SCHOPENHAUER'da Ahlak Felsefesi

Cahit Tanyol



gendaş

Cahit Tanyol,

1924 yılında Nizip'te doğdu. Adana Muallim Mektebi'ni ve Gazi Eğitim Enstitüsü'nü bitirdi. İstanbul Üniversitesi Felsefe Bölümü'nden mezun olduktan sonra yeni kurulan sosyoloji kürsüsüne asistan olarak girdi. Aynı bölümde Doç. Prof. ünvanları aldı.

Gençlik yıllarından başlayarak canlı bir edebiyat yaşamının içine daldı. Gazete yazarlığının yanı sıra sosyolojik yapıtlar kaleme aldı.

Yapıtları arasında; Sanat ve Ahlak, Sosyal Ahlak, Din-Ahlak-Politika Üzerine Diyaloglar, Kürtler ile Türkler, Çankaya Dramı, Laiklik ve İrtica sayılabilir.

gendaş

Schopenhauer'da Ahlak Felsefesi

Yeni Seri: 132
Felsefe: 2

© GENDAŞ A.Ş., İstanbul 1998

Tanıtım amaçlı kısa alıntılar dışında yayıncının
yazılı izni olmaksızın hiçbir yolla çoğaltılamaz.

Birinci Basım
Kasım 1998

ISBN 975-308-014-X

Direktör
Hasan Öztoprak

Editör
Adnan Özer

Kapak Tasarımı
Hüseyin Takmaz

Dizgi
Gendaş

Kapak, İç Baskı ve Cilt
Kaya Matbaacılık (656 62 20)

Gendaş A.Ş.
Çatalçeşme Sk. No: 19 Cağaloğlu-İstanbul
Tel: (0212) 527 10 20 - 512 94 67 Pbx Fax: 520 82 12

Cahit Tanyol

SCHOPENHAUER'DA AHLAK FELSEFESİ



gendaş

Bu kitabımı hocam Von Aster'in
anısına armağan ediyorum.

ÖNSÖZ

Schopenhauer, üzerinde inceleme yaptığımız bu yapıtı, 1840'da Kopenhag Akademisi'nin "ahlakın kökeni" hakkında açmış olduğu bir yarışmaya katılmak için hazırlamıştır. Fakat üslubundaki sert eleştiriyle, Hegel ile ve Fichte hakkında kullanmış olduğu ağır sözlerden dolayı yapıtı reddettiği gibi, üyesi olduğu bir dernekten de atılmasına neden olmuştur. Schopenhauer'ın Alman idealist felsefesi içinde yerini ve kişiliğini içeren bu küçük araştırmayı ben vaktiyle lisans tezi olarak hazırlamıştım. Yıllardan sonra onun unutulmuş olduğu köşeden çıkarılmasına şu iki olay neden oldu. Birincisi değerli felsefeci Ömer Naci Soykan, *Türkiye'de Felsefe Manzaraları* adlı yapıtından bir nüsha bana da vermişti. Kitabın bir bölümünde "Türkiye'de Schopenhauer" başlıklı bir yazı vardı. Orada Schopenhauer hakkında yapılmış olan tezlerden de söz edildiği halde benim bu konudaki çalışmamdan habersiz görünüyordu. Kendisine nedenini sordum. Fakülte arşivinde tezime rastlamadığını ve eğer bende bir nüshası varsa kendisine özet olarak vermemi ve Schopenhauer'in ahlak felsefesi üzerine Türkçe'de yayın olmadığı için yayınlanmasının yararlı olacağını söyledi. Müsveddeleri şöyle bir karıştırdım. Gençlik yıllarında beni sa-

ran bu rüzgârlı filozofla yeniden yüzyüze geldim. O zaman farkında olmadığım bir takım yeni gerçekler ve uyarılar keşfettim, onun ahlak felsefesinde. Schopenhauer, bu yapıtında, çok az filozofun üzerinde durduğu *laik* bir ahlak felsefesinin dayanaklarını ortaya atıyor, Kant da dahil, hemen bütün ahlak filozoflarını teolojik bir ahlakın savunmasını yapmakla suçluyordu.

Ve üstelik dine dayanan ahlakların mürailiği ve çıkarcılığı içerdiğini söyleyerek asla insanın içinde iyiliğe yönelen bir damarın din tarafından uyarılamıyacağını, tam zıddının gerçek olduğunu ileri sürüyordu. Türkiye Cumhuriyeti, Öğretim ve Eğitimde Birlik (Tevhid-i Tedrisat) kanunu ile laik ahlakı devletin temeline yerleştirmişti. Din ve Ahlak dersleri şeklinde teolojik bir ahlak anlayışının okullarda egemen olacağı kimin aklına gelirdi.

Bundan başka Schopenhauer'ın ahlak felsefesi politik ahlaksızlığa dayanak olan "acımasızlığın" toplumsal bir kural ve bireysel bir davranış haline geldiği ülkemizde düşündürücü ve bize özgü yeni bir anlam içermektedir. Sonradan bütün eksikliklerine rağmen, bu kitapta, okuyucuyu bu çetin filozofla yüzyüze getirebilmişsem kıvancı bana yeter.

Cahit Tanyol

GİRİŞ

Schopenhauer'ın felsefedeki yerini ve ahlak felsefesini anlamak için Kant'ın ahlak felsefesinden hareket etmek gerek. Çünkü Alman Felsefesini *Kant*'dan önce *Kant*'dan sonra diye iki devreye ayırmak yararlı olur. Kant 17-18'inci yüzyılların Rasyonalist felsefesiyle 19. yüzyılın Romantik felsefesi arasındaki çizgi üzerinde durur. O, bir yanıyla, aklın bütün felsefe sorunlarını çözemeyeceğine inanan David *Hume*'un kuşkucu tavrını savunur, bir yanıyla Rousseau'nun Özgür İrade kavramını ahlak felsefesinin temeline yerleştirir. Hume, "insan yalnız akıldan ibaret değildir o, aynı zamanda duyan, düşünen ve irade sahibi olan bir varlıktır." Kant, Hume'un bu ayrımını kendi felsefesinin temel üç yapıtını oluşturan üç ana kitapta toplar.

1- Saf Aklın Eleştirisi (Critique de la Raison Pure)
2- Pratik Aklın Eleştirisi (Critique de la Raison Pratique)
3- Yargı Yetisinin Eleştirisi (Critique de la Faculté de Juger)

Kant burada eleştiri kavramını sınır koyma anlamında kullanır. Metafizik alanla fizik alanı ayırır. Fizik alan olayların cereyan ettiği nedenselliğin (causalité), zorunluluğun (determinisime) geçer-

li olduğu bir fenomenler dünyasıdır. Kant'a göre biz, bizim dışımızda olan fenomenler dünyasını algılarımızla kavrar, bir nesneyi ancak "zaman" ve "uzay" gözlüğü ile algılayabiliriz. Ona göre "zaman" ve "uzay" bizim dışımızda değil, aksine dünyayı kavramamızın koşuludur. Kant buna deneyden önce anlamında "apriori" bilgi adını veriyor. Ona göre zaman ve uzay ancak algımıza giren nesneler için geçerlidir, algı dışı kalanlar için değil.

Kant bilgimize sınır çizerken bizi sebeblilik ve zorunluluğun egemen olduğu bir evrene götürür. Fakat zorunluluğun yanında insanın kendini özgür hissettiği bir metafizik evren vardır ki Kant buna "numen" alanı adını veriyor. İnsan burada kendisini özgür bir yaratık olarak belirler. Ve bu insanı diğer canlı varlıklardan ve hayvanlardan ayırır. Bütün doğa olayları zorunlu olan bir kanuna göre cereyan eder. Yani her doğa olayı bir önceki olaya bağlıdır. İnsan ise kendi eyleminin yaratıcısıdır. Acaba böyle bir özgürlük var mıdır, insan özgürse, kendi eyleminin yaratıcısı ise, eyleminden de sorumlu olması gerekir. Eğer ahlak kanunları varsa, insanın özgür olduğunu kabul etmek zorundayız. Böylece Kant birbirinden ayrı nitelikte iki evren ayırıyor, biri zorunlulukların egemen olduğu ve doğa kanunlarının geçerli olduğu bir evren, diğeri onun tam karşıtı, özgürlüğün, iradenin ve sorumluluğun egemenlik alanı. İnsan kime karşı, nasıl ve ne için sorumlu? Biz Tanrı denince özgürlük ve sorumluluğumuzu düzenleyen bir varlık anlarız. Biz bu varlığın ne varlığını ne yokluğunu kanıtlayabiliriz. Bu biribirine zıt iddiaların her ikisi de bilgimizin sınırları dışına çıkar. Fakat Kant'a göre böyle bir ahlakî evrenin olduğunu kabul etmemiz zorunludur. "Eğer Tanrı olmasaydı ahlakı tutundurmak için onu ya-

ratmamız gerekirdi" der. Bunun postülası ahlakî bilince dayanır. Bu evrende biricik ve mutlak şekilde değerli olan, insanın kendisini özgür olarak belirlemesidir. Ahlak kendisini bireyin ölümsüzlüğü postülasına dayandırır. Gerçi Kant bununla Tanrının varlığını ve ölümsüzlüğünü kanıtlamak istemez. Tanrının varlığı ve ölümsüzlük olmayınca insanın özgürlüğünü, kime ve neye karşı sorumlu olduğunu nereye dayandıracağız. Kant'ın "numen" diye adlandırdığı evren inandığımız zaman vardır. Dinsel açıdan bir şeyin doğruluğunu kabul, onun ahlakî bilinç açısından bir anlamı olduğunu kabul etmektir. Kant'a göre pratik aklın bu üç postülası (Tanrı, ölümsüzlük, özgürlük) her gerçek dinin temelini oluşturur. Kant bize bu dinsel bilgilerin, bilimin yanında ve dışında bir anlamı ve geçerliliği olduğunu göstermeye çalışır. 17-18'nci yüzyıllar için hakiki bilginin aklî bilgi olduğuna dokunmuştuk. Bu da kendini doğa bilimlerinde gösteriyordu. Kant bunu kabul eder. Fakat bu yüzyıl felsefesi aynı zamanda ahlakî bilgiyi de rasyonalist çerçeve içinde düşünür ki Kant bunu kabul etmez. Kant için dinsel inancın bilgi yanında bir yeri vardır. Kant felsefesinin temeli düşünce ve inancın her alanına sınır çizmektir. İnsan neyi nerelere kadar bilir. Kant nazarî aklın ahlakî bilinçle olan sınırlarını da saptamaya kalkar. O, felsefesinin adını eleştiri kavramıyla aynileştirir. Kant'a göre Eleştiri (la Critique) bilgimize sınır çizmektir. Saf Aklın Eleştirisi derken bundan "Bilgi Kuramı"nı, Pratik Aklın Eleştirisi derken ahlakı anlar.

Üçüncü bir bilgi alanı da, Kant'a göre, *iyi-güzel* kavramları arasındaki sınırları saptamaktır. Güzel kavramı yaratmayı amaçlar. Böylece kant üç ayrı alana üç ayrı kitap ayırmakla kendi eleştiri

felsefesinin sınırlarını belirler. Estetik değerle ahlakî değer arasında amaç, yapı açısından nasıl bir ayrıcalık vardır... Kant, güzelin, ahlakın özünü oluşturan *irade* ile farklı bir amacı olduğunu söyler. *İyi*, bizim bu dünyada gerçekleştirmemiz gereken bir eylemdir. Ahlak kanunları iyiyi gerçekleştiririken bizim *irade sahibi* olduğumuz varsayımından hareket eder. Oysa *güzel*'in alanı olan estetik bizi bir temaşa, bir duyulur âleme götürür. Bizim güzel bir sanat yapıtı karşısındaki tavrımız, ahlakî bir eylem karşısındaki tavrımızdan tamamiyle farklıdır. Ahlakta onaylamak ya da onaylamamakla karşı karşıya bulunuruz. Bir sanat yapıtı karşısındaki tavrımız ise hoşlanma ve tadalma gibi bireysel ve herhangi bir sorumluluk içermeyen, bir duygusal tutum olur. Kant'ın deyimiyle, *güzel*'in hoşumuza gitmesi bizi her hangi bir müeyyide (yaptırım) ile bağlamaz. Kant'ın bu ayırımı, sanatın bağımsızlığını, onun güzeli yaratma dışında bir görevi olmadığını göstermesi bakımından kendisinden sonraki sanat tartışmalarına sağlıklı bir yol göstermektedir. Kant'a göre güzelin amacı kendi içindedir. Sonradan İngiliz sanatçısı Oscar Wilde, Kant'ın bu düşüncesini daha açık biçimde şöyle ifade etmiştir: "Bir sanat eseri ahlakî ya da gayri ahlakî olarak değil, güzel ya da çirkin olarak değerlendirilir." Kant, amacı kendi içinde olması gerekeni gerçekleştiren geleceğe yönelik bu değerler alanına ayrı bir yapıt ayırmış ve buna yargı yetisinin eleştirisi, yani *estetik* adını vermiştir. Kant bu *gaye* kavramını doğaya uygular, bu suretle doğa güzellikleriyle sanat yapıtları arasında hem bir bağlantı kurar*, hem de duyuverilerimizin bize sağladığı *fenomen*ler dünyasıyla *irade* ve *sorumluluğun* içinde barındığı *Ah-*

*Hegel, bu görüşe katılmaz; *Estetik* adlı yapıtında doğa güzelliğini sanat eseri saymaz. Ona göre, sanat eseri insanın kendisini yansıtır. Bireyin olduğu yerde vardır.

lak Alanını birbirinden ayırır. Özetleyecek olursak algılarımızın verisi olan dış dünyada *sebeblilik* (causalite), algı konusu olmayan ve bireyin özgür eylemini içeren ahlak alanı ile güzelliği amaç edinen estetik alanını Kant birbirinden ayırmış ve felsefesinin bu üç alanına sınır çizmiştir.

Kant'a göre eyleme yönelik ahlak alanında *emirler* egemendir. Böylece Kant bilim alanı ile ahlak alanını kesin çizgilerle belirtmek ister.

Kant'ın kuşkusuz bilgimize sınırlar çizerken asıl önemli sorunu doğa alanı ile özgürlük alanını kesin olarak birbirinden ayırmasıdır. Bir tarafta sebeblilik (causalite) kanunlarının egemen olduğu ve duyuverilerimizin saptadığı doğa alanı ki bu alanı biz *zaman* ve *uzay* aracılığı ile kavrarız... bu bir fenomenler yani görünüşler dünyasıdır. Bir tarafta bu görünüşler dünyasının karşısında yer alan özgür dünya. Kant, özgürlüğü Rousseau'nun etkisiyle felsefesinin geleceğe açılan bir penceresi haline getirmiştir. Gerçekte Kant aklın her bilinmezi çözeceğine inanan 17-18. yüzyılın felsefe geleneğine bağldır. Daha doğru bir deyimle akla sınırları çizen eleştiri filozofudur. Bu aynı zamanda metafiziğin alanını daraltma anlamına da gelir. Ama bu metafiziği, Marx gibi inkâr etmek anlamına gelmez. Sebebliliğin egemen olduğu bir görünüşler aleminin dışında, Kant'ın *numen* -Kendiliğinden şey *chose en soi*- dediği bir âlem vardır. Bu, özgürlüğün egemen olduğu bir âlemdir. 17-18'nci yüzyıllar doğa bilimlerinin yüzyılıdır. 19'ncu yüzyılda toplumsal olaylar ve tarih bilimi düşüncenin ön planında yer alır.

17-18. yüzyıla Descartes, Newton ve Leibniz damgasını vurur. 19'cu yüzyıl 1789 Fransız Devrimiyle toplumsal olayları çağın ni-

teliği haline getirir. *Özgürlük* düşünce ve eylemin temel kavramı olur. Düşüncenin her alanında alabildiğince bir özgürlük ve sonsuza açılışın ortak adı *romatizm*di. Edebiyatta Goethe, Shiller... Felsefede Shelling, Fichte, Hegel ve Schopenhauer. Kant'ın kaba taslak din ve ahlakı yerleştirdiği ve *numen* adını verdiği bu âlemle görünüşler âlemi arasında ne gibi bir bağlantı var? Kant'dan sonraki filozoflar için asıl sorun bu oldu. Acaba bu görünüşlerin arkasında saklı bulunan şey, fenomenlerin bir nedeni (cause) midir? Eğer bunu kabul edersek yani fenomenleri meydana getiren sebeblilik (causalite) prensibi olduğunu söylersek o zaman Kant'ın "bizatihi şey-kendiliğinden şey" (chose en soi) dediği âlem ile fenomenler âlemi arasında zorunlu bir bağlantı kurmuş oluruz. Kant'ı izleyenlerle irdeleyenler arasında bu soru ayrı yönde gelişti. Bir grup Kant'cılar arasında "kendiliğinden şey'in (chos en soi) bir gerçeği olduğunu savunanlar olduğu gibi, fenomenler âlemini tanıyanın (ben-moi) olduğunu kabul edenler Kant'ın ahlak felsefesine yeni bir açıklık ve derinlik getirdiler. Kendiliğinden şey özgürlük müdür? (Fichte), düşünce midir (Hegel), yoksa irade midir (Schopenhauer).

Kant'ın özgürlüğü ve ahlakî bilinci yerleştirdiği kapalı kutu, bu üç filozofun felsefesinde temel kavram oldu.

Biz burada diğer filozofları bir yana bırakarak Kant felsefesine ayrı bir yorum, Kant ahlakına apayrı bir irdeleme getiren Schopenhauer'ın ahlak felsefesinden söz edeceğiz.

Schopenhauer'ın ünlü yapıtı *İrade ve Tasavvur Olarak Dünya* (*Le monde comme volonté et comme representation*) Kant felsefesinin sıkı ve katı bir eleştirisini içerir. O, Kant'ın bilgimize bir ta-

kım şemalar koyduğunu ve fakat içeriğini doldurmadığını söyler. Örneğin onun *yargı yetisini* eleştiren estetikle ilgili kitabı için şu acımasız ve fakat haklı eleştiriyi yapar.

"Kant'ın *Yargı Yetisi* (melekesi) adlı yapıtı onun, güzel kavramı üzerinde, *güzel*'in, güzelliğin ne olduğunu duymadan yazmış olduğu bir çalışmadır. Kant hayatında gerçek sanat güzelliğini yansıtan tek bir kitap okumuş değildir. Örneğin kendi çağının ve kendi ülkesinin en büyük sanatçısı olan ve Kant'la aynı kulvarda koşan Goethe'nin varlığından habersiz yaşamıştır? Şaşılacak olan taraf, Kant'ın bu eksikliklerine rağmen, sanat felsefesine en uzun ömürlü ve yararlı katkıda bulunmuş olmasıdır, *Kant güzel*in ne olduğunu hissetmemiş sadece *güzel* hakkında bir takım yargıda bulunmuştur. Onun *güzel* kavramı hakkında söyledikleri zeki bir körün renkler hakkında teori kurmasını anımsatır." (Le Monde Comme Volonté et Comme Representation, tome 2, p. 128-180.)

YAŞAM ÖYKÜSÜ VE KİŞİLİĞİ

Hiçbir filozofun yaşam öyküsü ile felsefesi arasında Schopenhauer'de gördüğümüz sıkı bağlantıya rastlamak hemen hemen mümkün değildir. Sevinçleri, düşmanlıkları, nefretleri, kıskançlıkları biçim değiştirerek onun felsefe sisteminde ve ahlakında yer alır.

Schopenhauer 1788'in 22 Şubatında Danzig'de doğmuştur. Babası Danzig yüksek ailelerinden birine mensuptu. Ailece oranın zenginlerinden sayılıyordu. Fakat servetini kaybetmişti. Büyük annesi delirerek ölmüştü. Schopenhauer'in babası ailenin dört çocuğundan en küçüğü idi. Babasının kardeşlerinden biri de delirmişti. Babası oldukça başarılı bir iş adamı olmuştu. Danzing'de bir iş yeri vardı. Sert mizaçlı bir adamdı. İngiliz geleneklerine hayran, İngiltere'yi özgür insanlar ülkesi olarak gören bir Voltaire'li idi. Danzing Prusyalıların eline geçince babası ailesiyle birlikte Hamburg'a göçetti ve oraya yerleşti. Fakat birgün onu işyerinin arkasındaki kanalda ölü buldular. Babasının da intihar ettiği anlaşıldı. Annesine gelince Trosiener adlı bir yargıcın kızı idi, babası ile annesi arasında yirmi yaş fark vardı. Evlendikleri zaman annesi 18, babası 38 yaşında idi. Aralarında yirmi yaş bulunan bu çiftin evli-

likleri doygusal temelden çok aklî nedenlere dayanıyordu. İşte Schopenhauer böyle bir birleşmenin ürünü idi. Annesi romanlarıyla oldukça ünlü, eğlenceye, dünya hazlarına düşkün bir kadındı. Bencil, hafif meşrep, analık duygusundan yoksun bir karaktere sahipti. Bu yüzden Schopenhauer analık şefkatinden uzak bir ortamda yetişti. Belki de filozofun kadınlar hakkındaki olumsuz tutum ve yargısında bu duygusuz ve sorumsuz annenin etkisi önemli rol oynamıştır. Küçük Schopenhauer beş yıl kadar doğduğu memlekette kaldı. Babası onu iyi bir iş adamı olarak yetiştirmek için uzun seyahatlere gönderdi. 9 yaşında babası onu ticaret hayatına alışsın diye Havre'da bir dostunun yanına yolladı. Daha sonra Londra, Amsterdam, Anvers, Bruksel, Paris, Lyon, İsviçre, Avusturya, Berlin onun gezi programının bir parçası oldu. 1803-1804 arasında altı ay kadar Londra'da bir pansiyonda kaldı. Bu esnada İngiliz Felsefesiyle ilgilendi. Le Havre'da Almancayı unutacak kadar Fransızca öğrendi. Annesi oğlunun eğitimine devam etmesini, babası ise iş hayatına atılmasını istiyordu. Schopenhauer ise ticaretten nefret ediyor, okumak, düşünmek ve yazmak onda bir tutku haline geliyordu. Fakat babasına söz verdiği için 1885'de Hamburg'a döndü ve babasının intiharına kadar ticaret hayatını bırakmadı. Bir müddet daha ticaretle uğraştı. Annesi ticarethaneyi tasfiye edip Weimar'a yerleşince Schopenhauer, orada Wieland, Goethe ve onun çevresinde birçok sanatçı ve düşünürle tanışmak olanağını buldu. Goethe genç Schopenhauer'da büyük bir düşünce ve araştırma yeteneğinin olduğunu keşfetmişti. Goethe annesine oğlunun bu yeteneğinden söz edince, annesi "Bir aileden iki dahi yetişmez" diyerek Schopenhauer'deki megolamanin kaynağını da göstermiş

oluyordu. Anne ve babası arasındaki uyuşmazlık ve ayrı dünyaların insanları olmaları genç filozofumuzun ruhu bir aile sıcaklığından yoksun büyümesine neden olmuştur. Topluma ve insanlara karşı olumsuz tavrında sevgiden uzak büyümesinin etkisi de büyük rol oynamıştır. Schopenhauer, eğitimini tamamlamak üzere 1809'da Götingen üniversitesine devam ederek orada tıp, tarih ve doğa bilimleriyle uğraşmıştır. Şüpheci ve Kant'cı Schulse ona felsefe zevkini aşılamakta etkin olmuştur. 1811'de Berlin üniversitesinde Fichte'nin derslerini izlemiş, Kant ve Eflatun felsefesi ilgisinin odak noktasını teşkil etmiştir. Bir aralık Almanyamn kurtuluş hareketine katılmak için gönüllü yazılmış ise de sonra bundan vazgeçerek bir sayfiyeye çekilmiş, "Yeter Sebep Prensibinin Dörtlü Kökü" adlı doktora tezini hazırlayarak Felsefe doktoru unvanını kazanmak istemişse de savaş dönemine raslaması tezin verilmesini engellemiştir. Fakat "Yeter Sebep Prensibinin Dörtlü Kökü" adlı bu çalışması büyük yapıtı olan "*İrade ve Tasavvur Olarak Dünya*"daki temel düşüncelerin bir girişi gibidir. Zaten kendiside okuyucularına İrade ve Tasavvur Olarak Dünya" adlı yapıtını okumadan, önce, bu çalışmayı okuyuculara önerir. O bu yapıtında bütün tasavvurlarımızın kanunlar tarafından düzenleyen bir kurala bağlandıklarını ve bunların dört biçimde belirdiğini kanıtlamaya çalışır. Bunlar:

1- Prensiple sonuç arasındaki zorunlu bağlantı

2- Sebep - netice ilişkisi

3- Zaman ve uzay bağlantısı

4- Güdü (motif) ve eylem (aksiyon) olarak kendisini belirler. Ona göre bu sebeplilik prensibi her duyum (ihsas-sensation) için-

de iradesiz ve dolaysız olarak hareket eder ve biz bu duyumlarımızın sebeplerini bir sezgi (intuition) sayesinde uzaydaki dış nesneler gibi algılarız.

Schopenhauer'ın tasavvurlar dünyamızı oluşturan bu dört prensip'den neleri vurgulamak istediğini baraz daha açıklayacak olursak bu dört yeter sebebin düşüncenin dört alanını kapsadığını görürüz:

1- Mantık, bu öncüller (premisses) yani kendisinden sonuç çıkarılan önermeler, söz gelimi 'Bütün insanlar fanidir öncülüne göre Sokrates de insandır o da fanidir' örneğinde olduğu gibi öncüllerin sonucu zorunlu olarak belirlemesi.

2- Fizik, sebep vasıtasıyla sonucun belirlenmesi. Burada sebep-sonuç (causalite-illiyet) yani sebeplilik prensibine göre belirlenir. Fenomenler aleminde bu prensip egemendir.

3- Matematik ve mekanik... bu da ayrı alan ve kanunlarıyla yeter sebep prensibini kanıtlar, örneğin iki nokta arasından tek bir çizgi geçebilir gibi...

4- Ahlak. Bu da karakter vasıtasıyla tek ve belli bir gidişi belirler.

Schopenhauer, bu yapıtında, yukarıda işaret ettiğimiz gibi, âlemin zihinsel bir olaydan başka bir şey olmadığını kanıtlamaya çalışır. Ona göre, yeter sebep prensibinin bu dört şekli, yani mantık, fizik, matematik ve ahlak tek bir yeter sebep prensibine indirgenebilir ve bu da "Sebepsiz hiçbir şey vücuda gelmez" ifadesinde özetlenir. Burada Fichte, Hegel gibi Schopenhauer'ın da Kant'ın bilgimize sınır çizen temel düşüncesinin aşıldığını, fenomenler dünyasıyla ahlakî evren arasında tek bir köprü kurulduğunu görü-

yoruz. Bu konuya tekrar döneceğimizi ve filozofumuzun felsefe dünyasına girmeye çalışacağımızı, belirttikten sonra onun yaşam öyküsüne ait ilginç yanları anlatmaya çalışalım.

Schopenhauer'ın bu yapıtı, ki sonradan düşüncesinin temelini oluşturacaktır, yayınladığı zaman pek ilgi uyandırmamıştır. Fakat Goethe kendisini bu tezinden dolayı kutlamak suretiyle geleceğin büyük filozofunu haber vermiştir.

