ZİHNİN YAŞAMI

Seçme Eserler 9



HANNAH ARENDT

iletişim

The Life of the Mind
© 1971 by Hannah Arendt
© 1978, 1977 by By Harcourt, Inc.
Bu kitabın yayın hakları Anatolialit Telif Hakları Ajansı aracılığıyla Houghton Mifflin Harcourt Publishing Company'den alınmıştır.

İletişim Yayınları 2610 • Politika Dizisi 173
ISBN-13: 978-975-05-2410-3
© 2018 İletişim Yayıncılık A. Ş. (1. Basım)
1. BASKI 2018, İstanbul

EDİTÖR Tanıl Bora
YAYINA HAZIRLAYANLAR Aybars Yanık - Aydın Ördek
DİZİ KAPAK TASARIMI Ümit Kıvanç
KAPAK Suat Aysu
UYGULAMA Hüsnü Abbas
DÜZELTİ Remzi Abbas
DİZİN Berkay Üzüm
BASKI Sena Ofset · SERTİFİKA NO. 12064
Litros Yolu, 2. Matbaacılar Sitesi, B Blok, 6. Kat, No: 4NB 7-9-11
Topkapı, 34010, İstanbul, Tel: 212.613 38 46
CİLT Güven Mücellit · SERTİFİKA NO. 11935
Mahmutbey Mahallesi, Devekaldırımı Caddesi, Gelincik Sokak,
Güven İş Merkezi, No: 6, Bağcılar, İstanbul, Tel: 212.445 00 04

İletişim Yayınları · SERTİFİKA NO. 10721
Binbirdirek Meydanı Sokak, İletişim Han 3, Fatih 34122 İstanbul
Tel: 212.516 22 60-61-62 • Faks: 212.516 12 58
e-mail: iletisim@iletisim.com.tr • web: www.iletisim.com.tr

HANNAH ARENDT

Zihnin Yaşamı

The Life of the Mind

ÇEVİREN *İsmail Ilgar*

iletişim

HANNAH ARENDT 1906 yılında Hannover'de, bir Yahudi mühendisin tek çocuğu olarak doğdu. Marburg ve Freiburg'da üniversite eğitimini tamamladıktan sonra Heidelberg'de Martin Heidegger ve Karl Jaspers'ten felsefe öğrendi, yirmi iki yaşında yine burada doktorasını verdi. Hitler'in iktidara gelmesi üzerine 1933'te Almanya'dan ayrılarak Fransa'ya geçti ve Yahudi göçmen hareketi içerisinde aktif olarak yer aldı. Daha sonra Amerika'ya yerleşti ve 1951'de ABD vatandaşlığına geçti. Amerika'daki ilk yıllarında akademik bir iş bulmakta epey zorlandıktan sonra 1953 yılında Princeton'da Christian Gauss konferanslarına çağrıldı. Böylece California, Chicago, Columbia, Northwestern, Cornell ve başka üniversitelerde verdiği dersleri içeren seçkin akademik kariyerine başladı. 1975 yılında öldüğünde New York'taki New School for Social Research'te felsefe profesörüydü. Kitapları: *The Origins of Totalitarianism*, (1951) [*Totalitarizmin Kaynakları 1 - Antisemitizm* (İletişim Yayınları, 1997), *Totalitarizmin Kaynakları 2 - Emperyalizm* (İletişim Yayınları, 1998), *Totalitarizmin Kaynakları 3 - Totalitarizm* (İletişim Yayınları, 2014)], The Human Condition (1958) [*İnsanlık Durumu*, İletişim Yayınları, 1994], *Rahel Varnhagen: The Life of a Jewess* (1958), *Between Past and Future* (1961) [*Geçmişle Gelecek Arasında* (İletişim Yayınları, 1996)], *On Revolution* (1963) [*Devrim Üzerine* (İletişim Yayınları, 2012)], *Eichmann in Jerusalem* (1963) [*Kötülüğün Sıradanlığı, Eichmann Kudüs'te*, (Metis Yayınları, 2009)], *Men in Dark Times* (1968), *Crises of the Republic* (1972), *On Violence* (1970) [*Şiddet Üzerine* (İletişim Yayınları, 1997)], *Lectures on Kant's Political Philosophy* (1992).

Numquam se plus agere quam nihil cum ageret, numquam minus solum esse quam cum solus esset.

Asla boş durduğum zamanlardan daha etkin; asla kendi başıma kaldığım zamanlardan daha yalnız değilim.

– CATO

Her birimiz rüyasında bir şeyler gören ve onları çok iyi bildiğini sanan; oysa uyandığında hiçbir şey bilmediğini fark eden adamlar gibiyiz.

– PLATON, *Devlet Adamı*

İÇİNDEKİLER

HANNAH ARENDT'İN SEÇME ESERLERİ 11
EDİTÖRÜN NOTU · *MARY MCCARTHY* 13
ÇEVİRMENİN NOTU · *İSMAIL ILGAR* 15

Bir / Düşünme

GİRİŞ 21

I. ***Görünüm*** 37
1 DÜNYANIN FENOMENAL DOĞASI 37
2 (HAKİKİ) VARLIK VE (SALT) GÖRÜNÜM: İKİ DÜNYA TEORİSİ 42
3 METAFİZİK HİYERARŞİNİN TERSYÜZ EDİLİŞİ: YÜZEYİN DEĞERİ 45
4 BEDEN VE RUH; RUH VE ZİHİN 50
5 GÖRÜNÜM VE SURET 57
6 DÜŞÜNEN EGO VE BENLİK: KANT 60
7 GERÇEKLİK VE DÜŞÜNEN EGO: KARTEZYEN ŞÜPHE VE *SENSUS COMMUNIS* [ORTAKDUYU] 66
8 BİLİM VE ORTAKDUYU: KANT'IN ANLAMA YETİSİ VE AKIL, HAKİKAT VE ANLAM ARASINDA YAPTIĞI AYRIM 75

II. ***Görünümler Dünyasındaki Zihinsel Etkinlikler*** 89

9 GÖRÜNMEZLİK VE UZAKLAŞMA 89

10 DÜŞÜNCE İLE ORTAKDUYU ARASINDAKİ İÇ SAVAŞ 101

11 DÜŞÜNME VE EYLEME: SEYİRCİ 114

12 DİL VE METAFOR 120

13 METAFOR VE ANLATILAMAZ OLAN 134

III. ***Bizi Düşünmeye Sevk Eden Nedir?*** 153

14 YUNAN FELSEFESİNİN FELSEFEYİ ÖNCELEYEN KABULLERİ 153

15 PLATON'UN CEVABI VE BU CEVABIN YANKILARI 167

16 ROMALILARIN CEVABI 178

17 SOKRATES'İN CEVABI 195

18 İKİSİ-BİR-ARADA 210

IV. ***Düşündüğümüzde Neredeyiz?*** 225

19. *"TANTÔT JE PENSE AT TANTÔT JE SUIS* (BAZEN DÜŞÜNÜYORUM, BAZEN VARIM (VALÉRY): HİÇBİR YER 225

20 GEÇMİŞLE GELECEK ARASINDAKİ BOŞLUK: *NUNC STANS* <DURAN ŞİMDİ> 230

21 SON NOT 242

İki / İrade

GİRİŞ 249

I. ***Filozoflar ve İrade*** 255

1 ZAMAN VE ZİHİNSEL ETKİNLİKLER 255

2 İRADE VE MODERN ÇAĞ 265

3 ORTAÇAĞ SONRASI FELSEFEDE İRADEYE YÖNELTİLEN BAŞLICA İTİRAZLAR 269

4 YENİ SORUNU 276

5 DÜŞÜNME İLE İRADE ARASINDAKİ ÇATIŞMA: ZİHİNSEL ETKİNLİKLERİN TINISI ... 282
6 HEGEL'İN ÇÖZÜMÜ: TARİH FELSEFESİ ... 287

II. *Quaestio mihi factus sum:* ***İçteki İnsanın Keşfi*** ... 303
7 SEÇME YETİSİ: *PROAIRESIS*, İRADENİN HABERCİSİ ... 303
8 HAVARİ PAUL VE İRADENİN ACZİ ... 312
9 EPİKTETOS VE İRADENİN HER ŞEYE KADİRLİĞİ ... 323
10 AUGUSTİNUS, İLK İRADE FİLOZOFU ... 336

III. ***İrade ve Anlama Yetisi*** ... 365
11 AQUİNASLI THOMAS VE ANLAMA YETİSİNİN ÖNCELİĞİ ... 365
12 DUNS SCOTUS VE İRADENİN ÖNCELİĞİ ... 379

IV. ***Sonuç*** ... 405
13 ALMAN İDEALİZMİ VE "KAVRAMLARIN SIRAT KÖPRÜSÜ" ... 405
14 NIETZSCHE'NİN İRADEYİ REDDİ ... 415
15 HEIDEGGER'İN İSTEMEME-İRADESİ ... 431
16 ÖZGÜRLÜĞÜN DİPSİZ UÇURUMU VE *NOVUS ORDO SECLORUM* [ÇAĞLARIN YENİ DÜZENİ] ... 456

EDİTÖRÜN SONSÖZÜ · *MARY MCCARTHY* ... 481

Ek / Muhakeme

KANT'IN SİYASET FELSEFESİ ÜZERİNE DERSLERİNDEN NOTLAR ... 497

DİZİN ... 517

Hannah Arendt'in Seçme Eserleri

20. yüzyılın en önemli siyaset felsefecilerinden olan Hannah Arendt, hem liberalizme hem Marksizme kendi insani özgürlük ütopyası çerçevesinde getirdiği eleştiriyle özgün bir konuma sahiptir. Bu kendine özgü düşünsel çizgisi içinde, gerek faşizm ve totalitarizme karşı aktif tavır alışıyla, gerekse modern kapitalist toplumun tahliline ilişkin katkılarıyla asıl yankısını demokratik sosyalist akım üzerinde uyandırmıştır.

Hannah Arendt, eserleri boyunca, insanın dünyaya yani kendi var ettiği ortak yaşama yabancılaşmasının nedenlerini, bu yabancılaşmayı aşacak bir özgürleşmenin yollarını aradı. Modernizmin en kapsamlı ve parlak eleştirmenlerindendir. İnsan doğasının kendini özel alandan ayrışmış bir kamusallık içinde, siyaset alanında gerçekleştirilebileceği görüşü çerçevesinde; modern toplumun insani etkinlikleri özsel niteliklerinden uzaklaştıran, insanları "güruhlaştıran" ve siyasetin zeminini yok eden yapısını zengin bir kuramsal donanıma dayandırarak tahlil etmiştir. Arendt, Nazizme direnen bir aydın olmanın sorumluluğunu ve gerek siyasi gerekse duygusal birikimine sahip olmaktan gelen bir canlılığı da yansıtır: "Dünya aşkı"yla, "pratik hayat"ı odak alarak yazmıştır. Bu da, en derin ve karmaşık konuları ele alışına bile kendine özgü bir hayatiyet verir. Arendt'in eserlerinde, sosyal bilimler ve felsefe literatüründe benzeri az bulunur bir edebî zenginlik vardır.

Arendt'in eserleri, toplum ve siyaset, özgürlük ve eşitlik, totalitarizm, devrim, şiddet, demokrasi gibi 20. yüzyılın bütün esaslı kavramlarını ve tartışmalarını etkileyen temel kaynaklar arasındadır. 21. yüzyıla yaklaşılırken hem bu tartışmalar bir hesap kapatılmak üzereymişçesine şiddetleniyor; hem de "'kamusallık" ve siyaset alanlarının sınırları hatta varlığı müphemleşiyor, buharlaşıyor. Tam da Arendt'in eleştirilerini ve o etkileyici 'verimli' karamsarlığını güncelleştiren bir iklim... Bu büyük felsefeci ve yazarın seçme eserlerini, dilimizin düşünce kitaplığındaki önemli bir karşılığı doldurmak amacının yanı sıra, Arendt'in güncelliğini de gözeterek yayımlıyoruz.

İletişim Yayınları

Editörün Notu

Mary McCarthy

Hannah Arendt'in dostu ve yazınsal vasisi olarak, *Zihnin Yaşamı*'nı yayına ben hazırladım. 1973'te *Düşünme*'nin kısa bir biçimi, 1974'te ise *İrade*'nin giriş bölümü Aberdeen Üniversitesi'nde gerçekleştirilen Gifford Seminerleri'nde sunulmuştu. Hem *Düşünme* hem de *İrade*, yine kısa biçimleriyle, 1974 ve 1975 yıllarında New York'taki *New School for Social Research*'te ders olarak verildi. Eserin ve yayına hazırlık aşamasının hikâyesi, kitabın sonunda yer alan editörün sonsözünde anlatılmaktadır. İkinci bölümün, 1970'te *New School*'da Kant'ın siyaset felsefesi üzerine verilen bir dersten alınmış Muhakeme konulu bir eki vardır.

Aberdeen Üniversitesi'nden Profesör Archibald Wernham ve Profesör Robert Cross ile Gifford Seminerleri'ne konuşmacı olarak katıldığı dönemde gösterdikleri nezaket ve misafirperverliklerinden ötürü Bayan Wernham ile Bayan Cross'a, Hannah Arendt namına teşekkürlerini iletmek isterim. Üniversitenin daveti gerçekleştiren Akademik Senatosu'na da teşekkür ederim.

Editör olarak, bilhassa metindeki zorlu sorunları çözüme kavuşturmamda yardımını esirgemeyen ve atıfları arayıp bulmak ve kontrol etmekte gösterdiği gayret ve dikkatten ötürü Dr. Arendt'in *New School*'daki asistanı Jerome Kohn'a şahsen teşekkür etmek isterim. Dizini hazırladıkları için ona ve Larry May'e bilhassa müteşekkirim.

Farklı bir sürü ekleme ve satır arası notla dolu, karmakarışık elyazmasını temize çekerken gösterdiği peygamber sabrından ve isabetli editöryal sorularından ötürü Margo Viscusi'ye özellikle teşekkür ederim. Verdiği kitaplarla tespiti zor bazı alıntıları kontrol edebilmemi fazlasıyla kolaylaştıran kocası Anthony Viscusi'ye de teşekkür ederim. Kocam James West'e, hem lütfedip verdiği *kendine ait* felsefe ders kitaplarından hem de elyazmasını ve zaman zaman karşılaştığım zorlukları tartışmak için daima yanımda olmasından ve bölümlerin genel planı ile düzenini belirlerken karşılaştığım bazı kördüğümleri kesip atmakta gösterdiği kararlılıktan ötürü müteşekkirim. Kütüphanesinden ihtiyaç duyduğumuz kitapları yayıncımızın editörlerine sağlaması, tüm yardımları ve fedakârlıklarından ötürü Hannah Arendt'in diğer vasisi Lotte Köhler'e de müteşekkirim. Elyazması üzerindeki müthiş emek ve kavrayışları, sıradan bir editörlük çalışmasını fazlasıyla aşan Roberta Leighton ve Harcourt Brace Jovanovich Yayınevi'ndeki çalışanları da takdiri hak etmektedir. Üç Gifford Semineri esnasında Aberdeen'de bulunmasının da kanıtladığı gibi *Zihnin Yaşamı*'na daima kişisel bir ilgi duymuş olan William Jovanovich'e en içten teşekkürlerimi iletiyorum. Hannah Arendt, onun için bir "yazar"dan çok öteydi; Arendt ise Jovanovich'in sadece arkadaşlığına değil, metnine yönelik eleştirel tespitleri ve yorumlarına da değer verirdi. Vefatından bu yana, hem düzeltilmiş metni itinayla okuyarak hem de Kant derslerinden alınan Muhakeme konulu notları nasıl ele alacağım konusundaki tavsiyeleriyle beni teşvik etmiş ve desteklemiştir. Daha da önemlisi, ister küçük ister büyük, aldığım bütün kararların yükünü benimle beraber omuzlamaktan çekinmedi. Elyazmasının ortaya çıkarttığı dilbilimsel sorunlarda danışmanlıklarını esirgemeyen arkadaşlarım Stanley Geist ve Joseph Frank'a ve Almancayla ilgili konularda yardım eli uzatan Paris Goethe Enstitüsü'nden arkadaşım Werner Stemans'a da teşekkür etmem gerekiyor. *Düşünme* adlı bölümü ufak tefek değişikliklerle ayrı bir kitap olarak yayımlayan *The New Yorker* takdiri hak etmektedir; elyazmasını heyecanla karşılayan William Shawn'a müteşekkirim – hayatta olsaydı Arendt'i de memnun edecek bir heyecan. Son olarak ve her şeyden öte, kitabı üzerinde çalışma imtiyazını bana bahşeden Hannah Arendt'e teşekkür ederim.

Çevirmenin Notu

İsmail Ilgar

"Çeviri kadın gibidir. Sadık olursa güzel olmaz, güzel olursa sadık olmaz," demiş üstat. Şahsen kadın analojisine katılmasam da ikinci cümleye tamamıyla katılanlardanım. Yine de metin çok temel/basit bir anlatıma sahipse, yani iki dili konuşanların dünyalarının büyük ölçüde örtüştüğü bir bölgedeyse, çelişki derin olmaz ve ben de çevirmen olarak kendimi ifşa etmek zorunda kalmam. Bu yüzdendir ki bugüne değin çevirdiğim hiçbir kitaba önsöz yazma ihtiyacı hissetmedim. Ancak Arendt'in, asla tamamıyla terk etmemiş olsa da, felsefeye gerçek bir dönüş yaptığı söylenebilecek bu son kitabında söz konusu çelişki kendini çok açık gösterdi. Bir yanda Arend'in dağınık, fenomenolojik yazım tarzı, öte yanda kullandığı felsefi kavramların Türkçede oturmamış karşılıkları derken, kimi zaman sadakat kimi zaman da güzellik yanında seçimler yapmak zorunda kaldım. Seçimlerimi, iki sebeple ibra etmek isterim. İlk sebep, kitabın Arendt tarafından tamamlanamamış olmasıdır. İkinci sebep ise Arendt'in Türkiye'deki genel okuyucu kitlesini filozoflardan ziyade siyaset bilimcilerin ve feministlerin oluşturmasıdır. Bu sebeplerden ötürüdür ki doğruluk adına, filozofların alışık olduğu düğümlü cümle yapılarının ve terminolojinin kullanılması, büyük bir okuyucu kitlesini ıskalayacaktı.

Dolayısıyla çevirmen olarak, kendimi birkaç teknik açıklama

yapmaya mecbur hissettim. Öncelikle Arendt'in fazlasıyla uzun ve boğumlu cümlelerini, anlamda sapmanın olmayacağını (ya da az olacağını) değerlendirdiğim yerlerde böldüm. Bu, Arendt'in sistematik bir düşünür ve yazar olduğu hissini doğurabilir. Oysaki değildir... Bazı yerlerde ise anlaşılabilirliği artırmak için ufak girdiler yaptım. Çevirmenin girdileri, orijinal metinde hiç kullanılmamış olan < > ayracıyla yapılmıştır. Kitabın özellikle ilk cildinde sıklıkla kullanılan *mind*, *intellect*, *reason* kavramlarının, Türkçe felsefe terminolojisindeki karşılıkları *an*, *anlık*, *us*'tur. Ancak arı Türkçeci felsefe terminolojisine aşina olmayanlar için bu kelimelerin tümü de anlamsızdır. Bu yüzden bu kavramları genel olarak daha anlaşılabilir *zihin*, *anlama yetisi*, *akıl* kelimeleriyle karşıladım. Ancak asıl sorun ikinci cildin sözlüğünü ve anlamını ciddi biçimde şekillendiren "will" kelimesinin çeşitlemelerini çevirmek oldu. İngilizcede "will" kelimesi yardımcı fiil olarak kullanıldığında -ecek/-acak gelecek zaman kip eklerine, fiil olarak kullanıldığında istemek, isim olarak kullanıldığında ise irade/istenç sözcüklerine karşılık gelir. Metindeki anlamsal sürekliliği sürdürmek adına Türkçedeki istemek veya Arapça irade kelime köklerinden türetilen kavramları tutarlı bir şekilde kullanmak metnin okunurluğunu oldukça bozacaktı. "You will have to live" cümlesini, "Yaşamayı irade etmek zorundasın" diye çevirmek açıkçası biraz garip olacaktı. Dolayısıyla yardımcı fiil olarak "will" kelimesini geleneksel gelecek zaman kipi olarak kullandım. Ancak okuyucuların en azından bu kitaptaki gelecek zaman kipli cümleleri okurlarken, Aydınlanma'yla birlikte Avrupa'da gelecek zamanın öncelikli zaman kipi haline gelmiş olduğunu, (özellikle Batı) Avrupa dillerinde gelecekle ilgili her ifadenin bir irade unsuru taşıdığını; Türkiye toplumunda egemen zaman kipinin ise "şimdi" olmasından ötürü bu tınının Türkçede bulunmadığını akıllarının bir kenarında tutmalarını rica ediyorum. Bu bağlamda isim olarak "will" kelimesi, Nietzsche ile doğrudan bağlantılı olan yerlerde "istenç", diğer yerlerde ise "irade" olarak çevrilmiştir. Fiil olarak "will" ise çok daha büyük bir sorun teşkil etti. "İrade göstermek" çok abes duracağı için çoğu yerde "istemek" kelimesi kullanılmıştır. Yukarıda da belirttiğim gibi okuyucudan bu kitapta "isteme"nin yakınımızdaki bir şe-

ye duyulan kısa ömürlü arzuyu değil de, geleceğe yönelik bir iradeyi içerdiğini aklında tutmasını rica ediyorum. Son olarak sağduyu olarak da çevrilebilecek "common sense" ifadesi, yazarın özellikle ortaklık anlamına büyük bir vurgu yapmış olması nedeniyle ortakduyu olarak çevrilmiştir.

Neyse, alışık olmadığım bu peşrevi kısa kesmenin ve okuyucuyu, çevirmekten büyük haz aldığım bu kitapla baş başa bırakmanın vakti geldi. Tek dileğim metne müdahalelerimin mazur görülmesi ve eğer yaşasaydı, Kafka'nın, çevirmeni Milena'ya söylediği şeyi, Arendt'in de bana söyleyecek olmasıdır: "Ama lütfen her halükârda metin senin istediğin gibi kalsın ki, böylece ben de oh diyerek rahatlamanın zevkini yaşayabileyim."[1]

Ankara, 17 Şubat 2017

1 Kafka, F. (2015), *Milena'ya Mektuplar*, çev. Murat İbrahim Çelebi, Panama, Ankara, s. 169.

Bir / Düşünme

GİRİŞ

Düşünmek, bilimlerin yaptığı gibi, malumat kazandırmaz.
Düşünmek, kullanışlı pratik bilgelik sağlamaz.
Düşünmek, evrenin bilmecelerini çözmez.
Düşünmek bize doğrudan eyleme gücü bahşetmez.

– MARTIN HEIDEGGER

Bu seminer dizisine vermiş olduğum başlık, *Zihnin Yaşamı*, o kadar iddialı görünüyor ve Düşünme konusunda konuşmak bana o kadar küstahça geliyor ki işe bir gerekçe sunmak yerine bir özürle başlamam gerekir gibi geliyor. Elbette başlığın kendisi için herhangi bir gerekçe <sunmaya> ihtiyaç yok; özellikle de Gifford Seminerleri'nin itibarı göz önünde bulundurulduğunda. Beni asıl rahatsız eden, bu konuda şansımı denemiş olmam; zira ne bir "filozof" olmak ne de ironiktir ki Kant'ın deyimiyle *Denker von Gewerbe* (meslekten düşünürler) arasında sayılmak gibi bir tutkum ya da iddiam oldu.[1] Öyleyse asıl soru, bu meseleleri daha mahir ellere bırakmamın gerekip gerekmediği olmalı; cevap da beni, siyaset bilimi ve kuramının nispeten güvenli kıyılarını terk edip, hiç de burnumu sokmamam gereken bu dehşet verici meselelere bulaşmaya iten şeyin ne olduğunu göstermeli.

Aslında, zihinsel etkinliklerle ilgili takıntımın <birbirinden> oldukça farklı iki kaynağı var. Dolaysız olan ilki, Kudüs'teki Eichmann duruşmalarına katılmış olmamdan kaynaklanıyor. Duruş-

1 *Arı Usun Eleştirisi*, B871. Bu ve bundan sonraki alıntılar için yazarın da sık kullandığı bir çeviri olan şu esere bkz. *Immanuel Kant's Critique of Pure Reason*, çev. Norman Kemp Smith, New York, 1963.

ma üzerine yazdığım raporda,[2] "kötülüğün sıradanlığı"ndan bahsetmiştim. Bu ifadenin ardında yatan hiçbir gizli tez ya da öğreti yoktu; yine de kötülük olgusuna ilişkin düşünsel –edebî, teolojik ya da felsefi– geleneğimizle çatıştığının az çok farkındaydım. Bize öğretilen, kötülüğün şeytani bir şey olduğuydu. Kötülük Şeytan'da, yani "göklerden düşen şimşek" (Luka 10: 18), ya da ancak en iyilerin, yani Tanrıya hizmet etmek değil, onun gibi olmak isteyenlerin, işleyebilecekleri *gurur* günahını ("Lusifer kadar kibirli") işlemiş düşkün bir melek ("Şeytan da bir melektir" – Unamuno) olan Lusifer'de vücut bulmuştur. Bize kötü insanların kıskançlıkla hareket ettikleri öğretildi. Sebep, kendi kabahatleri olmasa da başarısızlığın doğurduğu *hınç* (III. Richard) ya da "Rabbin Habil'e ve sunduklarına itibar etmesine karşın, Kabil ve sunduklarına itibar etmemesi"nden ötürü Habil'i katleden Kabil'in durumunda olduğu gibi *kıskançlık* olabilir. Acz tarafından (Macbeth) ya da tam tersine güçlünün iyiliğe karşı duyduğu güçlü *kin* (Iago, "Moor'dan nefret ediyorum; ülküm gönlümde," der; Claggart ise Billy Budd'un "barbarca" saflığından nefret eder ki, Melville'e göre bu nefret "tam bir ahlâksızlık"tır) ya da "bütün kötülüklerin anası" (*Radix omnium malorum cupiditas*) olan *açgözlülük* tarafından kışkırtılıyor olabilirler. Ancak benim karşılaştığım şey tamamıyla farklı, yine de inkâr edilemez biçimde gerçekti. Beni sarsan, failin eylemlerinin eşi benzeri görülmemiş kötülüğünü derinlerde yatan hiçbir kökene ya da güdüye dayandırmamızı imkânsız kılan bariz sığlığıydı. Yaptıkları canavarcaydı, ama fail –en azından duruşma salonundaki kişi– bir şeytan ya da canavar değil, bilakis çok sıradan, alelade birisiydi. Katı ideolojik kanaatlere ya da belli şeytani güdülere sahip olduğunu gösteren hiçbir emare yoktu. Geçmişinde, duruşma öncesi polis sorgusunda ve duruşma esnasındaki davranışlarında görebileceğiniz dikkate değer yegâne özellik ise tamamıyla olumsuz bir şeydi; bu aptallık değil, *düşüncesizlik*'ti. İsrail mahkemesinde ve hapisteki süreçlerde, tıpkı Nazi rejimindeki gibi vazifesini görmeye devam ediyor; fakat bu tür rutinlerin bulunmadığı durumlarla karşılaştığında biçare kalıyordu. Kürsüde kullandığı ve resmî hayatında da kullanmış olduğu çok belli olan, kli-

2 *Eichmann in Jerusalem*, New York, 1963.

şelerle dolu dili bir çeşit ölümcül komediyi andırıyordu. Klişeler, basmakalıp sözler ve geleneksel, standartlaştırılmış ifade ve davranış biçimlerine bağlılığın, bizleri gerçekliğe, yani bütün olay ve olguların varlıklarını bizim düşünsel dikkatimize borçlu olduklarını önermesine karşı koruyan toplumsal bir boyutu vardır. Hakikaten de eğer bu önermenin sürekli bilincinde olsaydık, kısa sürede tükenirdik. Eichmann'ın bizlerden tek farkı, böyle bir önermeden açıkça haberinin dahi olmamasıydı.

Benim ilgimi çeken de bu düşünce yoksunluğu olmuştu – ki <bu, aslında> bırakın böylesi bir eğilimimizin olmasını, *durup* düşünecek vaktimizin bile olmadığı gündelik hayatımızda çok sıradan bir deneyimdir. Bırakın (hukukun onlara verdiği adla) "adi saikleri", herhangi bir saik olmadan ya da belirli bir çıkarı veya isteği olmaksızın (ihmal ve sorumluluğumuzu başkalarına tahvil etme günahları da dâhil) kötülük yapmak mümkün müdür? Yoksa kötülük yapmak için, nasıl tanımlarsak tanımlayalım, kötü kalplilik ya da "kötü adam olma kararlığı" şart *değil* midir? İyilik ve kötülük sorunu ya da doğruyu yanlıştan ayırt etme yetimiz, düşünme yetimizle bağlantılı olabilir mi? Şüphesiz bu, sanki "erdemler öğretilebilir" ya da öğrenilebilirmiş gibi, düşünmenin sonuç olarak iyi edimler ortaya çıkartabileceği anlamına gelmez. <Çünkü> sadece âdet ve gelenekler öğretilebilir ve yeni şartlar, davranış biçim ve tarzlarında bir değişiklik gerektirdiğinde, bunların korkutucu bir hızla terk edilebildiğini ve unutulabildiğini çok iyi biliyoruz. (İyilik ve kötülük meselesini genellikle "ahlâk" ya da "etik" başlıkları altında ele alıyor olmamız gerçeği, bu konulardaki bilgimizin ne kadar sınırlı olduğunu gösteriyor olabilir. Çünkü ahlâk kelimesi *mores*, etik kelimesi ise *ēthos* kelimesinden türer. Bunlar da gelenek ve âdet anlamlarına gelen Latince ve Yunanca kelimelerdir. Latince <*mores*> kelimesi davranış kurallarıyla ilişkiliyken, Yunanca <*ēthos*> kelimesi, bizdeki "alışkanlık" (*habit*) kelimesi gibi yaşam alanı (*habitat*) kökünden türer.) Karşılaştığım düşünce yokluğu, ne ilkinin, yani görgü kuralları ve âdetlerin unutulmasından ne de kavrama becerisinden yoksun olmak anlamındaki aptallıktan kaynaklanıyordu – hatta "ahlâki delilik"ten bile kaynaklanmıyordu, çünkü sözüm ona etik kararlar ya da vicdani me-

selelerle herhangi bir alakası olmayan olaylarda da bir o kadar görülebiliyordu.

Kendisini dayatan soru şuydu: İnsanları kötülük yapmaktan sakınmaya iten, hatta fiiliyatta kötülüğe karşı çıkmaya "güdüleyen" koşullar arasında, düşünme etkinliği, yani sonuçları ya da duruma özgü içeriğinden bağımsız olarak, olup biten ya da dikkat çeken her şeyi irdeleme alışkanlığımız olabilir miydi? ("Vicdan" <İngilizce con-science> kelimesinin kendisi bile, her düşünme sürecinde edimselleştirilen bir bilgi çeşidi olarak, "kendi kendime ve kendimi kullanarak bilmek" anlamına geldiği ölçüde, bu yöne işaret eder.) Kaldı ki vicdan kavramı hakkında bildiğimiz her şey, yani kural olarak sadece gerçekten kötü insanlar, suçlular ve benzerinin "rahat bir vicdanları" olabileceği, diğer yandan sadece "iyi insanların" vicdanlarının rahatsız olabileceği olgusu bu hipotezi desteklememekte midir? Başka şekilde ifade eder ve Kantçı bir dil kullanırsam: Beni istemeden de olsa "bir kavramın (kötülüğün sıradanlığının) sahibi kılan" bir olguyla karşılaştıktan sonra, kendimi, *quaestio juris*'i <yasallık sorununu>[3] gündeme getirmekten ve "ona hangi hakla sahip olduğumu ve onu hangi hakla kullandığımı" sormaktan alamadım.

Eichmann davası, o zaman, ilk bu konuda dikkatimi çekmişti. İkinci olarak, yaşanmış bir tecrübeden doğan ve yüzyılların bilgeliğine –sadece felsefenin bir dalı olan "etik"in kötülük sorununa verdiği çeşitli geleneksel cevaplara değil, fakat felsefenin çok daha az ivedi olan "Düşünmek Nedir?" sorusuna verdiği hazır cevaplara da– aykırı olan bu ahlâki sorular, yayıncımın büyük bir bilgelikle "İnsanlık Durumu" olarak adlandırdığı, fakat benim çok daha mütevazı bir şekilde "Vita Activa" <Aktif Yaşam> konusuna yönelik bir sorgulama olması niyetiyle başladığım çalışmamı bitirdiğimden beri bana musallat olan bazı şüpheleri tekrar alevlendirdi. Siyaset teorisinin en eski sorunlarından birisi olan Eylem sorunu hep ilgimi çekmiştir ve bu konuda hep kafama takılan da bu konudaki düşüncelerimi ifade etmek için tercih ettiğim terimin, yani *vita activa* teriminin bile, kendisini düşünce yaşamına vakfetmiş

3 Metafizik üzerine notlar, *Kant's handschriftlicher Nachlass*, C. V içinde *Kant's gesammelte Schriften*, Akademie Ausgabe, Berlin, Leipzig, 1928, C. XVIII, s. 5636.

ve bu açıdan bütün yaşama biçimlerini hor görmüş kişilerce yaratılmış olmasıydı.

Bu bakış açısına göre, aktif yaşam biçimi "zahmetli"yken, tefekkür yaşamı tam anlamıyla dinginliktir; aktif yaşam kamusalken, tefekkür yaşamı "inzivai"dir; aktif yaşam "kişinin komşusuna karşı olan yükümlülüklerine" hasredilmişken, tefekkür yaşamı "Tanrıyı tahayyüle" hasredilmiştir (*Duae sunt vitae, activa et contemplativa. Activa est in labore, contemplativa in requie. Activa in publico, contemplativa in deserto. Activa in necessitate proximi, contemplativa in visione Dei*). Neredeyse tamamıyla rastgele bir biçimde 12. yüzyılda yaşamış bir Ortaçağ düşünüründen[4] alıntı yaptım, çünkü tefekkürün zihnin en yüksek durumu olduğu inancı en az Batı felsefesinin kendisi kadar eskidir. Düşünme etkinliği –Platon'a göre, kendimizle gerçekleştirdiğimiz sessiz diyalog– sadece zihin gözünün açılmasına hizmet eder. Hatta Aristoteles'in *nous*'u bile hakikati görmemizi ve temaşa etmemizi sağlayan bir araçtan ibarettir. Diğer bir ifadeyle, düşünmenin nihai hedefi ve sonucu tefekkürdür ve tefekkür bir eylem değil dinginliktir; bütün zihinsel etkinliklerin huzura erdiği noktadır. Felsefenin teolojinin hizmetçisi haline getirildiği Hıristiyan geleneğinde, düşünmek meditasyon haline gelmekte, meditasyon ise yine tefekkürde, yani zihnin hakikati bilmek için kendisini zorlamayı bırakıp, gelecekteki bir durum beklentisiyle, sezgi yoluyla geçici olarak eriştiği bir çeşit kutlu ruh halinde sonuçlanmaktaydı (Descartes, tipik olarak hâlâ bu geleneğin etkisindeydi ve Tanrının varoluşunu ispatlamayı hedeflediği denemesini *Meditasyonlar* (*Méditations*) olarak adlandırmıştı). Modern çağın gelişiyle birlikte, düşünme esas olarak bilimin, örgütlü bilginin hizmetkârı haline geldi. Hatta düşünme, modernitenin "sadece kendi yaptıklarımı bilebilirim" temel inancı doğrultusunda, o dönemde son derece etkin hale gelmiş olsa da, görünümlerin gizlediği doğanın ve evrenin yasalarının anahtarını bahşeden Bilimlerin Bilimi, yine zihnin içinde sadece kendi kendisiyle oynadığı, kelimenin tam anlamıyla deneysel olmayan bir bilim olan Matematikti. Platon için görünmez hakikati bilginin kesinliğiyle temaşa etmemizi sağlayan aracın ruhun görünmez gözü ol-

4 St. Victorlu Hugh.

duğu ne kadar kesinse, (görünümler ve yanıltıcı duyu algılarının gizlediği) "doğa *yasaları* ile matematik yasaları arasında", yani en yüksek ve soyut seviyedeki söylemsel düşünüş yasaları ile doğadaki basit suretlerin ardında yatan her neyse onun yasaları arasında "temel bir uyum" olduğu da –onun o meşhur "vahiy" gecesinde– Descartes için o kadar kesindi.[5] Ayrıca <Descartes>, Hobbes'un "neticeleri hesaba katmak" dediği bu düşünme biçimiyle, Tanrının varlığı, ruhun doğası ve benzer meselelerde kesin bilgiye ulaşabileceğine de samimiyetle inanıyordu.

İlgimi çeken, Vita Contemplativa'daki saf dinginliğin, Vita Activa'daki çeşitli etkinliklerin aralarındaki farkların tümüyle gözden kaybolmasına neden olacak kadar baskın olduğu karşı anlayışıydı. Bu dinginlikle karşılaştırıldığında, artık emek harcayarak toprağı sürüp sürmediğiniz, çalışıp kullanım nesneleri üretip üretmediğiniz ya da bir işte diğer insanlarla birlikte çalışıp çalışmadığınız önemini yitirir. Çalışmaları ve düşüncesinde eylem sorunu çok önemli bir rol oynayan Marx bile "'*Praksis*' terimini 'insan ne düşünür'ün aksine 'insan ne yapar' anlamında kullanır".[6] Ancak ben, meseleye tamamıyla farklı bir bakış açısından yaklaşılabileceğinin farkındaydım ve şüphelerime işaret etmek için aktif yaşama ilişkin çalışmamı Çiçero'nun Cato'ya atfettiği ilginç bir cümleyle sonlandırdım: "Asla boş durduğum zamanlardan daha etkin; asla kendi başıma kaldığım zamanlardan daha yalnız değilim" (*Numquam se plus agere quam nihil cum ageret, numquam minus solum esse quam cum solus esset*).[7] Cato'nun haklı olduğunu varsaydığımızda, muhatabı olacağımız sorular açıktır: Düşünmekten başka hiçbir şey yapmadığımızda ne "yapıyor"uz? Ve normalde çevresi daima eş dostla sarılı olan bizler, kendi başımıza kaldığımızda neredeyiz?

Açık ki bu tür soruları gündeme getirmenin kendine özgü zorlukları vardır. İlk bakışta, "felsefe" ya da "metafizik" olarak adlandırdığımız alana ait gözükürler ki bu iki terim ve sorgulama alanı,

5 André Bridoux, *Descartes: Oeuvres et Lettres*, Pléiade ed., Paris, 1937, Giriş, s. viii. karş. Galileo, "*les mathématiques sont la langue dans laquelle est écrit l'univers*", s. xiii.

6 Nicholas Lobkowicz, *Theory and Practice: History of a Concept from Aristotle to Marx*, Notre Dame, 1967, s. 419.

7 *De Republica*, I: 17. <Cicero (2014), *Devlet Üzerine*, çev. C. Cengiz Çevik, İstanbul, İthaki Yayınları>

hepimizin de bildiği gibi itibarlarını yitirmiştir. Eğer bu, salt modern pozitivist ve neo-pozitivist saldırılarla bağlantılı bir mesele olsaydı, belki de endişe etmemiz gerekmezdi. Carnap'ın metafiziğin şiir gibi görülmesi gerektiği iddiası, şüphesiz metafizikçilerin genel olarak ileri sürdükleri iddialarla çelişir. Fakat bunlar, tıpkı Carnap'ın kendi değerlendirmesi gibi, şiirin küçümsenmesine dayanıyor olabilir. Carnap'ın hedefe koyduğu Heidegger, felsefe ve şiirin gerçekte birbirleriyle yakından ilişkili olduklarını ifade ederek derhal sert bir yanıt vermişti. Özdeş değillerdir, fakat aynı kaynağın –yani düşünmenin– ürünleridirler. Şu âna kadar hiç kimsenin "basit" şiirler yazmakla itham etmediği Aristoteles de aynı fikirdedir: Şiir ve felsefe öyle ya da böyle birbirlerine aitlerdir. Wittgenstein'ın, tartışmanın diğer tarafında yer alan, meşhur "Bahsedemediğimiz şeyler hakkında sessiz kalmamız lazım gelir" aforizması, eğer ciddiye alınırsa, sadece duyu deneyimini aşan şeyler için geçerli olmakla kalmaz, duyu nesneleri için çok daha fazla geçerlidir. Gördüğümüz, duyduğumuz ya da dokunduğumuz hiçbir şey, duyularımıza verili olan şeylere karşılık gelen kelimelerle ifade edilemez. Hegel, "algının Bu'suna... dille erişilemez"[8] dediğinde haklıydı. Daha en başında metafizik ve felsefeyi ortaya çıkartan tam da düşüncelerimizin vasıtası olan kelimeler ile içinde yaşadığımız görünümler dünyası arasındaki tutarsızlığın keşfi değil miydi? Fark şu ki, başlangıçta, hakikat ya da hakiki Varlık'a ulaşmak için kendisine güvenilen *logos* ya da *noësis* biçimindeki düşünmeydi; oysa nihayetinde vurgu algıladıklarımız ve bedensel duyularımızı arttıracak ve keskinleştirecek araçlara kaydı. Doğaldır ki ilki görünümlere, ikincisi de düşünceye haksızlık edecektir.

Metafizik sorularla ilgili yaşadığımız zorlukların sebebi, onları "anlamsız" görenlerden ziyade saldırı altındaki taraftır <yani filozoflar>. Tıpkı teolojideki krizin zirvesine, "Tanrı öldü" önermesini gedikli inançsızlar güruhu değil de teologlar tartışmaya başladığında ulaşılması gibi, felsefe ve metafizikteki kriz de felsefenin ve metafiziğin sonunu bizzat filozoflar ilan ettiklerinde açığa çıkmıştır. Bu hikâye artık eskidi bile [Husserl'in fenomenolojisinin cazibesi,

8 *The Phenomenology of Mind*, çev. J. B. Baillie (1910), New York, 1964, "Sense-Certainty", s. 159.

"*Zu den Sachen selbst*" (Şeylerin Kendilerine!) sloganının tarih ve metafizik karşıtı içerimlerinden kaynaklanmaktaydı ve 1930'dan beri defalarca ilan ettiği gibi "metafiziği aşmayı" hedeflemişti].[9]

İlk kez "Modern çağda dinin temelini oluşturan hissiyat, Tanrının öldüğü hissiyatıdır,"[10] diyen Nietzsche değil Hegel'di. Altmış yıl önce, *Encyclopaedia Britannica* "metafizik"i felsefenin "en itibarsız ismi"[11] olarak tanımlarken hiçbir rahatsızlık hissetmemiştir. Eğer bu kötü namın kökenine ulaşmak istersek, felsefeyi hakir görenler arasında en dikkat çekici isim olarak Kant'la karşılaşırız; Moses Mendelssohn'un *alles Zermalmer*, "her şeyi yıkan" olarak adlandırdığı *Arı Usun Eleştirisi*'ndeki Kant'la değil, ama yazılarında "metafiziğe âşık olmanın kaderi olduğunu" açıkça kabul eden fakat aynı zamanda onun "dipsiz uçurumu"ndan, "kaygan zemini"nden ve "aklın hayalcileri"nin "temelsiz bilgelikle bağdaştırılamayacak hiçbir ahmaklığın var olmadığı ... uçan bir gemi"de yaşadıkları[12] ütopik "peri masalı ülkesi"nden (*Schlaraffenland*) bahseden eleştirel dönem öncesi Kant'la. Günümüzde bu konuda söylenmesi gereken her şey Richard McKeon tarafından takdire şayan bir şekilde dile getirilmiştir: Bu "şahane bilim", uzun ve karmaşık düşünceler tarihi boyunca "ne işlevine ilişkin genel bir kanaat (...) ne de asıl inceleme nesnesi hakkında bir fikir birliği"[13] oluşturabilmiştir. Bu aşağılamalar tarihi göz önünde bulundurulduğunda, "metafizik" kelimesinin hayatta kalabilmiş olması bile şaşırtıcıdır. İnsanoğlunun bu "şahane bilim"e ölümcül darbeyi vurduktan sonra, <sonunda> (*wie zu einer entzweiten Geliebten* – tıpkı <yârinden> ayrı düşmüş bir Sevgilinin) "ufak bir tartışmadan sonra metresine dönmesi gibi", metafiziğe geri döneceğini öngören yaşlı Kant'ın haklı olduğuna inanasımız geliyor.

Bunun çok muhtemel, hatta arzulanan bir şey olduğunu bile sanmıyorum. Yine de mevcut durumumuzun muhtemel avantaj-

9 İlk olarak 1930 yılında verilen bir sunum olan "Vom Wesen der Wahrheit"daki nota bkz. Yeni baskısı *Wegmarken*, Frankfurt, 1967, s. 97.

10 Bkz. "Glauben und Wissen" (1802), *Werke*, Frankfurt, 1970, C. 2, s. 432.

11 11. baskı.

12 *Werke*, Darmstadt, 1963, C. 1, s. 621, 630, 968, 952, 959, 974, 982.

13 *The Basic Works of Aristoteles*, New York, 1941 kitabının giriş kısmı s. xviii. Aristoteles'e yapılan atıflarda yer yer McKeon'un çevirisi kullanılmıştır.

larını yorumlamaya başlamadan önce, teoloji, felsefe ve metafiziğin sona erdiklerini söylerken aslında neyi kastettiğimizi iyice düşünmek akıllıca olabilir. Şüphesiz Tanrının öldüğünü söyleyemeyiz, zira ölümü hakkında ancak varlığı hakkındaki kadar *bilgi* sahibi olabiliriz (aslında bilgimiz o kadar az ki "varoluş" kelimesini kullanmamız bile doğru değil). Fakat binlerce yıllık Tanrı anlayışı artık ikna ediciliğini yitirmiştir; eğer ölü olan bir şey varsa, o da geleneksel Tanrı *düşüncesi*dir. Felsefe ve metafiziğin sonu için de benzer bir durum geçerlidir: "Anlamsız"laşan, insanın dünya üzerindeki varlığıyla yaşıt kadim sorular değil, bu soruların kurgulanma ve yanıtlanma biçimleridir.

Sona eren, duyularımıza verili olmayan şeylerin –Tanrı, Varlık, İlk İlkeler ve Nedenler (Arkeler [ἀρχαί]) ya da İdea'ların– görünen şeylerden daha gerçek, daha anlamlı, daha hakiki olduklarını, bunların sadece duyumun *ötesinde* değil, duyular dünyasının *üstünde* de olduklarını iddia eden ve en az Parmenides'le yaşıt olan anlayışla birlikte, duyusal olan ile duyuüstü olan arasındaki temel ayrımdır. "Ölmüş olan" sadece bu tip "ebedi hakikatler"in belirlenen yerleri değil, bu ayrımın ta kendisidir. Bu arada metafiziğin azınlıktaki temsilcilerinin giderek yükselen sesleri, bizleri bu gelişmeye içkin olan nihilizm tehlikesine karşı uyaragelmiştir. Her ne kadar kendileri nadiren müracaat etseler de, lehlerine olan önemli bir sava sahiptirler: Gerçekten de duyuüstü âlem çöpe atılınca, yüzyıllardır anlaşıldığı biçimiyle, onun karşıtı olan görünümler dünyası da ortadan kaldırılmış olur. Pozitivistlerin hâlâ anladıkları biçimiyle duyusal olan, duyuüstünün ölümünden sağ kurtulamaz. Kimse bunu, şiir ve metaforlarıyla Tanrının öldürülüşünü betimleyen[14] ve bu konuda büyük bir kafa karışıklığı yaratan Nietzsche'den daha iyi bilemez. *Putların Alacakaranlığı*'ndaki dikkat çekici bir pasajda, "Tanrı" kelimesinin eski hikâyede ne anlama geldiğini açıklar. Metafiziğin anladığı biçimiyle duyuüstü âleme işaret eden bir sembolden başka bir şey değildi. O da, "Tanrı" kelimesinin yerine "hakiki dünya" ifadesini koyarak şunu söyler: "Hakiki dünyayı ortadan kaldırdık. Ne kaldı geriye? Belki de gö-

14 *The Gay Science*, kitap III, no. 125, "The madman" <"Kaçık adam" içinde F. Nietzsche (2003), *Şen Bilim*, çev. Levent Özşar, Bursa: Asa Kitabevi, s. 130>.

rünür olan dünya? Ama olamaz! Hakiki dünya ile birlikte görünür olan dünyayı da ortadan kaldırdık."[15]

Nietzsche'nin "duyuüstünün ortadan kaldırılmasının, aynı zamanda salt duyusal olanın, dolayısıyla aralarındaki farkın da ortadan kaldırılması olduğu" (Heidegger)[16] tespiti, aslında o kadar açıktır ki, ona tarihte bir konum biçmeye yönelik bütün çabalara meydan okur. İki dünya anlayışına dayalı bütün düşünceler, bunların birbirleriyle ayrılmaz bir biçimde bağlantılı olduklarına işaret ederler. Bu yüzden, pozitivizmi hedef alan bütün o detaylı modern savlar, aslında Demokritos'un duyuüstünün aracı olan zihin ile algılar arasında <kurguladığı> kısa diyaloğun o eşsiz sadeliğinin eline su dökemez. Duyu algıları birer yanılgıdan ibarettir der zihin; bedenimizin durumuna göre değişirler; tatlı, acı, renk gibi şeyler ancak *nomō*, yani uzlaşımsal olarak vardırlar; *physei*, yani görünenlerin ardındaki hakiki doğaya göre değil. Bunun üzerine algılar yanıt verir: "Zavallı akıl! Bizi, kanıtlarını [*pisteis*, güvenebileceğin her şeyi] bizden alarak mı yere vurmak istiyorsun? Bizi yere vuruşun, senin de yıkılışın olacak."[17] Diğer bir ifadeyle, iki dünya arasındaki daima kırılgan olan denge bir kez kaybedilirse, "hakiki dünya"nın mı yoksa "görünür dünya"nın mı bir diğerini ortadan kaldıracağı sorusu artık anlamını yitirir. Düşüncemizin içinde işlemeye alışkın olduğu referanslar çerçevesinin tamamı tuzla buz olur. Bu çerçevedeki hiçbir şey anlam ifade etmez hale gelir artık.

Bu modern "ölümler"in –Tanrının, metafiziğin, felsefenin, dolaylı olarak da pozitivizmin ölümünün–, yüzyılın başından itibaren entelektüel seçkinlere has birer kaygı olmaktan çıkıp hemen hemen herkesin sorgulamadan paylaştığı birer varsayım haline gelmiş olmalarının kayda değer tarihsel neticeleri olmuştur. Biz burada meselenin siyasal boyutuyla ilgilenmiyoruz. Bizim bağlamımızda, meselenin esasında siyasal otoriteyle ilgili olan boyutu-

15 "How the 'True World' finally became a fable", s. 6 <"Hakiki Dünya'nın Sonunda Bir Masal Oluşu"> içindeki 6. Aforizma, Nietzsche, F. (2012), *Putların Alacakaranlığı*, çev. Mustafa Tüzel, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.

