üzerinde olup bitenlere gözlerini yumup kulaklarını tıkamayı tercih edenler nihayet öyle bir hayata uyandılar ve gözlerini açtıklarında öyle bir manzara ile karşılaştılar ki yaşadıkları büyük sarsıntıyı ifade etmek için “tuzak” insanların ağızına en fazla yer edinen söz olmuş. Her yerde her vesileyle bu kadar sık telaffuz edildiğine göre bu yaşadığımız hayatsa eğer demek ki ona bariz vassını veren şeyi ifade edecek kelime odur. Bizim tuzak kelimesiyle kıyısını köşesini kırıp törpüleyerek farikasını bariz hale getirdiğimizi söyleyemeyeceğimiz şekilde insanların ağızında dolaşıma soktığımız bu sarsıcı tecrübeyi garp dünyası ne zamandır *machination* diye feryat ederek çok daha doğru şekilde ifade ediyordu. Tuzak itimada hıyanet ederek gafil avla-

mayı hedeflediği ve yalanların üzerine oturtularak tesis edildiği için mütemadiyen duyduğumuz, önce insanın içindekinin kendisine en sık telkin ettiği “inanma”, sonra buna uyarak insanların birbirine en sık tavsiye ettiği “güvenme” ihzarlarıdır.

Sadece bu üç kelimeyle bile bu hayatın, her tarafından ölüm saçtığı halde ona hâlâ hayat demeyi sürdürecekseniz eğer, nelere gebe olduğu rahatlıkla anlaşılabilir. “İnanma!” demek herkese ve her şeye karşı daima şüphe ile yaklaş ve işkil üzere sürekli bocalayarak yaşa demektir. “Şeytan azapta gerek!” sözünü söylediği derinlik içerisinde düşünebilmiş olsaydık bu işkil üzere bocalayıp durmanın ne manaya geldiğini anlayabilirdik. Böyle birisi kimsede temin edici, en yakın bildiklerinde bile emniyet verici bir şey bulamadığı, bilakis sürekli teyakkuz halinde bulunmayı gerekli kılıcı emareler nazarına çarptığı için kimseye itimat etmemeyi itiyat edinir. Temin edici hiçbir temel kalmadığı için ne kimsenin kimseye inandığı, *creditorların crediti* olmadıkça ne birinin söylediğine diğerinin itimat ettiği böyle bir vasatta insanlar arasındaki her türlü alış veriş bir ihtilafa, nizalar da davalara dönüşme eğilimindedir. Hiçbir dava görülmez ki birinin gerçeği ikrarıyla veya diğerinin ötesini öteye havale eden feragatiyle taraflar arasında sulha dönüşsün, o sebeple yapılan muhakemede gerçek directmekten usanmayan ayak sürümekten iflah olmayan tarafların suiistimalini önlemek üzere getirilmiş usule göz göre göre kurban edilir. Hatta insanlar arasında hiçbir tartışma cereyan etmez ki biri gerçeği gördüğünde kabul ve teslim etsin, gerçeği bulmanın sevincini alt edilmenin üzüntüsüne tercih etsin. İşte bu gerçeği gördüğünde teslim olmayış biteviye ayak sürüyüştür ki yaşadığımız bu hayatın temelinde dü-

rülû olarak mevcut, doruğunda bütün kat ve kıvrımlarıyla açılmış haliyle gözler önüne serilmiştir.

Beri yandan ihtilaflar da kolayca kan davasına dönüşme eğilimindedir. Fakat kan davası gütmek bile insanın dikkat ve metanetini belli bir noktada toplayıp sürdürebilecek bir bütünlüğü gerekli kılar, yaşanan hayatın türlü cepheden sayısız uyaranları, bunlara cevap vermek için sürekli koşturmaca içerisinde olan insanın zihnî dağınıklığı buna imkân tanımaz. Bunun yerine bir kere kabardığında gözüne hiçbir şey görünmeyen hiddet kolayca cinnete dönüşür ve önüne çıkanı nefiy ve ifna eder. Dolayısıyla şu soru sorulmayı bekler: Neden insanlar bugün yaşadıkları bu hayatı cinnet sınırında dolaşarak sürdürüyorlar? Gözü hiçbir şey görmeyecek kadar kabaran hiddetin önünü her şeyi nefyedecek kadar açan nedir? Neden onu dünyanın başka bir devrinde değil de güya her şeyi değer ile tavsif ettiğimiz bu dönemde böyle bir gözü dönmüşlük içerisinde teşhis ediyoruz?

Esası tuzak kelimesinde tebellür eden böyle bir hayatın insanların önüne temel "erdemler" olarak herhalde doğruluk, dürüstlük, içtenlik gibi eski dünyaya ait olanları koyması beklenmezdi. Neyin üzerinde yükseliyorsa ve ne sayesinde ayakta kalılabiliyorsa onu, yani yalancılık, sahtekârlık ve düzenbazlığı koyacaktır, çünkü eski dünyaya ait olanlar işe yaramaz ve hatta ayak bağı olarak görülecektir. Dahası en temel insani haslet olan minnettarlığı zamanın zamanelerinin fukaralık alameti saymaları gibi hakir görür, gadri minnettarlığın yadigârı olan vefaya tercih eder ve gaddarlık günümüzde o sebeple bu kadar yaygınlaşır.

Fakat bir nesil olarak bizi böylesine ürküten, ileriye doğru seyri safahatını düşündükçe dehşete düşüren in-

sanın hayata karşı temel tavrındaki bu köklü değişme bir sonraki nesil için, belki de şimdiden, yadırganmaz hale gelecek, hatta tabii zemin ve veri olarak kabul edilecek, hep olduğu gibi gerisi ne aranıp ne sorulacaktır. Onlar zannedecekler ki dünya böyle kurulmuş, bugünlere böyle gelmiş ve böyle gidecek. Nasıl ki başından beri söylediklerimizin büyük bölümü bundan iki üç nesil öncesine kadar izaha lüzum duymayacak kadar aşikâr şeyler görülür, bu kadar üzerinde durulması zait hatta lüzumsuz telakki edilirdi.

Dolayısıyla “inanma” ihzarıyla yıkım önce insanın içinde başladı ve oradan dalga dalga yayılarak dönüp tekrar en yakınındakini vurdu. “Yaratılışın başlangıcından insanlar erkek ve dişi olarak yaratıldı, bu nedenle adam anasını babasını bırakıp karısına bağlanacak, ikisi tek beden olacak” diye yazılmış ve bu zamana kadar gelmiş olan bu “tek beden” artık cidarındaki değil çekirdeğindeki çatlak sebebiyle erkek erkekliğinden vazgeçmedikçe ne yapılsa iflah olmaz. Adam yasayı bilsin, yasağa riayette diretsin demek bu saatten sonra kolayına kimseye teklif edilemez. Havva’nın hem iştihası kabardı hem işkili arttı, Adamda onu ne temin edecek yakın, ne teskin edecek vüsat, ne bendedecek kudret kaldı. Böyle işkilli tuzaklı bir vasatta kaleme alınıp gün yüzünü görebilmesi için üç yıla yakın bir süre beklemek zorunda kalmış olan *Tehlikeli Zamanlar İçin Lüzumlu Hayat Derslerinin* başına kimseciklerin toplanmadığı feryadı buydu.

Garp fikriyatında Rönesans sonrasında siyasi toplum temellendirilmeye çalışılırken *bellum omnium contra omnes* bunun için bu kadar sık telaffuz ediliyordu; çünkü bu denli büyük bir şüphe ve onun sürekli besleyip büyüttüğü böyle bir güvensizlik ile iki insan hangi temel

üzere bir araya gelebilir ve birlikte bir şeyler yapabilir? Herkesin herkese karşı savaşı olarak görülen hayat hayvanlar dünyasındaki kadar bile toplanmaya ve toplu hareket etmeye izin vermez. Veya yırtıcı hayvan sürülerine benzer topluluklar onlarınkine benzer tarzda en fazla güç üzerine kurulabilir. O sebeple Machiavelli dönemin siyasi düşünürleri arasında bu gücü ele geçirme ve onu en müessir tarzda kullanma konusundaki tavsiyelerinin hiç olmazsa açık sözlülüğü sebebiyle ayrı bir yere konulmalıdır; çünkü o müstebidine insanların kötü olduğu ve fırsat bulduklarında daima ruhlarının kötülüğüne göre hareket edecekleri peşin kabulüne göre ve sürekli hayvanlar dünyasını göz önünde bulundurarak tavsiyelerde bulunur. Dolayısıyla o böyle bir dünyada yeri geldiğinde tuzakları fark etmek için tilki, kurtları alt etmek için aslan gibi hareket etmesini bilmelidir.

Garp dünyasının bütün bu incelikli safsataları neticesinde insanı ve hayatı getirdiği bu içinden çıkılmaz batağa karşı doğunun bilgeleri sükûnetlerini muhafaza ederek derlerdi: Emniyetinizi temin edenlere ihanet etmeyin ki aranızda itimat denen şeye hasret kalmayasınız! Grekçe kanun demek olan *nomos*u namus yapıp dilimize yedirmemiz eğer durup düşünecek olursak bize çok şey söyler. Atalarımızı böyle bir yola, içimizdeki hadde ve onun getirdiği tahdide karşı yan çizme, bu yan çizmeyi türlü bahaneler uydurarak akla karşı savunma meyli o kadar güçlüdür ki, onu olanca çıplaklığı içerisinde kısıkrak yakalama ve kendi cinsinden bir şeye bağlama arayışı sevk etmiş olmalıdır; çünkü bir kere bunlara kanarak verilen tavizlerle sınırlayıcının sınırlama konusundaki kati kararlılığı zayıflayıp da dayanağı kalmadığını hissettiğinde başkaldırma ve bugün türlü

mecralardan çok değişik bahanelerle insanlara telkin edildiğini gördüğümüz üzere sınırsızlığı bayraklaştırma içimizde başlayan bu yıkımın hazin tezahürü olur. Başka türlü bu kadar açık konuşmaya cesaret edemeyen o zaman alenen telkinde bulunur: Yasak çiğnenmek, düzen bozulmak için vardır.

Fakat yine de bugün emarelerini her yerde gördüğümüz ahlaki tefessühe, kokusunu her köşede aldığımız o tefessühün ufunetine bir hayli yaklaşmış olsak bile onun köküne buradan tam olarak ulaştığımızı söyleyemeyiz; çünkü oraya bu yolla gelmiş olsaydık "yasak çiğnenmek, düzen bozulmak için vardır" en fazla telkin düzeyinde kalırdı. Oysa bugün geldiğimiz yerde insanların gözüne ne yasa görünüyor, ne yasak!

Yasayı bilip yasağı riayette direktmek ve böylece insanlara nutuk irat ederek değil ağır yükün altına önce nefisini sokarak imtisal numunesi olmak: göğün altında bozulmanın, yerin üstünde kokuşmanın önüne geçmenin başka yolu yoktur. Onlar ki her nerede olursa olsun yeryüzünün tuzudur. Ne ile ölçerlerse onun ile ölçülme-ye herkesten evvel boyunlarını uzatırlar. O sebeple boyunlarının kalınlaşmasından her şeyden fazla korkarlar. Bilirler ki boynun kalınlaşması kalplerin nasırlaşmasının nişanesidir.

Peki ya tuzda tuz tadı kalmamışsa? Başka bir deyişle, o ağır yükün altına önce nefislerini sokmak yerine herke-se yasakladıklarıyla keselerini dolduruyor, milletin yasa-ya hürmeten geri durduklarıyla canlarını semirtiyorlarsa? Ve bunu çürümüş zambaklar en zehirli otlardan daha kötü kokacağı için kendilerinin dışında kimselerin yapamayacağı bir gaddarlık ve arsızlıkla yapıyorlarsa? Dahası yasaya hürmeti yasaklara riyeti hiçe sayarak yaptıkla-

rı ile başkaları gibi sadece yasayı çiğnemekle kalmıyor herkese ruhsat da oluyorsa? Öyle ki bu hiçe sayma sonunda sözü edilen ruhsatla bir hiççiliğe (*nihilismus*) dönüşüyorsa?⁴

11 Eylül 2022

4 Buradan ötesi *Yahudi Mezhepleri: Ferisiler, Sadukiler, Esseniler Giriş* başlıklı kitabın *Sunuş ve Hazırlık* yazılarından takip edilebilir. Üç yılı aşkın bir zaman önce yayınevine neşri teklif edilen kitabın bu zaman zarfında şuraya buraya kaydedilen notları yüz elli sayfayı aşmış olduğu için bu aralığa telhisen sıkıştırılan kısmı yine de onları bütün yönleriyle hülasa etmekten uzaktır. Kalan kısmının sıhhat şartları elverdiği takdirde *tehlikelizamanlar.com* sütununda önümüzdeki günlerde yayınlanması umut edilmektedir.

HAZIRLIK

İrade Metafiziği ve Ahlak Nazariyesi

Çok eski zamanlardan beri bütün milletler dünyanın maddi olduğu kadar manevi bir anlamının olduğunu kabul ederler. Ne var ki bu mesele ancak belli belirsiz ölçüde idrake yansıyabilmiş ve bu idrak uygun ifadesini ararken türlü mecaz ve mitoslara bürünmek zorunda kalmıştır. Dinlerin farklılığı buradan ileri gelir. Buna mukabil filozoflar her zaman bu meselenin daha açık bir kavrayışına ulaşmaya çalışmışlar ve başka hususlardaki fikir farklılıklarına rağmen katı maddeci olanlar bir tarafa bırakılacak olursa, bütün felsefi sistemler bu tek hususta fikir birliğine varmışlardır:

Hayatın tamamı bakımından en mühim mesele, yegâne temel ve asli şey, her şeyin kendisine dayandığı, gerçek anlam, mihver nokta insan fiillerinin ahlakiliğinde yatar. Fakat sıra bu meselenin manasına, yol ve yöntemine, vasıta ve imkânına geldiğinde hepsi yine fikir ayrılığına düşerler ve kendilerini bir bilinmezliğin boşluğu önünde bulurlar. Bu o demektir ki, ahlakı vaaz etmek kolay fakat temellendirmek zordur. Bu mesele bilincimizde tam da bu şekilde muayyeniyete kavuştuğu için bütün sistemlerin mihenk taşı hüviyetine bürünür ve o sebeple metafiziğin ahlakı desteklemesini haklı olarak talep ederiz.

Fakat meselenin güçlüğü tam da burada: her nevi tecrübenin aksine şeylerin maddi düzeninin manevi düzeni-

ne dayandığını göstermeye ve harici tabiat kanunlarına göre hareket ederek dünyaya istikrar kazandıran güç ile onun insan sinesindeki mahalli olan ahlak arasındaki münasebeti ortaya koymaya geldiğinde gün yüzüne çıkar. O yüzden bu en iyi düşünürlerin çarpıp iflas ettiği kayadır. Spinoza tümtanrıci kaderciliğine bir yığın safsayla zaman zaman bir ahlak nazariyesi ilave etmeye çalışır, fakat ekseriya en güç zamanda ahlakı terk eder. Kant nazari aklın sınırına ulaştığında *deus ex machina* olarak sahneye mutlak bir *zorunluluk* ile birlikte safi kavramlardan bin bir güçlkle türetilmiş *kesin buyruğunu* çıkarır. Fakat bu suretle yapmış olduğu yanlış, ancak her zaman artırmayı üstün çıkmak zannetmiş olan Fichte onu Christian Wolf'a mahsus bir laf kalabalığı ve bıktırıcılıkla *Ahlak Öğretisi*'nde tam bir *ahlaki kadercilik* sistemi olarak anlattığında ve ardından onu son kitapçığında daha kısa haliyle takdim ettiğinde açığa çıktı.

Şimdi bu zaviyeden bakıldığında bütün mevcudiyetin gerçekliğini ve tabiatın tamamının kökünü *iradeye* yerleştiren ve dünyanın kökünü bu *iradede* bulan bir sistem aşikâr ki, velinimetini olarak beraberinde en hafif deyimiyile güçlü bir önyargıyı ister istemez taşır; çünkü o başka sistemlerin dolambaçlı hatta şüpheli kaçamak yollardan erişmeye çalıştığına doğrudan ve basit bir yolla ulaşır hatta onu ahlaka gelmeden evvel zaten elinde tutar. Esasen zihnimize bu duyulur dünyayı sunan tabiattaki faal ve fevri gücün içimizdeki iradeyle özdeş olduğu derin kavrayışından başka buna götüren bir yol bulunmaz. Ahlakı gerçekten ve doğrudan destekleyen yegâne metafizik kendisi evleviyetle ahlaki olan ve ahlakın malzemesinden inşa edilmiş olan metafiziktir. O itibarla ben metafiziğimi Spinoza'dan çok daha fazla "ahlak" diye ad-

landırma hakkına sahibim, zira onun indinde bu sözcük neredeyse alay yahut kinaye gibi bir şey ifade eder ve onun *Etika'sının lucus a non lucendo* gibi bir isim taşıdığı söylenebilir; çünkü o ahlakını mantıken asla çıkmayacak bir sisteme ancak bir yığın safsatayla ilave edebilmiştir. Kaldı ki genel olarak Spinoza onu tiksindirici bir yüz-süz-lükle açıkça reddeder. Umumiyet itibariyle benimki kadar tamamen yekpare, benimki kadar bütünüyle eksiz veya yamasız bir felsefi sistemin henüz vücuda getirilmiş olmadığını tereddüt etmeksizin söyleyebilirim. Eserimin önsözünde söylediğim gibi o tek bir düşüncenin açılıp gelişmiş halidir. Onunla eski *hakikatin dili yalındır* sözü bir kez daha teyit edilir.

O vakit burada her nevi ahlakın üzerine oturduğu temel sütunlar, özgürlük ve sorumluluğun iradenin kendine yeterliğini farz etmeksizin lafzen kesinlikle ileri sürülebileceği, fakat o olmaksızın bunları düşünmenin kesinlikle imkânsız olduğu nazarını dikkate almalıyız. Her kim bunu tartışmak istiyorsa evvela skolastikler tarafından çok uzun zaman önce ifade edilmiş olan *operari sequitur esse*yi, yani her bir varlığın fiillerinin onun tabiatından ileri geldiği mütearifesini çürütmelidir yoksa ondan çıkarılacak *unde esse, inde operari* neticesinin temelsizliğini bizim göstermemiz gerekir. Sorumluluğun şartı özgürlüktür fakat özgürlüğün şartı esasi oluşudur; çünkü ben *olduğum* şeye göre *isterim*, o sebeple benim *istediğime* göre *olmam* icap eder. İradenin kendine yeterliği bu yüzden ciddi düşünce üzerine oturan her ahlak öğretisinin ilk şartıdır ve Spinoza: *Sırf kendi tabiatının zorunluluğu ile var olan ve etkinliği yalnız kendisi ile tayin edilmiş bulunan şeye özgür diyorum (Ea res libera dicetur, quae ex sola suae naturae necessitate existit, et a se sola ad agendum determinatur)* derken haklıdır.

Mevcudiyet ve tabiat bakımından bağımlılığın hareket veya fiil bakımından özgürlükle bir arada bulunması bir çelişkidir. Prometheus, vücuda getirdiği varlıkları hareketlerini izah etmeye çağırıyorsa şu şekilde cevap vermekte tamamen haklı olurlardı: "Biz sadece mevcudiyetimize göre hareket edebiliriz; çünkü fiiller tabiatın kaynaklarıdır. Eğer bizim fiillerimiz kötüyse kusur bizim tabiatımızdadır: bu senin eserin, kendini cezalandırır." Bu bizim hakiki varlığımızın ölümle yok olmazlığı ile tam olarak aynı şeydir, çünkü bu o varlığın kendine yeterliği olmaksızın düşünülemez ve hatta iradenin zihinden temelden ayrılığı farz edilmeksizin kolay kolay tasavvur dahi edilemez. Bu son nokta benim felsefeme özgüdür fakat Aristoteles ilkin sadece teşekkül etmemiş olanın bozulmaz, zeval bulmaz olabileceğini ve bu iki kavramın birbirinin şartı olduğunu uzun uzadıya göstererek daha evvel zaten tam olarak ispat etmişti: bu ikisi bir aradadır, yaratılmamış yok olmaz, yok olmaz yaratılmamıştır... çünkü yaratılmış ve yok olan bir aradadır... Eğer bir şey yaratılmış ise o zorunlu olarak yok olucudur (*haec mutuo se sequuntur, atque ingenerabile est incorruptibile, et incorruptibile ingenerabile... generabile enim et corruptibile mutuo se sequuntur. ...si generabile est, et corruptibile esse necesse est*). Eski filozoflar arasında ruhun ölümsüzlüğünü öğretmiş olanlar bunu böyle anlamışlardır. Hiçbirinin aklına şu veya bu şekilde *teşekkül etmiş* bir varlığa sınırsız kalıcılık yahut beka izafe etmek gibi bir şey gelmemiştir. Bunun zıttı faraziyenin yol açtığı açmazın delilini kilise içerisindeki ezeliyet, hâlk ve hulul taraftarlarının aralarındaki tartışmalarda görüyoruz.

Ayrıca bütün felsefi sistemlerin iyimserliği ahlak ile yakından irtibatlı bir meseledir ve vazife kavramı ve onun

bağlayıcılığı gibi bu da onların hiçbirinde eksik bırakılmaz; çünkü dünya bunun övgüye layık ve kusursuz bir şey olduğunu işitmeyi arzu eder ve filozoflar da dünyayı hoşnut etmeyi pek severler. Bana gelince işin rengi değişir: ben dünyayı hoşnut edeni gördüm ve bu yüzden onu hoşnut etmek için hakikat yolundan bir adım olsun şaşmayacağım. Dolayısıyla benim sistemim bu bakımdan da diğerlerinin tamamından farklılık gösterir ve kendi başına durur. Fakat onlar dünyaların bu en iyisine methiyelerini düzerek ispatlamalarını tamamladıklarında, en sonunda, sistemlerinin arka planında, tıpkı yavaş hareket eden intikamcı bir ucube, mezardan kalkan bir ruh, *Don Juan*'daki o heykel gibi, kötülüğün kökenine, isimsiz kötülüğün, dünyadaki dehşet verici, yürek parçalayıcı sefaletin kökenine dair o mesele ortaya çıkıverir. Ve onların burada sesi soluğu kesilir, kelimelerden başka, bu ağır hesabı ödeyecekleri boş, seslerden ibaret kelimelerden başka bir şey bulamazlar.

Beri yandan temelinde kötülüğün mevcudiyeti dünyanın varoluşuyla zaten iç içe geçmiş bir sistemin, bu hayalet yahut heyuladan aşılانmış bir çocuğun çiçek hastalığından korktuğundan fazla korkmasına lüzum yoktur. Şimdi özgürlük *operari* yerine *esseye* yerleştirildiğinde vaziyet budur ve o zaman günah, kötülük ve dünya bu özden çıkar.

Ciddi bir adam olarak ancak gerçekten bildiğim şeyleri konuşmama ve ancak gayet sarıh ve muayyen bir anlam atfettiğim sözcükleri kullanmama izin verilmesi yerinde olur; çünkü emniyet içerisinde başkalarına aktarılabilen sadece budur ve Vauvenargues: *la clarte est la bonne foi des philosophes*, açıklık filozofların samimiye-tidir derken gayet haklıdır. Bu yüzden eğer ben *irade* ve *yaşama iradesi* sözcüklerini kullanıyorsam bu ne sadece

bir *ens rationis*, ne benim tarafımdan ortaya atılmış bir faraziye, ne de muğlak, müphem bir anlama sahip bir tabirdir. Bilakis bana bunun ne olduğunu soranı ben kendi iç benliğine havale ediyorum, o orada bunu hakiki bir *ens realissimum* olarak bütün, hatta devasa boyutlarıyla bulacaktır. Dolayısıyla ben dünyayı bilinmeyen bir şeyden değil bilakis her şeyden daha iyi bilinen ve ayrıca hepimizin geri kalan her şeyden hayli farklı tarzda bildiği şeyden hareketle izah ettim.

Nihayet ahlakımın riyazeti salık veren sonuçlarının muahezeye uğradığı (kökleşmiş inanışlara aykırı olarak ileri sürülen manasına) “paradoksal” karaktere gelince, bu sonuçlar bana karşı başka hususlarda iltifatkar bir teveccüh içerisinde olan Jean Paul’ü de gücendirmiş ve Herr Ratze’yi de 1821’de bana karşı iyi niyetlerle bir kitap kaleme almaya sevk etmiştir. Ne yapsın o bana karşı benimsenecek en iyi tavrın sessiz kalmak olduğunu bilmiyordu. O zamandan beri bunlar benim felsefemde kırılmanın kalıcı kayası haline geldiler. Fakat okurlarımın “paradoksal” tabirinin bu eski kıtanın sadece kuzey batı hatta burada da sadece Protestan ülkelerde bu gibi şeyler için kullanıldığını göz önünde bulundurmalarını rica ediyorum. Halbuki geniş Asya’nın tamamında bunun yerine onlar kendilerine yönelecek sıradanlık veya basmakalıplık tenkidinden korkarlar. O sebeple ben kendimi Mukaddes *Vedaların Upanişadları* bahis konusu olduğunda ahlakımın gayet ortodoks olduğu, hatta ilk, halis Hristiyanlıkla bile bunların çelişki içerisinde bulunmadığı düşüncesiyle teselli ederim. Bunun dışında bütün sapkınlık ithamlarına gelince bunlara karşı ben tepeden tırnağa zırhlıyım ve göğsüm de üç katlı çelikte korunuyor.

Hayat Sadece Bir Ayna: Schopenhauer'de Ahlak, Metafizik ve Karakter İlişkisi Üzerine

Matthias Koşler

Schopenhauer irade metafiziği hakkındaki nazariyesinin tabiat bilimi alanındaki en yeni keşiflerle tasdik edildiği görüşündedir ve "hayatın tamamı bakımından en mühim meselenin, hatta yegane elzem şeyin... insan fiillerinin ahlakiliğinde yattığını söyler".⁵ O sebeple her felsefenin gayesi "şeylerin maddi düzeninin manevi düzenine bağlı olduğu"nu göstermektir. Bu ancak metafiziğin gayesinin özünde ahlaki olarak anlaşılması halinde mümkün olmaktadır:

Ancak kendisi kökeni itibariyle zaten ahlaki olan ve ahlak kumaşından: *iradede*ni biçilen metafizik ahlakın gerçek ve dolaysız desteğidir. O itibarla ben metafiziğimi Spinoza'dan çok daha fazla "ahlak" diye adlandırma hakkına sahibim, zira onun indinde bu sözcük neredeyse alay yahut kinaye gibi bir şey ifade eder... Çünkü o ahlakını mantıki tutarlıkla asla çıkmayacak bir sisteme ancak bir yığın safsatayla ilave edebilmiştir.⁶

Schopenhauer'in ahlak ve metafizik arasındaki münasebete dair burada ifade edilen görüşü, onun irade

5 *Ueber den Willen in der Natur* (N), 140. (*Sämtliche Werke*, Hübscher, Wiesbaden: Brockhaus, 2, 1946-1950.)

6 N 141.

metafiziğiyle başka türlü tanışmış olanlara hiçbir surette doğrudan aşikâr değildir. İrade metafiziğinin şümulü içerisinde irade, ahlak nazariyesine özgü olan şeyden tamamen farklı bir şey olarak anlaşılır. Ahlak nazariyesine özgü olan haliyle o şuurlu, özgür ve sorumlu bir iradeyi alakadar eder. Metafizik kavramının üzerine oturduğu “irade kavramının genişlemesi” ile bütün bedeni teessürler –hisler, infialler, insiyaklar, hatta gayrı ihtiyari çalışan bir sistemin ihtiyari süreçleri– irade kavramının şümulü içerisine dâhil edilir. O sebeple eğer dünyanın esası bu daha geniş anlamda irade ise ve Schopenhauer’in insan fiilinin temeli itibariyle Yeter Sebep İlkesi tarafından belirlendiğini vurguladığı hesaba katılacak olursa bu tür metafiziğin bir ahlak nazariyesine nasıl götürebileceği sorusu ortaya çıkar.

Bir bütün olarak ele alındığında Schopenhauer’in *felsefesinin* belirleyici mevkide olan kefaret kavramı sebebiyle ahlaki bir vafsa sahip olduğunu ileri süren, mesela Rudolf Malter’inkiler⁷ gibi yorumlar vardır. Fakat kefaretin metafizik iradenin inkârında, yani nefyedilmesinde yattığı göz önünde bulundurulacak olursa bu *metafiziğin* kendisinin kökeni itibariyle ahlaki olduğunu izah etmez.

John E. Atwell’in Schopenhauer’in felsefesine getirdiği çözümleme farklı bir faraziye yahut mukaddeme dayandır. Atwell, Schopenhauer’in metafiziğini şu temel faraziye çerçevesinde ele alır: “dünya anlayışı kişinin kendini

7 Arthur Schopenhauer, *Transzendentalphilosophie und Metaphysik des Willens* (1991), Stuttgart-Bad-Cannstatt: Frommann-Holzboog, *Der eine Gedanke. Hinführung zur Philosophie Arthur Schopenhauers*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft (1988). Schopenhauer’in yazdıklarının gelişimine dair bu yorumun temeliyle ilgili olarak bkz., De Cian, N. *Redenzione, colpa, salvezza. All’ origine della filosofia di Schopenhauer*, Trento: Verifiche (2002).

anlamasından veya ben idrakinden çıkar veya dünyanın karakteri birçok bakımdan insan tekinin karakteri ile aynı doğrultuda ilerler".⁸ Bu incelemeden bağımsız olarak ben farklı bir anlamda bir Schopenhauer felsefesi yorumu ortaya koydum. Bu yorum öncelikle "karakter tecrübesinin aynı zamanda... bir dünyanın tecrübesi olduğu"nu öne süren bir ahlaki iddia ile son noktasına ulaşır. Giovanni Gurisatti de yakın zamanlarda "Schopenhauer'de metafizikten bağımsız bir karakter incelemesi olmadığı gibi karakter incelemesine yer vermeyen bir metafiziğin de olmadığı"nı ileri sürdü.⁹ Yorumdaki farklılıklara rağmen bütün bu yazarlar Schopenhauer felsefesinde ahlaki anlamın metafizik bakımdan irade olarak yorumlanan dünyanın üstesinden gelinmesinde değil fakat yorumun kendisinde bulunacağında fikir birliği içerisinde olduklarıdır.

Hal böyle olmakla beraber Schopenhauer'in karakter öğretisi ahlak metafiziği için ilk bakışta bu kadar önemli görünmez. Karakter hakkında en geniş kapsamlı ve derinlikli takrir Schopenhauer'in baş eserinin dördüncü kitabında verilir ve bu ahlak üzerine incelemelerinin büyük bir kısmını teşkil etmez. Ne var ki, bu nazariyenin bazı veçheleri o zamanlarda Ödüllü Denemeler'de daha geniş ele alınmış ve daha büyük ölçüde vurgulanmıştı. Fakat kendisinin de ifade ettiği gibi Schopenhauer'in bu ödüllü denemelerde ahlak nazariyesini metafiziğin üzerine oturarak destekleyemeyeceği gözden kaçırılmama-

8 Atwell, J.E., *Schopenhauer on the Character of the World. The Metaphysics of Will*, Berkeley ve Los Angeles: University of California Press. 1995: 182. Bu kitap ve içindeki yorum daha evvel, *Schopenhauer. The Human Character*, Philadelphia, PA: Temple University Press (1990)'da bir nazariye olarak ortaya konulmuştu.

9 Gurisatti G., (2002), *Caratterologia, metafisica e saggezza. Lettura fisiognomica di Schopenhauer*, Padova: Il Poligrafo, (2002): 35.

lıdır.¹⁰ Her şeye rağmen İrade ve Tasavvur Olarak Dünya'da ahlakın anlamı, ödüllü denemelerden farklı olarak, karakterin iptaline veya hükümsüz kılınmasına (*Aufhebung*) yol açmaz.¹¹

Aşağıda Schopenhauer'in ölümünden sonra yayımlanmış erken dönem yazıları ve tezinin ilk baskısı temelinde, ilk ahlak metafiziğinin ortaya çıkışının karakter öğretisiyle iç içe geçtiği gösterilecektir. Buradan itibaren her ne kadar karakterin bu merkezî anlamı Schopenhauer'in kendisi tarafından sarıh hale getirilmemişse de, onun felsefi sisteminin nihai tatbikinin temelinde karakter öğretisine sahip olduğu gösterilecektir. Dolayısıyla karakterin birliğiyle ilgili yukarıda zikredilen faraziye hem Schopenhauer'in fikirlerinin yazılarında inkişafının bir tahliliyle hem de bizzat fikirlerinin sistematik bir çözümlemesiyle teyit ve tayin edilebilir.

1. İlk Ahlak Metafiziği İçin Hazırlıklar

Schopenhauer'in Kant'ın iki tabirini, "düşünümlü karakter" ve "tecrübi karakter"i kullanımı karakter incelemesi için merkezî bir yer tutar.¹² Karakter 1813 tarihli tezinde

10 *Die beiden Grundprobleme der Ethik (EV) 3*, "Ödüllü Denemeler'deki ahlak tarifleri ile baş eseri arasındaki farklılık hususunda bkz., Koßler *Empirische Ethik und christliche Moral: Zur Differenz einer areligiösen und einer religiösen Grundlegung der Ethik am Beispiel der Gegenüberstellung Schopenhauers mit Augustinus, der Scholastik und Luther*, Würzburg: Königshausen & Neumann, (1999a): 447–60.

11 *Die Welt als Wille und Vorstellung (W I) 477*. Merhamet ahlakı ve riyazet ahlakı arasındaki farklılık konusunda bkz., Malter *Arthur Schopenhauer. Transzendentalphilosophie und Metaphysik des Willens*. Stuttgart-Bad-Cannstatt: Frommann-Holzboog (1991): 393 vd.

12 Schopenhauer'in Kant'ın kavramlarını kullanımı eğer Friedrich Jakob Fries'inki ile değilse muhtemelen Schelling'in dolaylı tesiri yoluyla idi. Bkz., Hühn "Die intelligible Tat. Zu einer Gemeinsamkeit Schellings

ilk kez Hareketin Yeter Sebep İlkesi ile ilgili bölümde tarif edilir. Hareketin Yeter Sebep İlkesi daha sonra geliştirilen irade metafiziği ile yakın ilişki içerisinde bulunur. Bu sadece bu ilkenin istemeyele ilgili olması sebebiyle değil fakat aynı zamanda Schopenhauer'in "*kat'exokhen* mucize"yi onunla ilişki içerisinde ele alıp incelemiş olması sebebiyle de doğrudur. Schopenhauer bu sonuncusunun belirlenmesini daha sonra baş eserinin bütün muhtevası olarak açıklar.¹³ *Yeter Sebep İlkesi Üzerine* incelemesinin ikinci baskısında güdülenme kanunu ile illiyet kanunu arasında irade ile tasavvur arasındakine benzer bir ilişkinin bulunduğuna dikkat çeker. O "bu kavrayışın bütün metafiziğinin köşe taşı mesabesinde bulunduğu"nu ifade eder.¹⁴ Bu aynı zamanda Hareketin Yeter Sebep İlkesi'nin sistematik olarak, hedefi dünyayı tasavvur olarak kurmak olan Oluşun Yeter Sebep İlkesi'ni takip etmesiyle de örtüşür.¹⁵

Yeter Sebep İlkesinin Dörtlü Kökü'nün ikinci baskısındaki değişiklikler başka hiçbir yerde hareket yahut davranış üzerine bölümde olduğu kadar temel ve kapsamlı değildir. Karakter öğretisinin ilk baskıda merkezî bir yer tutması, buna mukabil ikinci baskıda sekizinci bölümde genel değerlendirme ve sonuçlarda geriye sadece kısa

und Schopenhauers", C. Iber & R. Pocai (ed.) *Selbstbesinnung der philosophischen Moderne*, Cuxhaven/Dartford: Junghans içinde, 55-94. 1998; Koßler "Empirischer und intelligibler Charakter: Von Kant über Fries und Schelling zu Schopenhauer", *Schopenhauer-Jahrbuch*, 76: 195-201.

13 W I 121.

14 *Ueber die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde* (G) 145.

15 Schopenhauer'in yeter sebep ilkesinin formlarını takdim düzeni sadece öğretimle ilgili sebeplere matuftur, bkz., G 150.

bir atfın kalmış olması bilhassa dikkat çekicidir.¹⁶ Schopenhauer'in daha sonra tezinden söz ederken *İrade ve Tasavvur Olarak Dünya'ya* bir hazırlık tezi olarak görmezden geldiği bu fikri gelişimi yeter derecede nazarı itibara almak için her şeyden evvel tezin temel meselesini açıklamak mühimdir.¹⁷

Schopenhauer bilim alanında sebeplerin ele alınma tarzını tanımlama maksadıyla, bilimlerin konuları arasındaki farklılıkla uyum içerisinde olarak Yeter Sebep İlkesi'nin dört farklı tarzının bulunduğu işaret eder. Farklılıklarına rağmen bu hüviyetiyle onların Yeter Sebep İlkesi'nin genel temel formunu göstermesi gerekir. Schopenhauer bunu "bizim bütün tasavvurlarımızın birbiriyle düzenli (kanuni) bir ilişki içerisinde bulunmasında ve formu bakımından *a priori* belirlenebilir olmasında" görür. Hareketin Yeter Sebep İlkesi bakımından bazı güçlükler ortaya çıkar. Öncelikle sadece bir konu, yani istemenin öznesi vardır. Dolayısıyla araştırılan ilişki ancak bir başka türden konularla alaka içerisinde bulunabilir.¹⁸ İkinci olarak önceden belirlenebilir bir kanun kavramı istemeye dayalı fiillere tatbiki medar görünmez.

İlk mesele harekette istemenin illiyetinin kabulüyle çözüme kavuşturulur. İstemenin illiyeti karara bağlıdır

16 G 156.

17 Schopenhauer'in *W I'* üçüncü baskısında (341) yeter sebep ilkesi üzerine denemede karakter üzerine dile getirilmiş beyanlara hâlâ atıfta bulunurken, ki aslında daha sonra silmiştir, değişiklikleri görmezden gelmesi bunu bir parça daha açık hale getirir.

18 Sebep ve sonuç dizileri içerisindeki bir geçiş İdrakin Yeter Sebep İlkesi'nde de barizdir, bundan §50'de söz edilir. Hal böyle olmakla beraber bu bir mesele olarak görülmez, her ne kadar idrakin mukaddemlerinden oluşun mukaddemlerine geçiş kabul edilirse de bunun tersi varit değildir. Bkz., ikinci baskıda hareket mukaddemlerinin safhaları ile ilgili §50'deki değişiklikler.

ve kendisini harekette dışa vurur. Buna mukabil arzular sebep sonuç zinciri içerisine dâhil *olmayan* istemeyi tayin eder. Düşler yahut kuruntular olarak kabul edilen arzular beden hareketlerine benzer tarzda tasavvurlardır. Ne var ki bu ikisi arasındaki bir ilişkiye hükmeden bir kanun yoktur; çünkü muayyen verili saiklara insanın tepkileri farklılık göstermekle kalmaz fakat aynı zamanda istemenin öznesi hareketine dair verilmiş karardan gerçekte istediği şeyi sadece anlayabilir. Dolayısıyla kararın sebebi daha sonra tasavvurda değil fakat istemenin öznesinde araştırılacaktır.

Dolayısıyla hiç olmazsa formu bakımından iradi fiil yahut iş ile ilgili kararların *a priori* tarif edilebilir bir kanunun tahkikine müteallik ikinci bir mesele ortaya çıkar. Bu fikri öne sürmek için Schopenhauer "iradenin öznesinin deyiş yerindeyse bir daimi durumu"nu¹⁹ varsayar ki, o bunu Kant ve Schelling'e atfen "düşünülür karakter" diye adlandırır.²⁰ Bu varsayımının geçerliliğini sağlamak için istemenin öznelerinin fiillerinin ve dolayısıyla muayyen saiklara ferdi bakımdan farklılık gösteren karşılık verme tarzlarının belli bir düzenliliğe sahip olduğu müşahedesine atıfta bulunur. Dolayısıyla karakter belli bir dereceye kadar tecrübi müşahededен çıkarılabilir. Ne var ki, bu ancak kısmi müşahedeler vasıtasıyla çıkarıldığı için tecrübi karakter ile düşünülür karakter arasında asla bütünüyle ortadan kaldırılamayacak bir farklılık vardır;

19 *Die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde* (Diss.) 76: "gleichsam permanenter Zustand des Subjekts des Willens".

20 Schopenhauer'in bu meseleyle ilgili olarak ilk baskıda Schelling'in tesirini "oldukça ilginç kapsamlı bir açıklama" olarak tanıması tuhaftır, halbuki daha sonra Schopenhauer, Schelling'i Kant'tan intihal yapmakla suçlar (mesela bkz., E 82).

çünkü düşünülür karakter şümullü olarak belirlenmiş bir hal veya vaziyet olarak anlaşılacaktır.

Schopenhauer düşünülür karakteri insan fiilinin Yeter Sebep İlkesi'nin alanının dışına çıkmaması için kullanır, dolayısıyla bu durumda elbette şu soru haklı olarak sorulacaktır: bu insan fiili niçin gerçekleşti? Eğer fiiller bu alanın dışına çıkarılacak olsaydı artık onları ahlaki bakımdan değerlendirmek mümkün olmazdı. Kant'a benzer şekilde düşünülür karakter ahlakın *imkânını* göstermek için kullanılır, her ne kadar Schopenhauer tezinde bunun ahlaka dair olarak düşünülmemesi gerektiğini vurgularsa da.²¹ Dolayısıyla düşünülür karakter ve iradenin illiyeti özgürlükten neticelendiği kadarıyla Kant'ın ahlak nazariyesini güçlü şekilde yansıtır.

Fakat Schopenhauer'in fenomenler ile sıkı sıkıya sınırlı ve bizzat ilk mukaddemi itibariyle Kant'ın tasavvurundan ayrılan farklı bir illiyet kavramı vardır. Hatta Schopenhauer iradenin illiyetinden söz etse bile güdülenme kanunu içerisinde sebep irade değil fakat güdü yahut saiktir.²² Karakter en fazla tasavvurun bir karar için saik haline geliş kabiliyetinin, yani hareket için bir sebep teşkil edişinin ön şartı yahut varsayımıdır. Ve bu anlamda o gerçek yahut fiilî sebep olarak görülebilir, işin tuhafı Schopenhauer bunu yapmasa da söylenmelidir, çünkü istemenin illiyetinin mukaddemi bundan dolayı birçok bakımdan geri alınır. Ne var ki tezde tam bu noktada istemenin neticesi, karar saikın içerisinde ihtiva edilmesi gerektiği kadarıyla, daha sonra tasavvur ile saik arasında gidilecek olandan çok daha güçlü bir farklılaştırmaya gidilir.²³

21 Diss. 77.

22 Diss. 74.

23 Diss. 78. "Tecrübi karakter için saik bu yüzden fiil yahut hareket için yeter sebeptir. Ancak fiiller için saiklara dönüşen şartlar sonuçları ola-

Bundan başka Schopenhauer Kant'ın bilemeyeceği-miz ve zamandan bağımsız bir şey olarak düşünülür karakter fikrinden sonuçlar çıkarır. Bir kere illiyet "haller" arasında bir ilişki olarak tespit edildiğinde Yeter Sebep İlkesi ile aynı doğrultuda, Schopenhauer tarafından irade bilerek "deyiş yerindeyse bir daimi hal" olarak tarif edilir. Hal böyle olmakla beraber bu ifadenin sadece mukayeseli bir konuşma şekli ile ilgili olduğuna açıkça dikkat çeker; çünkü "daimi" ve "hal" tabirleri zamanın belirlenimleridir, oysa istemenin öznesi ve onun düşünülür karakteri zamanın içerisinde değildir. Her şeye rağmen iradenin işleri olarak sadece kararlar zamanın içerisinde, onları belirleyen karakter değil. Düşünülür karakteri "iradenin zaman dışındaki külli edimi"²⁴ olarak ifade etmek daha doğrudur. Nihayetinde Schopenhauer istemenin öznesinin ancak "mühim bir tahdidi" olan bir nesne olarak tabir edilebileceğini kabul etmek zorunda kalır, çünkü iç kavrayışın dolaysız nesneleri zaman içerisindeki iradenin sadece cüzi edimleridir.

Bundan dolayı Schopenhauer kafasında bu düşünceyle ikinci baskıda ve irade metafiziğinde köklü değişikliklere yer verir. Eğer Schopenhauer için zaman, illiyet dâhil bütün formlarının üzerine oturduğu Yeter Sebep İlkesi'nin "ilk örneği"²⁵ ise ve karakter zamanın dışında yer alıyor ise o zaman artık iradenin illiyetinden bahis açılmayacağı aşikârdır. İstemenin öznesi ile onun fiilleri arasında illi bir münasebet yerine zamandan bağımsız

rak fiillerin sebepleri değildir, çünkü fiiller şartlardan kaynaklanmaz fakat onlara yol açan tecrübi karakterdir ki şartlar tarafından tahrik edilir."

24 Diss. 76: "einen außer der Zeit liegenden universellen Willensakt."

25 G 150: "Urtypus".

bir ilişkiye yer verilir ve Schopenhauer buna "görünür-lük" veya "aksetme" der. Dolayısıyla istemenin öznesi artık kendi fiillerinin sebebi değildir, onun yerine fiiller öznenin karakterini görünür hale getirir. Karakter önce-den varsayılarak bir güdülenme kanunu ifade edilebilir ve onun belirlenimi fiillerinden çıkarıldığı kadarıyla ancak çok eksik şekilde tarif edilebilir. Hal böyle olmakla beraber iradenin illiyeti artık tatbik edilebilir olmadığı için güdülenme kanunu Oluşun Yeter Sebep İlkesi'ndeki illiyet kanunundan farklı değildir. Schopenhauer tezinde bu iki kanun arasındaki ilişkiyi görmeye dayalı mecazların yaygın olarak kullanıldığı bir mukayese yaparak takdim eder, mesela:

İlliyet kanunu... görme kanununa benzetilebilir, buna göre bir ışık demeti paralel yüzeyli renksiz bir şeffaf cisim ile renksiz aynalar üzerinde benzer bir tesire sahiptir. O şunu söyler: yayılan ışık ya bu yüzey üzerinden herhangi türde bir tesir bırakmaksızın geçip gider veya çıktığı yere akseder, ışık önceden oradaydı bundan sonra orada olacaktır ve mürekkep olduğu şeylerden veya terkibi bünyesinden netice önceden öngörülebilir. Ne var ki güdülenme kanunu ışığın renkli cisimler üzerindeki tesirine benzetilebilir, burada aynı ışık demeti bir cisimden kırmızı ışık, ikincisinden yeşil ışık yansıtır ve eğer üçüncü cisim siyah ise hiçbir şey yansıtmaz. Aslında her farklı cismin ışığı yansıtma tarzı o muayyen cismin terkiбинin veya ışığın bilgisiyle önceden kestirilemez. Bilakis netice ışığın cisim üzerinde bilfiil ortaya çıkışıyla ancak tasvir edilebilir, ne ki cisim ışığı bir kere nasıl yansıtırsa yine yansıtacaktır, çünkü sadece tek bir ışık türü vardır.²⁶

26 Diss. 78.

Bu kıyaslama açısından illiyet kanunu ile güdülenme kanunu artık Yeter Sebep İlkesi'nin içinde farklı düzenlilik türlerini barındıran farklı formları değildir. İlliyet aynı, sadece vasat farklıdır ve bu Schopenhauer'i ikinci baskıda ve baş eserinde: "güdülenme sadece idrakten geçen illiyettir"²⁷ demeye götürür. Bu tariflerle uyum içerisinde güdülenme illiyetin tali bir veçhesi olarak, irade metafiziğinin gelişimiyle ilgili tayin edici akislerle birlikte, Oluşun Yeter Sebep İlkesi'nin şümulü içerisine dâhil edilir.

Bu noktadan itibaren şurası açık hale gelir: güdülenme artık insanın öz-bilincine bağlı değildir, dolayısıyla aynı zamanda hayvanlar için de tatbik edilebilir, çünkü onların da bir idrak melekesi vardır. Aslı aranacak olursa saiklar bakımından tasavvur kabiliyetine sahip olma yeterlidir, karar artık bir rol oynamaz. Güdülenmenin Oluşun Yeter Sebep İlkesi'ne tâbi kılınması muhtelif illiyet formları arasında bir farklılaşma zorunluluğunu da beraberinde getirir, oysa burası tezde açık değildi. Üç formda, sebep, uyarıcı ve saik itibarıyla Oluşun Yeter Sebep İlkesi'nin özel momentumları tespit edilir. İlk baskıda bu tür özel amiller ancak Hareketin Yeter Sebep İlkesi içerisinde karakterler olarak ortaya çıkmıştı. Düşünülmür ve tecrübi karakter arasındaki ilişkiye benzer şekilde, her türlü tasavvur zaman ve mekânda yayılmış zamansız karakter fenomenleri olarak gösterilebilir. Bu sebepten ötürü bu sadece güdülenmenin illiyet kanunu altında toplanması değil, fakat illiyetin güdülenme ile kıyasi bir ilişki içerisinde düşünülmesi demektir. Dolayısıyla bütün tasavvur dünyası muayyen karakterler içerisinde faal

27 G 48: "Denn die Motivation ist bloß die durch das Erkennen hindurchgehende Kausalität." Ayrıca bkz., W I 137 vd.

olan bir iradenin "görünür hale gelmesi"nden ibarettir. Ve 1817'den kalma ünlü notlarından birinde ifade edildiği gibi Schopenhauer felsefesi "tek bir cümleyle: dünya iradenin kendini idrakidir" diye hülasa edilebilir.²⁸

İrade metafiziğine doğru doktorasının son aşamalarında zaten kendini göstermeye başlayan ve ertesi yıl az çok tamamlanmış olan bu gelişme el yazma metinlerine yapılan müracaatla kolayca teyit edilebilir. Bedenin idraki ve bir tabiat felsefesi içerisindeki idealar öğretisiyle ilgili ilk el yazma metinlerinde (1814) "irade" ve "düşünülr karakter" birbirinin yerini alabilir eş anlamlı tabirler olarak kullanılır. Buradan itibaren hayat, ardından beden ve nihayet hayvanlar, bitkiler ve inorganik fenomenler "iradenin kendisinin, düşünülr karakterin" görünürlüğü olarak gösterilir.²⁹

Bununla doğrudan münasebet içerisinde Schopenhauer düşüncesinin ilk merhalesinde irade kavramı "yüksek şuur / üstün idrak" öğretisi anlamında ahlaki bir kavramdır.³⁰ Ancak ben her ne kadar Schopenhauer fel-

28 *Der Handschriftliche Nachlaß* (Arthur Hübscher ed.), 5 cilt. München: dtv 1985 (HN) I 462: "Meine ganze Ph(ilosophie) laßt sich zusammenfassen in dem einen Ausdruck: die Welt ist die Selbsterkenntniß des Willens."

29 HN I 106, 91, 144. HN I 91'de Schopenhauer görünürlüğün şartlarını vuzuha kavuşturmak maksadıyla bir dizi karşılaştırma yapar: "Hayat insan, yani irade için neyse kimyevi miyar yahut tepkiler için de odur. Onun ne olduğu ancak bunlarda açığa çıkar ve o kendisini ancak bu ölçüde açığa vurur. (...) Hayat dizgide yapılan yanlışların bilinir hale geldiği matbaa provasıdır." Schopenhauer 1811/1812 Fichte derslerine haşiyelerde kararı zaten bir irade ameliyesi olarak tartışır ki, irade bir kendinde şey olarak bütün zamanın ötesindedir (HN II 57) ancak *bir* kendinde şey olarak irade umumi manada irade metafiziği yerine düşünülr karakter kavramına eklenmelidir ki, burada kendinde şey olarak irade bütün tezahürlerde mevcuttur.

30 HN I 23, 36.

sefesinin gelişiminde hatırı sayılır derecede müessir ise de, burada bu öğretinin esasına girmek istemiyorum. Bunun yerine iradenin illiyetine dair düşüncelerden uzaklaşarak “üstün idrak”ın ahlaki anlamında bir değişimin ilan edildiğine dikkat çekmek istiyorum.

İrade ile fiil arasında illi bir ilişkiden “görünürlük” ve “aksetme” ile ancak mecazen ifade edilebilecek bir ilişkiye doğru bu değişim ahlak felsefesinde bir “Kopernik devrimi” olarak adlandırılabilir. Kant’ın bilgi nazariyesi için kullanılan “Kopernik devrimi” kavramı bilginin nesnelerle değil fakat nesnelerin bilgiyle belirlendiği fikriyle ilgiliydi. Benzer şekilde Schopenhauer’in iradesi hareketlerin sebebi değildir, esasen iradenin görünürlüğü olarak karakter hareketin bir sonucudur. Hayat bu özün zamanın dışındaki bir aynasından başka bir şey değildir, bu aynanın dışında o ancak bir inkâr yahut nefiy olarak tarif edilebilir. Devrim bilimi esas kabul eden, yeter sebep ilkesi üzerine oturan bir ahlaktan, spekülatif bir ahlaka doğru bir değişimdir. Bu anlamda spekülatif tabiri hem “görme” hem “aksetme” olarak, yani ortaçağda eski dünyanın klasik spekülatif düşünmesinde geliştiğine benzer tarzda anlaşılmalıdır.³¹ Schopenhauer bahis konusu olduğunda ahlak ancak metafizik olabilir, çünkü her türlü tecrübe Yeter Sebep İlkesi’yle kayıtlı ve sınırlıdır. Hayat tecrübesi tecrübeye ait olmayan fakat onun tarafından görünür kılınan bir şeye işaret eder, metafizik alanına bu

31 Bu aynı zamanda Schopenhauer’in ahlakını *sıkı kurallar koyucu* değil fakat *tasvir edici* olarak görmesiyle de irtibatlıdır. Bkz., Malter 1991: 393 vd. Ayrıca “spekülatif”in anlamıyla ilgili olarak bkz., Koşler “Spekulation, Spekulativ”, P. Prechtl & F-P. Burkard (eds), *Metzler Philosophie Lexikon* içinde, Stuttgart: Metzler, 2. Baskı 556 vd. (1999b).

bağ yahut ilişkiyle ahlak, ahlaki hareket ve irade özgürlüğü meseleleri çözüme kavuşturulacaktır.

Hatta Schopenhauer, Kant'ın tecrübi ve düşünülür karakter arasında yaptığı ayrımla tanışmazdan önce bile, sınırsız öz ve sınırlı irade tezahürü arasında birbirini etkileyen bir ilişki olarak hayat yoluyla temel öğrenme fikrini öne sürmüştü. Bunlar daha sonra Kant'ın ayrımla bağı kurulacak olan düşüncelerdir. En eski tarihli el yazma notlarından birinde Schopenhauer şunu söyler: "Hayat bize bir öğretinin verildiği bir dildir. Eğer bu öğretiy bize başka tarzda zerk edilebilseydi yaşamak istemezdik."³² Ve az bir müddet sonra, 1812'de bu ahlaki münasebetler iradenin tezahürü olarak metafizik dünya kavramını çağrıştıracaktır. Schopenhauer burada dünyayı teşkil eden unsurların, yerini tuttukları irade bir tarafa bırakıldığında, kendi başlarına bir gerçeklik ve anlamının olmadığını yazar.³³ Bu fikir daha sonra kısmen üstün idrak öğretisi denilen şeyle münasebet içerisinde duran bazı eski unsurlar devralınarak düşünülür ve tecrübi karakter nazariyesi ile irtibatlandırılır. Bu sonuncusunun da tezde yer verilen illiyet meselesiyle irtibatı tesis edilir. Çözüm 1814 tarihinden kalma bir notta bulunur:

Hayat *düşünülür karakterin* görünür hale gelmesidir; hayatta bu (karakter) değişmez fakat bu (değişim) hayatla verilen insanın kendi hakkındaki bilgisiyle (*Selbsterkenntnis*) hayatın dışında ve zamanın dışında olur. Hayat bir aynadan ibarettir ki, biz ona bir şey yansıttığı için

32 HN I 13: "Das Leben ist eine Sprache, in der uns eine Lehre gegeben wird. Könnte diese Lehre uns auf eine andere Weise beigebracht werden, so lebten wir nicht."