Schopenhauer, annesiyle hiç geçinememiştir. İkisinin de karakteri taban tabana zıt olmasına rağmen kalıtım bakımından yine de annesine benzemektedir. Onunla bir arada olmaktan hiç hoşlanmamış, kendisinin bir müddet Weimar'da kalmasını sağlayan Goethe olmuştur. Weimar'dan ayrılıp Dresden'e gittikten sonra orada kendi dünya görüşlerini ve felsefi yönünü belirleme olanağı buldu. 1816'da Goethe ile birlikte çalıştıkları *Görme ve Renkler* hakkındaki araştırmayı yayınlamış, burada Newton'un renkler teorisine karşı Goethe yanlısı bir tutum izlemiştir. Ona göre Goethe doğayı objektif olarak incelemiş ve doğrudan doğruya doğa ile meşgul olmuştur. Oysa Newton matematikçi olduğu için doğayı incelemekten çok, bir takım rakamsal işlevlerin dışına çıkarak, olayların görünür ötesine girememiştir.

Schopenhauer'ın Goethe'ye bu hayranlığı uzun sürmemiştir. Goethe'nin mağrur ve herkese tepeden bakan tavrı onu şairden uzaklaştırmıştır. Fakat Schopenhauer'ın renkler hakkında ileri sürdüğü fikirlerin sonradan Helmholtz ve Young'un ortaya attığı renkler teorisine şaşırtıcı bir benzerliği olduğu gözlerden kaçmamıştır. 1814-1818 yılları arasında onu, annesinin monden hayata düşkünlüğü nedeniyle olsa gerek, kadın psikolojisi üzerinde araştırmalar

yaparken buluyoruz. Fakat bütün bu çalışmalar Schopenhauer'ın asıl kendi orijinal felsefesine bir hazırlık gibidir. Nihayet 1819'da baş yapıtı olan "*İrade ve Tasavvur Olarak Dünya*"yı yayınlanma olanağı buldu. Bu yapıtı yayınladıktan sonra İtalya'ya gitti. Venedik'te kaldı. Orada eğlence hayatına daldı. Yanında niteleği hakkında bilgi sahibi olmadığımız bir kadınla yaşarken İngiliz şairi Lord Byron'la karşılaştı. O da kendisi gibi karamsar bir karaktere sahipti. Birlikte bir müddet eğlence ve sefahat alemine daldılar. Sonra Byron yeni sürevenlere atılmak için Venedik'i terk ederken o da bir süre sonra İtalya'dan ayrıldı. Ve Berlin'e geldi. Orada Privo Doçent olarak çalışmaya başladı. Aynı üniversitede Hegel de ders vermekteydi. Schopenhauer, kendi derslerini kasıtlı olarak Hegel'in ders saatleriyle çatışacak biçimde düzenlemişti. Amacı Hegel'i dinleyen öğrencileri kendi derslerine çekmekti. Fakat o tarihte Berlin üniversitesinde Hegel'in idealist rüzgârı esiyor ve Alman gençliğini büyülüyordu. Schopenhauer'ın derslerini boş sıralar karşıladı. Kıskançlık ve sinir içinde Fichte'nin Bilim Teorisi'ni, Hegel'in fenomenolojisini ve Schelling'in deneyüstü ülkücülüğünü yerden yere vuran dersler vererek onlardan hıncını almak istiyordu.

Bu başarısızlık onun zaten kötümser olan ruhsal yapısını iyice sarstı. Hem bütün insanlara, hem kendisini değerlendirmekten aciz, Alman gençliğine ve de Alman ulusuna karşı derin bir hınca ve karamsarlığa sürükledi. 1820'den 1839'a kadar karamsar, umutsuz, serseri ve kısır bir yaşam ruhunu sardı. Bütün insanlardan nefret ediyordu. İnsana güven duygusunu yitirmişti. Karamsardı ama bu karamsarlığın arkasında kendini beğenmişliğin düş

kırıklığı vardı. Sağlığı da bozulmuştu. Bu sırada Berlin'de kolera çıkmıştı. Onun korkusu Schopenhauer'ı korkak, vehimli, insanlara karşı güvensiz bir ruh ortamına sürüklemişti. Her tarafta gözüne hırsızlar, dolandırıcılar, yankesiciler gözüküyor, öyle ki geceyarılarına kadar parasını hırsızlardan saklayacak yer arıyordu odasında. Hatta parasını çalmaya gelirler diye sabaha kadar uyanık, yastığının arkasında sakladığı silahı ile yatıp kalkıyordu. Pinti bir akıl hastasına benziyordu. Öyle ki pipolarını çalmasınlar diye dolaba saklıyor, berberin usturasından korktuğu için kendi kendisini tıraş ediyordu.

1831'de kolera salgını yüzünden Hegel gibi o da korkudan Berlin'i terketti. Frankfurt'a yerleşti. Burada çekici, saldırgan, iddiacı bir üslupla filozofları eleştirdi; kadın, aşk din ve töreler üstüne şiddetli yazılar yazdı. Bu konular hakkındaki eleştiri ve saldırılar da umduğu yankıyı getirmedi. Gerçekte onun tepkiye, kıskançlığa dayanan bu yazılarında her zaman keskin bir doğruluk vardı. Bu eleştiri yazıları onu uyuşukluktan kurtarıyordu. Her gün kırlara çıkıyor, nezih lokanta ve gazinolarda yemeğini yiyor... Babasının çiftliğinden gelen gelirle yaşamını sürdürüyordu. Bir aile yanında iki odalı bir pansiyonda yaşıyordu. Uzun zaman *Atma* (âlemin ruhu demektir) adlı köpeği ile bu pansiyonda kaldı. Ölümünde servetinden köpeğe de miras bıraktı. İnsanlardan uzak bir hayat sürdü. Çalışma odasında Kant'ın ve Buda'nın bronzdan yapılmış bir büstü vardı. Onlar, iki anlamlı dost olarak, filozofun düşünce dünyasını kuşatıyordu. Kant'ı taklit eden bir yaşama tarzına kendisini uydurmaya çalışıyordu. Kant'a karşı almış olduğu alaycı tavırla ona imrenmeyi de içeren bu tutumda saygınlığa benzer bir görünüm ken-

disini açıkça hissettirir. Bir bakıma Schopenhauer'a Kant'ın en keskin eleştirmeni ve aynı zamanda en parlak ardılı diyebiliriz. *İrade ve Tasavvur Olarak Dünya* adlı üç ciltlik büyük yapıtında hemen hemen bir cildinin Kant'a ayrılmış olması Schopenhauer'ın ona ne ölçüde değer verdiğinin en güzel kanıtıdır. Kitaplarının hiçbir yankı bırakmaması, düşlediği şöhretin bir türlü kapısını çalmamasının suçunu kendisini takdir edemeyenlerin seviyesizliği olarak yorumlamakla beraber, hakkındaki en küçük bir yazı için çeşitli şehirlerde haberciler kullanmayı da ihmal etmezdi. Uzun yıllar mutlak bir inziva hayatı sürdü. Kendi yalnızlığı ile yatıp kalktığı bu dönemde aylaklık, düşüncesine en uzak bir süsdü. Bu yıllarda (1836-1839) "Doğa ve İrade" ile Norveç Fen derneğinin Özgürlük üzerine açmış olduğu bir yarışmaya sunduğu "İradenin Özgürlüğü" adlı çalışmalarını yayınladı. Dernek tarafından beğenilen bu yapıt ona Derneğe üye olma şansını kazandırdı. 1841'de kitabımızın ana konusu olan "Ahlakın Temeli" adlı yapıtını yazdı. Fakat bu yapıtı bütün ilginçliğine rağmen ona sadece, "üye seçildiği" Norveç'deki dernekten atılmasını sağladı. Neden ise kitapta birçok filozoflar ve özellikle Hegel hakkında kullandığı hakaret dolu ifadeleri idi. Ondan şarlatan, sefil yaratık diye söz ediyor ve onun teorisinin gençlerle, demagogların işine yarayan skolastik ukalalıklar olduğunu iddia ediyordu. "Ahlakın Temeli" adlı bu yapıtı Berlin'de uğradığı hezimetin hıncını alıyor gibiydi. Kitaplarının etki yaratmaması, üniversitede hocalığının başarısız olması onu karamsarlıktan öte bir kin ve nefret denizine itiyordu. İnsan bazen acaba Schopenhauer'ın bu kin ve husumeti topluma karşı nefreti olmasaydı büyük bir filozof olur muydu?! diye düşüneceği geliyor. En

güvendiği ve övündüğü temel yapıtının on yıl sonra işportaya verildiğini ve okka ile satıldığını görür de nasıl kendisini bir hırs kasırgası olarak hissetmez. Üstelik filozof bu temel yapıtının kendisine Kutsal Ruh tarafından ilham edildiğine inanacak kadar ileri gitmişse... Karşısına çıkan bütün bu karamsar gerçeklere rağmen 1844'de Hem *İrade ve Tasavvur Olarak Dünya*'yı hem de doktora olarak hazırlamış olduğu yapıtı yeniden bastırdı. Yine mutlak bir ilgisizlikle karşılaştı. Şaşılacak şey, boşluğu ve karanlığı yumruklar gibi pervasız bir kendine güvenle insan yüzyüze gelince onun *İrade*'yi felsefesinin temel kavramı olarak almasının doğal olduğu düşüncesine kapılıyor. Schopenhauer, megalomani denecek kadar kendine güvenle toplumsal ilgisizliğin kıskacı arasında yaşayan mağrur bir Prometheus'u anımsar. "Bir insan çağdaşları tarafından değerlendirilemiyorsa bu, gelecek kuşaklara seslenmesindendir" diyerek kendisini teselli ediyordu.

1851'de "Meze ve Artıklar" adlı polemiklerini yayınladı. Kitap İngilizce'ye çevrildi ve müthiş tutundu. Çeşitli kitaplarına serpiştirilmiş olan sanat ve felsefe ile ilgili ustura gibi keskin ve yırtıcı üslup nihayet ona özlediği şöhreti sağlamıştı. Kant'cı felsefesinin durgunluğu, Fichte ve Hegel'in başını çektiği idealizm etkisini yitirmiş, bir tür tanrı tanımazlık, düşüncenin ön planında yer almıştı. Schopenhauer acımasız ve çetin eleştirilerle çağın eğiliminin adamı olmuştu. Sosyalistlerin savaş aleyhtarlığı, biyolojide hayat için savaş teorisi Schopenhauer'ı çağın aranılan adamı halen getirdi. Adı Avrupa'nın dört bir yanında duyulur oldu. Keskin ve yırtıcı denemeleri felsefesinin ağır kervanını arkasına taktı ve onları gün ışığına çıkardı. Artık her taraftan ona tebrikler geliyor, ressam-

lar, heykeltıraşlar kapısında sıra bekliyordu. Derin bir karamsarlık çukurundan gün ışığında çıkan bu ilgi onda çocuksu bir sevince dönüşüyordu.

Schopenhauer aşktan, insan sevgisinden, dostluk ve arkadaşlık duygusundan yoksun bir insandı. İçinde yurt sevgisi diye bir şey yoktu. Hıristiyanlığın da düşmanı idi. Avrupanın ortasına düşmüş kızgın ve şaşkın bir *budist*'e benziyordu. Ne ülkesine, ne ailesine ve ne de yakınlarına karşı en ufak bir sevgisi vardı. Öfkeli, kibirli, sinirli, kuşkulu idi, herkese karşı. Hayattan, onun lezzetlerinden tad almayı bilir, romantik aşklardan uzak, kadınları bir seks aracı olarak görürdü. Evliliğe karşı idi. Kısacası o bir olumsuzlar yumağı idi. Tepkileriyle, kuşkularıyla yaşayan bir insandı. Yalnızlıktan şikâyeti yoktu. Kendi kendisine yetiyordu. Bu kadar olumsuzluklar ve tepkiler ortasında aydınlık ve tutarlı bir düşünce dünyası yaratmak çok az filozofa nasip olmuştur. Kuşkusuz o Kant'dan sonra gelen filozofların içinde kendi kozasını çatlatan en orjinal bir felsefenin üstünde oturuyordu. Kant'ın felsefe sistemini devam ettirmiş fakat ona kendi metafizik dünyasının aydınlığını eklemiştir. Kant felsefesinden yola çıkan Fichte, Schelling ve Hegel ona göre bu felsefeyi bozan üç sofisttir. Schopenhauer'a göre Kant klasik metafizik geleneğini yıkmakla beraber onu yeniden kurmaya çalışır. Kant fenomenler âleminin dışında kalan *irade*'nin gerçekliği ile kendinden şey'in (chose en soi) özdeşliğini kabullenmek istemedi. Kant'a göre bir iyi adamla kötü adam arasındaki fark bunların iradeleri arasındaki farktan ibarettir. Bu bakımdan Kant'a göre iradeler hakiki dünyaya aittir. Yani irade ile ilgili bir olay maddi bir eylemdir. Schopenhauer Kant'ın bu düşüncesinden hareket

ederek ona karşı "numen"de varlığını iddia ettiği "irade"nin, "kendinden şey"le ayileşmesi gerektiğini ileri sürer ve bu bize, "kendinden şey"in deneyden geçirilebileceğini ve onu irademiz içinde bulabileceğimizi kanıtlar" der. Eğer Kant'ın gösterdiği gibi *irade* duyulur âlemin deneylerinden büsbütün bağımsız olan esaslı bir değere sahipse ve İRADE ahlakî fiile (acte) mutlak bir değer verebiliyorsa bunların nedeni İrade'nin *mutlak*'ın bir parçası ve hatta kendisi olmasındandır.*

Schopenhauer, metafiziğin belli koşullarla, Kant'dan farklı olarak kurulabileceğini ileri sürmüştür. Ona göre sorunu, evrenin nereden gelip nereye gittiğini değil, evren nedir? diye sormak ve yanıt aramak gerekir. Onun metafiziği teolojiden bütünüyle arındırılmış bir kozmolojiye dayanır. Bu kozmoloji sebepsiz hiçbir şey meydana gelmez. Yani hiçbir şey kendisinin olduğu gibi olmasını belirleyen bir neden olmaksızın var olamaz. Ve bu prensip yukarıda sözünü ettiğimiz "dört yeter prensibine" dayanır.

Schopenhauer Kant'ın bilgimize çizmiş olduğu sınırları yine Kant'a dayanarak aşmak ister. Kant, özgürlük alanı ile zorunluluk alanını birbirinden ayırıyor birinde nedenselliğin (causalite), diğerinde irade ve özgürlüğün egemen olduğunu söylüyordu. Schopenhauer, bu iki alanı zaman ve uzay kavramıyla birleştirir. Kant'ın "a priori" diye adlandırdığı bu iki kavram ne sebeblilik prensibinin geçerli olduğu fenomenler âlemine aitir ve ne de zorunluluğun bulunmadığı "numen" âlemine. Kant'ın sınırları ayırmak için ürettiği "a priori- a posteriori" kavramlarının gerisinde her zaman algılayan bir özne (fail-sujet) vardır. Zaten Kant felsefesini izleyen üç

*Le Monde Comme Volonté et.. Tome 2. p. 129

filozof (Fichte, Hegel, Schopenhauer) bu algılayan "ben-moi"i ayrı ayrı değerlendirmişlerdir. Fichte'ye göre bu "ben-moi" özgürlüktür. Hegel'e göre (fikir-idée), Schopenhauer'e göre *irade*'dir. Schopenhauer a prori olan "zaman" kavramı için Kant'dan önce biz *zaman*'da idik, Kant'dan sonra *zaman* ve onu izleyen diğer a priori formlar bizde oldu"* der.

Kant'ın dehası, zaman ve uzay kavramını a priori kavramıyla tanımlayarak onu *ben*'nin adresine yerleştirmiş olmasıdır. Schopenhauer'a göre zaman ve uzay *varlık*'ın nedenidir. Ben olmaksızın zaman ve uzay bir yere yerleştirmek mümkün değildir. Varoluşun, eylemin, kavranabilirliğin (intelligibilité) bütün koşulları "ben-moi"in dışında hiçbir şey değildir. Bunları işleyen ve dışa yansıtan "ben"in kendisidir.

Schopenhauer "İrade ve Tasavvur Olarak Dünya adlı yapıtına sisteminin açık bir özeti olan şu ifadeyle başlar: "Âlem beni tasavvurum"dur. O bunun Öklid önermesi kadar sağlam olduğunu ileri sürer. Dünyayı bilen ve algılayan bir "ben-moi" olmadıkça dünya mevcut değildir. Fakat bu onu Berkeley gibi dış dünyanın inkârına götürmez. Bizim bilgimizin dışında bir dünya vardır. Ama ben bu nesnel (objektif) dünyayı beynimde almış olduğum algılar aracılığıyla kavrarım. Kayalar, nehirler, ağaçlar, elbette mavi gök kadar vardırlar. Elbette, güneş, ay, yıldızlar eskisi gibi evreni aydınlatırlar. Bu evren beynimizde görünür ve kendisini bize bağlı olmıyan dışardaki dünya gibi yineler. Bu yinelenen ikinci dünya noktası birincisine benzer. Biz bunu, bu sübjektif dünyayı sübjektif olan uzayı bizim dışımızdaki objektif uzay ve dünya ile aynı imiş gibi kav-

*Le Monde Comme Volonté... Tome 2, p 13.

rarız.*

Schopenhauer'a göre bunda bilen ve yaşayan her varlık için bir hakikat vardır. Yalnız insan bu hakikati, diğer varlıklardan ayrı olarak soyut bir düşünce alanına aktarabilir. Dışarıdaki dünyanın bir düş olmadığını ve fakat onun bizim tasavvurlarımızdan ibaret olduğunu, yani özne ile (algılayan ben) kavradığımızı anlarız. Yani özneye evren vardır. Evren zihinde kurulan bir yansımadır. Bilimi kuran kanunlar da düşüncenin kanunlarından başka bir şey değildir. Evren ancak (ben)inin kurgusu sayesinde vardır. Acaba zihnimizin ötesinde Kant'ın "kendinden şey (chose en soi) adını verdiği ve kavrayamayacağımız başka gerçekler nelerdir ve bu Hegel'in dediği gibi düşünce (idée) olabilir mi?

Schopenhauer bunu reddediyor ve bunun duyulur evrenin var olmasını zihinsel algılardan çıkaran Hegel felsefesinden başka bir şey olmayacağını söylüyor. "Numen" dediği ve iradeyi bir yana iterek kategorik bir takım emirlere yataklık ettiğini söylediği karanlık mağaraya Schopenhauer, sebeblilik (causalite) bağlarından kurtulmuş olan ve özne ile aynı anlama gelen *irade*'dir diyor. Schopenhauer'a göre Hegel'in düşünce dediği şey pasiftir. Onun arkasında dinamik olarak *irade* yer alır, özne (süje) *irade* ile aynı anlama gelir. *İrade* kendinden kendi kendinin nedenidir. Buradaki *irade* bireyselleşmiş bir irade değil, genel ve kendinden bir iradedir. Bu irade bizde iki tarzda görülür. Bir bakıma bedenimiz bütün irade olaylarının toplamıdır. Çünkü onun işleyişinde her türlü hareket vardır. Bunlardan bir kısmı nesnel bir kısmı bilince bağlıdır. Nesnelleşmiş bir irade olan bedenimizden, onun aracılığı ile algı-

*Le Monde Comme Volonté... Tome, 3p. 118-130.

ladığımız ve aynı kanunlara bağımlı olan başkalarının bedenlerine geçişte gerçeklere aykırı bir yan yoktur. Böyle bir yorum ve açıklamadan kuşku duyulursa bu bizi kendi bedenimizin gerçekliği içinde tutuklu kılar düşünceyi (solipcisime)me götürür, ki bu da kendi varlığından başka varlık tanımamak demektir. Kısacası biz harici şeyleri kendi bedenimizle olan benzerliğe göre düşünürüz. Onlarında, beni kendi öznelerinin bir tasavvuru gibi algılamaları bizi müşterek bir cevhere (töz, yani varolmak için kendinden başka şeye gereksinim duymama) götürür. Bu da *istemek* dediğimiz şeyden ibarettir. Kısacası Schopenhauer'a göre zihin, olayları tasavvur etme ve bu tasavvurları sebeblilik (causalité) kanunlarına bağlama melekesidir (fakülte-yeti). Sebeblilik kavramı da zaten bizim olaylar âlemi dediğimiz alanda geçerlidir. Madde de zihinde olaylar âleminin bir öğesi olarak vardır.

Acaba *irade* ile fizikteki kuvvet (energie) kavramı arasında nasıl bir ilişki var? Schopenhauer, "İrade ile Kuvvet farklı şeylerdir, ama ben fizikteki kuvvet kavramını doğada bir irade olarak inceledim," der. Fakat kuvvet esas itibariyle bütün diğer şeyler gibi, bizim dışımızdaki dünyayı bilmekten yani olaylar âlemine ait tasavvurlarımızdan doğar. O determinizmin egemen olduğu alanda soyuttur. *İrade* ise kaynağı tasavvurlarımızda olmayan, kendi öz bireyleğimizi yansıtan bir bilinç kavramıdır. Yani burada bilenle bilinen birbirlerine uyuşmaktadır. Bununla beraber kuvvet kavramını, istemek kavramına yaklaştıracak olursak, dolaylı olarak bildiğimizi de dolaysız bilinene yaklaştırmış oluruz. Tersine olarak *istemek* kavramını kuvvet kavramına yaklaştıracak olursak âlemde dolaysız olarak bildiğimiz tek bilgiyi bırakmış oluruz. Başka bir

deyişle bilen özneyi bilinene indirgemek gibi bir durum ortaya çıkar. Zihin bir prensip değil bir alettir ve irade tarafından yapılmıştır. İrade evrendeki bütün istek ve eğilimlerin kaynağını oluşturur. Fizik dünyada her şey hareket halindedir. Işık ve bütün diğer nesneler dalgalanma, titreşim ve kimyevi birleşim ve atom hepsi bir değişmeyi, bir yöne eğilimi belli eder.* Kısacası Schopenhauer cisimler alanına kadar bütün evreni kuşatan ve onların bir tür cevherini oluşturan hareket ve eğilime iradenin canlı ve cansız alandaki şekilleri adını veriyor. Bu Hegel'in eşyaya sinmiş düşünce, Spinoza'nın Tanrı, İslam mutasavvuflarının (kesrette vahdet-çocukta birlik) diye adlandırdıkları güce Schopenhauer, *irade* diyor. Tanrı ile İrade yer değiştiriyor. Bireysel irade bu evrensel ve yaygın iradenin tikel (particulier-cüzi) bir görünüşü oluyor. Ve bu tıpkı İslam felsefesindeki (İrade-i Külliye" Allah" ve irade-i cüzziye) bireyin Schopenhauer felsefesinde ifadesini anımsatıyor. Schopenhauer'a göre iradenin üç özelliği vardır:

a) Evrensel tek bir irade vardır. O canlı ve cansız bütün evrene yaygındır. Cansızdan canlıya ve nihayet insana doğru bilinçli bir gelişme arzeder.

b) İrade hiçbir suretle yok edilemez çeşitli şekillere girse de öz yok edilemez. O her şeyde kendini belli eden yaşamak iradesinin bir görünüşü olarak devam eder. Bireysel irade yok olsa bile evrensel irade ebedidir.

c) İrade mutlak hürriyetin kendisidir.

Schopenhauer'a göre evren bütün olaylarıyla iradenin nesnelleşmiş (objektifleşmiş) bir şeklidir. İrade ne bir olay, ne bir düşün-

*Le Monde Comme Volonte... Tome, 2. p. 273.

ce ve ne de bir nesnedir. Bu nedenle bir algı objesi olarak bulunmaz. O, kendinden şey (chose en soi) dir. Ne eşyanın bağımlı olduğu yeter neden ve sonuç altındadır ve ne de düşüncenin kuralı olan sebep ve sonuç prensibine bağlıdır. O, Kant'ın metafizik dediği alandır. Bu nedenle ahlakî özgürlüğü biz iradenin sübjektif şekli olan ve fakat mutlak özgürlüğü dışarıda bırakan metafizik alanda aramalıyız. Bu özgürlük fiillerimizde değil, varlığın bütünündedir. Çünkü insan yaratılışının dışına çıkamayacağı bir takım karakterlerle doğar. Ahlakî irade bir taraftan fenomenler dünyasının dışında kalır, hem de zorunluluğun dışına çıkamaz. Çünkü zorunluluk sadece fenomenler âlemine özgü değildir. Yukarıda sözünü ettiğimiz dört yeter sebeb de müşterektir. Bu nedenle olacak Schopenhauer, İrade ve Tasavvur Olarak Dünya adlı büyük yapıtını okumadan önce, Yeter Sebeplik Prensibinin dört kökünü inceleyen doktora tezini okuyuculara önerir. Çünkü evrende zorluluktan kurtulma imkânı yok. İnsanda farklı karakterler özgürlüğümüze yön verir. Ve biz atmosferin basıncını nasıl üstümüzde hissetmezsek doğuştan gelen bu yönlendirmenin de farkında olmayız. Schopenhauer bunu Spinoza'nın şu cümleleriyle açıklar: "Havaya atılan bir taş atıldığı esnada bilinç kazansa kendi iradesiyle yukarı çıktığını sanır." Schopenhauer, "taşın bu inançta olmasını ben doğru ve haklı buluyorum," der. "Taşın üzerindeki katılık, çekim gibi görünen şey, kendimde irade olarak hissettiğim şeyin aynıdır."

Schopenhauer, daha önce de söylediğimiz gibi, İrade'yi gerek fizik ve gerekse metafizik âlemde evrensel ve ortak bir değer olarak görür. Kant'ın fenomenler âlemine özgü olarak gördüğü sebeplilik (causalite, illiyet) prensibi ile *özgür irade* kavramını iki

âlemde geçerli kılan zorumluluk (determinisme) prensibi ile aşmaya çalışır.

Çünkü Kant bizatihi şey: (chose en soi-kendinden şey) ya da sebeplilik prensibinden geçerli olduğu fenomenler dünyasının karşısına koyduğu metafizik, ya da Kant'ın deyimiyle "numen" âlemi *irade*'nin mutlak özgürlüğünü içerir. Eğilimlerin, içgüdülerin esiri olanlar Kant'a göre özgür değildirler. Schopenhauer'a göre ise zaten mutlak özgürlük yok, sadece mutlak *irade* var. Evrim *irade* ve tasavvurdan ibarettir. Ve aynı zamanda yaşamak insanda ve doğada en büyük irade eyleminin görünüşüdür. Yaşamak iradesinin en büyük düşmanı ölümlüdür. Schopenhauer'a göre ölüm bireyler için var, fakat tür olarak bütün varlıklar ölümsüzdür. Bu nedenle bireysel irade sadece ölümle ortadan kalkar. Hayvan ölümü tanımadan yaşar.* Schopenhauer, insanların ölümden kurtulması mümkün olmadığı gerçeği karşısında, neslin üremesini bir tür çıkış yolu olarak görür. Kitabının ikinci cildinde bu konuyu irdeler. Ona göre şairler şiirlerinde, ressamlar tablolarında yüzyıllardan beri yaşamak iradesinin cinsel dürtüsünü aşkın kanatlarına terk ederler. Her yıl yayınlanan yüz binlerce roman ümitsizlikler, intiharlar ve yaşamı dolduran bir sanat akımı, bizi aşkın kıyısına iter. Bütün bunlar yaşamak içgüdüsünün arkasında evrensel iradenin bir görüntüsüdür.**

Schopenhauer'da kötümserlik onun yaşam felsefesinin temelini oluşturur. Dünyayı insanları kötü görmek ve hatta insanlardan nefret etmek onu, kaynağında ümitsizlik yatan karamsarlığa götür-

---

*Y. a. g. e., p. 342-371.