16 "Nietzsches Wort 'Gott ist tot'", *Holzwege*, Frankfurt, 1963, s. 193.

17 B125 ve B9 <Kranz, W. (1994), *Antik Felsefe: Metinler ve Açıklamalar*, çev. Suad Y. Baydur, İstanbul: Sosyal Yayınlar>.

nu göz önünde bulundurmayıp, her ne kadar düşünme biçimlerimiz bu krizden ciddi biçimde etkilenmiş olsalar da düşünme *yetimizin* tehlike altında olmadığı basit gerçeğinde ısrar etmemiz daha hayırlı bile olabilir; insanoğlunun daima olageldiği şeyiz – <yani> düşünen varlıklar. Bununla kastettiğim tamı tamına, insanoğlunun bilgisinin sınırlarının ötesinde düşünme eğilimi, belki de ihtiyacının bu yetiyle bağlantısının onu bilmenin ya da yapmanın bir aracı olarak kullanmaktan daha fazla olduğudur. Bu bağlamda nihilizmden söz etme<mizin nedeni> belki de sadece, ölümleri henüz çok kısa bir süre önce alenen kabul edilmiş olsa da, aslında oldukça uzun bir süre önce ölmüş olan kavram ve düşünce zincirlerinden kopmadaki isteksizliktir. Keşke bu durumda biz de modern çağın erken aşamalarında yapılanı yapabilseydik; yani istisnasız her konuyu (tıpkı Descartes'ın "*Les Passions de l'âme*'ın <Ruhun Arzuları>" girişinde önerdiği gibi) "sanki benden <bizden> önce hiç kimse temas etmemiş" gibi ele alabilseydik! Bu, kısmen müthiş derecede genişlemiş tarih bilincimizden, fakat esasında bir etkinlik olarak düşünmenin onu bir yaşam biçimi olarak seçen kişiler için ne ifade ettiği konusunda elimizdeki tek kaydın, günümüzde "metafizik yanılgılar" olarak adlandırdığımız şey olmasından ötürü artık imkânsız hale gelmiştir. Bize büyük düşünürler tarafından aktarılan hiçbir sistem, hiçbir öğreti modern okuyucuya bırakın ikna edici gelmeyi, makul dahi gelmeyebilir. Fakat benim burada savunmaya çalışacağım şey, bunların hiçbirinin gelişigüzel olmadıkları ve katıksız saçmalıklar denerek kolaylıkla bir kenara atılamayacaklarıdır. Bilakis, düşünmenin onu yaşayan insanlar için ne anlama geldiğine dair yegâne ipuçları metafizik yanılgılarda saklıdır – ve bu, günümüzde çok önemli ama gariptir ki sadece birkaç kişinin doğrudan dile getirdiği bir şeydir.

Bu kapsamda metafizik ve felsefenin ölümü sonrası içinde bulunduğumuz durumun muhtemel avantajı iki yönlüdür. Geçmişe hiçbir geleneğin yükünü taşımayan ve kılavuzluğunda olmayan yeni gözlerle bakabilmemizi, böylece bu hazinelerle ne yapmamız gerektiğini dikte eden hiçbir reçeteye bağlı kalmadan muazzam bir ham deneyimler zenginliğinden kurtulmamızı sağlar. "*Notre héritage n'est précédé d'aucun testament*" ("Mirasımızın bize gelişi, vasi-

yet üzerinden değildir").[18] Eğer buna, neredeyse kaçınılmaz bir şekilde, hangi seviyede olursa olsun görünmez âlemde hareket edebilme becerimizin gittikçe kaybolması ya da başka şekilde ifade edersek görünür, somut, elle tutulur olmayan her şeyin, geleneklerimizle birlikte geçmişin kendisini de kaybetme tehlikesini doğuracak şekilde itibarsızlaşması eşlik etmiyor olsaydı, bu avantaj daha da büyük olabilirdi.

Metafiziğin ele aldığı konu üzerine genel bir uzlaşı hiçbir zaman olmamış olsa da, en azından tek bir şey kesin kabul edilmekteydi: o da –ister metafizik isterse de felsefe olarak adlandıralım– bu disiplinlerin, duyu-algılarının konusu olmayan ve anlaşılmaları, duyu deneyimine dayanan ve ampirik araçlar ve sınamalarla doğrulanabilen sağduyuya dayalı akıl yürütmeyi aşan meseleleri konu aldıklarıdır. Parmenides'ten başlayarak felsefenin sonuna kadar bütün düşünürler, bu tür meseleleri ele alabilmek için insanın hem duyu nesnelerinin uyandırdığı duygulanımlardan –ya da tutkulardan– hem de duyularda göründüğü biçimiyle dünyadan kopartarak zihnini duyulardan uzaklaştırması gerektiğinde hemfikirlerdi. Filozof, "senin benim gibi bir adam" değil de (ki aslında bir yandan öyle birisidir) bir filozof olduğu nispette, görünümler dünyasından uzaklaşır ve <bu uzaklaşmadan> sonra taşındığı mıntıka, felsefenin başından bu yana, azınlığın dünyası olarak tanımlanagelmiştir. Çoğunluk ile insanoğlunun erişebileceği sözde en yüce etkinlikte uzmanlaşan "profesyonel düşünürler" arasındaki bu kadim ayrım, artık inandırıcılığını kaybetmiştir – Platon'un filozofu "tanrının sevdiği insandır ve insanlar arasında yalnız o ölümsüzlüğe erebilir".[19] Bu da içinde bulunduğumuz durumun ikinci avantajıdır. Eğer, daha önce ileri sürdüğüm gibi, doğruyla yanlışı ayırt edebilme yetisinin düşünme yetisiyle herhangi bir bağlantısının olduğu ortaya çıkacak olursa, o zaman ne kadar bilge ya da cahil, zeki ya da aptal olursa olsun aklı başında her insandan onu kullanmasını "talep etmek" hakkımız olacaktır. Kant –ki bu açıdan filozoflar arasında neredeyse tamamıyla yalnızdır– tam da bu

18 René Char, *Feuillets d'Hypnos*, Paris, 1946, no. 62.

19 *Şölen*, 212a <Platon, *Şölen*, çev. Azra Erhat ve Sabahattin Eyüboğlu, İstanbul, Remzi Kitabevi>.

ahlâki içerimlerinden ötürü, felsefenin sadece <seçkin> bir azınlığın işi olduğu inancından çok rahatsız olmuş ve bir keresinde "aptallığın nedeninin kötü bir kalp olduğu"nu[20] söylemiştir. Bu doğru değildir: Düşünce yokluğu aptallık değildir; düşünce yokluğuna son derece zeki insanlarda da rastlanabilir ve nedeni kötü bir kalp değildir. Muhtemelen tersi geçerlidir, yani kötü bir kalbin nedeni düşünce yokluğu olabilir. Her halükârda düşünme sanki, yüksek matematik gibi, uzmanlaşmış bir disiplinin tekelindeymiş gibi, bu mesele sadece "uzmanlara" bırakılamaz.

Çalışmamız açısından Kant'ın *Vernunft* ile *Verstand*, "akıl" ile "anlama yetisi" arasında yaptığı ayrım çok önemlidir (Bence *Verstand* "anlayış" olarak çevrilirse hata edilmiş olur; Kant Almanca *Verstand* kelimesini Latince *intellectus*'un karşılığı olarak kullanmıştır ve her ne kadar *verstehen* <anlamak> fiilinin isim hali olsa, bu sebeple de güncel çevirilerde "anlayış" olarak geçse de, Almanca *das Verstehen* <anlayış> kelimesinin çağrıştırdığı anlamların hiçbirini taşımaz). Kant, "aklın skandalını", yani zihnimizin herhangi bir konu ya da sorun hakkında kesin ve kanıtlanabilir doğrulara sahip olabilme becerisinden yoksun olmasına rağmen bunları düşünmeden edemediğini keşfettiğinde, iki zihinsel yeti arasında ayrıma gitmiştir. Ona göre salt düşüncenin konusu olan bu meseleler günümüzde genellikle "nihai sorular" olarak adlandırdığımız Tanrı, özgürlük ve ölümsüzlükle sınırlıydı. Fakat insanların bir zamanlar bu sorunlara duyduğu varoluşsal ilgiden farklı olarak ve her ne kadar hâlâ "yaşamış hiçbir dürüst ruhun, her şeyin sonunun ölüm olduğunu düşünmeye dayanamayacağına"[21] inansa da Kant, akla duyulan "ivedi ihtiyaç"ın "basit bir bilgi arzusu ve arayışının ötesinde"[22] ve <bunlardan> farklı olduğunun da oldukça farkındaydı. Dolayısıyla bu iki yeti, yani akıl ile anlama yetisi arasında yaptığı ayrım, birbirlerinden tamamıyla farklı iki zihinsel etkinliğe, yani düşünme ve bilmeye ve birbirinden tamamıyla farklı iki kaygıya, yani ilk kategoride manaya, ikincisinde de bilişe karşılık gelir. Kant, bu ayrımda ısrar etmiş olsa da, metafizik geleneğine

20 *Kant's handschriftlicher Nachlass*, C. VI, Akademie Ausgabe, C. XVIII, s. 6900.

21 Werke, C. 1, s. 989.

22 "Prolegomena", *Werke*, C. III, s. 245.

hâlâ o kadar bağlıydı ki, metafiziğin geleneksel konusuna, yani bilinemez oldukları *kanıtlanabilecek* konulara sadık kalmıştır. <Dolayısıyla> aklın bilinebilecek olanın sınırlarının ötesinde düşünme ihtiyacını savunsa da insanın düşünme ihtiyacının başından geçen her şeyi, yani bildiklerinin yanı sıra hiçbir zaman bilemeyeceklerini de kapsadığının farkına varamamıştır. Onu nihai sorular çerçevesinde savunarak, aklı, <yani> düşünme yetisini, ne derecede özgürleştirdiğinin hiçbir zaman tam olarak farkına varamadı. Kendini savunmak amacıyla "*inanca* yer açabilmek için (...) *bilgi*yi reddetmesi gerektiğini"[23] ifade etti ama aslında inanca değil düşünceye yer açtı ve "bilgiyi reddetmedi", aksine bilgiyi düşünmekten ayırdı. Metafizik üzerine verdiği derslere düştüğü bir notta şunu yazmıştır: "Metafiziğin amacı (...) aklın kullanımını, sadece olumsuzlayarak olsa da, duyumsadığımız dünyanın sınırlarının ötesine taşımak, yani *aklın kendisine koyduğu engelleri ortadan kaldırmaktır*" (italikler eklenmiştir).[24]

Aklın (*Vernunft*) kendi yoluna koyduğu büyük engel, anlama yetisinden (*Verstand*) ve kendi amaçları için tesis etmiş olduğu son derece meşru ölçüte, yani bilgi ve bilişe duyduğumuz ihtiyacı ve açlığı giderme <ölçütüne> dayanır. Ne Kant ne de haleflerinin bir etkinlik olarak düşünmeye ve düşünen egonun deneyimlerine pek aldırış etmemiş olmalarının sebebi, bütün bu ayrımlara karşın, bilişin ölçütü ve sonucu olan kanıtlara ve kesinliğe de benzer ölçütler uygulamaları ve bunlardan benzer sonuçlar beklemeleriydi. Fakat eğer düşünme ve aklın, biliş ve anlama yetisinin kısıtlarının aşılarak açıklanmaları doğruysa –ki Kant tarafından, her ne kadar bilinemez olsalar da, ele aldıkları meselelerin insanoğlunun en temel varoluşsal meseleleri olmaları temelinde açıklanmışlardır–, bu durumda varsayımımız düşünme ve aklın, anlama yetisinin ilgilendiği şeylerle ilgilenmediği olmalıdır. Savımızı kısaca özetlersek: *Akla duyulan ihtiyaç ilhamını, hakikat arayışından değil anlam arayışından alır. Hakikat ve anlam da aynı şey değildir.* Bütün tekil metafizik yanılgıları önceleyen temel yanılgı, anlamın hakikat modeline dayanılarak yorumlanmasıdır. Bunun en son ve

23 *Arı Usun Eleştirisi*, Bxxx.

24 *Kant's handschriftlicher Nachlass*,C. V, Akademie Ausgabe, C. XVIII, s. 4849.

bazı açılardan en çarpıcı örneği, karşımıza Heidegger'in, "Varlığın anlamı sorusunu yeni baştan sorarak"[25] başlayan, *Varlık ve Zaman* kitabında çıkar. Bizzat Heidegger, temel sorusunu daha sonra yorumlarken açıkça "'Varlığın Anlamı' ile 'Varlığın Hakikati' aynı şeydir"[26] demiştir.

Kant'ın akıl ile anlama yetisi, "ivedi [düşünme] ihtiyacı" ile "bilme arzusu" arasında yaptığı ayrımı kabul edip bu ayrım üzerinden düşünmeyi reddetmek anlamına gelecek yeni bir denklem kurmak son derece caziptir ve katiyen sadece geleneğin ağırlığından kaynaklanmamaktadır. Kant'ın tespitleri, Alman İdealizminin yükselişini başlatmak suretiyle, Alman Felsefesi üzerinde son derece özgürleştirici bir etki yaratmıştır. Spekülatif düşünceye bir alan açtıkları şüphesizdir; fakat bu düşünce <dönüp dolaşıp> felsefenin "asıl konusu"nun "hakikatte olanın gerçek bilgisi"[27] olduğuna inanan yeni bir uzmanlar sınıfının <çalışma> alanı haline dönüşmüştür. Kant tarafından eski ekollerin dogmatizmi ve kısır çabalarından özgürleştirilen <söz konusu uzmanlar>, Kant'ın aklın bilinmeyene duyduğu ilgi ile anlama yetisinin bilişe duyduğu ilgi arasına getirdiği ayrımı büyük bir şevkle bulanıklaştırarak, sadece yeni sistemler kurmakla yetinmeyip yeni bir "bilim" de kurmuşlardır. Bunların en büyük eserlerinin, Hegel'in *Tinin Fenomenolojisi*'nin orijinal ismi bile "Bilinç Deneyiminin Bilimi"dir.[28] Kartezyen kesinlik idealini, sanki Kant hiç var olmamış gibi, izlemeye devam eden bu kişiler, kurgularının sonuçlarının bilişsel süreçlerin sonuçlarıyla aynı türden bir geçerliliğe sahip olduğuna bütün samimiyetleriyle inanıyorlardı.

---

25 Çev. John Macquarrie ve Edward Robinson, Londra, 1962, s. 1 karş. s. 151 ve 324.

26 "Einleitung zu 'Was ist Metaphysik?'" içinde *Wegmarken*, s. 206.

27 Hegel, *The Phenomenology of Mind*, çev. Baillie, Giriş, s. 131.

28 *A.g.e.*, s. 144.

I. *Görünüm*

Tanrı hiç bizi görünümlerden ötürü yargılar mı? Sanırım yargılar.
– W. H. AUDEN

1
DÜNYANIN FENOMENAL DOĞASI

İçine doğduğumuz dünya, hepsinin ortak özelliği *görünmek* olan, dolayısıyla da uygun duyu organları bahşedilmiş varlıklar tarafından algılanması, yani görülmesi, duyulması, dokunulması, tadılması ve koklanması gereken doğal ve yapay, canlı ve ölü, geçici ve kalıcı pek çok şey barındırır. Eğer görünümlerin bir muhatabı –yani salt orada bulunmakla kalmayıp, kendilerine görünen ve algılarına sunulmuş şeyleri tanıyabilecek, ayırt edebilecek ve tepki verebilecek (<yani> kaçabilecek ya da kovalayabilecek, onaylayacak ya da reddedecek, suçlayacak ya da övebilecek) canlı varlıklar– olmasaydı, hiçbir şey görünemez, "görünüm" kelimesi hiçbir şey ifade etmezdi. Hiçlikten gelip girdiğimiz, oradan da bir hiçliğe gittiğimiz bu dünyada, *Varlık ve Görünüm örtüşür*. Doğal ya da yapay olsun, değişen ya da değişmeyen olsun cansız madde, varlığı, yani görünürlüğü itibarıyla canlıların varlığına bağlıdır. Bu dünyada, varlığı bir *izleyici*yi gerektirmeyen hiçbir şey ya da kişi yoktur. Diğer bir ifadeyle, göründüğü sürece, hiçbir şey tek başına var olamaz; var olan her şey birileri tarafından algılanır. Bu gezegende İnsan değil, insanlar ikamet eder. Çokluk, yeryüzünün yasasıdır.

Duyu sahibi varlıkların –<yani> şeylerin kendilerine göründükleri ve muhatapları olarak gerçekliklerinin güvencesi olan insanlar ve hayvanların– bizzat kendilerinin de hem görme hem görülme, hem işitme hem işitilme, hem dokunma hem de dokunulma gayesi taşıyan birer görünüm olmalarından ötürü, asla yalnızca birer özne değildirler ve asla bu şekilde anlaşılamazlar; taştan ve köprüden daha az "nesnel" değildirler. Canlıların dünyalılıkları, aynı zamanda bir nesne olmayan ve bu itibarla kendi "nesnel" gerçekliğinin güvencesi olan bir başkasına görünmeyen hiçbir özne bulunmadığı anlamına gelir. Genellikle "bilinç" olarak adlandırdığımız, kendimin farkında olmam, dolayısıyla bir anlamda kendime de görünür olmam gerçeği, gerçekliği güvence altına almaya asla yeterli olmayacaktır. (Descartes'ın *Cogito me cogitare ergo sum*'u yersiz (*non sequitur*) bir şeydir. Çünkü eğer *cogitationes*'i, muhatapları olarak dinleyici ve okuyucuları gerektiren sözlü ya da yazılı bir söylemde ifşa edilmezse, bu *res cogitans* asla görünür olmaz.) Dünya açısından bakıldığında, içine doğan bütün yaratıklar Varlık ve Görünümün çakıştığı böylesi bir dünyayla başa çıkacak gerekli donanıma sahip olarak doğarlar. Yani dünyevi bir varoluşa uygundurlar. İster insan isterse hayvan olsun, canlı varlıklar sadece dünyada değildirler; aynı zamanda da *dünyaya aittirler* ve bunun sebebi tam olarak aynı anda hem özne hem de nesne –hem algılayan hem de algılanan– olmalarıdır.

Bu dünyamızdaki belki de hiçbir şey, görünümlerin neredeyse sonsuz olan çeşitliliklerinden <ve> bu çeşitliliğin seyredilmesi, dinlenmesi ve koklanmasından alınan dolayımsız keyiften, düşünür ve filozofların neredeyse hiç bahsetmemiş olmaları kadar şaşırtıcı değildir. (Sadece Aristoteles, laf arasında da olsa, bedenlerimizin bizlere bahşettiği zevklere dayalı edilgin yaşamı zorunluluğun kölesi olmayanların, yani kendilerini *kalon*'a, gerekli ve faydalı olanın aksine güzel olana, adayabilecek kişilerin seçebilecekleri üç yaşam tarzı arasında saymıştır.)[1] Bu çeşitliliğe, hayvan tür-

1 Bu üç yaşam biçimi *Nikomakhos'a Etik*, 1. 5 ve *Eudemos'a Etik*, 1215a35 ff'de listelenir. Güzelin, zorunluluk ve faydalılıkla karşıtlaştırılması için bkz. *Politika*, 1333a30ff. Aristoteles'in üç yaşam biçimiyle Platon'un Philebos'taki listesini – haz hayatı, bilgelik hayatı (*phronêsis*) ve karma hayat (22)– karşılaştırmak ilgi çekicidir. Platon, haz yoluna hazzın hem zaman hem de yoğunluk bakımından

lerinde görülen aynı ölçüde hayret verici bir duyu organları çeşitliliği eşlik eder. Bu sayede, canlılara görünenler fiiliyatta müthiş bir biçim ve şekil çeşitliliği arz eder: Her hayvan türü kendine ait bir dünyada yaşar. Yine de duyu algısı bahşedilmiş bütün yaratıklar görünüme ortaklaşa bir şekilde sahiplerdir. İlk olarak hepsinin görünen bir dünyaları vardır; ikinci ve belki de daha önemlisi ise kendilerinin de görünen ve yitip giden yaratıklar olmaları, <dolayısıyla bu> dünyanın doğumlarından önce var olmuş, ölümlerinden sonra da daima var olacak olmasıdır.

Hayatta olmak, kişinin var oluşunu önceleyen ve ölümünden sonra da varlığını sürdürecek bir dünyada yaşamak demektir. Bu salt hayatta olma seviyesinde <ele alındıklarında>, birbirlerini biteviye takip ettiklerinden ötürü, <bu> görünme ve yitip gidişler ilksel olaylardır. Bu itibarla da zamanın, doğum ila ölüm arasındaki zaman aralığının sınırlarını belirlerler. Her canlıya tanınmış sınırlı yaşam süresi, sadece ömrünü değil zamanı deneyimleme biçimini de tayin eder; tayin edilmiş yaşam süremizi geçmişe ve geleceğe doğru ne kadar aşacak olursa olsun, bütün zaman ölçütlerinin gizli ilk modelini oluşturur. Bu yüzden, bir yıllık süreyi deneyimleme biçimimiz yaşamımız boyunca köklü değişikliklere uğrar. Beş yaşındaki birisi için, varoluşunun beşte birini oluşturan bir yıllık zaman çok uzun bir süre gibi gelirken, bu dünyadaki süresinin yirmide ya da otuzda birini oluşturan birisi için çok daha kısa gelir. Hepimiz yaşlandıkça yılların nasıl gittikçe daha hızlı akıp gittiğini biliriz. Yaşlandığımızda ise yine yavaşlarlar, çünkü o yıllarda zamanı ömrümüzün psikolojik ve bedensel sonuna nispetle ölçmeye başlarız. Doğan ve ölen canlıların bu doğal saatlerinin karşısında ise bir yılın uzunluğunun hiçbir zaman değişmediği "nesnel" zaman durur. Bu dünyanın zamanıdır ve –bütün dinsel ve bilimsel inançlardan bağımsız olarak– dayandığı kabul dünya-

---

sınırsız olduğunu söyleyerek itiraz eder: "kendinde, asla baş, son ve orta olmayan ve olmayacak cinstendir" (31a). Ve her ne kadar "aklın (*nous*) (...) gökyüzünün ve toprağın hâkimi olduğu" düşüncesine bütün bilgeler (*sophoi*) katılsalar da (28c), aynı zamanda "ne hazdan ne de acıdan nasibi ol[mayan]" (33a-b) böylesi ilahi bir yaşamın basit ölümlüler için katlanılmaz olacağına, dolayısıyla "[bütün güzelliklerin kaynağının, sınırsızla sınır koyanın bir karışımı]" (26b) olduğunu da düşünür.

nın bir başı ya da sonu olmadığıdır. *Sadece* her zaman kendini önceleyen ve kendinden sonra da var olmaya devam edecek bir dünyaya doğan varlıklara doğal gelecek bir kabuldür bu.

Yaşamsız maddenin cansız oradalığının aksine, yaşayan varlıklar salt görünümlerden ibaret değildirler. Hayatta olmak, varlığın kendi görünürlüğü olgusuna karşılık gelen bir kendini sergileme dürtüsü tarafından ele geçirilmesi anlamına gelir. Yaşayan şeyler, aktörlerin kendileri için hazırlanan sahneye çıktıkları gibi *arz-ı endam ederler*. Yaşayan her şey için sahne ortaktır, fakat her türe ve türün her bireyine farklıymış gibi *gözükür*. Gözükme –bana-gözükme, *dokei moi*– görünen bir dünyanın tanınmasının ve algılanmasının, belki de olası tek biçimidir. Görünmek her zaman başkalarına gözükmek anlamına gelir ve söz konusu gözükme, izleyicilerin durdukları yere ve bakış açılarına göre değişir. Diğer bir ifadeyle, her görünen şey, görünürlüğü itibarıyla, gerçekten de onu gizleyebilen ya da biçimsizleştirebilen –ama bunu yapması şart olmayan– bir çeşit maske edinir. Gözükme, hüviyetinden bağımsız olarak, her görünümün bir izleyiciler çokluğu tarafından algılandığı gerçeğine karşılık gelir.

Kendini sergileme –gösteriliyor olmanın dayanılmaz etkisine göstererek karşılık verme– dürtüsü, öyle görünüyor ki, insanlarda ve hayvanlarda ortaktır. Ve tıpkı aktörün girişini yapabilmek için bir sahneye, beraber oynadığı oyunculara ve izleyicilere ihtiyaç duyması gibi, her canlı şey de kendi görünümünün içinde yer alacağı somut bir görünümler dünyasına, beraber oynayacağı diğer yaratıklara ve varoluşunu kabul edecek ve onaylayacak izleyicilere ihtiyaç duyar. Göründükleri ve nihayetinde onların gözleri önünden yitip gittikleri izleyiciler açısından bakıldığında, gelişimi ve çöküşüyle her bireysel yaşam, bir varlığın bütün nitelikleri tamamıyla gözler önüne serilene kadar kendisini ifşa ettiği yukarı yönlü bir gelişim sürecidir. Bu safhayı bir duraklama –serpilme ya da dışavurum– dönemi takip eder ki bunu da tamamıyla yitip gitmekle sonlanacak aşağı yönlü bir çözülme süreci izler. Bu süreç pek çok bakış açısından görülebilir, incelenebilir ve anlaşılabilir. Fakat yaşayan bir şeyin özünü neyin oluşturduğuna ilişkin kıstasımız esas itibarıyla değişmez: <kıstas> sadece gündelik yaşamda değil bilim-

sel çalışmalarda da nispeten kısa süreli olan tam görünüm tarafından belirlenir. Eğer gerçeklik her şeyden önce fenomenal bir doğaya sahip olmasaydı, tek başına görünümün tamlık ve mükemmeliyet kıstasına dayanan bu tercih tamamıyla keyfi olurdu.

Dünyanın bana-gözükme biçiminde göründüğü bütün canlılar için görünümün öncelikli olması, ele alacağımız konu —<yani> bizleri diğer hayvan türlerinden ayırt eden zihinsel etkinlikler– açısından çok önemlidir. Çünkü her ne kadar bu etkinlikler arasında büyük farklar olsa da görünüşe göre dünyadan *uzaklaşmak* ve <kişinin> benliğine, <yani> içe dönmesi hepsinde ortaktır. Eğer salt birer izleyici, <yani> dünyayla ilgilenmek ya da keyfini çıkartmak ve eğlenmek üzere dünyaya gönderilmiş, fakat hâlâ farklı bir doğal yaşam alanı olan tanrısal yaratıklar olsaydık, bu büyük bir sorun teşkil etmezdi. Ancak, *dünyanın salt içinde değiliz, aynı zamanda onun bir parçasıyız da.* Gelip gitmemiz, görünüp yitmemiz anlamında bizler de birer görünümüz. Hiçlikten gelsek de karşımıza çıkacak bütün görünümlerle baş etmemize ve dünya oyununda yer almamıza yetecek kadar donanımlı gelmekteyiz. Zihinsel etkinliklerle meşgul olduğumuzda <ve> Platonik metaforu kullanacak olursak, zihin gözümüzü açabilmek amacıyla bedenimizin gözlerini kapattığımızda, bu nitelikler kaybolup gitmez. İki-dünya teorisi, metafizik yanılgılardan birisidir. Fakat bazı temel deneyimlerimize bu kadar makul bir biçimde karşılık gelmeseydi, varlığını yüzyıllar boyunca sürdüremezdi. Merleau-Ponty'nin bir keresinde dediği gibi "varlıktan ancak varlığa kaçabilirim"[2] ve insanlar açısından Varlık ile Görünümün çakışmasından ötürü, bu, görünümden ancak <başka bir> görünüme kaçabileceğim anlamına gelir. Ve bu da sorunumu çözmez. Çünkü sorun tam da düşüncenin görünmeye uygun olup olmamasıyla ilgilidir ve <asıl> soru, düşünmenin ve diğer görünmez ve sessiz zihinsel etkinliklerin amaçlarının görünmek olup olmadığı ya da kendilerine dünyada hiçbir zaman uygun bir yer bulamayacakları iddiasının gerçekten de doğru olup olmadığıdır.

---

2 Thomas Langan, *Merleau-Ponty's Critique of Reason*, New Haven, Londra, 1966, s. 93.

2
(HAKİKİ) VARLIK VE (SALT) GÖRÜNÜM: İKİ DÜNYA TEORİSİ

Eğer kadim metafizik dikotomisine, (hakiki) Varlık ve (salt) Görünüme dönersek, bu konuya ilişkin bizleri teselli edecek ilk ipucunu bulabiliriz. Çünkü <bu dikotomi de> esasında görünümlerin önceliği ya da en azından birincilliğine dayanır. Hakikatte *olanı* bulabilmek amacıyla filozof –tıpkı Parmenides'in gökyüzüne, gün ve gecenin kapılarının ötesine "insanların aşındırdıkları yolun çok uzağında[ki]"[3] ilahi yola, miraca çıkarıldığında, Platon'un ise Mağara alegorisinde[4] yaptığı gibi– doğal ve asıl yuvası olan görünümler dünyasını *terk etmek* zorundadır. İçine doğmadığı <âlem> hariç, filozof, "hakiki" yuvası olarak hangi âlemi seçerse *seçsin*, görünümler dünyası *önceliğini* korur. Filozofa, yani insan zihnine, görünümlerin ötesinde bir şeylerin olması gerektiği düşüncesini ilham eden daima dünyanın bu görünürlüğü olmuştur. Kant'ın ifadesiyle "*Nehmen wir die Welt als Erscheinung so beweiset sie gerade zu das Dasein von Etwas das nicht Erscheinung ist*" ("Eğer dünyaya görünüm olarak bakarsak, [bize] görünüm olmayan bir şeyin varlığını ispatlar").[5] Diğer bir ifadeyle, filozof duyularımıza verili dünyadan ayrılıp, zihinsel yaşama döndüğünde (Platon'un *periagōgē*'si), altında yatan hakikati açıklayacak bir şeyler bulmak umuduyla kanıtlarını duyusal dünyadan alır. Bu hakikat –*a-lētheia*, yani ifşa edilen (Heidegger)–, ancak başka bir "görünüm", <yani> aslı itibarıyla gizli fakat daha yüksek bir seviyeye ait olarak görülen başka bir görüngü olarak tahayyül edilebilir. Dolayısıyla da görünümün kalıcı üstünlüğünü simgeler. Zi-

3 Fragman 1.

4 *Devlet*, VII, 514a-521b <Platon (1995), *Devlet*, çev. Sabahattin Eyüboğlu ve M. Ali Cimcöz, Remzi Kitabevi: Ankara>. *The Collected Dialogues of Plato*, (der.) Edith Hamilton ve Huntington Cairns, "Republic", çev. Paul Shorey, New York, 1961; zaman zaman Francis MacDonald Cornford, *The Republic of Platon*, New York, Londra, 1941'den de yararlanılmıştır.

5 Kant, *Opus Postumum*, (der.) Erich Adickes, Berlin, 1920, s. 44. Bu yorumun muhtemel tarihi 1788'dir.

hinsel aygıtımız, her ne kadar *mevcut* görünümlerden uzaklaşabilse de Görünüme bağlı kalmayı sürdürür. Zihin, bu çabası esnasında bile –Hegel'in *Anstrengung des Begriffs*'i <Kavramsal Çaba>–, en az duyular kadar, kendisine bir şeylerin görüneceği beklentisi içindedir.

Öyle görünmektedir ki bilim, özellikle de –Marx'ın erken dönem yorumlarından birine göre– Varlık ile Görünümün birbirlerinden, görünümlerin ardında yatan bir çeşit "hakikat"e ulaşmak için artık filozofun özel ve bireysel çabasına gerekli kalmayacak şekilde ayrılmalarına dayanan modern bilim için de oldukça benzer bir şey geçerlidir. Yüzeyin altında yatanları keşfetmek amacıyla ister içindekilere bakmak için görünür bedeni kesip açsın, isterse de saklı nesneleri, kendilerini doğal duyularımıza gösterme araçları olan dışsal özelliklerinden kopartan her türden sofistike cihazlar vasıtasıyla yakalasın, bilim insanı da görünümlere bağlıdır. Bu felsefi ve bilimsel çabaları yönlendiren hep aynı düşüncedir: Kant'ın da dediği gibi, görünümlerin "kendisi, görünüm olmayan bir dayanağı olmak zorundadır".[6] Aslında bu, doğal şeylerin toprağın karanlığında büyüyüp, gün ışığında "görünür olma" biçimlerinin bariz bir genellemesidir; fark şu ki artık bu dayanağın salt görünen ve sonra da yitip gidenden daha yüksek bir gerçeklik düzeyinde bulunduğu varsayılmaktadır. Ve tıpkı filozofların görünümlerin ardında yatan şeyleri bulmaya yönelik "kavramsal çabaları"nın daima "salt görünümler"in iyiden iyiye hakir görülmesiyle sonuçlanması gibi, bilim insanlarının görünümlerin bir müdahale olmaksızın asla göstermedikleri şeyleri açığa çıkarmadaki son derece pratik başarıları da <aslında> görünümler gözden çıkarılarak elde edilmiştir.

Görünümün önceliği, ne bilim insanlarının ne de filozofların kaçabilecekleri, eninde sonunda laboratuvarlarından ve çalışmalarından dönüp gelmek zorunda kalacakları gündelik hayatın bir gerçeğidir. Gücünü de kendisinden uzaklaşarak keşfettikleri şey tarafından en ufak bir değişikliğe ya da sapmaya uğratılmamakla gösterir. "Bu sebeple yeni 'garip' fiziksel buluşlar... ortakduyuyu <ya da sağduyuyu>... kategorilerinde en ufak bir değişiklik ya-

6 *Arı Usun Eleştirisi*, B565.

ratmadan... <sadece> [şaşırtır]."[7] Bu sarsılmaz ortakduyu inançlarının karşısında, Varlık ve Hakikatin salt görünüm üzerindeki asırlık teorik üstünlüğü, yani görünmeyen *dayanağın* görünen yüzeye üstünlüğü durur. Güya bu dayanak, hem felsefenin hem de bilimin kadim sorusunu yanıtlar: Kendim de dâhil, birisi ya da bir şey, nasıl olur da görünür ve başka türlü değil de bu biçim ve şekilde görünmesini sağlayan nedir? Sorunun kendisi, bir temel ya da dayanaktan ziyade bir *neden* peşindedir. Fakat asıl mesele felsefe geleneğimizin bir şeyin çıktığı temeli, ona yol açan nedene dönüştürmüş, sonra da bu yol açan aracıya salt gözümüzle gördüklerimizden daha yüksek bir gerçeklik seviyesi bahşetmiş olmasıdır. Nedenin sonuçtan üstün olmasının gerekli olduğu inancı (öyle ki sonuç, nedenine doğru geri izleniyor olmakla kolayca hor görülebilir), en kadim ve inatçı metafizik yanılgılardan biridir. Yine de burada karşımıza çıkan tümüyle tesadüfi bir hata değildir. Gerçek şu ki görünümler altlarında yatanı asla kendiliklerinden ifşa etmemekle kalmaz, aynı zamanda da gizlerler – "Hiçbir şey, bir şeyin herhangi bir yanı, kendisini diğerlerini bilfiil saklamadan göstermez."[8] Hem açığa vurur hem de açığa çıkmaktan korurlar ve söz konusu altta yatan olduğunda, bu koruma en önemli işlevleri bile olabilir. Bu, en azından derileri yaşamlarının kaynağı olan iç organlarını örten ve koruyan canlılar için doğrudur.

Varlık ve Görünüm dikotomisine dayalı bütün teorilerin temel mantıksal hatası çok açıktır. <Bu temel hata> sofist Gorgias tarafından –Eleacı felsefenin bir reddiyesi olduğu kabul edilen– kayıp *Varlık-Olmayan ya da Doğa Üzerine* adlı eserinde yer alan bir fragmanda şöyle özetlenir: "[insanlara: *dokein*] görünmediğinden dolayı, varlık bilinemez; görünüm ise varlıkla tamamlanmadığı için zayıftır."[9]

Modern bilimin, salt görünümlerin altındaki temele yönelik dur durak bilmeyen arayışı, bu eski sava yeni bir güç katmıştır. Gerçekten de görünümlere uygun donanımlı ve onlara bağımlı bir ya-

---

7 Maurice Merleau-Ponty, *The Visible and the Invisible*, Evanston, 1968, s. 17.

8 Maurice Merleau-Ponty, *Signs*, Evanston, 1964, Giriş, s. 20.

9 Hermann Diels ve Walther Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Berlin, 1959, C. II, B26.

ratık olan insanoğlu yakalayabilsin diye, görünümlerin dayanağını, açığa çıkmaya zorlamıştır. Fakat bunun sonuçları oldukça kafa karıştırıcı olmuştur. İnsanların ne "nedenler" arasında yaşayabilecekleri ne de doğruluğu, laboratuvarda bilimsel olarak ispatlanabilen ve teknoloji vasıtasıyla gerçek dünyada sınanabilen bir Varlığı, normal insan dilini kullanarak tam olarak açıklayabilecekleri ortaya çıkmıştır. Görünen o ki Varlık, bir kez ifşa edildikten sonra, görünümleri hükümsüz kılmaktadır – oysaki şimdiye dek hiç kimse, kendisini kendiliğinden ifşa etmeyen bir dünyada *yaşamayı* başaramamıştır.

3
METAFİZİK HİYERARŞİNİN TERSYÜZ EDİLİŞİ: YÜZEYİN DEĞERİ

Ne filozofun ne de bilim insanının asla kaçamadığı gündelik ortakduyu dünyası, hataya olduğu kadar yanılsamaya da yabancı değildir. Yine de hataları ortadan kaldırmak ya da yanılsamaları çürütmekle görünümlerin ötesindeki bölgeye ulaşılamaz. "Çünkü bir yanılsama bozulduğunda, bir görünüm aniden dağıldığında, bu daima ilkinin ontolojik işlevini kendiliğinden yeniden üstlenen yeni bir görünümün lehine gerçekleşir... Yanılsamadan-kurtuluş ancak *başka bir kanıtın* benimsenmesinin sonucu yaşanan bir kanıt kaybıdır... *Erscheinung* <görünüm> olmadan *Schein* <görünüş> de olmaz, her *Schein*'a bir *Erscheinung* karşılık gelir."[10] Modern bilimin, *salt* görünümlerin ardında yatan *hakikate* ilişkin bitmek bilmez arayışında, bu açmazı çözüme kavuşturabilmesi, her ne kadar bu dünyaya bakış açısı ortakduyudan farklı olsa da bilim insanın kendisinin de görünümler dünyasına ait olmasından dolayı en hafif tabiriyle son derece şüphelidir.

Tarihsel açıdan konuşmak gerekirse, bilimin modern çağdaki yükselişinden bu yana, bu çabanın tümüne içkin ortadan kaldırılamaz bir şüphe mevcut gibi görünmektedir. Görünüşe göre yeni çağın getirdiği tamamıyla yeni ilk mefhum –<yani> birkaç yüz-

10 *The Visible and the Invisible*, s. 40-41.

yıl sonra bilimin yönlendirdiği bir dünyada yaşayan *bütün* insanların en kıymetli dogması haline gelecek olan, 17. yüzyıla ait sınırsız *ilerleme* mefhumu– da söz konusu açmazı çözmeyi amaçlıyordu. Gerçi sürekli bir ilerleme beklense de, hiç kimse nihai, mutlak bir hakikat hedefine ulaşılabileceğine inanmış görünmemektedir.

Bu açmazın, doğrudan insanı ele alan bilimlerde en şiddetli biçimiyle hissedilmesi gerektiği çok açıktır ve bu açmaza biyoloji, sosyoloji ve psikolojinin çeşitli dallarının –asgari ortak paydaya indirgenmiş haliyle– yanıtı, bütün görünümleri yaşam sürecinin işlevleri olarak yorumlamaktır. İşlevselciliğin en büyük avantajı, bize tekrardan birleşik bir dünya görüşü sunması ve farklı bir biçimde de olsa, kadim metafiziksel (hakiki) Varlık ve (salt) Görünüm dikotomisini ve bunun yanında kadim Varlığın görünümlere üstünlüğü önyargısını olduğu gibi korumasıdır. Sav yön değiştirmiştir; görünümler artık "ikincil nitelikte" şeyler olarak hor görülmezler, bilakis yaşayan organizmaların içinde devam eden özsel süreçlerin gerek şartları olarak kabul edilirler.

Yakın bir zamanda bu hiyerarşiye, bana son derece önemli görünen bir şekilde meydan okundu. Görünümlerin orada olmalarının sebebi yaşamsal süreçler değil de bilakis yaşam süreçlerinin orada olmalarının sebebi görünümler olmasın sakın? *Görünen* bir dünyada yaşadığımız için, dünyamızdaki anlamlı ve amaca uygun şeylerin tam olarak yüzeyde bulunması çok daha makul değil midir?

Hayvan yaşamının çeşitli şekil ve biçimlerine ilişkin sayısız yayınında, İsviçreli zoolog ve biyolog Adolf Portmann olguların, yaşayan varlıklardaki görünümlerin kendini koruma ve türü koruma çifte amacından başka bir şeye hizmet etmediğine inanan basitleştirici işlevsel hipotezden çok farklı şeyler söylediğini göstermiştir. Farklı ve bir bakıma daha masum bir bakış açısından, görünmeyen iç organlar tam tersine sadece görünümleri ortaya çıkartmak ve idame ettirmek için varlar gibi görünür. "Bireyin ve türlerin korunması amacına hizmet eden bütün işlevlerden önce... *bu işlevleri anlamlı kılanın* kendini sergileme olarak görünme olduğu basit gerçeğini tespit ettik" (italikler eklenmiştir).[11]

Dahası Portmann, çıplak göze açıkça görünmesi gereken bir şeyi

11 *Das Tier als soziales Wesen*, Zürich, 1953, s. 252.

–yani hayvan ve bitki yaşamının inanılmaz çeşitliliğinin, katıksız işlevsel *gereksizliğiyle* bu görüntü zenginliğinin, yaşamı işlevsellik temelinde anlayan teorilerle açıklanamayacağını– pek çok büyüleyici örnekle göstermektedir. Bu yüzden "ilk bakışta sıcak tutan, koruyucu bir örtü olduğu için değerli gördüğümüz [kuş tüylerinin], görünür kısımlarının –ve sadece bunların– değeri sadece görünümünde saklı olan renkli bir kıyafet oluşturacak şekilde oluştuklarını görüyoruz".[12] Genel anlamda "bazılarınca Doğaya yakışan [doğanın amacına uygun] olmakla övülen, saf ve basit işlevsel biçim nadir ve özel bir durumdur".[13] Dolayısıyla sadece yaşayan organizmaların içinde sürüp giden işlevsel süreçleri hesaba katmak ve dışarıda kalan her şeyi, "kendilerini duyulara daha özsel, 'temel' ve 'gerçek' süreçlerin öyle ya da böyle ikincil neticeleri olarak takdim eden" şeyler olarak görmek yanlıştır.[14] Bu yaygın hatalı yoruma göre, "bir hayvanın dışsal şekli, gerek hareketleriyle, gerek beslenerek, gerek düşmanlarından kaçarak gerekse de cinsel partner bularak, <hayvanın> içindeki özsel düzeneği korumaya yarar".[15] Bu bakış açısına karşı Portmann, öncelikleri tersyüz edecek yeni bir bilim olarak "morfoloji"sini, "*araştırma sorunsalı bir şeyin ne olduğu değil, fakat nasıl 'göründüğü'*" (italikler eklenmiştir) olan bir bilimi savunur.[16]

Bu, bir hayvanın bizzat şeklinin "seyreden gözle ilişkisi içinde özel bir referans organı olarak değerlendirilmesi gerektiği... Göz ile bakılan şeyin, en az besinler ile sindirim organları arasındaki kadar katı kurallarla birbirlerine bağlı işlevsel bir birim teşkil ettikleri" anlamına gelir.[17] Bu değişikliğe uygun olarak, Portmann da gün yüzüne kendiliğinden çıkan "otantik görünümler" ile bir bitkinin kökleri ya da bir hayvanın iç organları gibi, ancak "otantik" görünüme müdahale ve onun ihlali yoluyla görünür hale gelen "otantik olmayan" görünümler arasında ayrım yapar.

---

12 *Animal Forms and Patterns*, çev. Hella Czech, New York, 1967, s. 19.

13 *A.g.e.*, s. 34.

14 *Das Tier als soziales Wesen*, s. 232.

15 *A.g.e.*

16 *A.g.e.*, s. 127.

17 *Animal Forms and Patterns*, s. 112 ve 113.

Bu fikir değişikliğini makul kılan eşit önemde iki olgu bulunur. İlki, "otantik" ve "otantik olmayan" görünümler, yani dışsal şekiller ile içsel düzenek arasındaki çarpıcı fenomenal farktır. Dışsal şekiller, son derece çeşitli ve birbirlerinden bir hayli farklıdırlar; öyle ki yüksek seviyedeki hayvanlarda çoğu zaman bireyleri dahi birbirlerinden ayırt edebiliriz. Dahası yaşayan varlıkların dışsal özellikleri, simetri yasasına göre düzenlenmiştir; böylece belirli ve hoş bir nizamda görünürler. Aksine iç organlar, göze asla hoş görünmezler. Zorla görünür kılındıklarında ise rastgele bir araya getirilmiş gibidirler ve bir hastalık ya da olağandışı bir anomali nedeniyle deforme olmamışlarsa, birbirlerine benzerler. Salt iç organları incelenerek bırakın farklı bireyleri, farklı hayvan türlerini dahi birbirlerinden ayırt etmek pek kolay değildir. Portmann, yaşamı "bir içerinin, bir dışta görünmesi"[18] olarak tanımlarken, öyle görünmektedir ki tam da eleştirdiği görüşlere yenik düşer. Çünkü kendi bulguları, dışta görünenin içtekinden tamamıyla *farklı* olduğunu, içerisinin göründüğünün dahi söylenemeyeceğini gösterir. İçerisi, yani yaşam sürecinin işlevsel düzeneği, yaşam süreci söz konusu olduğunda, tek işlevi onu saklamak, korumak ve görünen dünyanın ışığına maruz kalmasını engellemek olan bir dış tarafından örtülmüştür. Eğer bu iç görünecek olsaydı, hepimiz aynı görünürdük.

İkincisi, Portmann'ın "kendini sergileme dürtüsü" (*Selbstdarstellung*) olarak adlandırdığı –ve en az safi işlevsel olan hayatı koruma içgüdüsü kadar cazip olan– doğuştan gelen bir güdünün varlığını gösteren bir o kadar etkileyici kanıtlar vardır. Bu içgüdü, hayatı-koruma anlamında tamamıyla gereksizdir; <çünkü> cinsel cazibe için gerekli görülebilecek haddi fazlasıyla aşar. Bu bulgular, dış görünüşün baskınlığının, duyularımızın katıksız alıcılığına ek olarak kendiliğinden bir etkinlik barındırdığına işaret eder: *Görebilen her şey görülmek ister, duyabilen her şey duyulmayı ister, dokunabilen her şey kendisini dokunulabilir bir şey olarak sunar*. Gerçekten de hayatta olan her şey –yüzeyinin, görünme amacını taşıyan, görünmeye uygun ve diğerlerine görünme amacını taşıdığı olgusunun yanı sıra–, bir de *görünme güdüsüne*, sadece "içerideki kişi" de-

18 *Das Tier als soziales Wesen*, s. 64.

gil de, bilakis bir birey olarak kendisini sergileyerek ve göstererek görünümler dünyasında bir yere sahip olma güdüsüne sahip gibi gözükmektedir. ("Kendini-sergileme" ifadesi, tıpkı Almancadaki *Selbstdarstellung* terimi gibi çift anlamlıdır: mevcudiyetimi aktif bir şekilde hissedilir, görülür ya da duyulur yaptığım anlamına gelebildiği gibi *benliğimi*, başka yollarla görülmeyecek içimdeki bir şeyi –yani Portmann'ın "otantik olmayan" görünüm olarak adlandırdığı şeyi– sergilediğim anlamına da gelebilir. Müteakip sayfalarda bu terimi ilk anlamıyla kullanacağız.) İşte insan türünde zirve noktasına ulaşan, tam da hayvan yaşamının üst seviyeli örneklerinde zaten oldukça açık görülen bu kendini sergileme güdüsüdür.

Portmann'ın olağan öncelikleri morfolojik olarak tersine çevirişinin, –sağlam gerekçeleri olsa bile– detayına girmediği uzun erimli neticeleri vardır. Bunlar, kendi adlandırmasıyla "yüzeyin değeri"ne, yani "işlevleri daha ilkel seviyedeki içsel olanlarla mukayese edildiğinde, görünümün çok daha büyük bir ifade gücü sergilediği" gerçeğine işaret ederler.[19] "İfade" kelimesinin kullanılması dahi, bu neticelerin detaylandırılmasının yüzleşmek zorunda olduğu terminolojik zorlukları açıkça gösterir. Çünkü bir "ifade", bir şeyi ifade etmekten ve nihai soruyu açığa çıkartmaktan başka bir işe yaramaz: "İfade neyi ifade eder?" sorusunun cevabı (bastırırsak) daima şu olacaktır: içerideki bir şey – bir fikir, bir düşünce, bir duygu. Ancak bir görünümün ifade ediciliği tamamıyla farklı bir düzlemdedir. Bir görünüm kendinden başka, yani sergilediği ya da gösterdiği şeyden başka bir şeyi "ifade etmez". Portman'ın bulgularının da gösterdiği gibi, –özsel olanın yüzeyin altında yattığını ve yüzeyin "sığ" olduğunu vazeden– metafizik varsayım ve önyargılarımızda derince kök salmış mutat yargılama standartlarımız yanlıştır. Yani ne "olduğumuzun" dış görünümümüzden ziyade içimizdeki şeyle, "iç yaşamımız"la ilişkili olduğu yaygın inancımız bir yanılsamadır. Fakat mesele bu yanılgıları düzeltmeye geldiğinde, dilimizin ya da en azından terminolojik söylemimizin bizi yarı yolda bıraktığını görürüz.

19 *Biologie und Geist*, Zurich, 1956, s. 24.