33 HN I 16.

değil fakat yansıttığı şeyi görüp onda kendimizi tanıyabilmek diye bakınız.³⁴

Schopenhauer'ın el yazması notlarının gözden geçirilmesi ve tezinin incelenmesi, irade metafiziği ile onun mukaddemi olarak karakter öğretisinin birbiriyle ve birbirinden tutarlı olarak geliştiğini açığa kavuşturur. Karakter öğretisi tezde ahlakın imkânını ispat etmek amacıyla kullanıldığı için Schopenhauer'ın bu makalenin başına alınmış olan düşüncelerinde metafiziği hakkında söylediklerini teyit etmek mümkündür. Gayet basit tarzda, metafizik temeli itibariyle ahlaki hüviyete sahiptir ve şeylerin maddi düzeninin ahlaki düzenine bağlı olduğu ispat edilir, çünkü ilki ikincisinin aynasından veya görünürlüğünden fazlası değildir.

Bununla beraber yüksek şuur veya üstün idrak kavramının başından itibaren zamana bağlı ve zamansız bilinç arasındaki zıtlık üzerine oturan bir düşünce ile irtibatlı olduğu inkâr edilemez, bu zıtlık iradenin nefyine, dolayısıyla metafizik bakımdan yorumlanan dünyanın nefyini ihtiva eden bir ahlaka götürür. Bu düşünce hattına göre ahlak zaman içerisindeki üstün bir idrakin tasdikiyle ve zamana bağlı veya tecrübi bilincin inkârıyla var olur. Bu temel fikrin göz önünde bulundurulması halinde, Schopenhauer iradenin inkârına dayalı daha sonraki ahlakının temel özelliklerini tezin tamamlanmasından önce bile tespit etmiş olmalıdır.³⁵ Üstün idrak kavramı aracılığıyla bu fikrin de karakter öğretisiyle irtibatı tesis edilir ve bu ahlaki özgürlüğün artık karakter şekillendirici kararda

34 HN I 91: "Das Leben ist das Sichtbarwerden des *intelligiblen* Charakters...
...sondern damit man sich daran erkenne, sehe was er spiegelt"

35 HN I 38 vd.

değil fakat münhasıran karakterin tümüyle geçersiz kılınmasında bulunabileceğine götürür.

Buna rağmen üstün idrakin karakterin hareketinde gerçekleşmesi fikrine aynı zamanda düşünürün baş eserinde: gerek merhamet ahlakında, gerekse züht ve riya-zete dayalı münzeviyane hayatta fiil ve hareket tarzında da müracaat edilir.³⁶ Schopenhauer tezin tamamlanmasından kısa bir süre önce veya belki tam o sıralarda şunları kaydeder: “elimde ve daha da fazla kafamda ahlak ve metafiziğin *bir* olacağı bir eserin taslağı, bir felsefe geliyor...”³⁷ Bu satırlar iki farklı yoruma yol açar: bir yandan bunun kefareet, yani iradenin kökten inkârı öğretisine dayalı bir oyun olabileceği düşünülür. Ne var ki bu durumda, daha önce ifade edildiği üzere, ahlak metafizik ile tezat içerisinde olacaktır, çünkü o ancak öz olarak tanınan irade var olmadığı takdirde gerçekleşir. O sebeple aşağıda ahlak ve metafiziğin bir olduğu daha makul ve ikna edici görünen diğer yorum kısaca izah edilecektir.³⁸ Nitekim yukarıda tabiatıta irade üzerine denemeden aktarılmış olan, şeylerin maddi düzeninin manevi veya ahlaki olanına geri götürülebileceğinin ifade edildiği satırlarda da bu böyledir. Bu yorum irade metafiziğinin karakter öğretilerinden çıkarılabileceği fikrinden, bir başka ifadeyle insan hayatının özünün, yani onun düşünülür karakterinin bir aynası olduğu cümlesinden geliştirilebilir. Bu

36 W I 456, 477 vd., 487.

37 HN I 55: “Unter meinen Händen und vielmehr in meinem Geiste erwächst ein Werk, eine Philosophie, die Ethik und Metaphysik in *Einem* seyn soll...”

38 Bu çerçeve içerisinde bkz., Kossler, “Schopenhauers Philosophie als Erfahrung des Charakters”, D. Birnbacher ve diğ., (ed), *Schopenhauer im Kontext. Deutsch-polnisches Schopenhauer-Symposium 2000* içinde, Würzburg: Königshausen & Neumann, 91-110. (2002a): 91-110.

bakımdan karakter tecrübesini ve ondan kaynaklanan öğretiyi tayin eden düşünülür ve tecrübi karakter arasındaki ilişkinin aynı zamanda irade ve tasavvur olarak dünya ile ilişkisi de ihtiva ettiği gösterilecektir.

2. Schopenhauer'in Karakter Tecrübesi Olarak Felsefesi

İradenin ortaya çıkışta illiyet içerisinde oluşu fikrinin, kendinde şey olarak irade öğretisinin inkişafı göz önünde bulundurularak terk edilmek zorunda kalınmasının başka sonuçları da oldu. Bedenin bir hareketi olarak fiil artık bir irade ameliyesinin neticesi değildir, fakat hareket içeride bir irade ameliyesi olarak tecrübe edilenin dış görünüşü olduğu kadıyla onunla birleşir. Tezde iradenin tezahür bakımından illiyet içerisinde oluşu zaten gayet muayyen bir şeydi, çünkü iradenin öznesi bir neticenin sebebiydi fakat kendisi bir başka sebebin neticesi değildi. Bu suretle ortaya ciddi bir çelişki çıkar: bir taraftan irade ferden belirlenmiş fakat diğer taraftan mekân ve zaman içerisinde bulunmayan ve hiçbir surette yeter sebep ilkesiyle anlaşılmayan, bu yüzden belirlenemeyen bir şey olarak görülebilir. Bu anlamda irade metafiziği tatmin edicilikten uzak ilk illi modelin zorunlu bir tashihi olarak görülebilir. Ne var ki, bu tashihin neticesi iradenin artık basitçe neticelerden sebebe gidilerek ferden belirlenmiş düşünülür karakter olarak anlaşılamamasıdır. Bu yüzden düşünürün baş eserindeki öğretilerde düşünülür karakterin gerçekleşmesi irade ve tasavvur olarak dünya hakkında fikirlerin birbirini takip edişinin bilgisini şart koşar. "Has anlamıyla ortaya çıkması için insan ideası kendi başına teşhir olunup muhtevassından koparılamaz, fakat ona aşağıya bütün hayvan nevilerine, bitkiler âle-

mine, gayrı uzvi dünyaya doğru birbirini takip eden seviyeler silsilesi eşlik etmelidir: iradenin tam nesnelleşmesi ancak onların birbirini tamamlayıcılıklarında ortaya çıkar” ki o zaman “bir (Platonik) idea olarak insan”da ferdî olarak ve “en müstakil ve en kâmil mana”da kendisini bulur.³⁹

İrade ameliyesinin zaman içerisinde deruni tecrübesi böylece sadece kendisini irade ameliyesi vasıtasıyla dışa vuran olarak yorumlanan bir şeye işaret eder. Bu şekilde işaret edilen kendinde varlık, tasavvura dayalı düşünme sebebiyle doğrudan anlayışın her türü için ulaşılmaz kalır. Bu sebepten ötürü Schopenhauer katıyet ve sarahtle ifade ettiğinde kendinde şeyi irade ile değil fakat “gerçekte kendimizde irade dediğimiz şey”⁴⁰ ile özdeşleştirir. O da *principium individuationis*in, yani zaman ve mekânın şümulü içerisinde olmadığı gibi çoğulluk imkânına da kapalıdır. Dolayısıyla o benim bedenimin zuhurat dünyasında özel tezahürüyle ve onun hareketleriyle sınırlanamaz; o bütün tezahürler içerisindeki kendinde şey olmalıdır ve tasavvur olarak dünyada birleşip bütünlenir.⁴¹ İstemenin öznesi ile hareket arasındaki illi ilişkiler kendinde şey ve tezahür ile değiştirilirken, kendisini irade ameliyesinde gösteren şey ferdiyetin sınırlarını aşar. Diğer bir deyişle, bu yeni anlayışa göre karakterin tecrübesi dünya tecrübesini gerekli kılar.

39 W I 182: “Obgleich im Menschen als (Platonischer) Idee der Wille seine deutlichste und vollkommenste Objektivation findet; sie alle erst ergänzen sich zur vollständigen Objektivation des Willens...”

40 Mesela W I 125, “kıyasî ifade” denilen şey ile münasebet içerisinde. İrade ameliyesi ile dolaylı olarak kavranan şey olarak “irade” tabiri “ancak bir *denominatio a potiori*”dir (bir üst/ün tabirden adlandırma).

41 Malter 1991: 220 vd.

Dünya idraki nasıl gerçekleşir? Onun ön şartı Schopenhauer'in fikrine göre "hayatın bütününü... gözden geçirmemizi mümkün kılan" düşünceli farkındalıktır (*Besonnenheit*).⁴² Düşünceli farkındalık olmaksızın zihin ancak münferit tasavvurları dolaysız kavrayabilir ki, zihin bunları doğrudan iradeye ait kabul eder, halbuki iradenin kendisi gün yüzüne çıkmaz.⁴³ Hayvanın ne bir dünyası vardır ne de iradesi üzerine düşünmesi.⁴⁴ Tasavvur olarak dünyanın tamamı ideanın estetik temasında insanların idrakine verilir.⁴⁵

Ancak düşünen özne münferit şeydeki çıkarını "unutup" "nesnenin berrak aynası" haline geldiğinde dünya mekân ve zamanda bir sonsuz büyüklük olarak değil, fakat özün ya da nesnenin ideasının dolaysız kavranışıyla bir bütün olarak kavranır hale gelir.⁴⁶ Zaman mekân içerisindeki sınırsız genişleme olarak dünya bizim için özün dolaysız kavranışından çıkarılmış bir tasavvurdur,

42 W I 478: "... das Ganze des Lebens übersehn lasst." Krş. W I 229 vd.; W II 436 vd.

43 Krş. W I 196.

44 O sebeple G 29 ve devamında yaptığı gibi külli bir tasavvur olarak dünyayı münhasıran anlayış üzerine oturtması ve "nothwendig (ist) das Daseyn der ganzen Welt abhangig vom ersten erkennenden Wesen, ein so unvollkommenes dieses immer auch seyn mag" (W I 36: "[bütün dünyanın mevcudiyeti ne kadar kusurlu olursa olsun ilk bilen varlığa bağlı olarak zorunlu(dur)]") demesi Schopenhauer için yeterli değildir.

45 W I 211; "Allererst indem auf die beschriebene Weise ein erkennendes Individuum sich zum reinen Subjekt des Erkennens und eben damit das betrachtete Objekt zur Idee erhebt, tritt die Welt als Vorstellung ganzlich und rein hervor... (ifade edildiği şekliyle bilen bir (kişi) saf bilgi / idrak öznesine ve bilhassa bu suretle dikkat -nazar nesnesi de bir ideaya yükseldiği kadarıyla tasavvur olarak dünya bütünüyle ve saf olarak öne çıkar...)"

46 W I 210 vd.

çünkü dünya külli bir bütün kavramını şart koşar: ve külli bir bütün ideadır. İrade ameliyesi ile ışığa kavuşan şeyin uygun felsefi yorumu kendinde varlık olarak irade ise, ki bu hüviyetiyle dünya ile zorunlu olarak irtibatlıdır, o zaman bu kendinde varlığın uygun idraki ancak estetik bakışta bulunacaktır. Bu sebeptendir ki, Schopenhauer bu noktaya kadar "iradenin kendini idraki"nden söz etmez.⁴⁷

Estetik temaşa yüksek bir farkındalık derecesiyle elde edilir, orada münferit, bedenle irtibatlı istemeden mesafe nesnenin kendisini nesnel tarzda gösterebilecek kadar genişler. Eğer bu düşünceli farkındalık sayesinde zihinde muhtelif mümkün saiklar tartılıp değerlendirilirse o zaman şu ortaya çıkabilir: sadece irade üzerinde hâkim saikin değil fakat aynı zamanda düşünce ve tasavvurların birbirleriyle ilişkileri de zihnin nesneleri hali gelir. Giderek artan farkındalıkla kişinin kendi iradesi ile bağlılığı azalır. Estetik temaşanın istisnai hali içerisinde tasavvurlar arasındaki ilişkiler artık kişinin kendi çıkarına mahsus veya müteallik olmaktan çıkar. Bu durumda ilişkilerin şeylerin kendilerinin özünden çıktığı düşünülmeli ve öyle anlaşılmalıdır. Eğer bir şeyin başkalarıyla nesnel şekilde belirlenmiş bu nevi ilişkilerinin tamamı hülasa

47 W I 196: "Die einzige Selbsterkenntnides Willens im Ganzen aber ist die Vorstellung im Ganzen, die gesammte anschauliche Welt. Sie ist seine Objektität, seine Offenbarung, sein Spiegel. Was sie in dieser Eigenschaft aussagt, wird der Gegenstand unserer fernern Untersuchung seyn (Ne var ki bir bütün olarak irade bakımından yegâne ben idraki bütünlüğü içerisinde tasavvur, bütün doğrudan kavrayış dünyasıdır. Bu onun nesneleşmesi, onun ifşası, onun aynasıdır. Onun bu kabiliyet içeresinde söyleyecekleri bundan sonraki mülâhazalarımızın konusu olacaktır)"; bu İrade ve Tasavvur Olarak Dünya'nın üçüncü kitabından, yani estetik üzerine olan kısımdan alındı.

edilirse, o zaman bunlar o şeyin özünü veya karakterini dışa vurur. Burada farkındalık tarzıyla ifade edilmekte olan şey, denilebilir ki, farkındalığın kendisinin düşünülen ve anlatılan nesnesinin karakteridir. Bu karakter ideadır.

Bu şekilde kavranmış olan bir *idea* tam da safi ilişkilerin idrakinden çıkmış olması sebebiyle elbette henüz kendinde şeyin özü değildir. Ne var ki bütün ilişkilerin toplamının neticesi olarak o şeyin gerçek karakteridir ve bu yüzden kendisini doğrudan kavrayışa nesne olarak gösteren özün tam dışavurumudur. O bir ferdî irade ile irtibat içerisinde değil fakat onu kendiliğinden dışa vurduğu şekliyle kavranır ki o haddizatında ancak o zaman idrak edilmiş olan onun bütün ilişkilerini bu suretle belirler.⁴⁸

İdeanın doğrudan kavranışında bir şeyin kendinde varlığının tasavvur olarak dünya ile kendisi itibariyle *nasıl* bir ilişki içerisinde bulunduğunun bilgisi ihtiva edilir. Bütün ilişkilerin toplamı zaman ve mekân içerisinde kuruluşu bakımından "bütünüyle izafi" olarak dünyadır,⁴⁹

48 W II 416 : "Eine so aufgefaßte *Idee* ist nun zwar noch nicht das Wesen des Dinges an sich selbst, eben weil sie aus der Erkenntniß bloßer Relationen hervorgegangen ist; jedoch ist sie, als das Resultat der Summe aller Relationen, der eigentliche Charakter des Dinges, und dadurch der vollständige Ausdruck des sich in der Anschauung als Objekt darstellenden Wesens, aufgefaßt nicht in Beziehung auf einen individuellen Willen, sondern wie es aus sich selbst sich ausspricht, wodurch es eben seine sämtlichen Relationen bestimmt, welche allein bis dahin erkannt wurden." Bkz., Koßler, 2002b: 119-33.

49 W I 10; 41: Bu sebeptendir ki Schopenhauer W I 222'de çelişki korkusuna kapılmaksızın estetik bakışla alınan görüşün "gerade nur den Inhalt der Erscheinung, die sich darin aussprechende Idee, aufsucht, von allen Relationen absehend (sadece tezahürün muhtevasını, yani bütün ilişkilerinden bağımsız olarak tezahürde kendisini dışa vuran

ancak doğrudan kavranan nesnenin özünün bir açılması olarak kavrandığı için gerçek bir muhtevaya sahiptir. İdeanın tefekkür, temasında nesne mücessem iradenin önünde ve ardından onunla ilişkili dünyanın bir parçası olarak verilmez. Bilakis bir nesnede dolaysız olarak kavranan kendinde varlık olarak irade, dünyanın zaman veya illiyet açısından değil fakat tasavvura aksedişi ile ilişkilerini ve belirlenimlerini teşkil eder.⁵⁰

Ne var ki, bu biliş yahut idrakin de öz bilinç tecrübe- siyle irtibatının kurulması gerekir, çünkü özne ideayı görürken kendisini nesnede "kaybetmiş" veya bedeni mevcudiyeti itibariyle kendisinin doğrudan kavradığı irade olduğunu "unutmuş"tur.⁵¹ Bunu bu denemenin temelini teşkil eden tez açısından ifade etmek gerekirse, henüz kendisinden farklı olan bir şeyin karakteri kavranmıştır. Bu yüzden irade ameliyesinde ortaya çıkan şeyin kendisini kendinde varlık olarak gösterebildiği mesafenin

İdeayı aradığını)" söyleyebilmektedir. İlişkilerin açığa serilmesi basitçe ideanın düşünülmesiyle gerçekleşecektir ve idea peşinen varsayılan izafiliklerin ilişkilerinin toplamıyla belirlenemez. Yukarıdaki iktibasta bahsi geçen "toplam" ifadesi yanıltıcıdır; bu farkındalığın genişlemesi yoluyla idealar görüşüne dair sistematik fakat hiçbir surette asla ait olmayan bir anlayışla neticelenir. Yukarıdaki iktibasta geçen karakter olarak idea tanımı aslı aranacak olursa Schopenhauer'i sürekli çektiği rakibi Leibniz'e oldukça yaklaştırır.

50 W I 277: "... die *Idee* hingegen entwickelt in Dem, welcher sie gefasst hat, Vorstellungen, die in Hinsicht auf den ihr gleichnamigen Begriff neu sind: sie gleicht einem lebendigen, sich entwickelnden, mit Zeugungskraft begabten Organismus, welcher hervorbringt, was nicht in ihm eingeschachtelt lag (buna mukabil bir *idea* her nede kavranmış olursa olsun eş sesli kavram bakımından yeni olan tasavvurlar geliştirir. O canlı, kendi kendine gelişen, doğurgan güçlerle donanmış bir organizmaya benzer ki içinde katlı, dürülü halde mevcut olmayan bir şeyi vücuda getirir.)"

51 W I 210.

üstesinden gelinmiş, ancak irade ameliyesinin “kendisi” olan akis henüz tam olarak kavranmamıştır. O itibarla estetik bakış iradenin tam kendi kendini idraki değildir. Dolayısıyla bu bakış ancak kısa anlar için mümkün olabilir, ardından özne en kısa süre içerisinde yeniden ferdi istemesinin ağına düşer.

Geriye kalan bir bütün olarak dünya tecrübesinin hatırasıdır ve o gelip geçici münferit tasavvurun ortadan kaybolmasının ardından zaman ve mekânda sınırsız genişlemeye yol açar.⁵² Burada “irade” denilen şeyin (dünya olarak) külli ve ferdi anlamı öyle bir tarzda bir araya gelir ki her ikisinin birliği anlaşılmaz. Ne var ki, bu birleşme tarzıyla sadece mekân ve zaman ile bunlarla irtibatlı Yeter Sebep İlkesi’nin diğer biçimleri değil fakat insani güdülenmenin özel bir türü ve onun neticeleri de ortaya çıkar. Bu birleşmenin iradeye bağlı bir idrak şartı

52 W I 328 vd.: “In Wahrheit aber macht... nur der Berührungspunkt des Objekts, dessen Form die Zeit ist, mit dem Subjekt, welches keine Gestaltung des Satzes vom Grunde zur Form hat, die Gegenwart aus (hal böyle olmakla beraber aslında... formu zaman olan nesnenin formu bakımından yeter sebep ilkesinin tarzlarından hiçbirini ihtiva etmeyen özneyle temas noktası şimdiyi teşkil eder)”i W I 330 ile karşılaştırınız, ki burada: şimdiniz zaman olabileceği fikri bir “aldanış” olarak adlandırılır. Bu yüzden nesnenin bir formu olarak zaman ancak öznel ile nesnel olanın buluşmasıyla vücuda gelir. Schopenhauer dünya bilinci ile şimdinin (ki burada “yayılmamış bir nokta... olarak şimdi her iki tarafta da... sonsuz olan zamanla kesişir” (a.g.e..)) harici bağıntısı olarak zamanın, öznel ve nesnel tecrübenin kendinde varlığı olarak iradenin hüviyeti hakkında yetersiz bilgiye dayandığı izahında bulunur. Beri yanda zamanı “zihnimizin sınırı” olarak adlandırır ki, o “dass die Vergangenheit nicht an sich von der Gegenwart verschieden ist, sondern nur in unserer Apprehension, als welche die Zeit zur Form hat... (geçmişin bizatihi şimdiden farklı değil fakat ancak kavrayışımızda böyle olduğu ki onda formu olarak zamana sahip olduğu...) kavrayışına mani teşkil eder. (W II 549). Krş. W II 560.

içerisinde gerçekleşmesi dolayısıyla o ferdî iradeyle irtibatlıdır: dünyanın tamamı ferdî iradeye arzu olarak sunulur, ne var ki münferit irade ameliyesi bundan kendisini ayırır. Bu tezin insanların tatmin olunmaz ihtiyaçları ve bencillik bakımından neticeleri vardır. Ki bunların ilki sınırsız ıstırapın sebebidir, diğeri ise tecrübi gerçeklik olarak dünyanın zorunlu şekilde irtibatlı olduğu karakterin ferdiyetine demirlenmiştir.⁵³ Bu durumda dönüp özgün karakter öğretisine bir kez daha bakmak gerekir, çünkü karakter arzu geri planına karşı yerleştirilmiş tamamlanmış irade ameliyesi ile tanımlanır.

Bu sebeple arzu karakter tecrübesi için dünyanın zorunlu bir irtibat noktası olarak görüldüğü alandır. Arzu "arzuyu hisseden *ferdin* değil *genel olarak insanın* yapmaya kabil olduğu şeye işaret eder".⁵⁴ İnsanın yapma kabiliyetinde olduğu şey onu harekete sevk edebilecek şeye bağlıdır ve bu evleviyetle onun doğrudan kavrayıp düşünebileceği, geçmiş tecrübeleriyle zihninde canlan-

53 W II 573: "Aus der Nacht der Bewusstlosigkeit zum Leben erwacht findet der Wille sich als Individuum, in einer end-und granzenlosen Welt, unter zahllosen Individuen, alle strebend, leidend, irrend; und wie durch einen bangen Traum eilt er zurück zur alten Bewusstlosigkeit. –Bis dahin jedoch sind seine Wünsche granzenlos, seine Ansprüche unerschöpflich, und jeder befriedigte Wunsch gebiert einen neuen. (İrade bilinçsizliğin gecesinden hayata uyanmış olarak kendisini sonsuz ve sınırsız bir dünyanın içinde, hepsi mücadele eden, ıstırap çeken ve hata yapan sayısız fert arasında bulur ve deyiş yerinde ise huzursuz edici bir rüya ile yeniden alalacele eski bilinçsizliğe geri döner. –Ancak o zamana kadar arzulanan sınırsız, talepleri tüketilmezdir ve her tatmin edilmiş arzu bir yenisine gebedir. Dünyada mümkün hiçbir tatmin onun bu şiddetli arzulamasını dindirmeye, taleplerine nihai bir gaye koymaya ve kalbinin dipsiz çukurunu doldurmaya kâfi gelmez.)"

54 W I 354: "... deutet bloss an, was der Mensch überhaupt, nicht was das den Wunsch fühlende Individuum zu thun fähig ware."

dirabileceği, başkalarının hikâyeleriyle tecrübe ettiği, gelecek olarak öngörebileceği her şeydir. Bunun ucu tasavvur olarak dünyada mümkün olan her şeye dokunur. Bu yüzden arzu esas itibarıyla evrenseldir ve iradenin dünya ile ilişkisini sunar. Esasen arzu sadece bu evrenselliğe işaret eder, çünkü arzu ederken zihnin kabiliyetine ve düşünceli farkındalığın gerçekleşmesine bağlı olarak mümkün saikların ancak küçük veya daha büyük parçaları özneye sunulur. Fakat insanı hayvandan ayıran ve estetik temaşa bakımından kendisini dünya idrakinin ön şartı olarak gösteren düşünceli farkındalık kabiliyeti bütün bir imkân alanıyla irtibatı bilkuvve ihtiva eder. Arzu bizatihi özün ideada nesnel idraki ile dolaysız öz bilinçte öznel bilgi arasındaki orta noktayı işaret eder. Bu anlamda farkındalık bir irade ameliyesine dönüşmeyen "küçük arzu" için büyük ölçüde sebeptir,⁵⁵ diğer bir deyişle irade baskılanır ve bu yüzden nesnel ilişkilerin idraki mümkün hale gelir. Fakat tasavvurlar, arzular olarak öznel irade de sabit kalır, mümkün iradi ameliyeler olarak iradenin ferdileşmesinin, karakterin teşekkülünün gerçekleştiği temeli teşkil ve tayin eder eder.

Schopenhauer arzunun bu işlevini, insan "türünün karakteri"nin bir dışavurumu olarak umumi manada insanın isteyebileceği şeye işaret etmek için anlatır.⁵⁶ Hayvan türünün karakteri ve ortalama insanın onlarla aynı sıraya yerleştirilme imkânıyla ilgili ifadelerine tezat teşkil edecek şekilde,⁵⁷ insan türünün karakteri bu fikre göre tecrit neticesinde elde edilen insanların "temel nitelikleri"⁵⁸ ile

55 E 42.

56 W I 354.

57 Mesela *Parerga und Paralipomena* (P), II, 650.

58 E 48.

değil, insan olmanın imkânlarının bütünüyle anlaşılmasıdır.⁵⁹ Dolayısıyla türün karakteri sırf bütün insanlar az çok benzer tarzda hareket ettiğinden değil fakat ferdi karakter ancak türün karakterini teşkil eden mümkün saikların sınırsız sayısı arasında bir tercihle şekillendiğinden insanların tamamı için ortaktır. Ferdî karakter kendine mahsus muayyen münferit bir karaktere sahip olduğu kadarıyla türün karakterinin veya bu hüviyetiyle insan olmanın belli bir gerçekleşmesidir.

Türün karakterinin fert aracılığıyla gerçekleşmesinde düşünülür karakter dünya ile ilişkisi içerisinde tanınır. Ferdî veçhe iradenin işlerine işaret eder ve onda kendinde varlık dolaysız olarak tecrübe edilir. Genel olarak insan olma veçhesi ise zuhura gelen şeyler içerisindeki tezahüre keskin bir tezat içerisinde kendinde varlığın maddi birliğine işaret eder. Türün karakteriyle insanın özünün birliği incelemeye dahil edilir ve merhamet yahut acıma kabiliyeti olarak tanınır. Bu *principium individuationis*in görüldüğü, yani ferdi karakterler arasından ortak özlerinin görüldüğü yerde gerçekleşir. Ayrıca arzuyu mümkün kılan düşünceli farkındalık ile iradenin engelinin fiilen iradenin bir inkârı anlamına geldiği göz önünde bulundurulacak olursa –Schopenhauer’de irade tezahür mahiyetindeki harekete bağlandığı için– o zaman Schopenhauer ahlakının maddi unsurları karakter tecrübesine dayalı olarak yorumlanabilir.

İnsanı güdülenme bakımından hayvanlardan ayıran ve onun düşünülür karakterini teşkil eden şey “insanların

59 Saiklara müşterek tepkilerin insani veçhesi, üreme alanlarında görülebileceği gibi ve hayatta kalma anlamında hem insanlar hem hayvanlar için ortaktır. İnsanı bir cins olarak farklı kılan şey akıl ve düşünceli farkındalıktır, dolayısıyla bu farklı bir cinsi gerekli kılar.

kural olarak akıllarının murakabesi altında bulunmaları, dolayısıyla düşünceli ve dikkatli oluşları, yani düşünülmüş, mücerret saiklarla uyum içerisinde karar vermele-ri”⁶⁰ kısaca: düşünceli farkındalıkla hareket etmeleridir. Schopenhauer’e göre en güçlü saik harekete yol açar ve karakter ondan hareketle belirlenebilir. Ne var ki düşünceli farkındalıkla, insanın ne kadar düşündüğüne bağlı olarak, mümkün saikların sınırsız sayısı içerisinde ancak az veya çok kati şekilde sınırlanmış bir miktar kavranabilir. O sebeple en güçlü ve etkili saikin karakterin teşekkülünün açık bir göstergesi olduğu kesinlikle söylenemez: öznenin kavrayışından kaçan (düşünerek farkına varmadığı) bir saikin irade üzerinde daha güçlü bir tesiri haiz olması pekâlâ mümkündür. Bu yüzden en güçlü saik asla mutlak olarak en güçlü olanı değildir, haddizatında o kavranıp düşünülmüş olanlar içerisinde nispeten en güçlü saiktir ancak.

Dolayısıyla *insan akıl melekesine sahip olduğu için tecrübi hareketler karakterin ferdi tarifini ancak eksik olarak ifade edebilir. “Bu” insan, tecrübi karakter olarak kendisini bariz hale getirirken, daima ancak eksik şartlar içerisinde kendisi, yani kendi ferdiyeti içerisinde olabileceği şeydir. Düşünceli farkındalığın sınırları ne kadar genişse hareketler ferdi karakteri o kadar açık ve eksiksiz şekilde dışa vurur.*⁶¹ Bu anlamda düşünceli farkındalığın iki işlevi vardır: o bir taraftan saikin dolaysız tesirinin baskılanmasına yol açar, bunu mümkün kılar, düşünüp tartarak bir

60 W I 354: “... weil der Mensch in der Regel seiner Vernunft mächtig, also besonnen ist, d.h. sich nach gedachten, abstrakten Motiven entscheidet...”

61 Bu sebeptendir ki, Schopenhauer’e göre sanatçı dehada düşünceli farkındalığın yüksek derecesi ile istisnai bir ferdiyet bir arada ortaya çıkar, bkz., W II 436.

karara varıncaya kadar tesir deyiş yerinde ise bir kenara bırakılır. Diğer yandan o türün karakteri olarak “*umumi manada insana mahsus olan şeyin*” öznenin önüne getirilmesini mümkün kılar.⁶² Ferdîyet ancak bu bakımdan gelişip serpilebilir. Yukarıdaki iktibasta ifade edildiği üzere fert mümkün saikların yoğunluk derecesi ile uyumlu olarak hareket eder. Ferdî karakterin tanımı türün karakteriyle, bu hüviyetiyle insanın imkânıyla zorunlu olarak irtibatlı kalır. Ancak “bütünüyle insan olan” gerçek bir karaktere sahip olabilir. Karakter tecrübesi aynı zamanda dünyanın tecrübesidir ki, o arzu ile gün yüzüne çıkar.

Bu anlamda türün karakteri hatta yüksek bir farkındalık derecesiyle bile bütünüyle anlaşılamaz. Nihayetinde arzuda bütün mümkün saiklar bilfiil değil ama bilkuvve mevcuttur. Dolayısıyla insan aklının sınırlılığı hem türün karakterinin hem de insanın ferdî karakterinin güvenilir şekilde belirlenmesini değil ama ana hatlarıyla teşhis edilebilmesini zorunlu kılar. Karakterin bu iki veçhesi, insan kararlı şekilde hareket ederek kendisini bir fert olarak belirlediğinde ancak birbiriyle ilişkileri içerisinde var olur. Dolayısıyla karakter tecrübesi Schopenhauer’in kendisinin öne sürer görüldüğü gibi⁶³ türün karakterin-

62 W I 357 vd: “Denn diese (*Besonnenheit und Denkkraft*) halten ihm immer vor, was *dem Menschen überhaupt*, als Gattungscharakter, zukommt...”

63 W I 358: “Er findet in sich zu allen, noch so verschiedenen menschlichen Anstrengungen und Kräften die Anlagen; aber der verschiedene Grad derselben in seiner Individualität wird ihm nicht ohne Erfahrung klar...((İnsan) kendisinde bütün bu insani çabalar ve güçlere dönük temayüller bulur, fakat tecrübe etmeden onların ferdîyetindeki muhtelif dereceleri ile ilgili olarak açık olmayacaktır.)” Bu durumda karakter tecrübesi türün belirlenmemiş karakterinden ferdî belirlenmiş karaktere götürür görünür ki, bunda ilki harici tecrübelerden alınan mümkün saikların yoğunluğuyla sınırlanır ve belirlenir.

den ferdî karaktere giden bir yol değildir. Aslına bakılırsa münferit hareketlerle insan kendisini bir fert ve bir tür olma arasındaki bir gerilimin içerisinde olan varlık olarak tanımlar ve tanır. Karakter kendisini gerçekleştirmeden, diğer bir deyişle sözde tanınmamış bir öz olarak mevcut olan şey değildir, tersine karakter tanındığı tecrübe içerisinde ve tecrübeyle olan şeydir. Bu aynı zamanda bizzat oluş sürecinde olan karakterin değişemeyeceğini de ima eder. Münferit fiil ve hareketleriyle insan bir bütün olarak olduğu şeydir, ne var ki bütün hareketlerinin toplamı olarak değil fakat bir karakter olarak bir bütündür ve bu onun hareketlerini ona özgü hareketler kılar.

3. Sonuç

İlk bölümde illiyet ilkesine dayalı bir ahlaktan “spekülatif” bir ahlaka geçiş irade metafiziğinin gelişiminde belirleyici bir adım olarak tespit edildi. Hal böyle olmakla beraber Schopenhauer baş eserinde karakteri dışavurumu açısından değil, daha çok karakterin doğa biliminin tabirleriyle ne ölçüde tanımlanabileceği sorusunu göz önünde bulundurarak çözümlledi.⁶⁴ Böyle yaparak onun irade metafiziğinin gelişimiyle ilişkisinin güdülenmenin oluşun yeter sebep ilkesi içerisine sokulması demek olan bir veçhesini diğeri, bütün illiyet formlarının aslında güdülenmeyle kıyası bir ilişki içerisinde görülmesine zıt olarak anlaşılabilecek daha mühim veçhesi üzerine yoğunlaşmak yerine daha fazla öne çıkarmış oldu.

64 Mesela, *W I* 165: “Die Art und Weise, wie der Charakter (des Menschen) seine Eigenschaften entwickelt, ist ganz der zu vergleichen, wie jeder Körper der erkenntnisslosen Natur die seinigen zeigt (Bir karakterin özelliklerini açma tarzı ve keyfiyeti idrakten mahrum tabiattaki bütün cisimlerin kendilerini gösterme tarzıyla tamamen mukayese edilebilir.)

İkinci kısımda öne sürülen iddianın göstermeye çalıştığı şeydu: kararın özün ortaya çıktığı alan olarak gösterildiği bu ikinci veçhenin önemi, aynı zamanda dünyanın görülmesinde de tayin edici olarak kalır.

Güdülenmenin illiyet kanununun şümülû içerisinde dâhil edilmesi ahlakta bir meseleyi ortaya çıkarır: eğer insanın hareketi tabii süreçlerin kanunlarından hiçbir bakımdan farklılık göstermiyorsa o zaman ahlaken nasıl değerlendirme konusu yapılabilir? Bu soru özgürlük meselesiyle yakından irtibatlıdır, ki ilk kavranışında kararda yer alır,⁶⁵ daha sonra Schopenhauer bunu ahlakının mutlak olarak gerekli ön şartı olarak görür.⁶⁶ İlk bölümün sonunda gösterildiği üzere sonsuz ve zamana bağlı bilinç arasındaki zıtlığın tesiri altında Schopenhauer özgürlük meselesinin cevabını esas itibariyle yaşama iradesinin inkârında görür ki, bu karakterin tamamen nefyi ile zorunlu olarak bağdaşır. Burada ortaya serilen iddia farklı bir çözüm sunar ve bu aynı zamanda Schopenhauer'in başka türlü karanlık kalacak çeşitli yerlerdeki beyanlarına daha sarıh ve muayyen bir mana kazandırır. Ezcümle özgürlük "insanın karakteri"nde bulunmalıdır ve insanın özü olan karakter onun "özgür fiili olarak" düşünülmelidir.⁶⁷

Özgürlük ve onunla birlikte ahlaki mesuliyet bu yüzden fiilde insan tekinin *sahip olduğu* özgürlük olarak değil, fakat daha ziyade sayesinde *kendisi olduğu* özgürlük olarak mevcuttur. İnsan ancak karakteriyle uyumlu olarak hareket edebilir, buna rağmen her fiil bu şekilde insan olmanın sayısız imkânları içerisinde ferdî karakterin yeni bir tanımını verir. Ve bu anlamda fiil özgürdür.

65 Diss. 74.

66 E 93 vd.

67 E 94 vd.; 97.

Karakter belki bir yandan fiilde, yine de önceden belirlenmiş değil fakat daha çok her fiilde yeniden gerçekleşmiş bir karakter olarak tecrübe edilen şeydir, dolayısıyla "karakter tecrübesi" ifadesi bu iki veçheyi birbirine bağlayıcı olarak görülebilir.

Schopenhauer felsefesinin ve ahlakının bu yorumu bir bakıma Schopenhauer'in niyetlerinden, bilhassa kefaret öğretisi ile ilgili bakımlardan uzaklaşır gibi görünür. Bir müellifin gerçek niyetlerinin tayininin mümkün olup olmadığı ile ilgili hermeneutik mesele bir tarafa mevcut çalışmanın asıl maksadı Schopenhauer'in felsefe yapma tarzının türlü doğrultular gösterebilecek sâiklerini keşfetmek değildir. Çalışmanın hedefi Schopenhauer felsefesine sistematik bir yaklaşımdır ve onun burada nazarı dikkate getirilen farklı temel veçhelerine dair tutarlı bir yorum sunmaya çalışmaktır. Dolayısıyla onun gayesi hiç kuşkusuz mühim karakter nazariyesinden sonuçlar çıkarmaktır ve bunu yaparken Schopenhauer'in yazılarında yer alandan başka mukaddeme ihtiyaç yoktur. İrade metafiziğini köklerine doğru takip ederken hareket noktasının metafizik bir sistemin nasıl kurulacağı veya kendinde şeyin nasıl açığa çıkarılacağı ile ilgili soru olmadığı aşikâr hale gelir. Hareket noktası mesuliyet meselesidir. Bu Schopenhauer'i düşünülür bir karakteri bir insan fiilinin neden gerçekleştiği sorusunu sormanın zorunlu şartı olarak farz etmeye götürür. Bu hiç kuşkusuz ağır bir metafizik faraziye değildir; çünkü bu benim ihtiyari fiillerimin öznesinin bir ve aynı olduğu iddiasından fazlasını ihtiva etmez. Hal böyle olmakla beraber bunun zamanın dışındaki metafizik bir durum olduğunun farkına varılması Schopenhauer'i irade metafiziğini daha da geliştirmeye götüren sonuçlar

doğurur.⁶⁸ Yukarıda işaret edildiği üzere teklif ettiğimiz yorum aynı zamanda merhamet ve iradenin nefyi nazarıyesine dair bir açıklama da sunar. Bu sonuncusu kuşkusuz züht ve riyazet ile "açlık yoluyla ihtiyaren seçilen ölüm"⁶⁹ öğretisinden farklıdır ancak yine de onun ahlaki anlamını savunur. Bu sebepten ötürü karakter, ahlak ve metafizik öğretisi "tek bir düşünce"⁷⁰ teşkil eder.

68 Öyle zannediyorum bu aynı zamanda Janaway'ın *Self and World in Schopenhauer's Philosophy*, Oxford: Clarendon Press (1989): 295'te "çağdaş felsefi endişeler ile Schopenhauer felsefesi arasındaki derin ve hakiki temas noktası" dediği konuya dair iki yaklaşım arasındaki ilişkinin ortaya çıkardığı meselenin başlangıç noktasıdır.

69 W I 474: "der freiwillig gewahlte Hungertod."

70 W I VII vd.

AHLAK: BİR AKILLI YAŞAMA KILAVUZU

Bir Meleke Olarak Aklın Ahlaki Kıymeti⁷¹

Münhasıran insanlara mahsus özel bir bilme melekesi olarak akla ve onun sayesinde ortaya çıkan insan tabiatına has kemal ve harikalara dair bütün bu mülahazalardan sonra, şimdi bana insanın hal ve hareketlerinin yönlendiricisi olduğu kadarıyla akıl hakkında birkaç şey söylemek kalıyor ki, bu hüviyetiyle o ameli akıl diye tabir olunur. Esasen burada konuşulacak olan meselenin mühim kısmı başka bir yerde, yani Kant'ın ameli akıl dediği şeyin mevcudiyetini tartıştığım bu eserin *Zeylinde* yerini bulmuş oldu. Bilindiği üzere Kant ameli akli her türlü faziletin doğrudan kaynağı ve mutlak bir mecburiyetin, yani gökten düşmüş bir farızanın mahalli olarak (elbette gayet münasip bir tarzda) takdim eder. Kant'ın bu ahlak ilkesinin tam ve tafsilatlı çürütmesini daha sonra *Ahlakın Temel Meseleleri (Grundprobleme der Ethik)* başlıklı incelememde verdim.

Dolayısıyla burada bana aklın davranışlar üzerinde kelimenin gerçek anlamında fiili tesiri hakkında söyleyecek çok az şey kalıyor. Akıl hakkındaki incelememizin başlarında insanların hareketlerinin hayvanlarınkinden ne kadar farklı olduğuna ve lakin bu farklılığın ancak şuurdaki umumi kavramların mevcudiyetinin bir sonucu olarak görüleceğine kaba hatlarıyla dikkat çekmiştik. Bu kavramların bütün mevcudiyetimiz üzerindeki tesiri o

71 *Die Welt als Wille und Vorstellung*, Bd. I, Erstes Buch, § 16.

kadar tayin edici ve o kadar mühimdir ki, gören ve gözü olmayan hayvanlar (birtakım larvalar, kurtçuklar ve mercanlar) tasnifi içerisinde bizi ilkinin içerisine yerleştirir. Sonuncular mekân içerisinde yakın olanları, kendilerine temas edenleri sadece dokunarak bilirler. Buna mukabil gören hayvanlar yakın ve uzak olan şeylerin daha geniş bir sahasını bilirler. Benzer şekilde akıl yoksunlukları onları dolaysız kavrayışa bağlı tasavvurlara, yani zaman içerisinde kendilerine doğrudan verili olan gerçek nesnelere hapseder.⁷²

Buna mukabil biz mücerret bilişimiz sayesinde⁷³ sadece ve bilfiil mevcut olanları değil geçmiş ve geleceğin bütünü ve geniş bir imkân alanını da kavrarız. Biz hayatı bilfiil ve mevcut olanın çok ötesine geçerek bütün cihetleriyle tasavvur ederiz. Dolayısıyla belli bir ölçüde göz mekân içerisinde ve hissi bilme⁷⁴ için ne ise akıl da zaman içerisinde ve deruni bilme için odur. Fakat nasıl ki nesnelerin görünürlükleri anlam ve değerini ancak temas edilirlilikleri ile bize kendilerini bildirmelerinden elde ediyorsa, mücerret bilmenin bütün değeri de her zaman dolaysız kavrayışa dayalı bilmeye irtibatında ortaya çıkacaktır.⁷⁵ Keza bu sebeptendir ki, tabii insan her zaman doğrudan kavrayış ile bilinene mücerret kavramlara istinaden bildiklerinden, (yani sadece düşünülen şeylerden) çok daha fazla kıymet atfeder ve tecrübi bilgiyi daima mantıki bilgiye tercih eder. Fakat işlerden çok sözlerde yaşayanlar bunun tam tersi bir düşünme tarzına sahiptir-

72 (Veya: algı tasavvurları ile sınırlar.)

73 (Veya: Buna mukabil *in abstracto* bilme melekemiz sayesinde biz bilfiil mevcut olanın dar sınırlarının dışında geniş bir imkân alanıyla birlikte bütün bir geçmiş ve geleceği de ihata ederiz...)

74 (: Duyular aracılığıyla bilme.)

75 (: hissen idrak ederek bilmeye ilişkisi içerisinde ortaya çıkacaktır.)

ler, böyleleri kâğıt üzerinde ve kitaplarda gerçek hayatta bulduklarından çok daha fazlasını bulurlar ve en yozlaşmış haliyle bunlar bilgiçlik taslayıcıları ve kitapların kuru nakilcilerini oluştururlar.

Wolf ve bütün takipçileriyle birlikte Leibniz'in, Duns Scotus'un yolunu takip ederek dolaysız kavrayışa dayalı bilgiyi muğlak mücerret bilgi olarak tarif ederken, yanıfta nasıl olup da bu kadar ileri gidebildiğini ancak bu şartlar içerisinde izah edebiliriz. Daha keskin anlayış gücü kendisini tam aksi yöne sevk edip bütün genel kavramların dolaysız kavrayışa dayalı olarak bilinen şeyin muğlaklaşması ile teşekkül ettiği izahını getiren (*Eth.* II., prop. 40, Schol. 1) Spinoza'yı burada zikretmeli ve hakkını teslim etmeliyim.

Başka bazı şeylerin ortaya çıkışında da bu aynı ters düşünme tarzını görmek gerekir: matematikte sırf mantığa özgü olana geçerlik bahşetmek için kendine has ispat usulünün reddedilmesi, mücerret olmayan her bilginin geniş "hissiyat" başlığı altına dâhil edilip kıymetinin düşürülmesi, nihayet Kant ahlakının doğrudan şartların bilgisiyle bize konuşup iyi ve doğru harekete sevk eden saf iyi niyeti her türlü kıymet ve meziyetten yoksun safi hissiyat ve heyecan patlaması olarak izah etmesi ve ahlaki kıymeti münhasıran mücerret düsturlara istinaden girişilmiş hareket ve davranışa atfetmek istemesi bunlara dahildir.

İnsanları akılları sayesinde hayvanların önüne yerleştiren bu hayatı bir bütün olarak çok yönlü tasavvur edebilme kabiliyeti bir kimsenin hayatı boyunca yürüdüğü yolun geometrik, renksiz, mücerret ve küçültülmüş taslağı ile kıyas edilebilir. Bu bakımdan bir gemi kaptanı vasıfsız mürettebat karşısında neyse ve neredeyse böyle

bir taslağa sahip olarak biz de hayvanlar karşısında öyleyiz ve oradayız. Birisi önündeki harita, pusula ve oktant sayesinde denizde mevki ve istikametini her zaman tam bir doğrulukla bilirken, diğerleri sadece dalgaları ve gökyüzünü görebilir. Dolayısıyla biz insanların *in concreto* (müşahhas) hayatımızla birlikte her zaman bir ikinci, *in abstracto* (mücerret) hayat sürmemiz kayda değer, haddizatında harikuladedir. İlki itibariyle biz bir hayvandan farksız olarak gerçekliğin her türlü kargaşasına maruz, yaşanan anın tesirine açığız ve tıpkı onun gibi çabalar, acı çeker ve ölürüz.

Fakat mücerret hayatımız akli müşahede ile önümüzde açıldığı kadarıyla ilk hayatın ve içinde yaşandığı dünyanın soğuk bir aksidir: o az evvel sözü edilen harita veya ebatları küçültülmüş bir taslaktır. Bu çalkantısız murakabe⁷⁶ alanında daha evvel bizi tam olarak ele geçirip derinden etkilemiş olan şeyler şimdi göze soğuk, renksiz ve yabancı görünür: burada biz sadece murakabe ve müşahede ehliyizdir. Bu şekilde murakabe ve müşahede (alanın)a çekilmekle, haddizatında bizim sahnesini oynayan oyuncudan bir farkımız yoktur ve yeniden çıkıncaya kadar seyirciler arasındaki yerimizde otururuz: bu oyundaki ölüme hazırlık olsa bile olacak olanları soğukkanlılıkla oradan görürüz, fakat daha sonra öyle olması gerektiği için oyundaki yerimize döner ve ıstırap çekeriz. Bizim takındığımız bu sükûnet⁷⁷ işte bu ikinci hayattan kaynaklanır ve hayvanların düşüncesizliğinden bütünüyle farklıdır. Önden iyice ölçüp tartma ardından serinkanlılıkla verilen karar veya kabul edilen zarureti takiben bizim için fevkalade mühim, ekseriya hayli müt-

76 (: *der ruhigen Überlegung*: sakin teemmül.)

77 (: *Gelassenheit*.)

hiş bir şeye soğukkanlılıkla katlanmamızı: hatta intihar, infaz, mübareze ve hayatı tehdit eden cesaret gerektirici her işte ve genel olarak hayvan tabiatımızı isyana sevk eden şeylerde olduğu gibi göze alıp teşebbüs etmemizi mümkün kılan bu sükûnettir. O zaman aklın hayvan tabiatının hangi ölçüde efendisi olduğunu görür⁷⁸ ve güçlü adama haykırırız: *sidereion nu toi etor!* (*ferreum certe tibi cor!*), *İlyada*, 24, 521.⁷⁹ Burada aklın kendisini *ameli tarzda* dışa vurduğunu söyleyebiliriz. Aklın hal ve hareketlere kılavuzluk ettiği, yani mücerret kavramların sevk edici saiki sunduğu, hal ve hareketlerin hayvanları sevk edenler gibi ana mahsus kavrayışa dayalı ferdî tasavvurlar veya infialler ile belirlenmediği yerde: işte burada *ameli akıl* kendisini gösterir.

Fakat bütün bunların davranışın ahlaki kıymetinden tamamen farklı ve ondan bağımsız, akli hareket ile faziletli davranışın da birbirinden bütünüyle farklı iki ayrı şey olduğunu, aklın kendisini büyük iyilikle olduğu kadar büyük kötülükle ittifak halinde bulabileceğini, bunların her ikisinin de aklın ilavesiyle ancak etkileyici hale gelebileceğini, basiretli düsturlar gibi cahilane tekerlemelerin (aklın öz yaratıcı tabiatından değil de dışıl, alıcı ve tutucu tarafından⁸⁰ kaynaklanan bir şey) peşinde aklın asil maksatların düzenli ve tutarlı icrasının olduğu kadar kötü niyetlerin de hizmetinde olabileceğini: bütün bunları sözü edilen Zeyilde⁸¹ tafsilatlı olarak açıklayıp misalle-

78 (Veya: O zaman akıl insanın hayvan tabiatına hangi ölçüde hükmeder...)

79 (: Çelikten yüreğe sahip olmalısın.)

80 (: *ihre weibliche, empfangende und aufbewahrende, nicht selbst erzeugende Natur.*)

81 (Türkçede bkz., *Kant Felsefesi Eleştirisi* (Schopenhauer Kitaplığı, 20. Kitap).)

riyle sarahate kavuşturdum. Zeyilde söylediklerimin esas yeri burası olacaktı fakat Kant'ın bu sözde ameli aklına karşı fikri mücadele sebebiyle burada ancak atıfta bulunmakla yetineceğim Zeyile bırakılmalıydı.

Stoacıların bilgisi kelimenin hakiki ve sahih manasından *ameli aklın* en eksiksiz inkişafını, sadece akli kullanarak bir insanın ulaşabileceği en yüksek zirveyi kusursuz bir mefkûre içerisinde sunar ve burada insan ile hayvanlar arasındaki fark kendisini en sarîh haliyle gösterir; zira Stoacıların ahlak nazariyesi menşei ve esası itibariyle bir fazilet öğretisi değil fakat bir akıllı yaşama kılavuzudur: onun maksadı ve hedefi gönül huzuruyla⁸² saadetin tahsilidir (*tahsil ü saade*) ve faziletli yaşama tarzı buna deyiş yerinde ise ancak arızı olarak (*per accidens*), bir maksat değil de bir vasıta olarak dâhildir. Dolayısıyla genel esası ve bakış açısı itibariyle Stoacıların ahlakı Vedaların, Platon'un, Hıristiyanlığın ve Kant'ın öğretileri gibi doğrudan fazilet üzerinde duran ahlak sistemlerinden temelinden farklıdır.

Stoa ahlakının gayesi saadettir: Stobaeus'un Stoacılar hakkında anlattıklarında ifade edildiği gibi: *telos to eudaimonein (virtutes omnes finem habere beatitudinem*⁸³, *Eclogues*, II. Kitap, 7. Bl., s. 114 ve s. 138). Fakat Stoacıların ahlak öğretisi saadetin ancak iç sükûnet ve gönül huzuruyla (*ataraksia*)⁸⁴ elde edilebileceğini ve bunun da ancak faziletle gerçekleştirilebileceğini gösterir: fazilet en yüksek iyi sözünün anlamı sadece budur. Fakat kuşkusuz kullanılan vasıtalar maksadı bize yavaş yavaş

82 (: *Geistesruhe*.)

83 (: her nevi faziletin gayesi saadettir.)

84 (Çok geniş bir mana spektrumunu haiz bu tabirin bir ucu: iç huzuru, sükûnet, soğukkanlılıktan ağırbaşlılığa doğru bir yay çizerek sarsılmazlığa doğru uzanır.)

unutturur ve fazilet kendi mutluluğumuzdan tamamen farklı bir alakayı ele verir ve haddizatında onunla alenen çelişir tarzda salık verilirse, o vakit bu her sistemde doğrudan bilinen gerçeğin veya insanların söylediği gibi hissedilen gerçeğin her türlü mantıki temellendirmeyi hiçe sayarak bizi gerisin geri doğru yola soktuğu tutarsızlıklardan biri olur. Mesela saf bir fazilet öğretisini bariz safsatalarla nefsanî *suum utile quaerere*⁸⁵ kestirmesinden çıkaran Spinoza ahlakında biz bunu açıkça görürüz.

Stoa ahlakının ruhu olduğuna kanaat getirdiğim şeye göre onun kökeni düşünceli hareket ve sonuçları aracılığıyla hayatı ve yüklerini bu kadar hafifleten aklın, insanın bu büyük ayrıcalığının aynı zamanda hayatını dolduran her türlü keder ve sefaletten ya tamamen veya tamamına yakınından da insanı doğrudan, yani safi bilgiyle çekip çıkarabileceği fikrinde bulunur. Akıl ayrıcalığına sahip ve onu sınırsız sayıda şey ve şartları tarassut ve tasavvur⁸⁶ için kullanabilen bir varlığın yaşanılan anda ve kısa, gelip geçici ve sonu belirsiz bir hayatın birkaç yılı içinde dürülüş hadiselerinde atılma ve kaçınmanın şiddetli geriliminden⁸⁷ ileri gelen yoğun bir endişe ve ıstıraba maruz olması makul görülüyordu.⁸⁸ Aklın uygun kullanımının insanı bütün bunların üzerine yükseltmesi ve bunlardan incinip yaralanmaz hale getirmesi gerektiği düşünülüyordu. Antisthenes bu sebeple diyordu: *dei ktasthai noun e brokhon* (aut mentem parandam, aut laqueum.⁸⁹ Plu-

85 (: kendisi için faydalı olanı arama.)