** Y. a. g. e., Tome. 2. p. 273.

mez. Bu durum onu insanlara karşı güvensizliğe iter. Nasıl Thomas Hobbes'un insanların bencil bir yaratık olduğunu söylemiş olması onu karamsarlığa sürüklemiyorsa, durum Schopenhauer için de aynı. O, Ahlakın Kaynağı adlı yapıtında bu insan denilen bencil canavarı iyiliğe iten gücün ne olduğunu araştırıyor. Kitabımızın esas konusu bu olduğu için şimdilik bunun üzerinde durmak istemiyoruz. Yalnız filozofumuzun öyle yenir yutulur bir insan olmadığı da meydanda. Tarihte çok az filozofun kurmuş olduğu felsefe ve ahlak sistemiyle kendi yaşam öyküsü arasında Schopenhauer'da olduğu kadar sıkı bir bağlantı vardır, yargımızı ayrıca kanıtlamaya gerek yok, daha önce söylediğimiz gibi.

Arka arkaya intiharların olduğu bir aile. Anne ve baba arasındaki karakter, yaş ve dünya görüşü farkı. Zevklerine düşkün bencil bir anne. Aile sıcaklığından uzak büyüyen bir çocuk... Bütün bu olumsuzluklar çocuk ve genç Schopenhauer'ın yaşamına sinmiş, onun toplum ve evren görüşünde etkin bir rol oynamış. Kendini beğenmişliğin vermiş olduğu gurur, üniversite hayatındaki başarısızlık, başta Hegel olmak üzere çağdaşlarına karşı duymuş olduğu öfke ve kıskançlık onun üslubunda dinamik bir nitelik kazanıyor. "Başkaları ne der", kaygısından uzak Hegel'e ağzına geleni söylüyor, verip veriştiriyor. Onun adını yalın olarak zikrettiği tek bir ifade bulmak hemen hemen çok güç. Hegel evrenin özünde egemen olan düşünce (İdeé) mi diyor, o hemen *irade* olduğunu ileri sürüyor. Kant felsefesinin eleştirirken bile onda Hegel'e çağrışım yapacak bir ifade görürse hemen kaşlarını çatan bir üslupla karşılaşıyoruz. Bununla beraber bu tepki, bu kıskançlık, bu hırs olmamış olsaydı acep Schopenhauer yine büyük bir filozof olabilir miydi?

diye düşüneceği geliyor insanın. Çünkü bu hırslı ve fakat içeriği dolu eleştiriler kendisine şöhretin kapısını açtı. Felsefesinin bütününü kuşatan ana yapıtı "İrade ve Tasavvur Olarak Dünya" bu saldırgan denemeleri sayesinde işportada kilo ile satılmaktan kurtuldu.

Kişiliği

Schopenhauer'ın ahlakı ile kişiliği arasında sıkı bir bağlantı vardır. Bu nedenle de çalışmamıza giriş olmak üzere onun kişiliğinin belirgin niteliklerini göstermeyi yararlı buldum. Gerçi onun için ayrıca bir giriş yapmaya bile gerek yoktu. Çünkü çalışma konumuz olan ahlakın temeli "Le fondement de la morale" adlı kitabın ilk sayfalarından itibaren onun düşüncesiyle iç içe geçmiş psikolojik yaşam öyküsü bizi etkiler.. o kadar alaycı, yer yer saldırgan bir üslupla yazılmıştır ki adeta filozofumuzun yüzündeki değişmeleri görür gibi oluyoruz. İnsan ruhunu incelerken olayların dış ve nesnel gözlemi bizi her zaman yanlış yargılara ulaştırır. Onun kişiliğini incelerken, hayatından çok eserden edinilen izlenimleri tespit faydalı olur. Schopenhauer fikirlerini anlatırken bütün iç hayatını, duygusal hallerini de bizi hissettirir. Bunun için ondaki sanatkâr taraf, filozof taraftan hiç de aşağı değildir. O çok duygulu bir insandır. Bir takım basit tesirler, izlenimler kinler ve nefretler onun ilhamını harekete geçirmek bakımından çok esaslı rol oynamaktadır. Yaratılışı, insanları daima karanlık ve kederli bir aynadan yansıtmaktan hoşlanıyor. Onun için dünya, bir azap ve şer oyununa sahne olmak için yaratılmış. Hiç şüphe yok pesimizmin bu halis peygamberine annesinin ve babasının yaradılışından bir-

çok şeyler geçmiştir. Mesela, ondaki kızgın ve azarlayıcı tabiatın köklerini babasında da görüyoruz. O, "İrade ve Tasavvur Olarak Dünya" adlı eserinin 3. cilt ve 43. bölümünde niteliklerin verasetini incelerken iradenin babadan, zekânın anadan çocuğa geçtiğini söyler. Bu iddiasına birçok şair, filozof ve kralların hayatından örnekler gösterir. Bayron'a, Jean Rousseau'ya, annelerinden intikal edenleri tespit ederek, kendi irade kuramına, verasetten de kuvvetli temeller bulmaya çalışır. Ve söylediklerini kendi ailesiyle de tahkik ve güçlendirecek deliller ileri sürer. Gerçi onun insan ruhundaki özellikleri kadına ve erkeğe olmak üzere ikiye ayırması ve insan kişiliğinin kuvvetli tarafını erkeğe, zayıf tarafını kadın cinsine mal etmesi tarafsızca yapılmış bir gözlem olmamasına rağmen, çocuğun her iki cinsten de bir takım vasıflar getirdiği su götürmez bir hakikattir. Onu böyle bir düşünceye sevk eden şey, kadınlara karşı duymuş olduğu nerfet dolayısıyla, irade gibi karakterin özü sayılacak bir vasfın onlara mal edilmesine gönlünün razı olmaması olsa gerek. Çünkü Schopenhauer'a göre kadın zevkin, ihtirasın, eğilimlerin oyuncağı olan gevşek bir mahluktur. Onda kadınları mahkum eden düşüncenin kökü realist bir kadın gözleminden çok, daha önce de işaret ettiğimiz gibi, annesinin kendisinde uyandırmış olduğu tepkilerin bir nevi genellendirmesidir, denebilir. Çünkü annesinin delice israflarını, havai hayatını Schopenhauer bir türlü af etmemişti. O, kadından uzaklaştıkça kadına düşman olmuş, ona düşman oldukça da ondan uzaklaşmıştır. Bereketli bir aşk ihtirasının saadet ve ümit dolu meyvalarından yoksun kalan bir ruh için dünyayı karanlık görmek kadar doğal ne olabilir?! İnsan hayata bağlılığı, aşk denen fırtınanın alevlerinden alır ve ancak

sevdiği ve sevdiklerinin kendisinde uyandırdığı sevda nöbetleri içinde saadeti tadar. Çünkü mutluluğun kendisinde iyimserlik gizlidir. Schopenhauer'daki zalim ve olumsuz görüş, her ne kadar birçok hakikatleri içeriyorsa da en tarafsız düşüncelerinde bile karamsar ve hırçın bir hayal gücünün yansımalarını sinmiş bulmaktayız. Kurmuş olduğu ahlak sistemi yaradılışının doğal bir sonucudur. Onun çevresine, insanlara ve kadınlara karşı duymuş olduğu küçültücü hırs, hayatını o kadar istila etmiştir ki fikirlerinden haberdar olmayan bir kimse dahi Schopenhauer'ın portresine ürküntü duymadan bakamaz. Dudaklarının ucundaki insanları alçaltan acı ifade onun hayat felsefesinin ete, deriye, kana ve şekle dönüşmüş en açık belgesidir. Pandora'nın efsanevi kutusundan kaçanlar, sanki Schopenhauer'ın kafasına gizlenmişlerdir. 19. asrın kirpi yaradılışlı Mephistosu için insanoğlu ilk günahın sancılarını ancak yeni günahlarla avutmaya çalışan şer havarisidir. Ahlakında ortaya attığı *merhamet, acıma* teorisi bile ne kadar katı ve merhametten yoksun bir donukluk arz etmektedir. Onun merhametinde kalp sıcaklığı, gönül yumuşaklığı olmayan donuk bir kalıpla karşı karşıya geliriz. Karamsar ve nefret dolu olmasaydı, ve insanlara karşı birikmiş nefreti, somut bir biçimde eserlerinde yansımamış olsaydı; Kurmuş olduğu merhamet ahlakı ona bir İsa azizliği verecekti. Bu kadar şiddetle nefret eden adam sevmesini bilseydi, herhalde Kant'ın sağlam ve fakat kuru ahlakını çabucak unutturmaya mufakkak olacaktı. Bu *hınç* yüklü mizantropun kadınlardan sonra en çok nefret ettiği iki sınıf daha vardır. Bunlardan biri Yahudiler, diğeri üniversite profesörleridir. Yahudilere karşı düşmanlığı kendisinin idealist ve kötümser bir görüşe sahip olmasından ileri gel-

mektedir. Çünkü Yahudiler maddi hayatın insanlara bahşettiği saadeti tatmasını bilen realist, iyimser, dünyaya iyi bir gözle bakan bir millettir. Dünyayı, mutlu olmak için yaratılmış en güzel bir imkân gibi gören bu millete karşı Schopenhauer'ın duyduğu, tabiatıyla nefretten başka bir şey olamazdı Doğu'yu esrarlı bir buhurdan gibi saran Buda'nın bu batılı çömezi için Yahudiler insan neslinin yüzkarasıydılar.

Schopenhauer'da annesine karşı hissettiği hiddet nasıl kadın cinsini kötülemenin belli başlı nedenleri olmuş ise, tıpkı onun gibi profesörlere karşı düşmanlık da üniversite kürsüsünde başarısızlığa uğramasının doğal ve samimi bir neticesiydi. Hegel'e karşı duyduğu sonsuz kin onun, Schopenhauer'ı hiçe indiren, muhteşem görkemli şöhretinden ileri geliyordu. Onda bir nevi kendi hakkını gaspetmiş bir hırsız hali buluyordu. Kitabının birçok yerlerinde Hegel'den şarlatan, maskara, saçmalıyor, diye söz etmektedir. Başarısızlığının doğurduğu kıskançlık ateşi, kırılan izzeti nefis yarası onu, kendisini başarısız gösteren bu kuruma karşı da kin ve nefretle doldurmuştur. O, gökyüzünün mavi aydınlığını ruhuna yansıtmadan, yıldızların güleç çehresindeki manayı anlamadan, sevmeden yaşayan bir mağara adamı gibi bize kötülüklerimizi teşhire gelen bir peygamber edası ile hitap etmektedir. Esasen müthiş bir megalomaniye sahiptir. O kadar katı ve emin bir ifadesi vardır ki insanları şaşırtır. Gerçi her filozof ortaya bir takım fikirler attığı zaman onun doğruluğuna ait bir kanaata sahiptir. Fakat bu, Kant'ta olduğu gibi, alçakgönüllükle ifade edilebilirdi. Kant'ın kişiliği bunun mükemmel bir örneğini vermektedir. Fakat Schopenhauer'da

müthiş bir kendini beğenme kitabının her sayfasında hissedilir. Hatta bir yerde "öyle bir zaman gelecektir ki benim ne söylediğimi anlamayan kara cahil sayılacaktır" demekten bile çekinmez. O kendi hakkında ne söylerse söylesin hakikat şudur ki: evreni aydınlık bir rüya içinde gören iyimserlerin görüşünde ne kadar hakikat varsa, Schopenhauer'un düşüncelerinde de o kadar hakikat vardır. Fakat Hegel'in, Schelling'in Fichte'nin gençliği arkalarından sürükleyen coşkun ve dalgalı inançları yanında bir istiridye gibi kabuğuna çekilip yaşayan ve insanların meziyetlerinden ziyade ayıplarını görecek bir yaratılışta olan bir insanın arkasından 'doğal olarak' şen bir gençlik kitlesinin taşkın heyecanlar akamazdı. Schopenhauer çağdaşlarına karşı duymuş olduğu kıskançlığı taşıdıkları sıfatlara hücum etmekle dindirmek ve kendi kendisini de, "üniversitenin resmi havası bir filozofun bağımsızlığını bozar" diye düşünerek avutmak ister. Fakat onun bu düşüncesi bağımsızlık duygusundan ziyade izzeti nefis yarasının kendi lehine yorumundan başka bir mana ifade etmez. Schopenhauer'a göre her devirde hakiki filozoflar bir ipek böceği gibi kozalarına çekilerek inzivanın sakin gölgesi altında hiçbir gösteriş endişesine kapılmadan alçak gönüllülükle çalışmışlar ve göze batmamışlardır. Bir takım şarlatanlar ise basit ve süslü fikirleriyle geniş kalabalıkların devletin, siyasi zümrelerin takdirleri içinde faydalana gelmişlerdir. Hadiseleri kendine göre yontan bu heyecanlı filozofta en kişisel duygularını dahi genellendirmek isterken bir hakikatı söylediğine ve insanlığın yaralı bir tarafına dokunduğuna şüphe yoktur. O, kendi küskünlüğünü söylüyor diye düşünür ve fikirlerine ona göre ilgi gösterirsek hiç şüphe yok ki aldanmış oluruz. Bütün bu huysuzlukları

onu realiteden gıdasını alan bir metafizikçi yapmaktan alı koymamıştır. Onu Kant'tan ayıran taraftarlardan biri de budur. Zira Kant her hadiseyi bir gözlemci olarak, nesnel bir tarzda incelemiş ve böylece bir takım çıkarımlar ve genellemelere yükselmiştir. Schopenhauer ise bireysel subjektif verilerden hareket ederek objektif bir görüşe ulaşmıştır. En soyut konularda Kant ile onu mükayese edecek olursak, Kant'ın eleştirilerinin zihnimizi yoğurduğunu ve Schopenhauer'da ise soyut şeyleri somut yapan bir tabiî anlatışın canlı seyrine kendimizi kaptırdığımızı hissederiz. Ahlak ve mizaç bakımından Kant ile Schopenhauer Goethe'nin Faust ve Mephistosu'na benzetilebilir. Faust bizim evrensel hakikatlere olan özlem ve huzursuzluğumuzun ifadesidir. Gözleri toprağı görmüyormuş gibi uzaklarda ve derinlerdedir. Fakat kötülüklerimizin his ve eylemlerimizin elinde oyuncak olduğumuzu söyleyen ve bize fenalık etmek için şeytani zekâsının en düşman silahlarını kullanan Mephisto'da her şeye rağmen bize yakın bir taraf buluruz. Onda tabiatımızı ve doğal duygularımızın akışını daha iyi sezen ve kanımıza işlemesini bilen yumuşak ve cazip bir dil bulmaktayız. Faust ve Mephisto insanlığın birer cephesini temsil ederler. Königsberg'li alçak gönüllü filozofun hayat ve düşüncesi ne kadar Faust'u ve onu içini dolduran aramak, tanımak isteyeni hatırlatıyorsa, Mephisto'nun şeytani alaycı yüzü de Schopenhauer'e o kadar benzer görülür. İnsan hayatında bir takım başarısızlıklara, felaketlere ve onur kırıcılıklara maruz kalabilir. Bunların karşısında herkesin tepkileri ve davranışları ayrı ayrıdır. Schopenhauer'ın ruhi davranışlarını hayatından aldığımız bazı olaylarla inceledik. Böyle bir mizaçın insanlara, topluma bakarken nasıl bir gözlük taktığını ve

bunların ne gibi hadiselerin etkisiyle olduğunu keşfetmek zor değildir. Mesela Schopenhauer, Almanya'dan ve Almanlardan nefret eder. Hatta kendisini onlardan addetmemek için Hollandalı bir nesilden geldiğini söyler. Buna neden onun yaşadığı devirlerde kendi eserlerine karşı ilgisizlik olsa gerek. Buna karşılık Hegel, Fichte gibi filozofların fikirleri ve siyasi doktirinleri Alman toplumunda geniş bir kabul görmekteydi. Vatanperverlik, toplumsal heyecan en yüksek bir ülkü bayrağı olan filozofların kafasından hükümete ve oradan da halka doğru dalgalanıyordu. Böyle bir dünyadan mahrum olan mizantropun vatanperverliği gülünç görmesi, küçümsemesi, doğal olarak kendi mizacına uyan en uygun bir biçimdi. "Vatanperverlik ihtirasların en ahmağı ve ahmakların ihtiraslarıdır" demekle hem bu fikri yapanlardan hem de bu fikrin gelişmesine imkan hazırlayan Alman milletinden hıncını almış oluyordu. O Almanlarla "ayağının dibinde olanı bulutlarda arıyor," diye alay eder. Mesela diyor, "idea kelimesi bir İngiliz'e bir Fransız'a söylense akıllarına hemen gayet açık seçik ve somut bir anlam gelir. Bir Alman için bu, soyut akıl almaz bir kavram olur. Esasen o, Alman yazarlardan ziyade Fransız ve İngilizlerle meşgul olmuş onları okumuştu. Kimseyle arkadaşlık etmezdi en sadık arkadaşı köpeği Atma'dır. Ona karşı sevgisinin derecesini vasiyetnamesinde en yakınları arasında adının anılması da göstermektedir. Schopenhauer köpeklerdeki sadakat duygusunun hayranıydı. Bütün toplumdan kaçan tiplerde hayvanlara karşı bu türden bağımlılığa rastlamak mümkündür. O, ileride ahlak felsefesini incelerken göreceğiz ki, hayvanlara ait adalet duygusundan heyecanlı bir dille bahseder. Ve bütün Avrupa milletlerini bu hususta barbarlıkla,

Yahudi afyonu ile kendini kaybetmiş olmakla suçlar. Belki de biraz garip olmakla beraber hayvanlara karşı gösterdiği sempatide de kendi köpeğinin yüzüsuyu hürmetine yapılmış bir iltimas vardır. Schopenhauer'ın birkaç kelime ile üslubundan da bahsedelim: Buffon, üslub. "*Le style est L'homme même*" (Beyan ayniyle insandır), der. Bu, hiç şüphe yok ki üslup hakkında söylenmiş olan en doğru ve en veciz sözdür. Hemen söylemek gerekir ki Schopenhauer çok açık konuşur. İfadesi gayet canlı, üslubu saldırgandır. Hegel'de olduğu gibi boğucu bir hava yoktur. Isırır gibi konuşur. Vahşi ve ürkütücü bir tona sahiptir. İnsana zekâsıyla değil, içgüdüleriyle hitap ediyormuş gibi gelir. Anlatışındaki cazibe küfürlerini af ettirir. Monoton değil tersine daha fazla dinamiktir. Hucüm ederken Kant'a karşı ekseriye alaycı, Hegel'e karşı küçültücü bir dil kullanmakta; ispat etmekten ziyade telkin ve ikna suretiyle okuyucuyu çekmektedir. Güzel, canlı fakat muhatap olmamak şartıyla.

SCHOPENHAUER'DA AHLAK FELSEFESİ

I- Ahlakın Temeli

Schopenhauer ahlakın temeli adlı kitabını 1840'da Kopenhang akedemisi tarafından, Ahlakın Kaynağı'na dair açılan bir müsabaka için yazmıştır. Kendisi o zaman 52 yaşındaydı. Bundan 21 sene evvel ana eseri olan İrade ve Tasavvur Olarak Dünya'yı yayımlamışsa da hiçbir ilgi uyandırmadan unutulup gitmiştir. Bundan ötürü, yaşlı olmasına rağmen, kendisini tanıtmak için yarışmaya girmek gereğini duymuş. Daha evvel Norveç Akademisi tarafından özgürlüğe dair açılan bir başka yarışmaya girmiş ve ödül kazanmıştı. Bu olay onun diğer eserlerine de ilgi çekmiş ve birçok kimseler tarafından incelemeye vesile olmuştu. Lakin bu ikinci eseri Fichte ve Hegel'e karşı kullandığı sert, acımasız dilden dolayı reddedilmiştir. Aynı zamanda kendisinin Norveç Akademisi'ndeki üyeliğinin kaldırılmasına da neden olmuştur. Schopenhauer'ın ahlakın temelini içeren bu eserin birinci kısmında ahlak sorunlarının genel şeması çiziliyor. İkinci kısımda Kant ahlakının eleştirisi yer alıyor. Üçüncü ve dördüncü kısım kendi görüş açısını sergilemektedir. Birinci ve ikinci kısımlar üzerinde fazla durmayacağım. Daha doğrusu birkaç kelime ile dokunup geçeceğim. Çünkü

filozofumuzun fikirlerini dayandırdığı eleştiriler esasen sık sık son iki bölümde tekrarlanmaktadır. Eser bir incelemeden ziyade eleştirisel bir karakter arz etmektedir. Birkaç fikrin açıklanması, ispatı ve reddi eserin ağırlık merkezini oluşturmaktadır. Bunları kısaca şöyle özetleyebiliriz:

1- Kendisine kadar gelen ahlak felsefesi? Kant da dahil olmak üzere Kaynağını teolojiden almaktadır.

2- Canlı varlığın çekirdeğini egoizm teşkil eder.

3- Ahlakta temel öğe acıma duygusudur.

İşte aşağı yukarı eserin gelişme şeması bundan ibarettir. Şimdi ahlakı temellendirdiği esas fikirlerin karakteristik taraflarını açıklamaya girişmeden önce onun ahlak meselesi karşısındaki tavrına işaret edelim, Schopenhauer'a göre kendisine kadar gelen ahlak bir öğüt ve nasihat ahlakıdır. "Ne gibi şeylerin ahlakî ve ne gibilerin ahlak dışı olduğu meselesinde her devrin düşünürleri birleşmektedirler," diyor. Ve ilave ediyor. "Ahlakî hareketlerin kökeninde ne var. Hangi kuvvet, hangi güdü hareketlerimizi ahlakî ve gayri ahlakî diye ikiye bölüyor." İşte bu noktada çoğu düşünürlerin, filozofların hakikati bulmaktan ziyade kendi felsefi sistemlerinin ahlak alanına uygulanması sonucu ahkâm yürütmekte. Bazıları ahlakın kaynağını insan tabiatında bulmaya ve bazıları da eşyanın mahiyetinden çıkarmaya gayret etmişse de bütün bu araştırmalar doyurucu neticelere ulaşmış değildir. Bu alanda fikir beyan etmesini ve kandırıcı deliller ileri sürmesini biliyoruz. Fakat hüküm vermek meselesi söz konusu olduğu zaman pek az kimse bunu yapabiliyor. Bundan dolayıdır ki ahlak teorileri ve ahlak dersleri faydasız olmaktan ziyade, can sıkıcı bir yönde birleşiyorlar. Bu yargıdan,

kendisinden öncekilere üstün bir başarı gösteren Kant'ı dahi ayrı tutmuyoruz. "Gerçi," diyor Schopenhauer, "Kant'ın ahlakı etik alanında büyük bir olay olmuştur. Fakat o dahi, ahlakı sağlam olmaktan ziyade, cazip ve fakat boş bir temele dayandırmıştır. Onun 'pratik aklın mutlak emirleri,' dediği şişkin bir söz cambazlığından başka bir şey değildir." Bununla beraber diyor Schopenhauer, Kant'ın, ahlakı her türlü mutluluk ve hedonizm endişesinden kurtarması büyük bir iştir. Eski etik bir mutluluk nazariyesiydi. Ve bu, meseleyi refahla mutluluğun ayniyeti esasına indirgemeyi amaçlıyordu. Yeniler ise saadetin ayniyet (identite) münasabeti üzerine değil eşitlik münasebetine dayandığını ileri sürdüler. Bunlara göre saadet faziletli bir eylem sonucu meydana gelen bir olaydır. Eskiler arasında Platon istisna edilirse, gerek kiniklerin ve gerekse Stoacı'ların ahlakı da indirgenebilir. Hatta bir parça dikkat edecek olursak Kant'ta da mutluluk ile erdemlik arasında gizli bir bağ kurmaya çalışıldığına dair emareler belirtilere raslamak mümkündür. Kant bile kitabının göze batmayan bir köşesinde mutluluk ile erdemlik arasında bir ilgi kurmaya çalıştığını hissettirir belirsiz sözler söylemiştir. Fakat düşüncesinin aydınlık seyrinde bu iki kavramın birbirine yabancı olduğunu belli eden bir dil kullanmıştır. Schopenhauer Kant ahlakının dayandığı temelleri şu şekilde eleştirmektedir: "Kant'ın birinci hatası, hareketlerimizin uymaya mecbur olduğu bazı kanunların önceden mevcudiyetini ileri sürmesidir. Bir yargıç tonu ile bize tek mümkün ahlakın, önceden konulmuş kanunlara itaat olduğunu, Kant hangi hakla iddia ediyor. O bu sözüyle kendi ahlak sistemini hakikati kanıtlanmamış olan bir önermeye dayandırmış oluyor. Biz pek yerinde ve haklı olarak

"böyle bir ahlak kanunu mevcut mudur" diye sorabiliriz. Sonra kanun kelimesinden ne anlamak gerekir. Kanun kelimesinin asıl anlamı, insanın özgürlük alanını tayin eden ve insanlar tarafından kurulmuş olan medeni kanundur. Bundan başka bu kelimeyi mecazi olarak tabiat kanunları alanında kullanırız ki bununla da apriori kabul ettiğimiz ve tecrübeyle de ispat eylediğimiz değişmez hadiseleri kast ederiz. Doğa kanunlarının pek azı apriori olarak dikkate alınır. Bunlar meyanında en mühimi sebeblilik kanunudur. Bütün medeni ve dini teorilerden arındırılmış beşeri tesirlere bağlı olmayan bir ahlak kanununun varlığını Kant'la birlikte kabul etmek için çok kandırıcı kanıtların ileri sürülmesi gerekir. Kant "Bir ahlak kanunu mutlak ve zorunlu bir karaktere sahip olmalıdır," diyor. "Yalan söylememelisin, öldürmemelisin" gibi. Fakat bu emirler bir kanun karakterini haiz olmaktan ziyade bir nasihata benzemektedir. Hem esasen bu emirler Kant'ın söylediği gibi aklın mutlak bir talebi olmaktan çok uzaktır. Eğer işin aslını eşeyelecek olursak, Kant'ın bu sözlerinin dini bir kaynağa dayandığını kolayca anlarız. Zira bunlar Musa'nın (On Emir)inden zekice alınarak ona felsefi bir kılıf giydirilmeye çalışılmış dini önermelerdir. Keza pratik felsefeyle ilgili kanun," "emir", ahlakın zorunluluğu gibi kavramlarda da, biraz araştırılınca teolojik bir kaynağa ulaşılır. Esasen Hristiyanlığın çıkışından sonra ahlak filozofları farkında olarak ya da olmayarak teolojik ahlakdan istifade etmişlerdir. Teolojik ahlakın esas karakterini emretmek teşkil eder. Zaten geniş bir gözlem bütün dinlerde ve bütün milletlerde hatta, materyalizm müstesna, bütün filozoflarda metafizik değer, duyumların verdiği realiteden çok fazla değer kazanmış ve insan hareketlerini ebediyet mıntıkaları-

nın emirleri tayin etmiştir. Teolojik ahlakın temelinde daima bir emir vardır. Ve bu emrin müeyyidesini de (yaptırım) açık kapalı bir *mükafat*, bir ceza tayin etmiştir. Locke "İnsan Müdrikesi Hakkında Deneme" adlı eserinde. "Bir mükafat bir mücazet korkusu olmaksızın insan iradesini tayin ve kayda tabi kılan bir kaidenin varlığını tasavvur imkansızdır," der. Yani Kant'ın zıttına olarak ahlakî emirlerin kategorik olmayıp *hipotetik* olduğunu ileri sürer. Bu yaptırım ve şart ortadan kalktığı andan itibaren ahlakî emirlerin hiç bir manası kalmaz. Bizler, ister içimizden olsun isterse dışımızdan, her emir veren sesin arkasında mutlaka bir tehdit ve bir vaadin izlerini buluruz. Kant'ın ahlakının temelini oluşturan mutlak bir ahlakî zorunluluğunun da hiçbir manası yoktur. Tıpkı bunun gibi vazife kavramı da bir şarta bağlıdır. Zaten ahlakî *zorunluluk*, vazife kavramları birbirine çok yakındır. Birisi gücü diğeri de itaati içerir. Biri efendi, diğeri uşak rolündedir. Hiçbir kimse ücretsiz vazifeyi kabul etmez. Her vazife ise bir hak yaratır. Esirin hakkı olmadığı için ahlak bakımından bir vazifesi de yoktur. Yalnız onun için kuvvete dayanan bir zorunluluk söz konusudur. Kant bütün ahlakî fikirlerini vazife kavramına dayandırır. O, bu kavramla bir aksiyon zorunluluğunu kasteder. Ve bu öyle bir zorunluluktur ki bunu meydana getiren kanuna hürmet duygusudur. Halbuki bu saygı duygusu maskesinin altında bir itaat, bir boyun eğme uyuklamaktadır. Kant ahlakının mutlak emirleri gayet keskin bir ustalıkla teorlojik ahlaktan alınmıştır. O yalnız bir değiştirme yaparak bu emirlerin fâilini gökten insan iradesine indirmiştir. Yani ahlakı dışımızdan alarak onu içimizde kurmaya çalışmıştır.