4
BEDEN VE RUH; RUH VE ZİHİN

Kaldı ki bu zorluklar, basit terminolojik sorunlar olmanın çok ötesindedirler. Ruhsal yaşamımıza ve ruhun bedenle ilişkisine yönelik sorunlu inançlarımızla yakından bağlantılıdırlar. Şüphe yok ki, <hepimiz> bedenin içine ait hiçbir şeyin asla otantik olarak, kendiliğinden görünür hale gelmediğini kabul etmeye eğilimliyizdir. Dış görünümde ifade bulan bir içsel yaşamdan bahsettiğimizde ise, ruhun yaşamını kastederiz. Ruhsal *yaşam*ımız ve "içimizdeki" yerinden bahsettiğimizde kullandığımız metaforların bedensel veriler ve deneyimlerden kaynaklandığı çok açık olmasına rağmen, bedenlerimiz için geçerli olan iç-dış ilişkisi, ruhlarımız için geçerli değildir. Dahası bu metaforlar, zihnin yaşamını ifade etmek üzere tasarlanan, kavramsal dilimizde de aynı şekilde kullanılmaktadırlar. Tamamıyla felsefi söylemde kullandığımız kelimeler de esasında şaşmaz bir biçimde beş bedensel duyumuzla algıladığımız dünyayla ilgili ifadelerden türetilmişlerdir. Locke'un da işaret ettiği gibi, "daha derin manalara aktarılmış –*metapherein*, taşınmış– ve duyularımızın kavrayamadığı düşünceleri temsil eder hale getirilmişlerdir". İnsanlar, "içlerinde deneyimledikleri ve dışsal, duyusal bir görünümü olmayan bu süreçleri" ancak böylesi bir aktarım yoluyla "ifade edebilmişlerdir".[20] Locke burada, görünmez olmaları sebebiyle ikisi de bedene karşıt olan ruhu ve zihni özdeş kabul eden eski, zımni varsayıma dayanır.

Ancak daha yakından incelediğimizde, zihin için geçerli olanın, yani "algılanabilir dışsal bir görünüm" kazanabilmesinin tek yolunun metaforik bir dil kullanmak olmasının, ruhun yaşamı için geçerli olmadığı ortaya çıkar – <çünkü> sessiz, görünür olmayan etkinlik bile, daha en başından itibaren içinde konuşmayı, yani benim kendimle aramdaki sessiz diyaloğu barındırır. Kavramsal metaforik dil, gerçekten de düşünme eylemi, <yani> zihnimizin işleyişi için yeterlidir. Fakat bir bakış, ses ya da jest ruhsal yaşamımızın yoğunluğunu konuşma eyleminden çok daha iyi ifade eder.

20 *Of Human Understanding*, Kitap III, Bölüm I, No. 5.

Ruhsal deneyimlerimizden bahsederken ifşa edilen, asla deneyimin kendisi değil, aksine üzerine tefekkür ederken *düşündüğümüz* şeydir. Düşünceler ve fikirlerin aksine, hisler, tutkular ve duygular iç organlarımız gibi görünümler dünyasının ayrılmaz bir parçası olamazlar. Dış dünyada fiziksel şeylere ilave olarak, düşünce süreçlerimizi kullanarak onlardan çıkardığımız anlamlar da görünür. Hissettiğim kızgınlıktan farklı olarak, her kızgınlık *gösterisi* zaten bir düşünümsellik içerir ve duyguya, bütün yüzeysel olgularla bağlantılı son derece bireyselleşmiş biçimini veren de bu düşünümselliktir. Kişinin kızgınlığını göstermesi, bir kendini-sunma biçimidir: Neyin görünmeye uygun olduğuna ben karar veririm. Diğer bir ifadeyle, arı biçimleriyle alındıklarında hissettiğim duygular da tıpkı yaşamamı sağlayan iç organlarım gibi gösterilme *amacı* taşımazlar. Şüphesiz, eğer bunu gerektirmeseydi ve onları, içimdeki yaşam sürecinin farkına varmamı sağlayan diğer duygulanımları hissettiğim gibi hissetmeseydim, onları asla görünümlere dönüştüremezdim. Fakat düşünümsellik ve dile aktarımın dahli olmaksızın bunların –bir bakışla, jestle, anlamsız seslerle– ifşa edilme biçimleri, insanların yanı sıra yüksek hayvan türlerinin de benzer duygularını birbirlerine aktarma biçimlerinden farklı değildir.

Aksine, zihinsel etkinliklerimiz, daha dile dökülmeden bile dil içinde kavranırlar. Konuşmanın maksadı dinlenmek ve kelimelerin maksadı da konuşma yetisine sahip diğerleri tarafından anlaşılmaktır; tıpkı görüş yetisi bahşedilmiş bir yaratığın maksadının görmek ve görülmek olması gibi. Konuşma olmaksızın düşünce kavranamaz: "Düşünce ve konuşma, birbirlerini öngörürler. Sürekli birbirlerinin yerlerini alırlar";[21] fiiliyatta birbirlerini verili kabul ederler. Ve her ne kadar konuşmanın gücünün fiziksel konumu, pek çok duygudan –sevgi ya da nefret, utanç ya da kıskançlık– çok daha kesin bir biçimde belirlenebilse de söz konusu konum bir "organ" değildir ve organik yaşam sürecinin bütününe özgü o katı işlevsellikten yoksundur. Bütün zihinsel eylemlerin, görünümler dünyasından uzaklaştığı doğrudur, fakat bu bir içe, kendine ya da ruha dönüş değildir. Yuvası görünümler dünyası olan

21 Merleau-Ponty, *Signs*, Giriş, s. 17.

bir varlık tarafından dile getirilmesi ve bir görünümler dünyasında gerçekleşmesinden ötürü, kendisine eşlik eden kavramsal dille birlikte düşünce, duyuların deneyimlediği dünya ile olguların dolaysız bir şekilde kavranmasının imkânsız olduğu bir âlem arasındaki boşluğu kapatmak için metaforları kullanmak zorundadır. Fakat ruhsal deneyimlerimiz, öylesine bedene bağımlıdırlar ki ruhun bir "iç yaşamı"ndan bahsetmek, sayesinde iç organlarımızın işlev görüp görmediğini açıkça algılayabildiğimiz içsel bir histen bahsetmek kadar metaforsuzdur. Aklı olmayan bir yaratığın, kişisel bir kimlik deneyimi olmayacağı açıktır; vücut organlarımızın sürekli değişiminden farksız bir şekilde sürekli değişen içsel yaşam süreçleri, duygu durumları ve hislerinin insafına kalmıştır. Her duygu, bedensel bir deneyimdir; hüzünlendiğimde kalbim ağrır, sempati hissettiğimde ısınır, sevgi ya da hazza boğulduğum nadir anlarda kendini açar ve kızgınlık, öfke, kıskançlık ve diğer duyguları yaşadığımda da benzer fiziksel duygulanımlar tarafından ele geçirilirim. Ruhun, düşünce yoluyla dönüşmesi ve başkalaşım geçirmesinden önceki salt dışavurumsal aşamasının dili, metaforik değildir; duyulardan uzaklaşmaz ve fiziksel algılar bağlamında konuştuğunda benzeşimler [analoji] kullanmaz. Bildiğim kadarıyla, insan varlığının salt organik yapısına ilişkin bir anlatı sunmakla kalmayıp, tüm samimiyetiyle bir "ten felsefesi" geliştirmeye de teşebbüs eden tek filozof Merleau-Ponty'dir. <O da> "zihnin bir bedeni, bedenin bir zihni ve ikisi arasındaki bir çakışma"[22] olmasından ötürü "zihni, bedenin *diğer yanı*" olarak tanımladığında, hâlâ o eski zihin-ruh özdeşliği yanılgısı tarafından yönlendirilmekteydi. Zihinsel fenomenlerin esası tam da böylesi çakışmaların ya da geçişlerin yokluğudur ve Merleau-Ponty'nin kendisi bu yokluğu, farklı bir bağlamda, büyük bir açıklıkla kavramıştır. Düşünce, "'aslidir', çünkü hiçbir şeyden doğmamıştır; fakat kendisi marifetiyle üzerine yerleşip orada kalacağımız bir temele ulaştığımız bir aslilik değil söz konusu olan. İlke olarak, asli düşünce dipsizdir. Şayet dilerseniz, dipsiz bir uçurumdur"[23] diye yazmıştır. Fakat ne zihin açısından geçerli olanlar ruh için, ne de ruh için geçerli

22 *The Visible and the Invisible*, s. 259.

23 *Signs*, s. 21.

olanlar zihin için geçerlidir. Belki de zihnin istese bile olamayacağı kadar karanlık olsa da ruh dipsiz değildir; gerçekten de bedene "taşar"; "içine sızar, içinde gizlenir – aynı zamanda ona ihtiyaç duyar, onda sonlanır, ona *demirlidir*".[24]

Ezelden beri sorunlu olan beden-ruh meselesine ilişkin bu tip görüşler, çok eskidir. Aristoteles'in *Ruh Üzerine* (*De Anima*) adlı eseri, beden ile zihin arasındaki ilişki ya da ilişkisizlikle mukayese edildiğinde ruhsal olgular ve bunların bedenle aralarındaki yakın karşılıklı bağlantıya ait kışkırtıcı ipuçlarıyla doludur. Bu meseleleri tipik tutumundan nispeten uzak ve çekingen bir şekilde ele alan Aristoteles, şunları söyler: "(...) öyle görünüyor ki ruhun beden olmaksızın harekete geçtiği veya geçirildiği hiçbir duygulanım yoktur: mesela öfke, cesaret, [iştah] ve genel olarak duyum. Bununla birlikte, [bedeni gerektirmeden etkin olmak] daha ziyade zihnin [*noein*] bir niteliği gibi görünmekte. Fakat eğer zihin [*noein*] bir tür imgelem <ya da hayal gücü> [*phantasia*] ise ya da imgelemden bağımsız var olamıyorsa, zihin [noein] de beden olmadan var olamaz."[25] <Metnin sonraki bir kısmında sözlerini> şöyle toparlar: "Zihin [nous] ve teorik yetiye gelince, henüz hiçbir şey açık değildir: Yine de tamamen farklı bir ruh cinsi gibi görünüyor ve ezelinin bozulabilirden ayrıldığı gibi, [bedenden] sadece bu ayrılabilir."[26] Biyoloji çalışmalarının birinde ise, ruhun –bitkisel kısmının yanı sıra hayvani ve duyusal kısımlarının da– "öncesinde var olmadan ceninin içinde varlığa gel[diğini], fakat zihnin [*nous*] ruha dışarıdan girdiğini, böylece insana bedensel eylemlerle hiçbir bağı olmayan bir etkinlik biçimi bahşe[ttiğini]"[27] öne sürer. Diğer bir ifadeyle, zihinsel etkinliklere karşılık gelen hiçbir duygulanım yoktur ve *psyche*, yani ruhun duygulanımları aslında vücut organlarımızla duyumsadığımız hislerdir.

Yaşayan şeylerin görünümler dünyasında bir yer edinmelerini sağlayan kendini sergileme güdüsüne ilave olarak, insanlar da

---

24 *The Visible and the Invisible*, s. 259.

25 *De Anima*, 403a5-10 <Aristoteles (2011) *Ruh Üzerine*, çev. Zeki Özcan, Birleşik Dağıtım: Ankara>.

26 *A.g.e.*, 413b24 ve sonrası.

27 *De generatione animalium*, II, 3, 736b5-29 alıntılandığı yer Lobkowicz, *op cit.*, s. 24.

kendilerini sözleri ve edimleriyle *sunarlar* ve böylece nasıl görünmeyi *arzuladıklarını*, kendi düşüncelerine göre neyin görülmeye layık olup neyin olmadığını gösterirler. Neyin gösterilip neyin saklanacağı konusundaki bu bilinçli seçim unsuru, görünüşe göre insanlara özgüdür. Diğerlerine nasıl görüneceğimizi *bir noktaya kadar* seçebiliriz ve bu görünüm hiçbir şekilde içsel bir eğilimin tezahürü değildir; eğer öyle olsaydı, muhtemelen hepimiz aynı şekilde davranır ve konuşurduk. Burada da Aristoteles'e çok önemli ayrımlar borçluyuz. "Söylenenler" der, "ruhtaki duygulanımların simgeleridir, yazılanlar ise söylenen sözlerin simgeleridir. Yazma gibi, konuşma da herkes için aynı değildir. *Her ne kadar esasında bunların simgesi olsalar da, ruhun duygulanımları [pathēmata] herkes için aynıdır.*" Bu duygulanımlar, "doğal biçimleriyle", "kendileri de bir şey gösteren, hayvanların yaptıkları türden anlamsız seslerle" ifade edilir. Ayrım ve bireyselleşme, konuşma, <yani> fiiller ve isimlerin kullanılması yoluyla gerçekleşir ve bunlar ruhun değil, bilakis zihnin ürünleri ya da "simgeleri"dir: "İsimlerin kendileri ve fiiller, düşünceleri [*noēmasin*]... andırırlar [*eoiken*]"[28] (İtalikler eklenmiştir).

Eğer tekil görünümlerin içsel ruhsal dayanakları her zaman aynı değilse, bir psikoloji bilimi de olamaz; <çünkü> bilim olması itibarıyla, tıpkı fizyoloji ve tıbbın iç organlarımızın aynılığına dayanmaları gibi "içte hepimizin benzer olduğu"[29] kabulüne dayanması gerekir. Psikoloji, derin psikoloji ya da psikanaliz, sürekli değişen halet-i ruhiyemizi, ruhsal yaşamımızın iniş çıkışlarını keşfetmekten öte bir şey yapmaz. Bulguları ve keşifleri ise ne kendi başlarına çok anlamlı ne de özellikle ilgi çekicidirler. Öte yandan kurgu, roman ve dramların tekelinde olan "bireysel psikoloji" asla bir bilim olamaz; çünkü bilimsellikle çelişir. Modern bilim en sonunda "insan kalbinin muazzam karanlığını" aydınlatmaya başladığında, Demokritos'un çok önceden şüphelendiği gibi "alacalı bulacalı ve acı dolu bir mahzen ve musibetlerle dolu bir hazine"[30] olduğu ortaya çıkmıştır (Kaldı ki Augustine <söz konusu karanlık hakkın-

28 *Yorum Üzerine*, 16a3-13.

29 Mary McCarthy, "Hanging by a Thread", *The Writing on the Wall*, New York, 1970.

30 Fragman 149.

da> *"Latet cor bonum, latet cor malum, abyssus est in corde bono et in corde malo"* ["İyi kalp gizlidir, kötü kalp gizlidir; dipsiz uçurum iyi kalpte ve kötü kalptedir"][31] demiştir). Ya da biraz daha olumlu ifade edersek: *"Das Gefühl ist herrlich, wenn es im Grunde bleibt; nicht aber wenn es an den Tag tritt, sich zum Wesen machen und herrschen will"* ("Duygu, derinlerde kaldığında yücedir; gün yüzüne çıkıp bir öz teşkil ettiğinde ve egemen olmak istediğinde değil").[32]

Monoton aynılık ve boğucu çirkinliğin modern psikolojinin bulgularının esaslı ayırt edici özellikleri olmaları ve görünürdeki insan davranışlarının muazzam zenginliği ve çeşitliliğiyle böylesine bariz biçimde çelişkili olmaları, insan bedeninin içi ile dışı arasındaki radikal farklılığa işaret eder. Ruhlarımızın tutkuları ve duyguları, sadece bedene bağlı olmakla kalmaz; görünüşe göre ancak bozukluk ve olağandışılık sonucu bireyselleşebilme vasfını paylaştıkları iç organlarımızla, aynı yaşamı idame ve muhafaza işlevlerine de sahiplerdir. Üreme organlarımızdan doğan cinsel dürtü olmaksızın, sevgi mümkün olamazdı; fakat dürtü daima aynıyken, sevginin fiili görünümlerinin çeşitliliği ne kadar da fazladır! Şüphesiz, sadece sevgi olmaksızın cinsellik olarak anladığımız şeyin var olamayacağını ve zihnin ufak bir müdahalesi, yani neyin hoş neyin hoş olmadığına yönelik bilinçli bir seçim olmaksızın, cinsel eş seçiminin dahi mümkün olamayacağını düşünürsek, sevgi cinselliğin yüceltilmesi olarak da anlaşılabilir. Benzer biçimde korku da hayatta kalma açısından vazgeçilmez bir duygudur; tehlikeyi işaret eder ve bu uyarı duyumu olmaksızın hiçbir canlı uzun süre hayatta kalamaz. Cesur insan, ruhu bu duygudan ari olan ya da ona kesin bir şekilde galip gelmiş kişi değil, fakat sergilemek istediği şeyin korku olmadığına karar vermiş kişidir. Öyleyse cesaret, ikinci bir doğa ya da bir alışkanlık haline gelebilir; fakat sanki o da bir duygu haline gelebilirmiş gibi korkusuzluğun korkunun yerini alması anlamında değil. Bu tip tercihler, pek çok etken tarafından belirlenir ki bunların pek çoğu içine doğduğumuz kültür tarafından önceden belirlenmiştir – bu tercihler yapılır, çünkü diğerlerini hoşnut etmek isteriz. Fakat

---

31 *Enarrationes in Psalmos, Patrologiae Latina*, J.-P. Migne, Paris, 1854-66, C. 37, CXXXIV, 16.

32 Schelling, *Of Human Freedom* (1809), 414, çev. James Gutmann, Şikago, 1936, s. 96.

çevremizin ilham etmediği tercihler de vardır; bunları kendimizi memnun etmek ya da örnek teşkil etmek için, yani diğerlerini hoşumuza giden şeylerden hoşlanmaya ikna etmek için yapıyor olabiliriz. Bizi güdüleyen şey ne olursa olsun, kendini-sunma çabasının başarılı ya da başarısız olması, dünyaya sunulan imajın tutarlılığına ve sürekliliğine bağlıdır.

Görünümlerin kendilerini daima gözükme maskesi altında sunmalarından ötürü, oyuncunun <yani aktörün, eyleyenin> hile yapması ve bile isteye kandırması ya da izleyicinin hataya düşmesi ve yanılsamaya kapılması kaçınılmaz doğal olasılıklardandır. Kendini-sunma, gösterilen imajın aktif ve bilinçli bir şekilde seçilmesi açısından kendini-sergilemeden ayrılır; kendini-sergileme için yaşayan varlığın sahip olduğu özellikleri göstermekten başka bir seçenek yoktur. Kendini-sunma ise, bir nebze olsun öz-farkındalığa sahip olmaksızın mümkün olamazdı – <öz-farkındalık> zihinsel etkinliklerin düşünümsel niteliğine içkin bir beceridir ve büyük olasılıkla yüksek hayvanlarla paylaştığımız, sıradan bilinci açıkça aşar. Aslını söylemek gerekirse ikiyüzlülük ve hile sadece kendini-sunmada mümkündür. Gerçeklik ve hakikati, hile ve yapmacıklıktan ayırt etmenin tek yolu ise, bu ikincilerin kalıcı ve tutarlı olamamalarıdır. İkiyüzlülüğün, ahlâksızlığın erdeme iltifatı olduğu söylenir; fakat bu o kadar da doğru değildir. Her erdem, kendisinden hoşnut olduğumu ifade eden bir iltifatla başlar. İltifat, dünyaya, göründüğüm kişilere hoşnut olduğum şeyler doğrultusunda davranacağıma dair verdiğim bir sözdür; ikiyüzlüyü tanımlayan ise verdiği sözü çiğnemesidir. Diğer bir ifadeyle ikiyüzlü kişi, ahlâksızlıktan hoşlanan ve bu hoşnutluğunu çevresinden gizleyen bir hain değildir. İkiyüzlünün tabi tutulacağı sınav gerçekten de eski Sokratik "görünmek istediğin gibi *ol*" düsturudur ki bunun anlamı yalnız olsan ve sadece kendine görünüyor olsan bile *daima* diğerlerine görünmek istediğin gibi görünmektir. Böyle bir karar verdiğimde, sadece bana sunulan o ya da bu vasfa tepki vermiyor, dünyanın bana sunduğu çeşitli davranış olasılıkları arasında bilinçli bir seçim yapıyorumdur. Bu tip eylemler nihayetinde, anlaşılır ve güvenilir bir şekilde teşhis edilebilen bir bütün oluşturacak şekilde bir araya gelen ve ruhsal ve bedensel yapımıza has ye-

tenek ve kusurlardan oluşan değişmez bir alt katman üzerine kazınan, teşhis edilebilir sayısız vasıftan oluşan bir yığın, yani karakter ya da kişilik olarak adlandırdığımız şeyi oluştururlar. Kendi seçimimiz olan bu niteliklerin, görünümümüz ve dünyadaki rolümüzle inkâr edilemez ilişkisi sebebiyle, modern felsefe Hegel'den itibaren, diğer şeylerden faklı olarak insanın kendi kendini yarattığı gibi garip bir yanılsamaya kapıldı. <Oysaki> kendini-sunma ile varoluşun katıksız oradalığının aynı şey olmadığı açıktır.

5
GÖRÜNÜM VE SURET

Tercihin kendini-sunmada belirleyici etken olarak görünümlerle bağlantılı bir şey olmasından ve görünümün içteki bir şeyleri gizlemek ve "yüzey"deki bir şeyleri ifşa etmek –mesela korkuyu gizlemek ve cesareti göstermek, yani cesaret göstererek korkuyu saklamak– gibi ikili bir işlevinin olmasından ötürü, görünen şeyin yitip giderek geride salt *suretin* kalması olasılığı daima vardır. İç ile dış, görünümün dayanağı ile görünüm arasındaki mesafe nedeniyle –ya da başka bir şekilde ifade edecek olursak, ne kadar farklı ve bireyselleşmiş görünürsek görünelim ve bu bireyselliği ne kadar bilinçli bir şekilde seçmiş olursak olalım– "içte hepimizin benzer olduğu" gerçeği değişmez. Ola ki içteki ruhumuz ve organlarımızın işlevselliklerinde bir bozukluk ya da bahse konu işlev bozukluğunu gidermek için gerçekleştirilen bir müdahale vesilesiyle farklılaşalım. Bu sebeple, bütün görünümlerde her zaman bir suret unsuru mevcuttur: Dayanağın kendisi görünmez. Buradan bütün görünümlerin sadece birer suret oldukları neticesi çıkmaz. Suretler, sadece görünümler arasında olasıdırlar; hatanın hakikati gerektirmesi gibi görünümü gerektirirler. Hata, hakikat için ödediğimiz bedeldir; suret ise, görünüm mucizesi için ödediğimiz bedeldir. Hata ve suret, yakından bağlantılı fenomenlerdir; birbirlerine tekabül ederler.

Suret, her biri algı yetileriyle donatılmış duyu sahibi yaratıklardan oluşan bir çokluğa görünmek gibi iki yönlü bir kanunla yönetilen bir dünyaya içkindir. Görünen hiçbir şey, kendisini bütün

doğal boyutlarıyla birlikte algılama becerisine sahip tekil bir izleyiciye göstermez. Dünya, ilgili algı organlarının yanı sıra dünyadaki konumun da belirlediği özel bakış açılarına bağlı olarak bana-öyle-gözüküyor kipinde görünür. Bu kip, sadece konumumu değiştirerek, görünen şeye yaklaşarak, algı organlarımı araçlar ve cihazlar yardımıyla geliştirerek ya da başka bakış açılarını hesaba katmak için imgelemimi kullanarak düzeltebileceğim hatalar doğurmakla kalmaz, aynı zamanda yeryüzündeki kalıcı konumumdan kaynaklanması ve yeryüzünde görünen şeylerden biri olarak kendi varlığımla derinden bağlantılı olması nedeniyle, bir hata gibi düzeltemeyeceğim hakiki suretler, yani aldatıcı görünümler de üretir. "Suret" (*dokei moi*'den gelen *dokos* [suret]), der Ksenofanes, "işlemiştir her şeye"; bu yüzden "olmadı bilen, olmayacak da tanrıları ve burada bütün söylediklerimi açık bir şekilde bilen biri; birisi bütün gerçekliğiyle görünen mükemmel bir şey söyleme talihini yaşasa bile kendisi onu bilmeyecektir".[33]

Portmann'ın otantik ve otantik olmayan görünümler arasında yaptığı ayrım izlenirse, otantik ve otantik olmayan suretlerden de bahsedilebilir. İkinciler, yani Fata Morgana <su serabı> tarzı serapları yakından incelediğimizde kendi kendilerine çözülür ya da dağılırken; tam aksine birinciler, gündüz doğan ve gece batan güneşin hareketinde olduğu gibi, ne kadar bilimsel bilgi sunarsak sunalım boyun eğmezler. Çünkü güneş ve yeryüzünün *görünümlerinin*, yuvasını değiştiremeyen yeryüzüne-bağımlı bir yaratığa böyle *gözükmesi* kaçınılmazdır. Burada, Kant'ın aklın aşkın diyalektiğine yazdığı girişte bahsettiği algı aygıtımızın "doğal ve kaçınılmaz yanılsamaları" ile karşı karşıyayızdır. Aşkın muhakeme yetisindeki bu yanılsamayı, <Kant> "doğal ve kaçınılmaz" olarak niteler, çünkü "insan aklının ayrılmaz bir parçasıdır ve (...) hilesi gün yüzüne çıkartıldıktan sonra bile, akla oyunlar oynamayı bırakmaz ve onu mütemadiyen anlık sapmaların tuzağına düşürerek tekrar tekrar düzeltmeler yapılmasını gerektirir".[34]

Doğal ve kaçınılmaz suretlerin hiçbir zaman kaçamayacağımız bir görünümler dünyasına içkin olduğu savı, eğer düşünüşten bü-

33 Fragman 34.

34 *Arı Usun Eleştirisi*, B354-B355.

tün zihinsel fenomenleri dışlayabilir ve gözlemlenebilir olgulara, algılarımızın karşılaştığı gündelik gerçekliklere sadık kalırsa sağlam ve kesin bir dayanak bulmuş olacağına inanan ahmak pozitivizme karşı belki de en güçlü, kesinlikle de en makul savdır. Hem görünümleri duyu organları vasıtasıyla algılama hem de kendilerini görünümler olarak sergileme yetisine sahip bütün canlılar, her tür için aynı olmayan fakat o türün yaşam sürecinin özgün biçimi ve kipiyle bağlantılı otantik suretlere tabidirler. Hayvanlar da suretler üretebilirler – pek çoğu, fiziksel bir görünümü taklit dahi edebilir. Ayrıca hem insan hem de hayvanlar, kandırma amacıyla görünümlerle oynama yeteneğine doğuştan sahiptirler. Bir hayvanın, uyum sağlamak için aldığı geçici rengin ardındaki "hakiki" kimliğini açığa çıkartmak, bir ikiyüzlünün maskesini düşürmeye benzemez. Aldatıcı yüzeyin altında görünen, içerideki bir benlik, otantik bir görünüm, değişmez ve güvenilir bir oradalık değildir. Açığa çıkarma <sadece> bir hileyi ortadan kaldırır; otantik herhangi bir görünüm keşfetmez. İçsel verilerin hiçbirinin, tanınabilir ve teşhis edilebilir olan bireysel görünümü karakterize eden istikrarlı, yani nispeten kalıcı niteliklere sahip olmaması nedeniyle, eğer varsa, "içerideki benlik" asla ne içsel ne de dışsal duyulara görünmez. Kant'ın defalarca gözlemlediği gibi "hiçbir sabit ve kalıcı benlik kendini bu iç görünümler akışı içinde sergileyemez".[35] Aslında iç "görünümler"den bahsetmek bile yanıltıcıdır; tüm bildiğimiz, amansız ardışıklıkları, herhangi birisinin kalıcı, teşhis edilebilir bir şekil almasını engelleyen içsel duygulanımlarımızdır. ("Nerede, ne zaman ve nasıldır; daha önce bir iç görüş hiç olmuş mudur?... 'Psişizm', kendine karşı bile saydam değildir.")[36] Duygular ve "içsel duygulanımlar", en azından mündemiç sadece hissedilmeyecek mündemiç açıkça algılanacak, sezilecek, teşhis edilecek ve tanınacak kadar "sabit ve kalıcı olma" gibi asli dünyevilik niteliklerinden yoksun olmaları itibarıyla "dünya dışı"dırlar. Yine Kant'a göre "içsel sezginin yegâne biçimi olan zamanın kalıcı hiçbir yanı yoktur".[37] Diğer bir ifadeyle, Kant zaman-

35 *A.g.e.*, A107. Ayrıca karş. B413: "İç sezgide kalıcı hiçbir şey yoktur" ve B420: "kendimi düşündüğüm nispette" "sezgide... verili" "kalıcı" hiçbir şey yoktur.

36 *The Visible and the Invisible*, s. 18-19.

37 *Arı Usun Eleştirisi*, A381.

dan "içsel <bir> sezgi biçimi" olarak bahsettiğinde, her ne kadar farkında olmasa da metaforik bir dille konuşur ve bu metaforu dış görünümlerle bağlantılı olan uzamsal deneyimlerimizden devşirir. İçsel duygulanım deneyimimizi karakterize eden tam olarak bu biçimden yoksunluk, dolayısıyla da her türlü sezginin olanaksızlığıdır. İçsel deneyimlerde, ruhumuzun sürekli değişen durumları içinden gerçekliği en azından andıran bir şeyler çıkartabileceğimiz, tutunabileceğimiz tek şey, ısrarlı tekrarlarıdır. Uç örneklerde tekrar ediş o kadar ısrarcı hale gelebilir ki sonuçta kesintisiz bir ruh hali <oluşabilir ya da> tek bir hissi kalıcı hale getirebilir. Fakat bu değişmezlik ciddi bir ruh bozukluğu, çılgınca bir coşku ya da melankolik bir bunalım içinde olduğumuzu gösterir.

6
DÜŞÜNEN EGO VE BENLİK: KANT

Başka hiçbir filozofun çalışmalarında, görünüm dolayısıyla da suret (*Erscheinung* ve *Schein*) kavramı, Kant'ta olduğu kadar belirleyici ve merkezi bir rol oynamamıştır. <Kant'ın> "kendinde şey" mefhumu, <yani> görünümlere neden olsa da <kendisi> görünmeyen fakat *var* olan şey mefhumu, teolojik gelenek temelinde açıklanabilir, açıklanmıştır da: Tanrı "bir şey"dir, "hiçbir şey olmayan"dır. Tanrı, ancak görünmeyen, deneyimlerimize konu olmayan bir şey olarak düşünülebilir. Dolayısıyla da "kendinde"dir ve görünmediğinden *bizim için* değildir. Bu yorumun kendine has zorlukları vardır. Kant açısından, Tanrı "aklın İdea'sıdır" ve bu itibarla da *bizim için*dir: Kant'a göre aklın, <yani> insanın kurgulama yetisinin, anlama yetisini aşmak zorunda olması nispetinde, Tanrı'yı düşünmek ve ahiret hakkında akıl yürütmek insan düşüncesine içkin <bir şey>dir. Sadece deneyimlediğimiz görünen şeyler, onlar da bana-gözükme kipinde bilinebilirler. Fakat düşünceler de "var"dırlar. Gerçi asla deneyimlenemez, dolayısıyla da bilinemez olsalar da Kant'ın "idealar" olarak adlandırdığı Tanrı, özgürlük, ve ölümsüzlük gibi belirli düşünce-nesneleri, aklın onları düşünmeden edememesi ve insanın ve zihinsel yaşamın en temel ilgile-

ri olmaları anlamında *bizim için*dirler. Dolayısıyla bir görünmeyen "kendinde şey" mefhumunun, düşünen bir varlığın ve zihinsel yaşamın ihtiyaçları ve kabullerine aldırış edilmeksizin, bir görünümler dünyası olarak dünya anlayışına ne kadar içkin bir şey olduğunun incelenmesi makuldür.

Öncelikle –Kant'ın yukarıda bahsettiğimiz çıkarımından ziyade (sayfa 24)– yaşayan her şeyin göründüğü için sahip olduğu, "görünüm olmayan" fakat gün yüzüne çıkmaya zorlanabilecek, sonrasında da Portmann'ın adlandırmasıyla "otantik olmayan görünüm" haline gelecek "bir temele" sahip olduğu gündelik gerçeği vardır. Şüphesiz, Kant'ın anlayışında, kendiliklerinden görünmeyen, fakat varlıkları ispatlanabilecek –iç organlar, ağaçların ve bitkilerin kökleri ve benzeri– şeyler de birer görünümdür. Yine de <Kant'ın vardığı>, görünümlerin "kendileri görünür olmayan <bir> temelleri olması", dolayısıyla da "onları salt temsiller olarak belirleyen aşkın[38] bir nesneye [yani prensipte tamamıyla farklı bir ontolojik seviyedeki bir şeye] dayanmaları"[39] gerektiği neticesinin, hem otantik hem de otantik olmayan görünümler içeren ve otantik olmayan görünümlerin yaşam sürecinin aygıtının ta kendisini içeriyor olmaları nispetinde, otantik görünümlere *neden* olan bu dünyanın görüngülerinden kıyas yoluyla devşirildiği açıkça görülmektedir. Teolojik sapma (Kant'ın durumunda anlaşılabilir bir dünya lehine savlar ileri sürme ihtiyacı) kendisini burada "*salt* temsiller" kelimesiyle gösterir. Kant kendi temel tezini unutmuş gibidir: "Genel olarak *deneyim olasılığının* koşullarının *deneyim nesneleri olasılığının* koşullarına benzer olduğunu ve bu sebeple sentetik *a priori* bir yargıda nesnel geçerliliğe sahip olduklarını

38 *Arı Usun Eleştirisi*, B565-B566. Kant burada "aşkınsal" kelimesini kullanır, fakat kastı "aşkın"dır. Bu, kitaplarını okuyanları şaşırtan tuzaklardan birini oluşturan kafa karışıklıklarına kendisinin de yenik düştüğü tek paragraf değildir. Bu iki kelimenin kullanımına ilişkin sunduğu en açık ve sade açıklama, bir eleştirmeni yanıtladığı, *Prolegomena*'nın 252. sayfasındaki dipnotta bulunabilir (*Werke*, C. III). Burada şunlar yazar: "Benim mekânım, deneyimin verimli *sıradanlığıdır* ve aşkınsal kelimesi (...) bütün deneyimleri aşan bir şeyi değil, bilakis onu mümkün kılmak amacıyla onu önceleyen (*a priori*) şeyi ifade eder. Eğer bu kavramlar deneyimi aşıyorsa, kullanımlarını aşkın olarak adlandırırım." Deneyimden farklı olarak, görünümleri belirleyen nesne, deneyimler olarak onları açıkça aşar.

39 *Arı Usun Eleştirisi*, B566.

savunuyoruz."[40] Kant'ın bir şeyin görünür olmasına sebep olan şeyin görünümün kendisinden farklı bir seviyeye ait olması gerektiği savının mantığı, bu yaşam olgularına ilişkin deneyimimize dayanır; fakat (kendinde şey) "aşkın nesne" ile "salt temsiller" arasındaki hiyerarşik sıralama <bu deneyime> dayanmaz. Portmann'ın tezinin tersyüz ettiği de bu öncelik sırasıdır. Kant'ı yönlendiren, "*şüphesiz* dünya düzeninin temelini teşkil eden ve dünyadan ayrı bir şeylerin olduğu,"[41] dolayısıyla da bunların daha yüksek bir seviyeye ait olduğunu, kesin bir kanıta ulaşamasa da en azından son derece makul kılabilecek her savı mümkün olduğu kadar destekleme arzusuydu. Eğer sadece görünen ve görünmeyen şeylere ilişkin deneyimlerimize güvenir ve bu çerçevede akıl yürütmeye başlarsak, görünen dünyanın ardında gerçekten de asli bir temel bulunduğu, fakat bu temelin başlıca hatta yegâne öneminin katıksız yaratıcılığında değil sonuçlarında, yani görünmesine sebep olduğu şeylerde olduğu sonucuna kolaylıkla, hatta çok daha makul bir şekilde ulaşabiliriz. Eğer görünümlere neden olan, fakat kendisi görünmeyen ilahi olansa, öyleyse insanın iç organlarının onun gerçek ilahları olduğu sonucuna da varılabilir.

Diğer bir ifadeyle, Varlığın Görünümün temeli olduğuna ilişkin yaygın felsefi anlayış, Yaşam olgusu için doğrudur; fakat aynısı, bütün iki-dünya teorilerinin temelinde yatan Varlık'ın Görünüm'e *karşı* değerlendirilmesi için söylenemez. Bu geleneksel hiyerarşi, görünümler dünyasına ilişkin sıradan deneyimlerimizden değil, daha ziyade düşünen egonun hiç-de-sıradan-olmayan deneyiminden kaynaklanır. Daha sonra göreceğimiz gibi, deneyim sadece Görünüm'ü değil, Varlık'ı da aşar. Bizzat Kant, "salt" görünümlerin ardında bir "kendinde şey" yattığı inancının fiili temelini oluşturan olguyu açıkça ifade eder: "salt düşünme [*beim blossen Denken*] etkinliğinde kendimin bilincindeyken, kendime ait hiçbir şey düşünceye verili olmasa bile ben şeyin kendisiyimdir [*das Wesen selbst* <özün kendisi>, yani *das Ding an sich* <kendinde şey>]."[42] Eğer düşünme etkinliği esnasında benim kendimle kur-

40 *A.g.e.*, B197.

41 *A.g.e.*, B724.

42 *A.g.e.*, B429.

duğum ilişki üzerine düşünürsem, düşüncelerim pekâlâ "salt temsiller" ya da kendisi sonsuza kadar saklı kalacak bir egonun tezahürleri gibi görünebilirler. Çünkü düşünceler elbette ki bir şahıs ya da kişinin öngörülebilir öz niteliklerine hiç benzemezler. Düşünen ego, gerçekten de Kant'ın "kendinde şeyidir": diğerlerine görünmez ve öz-farkındalığın benliğinden farklı olarak, kendine görünmez, yine de bir "hiçbir şey olmayan"dır.

Düşünen ego, salt etkinliktir; dolayısıyla da yaşsız, cinsiyetsiz, niteliksiz, hatta hayat hikâyesi bile olmayan bir şeydir. Kendisinden özyaşam öyküsü yazılması istenen Etienne Gilson, şu yanıtı vermiştir: "Yetmiş beş yaşındaki bir adamın geçmişi hakkında söyleyeceği pek çok şeyi olmalıdır; fakat (...) eğer sadece bir filozof olarak yaşamışsa, bir geçmişi olmadığını hemen fark edecektir."[43] Çünkü düşünen ego, bir benlik değildir. Thomas Aquinas'ta, eğer düşünen ego ile benlik arasındaki bu ayrımın farkında olmazsak, kulağa oldukça gizemli gelebilecek, arızi —<fakat> bizim sorgulamamız açısından çok önemli– bir yorumla karşılaşırız: "Ruhum [ki, Thomas'ta düşünce organıdır] ben değildir ve eğer sadece ruhlar kurtuluşa eriyorsa, ne ben ne de bir başkası kurtuluşa erebilir."[44]

Kant'a göre, düşünme etkinliğini bir tür içsel sezgi biçiminde yakalayabilmemizi sağlayabilecek içsel duyunun kendisinin tutunabileceği hiçbir şey yoktur; çünkü tezahürleri "sabit ve kalıcı olanı [bulan] dışsal duyunun karşısına çıkan görünümden [tamamıyla farklıyken] ... içsel sezginin yegâne biçimi olan zamanın kalıcı hiçbir yanı yoktur".[45] Bu sebeple "Kendimin, ne kendime nasıl göründüğümün ne de kendimde nasıl olduğumun değil, sadece var olduğumun bilincindeyim. Bu *temsil*, bir *sezgi* değil, bir *düşüncedir*". Bir dipnotta da şunu ekler: "'Düşünüyorum' varoluşumu belirleme eylemini ifade eder. Bu münasebetle varoluş çoktan verilidir, fakat içinde olduğum hal (...) verili değildir."[46] Kant, bu hususu *Arı*

43 *The Philosopher and Theology*, New York, 1962, s. 7. Benzer bir anlayışla, Heidegger de sınıfta Aristoteles'in özyaşam öyküsünü anlatırdı. "Aristoteles" derdi, "doğdu, çalıştı [yaşamını düşünerek geçirdi] ve öldü."

44 I. Korinthoslulara, 15. Bap'a *Şerh*'inde.

45 *Arı Usun Eleştirisi*, A381.

46 *A.g.e.*, B157-B158.

Usun Eleştirisi'nde defalarca vurgular –"kendi kendime düşündüğüm nispette iç sezgime [kalıcı hiçbir şey] verili değildir"–,[47] fakat düşünen egonun salt deneyimlerinin hakiki bir tanımını bulmak için eleştirel öncesi dönem yazılarına dönsek daha iyi olacak.

Kant, *Träume eines Geistersehers, erläutert durch Träume der Metaphysik* <Bir Hayalperestin Rüyalarının, Metafizik Rüyalar Vasıtasıyla Açıklanması> (1766) adlı çalışmasında, görünümler dünyasındaki canlı varlıkları çevreleyen ölü maddenin "ataleti ve sabitliği"nin aksine *mundus intelligibilis*'in, yani düşünen egonun içinde hareket ettiği dünyanın "gayri maddiliği"ni vurgular. Bu bağlamda "insan ruhunun kendisini gayri maddi bir sezgi vasıtasıyla zihin/tin [*Geist*] olarak kavraması ile kendisini, maddi şeylerle ilişki içinde oluşturulan ve kaynağı fiziksel organ algılarına dayanan bir imaj vasıtasıyla insan olarak sunduğu bilinç" arasında ayrım yapar. "Dolayısıyla, hem görünür hem de görünmez dünyanın bir üyesi olan gerçekten de daima aynı öznedir, fakat aynı kişi değildir. Çünkü (...) tin <zihin> olan benin düşündüğü, insan olan ben tarafından hatırlanmaz; buna karşılık insan olarak fiili durumum tin <zihin> olan kendime yönelik kavrayışıma nüfuz etmez." İlginç bir dipnotta ise "bu hayatta bile ruha ait olan, belirli bir çift kişilik"ten bahseder; düşünen egonun durumunu, "dışsal duyuların tamamıyla dinlendikleri" derin bir uyku durumuna benzetir. Uykudaki düşüncelerin, tam da "insan, bu tür anlarda, bedeninin farkında olmadığından" dolayı, "uyanıklık durumundaki en açık [düşüncelerden] daha açık ve özgür olabileceği"nden şüphelenir. Ve uyandığımızda, bu düşüncelerin hiçbirini hatırlamayız. Rüyalar ise tamamıyla farklıdırlar; onlar "buraya ait değildirler. Çünkü insan o zaman tam olarak uykuda değildir (...) ve zihnin etkinliklerini, dışsal duyuların izlenimleriyle iç içe dokur".[48]

Kant'ın bu düşünceleri, eğer bir rüya teorisi olarak anlaşılırsa, açıkça saçmadır. Fakat zihnin gerçek dünyadan uzaklaşma deneyimini açıklama yönünde nispeten çekingen bir teşebbüs olarak

47 *A.g.e.*, B420.

48 John Manolesco tarafından yapılan son ve muhtemelen de en iyi İngilizce çeviri *Dreams of a Spirit Seer, and Other Writings*, New York, 1969 künyesiyle yayımlanmıştır. Bu çeviriyi, *Werke*, C. I, s. 946-951'deki Almancasından bizzat kendim yaptım.

ilgi çekicidir. Çünkü başka herhangi bir eylem ya da etkinlikten farklı olarak, maddenin direnişiyle hiç karşılaşmayan bir etkinliği açıklamak gerekir. Duyu organları kullanılarak gerçekleştirilen dile getirme <eylemi> tarafından bile engellenmez ya da yavaşlatılmaz. Nasıl bir şekil alırsa alsın, düşünme etkinliğine ilişkin deneyimimiz muhtemelen ruhsallık anlayışımızın aslî kaynağıdır. Psikolojik açıdan konuşursak, düşüncenin olağanüstü niteliklerinden birisi eşsiz *çabukluğudur – "düşünce kadar tez"* der Homeros; Kant ise, erken dönem yazılarında, sürekli *Hurtigkeit des Gedankens*'tan[49] (Düşüncenin Çevikliği) bahseder. Düşünce, açıkça hızlıdır, çünkü gayri maddidir ve bu, büyük metafizikçilerin pek çoğunun bedenlerine karşı duydukları düşmanlığın açıklanmasında önemlidir. Düşünen ego açısından, beden bir engelden başka bir şey değildir.

Bu deneyimden, tıpkı bizim bir görünümler dünyasında "var olduğumuz" gibi, "kendinde şeyler"in de kendi anlaşılabilir âlemlerinde *var oldukları* sonucunun çıkartılması metafiziğin yanılgılarından birisi, daha doğrusu aklın suretlerinden (*semblance*) birisidir. <Bu yanılgı> ilk olarak Kant tarafından keşfedilmiş, açıklanmış ve çürütülmüştür. Felsefe geleneğine musallat olan pek çok yanılgı gibi bu yanılgının da kaynağının düşünen egonun deneyimleri olması çok makul görünmektedir. Bu seferki, P. F. Strawson'un Kant üzerine kaleme aldığı bir denemesinde bahsettiği, daha basit ve çok daha yaygın bir tanesini andırır: "Aklın, özü itibarıyla zamanın dışında, ama yine de içimizde bir şey olduğu gerçekten de eski bir inanıştır. Şüphesiz bunun temeli (...) [matematiksel ve mantıksal] hakikatleri kavrayabiliyor olmamız (...) olgusuna dayanır. Fakat (...) ebedi hakikatleri kavrayan [benliğin] kendisinin ebedi olması [şart değildir]."[50] Bu yanılgıları –sanki filozoflar yüzyıllardır savlarındaki basit kusurları, bilinmeyen sebeplerle, göremeyecek kadar salaklarmışçasına– mantık silsilesini izlemeyen savlar (*non sequiturs*) olarak görmek, Oxford eleştirel eko-

---

49 "Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels," *Werke*, C. I, s. 384. İngilizce çevirisi: *Universal Natural History and Theory of the Heavens*, çev. W. Hastie, Ann Arbor, 1969.

50 *The Bounds of Sense: An Essay on Kant's Critique of Pure Reason*, Londra, 1966, s. 249.

lüne özgüdür. Meselenin aslı şu ki felsefe tarihinde basit mantıksal hatalarla oldukça nadir karşılaşılır; eleştirel olmayan bir biçimde "anlamsız" olarak damgalanan soruların, <o soruların> yükünü taşımayan zihinlere mantıksal hatalar olarak görünmesinin sebebi, genel itibarıyla bütün varoluşları görünümlerce belirlenen varlıklar olarak bizlerin suretlerden kaçamıyor olmamızdır. Bu sebeple bizim bağlamımızda, anlamlı tek soru şu: Suretler otantik midirler, değil midirler; varlıklarını dogmatik inançlar ve keyfi varsayımlara, <yani> yakından incelediğinde kaybolup giden seraplara mı borçludurlar ya da bizzat görünümler dünyasının bir parçası olsa da zihnin onu terk etmeden ya da aşmadan dünyadan uzaklaşmasına imkân tanıyan bir yetiye, düşünme becerisine sahip canlı bir varlık olma çelişkili haline içkin midirler?

7
GERÇEKLİK VE DÜŞÜNEN EGO: KARTEZYEN ŞÜPHE VE *SENSUS COMMUNIS* [ORTAKDUYU]

Bir görünümler dünyasında gerçeklik, her şeyden önce bir *öznenin* tanıyıp onaylayacağı bir *nesne* haline gelebilecek kadar uzun bir süre "sabit ve durağan kalabilmek"le tanımlanır. Husserl'in temel ve en büyük keşfi, bilincin bütün eylemlerinin yönelimsellik, yani hiçbir öznel eylemin bir nesne olmadan gerçekleşemeyeceği gerçeğini tüketici bir biçimde ayrıntısıyla ele almasıdır. Görülen ağaç bir yanılsama olsa bile, görme eylemi açısından yine de bir nesnedir; hayal edilen manzara sadece hayal eden tarafından görülebilse bile, yine de tahayyülünün nesnesidir. Nesnellik, yönelimsellik sayesinde tam da bilincin öznelliği içine yerleşiktir. Buna mukabil ve bir o kadar haklı bir şekilde, görünümlerin yönelimselliğinden ve yerleşik öznelliğinden de bahsedilebilir. Bütün nesneler, göründükleri için, bir özneye işaret ederler ve tıpkı her öznel eylemin yöneldiği bir nesne olması gibi, görünen her nesnenin de yöneldiği bir öznesi vardır. Portmann'ın ifadesiyle, her görünüm "alıcılar için bir vasıtadır" (*Sendung für Empfangsapparate*). Görünen

her şey bir algılayıcı içindir; nasıl ki her yönelimsel eylemin öznelliğine içkin gizil bir nesne vardır, bütün nesnelliğe içkin gizil bir özne de vardır.

Görünüm, daima izleyicilere gereksinim duyar; bu sebeple en azından potansiyel bir tanıma ve onayı imlemesinin, bir görünümler dünyasında görünen varlıklar olarak bizlerin, kendimizinkinin yanı sıra dünyanın gerçekliğinden ne anladığımız konusunda çok ciddi ve kapsamlı neticeleri vardır. Her iki durumda da Merleau-Ponty'nin tabiriyle "algısal inancımız,"[51] yani algıladığımız şeylerin algılama eyleminden bağımsız birer varlıkları olduğuna inancımız, tamamıyla nesnenin diğerlerine de görünmesi ve onlar tarafından onaylanmasına bağlıdır. Diğerlerinin bu zımni onayı olmasaydı, kendimize görünme biçimimizden bile emin olamazdık.

Bu yüzden –ister radikal bir biçimde benlikten başka hiçbir şeyin "var olmadığını", isterse de daha ılımlı bir şekilde kanıtlanabilir bilginin birincil nesnelerinin benlik ve onun kendilik bilinci olduğunu iddia etsinler– bütün solipsist teoriler, varoluşumuz ve deneyimlerimizin en temel verileriyle uyumsuzdurlar. İster açık ister örtük, ister nitelikli isterse de niteliksiz biçimiyle olsun solipsizm, Descartes'ta teorik ve varoluşsal tutarlılığının en üst seviyesine erişmeden önce bile felsefenin en inatçı ve belki de en tehlikeli yanılgısıydı. Filozof, "insan"dan bahsettiğinde, aklında ne türsel varlık (Marx'a göre insanın varoluşsal temelini oluşturan, at ya da aslan gibi bir *Gattungswesen* <tür>) ne de filozofun görüşüne göre bütün insanların öykünmeleri gereken mutlak bir örnek bulunur. Düşünen ego deneyiminden yola çıkarak konuşan filozof açısından, insan pek tabii ki salt söz değil ama *bedene bürünmüş düşünce*, düşünme yetisinin daima gizemli kalacak, asla tam anlamıyla açıklanamayacak bedene bürünmüş halidir. Bu kurgusal varlığın sorunu ise, ne hastalıklı bir beynin ürünü ne de kolaylıkla kurtulabileceğimiz "mazinin hataları"ndan biri olmasıdır, bilakis düşünme etkinliğinin kendisine özgü tamamıyla otantik bir sureti olmasıdır. Çünkü hangi nedenle ve hangi konu üzerine olursa olsun, birisi derin düşünceye daldığında, sanki yeryüzünde insanlar değil de tek bir İnsan ikamet ediyormuşçasına mutlak bir tekillik,

51 *The Visible and the Invisible*, s. 28 ve sonrası.

yani tam bir inziva yaşar. Bizzat Descartes, radikal öznelliğini, modern çağın büyük bilimsel keşifleriyle beraber kesinliklerin de kati bir şekilde kaybolmasıyla açıklamış ve savunmuştur. Ben de, başka bir bağlamda, Descartes'ın düşünüş biçimini takip etmiştim.[52] Ancak –modern bilimin başlangıçlarının peydahladığı şüpheler dört bir yanını sardığında– *"à rejeter la terre mouvante et le sable pour trouver le roc ou l'argile"* ("kaya ya da toprağı bulabilmek amacıyla balçık ve kumu reddetmeye") karar verdiğinde, *"aussi solitaire et retiré que dans les déserts les plus écartés"* ("en ıssız çöllerdeki kadar münzevi ve yalnız bir şekilde")[53] yaşayabileceği bir yere kaçarak zaten oldukça bilindik olan bir alanı yakinen yeniden keşfetmiştir. Parmenides ve Platon'un, "azınlık", yani *sophoi* <bilgeler> için en kutlu şeyin ne neşe ne de keder bilmeyen "düşünce yaşamı" ve *nous*, yani düşüncenin kendisinin "gökyüzüyle yeryüzünün kralı"[54] olduğunu keşfetmelerinden bu yana, "kalabalıkların hayvaniliğinden" "azınlığın"[55] muhabbetine, aynı zamanda da Bir'in mutlak yalnızlığına kaçmak, filozofların yaşamlarının en çarpıcı özelliği olagelmiştir.