86 (Başka bir deyişle, hem belli bir yükseklikten seyretme hem göz önüne getirme.)

87 (: isteme ve istikrahın zorlayıcı tazyikinden...)

88 (Veya: ...nın kurbanı olması böyle bir ayrıcalıkla kabili telif görülüyordu.)

89 (: ya anlayış ediniz ya boğazımıza ilmek.)

tarkhos, *De stoic, Repugn.*, bl. 14), yani hayat öyle can sıkıcı ve kafa bozucu şeylerle dolu ki ya kanaatlerimizi düzelterek onun üzerine yükseliriz ya da onu terk ederiz. Mahrumiyet ve ıstırabın doğrudan ve zorunlu olarak sahip olmamadan değil fakat tersine sahip olmayı isteyip de henüz sahip olmamadan ileri geldiği Stoacıların derin kavrayışydı. Dolayısıyla bu sahip olmayı isteme sahip olmamanın mahrumiyete dönüşüp acı verici hale geldiği zorunlu şarttır: *ou penia lupen ergasetai, alla epithumia (non paupertas dolorem efficit, sed cupiditas)*,⁹⁰ Epiktetos, *fragm.* 25.

Ayrıca arzuyu doğurup besleyenin sadece umut, sadece bir şeyi talep olduğu tecrübeyle bilinir. O itibarla ne herkes için müşterek olan birçok kaçınılmaz dert ne kimsenin erişemeyeceği nimet huzurumuzu kaçırıp canımızı sıkabilir: bunu ancak insan için kaçınılabılır ve erişilebilir olanların önemsiz az veya çoğu yapabilir. Haddizatında sadece mutlak manada kaçınılmaz veya erişilmez olan değil, fakat aynı zamanda izafi olarak bu vasfa sahip olanlar da bizi sükûnet içerisinde bırakırlar. Dolayısıyla başından beri ferdiyetimizin (bir cüzü gibi) bağlı dertler veya zorunlu olarak terk edilecek nimetler kayıtsızlıkla karşılanır ve insana mahsus bu ayırt edici vasıf dolayısıyla her arzu (daha kıvılcım halindeyken) söndürülür: onu besleyecek umut ortadan kalkar kalkmaz o artık ıstırap üretecek gücünü kaybeder. Buradan her nevi saadetin talep ettiklerimiz ile elde ettiklerimiz arasındaki nispete bağlı olduğu sonucu çıkar. Bu nispetteki niceliklerin ne kadar büyük veya küçük olduğunun bir önemi yoktur, zira o ilk niceliğin azalmasıyla olduğu kadar ikincisinin

90 (: can yakan sefalet değil fakat şiddetli arzudur. (Dolayısıyla ıstırabın şiddeti hırstan tamaha doğru arzunun şiddetine göre artar.))

artmasıyla da kolayca ortaya çıkabilir. Ve buna bağlı olarak her türlü ıstırap aslında talep ve umut ettiklerimiz ile önümüze çıkacak olanlar arasındaki bir nispet eksikliğinden ileri gelir sonucu yine aynı yerden çıkar. Fakat bu nispet eksikliği açık biçimde ancak insanın bildiği şeyde bulunur⁹¹ ve daha büyük bir kavrayışla ortadan kaldırılabılır.

Khrysippos bu sebeple der ki: *dei zen kate empeirian ton fusei sumbainonton*⁹² (Stobaeus, *Eclogues*, II. Kitap, 7. Bölüm, pr. 134), yani dünyevi şeylerin cereyanına uygun bir vukuf⁹³ yaşamalıyız; zira insan ne zaman serinkanlılığını şu veya bu şekilde kaybetse veya bir talihsizlikle yere serilse veya öfkesine yenik düşse yahut umutsuzluğa kapılsa bu suretle umduğundan farklı şeylerle karşılaştığını göstermiş olur. Bu da onun beklentilerinin yanlış olduğunu, hayat ve dünya ile yeteri kadar ülfet ve ünsiyetinin bulunmadığını, nasıl ki canlı tabiat gerek çatışan niyet ve maksatlarla gerekse kötülük yahut garazkârlıkla aynı şeyi yapıyorsa cansız tabiatın da her adımda tesadüf ile kişinin iradesini hedefinden saptırdığının gafili olduğunu gösterir. Dolayısıyla o hayatın bu bariz vasfının umumi bir malumatına erişmek için ya aklını kullanmamış veya umumi manada bildiğini münferit olanda tanıyamadığına ya da bu yüzden onun karşısın-

91 *Omnes perturbationes iudicio censent fieri et opinione* (Her nevi kötü haleti ruhiye bize öğretilenlere göre hüküm ve kanaatlerden ileri gelir.) Cicero, *Tusculan Disputations* 4,6. *Tapessei tous anthropous ta pragmata, alla ta peri ton pragmaton dogmata.* (Perturbant homines non res ipsae, sed de rebus opiniones.) (Şeyler kendi başına insanların huzurunu kaçırmaz, bilakis bunu onların şeyler hakkındaki kanaatleri yapar.) Epiktetos, bl. V.

92 (Olması mutlak olanların tecrübesine uygun yaşamalıyız.)

93 (: mit gehöriger Kenntniß des Hergangs der Dinge in der Welt.)

da şaşırıp serinkanlılığını kaybettiğine göre muhakeme gücünden yoksun demektir.⁹⁴ Benzer şekilde her canlı haz bir yanılgı, bir yanılsamadır, zira insanın eriştiği hiçbir şey yoktur ki sunduğu tatmin kalıcı olsun,⁹⁵ keza her mazhariyet ve her saadet insana belirsiz bir zaman için tesadüfen ariyet olarak verilmiştir ve o sebeple vakti saati geldiğinde iadesi talep edilebilir. Fakat her ıstırap böyle bir vehim yahut yanılsamanın dağılmasına dayanır, dolayısıyla her ikisi de eksik ve kusurlu bilgiden neşet eder. Bu yüzden neşe de ıstırap da bilgenin aynı derecede uzağındadır ve olup biten hiçbir şey onun *ataraksiası* nı bozamaz.

Epiktetos Stoacıların ruhuyla ve maksadıyla mutabık olarak tek bir fikirle yola çıkar ve sürekli olarak ona geri döner, bu bilgeliğinin nüvesidir: elimizde olanı ve olmayanı dikkatle düşünmeli, bunları titizlikle birbirinden ayırıp sonuncusuna her ne olursa olsun bel bağlamamalıyız. Bu suretle her türlü acı, ıstırap ve korkunun yanımıza uğramayacağından emin olabiliriz. Şimdi bizim elimizde olan sadece iradedir ve burada yavaş yavaş bir fazilet öğretisine geçiş gözlemlenir, zira dikkat çekilir: nasıl ki iyi ve kötü talihi⁹⁶ bizden bağımsız bir dış dünya belirlerse kendimizle ilgili bir iç hoşnutluk veya hoşnutsuzluk da iradeden neşet eder. Mamafih daha sonra *bonum et*

94 *Touto gar esti to aition tois anthropois panton ton kakon, to tas prolepseis tas koinas me dunas thai eformoksein tais epi merous. (Haec est causa mortalibus omnium malorum, non posse communes notiones aptare singularibus.)* (İnsanoğlunun bütün dertlerinin sebebi genel kavramı münferit duruma uyarlayamamasıdır.) Epiktetos, *Dissertationes*, III, 26.

95 (Veya: gerçekleşmiş hiçbir arzu yoktur ki kalıcı olarak tatmin edilmiş olsun.)

96 (: *Glück und Unglück*: tabiatıyla aynı zamanda mutluluk ve mutsuzluk.)

malum tabirlerinin bu çiftlerden ilkinde mi yoksa ikincisinde mi uygun düşeceği sorulur. Aslında bu bir keyfî seçim meselesidir ve meselenin esasına hiçbir katkısı dokunmaz, hal böyle olmakla beraber Stoacılar bu konu hakkında Aristoteles ve Epiküros'un takipçileri ile sürekli olarak münakaşa ederler. Ve birbiriyle hiçbir surette kabili kıyas olmayan bu iki nicelik arasında kabul edilemez bir mukayese ve böyle bir mukayeseden kaynaklanan, sorumluluğunu birbirlerinin üzerine attıkları çelişen, çatışan iddialarla kendilerini eğlendirirler. Cicero'nun *Paradoxa'sı* Stoacıların bakış açısından bu iddiaların ilginç bir derlemesini bize sunar.

Mektebin kurucusu Zenon bidayette bir ölçüde farklı bir istikamet takip etmiş görünür. Onun hareket noktası bir kimsenin en yüksek iyiye, yani gönül huzuruyla saadete⁹⁷ ulaşmak için kendisiyle uyum içerisinde yaşaması gerektiği idi (*omologoumenos zen; de esti kath ena logon kain sumfonon zen. Consonanter vivere: hoc est secundum unam rationem et concordem sibi vivere*⁹⁸. Stob. Ecl. eth. L. II, Bl.. 7, s. 132... *areten diatheisin einai psukhes sumfounon eaute peri olon ton bion. Virtutem esse animi affectionem secum per totam vitam consentientem*⁹⁹, a.g.e., s. 104.) Mamafih bu ancak kişinin kendisini değişen infiallere ve gelip geçici ruh hallerine göre değil bütünüyle *akli olarak* kavramlara göre belirlenmesiyle mümkündü. Fakat başarı yahut harici şartlar değil, sadece hareketlerimizin düsturları bizim elimizde

97 (: *Glücksäligkeit*. Veya iç sükûnetle sarsılmaz mutluluğa.)

98 (: Uyum içerisinde yaşamak: yani tek bir temel ilkeye uygun ve kendi ile uyum içerisinde yaşamak.)

99 (: Benzer şekilde: Fazilet bütün bir ömür ruhun kendisiyle uyum içerisinde olmasından ibarettir.)

olduğu için tutarlılığımızda bir eksilme veya zayıflama olmamasını istiyorsak maksat olarak ilkinin değil ancak sadece sonuncusunu benimsememiz gerekirdi ve bu da bizi yeniden fazilet öğretisine geri getirir.

Zenon'un doğrudan takipçileri ahlak ilkesini, yani uyum içerisinde yaşamayı daha o zaman ziyadesiyle şekli ve muhtevaca eksik görüyorlardı. Böylece ona: "tabiat ile uyum içerisinde yaşama" (*omologoumenos te fusei zen*) ilavesiyle muhteva kazandırmak istediler. Stobaeus'un bildirdiğine göre (*loc. cit*) bu önce Kleanthes tarafından yerleştirildi ve böylece mesele kavramın geniş şümülü ve ifadenin muayyeniyetten uzaklığı sebebiyle çok daha karmaşık bir hal aldı; zira Kleanthes umumi manada bütün tabiatı kastediyordu, halbuki Khryssippos'un bununla murat ettiği özel olarak insan tabiatıydı (Diogenes Laertius, VII, 89). Hayvani arzuların tatmini nasıl ki hayvan tabiatı ile uyumlu hale gelmişse insan tabiatına uygun olan yegâne şeyin de fazilet olduğu sonucu bunun üzerine bina edilmiş ve böylece ahlakın bir kez daha bir fazilet öğretisi ile birleşmesi zorunlu hale gelmişti. Ve bu defa o nereye varacağı düşünülmeksizin sözde tabiat bilgisi üzerine oturtulmuştu; zira Stoacılar her yerde ilkeye dayalı bir birlik peşindeydiler, çünkü Tanrı ve dünya onların nazarında birbirinden ayrı değildi.

Bir bütün olarak bakıldığında Stoa ahlakı aklın, insanın bu büyük ayrıcalığının mühim ve faydalı¹⁰⁰ bir maksat, yani onu bir düsturla her nevi hayatın maruz olduğu acı

100 [: *heilbringenden*. Sıhhat verici, sıhhat için faydalı. Kelimenin kökeni itibariyle necat ve selamet manaları, keza bilhassa birinci kitabın sonunda *Heiland*, *Heiligkeit* gibi farklı kullanım şekilleri ile birlikte Schopenhauer ahlakının bütünü göz önünde bulundurulduğunda "selamete erdirici" manası da yabana atılmamalı.)

ve ıstırapların üzerine yükseltmek için kullanımına matuf gayet kıymetli ve takdire şayan bir teşebbüstür. O düstur:

Qua ratione queas traducere leniter aevum:

Ne te semper inops agitet vexetque cupido,

Ne pavor et rerum mediocriter utilium spes.¹⁰¹

(Horatius, *Epistles*, I, 18, 97)

Bu hayvanlardan farklı akıllı varlıklar olarak bize isnat edilen vakarda en yüksek dereceyi paylaşmamızı mümkün kılar. Esasen vakar denen bir şeyden söz edilecekse başka değil ancak bu anlamda söz edebiliriz. Bu benim Stoa ahlakı hakkındaki görüşümdür ve benim onu neden burada, *akıl* melekesinin ne olduğu ve neyi başarabileceğini takdimim içerisinde zikretmem gerektiğini gösterir. Bu gayeye belli bir ölçüde aklın kullanımı ve safi akli bir ahlak ile erişilebiliriz ve tecrübe insanlar arasında en mutlu olanların genellikle ameli filozoflar denilen saf akli kişilikler olduğunu gösterir ki, gerçekten böyledir, zira hakiki, yani nazari filozoflar hayatı kavramlara taşırlar halbuki ameli filozoflar kavramları hayata taşırlar. Hal böyle olmakla beraber bu bakımdan mükemmel denebilecek herhangi bir şeyi gerçekleştirmekten, aklın doğru kullanımıyla hayatın bütün yüklerini ve ıstıraplarını gerçekten ortadan kaldıracabilecek ve insanı mutlu, huzurlu bir hale taşıyabilecek bir şeyden hâlâ hayli uzağız. Tam tersine ıstırapsız bir hayat sürme arzumuzda eksiksiz bir çelişki, sık sık kullanılan "mesut hayat"¹⁰² ibaresiyle ör-

101 (: Hayatını çalkantısız sürdürmekse dileğin izin verme, Ne kadar zorlayıcı olursa olsun bezdirip bunaltmasına seni, Hiçbir arzunun yahut değersiz şeylerin umudunun veya korkusunun.)

102 (: *säliges Leben*.)

tülü olarak ifade edilen bir çelişki ile karşılaşılıyor. Bu aşağıdaki izahatı sonuna kadar takip eden herkes için aşikâr hale gelecektir.

Saf akıl ahlakındaki bu çelişki haddizatında Stoacı-
nın mesut bir hayat için sıraladığı kılavuz düsturlar (zira
onun ahlakı hep burada kalır) arasına bir intihar tavsiye-
si sokmak zorunda kalmasıyla da gözler önüne serilmiş
olur. Tıpkı şark dünyasındaki müstebitlerin harikulade
mücevherat ve teşhizatının ortasına mütearifeler ve kıya-
si muhakemeler yoluyla felsefi olarak savuşturulamayan
bedeni ıstırapların üstesinden gelinemeyip şifa buluna-
mayan haller için küçük kıymetli bir zehir şişesi koymak
zorunda kalmaları gibi. Böylece onun yegâne gayesi,
yani saadet gerçekleşmemiş ve geriye ölümden başka
ıstıraptan bir kaçış yolu kalmamış olur. Ve o zaman bu
yolun tıpkı tababetin önerdiği herhangi bir çare gibi ka-
yıtsızlıkla tutulması gerekir. Burada Stoacıların ahlakı ile
yukarıda zikredilen diğer ahlak öğretileri arasında çarpıcı
bir tezat ortaya çıkar.

Hatırlanacağı üzere bunlar en keskin ıstıraplar karşı-
sında bile fazileti doğrudan ve bizatihi hedef haline ge-
tirip ıstıraptan kaçınmak için hayatın sona erdirilmesine
cevaz vermezler. Bunların müdafileri intiharın bu reddi
için doğru temeli izah ve ifade edemez, bunun yerine
büyük uğraşlarla bir yığın hayali ve uydurma mesnet
arayıp bulurlar. Hakiki temel dördüncü Kitaptaki mûla-
hazalar çerçevesinde ortaya çıkacaktır. Fakat yukarıdaki
tezat aslında mutluluk ahlakının muayyen bir şeklinden
ibaret olan Stoacılık ile sözü edilen diğer öğretiler ara-
sında her ne kadar çoğu zaman birbirleriyle çakışıyor ve
sonuçları bakımından görünür bir benzerliği sergiliyorlar-
sa da, bilhassa temel ilkeler bakımından esaslı farklılığı

gözler önüne serer ve teyit eder. Ne var ki sözü edilen bu iç çelişki Stoacıların ahlakına hatta temel fikri itibarıyla dahi bulaşır ve kendisini Stoacı bilge mefkûresinin tasvirinde de gösterir: o şiirli gerçeği içinde barındıran canlı bir varlık olmaktan çıkar ve hiç kimse için bir şey ifade etmeyecek, kaskatı ahşap bir suret olarak kalır. Bilgeliğiyle ne yapacağını, nereye gideceğini kendisi de bilmez, kusursuz sükûneti, huzuru ve neşesi insanlığın özüyle alenen çelişir, bu sebepten ötürü bize kendisini gözümüzde canlandıracak kadar yaklaştıramaz. Halbuki onun yanı başında Hint bilgeliğinin önümüze yerleştirdiği dünyayı arkalarında bırakmış olan gönüllü tövbekârlar veya Hristiyanlığın kurtarıcısı, derin hayatla, en muazzam şiirli hakikatle ve en ulvi mana ile dolu, mükemmel fazilet, kutsiyet ve haşmete rağmen önümüzde ıstırabın son haddi içinde duran o muhteşem şahsiyet ne kadar farklı görünür!

Aklın Ameli Faydası ve Stoacılık Üzerine

Yedinci bölümde nazari meselelerde *kavramlardan* hareket etmenin ancak vasat başarılar için yeterli olduğunu göstermiştim. Halbuki mümtaz muvaffakiyetler her türlü bilginin temel kaynağı olarak dolaysız kavrayıştan yola çıkılmasını talep eder. Ne var ki, ameli meselelerde bunun tam tersi doğrudur: burada kavrayış yoluyla elde edilenle belirlenme hayvana mahsus yoldur, fakat hal ve hareket tarzını yönlendiren *kavramlara* sahip olan insana bu yakışmaz. O bu yolla kendisine dolaysız kavrayış yoluyla verilen ve hayvanın kayıtsız şartsız boyun eğdiği şimdinin tazyikinden kurtulur. İnsan bu ayrıcalığına sahip çıktığı ölçüde davranışlarının *akli* olduğu söylenebilir ve biz ancak bu anlamda *ameli akıldan* söz edebiliriz, yoksa ahlakın temeli üzerine ödüllü denememde her yönüyle kabul edilemezliğini gösterdiğim üzere Kant'ın *kastettiği* anlamda değil.

Fakat insanın kendisinin sadece *kavramlar* tarafından belirlenmesine izin vermesi kolay değildir; zira dolaysız kavrayışa dayalı gerçekliğiyle doğrudan verili dış dünya kendisini en kuvvetli kafaya bile zorla kabul ettirir. Fakat insanın kafası mahsus kıymetini ve büyüklüğünü de (dış dünyanın) bu tesirinin üstesinden gelmesinde, onun aldatici ışıltısını dağıtmasında gösterir. Dolayısıyla eğer haz ve keyif ayartıları onun sükûnetini bozmuyor veya öfkeden gözü dönmüş düşmanlarının tehditleri ve hiddeti

onu sarsmıyorsa, kandırılmış dostlarının yalvarıp yakarmaları kararlılığında bir sendelemeye yol açmıyor, etrafını sarmış olan fesat ve tertiplerin aldatıcı görünümüleri iç dünyasında bir çalkantıya sebep olmuyorsa, ahmakların istihfafı, avamın tahkiri canını sıkırmıyor veya kıymeti hususunda kendisini kuşkuya düşürmüyorsa, o vakit o sadece kendisine görünen bir manevi dünyanın tesiri altında duruyor demektir. İşte bu kavramlar dünyasıdır ve onun önünde dolaysız kavrayışa dayalı olarak herkese açık verili dünya tıpkı bir hayalet gibi dağılır.

Buna mukabil dış dünya ve görünür gerçekliğe insan kafası üzerindeki büyük gücünü kazandıran şey onların yakınlık ve doğrudanlıklarıdır. Nasıl ki bütün yeryüzünü kucaklayan her yere yayılmış tabii güçlerin bileşik tesiriyle yerinde tutulan pusula ibresi yeteri kadar yanına yaklaştırılan küçük bir demir parçasıyla alt üst edilebilir ve şiddetli titreşimlere sokulabilirse, küçük hadiseler ve önemsiz kimseler de eğer çok yakından etkileyecek olursa güçlü bir kafanın kimi zaman canını sıkıp huzurunu kaçırabilir. Keza önemsiz fakat doğrudan verili bir karşı saik düşünüp taşınarak verilmiş en sağlam kararda sendelemeye ve geçici bir kararsızlığa yol açabilir; zira saikların izafi tesiri ağırlıkların denge üzerindeki tesirine doğrudan zıt bir kanuna tâbidir ve buna göre hayli küçük fakat bize oldukça yakın bir saik çok daha kuvvetli fakat bizi ancak uzaktan etkileyen bir saika ağır basar. Bu kanuna göre muhtevasının belirlenmesine izin veren ve gerçek ameli aklın gücüyle kendisini ondan geri çekmeyen kafanın bu vasfıdır, eskiler onu *animi impotentia*¹⁰³ tabiriyle ifade ederlerdi ki, aslında *ratio regendæ volun-*

103 (: murakabe –zihni meleke eksikliği.)

*tatis impotens*¹⁰⁴ anlamına gelir. Her *duygu* (*animi per-turbatio*) irademizi etkileyen bir fikir yahut tasavvurun geri kalan her şeyi nazarımızdan saklayacak kadar bize yaklaşmasından hâsıl olur ve biz bundan böyle sadece onu görür ve bir süre sair türden şeyleri nazarı dikkate alamayız. Buna karşı kendimizi hayal gücünün yardımıyla içinde bulunduğumuz anı sanki geride kalmış geçmiş gibi görececek bir mevkie getirebilseydik ve böylece idrak ve intikal kabiliyetimizi Romalıların mektup üslubuna alıştırabilseydik, bu kıymetli bir koruyucu olurdu. Buna mukabil geçip gitmiş bir şeyi pekâlâ yaşanmakta olan şimdi gibi görebilir, böylece uzun süredir uyuklayan duygular olanca yoğunluğuyla yeniden canlanabilirdi. Keza böylece kimse bir mihnet yahut talihsizlikle hiddete kapılıp sükûnetini kaybetmezdi, eğer akıl melekesi her zaman insanın gerçekte olduğu şeyi önünde tutsaydı: her gün, her saat büyük küçük sayısız talihsizliklere terk edilmiş, sürekli kaygı ve korku içerisinde yaşamak zorunda olan, *to deilotaton zoon*: bütün yaratıkların en sefili ve çaresizi. Herodotos'un söylediği gibi: *Pan esti anthropos sumfore (homo totus est calamitas)*.¹⁰⁵

Ameli meselelere akıl melekesinin tatbikinin ilk neticesi saf kavrayış bilgisinde tek taraflı ve bölük pörçük olanı bir araya getirme ve bu yolla verilen zıtlıkları yekdiğerinin tashihleri olarak kullanmadır. Bu suretle afaki bakımdan doğru netice elde edilmiş olur. Mesela birisinin yanlış bir hareketine baktığımızda hiç durmaz onu mahkûm ederiz ama eğer sadece onu gerçekleştirmek için kendisini zorlayan ilca yahut ihtiyacı göz önünde bulundursak ona acımadan edemeyiz: akıl, kavramları

104 (: iradeye hâkim olamayan akıl.)

105 (: İnsan tamamen tesadüflerin insafına terk edilmiştir.)

aracılığıyla bu ikisine ağır basar ve münasip bir ceza ile sınırlanması, zapt edilmesi ve gemlenmesi gerektiği sonucuna varır.

Burada bir kez daha aklıma Seneca'nın *si vis tibi omnia subjicere, te subjice rationi*¹⁰⁶ sözü geliyor. İmdi dördüncü kitapta gösterildiği üzere ıstırabın müspet, hazzın menfi bir tabiatı vardır, dolayısıyla eğer bir kimse mücerret veya akli bilgiyi davranışlarının düsturu olarak alır ve buna uygun olarak daima onun sonuçları ve gelecek üzerine düşünürse çoğu zaman *sustine et abstinere*yi tatbik etmek zorunda kalır; zira o hayatta mümkün olan en büyük ıstırapsızlık halini ele geçirmek için Aristoteles'in *o fronimos to alupon diokhei, ou to edu (quod dolore vacat, non quod suave est, persequitur vir prudens)*¹⁰⁷ düsturunu aklından çıkarmayarak kendisini en tatlı keyiflerini ve en keskin hazlarını feda etmek mecburiyeti altında bulur. Onun nazarında gelecek her zaman şimdiden ariyettir, sefih ahmakların durumunda olduğu gibi şimdi gelecekte ödünç alınmış değildir, işte bunun için sefalet onların kaçınılmaz akıbetidir ve sonunda ellerinde avuçlarında ne varsa kaybederler. Onların indinde akıl çoğunlukla huysuz bir kılavuz kılığına bürünür, sürekli terk ve feragat talep eder ve bunların karşılığında da nispeten ıstırapsız bir hayat dışında hiçbir şey vaat edemez. Bu akıl melekesinin kavramları aracılığıyla hayatın *bütününü* tasavvur etmesine dayanır ki, aklın alabileceği en talihli durumda bunun neticesi söylediğimizden başkası olamaz.

Akli tedbire bağlı kalıp tedebbürle ve hayatın gerçek özüne dair elde edilmiş bilgiye riayet ederek mümkün

106 (: Eğer her şeyi kendine tâbi kılmak istersen kendini akla tâbi kıl.)

107 (: Basiretli kimse haz için değil ıstıraptan kurtulmak için mücadele eder.)

olduğu kadarıyla ıstırapsız bir hayat için bu çabalayış tavizsiz tutarlıkla ve en son hadde vardiırıldığında (ahlakı hor gören) *kinikliğı* (*kynikos*) hâsıl etti ve Stoacılık daha sonra buradan türedi. İlk kitabımızı neticeye bağlayan temellendirmenin daha sağlam bir zemine oturması için burada onu kısaca ele alıp tartışmak istiyorum.

Platon'un ki yegâne istisna olmak üzere bir tarafa bırakılırsa eski dünyanın bütün ahlak sistemleri mutlu, huzurlu bir hayat için kılavuz vazifesi görüyorlardı. Dolayısıyla onlarda fazilet tamamen bu dünya için bir gaye idi ve kesinlikle ölümden sonrasına matuf değildi; zira bu onların nazarında gerçek manada mutlu hayat için doğru yoldan ibaretti ve bu sebepten ötürü basiretli kimse tarafından seçilirdi. En başta Cicero'nun bize ulaştırmış olduğu uzun tartışmalar, şu keskin sürekli yenilenen soruşturmalar buradan neşet eder: tek başına ve bizatihi fazilet mutlu bir hayat için gerçekten yeterli midir? Yoksa bunun için başka birtakım harici şartlara ihtiyaç duyulur mu? Faziletli ve basiretli kimse eziyet ve işkence altında yahut Phalaris boğasının içerisinde dahi mutlu mudur? Yoksa bu iş buralara kadar götürülemez mi? Kuşkusuz bu sözü edilen türden bir ahlak sisteminin mihenk taşı olacaktır: tatbik edilmesi mutluluğu doğrudan ve kayıtsız şartsız temin etmelidir. Eğer bunu yapamazsa yapması gerekeni yapamamış olur ve reddedilmesi gerekir.

Bu sebeptendir ki, Augustinus belli bir haklılıkla ve Hıristiyan bakış açısından eskilerin ahlak sistemlerini takdime (*De Civ. Dei*, Lib. XIX. bl. 1) şu izahatla başlar: *Exponenda sunt nobis argumenta mortalium, quibus sibi ipsi beatitudinem facere IN HUIUS VITÆ INFELICITATE moliti sunt; ut ab eorum rebus vanis spes nostra quid differat clarescat. De finibus bonorum et malorum multa inter*

*se philosophi disputarunt; quam quæstionem maxima intentione versantes, invenire conati sunt, quid efficiat hominem beatum: illud enim est finis bonorum.*¹⁰⁸

Eski dünyanın ahlak öğretilerinin hemen tamamında karşımıza çıkan bu mutluluk gayesini eskilerin kendilerine ait birkaç özlü ifadeyle her türlü kuşkunun ötesine yerleştirme arzusundayım. Aristoteles *Magna Moralia*, I, 4'de der: *E eudaimonia en to en zen esti, to de en zen en to kata tas aretas zen* (*Felicitas in bene vivendo posita est: verum bene vivere est in eo positum, ut secundum virtutem vivamus*)¹⁰⁹, ki bu belki *Nikomakhos Ahlakı* I, 5 ile karşılaştırılabilir (Cic. *Tusc.*, V, 1): *Nam, quum ea causa impulerit eos, qui primi se ad philosophiæ studia contulerunt, ut, omnibus rebus posthabitis, totos se in optimo vitæ statu exquirendo collocarent; profecto spe beate vivendi tantam in eo studio curam operamque posuerunt.*¹¹⁰ Plutarkhos'a göre (*De Repugn. Stoic.*, V. XVIII.) Khrysippos şöyle demişti: *to kata kakian zen to kakodaimonos zen tauton esti* (*Vitiose vivere idem est quod vivere infeliciter.*)¹¹¹. A.g.e., bl. 26: *E fronesis oukh*

108 (: İnsanların *bu hayatın mutsuzluğu içinde* üstün bir mutluluk elde etmek için giriştikleri ispat ve istidlalleri izah etmek üzerimize düşen vazifedir, böylece umabileceğimiz şey ile onların boş çabaları arasındaki büyük farklılık daha açık hale gelir. Filozoflar kendi aralarında nihai iyi ile nihai kötü üzerine uzun boylu tartışmışlar ve büyük ölçekli maksatlarla bu meseleyi ele alırken insanı mutlu kılan şeyin ne olduğunu ortaya çıkarmaya çalışmışlardır, zira nihai iyi denilen şey budur.)

109 (: Şu halde mutluluk iyi yaşamaya istinat eder fakat iyi yaşama faziletli yaşamaya istinat eder.)

110 (Zira bu (iyi yaşama) felsefe tahsiline alaka duyanları sair her şeyi göz ardı etmeye ve her durumda kendileri için hayatı en iyi hale getirecek şartı aramaya adamaya en başta sevk eden sebep olduğu için, bu yolla mutlu bir hayata erişme umuduyla bu tahsile bu kadar emek verip zahmet çekiyorlar.)

111 (: Ahlaksız yaşamak mutsuz yaşamakla aynı şeydir.)

*eteron tes eudaimonias kath eauto, all eudaimonia. (Pudentia nihil differt a felicitate, estque ipsa adeo felicitas.)*¹¹² Stob. Ecl., Lib. II. bl. 7: *telos de fasin einai to eudaimonein, ou eneka panta prattetai. (Finem esse dicunt felicitatem, cujus causa fiunt omnia.)*¹¹³ Eudaimonian sunonumein to telei legousi. *(Finem bonorum et felicitatem synonyma esse dicunt.)*¹¹⁴ Arrianus, Diss. Epict., I. 4: *E arethe tauten ekhei ten epallegian, eudaimonian poiesai. (Virtus profitetur, se felicitatem præstare.)*¹¹⁵ Sen., Ep. 90: *Ceterum (sapientia) ad beatum statum tendit, illo ducit, illo vias aperit. Id., Ep. 108: Illud admoneo auditionem philosophorum, lectionemque, ad propositum beatæ vitæ trahendum.*¹¹⁶

Kiniklerin ahlak öğretisi de bu mutlu hayat gayesini benimsiyordu, İmparator İulianus'un açıkça doğruladığı üzere (Orat. VI.): *(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)*¹¹⁷. Şu

112 (: Basiretli yaşamak hiçbir surette mutluluktan ayrı değil bilakis mutlulukla aynı şeydir.)

113 (: Onlar mutluluğun uğruna her şeyin yapıldığı en yüksek gaye olduğunu söylerler.)

114 (: Onlar en yüksek iyi ile mutluluğun birbirinin müteradifi olduğunu söylerler.)

115 (: Fazilet kendi başına mutluluğu husule getirmeyi vaat eder. Veya: Fazilet bizatihi mutluluğu hâsıl etme vadini içinde taşır.)

116 (: Ayrıca (bilgelik) bir mutluluk haline vesile olur, mutluluğa götürür, onun yolunu açar... Hatırlatırım ki filozofları dinlemek ve okumak mutlu bir hayat hedefine dahil edilmelidir.)

117 (: Haddizatında bütün felsefenin olduğu gibi Kiniklerin felsefesinin gayesi ve nihai hedefi mutlu yaşamaktır, ne var ki mutlu bir hayat kalabalığın kanaatlerine göre değil tabiata muvafık yaşamaya istinat eder.)

kadar ki kinikler bu gaye için gayet özel bir yol, mutat olanın tam tersi istikamette bir yol tutuyor: mahrumiyeti mümkün olan son hadde vardiıyorlardı. Onlar iradeyi uyarıp harekete geçiren şeylerin husule getirdiği teessürler ile onlara ulaşmak için zahmetli ve çoğu zaman sonuçsuz çabaların veya bir kez elde ettikten sonra kaybetme korkusunun ve nihayet kuşkusuz kaybın kendisinin bütün bu şeylerden mahrumiyet veya fedakârlığın hâsıl edeceğinden çok daha büyük acılar husule getireceği kavrayışından hareket ediyorlardı. Dolayısıyla onlar acı ve ıstıraptan uzak bir hayata erişmek için en uç mahrumiyet yolunu seçiyorlar ve insanı daha sonra ıstırapın kollarına terk edecek tuzaklar olarak her türlü keyif ve hazdan el etek çekiyorlardı. Ardından onlar buna uygun olarak mutluluk ve onun değişken isteklerine cesurca meydan okuyabiliyorlardı. *Kiniklerin öğretisinin ruhu* budur. Seneca bunu *De Tranquillitate Animi*, sekizinci bölümde açıkça ifade eder: *Cogitandum est, quanto levior dolor sit, non habere, quam perdere: et intelligemus paupertati eo minorem tormentorum, quo minorem damnorum esse materiam*. Takiben: *Tolerabilius est, faciliusque, non acquirere, quam amittere... Diogenes effecit, ne quid sibi eripi posset, ... qui se fortuitis omnibus exuit... Videtur mihi dixisse; age tuum negotium, fortuna: nihil apud Diogenem jam tuum est.*¹¹⁸ Bu son cümlelerin

118 (Bir şeye sahip olmamanın onu kaybetmekten çok daha az acı verici olduğunu düşünmeliyiz; ve yoksulların kaybedecek az şeyleri olduğundan ıstırap çekecek şeylerinin de o ölçüde az olduğunu anlamalıyız... Kazanmamak kaybetmekten daha kolay ve daha tahammül edilebilirdir... Diogenes kedisinden hiçbir şeyin koparılıp alınamayacağı bir mevkie gelmişti... kendisini tesadüfe bağlı her şeyden kurtarmış olan kimse (onu ister yoksulların arasına ister tanrıların arasına kat). Zannediyorum Diogenes demişti: Ey talih kendine yan, Diogenes'te artık kendine ait olduğunu söyleyebileceğin bir şey yok.)

benzeri Stobæus'un (Ecl. II. 7) iktibasıdır: *Diogenes efē nomizein oran ten Tukhen enorasan auton kai legousan; touton d'ou dunamai baleein khuna lussetera. (Diogenes credere se dixit, videre Fortunam, ipsum intuentem, ac dicentem: aut hunc non potui tetigisse canem rabiosum.)*¹¹⁹ Kiniklerin öğretisinin aynı ruhu Diogenes'in Suidas'da *filiskos* başlığı altında ve Diogenes Laertios, VI, 2'deki mezar kitabesi ile de doğrulanır:

*Peraskei men khalkhos upo khronou, alla son outi
Kudos o pas aion, Diogenes, kathelei
Muonos epei Biotes autarkheia doksan edeiksas
Onetois, kai zooes oimon elafrotaten.*

*(Era quidem absumit tempus, sed tempore numquam
Interitura tua est gloria, Diogenes:
Quandoquidem ad vitam miseris mortalibus æquam
Monstrata est facilis, te duce, et ampla via.)*¹²⁰

Bundan dolayı kiniklerin temel düşüncesi tabiatı icabı ona ait olan zorluk ve meşakkatlerle birlikte hayatın en basit ve çıplak şekliyle en ziyade tahammül edilebilir olduğu ve dolayısıyla bu haliyle seçilmesi gerektiğidir; zira insanların hayatı daha hoş ve makbul hale getirmek için peşine düştüğü her yardım, rahatlık, keyif ve haz yeni endişeler ve aslında ona ait olanlardan daha büyük kaygılar hâsıl etmekten başka bir işe yaramayacaktır. Bu yüzden

119 (: Diogenes talihi kendisine bakıp: Şu azgın köpeğe dokunamıyorum diye söylenirken gördüğünü zannettiğini söyledi.)

120 (: Zamanla bronz bile eskiyip yıpranır fakat gelecek çağlar senin şöhretinden hiçbir şey eksiltemeyecek Diogenes; zira sade ve mutedil bir hayatın ihtişamını sen gösterdin sadece. Ölümlülerin mutluluğuna giden en kolay yolu sen işaret ettin.)

aşağıdaki cümleyi bu öğretinin iç özünün veciz ifadesi olarak kabul etmek mümkündür: *Diogenes eboa pol-lakhis legon, ton toon anthropon bion padion upo toon theon dedosthai, apokhekhrufthai de auton zetountoon melipekhta khai mura khai ta paraplesia. (Diogenes clamabat sæpius, hominum vitam facilem a diis dari, verum occultari illam quærentibus mellita cibaria, unguenta et his similia.)*¹²¹ (Diog., Laert., VI. 2.) Ve ilaveten: *Deon, anti toon akhrestoon ponon, tous kata fusin elomenous, zen eudaimonos; para ten anoian kakodaimonousi... ton auton kharaktera tou bion legon dieksagenein, on-par kai Herakles, meden eleutherias prokrinon. (Quum igitur, repudiatis inutilibus laboribus, naturales insequi, ac vivere beate debeamus, per summam dementia in-felices sumus.... eandem vitæ formam, quam Hercules, se vivere affirmans, nihil libertati præferens. Ibid.)*¹²²

Dolayısıyla eski hakiki kinikler, Antisthenes, Diogenes, Krates ve onların takipçileri çaba ve tasadan, bağımlılık ve ıstıraptan kendilerini ebediyen azat etmek için mal mülk, keyif ve haz namına ne varsa her şeyi ebediyen terk ettiler, zira evvelkiler kaçınılmaz olarak bu sonunculara bağılıdır ve onlarla tazmin yahut telafi edilemezler. Onlar en zecri ihtiyaçların çıplak tatmini ve fuzuli olan her şeyin kati terkiyle mümkün olanın en iyisini elde edeceklerini düşünüyorlardı. Dolayısıyla acı bakla, su, eski bir harmanı, bir heybe, bir değnek gibi Atina

121 (: Diogenes sık sık tannlar insanlara rahat bir hayat sürmeyi bahşettiler fakat bunu şekerlemelere, macunlara, merhemlere ve benzeri şeylere tamah edenlerden saklı bıraktılar diye bağırma itiyadındaydı.)

122 (: Bu sebeple boş işleri bırakıp tabii olanı takip edersek behemehâl mutlu yaşarız ve ancak ahmaklığımız sebebiyle mutsuz oluruz... Ve o kendi yaşayış tarzının Herkules'in yaşayış tarzına benzediğini, onun gibi özgürlükten başka bir şeye kıymet vermediğini söylerdi.)

veya Korinthos'ta neredeyse bedelsiz elde edilebilecek şeylerle yetiniyorlardı. İhtiyaçlarını başka türlü karşılamadıkları takdirde ara sıra dileniyor fakat çalışmıyorlardı. Sözü edilen ihtiyaçların dışında katiiyetle bir şey kabul etmiyorlardı. Kelimenin en geniş anlamında bağımsızlık hedefleriydi. Zamanlarını dinlenerek, dolaşarak, önlerine çıkanla konuşarak ve daha çok alay ederek, gülerek ve şakalaşarak geçiriyorlardı. Ayırt edici vasıfları aldırmaçlık ve büyük bir neşeydi. Şimdi böyle bir yaşayış tarzı içerisinde kendilerine ait hedefleri, takip edecek maksatları veya gayeleri olmadığı, dolayısıyla insanların faaliyet alanının üzerine yükselmiş ve aynı zamanda vakit bakımından tam bir serbestliğin tadını çıkardıkları için akli melekelerinin gücünü ispatlamış adamlar olarak kendilerinin dışında kalanların akıl hocaları ve uyarıcıları olmaya fevkalade uygun kimselerdi. Bu sebeptendir ki Apuleius der (*Florid.*, IV.): *Crates, ut lar familiaris apud homines suæ ætatis 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.*¹²³

Dolayısıyla başka bir şeyde olduğu gibi bu bakımdan da onlar yakın zamanların gezici keşişlerine, her halükarda bunların timsali Manzoni'nin meşhur romanı Fransisken keşiş Cristoforo'sunda görülebilecek daha iyi ve daha sahicilerine büyük benzerlik gösteriyorlardı. Ne var ki bu benzerlik sebepte değil fakat sadece sonuçlarda

123 (: Zamanının adamları Krates'e ev tanrıları gibi derin hürmet gösteriyorlardı. Hiçbir hane gösterilemezdi ki ona kapalı olsun, hiçbir hane reisinin gizli bir sırrı olmazdı ki Krates'in bir uzlaştırıcı olarak tam zamanında içerisine dâhil olmasına, neticede yakınlar arasındaki bütün ihtilaf ve münakaşaları tahkik ederek çözüme kavuşturmasına izin verilmesin.)

bulunacaktır. Onlar netice bakımından birbiriyle uyur ve uzlaşır fakat ikisinin temel düşüncesi tamamen farklıdır. Onlara yakın olan Sannyasis'te olduğu gibi keşşilerde bu hayatı aşan bir hedeftir. Fakat kiniklerde bu arzuları ve ihtiyaçları *en asgari seviyeye* indirmenin tatminleri itibariyle haddizatında imkânsız olan *azami seviyeye* çıkarmaktan daha kolay olduğu inancından ibaretti; zira tatminleri itibariyle arzular ve ihtiyaçlar *ad infinitum* çoğalırlar. Bu sebepten ötürü eski dünyanın bütün ahlak öğretilerinin hedefine, bu hayatta mümkün olan en büyük mutluluğa erişmek için onlar en kısa ve en kolayı olarak gönüllü terk yolunu tutuyorlardı: *othen kai ton Kunismon eirekasin suntomon epi arethen odon. (Unde Cynismum dixere compendiosam ad virtutem viam.)*¹²⁴ *Diog. Laert.*, VI. 9. Kiniklerin öğretisinin ruhuyla çileciliğinki arasındaki temel farklılık bu sonuncusu için asli hüviyette olan tevazuda gayet açık şekilde ortaya çıkar; zira bu kiniklere o kadar yabancısıdır ki tam tersine onlar kendilerinin dışında kalan herkesi alenen küçük görüp aşağılarlar:

*Sapiens uno minor est Jove, dives,
Liber, honoratus, pulcher, rex denique regum.*¹²⁵

Horatius

Buna mukabil kiniklerin hayat düsturu ruhu bakımından *Discours sur l'Origine de l'Inégalité*'de açıklandığı şekliyle J.J. Rousseau'nunkiyle bağdaşır; zira o da bizi

124 (: Bu yüzden onlar kiniklerin öğretisini fazilete götüren en kestirme yol diye tarif ediyorlardı.)

125 (: Bilge ile ilahi Iupiter arasındaki mesafe bir adımdır, hür, haysiyetli, yakışıklı ve krallar arasında bir kral.)

kaba tabiat haline geri götürmek ister ve ihtiyaçlarımızın asgari seviyeye indirilmesini mutluluğun en emin yolu olarak görür. Geri kalan hususlarda kinikler bütünüyle ameli filozoflardır, varsa bile nazari felsefeye dair açıklamalarını en azından ben bilmiyorum.

Stoacılar onlardan ameli meseleleri nazariyata dönüş-türmeleriyle ayrılırlar. Onlar terk edilebilecek her şeyi *fiilen* terk etmenin zaruri olmadığı fakat tesadüfün elinde olduğu için mülkleri ve hazları daima *terk edilebilir* olarak göz önünde tutmanın yeterli olduğu fikrindeydiler; zira bu durumda bir gün başa gelecek olursa bilfiil mahrumiyet ne beklenmedik bir şey ne de tahammül edilemeyecek bir yük olacaktır. Bu arada her şeye sahip olabilir, her şeyin tadına bakabiliriz, yeter ki bu tür şeylerin bir taraftan değersizliği ve terk edilebilirliği, diğer taraftan belirsizliği ve faniliği fikrini hiçbir zaman hatırdan çıkarmayalım. Bu itibarla onlara asla fazla kıymet vermemeli ve her zaman terk etmeye hazır olmalıyız. Esasen kendisini etkilemelerine izin vermemek için aslında bu şeyleri terk etmek zorunda kalan kimse onları kalbinde gerçekten iyi şeyler olarak tuttuğunu göstermiş olur ki, eğer hasretini çekmeyecekse onları tamamen göz önünden kaldırması gerekir. Halbuki akıllı adam bunların iyi şeyler olmadığını, bilakis gayet önemsiz, *adiofora* veya en fazla *proegmena*¹²⁶ olduğunu bilir. Dolayısıyla eğer kendilerine sunulursa onları kabul eder ama eğer tâbi oldukları talih onları geri isteyecek olursa her zaman büyük bir aldırmaazlıkla onları geri göndermeye hazırdırlar, zira onlar *ton oukh efe emindirler*.¹²⁷

126 (: varlığı ile yokluğu bir veya tercih edilecek.)

127 (: elimizde olmayan şeyler cümlesinden.)

Bu anlamda Epiktetos (VII. bölüm) bilgenin gemiden karaya çıkan kimse olarak benzerleri gibi kendisinin bir kadın veya çocuk tarafından hoş karşılanıp rahat ettirilmesine izin vereceğini, ancak kaptan ne zaman çağırırsa onlardan ayrılmaya her zaman hazır olacağını söyler. Bu yolla Stoacılar her şeyi zihin içerisinde olup biten bir sürece indirgeyerek ve hayatın bütün rahatlıklarından istifade etmek için Epiktetos'un birinci bölümünde sunulmuş olanlara benzer delil ve ispatlarını kullanarak sükûnet ve bağımsızlık nazariyelerini tatbikat pahasına mükemmelleştirmeye çalıştılar. Fakat bunu yaparken alıştığımız her şeyin bir zorunluluk haline geldiğini dolayısıyla acı duymadan terk etmenin, iradenin kendisiyle oynanmasına izin vermeyeceği için hazları sevmeden tadını çıkarmanın mümkün olmadığını, nasıl ki bir köpeğin ağzından kemik parçasının çekilip alınmasına sesini çıkarmayacağı söylenemezse akıllı adamın da eğer açsa böyle bir şeye kayıtsız kalmasının düşünülmemeyeceğini, binaenaleyh arzu duyma ve terk etme arasında bir orta yolun bulunmadığını hesaba katmadılar.

Hal böyle olmakla beraber onlar şatafatlı bir Roma sofrasına oturduklarında tadına bakılmamış tabak bırakmazlarsa ilkelerine uygun hareket etmemiş olacaklarına inanıyorlardı ama aynı zamanda bunların *agatha* değil hepsinin *proegmena* olduğunda diretiyorlardı. Veya daha sade bir ifadeyle yiyip, içip, eğlenip bunun için Tanrı'ya şükretmeyi düşünmüyor fakat ortalıkta zor beğenir bir hava içerisinde dolaşıp herkesi bütün bu ziyafetten kendilerine bir lokma düşmediğine temin etmeye çalışıyorlardı. Bu Stoacıların buldukları kestirme yolu: bu yüzden palavracılardan farksızdı ve kinikler karşısında onların vaziyeti büyük ölçüde Benedictus ve Augustinus'un besili takipçilerinin Fransisken keşişlerin kar-

şısındaki vaziyeti gibidir. Dolayısıyla tatbikatı ne kadar ihmal ettilerse nazariyatı o ölçüde keskinleştirip ince bir noktaya getirdiler. Burada birinci kitabın sonunda verilmiş izahata teyit edici ve tamamlayıcı mahiyette birkaç parça şey daha ilave etmek istiyorum.

Sürekli olarak bize salık verilen bu sarsılmaz sükûnetin nihai temeli için Stoacıların günümüze ulaşmış olan hepsi de bütünlük fikrinden yoksun olarak telif edilmiş metinlerine bakacak olursak dünyanın gidişatının bütünüyle bizim irademizden bağımsız, başımıza gelen belaların da kaçınılmaz olduğu bilgisinden başka bir şeyle karşılaşmayız. Eğer taleplerimizi bunu hesaba katan doğru bir kavrayışla düzenlemiş olsaydık ağlama, inleme, sevinme, eğlenme, korkma ve umuda kapılma bundan böyle elimizden gelmeyen budalalıklar olurdu. Bununla bilhassa Arrianus'un yorumlarında temelsiz şekilde *ouk efi emin* olan (yani elimizde olmayan) her şeyin aynı zamanda *ou pros emas* (yani bizi ilgilendirmeyen) şeyler olduğu sonucuna varılır. Ne var ki, hayattaki bütün iyi şeylerin talihin elinde olduğu, dolayısıyla o gücünü gösterip de bunları elimizden alır almaz eğer mutluluğumuzu bunlara bağlamışsak mutsuzluğumuzla baş başa kaldığımız inkârı kabil olmayan bir gerçektir. Stoacıların kanaatine göre bu değersiz talihin elinden bizi aklın doğru kullanımı kurtarır, bu sayede biz bütün bu iyi şeyleri kendimize ait değil fakat bize belli olmayan bir zaman dilimi için sadece ariyet olarak verilmiş şeyler olarak görürüz ve ancak bu suretle onları asla kaybetmeyiz.

Bu yüzden Seneca der (Ep. 98): *Si, quid humanarum rerum varietas possit, cogitaverit, ante quam senserit*¹²⁸,

128 (: İnsani şeylerin maruz olduğu değişimler onlar hakkında bir hissiyata kapılmadan önce hesaba katıldığında sükûnet muhafaza edilir.)

ve Diogenes Laertius (VII, 1.87): *Ison de esti to khat aret-hen zen too kate empeirian ton fusei sumbainonton zen. (Secundum virtutem vivere idem est, quod secundum experientiam eorum, quæ secundum naturam accidunt, vivere.)*¹²⁹ Burada Arrianus'un *Epiktetos*, III. Kitap, 24. Bölüm, 84-89'undaki satırlar ve bilhassa birinci cildin § 16'sında bu konuda söylediğim şeyin bir delili olarak anlamlı ve alakalıdır: *touto gar esti to aition tois anth-ropois panton toon khakhoon, to tas prolefeis tos khoi-nas me dunasthai efamozein tois epi merous. Ibid. IV., 1. 42. (Hæc enim causa est hominibus omnium malo-rum, quod anticipationes generales rebus singularibus accommodare non possunt.)*¹³⁰ Benzer şekilde *Marcus Aurelius*'daki (IV. 29) satırlar da: *Ei ksenos kosmou o me gnorizon ta en auto onta, oukh etton ksenos kai o me gnorizon to gignomena*, yani: Eğer o dünyaya içinde ne olup bittiğini bilmeyen bir yabancı ise aynı ölçüde onların nasıl olup bittiğini bilmeyen bir yabancıdır. Keza Seneca'nın *De Tranquillitate Animi*'nin on birinci bölü-mü de bu görüşün mükemmel bir delilidir.

Stoacıların görüşü genel olarak nihayetinde şuraya varır: eğer bir kimse aldatıcı mutluluk oyununu bir müd-det seyrettikten sonra aklını kullanırsa hem zarların hızla değiştiğini hem de sayıların bizatihi hiçbir kıymet ifade etmediğini behemehâl fark eder ve dolayısıyla bundan böyle hareketsiz kalır. Stoacıların bakış açısı genel ola-rak şu şekilde ifade edilebilir: İstiraplarımız her zaman arzularımız ile dünyanın gidişatı arasındaki bir uyuşma

129 (: Fazilete uygun bir hayat sürmek tabiatın mutadından olan şeyin tecrübesine uygun yaşamakla aynı şeydir.)

130 (: Külli kavramları cüzi hadiselerle tatbik edememe insanlar için her türlü kötülüğün temel sebebidir.)

veya çakışma eksikliğinden kaynaklanır. Bu yüzden bu ikisinden biri değişmeli ve diğerine uymalıdır. İmdi dünyanın gidişatı bizim elimizde olmadığı (*oukh efe emin*) için arzu ve ihtiyaçlarımızı şeylerin gidişatına göre düzenlemeliyiz, zira sadece irade *efe emindir*. İstemenin dışımızdaki dünyanın gidişatına ve dolayısıyla eşyanın tabiatına bu uyarlanışı çoğu zaman şu muğlak *khata fu-sin zen*¹³¹ ile anlaşılır. Bkz., Arrianus, *Diss.* II, 17, 21, 22. Seneca da (*Ep.* 19): *Nihil interest, utrum non desideres, an abeas. Summa rei in utroque est eadem: non torqueberis*¹³² derken bu görüşü ifade eder. Aynı şekilde Cicero da (*Tusc.* IV. 26): *Solum habere velle, summa dementia est.*¹³³ Benzer şekilde Arrianus (IV. 1. 175): *Ou gar ekhplerosei ton epithu moumenon eleutheria paras-kheuazetai, alla anaskheue tes epithumias (Non enim explendis desideriis libertas comparatur, sed tollenda cupiditate).*¹³⁴

Ritter ve Preller'in *Historia Philosophiæ Græco-Romanæ*'sında derlenmiş olan iktibaslar Stoacıların *omologoumenos zen*i hakkında yukarıda zikredilen yerde söylediklerimin delili olarak kabul edilebilir. Keza Seneca'nın şu sözü de (*Ep.* 31 ve yine *Ep.* 74): *Perfecta virtus est æqualitas et tenor vitæ per omnia consonans sibi.*¹³⁵ Seneca'nın aşağıdaki satırları Stoa ruhuna genel olarak işaret eder (*Ep.* 92): *Quid est beata vita? Securi-*

131 (: tabiata uygun yaşama.)

132 (: Bir şeyi arzu etmemek veya ona sahip olmak aynı şeye varır. Her iki durumda da esas mesele aynıdır, büyük ıstıraptan uzak olmak.)

133 (: Bir şeye sahip olmayı arzu etmek bile en büyük ahmaklıktır.)

134 (: Gerçek özgürlüğe arzu ettiğimiz şeyi elde etmekle değil fakat arzuların bastırılmasıyla erişilir.)

135 (: Mükemmel fazilet sükûnet ve her zaman kendisiyle uyum içerisinde olan bir hayat akışı demektir.)