II- Kant Ahlakı

Schopenhauer, "Kant'ın ahlakı dayandırdığı temel, 60 sene felsefe alanında güven telkin ettikten sonra önemini ve değerini kaybettiğini," söylemekle kitabına başlıyor: Onun, ahlakı temellendirmek için ortaya attığı faraziyelerin çürüklüğüne ve teolojik ahlakın, keskin bir zeka oyunuyla kılık değiştirerek nasıl karşımıza çıktığına işaret etmiştim. Bu alanda yapılan daha sonraki denemeler de yine bizi doyuracak mahiyette değildir. Kant, ahlakında bizi ancak yapmacık bir zarafet ince ve soyut kavramlara dayanan bir takım tanımlarla oyalamaya çalışır. Önermeleri bir iğnenin ucunda dengede durmaya çalışan bir cambaza benzemektedir" diyor Schopenhauer. Onun ahlakını okurken düşüncenin ulaşabileceği bütün maharetlere tanık oluyoruz. Fakat ne yazık ki bunlar reatilesi değil ancak Kant'ın keskin zekasından fışkıran marifetleri hikaye etmekten öteye geçemiyor. Ahlak, filozoflarına kavramlar üzerinde hüner göstermeyi bırakıp hayata dönmelerini ve insanları hayatın akışları içinde anlamaya çalışmalarını tavsiye etmek yerinde olur. İki bin küsür seneyi şöyle bir düşünecek olursak ahlakı sağlam bir temele dayandırmak için boşuna harcanmış bir çabadan başka bir şey görmeyiz. Kısa bir inceleme ile derhal anlarız ki ekseriya ahlak, egoist ve fena yaratılmış bir varlık olan insanı dizginleyecek yapmacık bir gem olarak düşünülmüş ve bütün beşeri kurumlardan bağımsız, tabiî bir ahlakın olacağı meselesi dikkate alınmamıştır. Ahlak, yaradılışı bozuk bir yaratığı bir takım kayıtlara bağlı tutmayı amaçlayınca, bunu müsbet dinlere dayandırmaksızın sağlamlaştırmaya imkan yoktur. İnsan ruhunda adalet ve düzeni kurmak için devlet yaptırımları ve adli kanunlar da sağlam bir temel olmak

özelliğini göstermezler. Ancak eşya ve insan tabiatının derinliklerine nüfuz ederek ahlaka sağlam bir kök bulmak gerekir. Acaba toplumda gerçek olan hak severlik ve namuslu olmak, duygusu nereden geliyor. Schopenhauer'a göre bu duygular insanın vicdanından kendiliğinden akan hayırlı bir ses olmaktan ziyade, herkese ayrılmış olan hak sınırının hükümetin himayesi altında, kanunlarla temin edilmiş olmasından ve bir de huzur ve refahın ancak namuslu ve şerefli bir şöhrete muhtaç bulunması kaygısından ileri gelmektedir. Çünkü toplum içinde şerefli ve itimata layık bir değer ve şöhreti olmayan insan artık her şeyini kaybetmiş olduğunu bilecektir. Eğer o, başkalarının hukukuna riayet etmek duygusuna sahip bulunuyorsa bu, içinde yükselen cıvanmert bir sesin yükselmesinden değil, huzur ve refahın ancak itibarlı bir namla mümkün olabileceğini düşünmesinden ileri gelmektedir. Şerefli görünmek ve kanun gibi bizi dizgine vuran bu iki yaptırım olmamış olsaydı başkalarına ait olan şeyler için ruhumuzda korkunç bir isteğin sancılarını duyan birer serseri sürüsünden başka bir şey olamazdık. Çünkü insanın bütün isteklerinin ve işlerinin mihverini *mülkiyet* hırsı teşkil eder. Bu hırs doğal mülkiyet hakkına dayandırılır. Fakat bu doğal mülkiyet hakkının da insanlarda karşılıklı bir iyi riayete temel oluşturduğu iddia edilemez. Çünkü olumlu mülkiyet hakkı bir çalışmanın karşılığı olduğu vakit bir mana ifade eder. Kaldı ki biz sahip olduğumuz serveti ya evlilik veya veraset suretiyle yahut da herhangi bir piyango ikramiyesiyle elde etmiş isek sahip olduğumuz şeylerin bir alın teri karşılığı olduğunu ve bunlar üzerinde doğal bir mülkiyet hakkının geçerli bulunduğunu nasıl kabul ve iddia edebiliriz. "Bütün bunlar bize gösteriyor ki toplum-

da, insanları birbirine riayete mecbur kılan hasbi (çıkar gözetmeyen) bir neden bulmaya imkan yoktur. *Bizim* namus ve şeref dediğimiz şey, servet ve çıkarlarımızın teminini kendisine istinad ettirdiğiniz, onda gizli bir kazanç vaadinin saklı olduğunu hissettiğimiz bir takım kurnazca kurallardan başka bir şey değildir. Bu şeref maskelerinin bizim kendi çıkarlarımızı korumadığını görürsek onu bozmada bir saniye tereddüt etmeyeceğimizden kuşku duyulmasın. Bazen kalbinin bütün saflığıyla önceden kurulmuş kurallara sadık gördüğümüz namuslu insanların zihinlerinin altında "bu kurallara uymaya ve uyma konusunda titiz davranmaya mecburum. Çünkü onlar benim dışımdakiler tarafından çıkarlarımın tecavüze uğramasını engeller" düşüncesi yatar. Mülkiyetle ilgili ortaya atılmış olan bütün kurallarda kendi çıkarlarımızın güven, namus ve şeref kılığına sokulmuş sahte şekillerinden başka bir şey göremeyiz. Serbest ticarette gördüğümüz karşılıklı güven, görünüşte kendini ahlakî öğeymiş gibi kabul ettirmeye çalışır. Fakat işin aslı aranırsa kazanç hırsımız birtakım ticaret kurallarında formüle edilmek suretiyle isim değiştirerek karşımıza çıkmaktadır. "Şeref, çıkarımız olan yerdedir." Tam tersine hayatlarını çetin bir mücadele ve zorluk içinde kazanan fakir kimseler, zenginlerin aylak saatlerini dolduran huzur ve refahı görerek servetin adil olmayan bir bölünmeye tabi olduğunu düşünürler. Onlara bu adaletsizliğin nedeninin, liyakatlerin çeşitliliğinden ileri geldiğini ve herkesin yeteneği ölçüsünde servete kavuşmasının asıl adalet olduğunu kabul ettirmeye kalkmak boş bir emektir. Bu şekil altında böyle fakir bir insan zümresini, başkalarının servet fazlalığını gasp etmekten alıkoyan kendi içinden gelen ahlak ve şeref yaptırımları değil, ancak

haricen belli bir sınıfın menfaatlerini himaye eden kanunlar ve bunun bozulması halinde karşısına konulan cezalardır. İnsanların servetlerini himaye eden bu kanunların bir an için bertaraf edildiğini düşünürsek, ondan yoksun kişilerin içinde çırpındıkları sefaleti sırtlarından silkerek, büyük bir ihtirasla başkalarının servetine saldırdığını göreceğiz. Bunları hangi türden, hangi içten geldiği iddia edilen ahlakî ses dizginleyecektir. *Dinin emirleri* böyle bir iktidara nadiren sahip bulunur. İnsanları başkalarının malik olduğu şeylere saygılı yapan ahlakî neden, bazı hallerde şerefini, toplum içindeki itibarını kaybetmek endişesinden ileri gelir. Çünkü önceden konulmuş şeref kuralları onu böyle bir kuralı bozmaktan alıkoyar. Aksi halde kötü bir şöhret ona namuslu insanların kapılarını kapayacak ve bütün hayat boyunca şüpheli ve lekeli bir şahıs olarak yaşamaya mahkum olacaktır. Çünkü arkasından "her zaman çalan çalacaktır" atasözü onu izleyecektir. İşte bizim sözde görünür adaletimizin muhafızları(!) Bunlar aynı zamanda birçok insanlar için, gizli kalmak şartıyla, korsanlıklarımıza en güvenli bir sığınak hizmetini görür. Merhamet duygusu için de aynı şeyler söylenebilir. Bu alanda bizi harekete geçiren neden (motif) çoğu zaman başkalarına karşı gösteriş yapmak veya ileride daha fazlası vaad edilmiş bir inaçtan ileri gelir. Bütün dinler gelecek bir mutluluk için *merhamet* telkin ederler. Tamamen karşılıksız, allah rızası için olan merhamet yoktur. Buna ait delilleri bilinç alanından alacak değilim. Ve realitedeki tecrübeler sözlerimi gerçekleştirmek için yeter ikna kudretine sahiptir. Mesela birisi herhangi bir eşyasını kaybediyor. Ve bir diğeri bunu buluyor. Veyahut ıssız bir yoldan geçen bir yabancı, fakir bir adama bir emanet bırakıyor. Neticede her iki

şahıs da bunları sahiplerine iade ediyorlar. Fakat vermeselerdi kendilerine maddî ve manevî bir zarar gelmeyecekti. Buna rağmen, onları dürüstlüğe sevk eden itici güç acaba nereden kaynaklanıyor. İki şey olabilir. Ya mensup olduğu dini dogmaların onlara ileriki bir hayatta haber verdiği ceza ve mükafat düşüncesi veyahut da bu iyi hareketle birçok insanlar arasından sıyrılarak herkesin hayranlığını kazanmak ve kendisine namuslu adam dedirtmek endişesi. Kısacası hiç kimsenin bilmeyeceği bir iyiliği bize yaptıracak olan ne dahili ne de harici bir neden vardır.

Vicdan

Tabiatın ve realitenin bize verdiği bu iyi duygular, acaba vicdan dediğimiz bir kaynaktan mı geliyor. Bunu da kabul edemeyiz. Hayatımız yalancı ve yapmacık bir vicdan içinde yüzmektedir. Pişmanlıklar, geçmiş sahnelerin ıstırapları, birçok insanlarda, gelmesi mümkün sonuçların korkusundan meydana gelir. Vicdan birçok endişelerin maddî, manevî utançların, hiddet, sevgi, nefret ve kinlerin sevk ettiği şaşkın bir gemiye benzer. Birçok insanlar vicdanlarını dikkatli kontroldan geçirecek olsa kendilerine gurur ve mutluluk veren o latif duyguların nelerden meydana geldiğini anlayınca hayretten dona kalacaklardır. İnsanların vicdanı aşağı yukarı şu öğelerden, meydana gelmiştir. Beşte birini insanlardan korkmak, beşte biri din korkusu, beşte birini bir takım ön yargılar, beşte biri bazı manasız şeyler ve beşte birini de alışkanlıklarımız teşkil eder. Özet olarak İngilizlerin dediği gibi: "Aynı vicdanı sürdürmek benim için çok kıymetlidir" sözü onun nasıl değişik bir içeriğe sahip olduğunu bize anlatmaktadır. Dindar bir insan için

vicdan mensup oldukları dinin kurallarından ibarettir. Sabit ve değişmeyen ve bütün insanlarda ortak bir vicdan olmadığı gibi, diğer yetilerden ayrı bağımsız bir yeti de mevcut değildir. Ne kadar insan zekâsı varsa o kadar da vicdan vardır. Onun için vicdan kavramının öğeleri sabit değildir. Bütün bu zorluklar ve şüpheler insanın ahlakî içgüdüsüne ve temelini doğada bulmayı gaye edinen ahlaka, lüzumundan fazla güvenmenin doğru olmadığını öğretmektedir. Zira bu içgüdünün içine farklı nedenler karışmaktadır. Dünyadaki ahlak bozukluğu manzarası, kötü eğitimlerimiz güçsüz bile olsa, ahlakî içgüdünün onlara karşı direnecek hiçbir iktidara sahip olmadığını ilan etmektedir. Söylemek gerekirse burada çeşitli karakterleri birbirinden ayıran özelliklerin önemi büyüktür. *Ahlak bozukluğunun* dış yapısı örf ve âdetin bozulması ile oluşur. Evet bu öyle birdenbire olmaz. Örf ve âdeti, kanunlar, şerefli kalmak gerekliliği ve terbiye ve nezaket kaideleri korur. Buna şunu da eklemek isterim. Çocuklarına ahlakı öğreten kimseler, onlara herkesin uyduğu ve uyguladığı fazilet ve namus kaidelerini anlatmaya çalışırlar. Fakat hayat tecrübesiyle karşı karşıya gelen genç, kendisine öğretilen bu ahlak kurallarını, ilişkide bulunduğu kimselerde bulamayınca hayal kırıklığına uğrar. Ve onların sıhhati hakkında içine bir şüphe doğar. Bütün bunlar öğrenmiş olduğumuz iyi duyguları daha fazla yıkmaya çalışır. Egoizmin şaheseri ve bütün insanların egoizmini merkezileştiren hükümet ise, başkalarının hakları tecavüze uğramasın diye, bizi tazyik etmek ve insanların ruhunu istila eden sınırsız egoizmi ve ziyankarlık duygusunu bu suretle zincire vurmaya çalışır. Devletin koruyucu eli ortadan kalktığı zaman, her insanın içinde doymak bilmeyen bir egoizm cehenne-

mi tutuşur ve insanlar hemcinslerini parçalamak isteyen birer kurda dönüşür. Herkesin gözü meçhul bir canavarın ruhunu bekleyen bir mağara kapısı gibi korku verici bir görünüm gösterir. Bu insan denilen sürü birbirini kayıt altına koyan, ağızları tasmalı birer canavar görüntüsüne dönüşür. Her türlü kayıt ve şiddete, her türlü dizgine rağmen, zaman zaman bütün engelleri parçalamak isteyen binlerce insana rastlamaktayız. Bazılarınız bana "siz insanların nasıl hareket ettiğini hikaye ediyorsunuz halbuki ahlak nasıl hareket edildiğini değil nasıl hareket edilmesi gerektiğini kendisine konu yapmıştır" diye itiraz edecektir. Buna cevap olarak ben, insanların nasıl hareket etmesi gerekir sorununu tamamıyla inkâr ediyorum. Zira vazife, mutlak emir gibi, ahlaka temel olarak alınmak istenen bu kavramların realite ile hiçbir ilgisi yoktur. Bunlar teolojik ahlaktan alınmış ve kendisine reel bir maske takılmış boş kavramlardır. Teolojik ahlak dışında hiçbir değeri de yoktur. Bana gelince diyor Schopenhauer, "Ben insanların hareketlerini inceleyerek onlarda ortak olan tarafları ayırıp ahlakın son prensiplerini bulmaya çalışacağım. Ahlakı ancak tecrübe sayesinde temellendirmek mümkündür. Ben insanlarda gözlediğim merhamet duygularını fedakarlık ve adalet hislerini tetkik ederek onlardan hakiki bir ahlak temeli çıkarmaya çalışacağım. İyi duyguları ilk kaynaklarına kadar takip edecek ve insan faziletini aydınlık öğelerine ayıracağım. İşte benim ahlakım bu temeller üzerine kurulacak. Bu gösterişsiz çalışmada ne "a priori" bir yapı ne bütün insanlara empoze edilmiş makul, görkemli ve akademik bir tavra, ne de ulvileşmiş bir insan görünüşüne rastlamayacaksınız. Dokusu soyut laflarla bezenmiş olan ve mektep salonlarının dışında asla rastlanmayan bir yalancı ahlak,

benim kitabımdan uzak olacaktır. Beni izleyenler tecrübenin her adımda kendisini haber verdiği reel bir ahlak temeliyle karşılaşacaklardır. "

III-Ahlaka zıt güdüler

Bencillik

Schopenhauer'e göre gerek insanda ve gerekse hayvanda mevcut içgüdülerinin en şiddetlisi *egoizmdir*. Bu, her türlü canlının hamurunda bulunan en keskin bir mayadır. Hatta canlı varlık bizzat egoizmin kendisidir. Canlı bütün hareket prensipleri besinini egoizmden alır. Ve her hareketi ona dayanarak açıklamak gerekir. Onun doğası hiçbir sınır tanımaz. Beşeri her gayede onun ayak izleri gezinir. O en büyük refahı ister. Muktedir olacağı bütün hazları tatmak ve yeni yeni hazlar elde etmek amacındadır. Bunları frenleyecek her hareket memnuniyetsizlik, hiddet ve kin uyandırır. Egoizme karşı dikilen her engel mahvedilmesi gereken bir düşmandır. O doymak bilmeyen bir tutkuyla her şeyi ister. Bildiği dil şu cümlelerden ibarettir. "Her şey yalnız benim için ve başkaları için hiçbir şey." Egoizm, bencillik bütün kainatın kendisi için yaratılmış olduğunu ve her şeyin kendisine ait olmasını görmek ister. Her insan kendisini âlemin merkezi yapmak sevdasındadır. İnsanın âlemi, eşyayı kendisinden hariç olan her şeyi bencil ve fakat gerçek olan varlığının bir tasavvuru olarak açıklamaya kalkması, "Her şey bendedir. Ben olmayınca hiçbir şey mevcut değildir" demesi kendi benliğini yırtarak onun bir türlü dışına çıkamaması hep aynı bencil içgüdüye indirginebilir. Her insan kendisini en önemli olarak görebilir ve her hakikatin kilidinin kendisinde olduğunu ka-

bullenebilir. İnsanın bencil bir varlık olduğunu ortaya atanların arasında, Schopenhaeur'dan önce, en önemli filozof Thomas Hobbes'dır. Fakat o, insanın bencil olmasını devletin kurulmasının bir nedeni olarak görür. Hobbes'a göre "insan insanın kurdudur". Tıpkı Schopenhauer gibi o da insan hakkında varmış olduğu gerçek üzerine devlet felsefesini oturtur. Ona göre de insan "her şeyin kendisi için olduğunu ister ve herkes her şeyin kendisi için olmasını istemesi nedeniyle ortaya bir anarşi ve kavga çıkar. Devlet bu anarşiyi bastırmak için ehveni şer olarak kurulmuştur. Bu nedenle Schopenhaeur'ın insanın bencil olduğu düşüncesinden hareket ederek ahlakına temel aramasına karşılık Thomas Hobbes kendi devlet felsefesinin temeline bencilliği koyarak, devletin çıkış nedenlerini açıklar. Schopenhaeur'a göre işte bencilliğin belli başlı öğeleri bunlardır. Gördüğümüz bir ağaç yaşamak iradesinden doğar ve beslenir. Egoizmdir ki her insanla komşusu arasında derin hendekler açar. Eğer kazara içimizden birisi çıkar da bencilliğini yırtarak diğer insanların imdadına koşar ve onlara yardım ederse derhal her taraftan takdir nidaları yükselir. Bütün bunların itici nedeni bencilliktir. Fakat toplum halinde yaşayan insanlar bu iğrenç eğilimlerini saklamak isterler. Bir takım nezaket ve zerafet kaideleriyle onu maskelemeye çalışırlar ve açığa vurulmuş bir egoizme karşı daima cephe alırlar. Çünkü bu onların makyaj hünerlerini suya düşürmek demektir. Egoizmin çevresine gerek yeryüzünden gerekse gökten gelen her hangi bir kudret veya hakikaten ahlakî olan bir fikir çıkmamışsa o hiçbir şeye ehemmiyet vermeden amacını izler. Bütün egoist gayelerin karşılaşması "herkesin herkesle mücadelesi" olgusunu meydana çıkarır. Fakat biraz sonra küçük bir

düşünceyle akıl derhal buna bir son vermek için bir devlet teşkil etmeyi tasavvur eder. Devlet insanların karşılıklı güç göstermesinin yaratmış olduğu devamlı korkudan doğan kurumdur. Bu suretle devlet umumi bir egoizmin sebep olacağı felaketleri önlemeye çalışır. "Schopenhaeur'ın devlet karşısındaki tavrı bir yerde Thomas Hobbes'un devlet anlayışıyla birleşir. Ahlakî güdüleri tahrip etmeye uğraşan yalnız egoizm değildir. Bir savaş alanında nasıl her şeyden evvel düşmanı tanımak gerekirse, ahlak düşmanlarını da iyice saptamak gerekir. Güncel mücadelede bütün müttefiklerinden daha kuvvetli olan egoizm, en kudretli ahlakî güdü olan adalet erdemine karşılık olur ve onun karşısında oturur. "Merhamet", "acıma" erdemine gelince bunun da düşmanı olarak çoğu zaman karşımıza kötü niyet veya kin çıkar.

Kötü Niyet

Önce ahlaka düşman olan bu iki güdünün ilk kaynaklarını göz önüne alalım. Kötü niyetin, zayıf haline sık sık hemen daima rastlarız. Ve bu hal çoğu zaman kolaylıkla en yüksek derecelere kadar çıkar. Çok şükür ki tedbir ve nezaket örtüleri onun ne kadar genel olduğunu görmemize engel olur. Fakat çoğu zaman insanlar aleyhinde bulunurken bu kötü niyet duygusunun açığa vurulduğunu görürüz. Hele hiddet anında bütün çıplaklığıyla ortaya çıkar. Kötü niyetin en önemli nedenlerinden biri anlaşmazlık halinde bulunmaktan doğmaktadır. Bir hata, bir noksan veya bir haysiyet manzarası ile karşılaştığımız zaman onu derhal karşımızda buluruz.

Büyüyen kötü niyetin en önemli kaynaklarından biri de hasettir. Daha açık söylemek gerekirse başkalarında gördüğümüz mut-

luluk ve servetin bizi tahrik etmesi neticesi meydana gelen arzu bizzat kötü niyetin kendisidir. Hasetin çeşitli dereceleri vardır. Fakat o bilhassa başka insanlardaki meziyetlere musallat olursa en zehirli ve affedilmez bir dereceye çıkar. Çünkü böyle hallerde arzulamak ümidi tamamıyla kaybolmuştur ve en aşağılık şekli de başkalarında görüp bizim sahip olmadığımız aşk ve şeref karşısında ortaya çıkar. Başkalarının ıstırabından zevk duymak da haset ile yakın akrabadır. Gerek haset ve gerekse başkalarına fenalık yapmaktan zevk duymak hissinin pratik şekilleri ziyankarlık ve gaddarlık şeklinde ortaya çıkar. Kendini belli eder. Egoizm bizi her türlü kötülüğe ve hatalara sevk edebilirse de başkalarına ceza olarak verdiğimiz ıstırap ve fenalık onun için bir gaye değil vasıtadır. Buna mukabil *gaddarlık* ve *ziyankarlık* başkalarına ıstırap ve acı vermeyi kendine gaye edinmiştir. Bu gayeye varıldı mı neşeye değecek yoktur. Eğer başkalarına fenalıktan zevk duyma gaddarlığın nazari şekli ise gaddarlık bu duygunun pratik tecellisidir. Her iki şekil de ilk fırsatta kendilerini ve mahiyetlerini göstermekte gecikmezler. Bu iki etkenden doğan ahlaksızlıkları izlemek bütün ahlak sorunlarına konu olacak kadar zengindir. O halde sarhoşluğu, lüksü, menfaat endişelerini, açgözlülüğü, pintiliği, adaletsizliği ve kalpsizliği, kibiri egoizmden, kıskançlığı, başkalarının kötülüğünü istemeyi, dedikoduculuk ve zalimliği, hiddet ve intikamı da, kindar ruhun görüntüleri olarak kabul etmek gerekir. Milton'un, diyor Schopenhauer "Pandemonium'undaki" karanlıklar prensini hatırlatan ve ahlaka düşman kuvvetin müthiş görünüşünü burada keseceğim. Fakat planım beni insan yaradılışının gamlı cephesini takip etmeye zorluyor. Dante'nin İlahi Komedyası gibi cehennemden

işe başlıyor. Ahlaka zıt bir cephe alan bu insan eğilimlerini gördükten sonra, insan ruhunun derinliklerine kadar inen bu kuvvetli içgüdülere direnecek karşı güdüleri bulmak ve göstermek gerekir. İş bu noktaya gelince, ekseriya ilahî emirlere ve ölümü takibeden hayatta bir mükafat ve ceza yaptırımına sığınılıyor. Fakat bu şekilde anlatılan ve telkin edilen bir ahlak kuralının altında saf bir egoizmin kımıldandığını derhal fark etmekteyiz. Daha doğrusu bunlarda da insanın bencilliğini tatmin eden bir yan vardır. Burada kendiliğinden çıkar amacı olmayan bir ahlak duygusundan söz edilmesine imkan yoktur. Zira ben bir taraftan vaad edilmiş bir mükafat ile büyülenmişken, diğer taraftan bir ceza ile korkutuluyorum. Cennet vaadiyle tatmin edilen fakirler öbür alemde bin misli mükafat göreceklerini umarak rahatlarlar. Hatta bir pinti dahi verdiği sadaka ile öbür âlemde çok zengin bir insan olarak tekrar dirileceğini umar. Halk yığınları için bu türden teşvikler yeterli olabilir. Bu nedenle bütün dinler halkın âdetlerine uygun şekilde bunu tekrarlarlar. Benim ahlak felsefem diyor Schopenhaeur, hakiki insan doğasında gizli ve her türlü üstün ve dini dogmalardan uzak durarak nihai neticeleri araştıracaktır. Bu felsefe ve ahlak görüşümü gerek dahili ve gerekse harici deneylerle inşa etmeye çalışacağım. İlk sorun felsefi bir düzen kurmaktır. Biz bütün ikinci derecedeki sonuçları din alanına terk etmek istiyoruz. Eğer burada bazı sonuçlar haber verdimse bunları sırf sorunun zorluklarını aydınlatmak için yapmışımdır.

IV-Ahlakî bir değer olan hareketlerin ölçütleri.