Bilimin yeni zaferlerine filozofların ilk tepkisi olan radikal öznelciliğe sadık kalan Descartes, bu yaşam biçiminin mükâfatlarını artık –ne varlığa gelen ne de oradan yokluğa giden, böylece yaşamlarını onun izleyicisi olmaya adayan <seçkin> azınlığa bir ölümsüzlük payı bahşeden *kozmos*'un ebediliğini– düşünce nesnelerine atfetmiyordu. İnsanın bilişsel ve algısal aygıtına yönelen son derece modern şüphesi, onu, antiklerin de bildiği, fakat artık belki de ilk defa fevkalade büyük bir önem kazanan belirli nitelikleri, kendisinden önceki herkesten daha açık bir biçimde *res cogitans*'ın özellikleri olarak tanımlamaya yöneltmiştir. Bunlar arasından en çok öne çıkanlar kendine yetme, yani bu benin "ne bir mekâna

52 H. Arendt (2000), *İnsanlık Durumu*, çev. Bahadır Sina Şener, İstanbul: İletişim Yayınları, s. 390 ve sonrası.

53 *Le Discours de la Méthode*, 3éme partie içinde *Descartes: Oeuvres et Lettres*, s. 111, 112; ilk alıntı için bkz. *The Philosophical Works of Descartes*, çev. Elizabeth S. Haldane ve G. R. T. Ross, Cambridge, 1972, C. I, s. 99.

54 *A.g.e.*, 33b, 28c.

55 Platon, *Philebos*, 67b, 52b <Platon (1997), *Philebos*, İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları>.

muhtaç, ne de maddi herhangi bir şeye bağımlı olmaması" ve sonra dünyasızlık, yani öz-irdelemede ("*examinant avec attention ce que j'étais*") kolaylıkla "sanki bir bedeni yokmuş ve orada olunması gereken bir dünya ya da yer yokmuş gibi yapabilme"siydi ("*feindre que je n'avais aucun corps et qu'il n'y avait aucun monde ni aucun lieu où je fusse*").[56]

Şüphesiz, bu keşiflerden daha doğrusu yeniden keşiflerden hiçbirisi, Descartes açısından kendi başlarına çok önemli değillerdi. Asıl kaygısı, gerçekliği şüphe götürmeyen, duyu algılarının yanılsamalarının ötesinde bir şey –düşünen ego ya da kendi ifadesiyle, ruha denk tuttuğu bir "*la chose pensante*" <düşünen şey>– bulabilmekti. Her şeye kadir bir *Dieu trompeur* <Sahte Tanrı'nın> gücü bile, bütün duyu deneyimlerinden uzaklaşmış bu bilincin pekinliğini sarsamayacaktı. Her şey bir sanrı ve rüya olsa bile, eğer rüyanın gerçekliğinde ısrarcı olmamayı kabul ederse, rüyayı gören kişinin gerçek olması gerekir. Yani "*Je pense, donc je suis*", "Düşünüyorum, öyleyse varım". Bir yanda bizzat düşünme etkinliğine yönelik deneyim öylesine güçlü, öte yanda yeni bilim "*la terre mouvante*"yi (tam da üzerinde durduğumuz kaygan zemini) keşfettikten sonra bir tür ebedi sabit ve kesinlik bulma arzusu öylesine keskindi ki "maddi" şeyleri algılayacak duyuları ile bir bedeni ve algıladıklarını onaylayacak yoldaş-varlıkları olmayan çölde doğmuş hiçbir *cogitatio* ve hiçbir *cogito me cogitare*'nin, yani yönelimsel nesnelerinin gerçekliğine bütün inancını askıya almış hiçbir eyleyen kişilik bilincinin, kendisini kendi gerçekliğine dahi inandırmasının mümkün olmayacağı aklının ucuna bile gelmemiştir. Kartezyen *res cogitans*, bu bedensiz, hissiz ve terk edilmiş kurgusal yaratık, gerçeklik diye bir şeyin ve gerçek ile gerçek olmayan, uyanık yaşamın müşterek dünyası ile hayallerimizin özel dünya-olmayanı arasında bir fark olabileceğini dahi bilemez. Merleau-Ponty'nin Descartes'e karşı söylemek zorunda kaldığı şey son derece haklıdır: "Algıyı, algılamanın düşüncesine indirgemek (...) şüpheye karşı, primleri kayıp halinde bize geri ödenecek tazminattan daha külfetli bir sigorta yaptırmaktır: Çünkü

56 *Le Discours de la Méthode*, 4éme partie, *Descartes: Oeuvres et Lettres*, s. 114; *The Philosophical Works*, C. I, s. 101.

bu (...) dünyanın "'mevcut'luğunu bize asla geri vermeyecek bir kesinlik biçimine geçiştir".[57]

Dahası dünyanın ve kendimin gerçekliğinden şüphe duymama neden olan tam da düşünme etkinliğidir – düşünen egonun deneyimleridir. Düşünme, gerçek her şeyi –olay, nesne, kendi düşüncelerini– yakalayıp onlara tutunabilir; bunların gerçeklikleri ise inatla erişiminin ötesinde kalan tek niteliktir. *Cogito ergo sum*, Nietzsche'nin belirttiği gibi, *cogito*'dan sadece *cogitationes*'in varlığının çıkarsanabilmesi bağlamında bir yanılgı olmakla kalmaz; *sum*'dan duyulan şüphenin aynısı *cogito* için de geçerlidir. Düşünüyorum, Varım'ı gerektirir; düşünce bu varsayıma tutunabilir, fakat onu ne tasdik ne de inkâr edebilir. (Kant'ın Descartes'e karşı savı da tamamıyla doğruydu: "*Var değilim* [düşüncesi] (...) var olamaz; çünkü eğer var değilsem, bu var olmadığımın farkına varamayacağım anlamına gelir.")[58] Gerçeklik türetilemez; düşünce ya da düşünümsellik onu sadece kabul ya da reddedebilir ve *Dieu trompeur* mefhumundan yola çıkan Kartezyen şüphe, reddetmenin sofistike ve örtülü bir biçiminden başka bir şey değildir.[59] Solipsist bütün teorilerin altında yatan varoluşsal sanrıyı formüle etmek, "solipsizmde ne kadar hakikat olduğu"nu araştırmak üzere yola çıkan, böylece onun en güncel temsilcisi haline gelen Wittgenstein'a düşmüştür: "Ölüm'de, dünya değişmez, aksine <sadece> sona erer." "Ölüm, bir yaşam olayı değildir. Ölüm yaşanmaz."[60] Bu, bütün solipsist düşünüşün temel önermesidir.

Her ne kadar görünen her şey, bana-gözükme kipinde algılansa, dolayısıyla hata ve yanılsamaya açık olsa da bu biçimiyle görünüm, beraberinde önsel bir *gerçeklik* göstergesini de taşır. Bütün duyu deneyimlerine, çoğu kez sessiz olsa da normalde fazladan bir

57 *The Visible and the Invisible*, s. 36-37.

58 "Anthropologic", S. 24, *Werke*, C. VI, s. 465.

59 Heidegger haklı olarak şuna dikkat çeker: "Bu cümlenin [*cogito ergo sum*] bir tasım olmadığını Descartes'in kendisi de vurgular. Varım, Düşünüyorum'un bir neticesi değil, bilakis onun dayanağı, *fundamentum*'udur." Heidegger, tasımın alması gereken şekilden de bahseder; şöyle bir şey olmalıydı: *Id quod cogitat est; cogito; ergo sum. Die Frage nach dem Ding*,Tubingen, 1962, s. 81.

60 *Tractatus*, 5.62; 6.431; 6.4311. <Wittgenstein, L. (2010), *Tractatus Logico-Philosophicus*, çev. Oruç Aruoba, İstanbul: Metis Yayınları> Karş. *Notebooks 1914-1916*, New York, 1969, s. 75e.

gerçeklik hissi eşlik eder ve tek başlarına alındıklarında hiçbir duyumuz ve bağlamından kopartılmış hiçbir duyu nesnesi bunu yaratamaz. (Bu yüzden, duyu-nesnelerini düşünce-şeylerine dönüştüren sanat, <onları> gerçeklikten kopartmak ve böylece yeni ve farklı işlevlerine hazırlamak amacıyla duyu-nesnelerini her şeyden önce bağlamlarından koparır.)

Algıladığım şeyin gerçekliği, bir yanda benim gibi algılayan başkalarını da barındıran dünyasal bağlam, diğer yanda ise beş duyumun müşterek çalışmaları tarafından güvence altına alınır. Thomas Aquinas'tan bu yana ortakduyu <ya da sağduyu>, *sensus communis,* olarak adlandırdığımız şey, beş duyumu bir arada tutmak için ihtiyaç duyulan ve gördüğüm, dokunduğum, tattığım, kokladığım ve duyduğum nesnenin aynı nesne olduğunu güvence altına alan bir çeşit altıncı histir; "beş duyunun nesnelerinin tamamına uzanan tek yeti"dir.[61] Yeri vücut organlarımız gibi belirlenemediğinden, bu aynı duyu, gizemli "altıncı his"[62] tamamıyla özel olan beş duyumun –öylesine özeldirler ki duygulanımlar salt duygulanımsal nitelik ve yoğunlukları bakımından başkasına anlatılamazlar– duygulanımlarını başkalarıyla paylaştığım müşterek dünyaya uydurur. Bana-gözükme'nin öznelliği, görünüm kipi farklı olabilse de, aynı nesnenin başkalarına da görünüyor olmasıyla telafi edilir. (İnsanları, aynı türe ait olduklarına ikna eden şey, fiziksel görünümün benzerliğinden ziyade dünyanın özneler-arası oluşudur. Her bir nesne, her bireye farklı bir açıdan görünse bile, içinde göründüğü bağlam türün tümü için aynıdır. Bu anlamda, her hayvan türü kendi dünyasında yaşar ve bir hayvan, kendi türündekileri tanımak için kendi fiziksel özelliklerini türdeşlerinin özellikleriyle karşılaştırmaya gerek duymaz.) Hatalar ve suretlerle dolu bir görünümler dünyasında, gerçeklik şu üç katmanlı müştereklikle güvence altına alınır: Hepsi birbirinden tamamıyla farklı beş duyu müşterek olarak aynı nesneyi algılar; aynı türün mensupları her bir nesneye kendi tekil anlamını bahşeden müşterek bir bağla-

---

61 Thomas Aquinas, *Summa Theologica,* Bölüm 1, Soru 1, 3 ad 2.

62 Görünüşe göre ortakduyudan (*sensus communis*) "altıncı his" olarak bahseden ilk kişi Gottsched idi; *Versuch einer Kritischen Dichtkunst fur die Deutschen,* 1730. Karş. Cicero, *De Oratore,* III, 50.

ma sahiplerdir ve bu nesneyi tamamıyla farklı açılardan algılasalar da duyularla donanmış diğer bütün varlıklar da nesnenin hüviyeti konusunda mutabıktırlar. Bu üç katmanlı müştereklikten, gerçeklik *hissi* doğar.

Beş duyumuzun her birine, dünyanın belirli, duyusal olarak algılanabilir bir özelliği karşılık gelir. Dünyamız, görme yetisine sahip olmamız nedeniyle görülebilir; işitme yetisine sahip olmamız nedeniyle işitilebilir; dokunma, koklama ve tat alma yetilerine sahip olmamız nedeniyle ise dokunulabilir, tadılabilir ve dokunulabilir şeylerle doludur. Dünyanın altıncı hisse karşılık gelen özelliği ise *gerçekliktir* ve bu özellikteki güçlük, diğer duyusal özellikler gibi algılanamıyor olmasındadır. Gerçeklik hissi, doğrusunu söylemek gerekirse bir duyum değildir; gerçeklik "onu bildiğimizden asla emin olamasak bile *oradadır*" (Peirce).[63] Çünkü gerçeklik "hissi", <yani> katıksız oradalık "hissi", tekil nesnelerin göründükleri *bağlamın* yanı sıra bizlerin görünen diğer yaratıklar arasında birer görünüm olarak var olduğumuz bağlamla da bağlantılıdır. Bağlam olarak bağlam asla tamamıyla görünür olmaz; tarif edilemez bir şeydir, neredeyse tekil özlerle, var olanlarla dolu bir dünyada kendisini asla Varlık olarak göstermeyen Varlık gibidir. Fakat Parmenides'ten bu yana Batı felsefesinin en yüce kavramı olan Varlık, bir hisse neden olması ya da duyularca algılanmasını beklemediğimiz bir düşünce-nesnesi iken, gerçeklik, duygulanımı andıran bir şeydir. Aslında duyularımın onsuz bir "anlam" ifade etmeyecek duygulanımlarına, bir gerçeklik (ya da gerçek dışılık) hissi eşlik eder. Bu yüzden Thomas Aquinas, ortakduyuyu, yani "*sensus communis*"i, "dışsal duyuların ortak kökeni ve ilkesi" işlevini gören bir "içsel duyu" –*sensus interior*– olarak tanımlamıştır ("*Sensus interior non dicitur communis... sicut genus; sed sicut communis radix et principium exteriorum sensuum*").[64]

Yeri fiziksel olarak belirlenemeyen bu "içsel duyu"yu, düşünce yetisiyle özdeşleştirmek gerçekten de ayartıcıdır. Çünkü görünmez olması, bir görünümler dünyasında gerçekleşen ve görünen bir varlık tarafından gerçekleştirilen düşünmenin başlıca nitelikle-

63 Alıntılandığı yer Thomas Landon Thorson, *Biopolitics*, New York, 1970, s. 91.

64 *Summa Theologica*, Bölüm I, Soru 78, 4 ad 1.

ri arasında gelir. Ortakduyunun düşünce yetisiyle paylaştığı bu görünmezlik özelliğinden yola çıkan Peirce, düşünmenin sadece görünmez olmakla kalmayıp aynı zamanda, hatırlanan, hafızada saklanan, böylece daha sonraki düşünüm için hazırlanan, çoğunlukla duyu-nesnesi olsalar bile duyulara *verili* olmayan başka görünmeyenlerle meşgul olduğu gerçeğini göz ardı ederek, "gerçekliğin, insan düşüncesiyle bağlantılı olduğu" sonucuna vardı. Thomas Landon Thorson ise, Peirce'in savını detaylandırarak "gerçekliğin, düşünce süreciyle, çevrenin biyolojik evrimle ilişkisine benzer bir ilişkisi olduğu"[65] sonucuna varmıştır.

Bu yorum ve savlar, düşünce süreçlerinin ortakduyuya dayalı akıl yürütmeden hiçbir farkı olmadığı örtük varsayımına dayanır. Sonuç, modern bir kılıfa bürünmüş eski Kartezyen yanılsamadır. Düşünme nelere erişirse erişsin, neleri başarabilirse başarsın, salt oradalığıyla, düşünce-zincirlerine bölünemeyen, –onları tetikleyen ve olumlama ya da yadsımada takılıp kalmalarına neden olan tökezletici engel– ortakduyuya verili olan gerçeklik daima kavrama gücünün ötesinde kalır. Ortakduyudan farklı olarak, düşünce süreçlerinin beyindeki konumu fiziksel olarak belirlenebilir. Buna rağmen ister işlevsel isterse de Portmann'ın anlayışıyla morfolojik olsun, bütün biyolojik verileri aşarlar. Aksine ortakduyu ve gerçeklik hissi, biyolojik aygıtımıza aittirler ve (Oxford felsefe ekolünün düşünmeyle karıştırdığı) ortakduyuya dayalı akıl yürütmenin gerçeklikle ilişkisi, gerçekten de biyolojik evrimin çevreyle olan ilişkisine benzer olabilir. Thorson, ortakduyuya dayalı akıl yürütme konusunda haklıdır: "Gerçekten de analojiyi <benzeşimi> aşan bir şeyden bahsediyor, aynı sürecin iki boyutunu betimliyor olabiliriz."[66] Eğer dil bizlere, duyulara verili şeylere karşılık gelen kelime hazinesine ilave olarak, gündelik konuşmalarımızda bile vazgeçilmez olan adalet, hakikat, cesaret, ilahilik ve bunun gibi teknik adı "kavram" olan düşünce-kelimeleri sunmasaydı, şüphesiz düşünme etkinliğine yönelik bütün elle tutulur kanıtlardan yoksun kalırdık. Dolayısıyla da erken dönemindeki Wittgenstein gibi "*Die Sprache is ein Teil unseres Or-*

65 *Op. cit., loc. cit.*

66 *A.g.e.*

ganismus" ("Dil organizmamızın bir parçasıdır")[67] dememiz haklı görülebilirdi.

Ancak eline geçirdiği her şeyi şüpheye tabi kılan düşünmenin, gerçeklikle böylesi doğal, teklifsiz bir ilişkisi yoktur. Descartes'ın, gerçekliğe yönelik ortakduyuya dayanan güvenini yıkan şey – onun bazı bilimsel keşiflerin *anlamı* hakkındaki sorgulaması– düşünmesiydi; hatası ise, şüphesinin üstesinden dünyadan tamamen uzaklaşıp, düşüncelerinden her türlü dünyevi gerçekliği temizleyip, sadece düşünme etkinliğinin kendisine odaklanarak gelebileceğini ummasıydı (Meşhur formülünün doğru biçimi *cogito cogitationes* <düşünceleri düşünüyorum> ya da *cogito me cogitare, ergo sum*'dur <Düşünmeyi düşünüyorum, öyleyse varım>). Fakat düşünme, Fransız'ın belki de tam da bu sebeple *le bon sens*, iyi duyu dediği altıncı histen doğan gerçeklik *hissini* ne kanıtlayabilir ne de yıkabilir. Düşünme görünümler dünyasından uzaklaştığında, duyuların algıladıklarından, dolayısıyla ortakduyunun verdiği gerçeklik hissinden de uzaklaşır. Husserl, bu hissin *askıya alınmasının* [*epochē*], kendi fenomenoloji biliminin metodolojik temeli olduğunu iddia etmiştir. Düşünen ego açısından, bu askıya alış sürecin doğal bir parçasıdır ve hiçbir şekilde öğrenilebilecek ve öğretilebilecek özel bir yöntem değildir. Bunu, kafası herhangi bir şeye takılan kişilerde gözlemlediğimiz oldukça sıradan olan dalgınlık fenomeni olarak da biliriz. Diğer bir ifadeyle, ortakduyunun kaybedilişi ne Kant'ın "profesyonel düşünürleri"ne <has> bir ayıp ne de onlara <has> bir erdemdir. Bir şey üzerine düşünen herkesin başına gelen bir şeydir; sadece profesyonel düşünürlerin başına daha sık gelir. Filozof olarak adlandırdığımız bu kişiler ve bunların yaşam biçimleri, Aristoteles'in *Politika*'daki nitelemesiyle daima "bir yabancının yaşamı"dır (*bios xenikos*).[68] Yabancılık ve dalgınlığın daha tehlikeli olmamasının, ister profesyonel düşünürler isterse de sıradan insanlar olsunlar bütün "düşünürler"in gerçeklik hissinin kaybını bu kadar kolay atlatmalarının sebebi, düşünen egonun sadece geçici olarak öne çıkabilmesidir: Ne kadar tanınmış olursa olsun her düşünür "senin benim gibi bir adam" (Pla-

67 *Notebooks 1914-1916*, s. 48 ve 48e.

68 *Politika*, 1324a16.

ton) olarak kalır; ortakduyuyla donanmış ve ortakduyuya dayalı akıl yürütmeyi hayatta kalacak kadar bilen görünümler arasında bir görünümdür.

8

BİLİM VE ORTAKDUYU: KANT'IN ANLAMA YETİSİ VE AKIL, HAKİKAT VE ANLAM ARASINDA YAPTIĞI AYRIM

İlk bakışta, ona güneşin sabah doğduğu ve akşam battığını söyleyen kendi gerçeklik hissini yıkmasa da otantik suretleri devamlı olarak yıkan modern bilim insanı için de hayli benzer şeyler geçerliymiş gibi görünüyor. İnsanların, görünümlere nüfuz etmeleri ve otantik olanlarının bile suretler olarak maskelerini düşürmelerine olanak veren, düşünme olmuştur. Ortakduyuya dayalı akıl yürütme, duyusal aygıtlarımızın bütün inandırıcılıklarını böylesine radikal bir biçimde altüst etmeye asla cüret edemezdi. "Modernler ve antikler arasındaki [meşhur] çekişme", esasında bilginin amacının ne olduğu sorusu etrafında döner; antiklerin inandıkları gibi "görüngüleri kurtarmaya" mı, yoksa onları görünür kılan gizli işlevsel aygıtı keşfetmeye mi hizmet eder? Düşüncenin, duyu deneyimlerinin güvenilirliğinden duyduğu şüphe, şeylerin insan duyularına görünenden çok farklı olabilecekleri şüphesi, antikitede hiç de rastlanmadık bir şey değildi. Demokritos'un atomları, sadece bölünemez değillerdi, aynı zamanda görünmezlerdi de; boşlukta hareket eden, sınırsız sayıda ve çeşitli duruş ve dizilişleriyle, duyularımız üzerinde izlenimler yaratan şeylerdi. M.Ö. 3. yüzyılda güneş merkezlilik hipotezini ilk ortaya atan Aristarkus'tu. Böylesi bir cesaretin sonuçlarının oldukça nahoş olması ise ilginçtir. Demokritos'un deli olduğundan şüphelenilmiş ve Aristarkus, dinsizlik ithamı ile tehdit edilmiştir. Fakat asıl konu, bu hipotezleri kanıtlamak için hiçbir teşebbüste bulunulmamış olması ve bundan bir bilimin doğmamış olmasıdır.

Düşünme, şüphesiz her bilimsel girişimde muazzam bir rol oynar. Fakat bu, amaca eriştiren bir araç rolüdür; amaç ise neyin bil-

meye değer olduğu kararıyla belirlenir ve bu karar bilimsel olamaz. Dahası, amaç, biliş ya da bilgidir ki bir kez elde edildikten sonra, açıkça görünümler dünyasına aittir; hakikat haline geldikten sonra da dünyanın mütemmim bir cüzü haline gelir. Bilgiye açlık ve biliş asla görünümler dünyasını tamamıyla terk etmezler. Eğer bilim insanları "düşünmek" için ondan uzaklaşıyorlarsa, bu sadece ona yönelik, yöntemler olarak da adlandırılan, daha iyi, daha umut verici yaklaşımlar bulabilmek amacıyladır. Bu anlamda bilim, tıpkı bilimde hataların düzeltilmesi gibi duyusal yanılsamaların sürekli olarak bertaraf edildiği ortakduyuya dayalı akıl yürütmenin muazzam derecede inceltilmiş bir biçiminden başka bir şey değildir. Her iki durumda da ölçüt kanıttır ki haddizatında o da görünümler dünyasının bir parçasıdır. İfşa etmek *ve gizlemenin* görünümlerin fıtratında olmasından ötürü de her düzeltme ve her yanılsamadan-*kurtuluş* Merleau-Ponty'nin ifadesiyle "sadece ve sadece *başka bir kanıtın* elde edilmesi nedeniyle yaşanan bir kanıt kaybıdır".[69] Yeni kanıtın, ıskartaya çıkartılan kanıttan daha güvenilir olacağını hiçbir şey, bilimin kendi bilimsel çaba anlayışı bile, garanti edemez.

Modern bilimin yükselişine eşlik eden ve ana ilham kaynağı olan, *sınırsız ilerleme* kavramının kendisi, bütün bilimlerin hâlâ düzeltilebilir hata ve aldanmaya açık olan ortakduyu deneyimi içerisinde hareket ettiklerinin en iyi kanıtıdır. Bilimsel araştırmalardaki sürekli düzeltme deneyimi genelleştirildiğinde, tuhaf bir şekilde "iyinin daha iyisi", "doğrunun daha doğrusu" anlayışına, yani *İyi* ve *Hakiki* diye bir şeye erişilebilir olmadığı zımni kabulüne dayanan ilerlemenin sınırsızlığı anlayışına götürür. Bunlara erişilebilseydi, bilgiye olan açlık giderilir ve bilme çabası sona ererdi. Elbette bilinmeyenin muazzam boyutları göz önünde bulundurulduğunda bunun gerçekleşmesi olası değildir, fakat belirli bilimlerin insanın bilebileceklerinin sınırına ulaşması oldukça olasıdır. Yine de buradaki asıl mesele, modern ilerleme düşüncesinin bu tip kısıtlamaları zımnen inkâr ediyor olmasıdır. Şüphesiz ilerleme mefhumu, 16. ve 17. yüzyıllarda bilimsel bilgideki muazzam ilerlemeler ve hakiki bir keşif patlamasının sonucu olarak doğmuştur. Sa-

69 *The Visible and the Invisible*, s. 40.

nırım, bilimleri istila ettikten sonra, bilim insanlarını her biri yeni bir teori doğuran daima-yeni keşiflere iten şeyin, salt düşünmenin fıtratında bulunan ve açlığı asla giderilemez olan durmak bilmezlik olması oldukça mümkündür. Öyle ki bu devinime kapılanlar hiç-bitmez bir süreç –ilerleme *süreci*– yanılgısına kapılırlar. Ancak burada, 18. yüzyıla egemen olan, insan türünün sonsuz mükemmelleştirilebilirliği düşüncesinin, 16. ve 17. yüzyılların oldukça kötümser insan doğası değerlendirilmelerinde bulunmadığını unutmamalıyız.

Bununla birlikte bu gelişmenin neticelerinden birisi bana çok açık ve bir hayli önemli görünüyor. Entelektüel tarihimizin sayısız dönemeçlerini her nasılsa başarıyla atlatarak sağ kalan *hakikat* mefhumunun kendisi, çok ciddi bir değişim geçirmiştir: Bizzat araştırmanın sürekliliği tümüyle geçici bir şeye işaret etse de <hakikat mefhumu> her biri kendi döneminde genel geçerlik iddiasında bulunan, bir bulgular dizisine dönüşmüş, daha doğrusu bölünmüştür. Bu garip bir durumdur. Bir bilim hasbelkader hedefine ulaşsa bile bu, o alanda çalışan kişilerin durmaları anlamına gelmeyecektir. <Bunun nedeni,> sınırsız ilerleme yanılsaması, yani kendi etkinliklerinin doğurduğu bir tür sanının yarattığı ivmeyle hedeflerini pas geçecek olmalarıdır.

Hakikatin basit bulgulara dönüşmesi, esasında bilim insanlarının da görünümler dünyasında yönümüzü bulmamızı sağlayan ortakduyuya tabi olmalarından kaynaklanır. Düşünme, bu dünya ve onun kanıtlara dayalı doğasından kendisi uğruna ve radikal bir biçimde uzaklaşırken, bilim uzaklaşmadan <sadece> belirli sonuçlar uğruna yararlanır. Diğer bir ifadeyle, bilim insanlarının teorilerinde salt spekülasyon alanına geçmeye cüret eden nihai olarak ortakduyuya dayalı akıl yürütmedir ve ortakduyunun bu alandaki başlıca zafiyeti, salt düşünmenin fıtratında bulunan güvencelerden, yani göreceğimiz üzere, düşünmenin yüksek bir öz-yıkıcılık eğilimi barındıran eleştirel kapasitesinden daima yoksun olmasıdır. Sınırsız ilerleme varsayımına geri dönecek olursak, temelinde yatan yanılgı henüz çok erken bir dönemde keşfedilmiştir. Modern bilimi antikler için kabul edilmez kılan şeyin ilerlemenin kendisinin değil de, sınırsızlığı olduğu çok iyi bilinir. Fakat

Yunanlıların sonsuzluğa karşı bu "önyargı"larının bir sebebi olduğu pek bilinmez. (Platon, karşılaştırmaya imkân tanıyan her şeyin doğası itibarıyla sınırlı olduğunu keşfetmişti ve tüm Yunanlılar gibi onun için de bütün kötülüklerin anası sınırsızlıktı.[70] Bu yüzden, sayıya ve ölçmeye büyük bir güven duyar: çünkü "kendinde, asla baş [*archē*], son [*telos*] ve orta olmayan ve olmayacak... cinsten"[71] olanı [örneğin hazzı] sınırlandırır.)

Daima görünmezin farklı tezahürleri –atomlar, moleküller, partiküller, hücreler, genler– peşinde koşan modern bilimin dünyaya, algılanabilir yeni şeylere ait bir göz alıcılık, daha önce görülmemişlik katması sadece görünüşte çelişkilidir. Hipotezlerini veya "paradigmalarını" (Thomas Kuhn) kanıtlamak ya da çürütmek ve işlerin nasıl yürüdüğünü keşfetmek amacıyla, doğanın işleyiş sürecini taklit etmeye başlamış; bu amaçla, bilim insanının kendisini onun gerçekliğine ikna etmesinin yegâne yolu olmasından ötürü, görünür-olmayanı (sadece laboratuvardaki bir aleti okuyarak olsa dahi) görünmeye *zorlayacak* sayısız ve muazzam derecede karmaşık araçlar üretmiştir. Modern teknoloji laboratuvarda doğmuştur. Fakat bunun nedeni, bilim insanlarının çeşitli aletler üretmek ya da dünyayı değiştirmek istemeleri değildi. Teorileri, ortakduyu deneyimini ve ortakduyuya dayalı akıl yürütmeyi ne kadar geride bırakırlarsa bıraksınlar, eninde sonunda onun bir biçimine geri dönmek ya da araştırma nesnelerine ilişkin bütün gerçeklik hissini kaybetmek zorundadırlar. Bu geri dönüş ise ancak kendiliğinden görünmeyenin görünmeye ve kendisini ifşa etmeye zorlandığı laboratuvarın insan yapımı, yapay dünyasında mümkündür. Pratik uygulanabilirliği, çabalarının basit bir yan ürünü olarak gören, "günlük yaşamın ve bilim dışı çevrenin taleplerinden eşi bulunmaz bir ölçüde soyutlanmış"[72] <bir ortamda> gerçekleştirilen bilimsel keşifleri günlük görünümler dünyasına takdim eden ve onları ortakduyu deneyimine erişilebilir kılan bilim insanlarınca tek-

70 *Philebos*, 25-26.

71 *A.g.e.*, 31a.

72 Thomas S. Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions*, Şikago, 1962, s. 163 <Kuhn, T.S. (2014), *Bilimsel Devrimlerin Yapısı*, çev. Nilüfer Kuyaş, İstanbul: Kırmızı Yayınları, s. 265>.

noloji, <yani> "tesisatçının" işi hakir görülür. Fakat bu, ancak bilim insanlarının kendilerinin son kertede söz konusu deneyime bağımlı olmaları sayesinde mümkündür. "Gerçek" dünya açısından bakıldığında, laboratuvar değiştirilmiş bir çevre ümididir ve insanın düşünme ve üretme becerilerini kendi amaçları için bir araç olarak kullanan bilişsel süreçler gerçekten de ortakduyuya dayalı akıl yürütmenin en incelikli biçimleridir. Bilme etkinliği, gerçeklik algımızla en az bir o kadar ilişkilidir ve en az ev inşa etmek kadar bir dünya-inşa etme etkinliğidir.

Ancak, daha önce de gördüğümüz gibi Kant'ın, *Verstand*'dan (Anlama Yetisi), <yani> kavrama yetisinden ayırt etmek için *Vernunft* (Akıl) olarak adlandırdığı düşünme yetisi, tamamıyla farklı bir doğaya sahiptir. Bu ayrım, en temel seviyede ve Kant'ın kendi kelimeleriyle, "aklın kavramları idrak etmemize [*begreifen*, anlamamıza] hizmet ediyorken, anlama yetisinin kavramlarının algıları kavramamıza hizmet ediyor olması" ("*Vernunftbegriffe dienen zum Begreifen, wie Verstandesbegriffe zum Verstehen der Wahrnehmungen*")[73] olgusuna dayanır. Diğer bir ifadeyle, anlama yetisi (*Verstand*) duyuların karşılaştıklarını kavramayı arzularken, akıl (*Vernunft*) *anlamını* anlamak ister. En üstün ölçütü hakikat olan biliş, bu ölçütü, tanıklıkları apaçık, yani tartışmayla sarsılamaz ve yerleri ancak başka kanıtlarla doldurulabilir olan, duyu algılarımız vasıtasıyla yönümüzü tayin ettiğimiz görünümler dünyasından alır. Kant'ın Latince *perceptio*'nun Almanca karşılığı olarak (bana algılarımın verdiği ve *hakiki* [*Wahr*] olması gereken şeyi) *Wahrnehmung* kelimesini kullanmasının da açıkça gösterdiği gibi, hakikat duyuların tanıklığında bulunur. Fakat bu, anlam ve onu arayan düşünme yetisi için geçerli değildir. Düşünme yetisi bir şeyin ne olduğu ya da var olup olmadığını değil –çünkü varlığı daima önden kabul edilmiştir– *var* oluşunun *ne anlama geldiğini* sorar. Bana öyle geliyor ki hakikat ile anlam arasındaki bu ayrım, sadece insan düşünüşünün doğasına yönelik her türlü sorgulamada belirleyici olmakla kalmaz, fakat Kant'ın akıl ile anlama yetisi arasında yaptığı önemli ayrımın da zorunlu bir neticesidir. Kabul etmeliyiz ki Kant'ın kendisi, düşüncesinin bu içeriminin ardından

73 *Arı Usun Eleştirisi*, B367.

hiç gitmemiştir. Aslında birbirlerinden tamamıyla farklı bu iki kip arasında böylesine açık bir ayrıma, felsefe tarihinde rastlanamaz. İstisnalar –*Yorum Üzerine*'de Aristoteles'in laf arasında yaptığı yorumlar– Aristoteles'in felsefesinin ilerleyen dönemleri için önemsiz olmayı sürdürmüşlerdir. Dil üzerine olan bu erken dönem çalışmasında şunları yazar: Her "*logos* [bu bağlamda cümle] anlamlı bir sestir (*phōnē sēmantikē*)"; bir işaret verir, bir şeye işaret eder. Fakat "her *logos* açığa çıkarıcı <ifşa edici> (*apophantikos*) değildir, sadece doğru ya da yanlış bir konuşmada (*aletheuein* ya da *pseudesthai*) geçenler öyledir. Durum her zaman bu değildir; mesela dua da bir *logos*'tur [manidardır], fakat ne doğru ne de yanlıştır".[74]

Bilgi açlığımızın doğurduğu sorular, dünyaya ilişkin merakımızdan, duyu araçlarımıza verili şeyleri araştırma arzumuzdan doğar. Aristoteles'in *Metafizik*'teki meşhur ilk cümlesi: "*Pantes anthrōpoi tou eidenai oregontai physei*"[75] –"Bütün insanlar, doğaları gereği bilmek isterler"– kelimesi kelimesine çevrildiğinde "Bütün insanlar görmeyi ve görmüş olmayı [yani bilmeyi] isterler" anlamına gelir. Aristoteles hemen ardından ekler: "Duyularımızdan aldığımız zevk, bunun bir kanıtıdır. Çünkü onlar (...) faydaları dışında da bizzat kendileri bakımından da bize zevk verirler." Bilme arzusunun doğurduğu soruların tümü, prensipte ortakduyu deneyimiyle ve ortakduyuya dayalı akıl yürütmeyle yanıtlanabilen sorulardır ve aynı duyu algıları ve deneyimleri gibi düzeltilebilir hata ve yanılsamalara açıktırlar. [Eski] cevapları ıskartaya çıkarıp soruları yeniden biçimlendirerek kendisini sürekli olarak düzelten modern bilimin İlerleme'sinin amansızlığı bile, bilimin temel hedefiyle –dünyayı duyularımıza verili olduğu biçimiyle görmek ve bilmekle– çelişmez ve <kullandığı> hakikat kavramı, ortakduyunun, hata ve yanılsamaları bertaraf eden, çürütülemez kanıt deneyiminden türetilir. Fakat düşünmenin doğurduğu soruların tümü ve bizzat aklın doğasının doğurdukları –anlama yönelik sorular–, ortakduyu ve onun incelmiş biçimi olan bilim tarafından yanıtlanamazlar. Ortakduyu ve ortakduyuya dayalı akıl yürütme açısın-

74 *Yorum Üzerine*, 17a1-4.

75 980a22ff <Aristoteles (1996), Metafizik, çev. Ahmet Arslan, İstanbul: Sosyal Yayınları>.

dan anlam arayışı "anlamsızdır". Çünkü bizi görünümler dünyasında bir yere oturtmak ve beş duyumuzun algıladığı dünyada evimizde hissetmemizi sağlamak altıncı hissimizin görevidir; sorgusuz sualsiz oradayızdır.

Bilimin ve bilgi arayışının peşinde olduğu şey, *çürütülemez* hakikat, yani insanoğlunun reddedemeyeceği –kendini zorla dayatan– savlardır. Leibniz'den bu yana bildiğimiz gibi bunlar iki türlüdür: akla dayalı ve olgusal hakikatler. Aralarındaki temel ayrım zorlayıcı güçlerinin farkıdır: "Akla dayalı [hakikatler] zorunludurlar; karşıtları olanak dışıdır" oysaki "olgusal [hakikatler] olumsaldırlar, karşıtları da olanaklıdır".[76] Her ne kadar Leibniz'in kendisinin kastettiği anlamda olmasa da bu ayrım son derece önemlidir. Olgusal hakikatler, olumsallıklarına rağmen, tıpkı aklı başındaki herkes için iki artı ikinin dört etmesi gibi onlara gözleriyle tanıklık eden herkes için çok ikna edicidirler. Asıl mesele, bir olguya, bir olaya onu bilmek isteyen herkes tanıklık edemezken, rasyonel ya da matematiksel hakikatin kendisini, aynı beyin gücüne sahip herkese, delillendirilmeye gereksinimi olmayan bir şey olarak sunmasıdır. <Akla dayalı> hakikatin ikna edici doğası evrenselken, olgusal hakikatin ikna gücü sınırlıdır. Ona tanıklık etmeyen, inanıp inanmamakta serbest olan ve başka kişilerin tanıklıklarına itibar etmek zorunda kalan kişilere erişemez. Akla dayalı hakikatten farklı olarak olgusal hakikatin gerçek karşıtı, hata ya da yanılsama değil, bilinçli yalandır.

Leibniz'in olgusal hakikatler ile en yüksek biçimi –sadece düşünce-şeyleriyle ilgilenen ve ne tanıklara ne de duyulara verili olanlara ihtiyaç duyan– matematiksel akıl yürütme olan akla dayalı hakikatler arasında yaptığı ayrım, kadim zorunluluk-olumsallık ayrımına dayanır. <Bu ayrıma> göre zorunlu olan ve aksi mümkün olmayanların tümü, olan fakat olmaması mümkün olanlardan daha yüksek bir ontolojik itibara sahiptirler. Matematiksel akıl yürütmenin, bütün düşünceler için bir örnekçe teşkil etmesi gerektiği yönündeki bu kanaat muhtemelen Pisagor'a kadar dayanır; en azından matematik eğitimi görmemiş kimseleri felsefeye kabul et-

76 *Monadoloji*, no. 33 <Leibniz, G.W. (1997), Monadoloji, çev. Suut Kemal Yetkin, İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları>.

meyi reddeden Platon'da rastladığımız kesindir. Ortaçağların *dictamen rationis*, yani aklın buyruğu kavramının temelinde de buna rastlarız. Hakikatin kendisini, şiddetin (*bia*) gücünden çok daha güçlü olan zorunluluğun (*anagkē*) gücüyle dayatması, Yunan felsefesinin eski bir *topos*'udur <konumudur> ve hakikatin insanları zorunluluğun dayanılmaz gücüyle zorlayabilmesi daima bir iltifat anlamında kullanılmıştır (Aristoteles'in ifadesiyle *hyp' autēs alētheias anagkasthentes* <sanki hakikatin kendisi... zorluyor>).[77] Mercier de la Rivière'nin de bir keresinde dikkat çektiği gibi "*Euclide est un véritable despote; et les vérités qu'il nous a transmises, sont des lois véritablement despotiques*" <"Öklid, hakiki bir despottur ve bize aktardığı hakikatler, hakikaten despotik yasalardır">.[78] Aynı anlayış Grotius'un "İki kere ikinin dört etmesini Tanrı bile engelleyemez" kanaatine varmasına yol açmıştır. Bu, eğer doğruysa, sadece Tanrıyı zorunluluğun buyruğuna tabi kılacak olması nedeniyle değil, duyu algılarının sağladığı kanıtlar için eşit derecede geçerli olacağından dolayı da son derece kuşkulu bir savdır ve Duns Scotus tarafından bu gerekçelerle sorgulanmıştır.

Matematiksel hakikatin kaynağı insan beynidir ve *beyin gücü*, bizlere görünen bir dünyada rehberlik etme açısından duyularımız artı ortakduyu ve Kant'ın anlama yetisi olarak adlandırdığı uzantısından daha az doğal ve daha az donanımlı değildir. Bunun en iyi kanıtı, başka açılardan oldukça gizemli olan, matematiksel akıl yürütmenin, beynimizin en saf etkinliğinin, ilk bakışta, duyularımızla algıladığımız bütün niteliklerden soyutlanmış olması, <dolayısıyla> salt ortakduyuya dayalı akıl yürütmeden çok uzak olması nedeniyle, bilimin evreni keşfetmesinde bu kadar muazzam bir özgürleştiricilik rolü oynayabilmiş olması gerçeğinde gizli olabilir. Bilgi ve bilişin vasıtası olan anlama yetisi, hâlâ bu dünyaya aittirler; Duns Scotus'un ifadesiyle, doğanın egemenliği altındadırlar, *cadit sub natura*; duyu organları ve beyin gücü bahşedilmiş canlı bir var-

77 *Fizik*, 188b30. Thomas Aquinas, *De Anima*, I, 2, 43 üzerine yazdığı şerhte (sanki hakikatin kendisi tarafından zorlanmış gibi) Aristotelesçi ifadeyi tekrar eder: "*quasi ab ipsa veritate coacti*".

78 *Dictionnaire de l'Académie* aynı anlayış çerçevesinde şöyle yazar: "*La force de la vérite, pour dire le pouvoir que la vérite a sur l'esprit des hommes.*" <"Hakikatin gücü demek, hakikatin insanların akılları üzerindeki gücü demektir.">

lığın tabi olduğu bütün zorunlulukları da beraberinde getirirler. Zorunluluğun karşıtı olumsallık ya da ilineksellik değil özgürlüktür. İnsan gözüne görünen her şey, insan zihninden geçen her şey, iyi ya da kötü fanilerin başına gelen her şey, kendi varoluşları da dâhil, "olumsaldır". Hepimizin bildiği gibi:

On yıllar önce, Doğa'nın kursağından
Biteviye fışkıran yaratıklar çağlayanı içinden
beklenmedik bir anda geliverdin. Tesadüf diyor, Bilim.

Fakat bu bizim, şairle birlikte şu yanıtı vermemize engel değildir:

Kıçımın tesadüfü! Gerçek bir mucize, diyorum ben,
Yazgılı olduğu şeyden emin olmayan birisi için?[79]

Fakat bu "yazgılı" olmak sözü, bir hakikat değil; <sadece> son derece anlamlı bir önermedir.

Diğer bir ifadeyle, olgusal hakikatlerin ötesinde ve üzerinde başka bir hakikat yoktur. Bütün bilimsel hakikatler olgusal hakikatlerdir. Salt beyin gücüyle meydana getirilen ve özel tasarlanmış bir işaret diliyle ifade edilenler istisna değildir ve sadece olgusal önermeler bilimsel olarak doğrulanabilir. Bu yüzden "Üçgen güler" önermesi, yanlış değil anlamsızdır. Oysaki Canterburyli Anselm'de rastladığımız şekliyle Tanrı'nın varlığının eski ontolojik ispatı geçerli, bu anlamda da doğru değildir; ama son derece anlamlıdır. Bu hakikat, bilimlerde olduğu gibi, kalıcı bir hakikat değil de, bilgi ilerledikçe başka <ve> daha doğru bulgularla değiştirmeyi ümit ettiğimiz geçici bir bulgu bile olsa, bilmenin hedefi kesinlikle hakikattir. Düşünerek hakikate erişmeyi beklememiz, düşünme ihtiyacını bilme dürtüsüyle karıştırdığımızın göstergesidir. Bilme çabası <kapsamında> düşünmeye başvurulabilir ve başvurulmalıdır, fakat bu işlevi icra ederken asla kendisi değildir; tamamen farklı bir çabanın hizmetçisidir. (Öyle görünmektedir ki felsefeyi Ortaçağ'dakine benzer bir konuma yerleştirme eğilimi gösteren modern gelişmeleri protesto eden ilk kişi Hegel olmuştur. "O zamanlar, felsefenin teolojinin hizmetçisi olması gerektiği düşünülür, başarıları mütevazı bir şekilde kabul edilir ve bunların açık bir

79 W. H. Auden, "Talking to Myself", *Collected Poems*, New York, 1976, s. 653.

mantıksal düzene taşınarak makul, kavramsal olarak ispatlanabilir bir bağlamda sunulması beklenirdi. Günümüzde ise felsefenin, diğer bilimlerin hizmetçisi olması bekleniyor. (...) Vazifesi de bilimlerin yöntemlerini ispatlamaktır" – ki Hegel bunu "gölgelerin gölgesini yakalamak"[80] olarak niteleyerek hakir görür.)

Hakikat, duyularımızın ya da beynimizin doğası tarafından kabul etmek zorunda bırakıldığımız şeydir. Var olan herkesin "var olmaya yazgılı olduğu" önermesi kolaylıkla çürütülebilir; fakat benim "var olmaya yazgılı olduğum" önermesinin kesinliği bütün çürütmelere karşı koyacaktır; çünkü Varın önermesi bütün düşünümlere içkindir.

Hakikat ile anlamın, bilme ile düşünmenin arasına ayırt edici bir çizgi çekerek ve <bu ayrımın> öneminde ısrar ederek, düşünmenin anlam arayışı ile bilginin hakikat arayışının bağlantılı olduklarını reddetmek niyetinde değilim. Anlama yönelik cevaplanamaz sorular sorarak, insanlar soru-soran varlıklar olduklarını gösterirler. İnsanların yanıtlarını buldukları bütün bilişsel soruların ardında, tamamıyla boş görünen ve daima böyle olmakla itham edilegelmiş yanıtlanamaz olanlar gizlidir. Olur da düşünme olarak adlandırdığımız anlama duydukları iştahı kaybeder ve cevaplanamaz sorular sormayı keserlerse, insanların sadece sanat olarak adlandırdığımız düşünce-nesnelerini üretme kabiliyetlerini değil, fakat aynı zamanda bütün medeniyetlerin üzerine kurulduğu bütün o cevaplanabilir soruları sorma kabiliyetlerini de kaybetmeleri çok muhtemeldir. Bu anlamda akıl, pratik anlama yetisi ve bilişin *a priori* koşuludur; halet-i ruhiye ve maksat açısından tamamıyla farklı olmalarına rağmen, akıl ile anlama yetisinin böylesine bağlantılı olmalarından ötürüdür ki filozoflar daima – bilim ve gündelik yaşamda böylesine geçerli olan– hakikat ölçütünün kendi oldukça sıradışı işlerine de uygulanabileceği zannına kapılmışlardır. İster pratik isterse de tamamıyla teorik şaşkınlıklardan kaynaklansın, bilme arzumuz, <ancak> önceden saptanan hedefine ulaştığında tatmin edilebilir ve bilinmeyenin sınırsızlığından ötürü bilgiye açlığımız doyurulamaz olabilse bile, bu etkinlik ardında her medeniyetin kendi dünyasının ayrılmaz bir

80 *Philosophie der Weltgeschichte*, Lasson ed., Leipzig, 1920, Bölüm I, s. 61-62.

parçası olarak heybesinde tutup sakladığı büyüyen bir bilgi hazinesi bırakır. Bu birikimin ve onu muhafaza etmek ve arttırmak için gereken teknik uzmanlığın kaybı, kaçınılmaz bir şekilde ilgili dünyanın sonunu getirir. Oysa düşünme etkinliği, ardında böylesine somut hiçbir şey bırakmaz; dolayısıyla düşünme ihtiyacı "bilgeler"in sezgileriyle asla dindirilemez. Mevzubahis olumlu neticeler ise, ondan bekleyebileceğimiz en büyük şey Kant'ın "aklı kullanışımızı, sadece olumsuzlamayla olsa da, duyusal olarak verili dünyanın kısıtlarının ötesine taşımak, yani aklın kendisine vurduğu prangaları ortadan kaldırmak"[81] amacını gerçekleştirerek nihai olarak ulaştığı şeydir.