*tas et perpetua tranquillitas. Hanc dabit animi magnitudo, dabit constantia bene judicati tenax.*¹³⁶ Stoacıların belli bir usul dairesinde ve bütünlüklü tetkiki ahlak öğretilerinin hedefinin tıpkı içinden çıktıkları kiniklerin ahlakı gibi mümkün olduğunca acısız bir hayattan ve bu yolla olabildiğince mutlu olmaktan başka bir şey olmadığına herkesi ikna eder. Bu Stoacıların ahlak öğretisinin *eudaïmonismen*in özel bir türünden başka bir şey olmadığı anlamına gelir. O Hint, Hristiyan hatta Platon ahlakı gibi metafizik bir temayüle, aşkın bir gayeye sahip değildir fakat önüne bütünüyle bu hayatın içinde saklı ve erişilebilir bir hedefi: akıllı adamın hiç kimsenin bozamayacağı sarsılmaz sükûneti (*ataraksia*) ile asude saadetini yerleştirir. Hal böyle olmakla beraber daha sonraki Stoacıların, bilhassa Arrianus'un zaman zaman bu hedefi gözden kaçırdığı ve gerçek anlamda çileci bir eğilimi yer yer ele verdiği inkâr edilemez. Bu eğilim Hristiyan akidesine ve esas itibariyle o dönemde çoktan yaygınlaşmaya başlamış olan şark ruhuna izafe edilmelidir.

Eğer Stoacıların hedefini, sözü edilen *ataraksiayı* yakından ve dikkatle inceleyip değerlendirecek onda talihin darbelerine karşı alışma ve duyarsızlaşmadan başka bir şey bulamayız. Buna hayatın kısalığını, hazların boşluğunu, talihin kararsızlığını sürekli olarak hatırimızda tutmak ve ayrıca mutluluk ile mutsuzluk arasındaki farkın bu ikisine dair beklentimizin bizi inanmaya alıştırdığından çok daha küçük olduğunu görmek suretiyle erişiriz. Ne var ki, bu mutlu bir hal yahut vaziyet değil fakat sadece kaçınılmaz olarak öngördüğümüz ıstıraplara sükûnetle

136 (: Neye istinat eder mutlu hayat? Emniyet ve daimi sükûnete. Buna ruh yüceliği ile erişilir, ruh yüceliğine ise iyi muhakeme edilen şeye bağlılıkta sebat ile.)

tahammüldür. Mamafih ruh yüceliği ve vakar kaçınılmaz olana sessizce ve sabırla tahammüle, kasvetli sükûnete, başkaları neşeden umutsuzluğa, umutsuzluktan neşeye sürüklenip dururken aynı kalmaya dayanır. Bu sebeple Stoacıların ahlak öğretisini bir hissî ve ruhi perhiz olarak da düşünebiliriz. Ve buna uygun olarak nasıl ki bedenimizi rüzgârın ve havanın tesirlerine, ihtiyaç ve meşakkele alıştırıp dayanıklı hale getiriyorsak ruhumuzu da talihsizlik, tehlike, kayıp, haksızlık, garazkârlık, kindarlık, haset, ihanet, kibir ve insanların bilumum ahmaklıklarına katılaştırıp duyarsız hale getirmemiz gerekir.

Ayrıca Cicero'nun *officia* diye Latinceye aktardığı Stoacıların *kathekhontasının* Almanca kabaca *Obliegenheiten*, yani yapılması lazım gelen şeyler, İngilizce *incumbencies* (vazifeler), İtalyanca *quel che tocca a me di fare, o di lasciare* dolayısıyla genel olarak akıllı adama yapması (uygun) *düşen* şeyler manasına geldiğini hatırlatmak isterim. Krş. *Diog. Laert.*, VII. 1. 109. Nihayet her ne kadar Arrianus'un tembih ve tavsiyelerinin çoğu ile açıkça çelişiyorsa da Stoacıların tümtanrıcılığı en açık şekliyle Seneca tarafından ifade edilir: *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.*¹³⁷ (*Quæst. Natur.* I, *præfatio* 12.)

137 (: Tanrı nedir. Evrenin ruhu. Nedir Tanrı? Gördüğünüz her şey ve görmediğiniz her şey. Onun azameti ancak böyle bilinir ve bundan daha büyük bir şey tasavvur edilemez. Eğer o kendi başına her şey ise o zaman o eserini hem içeriden hem dışarıdan kucaklar.)

KÖTÜLÜK, İYİLİK VE SAF SEVGİ OLARAK FAZİLET

Kötülüğün Anlamı ve Esası:

Safi Hissiyat Olarak Vicdan Azabının Muhtevası¹³⁸

İnsanın tarzı tavrıyla ilgili buraya kadarki bütün müşahedelerimiz nihai tartışmamızın yolunu hazırladı. Ve bunlar tavır ve hareketimizin gerçek ahlaki anlamını mücerret seviyeye ve felsefi açıklık düzeyine yükseltme ve onu ana düşüncemizin bir unsuru olarak ispatlama vazifemizi büyük ölçüde kolaylaştırdı. Hareketlerimizin ahlaki anlamı dediğimiz şey günlük hayatta *iyi* ve *kötü* sözcükleriyle tasrih edilir ve bu şekilde tam olarak anlaşılabilir hale gelirler.

Ne var ki her şeyden evvel bu *iyi* ve *kötü* kavramlarının izini geriye hakiki anlamlarına doğru sürmek istiyorum. Bunlar felsefe bahsinde kalem oynatan günümüz yazarlarınca basit dolayısıyla tahlile müsait olmayan kavramlar olarak en tuhaf tarzda ele alınırlar. Bu şekilde izi sürüldüğü takdirde belki bu kavramların gerçekte olduğundan daha fazlasını ihtiva ettikleri ve ihtiyaç duydukları her şeyi kendileri kendiliklerinden ifade ettikleri gibi belirsiz bir vehme yakalanıp kalınmayacaktır. Bunu yapabilecek mevkideyim, çünkü hiçbir şeyi daha evvel *güzel* ve *doğru* sözcükleri için olduğu gibi şimdi de ahlakta *iyi* sözcüğünün arkasına saklama hevesinde veya niyetinde değilim. Olsaydım bu gibi sıfatların so-

138 *Die Welt als Wille und Vorstellung*, Bd. I, Erstes Buch, § 65-67.

nuna günümüzde özel bir σεμνοτης'e¹³⁹ sahip ve çeşitli hallerde imdada yetiştiği farz edilen isim eki ilave eder, ağırbaşlı bir havaya bürünürdüm. Ve sonra insanları bu neviden üç kelimet etmek suretiyle birbirinden hayli farklı köken ve anlamda, ziyadesiyle geniş ve mücerret, dolayısıyla boş kavramın ifade ettiğinden daha fazlasını ifade ettiğime inanmaya zorlayabilirdim. Günümüzde kaleme alınmış metinlere aşına olup da bu üç sözcükten bezip usanmamış birisi var mıdır? Hele hele ağızları açık kaval dinleyen koyunlar gibi düşünmeye sair her şeyden az kabiliyeti olanların, her ne kadar asli atıflarında bir kusur bulunamaz ise de, bu üç kelimeye ancak hikmet dolu büyük sözler etmek için ihtiyaç duyduklarına nasıl inandıklarını bin kez gördükten sonra?

Doğru kavramının açıklaması daha önce Yeter Sebep İlkesi Üzerine deneme, bl. V, § 29 ve devamında verilmişti. *Güzel kavramının* muhtevası gerçek açıklamasına ilk kez üçüncü kitabımızın bütününde kavuştu. Şimdi *iyi kavramının* geriye, anlamına doğru izini sürmek istiyoruz ki bunu fazla zorlanmadan yapabiliriz. Bu kavram esas itibariyle izafidir ve *bir nesnenin iradenin belli bir çabasına göre yerindeliğini veya uygunluğunu* tasrih eder. Dolayısıyla tezahürlerinden herhangi biri itibariyle iradeyle uyuşan, onun emelini yerine getiren (veya ona hizmet eden) her şey her ne kadar başka bakımlardan farklılık gösterebilirlerse de *iyi kavramıyla* düşünülecektir. Nitekim biz iyi yiyecek, iyi yollar, iyi hava, iyi silahlar, iyi bir alamet vb. söz ederiz, kısaca olmasını istediğimiz gibi olan her şeye iyi deriz. O sebeple bir şey bir kimse için iyi, bir başkası için tam tersi olabilir. İyi kavramı biri iradenin veya onun istemesinin her bir durumda doğrudan

139 (: vakar, ciddiyet, heybet.)

şimdiki tatmini, diğeri gelecekle ilgili sadece dolaylı tatmini, yani hoş ve faydalı olmak üzere iki alt türe ayrılır.

Bilgi ve idrakten mahrum varlıklardan söz ettiğimiz kadarıyla iyi kavramının zıttı *kötü*, daha seyrek ve mücerret olarak, *fena*¹⁴⁰ sözcüğüyle ifade edilir ki, bu iradenin her bir durumda çabalamasına elverişli olmayan her şeyi ifade eder. İradeyle bir ilişkiye girebilen diğer bütün varlıklar gibi insanlar da şayet o an için arzu edilen hedefler için faydalı, elverişli ve uygun idiyseler bu gibi kimselere *iyi* dediler. Aynı anlam ile ve her zaman mesela şu ifadede görülen izafiyeti muhafaza ederek: “Bu kişi benim için iyi fakat senin için değil.” Fakat seciyelerinin bariz vasfı kendilerini başkasının iradesinin çabalarına mani olmaya değil, bilakis onları desteklemeye sevk eden dolayısıyla tamamen yardımsever, iyiliksever, cana yakın, merhametli olan kimselere hareket tarzlarının başkalarının iradeleriyle umumi manada irtibatı dolayısıyla *iyi* insanlar dendi. Bunun zıttı olan kavram Almandada ve yaklaşık son yüzyıl boyunca Fransızcada bilgi ve kavrayış sahibi olan varlıklar için olmayan varlıklardan farklı bir sözcükle yani, böse, *méchant*¹⁴¹ ile ifade edilir. Halbuki geri kalan dillerin neredeyse tamamı böyle bir ayrım yapmaz: *κακος*, *malus*, *cattivo*, *bad* muayyen, münferit bir iradenin hedeflerine aykırı gelen cansız şeyler için kullanıldığı gibi insanlar için de kullanılır. Dolayısıyla incelememiz iynin bütününüyle edilgin veçhesinden hareket edip ancak daha sonra, artık başkalarına nazaran değil fakat kendisi bakımından *iyi* diye tavsif edilen insanların fiil ve hareketlerini araştırdığında onun etkin veçhesini ele alabilecektir. Ve bunu hem bu tür hareketlerin baş-

140 (: *Uebel*.)

141 (: şerir, habis, kindar.)

kaları nezdinde uyandırdığı safi nesnel itibarı hem de iyi denilen kimselerin kendileri hakkında hissettikleri hoşnutluğu –çünkü onlar bu hissi farklı bir fedakârlık türüyle satın alırlar– izah etme gibi hususi bir maksatla yapacaktır. Ve benzer şekilde bunun tersi, her ne kadar onu içinde barındıran insana gözle görülür birçok üstünlükler sağlayabilirse de, şerir meyil yahut mizaca eşlik eden iç ıstırabın köklerini açığa çıkarma da yine bu maksadın şümülü içerisinde. İster felsefi mahiyette olsun ister dinî öğretilere dayansın ahlak sistemlerinin kökü burada bulunur. Bunların her ikisi de saadeti¹⁴² her zaman faziletle bir tür münasebet içerisine sokmanın arayışı içerisinde olmuştur. İlki bunu çelişki veya hatta yeter sebep ilkesiyle, dolayısıyla saadeti faziletle özdeşleştirerek veya birini diğersinin neticesi yaparak ama her zaman safsatayla, ikincisi ise tecrübeyle bilinebilir olandan başka dünyaların mevcudiyetini ilan ederek yapar.¹⁴³ Buna mu-

142 (: *Glückseligkeit*.)

143 Burada geçerken şu kadarı kaydedilebilir: her kati inanç öğretisine büyük gücünü, ruhları kopmaz şekilde ele geçirdiği temas noktasını kazandıran şey onun bütünüyle ahlaki yanıdır. Ahlaki muhteva bunu doğrudan yapmaz fakat daha ziyade o öğretiye has (kıssa ve esatir gibi) mecazi ve temsili unsurların kalaniyle güçlerini birleştirerek ve onu ancak mitosların izah edebileceği imasında bulunarak yapar. Bu o kadar ileri gider ki, davranışın ahlaki anlamının yeter sebep ilkesine göre izah edilebilir yanı kalmasa da, her mitos bu ilkeyi takip ettiği için, inananlar davranışın ahlaki anlamını ve mitoslarını yine de birbirinden ayrılmaz hatta mutlak manada bir olarak mütalaa eder ve mitosa yapılan her saldırıyı doğru ve fazilete yapılmış bir saldırı olarak görürler. Bu tek tanrılı kavimler arasında öyle bir hadde varır ki, tanrıtanımazlık veya tanrısızlık toptan ahlak yoksunluğu ile eş manada kullanılır. Papazlar böyle bir kavram kargaşasını memnuniyetle karşılarlar ve o korkunç canavar, bağnazlık ancak böyle bir kargaşa neticesinde vücut bulur ve sadece belli bir zümre, kafaları yanlış fikirlerle şekillenmiş, şerir kimseler üzerinde değil fakat bütün

kabil incelememiz esnasında faziletin özü kendisini saadetinkinin yani sıhhat ve afiyetin¹⁴⁴ tam tersi istikamette çabalama olarak gösterecektir.

Yukarıda söylenmiş olanlardan *iyinin* kavramına göre τὼν πρὸς τι,¹⁴⁵ dolayısıyla her *iyinin* de esası itibariyle izafi olduğu kendiliğinden anlaşılır; çünkü o özüne ancak arzu eden bir irade ile ilişkisi içerisinde kavuşur. Bundan dolayı *mutlak iyi* bir çelişkidir: en yüksek iyi veya *summum bonum* da aynı şeyi, aslında irade için nihai bir tatmini ifade eder. Öyle ki artık ondan sonra yeni bir isteme ortaya çıkmayacak ve nihai bir saik olarak elde edilmesi veya erişilmesi iradenin yok edilmez tatminini temin edecektir. Fakat bu dördüncü kitapta buraya kadar gelen incelemeye göre böyle bir şey düşünülemez. Zaman için başlamak veya sona ermek ne kadar mümkünse iradeyi yeni şeyleri istemekten kesecek bir tatmin de o kadar mümkündür. İradenin çabalamalarına eksiksiz ve daimi tatmin sunacak kalıcı bir nailiyeti¹⁴⁶ olamaz. O Danaos'un kızlarının fiçısıdır: onun için en yüksek iyi, mutlak iyi yoktur fakat her zaman sadece şimdilik iyi vardır. Fakat alışkanlık sebebiyle bütünüyle terk edemediğimiz eski bir ifadeye şeref payesi, deyiş yerinde ise bir *müte-*

bir halk üzerinde hükümlan olur. Ve sonunda o garp dünyasında engizisyon suretinde mücessem hale geldi ve esasen böyle bir şey bütün insanlığın şerefine ancak onun tarihinde vuku buldu. Öyle ki en son ve sahih haberlere göre sadece Madrid'de üç yüz yıl boyunca üç yüz binden fazla insan inançla ilgili meselelerden ötürü işkenceyle kazıkta yakılarak can verdi (ve İspanya'nın geri kalanında benzer çok sayıda ruhani cinayet çukurları vardı): bu seslerini duyurmaya kalkar kalkmaz bütün bağnazlara hatırlatılması gereken bir vakadır.

144 (: *Wohlseyn und Leben.*)

145 (: başka bir şeye göre bir şey; yani izafi bir şey.)

146 (: *Erfüllung*: muradına erişme, nail olma.)

kâit mevki vermek istiyorsak mecazi ve temsili olarak iradenin kendini tam ifnası ve nehyi, hakiki irade-sizlik diyebiliriz. Sadece o iradenin sevk ve tazyikini ebediyen kesip susturacak, bir daha asla bozulmayacak tatmini sadece o sunacak, dünyayı sadece o kurtarabilecektir. Bütün bunları şimdi bu bölümün sonunda ele alıp değerlendireceğiz. Dolayısıyla buna mutlak iyi, *summum bonum* denilebilir ve diğer bütün iyilerin, yani gerçekleşen bütün arzular ve erişilen bütün mutlulukların karşısında ancak birer ağrı kesici, müsekkin olarak kaldığı hastalıktan o yegâne esaslı kurtuluş çaresi olarak görülebilir. Bu anlamda Grekçe *τελος* ve ayrıca *finis bonorum*¹⁴⁷ ele aldığımız mesele bakımından daha da iyi bir karşılık teşkil eder. *İyi* ve *kötü* sözcükleri için bu kadarı kâfi, şimdi meselenin aslına gelelim.

Fırsat çıktığı ve harici güç de kendisini bundan alıkoymadığı takdirde bir kimse daima *haksız* (veya yanlış) bir iş yapmaya meyyal ise ona (şerir) *kötü* deriz. Haksız hakkındaki izahatımıza göre bu, böyle bir kimsenin bedeninde kendisini izhar ettiği şekliyle sadece yaşama iradesini teyit ve tasdik etmekle kalmadığı fakat bunu başkalarında kendisini gösterdiği şekliyle iradeyi inkâr edecek veya yok sayacak kadar ileri götürdüğü anlamına gelir. Bu onların güçlerini iradesinin hizmeti için talep etmesinde ve iradesinin çabalarına karşı geldikleri takdirde mevcudiyetlerini ortadan kaldırmanın yolunu aramasında kendisini ele verir. Bunun nihai kökeni yüksek bir bencillik derecesidir ve bunun esası yukarıda tartışıldı. Birbirinden farklı iki şey burada kendisini doğrudan gösterir. *İlki* böyle bir insanda kendisini izhar eden fev-

147 (Sırasıyla: gaye, maksat; iyilerin gayesi, nihai iyi.)

kalade kesif (: keskin) bir yaşama iradesidir ki, bu kendi hayatının tasdikinin ötesine geçer. *İkincisi* bütünüyle yeter sebep ilkesine hasredilen ve kendisini *principium individuationise* teslim eden bilgi ve idraki ki, kendi şahsı ile geri kalan diğerleri arasında ikinci ilkenin koyduğu külli ayırma kopmaz şekilde bağlı kalır. Dolayısıyla o sadece kendi iyiliğini aramaz, başka herkesin iyiliğine de bütünüyle kayıtsızdır. Onların mevcudiyetini bütünüyle kendisine yabancı görür ve bu yüzden onlar kendisinden büyük bir uçurumla ayrılır. Aslına bakılırsa onları ancak bir suret, ardında gerçeklik barındırmayan bir maske olarak görür. Ve bu iki haslet kötü veya şerir seciyenin temel unsurlarıdır.

Şu hale göre istemenin bu büyük kesafeti bizatihi ve doğrudan dinmek kesilmek bilmeyen bir ıstırap kaynağıdır. Öncelikle her türlü isteme bu hüviyetiyle ihtiyaç veya yoksunluktan dolayısıyla ıstıraptan ileri gelir. (Bu sebeptedir ki, üçüncü kitaptan hatırlanacağı üzere kendimizi saf, iradesiz bilme öznesi olarak -ideanın (münasebeti) mütekebbili- bedii temaşaya¹⁴⁸ bırakır bırakmaz başlayan her türlü istemenin geçici olarak susturulması güzelde hissettiğimiz hazzın temel unsurlarından biridir.) İkinci olarak şeyler arasındaki illi münasebet sebebiyle çoğu arzu ister istemez tatmin edilmemiş olarak kaldığı ve irade tatmin edildiğinden çok daha fazla akim kaldığı veya önü kesildiği için ve dolayısıyla bu sebepten ötürü de kesif ve mütenevvi isteme her zaman şedit ve çeşit çeşit ıstırapa yol açar; çünkü her nevi ıstırap tatmin edilmemiş ve akamete uğramış istemeden başka bir şey değildir. Ve hatta incindiği veya kırıldığı zaman hissedilen bedenî acı bile

148 (: *ästhetisch Betrachtung.*)

bu hüviyetiyle bedeninin nesne haline gelmiş olan iradenin kendisinden başka bir şey olmamasıyla mümkündür.

Şu halde şiddetli ve çeşitli ıstırap kesif ve kesretli istemededen ayrılmadığı, hatta bilhassa şerir kimselerin yüz ifadeleri iç ıstırapın damgasını taşıdığı için harici mutluluğu elde etseler bile bu gibi kimseler kendilerini kaptırdıkları geçici neşe halleri veya öyle görünmeye çalıştıkları anlar müstesna her zaman mutsuz görünürler. Bu deruni azap yahut sefalet bu gibi kimselerin hamurunun ayrılmaz bir cüzüdür ve bu nihayetinde onların başkalarının ıstırapında tecrübe ettikleri hazza yol açar. Bu sadece bencillikten ileri gelmez fakat fayda veya çıkar gözetmezdir, o sebeple hakiki *fenalıktır* ve *gaddarlığa*¹⁴⁹ doğru ilerler. Gaddarlıkta başkasının ıstırapı artık kendi iradesinin hedeflerine erişmek için bir vasıta değil fakat bizatihi bir hedeftir. Bu sıra dışı hadisenin daha tafsilatlı bir izahı şu şekildedir:

İnsan iradenin en açık bilgiyle aydınlanmış bir tezahürü olduğu için o her zaman iradesinin fiilî ve hissi tatminini bilginin kendisine sunduğu onun safi mümkün tatmini ile mukayese eder. Buradan haset yahut kıskançlık¹⁵⁰ ortaya çıkar. Her mahrumiyet başkalarının mazhariyeti ile sınırsız derecede ağırlaşır ve başkalarının da aynı mahrumiyete duçar olduğu bilgisiyle hafifler.¹⁵¹ Herkesin başına gelen ve insan hayatının ayrılmaz parçası olan kötülükler, ortak solunan havaya veya ayak basılan karaya mahsus olanlar gibi bizi çok fazla üzmez. Bizimkinden

149 (Sırasıyla: *Bosheit. Grausamkeit.*)

150 (: *Neid.*)

151 (: *jede Entbehnung wird unendlich gesteigert durch fremden Genuß, und erleichtert durch das Wissen, daß auch Andere die selbe Entbehnung dulden.*)

daha ağır ıstırapların hatırlanması kendimizinkini dindirir, başkalarının ıstıraplarının manzarası kendimizinkini hafifletir. Fakat bir kimse iradenin fevkalade ağır bir tazyiki ile doluysa, kendi bencilliğinin susuzluğunu soğutmak için her şeyi yakıp kavuran bir iştiha ile kucaklar. Ve böyle yaparak her türlü tatminin görünüşten ibaret olduğunu ve arzu edilip de erişilen şeyin vaat ettiğini, yani iradenin ateşli tazyikinın hararetini söndürüp nihai teskinini asla yerine getirmedeğini kaçınılmaz olarak görür. Bilakis bir arzunun tatmini onun sadece şeklini değiştirir dolayısıyla şimdi o (ıstırap dolu) sefaletini yeni bir suret içerisinde etrafa yayar. Ve aslı aranacak olursa bütün arzular nihai olarak tükendiğinde irade bilinen her nevi saikin yokluğunda bile sevk ve tazyikini muhafaza eder ve bunlar kendisini en korkunç perişanlık ve boşluk hissi¹⁵² olarak ıslah olmaz bir sefaletle duyururlar. İstemenin muttat seviyelerinde bütün bunlar ancak küçük ölçüde hissedilir ve kasvet yahut keyifsizlik halinin yaygın derecesini meydana getirirler.

Fakat iradenin tezahürünün istisnai fenalık düzeyinde ortaya çıktığı kimsede bu zorunlu olarak aşırı bir deruni azap, bitmek tükenmek bilmeyen bir huzursuzluk, iflah olmaz bir sızı ve sancı olarak kendisini duyurur. O zaman o kendisi için doğrudan erişilebilir olmayan ferahlık yahut teselliye dolaylı yollardan bulmaya çalışır. Ezcümle o kendi ıstırabını aynı zamanda kendi gücünün izharı olarak tanıdığı başkalarının ıstırabının görüntüsüyle teskin etmenin yolunu arar. Başkalarının ıstırabı şimdi onun için bizatihi bir hedef, bakıp sevindiği hatta övündüğü bir manzara haline gelir. Ve böylece hakiki zalimlik, ta-

152 (: Gefühl der entsetzlichsten Oede und Leere.)

rihte Neronlarda, Domitianuslarda, Afrikalı Dayılarda, Robespierre ve benzerlerinde bu kadar sık görülen kana susamışlık ortaya çıkar.

Kindarlık¹⁵³ da fenalıkla yakından irtibatlıdır, çünkü o kötülüğün bedelini daha büyük bir kötülükle ödetir ve bunu yaparken geleceği göz önünde bulundurmaz, ki cezalandırmanın esası budur, fakat sadece olup bitmiş olanı, bu hüviyetiyle geçip gitmiş olan hadiseleri hesaba katar. Dolayısıyla kendi çıkarını gözetmez, çünkü onu bir vasıta değil fakat bir hedef olarak görür ve intikamcının suçluyu uğrattığı ıstırap ve felaketten şeytanca bir zevk alır. İntikamı safi fenalıktan ayıran ve onu bir ölçüde mazur gösteren şey haklılık görünümüdür, yani şimdi intikam olan aynı fiil eğer meşru olsaydı, yani teyit edici¹⁵⁴ içtimai bir çerçeve içerisinde önceden tayin ve ilam edilmiş bir kurala göre işlenmiş olsaydı ceza olacak dolayısıyla hak yerini bulacaktı.

Fenalıkla aynı kökten, yani kesif ve şedit bir iradenin aşırılıklarından kaynaklanan ve dolayısıyla ondan ayrılması mümkün olmayan bir ıstırapı tasvir ettik. Fakat bütünüyle farklı ve ayrı bir ıstırap, bu ister bencillikle işlenmiş basit bir haksızlık veya safi fenalık olsun her fena harekette fark edilebilecek fenalıkla bir arada bulunur. Buna süresinin uzunluğuna göre *vicdan azabı* veya *yürek karası*¹⁵⁵ denir. Bu dördüncü kitabın buraya kadarki muhtevasını ve bilhassa başlangıcında tartışılan hakikati, yani yaşama iradesi için onun sureti veya aynası olarak hayatın kendisinin her zaman kati olduğunu¹⁵⁶ unutmama-

153 (: *Rachsucht*. Veya intikam alıcılık.)

154 (Dolayısıyla: müeyyide teşkil edici.)

155 (Sırasıyla: *Gewissensbiß*, *Gewissensangst*.)

156 (Başka bir deyişle, onun için hiçbir surette muallak bırakılmadığını, dolayısıyla onun için her zaman teminat altına alınmış olduğunu...)

miş olan ve ayrıca ebedi adaletin izah ve takdimini hatırlayan herkes bu mülahazalar eşliğinde vicdan azabının aşağıdakinden başka bir anlama gelemeyeceğini, diğer bir deyişle, mücerret şekliyle ifade edildiğinde muhtevasının aşağıdaki gibi olduğunu görecektir. Bu açıklamada iki unsur birbirinden ayırt edilir fakat birbiriyle yeniden tam olarak birleşir ve o sebeple bunlar tamamen bir ve bütün olarak düşünülmelidir.

Mayanın perdesi kötü insanın anlama melekesini sımsıkı, yani kendisini *principium individuationis* kap-tırdığı ölçüde sıkı sıkıya sarıp sarmalar. Buna bağlı olarak o kendisini geri kalan herkesten bütünüyle farklı ve büyük bir uçurumla ayrılmış olarak görür. Bu onun dört elle sarıldığı bir bilgidir, çünkü onun bencilliğine uyan ve destekleyen sadece bu bilgidir. Bu sebepten ötürü bu bilgi neredeyse her zaman irade ile ifsada uğrar.¹⁵⁷ Buna rağmen onun şuurunun derinliklerinde böyle bir eşya nizamının sadece görünüş, buna mukabil eşyanın kendinde tamamen farklı olduğu hususunda gizli bir ön-sezi uyanır. Zaman ve mekân kendisini diğer insanlardan ne kadar farklı kılsa kılın ve çektikleri, haddizatında kendi elinden çektikleri sayısız eziyet ve işkence ile onlardan ne kadar ayrılırsa ayrılınsın ve onları kendisine ne kadar yabancı gösterirse göstereceği o buna rağmen ken-

157 (: *bestochen*. Fiil tıpkı Latince muadili *corruptio* gibi rüşvet vermek, rüşvet yedirmek, rüşvetle ayartmak, kandırmak manalarını da içinde barındırır fakat ondan farklı ve fazla olarak cezp etmek, aklını başından almak, gözlerini kamaştırmak, teshir etmek... dolayısıyla zahire kapılmak, görünüşe aldanmak anlamlarını da havidir. Eski insanların bozma ve bozulma denen şeyin illetlerini nereden gördükleri ve nerede aradıkları dolayısıyla metinde kelimenin ne kadar *yerinde* kullanıldığı görülüyor mu... Fazlası için bkz., *Akılın Yolu*, Sunuş ve Hazırlık yazılan.)

dinde, tezahür ve onun suretlerinden ayrı olarak tek bir yaşama iradesidir.

Bütün bunların hepsinde kendisini izhar eden, burada kendisini tanıyamadığı için silahlarını kendisine çeviren ve tezahürlerinden birinde daha fazla rahat ve refah araştırıyım derken başkalarını ıstırabın en büyüğüne maruz bırakan odur. O tam da bu bütün iradedir dolayısıyla o sadece işkenceci değil fakat bir o kadar o işkenceye maruz kalandır. Ve kendisini başkalarının ıstırabından ayıran ve uzak tutan formu mekân ve zaman olan bu aldatici¹⁵⁸ rüyadır. Fakat rüya uçup gider ve gerçekte baş başa kalınca o hazzın bedelini sefalet ve ıstırapla öder. Onun ancak bir imkân olarak gördüğü her nevi ıstırabın ucu kendisine yaşama iradesi olarak dokunur; çünkü mümkün ve mevcut, zaman ve mekânda yakın ve uzak birbirinden bizatihi değil fakat ancak insanın bilme zaviyesinden, ancak *principium individuationis* vasıtasıyla ayrılır. Ruh göçü öğretisinde mecaz ve temsil yoluyla anlatılan, yani yeter sebep ilkesine uyarlanan ve bu yolla tezahüre has surete nakledilen bu hakikattir. Bununla beraber o her nevi ihtilattan¹⁵⁹ münezzeh en saf ifadesini tam da bu belli belirsiz hissedilen fakat teselli olunmaz işkencede bulur ki, ona vicdan azabı denir.¹⁶⁰

158 (: *täuschender*. Daha doğrusu her nevi arzu ve hevesini tahrik edip insanı coşturan sonra da hevesini kursağında, elini böğründe bırakan...)

159 (: *Beimischung*.)

160 (Bozup parçalayarak on beş cümle içerisinde toparlayabildiğimiz metnin aslı –paragrafın başından buraya– tek bir cümledir ve bu da gösteriyor ki yaklaşık yüz yıl evvel metnin kuruluşunun bir icabı olarak böyle bir cümleyi anlaşılmama kaygısıyla kaleme almaktan geri durmak kimsenin aklına gelmiyordu. Yüz yıl içerisinde tüm dünya çapında lisandaki tereddi aklı, akıldaki körelme dönüp tekrar lisani

Hal böyle olmakla beraber bu ilkiyle gayet mahrem tarzda irtibatlı olan bir *ikinci* dolaysız tanımadan da ileri gelir. Daha açık bir ifadeyle bu yaşama iradesinin kendisini fena insanda tasdik etme gücünün tanınmasıdır. Bu onun ferdi tezahürünün ötesine geçip bir başka insanda kendisini izhar ettiği haliyle aynı iradenin toptan nefiy ve inkârına varan bir güçtür. Fenalık yapanın yaptığı işi takiben yaşadığı ve kendisinden bile gizlemeye çalıştığı deruni dehşet beraberinde bu hiçlik veya boşluk önsezisini ve *principium individuationis* ve onun kendisi ile başkaları arasına yerleştirdiği ayrımın safi aldatıcılığını ihtiva eder. Eş zamanlı olarak onun içerisinde kendi iradesinin kesafeti ile hayatı kavradığı ve kendisini sarsılmaz şekilde ona bağladığı şiddetin idraki de mevcuttur. O hayat ki korkunç yanını eziyet ettiklerinin çektiklerinde görür ve buna rağmen kendi iradesinin daha eksiksiz tasdikinin bir vasıtası olarak onun en büyük dehşetlerini meydana getirecek kadar onunla iç içe geçer. O kendisini yaşama iradesinin kesif tezahürü olarak idrak eder, hayata ve onun ayrılmaz cüzü olan sayısız ıstıraba ne ölçüde bırakıldığını hisseder; çünkü hayat (bilkuvve) mümkün ile (bilfiil) mevcut arasındaki ayrımı ortadan kaldıracak ve kendisince henüz sadece *bilinen* bütün ıstırapları bilfiil *tecrübe ettiği* ıstıraplara dönüştürecek sınırsız bir zaman ve sınırsız bir mekâna sahiptir.

Böyle bakıldığında sürekli yeniden doğumun milyonlarca yılı ancak nazari olarak mevcuttur, nasıl ki bütün geçmiş ve gelecek de ancak tasavvur olarak vardır: za-

vurdu ve biz şimdi şu bütün *tableau historique des progrès de l'esprit humain* iddialarına rağmen insanlığın daha evvel hiç tatmadığı, tanımadığı kadar büyük bir *misère d'un esprit*i yaşıyoruz...)

manı dolduran¹⁶¹ ancak şimdidir ve o iradenin tezahürünün kalıbıdır ve zaman fert için daima yenidir: o daima kendisini mütemadiyen yeniden ortaya çıkmış bulur. Bunun sebebi hayatın yaşama iradesinden ayrılmaz olmasıdır ve onun formu sadece ve münhasıran şimdidir. Ölüm (temsil ve teşbihin tekrarı mazur görülsün) güneşin batması gibidir, o ancak görünüşte gece tarafından yutulur ama aslında kendisi her türlü ışığın kaynağı olarak aralıksız fasılasız yanar, yeni dünyalara yeni günler getirir ve daima doğar, daima batar. Başlangıç ve son zaman, tasavvur için bu tezahürün formu dolayısıyla sadece ferdi ilgilendirir. Zaman dışında sadece irade, Kant'ın kendinde şeyi ve onun uygun nesnelliği, Platon'un ideası bulunur. Bu sebeple intihar bir kurtuluş sağlamaz. Her bir kimsenin varlığının derinliklerinde *istediği şey olması* gereken şeydir: ve onun *olduğu şey* tam *istediği şey*dir.

Dolayısıyla fertleri ayıran tasavvur kalıplarının aldatıcılığı ile boşluğunun sadece hissen idrak edilmesinin yanında kişinin kendi iradesi ile onun derecesini nefsinde idrak etmesi¹⁶² vardır ve vicdan azabına yol açan şey budur. (İnsanın) hayat akışı aslı düşünülür karakter olan tecrübi karakterin(in) suretini¹⁶³ meydana getirir ve fena kimse bu suret karşısında dehşete kapılır. Bu suretin büyük (fırça) darbeleriyle yapılmasının dolayısıyla bütün dünyanın onu hakir görmesinin veya sadece kendisinin

161 (: *die erfüllte Zeit*. Fakat *erfüllen* fiilinin *doldurmak* manasının yanında aynı zamanda *tahakkuk ettirmek* anlamına geldiği ve bu manasıyla eski metinlere telmihe daha müsait olduğu hatırlanacak olursa şu mananın da göz ardı edilmemesi gerekir: münhasıran şimdinin zamanın tahakkuku olduğu...)

162 (: *Selbsterkenntniß*.)

163 (: *das Bild des empirischen Chrakters*.)

görebileceği kadar küçük ölçekte yapılmasının bir önemi yoktur, çünkü bu doğrudan sadece onu alakadar eder. Eğer karakter kendisini bütün zamandan özgür ve zamanla değişmez hissetmeseydi, tabii kişi kendisini inkâr etmediği sürece, geçmiş safi bir tezahür olarak ehemmiyet arz etmez ve kimsenin vicdanını rahatsız etmezdi. Bu sebepten ötürüdür ki, uzun zaman evvel olup bitmiş olan şeyler vicdan üzerinde ağır bir yük olmayı sürdürür. “Beni iğvaya¹⁶⁴ uğratma” duası “Bana kim olduğumu gösterme” manasına gelir.

Başkalarına çektirdiği acı ve ıstırap ile kendisine gösterilen hayatı tasdik etme şiddetinde fena kimse, dünya ve onun ıstıraplarından kurtuluşun yegâne mümkün yolu olan bu aynı iradeyi terk ve nefiy etmekten ne kadar uzak olduğunu ölçer. O dünyaya ne ölçüde ait ve ona ne kadar sıkı sıkıya bağlı olduğunu görür: başkalarının ıstırabının *idraki* onun üzerinde herhangi bir tesir icra edemezdi. O hayata ve *yaşanan* ıstırab(ın insafına) terk edilmiştir. Bu ıstırabın iradesinin kesafetini kırıp üstesinden gelip gelmeyeceği vuzuha kavuşmamış olarak kalır.

Açık ve mücerret bilinmesi *değil* safi hissiyat olarak *vicdan azabının* muhtevası olan *fenalığın* anlamının ve esasının bu tahlili *iyiye* dair tam olarak aynı şekilde tamama erdirilecek bir tahkikle daha da açığa ve tamlığa kavuşacaktır. Bu *iyiyi* insan iradesinin bir hasleti olarak ele alır ve sonunda en yüksek noktasına eriştiğinde bu iyilikten kaynaklanan tam feragat ve azizlere mahsus (hali) tahkik eder. Spinoza’nın harikulade ifade ettiği gibi zıtlar birbirine her zaman ışık tutar ve gün hem kendisini hem geceyi ifşa eder.

164 (: *Versuchung*. Şeytana uyma.)

Gerçek İyilik ve Doğruluk Ve Ona Yol Veren Bilgi

Temelsiz dolayısıyla sadece vaaz ve nasihat veren bir ahlak müessir olamaz, çünkü harekete geçirmez.¹⁶⁵ Fakat sevk eden dolayısıyla harekete geçiren bir ahlak bunu ancak kişinin öz sevgisi¹⁶⁶ üzerinde müessir olarak yapabilir. Ne var ki öz sevgiden neşet eden (fiil ve hareketler de) ahlaki bir kıymete sahip olmaz. Bu demektir ki, hakiki fazilet ahlak veya genel olarak mücerret bilgidен ortaya çıkmaz, bilakis bu başka kimselerde kendisinininki ile aynı özü doğrudan tanıyan sezışli bilgidен¹⁶⁷ ileri gelmelidir.

Fazilet kuşkusuz bilgidен neşet eder fakat sözcüklerle aktarılabilen mücerret bilgidен değil. Eğer etseydi o zaman öğretilibilirdi ve burada faziletin esası onun temelini teşkil eden bilgi hakkında verdiğimiz mücerret izah bizi anlayan herkesin ahlakını ıslah ederdi. Fakat bu hiçbir surette böyle değildir. Bir şairin harcının karılmasında Aristoteles'inkinden itibaren estetiğin payı ne ise ve ne kadarsa, ahlaki dersler ve vaazların da faziletli insan imalinde payı ancak o kadardır; çünkü faziletin hakiki ve deruni esası için kavramlar verimsizdir keza sanat için de bu böyledir. Onlar ancak bütünüyle tali mevkide, başka

165 (: *motivirt.* Dolayısıyla harekete geçirecek saik hâsıl etmez, yani sevk etmez.)

166 (: *Eigenliebe.*)

167 (: *intuitiv Erkenntniß.* Veya daha doğru bir karşılıkla: hadsi idrakten...)

yoldan iç yüzüne vakıf olduğumuz ve üzerinde bir karara vardığımız şeylerin icrası ve idamesi için vasıtalar olarak kullanılabilirler. *Velle non discitur*.¹⁶⁸ Esasen mücerret dogmaların fazilet, yani (meyil yahut) mizacın iyiliği üzerinde bir tesiri yoktur. Yanlış dogmalar onu bozmaz, doğrularının da onu desteklemesi zordur. Kaldı ki insan hayatının temel meselesinin, onun ahlaki ve ebediyen geçerli kıymetinin erişilmesi dogmalar gibi büyük ölçüde tesadüfe tâbi olan inanç öğretilerine, felsefi iddialara bağlı olması, doğrusunu söylemek gerekirse kötü bir şey olurdu. Dogmaların ahlak bakımından sahip olduğu yegâne kıymet, az sonra ele alıp tartışacağımız, bilgisini zaten başka yerden elde etmiş faziletli insanlar için bir reçete veya numune sağlamasındadır. Böyle kimseler bu reçeteyi o zaman kendi akıllarının yararına bencilce olmayan işlerinin –büyük ölçüde ancak farazi– bir izahını beyan etmek için kullanabilirler. Onlar bu işlerin gerçek özünü kavrayamazlar fakat onların vereceği açıklama ile kalplerinin sükûna ermesine alışmışlardır.

Kuşkusuz dogmaların insanın *tavrı* ve dışarıya dönük yapıp ettikleri üzerinde güçlü bir tesiri olabilir, âdetler ve misaller için de böyle bir şey mümkündür, fakat (sonuncusu sıradan insanın zayıflığının farkında olduğu dolayısıyla kendi kıymet hükmüne itimat etmediği ancak sadece kendisinin veya başkasının tecrübesini takip ettiği için) insanın mizacı bununla değişmez.¹⁶⁹ (Kavramlara dayalı) her türlü mücerret bilgi sadece saikları sunar;

168 (: isteme öğretilemez.)

169 Bunlar kilisenin söylemeyi tercih edeceği gibi sadece *opera operata*dır (: i'mal edilen ameller, gerçekleştirilen işler) inayet yeniden doğuma götüren inancı bahşetmedikçe hiçbir faydası yoktur. Bu bahiste aşağıda daha fazlası söylenecektir.

fakat saiklar yukanda gösterildiği gibi iradenin kendisini değil ancak istikametini değiştirebilir. Ne var ki nakledilebilir her nevi bilginin irade üzerinde ancak bir saik olarak tesiri olabilir. Dolayısıyla irade dogmalar tarafından ne kadar yönlendirilirse yönlendirilsin insanın gerçekten istediği esas itibariyle aynı kalır. İnsan istediğini elde etmede kullanacağı vasıtalar hakkında sadece farklı fikirler ve tıpkı gerçek olanlar gibi kendisini sevk edecek hayali saiklar edinmiştir. Bu sebepten ötürü onun, mesela öte dünyada on katından fazlasıyla geri ödeneceğine sağlam bir itikatla muhtaçlara büyük miktarda yardımda bulunması veya aynı miktarı elbette daha sonra fakat çok daha güvenli ve elle tutulur şekilde gelir getirecek bir emlaki ıslah etmek için kullanması ahlaki kıymeti bakımından hiç fark etmez. Ve sırf itikat esaslarını koruma uğruna bunların dışına çıktığı iddiasıyla bir kimseyi alevlere teslim eden adam katlederek ödül kazanan eşkıya kadar cani ve katildir. Esasen deruni şartlar bakımından vaat edilmiş topraklarda Türkleri katliama tâbi tutanlar da böyledir, tıpkı sapkınları diri diri yakanlar gibi onların da aslında bu suretle cennette bir yer kazanacakları inancıyla bu işi yapmış olmalarının hiçbir önemi yoktur; çünkü bütün bu işleri yaparken o eşkıya gibi bunların da tek bir endişesi vardır o da kendileri, yani öz sevgileridir ondan sadece bu iş için kullandıkları vasıtaların tuhaflığı bakımından ayrılmaktadırlar. Daha evvel ifade edildiği gibi iradeye dışarıdan ancak saiklar yoluyla ulaşılabilir, ne var ki bunlar iradenin asla kendisini değil sadece onun kendini izhar ettiği tarzı değiştirir. *Velle non discitur.*

Hayırlı ameller işlerken bir kimse dogmalara bağlı olarak hareket ediyorsa bu dogmaların hakiki saikleri mi yoksa yukarıda söylediğim gibi tamamen farklı bir kay-

naktan neşet eden bir işle ilgili olarak o kimsenin aklını tatmin etmeye çalışırken kullandığı göstermelik açıklamaları mı teşkil ettiğini iyi tahkik ve tefrik etmeliyiz. O işi kendisi *iyi* olduğu için yapar fakat filozof olmadığı için onu uygun şekilde nasıl açıklayacağını bilmez ama onunla ilgili düşünecek bir şeyi olsun ister. Lakin bu ayrımı yapmak, farkı ortaya çıkarmak çok güç bir iştir, çünkü (bunun kökleri) o kişinin ruhunun derinliklerinde bulunur. Bu sebepten ötürü başkalarının işlerini ahlaki bakımdan neredeyse hiçbir zaman, kendimizinkileri ise nadiren doğru şekilde yargılayabiliriz.

İster tek tek ister toplu olarak olsun insanların işleri ve hareket tarzları dogmalar, misaller ve âdetlerle kayda değer değişikliklere uğrayabilir. Ne var ki kendileri itibariyle bütün işler (*opera operata*) birer boş suretten ibarettir ve ahlaki anlamı bunlara ancak vücuda getiren seciye kazandırır. Fakat harici tezahürleri itibariyle her ne kadar büyük farklılık varsa da bu seciye aslında bütünüyle aynı olabilir. İşkence çarkında ölen bir kimse fenalık bakımından ailesinin sinesinde huzur içerisinde ölen kimse ile aynı seviyede olabilir. Aynı kötülük temeli kendisini *bir* kimsede vahşi cinayet ve yamyamlık özellikleriyle, *bir başkasında* ise gayet ince ve karmaşık, *en miniature* tarzda, saray oyunları, zorbalıklar ve her türlü fesat tertipleri ile dışa vurabilir: ama esas aynıdır. Mükemmel bir devletin, hatta belki ölümden sonra mükâfat ve ceza dogmasına bütünüyle sarsılmaz bir inancın her nevi suçu önleyeceği düşünülebilir. Siyasi bakımdan bununla çok şey kazanılmış fakat ahlaken iradenin hayatta aksinin sınırlanması dışında hiçbir şey kazanılmamış olurdu.

Demek oluyor ki hakiki manada iyi bir seciye,¹⁷⁰ çıkar gözetmez fazilet¹⁷¹ ve ruh asaleti¹⁷² mücerret bilgiden değil fakat yine de bilgiden ama ne kendisini akılla bertaraf edebileceğimiz ne de kendisine akılla yol bulabileceğimiz,¹⁷³ dolaysız kavrayışa dayalı bilgiden ileri gelir. Bu mücerret olmadığı (yani kavramlara dökülemediği) için nakledilemeyen bir bilgidir ve o itibarla herkesin içinde herkesin kendisinden çıkmalıdır, onun için hakiki manada ve layıkıyla sözcüklerle ifade edilemez fakat sadece kişinin işlerinde, davranışlarında ve hayat akışında kendisini izhar eder. Burada bir fazilet nazariyesi arıyor ve onun temelini teşkil eden bilginin iç özünü bu sebeple mücerret tabirlerle ifade etmek zorunda kalıyoruz. Ne var ki bu bilginin kendisini değil fakat ancak onun kavramını bu tabirlerle ifade edebiliriz. Bu sebepten ötürü her zaman davranıştan yola çıkarız, çünkü bu bilgi sadece onda görünür hale gelir ve davranışa onun yegâne uygun ifadesi yahut tezahürü olarak müracaat ederiz. Şimdi onu tefsir ve tahlile tâbi tutuyoruz, yani onda gerçekten vücut bulan şeyi mücerret tabirlerle tasvir ediyoruz.

Şimdi tasvir edilmiş olan *kötülüğün* karşısında yer alan halis *iyilik* hakkında konuşmaya başlamazdan evvel bir ara merhale olarak *kötülüğün* saf nefyine temas etmeliyiz: bu *doğruluk*dur.¹⁷⁴ Doğru ve yanlışın mahiyeti yukarıda yeteri kadar tetkik edildi. O halde burada kısaca ifade edebiliriz: doğru ve yanlış arasındaki bütünüyle ahlaki

170 (: Gesinnung. Aynı zamanda zihniyet, düşünme tarzı, kanaat, tavır, temayül.)

171 (: *die uneigennütziige Tugend.*)

172 (: *Edelmuth.*)

173 (Sırasıyla: *wegzuräsonniren; anzuräsonniren.*)

174 (: *Gerechtigkeit.*)

sının devlet veya başka bir güç kendisini korumadığında bile ihtiyari olarak teslim eden ve ona riayet eden dolaşısıyla açıklamamıza göre kendi iradesini tasdikte başka bir insanda kendisini göstereni inkâr edecek kadar asla ileri gitmeyen kimse *doğrudur*. O kendi rahatını ve refahını artırmak için başka insanlara acı çektirmeyecek, yani suç işlemeyecek, herkesin hukukuna riayet edecek, kimsenin mülküne el uzatmayacaktır.

Şimdi görüyoruz ki *principium individuationis* fena kimse için olduğu gibi artık doğru olan kimse için mutlak bir duvar değildir; çünkü o diğeri gibi sadece kendi iradesinin tezahürünü tasdik edip bütün diğerlerini inkâr etmez, başkaları onun için maskelerden, özü kendisinin-kindenden bütünüyle farklı olan suretlerden ibaret değildir. Bilakis o tarzı tavrıyla kendi özünü, yani kendinde şey olarak yaşama iradesini kendisine safi tasavvur olarak verilen başkalarındaki tezahürlerde *tanıdığını* gösterir. Böylece o kendisini bu başka tezahürlerde belli bir noktaya, yani haksızlık yapmama, mesela zarar vermeme noktasına kadar yeniden keşfeder. Demek oluyor ki o tam bu düzeye kadar *Mayanın* peçesini kaldırır, *principium individuationise* nüfuz eder. Bu ölçüde o kendisinin dışındaki özü kendisinininkiyle eşitler, ona zarar vermez.

Bu doğruluğun en iç özüne bakacak olursak onun iradenin başka tezahürlerini kendine hizmet etmeye zorlayarak nefyetmeye (veya yok saymaya) varacak derecede tasdik etmeme niyetini zaten ihtiva ettiğini görürüz. Dolayısıyla başkalarından gördüğü kadarını o da başkaları için yapmak¹⁷⁵ isteyecektir. Bu seciye doğruluğunun en yüksek derecesi artık sadece menfi olmayan halis iyilikle

175 (Veya: başkalarına vermek isteyecektir.)

daima at başı gider. Ve o insanı veraset yoluyla kendisine intikal edeni sorgulamaya sevk edecek ve bedenini ruhi ve maddi sadece kendi kuvvetiyle ayakta tutmak isteyecek ve kendisine verilen her hizmeti hatta ihtiyaç fazlası her şeyi bir ayıp olarak görecektir ve nihayet yoksulluğu özgürce kabul edecek kadar ileri gider. Nitekim Pascal züht yolunu¹⁷⁶ seçtikten sonra her ne kadar çok sayıda hizmetçisi var idiyse de insanların kendisine hizmet etmesine izin vermemişti. Müzmin hastalığına bakmaksızın kendi yatağını kendisi yapmış, mutfaktan yemeğini kendisi almıştı vb. (*Vie de Pascal, par sa soeur*, s. 19). Bunu tamamen teyit eder tarzda birçok Hindu'nun hatta büyük mülk sahibi racaların bile servetlerini sadece ailelerinin, saraylarının ve hizmetkârlarının yaşesi için harcadıkları ve kendi elleriyle ekip biçtiklerinin dışında hiçbir şey yememe düsturuna büyük bir titizlikle riayet ettikleri bildirilir. Ancak bunun altında yine de belli bir yanlış anlama yatar; çünkü bir kimse bilhassa zengin ve güçlü olduğu için bütün beşeriyete öyle mühim bir hizmette bulunabilir ki, veraset yoluyla kendisine kalan ve güvenliğini topluma borçlu olduğu serveti telafi edebilir. Aslında bu Hinduların aşırı doğruluğunda doğruluk veya hakseverlikten daha fazlası vardır, o hakiki feragat, yaşama iradesinin nefyi, züht yolunun seçimidir ve biz bunu en sonunda ele alıp tartışacağız. Buna mukabil hiçbir şey yapmama ve hiçbir şey ortaya koymaksızın bir mirasyedi olarak ve başka insanların emekleri üzerinde bir asalak gibi yaşama mevzu hukuk bakımından doğru kalacak olsa bile ahlaki bakımdan kesinlikle yanlış olarak görülebilir.

176 (: Askese. Riyazet, çilecilik.)

İhtiyari doğruluğun veya hakseverliğin en iç kökeninin *principium individuationise* belli bir dereceye kadar nüfuz etmede bulunduğunu, buna mukabil haksızlığın bu ilkenin ağına bütünüyle kendisini kaptırmış olarak kaldığını gördük. Bu ilkeye sadece doğruluk için yeterli olduğu ölçüde değil daha yüksek derecede, insanı müspet yardımseverliğe ve iyiliğe, topyekûn insanlığı sevmeye¹⁷⁷ sevk edecek ölçüde nüfuz edilebilir. Ve bu kendisini böyle bir kimsede izhar eden iradenin kendi başına ne kadar güçlü ve cevval olmasından bağımsız olarak gerçekleşebilir. Bilgi her zaman onu denge halinde tutabilir, haksızlık yapma ayartısına karşı mukavemet etmeyi öğretebilir ve hatta iyiliğin her derecesini hatta topyekûn feragati dahi hâsıl edebilir. Nitekim kötü birisiyle kıyaslandığında iyi kimse temelinde hiçbir surette iradenin zayıf bir tezahürü değildir. Bilakis iradenin onun içerisindeki kör tazyikine hükmeden, (ona karşı üstünlük kazanan) bilgi ve idraktır. Elbette iradenin kendilerindeki tezahürünün zayıflığı sebebiyle sadece iyi bir ruh¹⁷⁸ tarafından ele geçirilmiş gibi görünen kimseler vardır. Fakat bunlar doğru veya iyi bir işi gerçekleştirmek için kendilerinin üstesinden gelmede büyük ölçüdeki yetersizliklerini çok geçmeden gösterirler.

Şimdi eğer nadir bir istisna olarak hatırı sayılır bir gelire sahip olan fakat bunun ancak küçük bir miktarını kendisi için harcayan, geri kalanını sefalet içerisindeki insanlara dağıtan buna mukabil her türlü haz ve keyiften kendi isteğiyle el çeken bir kimse ile karşılaşp da onun bu davranışını kendimize izah etmeye çalışırsak görürüz:

177 (: *Menschenliebe*. İnsan-hayır/severlik.)

178 (: *gutmutig*. Munis tabiat.)

Davranışını akli için anlaşılır hale getirmede kullandığı dogmalar bir tarafa bırakılacak olursa o kimsenin bu hareket tarzının en basit genel ifadesi ve esasi vasfı şudur: *O kendisi ile başkaları arasında mutata olarak yapılandır daha az ayırım yapar.* (Bunun aksini değişik şekillerde görürüz.) Başka birçoklarının gözünde bilhassa bu ayırım o kadar büyüktür ki, fena kimse için başkalarının ıstırabı doğrudan haz kaynağıdır ve haksız kimse¹⁷⁹ için bir şeyin hoş karşılanması onun işine geldiği, keyfine ve rahatına hizmet ettiği anlamına gelir. Sadece doğru kimse ıstıraba yol açmamayı yeterli bulur. Umumiyetle birçok kimse etraflarında başkalarının sayısız ıstırabını bilir ve tanık olur fakat onları teskin etmeye veya hafifletmeye karar veremez; çünkü böyle bir tercihte bulundukları takdirde kendilerinden bir şeyleri feda edecek, bazı mahrumiyetlere katlanacaklardır.