Hayatta, diyor Schopenhaeur, eğer asalete ve büyüklüğe kadar

yükselmeye kabiliyetli, menfaatsiz bir merhamet ve kendiliğinden bir adalet duygusundan esinlenmiş aksiyonlarla karşılaşacak olursak, deneyi ortadan kaldıran bir sorunla karşı karşıyayız demektir. Çünkü maalesef bunlar hakkında tecrübe yeterli karar verecek durumda değildir. Tecrübe ancak hareketi yakalamaya kabiliyet gösterebilir. Fakat böyle asil hareketler ne gibi etkilerin sonucunda meydana geliyor, bu gözden kaçar. İyi ve adil zannettiğimiz her fiilde egoist bencil bir etkenin payı olması mümkündür. Olaylara dikkat edecek olursak orada başkalarına zararlı olmamayı yegane amaç edinmiş kimselere raslamakta zorluk çekmeyiz. Yine öyle insanlar vardır ki bunlar çıkarlarına bir şey katmayı düşünmezler. Başkalarının haklarına saygı gösterirler. Karşılıklı yükümlülükleri kabul ederler. Bu gibi insanlar yalnız herkesin borcu olan şeyi ifade etmesini değil, herkesin kendi borcunu kabul etmesine dikkat ederler. Hiçbir kişinin kendileriyle beraber zarar görmesini, mahvolmasını istemezler. Sayısız adalet ve hak tanımayan insan yığınları arasında bunlar pek nadir olarak dağılmışlardır. Fakat bu gibi insanlara rastlamış olmak tüm insanlar hakkındaki genel bencil kuralı bozmaz. Ve yine hiçbir karşılık beklemeden başkalarına birçok alanlarda yardım eden kimselere de rastlamak mümkündür. Arnold Wikelried kolları arasındaki düşman kargılarını kendine çekerken "ileri, iyi arkadaşlarım, karımı ve çocuklarımı koruyunuz diye bağırmıştı. Wikelried bir menfaat düşüncesiyle mi hareket etmişti? Böyle bir düşünceye kim inanmaya cesaret edebilir? Bu nevi olayları inkar etmekte devam edenler için ahlak, simya ve astroloji gibi objeleri olmayan bir ilim menzilesine düşer. Öyle bir inkar bütün ahlak sorunlarını lüzumsuz kılar ve ortadan kaldırır.

Şimdi ben böyle düşünenleri bir tarafa bırakarak olayların bize sunduğu gerçekleri kabul edenlere hitap ediyorum. Ancak, sözünü ettiğim türden hareketlere ahlakî bir değer veriyorum. Bu tür fiillerde ilk göze batan taraf, insanların çıkar güdüleri ile uzlaşamamasıdır. İşte ahlakî değerlere sahip hareketlerin kriteryumu demek her türlü egoist güdünün yok olması demektir. Belki bana burada saf gaddarlık ve kötülük fiilinin de menfaatsız olduğu, yani hiçbir menfaat gütmediği söylenerek itiraz edilecektir. Fakat bu fiiller bizzat söz konusu olan ahlakî fiillerin zıttı olan bir karaktere sahiptirler. Ve başkalarına ıstırap vermek amacını güderler. Keza birinci türden olan hareketler bundan hiçbir menfaat gütmeyen gözlemcilerin hürmetini kazandığı halde, ikinciler zıt duyguların doğmasına neden olurlar. O halde ahlakî olarak gördüğümüz bu hareketlerin reel olduğunu kabul ve tasdik ederek açıklamamıza başlayabiliriz. Meşgul olacağımız nokta insanları bu tür davranışlara iten güdü nereden geliyor sorunudur.

V- Tek hakikat olan ahlak güdüsünün saptanması ve kanıtı.

Buraya kadar vermiş olduğumuz izahat ancak yapılması gereken bir hazırlıktan ibarettir. Artık ahlak bakımından iyi olan bütün aksiyonlarımızın esasında bulunan hakiki nedeni göstermeye ve ispatlamaya çalışacağım. Bu güdü (motif) şimdiye kadar ahlakın temelini kurmaya yarayan bütün nazariyeleri fırlatıp atacak kadar hakiki ve ciddi bir mahiyete sahiptir. Ahlaka temel olarak ileri sürdüğüm bu güdüyü keyfi olarak tastik ve teklif etmiyorum. Mümkün olan yegane âmil (motif) olduğunu ispata çalışacağım. Bu uzun bir sebepler zincirini gerektirir. Bunun için bütün delillere ha-

reket noktası sayılabilecek olan bazı öncülleri önceden öne sürmeyi faydalı buluyorum. Son ikisi hariç olmak üzere bu öncüller önceki analizlere istinad eden aksiyom gibi dikkate değer bulunmalıdır.

1- Nasıl bir taşın hareket edebilmesi için bir çarpmaya veya çekme kuvvetine ihtiyaç varsa, tıpkı bunun gibi, yeterli bir motif bulunmadan hiçbir aksiyonun vücut bulmasına imkan yoktur. Yani hiçbir hareket kendiliğinden olmaz.

2- Aynı şekilde bir eylemi meydana getirmek için -failinin karakteri göz önünde bulundurularak- yeter bir nedenin bulunması da lazımdır. Diğer taraftan eylem nedenine karşı olan zorunlu bir nedenin de olmaması gerekir. Bu koşullar bulunduğu takdirde o eylem meydana gelebilir.

3- İradi bir hareket genel olarak iyi veya kötü olarak görülebilir. Bu iki kelime, yani "*iyi*" ve "*kötü*"yü en geniş anlamıyla kullanıyoruz. Ve iradeye nazaran yekdiğerinin zıttı olarak belirtmek istiyoruz. Öyleyse her güdünün de iyi ve fenayla bir münasebeti olması gerekir.

4- Sonuç olarak her eylem, gayesi bakımından, iyiliği ve fenalığı hissetmeye kabiliyetli her varlıkla ilişkili demektir.

5- Bu varlık ya bizzat faildir veya değildir. Bu ikinci halde yani bizzat etken olmayıp da etkilenen olduğu takdirde, ortaya çıkan eylem aksiyona tabi olacak demektir.

6- Amacının sonucu iyi veya kötü diye nitelendirebileceğimiz her eylemin altında, o işi yapanın bencilliği yatar. Bundan önceki paragraflarda yapılan açıklamalar gösteriyor ki, her ne biçimde ortaya çıkarsa çıksın, egoizm ahlakî değerlerle hiçbir suretle uzlaşa-

maz.

7- Eylemin ahlakî bir amaca sahip olabilmesi için dolaylı veya dolaysız yakın ve uzak hiçbir bencil gayeyi izlememesi gerekir.

8- Ve nihayet bir eylemin ahlakî ehemmiyeti başkalarına olan etkiye bağlıdır. Ancak başkalarıdır ki bir eylemin ahlakî olup olmadığını veya âdil olup olmadığını tayin edebilir. Müspet olsun menfi olsun ahlakî bakımından iyi olan bir aksiyonun niteliği başkalarının kâr ve menfaatini göz önüne alacak şekilde olmasını gerektirir. İyilik ve kötülük ancak bizzat bunu icra edenin iyiliği ve kötülüğüdür. Şimdi eğer benim bir hareketim bir başkasını göz önünde bulundurarak yapılmışsa onun iyiliği benim için olması gerekir. Burada sorunu kesin olarak şöyle ortaya atmak imkanına sahip bulunuyoruz. Öyleyse başkasının iyilik ve kötülüğü benim irademi doğrudan doğruya nasıl tayin eder. Burada başkasının maruz kaldığı herhangi bir iyilik veya fenalığı kendimdeki iyilik ve fenalık kavramıyla aynileştirmeye çalışıyorum.

Bunu da ancak bu alanda elde etmiş olduğum bilgiyi zihnimde tasavvur etmek suretiyle yapabilirim. Yani iyiliğe, kötülüğe uğramış olan kimsenin acılarını kendimde hissetmeye çaba gösteririm. Böylece herhangi bir şekilde kendimi başkası yerine koyarak, onunla aynileştirerek, egoizme ortam teşkil eden "ben-ben olmayan" farkını ortadan kaldırmış olurum. Başkasının mutluluğuna ve felaketine iştirak etmiş olurum. Başkasında gözlemiş olduğum her ıstırap bende acımaya iştirak duygusunun uyanmasına neden olur. Çünkü onun çekmiş olduğu ıstırabı kendimde hissederim. Bu bende, benim varlığıma bir başkasının işitrak etmesi şekline dönüşür. Bu durumda bencillik susacaktır. Çünkü karşısında ona zıt olan bir

olay değil, ona dönüşmüş bir durum söz konusudur.

İşte bütün kendiliğinden oluyormuş gibi görünen *adalet* duygularımızın reel prensibi, bu *acıma* duygusu oluyor. Gerçi *acıma* duygusu menfaatsiz bir nitelik göstermesi bakımından, kötü ruh hastalığa, ziyankârlığa benzerse de bu ikincisinin son amacı başkalarına zarar vermeyi hedeflediği için, *acıma* ile zıt kutupta bulunur. Öyleyse insanların aksiyonlarıyla ilişkide bulunan güdüleri (motif) şu üç esasta toplayabiliriz:

a) Başkalarının kötülüğünü istemek. Bu duygu gaddarlığın en yüksek derecesine kadar çıkar.

b) Bencillik, yani İradenin yalnız kendi iyiliği arkasından gitmesi. Buna sınır tayin etmek olanak dışıdır.

c) Acıma, yani İradenin başkalarının iyiliği arkasından gitmesi.

Asalete ve soyluluğa ve yücegönüllüğe kadar yükselebilir bu acıma duygusu.

İşte bu üç prensipten birisine indirgenemeyen hiçbir beşeri hareket mevcut değildir. Fakat şurasına ilgiyi çekmek isterim ki bizim kendimizinden hariçtekilere karşı hissettiğimiz sempati, onun saadet ve refahına karşı değil, ancak ıstıraplarına karşıdır. Çünkü başkalarının saadeti yegane ahlakî güdü olan "acıma" duygusunu davet etmez. Bundan şu neticeyi çıkarabiliriz. Istırap ve "acıma" kavramlarının altında toplanacak olan mahrumiyet, yoksulluk, ihtiyaç, noksanlık ve hatta arzu, duygululuğun doğrudan doğruya müspet olan objeleridir. Buna karşılık zevk, neşe gibi şeyler bir yoksulluğun sona erişidir. Bir ıstırap hafiflemesi demektir. Yani müspet olanın ortadan kalkmasıdır. O halde saadetle ilgili şeyler menfi bir karakter gösterir. Müspet ve gerçek olan yegane şey ıstı-

raptır. Zevk ve tatmin gibi neşe nedeni olan duygular ıstırabın ortadan kalkmasından ibaret olan olumsuz hallerdir. İşte bundan dolayıdır ki başkalarının felaket ve acılarına karşı bir sempati duyarız. Tatmin edilmiş, mutlu insana karşı kayıtsızlığımız onların ıstırap, yoksulluk, sefalet ve azaptan uzak olmalarından ileri gelir. Her ne kadar başkalarının neşelerine iştirak edersek de bu doğrudan doğruya olmayan ikinci derecede bir olaydır. Ve başkalarının ıstırabı karşısında duyduğumuz ilgi kadar derin değildir.

Şimdi hakiki bir ahlakî değer taşıyan hareketlerin bu işaret ettiğim kaynaklardan nasıl çıktığını göstermeye çalışacağım. Aynı zamanda, ahlakın yüksek prensibi olan bu fiillerin genel prensiplerinin nelerden ibaret olduğunu evvelki bahislerde söylemiştim. Bu prensip iki kısmı içerir. Ve sonuç olarak ona karşılık olan aksiyonlar da iki sınıf ayrılır.

VI- Birinci erdem: Adalet.

Olayların zincirini bir parça yakından inceleyecek olursak derhal ahlakta ilk fenomen olarak "acıma" duygusunu görürüz. Yine ilk bakışta bu fenomende iki derecenin mevcudiyeti göze çarpar. Birinci derecede o, menfaat ve fenalık güdüleriyle mücadele eder. Ve başkalarına ıstırap vermekten, henüz mevcut olmayan bir fenalığı yaratmaktan ve bizzat başkalarının ıstırabı sebebi olmaktan bizi alıkoyar. İkincisi yani yüksek derecesindeyse acıma, müspet tarzda hareket ederek beni fiilen yakınlarıma yardım etmeye sevk eder. Demek ki birinci derecede bir nevi dizgin, ikinci derecede ise eylem haline geçmiş bir yardım duygusuyla karşı karşıya bulunuyoruz. Hak ve adalete bağlı vazifelerle fazilete bağlı vazifeleri da-

ha iyi biçimde ifade etmek gerekirse başkalarına fenalık yapmaktan kendimi alıkoymam, yani kendimi dizginlemem kendimin dışında kalanın hakkına hürmet etmeyi, saygılı davranmayı içerir. Diğer taraftan yardıma koşmam, faziletle ilgili vazifeler kapsamına girer. Adalet ve merhametle ilgili vazifelerde, ahlakın temelinde bulunan bencil güdü prensibimiz sayesinde kendiliğinden meydana çıkar. Ve kullanageldiğimiz deyimler hakla ilgili vazifelerle, faziletle ilgili vazifeleri birbirinden ayırır. Bu iki nevi vazifeye, yani *adalet* ve *acıma* duygusuna asli faziletler diyorum. Pratik ve nazari bütün diğer faziletler bunun ikisinden elde edilir. Her ikisinin de kökü bizde doğal olarak mevcut olan acımaya dayanır. Bu acıma duygusu insan bilincinin inkar edilmesi imkansız bir olayıdır. Acıma, hiçbir şarta bağlı olmadan ve hiçbir dini terbiyevi veya öğretimle ilgili fikirlerle beslenmeden bizzat bilincin asli bir fenomeni olarak vardır. İnsan yapısının bir öğesi sayılan bu acıma duygusuna bütün devirlerde, bütün milletlerde ve bütün zamanlarda rastlanmış olması onu beşeri tabiatımızın ilk primitif vakası olarak kendini kabul ettirmeye bizi zorlar. Çoğu yerde, insaniyet sözcüğü anlamında kullanılır. Ahlakî güdünün kaynağı olan bu "acıma duygusu" birinci aşamada olumsuz olarak kendisini belirler. İlkel biçimde biz tamamıyla adaletsizliğe, şiddete karşı eğilimliyizdir. Zira ihtiyaçlarımız, ihtiraslarımız, kinlerimiz bilincimizde doğrudan doğruya meydana gelir. Bundan dolayı bilincimizde ilk işgal hakkına onlar sahiptirler. Buna karşın adaletsiz, cebri hareketlerimizin başkalarında sebep olduğu ıstıraplar ruhumuzda ancak tasavvurun yardımıyla, sapa bir yoldan kendini gösterir. Bu tasavvurların meydana gelmesi için evvelce yapılmış tecrübelere ihtiyaç

vardır. Demek ki başkalarının ıstıraplarını biz ancak dolaylı olarak anlayabiliyoruz. Bu suretle ilk ahlakî duygunun bizde olumsuz biçimde ortaya çıkardığına tanık olmaktayız. Ancak başkalarına vermiş olduğumuz ıstırabı, dolaylı olarak öğrendikten sonra belki acıma duygusu meydana çıkıyor. Böylece birinci aşamada acıma duygusu yani adalet prensibi baş gösteriyor.

İşte tamamıyla ahlakî olan ve bütün bulanıklıklardan arınmış bulunan "faziletin" saf kaynağı münhasıran buradadır. Acıma duygusudur ki benim hareketlerimi frenler. Ve gayem için başkalarının ıstırabını bir vasıta olarak kullanmaktan beni alıkoyar. Aynı acıma duygusudur ki bir kadının bütün saadetini kendi eğlencelerime feda etmekten ve başkalarının karılarını iğfalden beni alıkoyar. Bununla beraber, her hususi fırsatta acıma duygusunun kendiliğinden uyanmış olması zorunlu değildir. Bu ancak asîl ruhlarda her haksızlık ve zulüm karşısında ortaya çıkar. Ve başkalarının hukukuna saygı duygusunun uyanmasına sebep olur. Schopenhauer burada Kant'ın "öyle hareket et ki bu, herkes için genel bir kanun olsun" önermesini kendi ahlak felsefesiyle yani acıma duygusuyla temellendirmek istiyor. Fakat, "Şunu da ekleyelim ki," diyor Schopenhauer "genel prensipler soyut fikirler ahlaklılığın hakiki kaynağı olmasa dahi ahlakî bir hayat sürmek için bunlar bizce zaruridir. İyi duygular için bir nevi hazine ve baraj vazifesini görürler içimizde. Sağlam bir biçimde içimize yerleşmemiş olmuş olsaydı bu prensipler, harici kışkırtmalarla ihtirasa kadar yükselen ahlaka zıt eylemlerin elinde oyuncak olurduk." Bu prensiplere sağlam şekilde tutunmak ve ona her türlü zıt güdüye rağmen sadık kalmak insanın bizzat kendi kendisine emretmesi demektir. Kadınların bu

gibi prensiplere akıllarının ermemesi ve onu muhafazaya iktidar göstermemesinin sebebini, burada da aramak gerek. Bundan dolayı haksızlık ve hata onların her zamanki günahı, yalan söylemek en iyi araçları olmuştur. Gerçi kadınlar erkeklerden daha çok merhametlidirler. Fakat onlar âdil olacak kadar iradi bir terbiyeye sahip değildirler. Bundan dolayı adalet daha fazla erkeklerin.. acıma, kadınların faziletinin hududunu teşkil eder. Hayvanlara gelince, onlarda soyut fikirler, prensipler olmadığı için, onlar kendi üzerlerinde hükümdarlık kuramazlar. Hayvanlarda kendi iştahlarına direnecek hiçbir savunmaya rastlanmaz. Âdil olarak gördüğümüz eylemler teker teker göz önüne alınırsa, orada acıma ancak vasıtalı olarak yani bilfiil olmaktan ziyade, potansiyel olarak kendini hissettirir. Bir manivelanın kollarının uzunluğu hafif bir kuvvetle, karşı taraftaki ağırlığı nasıl dengede tutarsa ve istirahat halindeyken manivelanın bu uzunluğu bir gücü içerirse, acıma da böylece âdil fiillerimizde rol oynar. Adalet duygumuz zayıflamaya başladığı zaman kararlarımızı canlandırmak ve egoizme cephe almak gayesiyle teşvik edici bir vazife görevini yüklenir. Bu yalnız şahıslara haksızlık yapıldığı zaman değil, aynı zamanda mülkiyetle ilgili hallerde de meydana çıkar. Ekseriya kaybolmuş bir parayı ilan eden tellallar, bunun fakir bir kimseye ait olduğunu söylemeyi de ihmal etmezler.

Adaletsizlik başkalarına haksızlık yapmaktan ibarettir. Ve müspet bir değer taşır. Aslolan adaletsizliktir. Adalet duygusu ise adaletsizliği takiben meydana gelen olumsuz bir değerdir. Bizi başkalarına fenalık yapmaktan alıkoyar. Hukuk felsefesinin babası olan Hügo Grotius "Savaş ve Barışın Hukuku" adlı eserinde hak

kavramının olumsuzluğuna işaret eder. Bunu şu kaba ve ilkel tarifte bile bütün açıklığıyla görmekteyiz. "Adalet herkese kendisine ait olanı vermektir." Bu tanımın üzerinde biraz daha düşünecek olursak sakatlığını derhal farkederiz. Zira bir insanın kendisine ait olan bir şeyi kendisine iade etmesine ne lüzum vardır. Bunu "başkasına ait olanı almamak" şeklinde ifade etmek doğrudur ki burada da adaletin olumsuz bir emri icra ettiği açıkca görülmektedir. "Başkasına ait olanı almamak prensibi" ise hükümet denilen, gerek ferdin ferde karşı himayesi ve gerekse yabancılara karşı müdafaası şeklinde hep zecri tedbirlerle gerçekleştirilmek istenmiştir. Bazı Alman mütefelsifleri, (filozofluk taslayanlar) adalet duygusunu iyi bir terbiye ile bu zorlayıcı yaptırımlardan kurtarılacağını iddia ederler. Fakat bu alandaki başarıları eğitim maskesi altında dinsel ve siyasi gayelere hizmet etmekten öteye geçememiştir. Engizisyon mahkemelerinin teşkili, dinsel savaşların meydana çıkması, böyle bir görüşün sonucundan başka bir şey değildir. Onlara sorarsanız bütün bu cinayetler adaleti tesis etmek maksadıyla yapılmıştır. Zarar vermek veya zarar vermemek ile aynı anlamda olan haksızlık ve hak kavramları kanunî mevzuattan açık olarak bağımsızdırlar. Ve bunlara takaddüm ederler. Öyle ise tamamiyle ahlakî olan ve bütün olumlu etkilerden bağımsız bulanan bir tabiî hukuk ve saf bir hak doktirini mevcuttur. Bu doktirinin prensipleri zarar kavramından sonra ortaya çıkan tecrübi bir kaynağa dayanır. Hukuk doktirini aynı zamanda ahlakın bir kısmını teşkil eder. Ve bizi hareketlerimizde başkalarının zararına neden olmaktan ve haksızlık yapmaktan alıkoyan bir dizgindir. Bu hususta ahlak bir aksiyon güdüsü gibi nazarı itibare alınır. Gerek kanun koyucu ve

gerekse ahlak bu konu ile meşgul olursa da, bunu kaderin kendilerine bir işkencesiymiş gibi değerlendirirler. Her şeyi tersine alarak aynı olan fiillerde kimsenin ıstırap çekmemesi icap eden olayları görür ve tespit eder. "Madem ki bunlarda, hiç kimse adaletsizlik olduğuna kani değildir. O halde adalet olan yerde ıstırap gereksizdir," demek ister. Olası tecavüzlere karşı da hükümet kanunlarını bir sur şeklinde yükselterek müspet hukuku yaratır. Gayesi adaletsiz fiillere karşı konuları yaptırımlardan hiç kimsenin ıstırap duymamasıdır. Hukukun ahlak nazariyesi kimsenin adaletsizlik yapmamasını şart koşar. Haksız fiillerin hepsi nitelik açısından birbirine benzer. Bu da daima başkasının şahsiyetine, hürriyet ve servetine ve şerefine zarar vermekten ibarettir. Fakat kemiyet (nicelik) bakımından haksızlık çok değişiktir. Adaletsizliğin az veya çok olan bu değişkenliğini ahlakçılar yeter derecede incelemiş değildirler. Pratik alanda bu göz önüne alınır. Ve suçluya verilmiş olan ceza ve mükafat bununla ölçülür. Schopenhauer fikrini şu örnekle açıklar: Bir adam açlıktan ölecek duruma geliyor ve bir ekmek çalıyor. Bu suretle bir haksızlık yapmış oluyor. Şimdi bu hadisedeki haksızlığı bir zenginin fakir bir adamı son kuruşundan yoksun etmesi ile mükayese edecek olursak, birincisi önemsiz bir haksızlık olarak kendini gösterir. Nitelik bakımından sabit kaldığı halde nicelik bakımından önemli değişmeler gösteren bu haksız hareketleri nasıl ölçeceğiz. Burada ölçü mutlak ve doğrudan doğruya olmayıp izafidir (göreli). Bir de katmerli adaletsizlik nevi vardır ki buna "ihanet" adı verilir. Mesela bir kimseye yol gösteren kimsenin onu öldürmesi, itimat edilen adamın bizzat hırsızlık yapması, varisini, vesayetinde bulunduğu menfaatlerinden yoksun etmesi veya-

hut kendisinden nasihat istenen adamın, bilerek kötü niyetle, zarar verecek bir öneride bulunması gibi haller ihanet nevine dahil, katmerli harksızlıklardır. Dante dahi bu cinsten hainleri, cehennemin en alt köşesine, şeytanların bulunduğu mıntıkaya yerleştirir.

Vazife

Bir de hayatta olduğu kadar ahlakta da kullanılan bir deyim vardır: "Ahlakî yükümlülük," vazife. Her adaletsizliğin gerek şeref, gerek refah, gerekse kişinin hürriyetine karşı bir zarar vermek olduğunu söylemiştik. Bu sebepten her haksızlık müspet bir tecavüze elverişlidir. Bununla beraber yalnız ihmali bile haksızlık sayılacak fiiller vardır ki bunlara vazife adı verilir. Vazife felsefesinin hakiki tanımını şöyle yapabiliriz: "Vazife öyle bir harekettir ki onun tarafımdan basit bir bozulması dahi başkalarının zararına, yani başkalarına haksızlık yapılmasına sebep olur." Bundan dolayıdır ki açıkça yapmayı vaad ettiğim bu fiili, yani vazifeyi yapmaya mecburum. Bu da gösteriyor ki vazife, vadedilmiş bir yükümlülüğe dayanmaktadır. Bu, ekseriyetle iki tarafı açık bir sözleşme şeklinde olur. Tıpkı halkla-prens, hükümetle-memur, efendiyle-uşak, avukatla-müşteri ve doktorla-hasta arasındaki yükümlülük gibi. Diğer taraftan her vazife bir hak yaratır. Hiçbir kimse bir fayda olmaksızın herhangi bir şeye mecbur tutulamaz. Bir sözleşme sonucu kendisini bana empoze etmeyen tek bir yükümlülük dahi mevcut değildir. Hatta bunu ebeveynin çocuklarına karşı olan tavırlarında bile görebiliriz. Bir ana ve baba dünyaya bir çocuk getirmekle onu kendi kendine yetecek çağa gelinceye kadar korumayı vazife olarak kabul etmiş demektir. Eğer çocuk, kendi kendine yetecek

çağa asla gelmeyecek tarzda kör veya herhangi bir organı sakat olarak doğmuşsa, ebevynin vazifesi sona ermeyecektir. Zira böyle bir çocuğun yardımına koşmaktan çekinen ve kaçınan ebevyn onu dünyaya getirmekle suçlu olduğundan bir yükümlülük altına girmiş sayılır. Buna mukabil çocukların ebeveynlerine karşı ahlakî vazifeleri de ötekilerden daha az değildir. Çocuğun ebeveynine itiaati, anne ve babanın yüklenmiş olduğu yükümlülükten çıkar. Nasıl her vazife bir hak yaratıyorsa, ebevyn de çocukları üzerinde bir hakka sahiptir. Bu hak çocuklara ebevynlerine itiaati empoze eder. Bu, anne ve babanın onları dünyaya getirmelerinden doğan bir vazifedir ki sonradan bu vazife yerini minnettarlığa terk eder. Bununla beraber minnet ve şükran bir vazife sayılmaz. Zira ihmali başkalarına yapılmış bir kabahati içermez.