Kant'ın *Vernunft* ile *Verstand*, spekülatif düşünce yetisi ile –"bütün düşüncelerin sezgiye erişmenin bir aracından başka bir şey olmadıkları"– duyu deneyiminden kaynaklanan bilme yetisi arasında yaptığı ünlü ayrımın çok daha uzun erimli ve belki de kendisinin fark ettiklerinden çok daha farklı neticeleri vardır.[82] ("Biliş, nesnelerle hangi tarzda ve vasıtalarla ilişki kurarsa kursun, onlarla dolayımsız ilişkisi olan ve bütün düşüncelerin birer araç olarak

81 Metafizik üzerine notlar, Akademie Ausgabe, C. XVIII, 4849.

82 Kant'ın akıl ile anlama yetisi arasında yaptığı ayrıma yönelik anlayışımı desteklemek için alıntı yapabileceğini bildiğim tek Kant yorumu, Eric Weil'in dört dörtlük *Arı Usun Eleştirisi* analizidir: "*Penser et Connaître, La Foi et la Chose-en-soi*", içinde *Problèmes Kantiens*, 2. baskı, Paris, 1970. Weil'a göre, "*d'affirmer que Kant, qui dénie à la raison pure la possibilité de connaître et de développer une science, lui reconnaît, en revanche, celle d'acquérir un savior qui, au lieu de connaître, pense*" <"*Arı akla bilme ve bir bilim yaratma olasılığını reddeden Kant'ın, öte yandan, bilmek yerine düşünen bir kurtarıcıyı kazanmayı kabul ettiğini iddia etmek*"> (s. 23) kaçınılmazdır. Ancak kabul edilmelidir ki Weil'in vargısı Kant'ın kendisine yönelik anlayışına daha yakın durmaktadır. Weil esas olarak Arı ve Pratik akıl arasındaki karşılıklı bağlantıyla ilgilenmekteydi. Bu sebeple de şöyle der: "*le fondement dernier de la philosophie kantienne doit être cherché dans sa théorie de l'homme, dans l'anthropologie philosophique, non dans une 'théorie de la connaissance'...*" <"*Kantçı felsefenin nihai temeli insan teorisinde, felsefi antropoojide aranmalıdır, 'bilgi teorisi'nde değil*"> (s. 33). Oysa benim Kant'ın felsefesine yönelik başlıca çekincelerim, gerçi *Arı Usun Eleştirisi*'ni bir tür epistemoloji olarak okuyanların kitabın sonuç bölümlerini (s. 34) tamamıyla göz ardı ettiklerine tamamıyla katılsam da, tam da ahlâk felsefesiyle, yani *Pratik Aklın Eleştirisi*'yle ilişkilidir.

Weil'in kitabındaki dört makale, son yıllardaki Kant literatürünün açık arayla en önemli çalışmalarıdır ve tümü basit fakat çok önemli bir sezgiye "*L'opposition connaître... et penser... est fondamentale pour la compréhension de la pensée kantienne*" <"*Bilme ile... anlama arasındaki karşıtlık... Kantçı düşüncenin kavranması açısından çok temeldir*"> (s. 112, n. 2) dayalıdırlar.

yöneltildikleri şey *sezgidir*").[83] (Platon'u ele alırken, bir ara "bir yazarın ele aldığı konuyla ilgili ifade ettiği düşünceleri mukayese ettiğimizde (...) bizim onu, onun kendini anladığından daha iyi anlamış olduğumuzu fark etmemiz (...) hiç de olağan dışı bir şey değildir. Kavramını yeteri kadar belirlememiş olmasından ötürü, bazen kendi niyetinin aksine konuşmuş, hatta düşünmüştür"[84] der. Elbette bu, kendi çalışmaları için de geçerlidir.) Her ne kadar aklın bilgiye, özellikle de –ona göre en üstün düşünce-nesneleri olan– Tanrı, Özgürlük ve Ölümsüzlük konularındaki bilgiye, erişmeye yetkin olmadığında ısrar etmiş olsa da, bilmek gibi düşünmenin <de> nihai amacının hakikat ve biliş olduğu inancından tamamıyla kopamamıştır. Bu yüzden de *Eleştirileri* boyunca *Vernunfterkenntnis*, "arı ustan kaynaklanan bilgi"[85] terimini kullanır ki bu mefhumun onun açısından terminolojik olarak çelişkili olması gerekirdi. Kant akıl ve düşünmeyi özgürleştirdiğinin, hiçbir "olumlu" sonuçla övünemeyecek olsalar bile, bu yetiyi ve etkinliğini ibra ettiğinin asla tam olarak farkına varamamıştır. Daha önce de gördüğümüz gibi, "*inanca* yer açabilmek için (...) *bilgiyi* reddetmesi gerektiğini"[86] belirtmiş, fakat "reddettiği" tek şey bilinemez şeylerin bilgisi olmuştur ve inanca değil, fakat düşünceye yer açmıştır. "Gelecek nesillere miras"[87] olarak geleceğin "sistematik metafiziğinin" temellerini attığına inanıyordu ve eğer Kant spekülatif düşünceyi zincirlerinden kurtarmasaydı, Alman İdealizmi'nin ve metafizik sistemlerinin yükselişinin pek mümkün olamayacağı doğrudur. Fakat <eğer görseydi> yeni nesil filozoflar –Fichte, Schelling, Hegel– Kant'ı pek hoşnut etmezdi. Kant tarafından eski dogmatik ekolden ve bu ekolün kısır çabalarından özgürleştirilen ve spekülatif düşüncelere dalmaya teşvik edilen bu düşünürler, fiiliyatta Descartes'tan feyz alarak kesinlik arayışına dalmış, düşünce ile bilgi arasındaki ayrımı bir kez daha bulanıklaştırmış ve spekülasyonlarının sonuçlarının bilişsel süreçle-

83 *Arı Usun Eleştirisi*, A19, B33.

84 *Arı Usun Eleştirisi*, A314.

85 *A.g.e.*, B868.

86 *A.g.e.*, Bxxx.

87 *A.g.e.*

rin sonuçlarıyla aynı türden bir geçerliliğe sahip olduğuna gönülden inanmışlardır.

Kant'ın büyük keşfinin, <yani> düşünmeyi amaca yönelik bir araç olarak kullanan bilgi ile "bizzat aklımızın doğasından" kaynaklanan ve sadece kendisi uğruna yapılan düşünme arasındaki ayrımın altını oyan, bu ikisini sürekli olarak birbirleriyle mukayese etmesi olmuştur. Aldatma ve yanılsamadan bahsetmek, ancak eğer insanın zihinsel etkinliklerinin nihai ölçütü anlam değil de hakikat (Kant'taki sezgi) olursa bir anlam ifade eder. "Aldatı ve yanılsamaların kaynağının", aklın, <yani> "spekülasyonun bütün doğrularının ve savlarının bu en yüce yargıcının ta kendisi olması mümkün değildir"[88] der. Sadece spekülatif düşünce yetisi olarak akıl görünümler dünyasında hareket etmediği, dolayısıyla da duyu algısı ve ortakduyuya dayalı akıl yürütme âlemine ait olan yanılsama ve aldatıları değil de <ancak> saçma ve anlamsız şeyler doğurabildiği için haklıdır Kant. Arı aklın idealarını, "açık" değil "sezgisel" kavramlar[89] olarak adlandırdığında bunu kendisi de kabul eder. Bunlar geçicidirler – hiçbir şeyi ispatlamaz ya da göstermezler. "Kendilerinde var oldukları değil, sadece bir şemanın gerçekliğine sahip oldukları kabul edilmelidir (...) [ve] kendilerinde gerçek şeyler olarak değil, gerçek şeylerin andırımları olarak görülmelidirler."[90] Diğer bir ifadeyle, ne gerçekliğe erişme ne de gerçekliği sunma ve temsil etme becerisine sahiptirler. Asla erişemeyecekleri sadece öbür-dünyaya ait aşkın şeyler değildir; ortakduyunun yönetimindeki duyuların ortak çalışmasının verdiği ve çokluk olgusuyla güvence altına alınan gerçeklik de erişimlerinin ötesindedir. Fakat Kant meselenin bu yanında ısrar etmez, çünkü fikirlerinin –kendilerini gündelik dünyamız ve gündelik iletişimimizde çıplak olarak, yani dil tarafından dönüştürülmemiş ve bir anlamda tahrif edilmemiş şekilde, göstermeye cüret ettikleri her defasında gerçekten de olduğu gibi– "boş düşünce-şeyleri" (*leere Gedankendinge*)[91] olduklarının ortaya çıkmasından korkar.

88 *A.g.e.*, B697.

89 *A.g.e.*, B699.

90 *A.g.e.*, B702.

91 *A.g.e.*, B698.

Belki de aynı sebeple, burada anlam olarak adlandırdığımız şeyi Maksat, hatta Niyet'le (*Zweck* ve *Absicht*) denk tutar: "Sadece aklın kavramlarına yaslanan en yüce biçimsel birlik, şeylerin *maksatlı* birliğidir. Aklın *spekülatif* ilgisi, dünyadaki bütün düzenleri bir üst aklın [niyetinden] kaynaklanmış görmeyi zorunlu kılar."[92] Bu durumda aklın belirli amaçlar güttüğü, kendi idealarına müracaat ederken belirli niyetleri olduğu ortaya çıkar; insanın düşünmesini sağlayan insan aklının ihtiyacı ve Tanrı, Özgürlük ve Ölümsüzlüğe ilgisidir. Gerçi sadece birkaç sayfa sonra "aklın [düşüncenin üç temel nesnesine –"iradenin özgürlüğü, ruhun ölümsüzlüğü ve Tanrı'nın varlığına"– yönelen] salt spekülatif ilgisinin çok küçük olduğunu ve bu meselelerle ilgili ne keşfedilirse keşfedilsin bunları *in concreto* <somut ve> faydalı bir biçimde kullanamayacağımız için (...) salt onun uğruna aşkın sorgulamalar yapma külfetine pek katlanmayacağımızı"[93] kabul edecektir. Fakat bu büyük düşünürün kitabındaki küçük çelişkilerin peşine düşmemeliyiz. Yukarıda aktardığımız pasajların tam ortasında, aklı Gaye ile özdeşleştirmesiyle belki de en çok çelişen cümle durur: "Arı us aslında kendinden başka hiçbir şeyle meşgul değildir. Başka hiçbir meşgalesi olamaz."[94]

92 *A.g.e.*, B714.

93 *A.g.e.*, B826.

94 *A.g.e.*, B708.

II. *Görünümler Dünyasındaki Zihinsel Etkinlikler*

9
GÖRÜNMEZLİK VE UZAKLAŞMA

Düşünme, isteme <ya da irade> ve muhakeme üç temel zihinsel etkinliktir. Bunlar, birbirlerinden türetilemez ve bazı ortak nitelikleri olsa da ortak bir paydaya indirgenemezler. 'Bizi düşündüren nedir?' sorusuna Kant'ın <verdiği> "aklın ihtiyacı" yanıtından, <yani> bu yetinin kendisini spekülasyonda edimselleştirme<ye ihtiyaç duyduğunu söylemekten> öte bir yanıt yoktur. Ne aklın ne de arzunun harekete geçiremediği irade için de benzer şeyler geçerlidir. Duns Scotus'un çarpıcı formülünde "İstemin bütün nedeni, İradeden başka bir şey değildir" ("*nihil aliud a voluntate est causa totalis volitionis in voluntate*") ya da bu yeti hakkında düşünenler arasında en az iradeci olan Thomas'ın bile kabul etmek zorunda kaldığı gibi "*voluntas vult se velle*" ("İrade, istemek ister").[1] Son olarak muhakeme, <yani> daima zihinsel bir inşa olan genel ile daima duyu deneyiminden gelen tikeli bir araya getirmek için kullandığımız bu gizemli zihinsel yetenek, "tuhaf bir yetidir" ve hiçbir şekilde anlama yetisine içkin değildir. Kuralın *uygulanmasına* ilişkin bir kural olmaması nedeniyle –tikellerin, tasım biçimindeki genel kurallara

1 *De Veritate*, Soru XXII, art. 12.

tabi kılındığı– "belirleyici muhakemeler" durumunda bile böyledir bu. Geneli tikele nasıl uygulayacağını bilmek, bir başka "doğal kabiliyettir". Bunun eksikliği Kant'a göre "normalde aptallık olarak adlandırılır ve bu türden bir kusurun hiçbir çaresi yoktur".[2] Muhakemenin kendiliğinden doğası, genelden tikele inmeyip herhangi kapsayıcı bir kuralın yokluğunda, bu güzel, bu çirkin, bu doğru, bu yanlıştır diye karar vere vere "tikelden (...) evrensele" yükselen "düşünümsel muhakeme" durumunda daha da çarpıcıdır ve burada muhakeme yönlendirici ilke olarak, ancak "kendinden çıkıp kendisine varan bir yasa olarak verebilir [onu]".[3]

Bu zihinsel etkinlikleri temel <etkinlikler> olarak nitelendirdim, çünkü bunlar özerktir. Her ne kadar hepsi ruhun tutkularının belirli bir dinginliğine, Hegel'in "salt düşünen bilişe"[4] atfettiği "arzulardan arınmış dinginliğe" ("*leidenschaftslose Stille*") bağımlı olsalar da her biri bizzat kendi etkinliğe içkin yasalara uyarlar. Düşünen, isteyen ve muhakeme eden zihnin sahibinin hep aynı kişi olması nedeniyle, bu etkinliklerin özerklikleri büyük zorluklara neden olmuştur. Aklın iradeyi harekete geçirememesi ve düşünmenin sadece geçmişte olanları "anlayabilmesi", fakat onları ne ortadan kaldırabilmesi ne de "canlandırabilmesi" –"Minerva'nın baykuşu uçuşuna alacakaranlık düşerken başlar"–[5] zihnin acizliğini ve irrasyonelin gücünü öne çıkartan çeşitli öğretilerin <ortaya çıkmasına> yol açmıştır. Bunlar, Hume'un meşhur "Akıl, sadece tutkuların kölesidir ve öyle de *olmalıdır*" vecizesine ve Platon'un ruhun içinde akla tanıdığı tartışmasız iktidarın tersyüz edilmesine dayanan öğretilerdir. Bütün bu teori ve öğretilerde dikkat çekici olan, zımni tekçilikleridir; yani dünyadaki görünümlerin, bizim bağlamımızda ise, insanın yetilerinin ve becerilerinin apaçık çeşitliliğinin ardında, ister bir kaynak isterse de yönetici olarak bir birlik –eski *hen pan*, "Her şey birdir"– olması gerektiğini savunurlar.

Dahası zihinsel etkinliklerin özerkliği, koşullanmamış oldukları anlamına gelir. Ne yaşamın ne de dünyanın hiçbir koşulu doğ-

2 *Arı Usun Eleştirisi*, B171-B174.

3 *Critique of Judgment*, çev. J. H. Bernard, New York, 1951, Giriş, s. iv.

4 *Science of Logic*, İkinci Baskıya Önsöz.

5 *Philosophy of Right*, Önsöz.

rudan onlara karşılık gelmez. Çünkü ruhun "arzulardan arınmış dinginliği", gerçekte bir koşul değildir. Dinginlik kendi başına zihinsel etkinliği, yani düşünme dürtüsünü asla tetiklemez ve "aklın ihtiyacı" çoğu zaman tutkuları dizginleyemez. Elbette, düşünmemin, irademin ya da muhakememin nesneleri, <yani> zihnin konuları, dünyada verilidirler ya da bu dünyadaki yaşamımdan kaynaklanırlar. Fakat bunlar, <bu> etkinliklerin kendilerini ne koşullandırır ne de gerektirirler. Gerçi varoluşsal olarak tamamıyla koşullanmış –doğum ile ölüm arasındaki zaman aralığıyla sınırlandırılmış, yaşamak için emek harcamaya mecbur, kendisine dünyada bir yer edinmek için çalışmaya güdülenmiş ve insan kardeşlerinin oluşturduğu bir toplumda kendisine yer bulabilmek amacıyla eyleme zorlanmış– olsalar da insanlar bütün bu koşulları zihinsel olarak aşabilirler. Fakat bu ancak zihinsel olarak gerçekleştirilebilir, asla ne fiiliyatta ne de kavrayış ve bilgide. <Yalnız> bunlar sayesinde dünyanın ve kendimizin gerçekliğini keşfedebiliriz. İçine doğdukları ve de koşullandırıldıkları gerçekliği olumlayarak ya da yadsıyarak muhakeme edebilirler; imkânsızı, mesela ebedi yaşamı murat edebilir, bilinmeyeni ve bilinemez olanı düşünebilir, yani anlamlı spekülasyonlar yapabilirler. Her ne kadar gerçekliği doğrudan değiştiremese de –gerçekten de dünyamızda, düşünme ile yapma arasındakinden daha açık ya da daha radikal bir karşıtlık yoktur– eylemlerimizi dayandırdığımız ilkeler ve muhakememizi ve yaşam tarzımızı dayandırdığımız ölçütler, son kertede zihnin yaşamına dayalıdırlar. Kısacası, <söz konusu ilke ve ölçütler> hiçbir netice vermeyen ve "bize doğrudan eyleme gücü bahşetmeyen" (Heidegger) görünüşte faydasız bu zihinsel çabaların performansına bağlıdırlar. Düşünce yokluğu, beşeri meselelerde gerçekten de güçlü bir etkendir, istatistiksel olarak da en güçlüsüdür. Sadece çoğunluğun davranışlarında değil, bilakis herkesin davranışında. Beşeri meselelerin aşırı ivediliği, <yani> *a-scholia*'sı, gelenek ve alışkanlıklara, yani önyargılara dayanan, geçici hükümler <verilmesini> gerektirir. Söz konusu duyularımızın yanı sıra ruhumuz ve ortakduyumuzu da etkileyen görünümler dünyası olduğunda, Heraklitos doğruyu henüz terminolojinin yükünü taşımayan kelimeleri kullanarak dile getirir: "Zihin, ayrıdır bütün şey-

lerden" (*sophon esti pantōn kechōrismenon*).[6] Bu tam ayrılık nedeniyledir ki Kant evrenin farklı bir köşesindeki başka akıllı varlıkların varlığına, yani duyu araçlarımıza ve entelektüel zihin gücümüze, yani hakikat ve hata ölçütlerimize, deneyim ve bilimsel biliş koşullarımıza sahip olmasalar bile benzer türde mantıksal düşünüşe yetenekli yaratıkların varlığına bu kadar güçlü bir şekilde inanabilmiştir.

Görünümler dünyası ve onun koşulladığı etkinlikler açısından bakıldığında, zihinsel etkinliklerin temel niteliği *görünmez*likleridir. Kendilerini, etkin olduğunun farkında olsa da görünme dürtüsü ya da becerisinden yoksun olan düşünen, isteyen ya da muhakeme eden egoya ifşa etseler bile, kelimenin tam anlamıyla asla görünmezler. Epikürcü *lathē biōsas*, "saklı yaşam", bir ihtiyatlılık nasihati olmuş olabilir; <ancak> aynı zamanda düşünen insanın muhitinin, *topos*'unun <konumunun> olumsuz da olsa açık bir betimlemesidir. Fiiliyatta John Adams'ın "*spectemur agendo*"sunun (eylemde görünelim) tam aksidir. Diğer bir ifadeyle, kendilerini düşünmeye ifşa eden görünmezlere tekabül eden bir insan yetisi vardır ve <bu yeti> sadece diğer yetiler gibi örtük olduğu oranda görünmez olmakla, salt bir olumsallık olmakla kalmaz, tam edimsellik içindeyken de gizli kalır. Eğer insan etkinliklerinin tümünü görünümler açısından değerlendirecek olursak, çeşitli tezahür derecelerine rastlarız. Ne emek ne de imalat, etkinliğin kendisinin sergilenmesini gerektirmez; sadece eylem ve konuşma –bir de gören ve işiten insanlar– edimselleşebilmek için bir görünümler mekânına ihtiyaç duyarlar. Fakat bu etkinliklerin hiçbiri, görünmez değildir. "Kahramanlar"ın, yani en üst anlamıyla eyleyen insanların *andres epiphaneis*, tamamıyla görünür ya da göze çarpanlar olarak adlandırıldıkları, Yunan dilinin geleneğini izleyecek olsaydık, düşünürleri tanım ve meslekleri itibarıyla görünmez insanlar olarak adlandırmamız gerekirdi.[7]

Zihin, diğer açılardan olduğu gibi bu açıdan da, içsel, görünmeyen yaşamımızın yöneticiliği yarışmasındaki en büyük rakibi olan ruhtan belirgin bir şekilde farklıdır. Tutkularımız, hislerimiz

6 Fragman 108.

7 Tukidides, II, 43.

ve duygularımızın kaynağı olan ruh, bizim başlatmadığımız bilakis katlanmak (*pathein*) zorunda kaldığımız ve çok yoğun olduğu durumlarda acı ya da hazzın yaptığı gibi bizleri boğan oldukça kaotik bir olaylar kargaşasıdır. Görünmezliği ise, her ne kadar kontrolümüzde olmasalar da çalışıp çalışmadıklarının farkında olduğumuz iç organlarımızı andırır. Aksine zihnin yaşamı, salt etkinliktir ve diğer etkinlikler gibi bu etkinlik de iradi olarak başlatılabilir ve sonlandırılabilir. Dahası konumları görünmez olsa da tutkuların kendilerine özgü dışavurumları vardır: Utandığımız ya da şaşırdığımızda yüzümüz kızarır, korktuğumuz ya da kızdığımızda rengimiz solar, mutluluktan gözlerimiz parlayabilir ya da keyifsiz görünebiliriz. Tutkularımızı gizleyebilmek için ciddi bir özdenetime ihtiyacımız vardır. Zihnin tek tezahürü ise dalgınlık, <yani> bizi çevreleyen dünyanın açık bir şekilde göz ardı edilişidir. Tamamıyla olumsuz bir şeydir ve içimizde gerçekte neler olup bittiğine dair hiçbir şey göstermez.

Görünmezlik olgusunun kendisi, yani bir şeyin göze görünür olmadan var olabilmesi, hep çok çarpıcı <bir şey olarak görülmüş> olmalıdır. Geleneğimizin bütününde gözlenen ve sırf dış duyularımıza görünür olmamalarından ötürü içsel duyularımızın nesneleri olarak çoğu zaman <birbirleriyle> denk tutulan ruh, zihin ve bilinç arasında açık ayrımlar yapma yönündeki bu garip isteksizlik ne kadar da çok şey gösterir. Bu yüzden Platon, ruhun görünür şeyler dünyası içindeki görünmezi kavramak maksadıyla görünmez yaratıldığı sonucuna varmıştır. Diğer filozoflarla karşılaştırıldığında geleneksel metafizik önyargılara çok daha eleştirel yaklaşan Kant bile, zaman zaman iki nesne türünden bahseder: "'Ben', düşünen olarak, bir içsel duyu nesnesiyim ve 'ruh' olarak adlandırılırım! Dışsal duyuların nesnesi olan ise 'beden' olarak adlandırılır."[8] Elbette bu, kadim metafizik iki-dünya teorisinin sadece başka bir çeşididir. Dışarıdaki uzayın bedenlerimize yaptığı gibi, içimizdekilere ev sahipliği yapan bir içsel uzayın olduğu varsayımına dayanılarak, duyu deneyiminin dışsallığıyla bir kıyaslama yapılır. Böylece bir "içsel duyu", yani içe bakış sezgisi, tıpkı dış duyularımızın dış dünyayla muhatap olmaları gibi, "içimizde"

8 *Arı Usun Eleştirisi*, B400.

olup biteni belirlemeye uygun bir şey olarak tasvir edilir. Söz konusu ruh olduğunda, bu kıyaslama o kadar da yanlış değildir. Hisler ve duyguların kendi üretimimiz değil de, ruhu etkileyen ve belirli tepkiler, yani ruhta *pathēmata* –pasif durum ve halleri– ortaya çıkartan dışsal olayların sebep oldukları "tutkular" olmalarından, <yani> bir keresinde Kant'ın da belirttiği gibi, tam da "ancak dışsal deneyim kabülüne dayalı olarak"[9] mümkün olmalarından dolayı bu içsel deneyimler, gerçekten de iç gözlem hissine açık olabilirler. Dahası edilgenlikleri, <yani> bilinçli müdahaleyle değiştirilmeye açık olmamaları olgusu, etkileyici bir istikrar sanısına neden olur. Bu sanı da, zihnin sadece kendi etkinliklerinin hâkimi olmakla kalmayıp –zihin, ruhun en yüce organıymışçasına– ruhun tutkularına da egemen olabileceği teorisine yol açan belli bazı iç gözlem yanılgıları üretir. Bu teori çok kadimdir ve zirvesine Stoacıların zihnin haz ve acıyı kontrol edebileceği öğretisinde ulaşmıştır; <teorinin> yanılgısı –yani Phalaris'in Boğası'nın içinde kızartılırken bile kendini mutlu hissedebileceğin <saçmalığı>– ruhun ve zihnin birbirlerine denk tutulmalarına, yani zihnin güçlü egemenliğinin, ruha ve ona özgü edilgenliğe atfedilmesine dayanır.

Hiçbir zihinsel etkinlik, en azından düşünme etkinliği, kendisine verili olan biçimiyle nesnesiyle yetinmez. Dikkatini cezbeden her neyse onun salt verilmişliğini daima aşar ve onu, 13. yüzyıl Fransisken İrade filozofu Petrus Johannis Olivi'nin[10] verdiği adla bir *experimentum suitatis*'e, yani benliğin kendisiyle bir deneyine dönüştürür. Çokluğun, insanın yeryüzündeki yaşamının temel varoluşsal koşullarından birisi olmasından ötürü –öyle ki *inter homines esse*, <yani> insanlar arasında olmak, Romalıların hayatta olma, dünyanın ve benliğin gerçekliğinin farkında olma alametiydi ve *inter homines esse desinere*, <yani> insanlar arasında olmayı bırakmak da ölmenin eş anlamlısıydı–; kendi başıma olmam ve kendimle ilişki içinde olmam, zihnin yaşamının olağanüstü niteliğidir. Varoluşsal açıdan, "bilinç" ya da *syneidenai* –kendi dolayımımla bilme– kelimesi ve olgusunda içerilen çokluğun ikiliğe indirgenme-

9 *A.g.e.*, B275.

10 Bkz. Ernst Stadter, *Psychologie und Metaphysik der mensclichen Freiheit*, München, Paderborn, Wien, 1971, s. 195.

si <ve kendisini> bu ilişkide edimselleştirmesi nispetinde, zihnin kendine ait bir yaşamı olduğu söylenebilir. Ben, yine yalnız olduğum, fakat artık sadece insanların eşliği değil kendi olası eşliğim tarafından da terk edildiğim "yalnızlık"tan ayırt etmek için kendime eşliğimi koruduğum bu varoluşsal durumu "inziva" olarak adlandırıyorum. Ancak yalnızlıkta, kendimi insanların eşliğinden *mahrum kalmış* hissederim. Bu durumun dayanılmaz ve "tarif edilemez dehşetinin" belki de sadece rüyalarda ya da delilik halinde tam olarak farkına varabildikleri için, insanlar ancak böylesi bir mahrumiyetin keskin bir şekilde farkında olduklarında gerçek bir tekillikte var olabilirler.[11] Zihinsel etkinliklerin tümü *düşünümsel* doğalarından ötürü, bilince içkin bu *ikiliğe* tanıklık ederler; zihinsel fail, açık ya da kapalı bir biçimde, kendi üzerine eylemek dışında faal olamaz. Hiç şüphe yok ki bilinç, –Kant'ın "düşünüyorum"u– sadece "diğer tüm temsillere" değil bütün etkinliklerime de eşlik eder ki, buna rağmen etkinlik halindeyken dahi kendimden tamamıyla bihaber olabilirim. Bu itibarla bilinç, inzivada edimselleştirilmeden önce, benliğin özdeş sürekliliğini yaşama ait bir temsiller, deneyimler ve hatıralar çokluğu içerisinde güvence altına alan Varım'ın aynılığının farkına varmaktan –"Ne kendime nasıl göründüğümün ne de kendimde olduğum halimin değil, sadece var olduğumun bilincindeyim"–[12] başka bir şey başaramaz. Bu itibarla, "varoluşumu belirleme eylemini ifade eder".[13] Zihinsel etkinlikler, daha sonra göreceğimiz gibi, özellikle de düşünme –Ben'in kendiyle sessiz diyaloğu– bütün bilinçlere içkin olan ben ile kendim arasındaki ilksel ayrışma ya da ikiliğin edimselleşmesi olarak anlaşılabilir. Fakat bir bakıma bilinçsiz bir biçimde bilincinde olduğum bu salt özfarkındalık, bir etkinlik değildir; diğer bütün etkinliklere eşlik ederek tamamıyla suskun Ben-Benim'in *<I-am-I>* güvencesidir.

Zihnin, içinde kendime eşlik ettiğim, yaşamı sessiz olabilir, fakat asla suskun değildir ve bütün etkinliklerinin düşünümsel do-

---

11 Bu türden bir "mutlak yalnızlık" rüyasının olağanüstü betimlemesi için bakınız Kant, *Observations on the Feeling of the Beautiful and Sublime*, çev. John T. Goldthwait, Berkeley, Los Angeles, 1960, s. 48-49.

12 *Arı Usun Eleştirisi*, B157. Karş. bu kitapta Bölüm I, s. 43-45.

13 *A.g.e.*, B158n.

ğasından ötürü, asla kendisinden tamamıyla bihaber olamaz. Her *cogitare*, nesnesi ne olursa olsun, aynı zamanda bir *cogito me cogitare*; her istek de bir *volo me velle*'dir. Muhakeme bile ancak, Montesquieu'nün bir keresinde belirttiği gibi, "*retour secret sur moi-même*" <gizlice kendime geri dönmem> yoluyla mümkündür. Bu düşünümsellik, zihinsel etkinlikler için, zihinsel olmayan eylemlerimin gerçekleştiği dışsal uzam ilkesine göre yorumlanan, bir içsel uzama işaret ediyor gibi görünmektedir. Fakat bu içselliğin, ruhun edilgin içselliğinden farklı olarak, ancak bir etkinlik yeri olarak anlaşılabileceği <savı>, tarihsel kökleri, Hıristiyanlığın erken dönemlerinde, İrade'nin ve isteyen <yani irade eden> egonun deneyimlerinin keşfedilmesine dayanan bir yanılgıdır. Çünkü zihnin yetileri ve bunların düşünümselliğinin ancak etkinlik sürdükçe farkında olurum. Düşünce, irade ya da muhakeme organlarının kendileri ancak düşündüğümde, istediğimde ya da muhakemede bulunduğumda varlık kazanıyor gibidir; böylesi bir gizilliğin edimselleşmeden önce var olduğunu varsaysak bile, gizil durumlarındayken içe bakışa açık değildirler. Düşünme etkinliği devam ettiği sürece tamamıyla bilincinde olduğum düşünen ego, gerçek dünya kendisini öne çıkarttığında basit bir serapmışçasına kaybolup gider.

Tanımları itibarıyla görünür-olmayan zihinsel etkinlikler, bir görünümler dünyasında ve alıcı duyu organları ve diğerlerine görünme becerisi ve dürtüsü vasıtasıyla kendisi de bu görünümlerden birisi olan bir varlıkta gerçekleşmelerinden ötürü, görünümlerden bilinçli olarak *uzaklaşılmadığı* sürece varlığa gelemezler. Bu uzaklaşma, dünyanın duyulara *sunulu* olmasından ötürü esasında dünyadan bir uzaklaşma değildir – sadece genelleştirme eğilimi, yani tikelden ziyade genele duyduğu özel ilgi yüzünden düşünme, dünyadan tümüyle uzaklaşma eğilimindedir. *Bütün zihinsel etkinlikler, zihnin duyulara namevcut olan şeyleri kendine mevcut kılma yetisine dayanırlar.* Temsil, <yani> fiiliyatta olmayan bir şeyi mevcut hale getirme, zihnin eşsiz becerisidir ve bütün zihinsel terminolojimiz görme deneyiminden ilham alınan metaforlara dayalı olduğu için, bu beceriye *imgelem* ya da Kant'ın tanımıyla "nesne mevcut olmadığında bile onu sezme yetisi" adı verilir.[14] Zihnin na-

14 "Anthropologie", S. 28, *Werke*, C. VI, s. 466.

mevcut şeyleri mevcut kılma yetisi elbette namevcut nesnelerin zihinsel imgelerini yaratmakla sınırlı değildir; hafıza çoğu zaman *artık-olmayan* şeyleri muhafaza eder ve anımsamanın emrine amade tutar, irade ise geleceğin getirebileceği ancak *henüz olmamış olanı* öngörür. Zihnin namevcut olanı mevcut kılabilme yetisi sayesindedir ki "artık-değil" diyebilir ve kendimize bir geçmiş kurabiliriz ya da "henüz değil" deyip geleceğe hazırlanabiliriz. Fakat bu zihin için ancak mevcut olandan ve gündelik yaşamın ivediliklerinden uzaklaştıktan sonra mümkündür. Bu sebeple <iradeyle> istemek için zihnin, arzunun ivediliğinden uzaklaşması şarttır. <Zira arzu> ellerini arzu ettiği nesneye, düşünce, düşünümsellik olmaksızın uzatır. Çünkü irade, nesnelerle değil tasarılarla ilgilenir, mesela şu anda arzu edip etmemesinden bağımsız olarak bir nesnenin gelecekteki kullanılabilirliğiyle ilgilenir. İrade, arzuyu bir niyete dönüştürür. Ve son olarak muhakeme, ister estetik, ister yasal, isterse de ahlâki olsun, müdahillikten ve dünyadaki konumum ve rolümün belirlediği doğrudan çıkarlarımın tarafgirliğinden, "doğal olmayan" ve bilinçli bir şekilde uzaklaşmamı gerektirir.

Sanırım zihnin etkinlikleri arasında hiyerarşik bir düzen kurmaya çalışmamız yanlış olacaktır. Fakat bir öncelikler sırası olduğunu inkâr etmenin de zor olduğuna inanıyorum. Eğer temsilin gücü ve zihinsel dikkatimizi duyu algılarımızın dikkatinden her durumda kaçan şeye yöneltmemiz için gereken çaba, önden gitmemiş ve zihnimizi düşünmeye, istemeye ve muhakeme etmeye hazırlamamış olsaydı, nasıl isteyebileceğimizi ya da muhakeme edebileceğimizi, yani henüz-olmayan ve artık-olmayan şeylerle nasıl başa çıkabileceğimizi tasavvur etmek imkânsız olurdu. Diğer bir ifadeyle, irademizi harekete geçiremese ya da muhakemeye genel kurallar sağlayamasa da genellikle "düşünme" olarak adlandırdığımız şey, duyulara verili olan tikellikleri, yoklukları halinde zihnin onları yine de kullanabileceği şekilde hazırlamak zorundadır; kısacası onları *duyudan-arındırmak* zorundadır.

Bildiğim kadarıyla bu hazırlık sürecine ilişkin en iyi betimleme Augustine tarafından verilmiştir. Augustine, duyu algısını, <yani> "duyu, duyumsanabilir bir nesne tarafından oluşturulduğunda dıştaki görüşü, içte benzer bir görüş (yani onu temsil eden im-

ge) takip eder"[15] der. Bu imge sonra hafızada saklanır ve zihin ona tutunduğu anda "düşüncedeki görüş" haline gelir. "Hafızada kalan" –bir zamanlar gerçek olanın basit imgesi– ile "düşüncedeki görüş"ün –bilinçli olarak hatırlanan nesnenin– birbirlerinden farklı olmaları belirleyici önemdedir. "Hafızada kalan (...) başka bir şey (...) hatırladığımızda ortaya çıkansa başka bir şeydir"[16] çünkü "hafızada saklanan ve tutulan başka bir şey, hatırlayanın düşüncesinde bıraktığı iz başka bir şeydir".[17] Bu yüzden tıpkı salt bir temsil olan imgenin görünür duyu-nesnesinden farklı olması gibi düşünce-nesnesi de imgeden farklıdır. Bu iki yönlü dönüşüm sayesindedir ki "aklımız <maddi nesnelerle böyle bir tecrübesi olmamasına rağmen> bizlere sayıların sonsuz olduğunu" ya da "en ufak nesnelerin dahi sonsuz bölünebilir olduğunu söylerken"[18] düşünme, olası imgelem âleminin bütünüyle "ötesine geçer". Dolayısıyla görünür bir nesneyi zihnimizde saklanmaya uygun görünmez bir imgeye dönüştüren imgelem, zihne uygun düşünce-nesnelerini sağlamanın *sine qua non* <olmazsa olmaz> koşuludur. Fakat bu düşünce-nesneleri, zihin, ancak yoğunlaşmasına neden olacak kadar ilginç bir şey tarafından uyarıldığında ve hafıza deposundan etkin ve bilinçli bir şekilde hatırlayıp, derleyip, seçtiği zaman varlık kazanırlar. Bu işlemler esnasında zihin namevcut şeyleri nasıl ele alacağını öğrenir ve kendisini, "daha ileri gitmeye", hiçbir zaman duyu deneyiminin konusu olmadıkları için hatırlanamayacak, daima namevcut olan şeyleri kavramaya hazırlar.

Her ne kadar bu son düşünce-nesneleri sınıfı –kavramlar, idealar, kategoriler vb.– "profesyonel" felsefenin özel çalışma konuları haline gelmiş olsalar da insanoğlunun gündelik yaşamında düşüncenin gıdası haline gelemeyecek, yani bir duyu-nesnesini uygun bir düşünce-nesnesine çeviren iki yönlü dönüşüme tabi tutulamayacak hiçbir şey yoktur. Felsefenin özel meseleleri olarak kabul ettiği bütün metafizik sorular, sıradan ortakduyu deneyimle-

15 *The Trinity*, Kitap XI, Bölüm 3. İngilizce çevirisi: *Fathers of the Church* serisi, Washington, D.C., 1963, C. 45.

16 *A.g.e.*

17 *A.g.e.*, Bölüm 8.

18 *A.g.e.*, Bölüm 10.

rinden doğarlar. "Aklın ihtiyacı" –insanları bu soruları sormaya yönelten anlam arayışı–, insanın şahit olduğu bir olayı hikâye etme ya da bu olay hakkında şiirler yazma ihtiyacından hiç de farklı değildir. Bütün bu düşünümsel etkinliklerde, insanlar görünümler dünyasının dışına çıkar ve <adeta> felsefenin özel malı haline gelmeden çok önce gündelik dilin ayrılmaz birer parçası olmuş soyut kelimelerle dolu bir dili kullanırlar. Öyleyse, teknik olarak konuşursak felsefe açısından olmasa da düşünme açısından görünümler dünyasından uzaklaşmak vazgeçilmez tek ön koşuldur. Birisi hakkında düşünebilmemiz için, huzurumuzdan uzaklaşması şarttır; onunla birlikte olduğumuz sürece, onu ya da onun hakkında düşünemeyiz; düşünme daima anımsamayı gerektirir; her düşünce kelimenin tam anlamıyla bir sonrasında-gelen-düşüncedir. Hâlâ huzurumuzda olan birisi ya da bir şey hakkında düşünmeye başlamamız da elbette olasıdır. Ancak bu durumda kendimizi farkında olmadan çevremizden soyutlarız ve aslında orada olmasak da oradaymış gibi davranırız.

Bu tespitler, düşünmenin, <yani> – salt bilgi uğruna dahi olsa, bilgi arayışının aksine anlam arayışının, neden çoğu zaman insanlara garip geldiğini gösteriyor olabilir. <Çünkü> insanlar, amaçsız bir şekilde düşündüklerinde, <yani> dünyanın salt oradalığı ve kendi varoluşlarına ait sayısız mucizenin doğurduğu doğal merakın ötesine geçtiklerinde, kendilerini *insanlık durumuna aykırı* bir etkinliğin içine giriyorlarmış gibi hissederler. Bu itibarla düşünme, sadece yanıtlanamaz "nihai sorular" sorulması değildir; aslında bilgiye hizmet etmeyen ve pratik ihtiyaç veya amaçların güdümünde olmayan her düşünüm, bir keresinde Heidegger'in de dikkat çektiği gibi, "*yersizdir*" (italikler eklenmiştir).[19] Her halükârda, sıradan etkinlikleri, yapıp ettiklerimizi kesintiye uğratır. Bütün düşünüşler, bir durup-düşünme gerektirir. İki-dünya teorileri ne tür yanılgı ve saçmalıklara sahip olurlarsa olsunlar, bunlar düşünen egonun samimi deneyimlerinden kaynaklanırlar. Düşünmeyi önleyen şeylerin görünümler dünyasına ve diğer insanlarla paylaştığım ve kendi varlığımın gerçekliği hissimi kendiliğinden güvence altına alan sıradan duyu-deneyimlerine ait olmalarından ötürü, tıpkı fazlasıy-

19 *An Introduction to Metaphysics*, çev. Ralph Manheim, New Haven, 1959, s. 12.

la bilinçli olmamın bedensel işlevlerimin otomatikliğini felce uğratabilmesi gibi düşünme de beni felce uğratıyor gibidir; Valéry'nin ifadesiyle "*l'accomplissement d'un acte qui doit être réflexe ou ne peut être*" <"düşünümsel olması zorunlu olan, aksi takdirde gerçekleşmeyecek bir eylemin icrası">. Valéry, bilinçlilik durumunu düşünme durumuyla özdeşleştirerek şunu ekler: "*on en pourrait tirer toute une philosophie que je résumerais ainsi: Tantôt je pense et tantôt je suis*" ("<Bundan şu şekilde özetlenebilecek bütün bir felsefe çıkartabiliriz:> Bazen düşünüyorum, bazen varım").[20] Tamamıyla bir o kadar çarpıcı bir deneyime –yani vücut organlarımızın bilincinde olmamızın dahi düzgün işlemelerine engel olmaya yeterli olduğu deneyimine– dayanan bu çarpıcı gözlem, varlık ile düşünme arasında bir husumet olduğunda ısrarcıdır. <Ve> bu husumeti, Platon'un insanların şehrinde ikamet etmeye devam edenin filozofun sadece bedeni –yani onu görünümler arasında görünür kılan şey– olduğu iddiasına kadar götürebiliriz; sanki insanlar <sırf> düşünerek kendilerini yaşayanların dünyasından çekip alabilirlermiş gibi.

Felsefe tarihi boyunca, ölüm ile felsefe arasında bir yakınlık bulunduğunda ısrar eden ilginç bir anlayışla karşılaşırız. Felsefenin, yüzyıllarca insanlara nasıl ölüneceğini öğrettiği kabul edilmiştir. Bu sebepledir ki Yunanlılar <felsefenin> gençler tarafından çalışılması gerektiğini düşünürlerken, Romalılar felsefenin sadece yaşlılara uygun bir iş olduğuna karar vermişlerdir. Yine de, filozofun, felsefeyle uğraşmayanlara ölümün peşinde koşan bir kişi gibi göründüğünü ilk söyleyen Platon olmuştur.[21] Delfi bilicisine en iyi yaşamı elde etmek için ne yapması gerektiğini sorduğunda "Ölülerin rengine bürün"[22] yanıtını aldığını söyleyen de aynı yüzyılda yaşayan ve Stoacılığın kurucusu olan Zenon'du. Modern zamanlarda, Schopenhauer'le birlikte felsefenin ebedi kaynağının ölümlülüğümüz olduğuna, "felsefe[nin] ilham perisinin esasında ölüm [olduğuna]... [ve] ölüm olmasaydı felsefe yapılamayacağına"[23] ina-

20 "Discours aux Chirurgiens" içinde *Variété*, Paris, 1957, C. I, s. 916.

21 *Phaidon*, 64 <Platon (1995), *Phaidon*, çev. Ahmet Cevizci, İstanbul: Gündoğan Yayınları>.

22 Diogenes Laertius, VII, 2.

23 *Sämmtliche Werke*, Leipzig, n.d., "Ueber den Tod", C. II, s. 1240.

nan insanların sayısı az değildir. Bu öğretinin, Platon'un da işaret ettiği gibi, esasında ne dereceye kadar çokluk fikrinden kaynaklandığının farkında olmaksızın, genç Heidegger de *Varlık ve Zaman*'da ölüm beklentisini, insanın otantik bir benliğe erişmesi ve Onlar'ın otantik olmayanlığından özgürleşmesinde belirleyici deneyim olarak görmüştür.

10
DÜŞÜNCE İLE ORTAKDUYU ARASINDAKİ İÇ SAVAŞ

"Ölülerin rengine bürün" – bütün yaşamını düşünmeye adayan, böylece pek çok insan yetisinden sadece birisinde tekelleşen ve bir mutlak seviyesine yükselen *profesyonelin* yaşam biçimi ve filozofun dalgınlığı, sıradan insanların ortakduyusuna gerçekten de böyle görünmüş olmalı. Çünkü bizler normalde en radikal görünümden yitip gitme deneyiminin ölüm olduğu bir dünyaya doğarız ve görünümlerden uzaklaşmak ölmektir. Daima –en azından Parmenides'ten beri– intihar etmek yerine bilinçli olarak bu yaşam biçimini seçen insanların olmuş olması gerçeğinin kendisi bile, bu ölümle yakınlık hissinin düşünme etkinliğinden ve düşünen egonun deneyimlerinden gelmediğini gösterir. Düşünme etkinliği esnasında kendisini "yersiz" hissetmesine neden olan daha ziyade filozofun kendi ortakduyusudur – "senin benim gibi birisi" olmasıdır. Her şeyden evvel onun da bütün insanların "sıradanlığını" paylaşmasından ötürü sıradan kanılara karşı bir bağışıklığı yoktur ve düşünme eyleminden şüphe duymasına neden olan da kendi gerçeklik anlayışıdır. Düşünmenin, ortakduyuya dayalı akıl yürütmenin savlarına ve onun anlam arayışının "anlamsızlığında" ısrar etmesine karşı çaresiz kalmasından ötürü, filozof da amacını altüst eden ortakduyu terimleriyle yanıt verme eğilimine kapılır. Eğer ortakduyu ve sıradan kanılar, "ölümün, en büyük musibet" olduğunu söylüyorsa, filozof bunun tam aksini savunmaya yönelir. (Platon'un zamanında, ölüm ruhun bedenden ayrılması olarak anlaşılıyordu) <o yüzden de Platon> "ölüm bir tanrı<dır>, filozofun

dostudur; çünkü ruh beden birliğini çözer"[24] <demiştir>. Bu yüzden <ölüm> zihni, tıpkı bilincin vücut organlarımızın düzgün işlemesini engellemesi gibi, zihinsel organımızın etkinliklerini engelleyen bedensel acı ve hazlardan özgürleştiriyor gibi görünür.[25] Bizlere düşüncenin nesneleri hakkında çok şey, ancak düşünme süreci ve düşünen egonun deneyimleri hakkında çok az şey söyleyen felsefe tarihinin tümü, insanın ortakduyusu, yani beş duyumuza müşterek dünyada bir yer sağlayan altıncı his ile insanın [ortakduyudan] ciddi süreler boyunca uzaklaşmasını sağlayan düşünce ve aklın ihtiyacı arasındaki bir *iç savaş* sahnesi olarak nitelenebilir.

Filozoflar bu iç savaşı, çoğunluk ve çoğunluğun inançlarının azınlık ve azınlığın hakikatine karşı doğal düşmanlığı olarak yorumlamışlardır. Fakat bu yorumu destekleyen tarihsel olguların sayısı pek azdır. Şüphesiz, Platon'un mağara alegorisinin sonunda (filozof idealar göğündeki yalnız uçuşundan, mağaranın karanlığına ve dostlarının yanına döndüğünde) çoğunluğun, eğer yapabilseler, azınlığı derdest edip öldüreceklerini iddia etmesinin nedeni olan Sokrates'in yargılanması olayı vardır. Sokrates'in yargılanmasının bu şekilde yorumlanması, Hegel'e dek, o da dâhil, felsefe tarihi boyunca yankı bulmuştur. Platon'un bu olaya ilişkin anlatısına dair somut şüpheleri bir kenara bırakırsak,[26] çoğunluğun kendi inisiyatifiyle filozoflara karşı savaş ilan ettiğine dair bir kayıt bulunduğu söylenemez. Azınlık ve çoğunluk söz konusu olduğunda, işler genelde tersi istikamette olmuştur. İnsanların şehrini kendi isteğiyle terk edip ardında bıraktıklarına, en iyi ihtimalle, akıllarını kullanmaları gerekirken algılarına güvenerek, şairlere ve halkın öğrettiklerine inanarak hata ettiklerini, en kötü ihtimalle ise, algısal hazlar uğruna yaşamaktan ve sığırlar gibi semirmekten memnun olduklarını söyleyen filozof olmuştur.[27] Çoğunluğun hiçbir şekilde filozofa benzemediği oldukça açık gözükmektedir. Fakat bu, Platon'un iddia ettiği gibi, felsefeyle uğraşanların "her zaman

24 *Phaidon*, 64-67.

25 Karş. Valéry, *op. cit., loc. cit.*

26 N. A. Greenberg'in analizine bkz. "Socrates' Choice in the Crito", *Harvard Studies in Classical Philology*, C. 70, S. 1, 1965.

27 Heraklitos, 104 ve 29 numaralı fragmanlar.

suçlandıkları" ve "vahşi hayvanlar arasına düşen bir insan gibi"[28] çoğunluktan zulüm gördükleri anlamına gelmez.

Filozofun yaşam tarzı inzivadır. Fakat bu inziva özgür bir seçimdir ve bizzat Platon, felsefe armağanının "asil doğasını" geliştirmek için en uygun doğal koşulları sıralarken, çoğunluğun düşmanlığından bahsetmez. Daha ziyade "süflî meselelerle iştigal eden küçük bir devlette doğmuş seçkin kafaların" <yaşadıkları> sürgünden ve bu tabiata sahip kişileri, çoğunluğun kamusal meselelerinden uzak tutan kötü sağlık gibi diğer koşullardan bahseder.[29] Gerçi bir nebze daha makul ve filozofun geleneksel zulüm iddiasından daha iyi belgelenmiş olsa bile, durumu tersine çevirmek, yani düşünce ile ortakduyu arasındaki savaşı azınlığın çoğunluğa düşmanlığına –dolayısıyla filozofun iktidar talebine– dönüştürmek de muhtemelen hakikate daha yakın değildir. Ortakduyu ile "profesyonel" düşünme arasındaki tartışmanın en makul açıklaması, yukarıda bahsettiğimiz hususlar (yani burada bir iç savaşla karşı karşıya olduğumuz açıklamasıdır). Çünkü ortakduyunun felsefeye yöneltebileceği bütün itirazları ilk fark edenler şüphesiz bizzat filozoflar olmuştur. Platon da –"felsefenin doğasına layık" bir düzenle ilgilenmediği farklı bir bağlamda– ilahi şeylerle ilgilenen birisinin, aynı zamanda insani şeylerde de iyi olup olmayacağına ilişkin bir soruya gülüp geçer.[30]

Çoğunluğun, filozofun meşgalesine ve ilgilerinin bariz yararsızlığına doğal tepkisi düşmanlıktan ziyade gülmektir. Bu gülüş masumdur ve gerçekten korkutucu bir silaha dönüşebilen, ciddi anlaşmazlıklarda rakibe sıklıkla yöneltilen alaydan oldukça farklıdır. Ama *Yasalar*'da yurttaşlardan herhangi birisini alaya alan her türlü yazının şiddetle yasaklanmasını savunan[31] Platon, bütün gülüş-

---

28 *Devlet*, 494a ve 496d.

29 *A.g.e.*, 496a ve sonrası; Cornford, *The Republic of Platon*, s. 203-204.

30 *Philebos*, 62b.