Dolayısıyla bunların hepsinde kendileri ile başkaları arasında güçlü bir ayırım hüküm sürer görünür. Halbuki gözümüzün önüne getirmeye çalıştığımız soylu kimse için bu ayırım o kadar önemli değildir. Tezahürün kalıbı olan *principium individuationis* artık onu kavrayışı içerisinde o kadar sıkı tutmaz fakat başkalarında gördüğü ıstırap onu neredeyse kendisinininki kadar derinden etkiler. Dolayısıyla o bu ikisi arasında bir denge tutturmaya çalışır, başkasının ıstırabını hafifletmek için kendisine hazları haram eder, mahrumiyetlere katlanır. O fena kimse için bu kadar büyük bir uçurum teşkil eden kendisi ile başkaları arasındaki ayırımın ancak gelip geçici ve aldatıcı tezahüre ait olduğunun farkındadır. O doğrudan ve muhakemede bulunmaksızın kendi tezahürünün ken-

179 (: Sırasıyla: *boshaft*: hain, habis, alçak, şerir; *ungerecht*: insafsız, adaletsiz.)

dinde şeyinin başkalarınınkinin kendinde şeyi olduğunu fark eder. Bu (müşterek) şeyin de yaşama iradesi olduğunu ve onun her münferit şeyin esasını teşkil ettiğini ve her şeye can verdiğini tanır. Esasen o bunun hayvanları ve tabiatın tamamını da içine aldığını idrak eder. Bu sebepten ötürü o hayvanlara da zarar vermek istemez.¹⁸⁰

Ertesi gün sırf daha fazla yiyebilmek için kim bir günü aç geçirmek isterse böyle bir kimse de artık elinde ihtiyacından ve ihtiyatından fazlası varken başkasının açlıktan ölmesine ancak o kadar izin verebilir. İşlerinin harcını sevgiyle karan kimse için *Mayanın* perdesi şeffaf hale gelir ve *principium individuationis*in vehmi yahut aldaticılığı onu terk eder. O kendisini, özünü, iradesini her varlıkta ve dolayısıyla acı çeken canlılarda da tanır. Yaşama iradesinin kendisini tanımadaki kötü huylu yetersizliği ondan uzaklaşmıştır. Bu yetersizlik sebebiyledir ki burada *birisinde* aldaticı ve geçici hazlar tadılır, şurada *bir başkasında* bunlara karşılık ıstırap ve açlığa

180 İnsanların, hayvanların hayatları ve güçleri üzerindeki hakları ıstırap şuur açıklığındaki artışa bağlı olarak arttığı için hayvanların ölümle veya çalışmayla çektikleri acının, insanların, hayvanların etinden veya gücünden yoksun kaldıkları takdirde çekecekleri acı kadar büyük olmamasına dayanır. Bu sebepten ötürü insanlar bir hayvanın varlığını nefyetmeye varacak ölçüde varlıklarını tasdik eder ve bir bütün olarak yaşama iradesi başka türlü davrandığımız takdirde çekeceğinden daha az ıstırapa duçar olur. Bu aynı zamanda insanların hayvanlardan zarar vermeden faydalanmasının şümülünü, bilhassa yük hayvanlarının veya av köpeklerinin durumunda olduğu gibi ekseriya aşılacak bir sınırı da tayin eder. Hayvanlara karşı gaddarlığın önlenmesine matuf cemiyetler dikkatlerini bilhassa bu faaliyetlere yöneltmişlerdir. Kanaatim odur ki bu hak hayvanlar bilhassa yüksek hayvanlar üzerinde deney çalışmaları ile teşrih veya ameliyatı içine alacak kadar geniş değildir. Beri yandan bir böcek ölümden bir insanın böcek ısırmasından duyduğu kadar acı duymaz. Hindular bunu göremiyorlar.

maruz kalınır. Dolayısıyla bu irade Thyestes gibi kendi etini iştahla yiyip bitirdiğinin farkına varmaksızın ıstırap ve sefaletle yol açar ve onu devam ettirir. Ardından bir yerde hak etmediği ıstırap için dövünür, bir başka yerde zerrece Nemesis korkusu olmaksızın haddi aşar ve zulmeder. Ve bunu her zaman sırf kendisini bir başkasının tezahüründe tanıyamadığı dolayısıyla ebedi adaleti idrak edemediği için yapar; çünkü kendisini *principium individuationis*ın ağına kaptırmış ve dolayısıyla genel olarak yeter sebep ilkesinin hükmettiği bilgi türünün sınırları içerisine hapsolmuştur. Bu vehimden kurtulmak, *Maya*-nın aldaticılığından halas olmak ve işlerinin harcını sevgi ile karmak bir ve aynı şeydir. Fakat sonuncusu bu bilginin kati ve kaçınılmaz belirtisidir.

Yukarıda kökenini ve anlamını açığa kavuşturduğumuz vicdan azabının zıttı *huzurlu vicdan*,¹⁸¹ kendi çıkarımızı gözetmeksizin yaptığımız her işten sonra hissettiğimiz itminan veya gönül rahatlığıdır. Bu böyle işlerin bizatihi kendi özümüzü başkasının tezahüründe doğrudan tanımadan ileri geldiği için aynı zamanda bu tanımaya, hakiki benliğimizin sadece kendi şahsımızda, bu münferit tezahürde değil fakat yaşayan her şeyde var olduğunun idrakine de tanıklık etmesinden kaynaklanır. Kalp bu suretle kendisinin genişlediğini hisseder, nasıl ki bencillikle büzüldüğünü ve daraldığını hisseder; çünkü bencillik dikkat ve alakamızı kendi ferdiyetimizin münferit tezahürü üzerinde toplar ve ardından bilgi her zaman bize bu tezahürü sürekli olarak tehdit eden sayısız tehlikeler sunar. Bu suretle tedirginlik ve endişe (korku ve kaygı) mizacımızın temel vasfı, (haletiruhiyemizin esas perdesi) haline gelir.

181 (: *das gute Gewissen*.)

Tamamen aynı tarzda yaşayan her şeyin tıpkı kendi şahsımız gibi asli özümüzün bir parçasını teşkil ettiği bilgisi de dikkat ve alakamızı yaşayan her şeyi içine alacak kadar genişletir ve bu suretle kalp ferahlar. Dolayısıyla kendi benliğimizin sınırları içerisine kapanan dikkat ve alaka ile korku ve kaygıyla sarılı bu benliğe saldırıda bulunulur ve kökenine hapsedilir. Faziletli mizaç ve huzurlu vicdanın beraberinde getirdiği ve yapılan her hayırlı işle daha da belirgin şekilde ortaya çıkan sakin ve kendinden emin neşelilik¹⁸² buradan kaynaklanır; çünkü her hayırlı iş ruh halimizin sebebinin kendimiz için bir başka teyididir. Bencil kendisini yabancı ve hasma ne tezahürlerle sarılmış olarak hisseder ve onun bütün umudu kendi rahatına ve refahına dayanır. İyi kimse dostane tezahürlerin dünyasında yaşar: bu tezahürlerin her birinin iyiliği ve mutluluğu onun kendi iyiliği ve mutluluğudur. Dolayısıyla genel olarak insanlığın talihine dair bilgisi ruh halini neşeli hale getirmese bile, yaşayan her şeyde kendi iç özünün değişmez bilgisi onun ruh haline yine de belli bir sebat ve sükûnet hatta neşelilik verir; çünkü sayısız tezahürü içine alan bir dikkat ve alaka tek *bir* tezahür üzerinde toplanmış olan bir dikkat ve alaka gibi telaşlanıp korkuya kapılmaz. Münferit tezahürlerin yekûnu içerisinde gerçekleşen tesadüfi hadiseler birbirini dengeler, halbuki tek bir insanın başına gelenler talih veya talihsizlik getirir.

Eğer başkaları fazilet için riayet edilecek düsturlar ve kanunlar olarak ahlaki ilkeler vaz etse bile, daha önce ifade edildiği gibi elimde ebediyen özgür olan iradenin önüne koyacak bir mükellefiyet veya mecburiyet: kanun

182 (: *Heiterkeit*.)

olmadığı için ben böyle bir şey yapamam. Buna mukabil benim bu tür teşebbüsler ile örtüşen ve bazı bakımlardan benzerlik arz eden tahlil ve mütalaalarımın bu veçhesi bütünüyle nazari hakikattir ve takdimimin tamamı bu hakikatin adım adım inkişafı olarak görülebilir. Bu hakikat iradenin her tezahürün kendinde şeyini teşkil etmesi ve bu hüviyetiyle onun tezahürün suretinden azade ve her türlü kesretten uzak olmasıdır. Tavır ve hareket bakımından bu hakikatin Vedaların daha evvel zikredilmiş derin ifadesinden daha uygununu, daha kıymetlisini bulamam: *Tat twam asi*. (Bu sensin.) Açık bilgi ve sağlam kanaat ile karşılaştığı her varlık hakkında bunu kendisine ilan edebilen herkes her türlü fazilet ve saadetten emindir ve kurtuluş için doğru yoldadır.

Tahlilimin bu son kısmında kökünü ve esasını *principium individuationise* nüfuz etme olarak tanıdığımız sevginin nasıl kurtuluşa, yani yaşama iradesinden, her türlü istemeden toptan feragate ve bir başka yolun, fakat o kadar düzgün olmayan lakin daha büyük bir sıklıkla yürünen bir yolun insanı aynı yere götürebileceğini göstereceğim. Ne var ki bu son kısma geçmezden evvel kendi içinde çelişkiler barındıran bir iddiayı ele alıp izah edeceğim, çelişkili olduğu için değil fakat doğru ve takdim ettiğim düşüncenin bütünleyici bir parçası olduğu için. O şudur: "Her nevi sevgi (αγάπη, *caritas*) merhamettir."

Saf Sevgi olarak Fazilet ve Onun Temeli Merhamet

Doğruluğun *principium individuationise* daha küçük ölçüde nüfuz kabiliyetinden ileri geldiğini gördük. Daha yüksek derecede bu kabiliyet hakiki manada iyi mizaca, munis tabiata yol açar ve o kendisini başkalarına karşı saf, yani kendi çıkarını gözetmez, sevgi olarak izhar eder. Bu sonuncusu kemale erdiğinde başkalarının ve kendisinin kaderini birbirine tamamen denk olarak görür. Bundan öteye asla gitmez, çünkü ortada başkalarını kendisinin önüne geçirmek veya kendisine tercih etmek için bir sebep yoktur. İyiliği veya hayatı bir bütün olarak tehlikede olan başka kimselerin daha büyük sayısı kendi iyiliği için gösterdiği ihtimam ve endişeye kesinlikle ağır basabilir. Böyle bir durumda en yüksek iyiliğine ve mükemmel alicenaplığına ulaşan seciye kendi mutluluğunu ve kendi hayatını birçok başkalarının iyiliği ve hayatı için bütünüyle feda eder. Kodros, keza Leonidas, Regulus, Decius Mus, Arnold von Winkelried böyle ölmüştür ve ailesi veya vatani uğruna isteyerek ve bilerek kati bir ölüme giden sair herkesin ölümü böyledir. Ve bütün insanlığın iyiliği için, diğer bir deyişle mühim, âlemşümul doğrular ve büyük yanlışların ortadan kaldırılması için faydalı ve meşru olarak onun parçası olan şeyin temin ve idamesi uğruna ıstırap ve ölümü bilerek ve isteyerek üzerine alan herkes de bu seviyede bulunur. Sokrates ve Giordano Bruno böyle öldü. Ve birçok hakikat kahramanı papazların elinde ölümüyle kazıklarda böyle buluştu.

Şimdi yukarıda ifade edilen çelişkili iddia ile ilgili olarak şu gerçeğin hatırlanması gerekir. Bir bütün olarak hayat için ıstırabın temel ve onun ayrılmaz bir cüzü olduğu sonucuna daha önce vardık ve her arzunun bir ihtiyaçtan, bir eksiklik, bir ıstıraptan kaynaklandığını ve her tatminin de bu sebepten ötürü elde edilmiş müspet bir mutluluk değil, ancak giderilmiş bir acı olduğunu gördük. Bu itibarla hazlar kendilerinin müspet bir mutluluk olduklarını iddia ederken kesinlikle arzulara yalan söylerler, halbuki aslında onlar bütünüyle menfi bir mahiyete sahiptir ve sadece bir kötülüğün sona ermesinden ibarettirler. Bundan dolayı iyilik, şefkat ve yüce gönüllülüğün başkaları için yapabileceklerinin tamamı daima onların ıstıraplarının hafifletilmesinden veya dindirilmesinden ibarettir. Ve bunun sonucunda onları iyi işler yapmaya, hayırseverlikte bulunmaya sevk edebilecek tek şey *başka insanların ıstırabının bilinmesidir*. Bu doğrudan insanın kendi ıstırabından düşünülebilir ve bu ikisi bir mütalaa edilir. Ne var ki bundan saf sevginin (αγάπη, *caritas*) mahiyetinin merhamet olduğu sonucu çıkar. Bu ister büyük ister küçük olsun her nevi tatmin edilmemiş arzuya ait olan ıstırabı dindiren merhamettir.

Dolayısıyla Kant'ı doğrudan nakzetmekte tereddüt göstermeyeceğiz, çünkü o hakiki iyilik ve fazileti mücerret tefekkürden ve aslı aranacak olursa vazife kavramı ve kategorik buyruktan çıktığında ancak bu hüviyetiyle kabul edecek ve merhamet hissini kesinlikle bir fazilet değil bir zayıflık olarak tarif edecektir. Kant'ı doğrudan nakzedecek şekilde diyeceğiz: safi kavram hakiki sanat için olduğu gibi hakiki fazilet için de verimsizdir. Her nevi hakiki ve saf sevgi merhamettir ve merhamet olmayan her türlü sevgi kendi (çıkarını, yararı)nı arama,

(menfaatperestlik)tir.¹⁸³ Kendini gözetme *eros*, ortak duyuş(merhamet) *agapedir*.¹⁸⁴ Bu ikisi sık sık birleşir. Hatta hakiki dostluk bile daima bencillik ile merhametin bir karışımıdır. Bencil unsur ferdiyeti bizimkine karşılık gelen dostun mevcudiyetinden duyduğumuz hazdan ileri gelir ve bu neredeyse her zaman dostluğun en büyük kısmını teşkil eder. Merhamet dostun saadet ve elemine yürekten hissedilen bir iştirakte ve o uğurda yapılan çıkar gözetmez fedakârlıklarda kendisini gösterir. Hatta Spinoza der: *Benevolentia nihil aliud est, quam cupiditas ex commiseratione orta*¹⁸⁵ (Etika, III, pr. 27, cor. 3 schol.) Çelişkili cümlemizin bir teyidi olarak dilin ses rengi ve sözcükleri ile saf sevginin okşayışlarının merhametin ses rengiyle tamamen örtüştüğü kaydedilebilir. Yeri gelmişken merhamet ile saf sevginin İtalyan dilinde aynı sözcükle: *pieta* ile ifade edildiğine de dikkat çekilebilir.

Burası aynı zamanda insan tabiatının en çarpıcı özelliklerinden birini, *ağlamayı* ele almanın da yeridir. O da tıpkı gülme gibi insanı hayvandan ayrı kılan ifade ve tezahürler arasındadır.¹⁸⁶ Ağlama hiçbir surette açık, kati bir ıstırap izharı değildir, çünkü insanlar en hafif ıstırapta ağlarlar. Benim takdirim odur ki, esasen kimse ani olarak hissettiği acı üzerine değil fakat her zaman onun temmül veya tahattur yoluyla aksisedası¹⁸⁷ üzerine ağlar. Acı hissinden, bedenî bile olsa, onun safi tasavvuruna

183 (: *Selbstsucht*. Buna mukabil kendine saplanıp kalmayıp başkalarını arama, onlarla birlikte duyma, beraber hissetme: *Mitleid*.)

184 (: *Selbstsucht* ist der *erôs*; *Mitleid* ist die *agapê*.)

185 (: İyilik merhametten kaynaklanan bir arzudan başka bir şey değildir.)

186 (Henri Bergson'un *La Rire* (Gülme, Türkçesi M.Ş. Tunç) isimli monografisiyle karşılaştırmınız.)

187 (: *Wiederholung in der Reflexion*.)

geçeriz ve ardından kendi vaziyetimizi o kadar merhamete müstahak olarak görürüz ki, başka birisi aynı hal içerisinde olsaydı ona karşı merhamet ve sevgiyle dolu, derhal yardıma hazır olduğumuza sağlam ve samimi şekilde inanırız. Ne var ki şimdi kendi samimi şefkatimizin konusu bizatihi kendimiziz. En müşfik ve yardımsever temayül yahut mizaç ile şimdi kendimizi yardıma muhtaç olarak buluruz. Ve biz katlandıklarını gördüklerimizin tamamından daha fazlasına katlandığımızı hissederiz. Ve doğrudan hissedilen ıstırap idrake ancak iki kat dolambaçlı yoldan geri döner. Başkasının ıstırapı olarak tahayyül edilir, bu hüviyetiyle birlikte hissedilir veya merhamet hissiyle karşılık verilir, ardından birdenbire yeniden kendimizinki olarak doğrudan idrak edilir. İşte bu garip şekilde teşekkür etmiş ruh hali içerisinde tabiat kendisini böyle tuhaf bir bedenî ihtilaç yahut kasılma ile rahatlatır.

Bundan dolayı *ağlama kendimize merhametimiz* veya doğrudan kökenine geri dönmüş olan merhamettir. Bu sebeple sevgi ve şefkat kabiliyetimiz ve keza hayal gücümüz ile belirlenir. Buna binaen katı kalpli kimseler de hayal gücünden yoksun olanlar da kolay kolay ağlayamazlar ve ağlama her zaman belli derecede bir seciye iyiliğinin işareti olarak görülür ve öfkeyi bertaraf eder; çünkü insan ağlayabilen kimsenin zorunlu olarak yüreğinin de sevgi, yani başkalarına merhamet ile dolabileceğini hisseder; çünkü bu sonuncusu az önce ifade edildiği üzere insanı ağlamaya sevk eden bir ruh haline taşır.

Petrarca gözyaşlarının pınarını, saf ve halisane hislerle, vermiş olduğumuz açıklamayla tamamen uyum içerisinde tasvir eder:

*I' vo pensato: e nel pensar m'assale
Una pietà si forte di me stesso,
Che mi conduce spesso,
Ad alto lagrimar, ch' i non soleva.*¹⁸⁸

Söylenmiş olanları şu müşahede de doğrular: umumiyetle acı içerisinde çocuklar ancak birisi kendilerine acıdığı¹⁸⁹ vakit ağlarlar. Bu demektir ki onlar acı yüzünden değil fakat acıya dair tasavvur veya temsilleri sebebiyle ağlarlar.

Kendimizin değil fakat başkasının çektiği ıstırapın teessürü ile ağladığımızda, bu kendimizi muhayyilemizde acı çeken kimsenin vaziyeti içerisine canlı şekilde nakletmemiz veya onun talihinde bir bütün olarak insanlığın ve dolayısıyla her şeyden evvel kendimizin talihini belli belirsiz görür gibi olmamız sayesinde gerçekleşir. Ve böylece uzun ve dolambaçlı bir yoldan her zaman kendimize ağlar, kendimize acırız.

Bu aynı zamanda birisinin ölümü halinde her yerde görülen dolayısıyla tabii diyebileceğimiz ağlama eğiliminin temel sebebi gibi görünür. Yakınını kaybetmiş kimseyi ağlamaya sevk eden onun kaybı değildir: o böyle ben-cilce gözyaşlarından mahcubiyet duyacaktır fakat bunun yerine kimi zaman ağlamamaktan utanır. Kuşkusuz en başta ölen kimsenin talihi için ağlar: fakat bazı hallerde ölümü aranan bir kurtuluşa dönüştürmüş olan uzun, çetin ve iflah olmaz bir ıstırap müddetinin ardından ölen

188 (: *Dolaşırken derin düşünceler içerisinde
Öyle çok acıyla dolar ki içim kendime
Gelmez başka türlü ekseriya elimden
Tutamam kendimi ağlarım yüksek sesle.*)

189 (: *beklagt.* Aynı zamanda rikkat göstermek, teessüf etmek, kederini paylaşmak, derdine yanmak.)

kimseye de ağlar. Dolayısıyla o esas itibariyle böylesine zahmet ve meşakkatle dolu her hayatı söndürecek ve onu boşa çıkaracak olması sebebiyle sınırlılığa karılmış bütün insanlığın talihine duyduğu merhametten etkilenir. Her şeyden evvel o bütün insanlığın talihinde kendi talihini görür ve ölen kimse ne kadar yakınsa bu da o kadar fazladır ve eğer bu onun babasıysa hepsinden fazladır. Yaşlılık ve hastalık hayatı baba için ıstıraba dönüştürmüş ve onun çaresizliği babayı oğula ağır bir yük haline getirmiş olsa bile oğul babasının ölümüne yine de acı acı ağlar. Sebebi izah edilmişti.¹⁹⁰

¹⁹⁰ Bu konuyla ilgili olarak ikinci cildin XLVII Bölümüne bakınız (Türkçesi için bkz., *Hukuk, Ahlak ve Siyaset Üzerine, Schopenhauer Kitaplığı*, 6. Kitap). § 61-7 arasında ana hatlarıyla takdim edilmiş olan bütün ahlak sisteminin daha eksik ve tafsilatlı beyanının ödüllü denemem *Ahlakın Temeli Üzerine*'de bulunduğunu herhalde hatırlatmaya lüzum yoktur.

KADER VE KARAKTER

İnsanın Kaderindeki Görünür Maksatlılık Üzerine

Τὸ εἰκῆ οὐκ ἔστι ἐν τῇ ζωῇ, ἀλλὰ μία ἁρμονία καὶ τάξις.¹⁹¹

Plotinos, *Ennead* IV, 4, 35

Her ne kadar burada serdedilecek düşünceler sağlam bir neticeye götürmese, hatta belki de metafizik bir hül-ya veya vehim diye tabir edilebilecek olsa bile bunların unutulmaya terk edilmesine kendimi razı edemedim; çünkü bir yerlerde olur ki birilerinin hoşuna gidebilir ve her halükarda aynı mevzu üzerine gelişmiş olan düşünceler için bir mukayese hizmeti görebilir. Fakat bu gibi kimseler için şurası hatırdan çıkarılmamalıdır ki, bu düşüncelerdeki her şey belirsiz ve kuşkuludur ve bu sadece çözüm için değil fakat meselenin kendisi için de böyledir. O itibarla burada ömrü hayatı içerisinde muhtemelen herkesin aklına zaman zaman takılmış veya geri dönüp üzerine düşünme lüzumu duyulmuş olan hayli karanlık birtakım vaziyet yahut hadiselerle dair muayyen izahattan, üzerlerindeki sis tabakasının bir nebze olsun dağıtılmasından başka bir şey beklememeliyiz. Bunlar üzerine düşünmemizin de haddizatında karanlıkta el yordamıyla arama ve yoklamadan ileri giden bir tarafı olamaz; zira orada bir şeyin olduğunun farkındayız ama onun tam olarak nerede ve gerçekte ne olduğunu bilme-

191 (Hayatta tesadüf diye bir şey yoktur fakat sadece tek bir ahenk ve düzen vardır.)

yiz. Eğer bu mütalaalar esnasında tarzı tavrım zaman zaman kati hatta dogmatik bir hava içerisine girecek olursa başından ifade edilmeli ki, bunun arkasında yatan sebep sadece şudur: zan ve tahmin kalıplarının biteviye tekrarı ile bunlar donuk, dağınık ve ağdalı hale gelebilir ve neticede ciddiye alınmama gibi bir tehlikeyle karşılaşabilirlerdi.

Hususi bir ilahi takdire mazhariyete veya insan hayatındaki hadiselerle tabiatüstü bir güç tarafından istikamet verildiğine¹⁹² duyulan inanç bütün zamanlarda ve mekânlarda yaygındı. Hatta her türlü hurafeye hasmane tavrı gayet iyi bilinen düşünen kafalar arasında bile zaman zaman bu inancın sağlam ve sarsılmaz olarak bulunduğunu ve herhangi bir dogmayla bir irtibat içerisinde olmadığı görülür.

Her şeyden evvel bu inanışa itiraz edebiliriz: her türlü Tanrı inancı gibi bunun da kökeni *bilmede* değil fakat *istemede* bulunur, dolayısıyla evvelemirde bu ihtiyaç içerisinde oluşumuzun, sefil halimizin bir neticesidir. Bunun için sadece *bilginin* sağlayabileceği verilerin bütünü belki garazkârlıkları bakımından maksatlı gibi görünen yüz türlü acımasız hileyle bizimle oynayan tesadüfün, bir vakit bizim için bilhassa elverişli tarzda zuhur edişine veya dolaylı olarak bize büyük iyilik getirmesine bağlanabilir. Bütün bu hallerde biz tesadüfte bizi kayıran bir (takdir) elin(in)¹⁹³ farkına varır gibi oluruz ve onu da en bariz haliyle kendi kavrayışımıza ters ve hatta ikrah getirdiğimiz tarzlarda bizi talihli bir (mukadder) menzile doğru sevk

192 (: *Lenkung*. Değişik kalıplarda ve cümle içerisinde muhtelif mevkilerde geçecek olan bu kelimenin fiil hali, idare etmek, yönetmek, çevirmek, istikamet tayin etmek, tevcih etmek, dümen kullanmak, geriden gözetip kollamak vb. manalara gelir.)

193 (: *die Hand der Vorsehung*.)

ettiğinde görüp tanırız. O zaman deriz: *tunc bene navigavi, cum naufragium feci*¹⁹⁴ ve tercih ile sevk etme veya yol gösterme arasındaki zıtlık şüphe götürmez şekilde aşikâr hale gelir ama aynı zamanda bu sonuncusu lehine olur. Bu sebepten ötürü talihsizliklerle karşılaştığımızda kendimizi çoğu zaman doğru çıkan şu kısa düsturla teselli ederiz: "kim bilir belki bunda bir hayır vardır." Bu aslı aranacak olursa şu görüşten ileri gelir: her ne kadar dünyaya hükmeden *tesadüf* ise de onunla beraber hüküm süren *yanlış* yahut *yanılgı*dır; çünkü biz birine ne kadar tâbiyseک diğerine de o kadar tâbiyiz ve şimdi bize bir talihsizlik olarak görünen aslında *bahtiyarlık*¹⁹⁵ olabilir. Dolayısıyla bir dünya zorbasının kaba şakalarından kaçarken aslında diğerine doğru koşarsınız, çünkü *tesadüf*-ten yüz çevirip *yanlış*a sarılırsınız.

Ayrıca şu da var ki saf, aşikâr *tesadüfe* bir maksat atfetmek cüretkârlığı bakımından emsali olmayan bir düşüncedir. Bununla beraber hepimizin hayatımızda en azından bir defa bununla canlı şekilde karşılaştığı fikrindeyim. O bütün kavimler arasında ve bütün inanç öğretileri içerisinde ve en bariz şekliyle de Müslümanlarda bulunur. Bu bizim onu anlayış tarzımıza bağlı olarak en manasız veya en derin olabilecek bir düşüncedir. Hal böyle olmakla beraber kendisine destek olabilecek misaller ne kadar çarpıcı olursa olsun her zaman bunlara karşı dermeyan edilebilecek kalıcı bir itiraz mevcuttur: *tesadüf* işlerimizi anlayış ve kavrayışımızın çekip çevirebileceğinden iyi hatta daha iyi sevk ve idare etmemiş, böyle bir şey asla vaki olmamış olsaydı en büyük mucize olurdu.

194 (: deniz kazası geçirmiş olsam da güzel bir yolculuk yaptım.)

195 (: bahtiyar olma, dolayısıyla iyi talih.)

Vuku bulan her şey istisnasız katı zorunlulukla vuku bulur ve bu *a priori* anlaşılacak ve dolayısıyla nakzedilemez olarak görülecek bir hakikattir. Ben burada onu ispatı mümkün kadercilik olarak adlandırıyorum. “İrade Özgürlüğü Üzerine” yanışma denememde bu hakikat (3. bölüm) daha önceki bütün soruşturmaların tabii neticesi olarak ortaya çıkar. Ve artık şüphe edilir tarafı kalmamış olan magnetik uyurgezerlerin,¹⁹⁶ gaipten haber verme kabiliyetine sahip kimselerin, hatta kimi zaman mutat uykuda görülen rüyaların gelecekteki hadiseleri doğrudan ve doğru olarak ön görmesiyle tecrübi olarak ve *a posteriori* teyit edilir.¹⁹⁷ Vuku bulan her şeyin katı zorunlulukla vuku bulduğunu ileri süren nazariyemin bu tecrübi teyidi *gaipten haber verme* bakımından en bariz haliyle görülür; zira bu sayede biz ekseriya uzun zaman evvel vukuu öngörülmüş olan bir şeyin daha sonra vaki olduğunu görürüz. Vakıa tam bir doğrulukla ve beraberindeki bütün hal ve şartlarla birlikte tam da ifade edildiği gibi vukua gelir, hatta vakıayı önlemek veya onu beyan edilmiş rü-

196 (: *das magnetische Somnambule*.)

197 2 Aralık 1852 tarihli *The Times*’ta aşağıdaki mahkeme ilanıyla karşılaşılır: Gloucestershire, Newent’de şüpheli ölüm vakalarının sebebi tahkik eden memur Bay Lovegrove cesedi suda bulunmuş olan Mark Lane adında bir adamın ölümü hakkında bir tahkikat yürüttü. Vefat edenin ağabeyi, kardeşi Mark’ın kaybolduğunu ilk işittiğinde birden onun suda boğulduğu cevabını verdiğini, zira bir önceki gece onun derin suda hareketsiz durduğunu ve çekmeye çalıştığını rüyasında gördüğünü beyan etti. Müteakip gece rüyasında kardeşinin Oxenhall’da savak yakınında boğulduğunu ve *bir alabalığın kendisine yakın yüzdüğünü* gördü. Ertesi sabah diğer kardeşiyle birlikte Oxenhall’a gitti ve burada *suda bir alabalık gördü*. Derhal kardeşinin burada bir yerde bulunması gerektiğine kani oldu ve gerçekten de ölü bedeni az ileride buldu. Demek ki bir alabalığın yüzmesi gibi gelip geçici bir şey bile birkaç saat öncesinden ikincisiyle tam olarak aynı şekilde görülebilmektedir!

yetten hiç olmazsa bazı önemsiz keyfiyet bakımından farklı hale getirmek için her türlü çabayı sarf etsek bile netice değişmez. Olacak olan olur, çünkü olacağı haber verilen hadiseyi önleyecek veya boşa çıkaracak şeyin bizzatihi kendisi her zaman onun vukuuna yardım eder. Bu eskilerin hem tragedyalarında hem tarihlerinde bilhassa böyledir, kehanetler veya rüyetlerle olacağı haber verilen felaket bizzat ona mani olmak için kullanılan çare yahut tedbirler ile vuku bulur. Bunun misalleri olarak birçoklarının arasından sadece *Oedipus Rex* tragedyası ve Herodotus'un birinci kitabının bl. 35-43'ünde yer alan Kroisos ile Adrastus'un güzel hikâyesini zikretmekle yetiniyorum.

Gaipten haber verme vakalarıyla ilgili olarak Kieser'in *Archiv für thierischen Magnetismus*'unun sekizinci cildinin üçüncü kısmında tamamen güvenilir Bende Bendsen'in verdikleri (bilhassa 4, 12, 14, 16. misaller) ile Jung-Stilling'in *Theorie der Geisterkunde*, § 155'inde kaydedilmiş bir vakayı buluruz. Şimdi eğer gaipten haber verme kabiliyeti bu kadar ender karşılaşılabilecek bir şey olmamış olsaydı, olacağı haber verilen çok sayıda hadise tam olarak vuku bulur ve vuku bulan her şeyin katı zorunluluğunun hadiselerine dayalı inkârı gayrı kabil delili her yerde aşikâr ve herkes için erişilir olurdu. O vakit hadisatın seyri her ne kadar bütünüyle tesadüfiymiş gibi temsil ve tasavvur ediliyor olsa bile aslında bunun böyle olmadığı, tam tersine bütün bu hadiselerin, τα εἰκὴ φέρομενα,¹⁹⁸ bizzatihi derin bir saklılık içerisindeki zorunlulukla, εἰσμαρμένῃ,¹⁹⁹ sarılıp sarmalandığı, tesadüf dediğimiz de onun alet yahut vasıtasından ibaret olduğu

198 (: tesadüfi hadiseler: kazalar.)

199 (: kader.)

hususunda artık şüphe ve tereddüt kalmazdı. Bu zorunluluk (ve onun vasıtasın)a vukuf kesp etmeye çalışmak en eski zamanlardan beri her türlü *kehanet* çabasının temelini teşkil etmiştir.

Burada sözü edilen hadiselerle dayalı kehanetten sadece her türlü hadisenin katı zorunlulukla gerçekleştiği değil, ayrıca bir kâhinin gözüne görüldüğü şekliyle kendilerini dışa vurduklarına göre bunların öyle veya böyle önceden tayin edildiği ve nesnel olarak belirlendiği sonucu da çıkar. Ne var ki bu onların vukuunun illiyet zincirinin teselsülünün bir neticesi olarak safi zorunluluğuna bağlanabilir. Her halükarda olan her şeyin zorunluluğunun *kör olmadığı* derin kavrayışı veya görüşü ve dolayısıyla hayatımızın akışı içerisindeki hadiselerin zorunlu olduğu kadar düzenli bir münasebet içerisinde bulunduğu inancı daha yüksek türde bir kaderciliktir. Bu basit kadercilik gibi ispat edilemez fakat herkesin başına muhtemelen bir gün gelir ve düşünme tarzına bağlı olarak onu ya geçici veya sürekli olarak sağlam şekilde kavrar. Buna mutlak ve ispatı mümkün kadercilikten ayrı olarak *aşkın kadercilik*²⁰⁰ diyebiliriz. Bu diğeri gibi ne gerçek nazari bilgidir ne de onun için zorunlu araştırmadan ileri gelir ki, buna çok az kimse ehildir, bilakis o kendisini insanın hayatı boyunca elde ettiği tecrübelerle bağlı olarak yavaş yavaş gösterir. Bunların içerisinde bazı hadiseler herkes için aşikâr hale gelir ve o kimseye has ve hususi şekilde münhasır oluşu dolayısıyla bir taraftan ahlaki veya deruni bir zorunluluğun damgasını taşır ancak diğer yandan harici ve bütünüyle arızî (: tesadüfi) oluşun açık işaretini üzerinde barındırır. Bunların sık vukuu zaman içerisinde insanı ekseriya bir kanaate dönüşen şu görüşe

200 (: *transcendenten Fatalismus.*)

götürür: bir insanın hayat hikâyesi her ne kadar karmaşık gibi görünürse de tıpkı derinlemesine düşünülmüş bir epos gibi tam bir bütündür, kendisiyle ahenktardır ve belirli bir eğilime ve terbiye edici bir anlama sahiptir.²⁰¹ Ne var ki bizim ondan aldığımız (ıslah edici) talim (ve terbiye) münhasıran irademizi hedef alır ki, son tahlilde o bizim ferdî yanılığımızdır; çünkü tasarı ve bütünlük şu profesörlerin felsefesinin yanlış şekilde zannettiği gibi dünya tarihinde değil fakat fert olarak insanın hayatında bulunur. Aslına bakılacak olursa milletler ancak *in abstracto* mevcutturlar, gerçek olan fertlerdir. Bundan dolayı dünya tarihi doğrudan bir metafizik anlama sahip değildir, o gerçekte sadece tesadüfi bir tekevvün, gelişigüzel bir şekillenmedir. Burada okura *İrade ve Tasavvur Olarak Dünya'nın* birinci cildinin § 35'inde bu bahiste söylediklerimi hatırlatıyorum.

O itibarla ferdî kaderimiz bakımından aşkın kadercilik çoğu kimsede, hatta ipliği hatırı sayılır uzunlukta büküldükten sonra belki de hayatımızın düşünceli bir nazarla gözden geçirilmesi halinde bir müddet hepimizde ortaya çıkar. Gerçekten hayatımızın teferruatı üzerine sükûnetle düşündüğümüz takdirde o bize kendisini öyle sunar ki, sanki içinde cereyan etmiş her şey önceden düzenlenmiş ve onda ortaya çıkan insanlar da bir oyunun oyuncularından başka bir şey değilmiş gibi görünür. Bu aşkın kadercilik içinde sadece teselli edici değil fakat doğru olan pek çok şey de barındır ve bu sebepten ötürü o her zaman bir dogma olarak ileri sürülmüştür.²⁰² Burada ta-

201 Hayatımızdan bazı sahneler üzerine dikkatle ve derinlemesine düşüncecek olursak ondaki her şey tıpkı güzel şekilde tasarlanmış bir hikâyedeki kadar önceden güzelce düzenlenmiş gibi görünür.

202 Ne yapıp ettiklerimiz ne de hayatımızın akışı bizim mazhariyetimizdir,

mamen önyargısız birisi olarak bir saray mensubunun ve hayat adamının tanıklığı, bir Nestör çağında nakledildiği için ayrıca zikredilmeye değer. Sözünü ettiğim doksanlık Knebel ki, bir mektubunda ifade eder: “Yakından bakıldığında birçok kimsenin hayatında belli bir tertip yahut tasarının bulunabileceğini görürüz ve bu ona istikamet veren has tabiat yahut şartlar ile deyiş yerinde ise onlar için önceden çizilmiştir. Bunların hayatlarının şartları ve vaziyetleri birbirinden o kadar farklı ve o kadar deyiş-kendir ki belli bir ahengin farkına varmamızı mümkün kılan bir bütünlük nihayetinde yine de mevcuttur... Tesiri ne kadar gizli ise de belli bir kaderin eli kendisini açık şekilde gösterir; bu harici tesir veya deruni insiyak ile kendisini icra edebilir, haddizatında onun istikametinde ekseriya birbirini nakzedenden sebepler müessirdir. Hayat akışı ne kadar düzensiz ve karmaşık olursa olsun saik – (sebe) ve (temayül)– istikamet her zaman kendisini belli eder.” (Knebel, *Litterarischer Nachlass*, 2. baskı, 1840, Cilt III, s. 452.)

Kuşkusuz herkesin hayat akışı içerisindeki bu tertipli düzenlilik²⁰³ kısmen doğuştan karakterin deyişmezliği ve sürekliliği ile izah edilebilir, zira o bir kimseyi deyişmez

bilakis *özümüz ve mevcudiyetimiz* bizim eserimizdir ki kimse onu bu hüviyetiyle görmez; çünkü bu temel üzere ve katı illiyet münasebeti içerisinde teşekkül eden şartlar ve bunlarla uyum içerisinde cereyan eden harici hadiselerle bağılı olarak yapıp ettiklerimiz de hayatımızın akışı da tam bir zorunlulukla gerçekleşir. O itibarla insanın bütün ömrü hayatı en küçük teferruatına kadar daha doğumda tersine çevrilmeyecek şekilde belirlenmiştir, o kadar ki yüksek melekelerle sahip bir uyurgezer onu tam olarak önceden söyleyebilir. Hayatımızı, yapıp ettiklerimizi ve çektiklerimizi düşünüp değerlendirirken bu büyük ve kati hakikati aklımızdan çıkarmamalıyız.

203 (: *Planmassigkeit*. Veya tasarlanmış düzenlilik)

şekilde geriye hep aynı yola götürür. Herkes kendi karakteri için en uygun olanı öyle bir doğrudanlık ve kesinlikle tanır ki onu açık, düşünen bilince dâhil etmez fakat o doğrudan ve deyiş yerinde ise insiyaki olarak onunla uyum içerisinde müessir olur. Bu tür bilgi açık bilincin bir parçası olmaksızın tatbiki medar hale geldiği kadarıyla Marshall Hall'ın "reflex motions"²⁰⁴ ile karşılaştırılabilir. Bunlar sayesinde herkes dışarıdan veya kendi yanlış fikir ve ön yargıları ile zorlanmaksızın bir fert olarak kendisi için en uygun olanı takip ve temellük eder. Ve tıpkı güneşin ısıyla yumurtasına kuluçka vazifesini gördüğü küçük kaplumbağa gibi: nasıl ki o vakti gelince kabuğunu kırıp çıkmış, daha onu göremeden doğrudan suya koşmaya başlamış ise, bu yolu tutarken o da bunu neden böyle yaptığının kendisine bile açık izahını yapamaz. Şu halde bu bir iç pusula, bir esrarlı çekiş veya dürtüştür ki herkesi doğrudan kendi yoluna sokar. Bu yol ona mahsus, sadece onun için uygundur ve onun şaşmaz, değişmez istikametinin farkına ancak onu kat ettikten sonra varır.

Ne var ki bu harici şartların güçlü tesiri ve büyük gücü bakımından yetersiz görünebilir. Burada dünyadaki en mühim şeyin, yani bunca faaliyet, zahmet ve ıstırap pahasına satın alınan bir insanın hayat akışının kılavuzunun²⁰⁵ ancak diğer yarısını, yani dışarıdan, fiilen ve sadece, kendi başına kesinlikle bir hiç ve her nevi yapıdan yoksun olan, gerçekten kör bir tesadüfün elinden gelen kısmını kazanması pek mümkün görünmez. Tam tersine inanmaya zorlanırsınız: nasıl ki *anamorphosis* denilen ve çıplak gözle bakıldığında sadece çarpık, bozuk, şekilsiz şey-

204 (: gayri ihtiyari hareketler.)

205 (Başka bir deyişle, kendisine cihet ve istikamet tayin edilmesinin...)

leri gösteren fakat özel bir açıdan mesela konik bir aynada görüldüğünde muntazam şekilleri ortaya çıkaran suretler (Pouillet, II. 171) varsa dünyanın gidişatının bütünüyle tecrübi kavranışı da o suretlere çıplak gözle bakmaya benzer. Halbuki kaderin maksadının izlenmesi bu suretlere konik aynada bakmaya karşılık gelir ve bu bakış birbirinden kopuk, dağınık olarak duran şeyleri birbirine bağlar ve bir düzene sokar. Ne var ki bu görüş de bir diğeriyle karşı karşıya getirilebilir: hayatımızın hadiselerinde kavradığımızı zannettiğimiz düzenli irtibat bizim düzene koyucu ve bir kalıp içerisine sokucu hayal gücümüzün farkında olunmayan bir tesirinden başka bir şey değildir. Nasıl ki benekli bir duvar üzerinde en kör tesadüfün saçtığı lekeler arasında düzenli alaka ve irtibatlar teşkil ederek açık ve belirgin şekilde insan suretleri ve kümeleri görürüz.

Hal böyle olmakla beraber şu da farz edilebilir: sözcüğün en yüksek ve en hakiki anlamında bizim için doğru ve hayırlı olan gerçekte sadece tasarlanmış fakat asla tatbik safhasına getirilmemiş, dolayısıyla düşüncelerimizde ulaştığı dışında asla bir mevcudiyet kazanamamış –Aristo’nun *vani disegni, che non han’ mai locosu*²⁰⁶– ki tesadüf ile uğradığı akamete de bütün ömrü hayatımız boyunca elimizden hayıflanıp durmaktan başkası gelmeyen şey olamaz. Bilakis o hakiki ifadesini gerçekliğin büyük resminde bulmuş ve onun uygunluğunu tanıdıktan sonra kani olmuş olarak *sic erat in fatis*,²⁰⁷ yani olması mukadder olanmış dediğimiz şeydir. Dolayısıyla bu anlamda maksatlı olan şeyin tahakkuku için bir tür şart: şeylerin bizatihi temelinde bulunan tesadüfilik ile zaruriliğin bir birliğinin mevcut olması icap ederdi. Bu birlik sayesinde

206 (: asla gerçeklik kazanamayan beyhude tasarılar...)

207 (: kaderde böyle takdir olunmuş.)

kendisini bir tür insiyaki sevkî tabîi olarak gösteren iç zorunluluk, daha sonra akli tedebbür ve en sonunda harici şartların tesiri insan hayatının akışı içerisinde birbirine yardım ederek o şekilde müessir olmalıydı ki nihayet, hayat kendi mecraı içerisinde hitama erdiğinde bunlar onu gözümüze çok yönlü, eksiksiz bir sanat eseri gibi gösterebilir, her ne kadar daha evvel, henüz inşa aşamasındayken düşünceden harici âleme intikal etmek üzere olan her sanat eseri gibi, ekseriya bir tasavvur veya maksattan yoksunmuş gibi görünüyorduysa da. Fakat ona ancak hitama erdikten sonra yaklaşan ve yakından tetkik eden herkes böyle bir hayat hikâyesi karşısında tıpkı düşünce taşına, sabırla, basiretle, bilgelikle vücuda getirilmiş bir sanat eseri karşısında olduğu gibi kendisini şaşırmaktan alamazdı. Bir bütün olarak onun anlamı konusuna bağlı olarak sıradan veya sıra dışı olurdu. Bu açıdan şu aşkın düşünce anlaşılabilir: tesadüfün hüküm sürdüğü bu *mundus phaenomenonun* temelinde tesadüfün kendisine hükmeden bir *mundus intelligibilis*²⁰⁸ birbiriyle uyum içerisinde olarak her yerde mevcuttur.

Elbette tabiat her şeyi tür için yapar ve sadece fert için hiçbir şey yapmaz, çünkü tür onun için her şeydir fert ise hiçbir şey. Ne var ki burada bizim müessir olarak kabul ettiğimiz tabiat değil fakat tabiatın ötesinde yer alan ve *bütün ve bölünmemiş* olarak her bir fertte mevcut olan metafizik hüviyete sahip şeydir, dolayısıyla metafizik bakımdan fert her şeydir.

Bu şeylerin temeline inmek ve aralarındaki açıklığı gidermek için aslında öncelikle aşağıdaki sorulara cevap

208 (Sırasıyla: tezahür dünyası, düşünülür dünya veya eski dille: âlemi mahsusat ve âlemi makulat.)

vermemiz gerekir: Bir insanın karakteri ile kaderi arasında tam bir farklılık var mıdır? Yoksa ilke olarak alındığı takdirde herkesin kaderi karakteri ile uyum içerisinde midir? Yoksa son olarak, bir oyunun yazarına benzetilebilecek, tasavvur edilmesi mümkün olmayan gizli bir zorunluluk aslında bu ikisini her zaman birbirine uygun şekilde bir araya getirir mi? Fakat tam bu noktada karanlıkta kalırız.

Bu arada biz her lahza işlerimizin efendileri olduğumuza inanırız. Ne var ki geri dönüp hayat akışımızın tamamlanmış kısmına baktığımızda ve bilhassa hazin neticeleriyle birlikte talihsiz adımlarımızın üzerine dikkatimizi teksif ettiğimizde ekseriya şunu nasıl yapabildiğimizi ve diğerini yapmayı nasıl ihmal ettiğimizi anlayamayız, öyle ki sanki yabancı bir güç adımlarımızı bir istikamete doğru yönlendirmiş gibi görünür. Nitekim Shakespeare der:

*Fate, show thy force: ourselves we do not owe;
What is decreed must be; and be this so.*²⁰⁹

Twelfth Night, I. Perde

Eskiler kaderin kadiri mutlaklığını, onun karşısında insanın güçsüzlüğünü nazımda olsun nesirde olsun vurgulamaktan asla yorulmazlar. Her yerde bunun derinlere kök salmış bir kanaat olduğunu görürüz; zira onlar şeylerin birbirleriyle tecrübi olarak açıkça idrak edilen-den daha derin ve esrarengiz bir alaka ve irtibat içerisinde bulunduklarını adeta içten içe sezinliyorlardı. (Bkz., Lukianos, *Ölülerin Muhavereleri*, XIX ve XXX; Herodotos, lib. I, c. 91 ve IX, c. 16.) Bu kavram için Grekçe-de bundan dolayı bu kadar çok tabir bulunur: πότημος,

209 (Kader göster gücünü, biz borçlu değiliz
Ne yazıldıysa olmalı, ve öyle olmalı.)

αἶσα, εἰρμαρμένη, πεπρωμένη, μοῖρα, Ἀδράστεια²¹⁰ ve muhtemelen daha başkaları. Buna mukabil πρόνοια tabiri tali olan νοῦς'dan hareket ederek kavramı değiştirir, böylece düz ve anlaşılır hale getirir fakat sathi ve çarpık kalır.²¹¹ Goethe de *Gotz von Berlichingen*'de (Perde V): "Biz insanlar kendimizi idare etmeyiz, üzerimizdeki güç mahvımız için muzır hilelerini sahneye sokan kötü ruh-lara verilir" der. *Egmont*'da (Perde V, son sahne) daha açık ifade edilir: "İnsan hayatına istikamet verdiğini ve kendisini idare ettiğini zanneder: ve onun en derin özü karşı konulmaz şekilde kaderine doğru çekilir." Hatta peygamber Yeremya da söylemişti: "İnsanın yolu kendi-sinde değildir, kimin nasıl yürüyeceği veya adımlarını na-sıl düzeltereği kimsenin kendi elinde değildir" (10: 23).

Bütün bunlar işlerimizin şu iki amilin zorunlu mahsu-lü olmasından ileri gelir: bunlardan biri değişmez şekilde sabit olan ve lakin bizim ancak *a posteriori*, dolayısıyla zaman içerisinde bildiğimiz karakterimizdir, diğeri de dı-şarıda bulunan saiklardır. Bu sonuncular dünyanın gidi-şatıyla zorunlu olarak ortaya çıkarlar ve sabit yapısının kabulüne bağlı olarak mekanik zorunluluğa hemen he-men denk bir zorunlulukla verili karakteri belirlerler. Ha-diselerin seyrini değerlendirip bir kanaate ulaşan "ben" bilmenin öznesidir: bu hüviyetiyle o bu iki oyuncu yahut

210 (Tabirlerin izahı için az aşağıya bakınız.)

211 Eskilerin kadiri mutlak kader (εἰρμαρμένη, *fatum*) fikri ile zihinlerinin bu kadar cezp ve istila edilmiş olması sıra dışıdır. Bilhassa tragedyal-larda sadece şairler değil fakat aynı zamanda filozoflar ve tarihçiler de bunun tanığıdır. Hıristiyanlık devrinde bu düşünce geri plana itildi ve daha az üzerinde duruldu, çünkü onun yerini ilahi takdir fikri, πρόνοια doldurdu. Bu zihni bir kökeni şart koşar ve şahsi bir varlıktan sadır olduğu için o kadar katı ve değiştirilmezdir. Ancak aynı zamanda o ölçüde derinlemesine tasavvur edilmiş ve esrarengiz değildir dolay-ısıyla öncekinin yerini alamaz daha çok onu inançsızlıkla itham eder.

katılımcı için bir yabancısıdır ve onların hareketlerinin tenkit edici müşahididir. O halde zaman zaman şaşkınlığa uğranılması gayet tabiidir.

Fakat bu aşkın kaderciliğin bakış açısını bir kere derinlemesine kavrayıp bir insanın hayatını bu zaviyeden düşünüp değerlendirdiğimizde, zaman zaman gözlerimizin önünde bir hadisenin maddi bakımdan aşikâr mümkün oluşu ile onun ahlaki bakımdan metafizik zorunluluğu arasındaki zıtlıkta bütün tabloların en tuhafı canlanır. Ne var ki bu sonuncusu asla ispat edilemez bilakis her zaman ancak tasavvur edilebilir. Bunu çarpıcı muhtevası sebebiyle aynı zamanda tipik bir vaka da olan iyi bilinen bir misalin yardımıyla açığa kavuşturmak için Schiller'in *Gang nach dem Eisenhammer*'ini düşünelim. Burada Fridolin'in ayindeki tören sebebiyle bütünüyle tesadüfen meydana gelmiş ancak beri yandan kendisi için fevkalade önemli ve zorunlu olan gecikmesini görürüz. Uygun şekilde düşünecek olursak belki de herkes kendi hayatının akışı içerisinde bu kadar önemli veya bu kadar açık şekilde öne çıkarılmış olmasa da buna benzer vakalar bulabilir. Bu sebeple birçok kimse şöyle bir kabulde bulunmaya sevk edilir: hayatımızın akışı içerisinde *gizli ve izah edilemez bir güç* bütün dönüm ve bükümlere, hatta çoğu zaman o dönemde niyetimizin tam tersine yön verir, istikamet tayin eder. Ne var ki bunu hayatımızın nesnel bütünlüğüne ve öznel yerindeliğine²¹² uygun dolayısıyla gerçek ve asli faydamız için elverişli olacak şekilde yapar. Öyle ki tersi istikamete doğru çabalayan arzumuzun aptallığını ekseriya daha sonra görürüz. *Ducunt volentem fata, nolentem trahunt*²¹³ (Seneca, *Epistulae*, 107). Şimdi

212 [: *Zweckmäßigkeit*. Aynı zamanda maksada uygunluk, münasiplik.)

213 (Kader istemeyi sevk eder, isteksizliği sürükler.)

bu işlerin içerisinde deyiş yerindeyse görülme-
yen bir ip-
likle nüfuz eden böyle bir güç illiyet zincirinin karşılıklı
münasebetten yoksun bıraktığı şeyleri bile birbirine bağ-
lar ve bunu öyle yapar ki, onlar icabı halinde ve tam o
anda birbiriyle karşılaşır. Bundan dolayı şairin kaleme
aldığı oyunun hadiseleri üzerinde hâkimiyeti neyse ve ne
kadarsa o da gerçek hayatın hadiseleri üzerinde o ölçüde
tam bir hâkimiyete sahip olurdu. Fakat hadiselerin illiyet
zinciri içerisinde düzenli akışını temelden ve doğrudan
karşıp bozacak tesadüf ve hata onun görünmez elinin
sadece alet veya vasıtaları olurdu.

Zorunluluk ve mümkünlüğün derinlere kök salan bir-
liğinden kaynaklanan böylesine künhüne varılamaz bir
güç hakkında bizi bu denli cüretkâr bir kabulde bulun-
maya sair her şeyden çok sevk eden şu mülâhazadır:

Her bir insanın kendisi hakkında her şey demek olan
ve dolayısıyla en yüksek metafizik zorunluluktan kaynak-
lanmış olması gereken maddi, manevi ve zihni bakımlar-
dan muayyen, tamamen müstesna *ferdiyeti* beri yandan
(baş eserimin II. Cildinin XLIII. Bölümünde izah etmiş ol-
duğum gibi)²¹⁴ babanın ahlaki karakterinin, ananın zihni
kabiliyetinin zorunlu sonucu ve her ikisinin toptan teces-
sümü²¹⁵ olarak ortaya çıkar. Halbuki umumiyetle ana ba-
banın birleşmesi aşikâr ki tesadüfi şartlar altında meydana
gelmiştir. Dolayısıyla zorunluluk ve tesadüfün nihai bir bir-
liğin talebi veya metafizik ahlaki kaziye burada bize ken-
disini karşı konulmaz olarak kabul ettirir. Hal böyle olmak-
la beraber ben her ikisinin bu bir ve müşterek köküne dair

214 [Bkz., bu kitap içerisinde *Karakter Özelliklerinin Aktarılabirliği*
Üzerine başlıklı bir sonraki bölüm.]

215 [: *Korporisation*. Maddi bir varlık kesp etme, bir bedene bürünme,
tecessüd.]

açık bir kavrama ulaşmayı imkânsız görüyorum. Ancak belki şu kadarı söylenebilir: o eskilerin kader, εἰρμαρμένη, πεπωμένη, *fatum* dedikleri şey olmalıdır ki onlar onu her bir ferdin yol gösterici ruhu²¹⁶ olarak tasavvur ediyorlardı ama Hristiyanlar da ona ilahi takdir, πρόνοια olarak ta-
zimde bulunurlar. Kuşkusuz *fatumun* diğer ikisinden farklı olarak kör olmasıyla bu üçü birbirinden ayrılır. Fakat bu insan biçimci ayırım, şeylerin daha derin metafizik özü karşısında temelsiz kalır ve bütün anlamını kaybeder. Oysa kendisini her türlü insani şeyin gizli hâkimi, esrarengiz düzenleyicisi olarak gösteren mümkün olanla zorunlu olanın izah edilemez birliğinin kökünü sadece bu derin metafizik esas içerisinde araştırmamız gerekir.