Haksızlık, gayesine ulaşmak için iki yol izler: a) Şiddet b) hile. Şiddet sayesinde hemcinsini öldürebilir, ya da onu itaate zorlayabilirim, fakat bunu hile yoluyla da elde edebilirim. Hile sayesinde, evvelce yapmayı reddettiğim şeyi kolayca ona yaptırabilirim. Bu iş için kullanabileceğim en uygun alet yalandır. Bir yalan söylersem bunun mutlaka bir nedeni vardır. Bunu, üzerlerinde hiçbir iktidara sahip olmadığım bazı kimseleri kendi tasavvurlarım istikametinde koşturmak arzusuyla yaparım. Verilen bir söz de tutulmadığı zaman yalan kadrosuna girer. Hilekârlığın en iğrenç şekli, kurbanına hücum etmeden önce, onu kullanması ihtimal dahilinde olan silahlarından yoksun etmektir ki bu da cebir ve şiddetle değil yalanla sağlanır. Bu hainliğin en son derecesidir. Fakat şiddete, şiddetle mukabele etmek hakkına sahip olduğum her yerde nasıl mazur görülürsem, onun gibi, eğer kuvvet beni bir hataya zorluyorsa ve bu-

na karşı da durmaya kuvvetim kafi değilse, hileyi imdada çağırmam benim için "meşru" bir nitelik ve hak olur. Yani kuvveti kullanma hakkına sahip olduğum bütün hallerde hileyi de aynı şekilde kullanabilirim. Haydutlara ve her çeşit fenalık yapan kimselere, onları tuzağa düşürmek maksadıyla hileye başvurabilirim. Bazı hallerde insana bir aldatma hakkı kabul etmek hiç de gayri ahlaki bir düşünce değildir. Bu hakkı bana ve bana mensup kimseler hakkında, başkalarına yetki vermediğim her sorunda kullanabilirim. İyi niyet taşımayan bir merak ve soru ile karşılaştığım zaman yalan benim meşru bir silahım olur. Ve yalanı yine bir çok hallerde meşru bir silah olarak kullanabilirim. Mesela ıssız bir yolda gidiyorum, yolda karşıma çıkan meçhul bir adamla yol arkadaşlığı ediyorum. Adamın tavırlarından bana nereden gelip, nereye gittiğimi sormasında şüpheli bir hal seziyorum. Böyle bir zamanda hakikati değil, bana zararı olmayacak yalanı muhatabıma söylemem en doğru harekettir. Esasen en ufak bir endişe ve şüphe karşısında yalana baş vurmayan aklı başında bir adama rastlamak mümkün değildir. Yalanı meşrulaştıracak daha birçok misaller verebiliriz. Öyle anlar olur ki en samimi ve mükemmel kimseler dahi onu kullanmaktan çekinmez. Fakat bu "aldatmak hakkını" çok sınırlamak gerekir. Aksi halde çok suistimal edebilir. Yalan, barış zamanında ancak nefsini müdafaa söz konusu olduğu zaman kullanabilen bir silaha benzer. Hile ve cebre karşı olması hali müstesna, her yalan bir haksızlık ve adaletsizliktir. Adalet herkesle samimi olmamızı talep eder. Fakat bazen öyle durumlar olur ki burada yalan söylemek aynı zamanda vazife olur. Birçok tiyatro eserlerinde bir kahramanı kurtarmak için suçu kendi üzerine alan kimselerin çehre-

sinde söylemiş olduğu yalan ulvi ve asil bir saygı ve hayranlık yaratır. Schiller'in Don Carlos dramında, Marquis De Poza Don Carlos'un şahsında bir hürriyet kahramanı hayal etmektedir. Bundan dolayı kraliçeyi sevdiğinden ötürü kralın düşmanlığını kazanan Don Carlos'u kurtarmak için Marquis De Poza kraliçeyi sevenin Don Carlos değil kendisi olduğunu gösterecek yalan bir mektup uyduruyor ve mektubu yakalattırıyor. Neticede kral tarafından öldürülüyor, fakat Carlos'un hayatını kurtarmış oluyor. Burada Marquis De Poza'yı yalancı diye suçlamaya ve haksız bir fiil icra ettiğini söylemeye imkan var mı? Hatta bir keresinde Hz. İsa dahi, niyetlerini gizlemek maksadıyla, yalandan faydalanmıştır. Kant'ın, ahlakta kategorik olarak ileri sürdüğü "yalan söylememelisin" sözü, yalanın gayri meşruluğunu ispat için ileri sürdüğü deliller, tatsız ve çocukçadır. Schopenhauer'a göre: Kant yalanın aleyhinde bulunmak için bir sürü söz ve neden icat etmekle meşgul olmuştur. Kant'ın yalana karşı takınmış olduğu sonsuz ve mutlak nefret bir hastalık ve önyargıdan başka bir şey değildir. *Fazilet Nazariyesi* adlı kitabında bazı sayfalar yalana ayrılmıştır. Ve onu bütün kuvvetiyle kötülemeye çalışır. Fakat yalanın kötülemeyi hakettiğini, ispat için konuya uygun sebepleri ortaya atmak bahsine gelince, bir şey söylemez ve yapamaz. Çünkü güzel ve renkli sözler söylemek bir şeyi ispat etmekten daha kolaydır. Kant yalana karşı açtığı cihadı ekberi (en büyük savaşı) "başkalarının ıstırabından zevklenme" gibi kötü bir duyguya yöneltmiş olsaydı hamiyet ve gayretini daha akıllıca harcamış olurdu. Çünkü en menfur günah, yalandan ziyade, başkalarının ıstırabından zevk alma duygusunda saklanır. Zira bu, acımanın karşıtı bir karaktere sahiptir. Başkalarının ıs-

tırabından zevk duymak öyle aciz bir zalimliktir ki, kendisi zülum yapmaya muktedir olamadığı için başkaları tarafından bunun yapıldığını görünce memnun olur. Gerçi şövalyeliğin gerektirdiği şeref ve taamül bir insana yalancı demeyi kanla ödenemesi gereken bir hakaret sayar. Fakat bunun sebebi yalanın bir haksızlık olduğu düşüncesine dayanmaz. Bu daha fazla şövalyelikte "hak"ın "kuvvet"e dayanmasıyla ilgilidir. Zira şövalye ahlakına göre bir kimse yalana müracaat ediyorsa bu onun kuvvetsizliğine veya o kuvveti kullanmaya cesareti olmadığına delalet eder. Bir şövalye için her yalan korkaklık alametidir.

VII- İkinci fazilet: Merhamet

Merhamet insanları sevme faziletidir. Başlıca ve esaslı faziletlerden birinin adalet olduğunu gördük. Ahlak meselesinde adaleti eski filozoflar bütün önemi ile korurlar. Fakat onlar bu kavramın yanına hiçbir inceleme yapmadan diğer üç fazileti de koyarlar. Merhameti ise fazilet olarak kabul etmezler. Eflatun gibi ilk çağın en büyük ahlak filozofu dahi "merhamet" kavramıyla ilgilenmez. Pratik hayatta ise bu kavram doğal olarak yaşamakta idi. Fakat asla onda kuramsal bir ahlak objesi görmek ve onu faziletler sırasına sokmak da kimsenin aklından geçmemişti. Hristiyanlıktan önceki devirde merhametteki fazilet hassası düşmanları bile içine alacak kadar bir gelişme gösterip birinci sınıf faziletler meyanına ithal edilmemişti. Hristiyanlığın en mühim meziyeti merhameti ahlak alanına getirmesidir. Bu sözüm tabiatıyla yalnız Avrupa kıtası için doğrudur. Asya'ya geçince tamamen başka bir manzarayla karşılaşırız. Bu kıtada bin sene evvel insanın yakınlarına karşı sınırsız

aşk, kuramsal alanda olduğu kadar pratik alanda da kaideleşmiş bulunmaktadıydı. Buda'nın doktirininde olduğu kadar bütün Asya dinlerinde de merhamete geniş ölçüde yer verildiğine tanık oluyoruz. Keza ilk çağda da Pisagor ve Çiçero'da da merhametle ilgili bazı izlerle karşılaşıyoruz. Bu kavramı felsefi manasıyla ahlak prensiplerine ithal eylemek ise benim için bir mecburiyettir.

Başkasının Istırabı

İlleti (nedeni) tamamıyla gizli kalmasına rağmen realitesini göstermiş olduğum bu fenomen sayesinde "acıma" ikinci bir dereceye ulaşıyor. Bu suretle başkasının ıstırabı hiçbir aracıya ihtiyaç duyulmaksızın bizzat benim hareketlerimin nedeni oluyor. Acıma beni başkalarına fenalık yapmaktan alıkoymakla yetinmez... aynı zamanda beni onlara yardım etmeye de zorlar. Burada iki güdü (motif) gözükmektedir:

a) Başkalarının elemi ile derhal az veya çok canlılıkla veya heyecanla ilgilenmek.

b) Ahlakî güdü, elem içinde bulunanın az veya çok şekilde imdadına koşmak. Onun üzüntü ve kederlerini giderecek şeyleri sağlamaya çalışmak. Bu suretle ben gerek maddi ve gerekse manevi kuvvetimle ve yerine göre servet, sıhhat ve hüviyetimden fedakarlık yaparak mümkün olanı felakette olana veririm. Başkalarının elemli ve kederli halleri karşısında uzun uzun düşünmeden hareket geçen bu ani iştirak duygusu, bütün merhamet duygularımızın kaynağıdır. Fazilet vazifesi, aşk vazifesi ilahi adlar altında ahlakın bizi uymaya mecbur ettiği fiillerin hepsi ondan doğmaktadır. Başkalarının çekmiş olduğu ıstıraplar karşısında onlara iştirak için du-

yulan bu ani ve tamamıyla içgüdüsel acıma ve şefkat duygusu ahlakî değer verdiğimiz bütün fiilerimizin kaynağı ve esasıdır. Her türlü egoizmi bertaraf etmiş olan bu duygu bizde derunî bir memnuniyet uyandırır ki bu vicdanımızın tatmininden ileri gelen bir hazdır. İnsan harekete geçmiş bir merhamet karşısında duymuş olduğu takdir ve hayranlık hislerini başka hiçbir yerde göremez. Hayırsever bir aksiyon eğer bizzat ziyankâr değilse ancak egoist olması mümkün olan diğer bazı nedenlere malik olması gerekir. Yukarda da hareketlerimizin prensiplerini üç esaslı türe ayırmıştık. Bunlar: a- kötülük, b- egoizm, c- acımak idi. Bunlara paralel olarak insanı harekete getiren gücü de üç umumi sınıfa ayrılır.

a) Kendi iyiliğimiz

b) Başkalarının ıstırabı

c) Başkalarının iyiliği

Eğer hayırsever bir aksiyonun nedeni üçüncü sınıftan değilse zorunlu olarak birinci veya ikinci sınıfa dahil olacaktır. Bir kimseye azap vermek veyahut bu azap verdiğim kimsenin yükünü daha fazla artırmak maksadıyla iyi bir fiilde bulunduğum vakit güdü, ekseriya birinci türden olduğu gibi, üçüncü bir şahsı, himaye ettiğim kimseye iyilik yapmıyor diye utandırmak da aynı sınıfa ithal edilebilir. Az çok dolambaçlı ve uzun yollardan giderek, izlemiş olduğum iyi fiil bizzat benim kendi menfaatimi amaçlıyorsa veya bir kimseye ileride bana faydası olur düşüncesi ile yapmış olduğum yardımlar hep aynı cinstendir. Fakat benim düşüncelerim bütün bu söz verilmiş menfaat endişelerinden uzak olarak hem cinslerimin imdadına koşmak, felakette ise onları teselli etmek, kendilerini saran endişelerden kurtarmak gibi bir gayeyi içeriyorsa, bu

güzel hislere riyaset eden şey, ancak ve ancak hakiki merhemet duygumuz olabilir. Zaten Hristiyanlık da bundan daha yüksek bir meziyete sahip değildir. İncil'in öğütleri arasında geçen "sağ tarafının yaptığını sol tarafının duymayacak" tarzındaki kaideler benim burada talil yani tümdengelim yoluyla ortaya atmış olduğum prensibin belirsiz hissiyatını taşımaktadır. Eğer hareketimin ahlakî bir değeri olmasını istiyorsam, hiçbir gizli ve şüpheli düşüncenin tohumunu taşımadan, beni sevk ve idare eden yegane nedenin başkalarının ıstırap ve felaketlerine karşı duyduğum şey olması gekerir. Veda'larda bizi bu hususta tatmin edecek kutsal sözlere sık sık rastlamaktayız: "Yaptığı şeylerden mükafaat bekleyen kimse, henüz zulmetten bir yol üzerindedir. Ve kurtuluş için yeterli olgunluğa sahip değildir" demektir. Fakat nasıl oluyor da bana ait olmayan, beni ilgilendirmeyen ve başkalarını ilgilendiren bir ıstırap, tıpkı kendiminmiş gibi beni harekete sevk ediyor. Bunun için, evvelce söylediğim gibi, bir tek yol vardır. O da aynı ıstırabı benim evvelce duymuş olmam veya böyle bir hale sahip bulunmamdır. Bu suretle ben bir analoji ve sezgi vasıtasıyla başkalarının felaketine iştirak ediyor ve onu kendimde hissetmiş oluyorum. Yani başkalarına ait olan bir felaketi ben kendi içime naklediyor ve onu yaşıyorum. Calderon "ıstırap çektiğini görmek, ıstırap duymaya pek o kadar uzak bir mesafede değildir," der. Böyle bir halin olması için "ben" ve "ben olmayan"ın farkını ortadan silmem lazımdır. Ancak o zamandır ki bir başkasının ihtiyaçlarını, kederlerini ve ıstıraplarını bir anda benimseyebilirim. Bu suretle hislerim onda ıstırap çeker. Bu psikolojik durum meydana geldikten sonradır ki bir başkasının derdi benim hareketimin nedeni olabilir. Fakat nasıl

oluyor da böyle oluyor. Bu anlaşılmayan bir sırdır. Bunu ne akıl doğrudan doğruya açıklayabilir, ne de deney illetini (nedenini) haber verebilir. Böyle olmakla beraber bizim her gün bu tür olaya tanık olduğumuz bir hakikattir. En zalim ve en merhametsiz insanlar dahi bu hisse yabancı değildir. Her zaman birçok insanlar tesadüfün önlerine çıkardığı bir felaket hadisesi karşısında hiç tanımadıkları ve hiçbir menfaat ummadıkları kimselere, düşünmeden, kendiliğinden ellerinden gelen yardımı yaptığına tanık oluruz. Bunun en yüksek örneklerinden biri, İngiliz halkının 20 milyon sterlin harcayarak sömürgelerindeki siyah esirleri satın alıp bütün dünyanının sevinç ve alkışları içinde azat etmeleridir. Bu görkemli ve güzel harekete belki bazıları acıma ve merhamet duygularının değil Hristiyanlığın neden olduğu düşüncesine kapılacaktır. Lakin bütün bir "Ahdi Cedit"de esirliğe karşı cephe almış tek bir kelimeye bile rastlamak mümkün değildir. Pratik hayatta sık sık rastladığımız bu içten olaylardır ki ancak ahlaka hakiki bir temel olabilir. İşte böylece fazilet vazifesi, merhamet vazifesi gibi yukarıdaki bahislerde incelemiş olduğumuz meselelerin kökünü ve dayandığı toprağı göstermiş ve ahlak kurallarının hangi kaynaklara bağlı olduğunu ispat etmiş oldum. Prensibimin yarısını nasıl adalet vazifesinden çıkarmışsam, diğer yarısını da bu merhamet faziletinin teşkil ettiğini gösterdim. Bu suretle bütün faziletler *adalet* ve "merhamet"ten hasıl olacaklardır. Bu iki faziletten Adalet "Ahdi Atik"i, merhamet de "Ahdi Cedid"i kucaklamaktadır.

VIII- Kurmuş olduğumuz bu ahlak felsefesinin onayı

Bir taraftan acıma duygusunun saf ve yegane nedeni olarak

egoizmi gösteriyorum. Diğer taraftan onun yegane ahlakî olmak niteliğini haiz olduğunu ileri sürüyorum. Birbirine karşıt olan bu iki iddia beni garip bir paradoksa düşürmüş gösteriyor. Şimdi tecrübenin benim bu iddialarımı nasıl onayladığını ve aynı zamanda insanların umumî hissiyatına nasıl tercüman olduğunu göstermeye çalışacağım.

Birinci örnek; açıklamama hayali bir örnek üzerinde girişmek istiyorum. Bunun için bir merhamet sahnesini seçecek değilim. Bu daha fazla bir hakkın ihlalini (bozulma) gösterecek bir misal olacaktır. Pierre ve Paul adlı iki gencin iki ayrı kıza delice aşık olduğunu tasavvur edelim. Fakat her iki gencin de karşısında maddeten kendilerinden üstün olan birer rakip bulunmaktadır. Ve yine her ikisi de bu rakipleri ortadan kaldırmayı düşünüyorlar. Bunların ayrıca böyle bir cinayeti işledikleri zaman takip ve şüpheden de korunmuş olmalarını farz edelim. Bununla beraber her iki genç de fiili icra edecekleri zaman kendilerini bir iç mücadelenin pençesinden kurtaramıyacaklardır. Bu iç mücadelesi onları bu cinayetten alıkoyacaktır. Şimdi bu iki gençten Paul'un hangi derunî nedenle bu cinayeti işlemediğinin açıklamasını okuyucularıma bırakıyorum. Pierre'in kafasından geçenleri de ben açıklayacağım. Analizini okura bıraktığım genç için şu mülahazaları ileri süreceklerdir:

a) Paul'u tutan şeyi ilahî iradenin ileride bu hareketinden dolayı onu tecziye edecek diye düşünenler. Bu teolojik bir izahtır.

b) Bu hareketimi düşündüm. "Sonunda herkese uygulamaya kabiliyetli hiçbir" kural tespit edemedim. Çünkü rakibi öldürmekle onun da kendisine göre gayesi olacağını kabul etmiyorum demektir. Schopenhauer burada Kant'ın "öldürmemelerin" kategorik

emrinin çürüklüğüne işaret etmektedir.

c) Herhangi bir insanın hayatı ahlak kanunlarını gerçekleştirmek için vasıtadır. Bir insanı öldürmekle ahlak kanunlarının gerçekleşmesine engel olmuş olurum. "Fichte"ye taş atıyor" velhasıl bu hadiseyi her felsefi doktrin sahibi olan veya ona mensup bulunan insan kendi görüş açısına göre açıklayacaktır. Wollaston, "Düşündüm ki böyle bir fiil bir önermenin yanlış tercüme edilmesinden ileri gelmiştir," diyecek. Adam Smith, "Bu hareketimin seyirciler üzerinde hiçbir sempati bırakmayacağını keşfediyorum," diyecek. Wolff, "Böyle bir hareketle ne kendimi ne de başkalarını kemale götürmeye çalışmamış olacağım" düşüncelerini ileri sürecek. Ve nihayet Spinoza: "İnsana hiçbir şey bizzat insan kadar faydalı değildir, işte bundan dolayı bir adam öldürmek istemiyorum," diyecek. Velhasıl bu Paul dediğimiz genç için herkes kendi düşünce ve karakterine uygun görüşler ileri sürecek onu cinayetten alıkoyan nedenleri inceleyecek.

Pierre'e gelince, onu bu cinayeti işlemekten alıkoyanın ne olduğunu ben kendi görüşüme göre izah edeceğim. Ve bu gencin şöyle düşündüğünü ileri süreceğim. Cinayet için gereken hazırlıklar yapıldıktan sonra bu gencin içine şu his gelecek. Ve onu etkisi altında bırakacak. Evvela ölüme mahkûm etmek istediği adamı düşünecek. Bu onun kalbinde "*acıma*" ve "*merhamet*" duygusunun uyanmasına sebep olacaktır. Ve bu merhamet duygusu onu bu cinayetten men edecek.

Şimdi bütün açık kalpli ve her türlü ön yargılardan uzak olan okuyucularıma soruyorum: Bu iki gençten hangisinin düşüncesi daha gerçekçi ve mükemmeldir ve ahlakın kökü bu düşüncelerden

hangisinin içinde bulunmaktadır. İkinci örnek; gaddarlık kadar hiçbir şey ahlakî hissiyatımızı en derin köşelerine kadar sarsmaz. Bütün diğer hatalarımız affedilebilir ama gaddarlık asla. Bunun sebebi gaddarlığın acıma duygusunun tam zıttı olmasındadır. İnsan tüylerini diken diken eden ve bizde dehşet uyandıran birkaç gaddarlık olayını zikredelim. Gazetelerde şu şekilde haberlere rastlıyoruz. Bir anne 5 yaşındaki çocuğunun başına kaynar zeytin yağı dökerek öldürmüş, veya çocuğunu diri diri toprağa gömmüş. Böyle bir vak'a karşısında duyduğumuz dehşeti "bu hareket herkes için bir kaide olmak" değerini haiz değildir önermesi izah edemediği gibi, "böyle bir yaratık kendini ve başkalarını mükemmele doğru sevk etmemiştir" düşüncesi de açıklamak gücüne sahip değildir. (Kant ve Wolff'un ahlak felsefeleriyle alay ediyor.) İşin hakikatini ise, bu dehşeti hissetmemizin nedeni, acıma duygumuzu isyan ettirmesidir. Çünkü burada merhametimizin tahribiyle karşılaşmaktayız. Bu örnek üzerinde düşünmek de bizi ahlaklılığın zembereğini acıma duygusunun teşkil ettiği hakikatine götürür. Ahlak prensibini ve ahlaklılığın zembereğini, meydana koyduğumuz hakikatlerle, hem etkili hem de geniş bir alana dayandırmış bulunmaktayız. Hiçbir kişi bunun karşısında, filozoflar tarafından teklif edilen diğer prensipleri ileri sürmeyecek. Ve süremeyecek. Çünkü ileri sürülecek bu prensipler bazı soyut önermelere dayanmaktadır ki kavramları yapay olarak analiz etmeksizin ahlaka temel koymak iktidarına sahip değildir. Onların prensipleri pratik hayata tatbik edilmeye kalkıldığı zaman mutlaka bazı noktalardan gülünç olacak olaylarla karşılaşmaktan kendini kurtaramayacaktır. Yalnız Kant ahlakının prensiplerinden ilham alan güzel bir aksiyon, hakikatte

bir felsefe ukalasının tertip ettiği yapmacık bir sahneden başka bir şey değildir. Filozofların meydana getirdiği ahlak prensiplerini münhasıran nazariyelerinin gereği kabul etmek, tamamen mümkün olmadığı gibi dinlerin de bunda pratik bir gaye güttüğü kabul edilemez. Çünkü yeryüzündeki dinler, birbirinden ne kadar farklı olursa olsun, insanların ahlaklılığının, daha doğru bir deyimle gayri ahlaklılığın mütanazir (karşılıklı) bir ölçü içinde değiştiğini bize gösterecek vaziyette değildir. Esas bakımından ahlaklılık aşağı yukarı her yerde aynı noktada bulunmaktadır. Yalnız burada ahlaklılık (La morialite) gayri ahlakilik (immoralité) zerafet ve kabalıkla karıştırılmamalı. Ahlakla ilgili meseleleri eski Yunan dini pek azaltmış ve hatta aşağı yukarı yemine saygı biçmine sokmuştur. Yunan dininde resmi şekilde öğüt veren ne bir ahlak ve ne de bir dogma hemen hemen yok gibidir. Böyle olmasına rağmen Eski Yunan ahlakını hiçbir vakit bugünkü Hristiyan ahlakından aşağı görmemekteyiz.

Dinsel Ahlakın Yetersizliği

Hiç şüphe yok ki Hristiyan ahlakı Avrupa'nın daha önce görmemiş olduğu bir gelişme aşamasına işaret etmektedir. Fakat bu, Avrupa ahlakının her zaman aynı ölçüde geliştiğini zannetmek veyahut da yalnız bugün onun diğer kıtaları geride bıraktığını düşünmek bir hatadır. Uzun asırlar Hristiyanlığa haçlı seferleri gibi cinayetler, yeni işgal edilen memleket halkına karşı hadsiz hesapsız zulüm ve barbarlık arkadaşlık etmiştir. Bir parça tarihe göz gezdirecek olursak Avrupa'nın asırlarca halis Hristiyanların bir cinayet sahnesini teşkil ettiğini görürüz. Hristiyan dininin ve genel olarak

çeşitli derecelerdeki bütün dinlerin öğütlediği yüksek ahlak kuralları, müminlerinin bunlara pratik alandaki uyması ile mukayese edilirse hiç de müspet bir netice ile karşılaşılmaz. Manastıra mensup olmayan bir kimsenin dini yaptırımlara karşı çıkması, onun tenkit ettiği ve yerine getirilmesini istediği ahlak kurallarının çözülmesine kafi gelecektir. Yalnız bir tek gün için kanunların tamamıyla kaldırıldığını düşünelim. O zaman insan örf ve adetini teşkile yarayan unsurlar içinde, dini fiilleri yerine getirmenin ne kadar zayıf bir mevkii işgal ettiği derhal meydana çıkar. Çünkü en evvel çözülen o olacaktır. Fena bir fiile niyetlenen bir insan tasavvur edelim, bu adam önüne dikilen ilk saf ve hakiki ahlaklılığı çiğnedikten sonra, kuvvet ve ehemmiyet sırasıyla şu engellere rastlar. Birinci engelde adalet ve polis korkusunu bulur. Bunu da bertaraf etmeye muktedir olursa, önüne dikilen ikinci engel haysiyet ve şeref endişesidir. Sırasıyla bu engeller aşıldıktan sonra dinin dogmaları onu karar verdiği kötü fiilden alıkoyma iktidarına malik değildir. Eğer bir adam kendisi için yakın ve hakiki bir felaket teşkil edecek olan yukardaki yaptırımlardan korkmuyorsa, dinin saf objesini teşkil eden uzak bir mücazat tehdidinden asla korkmayacaktır. Çünkü sadece dini itikadın tehdit ettiği bütün aksiyonların altında gelecekte yapılacak bir mücazat uyumaktadır. Ve bir insan yakın olan mücazatı hiçe saydıktan sonra uzak olana ehemmiyet bile vermez. Bundan dolayı dinin telkin ettiği bütün iyi aksiyonların *mükâfat* ve *müzacata dayanması yüzünden hiçbir ahlakî değeri yoktur.* Halbuki benim öne sürdüğüm ahlak, her sahada, her zaman en vahşi hareketler içinde dahi kendini belli eder. Ve insanların kalbini, hiçbir mükafat ve müzacat endişesi düşünmeden ken-

diliğinden bir iyilik duygusuyla dolduran yegâne nedendir. Yalnız acımadır ki bizde en asil ve halis duyguların meydana çıkmasına neden olur. Üçüncü örnek; insanları birleştiren hudutsuz bir şefkattir ki ahlaka en sağlam bir temel vermek kudretine sahiptir. Böyle bir şey artık bizi vicdanla ilgili bulunan sorunlardan vareste kılar. *Şefkat* ve *merhamet* duygularıyla beslenmiş olan bir kimse, artık kim olursa olsun, başkalarına zarar vermekten ve fenalık yapmaktan sakınacaktır. Başkalarının hareketlerine karşı sabırlı olacak, onları affetmesini bilecek, bütün kuvvetiyle düşkünlere yardım edecek ve her hareketinde adalet ve şefkatin izleri olacaktır. Buna mukabil şu şekilde yargılar karşısında derhal tezat gözümüze batar. "Bu adam çok faziletli fakat acıma nedir bilmez." Yahut, "bu adam haksız ve fena adamdır bununla beraber kalbi yumuşaktır." Ahlakın zembereğini acıma duygusunun teşkil ettiğine dair daha birçok örnekler vardır: Mesela 300 markın çalındığını düşünelim. Bu ister bir fakirin ister zenginin olsun. Ortada bir adaletsizlik fiili vardır. Bununla beraber bizim vicdanımıza bu para bir fakire ait ise daha şiddetle dokunur. Aristo: "Bir bahtsıza haksızlık yapmak huzur içinde olan bir kimseye haksızlık yapmaktan daha ağırdır" der. Nitekim kaybolan para bir zengine ait ise vicdanımızın onu ayıplamakta çok daha zayıf olacağını hissederiz. Hele bu para umuma ait bir kasadan olursa hiç acıma hissetmeyiz.