31 *Yasalar*, 935: Kavgalarda "herkes karşısındakini genellikle gülünç duruma düşürmeye meraklıdır"; "karşısındakini gülünç duruma düşürmeye çalışmadan duramaz". Bu yüzden de "hiçbir komedya, Iambos ya da Melos ozanı (...) hiçbir yurttaşı alaya alamaz (...) buna uymayan olursa (...) onu ülke dışına atsınlar". *Devlet*'te alay edilme korkusunun hiç önemsenmediği paragraflar için ise bkz. 394 sonrası ve 606 sonrası.

lerdeki alaydan korkmaktaydı. Burada belirleyici olan siyasal diyaloglar, *Yasalar* ya da *Devlet*'teki şiire, özellikle de komedya yazarlarına karşı paragraflar değil, bilakis göksel cisimlerin hareketlerini izlerken kuyuya düşen Thales'i görüp de kahkahalara boğulan ve "ayağının altındakileri göremezken, gökyüzünü anlayacağını mı sandı[ğını]" söyleyen Trakyalı köylü kızı anlatırken takındığı ciddiyettir. Ve ekler Platon: "Aynı alay kendisini tamamıyla felsefeye vermiş olan herkese uygun gelir... yalnız Thrakia'lı kadınlar önünde değil, geri kalan bütün halk karşısında da gülünç olur... acemiliği yüzünden sersemlik şöhretini kazanmak talihsizliğine uğrar."[32] Uzun felsefe tarihi boyunca kurgusal düşünce lütfunun "Juno'nun, kendisine verdiği kehanet gücüne karşılık kör ettiği Tiresias'a bahşettiği" lütfa benzer bir şey olabileceğinin sadece –felsefecilere özgü kusurların tümünden böylesine arî olan– Kant'ın aklına gelmiş olması gariptir. Başka bir dünyaya derin bir aşinalığın "ancak mevcut dünya için ihtiyaç duyulan duyuların bazılarından feragat edilmesiyle elde edilebileceğinden" kuşkulanmıştır. Kant, her halükârda, sıradan insanın kahkahasına katılabilecek kadar bağımsız olması bakımından filozoflar arasında eşsiz görünür. Muhtemelen Platon'un Trakyalı kız hikâyesinin pek farkında olmadan, son derece keyifle Tycho de Brahe ve arabacısı hakkında hemen hemen benzer bir hikâye anlatır: Gökbilimci, bir gece yolculuğu esnasında en kısa yolu bulmak için yıldızlardan kerteriz almayı önerir ve arabacı şu yanıtı verir: "Değerli efendim, gök cisimleri hakkında çok şey biliyor olabilirsiniz ama burada yeryüzünde bir sersemsiniz."[33]

Hadi şimdi filozofun, "sersemliğinden" haberdar olmak için "ayak takımına" ihtiyacı olmadığı –bütün insanlarla paylaştığı ortakduyusu, onların kahkahalarını önceden kestirmesine yetmelidir– varsayımına, kısacası karşımızdaki şeyin kurgusal düşünce ile ortakduyuya dayalı akıl yürütme arasında filozofun kendi zihninde süregiden bir iç savaş olduğu varsayımına dayanarak, ölüm ile felsefe arasındaki ilişkiyi daha yakından inceleyelim. Eğer bakış açımızı görünümler dünyasına, doğumla içine girdiğimiz ve ölüm-

32 *Theaitetos*, 174a-d <Platon (1996), *Diyaloglar 2*, çev. (bilinmiyor), İstanbul: Remzi Kitabevi>.

33 "Traume eines Geistersehers", *Werke*, C. I, s. 951.

le yitip gittiğimiz müşterek dünyaya dayandırırsak, o zaman müşterek yaşam alanımızı bilmek ve onun hakkındaki bütün bilgileri toplamak istememiz doğaldır. Düşünmenin onu aşma ihtiyacından ötürü, bu dünyaya sırtımızı döner, yani mecazi anlamda onda görünmez oluruz. Bu durum –doğal ve ortakduyuya dayalı akıl yürütme açısından– son yolculuğumuza, yani ölüme hazırlık olarak anlaşılabilir.

Platon da *Phaidon*'da durumu böyle tasvir etmiştir: Çoğunluğun bakış açısından, filozofların peşinden koştuğu, ölümden başka bir şey değildir; çoğunluk, buradan yola çıkarak, o da eğer umurlarındaysa, filozofların ölmelerinin yeğ olduğu sonucuna varabilir.[34] Platon, çoğunluğun, bunun ne anlamda yorumlanması gerektiğini bilmediğinden emin olsa da, haklı olmadıklarından o kadar da emin değildir. "Gerçek filozof'un, <yani> bütün hayatını düşünmekle geçiren kişinin iki arzusu vardır: İlki, bütün işlerden arî olmak, özellikle de "her adımda karşımıza çıkıp (...) kargaşa, sorun ve paniğe neden olarak"[35] sürekli olarak kendisine ilgi gösterilmesini talep eden bedeninden kurtulmak istemesi; ikincisi ise, hakikat, adalet ve güzellik gibi düşünceyle ilgili şeylerin en az şu anda duyularımızla algılayabildiklerimiz kadar erişilebilir ve gerçek olacağı ahiretteki bir yaşamdan pay alabilmek.[36] Aristoteles bile, halka açık eserlerinden birinde, okuyucularına "ruhlar adasını... hiçbir gereksinimimiz ol[mayacak], ve diğer şeylerin hiçbiri[nin] bize herhangi bir yarar sağla[mayacağı]; bize bir tek düşünmek ve felsefe yapma[nın] (*theōrein*) kalaca[ğı]"[37] yerden bahseder. Kısacası, düşünmeye içkin olan feragat <aslında> hiç de zararsız bir çaba değildir. *Phaidon*'da bütün ilişkileri tersyüz eder: Doğası gereği ölümden en büyük kötülük olarak kaçan insan, şimdi yüzünü ona en büyük iyilik olarak döner.

Elbette bunların tümü yarım ağızla –ya da daha akademik ifade edersek, metaforik bir dil kullanılarak– söylenir. Filozoflar in-

34 *Phaidon*, 64.

35 *A.g.e.*, 66.

36 *A.g.e.*, 65.

37 *Protreptikos*, B43, (der.) Ingemar During, Frankfurt, 1969 <Aristoteles (2003), *Felsefeye Çağrı*, çev. Ali Irgat, İstanbul: Sosyal Yayınları>.

tihar etmeleriyle bilinen kişiler değillerdir; Aristoteles gibi (*Protreptikos*'ta[38] şaşırtıcı derecede kişisel bir yorumunda belirttiği gibi) mutlu olmak isteyenlerin ya felsefe yapmaları ya da ölmeleri gerektiğini, geri kalan her şeyin ise boş laf ve saçmalık olduğunu düşünenler bile <intihar etmemişlerdir>. Fakat ölüm metaforu ya da daha ziyade yaşam ve ölümün metaforik bir şekilde yer değiştirmesi –genelde yaşam dediğimiz şeyin ölüm, ölüm dediğimiz şeyin ise yaşam oluşu–, daha az dramatik bir şekilde yorumlanabilse de, keyfi değildir: Eğer düşünme kendi koşullarını kendi belirliyor, elinin altındaki her şeyi ortadan kaldırarak gözlerini duyulara verili olana kapatabiliyorsa, bunun amacı uzaktakini görünür kılmaktır. Daha basit ifade etmek gerekirse, filozofun dillere destan dalgınlığında, mevcut olan her şey namevcuttur. Çünkü fiiliyatta namevcut olan şey zihninde mevcuttur ve filozofun kendi bedeni de namevcut şeyler arasındadır. Filozofun hem siyasete, <yani> "insanların beyhude işlerine"[39] hem de bedene karşı düşmanlığının bireysel inanç ve kanılarla pek az ilgisi vardır, bunlar deneyimin kendisine içkindir. Düşünüyorken, kendi bedensel varlığınızın farkında değilsinizdir. Platon'un bedenden ayrılan ruha ölümsüzlük atfetmesinin ve Descartes'ın "bedene bağlı olduğu sürece, vücuttaki organların kötü mizaçlarından ötürü faaliyetlerinin aksayabilecek olması nedeniyle, ruh[un] ancak bedensiz düşün[ebileceği]"[40] sonucuna varmasının nedeni budur.

Mnemosyne, <yani> hafıza, Musaların anasıdır ve anımsama, en sık yaşanan ve en temel düşünme deneyimi, namevcut, <yani> duyularımdan yitip gitmiş şeylerle ilgilenir. Yine de çağırılıp zihnime mevcut kılınan namevcut –bir kişi, bir olay, bir eser–, duyularıma göründüğü biçimde görünemez. Bu yüzden de anımsama bir tür büyücülüğe benzer. Zihnime görünebilmesi için, öncelikle duyudan arındırılmalıdır. Duyu nesnelerini imgelere dönüştürme becerisi "imgelem" olarak adlandırılır. Mevcut olanı duyudan arındırarak namevcut haline getiren bu yeti olmaksızın, hiçbir düşünme süreci ya da düşünce zinciri asla mümkün olamazdı. Bu yüz-

38 *A.g.e.*, B110.

39 *Devlet*, 500c.

40 Letter of March 1638, *Descartes: Oeuvres et Lettres*, s. 780.

den düşünme, sadece yaşamak ve hayatta kalmak için elzem diğer bütün etkinlikleri durdurması nedeniyle değil, bütün olağan ilişkileri tersine çevirmesinden ötürü de "yersiz"dir: Yakın ve doğrudan duyularımıza görünen, artık çok uzaktır, uzak olan ise fiiliyatta mevcut olandır. Düşünürken, gerçekte bulunduğum yerde değilimdir. Çevrem duyu nesneleriyle değil, başka hiç kimseye görünmeyen imgelerle sarılıdır. Bu imgeleme ve hatırlama yetisine sahip olmasaydım asla göremeyeceğim bir görünmezler âlemine, bir tür periler âlemine çekilmiş gibi olurdum. Düşünme, zamansal ve mekânsal uzaklıkları ortadan kaldırır. Geleceği öngörebilir, onu şimdiden mevcutmuş gibi düşünebilir, geçmişi sanki hiç yitip gitmemiş gibi hatırlayabilirim.

Olağan deneyimlerimizdeki zaman ve uzamın, yakından uzağa, *şimd*iden geçmiş ya da geleceğe, *buradan* menzilimizdeki herhangi bir yere, sağa ve sola, ileri ve geri, yukarı ve aşağı uzanan bir süreklilik olmaksızın düşünülemez olmalarından ötürü, düşünme sürecinde sadece mesafelerin değil, bizzat zaman ve uzamın da ortadan kalktığını rahatlıkla söyleyebilirim. Uzam söz konusu olduğunda, bu deneyimle makul bir şekilde bağlantılandırılabilecek bildiğim hiçbir felsefi ya da metafizik kavram yoktur. Fakat meditasyon ve derin düşünme, yani Hıristiyanlığın bildiği iki düşünme biçimi esnasında yaşanan deneyimleri makul bir şekilde betimlediğinden dolayı *nunc stans*, <yani> "duran şimdi"nin Ortaçağ felsefesi için sonsuzluğun simgesi –"*nunc aeternitatis*" <ebedi şimdi> (Duns Scotus)– haline geldiğinden oldukça eminim.

Şu anda, önce duyudan arındırılmış nesneleri, yani görünümler dünyasına mensup olan <ancak> geçici olarak yitip gitmiş ya da henüz algı alanımıza ulaşmamış ve şimdimize hatırlama ya da öngörüyle çekilen görünmezlerden bahsetmeyi tercih ediyorum. Esasında bu anlarda olup biten şey, Orfeus ve Eurydike'nin ölümsüz hikâyelerinde anlatılagelen şeydir. Orfeus, ölen karısını geri getirmek üzere Hades'e iner ve kendisine ardından gelirken dönüp ona bakmaması şartıyla karısını geri alabileceği söylenir. Fakat yaşayanların dünyasına yaklaştıklarında, Orfeus dönüp geri bakar ve Eurydike o an kaybolup gider. Bu kadim efsane, yaşayanların sıradan dünyasında düşünme süreci sona erdiğinde olanları, herhan-

gi bir terminolojik dilin yapabileceğinden çok daha açık bir şekilde anlatır: Bütün görünmezler yine kaybolup giderler. Bu efsanenin, öngörü değil de anımsamayla bağlantılı olması da çok yerindedir. Geleceği düşüncelerimizde öngörme yetimiz, geçmişi hatırlama yetimizin bir türevidir. <Hatırlama yetisinin kendisi de> fiziksel olarak namevcut olanı duyudan arındırabilme ve zihninizin (sadece içinde değil) *huzurunda* mevcut kılabilme temel becerisinin türevidir. Zihnimizin *içinde*, tek boynuzlu ya da insan vücutlu atlar gibi, kurgusal varlıklar veya bir hikâyenin kurgusal karakterlerini yaratma becerimiz genellikle *üretici* imgelem olarak adlandırılır. <Bu beceri de> esasında tamamıyla yeniden-üretici imgelem adı verilen şeye bağlıdır; "üretici" imgelemde, görünür dünyanın unsurları yeniden düzenlenir ve bu, düşünmenin duyudan arındırma sürecinden zaten geçmiş, böylece artık serbestçe yön verebildiğimiz unsurlar sayesinde mümkündür.

Nesneleri düşünülmeye hazırlayan, şeyleri doğrudan ve elimizin altında deneyimleyebildiğimiz duyu algısı değil, onun ardından gelen imgelemdir. Mutluluk nedir, adalet nedir, bilgi nedir benzeri soruları sormadan önce, mutlu ve mutsuz insanlar görmüş olmamız, adil ve adil olmayan işlere şahit olmamız ve bilme arzusunu, <bilmenin getirdiği> tatmini ya da hayal kırıklığını yaşamış olmamız gerekir. Üstelik olayın gerçekleştiği yeri terk ettikten *sonra* doğrudan deneyimimizi zihinlerimizde tekrarlamamız da şarttır. Tekrar söylersek, her düşünce bir sonrasında-gelen-düşüncedir. Duyularımıza verili olanları, imgelemimizde tekrarlayarak *duyudan-arındırırız*. Düşünce yetimiz, ancak bu maddi olmayan biçimli veri üzerinde çalışabilir. Bu işlem, bilişsel düşünce ve anlam hakkında düşünüş de dâhil olmak üzere bütün düşünce süreçlerini önceler ve yaşam deneyimiyle aramızdaki bütün bağları sadece –zihnin belirli bir öncülden yola çıkarak ve kendi yasalarına katı bir şekilde bağlı kalarak, çıkarımsal bir zincir ürettiği– salt mantıksal akıl yürütme kesip atabilir. Bunu yapabilmesi ancak, ister bir olgu isterse de bir hipotez olsun, öncülün kendiliğinden açık olduğunun kabul edilmesi, böylece düşünce tarafından herhangi bir sorgulamaya tabi tutulmuyor olmasıyla mümkündür. Basitçe neler olduğunun *anlatılması* bile, hikâye ister gerçekte olup biteni

anlatsın isterse de bunu başaramasın, bir duyudan-arındırma işlemi tarafından *öncelenir*. Yunan dilinde, bunu ifade eden zamansal bir yapı vardır: Daha önce işaret ettiğimiz gibi, "bilmek" kelimesi, "görmek" kökünden türer. Görmek, *idein*'dir, bilmek ise *eidenai*, yani *görmüş olmak*tır. Önce görür, sonra bilirsin.

Bunu amaçlarımız doğrultusunda çeşitlendirirsek: Bütün düşünceler deneyimlerden doğar. Fakat hiçbir deneyim, imgelem ve düşünme işlemlerinden geçirilmeksizin herhangi bir anlam ifade etmeyeceği gibi bir tutarlılığa da sahip olamaz. Düşünme açısından bakıldığında, katıksız oradalığındaki yaşam anlamsızdır. Yaşamın dolaysızlığı ve duyularımıza verili dünya açısından bakıldığında ise, düşünme, Platon'un da belirttiği gibi, yaşayan bir ölüdür. "Düşünce âlemi"nde (Kant)[41] yaşayan filozof, doğal olarak bu şeylere düşünen ego açısından bakmaya meyilli olacaktır ki <düşünen ego açısından> anlamsız bir yaşam, bir tür yaşayan ölü*dür*. Gerçek kişiyle özdeş olmadığından ötürü, düşünen ego, ortak görünümler dünyasından uzaklaşışının farkında değildir. Onun bakış açısından, daha ziyade görünmez olan öne çıkar ve salt varlıklarıyla bile zihni çelen ve etkinliğini engelleyen görünümler dünyasını teşkil eden sayısız varlık sanki kendilerini sadece zihne ifşa eden ebedi, görünmez bir Varlığı bilinçli olarak gizliyorlarmış gibi görünür. Diğer bir ifadeyle, ortakduyunun zihnin dünyadan açıkça uzaklaşması olarak gördüğü şey, zihnin bakış açısından "Varlığın uzaklaşması" ya da "Varlığın unutuluşu" –*Seinsentzug* ve *Seinsvergessenheit* (Heidegger)– olarak görünür. Gündelik yaşamın, "Onlar"ın yaşamının, zihne "görünen" şeylerin tümünden yoksun bir dünyada geçirildiği de doğrudur.

İnsan yaşamının olağan akışı anlam arayışından yoksundur ve anlam arayışı hiçbir işe yaramaz; sonuçları ise belirsiz ve teyit edilemezdir. Düşünme de adeta kendi kendini yıkan bir etkinliktir. Ölümünden sonra yayımlanan kişisel notlarında, Kant şunları yazar: "Eğer arı aklın kullanımı bir şey kanıtladıysa, sağlam bir aksiyommuşcasına bundan artık şüphe edilmemesi gerektiği kuralını onaylamıyorum" ve "Bir şeye kanaat getirildikten sonra ondan artık şüphe duyulmaması gerektiği (...) fikrini de paylaşmıyo-

41 Editörün notu: Bu atfı bulmayı başaramadık.

rum. Arı felsefede, bu imkânsızdır. *Zihnimiz, bundan doğası gereği tiksinir*" (italikler eklenmiştir).[42] Buradan da düşünmenin, Penelope'nin örgüsüne benzer bir iş olduğu ortaya çıkar; bir gece önce dokuduğunu ertesi sabah söker.[43] Çünkü düşünme ihtiyacı, "bilgeler"in şüphe götürmez olduğu iddia edilen tespitleriyle asla yatıştırılamaz. Sadece düşünmekle tatmin edilebilir ve dünkü düşüncelerim, bugün bu ihtiyacı ancak onları yeni baştan düşünebildiğim ve düşünmek istediğim ölçüde tatmin edeceklerdir.

Şu ana değin <hep> düşünme eyleminin öne çıkan niteliklerine baktık: görünümlerin ortakduyu dünyasından uzaklaşması, sonuçları itibarıyla kendi kendini yok etme eğilimi, düşünümselliği ve kendisine eşlik eden salt etkinliğe dair farkındalığı. Son olarak da zihinsel yetilerimin ancak etkinlikte oldukları sürece farkında olduğum tuhaf olgusu. Bu da düşünmenin asla şüpheye yer bırakmayacak şekilde insan türünün tek, hatta en yüce niteliği olarak tanımlanamayacağı anlamına gelir – insan, Aristoteles'in *logon echōn*'u anlamında "konuşan hayvan", konuşmaya sahip bir hayvan olarak tanımlanabilir; düşünen hayvan, *animal rationale* olarak değil. Bu niteliklerin hiçbiri, filozofların dikkatinden kaçmamıştır. Ancak ilginç olan şey, düşünür ne kadar "profesyonel" ve felsefe geleneğimizdeki yeri ne kadar büyükse, ortakduyuya dayalı akıl yürütmenin [düşünme] çabasının tümünün faydasızlığı ve gerçek dışılığına yönelttiği itirazlara karşı daha donanımlı olmak amacıyla bu içkin nitelikleri yeniden yorumlamanın yeni yol ve araçlarını bulmaya o kadar meyyal olmuş olmasıdır. Eğer kendi sağduyusuna ve <ortakduyunun> askıya alınmasının yarattığı kaçınılmaz kendinden şüphe hissine değil de –felsefi tartışmaları hiç önemsememiş ve mutlu cahilliğini korumuş olan– o meşhur çoğunluğa karşı yöneltilmiş olsalardı, filozofların bu yeniden yorumlamalarıyla kat ettikleri mesafeler ve savlarının kalitesi açıklanamaz olurdu. Ger-

42 Akademie Ausgabe, C. XVIII, 5019 ve 5036.

43 Penelope'nin örgüsünden *Phaidon* 84a'da Platon da bahseder ama tam aksi anlamda. Haz ve acının zincirlerinden kurtulan "filozofun ruhu", Penelope gibi davranmayacak, kendi ördüğünü çözmeyecektir. Kendisini (*logismos* vasıtasıyla), beden tabutuna "çivileyen" haz ve acıdan kurtulduktan sonra, ruh (Platon'un düşünen egosu) doğasını değiştirir ve artık akıl yürütmeyi (*logizesthai*) keserek, "hakikat ve ilahi olan"ı seyre dalar (*theâsthai*) ve sonsuza değin orada kalır.

çek düşünme deneyimlerini not defterinin kişisel sayfalarıyla sınırlayan Kant, kamuya bütün gelecek metafizik sistemlerin temellerini attığını ilan etmiş; sistemci düşünürlerin sonuncusu ve en maharetlisi Hegel ise, düşünmenin kendi sonuçlarını feshedişini onsuz hiçbir hareket ve gelişmenin gerçekleşemeyeceği olumsuzlamanın azametli gücüne dönüştürmüştür. Ona göre, zihnin düşünme sürecinin <kendi kendisini> feshedişini yöneten, tohumdan meyveye uzanan ve bir aşamanın daima bir öncekini yadsıyarak hükümsüz kıldığı organik doğayı yöneten aynı amansız gelişimsel neticeler zinciridir. Şu farkla ki "bilinçlilik ve irade üzerinden", zihinsel etkinlikler aracılığıyla dolayımlandığı için, ilki "kendi kendini yaratıyor" olarak görülebilir: "Zihin, kendi kendisini yaratan tek şeydir ve kendisini (olumsal olarak) gerçekte olduğu şey olarak yaratır." Şansa bakın ki, bu <tespit>, en başta zihnin olumsallığına kimin yol açtığı sorusunu cevapsız bırakır.

Hegel'den bahsettim, çünkü eserlerinin büyük bir kısmı ortakduyuya karşı yürütülen birer polemik olarak okunabilir; özellikle de *Tinin Görüngübilimi*'nin Önsöz'ü. Çok erken bir dönemde (1801), hâlâ Platon'un canını sıkan Trakyalı kız ve onun masum gülüşünü dert ettiği besbelli, saldırgan bir ruh haliyle, gerçekten de "felsefenin dünyasının [ortakduyu açısından] tepe taklak edilmiş bir dünya"[44] olduğunu ileri sürmüştür. Tıpkı Kant'ın "aklın skandalına", yani aklın bilmek istediğinde kendi antinomilerine şıkışıp kalmasına bir çare bulmak üzere yola çıkması gibi, Hegel de Kantçı aklın iktidarsızlığına, <yani> "bir İdeal ve bir Olması Gereken'e ulaşmaktan öteye geçememesine" çare bulmak üzere yola çıkmıştır. <Sonuç olarak da> aklın, tam aksine İdea sayesinde *das schlechthin Mächtige,* <yani> mutlak güçlü olduğunu ilan etmiştir.[45]

Hegel'in bizim bağlamımızdaki önemi, onun felsefe ile ortakduyu arasındaki iç savaşa, belki de diğer tüm filozoflardan daha çok tanıklık etmesi ve bunu, bir tarihçi ve düşünür olmaya eşit derecede yetenekli olması sayesinde yapmasıdır. O, düşünen egonun deneyimlerinin yoğunluğunun salt etkinlik oluşlarından kaynaklan-

---

44 "Ueber das Wesen der Philosophischen Kritik", *Hegel Studienausgabe*, Frankfurt, 1968, C. I, s. 103.

45 *Philosophie der Weltgeschichte*, Lasson ed., Leipzig, 1917, Bölüm II, s. 4-5.

dığını bilmekteydi: Zihnin "tam da özüdür (...) *etkinlik*. Kendisini özünde neyse o yapar; kendi kendisinin ürünü ve eseridir". <Egonun> düşünümselliğinden de haberdardır: "Bu etkinlik tutkusuyla, sadece kendisiyle ilgilenir."[46] Hatta zihnin kendi sonuçlarını yok etme eğilimini bile kendi tarzında kabul etmiştir: "Bu yüzden zihin <tin>, kendi kendisiyle savaş içerisindedir. Aşılması zor bir engel ve düşmanı olarak kendi kendini alt etmek zorundadır."[47] Fakat bütün görünümleri dogmatik bilgi parçalarına dönüştürüp, onlara bilişin sonuçları muamelesi yaptığı ve böylece onları diğer bilimlerin sonuçlarıyla aynı gerçekliğe sahip olacakları her şeyi kapsayan bir sisteme oturttuğunda, spekülatif aklın gerçekte ne yaptığına yönelik bu tespitleri, bir yandan da ortakduyuya dayalı akıl yürütmenin ürünlerinin esası itibarıyla anlamsız ya da "kusurlu bilgi" ilan edilmesiyle sonuçlanır. Gerçekten de katı arkitektonik yapısıyla *sistem*, spekülatif aklın gelip geçici tespitlerine en azından bir gerçeklik görüntüsü bahşedebilir. Eğer hakikat, düşüncenin en üstün nesnesi olarak alınırsa, bu "hakikatin, ancak bir sistem olarak gerçek olduğu" anlamına gelir. Ancak böylesi bir zihinsel ürün, gerçek herhangi bir şeyden beklediğimiz asgari dayanıklılığı elde etme şansına sahiptir – bir salt önerme olarak, fikirlerin çatışmasından sağ çıkması pek olası değildir. Ortakduyunun, düşünmenin soyutlamalar ve abesliklerle uğraştığı anlayışını bertaraf ettiğinden (ki aslında etmez) emin olmak için, daima aynı tartışmacı ruhla "Varlı[ğın] Düşünme [olduğunu]" (*dass das Sein Denken ist*), "sadece tinsel olanın gerçek" olduğunu ve aslında sadece düşüncede muhatap olduğumuz genellemelerin *gerçek* olduklarını ileri sürmüştür.[48]

Düşünmenin ebedi tökez taşına, nesnelerin hiçbir düşüncenin erişemediği ya da açıklayamadığı tartışma götürmez oradalığına, <yani> tikele karşı hiç kimse daha kararlı bir mücadele vermemiştir. Hegel'e göre felsefenin en yüce işlevi olumsalı, <dolayısıyla da> tanım itibarıyla olumsal olan bütün tekilleri, yani var olan her şeyi bertaraf etmektir. Felsefe, tikelleri bir bütünün parçaları olarak

46 *Reason in History*, çev. Robert S. Hartman, Indianapolis, New York, 1953, s. 89.

47 *Reason in History*, s. 69. Yazarın çevirisi.

48 *Tinin Görüngübilimi*'nin Önsöz'ü.

ele alır ve bütün, spekülatif düşüncenin ürünü olan sistemdir. Bu bütün, bütün tikelleri her şeyi kapsayan bir düşünceye eklemleyerek hepsini düşünce-şeylerine dönüştüren, böylece en utanılacak özellikleri olan gerçeklikleriyle birlikte olumsallıklarını da ortadan kaldıran, bilimsel olarak konuşursak, makul bir hipotezden öte bir şey olamaz asla. "Felsefenin, bilimliğe terfi etmesinin vakti[nin] geldi[ğini]" ilan eden ve felsefeyi, yani bilgi-sevgisini salt bilgelik sevgisine, bilgeliğe, <yani> *sophia*'ya dönüştürmek isteyen de Hegel'di. Böylece, kendisini "düşünme[nin] eylemek" olduğuna ikna etmeyi başarmıştır. Fakat ancak birileriyle "uyum içinde", onlar eşliğinde ve onlarla mutabakat içinde, dolayısıyla da düşünmeyi fiilen engelleyen varoluşsal bir durum içerisinden eyleyebileceğimizden ötürü, bu en münzevi uğraş bunu <yani eylemeyi> asla başaramaz.

Bütün bu teorilerle keskin bir karşıtlık içerisinde, yine *Görüngübilim*'in Önsözü içinde geçen, Hegel'in spekülatif düşünüşe ilişkin özgün deneyimlerini doğrudan, <yani> sistematik olmayan bir şekilde ifade eden, spekülatif düşünceye ilişkin bir özür gibi çatılan, meşhur, garip bir şekilde bağlantısız ve daima yanlış tercüme edilen ifadesi durur: "Bu yüzden hakiki olan Bakkhacı cümbüştür. Orada hiçbir katılımcı [yani hiçbir tikel düşünce] ayık kalmaz ve her katılımcı [her düşünce], [basit bir parçası olduğu düşünce zincirinden] ayrılır ayrılmaz yok olup gitmesinden ötürü, cümbüş şeffaf, kesintisiz tam bir dinginlik durumudur." Hegel açısından, "hakikat yaşamının" –düşünme sürecinde hayat bulan hakikatin– kendisini düşünen egoya gösteriş biçimi tam olarak budur. Bu ben, insan ve dünyanın gerçek olup olmadığını ya da –özellikle de Hint felsefesinde– basit bir seraptan ibaret olup olmadığını bilmeyebilir. Sadece –bir keresinde Nietzsche'nin de dediği gibi– daima "sarhoşluğun" sınırında duran bir coşku içinde "hayatta" olduğunu bilir. Bu hissin, bütün "sistem"in temelini ne kadar derinden belirlediğini, *Görüngübilim*'in sonunda onunla tekrar karşılaştığımızda tartabiliriz: Orada –vurgu daima *yaşam* üzerinde olacak şekilde– "yaşamsız" olanla kıyaslanır ve kendisini Schiller'in, son derece kötü bir şekilde aktarılan, dizelerinde gösterir: "Bu tinsel krallığın kadehinden/ zihnin sonsuzluğu taşar" ("*Aus dem Kelche dieses Geisterreiches/ schäumt ihm seine Unendlichkeit*").

11
DÜŞÜNME VE EYLEME: SEYİRCİ

Şu ana kadar düşünmenin, dünyadan uzaklaşmasının radikalliğine atfedilebilecek kendine özgü açmazlarından bahsettim. Oysaki, düşüncenin nesneler üzerine ilksel düşünümüne bağlı olsalar da, ne irade ne de muhakeme bu düşünümlerde asla ele geçirilmezler. Bunların nesneleri, görünen dünyada bir yere sahip olan tikellerdir. İrade gösteren ya da muhakeme eden zihin, kendisini <görünen dünyadan> geçici olarak ve daha sonra geri dönmek niyetiyle uzaklaştırır. Bu, özellikle uzaklaşma aşaması düşünümselliğin en güçlü biçimiyle, <yani tamamıyla> kendi üzerinde etkinlik göstermesiyle karakterize edilen irade için geçerlidir. *Volo me velle* <istemeyi istiyorum> iradeye, *cogito me cogitare*'nin <düşünmeyi düşünüyorum> düşünmeye olduğundan çok daha içkindir. Ancak bu etkinliklerin tümünün ortak yanı, tuhaf *dinginlikleri*, <yani> herhangi bir eylem ya da kargaşadan arîlikleri, beni o ya da bu şekilde gerçek dünyanın bir parçası haline getiren doğrudan çıkarların tarafı olmaktan ve müdahillikten uzak durmalarıdır. <Kaldı ki> bu uzaklaşmanın, bütün muhakemelerin ön şartı olduğunu daha önce (sayfa 76) söylemiştik.

Tarihsel açıdan, eylemden bu türden bir uzaklaşma, zihnin yaşamı için öne sürülen ilk koşuldur. Eski, orijinal biçimi, kendisini izlence olarak sunan şeyleri, *oyuncu*nun değil, sadece *izleyici*nin bilebileceği ve anlayabileceğinin keşfedilmesine dayanır. Bu keşif, Yunan filozoflarının en temel koşulu –bunu detaylı olarak ele alan ilk düşünür olan Aristoteles'e göre–[49] *scholē* olan, sadece tanıklık eden derin düşünce yaşamının üstünlüğüne inanmalarına önemli bir katkıda bulunmuştur. *Scholē*, bizim anladığımız biçimiyle boş vakit, "varoluşsal zorunlulukların karşılanması için gerçekleştirilen"[50] günlük işlerden sonra kalan artık zaman değil, bilakis aylakça eylemek (*scholēn agein*) amacıyla bilinçli bir

49 *Politika*, 1269a35, 1334al5; bkz. Kitap VII, bölüm 15.

50 Paul Weiss, "A Philosophical Definition of Leisure" içinde *Leisure in America: Blessing or Curse*, (der.) J. C. Charlesworth, Philadelphia, 1964, s. 21.

sakınma, günlük isteklerimizin (*hē tōn anagkaiōn scholē*) belirlediği sıradan faaliyetlerden geri durma (*schein*) eylemidir. Bu da, tıpkı Aristoteles için barışın hakiki gayesinin savaş olması gibi, diğer bütün faaliyetlerin hakiki gayesidir. Bilakis, bizim anlayışımıza göre doğal boş vakit faaliyetleri olan dinlence ve oyun, yaşamsal gereklilikleri yerine getirmekle görevli insanın emek gücünün yenilenmesi için gerekli olmalarından ötürü, hâlâ *a-scholia* alanına ait faaliyetlerdir.

Yaşamın günlük işlerine bu bilinçli, aktif katılmama eylemini muhtemel en erken ve şüphesiz en basit biçimiyle, Pisagor'a atfedilen ve Diogenes Laertius tarafından aktarılan bir meselde buluruz:

> Yaşam (...) bir festival gibidir; tıpkı festivale kimilerinin yarışmak, kimilerinin ise ticaret, fakat en iyi insanların izleyici [*theatai*] olarak gelmeleri gibi, yaşamda da avam ün [*doxa*] ya da kazanç peşindeyken, filozoflar hakikat peşinde koşarlar.[51]

Burada, ün ve kazanç için yarışmaktan daha asil diye vurgulanan şey, sıradan insanların erişemedikleri ve onların göremedikleri bir hakikat değildir asla. İzleyicilerin çekildikleri yer de, daha sonraları Parmenides ve Platon'un tasavvur ettikleri gibi, daha "ulvi" bir yer değildir. Yerleri dünyadadır ve "asalet"leri, olan bitene katılmayıp salt bir izlence olarak izlemekle yetinmelerindedir. Yunancada izleyiciler kelimesi, <yani> *theatai*, felsefi, "teori" teriminin kökünü oluşturur ve "teorik" kelimesi, birkaç yüzyıl öncesine kadar "derin düşünmek"; bir şeye dışarıdan, <yani> izlencede yer alan ve onda rol alan kişilerin bakamadıkları bir açıdan bakmak anlamına geliyordu. Eylemek ve anlamak arasındaki bu erken dönemli ayrımdan yapılacak çıkarım açıktır: Bir izleyici olarak, izlencenin "hakikatte" neye ilişkin olduğunu anlayabilirsiniz fakat ödemek zorunda kalacağınız bedel ona katılmaktan uzak kalmaktır.

Bu görüşe esas oluşturan ilk ipucu, –tıpkı *kozmos*'u uyumlu ve düzenli bir bütün olarak <sadece> filozofun görebilmesi gibi– sadece izleyicinin bütün oyunu görmesini sağlayan bir konuma sahip olduğu <düşüncesidir>. Bütünün bir parçası olarak oyuncu, kendi rolünü *icra etmek* zorundadır; sadece tanımı itibarıyla bir "par-

51 VIII, 8.1; Kirk ve Raven'de verilen çeviriyi takip ediniz, Fragman 278.

ça" olmakla kalmaz, gerçek anlamını ve varoluş gerekçesini salt bir bütünün yapıtaşı olmakta bulan tikele de mahkûmdur. Bu yüzden, doğrudan müdahillikten oyunun (yaşam festivalinin) dışındaki bir noktaya çekilmek sadece devam etmekte olan rekabetin nihai hakemi olabilmek için muhakeme etmenin değil, oyunun anlamını kavramanın da şartıdır. İkincisi: Oyuncunun meşgalesi, hem şöhret hem de kanı anlamına gelen bir kelime olan, *doxa*'dır. Çünkü şöhret izleyicilerin ve hüküm verenlerin kanılarına bağlıdır. Diğerlerine nasıl göründüğü, izleyici için değil, oyuncu için belirleyicidir; oyuncu, izleyicinin bana-gözükme'sine (oyuncuya *doxa*'sını sağlayan *dokei moi*'sine) bağımlıdır. Kant'ın daha sonra adlandırdığı gibi otonom, <yani> kendi kendisinin efendisi değildir. Davranışlarına izleyicilerin beklentilerine göre yön vermek zorundadır ve nihai başarı ya da başarısızlık hükmü onların ellerindedir.

Muhakemedeki uzaklaşma, açık bir biçimde filozofun uzaklaşmasından çok farklıdır. Görünümler dünyasını terk etmez, sadece bütünün üzerine derin düşünmek amacıyla doğrudan müdahillikten uzaklaşarak imtiyazlı bir konuma çekilir. Dahası ve belki de daha önemlisi, Pisagor'un izleyicileri bir izleyiciler kitlesinin üyeleridir; dolayısıyla da *bios theōrētikos*'una dostlarının muhabbetini ve kesin olmayan kanılarını, <yani> salt bir bana-gözükme'yi ifade eden *doxa*'larını terk ederek başlayan filozoftan çok farklıdırlar. Bu yüzden izleyicinin hükmü, kazanç ya da şöhret elde etme çıkarlarından arî ve tarafsız olsa da diğerlerinin görüşlerinden bağımsız değildir. Bilakis, Kant'a göre, "genişletilmiş bir zihniyet" onları da hesaba katmalıdır. İzleyiciler, gerçi oyuncunun tikellik niteliğinden sıyrılmış olsalar da inzivada değillerdir. Ne de filozofun düşüncesinde taklit etmeye çalıştığı ve Platon'a göre "[bütün kalabilen], biricik, tek başına, fakat kusursuzluğu sayesinde [ne ahbap ne de dost] başka hiçbir kimseye ihtiyacı olmadan kendi kendisi[ne yeterek] (...) bahtiyar"[52] olan "en yüce Tanrı" gibi kendi-kendine-yeterlidir izleyiciler.

Düşünme ile muhakeme arasındaki bu ayrım, ancak Kant'ın siyasal felsefesinde öne çıkar. Bu da şaşırtıcı değildir, çünkü Kant

52 *Timaios*, 34b <Eflatun (1997), *Timaios*, çev. Erol Güney ve Lütfi Ay, İstanbul: M.E.B. Yayınları>.

muhakemeyi temel zihinsel etkinliklerden biri olarak ele alan ilk ve hâlâ son büyük filozoftur. Asıl mesele, hepsi Kant'ın yaşamının geç döneminde kaleme alınan çeşitli eser ve denemelerinde, izleyicinin bakış açısının pratik aklın kategorik buyrukları, yani aklın "Ne yapmam lazım gelir" sorusuna verdiği yanıt tarafından belirlenmiyor olmasıdır. Yanıt ahlâkidir ve aklın tam özerk bağımsızlığında birey olarak bireyle ilgilidir. Bu itibarla, ahlâki-pratik yoldan isyan etme hakkına asla müracaat edemez. Yine de eylemeyip de salt bir izleyici olduğunda, aynı bireyin, Fransız Devrimi üzerine muhakemede bulunma ve nihai hükmü verme hakkı olacaktır. Bunun yegâne dayanağı da "coşkuya yaklaşan katılma isteğinin", "müdahil olmayan halkın heyecanını" paylaşması, diğer bir ifadeyle kendisini kendileri de olaylara "destek vermeye en ufak niyetleri olmayan" diğer izleyicilerin muhakemelerine dayandırmasından başka bir şey değildir. Kant'ı Fransız Devrimi'ni "insanlık tarihinin asla unutulmayacak olaylarından biri"[53] olarak tanımlamaya ikna eden şey de, son tahlilde, eyleyenlerin edimleri değil hükümleriydi. Onlar olmaksızın muhakeme edilecek olayların asla gerçekleşmeyeceği müşterek, katılımcı eylem ile düşünüme, gözleme dayanan muhakeme arasındaki bu çatışmada, hangisinin son söze sahip olacağı konusunda Kant'ın hiçbir şüphesi yoktur. Tarihin insanın ebedi yükseliş ve çöküşlerinin acınası hikâyesinden başka bir şey olmadığı varsayıldığında, ses ve öfke dolu izlence <ya da gösteri, temaşa> "bir süre için etkileyici olabilir; fakat perde eninde sonunda inmelidir. Zira uzun vadede, bir güldürüye dönüşür. Eyleyenler –*ahmak oldukları için*– ondan bıkmasalar bile, izleyiciler bıkar. Çünkü eğer ondan yola çıkarak başı sonu olmayan oyunun ezeli bir tekdüzelik olduğunu makul bir şekilde çıkarsayabiliyorsa, onun için tek bir eylem bile yeterlidir" (italikler eklenmiştir).[54]

Bu gerçekten de çok şey söyleyen bir pasajdır. Eğer buna, Kant'ın beşeri meselelerinin, insan türünü, tıpkı Hegel'in "aklın tezgâhı"nın onları Mutlak Tin'i keşfetmeye itmesi gibi, eyleyen insanların sırtından daimi bir ilerlemeye doğru iten "doğanın tezgâhı" tarafından yönlendirildiği inancını eklersek, bütün oyuncuların ahmak

53 "Der Streit der Fakultäten", Bölüm II, 6 ve 7, *Werke*, C. VI, s. 357-362.

54 "Ueber den Gemeinspruch", *Werke*, C. VI, s. 166-167.

olup olmadığını ya da kendisini yalnız izleyiciye gösteren izlencenin, sadece ahmakların eylemleriyle yönlendiriliyor olup olmadığını sormakta son derece haklı oluruz. Tarih felsefecilerinin, yani ilk defa beşeri meseleleri –Platon'un *ta tōn anthrōpōn pragmata*'sını– üzerine düşünecek kadar ciddiye alan modern çağ düşünürlerinin, ister daha az ister daha çok karmaşıklıkta olsun, gizli varsayımı daima bu olmuştur. Peki, haklı mıydılar? "İnsanların eylemlerinin sonuçlarının, niyet ettikleri şeyden; elde ettiklerinin de, bildikleri ve arzuladıkları şeylerden farklı olduğu" doğru değil midir? "Bir kıyas yapacak olursak, bir adam intikam için başka birisinin evini ateşe vermiş olsun. (...) Doğrudan yapılan eylem, bir kirişin ufak bir bölümüne bir parça ateş tutmaktır. (...) [Ardından gelen ise] büyük bir yangındır. (...) Bu sonuç, onu başlatan kişinin ne ilk eyleminin bir parçası ne de niyetiydi. (...) Bu örnek doğrudan eylemde, eyleyenin bilinçli olarak istediğinden farklı bir şeyin barınabileceğini açıkça gösterir."[55] (Bunlar Hegel'in sözleridir, fakat pekâlâ Kant tarafından da yazılmış olabilirlerdi.) Her halükârda, o "başka şey"i, yani bütünün anlamını ifşa etmenin yolu eylemek değil, düşünmektir. Beşeri meselelerin anlamını yakalayan eyleyenler değil, izleyicilerdir. Sadece, ki bu belirleyicidir, Kant'ın izleyicileri çoğullukta var olurlar; bu yüzden de bir siyaset felsefesine ulaşabilmiştir. Hegel'in izleyicileri ise kati bir biçimde tekillikte var olurlar: Filozof, Mutlak Tin'in aracına dönüşür ve filozof, Hegel'in kendisidir. Fakat insanın çoğulluğunun diğer bütün filozoflardan daha çok farkında olan Kant bile, izlence hep aynı, dolayısıyla da sıkıcı olsa bile, kitlenin nesilden nesile değiştiğini ve yeni kitlenin, değişmeyen bir oyunun anlattıklarına dair geleneğin aktardığı sonuçlara varmasının pek olası olmadığını kolaylıkla unutur.

Eğer zihnin uzaklaşmasını bütün zihinsel etkinliklerin gerekli koşulu olarak alırsak, kişinin uzaklaşma hareketinin hedeflediği yer ya da bölgenin ne olduğu sorusunu sormaktan kaçınmamız pek mümkün olmaz. Muhakemenin izleyicinin duruş noktasına çekilmesi meselesini gereğinden erken ve uzun uzadıya ele aldım çünkü uzaklaşılan bölgenin, yetinin düşünümselliğine karşın,

55 Hegel, *Philosophie der Weltgeschichte*, Giriş.

açıkça bizim sıradan dünyamızda yer aldığı örneklere işaret ederek soruyu en basit, en açık biçimiyle sormak istedim. İşte orada, Olimpiya'da, bir tiyatro ya da stadyumun dizi dizi yükselen sıralarında, devam etmekte olan oyunlardan itinayla ayrılmış duruyorlar. Kant'ın, Paris'teki olayları "umursamaz bir keyifle" ve "coşkuya varan" bir sempatiyle takip eden "müdahil olmayan halk"ı, –her ne kadar Kant'ın kendisi muhtemelen Paris sokaklarındaki kalabalıkları düşünüyor olsa da– 18. yüzyılın doksanlı yıllarının başlarında Avrupa'daki her entelektüel çevrede dolaşımdaydı.

Fakat sorun, düşündüğümüzde ya da istediğimizde, <yani> çevremiz henüz-olmayan, artık-olmayan ya da son olarak her şeye rağmen tamamıyla duyu deneyiminin dışında bulunan adalet, hürriyet ve cesaret gibi düşünce-şeyleriyle sarılıyken, kendimize nerede olduğumuzu sorduğumuzda böyle tartışma götürmez bir yerin bulunamamasıdır. İrade gösteren egonun, henüz çok erken bir dönemde kendisine bir yuva, kendine ait bir bölge bulduğu doğrudur. Bu yeti, Hıristiyanlığın ilk yüzyıllarında keşfedilir keşfedilmez, *içimize* yerleştirildi ve eğer birisi içsel *yaşam* anlamında içselliğin tarihini yazacak olursa, bu tarihin İradenin tarihiyle örtüştüğünü hemen fark edecektir. Fakat ruh ve zihnin aynı <şeyler> olmadığı kabul edilse bile içselliğin, daha önce de işaret ettiğimiz gibi, kendine özgü pek çok sorunu vardır. Dahası, iradenin bazen kalple özdeşleştirilen ve neredeyse her zaman en içteki benlik organımız olarak kabul edilen kendine has düşünümsel doğası, bu bölgenin tecrit edilmesini daha da zorlaştırmıştır. Söz konusu düşünme olduğunda ise, düşündüğümüzde nerede olduğumuz sorusu, görünüşe göre sadece Platon tarafından, *Sofist*'te[56] sorulmuştur. Burada, sofistin yerini belirledikten sonra, filozofa uygun yeri de –önceki diyaloglarında[57] bahsettiği *topos noētos*'u da– belirleyeceğine söz vermiş, ama bu sözünü hiç tutmamıştır. Bu durum basitçe *Sofist-Devlet Adamı-Filozof* üçlemesini tamamlayamamış olmasından kaynaklanabileceği gibi, cevabı sofisti "algılanabilmesini böylesine zorlaştıran", "var-olmayanın karanlığında evinde <olan biri>"; "filozof[u ise]... bulunduğu yerin parlaklığı, onu hiç

56 *Sofist*, 254.

57 *Devlet*, 517b ve *Phaidros*, 247c.

de kolay bilinebilir yapmaz. Çünkü çoğunluğun tinsel gözü uzun süre tanrısal-olana bakmaya dayanamaz"[58] olarak tasvir ettiği *Sofist*'te zımni olarak verdiğine inanmış da olabilir. Aslında *Devlet*'in ve mağara alegorisinin yazarından da bu cevap beklenir.

12
DİL VE METAFOR

Görünmez olan ve görünmezle meşgul olan zihinsel etkinlikler, kendilerini ancak konuşmayla dışavururlar. Tıpkı görünümler dünyasında yaşayan görünen varlıkların kendilerini gösterme dürtüsüne sahip olmaları gibi, zihinsel olarak uzaklaşsalar bile hâlâ görünümler dünyasına mensup olan düşünen varlıkların da *konuşma*, böylece görünen dünyanın bir parçası olmayan şeyleri görünür kılma *dürtüleri* vardır. Fakat görünürlük izleyicilerin varlığını talep eder ve gerektirirken, konuşma ihtiyacı içindeki düşünme ille de dinleyiciler talep etmez ya da gerektirmez: Diğer insanlarla iletişim kurmak, karmaşık gramer ve sözdizimine sahip insan dilini gerektirmez. Hayvanların dili –ses, işaretler ve jestler– sadece bireyin hayatının korunması ve türün devamlılığının sağlanması için değil, dolaysız tüm ihtiyaçlarımızın yanı sıra duygularımızı ve ruh halimizi ifade etmek için de fazlasıyla yeterlidir.

Konuşmayı talep eden ruhumuz değil, zihnimizdir. Zihin ile ruh, aklımızın düşünceleri ile duygusal aygıtımızın tutkuları arasında ayrıma gittiğimde Aristoteles'e atıf yapmış ve *Ruh Üzerine*'deki temel ayrımın dil üzerine yazdığı kısa çalışma *Yorum Üzerine*'deki bir paragraf tarafından ne kadar desteklendiğine dikkat çekmiştim.[59] *Logos*'un, yani tutarlı bir şekilde konuşmanın kıstasının hakikat ya da yalan değil de anlam olmasından ötürü bu çalışmasına geri döneceğim. Bu çerçevede kelimeler ne doğru ne de

58 *Sofist*, 254a-b <Platon (1996), *Diyaloglar 2*, İstanbul: Remzi Kitabevi içinde>.