Her bir insana tahsis edilen ve onun hayatının akışına hükmeden *yol gösterici ruh* kavramının Etrüsk kökenli olduğu söylenir, ne var ki eski dünyada da büyük ölçüde yaygındı. Onun temel fikri Plutarkhos sayesinde günümüze ulaşmış olan Menander'in bir mısraında ihtiva edilir (*De tranquillitate animi* c. 15, keza Stobaeus, *Eclogues*, lib. I, c. 6, § 4, ve İskenderiyeli Clemens, *Stromata*, lib. V, c. 14):

Ἀπαντι δαίμων ἀνδρὶ συμπαραστατεῖ
Εὐθὺς γενομένῳ, μυσταγωγὸς τοῦ βίου
Ἀγαθός.

(*Hominem unumque, simul lucem est editus, sectatur
Genius, vitae qui auspiciū facit, bonus nimirum.*)²¹⁷

216 (: *Genius.*)

217 (: Bir ruh (*genius*) bağlanır her insana doğumunda
Muammaları içerisinde hayatın yol gösterir ona
İyi bir ruh.)

Platon *Devlet*'in sonunda bir sonraki yeniden doğuşundan evvel her ruhun kendisi için bir talih ve ona uygun bir kişiliği nasıl seçtiğini anlatır ve ilave eder: “Ἐπειδὴ δ’ οὖν πάσας τὰς ψυχὰς τοὺς βίους ἡρῆσθαι, ὥσπερ ἔλαχον, ἐν τάξει προσιέναι πρὸς τὴν Λάχεσιν, ἐκείνην δ’ ἐκάστω ὄν εἴλετο δαίμονα, τοῦτον φύλακα συμπεμπειν τοῦ βίου καὶ ἀποπληρωτὴν τῶν αἰρεθέντων.”²¹⁸ (lib. X, 621.) Porphyrius bu satırlar üzerine fazlasıyla okunmayı hak eden bir tefsir kaleme almış ve Stobaios da onu *Eclogues*, lib. II, c. 8, § 37’de (Cilt III, s. 368 vd. bilhassa 376) muhafaza etmiştir. Fakat Platon daha evvel (X, 618) bu münasebet ile söylemişti: οὐχ ὑμᾶς δαίμων λήξεται, ἀλλ’ ὑμεῖς δαίμονα αἰρήσεσθε. πρῶτος δὲ ὁ λαχὼν (sadece tercih sırasını belirleyen talih) πρῶτος αἰρεῖσθω βίον, ὃ συνέσται ἐξ ἀνάγκης.²¹⁹ Mesele Horatius tarafından gayet güzel ifade edilir:

218 (: Fakat bütün ruhlar kendi hayat yollarını seçtikten sonra gene o sırayla Lakhesis’e yaklaşmışlar. Lakhesis her birine kendi *daimon*unu (koruyucu, yol gösterici ruhunu) vermiş; bu *daimon* hayatı boyunca onu koruyup gözetecek, yaptığı tercihin gerçekleşmesini temin edecektir.)

219 (: *Daimon*unuz talih tarafından seçilmeyecek, onu siz seçeceksiniz. İlk talihe sahip olan (sadece tercih sırasını belirleyen talih) daha sonra zorunlu olarak bağlı olacağı bir hayatı ilk tercih eden olacak.)
(Platon’un *Devlet*’in onuncu kitabının hatimesinde aktardığı mitosa göre insan öldükten sonra Lethe (*gaflet-unutkanlık*) Irmağından içip bir sonraki hayatı için *Daimon*’unu, kaderini şekillendiren koruyucu ruhunu seçecektir. Ancak onun Lethe Irmağından içeceği miktarı ardında bıraktığı hayatta dokunmuş olan seciyesi (*Ethos*) belirleyecektir. Dolayısıyla onun seçimi yaşarken edindiği *Aletheia* (*hakikat*) hakkındaki şuuruna (*kendindelilik*), yani “susuzluğun”, ırmaktan içme ihtiyacının bir yanılsama olduğu idrakine göre belirlenecektir. Şu halde eğer onun bu idraki tam manasıyla tahakkuk etmiş ise Lethe Irmağından içmeyecek dolayısıyla hayat ölüm deveranı içerisinde yeniden doğmak zorunda kalmayacaktır.)

*Scit Genius, natale comes qui temperat astrum,
Naturae deus humanae, mortalis in unum-
Quodque caput, vultu mutabilis, alb us et ater.*²²⁰

(*Epistles*, II. 2. 187.)

Bu *genius* hakkında okunmaya değer bir pasaj Apuleius, *De deo Socratis*,²²¹ s. 236, 38'de (ed. Bip.) bulunur. İamblikhos, *de mysteriis Aegyptiorum*,²²² ksm. IX, bl. 6'da, *de proprio daemons*,²²³ kısa fakat mühim bir bölüm vardır. Proklos'un Platon'un *Alkibiades*'i üzerine yorumundaki şu satırlar (s. 77, ed. Creuzer) daha da kayda değerdir: *ὁ γὰρ πᾶσαν ἡμῶν τὴν ζωὴν ἰθύνων καὶ τὰς τε αἰρέσεις ἡμῶν ἀποπληρῶν, τὰς πρὸ τῆς γενέσεως, καὶ τὰς τῆς εἰμαρμένης δόσεις καὶ τῶν μοιρηγενετῶν θεῶν, ἔτι δὲ τὰς ἐκ τῆς προνοίας ἐλλάμψεις χορηγῶν καὶ παραμετρῶν, οὗτος ὁ δαίμων ἐστὶ κ.τ.λ.*²²⁴ Theophrastus Paracelsus da aynı fikri en derin şekliyle ifade eder: "*Fatumu* gereğince anlamak için her insan bir ruha sahiptir. O insanın dışında ikamet eder ve onun makamı yukarıdaki yıldızlardır. O efendisinin *bosselerini*²²⁵ kullanır. Olacakları önceden haber veren, önsezileri duyuran

220 (: *Genius* bilir, yıldızımızın yazdığı kaderi yumuşatan refik
Tanrısı insan hilkatinin, ölümlü,
Değişen suret her insanda, kâh parlak kâh loş.)

221 (: *Sokrates'in Tanrısı Üzerine.*)

222 (: *Mısırlıların Sırları Üzerine.*)

223 (: *Şahsi Daimon Üzerine.*)

224 (: Bizim bütün hayatımıza yön veren, doğmazdan evvel yapılmış tercihleri gerçekleştiren, doğumla takdir olunmuş kaderin ve tanrıların kabiliyet ve meziyetlerini dağıtan, Tanrı takdirinin günışığını taksim eden o yani *daimondur* vs.)

225 *Bossen*, İtalyanca *bozza*, *abbozzare*, *abbozzo*'dan çıkıntı, kabartı, yumru, hurufat; Almanca kabartmalarla süslemek manasına *bossieren* ve Fransızca *bosse* bu kökten gelir.

odur, çünkü bunlar ondan sonra var olmayı sürdürürler. Bu ruhlara *fatum* denir.” (*Opera*, folio, Strasburg, 1603, Cilt II, s. 36.) Aynı fikrin Plutarkhos’da da bulunması kayda değerdir, çünkü o ruhun dünyevi beden tarafından yutulmuş olan kısmı dışında kalan başka, daha saf, insanın başının üzerinde dolaşan bir kısmının bulunduğunu söyler. O kendisini bir yıldız olarak izhar eder ve ona gayet yerinde olarak o kimsenin *daimonu* yahut koruyucu ruhu denir. O kimseye yol gösterir, akıllı kimse de onu isteyerek takip eder. Bu düşüncelere yer verilen bölüm burada iktibas edilemeyecek kadar uzundur *De genio Socratis*,²²⁶ c. 22’den bakılabilir. Ana cümle şöyle devam eder: τὸ μὲν οὖν ὑποβρύχιον ἐν τῷ σώματι φερόμενον Ψυχὴ λέγεται· τὸ δὲ φθορᾶς λειφθέν, οἱ πολλοὶ Νοῦν καλοῦντες, ἐντὸς εἶναι νομίζουσιν αὐτῶν· οἱ δὲ ὀρθῶς ὑπονοοῦντες, ὥς ἐκτὸς ὄντα, Δαίμονα προσαγορεύουσι.²²⁷ Yeri gelmişken kaydedeyim ki eski dünyanın tanrılarını ve *daimon*larını gayet iyi bilindiği üzere ibislere dönüş-türmeye can atan Hristiyanlık, eskilerin bu *daimonun*dan ilim adamları ve sihirbazların *spiritus familiaris*ini²²⁸ çıkarmış görünür. Mamafih Hristiyanlığın takdiri ilahi kavramı burada üzerinde durmayı lüzumsuz hale getirecek kadar iyi bilinir.

Hal böyle olmakla beraber bütün bunlar burada tartışılan meseleye dair sadece mecazi, kinayeli fikir veya

226 (: *Sokrates’in Alameti - İşareti Üzerine.*)

227 (: Çokları sathın altında bedende cevelan eden şeye nefis (veya can) fakat fena bulması mümkün olmayana ruh (veya akıl) derler ve mutat olduğu veçhiyle bu sonuncunun kendi içlerinde kaim olduğunu düşünürler. Ne var ki doğru tahminde bulunanlar onun insanın dışında olduğunu düşünürler ve ona *daimon* derler.)

228 (: sihir maksadıyla kullanılan hane veya ocak ruhu.)

telakkilerdir, çünkü temsil ve teşbih yoluyla olandan başka bize en derin ve gizli hakikatleri kavrama imkanı verilmez.

Aslına bakılırsa harici tesirleri dahi idare eden gizli güç nihayetinde kökünü ancak bizim esrarengiz iç özümüzde bulabilir; zira son tahlilde bütün mevcudiyetin evveli ve ahiri bizim içimizde bulunur. Fakat bütün şartların lehimize olduğu durumda bile elde etmeyi umabileceğimiz bunun safi olabilirliğinin gözümüze belli belirsiz ilişmesinden fazlası değildir ve bu da yine ancak temsil ve teşbihler yoluyla olabilecektir.

Bu gücün müessiriyetine kıyası benzerlik taşıyan en yakın şey *tabiattaki gayelilikte*²²⁹ görülebilir; çünkü o bize göz önünde bulundurulmuş gaye yahut maksat hakkında bilgi sahibi olmaksızın ortaya çıktığı şekliyle münasip ve maksada uygun olanı gösterir. Bilhassa burada harici uygunluk, diğer bir deyişle birbirinden farklı hatta gayrı mütecanis varlıklar arasında haddizatında inorganik tabiatta vaki olan şey aşikâr hale gelir. Bu türün çarpıcı bir misali denizde dalgaların doğrudan ağaçsız kutup bölgelerine sürüklediği büyük miktarlardaki odunlardır. Bir diğer misal gezegenin ana kara kütesinin bütünüyle kuzey kutbuna doğru yaslanmasıdır. Gökbilim ile ilgili sebeplerden ötürü buralarda kış mevsimi güney kutbundan sekiz gün daha kısadır ve daha mutedil geçer. Fakat kâmil uzviyetçilik²³⁰ bakımından inkâr edilemez şekilde aşikâr olan iç uygunluk veya yerindelik,²³¹ böyle bir yerindeliği husule getiren tabiatın kullandığı teknik ile onun mekanizması veya *nexus finalis* ile the *nexus effec-*

229 (: *die Teleologie der Natur.*)

230 (: *abgeschlossen Organismus.*)

231 (: *deruni tenasüp.*)

*tivus*²³² arasındaki şaşırtıcı ahenk (bu bahisle ilgili olarak baş eserimin İkinci Cildinin XXVI. Bölümüne müracaat edilmesini öneririm) kıyas yoluyla görmemizi mümkün kılar: birbirinden farklı ve çok uzak noktalardan hareket eden, görünürde birbirine yabancı olan şeyler yine de nihai bir gaye için elbirliği ile çalışır ve o noktaya bilgiyle değil fakat her türlü bilme imkânını önceleyen daha yüksek türde bir zorunlulukla sevk edilerek tam zamanında erişirler.

Ayrıca gezegen sistemimizin kökeniyle ilgili Kant ve daha sonra Laplace tarafından açık ve kati ifadesine kavuşturulan, ihtimaliyatı neredeyse katiyete varan nazariyeyi zihnimizde canlandırırsak ve baş eserimin ikinci Cildinin XXV. Bölümünde yer verdiğim türden mütalaa-larla karşılaşp da değişmez kanunlarını takip eden kör tabii güçlerin oyunundan bu hayran bırakıcı düzenlilikte gezegen dünyasının nihayetinde nasıl ortaya çıkmış olması gerektiği üzerine kafa yorarsak, burada bir kişinin hayat akışının bile ekseriya kör talihin havai oyunu olan hadiseler tarafından deyiş yerinde ise düzenli olarak ve o kimsenin hakiki ve nihai iyiliği için en uygun olan tarzda yönlendirilme imkânını genel hatlarıyla ve uzaktan görmemize hizmet edebilecek bir temsil ile karşılaşırız.²³³ Bu varsayıma bağlı olarak ilahi takdir dogması bütünüyle insan biçimci olması hasebiyle dolaysız ve *sensu prop-*

232 (Sırasıyla: gai veya maksatlı illiyet bağı ve müessir illiyet bağı.)

233 Αὐτόματα γὰρ τὰ πράγματα' ἐπὶ τὸ συμφέρον

ῥεῖ καὶ καθεύδῃς ἢ πάλιν τὰναντία.

(Çünkü şeyler sen uyurken bile yerinde sonuçlanır veya aksi istikamette döner tersine kendiliğinden.) Menander, Stob(aeus), *Floril(egium)*, Cilt I, s. 363.

*rio*²³⁴ doğru addedilemez. Fakat pekâlâ bir hakikatin dolaylı, kinayeli ve temsili ifadesi olabilir ve dolayısıyla her nevi dinî mecaz yahut temsil gibi pratik maksatlar ve öznel teselli için mükemmelen uygun olacaktır. Mesela Kant'ın aynı zamanda istikamet tayini için sadece bir şema, dolayısıyla mecazi olarak anlaşılması gereken ahlak teolojisi böyledir. Bir başka ifadeyle böyle bir dogma doğru olmayabilir ama yine de hem doğru hem güzeldir. Daha sonra dünyanın en kusursuz tezahürlerinde müessir olan yaşama iradesi gezegen sisteminin birbirleriyle oyunlarından çıktığını düşündüğümüz tabiatın şu derin, kör ve asli güçleri içinde zaten içeriden işleyen ve yön veren ilkedir. Ve bu irade hedeflerine doğru çalışan katı tabiat kanunları vasıtasıyla bu dünya ve onun düzenini inşa etmek için gerekli olan temelleri zaten hazırlar. Mesela en tesadüfi itme kuvveti veya salınım eliptiğin meylini ve dönüşün süratini sonsuza dek belirler ve nihai netice onun bütün esasının ifadesi olacaktır, çünkü onun kendisi bu asli güçlerin kendilerinde zaten faal ve müessirdir.

Şimdi tam olarak aynı şekilde bir insanın fiil ve hareketlerini tayin eden bütün hadiseler bunları ortaya çıkaran illiyet münasebetiyle birlikte kendisini aynı zamanda o insanda izhar eden aynı iradenin nesnel hale gelmesinden ibarettir. Buradan her ne kadar bir sis perdesinin arkasından da olsa bunların o insanın en hususi hedefleriyle dahi uyumlu ve ahenktar olması gerektiği görülebilir. Şu hale göre bu anlamda onlar o kişinin kaderine yön veren esrarlı gücü teşkil ederler ve onlar hakkında mecazi bir ifadeyle onun koruyucu meleği veya takdiri

234 (: hakiki mana(sında).)

ilahisi diye konuşulur. Fakat bütünüyle nesnel zaviyeden düşünülüp değerlendirildiğinde illi münasebettir ve öyle kalır. O istisnasız her şeyi kucaklar ve olan her şey onun sayesinde katı ve mutlak zorunlulukla tam öyle olur. Bu mitoslarda anlatılan dünya üzerindeki temsili hâkimiyyetin yerini alan ve haddi zatında bu şekilde adlandırılmayı hak eden bir münasebettir.

Aşağıdaki genel mülâhaza bunu biraz daha açığa kavuşturabilir. Tesadüfi²³⁵ dendiğinde bundan illi bakımdan birbiriyle irtibat içerisinde olmayan şeyin zamanda rastlaşması veya çakışması anlaşılır. Fakat hiçbir şey *mutlak manada* tesadüfi değildir. Tam tersine en tesadüfi şey bile bize daha uzak bir yoldan gelmiş olan zorunlu şeyden ibarettir, zira illiyet zinciri içerisinde daha yukarıda bulunan muayyen sebepler o şeyin tam o zaman ve dolayısıyla başka bir şey ile eş zamanlı olarak ortaya çıkacağını uzun zaman önce belirlemiştir. Bu demektir ki her hadise zaman doğrultusunda ilerleyen bir sebep ve neticeler zinciri içerisinde münferit halkadır. Fakat mekân dolayısıyla yan yana bu tür sayısız zincir mevcuttur. Hal böyle olmakla beraber bunlar birbirine bütünüyle yabancı veya birbiriyle irtibatsız münasebetsiz değildir. Tam tersine bunlar çok çeşitli şekillerde birbiri içerisine geçmişlerdirler. Mesela şimdi eş zamanlı olarak müessir olan ve her biri farklı bir netice meydana getiren birçok sebep daha yukarıda müşterek bir sebepten ortaya çıkmıştır ve birbiriyle büyük torunların büyük büyük babalarıyla yakınlıklarına benzer bir irtibat içerisinde. Beri yandan şimdi ortaya çıkan muayyen bir netice çoğu zaman her biri kendi zinciri içerisinde bir halka olarak

235 (: *zufällig*. Aynı zamanda kazaen, kazara, arızı.)

geçmişten gelen birçok farklı sebebin aynı anda vuku bulmasını gerekli kılar. Bundan dolayı zaman doğrultusunda ilerleyen bütün bu illiyet zincirleri çok sayıda iç içe geçmiş büyük, ortak bir ağ teşkil ederler ve bu ağ da bütün genişliğiyle benzer şekilde zaman istikametinde ileri doğru hareket eder ve dünyanın gidişatını oluşturur.

Şimdi eğer bu münferit illiyet zincirlerini zaman istikametinde uzanan boylam daireleriyle anlamlı hale getirirsek o zaman eş zamanlı ve dolayısıyla birbiriyle illiyet bakımından doğrudan irtibatlı olmayanlar her yerde paralel dairelerle gösterilebilir. Aynı paralel daire altında bulunan bu şeyler her ne kadar doğrudan birbirine bağlı olmasa da bütün ağın karşılıklı olarak birbiriyle irtibatlı oluşu veya zaman istikametinde ileri doğru deveren eden bütün sebep ve neticelerin bütünlüğü dolayısıyla her ne kadar ancak uzaktan da olsa birbirleriyle dolaylı olarak münasebet içerisinde bulunurlar. Bu bakımdan onların şu an içerisinde rasgelişi veya aynı anda vuku buluşu zorunludur. Bir hadisenin bütün şartlarının daha yüksek bir anlamda zorunlu olan tesadüfi veya kazara rasgelişi buna dayanır, onun vukuunu kader istemiştir.

Bu mesela kavimler göçünün peşi sıra Avrupa'yı bir barbar istilası sardığında, Grek heykel sanatının en güzide şaheserlerinin, Laokoon, Vatikan Apollonu ve diğerlerinin sanki tiyatrodaki bir sahne kapısı açılmış gibi, arzın rahmine yol bularak derhal ortadan kaybolmalarını izah eder. Orada sanatları anlayan ve takdir eden daha ince, daha soylu bir devir için bin yıl boyunca kırılmadan örülenmeden beklediler. Ve nihayet on beşinci yüzyılın sonunda Papa Julius II döneminde o zaman geldiğinde bu şaheserler sanatın muhafaza edilmiş numuneleri ve insan suretinin hakiki remizleri olarak yeniden gün yü-

züne çıktılar. Benzer şekilde bir insanın hayat hikâyesi içerisinde tayin edici ve mühim hadiseler ile şartların vadesine erişmesi de aynı temele istinat eder. Nihayet en üstün dimağlarda bile çoğu zaman kendisine yer bulacak derecede yaygın ve kazınmaz nitelikte olan inanç, alametlerin zuhuru da böyledir; zira hiçbir şey *mutlak manada* tesadüfi olmadığı, tersine her şey zorunlu olarak gerçekleştiği ve hatta illi bakımdan birbiriyle irtibatlı *olmadığı* için tesadüf dediğimiz şeyin bile rasgelişi, şimdi eş zamanlı olan bu hüviyetiyle en uzak geçmişteki sebeplerle tayin edildiğinden ötürü zorunlu olduğu için her şey sair her şeye akseder ve her şeyde yankılanır. Ve Hippokrates'in uzviyet içerisindeki karşılıklı etkileşimden söz eden meşhur vecizesi şeylerin bütünlüğü için tatbik sahası bulabilir: Χύρροια μία, σύμπνοια μία, πάντα συμπαθέα.²³⁶ (*De alimento*, opp. ed. Kühn, Cilt II, s. 20.)

İnsanların alametleri veya işaretleri dikkate alma hususunda önüne geçilemez eğilimleri, *extispicia* ve ὀρνιθοσκοπία²³⁷ âdetleri, (kitap açarak) tefeülde bulunmaları, kart açarak talih okumaları, gelecekte haber vermek maksadıyla kurşun dökmeleri, kahve tavelerini tefsir etmeleri ve daha benzeri pek çok şey akli izahata meydan okuyan peşin kabullerine tanıklık eder: şimdi olandan ve gözlerinin önünde açık şekilde bulunandan mekân veya zaman ile saklanan ve dolayısıyla uzak veya gelecekte olanı bilmek bir ölçüde mümkündür. Dolayısıyla onlar sonuncuları öncekinden hareketle okuyabilirler, bunun tek şartı şifre için hakiki anahtara sahip ol-

236 (: birlikte akış, birlikte soluyuş, her şey birbiriyle duyuş birlikteliği içerisinde.)

237 (Sırasıyla: kurbanların iç bağırsaklarını inceleyerek olacakları haber verme; kuşların uçuşunu gözleyerek kehanette bulunma.)

malarıdır.

Üzerinde durduğumuz aşkın kaderciliğin dolaylı olarak anlaşılmasına yardım edebilecek bütünyle farklı açıdan bir ikinci kıyasi temsil hayatın umumi manada bir benzerlik arz ettiği *rüya* tarafından verilir. Bu benzerlik uzun zamandır bilinmekte ve sık sık dile getirilmektedir, o kadar ki benim kendisinin felsefesine getirdiğim eleştiride dikkat çektiğim üzere Kant'ın transendental idealizmi idrakinde olduğumuz mevcudiyetimizin bu rüyayı andıran mahiyetinin en açık misali olarak tasavvur edilebilir.

Aslında gelecekteki hedeflerimiz dolayısıyla bizi etkileyen harici hadiselerle hükmeden ve yön veren esrarengiz gücün kökünün de künhüne varılamaz özümüzün derinliklerinde olabileceğini uzaktan ve bir sis perdesinin ardından da olsa görmemize yardım eden rüyalarla bu kıyasi temsil yahut müşabehettir; çünkü rüyada bile davranışlarımızın saikları haline gelen şartlar saf tesadüf ile rasgelirler veya aynı zaman zarfında vuku bulurlar. Bu şartlar bizim dışımızda ve bizden bağımsız ve hatta çoğu kere müstekreh mahiyettedir. Ancak yine de aralarında esrarlı ve maksatlı bir münasebet vardır; çünkü rüyadaki bütün hadiselerin boyun eğdiği gizli bir güç bu şartları dahi ve hatta münhasıran bizim cihetimizden hükmü altına alır ve tanzim eder. Fakat hepsinin en tuhafı bu gücün nihayetinde rüya gören bilincimize ait olmayan bir bakış açısından kendi irademizden başka bir şey olamayacağıdır. Ve dolayısıyla öyle olur ki bir rüyadaki hadiseler çoğu zaman onunla ilgili arzularımızın tam tersine çıkar, bizi şaşırtır ve çileden çıkarır, ürpertir, hatta ölüm korkusu uyandırır ve bunu kurtuluşumuza yaklaşıırken gizlice hükmettiğimiz kader olmadan yapar. Benzer şekilde bir

şey hakkında hevesle soru sorar, bizi şaşırtan bir cevap alırız. Veya bize bir imtihan esnasında bir soru sorulur ve cevap veremeyiz, bunun üzerine bir başkası bizi utandırarak sorunun tam cevabını verir, halbuki birinde olduğu gibi diğerinde de cevap sadece kendi kaynaklarımızdan gelebilir.

Bir rüyada hadiselerle nihayetinde kendimizden gelen bu esrarengiz yön vermeyi daha açık ve işleyiş tarzını daha anlaşılır hale getirmek için bir başka açıklama daha vardır ve bunu ancak o yapabilir fakat kaçınılmaz olarak ağıza alınmaz mahiyettedir. O sebeple konuşmaya değer okurlarımdan bundan dolayı hem gönül koymamalarını hem de meseleyi hafife almamalarını bekliyorum. Tabiatın maddi bir maksat, yani aşırı dolu er suyu torbasını boşaltmak için kullandığı rüyaları herkes bilir. Bu nevi rüyalar tabiatıyla açık saçık manzaralar ihtiva eder. Ne var ki ne böyle bir hedefi olan ne de böyle bir şeye hizmet eden bunun dışındaki rüyalarda da zaman zaman benzer şeyler cereyan eder. Halbuki bu ikinci türden rüyalarda en keskin şekilde arzu ettiğimiz şeye götüren yol üstesinden gelmek için boş yere çabaladığımız yeni engellerle sürekli olarak kapanır, dolayısıyla biz neticede hedefe her şeye rağmen erişememiş oluruz. Fakat bu engelleri ortaya çıkaran ve en keskin arzumuzu tekrar tekrar hüsrana uğratan bizim kendi irademizden başkası değildir ancak bu rüyada tasavvur eden bilincimizin ötesinde yer alan ve dolayısıyla onda insafsız, merhametsiz kader olarak ortaya çıkan bir bölgeden (gelir).

Şimdi herkesin muhtemelen kendi hayatına dair müşahedesinden nazarına takılan düzenlilikle gerçek hayatta kaderin vaziyeti rüyalarda tasvir edilene benzer ola-

maz mı?²³⁸ Kimi zaman bir şeye niyet edip bir tasavvur oluşturur ve ona dört elle sarılırsınız fakat daha sonra onun gerçekte bizim için uygun ve hayırlı olmadığı ortaya çıkar. Biz bu arada onu şevkle hevesle takip ederiz fakat ona engel olmak için elindeki bütün imkân ve vasıtaları harekete geçiren kaderin bir fesat tertibini tecrübe ederiz ve o bizim için gerçekten uygun olan yola bizi irade-mize karşı tekrardan geri iter. Görünürde böyle maksatlı bir mukavemet karşısında bazı kimseler şu ifadeyi kullanır: "olmayacağının farkına vardım." Bazıları ise onu meşum²³⁹ diye adlandırır, başkaları da ondan Tanrı'dan bir işaret diye söz ederler. Ne var ki bunların hepsi şu görüşte birleşirler: eğer kader bir tasarı yahut tasavvura böyle aşikâr bir inatla karşı çıkarsa onun terk etmemiz icap eder, çünkü farkında olmadığımız kader için uygun olmadığından ötürü o hiçbir surette gerçekleşmeyecektir. Ve biz eğer onun körü körüne peşine takılırsak sonunda doğru yola geri sokuluncaya kadar kaderin daha ağır darbelerini üzerimize çekmekten başka bir şey yapmamış oluruz. Veya eğer işi zorlayarak emelimizde muvaffak olursak o bize felaket ve sefaletten başka bir şey getirmeyecektir. Yukarıda zikredilen *kader istemeyi sevk eder, isteksizliği sürükler*²⁴⁰ sözü burada tam tasdikini

238 Nesnel bakımdan düşünüldüğünde insan hayatının akışı her yerde katı zorunluluk barındırır; zira onun bütün davranışları bir makinanın hareketleri kadar zorunlu görünür ve bütün harici hadiseler halkaları katı şekilde zorunlu münasebeti havi bir illiyet zincirinin yol gösterici hattı üzerinde ortaya çıkar. Eğer buna bağlı kalırsak bir insanın hayatının akışının sanki muntazaman tertip edilmiş gibi ona uygun şekilde cereyan ettiğini gördüğümüzde bu kadar şaşırmamıza lüzum kalmaz.

239 (: *ominös*. Kökündeki alamet dolayısıyla, aynı zamanda netameli, menhus, mahut.)

240 (: *ducunt volentem fata, nolentem trahunt.*)

bulur. Bazı hallerde böyle bir tasavvurun akim kalmakla hakiki mutluluğumuza kati ve bariz şekilde katkıda bulunduğu aslında daha sonra ortaya çıkar. Bu bizim bilgimiz dâhilinde bulunmayan hallerde, bilhassa metafizik bakımdan ahlaki olanı hakiki mutluluğumuz olarak düşündüğümüz takdirde böyle olabilir.

Şimdi eğer buradan geriye benim bütünün felsefemin temel neticesine, yani kendisini dünya fenomeni olarak sunan ve sürdüren şeyin aynı zamanda her bir fertte yaşayan ve mücadele eden *irade* olduğuna bakacak ve buna ilave olarak hayatın rüyaya her yerde kabul edilen benzerliğini hatırlayacak olursak o vakit buraya kadar söylenmiş olanları hülasa ederek mümkün olduğu ölçüde genel hatlarıyla tasavvur edebiliriz: nasıl ki herkes kendi rüyalarının gizli sahne yönetmeni ise kıyasi temsil yoluyla da hayatlarımızın gerçek akışına hükmeden kader de nihayetinde şu veya bu şekilde *iradeden* gelir. Bu irade bizim kendimize aittir ancak kader olarak görüldüğü burada o faaliyetini bizim tasavvur eden ferdi şuuru-muzun ötesinde yer alan bir bölgeden sürdürür. Halbuki bu sonuncusu tecrübi olarak bilinebilir ferdi bilincimizi yönlendiren saikları temin eder. Bu sebepten ötürü böyle bir irade ekseriya kendisini kader olarak izhar eden irademizle, bizim yol gösterici *geniusumuzla*, "bizim dışımızda ikamet eden ve makamı yukarıdaki yıldızlarda olan ruh" ile en şiddetli şekilde mücadele etmek zorunda kalır. Bu (yol gösterici ruh) ferdi bilincin ötesini tarasut eder ve dolayısıyla bulup çıkarmayı bilince bırakamayacağı ancak ıskalanmış görmek istemeyeceği şeyi harici zorlama ile hoşgörüsüz şekilde düzenler ve belirler.

Şimdilik Scotus Erigena'dan iktibas edilecek bir fasıl bu cüretkâr cümlelerin şaşırtıcı taşkınlığını teskin etmeye

yardım edebilir. Fakat şurası hatırdan çıkarılmamalıdır, onun *Deus*’u bilgiden yoksundur ve zaman, mekân ve Aristoteles’in on kategorisi kendisine yüklenemez, onun için geriye sadece tek bir yüklem kalır, *irade* –aşikâr ki o benim yaşama iradesi dediğimden başka bir şey değildir: *est etiam alia species ignorantiae in Deo, quando ea, quae praescivit et praedestinavit, ignorare dicitur, dum adhuc in rerum factarum cursibus experimento non apparuerint*²⁴¹ (*De divisione naturae*, s. 83 edit. Oxford). Az ileride ilave eder: *tertia species divinae ignorantiae est, per quam Deus dicitur ignorare ea, quae nondum experimento actionis et operationis in effectibus manifeste apparent; quorum tamen invisibiles rationes in seipso, a seipso creatas et sibi ipsi cognititas possidet.*²⁴²

Şimdi burada açıklanan görüşü biraz daha anlaşılır hale getirmek için bir insanın hayatı ile bir rüya arasında kabul edilen benzerlikten faydalandık. Beri yandan bir rüyada bu ilişkinin tek taraflı olduğu, bir başka ifadeyle fiilen tek bir benin isteyip tek bir benin hissettiği, buna mukabil geri kalan her şeyin bir hayalden başka bir şey olmadığı farkına dikkat çekmemiz gerekir. Halbuki büyük hayat rüyasında karşılıklı bir ilişki hüküm sürer, çünkü sadece başkasının rüyasında bir şahıs değil fakat onun rüyasında bu diğer şahıslar da zaruri olduğu kadar

241 (: Gerçek tecrübi şeylerin akışı içerisinde henüz kendisini göstermediği sürece Tann’da önceden bildiği ve önceden belirlediği şey hakkında bilgi sahibi olmadığı söylenebildiği kadarıyla bir başka tür bilgisizlik daha mevcuttur.)

242 (: Bir üçüncü ilahi cehalet türü Tanrı hakkında neticeleri itibariyle fiillerin ve işlerin tecrübesinde henüz ışığa kavuşmamış hadiseleri bilmediğini söylememizden ibarettir, her ne kadar o bizzat yarattığı ve bizatihi bildiği şeyler olarak kendisinde bunların görünmez temellerine sahip ise de.)

boy gösterir. Dolayısıyla gerçek bir *harmonia praestabilita*²⁴³ sayesinde herkes kendi metafizik yönlendirmesiyle uyum içerisinde sadece kendisi için uygun olanı rüyasında görür. Ve bütün hayat rüyaları o kadar yaratıcı şekilde iç içe geçmiştir ki, herkes kendisi için hayırlı olanı tecrübe eder ve aynı zamanda başkaları zorunlu olanı yerine getirir. Ve buna bağlı olarak bir büyük dünya hadisesi binlerce kişinin kaderine ve her birinin kendine has tarzda uygun gelir.

Dolayısıyla bir insanın hayatındaki bütün hadiseler şu iki farklı tarzda birbiriyle temelden irtibatlıdır: Öncelikle tabii akışın nesnel illi münasebeti içerisinde, ikinci olarak münhasıran bunları tecrübe eden kişi bakımından mevcut olan öznel bir münasebet içerisinde. Bu sonuncusu onun kendi rüyaları kadar öznedir ancak bunların teselsülü ve muhtevası aynı şekilde zorunlu olarak fakat bir temsilin sahnelerinin birbirini takibinin şairin tasavvuruyla belirlenme tarzına benzer şekilde belirlenmiştir. Bu iki münasebet türünün eş zamanlı olarak mevcut olması ve birbirinden tamamen farklı iki zincir içerisinde bir halka olarak aynı hadisenin her ikisine de tamamen uyması, bunun sonucunda bir kimsenin kaderinin bir başkasının kaderiyle eşleşmesi ve herkesin kendi oyununun kahramanı olması ama aynı zamanda bir başkasının oyununda da bir oyuncu olarak yer alması: kabul edilmeli ki bu bizim bütün idrak kabiliyetimizi aşan ve ancak şu mucizevi *harmonia praestabilita* sayesinde mümkün olarak tasavvur edilebilen bir şeydir.

Beri yandan birbirleriyle iç içe geçmişlikleri içerisinde bütün insanların hayat akışlarının senfonisinin görürde birçok uyumsuz ve ahenksiz kısımları arasında

243 (: önceden tesis edilmiş uyum.)

bir bestecinin telif edebildiği kadar olsun *concentus* ve ahenge sahip olmasını imkânsız diye düşünmek dar kafalı bir korkaklık olmayacak mıdır? Büyük hayat rüyasının öznesinin muayyen bir anlamda sadece tek bir şey, yaşama iradesi olduğunu ve bütün bu tezahürler çokluğunun zaman ve mekân ile belirlendiğini hatırlayacak olursak insanda dehşet hissi uyandıran bu düşünceye karşı ihtiyatkâr yaklaşımımız yumuşayacaktır. O bu tek varlığın gördüğü büyük bir rüyadır fakat onun bütün kişileri hep birlikte bu rüyayı görür. Bu sebeptendir ki her şey iç içe geçmiştir ve her şey birbiriyle kabili teliftir.

Şimdi eğer bunu kabul eder ve her varlığın bir yandan kendisi için var olduğu ve kendi tabiatına göre zorunlu olarak davranıp faaliyette bulunduğu ve kendi yolunu takip ettiği fakat diğer yandan başka bir varlığı kavramak ve onu etkilemek için rüyalarındaki hayaller kadar eksiksiz şekilde belirlenip uyarlandığı bütün hadiselerin bu çift (tarafalı) zincirini varsayarsak o zaman bunu tabiatın tamamına dolayısıyla bilmeden mahrum hayvanlara ve varlıklara da teşmil etmemiz gerekir. Şu halde bir kez daha içimizde *omina*, *praesagia* ve *portenta*²⁴⁴ imkânına dair bir umut belirir; çünkü tabii akış içerisinde *zorunlu* olarak meydana gelen şey beri yandan da *kendi* hayat rüyamın sahne düzeni olarak sadece *benimle* ilgili olarak vuku bulan ve mevcut olan benim için safi bir hayal veya suret olarak veya hatta *benim* hareket ve tecrübe-min safi bir aksi ve yankısı olarak görülecektir.

Bundan dolayı bir hadisede tabii ve illi bakımdan zorunluluğu ispat edilebilir olan hiçbir surette onun içerisindeki meşum şeyi saf dışı etmez, nasıl ki tersine bu

244 (Sırasıyla: alametler, önseziler, mucizevi işaretler.)

sonuncusu da evvelkini saf dışı etmez. Bu sebeple vukuunun kaçınılmazlığını açıklayarak bir hadisedeki meşum unsuru (şeameti) ortadan kaldırdığını zanneden kimse-ler bütünüyle yanlış bir yol üzerindedirler; çünkü bunlar onun tabii ve zorunlu olarak müessir sebeplerini açık şekilde ve bu eğer tabii bir hadise ise ilmi bir hava içerisinde fiziki olarak da ispat ederler; zira akli başında hiç kimse bunlardan kuşku duymaz ve kimse bir alamet yahut işarete karşı bir mucize tavrı takınmak istemez. Ne var ki bu kabil bir alamet tam da sınırsız sebep ve sonuçlar zincirinin kendine mahsus katı zorunluluğu ve ezelden takdir olunmuşluğuyla bu hadisenin böylesine mühim bir anda vukuunu kaçınılmaz şekilde belirlemiş olmasından ortaya çıkar. Dolayısıyla bu akli evvellere bilhassa bir tabiat allamesi tavrını takındıklarında her şeyden evvel Shakespeare'in sözlerini hatırlatmamız gerekir: *There are more things in heaven and earth than are dreamt of in your philosophy*²⁴⁵ (*Hamlet*, Perde I, Sahne 5).

Ancak alametlere duyulan inançla münecimliğe kapıların yeniden açıldığını görürüz; zira alamet olarak görülen en önemsiz hadise, bir kuşun uçuşu, bir kimse ile karşılaşma ve benzeri belli bir zaman dilimi içerisinde yıldızların hesaplanabilir mevkii kadar sınırsızca uzun ve yine o katiyette zorunlu bir sebepler zinciri ile belirlenmiştir. Elbette yıldızların mevkii gökyüzünde aynı anda yerküre sakinlerinin yarısı tarafından görülecek yüksekliktedir, halbuki alamet yahut işaret sadece ilgili kimse- nin sahası içerisinde ortaya çıkar. Ayrıca böyle alameti haiz bir şeyin olabilirliğini zihnimizde canlandırmak is-

245 (: Yerde ve gökte sizin felsefenizde rüyasını gördüğünüzden daha fazla şey var.)

tersek bunu iyi veya kötü bir alameti gören ve böylece hayatının içerisinde neticeleri henüz istikbalde gizli olan mühim bir adımda ikaz veya teşvik edilen kimseyi vurulduğunda kendisini duymayan fakat titreşimi dolayısıyla tınlayan bir başkasının sesini duyan bir tele benzeterek yapabiliriz.

Kant'ın kendinde şey ile onun tezahürü arasında yaptığı ayırım ve onunla birlikte benim ilkinin iradeye, ikincisini tasavvura atfedişim bize şu üç zıtlığın her ne kadar kusurlu şekilde ve uzaktan da olsa birbiriyle telif edilebilirliğinin imkânını sunar.

Bunlar:

1. İnsanın bizatihi irade özgürlüğü ile bütün hareketlerinin topyekûn zorunluluğu arasındaki bağdaşabilirlik.
2. Mekanik ile tabiatın tekniği veya *nexus effectivus* ile *nexus finalis*²⁴⁶ arasındaki veya münhasıran illi ve gai izah edilebilirlik arasındaki bağdaşabilirlik. (Bkz., Kant, *Yargı Gücünün Eleştirisi*, § 78 ve benim baş eserim, Cilt II, bl. 26.)
3. Bir insanın hayatının akışı içerisindeki bütün hadiselerin aşikâr mümkünlüğü ile bu hayatın o kimse için aşkın bir yerindelik ile uyum içerisinde şekillenmesi için bunların ahlaki zorunluluğu veya yaygın ifadesiyle tabii akış ile ilahi takdir arasındaki bağdaşabilirlik.

Bu birbirine zıt üç iddianın her birinin birbiriyle telif edilebilirliğine dair kavrayışımızın açıklığı her ne kadar bunların hiçbirinde mükemmel değilse de ilkinde ikincisinden daha yeterli ve üçüncüsünde bunların en azıdır.

246 (Sırasıyla: *müessir sebep*; *gai sebep*.)

Bu zıtlıkların birinin bağdaşırlığına dair bir anlayış her ne kadar eksik ise de onların suret ve temsilleri olarak hizmet etmek suretiyle her zaman diğer ikisine ışık tutar.

Bir insanın hayatının akışının burada değerlendirmeye esas teşkil eden esrarengiz tarzdaki bu sevk ve idaresinin nihai maksadının ne olduğu veya ne manaya geldiği ancak umumi tarzda ifade edilebilir. Eğer münferit vakalarda durup daha öteye gitmezsek ekseriya öyle görürüz ki böyle bir sevk ve idare ancak bizim gelip geçici mutluluğumuzu şimdiki şartlara göre göz önünde bulundurur. Ne var ki bu mutluluk önemsizliği, kusurluluğu, beyhudeliği ve gelip geçiciliği sebebiyle onun ciddi manada nihai hedefi olamaz. O sebeple biz bu hedefi bizim ferdi hayatın ötesine geçen ebedi mevcudiyetimiz içerisinde aramalıyız. Ve burada genel olarak şunu söyleyebiliriz: Hayatımızın akışına bu sevk ve idare tarafından o şekilde hükmedilir ki bu süre zarfında elde ettiğimiz bilginin bütününden *irade* üzerine bir insanın bizatihi özü ve nüvesi olarak metafizik manada en münasip intibaa ortaya çıkar; çünkü yaşama iradesi her ne kadar cevabını genel olarak dünyanın gidişatı içinde mücadelesinin tezahürü olarak alırsa da yine de her insan gayet müstesna ve münferit bir tarzda bu yaşama iradesidir: deyiş yerinde ise o bu yaşama iradesinin ferdiyet kazanmış bir temsilidir. Dolayısıyla onun uygun cevabı ancak dünyanın gidişatının muayyen şekillenışı olabilir ve bu ona mahsus tecrübelerde verilir. Şimdi (safi profesör felsefesinden veya gülüp geçilecek türden şeylerden farklı olarak) benim ciddi felsefemin neticelerinden bu gelip geçici mevcudiyetin nihai gayesi iradenin hayattan yüz çevirmesi olduğu sonucuna vardığımız için şunu bilfarz kabul etmemiz gerekir. Hepimiz tedricen *bu* (gaye) isti-

kametine ve ferdi olarak kendisine uygun şekilde, dolayısıyla ekseriya uzun dolambaçlı yollarla sevk ve idare edileceğiz. Ayrıca mutluluk ve haz aslında bu hedefin aksi (istikamet)te çalıştığı için talihsizlik ve ıstırapın buna uygun olarak her hayatın akışının içinde, her ne kadar hayli yetersiz ölçüde ve ancak nadiren aşırıya varacak, yani trajik sonuçlar doğuracak şekilde de olsa iç içe geçtiğini görürüz. Bu son halde irade hayattan deyiş yerinde ise keskin vasıtalarla yüz çevirmeye zorlanır ve sanki bir sezaryen ameliyatıyla yeniden doğuma erişir.

Bu suretle bu görünmez el ve onun sevki idaresi kendisini ancak kuşkulu bir suret içerisinde belli ederek bize ölüme, gerçek netice ve bu ölçüde hayatın maksadına doğru refakat eder. Ölüm saatinde insanın ezeli kaderini belirleyen bütün esrarengiz güçler (her ne kadar hepsinin kökleri bizim içimizde ise de) bir araya toplanır ve faaliyete geçerler. Bu güçlerin çatışmalarının neticesi şimdi onun tarafından takip edilecek yoldur. Bir başka ifadeyle onun yeniden doğumu saadet ve keder namına onda ihtiva edilen ve bu andan itibaren değiştirilemez şekilde belirlenen ne varsa hepsinin birlikteliği ile hazırlanır. Ölüm saatinin bu fevkalade ciddi, mühim, vakur ve korkunç karakteri işte bundan kaynaklanır. O kelimenin en güç anlamında bir buhran: bir kıyamet günüdür.

Karakter Özelliklerinin Aktarılabirliği Üzerine

Gündelik en sıradan tecrübe bile bize öğretir ki tenasül²⁴⁷ ile birleşen ebeveynlerin tohumları bedenî (nesnel, zahiri) özellikler bakımından sadece türün değil fakat fertlerin ayırt edici vasıflarını da nakleder. Ve bu çok eski zamanlardan beri tanınmış ve kabul edilmiştir:

*Naturae sequitur semina quisque suae.*²⁴⁸

Aynı şeyin zihni özellikler bakımından da geçerli olup olmadığı, dolayısıyla bunların da çocuklar tarafından ebeveynlerinden irsi miras olarak devralınıp devralınmadığı sık sık ortaya atılmış ve neredeyse her zaman müspet olarak cevaplanmış bir sorudur. Hal böyle olmakla beraber neyin babaya ait, neyin anaya mahsus olduğunu, dolayısıyla hangi zihni mirası ebeveynlerimizin hangi birinden devir aldığımızı ayırt etmenin mümkün olup olmadığı meselesi çok daha güçtür. Lakin şimdi bu çetin meseleye şu temel gerçek hakkındaki bilgimiz sayesinde ışık tutuyoruz: *İrade* insanda bizatihi öz, cevher, asli unsur, buna mukabil zihin tali, arızı unsur, yani o cevherin bir arazı mesabesindedir. O halde tecrübeyi sorgulamadan önce şunu en azından muhtemel olarak kabul edeceğiz. Tenasülde baba *sexus potior* ve dölleyici ilke

247 (: *Zeugung*.)

248 (: Herkes kendi tabiatının tohumlarını takip eder.)

olarak yeni hayatın temelini, esasi unsurunu, yani *iradeyi* verir fakat ana *sexus sequior*²⁴⁹ ve dölalıcı²⁵⁰ ilke olarak tali unsuru, yani zihni verir. Dolayısıyla insanın ahlaki tabiatını, karakterini, temayüllerini, kalbini babasından fakat anlayış seviyesini, niteliğini ve meylini anasından miras aldığını varsayacağız. Bu varsayım tecrübeye fiili teyidini bulur lakin her ne kadar masa üzerinde fiziki bir deneyle kati bir karara bağlanamasa bile kısmen yıllar boyunca yapılmış dakik ve dikkatli gözlem kısmen tarih ona kaynaklık eder.

Kendi tecrübemiz tam katiyet ve en büyük muayyeniyet üstünlüğüne sahiptir. Bu onun sahasının sınırlı olmasından ve misallerinin herkesçe bilinmemesinden ileri gelen mahzurunu dengeler. O sebeple herkesin evvele mirde kendi tecrübesine müracaat etmesini öneririm. Herkes öncelikle kendisini nazarı itibara alsın, kendi meyllerini, iptilalarını, ihtiraslarını, kendine mahsus yanlışlarını ve zayıflıklarını, zaafalarını ve fenalıklarını, varsa meziyetlerini ve faziletlerini kendisine itiraf etsin. Ardından babasını düşünsün ve bütün bu ayırt edici vasıfları onda da görüp tanımaktan kendisini alamayacaktır. Buna mukabil o ekseriya anasını tamamen farklı bir karakterde bulacaktır ve bu ebeveyn ile ahlaki bir uzlaşma fevkalade nadir, yani ancak ikisi arasındaki bir karakter benzerliğinin istisnai bir tesadüfü ile gerçekleşecektir. Şimdi o aşağıdaki cihetlerden kendisine baksın ve mesela çabuk kızma veya sabırlılık, tamahkârlık veya eli açıklık, şehvi hazza veya oburluğa meyil veya kumarbazlık temayülü, duygusuzluk veya şefkatlilik, dürüstlük veya ikiyüzlülük, gurur veya sokulganlık, cesaret veya korkaklık, sakinlik

249 (Sırasıyla: üstün cins, aşağı cins.)

250 (Sırasıyla: *zeugend*; *empfangend*: dolayısıyla gebe kalıcı.)

veya kavgacılık, uzlaşıcılık veya kırılğanlık temayülü ve benzeri bakımlardan kendisini yoklasın. Daha sonra bu aynı incelemeyi karakterleri ve ebeveynleri kendisince doğru olarak bilinen herkes için yapsın.

Eğer dikkatle ve isabetli hüküm (muhakeme) ile dü-rüst şekilde ilerlerse ilkemizin teyidinde bir eksiklikle karşılaşmadığını görecektir. Nitekim mesela birçok kim-seye mahsus, iki kardeşle de aynı derecede mevcut özel yalan söyleme eğilimiyle karşılaşacaktır, çünkü bu onlara babalarından miras kalmıştır. Bu sebepten ötürü *Yalancı ve Oğlu*²⁵¹ isimli güldürü psikolojik bakımdan isabetlidir. Fakat burada şu iki kaçınılmaz sınırlama hatırdan çıkarılmamalıdır. Göz göre göre adaletsizlik yapmayı göze almadıkça kimse bunları kaçamak veya bahane olarak yorumlayamaz. İlki *pater semper incertus*.²⁵² Bu sınırla-mayı ancak babaya bariz bir bedenî benzerlik kaldırır, buna mukabil satıhta kalan bir benzerlik yeterli değildir, çünkü bir önceki gebelikten kalma gecikmiş tesir²⁵³ mev-cuttur ki bunun sayesinde ikinci evliliğin çocukları hâlâ ilk kocaya ve zina neticesi doğan çocuklar meşru babaya kimi zaman belli belirsiz bir benzerlik taşıyabilir. Hay-vanlarda bu tür gecikmiş yahut tali tesir daha da belirgin şekilde görülür.

İkinci sınırlama şudur: çocukta babanın ahlaki karakteri kesinlikle görünür ancak başka ve çoğu zaman gayet farklı bir *zihinle* (anadan kalan miras) geçirilmiş deği-şimle birlikte. Dolayısıyla müşahedeye dair bir tashihte bulunulması zorunlu hale gelir. Bu farklılık nispetinde bu değişiklik önemli veya önemsiz olabilir ancak tıpkı

251 (: *Der Lügner und sein Sohn*.)

252 (: Baba her zaman belirsizdir.)

253 (: *Nachwirkung*.)

kendisini bütünüyle farklı türde bir kıyafet, peruka veya sakal ile saklayan kimse gibi babanın karakterinin temel özelliklerinin her zaman tanınmasına yetecek görünür-lükte veya o ölçüde asla büyük olmayacaktır. Mesela anadan miras olarak devraldıkları ile bir kimse üstün derecede akıl melekesiyle dolayısıyla tefekkür ve tedeb-bür²⁵⁴ kabiliyetiyle mücehhez ise babasından devraldı-ğı hissiyat bununla kısmen sınırlanacak kısmen örtölüp saklanacaktır. Dolayısıyla bu sonuncular ancak belli bir usul ve terkip veyahut mahremiyet içerisinde kendile-rini gösterecektir. Şu halde bundan muhtemelen hayli sınırlı bir anlayışa sahip babanınkinden gayet farklı bir tezahür ortaya çıkacaktır. Ve benzer şekilde bunun tam tersi de vaki olabilir. Beri yandan ananın meyil veya te-mayülleri ile ihtiras veya iptilaları çocuklarda yeniden ortaya çıkmaz hatta çoğu zaman bunların tam tersi gö-rünebilir.

Tarihi misallerin herkesin aşına olduğu özel hayatın misallerine karşı üstünlüğü vardır. Buna mukabil her nevi tarihi malumat ekseriya belirsizlikle maluldür ve sık karşılaşılan uydurma (nakiller) ile sıhhatini kaybeder. Ayrıca kural olarak bunların hususi değil sadece umumi hayatı ve dolayısıyla karakterin daha ince tezahürlerini değil, siyasi hadiseleri ihtiva etmesi sebebiyle de (me-seleye tatbik kabiliyetleri bakımından) tesirinde azalma olur. Buna rağmen ben burada öne sürülen (iddianın) doğru(luğun)u tarihten alınan bazı misaller ile destek-lemek istiyorum. Bu mevzuda tarihi araştırma yapmış olanlar kuşkusuz bunlara aynı ölçüde muvafık çok sayı-da misal ilave edebileceklerdir.

254 (: önünü arkasını düşünme, düşünüp taşınma, ölçüp biçme...)

P. Decius Mus'un kahramanca bir asaletle ülkesi için hayatını feda ettiği pekiyi bilinir; zira yeminle kendisini adayarak ve yer altı tanrılarına husumet güderek başı sarılı halde Latinlerin ordusuna dalar. Yaklaşık kırk yıl sonra aynı ismi taşıyan oğlu da Galyalıları karşı yürütülen savaşta tam olarak aynı şeyi yapar (*Liv.* VIII. 6; X. 28). İşte Horatius'un *fortes creantur fortibus et bonis*inin²⁵⁵ gerçek bir teyidi, ki bunun tersini Shakespeare sunar:

*Cowards father cowards, and base things sire base.*²⁵⁶

Cymbeline, IV. 2.

Erken Roma tarihi bize üyeleri uzun bir silsile halinde fedakâr bir yurtseverlik ve cesaretle temayüz etmiş olan bütün aileleri sunar. *Gens Fabia* ve *gens Fabricia*²⁵⁷ bunlar arasındadır. Keza Büyük İskender de babası Philippos gibi iktidara haris ve fethe düşküncü. Neron'un şeceresi de üzerinde durup düşünmeyi fazlasıyla hak eder: Suetonius bu canavara dair anlattıklarının başlangıcında (c. 4 ve 5) onu ahlaki bir maksatla verir. Hikâyesini naklettiği *gens Claudian*ın altı yüzyıl boyunca Roma'da yıldızı parlamış ve birçok hareket adamı yetiştirmişti. Ne var ki bunlar mağrur ve gaddardı: Tiberius, Caligula ve sonunda Neron işte bu sülaleden çıkmıştı. Tam inkişaflarına ancak Neron'da erişebilmiş olan bütün bu gaddar vasıflar kendilerini büyük babasında hatta daha da güçlü şekilde babasında zaten göstermişti. Bunun kısmen sebebi eriştiği yüksek mevkiin bunlara daha serbest bir alan temin etmiş olması kısmen de babadan devraldıklarına

255 (: güçlü ve değerlilerin sulbünden güçlüler gelir.)