Çünkü umuma ait sigorta türünden şeylere karşılık gelen bir acıma objesi yoktur. Bu örneklerden de anlaşılıyor ki bizi tahrik eden âmil (motif) hakkın çiğnenmiş olmasından ziyade, vicdanımızın ve diğer insanların bu meselelerde göstermiş oldukları hiddet ve ayıplamalardır ve suçlamalardır. Biz daha fazla, bu hak bo-

zulmasında ihlal edilenle değil, ona maruz kalan kurbanla ilgileniriz. Gerçi biz münhasıran bir hak bozulması karşısında kayıtsız kalmayız. Böyle bir hareketi de ayıplarız. Ama bu daha ziyade bir insanın her türlü hakka hürmet etmeyi bir nevi insani şeref arz etmesinden ileri gelir. Fakat bu bizi dolaylı ve gayet az olarak tahrik eder. Fakat çalınan para, dullara ve yetimlere ait biriktirme sandığında olmuşsa sorun ve yargı tamamiyle değişir. Ve bu hareket katmerli bir haksızlık olur. Zaten analizini yapmış olduğum nedenler, bir yolsuzluk düşkününü, bir dul ve yetime ait parayı çaldığından dolayı ne kadar hiddetle suçlamamızı izah edecek mahiyettedir. Böyle bir hale maruz kalan biçareler bizde daha fazla acıma duygusu uyandıracak ve suistimal yapan şahsa karşı nefretimizi daha fazla tahrik edecektir. Mutlak bir acıma duygusundan mahrum kimselere insanlar *habis şerir* adını verirler.

Merhamet (La Charité) prensibi acıma kavramının içindedir. Ve bu hadisenin görülmesi adalet kavramından daha kolay ve açıktır. Acıma duygusunun ahlaka temel olduğunu çeşitli şekilde gözlemlemek olasıdır. Zengin bir insana karşı pek merhametli olmayız. Onun bir felakete uğraması bizi ilk önce sevindirir bile. İnsanlar refahta daima merhametsizlik telkin eden bir şey görürler. Fakat bu belli bir sınırdan sonra yerini merhamete terk eder. Bu sınır, felakete uğrayanın bir daha eski halini alamayacağı zaman başlar. Çünkü artık eski saadet ve mutluluk günlerinin aşinaları, dostları birer birer ondan uzaklaşmışlardır. Ve o kendi felaketiyle baş başa kalan bir zavallı olmuştur. İşte o zamandır ki zengine karşı hissedilen nefret, hırs ve istek birinci aşamada yerini acımaya terk eder ve ardı sıra içimizde merhamet duygularının belirmeye

başladığını fark ederiz. Çok vakit refahımızın düşmanı olan kimselerin, iflasımız sonrası mütaakip bizi candan teselli eden dostlar haline geldiğine tanık oluyoruz. Böyle bir felaketin arkasından kendisinde böylesi bir ruh hâli hissetmeyen var mı? Hayır bilakis, kayıtsızlığımızın bir an içinde yumuşak bir sempati duygusuyla yer değiştirdiğini, ruhumuzda sert bir kayanın kayarak yerini ılık bir şefkate terk ettiğini görürüz. Bu da gösteriyor ki bedbahtlık, düşkünlük acımanın şartıdır. Ve acıma merhametimizin pınarını teşkil eder, hiçbir kelime hiddet anımızda bizi: "o bedbahtır" sözü kadar yumuşatmak gücüne sahip değildir. Ateşi söndüren yağmur gibi, hiddeti de acıma söndürür. Çünkü hiddete karşı koyacak olan bu yegane hakiki panzehir acımadır. Voltaire: "Acıma intikamı alındıktan sonra bize kanunlarını seslenir," der. Genellikle kendimizi, yakınlarımıza karşı kin duymaktan kurtarmanın en iyi çaresi onları merhametimize layık görmemiz ile mümkündür. Ebeveynlerin cılız ve hasta çocuklarına daha fazla gösterdikleri sevgi de bu acıma duygusuyla mayalanmıştır.

Ortaya atmış olduğum ahlak felsefesinin doğruluğuna ait diğer delili de hayvanlarda müşahade etmekteyiz. Bütün Avrupa ahlakçıları hayvanları bu konuya sokmayı akıllarına bile getirmemişlerdir. Onlar hayvanın hiçbir hakka sahip olmadığını iddia ederler. Ve onlara karşı hareketlerimizin ahlakla münasebeti olmadığını ve her nevi muamelede serbest olduğumuzu sanırlar. Yani bu cins ahlak vaizlerinin dili ile konuşmak icap ederse "hayvanlara karşı hiçbir vazife ve yükümlülüğümüz yoktur" derler. Batıya özgü olan bu vahşi, bu kaba ve barbar doktrinin kökü Yahudilikten gelmektedir. Felsefe dahi insan ve hayvan arasındaki bu mutlak farkın açık se-

çikliğini zıt bir hipoteze dayandırır. Felsefede insan ve hayvan arasına sınır çizen ve bunu keskin ve açık tonla ilan eden Descartes olmuştur. Leibnitz, Wolff okulu ve kartezyen felsefesi soyut kavramlara dayanan bir rasyonel psikoloji kurdular ki burada sonsuzluğu yalnız insanlara hasrederek, hayvanlar alemini geniş bir uçurumla kendilerinden uzak tuttular. Fakat tabiat her zaman yaptığı gibi sessizce onları yalanladı. En hakir bir hayvana bile dikkat edecek olursak onda keskin bir şekilde göze batan bir egoizmi hemen farkederiz. Ve aynı zamanda hayvanlar kendi benliklerinin bilincine de maliktirler. Küçük bir dikkat onların "ben"i "ben olmayan"-dan ayırdıklarını, yani kendilerinin dışında kendilerine zıt bulunan bir âlemin bulunduğunu pekala algıladıklarını görürüz. Eğer şu kartezyen filozoflardan birisi bir kaplanın pençesine düşmüş olsaydı, kaplan ona hayvanların "ben" ile "ben olmayan" arasındaki farkı anlayıp anlamadıklarını güzelce öğretirdi. Filozofların bu sofizmine halkın sofizmi karşılık gelir. Bu budalalıklardan biri de hayvanların *yemesine, içmesine, ölmesine ve iskeletine ait kelimeleri* insanlarınkinden ayırmaktadır. Mesela hayvanın ölümü için "gebermek" kelimesini kullanırız. İnsanlar için "vefat etti" deriz. Hiçbir kimse "benim katırım vefat etti" veya "annem geberdi" diyemez. Bu kelimeler tamamiyle aynı olan şeyleri insanların nasıl ayırdığını açıkca göstermektedir. Eski dillerde bu ayırıma rastlanmaz. Aynı şey insanda olsun hayvanda olsun aynı kelimeyle ifade edilir. Çok şükür ki rahib güruhunun icadı olan bu ayırım, canlı varlıkların mahiyetinde ebedi ve müşterek olan şeyleri alçaltmak ve tahkir etmek için uydurulmuş bir küfür yığınından fazla değerli değildir. Avrupa milletlerinin hayvanlara karşı almış oldukları

bu uğursuz, bu habis, bu haşin tavır Kuzey Asya'da yaşıyan insanlar için tamamıyla yabancı ve korkunç bir rahatsızlıktır. İngiliz dilinde Hristiyan olmadan evvel bu ilginç icada rastlanmaz. Bütün hayatlarını dinin tayin ettiği bir memleket olan eski Mısır'da timsahlar, insan gibi mumyalanarak gömülürdü. Fakat Avrupa'da bir köpeği efendisinin yanına gömmek affedilmez bir hürmetsizlik, bir suç sayılır. Eğer insanla hayvan arasındaki ayniyeti görmek istiyorsanız zooloji ve anatomiye dikkat ediniz. O bize insan ve hayvan iştirakinin önemli noktalarını gösterecektir. Bu hakikatleri kabul etmemek için bir insanın tıpkı bir kloroform gibi, pis bir yahudi kokusuyla bayılmış olması lazımdır. İnsan ve hayvan, prensip itirabiyle ve esasta bir ayniyet gösterirler. Varlıkların gizli cevheri olan "irade" her ikisinde de müşterek görünüşlere sebep olur. Ancak zekâ ve tanıma yetisi gibi ikinci derecede olan öğelerde aralarına fark girer. İnsanda akıl diye adlandırılan bir soyutlama yetisi (meleke) vardır ki bu da beynin hayvanınkine nazaran bir gelişme arz etmesiyle meydana gelmiştir. Böyle bir fark vücudun ancak belli bir yerine inhisar etmiş olup, bu da ancak nicelik bakımından bir fark sayılır. Evet insanla hayvan tür bakımından, gerek maddî gerekse manevî bir ayniyet, bir benzerlik arz eder. Kant da zamanın ve memleketin tesirinde kalarak, hayvanlara karşı reva görülen bu yanlış zihniyetten kendisini kurtaramamıştır. Hristiyan ahlakı hayvanlar için hiçbir şeyi nazara itibare almamıştır. Hayvanları ebedileştirmektense bu kusuru kabul etmeyi doğallıkla Hristiyan ahlakı tercih edecektir. Hayvanlara karşı Hristiyanlıkta bulamadığımız bu yakınlık ve ilgiyi Budizm, Brahmanizm gibi eski Asya dinlerinde tam ve belirgin şekilde görmekteyiz. Fakat burada bir

noksan var, o da prensiplerinden bir takım gizil neticelere gidilmemiş olmasıdır. Hristiyanlık da kökü Hindistan'da olan ve Mısır Harabelerine aksettikten sonra maalesef yahudi toprağına düşen bir dindir. Diğer taraftan Mısır bilgeliğine aşina olan Pisagor'un bir balıkçıdan tutmuş olduğu balıkları satın alarak onları hüriyetlerine kavuşturmuş olduğu söylenir. Hayvanlara karşı beslenen acıma duygusu ile iyi kalplilik arasında çok yakın ve sıkı bir bağ bulunmaktadır. Hayvanlara karşı merhametsiz olan bir kimsenin iyi bir insan olamayacağını tereddütsüz söyleyebiliriz. Ve keza bu acıma duygusu ile sosyal faziletlerin aynı kaynağa sahip bulunduğu gösterilebilir. Birçok iyi kalpli insanlar bir hiddet ve feveran anında köpeğine, atına veya maymununa karşı yapmış olduğu haşin ve sert muameleden daha sonra medamet duymuşlardır. Ve her hatırlamalarında, tıpkı insanlara yapılan haksızlık türünden bir azap hissetmişlerdir. Okumuş olduğum bir İngiliz kitabında şöyle bir olay aklımdadır. Bir İngiliz, Hindistan'da avlanırken bir maymunun ölüm esnasında kendisine çevrilmiş bakışlarını bir türlü unutamadığını ve o günden sonra da hiçbir maymuna silah çekemediğini söyler. Av meraklıları arasında bu tür olaylara sık sık rastlanır. Gerçek bir av meraklısı Williams Harris avlanmaya karşı duyduğu şiddetli tutku sonucu Afrika'nın en derin köşelerine kadar gitmişti. O bize bu konuda dikkate değer bir olay anlatmaktadır. Ava çıktığı zaman ilk defa dişi bir file rastlar. Ve onu öldürür. Ertesi sabah hayvanı almak için filin bulunduğu yere gelir. O esnada kendisini gören bütün diğer filler kaçtığı halde yalnız küçük bir fil yavrusu bütün gece ölen anasının yanından ayrılmaz. Ve avcıyı görünce bütün ürkekliğini unutarak teselli edilmez bir ıstırabın acı-

larını belli eden bir tavırla avcının önüne gelir. Ve av borusunu yakalayarak kendisini imdada çağırır. Bu manzara karşısında avcı "İçimde öyle bir nedamet hasıl oldu ki tasavvur edilemez. Kendimi cinayet işlemiş bir katil gibi suçlu hissettim," der. İngiliz milleti hayvanlara karşı göstermiş olduğu bu gibi zarif duygularla diğer milletlere örnek olmuş ve bu duygu yavaş yavaş gelişerek *dinin ahlak bakımından açmış olduğu boşluğu doldurmaya* çalışmıştır. Hiç şüphe yok ki hayvanlara karşı hissedilen bu ahlakî noksan daha fazla Avrupa ve Kuzey Amerika içindir. Bundan dolayı bu kıtalarda hayvanları koruma derneklerine ihtiyaç duyulmuştur. Asya'da böyle bir kuruluşa lüzum yoktur. Zira orada dinler bu vazifeyi kafi derecede ifa ettiğinden hiçbir kimse hayvanları koruma derneği düşünmeyi aklına getirmemiştir. Bununla beraber Avrupa'da da günden güne hayvanların hukukuna ait fikirler uyanmakta ve güya, münhasıran insanların faydalanması için yaratılmış gibi bir his yavaş yavaş ortadan kalkmaktadır. Bu fikir sayesinde hayvanlara karşı beslenen hisler değişmiş, ona da eşya gibi muamele edilmeye başlanmıştır. Çünkü hiçbir kimse kendine ait olan bir eşyayı tahrip etmek lüzumu hissetmez. Avrupalılardaki bu kaba fikir *Ahdi Atik*'den gelmektedir. Bu hususiaki fikir ve izahlarımı merak edenler Paranga adlı eserimin ikinci cildinde kafi açıklama bulabilirler. Hayvanlara karşı fena muamelelerle ilk mücadele eden ve bunun için kanunlar yapan milletin İngilizler olduğunu söylemek isterim. Bu iyi kalpli millet birçok kanun ve cezalarla hayvanlara karşı iyi muamelenin ahlakî bir vazife olduğunu idrak etmiş ve bunu takiben birçok milletlerde ve memleketlerde hayvanları himaye cemiyetleri kurulmuştur. Bütün bu olaylar bize

sözkonusu ahlaki fikirlerin Batı dünyasında da işitilmeye başladığını göstermektedir.

Bir an için metafiziği bir tarafa bırakılım. Ve egoizmin saf fiillerini meydana getiren acımanın son nedenini araştırmayalım. Gerçi böyle bir araştırma imkansız değildir. Fakat biz onu tecrübe bakımından tevkif edersek orada tabiatın nizamından başka gayri bir şey görmeyelim. Bu takdirde gözümüze batacak olan ilk şey şudur. Hayatımızın meydana getirdiği çeşitli ve sayısız ıstırapları tabiat mümkün olduğu kadar tatlılaştırmak istese de her varlığı dolduran ve içini kemiren ve ekseriya onu fenalıklara sürükleyen bu egoizm canavarıyla ne denge sağlamak iktidarını gösterebilir ne de ondan kaçabilecek kadar tesirli bir rol oynayabilirler. Ancak insan kalbine ekilmiş olan başkalarının ıstırabını nefsinde hissetmek içgüdüsüdür ki her fırsatta bizimle konuşur ve bize kudretli hakim bir sesle: "Rahim ve şefik ol, merhametli ol, imdada koş" diye hitap eder. Hiç şüphe yok ki bir içgüdü şeklinde yükselen bu ses, soyut bir takım kavramlar kombinezonundan ve gıdasını aklî nizamlardan alan Kant'ın emirlerinden çok daha fazla iyilik yapmak yeteneğine sahiptir. Çünkü bu icat edilmiş ahlak prensipleri, bu umumi önermeler, kaba ve haşin yaratılmış ruhlar üzerinde hiçbir iktidarı haiz değildir. Buna mukabil, karşılık beklemeksizin yapılmış olan aksiyonlarımızın yegane kaynağı ve ahlakın hakiki temeli olan acıma en katı kalplerde dahi nüfuz ve etkisini gösterir. Artık burada soyut kavramlara ihtiyaç yoktur. Somut bir acıma olayının kendiliğinden meydana çıkışı bir anda ahlakî duygulara kapılarını açar.

Ahlakı bu söylediğim temellere dayandırmakla bütün felsefe

okullarında kendime bir tek öncü bulma imkanını kendimden esirgemiş oluyorum. Fikirlerim onların nazireleriyle mukayese edilecek olursa bir takım paradokslara düştüğüm bile olacak. Birçok ahlak filozofları, bunlar meyanında Seneka'nın *Declementiya* eserinde Spinoza'nın *Etika*'sında ve Kant'ın *Pratik Aklın Eleştirisi* kitabında acımayı ahlakî kavramlara ithal etmek şöyle dursun, kötülemişlerdir. Fakat buna karşılık benim nazariyem bu modern ahlakçıların en büyük otoritesi olan Rousseau tarafından onaylanmıştır. İnsan kalbini en derin noktalarından yakalayan bu düşünür, doktirinini resmi kürsüleri hoşlandırmak için değil, insaniyet için yapmıştır. Tabiat anasının terbiyesiyle beslenen ve her türlü ön yargılardan uzak duran Rousseau'dur ki fikirlerimi dayandıracağım bazı örnekleri *Eşitsizliğin Kaynağı* adlı eserinde şöyle söyler: "Hobbes'un asla dikkatini çekmemiş olan diğer bir prensip vardır. Bu, hemcinsinin ıstırabını gören insanı refah hırsından uzaklaştırarak, ona karşı bencil olmayan bir duyguyu içerir ki bu acıma duygusudur." Ve yine aynı eserde Rouseau şunları ekler. "*Madeville*, Tabiat insanların aklına dayanak olarak eğer acımayı ihsan etmemiş olsaydı bütün ahlak kaidelerine rağmen, onlar asla bir canavardan başka bir şey olamazdı," der. Fakat o, bütün sosyal faziletlerin bu acıma duygusundan doğduğunu maalesef görememişdir. Gerçi zayıflere, suçlulara ve genel olarak insan türüne karşı gösterilen merhamet ve insiyanet duyguları kaynağını nereden alıyor. Başkalarının iyiliğini isteme, dostluk gibi duygular dahi iyi incelenirse, devamlı bir acıma duygusunun özel bir objesi doğduğunu görürüz. Rousseau bu fikirlerini *Emile* adlı kitabında da geliştirir. Çocuk terbiyesinde acıma duygusunu önemli bir unsur olarak zikreder.

Felsefe mektepleri bu fikre kayıtsız kaldığı için düşüncelerimi daha uzaklara götürerek nazariyime bazı temeller göstermeye çalışacağım. Çinlilerin 5 esaslı fazilet olarak zikr ettikleri adalet, terbiye, hikmet ve samimiyet gibi faziletlerin en başında acıma bulunmaktadır. Aynı şekilde Hintliler de ölmüş hükümdarlarının hatıralarını yaşatmak için asmış oldukları levhalara, onları överken diğer faziletler arasında insanlara ve hayvanlara karşı acıma duygusuna sahip olduklarını da ilk planda yazmayı unutmamışlardır. Atina'da ise acımaya Agorada bütün diğer tanrılardan üstün tutulan bir mabet inşa edilmiştir. Bütün bunlar bize kurmuş olduğum ahlak nazariyemizin her zaman ve her memlekette geçerli esaslara dayandığını gösterecek mahiyettedir. Yalnız, *yahudi ahlakıyla bozulmuş* olan Avrupa toprağında buna raslamıyoruz. Bu kıtada herkesi itaate zorlayan, emreden bir takım ahlak kanunları görmekteyiz. Onlar bu yanlış dairenin içinden kurtularak her şeyin esasında yalnız egoizmin bulunduğunu görmek istemiyorlar. Hiç şüphe yok ki Rousseau, Lessing gibi bazı yüksek ruhlar bu hakikatı anlamışlar ve merhameti insan ruhunun en asil bir fazileti olarak tanımışlardır.

IX- Ahlak açısından insan karakteri

Üzerine ahlak bina ettiğimiz bu keşfi sona erdirmek için bir soruna daha dokunmak istiyorum. Eğer "*acıma*" bütün adalet ve merhamet duygularımızın zembereği ise çeşitli insanlar arasındaki eylem ayrılıkları neden ileri geliyor. Niçin bu acıma duygusu bazılarını iyi ve faziletli kılıyor da bazılarına hiç etkin olmuyor. Yani acıma, zalim ve merhametsiz bir insanı yüce gönüllü ve adil ve merhametli yapabilir mi. Elbetteki hayır. Çünkü karakterlerin ayrı

ayrı olması insanda yaratılıştan gelen değişmez bir niteliktir. Ziyankâr adam kötülüğü tıpkı bir yılanın zehiri gibi doğuştan getirir. Eflatun "Menon" diyaloğunda faziletin öğretilip öğretilemeyeceğini izah eder ve Theognis'in şu sözlerini hatırlatır: "Asla derslerinle kötüden iyi bir adam meydana getiremeyeceksin." Fazilet terbiye ile elde edilen bir şey değildir. Eğer insan böyle bir mutluluğa sahip ise bu ilahî bir inayettir (iyilik). Ahlakın babası olan Sokrates "faziletli veya faziletsiz olmak iktidarı bizim elimizde değildir," der. Aristo da *Nicomaque* adlı pedagolojik eserinde "Eğer biz adi isek bu bize doğuştan gelmedir," diye yazmaktadır. Bütün bunlar bize ahlak sorununun insan karekteri ile sıkı bir ilişkisi olduğunu göstermektedir.

X- Ahlakın metafizik açıklanması

Geçen bahislerde kendiliğinden adalet duygusu ve insan sevgisinin kaynağı olan iki âsli faziletin, bütün diğer faziletlerin temeli olduğunu incelemiştik. Bunlar bize ahlakı dayandırabileceğimiz yeter derecede doyurucu ve ispatlayıcı kanıtları vermeye yeterliydi. Çünkü benden önce gelen ahlakçılar, Kant'ın yapmış olduğu gibi, basit bir takım önermelerden hareket ederek ahlakî değerlerin tayinine gayret etmişlerdir. Zaten Kopenhag Akademisi'nin yarışmaya koyduğu sorun da daha fazla ahlakın kaynağını amaçlamakta idi. Yoksa bu kaynağın metafizik bir temele nasıl dayandığı ile meşgul değil. Bununla beraber insan merak ve araştırmasının benim verdiğim bu açıklamalarla tatmin edileceğini ve sükunet bulacağını ummam. Her türlü araştırmaların ve her türlü bilimlerin sonunda, daima her açıklamanın kilidi kendisinde olduğu halde, kendisi açıklamasız ka-

lan bir ilk hadise ile karşılaşırız. Bu bize metafizik alanın hududunu gösterir. Tıpkı bunun gibi bizim araştırmalarımızda da açıklamasız kalan bir ilk fenomen vardır ki zihin onu düşünmekten vazgeçemez. Tam bu noktada metafizik alan başlar. Ve biz tecrübenin sınırları dışına çıkmış oluruz. Artık burada evrenin varlığı ile insanın kaderi sorunu birbirine bağlı olarak meydana çıkar. Çünkü bütün varlıkların kendisine yöneldiği son zirveyi ahlakî ideal teşkil etmektedir. Şu anda inkâr edilemez bir gerçekliktir ki ölüme yaklaştıkça her insan ahlakî alana doğru bir eğilim gösterir ve geçmiş hayatının ahlakî bakımdan bir muhasebesini yapmaya çalşır. Bu hali Hristiyanlığın telkini olarak yorumlamaya imkan yoktur. Zira bu noktanın özel bir öneme sahip olduğunu eskilerin tanıklığı açık bir şekilde göstermektedir. Perikles, ölüm döşeğinde kendisinin yapmış olduğu büyük ve iyi işlerden söz edenlere "hayır bana bunlardan değil hiçbir vatandaşa fenalığımın dokunup dokunmadığından" söz ediniz demiştir. Buna benzer daha birçok olaylar anmak mümkündür. Fakat bu örneklerde önemli olan nokta, ölüm döşeğinde olduğunu hisseden bir kimsenin öbür dünyaya göç etmeden önce, herkesle barışmak endişesi içinde olmasıdır. Diğer bir noktaya daha ilgiyi çekmek isterim. Tecrübe bize ahlakî alanda yapılan iyiliklerin her türlü mükafat düşüncesinden uzak olduğunu da göstermektedir. Bürger, şairane bir kısve altında bir şiirinin sonunda şu hadiseyi hikâye eder: 1776 ilkbaharında Verona civarında nehrin taşması sonucu bir köprünün bütün kemerleri yıkılır. Yalnız üzerinde köprü tahsildarının evi bulunan bir kemer kalır. O esnada fakir bir köylü büyük bir sandalla seller ortasında kalan felaketzede aileyi kurtarır. Bu yardıma mükafat olarak kendisine bir Kont tarafından verilmek istenen bir kese altını redde-

der. "Onu felakete uğrayan aileye vermesini" tavsiye ederek oradan uzaklaşır. Buna benzer birçok olaylara hemen her yerde sık sık rastlanmaktadır. Bunlarda dinsel herhangi bir tesirin izlerini görmeye imkan yoktur. Fakat her din, dogmalarının temeline bu ahlakî önermeleri koyabilir ve koyar. Diğer taraftan bu ahlakî olaylar dinin bu alandaki emir ve telkinleriyle o kadar ayrılmaz bir şekildedir ki, dikkat edilmezse, onların *kaynağının din olduğu sanısına* insan kolayca kapılabilir. Zira bu konuda papazlar da bizi bunların dinsel dogmalar olduğunu kabul etmeye zorlarlar. Bir mümin nazarında ahlakî duyguların dinin gösterdiği şekillerden ayrı izahının yapılması, yani dogmaların başka şekillerde yorumlanması bir anlamda ahlakı yıkmak demektir. Mümin için imansızlık ahlaka aykırı bir tavırdır. Bütün bunlar ahlakî olguların inanca daha kolayca istinad ettirilmesini kolaylaştıran sebeplerdir. Halbuki ahlakî olguyu metafizik temele dayandırmak insan zihnini işgal eden bütün diğer sorunlardan çok daha zordur. Bununla beraber her filozof, ahlakına metafizik bir temel aramaktan kendisini alıkoymaz. Wolff "pratik felsefenin karanlıkları, ancak metafiziğin ışıklarıyla aydınlanabilir" der.

Bana gelince belirli bir metafizik sistemden hareket etmeyeceğim. Bu hususta benden evvel yapıldığı gibi sentetik bir metod kullanmayacağım. Bilakis analitik bir yol izleyeceğim. Ve prensiplerden neticelere değil, neticelerden prensiplere yükselmeye çalışacağım. Gerçi, önceden kabul edilmiş herhangi bir noktadan hareket etmeksizin ortaya atmış olduğum ahlakın bu hakiki temelini ayrı bir tarzda metafiziğe dayandırmak hayli zor bir iştir. Bunun için tam bir izahtan ziyade bir taslak vermekle yetineceğim. İzlenecek yolu yalnız işaret edeceğim.