59 Bkz. bu kitapta Bölüm 1, sayfa 33-34. Aristoteles, *Yorum Üzerine*'nin başında, daha önce ele almış olduğu bazı konularla ilgili, *Ruh Üzerine* adlı çalışmasına atıfta bulunur. Fakat *Ruh Üzerine*'de görünüşte *Yorum Üzerine*'de gündeme getirilen konulara karşılık gelen hiçbir şey yoktur. Eğer benim okumam doğruysa, Aristoteles'in aklında 1. Bölüm'de kullandığım paragraf, yani *Ruh Üzerine* 403a5-10 olabilir.

yanlıştırlar. Mesela "kentaur" (insan başlı at) kelimesi, (Aristoteles "keçi-geyik" örneğini, yarısı keçi, yarısı geyik olan bir hayvanı kullanır) "ona kimse 'var-olmayan' ya da 'var olan' <sıfatını> eklemediği sürece, doğru ya da yanlış olmasa bile, bir şey ifade eder". *Logos*, kelimelerin sentez (*synthēkē*) yoluyla, tamamıyla anlamlı bir cümle oluşturacak şekilde bir araya getirildikleri konuşmadır. Kendi başlarına da anlamlı olan kelimeler ve düşünceler (*noēmata*) birbirlerini andırırlar (*eoiken*). Bu yüzden her zaman "anlamlı ses" (*phōnē semantikē*) olsa da konuşma illa bir *apophantikos*, yani *alētheuein* ve *pseudesthai*'yi, hakikat ve yalan'ı, var-olan ve var-olmayanı konu edinen bir beyan ya da önerme olmak zorunda değildir. Durum her zaman böyle değildir: Daha önce de gördüğümüz gibi bir dua da *logos*'tur fakat ne doğru ne de yanlıştır.[60] Bu yüzden, konuşma dürtüsüne içkin olan anlam arayışıdır; illa hakikat arayışı değil. Ayrıca dilin düşünceyle ilişkisini ele alan bu tartışmanın hiçbir yerinde Aristoteles'in öncelikler sorusunu gündeme getirmemesi de kayda değerdir. Sanki konuşma düşüncelerimizi aktarmanın basit bir aracıymış gibi konuşmanın kaynağının düşünme mi olduğuna yoksa düşüncenin insanın konuşan bir hayvan olması olgusunun bir sonucu mu olduğuna karar vermez. Her halükârda, kelimeler –anlamın taşıyıcıları– ve düşüncelerin birbirlerini anıştırmalarından ötürü, *düşünen varlıklar konuşma, konuşan varlıklar da düşünme dürtüsüne sahiplerdir*.

İnsanın bütün ihtiyaçları arasından, sadece "akıl yürütme ihtiyacı" söylemsel düşünce olmaksızın yeteri kadar karşılanamaz ve bu itibarla, anlam yüklü kelimeler zihin aralarında gezintiye çıkmadan –*poreuesthai dia logōn* (Platon)– önce var olmasalardı, söylemsel düşünce tahayyül dahi edilemez. Şüphe yok ki, dil de insanlar arası iletişime hizmet eder. Fakat burada ona ihtiyaç duyulmasının tek nedeni insanların düşünen varlıklar olmaları ve bu itibarla da düşüncelerini iletmeye ihtiyaç duymalarıdır. Düşüncelerin ortaya çıkmaları için iletilmeleri gerekmez. Ancak –duruma göre sessizce ya da bir diyalogda sesli olarak– söze dökülmeden ortaya çıkamazlar. Gerçi daima sözcüklerde gerçekleşse de, düşünmenin dinleyicilere ihtiyaç duymamasından ötürüdür ki Hegel,

60 *Yorum Üzerine*, 16a4-17a9.

hemen hemen bütün filozofların tanıklıklarıyla uyumlu olarak, "Felsefe münzevice bir şeydir" diyebilmiştir. İnsan düşünen bir varlık olduğundan değil de sadece çoğul olarak var olduğundan, aklı da iletişim kurmak ister ve eğer bundan mahrum kalırsa doğru yoldan sapması muhtemeldir. Çünkü akıl, Kant'ın gözlemlediği gibi, gerçekten de "kendisini tecrit etmeye değil, iletişim kurmaya uygundur".[61] Sessiz konuşma işlevi –*tacite secum rationare*, Canterburyli Anselm'in[62] ifadesiyle "sessizce kendi kendine akıl yürütme"–, duyularımızın karşısına çıkan gündelik görünümlerle uzlaşmaya varma <işidir>. Aklın ihtiyacı gerçekleşmiş ya da gerçekleşebilecek herhangi bir şeyi açıklama ya da Yunanlıların daha kesinlikli ifadesiyle *logon didonai*, ihtiyacıdır. Buna yol açan bilgi açlığı değil –bu ihtiyaç iyi bilinen ve tamamıyla aşina olduğumuz fenomenlerle bağlantılı olarak da ortaya çıkabilir– anlam arayışıdır. Tekil şeylerin adlandırılışı, <yani> kelimelerin yaratılışı, insanların *kendine mal etme* ve bu itibarla da, neticede hepimizin birer misafir ve yabancı olarak içine doğduğu dünyayı tanıdıklaştırma yoludur.

Sözsüz düşünce diye bir şey olabileceğinden şüphe etmemize yol açan, dil ile düşüncenin karşılıklı bağlılığına yönelik bu gözlemler, açıktır ki dile getirilen kelimelerden ziyade yazılı simgelerin belirleyici olduğu ve buna bağlı olarak da düşünmenin kendisinin sessiz konuşma değil de, imgelerle zihinsel meşguliyet olduğu medeniyetler için geçerli değildir. Bu, özellikle felsefesi Şark felsefesine denk tutulabilecek Çin için geçerlidir. Burada, yazının üzerinde uzlaşılmış bir simgeler kümesinden ibaret, ikincil bir şey olarak düşünüldüğü alfabetik dillerin aksine, "kelimelerin gücü, yazılı simgenin, yani imgenin gücüyle desteklenir".[63] Çinliler için, her simge bizim kavram ya da öz adını verdiğimiz bir şeyi görünür kılar. Konfüçyüs'ün Çince "köpek" simgesinin köpeğin mükemmel bir imgesi olduğunu söylediği rivayet edilir. Oysaki bizim anlayı-

61 "Reflexionen zur Anthropologie", S. 897, Akademie Ausgabe, C. XV, s. 392.

62 *Monologion*.

63 Buradan itibaren, Marcel Granet'nün müthiş kitabı *La Pensée Chinoise*, Paris, 1934'te "Dil ve Yazı" başlıklı ilk bölümünden ciddi biçimde yararlandım. Ben, Manfred Porkert tarafından güncellenen yeni Almanca baskısını kullandım: *Das chinesische Denken-Inhalt, Form, Charakter*, Munchen, 1971.

şımıza göre genel itibarıyla "hiçbir imge, asla [köpek] kavram[ın] a denk olamaz". "Bütün [köpekler] için geçerli olan kavramın evrenselliğine asla erişemez."[64] *Arı Usun Eleştirisi*'nin Tasarımcılık üzerine olan bölümünde bütün Batı düşüncesinin temel varsayımlarından birisini açıklığa kavuşturan Kant'a göre "'köpek' kavramı, imgelemimin dört ayaklı bir hayvanı genel hatlarıyla tasvir etmesini sağlayan bir kurala işaret eder. <Bu işlem> deneyim gibi herhangi tekil, mahdut bir şekille ya da *in concreto* <somut> olarak temsil edebileceğim, fiiliyatta mevcut, herhangi olası bir imgeyle kısıtlı <değildir>". Ardından da ekler: "Anlama yetimizin bu tasarımcılığı, (...) doğanın gerçek işleyiş kiplerini keşfetmemize ve gözümüzü üzerine dikmemize müsaade etmesi pek de olası olmayan insan ruhunun derinlerinde saklı bir sanattır."[65]

Bu pasajın bizim bağlamımız açısından önemi, zihnimizin görünmezlerle iş görme yetisinin, sıradan duyu deneyimi için bile, <mesela> dört ayaklı hayvan kendisini nasıl sunarsa sunsun bir köpeği köpek olarak tanımamız için gerekli olmasıdır. Bu demektir ki kendisini duyularımıza hiç sunmamış bir nesnenin genel karakterini, Kantçı anlamda "sezebilmemiz" gerekir. Kant, bu şemalar –mutlak soyutlamalar– için "monogram" kelimesini kullanır ve Çince yazının belki de, deyim yerindeyse, monogramatik bir yazı olarak anlaşılması daha yerindedir. Diğer bir ifadeyle bizim için "soyut" ve görünmez olan şeyler, Çinliler için sembolik olarak somut ve yazılarında gözle görülür şekilde verilidir. Mesela dostluk kavramı için birleşen iki el imgesi kullanılır. Çinliler kelimelerle değil, imgelerle düşünürler. Bu imgelerle düşünüş, daima "somuttur" ve söylemsel olamaz, <yani> ne <önceden> düzenlenmiş bir düşünce zincirini izleyebilir ne de kendi hikâyesini anlatabilir (*logon didonai*). Tipik Sokratik soru olan "Dostluk nedir?" sorusunun yanıtı, birleşen iki el imgesinde gözle görülür ve açık bir şekilde sunulmuştur ve imgelerin makul bir şekilde bir araya getirilişleri yoluyla "sembol, resimsel temsillerden oluşan bütün bir akımı serbest bırakır". Bu bileşik işaretlerin büyük çeşitliliğinde daha iyi görülür. Mesela "soğuk" için kullanılan işaret, "soğuk havayı düşün-

64 Kant, *Arı Usun Eleştirisi*, B180.

65 B180-181.

düğümüzde aklımıza gelen her tür mefhumu" ve insanları soğuktan korumaya hizmet eden faaliyetleri bir araya getirir. Dolayısıyla bir şiir, sesli bir biçimde okunsa bile, okuyanı görsel olarak uyaracaktır. Duyduğu kelimeleri değil, hatırladığı işaretler ve işaretlerin tasvir ettiği görüntüleri esas alacaktır.

İmgeler kullanarak somut düşünme ile sözel kavramlar kullanarak soyut düşünüşümüz arasındaki bu farklar, hem büyüleyici hem de rahatsız edicidir. (<Ancak> benim bunları uygun biçimde ele alacak yeterliliğim yok. Bütün bunlar arasında Çinliler ile paylaştığımız açıkça idrak edilebilen bir varsayımdan –zihinsel etkinlikler açısından görmenin tartışmasız önceliğinden– ötürü belki daha da rahatsız edicidirler. Biraz ileride de göreceğimiz gibi, bu öncelik Batı metafiziği ve onun hakikat mefhumunun tarihi boyunca mutlak belirleyiciliğini korumuştur. Bizi onlardan ayırt eden *nous* değil *logos*, <yani> kelimelerle açıklama ve *ispat etme* mecburiyetimizdir. Genelden tikele ilerleyen tümdengelimsel çıkarımlar yapmak ya da tikellerden çıkarak genel bir kurala varan tümevarımsal akıl yürütme gibi tamamıyla mantıksal süreçler bu tür ispatlamaları temsil eder ve bu sadece kelimeler kullanılarak yapılabilirler. Bildiğim kadarıyla, hiyeroglif yazısının görme metaforu içinde anlaşılan bir hakikat mefhumuna karşılık geldiğinin farkına sadece Wittgenstein varmıştır. Şunları yazar: "Cümlenin özünü anlamak için, betimlediği olguları resmeden hiyeroglif yazısını düşünelim. Alfabe de, resmetmenin özünü kaybetmeksizin ondan geliştirilmiştir."[66] Bu son tespit, elbette son derece şüphelidir. Daha az şüphe götürür olanı ise, eğer Yunanlılar alfabeyi Finikeli kaynaklardan erken bir dönemde alıp benimsemeselerdi, bildiğimiz haliyle felsefenin doğmasının pek mümkün olamayacağıdır.

Yine de dilin, yani zihinsel etkinliklerin kendilerini sadece dış dünyaya değil, fakat zihinsel benin kendisine de göstermelerinin tek aracının, düşünme etkinliği için yeterliliği, asla görüşün görme işi için yeterliliği kadar açık değildir. Hiçbir dilin, zihinsel et-

66 *Tractatus*, 4.016 (*"Um das Wesen des Satzes zu verstehen, denken wir an die Hieroglyphenschrift, welche die Tatsachen, die sie beschreibt, abbildet. Und aus ihr wurde die Buchstabenschrift, ohne das Wesentliche der Abbildung zu verlieren"*).

kinliğin ihtiyaçlarını karşılayabilecek hazır bir sözlüğü yoktur. Tümü de sözlüklerini aslen duyu deneyimine ya da gündelik hayatımızdaki diğer deneyimlere karşılık gelen kelimelerden ödünç almışlardır. Ancak bu ödünç alış, asla ne gelişigüzel, ne (matematiksel işaretler gibi) keyfi olarak sembolik ne de simgeseldir. Felsefi dilin tamamı, şiirsel dilin ise çoğu metaforiktir; fakat "metafor"u, "bir isim ya da betimleyici ifadenin, kendisinden farklı, fakat onu andıran bir nesneye makul bir şekilde uyarlandığı konuşma biçimi" olarak tanımlayan Oxford sözlüğündeki basitleştirici anlamıyla metaforik değil. Günbatımı ile yaşlılık arasında <bilinen> bir benzeşim olmadığını varsayalım ve şair sıradan bir metaforda yaşlılıktan "yaşamın günbatımı" olarak bahsettiğinde, aklında güneşin batışının günle ilişkisinin ileri yaşların yaşamla ilişkisine benzerliği vardır. Dolayısıyla, Shelley şairin dilinin "hayat dolu bir metafor" olduğunu söylediğinde, bu, "şeylerin daha önce kavranamamış *ilişkilerine* dikkat çektiği ve bu kavrayışı kalıcı kıldığı" (italikler eklenmiştir) anlamına gelir.[67] Her metafor, "benzemezlerdeki benzerliğin sezgisel bir algısı"dır ve Aristoteles'e göre, tam da bu sebeple bir "deha göstergesi", "açık arayla en yüce şey"dir.[68] Fakat bu benzerlik, Aristoteles için, başka bakımlardan benzemez olan nesnelerde kendini gösteren bir benzerlik değil, daima dört terime ihtiyaç duyan ve B:A = D:C formülüyle ifade edilebilen bir *benzeşimde* olduğu gibi bir ilişkiler benzerliğidir. "Dolayısıyla kadehin Dionysus'la ilişkisi neyse, kalkanın Ares'le ilişkisi de odur. Bu çerçevede kadeh, metaforda '*Dionysus*'un kalkanı' olarak tanımlanır."[69] Metaforik dilin benzeşimler yoluyla konuşması, Kant'a göre, kurgusal düşüncenin, bizim burada düşünme adını verdiğimiz şeyin kendini göstermesinin tek yoludur. Metafor, "soyut", imgesiz düşünceyi, işlevi "kavramlarımızın gerçekliğini tesis etmek",[70] bu itibarla da zihinsel etkinliklerin önkoşulu olan görünümler dünyasından uzaklaşışımızı tersine çeviren görünümler dünyasından devşirilmiş bir sezgiyle donatır. Düşünce-

67 *A Defence of Poetry*.

68 *Poetika*, 1459a5.

69 *A.g.e.*, 1457b17ff.

70 *Critique of Judgement*, S. 59.

lerimiz görünümler dünyasının sunduğu şeyleri anlama ve bilme ihtiyacımıza yanıt verdiğinde, <yani> ortakduyuya dayalı akıl yürütmenin sınırları içinde kaldığımız sürece, bu nispeten kolaydır. Ortakduyuya dayalı düşünmede ihtiyacımız olan şey, kavramlarımızı tasvir edecek *örneklerdir* ve bu örnekler kavramlarımız görünümlerden devşirildikleri –yani sadece basit soyutlamalar oldukları– için yeterlidirler. Ancak aklın ihtiyacı verili dünyanın sınırlarını aşıp, bizleri "[aklın idealarına] yeterli olacak hiçbir sezginin sunulamayacağı"[71] kurgu denizinin belirsizliklerine yönlendirdiğinde işler tamamıyla değişir. Bu noktada devreye metafor girer. Metafor, hakiki ve görünüşte imkânsız olan *metabasis eis allo genos*'u <başka bir cinse geçişi>, bir varoluşsal durumdan (düşünme), başka bir varoluşsal duruma (görünümler arasında bir görünüm olmaya) "aktarımı" *–metapherein–* sağlar ve bu ancak *benzeşimler* vasıtasıyla yapılabilir. (Kant, baskıcı bir devletin (bir el değirmeni gibi) "salt bir makine" olarak tanımlanmasını başarılı bir metafor örneği olarak verir. Çünkü "bireysel, mutlak bir irade tarafından yönetilir (...) Gerçi baskıcı bir devlet ile el değirmeni arasında hiçbir benzerlik olmadığı şüphesizdir. Fakat bu iki şey ve nedensellikleri üzerine düşünüşümüzü yönlendiren kurallarda bir benzerlik vardır". Sonra da ekler: "Dilimiz, bu türden dolayımlı sunumlarla doludur" ki bu husus "şimdiye dek yeteri kadar analiz edilmemiştir, oysaki daha derinden tetkik edilmeyi hak eder".)[72] Metafiziğin tespitleri, "*benzeşim* yoluyla elde edilir, alelade anlamıyla iki şeyin kusurlu benzerlikleri bakımından değil, *birbirinden tamamıyla benzemez şeyler arasındaki iki ilişkinin mükemmel bir şekilde benzeşmeleri* bakımından".[73] Çoğu zaman görece muğlâk ifadeler barındıran *Yargının Eleştirisi*'nde, Kant "basit bir benzeşime uyan [bu] temsilleri" sembolik olarak niteler.[74]

---

71 *A.g.e.*

72 *A.g.e.*

73 *Prolegomena to Every Future Metaphysics*, S. 58, çev. Carl J. Friedrich, Modern Library, New York, n.d. Bizzat Kant, eleştiri-öncesi dönemde felsefi dilin bu tuhaflığının farkındaydı: "Bizim ulvi rasyonel kavramlarımız (...) anlaşılabilir olmak için genellikle fiziksel kisveye bürünürler." "Träume eines Geistersehers", s. 948.

74 S. 59. Kant'ın "benzeşim" mefhumunun erken dönem yazılarından *Opus Postumum*'a kadarki gelişimini incelemek ilginç olacaktır. Çünkü metaforik düşünme-

Bütün felsefi terimler metafor, <yani> dondurulmuş benzeşimlerdir; bu itibarla da hakiki anlamları, ancak terimi onu kullanan ilk filozofun aklındaki canlılığıyla asli bağlamında çözüldüğünde açığa çıkar. Platon gündelik dile ait "ruh" ve "idea" kelimelerini – insandaki görünmez bir organı, yani ruhu, görünmezler dünyasında bulunan görünmez bir şeyle, yani idealarla bağlantılandırarak– felsefenin diline kazandırdığında, bu kelimeleri hâlâ sıradan felsefe-öncesi dilde kullanıldıkları anlamlarıyla duymuş olmalıdır. *Psyche*, ölmekte olanın ağzından uçup giden "yaşam nefesi"dir ve idea ya da *eidos* da bir zanaatkârın eseri üzerinde çalışmaya başlamadan önce zihin gözünün önünde duran tasarım ya da biçimdir – yani hem imalat sürecini hem de imal edilen nesneyi aşan ve bir model olarak sınırsız defa kullanılarak idealar göğündeki ebediyete yakışan bir dayanıklılık kazanan imgedir. Platon'un ruh öğretisinin temelinde yatan benzeşim şudur: Yaşam nefesinin, ardında bıraktığı bedenle, yani cesetle ilişkisi neyse, ruhun yaşayan bedenle ilişkisinin de artık o olması gerekir. Platon'un idealar öğretisinin temelini oluşturan benzeşim de benzer biçimde yeniden yapılandırılabilir. Zanaatkârın zihnindeki imgenin, elini imalat sürecinde yönlendirmesi ve <üretilen> nesnenin başarılı ya da başarısız olduğunun ölçütü olması gibi, görünümler dünyasındaki bütün maddi ve algısal veriler, düşünceler göğündeki görünmez modelle bağlantılıdırlar ve ona göre değerlendirilirler.

Noeomai'nin ilk başlarda gözlerle algılama anlamında kullanıldığını, daha sonra ise "kavramak" anlamında zihinsel algıya aktarıldığını, en sonunda da düşünmenin en yüce biçimini ifade eden bir kelimeye dönüştüğünü biliyoruz. Hiç kimsenin görme organı olan göz ile düşünme organı olan *nous*'un aynı olduğunu düşünmedi-

---

nin –yani benzeşimlerle düşünmenin– spekülatif düşünceyi tuhaf gerçekdışılığından kurtarabileceğini bu kadar erken fark etmesi çarpıcıdır. Daha 1755'te yayımlanan *Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels*'te, Tanrı'nın varlığının "olasılığı" hakkında şunları yazar: "Teorimin itiraf etmeye hazır olmamam gereken sonuçlarına (...) ispatlanamazlığına o kadar da bağlı değilim. Buna rağmen, insan anlayışından ebediyen gizlenmiş gibi (...) görünen bir mesele olarak kavradığım böylesi bir sonsuz tasarımının, *özellikle de benzeşime müracaat edildiğinde, hemen bir kimeraymış gibi anlaşılmasını* (...) *beklerim.*" (İtalikler eklenmiştir. İngilizce çevirisi W. Hastie, alıntılandığı yer *Kant's Cosmogony*, Glasgow, 1900, s. 146-147.)

ğini varsayabiliriz. Fakat kelimenin kendisi, göz ile görülen nesne arasındaki ilişkinin düşünce ile düşünce-nesnesi arasındaki ilişkiye benzer olduğuna, yani benzer türden bir kanıt sağladığına, işaret eder. Tıpkı Aristoteles'ten önce hiç kimsenin olumsallık, yani *dynamis*'e karşıt olan edimselliği, <yani> *energeia*'yı ifade etmek için faaliyet halinde olan, çalışan ya da meşgul birisini tanımlayan bir sıfat olan *energos* kelimesini kullanmadığını bildiğimiz gibi, Platon'dan önce de hiç kimsenin, zanaatkârın modeli ya da tasarımını ifade eden kelimeyi felsefe dilinde kullanmadığını biliyoruz. Aynı şey –altta yatanın ilineksel olarak eşlik edenden farkını vurgulamak amacıyla– Latince *hypokeimenon* ve *kata symbebēkos* kelimelerinden türetilen "töz" ve "ilinek" gibi standart kavramlar için de geçerlidir. Aristoteles'ten önce hiç kimse, mahkemede sanığa yöneltilen iddiaları ifade eden *katēgoria* (kategori) kelimesini suçlama dışında bir anlamda kullanmamıştır.[75] Aristoteles'in kullanımında bu kelime, şu benzeşime dayanan "yüklem" gibi bir şeye dönüşmüştür: Tıpkı bir ithamın (*katagoreuein ti tinos*) davalıya suçlandığı, dolayısıyla da ona ait olan bir şeyi devretmesi (*kata*) gibi, yüklem da özneye uygun bir nitelik devreder. Bu örnekler, çok bilindiktirler ve çoğaltılabilirler. Felsefe dili açısından çok önemli olduğundan ötürü bana özellikle çarpıcı gelen bir tanesini daha ekleyeceğim. Yunanca *nous*'un karşılığı olarak ya –Almanca *Gemüt* <mizaç> gibi bir şeye işaret eden Latince *mens*'den gelen– zihin <İngilizce "mind"> ya da akıl <kelimelerini> kullanırız. Beni burada ilgilendiren sadece ikincisidir. Akıl <İngilizcede "reason">, hesaplamak ya da muhakeme etmek anlamına gelen *reor, ratus sum* fiilinden türeyen Latince *ratio* kelimesinden gelir. Latince çevirinin tamamıyla farklı bir metafor bağlamı vardır ve Yunanca *nous*'tan ziyade *logos*'a daha yakındır. Etimolojik savlara karşı anlaşılabilir önyargılara sahip kişilere, Çiçero'nun çok kullandığı ve Yunancada hiçbir anlam ifade etmeyen *ratio et oratio* <akıl ve söz> ifadesini hatırlatmak isterim.

İçsel ve görünmez zihinsel etkinlikler ile görünümler dünyası arasındaki uçurumda bir köprü vazifesi gören metafor, dilin dü-

75 Bkz. Francis MacDonald Cornford, *Platon's Theory of Knowledge*, New York, 1957, s. 275.

şünme, dolayısıyla da felsefeye bahşedebileceği şüphesiz en büyük hediyedir. Fakat metaforun kendisi, kökeni itibarıyla felsefi olmaktan ziyade şiirseldir. Dolayısıyla onun temel işlevinin farkında olanların, felsefeden ziyade şiire meyilli olan yazar ve şairler olması çok da şaşırtıcı değildir. Bu sebeple Ernest Fenollosa'nın, pek bilinmeyen, Ezra Pound tarafından yayımlanan ve bildiğim kadarıyla metafor konusundaki literatürde pek bahsi geçmeyen bir denemesinde şunları okuruz: "Metafor (...) şiirin özünün ta kendisidir"; o olmasaydı, "görünenlerin önemsiz hakikatinden, görünmeyenlerin asıl hakikatine geçebileceğimiz bir köprü olmazdı."[76]

Esasında şiirsel olan bu aracın kâşifi, iki şiiri de her türden metaforik ifadelerle dolu olan Homeros'tur. Ben bu *embarras de richesses*'ten <zenginlikler curcunası> *İlyada*'da geçen ve şairin korku ve ıstırabın insanların yüreklerini dövüşünü, dört bir yandan gelen rüzgârların denizi dövüşüne benzettiği pasajı seçeceğim.[77] O iyi bildiğimiz fırtınaları bir düşündüğümüzde, şairin bize anlatmaya çalıştığı kederi ve korkuyu hemen anlarız. Ilginçtir ki bu, tersi için geçerli değildir. Keder ve korku hakkında ne kadar düşünürsek düşünelim, asla rüzgârlar ve denizle ilgili bir şey bulamayız. Yapılan mukayese açıkça keder ve korkunun insanın yüreğine neler yapabileceğini anlatma, yani görünmeyen bir deneyimi aydınlatma amacını taşır. Benzeşimin tersine çevrilemezliği, onu Aristoteles'in metaforun işleyişini betimlemeye çalışırken kullandığı matematiksel sembolden açık biçimde farklı kılar. Metafor, "birbirine benzemez iki şey" arasındaki ilişkinin ne kadar "mükemmel bir andırımı" olursa olsun; A'nın açıkça C ile, B'nin ise D ile aynı olmamasından ötürü, B:A=D:C formülü tarafından ne kadar mükemmel ifade ediliyor görünürse görünsün, Aristoteles'in denklemi tersine çevrilebilirliği imler. Eğer B:A=D:C ise, C:D=A:B demektir. Mate-

76 Ezra Pound tarafından derlenen "Şiir İçin Bir Vasıta Olarak Çince Yazı Karakterleri" makalesinde (içinde *Instigations*, Freeport, N.Y., 1967) Çince yazı için ilginç bir müdafaa vardır: "Etimolojisi daima görünürdür." Fonetik bir kelime "metaforunu üzerinde taşımaz. Kişiliğin bir zamanlar ruh değil, ruhun [kendisi aracılığıyla dile geldiği, *per-sonare*] maskesi anlamına geldiğini unuttuk. Çince sembolleri kullandığınızda böyle bir şeyi unutmanız muhtemelen mümkün değildir. (...) Bize göre şair, ırk-kelimelerinin barındırdıkları hazineler kendisi için hâlâ gerçek ve etkin olan kişidir" (s. 25).

77 IX, 1-8.

matiksel hesaplamada, metaforun asıl işlevi, <yani> zihnin hiçbir dilde kelime karşılığı bulunmayan, duyusal olmayan deneyimlerini aydınlatabilmek amacıyla onu duyusal dünyaya döndürüşü ortadan kaybolur. (Aristotelesçi formül işe yaramıştır; çünkü sadece görünür şeyler için kullanılmış ve fiiliyatta metaforlara ve onların bir âlemden diğerine aktarımlarına değil de simgelere uygulanmıştır ve simgeler zaten görünmez şeylerin görünür tasvirleridir. Dionysos'un kadehi, şarapla bağlantılı bir coşku halinin resimyazısı iken, Ares'in kalkanı, savaşın hiddetinin resimyazısıdır. Kör tanrıçanın elinde tuttuğu ve failin kimliğinden bağımsız olarak eylemlerini tartan tartı ise Adalet'in resimyazısıdır. Aynı şey artık deyim halini almış eskimiş metaforlar için de geçerlidir; Aristoteles'in ikinci örneğinde olduğu gibi: "İleri yaş (D), yaşam (C) için neyse, akşam (B) da gün (A) için odur.")

Elbette günlük dilde, gerçek bir metafor işlevi görmemesine rağmen metaforu andıran pek çok mecaz tabir vardır.[78] Bunlar şairler tarafından bile kullanılsalar sadece mecazdırlar – Homeros'tan devamla "fildişi gibi beyaz" örneğini verebiliriz. Bunlar da belirli bir nesneler sınıfına ait bazı terimlerin başka bir sınıfa atfedilmesini içeren birer aktarım niteliği taşırlar. Bu yüzden sanki bir hayvan ya da insanmışçasına masanın "ayağı"ndan bahsederiz. <Ancak> burada aktarım aynı âlemde, görünürler "âlemi" içerisinde gerçekleşir ve benzeşim gerçekten de tersine çevrilebilirdir. Fakat doğrudan görünmez bir şeye işaret etmeyen metaforlarda durum asla bu değildir. Homeros'ta, görünürler arasında hareket ederek, gizli bir hikâyeye işaret eden metafor ya da teşbihin görece kapsamlı ve karmaşık bir türüne daha rastlarız. Mesela dilenci kılığına giren ve "pek çok düzmece şey" söyleyen Odysseus'un Penelope'ye kocasını Girit'te eğlendirdiğini anlattığı tanıma sahnesinden hemen önce, Penelope'nin dinledikçe nasıl "gözyaşı döktüğünden" haberdar kılındığımız Odysseus ile Penelope arasında geçen müthiş diyalogda, "Eriyordu bedeni, Batı rüzgârının dağların doruklarına yığdığı karı eritmesi gibi Güney rüzgârının ve eriyen karla taşma-

78 Marshall Cohen'in ne yazık ki yayımlanamayan kitabı "Metafor Kavramı", bu konudaki literatürün mükemmel bir incelemesi olmasının yanı sıra pek çok örnek de barındırır. Yazar, bana kitabını inceleme nezaketini bahşetmiştir.

sı gibi nehirlerin. İşte öyle gözyaşı döküyordu Penolepe, güzel yanaklarından yanı başındaki erine"[79] denir. Buradaki metafor sadece görünürleri bir araya getiriyor gibi görünüyor; <Penelope'nin> yanaklarındaki gözyaşları, en az eriyen karlar kadar görünürdürler. Metaforda görünür kılınan görünmez, Odysseus'un yokluğunun yarattığı uzun kış, o yılların yaşamsız donukluğu ve aman vermez zorluğudur. Yaşamın yenilenmesine yönelik ilk umutla erimeye başlayan da budur. Gözyaşlarının kendisi sadece kederi ifade eder ve anlamı –<yani> onlara neden olan düşünceler– kendisini bahardan önce karın erimesi ve toprağın yumuşaması metaforuyla gösterir.

"Homeros'un teşbihleri ile felsefenin başlangıcını" ilişkilendiren ilk kişi olan Kurt Riezler, her mukayese için gerekli olan ve "şairin, dünya olarak ruhu ve ruh olarak dünyayı algılaması ve anlatması"na[80] imkân tanıyan *tertium comparationis*'te <üçüncü karşılaştırma> ısrarcıdır. Dünya ve ruh karşıtlığının ardında, mütekabiliyetlerine imkân tanıyan bir birliğin, Goethe'den alıntı yapan Riezler'in tanımıyla hem duyular dünyası hem de ruhlar âleminde eşit derece mevcut "bilinmeyen bir yasa"nın olması zorunludur. Birbirlerinden ayrı düşünülmeleri olanaksız olan, kendi antiteziyle gizemli bir ilişki içinde olmaksızın düşünülemeyen bütün karşıtları –gece ve gündüzü, aydınlık ve karanlığı, soğuk ve sıcağı– birbirine bağlayan aynı birliktir. Öyleyse bu gizli birlik, Riezler'e göre, filozofların meselesi, Heraklitos'un *koinos logos*'u, Parmenides'in *hen pan*'ı haline dönüşür. Filozofun hakikatini sıradan insanın kanılarından ayıran, bu birliğin algılanışıdır. Heraklitos'tan yaptığı bir alıntıdan destek alır: "Tanrı, gün gece, yaz kış, savaş barış, tokluk açlıktır [hepsi birbirine zıt, o *nous*'tur]; Girer türlü biçime; Nasıl anılırsa ateş tütsülük baharların kokusuyla."[81]

---

79 *The Odyssey of Homer*, Kitap XIX, 11. 203-209, çev. Richmond Lattimore, New York, 1967, s. 287. <Homeros (1998), *Odysseia*, çev. A. Kadir ve A. Erhat, İstanbul: Can Yayınları>.

80 "Das Homerische Gleichnis und der Anfang der Philosophie", *Die Antike*, C. XII, 1936.

81 Diels ve Kranz, fragman B67 <Herakleitos (2003), Kırık Taşlar, çev. Alova, İstanbul: Bordo Siyah Klasik Yayınları>.

İnsanın, felsefenin, onun örneğini taklit etmek için Homeros'un tedrisatını izlediğini kabul edesi geliyor. Bu eğilimimiz, bütün düşünce mesellerinin en eski ve en meşhur iki örneği tarafından da ciddi biçimde desteklenir. Parmenides'in günün ve gecenin kapılarına seyahati ve Platon'un Mağara alegorisi ki bunlardan ilki bir şiirdir, diğeri de özü itibarıyla şiirseldir ve baştan aşağı Homeros'un dilini kullanırlar. Bu da en azından Heidegger'in şiir ile düşünmenin yakın komşular olduğunu söylerken ne kadar haklı olduğunu gösterir.[82]

Şimdi eğer dilin görünmezler âlemi ile görünümler dünyası arasındaki uçurum üzerine köprü kurmaktaki başarısını daha yakından ele almayı denersek, geçici olarak şu taslağı önerebiliriz: Aristoteles'in kendi başlarına düşünceleri "andıran" zaten "anlamlı sesler" olan kelimelerin "anlamlı bir şekilde seslendirilmesi" şeklindeki ilham verici dil tanımı, düşünmenin, zihnin konuşmaya içkin ürünlerini edimselleştiren ve dilin, herhangi özel bir çaba göstermeksizin, kendisi için işitilebilir dünyada geçici de olsa münasip bir yuva bulduğu bir zihinsel etkinlik olduğunu söyler bize. Eğer konuşma ve düşünme aynı kaynağın ürünleriyse, dil yeteneğinin kendisi insanın görünmezi "görünüme" dönüştürebilecek bir araca doğal olarak yetenekli olduğunun bir kanıtı ya da bir işareti olarak alınabilir. Kant'ın "düşünceler diyarı" –*Land des Denkens*– kendisini bedensel gözlerimize asla göstermeyebilir ya da görünmeyebilir; <ancak>, ne tür bir bozulmaya uğrarsa uğrasın, sadece zihinlerimize değil bedensel kulaklarımıza da açıktır. Bu bağlamdadır ki zihnin dili metaforlar yoluyla, görülemez fakat söylenebilir şeyleri daha çok aydınlatabilmek ve detaylandırabilmek amacıyla <yüzünü> görünürler dünyasına döner.

Benzeşimler, metaforlar ve semboller, zihin dalgınlıkla dünyayla doğrudan bağlantısını yitirdiğinde bile, ona tutunmasını sağlayan iplikler ve insan deneyiminin birliğinin güvenceleridir. Dahası, bizzat düşünme sürecinde bizlere yönümüzü gösteren birer model görevi görürler; aksi takdirde duyularımızın <sağladığı> kesin olmayan bilgilerin <yetersiz> rehberliğiyle deneyimler <labi-

82 *Aus der Erfahrung des Denkens*, Bern, 1947.

rentinde> körlemesine dolanıp dururduk. Zihnimizin bu tip benzeşimler bulabilme yeteneğine sahip olması <ya da> görünümler dünyasının bizlere görünür-olmayan şeyleri hatırlatması basit gerçeği, zihin ile bedenin, düşünme ile duyu deneyiminin, görünmez ile görünürün birbirlerine ait olduklarının, bu itibarla da birbirleri için "yaratılmış" olduklarının bir çeşit "kanıtı" olarak görülebilir. Diğer bir ifadeyle, eğer "ıslık çalan rüzgârların tez ayakları ve kabaran dalgaların darbelerine dayanan" denizdeki kaya, savaştaki dayanıklılığı anlatan bir metafor olabiliyorsa, o zaman "kayaya yönelik anlayışımızın, kendimize kayabiçimli olarak bakabilmemizi sağlayanla aynı sebeple insanbiçimli olduğunu belirtmediğimiz takdirde, kayanın insanbiçimli bir şekilde görüldüğünü söylememiz doğru (...) olmaz".[83] Son olarak, metaforda ifade edilen ilişkinin tersine çevrilemezliği olgusu vardır. Bu da kendi tarzında görünümler dünyasının mutlak önceliğini gösterir ve böylece düşünmenin olağanüstü niteliğinin, <yani> her zaman yersiz oluşunun ilave bir kanıtını oluşturur.

Bu son husus özellikle önemlidir. Eğer düşünmenin dili özü itibarıyla metaforikse, bu <olgu> görünümler dünyasının kendisini düşünceye, bedensel ihtiyaçlarımızdan ve çevremizdeki insanların bizi her halükârda ona geri çekecek taleplerinden bağımsız olarak yerleştirdiği anlamına gelir. Düşünürken uzak olana ne kadar yakın ve yakın olandan ne kadar uzak olursak olalım, düşünen egonun asla görünümler dünyasını tamamıyla terk etmediği açıktır. İki-dünya teorisi, daha önce de söylediğim gibi, her ne kadar hiçbir şekilde keyfî ya da tesadüfi olmasa da metafizik bir yanılgıdır. <Yine de> Düşünce deneyimine musallat olan en makul yanılgıdır. Dil, kendisini metaforik kullanıma elverişli kılarak, düşünmemize, yani duyusal olmayan meselelerle meşgul olmamıza olanak sağlar. Zira duyu deneyimlerimizi aktarmamıza, *metapherein* müsaade eder. İki dünya yoktur, çünkü metafor onları birleştirir.

---

83 Bruno Snell, "From Myth to Logic: The Role of the Comparison", *The Discovery of the Mind*, Harper Torchbooks, New York, Evanston, 1960, s. 201.

13
METAFOR VE ANLATILAMAZ OLAN

Kendilerini dışavurmalarının tek aracı olarak dile yönelen zihinsel etkinliklerin her biri, metaforlarını farklı duyulardan alır ve makullükleri ilgili zihinsel ve duyusal veriler arasındaki özsel benzerliğe bağlıdır. Bu yüzden, biçimsel felsefenin başlangıcından bu yana düşünme, *görme* bağlamında düşünülmüştür ve düşünmenin en temel ve en radikal zihinsel etkinlik olmasından ötürü, görmenin "genel itibarıyla algılama için model ve diğer duyular için ölçüt hizmeti görme temayülü gösterdiği"[84] son derece doğrudur. Görme yetisinin baskınlığı, Yunan diline, dolayısıyla da kavramsal dilimize o kadar derinden işlemiştir ki, sanki kafa yormaya dahi değmeyecek kadar açık bir şeymiş gibi, üzerine pek az düşünüldüğünü görürüz. Heraklitos'un şu kısa cümlesi bir istisnadır: "Gözler, daha iyi tanık kulaklardan";[85] <ama> çok da kullanışlı değildir. Bilakis, eğer diğer duyulardan farklı olarak görme yetisinin kendisini dış dünyaya ne kadar kolay kapatılabildiğini düşünür ve hikâyeleri dinlenen kör ozan mefhumunu ele alırsak, işitmenin neden düşünme için <kullanılan> esas metafor halini almadığına hayret edebiliriz.[86] Yine de, Hans Jonas'ın "zihin, görüşün işaret ettiği yere gider"[87] ifadesi tamamıyla doğru değildir. İrade teorisyenlerinin kullandıkları metaforlar, nadiren görsel alandan alınmıştır. Onla-

84 Hans Jonas, *The Phenomenon of Life*, New York, 1966, s. 135. "Görüşün Asaleti" adlı çalışması, Batı düşünce tarihinin açıklığa kavuşturulmasında eşsiz bir yardımcıdır.

85 Diels ve Kranz, Fragman 101a.

86 Öyle görünmektedir ki Aristoteles, bilimsel çalışmalarından birinde bu çerçevede düşünmüştür: "Bu yetiler arasından, yaşamın basit gereklilikleri açısından ve kendinde, görüş daha önemlidir. Fakat zihin [*nous*] açısından ve dolaylı olarak [*kata symbebekos*] duyma daha önemlidir (...) bilgeliğe en büyük katkıyı [o] yapar. Öğrenmenin nedeni olan sözlem için böyledir, çünkü duyulabilirdir. Fakat özü itibarıyla duyulabilir değil dolaylı olarak duyulabilirdir. Çünkü konuşma kelimelerden oluşur ve her kelime akli bir simgedir. Buna bağlı olarak, doğumdan itibaren bir ya da diğer duyudan yoksun olanlar arasından körler, sağır ve dilsizlere nispeten çok daha akıllıdırlar." Asıl önemli şey ise, felsefi metinlerini yazarken bu gözlemini hiç hatırlamamış görünmesidir. Aristoteles, *On Sense and Sensible Objects*, 437a4-17.

87 *Op. cit.*, s. 152.

rın örnekleri, ya –muhtaç ve talepkâr bir varlığın genel iştahına hizmet etmesi anlamında– bütün duyularımızın en temel özü olan arzudur ya da Tanrı'nın bir görülen değil de işitilen olduğu Yahudi geleneği doğrultusunda işitmeden devşirilmiştir. (İşitmeden devşirilen metaforlar, felsefe tarihinde çok nadirdir ve en dikkat çekici modern istisnası da düşünen egonun Varlık'ın çağrısını "işittiği", Heidegger'in geç dönem yazılarıdır. İncil'in öğretileri ile Yunan felsefesini uzlaştırmak için Ortaçağ'da gösterilen çabalar, sezgi ya da derin düşünmenin bütün işitme biçimleri üzerinde kazandığı mutlak zafere tanıklık ederler ve bu zaferin öncüsü, bu durumda, İskenderiyeli Philo'nun Yahudi inancını kendi Platonculaştırıcı felsefesine uydurmaya yönelik erken çabalarıdır. O, işitilen İbrani hakikati ile Yunanlıların hakikat *görüşü* arasındaki ayrımın hâlâ farkındaydı ve ilkini, ikincisine giden yolda basit bir hazırlığa dönüştürmüştü. <Bu da ancak,> insan kavrayışının daha yüce bir mükemmeliyete ulaşmasını sağlamak amacıyla kulakları birer göze dönüştüren ilahi müdahale vasıtasıyla başarılabilirdi.)[88]

Son olarak, zihinsel yetilerimiz arasında geç keşfedilen bir yeti olması bağlamında, muhakeme, Kant'ın da çok iyi bildiği gibi, metaforik dilini, duyuların en içten, en mahrem, en kendine has olanı ve "soylu" mesafesiyle, her nedense görme yetisinin karşıtı olarak kabul edilen *tat alma* <"taste" kelimesi İngilizcede hem tat alma hem de beğeni anlamlarına gelir> duyusundan devşirir (*Yargı Yetisinin Eleştirisi*'nin orijinal ismi "Beğeninin Eleştirisi"ydi). Dolayısıyla *Yargı Yetisinin Eleştirisi*'nin temel sorunsalı, muhakeme önermelerinin nasıl olup da, gerçekten de yaptıkları gibi, genel bir uzlaşı iddiasında bulunabildikleridir.

Jonas, düşünen zihnin modeli ve yön gösterici metafor olarak görme yetisinin bütün avantajlarını sıralar. Her şeyden önce başka hiçbir duyunun, özne ile nesne arasında böyle emniyetli bir mesafe tesis edemediği olgusu gelir; görmenin işleyişinin en temel koşulu mesafedir. "Kazanılan, beni etkileyen şeyden farklı olarak kendinde şey, yani nesnellik kavramıdır ve bu ayrım, bütün bir *theōria* ve

88 Hans Jonas'ın *Gnosis und spätantiker Geist*'ının (Göttingen, 1934) ikinci bölümü olan *Von der Mythologie zur mystischen Philosophie* (Göttingen, 1954) eserinin İskenderiyeli Philo üzerine olan 3. Bölümüne bakınız; özellikle de s. 94-97'ye.

teorik hakikat kavramının çıkış noktasını oluşturur." Dahası, görme yetisi bizlere bir "eş-zamanlı çokluk" sağlarken, diğer bütün duyular, özellikle de işitme, "geçici bir duyular dizisinden yola çıkarak algısal 'bir çokluğun birliği'ni inşa ederler". Görme yetisi, "görmede, henüz görülen nesneden etkilenmiyor oluşum gerçeğine (...) dayanan (...) bir seçim özgürlüğü [tanır] (...) onu kendi haline bıraktığım gibi, [görülen nesne de] beni kendi halime bırakır". Oysaki diğer duyular beni doğrudan etkiler. Bu özellikle, görme yetisinin üstünlük açısından muhtemel tek rakibi olan, fakat "edilgen özneyi ihlal ettiği"nden dolayı elenen işitme açısından önemlidir. İşitmede, algılayıcı başka bir şeyin ya da kişinin merhametine kalır. (Yeri gelmişken, Almancanın, özgür olmamayı gösteren bütün bir kelimeler kümesini işitme, *hören* fiilinden türetmesinin nedeni de bu olabilir: *gehorchen, hörig ve gehören*; itaat etmek, esir olmak ve ait olmak.) Bizim bağlamımızda en önemlisi, Jonas tarafından ileri sürülen ve görmenin bağlama illaki bir "seyirci soktuğu" olgusudur ve dinleyicinin aksine, seyirci için "*şimdi*', geçmekte olan *şu anın* noktasal deneyimi değil", "aynının süregitmesi olarak (...) içinde şeylerin seyredilebilecekleri bir *boyuta*" dönüştürülmesidir. "Dolayısıyla zihnin, asla değişmeyen ve daima şimdide olan bir ebediyet düşüncesini kavrayabildiği duyusal temeli sadece görme yetisi sağlar."[89]

Daha önce dilin, <yani> görünmez olanın bir görünümler dünyasında kendini gösterebildiği tek vasıtanın, bu iş için yeterliliğinin duyularımızın algılanabilir dünyayla başa çıkabilme yeterliliğiyle asla boy ölçüşemeyeceğinden bahsetmiş ve metaforun bu kusuru, kendine özgü bir yolla, tedavi edebileceğini ileri sürmüştüm. Bu tedavinin kendine özgü tehlikeleri vardır ve asla bütünüyle yeterli değildir. Tehlike, metaforun duyu deneyiminin sorgusuz sualsiz kabul edilen kanıtlarına müracaat ederek sağladığı ezici müspetlikte gizlidir. Dolayısıyla metaforlar, onlardan istese de kaçamayan kurgusal akıl tarafından kullanılabilirler. Fakat doğal eğilimleri gereği bilimsel akıl yürütmenin alanını ihlal ettiklerinde, esasında olgularla kanıtlanması ya da reddedilmesi gereken basit hipotezler olan teoriler için makul kanıtlar yaratmak ve sağlamak amacıyla kullanılır ve suiistimal edilirler. Hans Blumenberg, *Paradig-*

89 *The Phenomenon of Life*, s. 136-147. Karş. *Von der Mythologie*, s. 138-152.

men zu einer Metaphorologie <Bir Metaforbilim için Paradigmalar> adlı çalışmasında, buzdağı metaforu ya da çeşitli deniz metaforları gibi çok yaygın belirli bazı metaforların izini Batı düşüncesi tarihi boyunca sürmüştür. Ve bu sırada, neredeyse kaza eseri olarak, modern sahte-bilimlerin inandırıcılıklarını, somut kanıtların yokluğunu ikame etmekte kullandıkları metaforun görünüşteki kanıtlarına ne oranda dayandırdıklarını keşfetmiştir. Başlıca örneği, psikanalitik bilinç teorisidir. Burada bilinç, altında uzanan devasa bilinçaltı kütlesinin basit bir emaresi, buzdağının ucu olarak görülür.[90] Bu teori hiç ispatlanmamış olmakla kalmaz, aynı zamanda kendi bağlamı içinde ispatlanamazdır da: Bilinçaltının en ufak bir cüz'ü dahi buzdağının ucuna eriştiğinde bilinç haline gelir ve sözde kökeninin bütün niteliklerini yitirir. Yine de buzdağı metaforunun müspetliği o kadar ezicidir ki teori ne savunulmaya ne de ispatlanmaya ihtiyaç duyar. Tıpkı geçmiş yüzyılların Tanrı'ya ilişkin kurgularında kıyaslamaları kullanmaları gibi – Eğer bize bilinmeyen bir şeye ilişkin bir spekülasyonla karşı karşıya olduğumuz söylenirse, o zaman metaforun kullanılmasının itiraz edilemez olduğunu görürüz. Tek sorun, bu türden her spekülasyonun beraberinde zihinsel bir inşayı da taşıyor olması ve her referansın, bu inşanın sistematik düzeni içerisinde, kendisine başarılı bilimsel bir teorinin sağlayabileceğinden çok daha sıkı bir tutarlılığa sahip yorumsal bir konum bulabilmesidir. Çünkü gerçek hiçbir deneyime ihtiyaç duymayan tamamıyla zihinsel bir inşa olması itibarıyla, kendi koyduğu kurallara istisna oluşturan olgularla muhatap olmak zorunda değildir.

Metaforik düşüncenin, sadece sahte-bilimler tarafından kullanıldığında tehlike oluşturduğuna ve felsefi düşüncenin, ispatlanabilir bir hakikat olma iddiasında bulunmadığı sürece, yerinde metaforlar kullanmasının bir tehlike oluşturmadığına inanmak cazip gelebilir. Ne yazık ki bu doğru değildir. Geçmişin büyük filozofları ve metafizikçilerinin düşünce sistemleri, sahte-bilimlerin zihinsel inşalarına rahatsız edici derecede benzerler; şu farkla ki, değersiz kardeşlerinin burnu büyüklüklerinin aksine, büyük filozoflar ağız birliği etmişlercesine yazdıkları sözlerin ardında "anlatılamaz" bir şeyin, yazmayıp da düşündüklerinde açıkça farkında ol-

90 Bonn, 1960, s. 200 ve sonrası.

duklarında, buna rağmen <bu şeyin> sabitlenip diğer kişilere aktarılmayı reddeden bir şey olduğunda ısrar etmişlerdir. Sözün kısası, görünmesine ve görünümler dünyasındaki yerini almasına imkân sağlayacak bir dönüşüme teslim olmayı reddeden bir şey olduğunda ısrar etmişlerdir. Dönüp geriye baktığımızda, sürekli tekrar eden bu sözleri, <okuduklarını> anlarken hayati bir hata yapmaması yönünde okuyucuyu ikaz etme çabaları olarak görme eğilimine kapılabiliriz: Okuyucuya sunulan şey, onları edindiği anda cehaletini ortadan kaldıracak somut bilgi parçaları, kavrayışlar değil, sadece düşüncelerdir. Filozof olarak asıl ilgilendikleri, insanın aklından kaçmak şöyle dursun hiç çıkmayan, insan bilgisini aşan meselelerdir. Filozoflar, bu sorunların peşinde koşarak kaçınılmaz olarak gerçekten de bilinebilir pek çok şeyi, yani doğru düşünmenin bütün yasaları ve öncülleri ile çeşitli bilgi teorilerini keşfetmiş olmalarından ötürü, düşünme ile bilme arasındaki ayrımı çok erken bir dönemde bizzat kendileri bulanıklaştırmışlardır.