256 (: Korkaklar korkaklara, alçaklar alçaklara baba olur.)

257 (: ...sülaleleri.)

ilave olarak çılgın Bakkhos izcisi bir anasının: kendisini iptila ve ihtiraslarını dizginlemek için bir zihin ile teçhiz edememiş olan Agrippina'nın olmasıydı. Dolayısıyla Suetonius bizim anlattıklarımızla tamamen örtüşen anlamda Neron'un doğumu ile ilgili olarak nakleder: *præsagio fuit etiam Domitii, patris, vox, inter gratulationes amicorum, negantis, quidquam ex se et Agrippina, nisi detestabile et malo publico nasci potuisse.*²⁵⁸

Buna mukabil Kimon Miltiades'in, Hannibal da Hamilcar'ın oğluydu, ve Scipiolar büyük bir aile teşkil eder ki mensupları ülkelerinin kahramanları ve asil savunucularıdır. Fakat Papa Alexander VI'nın oğlu kendisi gibi menfur ve müstekreh birisi, Cesare Borgia'ydı. Kötülüğüyle nam salmış Alba Dükü'nün oğlu babası kadar gaddar ve habis bir adamdı. Bilhassa Tapınak Şövalyeleri'ne acımasız işkence ve infazlarıyla tanınan Fransa kralı hilekâr, haksız Philippe IV'ün kızı Isabella, İngiltere kralı Edward II'nin karısıydı. Bu kadın kocasına başkaldırdı, tutuklatıp hapse attırdı, tahttan feragat ettiğini resmen imzaladıktan sonra kötü muamele ile öldürme teşebbüsü başarısızlıkla sonuçlandığı için kendisini zindanda tafsilatı burada anlatılamayacak kadar dehşet verici tarzda öldürttü. İngiltere kralı Henry VIII, bu kana susamış zorba ve *defensor fidei*nin²⁵⁹ ilk evliliğinden bağınazlık ve gaddarlığı ile aynı ölçüde temayüz etmiş bir kızı vardı, daha sonra bu Kraliçe Mary olarak tanınacak ve çok sayıda sapkını yakmasından dolayı *bloody Mary*²⁶⁰ lakabı ile anılacaktır.

258 (Babası Domitianus'un dostlarının tebriklerini kabul ederken söylediği gerçekten de bir kehanet gibiydi: "ben ve Agrippina'dan ancak ummun yıkımına yol açabilecek menfur bir şey doğabilir.")

259 (: *itikat müdafii.*)

260 (: Kanlı Mary.)

İkinci evliliğinden olan kızı, yani Elizabeth miras olarak anası Anne Boleyn'den kusursuz bir anlayış gücü devraldı ve bu onun bağınazlığına izin vermedi ve her ne kadar bütünüyle ortadan kaldıramadıysa da kendisinde babasının karakterini dizginlemesine yardımcı oldu. Öyle ki bu dizginlerin arkasından fırsatını buldukça bu karakter yüzünü göstermiş ve İskoçya kraliçesi Mary Stuart'ın zalimce hallinde bütün çıplaklığıyla ortaya çıkmıştır.

Van Geuns²⁶¹ Marcus Donatus'a atfen babası bir eşkıya ve yamyam olarak yakılmış olan İskoçyalı bir kız çocuğu hakkında bir hikâye anlatır. Kız, babası yakıldığında henüz ancak bir yaşında bulunsa ve tamamen farklı insanlar arasında yetişmiş olsa bile kendisinde insan eti için aynı şiddetli arzu gelişmiş ve onu tatmin etmek üzereyken yakalanıp diri diri yakılmıştır.

13 Temmuz 1821 tarihli *Freimüthigen*'de iki çocuğu öldürdüğü için bir kızın Aube asayiş şubesinin takibatı altında olduğu haberini okuruz. Kızın kendilerine bırakılmış olan cüzi miktardaki parayı muhafaza etmek için bu iki çocuğu yetiştirme yurduna bırakması gerekiyormuş. Sonunda polis kızı Paris yolunda, Romilly yakınlarında boğulmuş olarak bulmuş ve ardında babasını katili olarak bırakmıştır.

Son olarak izin verin yakın zamanlara ait bir çift hadise daha zikredeyim. Tabiatıyla bunlar kendilerine ancak gazetelerde yer bulabilmektedir. Ekim 1836'da Kont Belczeni adında birisi Macaristan'da bir subayı katledip yakınlarını da ciddi şekilde yaraladığı için ölüme mahkûm edilmiştir. Şahsın kendisinden büyük kardeşi kendi ana babasını öldürdüğü için daha önce idam edilmiştir ve

261 *Disputatio de corporum habitudine, animæ, hujusque virium indice.* Harderov., 1789, § 9.

onun babasının da kendisi gibi bir katil olduğu bildirilmektedir (26 Ekim 1836 tarihli *Frankfurter Postzeitung*). Bir yıl sonra bu kontun en küçük kardeşi ağabeyinin su-bayı katlettiği aynı caddede çiftliklerinin kâhyasına ta-bancayla ateş etmiş fakat isabet ettirememiştir (*Frank-furter Journal*, 16 Eylül 1837).

19 Kasım 1857 tarihli *Frankfurter Postzeitung*'da Pa-ris muhabiri gayet tehlikeli bir eşkıyanın, Lemaire ve çetesinin idama mahkûm edildiğini haber verir ve ilave eder: "Suça meyil ona ve beraberindekilere ailelerinden miras kalmış görünmektedir, zira ailelerinden birçok kimse son nefeslerini darağaçlarında vermiştir." Benzer vakaların aslında Grek dünyasında da bilindiği Platon'un *Yasalar*'ından anlaşılır (Stobaeus, *Florilegium*, Cilt II. s. 213). Kuşkusuz suç kayıtlarında gösterilecek buna ben-zer birçok şecere bulunacaktır. Keza bilhassa intihara meyillilik de irsidir ve soya çekim yoluyla ebeveynlerden intikal eder.

Beri yandan her bakımdan mutedil Marcus Aurelius gibi birisinin Commodus gibi habis bir oğula sahip ol-duğunu gördüğümüzde bu bizi şaşırtıp fikrimize olan iti-madımızı sarsmayacaktır, zira biz Diva Faustina'nın bir *uxor infamis*²⁶² olduğunu biliyoruz. Tersine biz bu hadi-seyi benzer vakalarda benzer bir sebebin mevcudiyetini arayıp bulmak için bilhassa kaydederiz. Mesela Domiti-anus'un, Titus'un tam kardeşi olduğuna inanmamı ben-den kimse beklemesin bilakis Vespasianus da kuvvetle muhtemel aldatılmış bir kocaydı.

Şimdi ortaya konulan ilkenin ikinci kısmıyla; yani zih-nî melekelerin soyaçekim yoluyla anadan devralındığı-yı ilgili olarak bunun ilk kısımdan çok daha büyük bir

262 (: (Commodus'un anası), *genç faustina*; kötülüğüyle nam salmış kadın.)

genel kabule mazhar olduğunu belirtmeliyiz. İlkenin ilk kısmı kendi başına *liberum arbitrium indifferentiæ*²⁶³ ile tezat teşkil eder, beri taraftan müstakil bir şey olarak görüldüğü takdirde ruhun basitliği ve bölünmezliğine ters düşer. Halbuki eski ve halk arasında yaygın “ana zekâsı” ifadesi bu ikinci hakikatin çok eskiden beri bilinip tanındığını gösterir. Bu küçük büyük zihnî meziyetler bakımından anaları zekâlarıyla nispeten temayüz etmiş olanların mazhariyetleri olduğu tecrübesine istinat eder. Buna mukabil babanın zihnî vasıflarının oğula aktarılmaması en seçkin kabiliyetlerle temayüz etmiş adamların hem babaları hem de oğulları ile tasdik edilir; çünkü bunlar kural olarak gayet sıradan kimselerdir, kendilerinde babalarının zihnî melekelerinden eser yoktur.

Ne var ki bu kadar teyit ve tasdik olunan bu tecrübe olur da mesela Pitt ve babası Lord Chatham’ın arz ettiği gibi kıyıda köşede kalmış bir istisna ile karşılaşırsa bu defa onu bir tesadüfe atfetmeye mezun hatta mecbur oluruz. Büyük kabiliyetlerin fevkalade nadirattan olmaları sebebiyle her ne kadar böyle bir tesadüf kesinlikle bunların en sıra dışı olanlarından biriye de. Ne var ki burada kural tam manasıyla caridir: İhtimal dışı olanın *asla* olmaması ihtimal dışıdır. Kaldı ki büyük devlet adamları (daha evvel bölüm XXII’de zikredildiği üzere) üstün zihnî nitelikleri ile olduğu kadar karakter nitelikleri dolayısıyla ana babalarından devir aldıkları irsi miras bakımından da büyüktür. Buna mukabil mazhariyetleri veya muvafakiyetleri münhasıran gerçek *dehaya* atfedilen sanatkârlar, şairler ve filozoflar arasında buna benzer bir vakayı

263 (: her iki tarafa da aynı derecede meyle müsait tercih anlamına: *tercih bila müreccah*. Tabirin daha teferruatlı izahı için bkz., *Ahlakın İki Temel Meselesi: İrade Özgürlüğü Üzerine*.)

bilmiyorum. Raffaello'nun babasının bir ressam olduğu doğrudur ama büyük bir ressam değildi. Mozart'ın babası ve ayrıca oğlu da müzisyendi fakat büyüklerinden değildi. Ne var ki her birisi de kendi sahasının en büyüklerinden olan bu iki adama çok kısa bir ömür takdir etmiş ve onların zaten kendi atölyelerinde doğmalarında sağlayarak deyiş yerinde ise bunu bir bakıma tazmin veya telafi etmiş olan kadere hayran kalmamak elimizde değildir. Bu suretle gençlikte hemen herkesin başına gelen zaman kaybına onlarda izin verilmemiş ve çocukluklarından itibaren önlerinde timsal olarak babaları ve onun terbiyesi ile onlar hassaten kendileri için takdir olunmuş sanata temel ve zorunlu girişi yapmışlardır. İnsan hayatına istikamet tayin eder görünen bu gizli ve esrarengiz güç (bu hayranlık sebebiyle) özel tetkik ve mütalaalarının konusu oldu. Bunları *Ueber die scheinbare Absichtlichkeit im Schicksale des Einzelnen*²⁶⁴ başlıklı deneme (*Parerga*, Cilt I) ile neşrettim.

Burada ayrıca şu da kaydedilmelidir, kimi ilmi meslek veya meşgaleler vardır ki doğuştan bazı üstün melekeleleri gerekli kılar fakat bunlar gerçekten ender karşılaşılan sıra dışı meziyetler değildir. Beri yandan istekli çaba, sebatlı çalışma, sabır, erken yaşta iyi eğitim, devamlı tetkik ve çok yönlü temrin bunlar için en başta gelen şartlardandır. Oğul her zaman babası tarafından hazırlanan yolu severek takip ettiğı ve birtakım ailelerde neredeyse bütün işler miras olarak devralındığı için, münferit ailelerin her şeyden evvel gayret ve sebat gerektiren bazı bilgi dallarında bile bir meziyetli adamlar silsilesi çıkarabilmesi babanın zekâsının soyaçekim yoluyla oğula ak-

264 (: *İnsanın kaderindeki görünür maksatlılık üzerine*. Bir önceki bölüme bakınız.)

tarılmasından değil buradan hareketle izah edilecektir. Scaligerler, Bernouilliler, Cassiniler, Herscheller bunlar arasındadır.

Zekânın soyaçekim yoluyla anadan miras olarak devralındığının delillerinin adedi aslında olduğundan çok daha fazla olurdu. Olmamasının sebebi dişi cinsin seciye ve meşrep²⁶⁵ (bakımından arz ettiği) hususiyette aranmalıdır; zira kadınların zihnî kabiliyetlerinin delil yahut emaresi ender olarak aleniyet kesp eder. Dolayısıyla bu kabiliyetler tarihin konusu haline gelmez ve o sebeple gelecek nesillerin malumatı dâhiline girmez. Buna ilave olarak dişi cinsin genel olarak zayıf bünyesi sebebiyle bu kabiliyetlerin kendileri onlarda daha sonra müsait şartlarda oğullarında ulaştıkları seviyeye asla erişmezler. Fakat kadının kendisi bahis konusu olduğunda, mazhariyetlerinin bu çerçeve içerisinde daha yüksek takdir edilmesi icap eder. O itibarla şimdi aşağıdaki misaller ilkemizin doğruluğunun teyit edici delilleri olarak görülmektedir.

Joseph II, Maria Theresia'nın oğluydu. Cardanus *De vita propria*'nın üçüncü bölümünde der: *Mater mea fuit memoria et ingenio pollens.*²⁶⁶ *İtiraflar*'ın ilk kitabında J.J. Rousseau ifade eder: *La beauté de ma mère, son esprit, ses talents, elle en avait de trop brillans pour son état,* vs.²⁶⁷ ve ona ait bazı hoş mısraları iktibas eder. D'Alembert, Claudine de Tencin'in, üstün zekâlı bir kadının gayrı meşru oğluydu. Kadın zamanında takdirle karşılanmış ve hâlâ da hoşlanılabilir tarafları bulunacak çe-

265 (: *Bestimmung*. Dolayısıyla kendisi için tayin - takdir olunmuş şey ve o şey sebebiyle tuttuğu yol...)

266 (: Anam hafızası ve zekâsıyla temayüz etmişti.)

267 (: Anamın güzelliği, zekâsı, yetenekleri; hepsi içtimai mevkii bakımından ziyadesiyle parlaktı.)

şitli romanların ve benzer nitelikteki eserlerin yazarıydı (*Blätter für litterarische Unterhaltung*, Mart 1845, Sayı 71-3'deki hayat hikâyesine bakınız). Buffon'un anasının kayda değer bir kadın olduğu *Voyage à Montbar, par Hérault de Sechelles*'den alınan aşağıdaki satırlardan (Flourens bunları *Histoire des travaux de Buffon*'unun 288. sayfasında iktibas eder) anlaşılır: *Buffon avait ce principe qu'en général les enfants tenaient de leur mère leurs qualités intellectuelles et morales: et lorsqu'il l'avait développé dans la conversation, il en faisait sur-le-champ l'application à lui-même, en faisant un éloge pompeux de sa mère, qui avait en effet, beaucoup d'esprit, des connaissances étendues, et une tête très bien organisée.*²⁶⁸ Buffon'un burada işin içerisine ahlaki nitelikleri de katmış olması ya nakledenin yaptığı bir hatadan kaynaklanır veya anasının tesadüfen kendisi ve babasıyla aynı karaktere sahip olmasına istinat eder.

Bunun tersi ana ve oğulun zıt karaktere sahip olduğu sayısız vakayla temin ve tasdik edilir. Büyük oyun yazarlarının *Orestes* ve *Hamlet*'te ana ve oğlu birbirine düşman karakterde ve çatışma içerisinde tasvir etmelerinin sebebi budur. Oğul bu çatışmada babanın ahlaki temsilcisi ve öç alıcısı olarak görünür. Buna mukabil tersi, yani oğulun babasına karşı ananın temsilcisi ve öç alıcısı olarak görüldüğü vaka çok çirkin ve insafsız olduğu gibi aynı zamanda neredeyse gülünç kalır. Bunun sebebi

268 (: Buffon çocukların umumiyetle zihni ve ahlaki niteliklerini analarından miras aldıkları ilkesini müdafaa ederdi. Ve bu mevzuyu sohbetlerinde açıp işlediği zaman derhal kendisinden bahis açarak onun kendisinde tahakkuk ettiğini söyler ve anasına methiyeler düzderdi. Haddizatında kadın keskin zekâyâ, geniş bilgiye ve gayet tertipli bir kafaya sahipti.)

baba ile oğul arasında esas, yani irade bakımından gerçek bir ayniyetin mevcut olmasıdır, halbuki ana ile oğul arasında sadece zihnî bir ayniyet ve bu da ancak belli şartlara bağlı olarak mevcuttur. Ana ile oğul arasında en büyük ahlaki zıtlık, baba ile oğul arasında ancak zihnî bir tezat mevcut olabilir. Bu aralıktan bakıldığında Frank kanununun zorunluluğu kabul edilmelidir: kadın soyu devam ettiremez.

Kısa özyaşamöyküsünde Hume der: *Our mother was a woman of singular merit.*²⁶⁹ Kant'ın anası hakkında F.W. Schubert tarafından kaleme alınmış en yakın tarihli hayat hikâyesinde şunlar söylenir: "Kendi oğlunun hük-müne göre o büyük, tabii anlayış melekesini haiz bir kadındı. O zamanın şartları içerisinde kızların eğitimi için fevkalade nadir bir fırsatı değerlendirmiş ve istisnai derecede iyi bir eğitim görmüş, ardından daha ileri eğitimi kendi ellerine almıştı... Dışarıya yürüyüşe çıktıkları vakit oğlunun dikkatini her türlü tabii hadiseye çeker ve bunları Tanrı'nın kudreti zaviyesinden izah etmeye çalışırdı." Goethe'nin anasının ne kayda değer kabiliyet, zekâvet ve üstünlükte bir kadın olduğu şimdi herkes tarafından bilinmektedir: Edebiyatta kendisinden ne kadar çok söz edilmiş, oysa babasından bahis bile açılmamıştır. Goethe'nin kendisi kabiliyet ve meziyet bakımından babasının vasatın altında olduğunu kaydeder. Schiller'in anası şiire duyarlıydı ve kendisi de manzumeler kaleme almıştı. Yazdıklarından bir parça Schwab'ın kaleme aldığı Schiller'in hayat hikâyesinde bulunur.

Şiirde Goethe'den sonra Bürger'in Almanlar arasında belki de ilk sıraya yerleştirilmesi gerekir, zira onun şarkı-

269 (: Anamız müstesna hasiyet - meziyeti haiz bir kadındı.)

ları ile karşılaştırıldığında Schiller'inkiler soğuk ve zorlama görünür. Bu hakiki şiir dehasının ebeveyni hakkında anlattıkları bizim için bilhassa önemlidir. Dostu ve hekimi Althof 1798'de neşredilmiş olan hayat hikâyesinde bunları şu sözlerle tekrarlar: "Bürger'in babası o dönemde yaygın olan tahsil tarzına uygun olarak bir bilgi çeşitliliğiyle donatılmıştı ve aynı zamanda iyi, dürüst, saygıdeğer bir adamdı. Bununla beraber sükûnet içerisinde rahatına ve bir de tütün çubuğuna o kadar düşküncü ki, dostumun söylediği gibi, eğer kısa bir süre için oğlunun talim ve terbiyesi ile meşgul olması icap etse bunun için önce daima kendisini toplaması icap ederdi. Karısı sıradışı zihnî kabiliyetlere sahip bir kadındı, ne var ki okunaklı yazmayı öğrenecek kadar olsun eğitim görmemişti. Bürger eğer uygun bir eğitim almış olsaydı anasının kendi cinsinin en şöhretlilerinden olacağı kanaatindeydi, hal böyle olmakla beraber sırası düştükçe ahlaki karakterinin farklı özellikleri hakkında hoşnutsuzluğunu, hem de kuvvetli ifadelerle dile getirmekten de geri durmazdı. Her halükarda o zihni meziyetlerinden bazısının kendisine anasından fakat ahlaki karakteriyle bir uyumun babasından miras kaldığına inanıyordu."

Walter Scott'ın anası, 24 Eylül 1832 tarihli *Globe* için kaleme aldığı kısa anma yazısından öğrendiğimize göre bir şaireydi ve döneminin ince zekâlarıyla temas halindeydi. 1789'da neşredilen şiirlerini Brockhaus tarafından basılan 4 Kasım 1841 tarihli *Blätter für litterarische Unterhaltung*'da "ana zekâsı" başlıklı bir makalede buldum. Bu makale aynı zamanda meşhur ve mümtaz adamların zeki analarının uzun bir listesini de veriyordu. Buradan sadece iki misal alacağım: "Bacon'un anası diller hakkındaki bilgisiyle temayüz etmişti. Muhtelif eserler

telif ve tercüme etmiş ve bunların her birisinde geniş bilgisini, keskin zekâsını, ince zevkini göstermişti. Boerhave'nin anası tıbbi bilgisiyle her yerde kendisinden söz ettiren bir kadındı."

Beri yandan Haller ananın zihnî zayıflığının çocuklarına intikalinin bizim için güçlü bir delilini muhafaza etmiştir, zira o şöyle der: *E duabus patriciis sororibus, ob divitias maritos nactis, quum tamen fatuis essent proximæ, novimus in nobilissimas gentes nunc a seculo retro ejus morbi manasse semina, ut etiam in quarta generatione, quintave, omnium posterorum aliqui fatui supersint* (*Elementa physiol.*, Lib. XXIX, § 8).²⁷⁰ Esquirol'a göre delilik de babadan değil ekseriya anadan intikal eder. Ama eğer irsi miras olarak babadan geçmişse bunu hissi meyle yahut mizaca atfederim ki, bu onun tesiriyle ortaya çıkmıştır.

Aynı ananın oğullarının birbirine denk zihnî melekele-re sahip olduğu, eğer birisi yüksek meziyeti haiz ise diğ-erinin de öyle olması gerektiği ilkemizden ileri gelir görün-mektedir. Kimi zaman gerçekten bu böyledir. Carracciler, Joseph ve Michael Haydn, Bernard ve Andreas Romberg, George ve Frederic Cuvier bunun misalleridir. Bunlara Schlegel kardeşleri de eklemek isterdim. Lakin küçüğü, yani Friedrich hayatının son bölümünde Adam Müller ile birlikte işlediği utandırıcı gericilik ile kendisini takdire şayan, kusursuz ve mümtaz kardeşi August Wilhelm ile birlikte anılma şerefine değer olmaktan çıkarmıştır; çün-

270 (: Neredeyse geri zekâlı oldukları halde servetleri sayesinde kendile-rine koca bulmuş olan yüksek tabakadan iki kız kardeşten bu hasta-lığın tohumlarının yüzyıl boyunca en seçkin ailelere nüfuz ettiğini ve neticede dördüncü veya beşinci nesilde bunların soyundan gelenlerin bazılarının geri zekâlı olduğunu biliyoruz.)

kü gericilik belki mukaddesata karşı değil fakat kesinlikle insanlığa karşı işlenmiş bir günahdır. Bu sebeple asla affedilmemeli fakat her zaman her yerde kendisini bunun günahkârı haline getirmiş olan kimse bundan dolayı amansız acımasız şekilde muaheze edilmelidir. Ve yaşadığı sürece hatta ölüp gittikten sonra bile kendisine karşı küçümseyici tavrımızı her fırsatta göstermeliyiz.²⁷¹

Fakat yukarıda sözü edilen tabii netice aynı sıklıkta ortaya çıkmaz. Nitekim mesela Kant'ın erkek kardeşi tamamen sıradan bir adamdı. Bunu izah etmek için dehanın fizyolojik şartları hakkında XXXI. Bölümde²⁷² söylenmiş olanları hatırlatmak isterim. Onun için sadece fevkalade gelişmiş, bütünüyle maksatlı olarak şekillenmiş bir beyin (ananın payı) yeterli değil fakat aynı zamanda onu canlandıracak kadar yüksek bir kalp atışı, diğer bir ifadeyle öznel bakımdan ateşli bir irade, canlı bir mizaç da gereklidir. Bu ikincisi babadan intikal eden mirastır. Fakat bu nitelik babanın ancak en dinç zamanlarında en zirve noktasındadır ve ana daha da hızlı yaşlanır. Bunun bir neticesi olarak en üstün meziyetli çocuklar ekseriya en yaşlılarıdır, bunlar ana babanın ikisinin de tam kuvve-

271 (El yazma nüshada olup da daha sonra silinmiş olan şu tarif belki kastın anlaşılması bakımından faydalı olabilir: Bir gericici (*Obskurantismen*) yoldaşları hırsızlık yapabilsin diye ışıkları söndüren kimsedir. Lafzen veya şeklen değil de maksadı göz önünde bulundurularak esas itibarıyla anlaşıldığı takdirde bu tarif şunu ilave etmemize cevaz verir. Her nerede ki iyi kötü adaleti temin eden bir düzen tesis olunmuş ve yer ve gök o düzen içerisinde hakkın yerini bulmasına ve sürüp gitmesine sükût ederek de olsa geçit veriyorsa yaşanan hoşnutsuzlukların muhtemel yıkımın doğuracağı sonuçlar yanında çok hafif kalacağı göz önünde bulundurulmalı ve ne yapılacaksa ona göre yapılmalıdır.)

272 (Türkçede bakınız: *Seçkinlik ve Sıradanlık Üzerine* (2007) Schopenhauer Kitaplığı 2. Kitap.)

ti ile ana rahmine düşmüşlerdir. Nitekim Kant'ın kardeşi kendisinden on bir yaş küçüktür. Hatta meziyetçe mümtaz iki kardeşten kural olarak yaşlı olanı daha üstündür. Hal böyle olmakla beraber sadece yaş değil fakat hayati kuvvelerin her gelip geçici gerilemesi veya üreme döneminde çiftlerde sağlık bakımından baş gösteren başka rahatsızlıklar ebeveynden birinin veya diğerinin payını azaltabilir ve meziyetçe mümtaz bir adamın ortaya çıkmasının önünü kesebilir. İşte böyle bir adamın böylesine istisnai ve ender rastlanır bir hadise olmasının sebebi budur. Yeri gelmişken şu da ilave edilmeli ki, ikizlerin durumunda az önce sözü edilen bütün bu farklılıkların yokluğu onların tabiatlarının deyiş yerinde ise özdeşliğinin sebebidir.

Eğer yüksek meziyetlere sahip bir oğlanın, zihnî bakımdan mümtaz bir anasının olmadığı münferit haller ile karşılaşılacak olursa bu durum söz konusu ananın kendisinin ağırkanlı bir babaya sahip olmasıyla açıklanabilir. Bu sebeptir ki onun görülmedik derecede gelişmiş olan beyni dolaşım sisteminin mütekabil cevvaliyetiyle uygun şekilde uyarılmamış olmalıdır. Bu hatırlanacağı üzere yukarıda XXXI. Bölümde ele alıp tartıştığım bir şart yahut gerekliliktir.²⁷³ Hal böyle olmakla beraber onun kâmilin inkişaf etmiş beyin ve sinir sistemi oğula irsi miras olarak aktarılacaktır. Buna güçlü bir kalp vuruşunun beslediği canlı ve ateşli bir mizaca sahip baba eklenir ve böylece büyük zihni melekenin diğer bedeni şartı burada ilk defa kendisinde ortaya çıkmış olur. Muhtemelen Byron'da bahis konusu olan buydu, zira onun anasının zihni melekelerinin kusursuzluğuna dair herhangi bir kayda rastlamıyoruz.

273 (Bir önceki dipnota bakınız.)

Aynı izah oğlu bir deha ve kendisi de zihni melekeleriyle temayüz etmiş olan bir ananın kendi anasının zihni bakımdan benzer bir meziyetinin bulunmaması halinde de geçerlidir, çünkü bu durumda sonuncunun babasının ağırkanlı bir tabiata sahip bir adam olması ihtimali caridir.

Birçok insanın karakterindeki uyumsuz, değişken, belirsiz unsur muhtemelen o kimsenin basit bir kökene sahip olmamasına fakat iradeyi babadan zihni anadan almasına bağlanabilir. Ebeveyn ne kadar imtizaçsız ve birbiriyle karşılıklı olarak ne kadar az bağdaşır ise bu ahenk eksikliği, yani iç uyumsuzluk da o kadar büyük olacaktır. Bazıları kalpleri bazıları da kafalarıyla mümtaz iken başka bazıları da vardır ki, üstünlükleri sadece bütün iç tabiatlarının belli bir ahenk ve birliğinde bulunacaktır. Bu onlarda kalp ve kafanın birbirini karşılıklı olarak destekleyecek ve biri diğerini belirgin bir üstünlüğe taşıyacak ölçüde eksiksiz imtizaç etmiş olmasından ileri gelir. Bu bizi onların ana babasının birbirine hassaten uygun ve birbiriyle tam bir ahenk içerisinde olduğunu düşünmeye sevk eder.

İzahatı verilen nazariyenin fizyolojik veçhesine gelince burada yanlış olarak aynı ruhi niteliğin yerine göre babadan, yerine göre anadan devralınabileceğini varsayan Burdach'ı zikretmekle yetiniyorum. Bununla beraber o ilave eder (*Physiologie als Erfahrungswissenschaft*,²⁷⁴ Cilt I. § 306): "Genel olarak eril unsur asabi hayatın tayin edilmesinde, buna mukabil dişil unsur hassasiyetin belirlenmesinde daha büyük bir tesiri haizdir." Linné'nin *Systema naturæ*, Cilt I. s. 8'de söyledikleri de burada

274 (: Tecrübi Bilim Olarak Fizyoloji.)

meselenin şümülû içerisinde: "*Mater prolifera promit, ante generationem, vivum compendium medullare novi animalis sui que simillimi, carinam Malpighianam dictum, tanquam plumulam vegetabilium: hoc ex genitura Cor adsociat ramificandum in corpus. Punctum emin saliens ovi incubantis avis ostendit primum cor micans, cerebrumque cum medulla: corculum hoc, cessans a frigore, excitatur calido halitu, premitque bulla aërea, sensim dilatata, liquores, secundum canales fluxiles. Punctum vitalitatis itaque in viventibus est tanquam a prima creatione continuata medullaris vitæ ramificatio, cum ovum sit gemma medullaris matris a primordio viva, licet non sua ante proprium cor paternum.*"²⁷⁵

Şimdi seciyenin babadan, zihnî bünyenin anadan miras olarak devralındığı hususunda erişilmiş olan bu kanaati tabiatın bir kişi ile diğeri arasına gerek ahlaki gerekse zihnî bakımdan yerleştirdiği büyük yarığa dair daha önceki müşahede ve mütalaalarımızla telif etmemiz gerekiyor. Keza bu kanaati hem karakterin hem zihnî melekelerin mutlak değişmezliği hakkında edinilen bilgiyle de

275 (: Doğurgan bir ana tenasülden (*generatione*) önce *medulladan* yeni canlının bütününü kendisine benzeyen canlı bir hülasasını meydana getirir ve ona bitkilerin *plumulasına* (tümürçük) benzer şekilde *carina Malpighiana* denir. Tenasülle birlikte *kalp* onunla birleştiğinde bu bir bedene mafsallarla bitişir. Haddizatında kuluçkaya yatan bir kuşun yumurtasında bariz şekilde aşikâr olan her şeyden evvel hızla çarpan bir kalp ve *medullasıyla* bir beyindir. Bu küçük kalp soğuşun etkisi altında durur, sıcak buharlarla harekete geçer ve giderek genişleyen bir hava kabarcığıyla sıvılara kanallar boyunca tazyik yapar. Dolayısıyla canlılarda hayatiyet merkezi, deyiş yerinde ise tenasül ile başlayan bu iliksi (*medulla*) hayatın(ın) sürekli dallanıp budaklanmasıdır; çünkü yumurta anadaki bu küçük *medulla* tomurcuğudur ve her ne kadar *babadan gelen kendine ait bir kalpten evvel kendine mahsus bir hayatı yoksa da o başından itibaren canlıdır.*)

(uzlaşır hale getirmemiz gerekiyor). Önümüzdeki tabloya (bu iki telif vazifesiyle) yaklaştığımızda insan soyunun gerçek ve tam ıslahına²⁷⁶ dışarıdan çok içeriden, talim ve terbiyeden çok tenasül yoluyla erişildiği fikrine ulaşınız. *Devlet*’in beşinci kitabında savaşçı sınıfı büyütüp hissî ve fikrî bakımdan yüceltmek için o tuhaf tasarısını açıklarken, galiba Platon’un kafasında da bu türden bir şey vardı. Alçak ve habis kimselerin tamamını iğdiş edip bütün mankafaları manastırlara kapatabilirse ve asil seciyeye sahip kimselere bütün bir harem sunup zeki ve anlayışlı bütün bakirelere erkekler ve hassaten tam erkekler temin edebilirsek o vakit çok geçmeden Perikles döneminden daha iyisini husule getirecek bir nesil ortaya çıkacaktır.

Mamafih böyle hayali tasarlara girmeden de şu husus nazarı itibara alınabilir: Eğer yanılmıyorsam eski dünyada bazı kavimler arasında durum gerçekten bu merkezde olduğu üzere hadım edilme ölümden sonra en şiddetli ceza olsaydı dünya bu sayede soysuz ve alçakların bütün zürriyetinden kurtulurdu. Ve birçok suçun yirmi ila otuz yaşları arasında işlendiği gayet iyi bilindiğine göre bu neticenin elde edilmesi çok daha fazla kesindir.²⁷⁷

276 (: *Veredelung*. Yani fikri ve hissi bakımdan yüceltilmesine...)

277 Lichtenberg *Vermischte Schriften*’de (Göttingen, 1801, Cilt II. s. 447) der: “İngiltere’de hırsızların hadım edilmesi teklif edilmiştir. Teklif fena değildir, ceza gayet ağırdır, insanları rezil eder ancak onları mesleklerine yine de uygun bırakır. Eğer hırsızlık irsi, yani soyaçekim yoluyla ana babadan aktarılabiliyor ise bu suretle doğumla taşınmasının önüne geçilmiş olur. Cesaret de azalır ve cinsî dürtü o kadar sık hırsızlığa yol açar ki bu sebep de ortadan kalkar. Kadınların kocalarını hırsızlıktan çok daha büyük bir istekle alıkoyacakları mülhazası işin esasında değildir, çünkü el altında oldukları için kocaları onları bütünüyle gözden çıkarabilirler.”

Benzer şekilde bazı şartlara bağılı olarak amme tahsisatından dağıtılması gereken çeyizlerin halen âdet olduğı üzere iffet ve fazilet bakımından üstün oldukları kabul edilen genç kızlara değıl de anlayış ve zekâ bakımından en parlak olanlarına verilmesinin sonuçları bakımından daha faydalı olup olmayacağı düşünölebilir. Fazilet hakkında bir hüküm vermek çok daha güç olduğı için bu bilhassa böyledir, zira söylendiğı gibi insanın kalbini Tanrı'dan başka kimse bilemez. İnsanın önüne asil bir seciyei sergilemek için fırsatlar nadiren çıkar ve bu tesadüfe bağılıdır, kaldı ki birçok genç kızın iffet ve fazileti ile çirkinliğı arasında müspet manada güçlü bir bağ vardır. Halbuki anlayış bakımından istidatlı olanların yapılacak bir yoklamadan sonra gerçekten böyle olup olmadıkları neredeyse tam bir katiyetle tespit edilebilir.

Aşağıdaki işe yarar bir başka uygulamadır. Birçok ülkede hatta güney Almanya'da bile kötü bir gelenek yaygındır: Kadınlar başlarının üzerinde hem de ekseriya hatırı sayılır ağırlıkta yük taşırlar. Bunun beyin üzerinde zararlı bir tesirinin olması kaçınılmazdır, bu milletlerin kadın cinsinde bu uzuv bu sebeple yavaş yavaş bozulmaktadır. Ve erkekler beyinlerini kadın cinsinden aldıkları için bütün millet bu yüzden gittikçe ahmaklaşmaktadır ki, birçok halde bu hiçbir surette zorunlu değildir. Binaenaleyh bu geleneğin kaldırılması suretiyle zekâ ve anlayışın hissesi o milletin bütünü içerisinde büyüyecektir. Bu da hiç kuşkusuz milli servette en büyük artışa baliğ olacaktır.

Fakat bu türden işe yarar uygulamaları başkalarına bırakalım ve biz şimdi özel bakış açımıza, ahlaki-metafizik zaviyeye dönelim. O zaman XLI. bölümün²⁷⁸ muhtevası-

278 (Türkçede bakınız: *Ölümün Anlamı Üzerine* (2009), Schopenhauer

nın bu bölümünkiyle irtibatını kurduğumuz takdirde bütün aşkınlığına rağmen dolaysız tecrübi bir desteği haiz olan aşağıdaki netice dikkatimize sunulacaktır. Uzak bir atadan soyunun mevcut temsilcisine kadar bir neslin bütün zürriyetinde yaşayan aynı seciye, ferdî olarak belirlenmiş aynı iradedir. Fakat bunların her birinde ona farklı bir zihnî bünye, dolayısıyla farklı bir kavrayış derecesi ve bunun sonucu olarak farklı bir bilgi türü verilmiştir. Bu suretle şimdi bunların her birine hayat değişik bir veçheden ve farklı bir ışık altında sunulmuştur. Bu sayede o yeni bir temel hayat görüşü, yeni bir talim ve terbiye elde eder. Zihnî unsur fert ile birlikte ortadan kalktığı için bu iradenin bir hayat akışına²⁷⁹ dair kavrayışı diğeriyle doğrudan tamamlayamayacağı doğrudur. Fakat kendisine ancak yenilenmiş bir kişiliğin verilebileceği türden her bir yeni temel hayat görüşü neticesinde onun istemesi farklı bir temayül kazanır ve dolayısıyla bundan kaynaklanan bir değişikliğe uğrar. Ve esas mesele: bu değişiklik, bu yeni istikamet içerisinde irade hayatı ya yeniden tasdik edecek veya nefiy (yahut inkâr) edecektir. Bu suretle, tenasül için iki cinsin zorunluluğundan ileri gelen bir iradenin bir zihinle mütemadiyen değişen terkininin tabii tanzimi bir kurtuluş nizamının²⁸⁰ temeli haline gelir. Bu tabii düzen sayesinde hayat iradeye (ki hayat onun suret ve aynasıdır) mütemadiyen yeni veçheler sunar, deyiş yerinde ise onun bakışı önünde aralıksız fasılasız döner, onun üzerinde tesirlerini denemek için farklı ve hep farklı kavrayış tarzları kabul eder. Ta ki böy-

Kitaplığı, 6. Kitap.)

279 (: *Lebenslaufes: curriculum vitae: sireti zati.*)

280 (Sırasıyla: *Naturanstalt*. Veya tabii düzeni. *Heilsordnung*. Veya kurtuluş yolu.)

lece bunların her biri üzerinde her ikisi de daima kendisine açık olan nefiy yahut tasdik bakımından bir karara varabilsin. Şu kadar ki nefiy yahut inkâr yolu bir kere seçildiği vakit bütün tezahür ölümle birlikte onun için ortadan kalkmış olur. Şimdi buna göre yeni bir dünya görüşü kazandırılması hasebiyle aynı irade için kurtuluş yolunu açık tutan tam da zihnin sürekli yenilenmesi ve tamamen değişmesidir. Fakat teşekkül eden bu yeni terkinbin zihnî unsuru anadan gelir. Bundan dolayı kardeşler arasında evliliğin (az sayıda ve kuşkulu istisna bir tarafa bırakılacak olursa) bütün milletlerde kerih görülüp yasaklanmasının, hatta kardeşler arasında, eğer bunların birinin gayrı meşruluğundan kaynaklanmıyorsa, insiyak ve sevki tabiilerin gayrı tabii sapkınlığına istinat eden fevkalade ender istisna içerisinde olmadıkça cinsî sevginin ortaya çıkmayışının gerçek sebebi burada yatıyor olabilir; çünkü erkek ve kız kardeş arasındaki evlilikten her zaman aynı zihin ile aynı iradeden başka bir şey çıkmayacaktır, bu ikisi onların ana babasında zaten birlikte mevcuttur, dolayısıyla netice zaten mevcut olan tezahürün umutsuz tekrarı olacaktır.

Fakat şimdi eğer karakterler arasındaki inanılmayacak kadar büyük ve elbette o ölçüde aşikâr farklılığa biraz daha yaklaşıp dikkatimizi münferit bazı hadiseler üzerine çevirerek düşünecek olursak, birini böylesine iyi ve iyiliksever, diğerini bu kadar habis ve merhametsiz buluyorsak, keza doğru, namuslu, samimi olan birine karşı bir yılan kadar sahte, hilekâr ve hain yahut ıslah olmaz bir alçak olan diğerini müşahede ediyorsak tefekkürümüz içerisinde önümüze bir uçurum derinliğinin açıldığını görürüz; çünkü böyle bir farklılığın kökeni üzerine derinlemesine düşünürken kafamızı boş yere yormuş

oluruz. Hindular ve Budacılar meseleyi "bu daha önceki hayat akışının içerisinde yapılan işlerin neticesidir" diyerek çözerler. Bu çözüm tarzı haddizatında en eskisi olduğu kadar en anlaşılır olanıdır da ve bize insanlığın en bilge olanlarından intikal etmiştir. Hal böyle olmakla beraber, yaptığı, meseleyi biraz daha geriye itmekten ibarettir. Ne var ki daha tatmin edici bir cevap bulmak da zordur. Bütün öğretimin sunduğu nazargâhtan buna ilave etmek için bana kalan şudur: İradeden kendinde şey olarak söz ettiğimiz yerde yeter sebep ilkesi, tezahürlere ait olan yegâne form olarak artık bir tatbik alanı bulamaz fakat bu ilkeyle birlikte her türlü neden ve nereden sorusu sükûta erer, sakıt olur. Mutlak özgürlük tam da bundan: bir şeyin her türlü zorunluluğun ilkesi olan yeter sebep ilkesine tâbi olmamasından ibarettir. Böyle bir özgürlük bu sebepten ötürü ancak kendinde şeye aittir. Ve bu tam da iradedir. Bundan dolayı tezahürü itibariyle ve dolayısıyla *operarisinde* irade zorunluluğa tâbidir fakat kendisini kendinde şey olarak belirlediği yerde, yani *esses*²⁸¹ itibariyle özgürdür. Dolayısıyla burada ortaya çıktığı şekliyle ona ulaştığımız an sebep ve sonuçlara dayalı her türlü açıklama sona erer ve geriye bize şunu demekten başka çare kalmaz: burada iradenin hakiki özgürlüğü kendisini izhar eder, bu kendinde şey olduğu kadarıyla ona aittir ne var ki o tam da bu hüviyetiyle temelsizdir, yani hiçbir neden tanımaz. Beri yandan tam da bu sebepten ötürü bizim için her türlü anlama (çabası) burada durur; zira bizim bütün anlayışımız yeter sebep ilkesine dayanır, çünkü o bu ilkenin tatbikinden ibarettir.

281(Sırasıyla: iş - fiil, öz - esas.)

EK

İrade Zayıflığı (*Akrasia*) Üzerine

Lloyd P. Gerson

Porphyrus bize Plotinos'un *Ennead*larında "Stoa ve Aristoteles okulunun gizlenmiş öğretileri"nin karışık halde bulunduğunu söyler.²⁸² Bu hiçbir yerde, kayıtlamaksızın ifade edildiğinde, ahlak ruhiyatı anlayışında olduğu kadar belirgin değildir. Aynı zamanda Plotinos kendisini Platonculuğun sarsılmaz bağıslı, bir "yeni-Platoncu"dan ziyade kesinlikle bir "eski-Platoncu" olarak düşünüyordu. Bu Platonculuğun bir *syncretism* olduğunu iddia etmek yanlış ve yanıltıcı olur. Bu tabiri burada felsefi düşüncelerin bir karışımının yeni bir şeyle neticelendiği iddiasında olan görüş olarak anlıyorum. Bilakis bu Aristoteles felsefesinin ve hiç olmazsa ruhiyat ve ahlak meselelerinde Stoa felsefesinin Platonculukla uyum içerisinde olduğu fikrinin bir tatbikatıdır. Bu İskenderiyeli Hierokles'in Plotinos'un hocası Ammonius Sakkas'a atfettiği görüştür.²⁸³ *Akrasia* açıklamaları bakımından Platon, Aristoteles ve Stoacıların birbirleriyle uyum içerisinde oldukları iddiası kaçınılmaz olarak birtakım kuşkuları davet etmektedir; çünkü Aristoteles açıklamasını bilerek Platon'a muhalif tarzda geliştirmiş görünür. Ve hiç olmazsa eski Stoa mektebi için irade zayıflığı akıl sahibi varlıkların fiil ve

²⁸² Plotinos'un *Hayatı* 1.4.

²⁸³ Photius, *Bibliotheca* 214.2 (172a2-9); Porphyrius, *De regressu animae* fr. 302F, 6 Smith.

hareketlerinin izahıyla bir tarafa bırakılmış izlenimi verir. O itibarla Plotinos'un kendisinden önceki üç büyük mektebin cari bilgeliği olarak kabul ettiğini düşündüğüm şeyin kısa bir hülasasını vererek başlayacağım. Müteakiben Plotinos'un bu mesele hakkında ortaya koyduğu terkibe döneceğim.

1.1. Platon

Platon *Protagoras*'ta Sokrates'i irade zayıflığı diye tabir edilen *akrasia* imkânına karşı konuşturur.²⁸⁴ Sokrates yaygın olarak "doğru olanı bildiği halde hazza yenik düşme" diye adlandırılan şeyin aslında "cehalet" (*amathia*) olduğunu çoklarına karşı ileri sürer.²⁸⁵ Temellendirme şöyle bir seyir izler: (1) Hazza yenik düşmenin hayatın bir gerçeği olduğunu kabul edelim, çünkü kimileri Y'nin daha iyi olduğunu bilerek fakat X'in haz verirliliğine –hoşluğuna yenik düşerek X'i Y'ye tercih ettiğine (353a5–b2) inanır. (2) "Hoş" ve "iyi" aynı şey için iki isimdir (353b3–c1). (3) O halde bazıları X'in iyiliğinden etkilendiği için Y'nin daha iyi olduğunu bilerek X'i Y'ye tercih eder (355c3–8). Bu neticenin saçma ve dolayısıyla (1)'in yanlışlığını ortaya koyduğu kabul edilir (355d1–3). Başka bir deyişle, "hoş" ve "iyi"nin aynı şeyi ifade ettiği kabul edilerek bir kimsenin sırf hazza yenik düştüğü için iyi olmadığını bildiği şeyi yaptığını söylemenin bir manası yoktur.

Platon ve Aristoteles her ikisi de bu temellendirmede kabul edilen hareket tarzına veya kalıbına bağlı olarak *akrasianın* imkânsız olduğu kanaatine varmışlardır. Bu kalıp insanların akıllı failler olduklarını, yani fiillerinin

²⁸⁴ *Protagoras* 352a 1–c7.

²⁸⁵ *Protagoras* 357d1, 352e 8–353a 2'de "hazza yenik düşme" diye tarif edilen şeyin doğru ismini verir.

doğrudan sebebini akıl teşkil ettiğini kabul eder ve burada fiil tabiri fiilde bulunmaktan geri durmayı da içine alır. İlave olarak o fiilin sebebini teşkil eden muhakemenin kendi içinde bütünlüklü veya tutarlı bir süreç olduğunu kabul eder, demem o ki, bir şeyi yapmanın sebebi p inancı ise o zaman o kimse aynı zamanda p olmayana inanamaz. Buna mukabil biz bunu fiilde bulunmanın yegâne sebeplerinin müessir inançlar olduğunu söyleyerek ifade edebiliriz. Bunlar her şey düşünülüp değerlendirildiğinde bir şey yapmanın insanın anladığı kadarıyla iyiliğini gerçekleştirmenin yolu olduğunu bildiren inançlardır. Eğer insan bu durumda bir şey yapmaktan kaçınmanın kendisi için iyi olduğunu düşünüyorsa o zaman bu anlamda o alt edilemez, çünkü yenik düşme dolaylı olarak, fiilin o kimsenin kendisi için iyi olduğuna inandığı şeyle çelişen bir inançtan kaynaklandığı anlamına gelir. Eğer buna rağmen o şeyi yapıyor ise bunun sebebi o kimsenin her şey göz önünde bulundurulduğunda bunun kendi iyiliğini gerçekleştirmenin yolu olduğunu bildiren müessir bir inanca sahip olmasıdır.²⁸⁶ Böyle bir fiil yeterli bilgiye dayanmıyor veya iyi niyet içermiyor, hatta onunla kendi kendine zarar veriyor bile olabilir ama o *akrasiya* izafe edilebilecek veya onunla vasedilebilecek bir fiil değildir.

Platon'un *akrasia* ihtimalini tanıması yeni bir hareket kalıbını veya nazariyesini gerekli kıldı. Bu ihtimal yapmaması gerektiği yönündeki inancına rağmen çıplak ceset-

286 "Müessir inanç" Platon'un "kimse isteyerek yanlış yapmaz" iddiasıyla işaret edilen şeye yakındır. *Apologia*, 37a5; *Gorgias* 488a3; *Protagoras* 345d8, 358c7; *Devlet*, 589c6; *Timaeus* 86d7-c1; *Yasalar*, 731c-d. "İsteyerek" işlenen bir fiil (*hekôn*) böyle bir fiilin kişinin kendi iyiliğini gerçekleştireceği inancı temelinde işlenen bir fiildir. Krş., Aristoteles, *Nikomakhos Ahlakı*, III 3, 1113a2-7.

lere bakmaktan kendini alamayan acıklı Leontius tablosu ile *Devlet*'te kabul edilir.²⁸⁷ Bu yeni hareket nazariyesi şubelere taksim edilmiş bir ruh faraziyesine dayanır. Bu yeni nazariye bir hareket açıklamasının, hareketin *arkhesinin* akıldan başka bir şey olamayacağını müdafaa'nın temellerini temin etmenin peşindedir. Leontius'un durumunda bu *arkhe* onun bu korkunç arzusunu tatmin etme arayışdır. Onun bu arzusunun karşısına böyle bir tatmin arayışının yanlış olduğu inancı dikilir.

Ruhun şubelere taksimi bir kimsenin o durumda kendisi için en iyi olan şeyle ilgili bizzat kendi inancına karşı hareket ettiğini söylememize nasıl izin verir? Başka bir yerde de söylediğim gibi, ruhun şubelere taksimi cismani kimsenin veya müşahhas benliğin cüzlerine taksimidir.²⁸⁸ Bu mücessem hale gelmiş akli bir arzuda esasi tekerrür edicilik veya dönüşlülüğün tanınmasına varır. Akıl veya *logos* sahibi varlıklar mutad olarak arzulara sahiptir ve bu arzulara göre arzu ederler. Harry Frankfurt'u takip ederek –her ne kadar Frankfurt'un kendisi kişilik metafiziğine müteallik bir alakadan uzak durmayı tercih ediyorsa da– bunlara birinci ve ikinci tür arzular diyebiliriz.²⁸⁹ Platon'a göre bu kabiliyet tecessüm etmiş veya cismani mahiyetteki her şeyin müphem ontolojik vaz-

287 *Devlet*, 439e6–440a3.

288 Bkz., Lloyd P. Gerson, *Knowing Persons: A Study in Plato* (Oxford: Oxford University Press, 2003), bl. 3.

289 Bilhassa bkz., Harry Frankfurt, "Freedom of the Will and the Concept of the Person", *Journal of Philosophy* 68 (1971): 5-20, yeni basısı *The Importance of What We Care About* içinde (Cambridge: Cambridge University Press, 1988), 11-25. Frankfurt'un ayrımına dair aynı hissiyatı paylaşmakla beraber tenkidi bir tahlil için bkz., Eleonore Stump, "Persons: Identification and Freedom", *Philosophical Topics* 24 (1996): 183-214.

yetinin bir misalidir.²⁹⁰ Bir an için metafiziği bir kenara bırakalım, bunun ifade ettiği şey mücessem kişilerin aynı zamanda bir arzunun öznesi ve arzu öznesinin fiil yahut hareketin müessir sebebi olmayan ilk arzuya sahip olabilecekleridir. *Akrasia* ihtimalini –ilk arzunun müessir olmasının izahı ne olursa olsun– ancak kişilik hakkındaki bu kabul izah eder. Mücessem kişiliğin tabiatı insanın bir şey isteyebileceğini aynı zamanda o aynı şeyi yapmamak isteyebileceğini kabul eder. Platon’a göre böyle bir kabul çelişkiye yol açmaz, çünkü her bir arzunun öznesi açık şekilde aynı değildir. Leontius’un durumunda cesetlere bakma arzusunun öznesi uzak durma arzusunun öznesi ile açık şekilde aynı değildir, her ne kadar bunlar açık şekilde *farklı* özneler değilse de. Leontius kendi (ilk) arzusunun eleştirisinden kaynaklanan (ikinci) bir arzuya sahiptir dolayısıyla onun açık şekilde iki özne olması gibi bir şey bahis konusu değildir. Beri yandan bir öznenin ayniyeti veya ferdiyeti başka şeyler ile birlikte onun arzuları ile teşkil ve tayin edildiği kadarıyla o aynı zamanda açık şekilde tek bir özne de olamaz.

İlk ve ikinci tür arzuların her ikisinin de özne tarafından tasavvur edildiği anlamında akli olduğunun akılda tutulması önemlidir. İştihaya veya isteme melekesine akıl atfını gerekli kıldığı düşünülen “akıl ve iştihâ arasındaki kavga” gibi bir şey aslında yoktur.²⁹¹ Kastedilen her

290 *Timaeus* 35a–b’de ruh hem bölünebilir hem bölünemez *ousiadan* “kurulmuş”tur ve bizim safi hayaller ile gerçekten gerçek olan şeyler arasında durduğumuzu yansıtır.

291 İştihanın akletmede bir ölçüde payının bulunabileceği görüşüyle ilgili olarak bkz., Jon Moline, *Plato’s Theory of Understanding* (Madison: University of Wisconsin Press, 1981), 61. Ayrıca bkz., Julia Annas, *Platonic Ethics, Old and New* (Ithaca: Cornell University Press, 1999), 133-36. Keza bkz., William W. Fortenbaugh, *Aristotle on Emotion*

ne olursa olsun akıl "akla uygun hale gelmiş" bir iştiha ile tartışmaz. Ayrıca kavga halinde olan iştihayı temsil etmek üzere bir *minyatur insan* farz etmeye lüzum da yoktur. İrade zayıflığı denen hadise ameli akıl ortaya çıktıktan sonra kendini gösterir. Eğer böyle olmamış olsaydı o zaman farz edilen bu kavganın sonucu kabul edilen fiil irade zayıflığıyla malul olmazdı, o kişinin iyiliğinin nasıl elde edileceğini "her şeyi göz önünde bulundurarak" hesaplamış kararın neticesi olan fiil olurdu.

Leontius iyiliğinin ilk tür bakma arzusu tatmin edilerek gerçekleştiği inancıyla ve iyiliğinin ikinci tür bakmaktan geri durma arzusunun tatminiyle elde edildiği inancıyla karşı karşıya gelir. Leontius'un karşı karşıya kaldığı çıkmaz kimliğinden emin olamayışında kendini gösterir. O hareket etmenin mi yoksa hareket etmekten geri durmanın mı gerçek iyiliği olduğunu bilmez, çünkü o kendisinin gerçekten ilk tür mü yoksa ikinci tür arzusunun mu öznesi olduğunu bilmez. Kafa karışıklığı anlaşılabilir, çünkü ilk ve ikinci tür arzularının *her ikisi* de ilgili anlamda aklidir, yani tasavvur edilmişlerdir.²⁹² Peki Leontius nihayetinde

(London: Duckworth, 1975), 38-44; Glenn Lesses, "Weakness, Reason, and the Divided Soul in Plato's Republic", *History of Philosophy Quarterly* 4 (1987): 147-61; Charles H. Kahn, "Plato's Theory of Desire", *Review of Metaphysics* 41 (1987): 77-103, 85'te; Christopher Bobonich, "Akasia and Agency in Plato's Laws and Republic", *Archiv für Geschichte der Philosophie* 76 (1994): 3-36, 4, n. 3'te, atıflarla birlikte, ve s. 12; Terence H. Irwin, *Plato's Ethics* (New York: Oxford University Press, 1995), 217-22; Christopher Gill, *Personality in Greek Epic, Tragedy, and Philosophy* (Oxford: Clarendon Press, 1996), 243-60; ve Dominic Scott, "Plato's Critique of the Democratic Character", *Phronesis* 45 (2000): 19-37, 30-32'de.