XI- Metafizik temel

Artık tecrübenin sağlam toprağından ayrılmış bulunmaktayız. Yolumuzun üstünde raslayacağımız firari bir ışık, bir işaret bizi tatmin etmek için yetecektir. Kant'ın sözde ardılları olan filozoflar gibi, okuyucuların gözüne bir toz serperek onlara tatlı hayaller ve masallar anlatacak ve kendilerini kandırmak için kelimeler bulmaya çalışacak değilim. Kitabımın başından itibaren yaptığım gibi önümde bana ışık tutan şey yalnız iyi niyet ve samimiyet olacaktır. Büyük şeyler vaat etmiyorum. Fakat okuyucularıma samimi şeyler takdim edeceğim sadece. Her insanda doğuştan olan ve bozulması imkansız bulunan acıma duygusunda ahlakın yegane meşru temeli bulunduğunu söylemiş ve onu açıklamamızın ağırlık merkezi yapmıştım. Şimdi fiillerimizin izah kilidi olan bu "acıma" duygusunun metafizik görünüşünü incelemeye çalışacağım. Modern ahlak filozoflarının bir çoğu iyi ve kötü düşüncesini hiçbir izaha muhtaç olmayan basit kavramlar gibi kabul ederler. Halbuki bu kavramlar bir ilişkinin ve her günkü tecrübelerden alınmış bir izlenimin eseridir. Biz bireysel bir iradenin çabalarına uyan bütün şeylere "iyi" ve zıttına fena ve deriz. Eğer canlı yaratıklar söz konusu ise kötü adını veririz. İnsan, karakteri gereği, bazılarına yardım etmek, onların ıstıraplarına ortak olmak ve gücünün yettiği kadar başkalarının saadetine çalışmak duygusuna sahip oluyorsa ona "iyi insan" denir. Yani iyi kelimesi ona göreli ve ampirik olarak uygulanır. O kişinin karakterini, başkalarıyla olan ilişkileri bakımından değil, bizzat kendisiyle olan ilişki bakımından göz önünde tutalım. O adamı imdada koşturan şeyin başkalarının iyilik ve kötülüğüne karşı ani olarak hissetmiş olduğu sempatiden ileri geldi-

ğini ve bunun da kaynağının adalet ve merhamet duygularının kendisinden çıktığı acıma yani merhamet duygusu olduğunu biliyoruz. Bu adamın hareketlerinin mahiyetini izleyecek olursak, şu hükme ulaşırız. O insan kendisiyle yakınları arasında, başkalarından daha az fark gözetir. Halbuki bu fark kötü bir adam için çok büyüktür. Ve yine en ufak bir menfaati için başkalarını hiçe saymakta tereddüt etmeyen bir egoist için de bu fark oldukça büyüktür. Yani kötü ve bencil insan için "kendisiyle" "kendisi olmayan" arasında doldurulmaz geniş bir uçurum bulunduğu halde' iyi insanda "ben" ile "ben olmayan" yani "başkası" arasında çok yakın bir mesafe vardır. İyilik duygularının ortaya çıkmasında "ben olmayan", "ben" olanın yerine geçerek "beni" aradan kaldırır. Ve hem cinslerini bir felaketten kurtarmak söz konusu olduğu zaman ben "ben olmayan"a dönüşür. Bu bireyin hayatını başkalarına adaması demektir. İşte bizim "hayır" yani iyi veya "şer" dediğimiz kavram bizzat, "ben"in başka benlerle olan ilişkilerinden meydana gelmiştir. Öyleyse "hayır-şer veya iyi- fena" dediğimiz şeyler soyut kavramlar değil, bireyin fiillerinin ortaya çıkmasından hasıl olmuş hükümlerdir. Ampirik açıdan egoizmin temelinde bulunan kavramın gerçekliği tamamıyla kanıtlanmış bulunmaktadır. Benim şahsımla başkası arasındaki fark bana tecrübe tarafından mutlak şekilde verilmiştir. Nasıl mekan yani uzay aracılığıyla ben kendimi başkalarından ayırıyorsam, kendi ıstırabımı da aynı şekilde, başka uzaylarda gördüğüm şahısların ıstırabından ayırırım. Bu düşünceye kendimiz yani "ben" hakkındaki bilgimizin tam ve gerçek olmadığı ileri sürülerek itiraz edilebilir. Biz kendi bedenimizi duyu verilerinin dimağımıza verdiği algılarla tanırız. Yani onu doğ-

rudan doğruya değil, mekânda bir objeymiş gibi dolaylı olarak biliriz. İç duyumlarımız ise bize çabalarımızın ve her türlü harici hareket ve nedenlerin neticesi olan iradî fiillerimizin kesintisiz akan serilerini tanıtır. Biz ancak irade ve bilgi fenomeninin saf mahiyetini değil, ancak dış görünüşlerini yakalayabiliriz. Fakat derunî mahiyetine dikkatimizi yoğunlaştırırsak bizi karanlık bir gece istila eder. Bu nedenle kendi hakkımızdaki bilgimiz tam değildir. Biz kendimizi kendimiz olarak değil, ancak yapmacık bir obje olarak yakalayabiliriz. Fakat kendimizde asıl ve esas olanı, daima bir sır ve bilmece olarak karşımızda buluruz. Kant "biz 'ben'i" ancak bir fenomen olarak tanıyabiliriz, yoksa kendi özünde olduğu şekilde tanımamıza imkan yoktur" der. "Benim kendi hakkımda bilgi alanına sevk edeceğim şey kendimin başkalarından ayrı olduğumu bilmemdir. Fakat her fert kendi 'ben'inin mühim ve ehemmiyetli olan kısmını bir sır halinde taşımaya mahkumdur. Bireylerde müşterek ve aynı olan şey herkesin varlıkların bu sayısal çokluğunun ve yeniliğinin farkında olmasıdır. Bunu bize objelerin ayrı zaman ve mekanda oluşları sağlar. Fakat doğrusu her fertteki apriori zaman ve mekan formudur ki varlıkları ayırır ve "çokluğu" meydana getirir."

Kant'ın olağanüstü doğru olan keşfi transtandantal estetiği yani zaman ve mekanın ideal oluşu nazariyesidir. Bu metafizik alanda yapılmış olan gerçek bir zaferdir. Kant'ın bu nazariyesi sayesindedir ki zaman ve mekanın bilgimizin konusu değil koşulu olduğunu açık olarak anladık. Bu suretle zaman ve mekan kendiliğinden şeyin bir göstergesi olmayıp objeyi görme vasıtası oluyor. Yani biz eşyayı asıl mahiyetinde değil bir fenomen olarak görüyoruz.

Bundan şöyle bir netice çıkar. Madem ki zaman ve mekan "kendiliğinden şey"e yani gerçek alemin mahiyetine tamamiyle yabancı ve onunla alakası olmayan bir şeydir. O halde zaman ve mekan sayesinde meydana gelen "çokluğun" da hiçbir ilgisi olmaması gerekir. Çünkü zaman ve mekan gibi "çokluk" kavramı da bize aittir. Ve bizim haricimizde çokluk mevcut değildir. "Kendiliğinden Şey'in meydana getirdiği fenomenlerin çokluğa" mukabil, bir tek şey olması lazımdır. Zira çokluk fenomenler alemine ait bir nitelik oluyor. Belki kaynağını "kendiliğinden şeyden" değil ben olandan alıyor. O halde belirtilerini gördüğümüz varlık tek ve aynıdır. Çokluk zaman ve mekanla bağlantı ve ilintisi bulunmayan bir fenomendir. "Çokluk"un mevcudiyeti benim bilincimi şart koşar. Benim dışımda zaman ve mekan bulunmadığı gibi çokluk da yoktur. Zaman ve mekan nazariyesine göre "çokluk" bir görünüşten ve aynı zamanda hepsi mevcutmuş ve devam ediyormuş gibi görünen sayısız bireylerin fenomenlerinden ibarettir. Yani bu "çokluk" bir aynı kalan ve gerçek olarak var olan varlığın (être) görünüşlerinden ibarettir. Gerçi bu doktirine Kant'tan önce de birçok filozoflarda ve mistiklerde rastlamaktayız. Önce dünyanın en eski kitaplarından biri olan Hint Vedalarında bu görüşe her sayfada rastlıyoruz. Birçok şekiller altında, birçok hayal ve sembollerle bu doktrin "*veda*"larda izah edilmektedir. Gerçekte Schopenhauer'ın, vedalarda varlığını ileri sürdüğü "çokluk" kavramı İslam tasavvufunda büyük bir gelişme göstererek kesrette vahdet, adı altında açıklanmıştır. Pisagor hikmetinin esasını da onun teşkil ettiğinden şüphe edilemez. Daha sonra yeni Eflatuncular da bütün eşyanın ve ruhun bir ve aynı şeyden ibaret olduğunu, aynı şeyden meydana çıktığını

öğrettiler. Dokuzuncu asırda Scotus Erigenes'de, Hristiyan kılığına girerek, birdenbire yeniden ortaya çıktığını görüyoruz. Bundan başka İslam tasavvufunda vahdet, birlik fikrinden hareket eden mistiklerin mutlak varlığa yönelmesinde "çokluk" ve "birlik" fikrinin egemen olduğunu görürüz. Giordano Bruno aynı hakikati ilan ihtiyacı ile yanarak her türlü işkenceyi göze aldı. Spinoza'nın adı ile, bu birlik fikri sıkı sıkıya bağlıdır. Özet olarak söylemek gerekirse bir ve "bütün" her zaman insan düşüncesini meşgul etmiş ve ahmaklar (bununla Hegel ve Schelling kastedilmektedir) elinde gülünç bir hale sokulmuştur. Ve bilge insanlar için sonsuz bir "istigrak" (derin düşünce, vecd) konusu olmuştur. Madem ki çokluk ve farklılık basit bir fenomenden ibarettir ve madem ki bütün canlı varlıklarda ortaya çıkan bir ve aynı şeydir. O halde ben ile, "ben olmayan" arasındaki farkı ortadan kaldırmak yanlış bir düşünce değildir. Bunlar zıt doktrinlerdir. Hintliler buna görünüş, hayal, veya yalan oyun adını vermektedirler. "Ben"in "ben olmayan"da görüntüsünün ilk şekli acıma fenomenin temelinde görülmektedir ki, işte ahlak için metafizik temel bu olacaktır. Birey bizzat kendisini doğrudan doğruya tanıyarak kendi hakiki varlığını diğer bir fertte hissedecektir. Böylece ahlakî sorunlarda metafizik temel kurulabilir. Böylece pratik hikmet doğruluk ve merhamet en derin doktrin içinde nazari hikmet ile bağlanacaktır. Yani doğru, başkalarının iyiliğini isteyen yüksek ruhlu adam ruhunun bütün derinliklerinde hummalı bir faaliyetle araştırmalar yapan filozofun aradığı aynı hakikati, fiil ve hareketleriyle gösterecek ve ifade edecektir. Bununla beraber ahlakî fazilet her türlü kuramsal bilgeliğin çok üstündedir. Zira kuramsal bilgelik, ister nazari hikmet deyiniz, ister-

se etik, asla tam mükümmelliyet göstermeyecek ve ancak uzun çıkarım yollarından yürüyerek gayesine ulaşmaya çalışacaktır. Halbuki pratik hikmet ilk anda ona sahip bulunmaktadır. Ahlakî güzelliğe sahip olan kimse fiilleriyle en derin hakikati ve en ulvi hikmeti her an ortaya koyacaktır. Gerçek olan yalnız berdileşmedir. Ve varlıkların ayrılığı "kendiliğinden"in bir nizamıdır. Her varlık mutlak bir şekilde diğerinden ayrı bulunmaktadır. Benim kendi "benim" de kendi hakiki mevcudiyetim bulunur. Geriye kalan ben olmayandır ve bana yabancıdır. İşte bizde etin, kemiğin tanıklık ettiği tek hakikat. Kötü, haksız ve haşin fiillerde ifadesini bulan egoizmdir. Ferdileşme ise bütün bilgi objelerini tanımak yetisi tarafından empoze edilen zamanın ve mekânın meydana getirdiği saf bir görünüştür. Ve keza "çokluk" ve "azlık" da bir görünüşten, yani ancak benim tasavvurlarımdan ibarettir. Yani tasavvurunda mevcut olan bir hadiseden başka bir şey değildir. Benim hakiki ve samimi varlığım bütün yaşayanlarda doğrudan doğruya mevcuttur. Bende ise ancak bu bilincimde ortaya çıkar. Bunu Hint dilinde ifade eden bir formül vardır: "Tat Tvam Azi" yani varlık sensin demektir ve o gerçekte her iyi aksiyonun ifadesi olan ve bütün faziletlerin temelini teşkil eden "acıma" formu altında meydana çıkar. Bu öyle bir hakikattir ki onun sayesinde yakınlarımızı affetmeyi, sevmeyi, iyilik ve tatlılığa davet etmeyi öğreniriz. Bu sıcak davet bize hepimizin bir ve aynı varlık olduğumuzu hatırlatır. Faziletli bir fiili icra ettiğimiz zaman, duyduğumuz heyecan ve derin saadet "çokluk" ve "ayrılık" şeklinde ortaya çıkan bu bireylerin bir vahdet (birlik) haline gelmesinden doğar. Kötü insan ise kendisiyle kendisinin dışında kalan arasında kalın bir perde hisseder. Âlem

onun için mutlak bir "ben olmayan"dır. Kendisinin dışında kalan her şeye karşı bir kin, bir düşmanlık, bir husumet besler. İyi karakterli kimse ise bilakis kendi varlığı ile aynı cinsten olan harici bir âlem içinde yaşar. Başkaları kendisi için bir "ben olmayan" değildir. Belki, benin tekrarıdır. Keza dış dünyayı ilk andan itibaren içinde sıcak bir dost gibi hisseder. Kendisiyle bütün diğer varlıkların arasında yakın bir akrabalık bulunur. Onların neşe ve ıstıraplarını paylaşır. Kendisinde hissettiği aynı sempatinin onlarda da olacağını farz eder. Bundan dolayı her zaman derin bir sükunet ve memnuniyet onun hemen yanı başında bulunur. Bencil karakterli insanın haleti ruhiyesi bunun zıttıdır. Onun ihtiyaç anında başkalarının kendisine yardım edeceğine inancı yoktur. *Kötü adam bir kimseyi imdada çağırırsa yardıma koşana karşı içinde hakiki bir minnet duymaz. Çünkü bu yardımda o, budalalıktan başka bir şey göremez.* Böyle bir insanda kendisini başkasında hissetme kabiliyeti yoktur. Bu tipler bir zorluk karşısında kalınca kendilerini kolayca ümitsizliğe kaptırırlar. Çünkü insanlık bunlar için bir "ben olmayan"dan ibarettir. İyi adam içinse her şeyin "ben"in bir tekrarı olduğuna yukarıda işaret etmiştim. Başkalarının ihtiyacına ve yardımına koşan bütün bu saf iyilik duygusu ve karşılıksız yardım arzusu pratik hayatın bir sırrı ve mistisizmi olarak kalmaktadır. Bu insana basit bir sadaka verdiğiniz zaman olan hadise şudur. Evvela kendi varlığımızı görünüşten ve çokluktan soyuyoruz. İnsanlığın hüzünlü formunu yani asil ve hakiki olan benliğimizle aynı şey olduğunu hissediyoruz. Kendisini başkalarında yaşayan veya başkalarını kendisiymiş gibi hisseden bir insan için artık ölüm korkunç bir felaket değildir. Tam tersine bir göz kapama kadar basit ve

üzüntü duymayacak bir hadisedir. Çünkü bir insan ölmekle görünür formundan sıyrılırak hakiki ve külli olan hayatına dönüyor demektir. Buna mukabil "kendisi olmayanı" kendisi şeklinde dikkate almayan bir kimse için ölüm felaketlerin en müthişidir. Zira böyle bir insan için kendi şahsının dışında gerçek olan hiçbir şey yoktur. Kendisinden ayrı olan her şey onun için arzu ve tasavvurlarına hizmet için yaratılmış birer hayaletten fazla kıymete değer değildir. İşte kendisiyle "ben olmayan" arasında geniş bir uçurum olduğunu gören böyle kimsenin gözünde ölüm her türlü hakikatin ve bütün bir âlemin birlikte sona ermesiyle aynı şeydir. Halbuki kendisini benzerlerinde hisseden bir kimse, ölümüyle bütün yaşayanlara yani külli hayata intikal etmenin saadetini hisseder, ölüm onun hayatından basit bir parçasını alır götür. Yani bilincin kendisini diğerlerinden ayırır gibi gösteren hayaletini ortadan kaldırmış olur. Bütün bu düşünüş ve tasavvurlar gösteriyor ki benim ahlakı dayandırmış bulunduğum metafizik temel binlerce sene evvel Hint felsefesinin, Hint bilgeliğinin esas doktrinine dayanmaktadır. Kopernig nasıl Aristo sistemini yıkarak kendisini Pisagor sisteminin bir devamı yapmışsa ben de benden evvel konulmuş olan bütün ahlak sorunlarını reddederek kendimi eski Hint bilgeliğinin bir devamı olarak görüyorum.

SCHOPENHAUER'IN AHLAK FELSEFESİ ÜZERİNE BAZI DÜŞÜNCELER

Schopenhauer'un kurmuş olduğu bu acıma ahlakının en önemli yanı, kendisininde sürekli olarak yinelediği gibi, kaynağını tecrübeden alan bir ahlak kurmaya çalışmış olmasıdır. Esasen o, metafiziğini de deney ve gözlemlerle temellendirmek istemiştir. Metafizik alanda o, ne kadar düşman olursa olsun, Kant'tan ziyade Hegel'e, Fichte'ye daha yakındır. Fichte'nin özgürlük, Hegel'in düşünce, dediğine, Schopenhauer irade demektedir. Fakat onun felsefesinde orjinal taraf ahlakıdır. Hakikaten ilk defa orda, bütün teolojik düşüncelerden ve mistik ifadelerden arınmış deneysel bir ahlak araştırmasıyla karşı karşıya geliyoruz. Ahlakî olayları o tamamiyle deneysel gözlemlere dayandırmaktadır. Bu bakımdan Darwin'e ve onu izleyen ahlakçılara öncü sayılabilir. Ahlakın kaynağını inceleme konusunda kullandığı gözlem metodunu, sonraları Darwin'e dayanarak ahlak felsefesi kuran Kropotkin'in geliştirdiğini görüyoruz. Yalnız o, Schopenhauer'a zıt olan bir neticeye varmıştır. Gerek Darwin ve gerekse Kropotkin, Schopenhauer'ın ta ilk çağdan gelerek Hobbes'da hakiki ifadesini bulan "Herkesin herkesle mücadelesi" nazariyesini ve bu nazariyeye esas teşkil

eden egoizmin kaynağını sosyal içgüdüden alan alturizm ve yardım duygusuyla değiştirmiştir. Böylece yapmacık bir anlaşma sonucu insanların bir araya toplanmaları fikri de yerini sosyal içgüdüye terketmiştir. Şu halde izinde yürüyen öğrenicileri hariç bırakırsak, Schopenhauer'ın iki çeşit ardılı vardır.

1- Onun metodunu izleyerek deneysel bir ahlak kurmaya çalışanlardır. Darwin, Kropotkin gibi.. burada izleme yahut da ardıl sözcüğüyle metodu Schopenhauer'dan alıp kullananları kast etmekteyiz. Bunların Schopenhauer'a nazaran karakteristik tarafları şunlardır. Teolojiye dayanmayan, tanrısız bir ahlak teşhisinde müşterektirler. Fakat vardıkları sonuç itibarıyla zıt kutupta bulunmaktadırlar. Schopenhauer'a göre her şeyin temelinde egoizm vardır. Ahlakî olay da olumsuz bir değer taşır. Müspet ve doğal olan iyilik değil kötülüktür.

2- Bir de Nietzsche gibi onun metafiziğinden hareket eden düşünürler vardır. Nietzsche Schopenhauer'un irade felsefesinden hareket ederek onun zıttı bir sonuca varmıştır. İradenin inkârı yerine, iradenin Tanrılaşması nazariyesini kurmuştur. Bu suretle birisi bizi ölüme çağırırken diğeri hayata davet etmektedir. Şurada şuna da işaret edelim ki o, Kant'ın ahlak kanunlarından ziyade çok dayandırdığı temele itiraz etmektedir.

Schopenhauer "canlı olmak ve yaşamak bizzat egoizmdir der. Daha doğrusu yaşamak içgüdüsünü de egoizm içgüdüsüne indirger. Halbuki bu iki kavramı, ahlak bakımından düşünecek olursak, beraber alınması şöyle dursun birbirine zıt kutuplarda görürüz. Yaşamak içgüdüsü veya isteği gerek insanda gerekse hayvanda müşterektir. Egoizm ise ancak bilinçli varlıklar için sözkonusudur. Ve

ahlakî olgunun meydana geldiği alanlarda geçerlidir. Benim yemek yemem, cinsel arzular duymam yaşamak içgüdüsünden ileri gelmektedir. Mesela aç bir insanın yemek kokusunu duyduğu zaman ağzının sulanmasında ahlaka aykırı, ahlaka uymayan bir taraf görmeye imkan var mı?

Fakat Schopenhauer, "yaşama içgüdüsü"ne, hayvanda olsun, bitkilerde olsun, "yaşama iradesi" demekle insanla hayvan arasındaki uçurumu kapatmaya çalışıyor. "Evrensel irade" ile "bireysel irade" arasına, bilince bağlı olarak, "acıma" duygusunu yerleştirmek suretiyle, ahlakın temel sorununu "İrade ve Tasavvur Olarak Dünya" başlığında özetlenen felsefi sistemiyle birleştirmeye çalışıyor.

Schopenhauer'ın kurduğu ahlak felsefenin en ilginç ve en dikkate değer yanı, bireysel "iradenin inkârı"nı hedef tutan koyu karamsarlığında görülmektedir. Bununla beraber, insan iradesini inkar eden bu anlayış onun felsefesinin en tehlikeli ve hassas tarafını da meydana getirmektedir. Esasen o Batı felsefesine Hint mistisizminden bir çeşni getirmesi bakımından orijinaldir. Fakat Schopenhauer Kant'ın müspet, aydınlık fikirleriyle, iradeye doğunun bulanık ve esrarlı düşünüşünü nasıl birleştirebiliyor. İşte onun ahlakı, bu iki zıt şeyi uzlaştırmak endişesinden doğmuştur. Karakteri Doğuya, irfanı Batıya bağlanan bir düşünürdür. Schopenhauer'ın karamsar görüşü, hayat ve yaşamak aşkının fırtına gibi kalpleri tutuşturduğu bir kıtada ancak bir ilginçlik, bir düşün lezzetidir. Bir Doğulu nazarında da onun karamsarlığı, İbrahim Etem kıyafetine girmek hevesine kapılmış bir insan gibi telakki edilecektir. Çünkü insanın dinamik tarafı yaşamak isteğinin en coşkun görünü-

şü olan iradeyi felsefesinin merkezine koyan filozofun hayata düşman olması, iradeyi inkâra kalkması şöyle dursun, onun insanda tanrılaştırması gerekirdi. Bu nedenle Hegel felsefesi ile Schopenhauer'ın karamsar irade felsefesi, bütün zeki hünerlerine rağmen yoğunluğu farklı iki sıvı gibi durmaktadır. Bu felsefeden karamsarlığı kaldırdığımız zaman onun metafiziği, bizi Nirvana'ya değil, insanı korkunç bir irade tanrısı şekline sokan Nietzsche'in deli ve hırçın düşüncesine ulaştırır. Nitekim Nietzsche, bu düşüncelerle hem onun ardılı hem de ona zıt bir ahlak felsefesinin kurucusu olmuştur.

Schopenhauer kitabında ahlakın temeline yerleştirdiği "acıma" ve merhamet duygusuna ait çeşitli nitelikte somut örnekler verir. Merhamet ve acıma duygusunun nasıl ve hangi koşullar altında büyüyerek ahlakî vicdanı oluşturduğunu "nefretten isyana, iğrenmeye kadar" vicdanın ayaklanma seyrini bize şöyle bir örnek vermek ister:

Bir kimsenin oldukça yüklü bir parası çalınsa, eğer çalınan para bir zengine aitse vicdanımız başka, fakire aitse başka etkileşim altında kalır. Suç aynı olduğu halde vicdanımız daha çok fakirden yana sızlar. Yok eğer bu para umuma ait bir kasadan alınmışsa vicdanımızda, ayıplama dışında, hiçbir etki bırakmaz. Çünkü, umumi sandık ya da devlet hazinesinin soyulmasının karşısında bizi acımaya sevkedecek somut bir obje yoktur. Fakat eğer çalınan para yetimlere, yoksullara ait bir sandıktan çalınmışsa, paranın miktarına göre vicdanımız ayaklanır. Çalınan paranın miktarı, hırsızın niteliğine göre bu kin ve nefret sınır tanımaz bir şiddet ve hiddete dönüşür. Schopenhauer'a göre böyle bir insan zalimliğin, vicdansız-

lığın, utanmazlığın mutlak bir simgesi ve insan türünün en büyük ayıbı sayılır.

Schopenhauer, kurmuş olduğu bu acıma ve merhamet ahlakının sarsmaz bir ve çürütülmez bir gerçeğin ifadesi olduğunu söyleyerek övünüyor. Bunalımlı gençlik yıllarında Venediğe gider ve orada Lord Byron ile karşılaşır. Her ikisi de insanın bencil bir hayvan olduğu düşüncesinde birleşirler.

Kurmuş olduğu ahlak teorisinden doğa kanunları kadar emin ve mağrur filozofumuz bir adama vefa borcu olarak bir serveti peşkeş çeken ve kendisini eleştirenlere: verdimse de verdim, ne olacak sanki diyerek devletin zirvesine tırmanan bir âdemle karşılaşsa acaba kurmuş olduğu o sarsılmaz ahlak felsefesine karşı hiç mi kuşku duymazdı.

KAYNAKÇA

Schopenhauer, *Le Monde Comme Volonté et Comme Rerésentation.* Traduit en Français, A. Burdeau, Tome 1-2-3. Felix Alcan, Paris

Schopenhauer, *Le Fondement De la Morale.* Traduit, A. Bureau, Felix Alcan, Paris, 1909.

Harold Höffding, *Histoire De la Philosophie Moderne* Felix Alcan. Paris 1924.

Cemil Sena, *Büyük Filozoflar Ansiklopedisi* Okat Yayınevi, cilt 4, 1969

Von Aster, *Felsefe Tarihi notları*

SCHOPENHAUER'da Ahlak Felsefesi

Cahit Tanyol

Her devrin bir lider değeri vardır. Bu değer bütün değerleri etkisi altına alır. Ortaçağda lider değer dindi. Sosyal, politik, ekonomik ve kültürel değerler onun etkisi altında idi. Ahlak doğal olarak dinin etki alanında ve onun bir niteliği gibi kabul ediliyordu. Yeniçağ'la beraber öncü değer bilim ve teknik oldu.

Günümüzde bilgi kavramı çağa damgasını vurdu. Bilim ve teknik özü itibariyle **laik** bir niteliğe sahiptir. Ahlakın da dinin tekelinden çıkarak laik bir nitelik kazanması zorunludur.

Gerçekten dinle ahlak arasındaki bağlantı zorunlu mudur? Bunu anlamak için ahlaktaki otoritenin kaynağına bakmak gerek. Dinsel ahlakta otorite Tanrıdır ve dinler ahlak için gelmiştir. Gerçekte ise ahlakın arkasında toplumun yaygın otoritesi bulunmaktadır.

Schopenhauer ise bu yapıtında dinle ahlak arasında ilişki şöyle dursun, dinin ahlaksızlığa yataklık ettiğini ileri sürmektedir. Ona göre insan, yaratıkların en ahlaksızı ve en bencilidir. Her şeyi kendisi için isteyen bu bencil canavarı dizginleyecek ve onda ahlaki duyguları uyandıracak tek güdü/motif "acıma" ve "merhamet"tir.

Türkiye gündeminde "Din" ve "Ahlak" bir ve aynı şeymiş gibi öğretim ve eğitim programlarında ve anayasamızda yer almaktadır. Bu açıdan Schopenhauer'ın ahlak felsefesi okuyucuları derin derin düşündürecektir.

ISBN 975-308-014-X

9 789753 080149