292 *Devlet*, 437e7-8: "αὐτὴ γὰρ ἡ ἐπιθυμία ἐκάστη αὐτοῦ μόνον ἐκάστου οὐ πέφυκεν, τοῦ δὲ τοίου ἢ τοίου τὰ προσγιγνόμενα." Bu "ilaveler" en azından arzu nesnesinin muayyen bir türünün tasavvurunu mesela

neden ilk tür arzusuna değil de ikinci tür arzusuna binaen hareket etmeyi tercih etmelidir? Platon'a göre arzunun birine göre değil de diğerine göre hareket etmeyi seçmenin yegâne mümkün sebebi Leontius'un hareket anında veya genel olarak kendini idrakin birinden yeteri kadar uzaklaşıp diğeriyle yeterince özdeşleşmesi, yani iyiliğinin kendisine ancak ikinci arzunun nesnesi olarak görünmesidir. Kişinin kendi arzusundan uzaklaşması fikrine arzu özne tarafından bir başkasının arzusuna benzer şekilde tanındığı takdirde böyle bir uzaklaşmanın nihai şeklinin gerçekleştiği göz önünde bulundurulduğunda kâfi derecede vazih bir anlam verilebilir.²⁹³ Buna mukabil bir arzunun öznesiyle "özdeşleşme" diğer aşırı uçtur ki, onun nihai gerçekleşmesi ancak kişinin iyiliğinin böyle bir arzunun nesnesinde belirlenmesi halinde vaki olur.²⁹⁴ Böyle bir kimsede ilk ve ikinci tür arzuların bir çakışması olacaktır.

İkinci tür arzuların öznesi Platon'un *Devlet* 589a7-8'de sözünü ettiği "insanın içindeki insan"dır. Onun arzuları da ilk tür arzuların olmadığı tarzda aklidir: onlar onun gerçekte veya ideal olarak özdeş olmadığı bir özneye ait değildir. Bir başka deyişle onlar bedeni iştihaların öznesine ait değildir. Bu ideal özne Platon'a göre muhakkak ki gayrı mücessem bir öznedir, mücessem, yani bir cisme sahip olma her zaman en azından bedeni iştihaların öznesine fazladan bir bağıllığı gerekli kılar.

basitçe içmekten farklı olarak limonatayı ihtiva eder. Her türlü arzu iyiye dönük olduğu için nesnenin tasavvur edilmesi onun iyi olarak, şimdi limonatanın benim için iyi olduğunun tasavvur edilmesidir.

293 Cürüm işleyen birisiyle kendisini aynı kişi olarak görmeyen psikozlu kimselerin uç durumu ile karşılaştırılabilir.

294 *Devlet*, 443e1; 554d9-10.

Platon'a göre insanın iştihalarına "kendini bırakma"sı kimliğinin bu iştihaların öznesi olarak belirlendiği yolunda asılsız bir inanca varır. Burada asılsız da olsa bir inanç bahis konusu olduğu için bir akla uygunluk mevcuttur. İnsan kendisini akli olmayan iştihaya "teslim ettiği" için hareketin *arkhesinin* akıldan başka bir şey olduğunu söyleyebiliriz. Buna mukabil hareketin *arkhesinin* "doğru akıl"a karşı olduğunu söyleyebiliriz.²⁹⁵ Haklı bir sebebe dayanmaksızın Platon'un fiilin izahında gayri ahlaki olanı bir unsur veya parça kabul ederek *Protagoras*'ın açıklamasını reddettiği kanaatinde olanlar öyle zannediyorum akli olan ve akli olanın sureti olarak öznenin belirsizliğini yeterince kabul etmezler.²⁹⁶ Kendini bu sonuncusu ile bir tutma aşikâr ki hem akli bir fiil ve hem de akli hüviyetin bir inkârıdır.

1.2. Aristoteles

Aristoteles'e dönersek belki de şu şaşırtıcı olguyla başlamak durumunda kalırız. Aristoteles'in *akrasia* açıklaması Platon'unkiyle aynı öğretiyi, yani "insanın içindeki ideal insan" ile mücessem insan veya Aristoteles'in tabiriyle "mürekkep" uzvi *anthrôpos* arasındaki bir ayrım üzerine oturur. *Nikomakhos Ahlakı*'nın 10. Kitabı, 6-8 bölümlerinde Aristoteles "hassaten olduğumuz şey"i mürekkep

295 Bu anlamda *orthos logos* için *Devlet Adamı* 310c4 ve *Yasalar* 696c9'a bakınız.

296 Bilhassa bkz., Terence Penner, "Plato and Davidson: Parts of the Soul and Weak-ness of the Will", *Canadian Journal of Philosophy*, Suppl. 16 (1990): 35-74; "Knowledge vs. True Belief in the Socratic Psychology of Action", *Apeiron* 29 (1996): 199-230; ve "Socrates on the Strength of Knowledge: 'Protagoras' 351b-357e," *Archiv für Geschichte der Philosophie* 79 (1997): 117-49.

olandan ayırır.²⁹⁷ Bunların ilki akıldır, sonraki mücessem maddi hallerin öznesidir. Akıl Platon'da olduğu gibi ölümsüzdür, halbuki ruh/beden terkibi değildir.²⁹⁸ Akıl ve ruh arasındaki ilişki Aristoteles'te hele bilmeyeyle ilgili mevzular bakımından can sıkıcı bir meseledir. Hal böyle olmakla beraber Aristoteles'in nefesine hâkim olamayış açıklamasına ruh/beden terkibi ile gerçek kişi arasındaki ayrım açısından yaklaşmamız gerekir.

İkinci olarak Aristoteles de Platon gibi ruhun "akıllı" kısmı ile gayri akli de olsa akla "itaat edebilen" kısmı arasında bir ayrım yapar.²⁹⁹ Bu ruhun "iştiha duyan kısmı"dır (*to epithumêtikon*).³⁰⁰ Bununla beraber Aristoteles akla itaat etmenin aynı türden, yani arzuyu tasavvur eden ile "akla bağlılık" gerektirdiğini kabul eder.³⁰¹ Platon'da olduğu gibi nefesine hâkim olamayan kimsenin arzusunun öznesi davranmaktan geri durma arzusunun öznesiyle aynıdır. Burada da *minyatür insanlara* lüzum yoktur. Fakat Aristoteles insan ile "insanın içindeki insan" arasındaki ayrımı kabul etmesine rağmen mücessem ruhi bölünmüşlüğüze izin vermez. Bilakis o kendini tutamama veya iradesizlik halini "bilme" ve "inanma"nın birbirinden farklı anlamları ile açıklar.

297 EN 10.7.1178a7: "τοῦτο[ὁ νοῦς] μάλιστα ἀνθρώπος." Krş. EN 10.7.1177a12-19; 1.7.1097a25-b21; 10.5.1175b36-1176a29; 10.8.1178a9-22; b3-7.

298 Aklın (*intellect (anima)*), *manas* aşağıya doğru tezevvücu içinde bunu kamanın karşısında yukarıya doğru *buddhi* olarak anlamak gerekir) ölümsüzlüğü ile ilgili olarak bkz., *De anima* 3.5.430a23. Kr. 1.4.408b18-19.

299 EN 1.7.1098a4; 1.13.1102a27-1103a3.

300 EN I 13, 1102b30.

301 EN 1.13.1103a1-3. Kıyas yapabilir olarak temsil edilebilmesi için arzusunun tasavvur edildiği 7.3.1147a32-b3'deki nefesine hâkim olamayan insanın tarif ve tasvirinden açıktır.

Esas itibariyle Aristoteles'in iradesiz insanı büyük mukaddemi bir iştihanın tatmininin genel arzulanabilirliğini işaret eden umumi bir beyan yahut ifade olan bir kıyasa istinaden hareket eder. Ve irade zayıflığıyla malul kimsede bu iştihanın tatmininin *arzu edilmezliğini* bildiren külli bir mukaddeme bir inanç olsa bile o bu sonuncusuna göre değil evvelkine göre hareket eder. Onun cüzi mukaddeme olan inancı, Aristoteles'in ifade ettiği gibi, fiil üzerinde amir ve müessir olsa bile o külli mukaddeme göre hareket eder.³⁰² Fakat o iradesi zayıf kimsenin birbiriyle çelişen inançlara sahip olduğunu söylemenin çelişkisinden uzak durmak için akılla çelişenin inanç değil arzu olduğunu ifade eder.³⁰³

Aristoteles eğer bir failde hareket etmekten geri durması gerektiğini gösteren bilgi mevcutsa o zaman hareket etmeyeceğini veya edemeyeceğini savunurken Platon'dan ayrılmaz görünür.³⁰⁴ Bu durumda Aristoteles Leontius'un cesetlere bakmanın kendisi için kötü olduğunu bilemeyeceğini veya buna gerçekten inanamayacağını mı söyleyecektir? Tam olarak değil. Leontius'un sahip olamayacağı "temel anlamda bilgi"dir (*kuriôs*

302 EN VII 3, 1147b9-10.

303 EN 7.3.1147b2-3. Donald Davidson irade zayıflığına dair şekil bakımından esasen Aristoteles'i takip eden bir çözümleme sunar. Davidson iradece zayıf olan kimsenin "her şeyi düşünüp taşındığı" yargıya karşı ve arzu ettiği şeye dair "kayıtsız şartsız" yargısıyla uyum içerisinde hareket ettiğini düşünür. Ben bunu bu "kayıtsız şartsız" yargının "her şeyin düşünülüp taşındığı" yargıya dâhil edilmemiş olan bir arzudan kaynaklandığı şeklinde anlıyorum, bakınız, "How Is Weakness of the Will Possible?" *Moral Concepts* içinde, ed. Joel Feinberg (Oxford: Oxford University Press, 1970), yeni baskısı D. Davidson, *Essays on Actions and Events* içinde (New York: Oxford University Press, 1980), 21-42.

304 EN 7.3.1147b15-19.

epistêmê). O bilgiye ancak bir sarhoşun veya kaçığın sahip olduğu tarzda sahip olabiliirdi. Bilgi (veya inanç) ile “temel anlamda bilgi” arasındaki fark iddianın *a priori* tabiatına işaret eder. Leontius’un hangi tür bilgiye sahip olduğunu söylemenin tek yolu gerçekten bilgiye sahip olduğunu bildirmesiyledir. Mamafih o bu bilgiye aykırı hareket etmişse o zaman onun *gerçekten* bilgiye sahip olmadığı anlaşılır. Bilgi ile temel anlamda bilgi arasındaki bu mefruz fark nedir öyleyse? Aristoteles’in ifade ettiği gibi fark ilk durumda külli bir önermeye inanma ile onun biri için veya o biri için şimdi geçerli olduğuna inanma arasında bir mübayanetin olduğudur.

Bu mübayanet yahut bu birbirini tutmazlık şu iki farklı sebepten ileri gelebilir: *acelecilik* (*propeteia*) ve zayıflık (*astheneia*). İlk durumda pratik kıyasta cüzi mukadde-min birisi tatbik edilmez, ikinci durumda kıyasın neticesi geçersiz kılınır.³⁰⁵ Her iki durumda da külli önermenin bilgisinin tam olarak kuvveden fiile geçmesinde bir yetersizlik vardır. Aşikâr ki bu ya küllinin şümulü içerisine giren cüzinin önünde olduğu açık gerçeğini kabulde bir yetersizlik veya kıyasın neticesini benimsemede bir yetersizlik anlamına gelir.³⁰⁶

Buradaki bütün açıklayıcı muhteva Aristoteles tarafından “benimsemede yetersizlik” kapsamı içerisinde mütalaa edilir. Fakat sarhoş veya akli başında olmayan kimse ile kurulan kıyasi bağ karanlıktır, çünkü mesele tam da iradece zayıf kimsenin ne sarhoş ne deli oldu-

305 EN 7.3.1147a4–10; 1147a24–b1; krş. 7.7.1150b19–23.

306 Anthony Kenny, *Aristotle's Theory of the Will* (New Haven: Yale University Press, 1979), 160-6, Aristoteles’in aslında irade zayıflığını açıkladığını ileri sürer, çünkü ona göre külli mukaddemin kabulü için fiile ait mikyas cüzinin kabulü için hareket mikyasından farklıdır.

ğudur. Onun “fizyolojik” sebeplerle gözlerinin önündeki şeyin hakikatini veya kendi muhakemesinin sonucunun hakikatini kabul etmede veya benimsemede yetersiz olduğunu söylemek ya örtülü olarak kendine hâkim olamamanın sarhoşluk veya delilik *olduğunu* ileri sürmektir veya hiçbir açıklama getirmemektir. İlk ihtimalde iradece zayıf kimsenin kusurunun altını oyarız, ikinci ihtimalde ise sadece söylenen mefruz fizyolojik sebebe benzer psikolojik bir sebebe işaret ederiz.

Leontius cesede bakmanın kötü *olduğunu* kabul eder ama bunun kendisi için şimdi burada böyle olmadığını benimseyebilir. Leontius’un inandığı şey mevcut durumda kendisinin umumi bir kaideye bir istisna teşkil ettiği veya başka türlü ifade edilecek olursa her şey düşünülüp değerlendirildiğinde kendi iyiliğinin şimdi bakmayla elde edildiğidir. Hatta o şimdi bakmanın *kendisi için* kötü *olduğunu* kabul edecek olsaydı bile o yine de her şey düşünülüp tartıldığında iyiliğinin şimdi bakarak gerçekleştiğine inanırdı. Temel anlamda bilgi Aristoteles’e göre muhteva ile değil fakat hareket yahut fiilde müessir oluşu ile herhangi başka bir bilgidен ayrılır. Ve her fail böyle bir iyiyi gerçekleştirmek için faaliyette bulunduğundan fail kendi iyiliğini başka türlü, yani bu durumda bakma arzusunun tatminiyle gerçekleştireceğini düşünüyorsa böyle bir bilgi amil ve müessir değildir.

Aristoteles’in insan ile “gerçekte olduğumuz şey”, yani akıl arasındaki açık ayrımı ışığında irade zayıflığının nasıl mümkün olduğunu izahı gerçekte Platon’unkinden mühim bir farklılık göstermez görünür. Aristoteles’in farklı bir çizgi takip ettiğini düşünmeye götüren belki de *De anima*’da “ruh bir yanıyla düşünür, diğer yanıyla arzu

eder"i inkândır.³⁰⁷ Buna mukabil Aristoteles gibi Platon da arzusun öznesinin düşüncenin öznesiyle aynı olması gerektiğinde birleşir. Hem Platon hem Aristoteles için irade zayıflığı kişinin hüviyeti hususunda kafa karışıklığına işaret eder. Böyle bir karışıklık hem fazıl (*virtuous*) hem fasık (*vicious*) kimsede mevcut karakterin sabitliğine zıttır.

1.3. Stoacılık

Eski Stoa mektebinin irade zayıflığına dair hem Platon'un hem Aristoteles'in açıklamalarını reddedip *Protagoras*'ın "Sokratik" görüşüne döndüğü hususunda çağdaş bilginler arasında bir fikir birliği mevcuttur.³⁰⁸ Bu görüşün yetersiz delilinin bir kısmı orta Stoa mektebinin bilhassa Posidonius'un ruh içerisinde bir tür taksim farz ederek bu görüşe karşı çıkar görünmesidir.³⁰⁹ Bununla beraber hüviyetle ilgili meseleler açısından görüldüğünde eski Stoa mektebinin görüşünün aslında irade zayıflığı hadisesinin açıklamasına dair bir değişiklikten farklı olarak gerçekten bir reddini teşkil ettiği hususunda emin değilim.³¹⁰ Bu değişiklik birlikli bir ruh kavramı lehine

307 *De anima* 1.5.411b5–6. Fakat krş., *EN* 9.8.1168b34–35.

308 Mesela bkz., Brad Inwood, *Ethics and Human Action in Early Stoicism* (Oxford: Clarendon Press, 1985), 132-39.

309 Galenos Posidonius'un Platon ve Aristotle ile aynı fikirde olduğunu söyler; bkz., *De placitis Hippocrates et Platonis* fr. 143, *Posidonius*, Cilt 1'de: *The Fragments*, ed. Ludwig Edelstein ve I.G. Kidd (Cambridge: Cambridge University Press, 1972), s. 135.

310 Krş., Khrysippus'un görüşü, Galenos tarafından aktarıldığı şekliyle, bkz., *De Placitis Hippocrates et Platonis* (Stoicorum Veterum Fragmenta [SVF] 3 § 476): "Διὸ καὶ οὐκ ἀπὸ τρόπου λέγεται ὑπὸ τινων τὸ τῆς ψυχῆς πάθος εἶναι κινήσεις παρὰ φύσιν, ὡς ἐπὶ φόβου ἔχει καὶ ἐπιθυμίας καὶ τῶν ὁμοίων. πᾶσαι γὰρ αἱ τοιαῦται κινήσεις

arzunun veya dürtünün akla uygunluğunu kapsar. Khrysippus'a göre mefruz iradece zayıf kimsenin fiilleri "aşırı dürtü"de (*hormê pleonazousa*) teşekkül eder ki o da teslim oluştta (*sugkatathesis*), yani doğru anlayışın yargılarına zıt tasavvurlara kapılmadadır ve orada ortaya çıkar.³¹¹ Başkalarıyla birlikte Galenos ve Posidonius iradece zayıf fiilin ortaya çıktığı zihni çatışmaların tekçi bir ruhiyatla tutarlı olmadığını düşünür. Eğer bu ruhiyat ilk ve ikinci tür anlayışlar arasında bir nevi çatışmayı, yani Platon ile Aristoteles'in desteklediğini düşündüğüm çatışma türünü gerekli kılsaydı bu doğru olurdu. Fakat kılmaz.³¹² Mesele daha çok kişinin kendisini ikinci tür anlayışların yargılarıyla bir görmesinin keyfiyetiyle ilgilidir. Eski Stoa mektebine göre bu hüviyet teşhisi iki büyük selefi için olduğu gibi hatta daha fazla ideal mahiyettedir. Bilge olmayanların tamamı ahmadır, çünkü onlar kendi iyiliklerini Zeus'un iradesiyle bir görmezler veya onu ancak hakiki teslim olma teşkil etmeyecek tarzda böyle görürler.

İrade zayıflığına dair uygun bir açıklama olarak ikici ve tekçi bir ruhiyat arasındaki fark öyle zannediyorum meseleyi başka bir tarafa çekmek için öne sürülmüş bir şeydir. Bunun sebebi irade zayıflığı ile malul kimselerin

τε καὶ καταστάσεις ἀπειθεῖς τε τῷ λόγῳ εἰσὶ καὶ ἀπεστραμμέναι. . . Οἱαὶ καὶ ἀκρατεῖς αἱ τοιαῦται καταστάσεις εἰσὶν, ὥς ἂν οὐ κρατούντων ἑαυτῶν, ἀλλ' ἐκφερομένων, καθάπερ οἱ τῷ τόνῳ τρέχοντες προσεκφέρονται, οὐ κρατοῦντες τῆς τοιαύτης κινήσεως."

311 Bkz., Galen, *De Placitis Hippocrates et Platonis* (= SVF III § 473, § 478); Diogenes Laertius, *Lives and Opinion of Eminent Philosophers* VII, 110.

312 Bkz., Inwood, 163. Ayrıca ilgi çekici bir tartışma için bkz., A.A. Long, *Stoic Studies* (Cambridge: Cambridge University Press, 1996), 275-85, Epiktetos'un bir yandan zihni çatışmayı kabul ederken aynı anda irade zayıflığı hadisesini reddine matuf çabaları ile ilgili olarak.

fiilleri esas *itibariyle* ilgili anlamlarda ikici ve tekçidir. Diğer bir deyişle kendi aklına rağmen iştihasına göre hareket etme arzusunu açıkça ifade eden fail ilk ve ikinci türden arzuların ikiliği içinde kalacak ve aynı zamanda her ikisinin de tek öznesi olacaktır. Buraya kadar sözünü etmiş olduğum irade zayıflığına dair üç açıklamayı, eğer varsa, birbirinden ayıran şey kişiliğin bağıışı ve ideal gerçekleşmesini anlama tarzını başka her şeyden daha çok öne çıkarma bakımından göze çarpan farklılıktır.

İrade zayıflığının anlaşılmasına Stoa mektebinin kendine has katkısı hem onunla kötülük eğilimi hem de irade kuvveti veya kendini tutma ile fazilet arasındaki farkı asgari seviyeye çekmiş olmasıdır.³¹³ Bu önemsizleştirme irade zayıflığını kişinin kendi iyiliğini münhasıran akla uygun olan veya Stoacıların diliyle, “doğru akıl” tarafından verilmiş olan olarak tanıma yetersizliğinde kökleşmiş şekilde çözümlenmesiyle örtülü olarak ifade edilir. Bu tanıma olmadığında kişi kendisini onun yargılarına kendisi için hüküm ifade eder görerek kesinlikle bırakamayacaktır, o sebeple irade zayıflığı ile kötülük eğilimi arasındaki farklılık önemsizleşir.³¹⁴ İradece zayıf kimse-

313 Stobaeus, *Eclogues* 2.60.9 Wachsmuth (SVF 3 § 264), ki burada ἐγκράτεια's bir fazilet, bilhassa, σωφροσύνη'nin bir türü olarak kaydedilir. İrade zayıflığı ile kötülük eğilimi arasındaki farkın erimesi Khrysispos'da basitçe 'ruhça zayıflık' olarak ortaya çıkar. Bakınız, mesela, Galenos, *De Placitis Hippocrates et Platonis* (SVF 3 § 473). Bu zayıflık veya ἀσθένεια ya cehalet veya iktidarsızlıktır. Bkz., Stobaeus, *Eclogues* 2.58.5, Wachsmuth (SVF 3 § 95). Zafiyet Platon'da ruh bakımından zayıflık olarak adlandırılır; bkz. *Gorgias* 477b3-4 ve *Devlet* 444e1. Aristoteles tarafından ifade edilen 'aceleciliğe' bağlı olarak ortaya çıkan irade zayıflığı türünün burada adının geçmiyor oluşu dikkatlerden kaçmamalıdır.

314 Benzer şekilde irade zayıflığı ile zorlanım arasındaki fark da böyledir. Bu sonuncusu tıpkı irade zayıflığı gibi kişinin kendisi için en iyi olana

nin doğru akla fikren bağıllığı teslim olmayı teşkil ve tayin edemez.

Stoa mektebinin katkısının bir diğer veçhesi onu olgunlaşmamış bir irade kavramı haline getiren bir teslim olma açıklamasını ifade etmiş olmasıdır.³¹⁵ Bu kuşkusuz bir başka hikâyedir ve uygun tarzda anlatılabileceği yer burası değildir. Khrysippos “insandaki dürtünün kendisine hareketi buyuran akıl olduğu”nu savunabilir.³¹⁶ Herkesin kendi iyiliğini arzu ettiğini kabul ettiğimiz sürece böyle bir akıl pratik bir kıyastaki külli mukaddeme denktir. Harekete öneyak olan önermeye teslim oluş kişinin şimdi kendisi için iyi olanı tayin eden bir ifadeye teslim oluşturmaktadır.

Bütün bu halkaların nasıl bir araya geldiğini öyle zannediyorum Plotinos’a ve benim yeni-Platoncu terkip dediğim şeye döndüğümüzde görmüş olacağız.

2. Plotinos’un Yeni-Platoncu Terkibi

Plotinos’un bir yeni-Platoncudan ziyade bir eski-Platoncu olarak düşünülmesini arzu ettiğini düşünmenin sebeple-

dair yargısına karşı hareket etmeye istinat eder. Fakat kişinin uyarınca hareket ettiği arzunun karşı konulamaz bir arzu olduğu düşünülür. Karşı konulamaz bir arzu fikri zamanında karşı konulmamış bir arzudan kolayca ayırt edilemez. Eğer kişi daha sıkı cehdetmiş olsaydı o arzuya karşı koyabilirdi yolundaki karşı iddianın temelsizliğini tesis etmenin bir yolu öyle görünüyor ki yoktur. Eğer o bunu yapabilseydi arzunun her ne kadar karşı konulabilirdiyse de karşı konulmadığı durumlar ayırt edilebilirdi. İrade zayıflığı bu sonuncu hallerde aranacaktır.

315 Mesela bakınız, Charles Taylor, *Sources of the Self* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1989), 137, Stoa mektebinin katkısıyla ilgili olarak. Ayrıca bakınız, Richard Sorabji, *Emotion and Peace of Mind: From Stoic Agitation to Christian Temptation* (Oxford: Oxford University Press, 2000), 42–44, 319–40, ki o Stoa mektebinin ‘tam kan’ bir irade kavramına sahip olduğu fikrini tartışır.

316 Plutarkhos, *De Stoicorum repugnantiis* 1037F (SVF 3 § 175): “Καὶ μὲν ἡ ὁρμή (Khrysippos’a göre) τοῦ ἀνθρώπου λόγος ἐστὶ προσηκτικὸς αὐτῷ τοῦ ποιεῖν.....”

rini burada nakletmeye lüzum yoktur. Bununla beraber Plotinos'un Aristoteles ve Stoa mektebinin anlayışlarını Proklos'un "Platon'un keşiflerine (*revelation*) Plotinos'un tefsirleri" diye methettiği şeye mal etme arzusundan fazlası olduğu ilave edilmelidir.³¹⁷ Ben onun vehb (bağış) ve kesp (kazanma) olarak hüviyetin çift kutupluluğu bahsinde Aristoteles ve Stoa mektebinin Platonculuk ile kaynaştırılmasından derin şekilde etkilenmiş olduğunu varsayıyorum. Plotinos iddia eder: "Her birimizi iki (kişilik)liyiz: biri terkip, diğeri zat."³¹⁸

Fakat bize zat yahut şahsın ruh, mürekkebin ise ruh artı beden olduğu söylenir.³¹⁹ Bu ilk başta şaşırtıcı gelir, çünkü ruh iki kere "sayılmış" görünür. Aslında herkes terkip içerisinde teşekkül eden arzulara göre hareket ettiği kadarıyla mürekkeptir. Aklına uygun hareket ettiği veya onunla bir olduğu takdirde kendisidir.³²⁰ Mürekkep olanın "ben" olduğum fakat gerçek yahut *hakiki* ben olmadığım iddiası bu ikiliği tam olarak zapt eder.³²¹ Frankfurt'un ilk ve ikinci tür arzular arasındaki ayrımı bu ikisi arasındaki psikolojik sürekliliği ifade eder. Plotinus'un kastettiği çerçeve içerisinde bir kimsenin ilk tür arzusu mürekkep olanın iyiliğini hedefler. O her zaman bir iyi olarak tasavvur edilmesi gereken anlamda akli bir arzudur. Eğer bu hüviyetiyle tasavvur edilemiyorsa karşı koyulmalı veya bastırılmalıdır. Fakat ilk tür arzu ikinci tür

317 Proklos, *Platon İlahiyatı* 1.6, 16.

318 *Enneadlar* 2.3.9, 31-32; kr. 4.4.18, 14-19.

319 *Enneadlar* 4.7.1, 24-25. Krş. Platon, *Alkibiades* 1.130c.

320 *Enneadlar* 1.1.9, 15-18.

321 Krş. *Enneadlar* 4.4.18, 11-16. Krş. Platon, *Yasalar* 959a4-b7, ki o gerçek zatı ölümden sonra mürekkep olandan arta kalanla özdeşleştirir. Bunun sadece akli varlık olması *Timaeus* 90b1-d7'den çıkar görünür.

arzunun olduğu anlamda akli *değildir*. İkincisi kişiye has veya cüzi olandan hiçbir şey ihtiva etmez. Bu ikisi arasındaki aşikâr psikolojik süreklilik nazari aklımızı ilk tür arzularımızın sevk ettiği hareketlerle ilgili ameli aklımız ile irtibatlı hale getirme kabiliyetimize istinat eder. Bir arzuya sahip olmamayı veya o arzunun hareketin müessir kökeni olmamasını arzu edebileceğim ihtimali Plotinos’a göre her halde mücessem kişinin uzlaştırılmaz ikiliğini teşkil eder.³²²

Bir kimse kendisini her bir arzu türünün öznesi olarak çeşitli şekillerde teşhis edebilmelidir. Bu tür her kimsenin hal veya durumu arzuların tercihi veya kendini teşhisin tercihi ile ilgilidir. Fakat zayıflığın mihrakı ilk tür arzunun özel sebebidir. Bu sebep her zaman haz ve acı hisleri veya duyguları gibi bir bedeni hal veyahut *pathos*dur.³²³ Bu hallerin ortaya çıkardığı arzular ya ihtiyari veya gayri ihtiyaridir (*aproaireton*). Gayri ihtiyari bir arzu ikinci tür bir arzunun desteklemediği bir arzudur, ihtiyari arzu ise bunun zıddıdır.³²⁴ Diyelim ki bir kimse memnu bir haz ile bir acının ortadan kaldırılmasına matuf bir arzuyu tasavvur etti, o gayri ihtiyari bir arzuya göre hareket ediyor demektir. Cismani kimsenin ideal durumu –saflaştıncı faziletten kaynaklanan hal– içinde gayri ihtiyari arzuya yer bulunmayan kimsedir.³²⁵ Plotinos bu hali şu şekilde anlatır:

322 *Enneadlar* 6.8.2, 35-37 mücessem kişilerin fiillerinin “karma” tabiatıyla ilgili olarak.

323 “Bedeni haller” ile bir bedene sahip olmanın zorunlu olduğu bedenlenmiş ruhun hallerini kastediyorum.

324 Bkz., bilhassa 1.2.5. Plotinos ihtiyari bir arzuya aynı zamanda “tabii” arzu da der; bkz. *ibid.*, satır 19.

325 Krş, Platon, *Phaidon* 64d3–6, ve Aristoteles, *EN* 7.3.1147b23–31, “zorunlu hazlar” bahsinde. τὰ ἀπροαίρετα kavramı Roma Stoa mektebinde bilhassa belirgindir. Bu öncelikle irademizin veya ahla ki gayemizin denetiminin dışında olan şeyler için kullanılır. Mesela

Fakat biz onun bu mükemmel hayatı içinde kendisinin bir parçası olarak mı taşıdığını söyleyeceğiz? Haddizatında o kuvve olarak onu içinde taşıyan kimsenin bir parçasıdır, halbuki elan mutlu olan kimse bilfiil öyle olan ve onunla özdeşleşme istikametinde kendisini dönüştürmüş olan kimsedir. Sair her şey onun aynı zamanda yanında taşıdığı bir şeydir ki kimse onun bir parçası olduğunu düşünmeyecektir, çünkü o bu şeyleri yanında taşımak istemez. Bunlar eğer onun iradesine uygun olarak onunla irtibatlı olmuş olsalardı onun parçaları olurdu (*kata boulêsin*). (I 4.4, 11-17)³²⁶

Bu son cümle cismaniyetten kaynaklanan ilk tür arzuları tasvip veya irade eden kimseyi işaret eder şekilde anlaşılmalıdır. Buna mukabil münhasıran ikinci tür akli arzuları ile özdeşleşen kimse Plotinos'un söylediği gibi kendisini dönüştürmüş, yani kimliği olarak bir akli benimsemiş kimsedir. Platon'un diliyle o "çokluğun içerisinden bir olma"yı başarmıştır.³²⁷

Kötü huy ile kendini tutamama arasında bir ayrımın yapılabileceği saha ilk tür arzularını "iradelerine göre" kendileriyle az veya çok irtibatlandıranlar arasında bulunacaktır. Diğer bir ifadeyle onlar kendilerini az veya çok

bkz., Epiktetos, *Konuşmalar*, 1.18.21; 1.29.24; ve 3.16.15. Fakat Epiktetos, 4.1.84, denetimimiz içindeki şeylere duyulan arzular ile denetimimizde olmayan şeylere duyulan arzular arasında da bir ayrım yapar. Sonuncular gayri ihtiyari arzular olacaktır. Plotinos'un Epiktetos'un *Konuşmalar*'ına dair kesinlikle bilgisi vardı.

326 Ἀλλ' ὡς μέρος αὐτοῦ τοῦτο φήσομεν ἐν αὐτῷ τὸ εἶδος τῆς ζωῆς τὸ τέλειον εἶναι; Ἡ τὸν μὲν ἄλλον ἄνθρωπον μέρος τι τοῦτο ἔχειν δυνάμει ἔχοντα, τὸν δὲ εὐδαίμονα ἥδη, ὃς δὴ καὶ ἐνεργεία ἐστὶ τοῦτο καὶ μεταβέβηκε πρὸς τὸ αὐτό, εἶναι τοῦτο· περικεῖσθαι δ' αὐτῷ τὰ ἄλλα ἥδη, ἃ δὴ οὐδὲ μέρη αὐτοῦ ἄν τις θεῖτο οὐκ ἐθέλοντι περικείμενα· ἣν δ' ἂν αὐτοῦ κατὰ βούλησιν συνηρημένα.

327 Devlet 443e1; 554d9-10; *Phaidon* 83a7.

gayrı ihtiyari arzuların özneleri olarak tanırırlar. Tıpkı Stoa mektebinin mensupları gibi Plotinos da kendilerini bu şekilde tanıyanlar ile tanımayanlar arasındaki bir ayrımın bu sonuncular arasında yapılacak her hangi bir ayrımdan çok daha önemli olduğuna inanır.³²⁸

Bu sebepten ötürü biz onun (yani bedenin) hazları ve ıstırapları ile ilgiliyiz ve ne kadar ilgiliysek o kadar ve kendimizi ayırmadığımız fakat onu en muteber parçamız kabul ettiğimiz ve onun içine gömüldüğümüz kadar zayıfız. (IV 4.18, 15-19).³²⁹

Bizim zayıflığımız cismani hayatın hallerini ihtiyari arzulara dönüştürmeye istinat eder. Bunların ihtiyari diye adlandırılması tuhaftır. Temel fikir kişinin kendisini öznesi olarak görmesi şartıyla halin arzuya gayrı ihtiyari olarak yol açtığıdır. Hal ne kadar kediliğinden ise arzu da o kadar kendiliğinden olacaktır. Bu tür gayrı ihtiyari arzuları denetim altına alabileceğimiz ve hatta onları bertaraf edebileceğimiz fikri bu özneye özünden yabancı olan şey ile kedimizi temelinden bir görmemize dayanır. Gayrı ihtiyari bir arzu ancak cismani halimizi kabul ettiğimiz takdirde gayrı ihtiyaridir. Plotinos ruhun zayıflığının sebebinin madde olduğu hususunda tartışmaya yer bırakmayacak kadar açıktır.

328 Yukarıda 314 numaralı dipnota bakınız. Her türlü haksızlık gayrı ihtiyari arzulardan doğsa da karşı konulabilir ve karşı konulamaz gayrı ihtiyari arzular arasında bir ayrımın olup olmayacağını merak edebiliriz. Böyle bir ayrım yapılsa bile bunu yapmanın temel saiki değerlendirici, yani kusur veya sorumluluk atfetme maksadına matuftur. Fakat ahlaki meselelere bu tarz bir yaklaşım Plotinos için tayin edici değildir.

329 Διὸ καὶ ἡδομένον καὶ ἀλγοῦντος μέλει, καὶ ὅσω ἀσθενέστεροι μᾶλλον, καὶ ὅσω ἑαυτοὺς μὴ χωρίζομεν, ἀλλὰ τοῦτο ἡμῶν τὸ τιμωτάτον καὶ τὸν ἄνθρωπον τιθέμεθα καὶ οἷον εἰσδυνόμεθα εἰς αὐτό. Ruh-beden terkihi insan fakat hakiki insan veya zat değildir.

Bu ruhun düşüşüdür, bu suretle maddeye girecek ve zayıf hale gelecektir, çünkü güçlerinin tamamı kuvveden fiile çıkmayacaktır, madde ruhun tuttuğu yeri işgal ederek ve bir bakıma onun halini sınırlandırarak ve bir tür hırsızlıkla ele geçirdiğini kötüleştirecek bunların vücuda gelişini engeller, ta ki ruh kurtuluncaya kadar. Madde bu yüzden ruhta zayıflığın sebebi ve kötülüğün sebebidir. (I 8.14, 44-50)³³⁰

Plotinos'un karmaşık ve inceliklerle dolu madde açıklaması burada yöneltilebilecek dikkatten çok daha fazlasını hak eder.³³¹ Ele aldığımız mesele bakımından burada fazlasıyla yeterli olan maddenin bedenden ayrı olduğu, onun mahrumiyet ve kötülükle bir tutulduğudur.³³² Dolayısıyla bizi kötülüğe karşı dayanıksız hale getiren ruh zayıflığını bedene bürünmekle kazanmış oluruz.

İlk tür arzular mürekkep olana karşı ilğimizden, dolayısıyla kötülükten ayrılmayan şeye ilğimizden çıkar.³³³ Fakat beden yahut mürekkep olan kendisi kötü olmayıp madde ve suretin (kötü ve iyi) bir karışımı olduğu için

330 Καὶ τοῦτό ἐστι πῶμα τῆς ψυχῆς τὸ οὕτως ἐλθεῖν εἰς ὕλην καὶ ἀσθενεῖν, ὅτι πᾶσαι αἱ δυνάμεις οὐ πάρεσιν εἰς ἐνέργειαν κωλυούσης ὕλης παρεῖναι τῷ τὸν τόπον ὃν κατέχει αὐτὴ καταλαβεῖν καὶ οἷον συσπειραθῆναι ποιῆσαι ἐκείνην, ὃ δ' ἔλαβεν οἷον κλέψασα ποιῆσαι κακὸν εἶναι, ἕως ἂν δυνηθῇ ἀναδραμεῖν. "Υλὴ τοίνυν καὶ ἀσθενείας ψυχῇ αἰτία καὶ κακίας αἰτία.

331 Bkz., Denis O'Brien, *Plotinos on the Origin of Matter* (Naples: Bibliopolis, 1991), ve onun "Plotinos on Matter and Evil", *The Cambridge Companion to Plotinos* içinde, ed. Lloyd P. Gerson (Cambridge: Cambridge University Press, 1996), 171-95.

332 Cisimsiz madde ile ilgili olarak bakınız, *Enneadlar* 2.4.8, 2; 2.4.9, 5; 2.4.12, 35. Mahrumiyet olarak madde ile ilgili olarak bkz., 2.4.16, 3-8; 1.8.5, 6-13; 1.8.11, 1-7. Kötülük olarak madde hakkında bakınız, 1.8.7, 1-4; 1.8.7, 17-23.

333 *Enneadlar* 1.8.15.

ilk tür kötü arzular yani gayri ihtiyari olanlar ancak tali olarak kötüdür.³³⁴ Arzu her halükarda İyiye doğru olduğu için hatta kötü arzular bile iyilerini yansıtır. Gerek Platon gerekse Aristoteles için iradesiz işlerin kökeni olan iştihalar veya *epithumiai* yeterli iyiliğe sahiptir dolayısıyla bunları kendileri olarak gören ve bunlara göre hareket edenler bile örtük olarak İyiye doğru temel yönelimlerini kabul ve teslim ederler. Buna mukabil “akla” (*nous*) doğru arzu, veya ikinci tür arzu farklıdır; ona kötülük bu- laşmamıştır.³³⁵

3. İrade Zayıflığı ve Özgürlük

Plotinos’un zayıflık açıklamasının ana hatlarını tam olarak ortaya koyabilmek için onun özgürlük veya onun ifade ettiği şekliyle “bize uygun olan” şey açıklamasını ele almamız gerekir. Bu çözümleme en iyi Platon’un “hiç kimse isteyerek yanlış yapmaz” iddiasına bir yorum olarak görülür.³³⁶ Lafzen alındığında bu iddia analitik bir doğruya yaklaşır. *Hamartanein* (yanılmak) fiili açık bir hedefi gerçekleştirmede yetersiz bir çabaya işaret eder. Elbette kimse bilerek onların gerçekleştirmeyi *hedeflediği* şeyi isteyerek gerçekleştirmede yetersiz kalmaz. Herkesin kendi iyiliğini hedeflediği mukaddemiyle birleştirildiğinde çelişik olmayan sonuca ulaşılır: kimse isteyerek

334 *Enneadlar* 1.8.8, 41-44.

335 *Enneadlar* 1.8.15, 21-23.

336 Kimsenin isteyerek yanlış yapmadığı Platon tarafından tutarlı olarak savunulur; bkz., *Apologia* 37a5, *Protagoras* 345d8, 358c7, 345d8; *Gorgias* 488a3; *Devlet* 589c6; *Timaeus* 85d2, e1; ve *Yasalar* 731c-d. Platon’un hem nefsine hâkim olamamanın imkânsız olduğunu hem de ruh üç kısımdan müteşekkil olması halinde nefsine hâkim olamamanın mümkün olacağını savunurken kimsenin isteyerek kötülük yapmayacağını savunduğunu bilhassa kaydetmek gerekir.

düşündüğü şekliyle kendi iyiliğini gerçekleştirmede yetersiz kalmaz. Kimsenin isteyerek *simpliciter* yanlış olanı yapmayacağı çelişik sonucuna *simpliciter* yanlış veya kötü olan şey ile kendisi için yanlış veya kötü olan arasında bir özdeşlik olduğu yolundaki ilave mukaddem ile erişilir. Dolayısıyla kötülük yapmaya bilgisizlik bilhassa bu özdeşliğin bilgisizliği yol açar.³³⁷

Bu cehalete nasıl çare bulunacaktır? Basit cevap: fazi-let gibi iyi olan şeye veya şeylere dair bilgi edinerek gibi görünür. Fakat tam da bu cevabın yetersizliğini gösteren nefsine hâkim olamayan kimsenin mevcudiyetidir; çünkü böyle bir kimse neyin iyi olduğunu bilebilir ve iyi olanın kendisi için iyi olduğunu da bilebilir ama yine de kötüyü yapar. O kötüyü istemeyerek yapar. Plotinos'un çözümlemesine göre isteyerek yapan ile istemeyerek yapan arasındaki fark şudur:

Bu sebepten ötürü zihin(leri)nde canlandırdıkları şekillerde birçok şey yapan kötü kimselerin fiillerini "onlara uygun" veya ihtiyari diye tasrih etmeyeceğiz halbuki aklın faaliyetlerine bağlı olarak bedenin infiallerinden özgür olanları kendilerini belirleyen kimseler diye isimlendireceğiz. "Bize uygun"u en soylu ilkeye, aklın faaliyetine izafe ederek ondan gelen mukaddemleri gerçekten özgür diye tasrih edeceğiz ve düşünmeden çıkan arzuların gayri ihtiyari olmadığını iddia edeceğiz ve (kedini belirlemenin) bu tarzda yaşayan tanrılar arasında bulunduğunu söyleyeceğiz. (VI 8.3, 17-26)³³⁸

337 Krş., Platon, *Alkibiades I*, 118a-b; *Protagoras* 360b7; *Theaetetus* 176c5; *Philebus* 22b6-8; *Yasalar* 863c1; Plotinos, I 8.8, 41.

338 Διὸ καὶ τοῖς φαύλοις κατὰ ταύτας πράττουσι τὰ πολλὰ οὔτε τὸ ἐπ' αὐτοῖς οὔτε τὸ ἐκούσιον δώσομεν, τῷ δὲ διὰ νοῦ τῶν ἐνεργειῶν ἐλευθέρω τῶν παθημάτων τοῦ σώματος τὸ αὐτεξούσιον δώσομεν—

Gerçek anlamda özgür mukaddemler pratik kıyaslarda külli mukaddemlerdir.³³⁹ Düşünmeden kaynaklanan arzular bedeninin hallerinden ortaya çıkanlardan farklı olarak ihtiyaridir. Bu mukaddemler sonuncuların, gayri ihtiyari arzuların çıkardığı engellerden özgürdür. Kendini belirleme arzu ile hakiki kimliğin çakışmasıdır.³⁴⁰ Plotinos ardından bu düşünce çizgisine esaslı bir itirazda bulunma yolunu takip eder.

Hatta arzuya göre ortaya çıkan şeyin nasıl kendini belirleyici olacağını tayin etmeye girişilebilir çünkü arzu bizim dışımızda bir şeye yönelir ve bu iyi olsa bile arzunun yöneldiği şey bakımından bir eksikliği işaret eder.³⁴¹

Mesele her arzunun zaten konusu veya nesnesi tarafından belirlendiğidir. Bu durumda arzuya göre yapılan bir şey nasıl kendini belirleyici olabilir? Plotinos'un kısa cevabı şudur:

İyiye doğru taşınan bir şey nasıl zorlanabilir, çünkü onun arzusu ihtiyaridir eğer bunun iyi olduğu biliniyor ve iyi

εἰς ἀρχὴν τὸ ἐφ' ἡμῖν καλλίστην ἀνάγοντες τὴν τοῦ νοῦ ἐνέργειαν καὶ τὰς ἐντεῦθεν προτάσεις ἐλευθέρας ὄντως δώσομεν, καὶ τὰς ὀρέξεις τὰς ἐκ τοῦ νοεῖν ἐγειρομένας οὐκ ἀκουσίους εἶναι δώσομεν, καὶ τοῖς θεοῖς τοῦτον ζῶσι τὸν τρόπον ὅσοι νῦν καὶ ὀρέξει τῇ κατὰ νοῦν ζῶσι φήσομεν παρεῖναι.

339 Aristoteles, *EN* 7.3.1147a1. Bkz., Kenny, 164–65, ki o Aristoteles'e göre külli mukaddemlerin müessir olmada asla yetersiz kalmadıklarını gösterir; yetersizlik her zaman küçük mukaddemin veya neticenin bilinmesiyle ilgilidir. Benzer şekilde Stoa mektebi de teslim olmayı hareket dürtüsüne denk görür.

340 *Enneadlar* 4.4.44, 5-6'da Plotinos akli ile kendini belirleyen kimseyi mukaddemleri bedeni hallerden çıkan kimse ile karşılaştırır. İlki kendisini tefekkürünün konusuyla bir görürken sonrakinde böyle bir özdeşleşme yoktur.

341 *Enneadlar* 6.8.4, 1–4. Krş. 3.8.11, 22–24.

olarak ona doğru gidiliyorsa? Çünkü gayri ihtiyari olan şey İyiden ve kendisine zorlanılan şeye doğru bir sapmadır, eğer bir şey kendisi için iyi olmayan şeye doğru taşınyorsa.³⁴²

İktibas edilen kısmın son sözcükleri can alıcı açıklamayı getirir. Herkes kendi iyiliğini arzu eder. Kendisi için iyi olmayan şeye doğru taşınan kimse istemeyerek hareket eder, çünkü onun kendisi için iyi olmadığını bilmez. O İyi dışında hiçbir şeyin kendisi için iyi olmadığını bilmez. Hatta aslında kendisi için iyi olanı arzu eden kimse bile onu kendi iyiliğini İyi ile bir tutan kimsenin tarzında yapmaz. Bunu yapmanın tek yolu kişinin kendisini münhasıran İyi arzusunun öznesi olarak tanımasıdır.

Plotinos akılla tam özdeşleşmenin cismani kimse için imkânsız olduğunu kabul eder. O sebeple cismani kimse için kendini belirleme fazilette bulunacaktır, Plotinos'un sözünü ettiği elbette "ahlaki fazilet"tir. Fakat burada bir başka mesele ortaya çıkar, yani faziletli işlerin kendileri harici şeylerle belirlenir dolayısıyla özgür değildirler. Plotinos'un ifade ettiği şekliyle fazıl kimse sırf faziletini tatbik etme imkânı bulabilmek için savaşlarla, hastalık ve sefaletle karşılaşmayı tercih etmeyecektir.³⁴³ Dolayısıyla bunların mevcudiyeti onu bir bakıma zorlar. O halde Platon'un söylediği gibi "faziletin efendisi yoktur" nasıl bahis konusu olabilir?³⁴⁴

Fazilet kendini belirleyicidir, çünkü o "ruhu aklileştirir."³⁴⁵ Plotinos'un metafizik sisteminin temel ilkelerinden biri ruhun genel olarak Aklın bir dışavurumu olduğu-

³⁴² *Enneadlar* 6.8.4, 12-17. Krş. Aristoteles, *EN* 3.1.1110a1-b16.

³⁴³ *Enneadlar* 6.8.5, 13 vd.

³⁴⁴ *Devlet*, 617e3.

³⁴⁵ *Enneadlar* 6.8.5, 35. Krş. 6.7.35, 4-6.

dur.³⁴⁶ Faziletten kaynaklanan "ruhun aklileşmesi" buna ne ilave eder? Ruh ile zatın özdeşliğinin farkında olarak bunu kendini ikinci tür arzu ile bir görmeye bir işaret olarak yorumlayabiliriz. Bu arzu cismani aklın kökenidir. Fazilet ruhu aklileştirir, çünkü o insana aklın belirlediği şeyin iyi olduğunu arzu etme meyli verir.

Dolayısıyla ahlaki fazilet bir "tür akıl"dır (*nous tis*). O vücut bulduğunda ve ancak vücut bulduğunda hareket eden kimse özgürdür ve onun yaptığı "kendine göre"-dir.³⁴⁷ O hem dışarıdan hem içeriden "engellenmeksizin" (*anempodistôs*) hareket eder. İlki harici şartlar kendisinde gayrı ihtiyari bir arzu meydana getirmediği için, ikincisi ilk tür hiçbir arzu hareketinin belirleyicisi olmadığı için yoktur. Bu bakımdan ahlaki fazilet tefekkür-temaşa faziletinin bir suretidir, düşünme ile arzulamanın, yani ikinci tür arzulamanın mükemmel uyuşması burada bulunacaktır.³⁴⁸ Bu tür arzulama, *boulêsis*, aklın faaliyetinin bir taklididir (*mimêsis*), çünkü o aklın sahip olduğu iyiyi arzular.

Kötülük eğilimi ve onun en yakın akrabası iradesizlik veya nefsine hâkim olamama böylece Plotinos'un *Ennead* 5. 1'in ünlü başlangıcında ifade ettiği gibi kişinin kendisi hakkındaki cehaletidir. Kendileri ile olmayı isteyen ruhlar veya kişiler sonunda "her şeyi kendilerinden daha fazla" şereflendirirler.³⁴⁹ Yolun sonunda onlar ilk tür arzunun bir nesnesi olabilecek her şeyi şereflendirir ve böylece kendi kimliklerini unuturlar.

346 Krş. *Enneadlar* 1.8.11, 17; 3.3.3, 34; 3.5, 9, 19-20; 5.1.3, 9; 5.1.6, 45-56; 5.1.7, 44; ve 5.3.8, 36.

347 *Enneadlar* 6.8.6, 30-31.

348 *Enneadlar* 6. 8.6, 32 vd.: Ἡ δὲ βούλησις ἡ νόησις (36. satır).

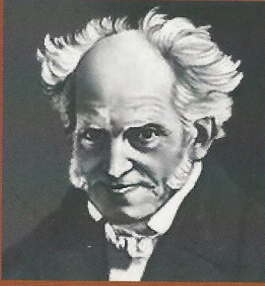
349 *Enneadlar* 5.1.1 vd.; krş. 4.4.3, 1-3; 4.8.5, 28; ve 6.9.8, 31-32.

Kısaca ele aldığım selefleri gibi Plotinos da iradeyi tek bir arzu (*orexis*) türüyle yani *boulêsis* veya akli arzu ile birleştirir.³⁵⁰ Ben bunu ikinci tür arzu diye yorumladım. Bu açıklamaya göre *akrasia* kişinin kendi iyiliği ilgili bir karışıklık yüzünden kendi kimliği ile ilgili daha derin bir karışıklığa dayanır. Bu karışıklığın müzmin mi münferit mi hatta çaresi var mı yok mu, bu tali meseledir.

Netice

Bu makalede göstermeye çalıştığım şey Plotinos'un Aristoteles ve Stoa mekteplerinin anlayışlarını kendine ait Platoncu ahlaki ruhiyat terkibine nasıl mal ettiğiydi. Onun Stoa mektebini kullanışı bilhassa etkileyicidir, çünkü kendisinin Stoa metafiziğinin yetersizlikleri olarak gördüğü şeyler gözünü korkutup yıldırmanmıştır. Aristoteles'in ifade ettiği gibi akli arzu bariz değil mutlak yani vasıflanmamış iyi içindir. Plotinos gerçek iyiden bir yüz çevirme olan zayıflığın kişinin gerçekten arzu ettiği gerçek iyiyi cismani kimseye teklif edilen bariz iyilerden ayırt etme yetersizliğine istinat ettiği üzerinde durnak ister. Bu yetersizlik "Ben kimim?" sorusuna doğru cevap verme yetersizliğinden ne eksik ne fazladır.

350 βούλησις daha sonra ortaçağ geleneğinde yapıldığı gibi akıl artı iradeye çözümlendiğinde akıl iradenin nihai - gai sebebi, irade de aklın müessir sebebi olur. Bu Aristoteles'in hem müessir hem gai sebep olarak maddi suret çözümlemesi ile karşılaştırılabilir. Varlıkta bir olan λόγος'ta ikidir.



Stoa mektebi “nasıl yaşamalıyız?” sorusunun cevabını Grek *sofia* mirasını komşu bilgelik geleneklerinden artakalanlar ile harmanlayarak “dünyevi şeylerin cereyanına uygun bir vukufla yaşamalıyız” diye hülasa etti. Zira insan ne zaman serinkanlılığını şu veya bu şekilde kaybetse, bir talihsizlikle yere serilse veya öfkesine yenik düşse yahut umutsuzlu-

ğa kapılsa bu suretle umduğundan farklı şeylerle karşılaştığını göstermiş olur. Bu da onun beklentilerinin yanlış olduğunu, hayat ve dünya ile yeteri kadar ünsiyetinin bulunmadığını gösterir. O nasıl ki canlı tabiat gerek çatışan niyet ve maksatlarla gerekse kötülük yahut garazkârlıkla aynı şeyi yapıyorsa, cansız tabiatın da her adımda tesadüf ile kişinin iradesini hedefinden saptırdığının gafilidir. Dolayısıyla o hayatın bu bariz vasfının umumi bir malumatına erişmek için ya aklını kullanmamış veya umumi manada bildiğini münferit olanda tanıyamadığına ya da bu yüzden onun karşısında şaşırıp serinkanlılığını kaybettiğine göre muhakeme gücü ile en azından yaşadığı hayatın talep ettiği düzeyde kendisini teçhiz edememiş demektir.

Fakat Greklerin *ethosu* “nasıl yaşamalıyız?” sorusunun çok daha derinlerden ele alınması lüzumuna işaret eder. Öyle ki hal ve tavrından hareketle bir kimse için *ethik* tabirini kullandığımızda, bu ister onun barınma tarzı ister bir itiyat üzere oluşuyla tabir edilsin “*ethosuna* has” manasıyla en derin özüyle yakalanmış ve onunla irtibatlandırılmış oluyordu. O irtibatın açtığı aralıktan soruyorduk: “Bir insanın karakteri ile kaderi, yani onun şu hayatta tutup yürüdüğü yol arasında tam bir farklılık var mıdır? Yoksa ilke olarak alındığı takdirde herkesin kaderi karakteri ile uyum içerisinde midir? Yoksa son olarak, bir oyunun yazarına benzetilebilecek, tasavvur edilmesi mümkün olmayan gizli bir zorunluluk aslında bu ikisini her zaman birbirine uygun şekilde bir araya getirir mi?”

internet satış
saykitap.com



ISBN 978-605-02-0938-9



SAY YAYINLARI

sayyayincilik.com
facebook.com/sayyayinlari
twitter.com/sayyayinlari
instagram.com/sayyayinlari