Her ne kadar Platon, felsefenin başlangıcı ve ilkesi olan, hakiki *archē*'ye, <yani> hayret etmeye hâlâ sadık kalsa da,[91] Aristoteles *Metafizik*'in açılış satırlarında,[92] –bunu yapan ilk kişi olarak– aynı hayreti basit bir şaşkınlık ya da kafa karışıklığı (*aporein*) olarak yorumlar. İnsanlar şaşkınlıkları sayesinde, bilinebilen şeyler hakkındaki cehaletlerinin farkına varırlar; böylece "açık güçlükler"den başlayıp "ay, güneş ve yıldızlara ilişkin olaylar, nihayet dünyanın oluşumu gibi daha büyük sorunlar"a ilerlerler. İnsanlar "bilgisizlikten kurtulmak için felsefe yapmaya girişir" der. Platonik hayret, artık bir ilke değil basit bir başlangıç olarak anlaşılır: "[B]ütün insanlar (...) hayret etmekle işe başlarlar. (...) Ancak bizim tersine ve atasözüne göre daha iyi olan duruma erişmemiz gerekir."[93] Dolayısıyla Aristoteles, her ne kadar başka bir bağlamda hakikatten *aneu logou*'dan, <yani> sözle ifade edilmeyi reddeden bir hakikatten[94] bahsetse de, Platon'la beraber şunları söylemezdi: Hem haklarında yazılı hiçbir şey

91 *Theaitetos*, 155d <Platon (1996), *Diyaloglar 2*, İstanbul: Remzi Kitabevi>.

92 982b11-22.

93 983a14-20.

94 Örneğin bkz. *Nikomakhos'a Etik*, VI, 8. Burada *nous* "değişmez birincil ya da sınırlayıcı terimlerin" zihinsel olarak algılanmasıdır (*aisthēsis*) ki, bunlarda "*logos* yoktur" (1142a25-27). Karş. 1143b5.

bulunmaması hem de gelecekte yazılı bir şey bulunamayacak olmasından ötürü beni tasalandıran şeyler hakkında hiçbir şey bilinmiyor. Bu şeyler hakkında yazan insanlar hiçbir şey bilmiyorlar; kendilerini bile bilmiyorlar. Çünkü bu şeyleri, insanın öğrenebildiği diğer şeyler gibi, kelimelere dökmenin hiçbir yolu yok. Bu yüzden hakiki düşünme yetisine (*nous*) sahip, dolayısıyla da kelimelerin zayıflığını bilen hiç kimse, bırakın düşünceleri yazı gibi esnek olmayan bir kalıba sokmaya, söze dökmeye dahi teşebbüs etmez.[95]

Bütün bir tarihsel gelişimin sonunda hemen hemen aynı kelimeleri yine duymaktayız. Bu nedenle Platoncu olmadığı kesin olan Nietzsche, arkadaşı Overbeck'e "Benim felsefem (...) artık anlatılabilir değil, en azından yazılı biçimde"[96] diye yazar ve *İyinin ve Kötünün Ötesinde*'de "İnsan, kavrayışını aktardıktan sonra, artık onu yeterince sevmez"[97] der. Heidegger ise şunları söylerken, Nietzsche değil de kendisi hakkında yazıyordur: "Bütün düşünme eyleminin içsel sınırı (...) düşünürün neyin en fazla kendisine ait olduğunu söyleyememesidir (...) çünkü söylenen sözler anlatılamaz olan tarafından belirlenirler."[98] Buna, felsefi sorgulamaları "durumun ne *olabileceğini*" *söylemeye* yönelik amansız bir çaba içinde anlatılamaz olana odaklanan Wittgenstein'ın birkaç yorumunu ekleyebiliriz: "Felsefenin sonuçları, aklın kafasını dilin sınırlarına vurarak edindiği şişliklerin (...) açığa çıkarılışıdır." Bu şişlikler, bizim burada "metafizik yanılgılar" olarak adlandırdığımız, "keşfin değerini görmemizi sağlayan" şeylerdir veya "Felsefi sorunlar, dil tatile çıktığında doğar" (*wenn die Sprache feiert*). Almancada bu <ifade> çift anlamlıdır: Dilin çalışmayı bırakması anlamında "tatile çıkmak" anlamına gelebileceği gibi, hemen hemen tam aksini ifade eden "kutlama yapmak" anlamına da gelebilir. Yahut "Felsefe, dilin aklımızı büyülemesine karşı bir savaştır". Sorun elbette bu savaşın ancak dil kullanılarak verilebilecek olmasıdır.[99]

---

95 *Yedinci Mektup*,341b-343a arasının özeti.

96 2 Temmuz 1885.

97 Sayı 160.

98 *Nietzsche*, Pfullingen, 1961, C. II, s. 484.

99 *Philosophical Investigations*, çev. G.E.M. Anscombe, New York, 1953, sayı 119, 19 ve 109.

Bildiğim kadarıyla bu konuda bize rastlantısal yorumların ötesinde bir şeyler bırakmış tek önemli filozof olması sebebiyle Platon'a dönelim. *Yedinci Mektup*'taki savın ardındaki temel güdü konuşmaya değil, yazmaya karşıdır. Bu, daha önce yazmaya karşı *Phaedrus*'ta yöneltilen itirazların kısaltılmış bir tekrarıdır. İlk olarak yazmanın "unutkanlık aşılayacağı" itirazı gelir; sırtını yazılı kelimelere dayayan insanlar "hafızalarını çalıştırmayı bırakırlar". İkincisi yazılı kelimelerin "haşmetli sessizliği"dir; ne kendisini anlatabilir ne de soruları yanıtlayabilirler. Üçüncüsü kime hitap edeceğini seçemez, yanlış ellere düşer ve kendisini savunamayıp "amaçsızca sürüklenir"; horlanır ve suiistimal edilir. Onun için söylenebilecek en iyi şey, "'bunama yaşının geldiği' güne karşı (...) bir hatırlama ilacı" olması ya da "başkaları<nın> türlü eğlenceler<in> peşinde<n> koş<ması>, içki âlemlerinden, buna benzer şeylerden bir türlü ayrılamaması" gibi zararsız bir "meşgale"[100] olmasıdır. Fakat Platon *Yedinci Mektup*'ta daha da ileri gider; Aristoteles'in bir yorumu[101] vasıtasıyla haberdar olduğumuz *agrapha dogmata*'sından <yazılı olmayan öğretilerinden> bahsetmez, fakat açıkça "bunlar, öğrendiğimiz diğer şeyler gibi kelimelere dökülemez" dediğinde onları zımnen inkâr eder.

Bu, Platonik diyaloglarda okuduklarımızdan gerçekten de çok farklıdır (Yine de *Yedinci Mektup*'un düzmece olduğundan şüphelenmemizi gerektirecek bir sebep değildir). Bu nedenle *Devlet Adamı*'nda, görünür olan ile görünmez olan arasındaki "benzerliklere" dair şunları okuruz:

> Duyuların yakalayabildiği benzerlikler, gerçek varlıklarda doğaları gereği mevcuttur (...) öyle ki birisi bu varlıkların anlatılmasını istediğinde, hiç zorlanmayız – kişi sadece duyumsanan benzerliğe işaret etmekle yetinip kelimelere dökmekten imtina edebilir. Ama en yüce ve önemli varlıklar sınıfına karşılık gelen hiçbir görülebilir benzeşim yoktur. (...) Bu gibi durumlarda sorgulayan zihni tatmin edecek görülebilir bir şeye işaret edilemez. (...) Dolayısıyla kendimizi (...) var olan her şeyi kelimelerle anlatabil-

100 *Phaidros*, 274e-277c.

101 *Fizik*, 209b15.

mek için eğitmemiz şarttır. Çünkü görünür bir cisme sahip olmayan varlıklar, yani en üstün değere ve öneme sahip varlıklar, ancak sözlerle [*logos*] gösterilebilir ve başka herhangi bir biçimde idrak edilemezler.[102]

Platon, *Phaedrus*'ta[103] yazılı kelimeleri, "şeyleri irdeleme sanatı"nda (*technē dialektikē*) kullanılan sözlü kelimelerle, yani "yazılı sözleri haklı olarak onun bir çeşit imgesi olarak adlandırılabileceğimiz ilksel, irticalen konuşma" ile mukayese eder. İrticalen konuşma sanatı övgüye layık görülür, çünkü dinleyicilerini nasıl seçeceğini bilir; kısır (*akarpoi*) değildir. Bilakis farklı dinleyicilerde farklı *logoi*, yani kelimeler ve savlar doğurabilecek bir tohum barındırır ki böylece tohum ölümsüzlük kazanabilir. Fakat eğer bu diyaloğu düşünmede kendimizle gerçekleştirirsek, "kelimeleri kendi ruhumuza yazıyor" gibi oluruz. Bu gibi anlarda "ruhumuz bir kitaba benzer" ama artık kelimelerden oluşmayan bir kitap.[104] Yazarı takiben, biz düşünürken ikinci bir zanaatkâr dâhil olur işe ve bu zanaatkâr, yazılı kelimelere karşılık gelen imgeleri ruhumuza işleyen bir "ressam"dır. "[Bu], insan görme ve başka duyuların yardımı olmaksızın, üzerine düşündüğü veya sözünü ettiği bu nesnelerin hayalini adeta kendi içinde *gördüğü* zaman"[105] gerçekleşir.

Yedinci Mektup'ta, Platon bizlere bu iki yönlü dönüşümün nasıl gerçekleşiyor olabileceğinden, duyu algımızı *nasıl olup da anlatabildiğimizden* ve bu anlatışın (*dialegesthai*) daha sonra nasıl olup da sadece ruhun görebildiği bir imgeye dönüştürüldüğünden kısaca bahseder. Gördüğümüz şeyler için adlarımız vardır; mesela yuvarlak şeylere "daire" deriz. Bu adı, "isim ve fiillerden oluşan" cümleleri kullanarak, <yani> konuşmayla (*logos*) açıklayabiliriz. Ve dairenin "çevresinden merkezine uzaklığı her yerde eşit olan şey" olduğunu söyleriz. Bu cümleler, yeni dairelerin, "çizilen ve yeniden silinen, imal ve imha edilen" imgelerin (*eidōlon*) yaratılmasını sağlayabilir. Elbette bu süreçler, bütün bu dairelerden ay-

102 286a ve b.

103 275d-277a.

104 *Philebos*, 38e-39b <Platon (1997), *Philebos*, çev. Sabri Esat Siyavuşgil, İstanbul: MEB Yayınları>.

105 *A.g.e.*, 39b-c.

rı bir şey olan *Daire*'nin kendisini etkilemez. Bilgi ve zihin (*nous*), özsel daireyi, yani bütün dairelerin paylaştıkları şeyi idrak eder. <Özsel daire> "varoluşunu sözcüklerde ya da cisimsel şekillerde değil, ama ruhlarda bulur" ve açık ki bu daire, gözlerimizle doğada algıladığımız ve sözlü açıklama doğrultusunda çizdiğimiz "gerçek daireden farklı"dır. Ruhtaki bu daire, "akrabalık ve benzerlikte (...) en yakını" olan zihin (*nous*) tarafından algılanır ve sadece bu içsel sezgi hakikat olarak adlandırılabilir.[106]

Maddi bakışımızın algıladığı şeylere dayalı olarak çıkarsanan kanıtlanabilir hakikatlere, "neyin doğru, neyin yanlış" olduğunu sorgulayan, sessiz olabildiği gibi öğretmen ile öğrencisi arasında "soru ve yanıt yoluyla [da] ilerleye[bile]n" sözel bir düşünce zinciri, yani *dialegesthai*'daki kelimelerin rehberliğinde (*diagōgē*) de ulaşılabilir. Fakat bir çıkarım değil de bir sezgi olması lazım geldiğinden, sonuca sorular ve cevaplardan oluşan uzun sürecin sonrasında aniden varılacaktır: "[B]irdenbire çakan bir ışıkla tüm sorunlar üzerinde bir kavrayış (*phronēsis*) doğar ve (...) zihin ışıkla dolar."[107] Bu hakikatin kendisi kelimelerin ötesindedir; düşünme sürecinin başlangıç noktası olan adlar güvenilir değildirler – "hiçbir şey şimdi yuvarlak denilen şeylere doğru, doğru denilen şeylere de yuvarlak denilmesinin önüne geçemez."[108] Kelimeler, gayesi açıklama olan konuşmanın gerekçelendirilmiş söylemi "zayıf"tır. "Ruhta, ona bir başkasından sıçrayan (...) ve bir kez doğduktan sonra kendini besle[yen] (...) alevi [tutuşturacak] (...) ufak bir kıvılcımdan"[109] başka bir şey değildir.

Yedinci Mektup'taki bu birkaç sayfayı uzun uzadıya aktardım, çünkü bunlar –felsefi hakikatin yönlendirici metaforu olan– sezgi ile –düşünmenin kendisini görünür kıldığı vasıta olan– konuşma arasında, elde edilmesi başka türlü mümkün olmayan, olası bir uyumsuzluğu tespit etmemizi sağlarlar. İlki bizlere kendisini daima eş-zamanlı bir çeşitlilik içinde sunarken, ikincisi kendisini zorunlu olarak bir kelimeler ve cümleler silsilesi olarak ifşa eder.

106 *<Yedinci Mektup,>* 342.

107 *A.g.e.*, 344b.

108 *A.g.e.*, 343b.

109 *A.g.e.*, 341c-d.

İkincisinin, ilki için basit bir araçtan öte olmadığı Platon için bile temel bir kabuldür ve felsefe tarihi boyunca da böyle kalmıştır. Bu yüzden Kant şunları söylemeyi sürdürür: "*worauf alles Denken als Mittel abzweckt, [ist] die Anschauung*", "tüm düşünüş, sezgiye erişmenin bir aracı[dır]".[110] Heidegger ise şunları söyler: "*Dialegesthai* doğası itibarıyla *noein*'e, görüşe eğilimlidir. (...) *Theōrein*'in kendisine uygun araçlarından mahrumdur. (...) Platon'un diyalektiğinin temel anlamı budur; bir görüşe, bir açığa çıkışa meyleder, söylemler vasıtasıyla ilksel sezgiyi hazırlar. (...) *Logos*, görüşe bağlı kalır; eğer konuşma kendisini sezginin sağladığı kanıttan koparırsa, görmeyi engelleyen boş lafa dönüşerek yozlaşır. *Legein*'in kökü görmedir, yani *horan*."[111]

Heidegger'in yorumu, Platon'un *Philebus* diyaloğunda geçen[112] ve benin kendisiyle içsel diyaloğundan bir kez daha ama bu sefer en temel seviyede bahsedildiği bir pasajdan doğmuştur: Birisi bir nesneyi uzaktan görür ve *o an yalnız olduğundan, kendi kendine* sorar: O görünen şey de ne? <Ve> kendi sorusuna yanıt verir: Bu bir adam. Eğer "yanında birisi olsaydı, kendi kendine söylediği şeyi yanındakine sesli olarak söyler, aynı düşünceleri söze dökerdi (...) Oysaki eğer yalnızsa aynı şeyi kendi kendine düşünmeye devam eder". Buradaki hakikat, gözle görülen kanıttır ve düşünme gibi konuşma da görülen kanıtı takip ettiği, onu kelimelere tercüme ederek sahiplendiği nispette otantiktir. Bu konuşma, görülen kanıttan uzaklaştığı anda, mesela diğer insanların kanaat ya da düşünceleri yinelendiğinde, Platon'un imgeyi asıl olana kıyasla nitelendirmesiyle aynı otantik olmama niteliğini kazanır.

---

110 *Arı Usun Eleştirisi*, B33. "*Nicht dadurch, dass ich bloss denke, erkenne ich irgend ein Objekt, sondern nur dadurch, dass ich eine gegebene Anschauung... bestimme, kann ich irgend einen Gegenstand erkennen*" ("Bir nesneyi salt düşünmekle bilmiyorum, lakin bir nesneyi ancak verili bir sezgiyi belirleyebildiğim nispette bilebiliyorum") (B406).

111 Heidegger'in harfi harfine bir transkripsiyona bağlı kalarak Platon'un *Sofist*'i (1924-25) üzerine <verdiği> erken tarihli bir konferans-derse ait notlardan alıntı yapmaktayım (s. 8 ve 155, 160). Ayrıca Cornford'un *Platon's Theory of Knowledge*, s. 189 ve n. 1'de *Sofist* üzerine yaptığı yoruma bakınız. Burada *noein*'in "söylemsel akıl yürütme (...) olmaksızın doğrudan *gören* sezginin (*noêsis*)" etkinliğine karşılık geldiği söylenir.

112 38c-e.

Hepsinin sağduyu vasıtasıyla birbirlerine bağlı olmalarına rağmen, birbirlerine tercüme edilemez olmaları duyularımızın olağanüstü garipliklerinden biridir – hiçbir ses görülemez, hiçbir imge duyulamaz vb. gibi. Sırf bu nedenle de <ortakduyu> aralarında en yüce olanıdır. Bu konuda Aquinas'tan alıntı yapmıştım: "beş duyunun bütün nesnelerine uzanan tek yeti."[113] Ortakduyuya karşılık gelen ya da onu izleyen dil, bir nesneye ortak adını verir. Bu ortaklık, sadece özneler arası iletişim –aynı nesnenin farklı kişilerce algılanması ve onlar için ortak olması– açısından belirleyici etken olmakla kalmaz, beş duyunun her birine tamamıyla farklı görünen bir dayanağın varlığını tespit etmemizi de sağlar: Dokunduğumda sert ya da yumuşak, tattığımda tatlı ya da acı, gördüğümde parlak ya da mat, işittiğimde ise farklı tonlardadır. Bu duyumların hiçbiri, kelimelerle hakkıyla betimlenemez. Koklama, tat alma ve dokunma gibi süflî duyularla karşılaştırıldıklarında bilişsel duyularımızın, <yani> görme ve işitmenin kelimelerle yakınlıkları biraz daha fazladır. Bir şey gül *gibi* kokar, bezelye çorbası *gibi* bir tadı vardır, kadife *gibi* bir dokusu vardır; gidebileceğimiz en uç nokta budur. <Ama> "bir gül, gül olan bir güldür".

Bütün bunlar, elbette ki metafizik geleneğinde görme metaforu bağlamında kavranan hakikatin, tanımı itibarıyla anlatılamaz olduğunu söylemenin sadece başka bir yoludur. Yönlendirici metafor görme değil de (ardışıklıkları izleme becerisi nedeniyle düşünmeye, pek çok açıdan görmeden çok daha yakın olan) işitme olduğunda hakikate ne olduğunu İbrani geleneğinden biliyoruz. İbrani Tanrısı işitilebilir fakat görülemez; dolayısıyla hakikat görünmez olur: "Kendin için put oymayacaksın ya da yukarıda göklerde olan yahut aşağıda yerde olan (...) hiçbir şeyin benzerini yapmayacaksın."[114] *Hakikatin İbrani dinindeki görünmezliği, en az* izleyen bütün bir felsefe geleneğinin aksiyomatik varsayımlarını kendisinden türettiği *Yunan felsefesindeki anlatılamazlığı kadar kati bir aksiyomdur*. Tıpkı hakikatin, işitme bağlamında kavrandığında, itaat talep etmesi gibi, görme bağlamında kavranan hakikat de sırtını, bir nesnenin hüviyetini gözlerimizin önüne

113 Bu cildin 1. bölümünde s. 50'ye bkz.

114 <Tevrat, Çıkış, 20: 4>.

çıktığı anda kabul etmemiz için bizi zorlayan aynı güçlü apaçıklığa dayar. Metafizik, yani "varlık olmak bakımından varlığı (...) inceleyen" (*epistēmē hē thēorei to on hē on*) bu "şahane bilim",[115] "insanları zorunluluğun gücüyle zorlayan" (*hyp' autēs tēs alētheias anaghazomenoi*)[116] bir hakikat keşfedebilir. Çünkü görme deneyiminden aşina olduğumuz aynı çelişmezlik ilkesine dayanır. Zira ister Sokratik-Platonik anlamda diyalektik, ister kabul edilmiş öncüllerden yola çıkarak neticelere varmak için belirlenmiş kuralları kullanan mantıksal, isterse de retorik-ikna edici bir söylem olsun, hiçbir söylem gözle görülebilen kanıtların basit, sorgulanmayan ve sorgulanamaz olan kesinliğiyle boy ölçüşemez. "Orada görünen de ne? Bir adam." Bu, Kant için bile hâlâ hakikatin kesin tanımını olan mükemmel *adequatio rei et intellectus*,[117] <yani> "bilginin nesnesiyle uzlaşısı"dır. Ancak Kant, bu hakikat için "hiçbir genel ölçüt talep edileme[yeceğinin]... [Onun] kendi kendisiyle çelişkili olaca[ğının]"[118] farkındaydı. Kendinde açık bir şey olarak hakikat, hiçbir ölçüte ihtiyaç duymaz; ardından gelebilecek her şeyin nihai hakemi, yani ölçütü o*dur*. Bu yüzden Heidegger, *Varlık ve Zaman*'da geleneksel hakikat kavramını ele alırken durumu şöyle örnekler: "Sırtı duvara dönük birisinin 'duvardaki resim eğik duruyor' şeklinde doğru bir varsayımda bulunduğunu kabul edelim. Varsayımı yapan adam arkasını dönüp de resmin duvarda eğik durduğunu gördüğünde iddiası doğrulanır."[119]

"Şahane bilim", <yani> metafiziğin başlangıcından bu yana karşılaştığı zorlukların tümü muhtemelen *theōria* ile *logos*, <yani> görme ile kelimelerle akıl yürütme arasındaki doğal gerilimde özetlenebilir. <Bu gerilim>, gerek "diyalektik" (*dia-legesthai*) gerekse de tersine "tasım" (*syl-logizesthai*) biçiminde olsun; yani ister şeyleri, özellikle de görüşleri, kelimeler vasıtasıyla parçalasın isterse de onları hakikat içeriğini, kelimeleri takip etmediği, *meta logou* olmadığı için hataya tabi olmayan sezgi vasıtasıyla, <yani> *nous* vasıtasıyla al-

115 Aristoteles, *Metafizik*, 1003a21.

116 A.g.e., 984b10.

117 Thomas Aquinas, *De Veritate*, Soru I, Madde 1.

118 *Arı Usun Eleştirisi*, B82 ve B83.

119 *Sein und Zeit*, Tübingen, 1949, S. 44 (a), s. 217.

gılanan bir öncüle borçlu olan bir söylemde bir araya getirsin <durum değişmez>.[120] Eğer felsefe bilimlerin anasıysa, bizzat ilklerin ve ilkelerin, yani *archai*'nin bilimidir. Sonrasında Aristoteles metafiziğinin konusu haline gelen bu *archai* <ilkeler>, artık türetilemez olanlardır; zihne kendinden menkul sezgide verilidirler.

Görmeyi felsefenin yönlendirici metaforu –görmeyle birlikte sezgiyi de hakikatin ideali– haline getiren, duyularımız arasında bu en bilişsel olanının sadece "asilliği" değil, bilakis filozofun anlam arayışının bilim insanlarının bilgi arayışıyla özdeş olduğu şeklindeki çok erken tarihli anlayıştır. Burada *Metafizik*'in ilk bölümünde Aristoteles'in, Platon'un bütün felsefenin başlangıcının hayret, *thaumazein* olduğu savını garip bir şekilde tersyüz edişini hatırlamakta fayda var. Fakat hakikatin anlamla özdeşleştirilmesi elbette çok daha eskidir. Çünkü bilgi, hakikat olarak adlandırmaya alıştığımız şeyi aramakla ortaya çıkar ve bilişsel hakikatin en üstün, en yüce biçimi gerçekten de sezgidir. Bütün bilgiler, duyularımıza verili olduğu biçimleriyle görünümleri incelemekle başlar ve eğer bilim insanı devam edip görülebilir etkilerin nedenlerini tespit etmek isterse, nihai hedefi çıplak yüzeyin ardında gizlenen her neyse onu görünür kılmak olur. Bu, çıplak gözden saklanan şeyleri yakalamak için tasarlanmış en karmaşık mekanik araçlar için bile geçerlidir. Son tahlilde, herhangi bir bilim insanının teorisini doğrulayan –tıpkı Heidegger'den aldığım basitleştirici modelde olduğu gibi– duyu tanıklıklarıdır. Görme ile konuşma arasındaki, kısaca değindiğim, gerilim buraya girmez. Bu seviyede, nakledilen örnekte olduğu gibi, konuşma görmeyi oldukça yeterli bir biçimde tercüme eder (Eğer kelimelerle ifade edilmesi gereken sadece resmin duvardaki konumu değil de içeriği olsaydı durum farklı olurdu). Gerçek kelimelerin matematiksel sembollerle ikame edilebilmeleri, hatta bunların araçlar tarafından, kendi eğilimlerinin aksine görünmeye zorlanan altta yatan görüngüleri daha iyi ifade edebilmeleri gerçeği, görme metaforlarının, taşıyıcı olarak konuşma gerektirmeyen bir şeyi açığa çıkartmadaki üstün yararını ispatlar.

Ancak, düşünmeyi araçlarından biri olarak kullanabilen bilişsel etkinliklerin aksine, düşünme sadece sesini duyurmak ve ken-

120 Bkz. Aristoteles, *Posterior Analytics*, 100b5-17.

dini göstermek için değil, daha en başında etkinliğe geçebilmek için konuşmaya muhtaçtır. Konuşmanın cümleler silsilesi vasıtasıyla gerçekleştirilmesinden ötürü, düşünmenin sonu asla bir sezgi olamaz; ne de konuşmasız derin düşünme esnasında şahit olunan kendiliğinden açıklıkla doğrulanabilir. Eğer eski görme metaforu tarafından kılavuzluk edilen ve kendisini ve işlevini yanlış anlayan düşünme, kendi etkinliği sonucunda bir "hakikat"e <erişmeyi> beklerse, bu hakikat sadece tanımı itibarıyla anlatılamaz olmakla kalmaz: "Tıpkı çocukların ellerini kapatarak dumanı yakalamaya çalışmaları gibi, filozoflar da çoğu zaman kavrayacakları nesnenin önlerinden uçup gittiğini görürler." "Sezgi"ye sıkı sıkıya inanan son filozof Bergson, bu ekolün düşünürlerine gerçekte ne olduğunu çok açık bir biçimde betimler.[121] Bu "başarızlığın" sebebiyse, kelimelerle ifade edilen şeylerin, salt derin düşünmenin nesnesinin hareketsizliğine asla erişemeyecek olmalarıdır. Bir derin düşünme nesnesiyle karşılaştırıldığında, anlatılabilen ve hakkında konuşulabilen anlam, kaygandır; filozof onu *görmek* ve *kavramak* istediğinde, elinden "kayıp gider".[122]

Hiç de şaşırtıcı olmayan bir biçimde, felsefede görme metaforunun kullanımı Bergson'dan bu yana giderek azalmaya devam etmiş ve vurgu ya da ilgi düşünmeden konuşmaya, *nous*'dan *logos*'a kaymıştır. Bu kaymayla birlikte, hakikatin ölçütü de bilginin nesnesine uygunluğundan –görmenin görülen nesneye uygunluğuna nispetle anlaşılan *adequatio ret et intellectus*'tan– temel kuralı çelişmezlik, kendi kendisiyle tutarlılık ilkesi olan düşünmenin katıksız *biçimine*, yani Kant'ın hâlâ "hakikatin olumsuz dayanağı" olarak anladığı şeye kaymıştır. "Analitik bilgi alanının ötesinde, hakikatin *yeter* ölçütü olarak, hiçbir otoritesi ve uygulama alanı yoktur."[123] Metafiziğin geleneksel kabullerine, belli belirsiz ve tereddütlü bir biçimde de olsa, hâlâ sadık kalan birkaç filozofta, <yani> Heidegger ve Walter Benjamin'de, eski görme metaforu tamamıyla kaybolmamış, fakat deyim yerindeyse büzülmüştür. Ben-

121 *An Introduction to Metaphysics* (1903), çev. T. E. Hulme, Indianapolis, New York, 1955, s. 45.

122 A.g.e.

123 *Arı Usun Eleştirisi*, B84 ve B189-B191.

jamin'de, hakikat "kaçıp gider" (*huscht vorüber*); Heidegger'de ise aydınlanma anı bir "şimşek" (*Blitz*) olarak anlaşılır ve nihayetinde de yerini tamamıyla farklı bir metafor alır: *das Gelāut der Stille,* "sessizliğin çınlayan sesi". Gelenek açısından bu son metafor, konuşmasız tefekkür <sonunda> varılan aydınlanmaya en yakın metafordur. Gerçi düşünme sürecinin zirvesi ve sonu için kullanılan metafor artık işitme duyusundan devşirilse de, bu durum, bir melodiyi duyduğumuzda olduğu gibi eklemlenen ardışık seslerin dinlenmesine değil, bilakis yine salt alıcılık <*receptivity*> durumundaki hareketsiz bir zihinsel duruma karşılık gelir. Düşünmenin, benim kendimle sessiz diyaloğumun, bedenin tamamıyla hareketsiz olduğu salt bir zihin etkinliği olmasından ötürü –asla boş durduğum zamanlardan daha etkin değilim" (Cato)– işitme duyusundan devşirilen metaforların doğurduğu zorluklar, en az görme metaforunun yarattığı zorluklar kadar büyük olacaktır. (Hakikat ideali için sezgi metaforuna sıkı sıkıya sadık kalan Bergson, tefekkürün sessizliği ile şiddet içeriyor olması şöyle dursun, her türlü etkinlikle çeliştiğinin farkında bile olmaksızın "metafizik sezginin özü itibarıyla etkin, deyim yerindeyse şiddet içeren karakteri"nden bahseder.)[124] Aristoteles "felsefi *energeia*, etkinlik"ten "[tam da bu sebeple] içinde hazların en tatlısını barındıran, mükemmel ve engellenemeyen eylem" olarak bahseder ("*Alla mēn hē ge teleia energeia kai akōlytos en heautē echei to chairein, hōste an eiē hē theōrētikē energeia pasōn hēdistē*").[125]

Diğer bir ifadeyle, buradaki asıl zorluk görünüşe göre –dili tamamıyla metaforik olan ve kavramsal çerçevesi tamamıyla görünür ile görünmez, görünümler dünyası ile düşünen ego arasındaki uçurumu kapatan metafor armağanına bağlı olan– düşünmenin kendisini, <yani> içimizdeki görünmez bir şeyin dünyanın görünmezleriyle muhatap olduğu zihnin bu özel etkinliğini, makul bir şekilde aydınlatabilecek hiçbir metaforun bulunmamasıdır. Duyulardan devşirilen bütün metaforlar, bütün duyularımızın esas itibarıyla bilişsel olmaları, bu yüzden de birer etkinlik olarak anlaşılırlarsa kendi dışlarında bir amaçlarının olması sebebiyle, bizi zo-

124 *An Introduction to Metaphysics*, s. 45.

125 *Protreptikos*, (der.) Düring, B87.

ra sokacaklardır. Bunlar *energeia*, <yani> kendinde bir amaç değil, bilakis dünyayla muhatap olmamızı ve onu bilmemizi mümkün kılan araçlardır.

Düşünme yersizdir, çünkü anlam arayışı, etkinliği aşarak sağ kalacak ve etkinlik sona erdikten sonra bir şey ifade edecek nihai bir sonuç üretmez. Diğer bir ifadeyle, düşünen egoya açık olsa da, Aristoteles'in bahsettiği haz, tanımı itibarıyla anlatılamazdır. Zihnin yaşamı için tasavvur edilebilecek yegâne metafor, hayatta olma hissidir. *Yaşamın nefesi olmaksızın, insan bedeni bir cesetten ibarettir; düşünme olmaksızın da insan zihni ölüdür*. Bu gerçekten de Aristoteles'in *Metafizik* eserinin Lambda Kitabı'nın meşhur yedinci kısmında denediği metafordur: "Düşünme etkinliği [amacı kendi içinde olan *energeia*], yaşamdır."[126] İçsel yasası "dairesel bir hareket olan –yani asla bir sona erişmeyen ya da nihai bir ürün ortaya çıkartmayan– kesintisiz harekettir".[127] Buna da ancak bir Tanrı ebediyen dayanabilir, insan ise yalnız kısa süreler boyunca dayanabilir ki, o sürelerde de tanrısaldır. Otantik düşünme sürecinin, yani *noēsis noēseōs*'un, daireler içinde hareket ettiği şeklindeki bu garip düşünce –felsefede dairesel argümanın bu muhteşem ispatı– tuhaftır ki ne filozofları ne de Aristoteles yorumcularını hiç meraka düşürmemiştir. Bunun nedeni belki de kısmen *nous* ve *theōria*'nın hatalı bir şekilde daima bir sonuca erişen ve nihai bir ürün ortaya koyan "bilgi" olarak tercüme edilmesidir.[128] Eğer düşünme bilişsel bir çaba olsaydı, nesnesini arayarak başlayan ve onun bilincine varılmasıyla sonuçlanan doğrusal bir hareket izlemesi gerekirdi. <Oysaki> Aristoteles'in dairesel hareketi, yaşam metaforuyla beraber alındığında, düşünen bir varlık olarak insanın <bütün> yaşamına eşlik eden ve ancak ölümle nihayete eren bir anlam arayışına işaret eder. Dairesel hareket, doğumdan ölüme giden ve insanoğlu yaşadığı sürece kendini dairesel olarak tekrar edecek olan yaşam sürecinden devşirilmiş bir metafordur. Dü-

126 1072b27.

127 1072a21.

128 Bu hatalı çeviri W. D. Ross'un *Aristotle*, Meridian Books, New York, 1959 adlı çalışmasında yer alır. Fakat çok şükür ki Richard McKeon'un *The Basic Works of Aristotle* içindeki *Metafizik* çevirisinde bu hataya rastlamıyoruz.

şünen egonun bu basit deneyimi, hakikatin düşünmenin sonucu olduğu, <yani> Hegel'in "spekülatif bilinç"[129] adını verdiği bir şeyin var olduğu yönündeki geleneksel kabulleriyle aleni bir biçimde çelişmesine rağmen, dairesel hareket düşüncesinin diğer düşünürler tarafından da tekrar edilmesini sağlayacak kadar etkileyici olduğunu ispat etmiştir. Hegel'in Aristoteles'e herhangi bir atıf yapmaksızın şunları söylediğini görüyoruz: "Felsefe bir daire kurar. (...) [Bu] havada asılı kalmayan bir silsiledir. Tamamıyla hiçlikten başlayan bir şey değildir. Bilakis *kendine geri döner*" (italikler eklenmiştir).[130] Aynı kavrama Heidegger'in "Metafizik nedir?" makalesinin sonunda, "metafiziğin temel sorusunu", –düşünmenin hem ilk sorusu hem de "daima geri dönmek zorunda olduğu" bir soru olması anlamında– "Nasıl oluyor da hiçbir şey değil de bir şey var?"[131] olarak tanımladığı yerde de rastlarız.

Her ne kadar spekülatif, bilişsel olmayan düşünme biçimine karşılık gelseler ve düşünen egonun temel deneyimlerine sadık kalsalar da, hiçbir bilişsel yetiyle ilişkili olmadıklarından ötürü, bu metaforlar yine de tuhaf bir biçimde boşturlar. Aristoteles'in kendisi de bunları –hayatta olmanın *energein*, yani kendi uğruna eylemek olduğunu ileri sürdüğü yer[132] hariç– başka hiçbir yerde kullanmaz. Dahası bu metafor, "Neden yaşıyoruz?" sorusuna verilebilecek bir yanıtı olmadığından, kaçınılmaz soruya, yani "Neden düşünüyoruz?" sorusuna yanıt vermeyi de açık bir şekilde reddeder.

Wittgenstein'ın (kendini daha önce *Tractatus*'ta teşebbüs ettiği dili, bu bağlamda da düşünceyi "gerçekliğin resmi" olarak anlama çabasının savunulamaz olduğuna ikna ettikten sonra yazdığı – "Cümle, gerçekliğin resmidir. Cümle, gerçekliğin, biz onu nasıl kavrıyorsak, öyle bir taslağıdır")[133] *Felsefi Soruşturmalar*'ında,

---

129 *Philosophy of History*, Giriş, s. 9.

130 *Hegel's Philosophy of Right*, çev. T. M. Knox, Londra, Oxford, New York, 1967, paragraf 2'ye eklenti, s. 225.

131 *Wegmarken*, s. 19.

132 *Nikomakhos'a Etik*, 1175a12.

133 *Tractatus*, 401. Wittgenstein'ın erken dönem dil teorisinin, *adequatio rei et intellectus* şeklindeki eski metafizik hakikat ilkesinde derin kökleri bulunduğu bana apaçık görünüyor. Bu tanımın sorunu, böylesi bir denklemin ancak sezgi olarak, yani duyu yolu ile verilmiş görülebilir nesneyi kopyalayan içsel bir imge olarak müm-

bu zorluğu tasvir etmemize yardımcı olabilecek ilginç bir düşünce oyunu yer alır. Şunu sorar: "İnsan ne için düşünür? (...) İnsan, düşünmenin işe yaradığını gördüğü için mi düşünür? – Düşün-

---

kün olmasıdır. "Bir olgunun mantıksal resmi" Wittgenstein'a göre bir "düşüncedir" (Burada Bertrand Russell'ın çift dilli *Tractatus* baskısına yazdığı Giriş'i takip ediyorum: Londra, 1961, s. xii); <fakat> "resim" metaforik bir ifade olarak alınmadığı takdirde <bu sav> çelişkilidir. Şüphesiz "dil ile dünya arasında bir ilişki" vardır; fakat ne olursa olsun, bu ilişkinin "resimsel" olmadığı kesindir. Eğer resimsel bir ilişki olsaydı; duyusal algılamadaki rastlantısal bir hatayı işleyip tekrar etmediği sürece (<mesela> bir şeyin ağaç gibi görünüp, yakından bakıldığında bir insan olduğunun ortaya çıkması gibi), her önerme doğru olurdu. Bununla birlikte bir "olgu"ya ilişkin doğru olması illa da şart olmayan, fakat gayet anlamlı şeyler söyleyen pek çok önerme ileri sürebilirim: "güneş, dünyanın çevresinde döner" ya da "Polonya Eylül 1939'da Almanya'yı işgal etti" – biri hata, diğeri ise yalandır. Öte yandan, özü itibarıyla kabul edilemez önermeler de vardır. Mesela metinde de aktarılan "Üçgen güler" önermesi, ne doğru ne de yanlış bir ifadedir, lâkin anlamsızdır. Önermeler için tek içsel dilsel kıstas, anlamlılık ya da anlamsızlıktır.

Bu nispeten açık zorluklar ve "resim önermeler teorisi"ni daha sonra Wittgenstein'ın kendisinin reddetmiş olduğu göz önünde bulundurulduğunda, bunun ilk başta nasıl olup da Wittgenstein'ın aklına geldiğini ortaya çıkarmak oldukça ilginçtir. Sanırım, bunun iki öyküsü var. "İçinde bir otomobil kazası esnasında gerçekleşen olayların muhtemel akışını tasvir eden şematik bir resim bulunan bir dergi okuyor"muş. "Oradaki resim bir önerme görevi görüyor, yani olup bitenin muhtemel gelişimini betimliyordu. Resim bu işleve, parçaları ile gerçekte olan şeyler arasında bir mütekabiliyet olması sayesinde sahipti. O an Wittgenstein'ın aklına, bu benzeşimin tersyüz edilebileceği, yani bir *önermenin* de, *parçaları* ile dünya arasındaki benzer bir mütekabiliyet vasıtasıyla, bir *resim* görevi gördüğünün söylenebileceği gelmiştir. Önermenin parçalarının bir araya geliş biçimi –önermenin *yapısı*– gerçeklikteki unsurların olası bir bileşimini betimler." (Bkz. G. H. von Wright, "Biographical Sketch" içinde Norman Malcolm, *Ludwig Wittgenstein: A Memoir*, Londra, 1958, s. 7-8.) Görünüşe göre burada belirleyici olan, <Wittgenstein'ın> gerçeklikten değil, ama kendisi de düşünce sürecine tabi tutulmuş bir olayın *şematik yeniden yapılandırılışından*, yani bir düşüncenin resmedilmesinden yola çıkmış olmasıdır. *Felsefi Soruşturmalar*'da (663), bu teorinin inkârı gibi okunabilecek bir gözlem yer alır: "Eğer 'onu <adamı> kastettim' dersem, kuvvetle muhtemel aklıma bir resim gelir (...) fakat resim, bir hikâye açısından sadece bir tasvir gibidir. Sadece ondan yola çıkarak herhangi bir sonuca varmak çoğu zaman imkânsızdır; ancak hikâyeyi bilen birisi resmin anlamını bilir."

"Resim önermeler teorisi"nin kökenine ilişkin ikinci öykü, *Tractatus*'un kendinde bulunur (4.0311) ve kulağa çok daha mantıklı gelir. Önceki teorisini dil-oyunları teorisiyle değiştiren Wittgenstein, döneminde toplumda çok sık oynanan başka bir oyundan etkilenmiş görünür. *Tableaux vivants* <yaşayan resim> oyununun kuralları, oyuncunun birkaç kişinin sahnelediği *tableaux vivants*'la ifade edilmek istenen önermeyi tahmin etmesini gerektirirdi. "Bir ad bir şeyi, başka bir ad ise başka bir şeyi ifade eder ve birbirleriyle birleştirilirler. Bu şekilde, bütün grup –bir tableau vivant gibi– belirli bir olgu bağlamını tasvir eder"; bunun da fiiliyatta belirli bir önermeyi ifade etmesi beklenir.

menin avantajlı olduğunu düşündüğü için mi düşünür?" Bu şunu sormaya benzer: "Çocuklarını, işe yaradığını gördüğü için mi yetiştirir?" Yine de "*bazen* işe yaradığını gördüğümüz için düşündüğümüzü" kabul etmemiz gerekir ki burada italikle yazmış olmasının da gösterdiği gibi durum sadece "bazen" böyledir. Öyleyse "İnsanın *neden* düşündüğünü nasıl bulabiliriz?" Buna şöyle yanıt verir: "Çoğu zaman önemli *olguların* farkına ancak 'neden?' sorusunu bastırdığımızda varırız ve <bu baskılamayı> izleyen sorgulamamızın seyri içinde bu olgular bizi bir yanıta götürür."[134] <Dolayısıyla> "Bizi düşünmeye sevk eden *nedir*?" sorusuyla, "*Neden* düşünüyoruz?" sorusunu bilinçli olarak baskılamaya çalışarak ele almam lazım geliyor.

Bütün bunlardan, Wittgenstein'ın düşünme biçimine dikkat çekmek amacıyla bahsettim. Bunlar, "böylesine bölük pörçük" ve "ana planı bulunmadığından (...) anlaşılması zor geç dönem felsefesini" açıklamamıza yardımcı olabilir (Şu mükemmel çalışmaya bakınız: David Pears, *Ludwig Wittgenstein*, New York, 1970, s. 4 ve sonrası). *Tractatus* da tesadüfî bir gözlemle başlar. Yazar, buradan yola çıkarak, kendisini ilave tesadüfî gözlemlerden kurtaran ve kesintisiz bir kitap yazabilmesine olanak sağlayan tutarlı bir teori geliştirebilmiştir. Sık sık ani kesintilere uğramasına rağmen, *Tractatus* bütünüyle tutarlıdır. *Felsefi Soruşturmalar*, neredeyse tesadüfen tek bir varsayım, mesela "cümlenin yapısı ile olgunun yapısı arasında müşterek bir şey (...) olmalı" teziyle yönlendirilmezse, kesintisiz etkinlikte bulunan bu zihnin aslında nasıl işlediğini gösterir. (Russell, *op. cit.*, s. x, haklı olarak bunu "Bay Wittgenstein'ın teorisinin en temel tezi" olarak niteler.) *Felsefi Soruşturmalar*'ın en çarpıcı özelliği, soluksuz olmasıdır. Sanki birisi, düşünceye içkin olan *dur-ve-düşünü*, kendi üzerine dönmesini sağlayarak, bütün düşünme sürecini durdurup her düşünce zincirini kesintiye uğratacak noktaya kadar edimselleştirmiş gibidir. İngilizce çevirisi, sürekli yinelenen "*Denk dir*"i <"Düşün ki" sözünü>, "kabul et" ya da "tahayyül et" gibi çeşitli kelimelerle karşılayarak bu <etkinliği> adeta sakatlamıştır.

134 *Philosophical Investigations*, no. 466-471.

III. *Bizi Düşünmeye Sevk Eden Nedir?*

14
YUNAN FELSEFESİNİN FELSEFEYİ ÖNCELEYEN KABULLERİ

"Bizi düşünmeye sevk eden nedir?" sorumuz, ne bir neden ne de bir amaç talep eder. İnsanoğlunun düşünme ihtiyacını verili kabul ederek, düşünme etkinliğinin, flüt çalmak gibi, amacı kendinde olan ve içinde yaşadığımız dünyada somut, elle tutulabilir bir ürün bırakmayan *energeiai*'lardan birisi olduğu varsayımından yola çıkar. Bu ihtiyacın hissedilmeye başlandığı anın tarihini belirleyemeyiz, fakat dil olgusu ve yazarlarının adını dahi bilmediğimiz mitolojiler ve tarih öncesi zamanlarla ilgili bütün bildiklerimiz, bize bu ihtiyacın insanoğlunun yeryüzünde görünmesiyle yaşıt olduğunu varsayma hakkını tanır. Ama metafizik ve felsefenin başlangıç tarihini belirleyebiliriz ve tarihimizin farklı dönemlerinde sorularımıza verilen cevapları sıralayabiliriz. Yunanlıların verdiği cevap kısmen, bütün Yunan düşünürlerinin, felsefenin ölümlü insanların ölümsüz şeylerin âlemine girmelerini, böylece "insan doğasının izin verdiği nispette ölümsüzlük"[1] kazanmalarını ve <ölümsüzlükle> beslenmelerini sağlayacağı inancına dayanır.

1 *Timaios*, 90c (aşağıda yer alan not 293'e bakınız).

Onunla iştigal etmeye dayanabildikleri o kısa süre içerisinde, felsefe yapmak ölümlüleri tanrısal yaratıklara, Çiçero'nun ifadesiyle "ölümlü tanrılar"a dönüştürür. (Bu çerçevededir ki antik etimoloji "*theōrein*", hatta "*theatron*" kelimesini daima "*theos*" anahtar kelimesinden türetmiştir.)[2] Yunanlıların verdiği cevabın sorunu, tanrılara atfedilmesi pek de kolay olmayan bilgelik sevgisi ya da arzusu anlamındaki "felsefe" kelimesinin ta kendisiyle uyumsuz olmasıdır. <Zira> Platon'un da söylediği gibi "Tanrıların hiçbiri bilgiyle uğraşmaz, bilgeliğe özenmez; çünkü zaten *öyledirler*)".[3]

Önce, geleneksel metafiziğin meşru ana teması üzerindeki etkisinden ne kadar bahsetsek yine de abartmış olmayacağımız garip *athanatizein* –ölümsüzleştirme– kavramından başlayalım. Hatırlayacağınız gibi önceki kısımlardan birinde, Pisagorcuların hikâyesini, beğeni <tat alma> olgusu ve 18. yüzyılda bu olgunun estetik ve toplumsal ilişkilerdeki rolüne duyulan ilgi doğrultusunda Kant'ın kaleme aldığı *Yargı Yetisinin Eleştirisi* çalışmasıyla birlikte modern çağın sonlarında keşfedilen muhakeme yetisi bağlamında yorumlamıştım. Tarihsel açıdan konuşursak, bu oldukça yetersizdi. Pisagorcu izleyici kavramının, Batı'da felsefenin yükselişi açısından bambaşka ve çok daha uzun erimli bir etkisi olmuştur. Hikâyenin ana fikri olan *theōrein*'in, <yani> düşünmenin yapmaya üstünlüğüyle yakından bağlantılı olan şeylerden biri de Yunanlıların tanrısallık anlayışlarıdır. Homerik dine göre, tanrılar aşkın varlıklar değillerdi; evleri ötedeki <ya da ahiretteki> aşkın bir sonsuzlukta değildi, tam tersine "ebedi kaleleri... tunçtan gökyüzü"ydü.[4] İnsanlar ve tanrılar birbirlerine benziyorlardı, her ikisi de aynı türdendi (*hen andrōn, hen theōn genos*) ve aynı annenin sütünü emmişlerdi. Yunan tanrıları, Herodot'un dediği gibi,[5] insanlarla aynı *physis*'e <kökene> sahiplerdi. Ama *anthrōpophysis*, <yani> aynı türden olsalar bile, elbette belirli bazı imtiyazları vardı: ölümlülerden farklı olarak ölümsüzlerdi ve "tasasız bir yaşam" sürüyorlardı. Olimpos'tan aşağı, onlar açısından eğlencelik bir izlenceden

2 Bkz. Nicholas Lobkowicz'in çok öğretici <eseri> *Theory and Practice*, s. 7n.

3 *Şölen*, 204a.

4 Pindar, *Nemea*, 6; *The Odes of Pindar*, çev. Richmond Lattimore, Şikago, 1947, s. 111.

5 I, 131.

öte bir şey olmayan beşeri meselelere <insanların işlerine> tepeden bakan, ölümlü yaşamın gereksinimlerinden arî tanrılar kendilerini izleyiciliğe adayabiliyorlardı. Olimposlu tanrıların dünyanın izlencesel niteliğine karşı hisleri, dünyadaki daha az şanslı kardeşleriyle paylaştıkları bir tarafgirlikti – ve bu, diğer halkların yasaları yaratmak ve toplumları kurmak gibi farklı şeylerle meşgul olan tanrısallık anlayışlarından çok farklıydı.

Görme tutkusunun, (daha önce de bahsettiğimiz gibi) Yunan dilinde gramer itibarıyla bile bilme arzusunu önceleyişi, Yunanlıların dünyaya karşı temel tutumuydu <ve> bana göre belgelendirilmeyi dahi gerektirmeyecek kadar açıktır. Görünen her şey – doğa ve *kosmos*'un ahenkli düzeni, <yani> varlığa kendiliğinden gelen şeyler ve insan eliyle "varlık kazandırılan" şeylerin ("*agein eis tēn ousian*")[6] (Platon'un imalat [*to poiein*] tanımı) yanı sıra insanî erdemlerin (*aretē*) insan ilişkileri alanına kazandırdığı şeyler– öncelikli olarak bakılmak ve hayran olunmak üzere oradaydılar. İnsanları katıksız bir düşünceye dalma haline cezbeden şey *kalon*, <yani> görünümlerin mutlak güzelliğiydi. Öyle ki "en yüce iyilik ideası", varlığın en aydınlık yanında yer alıyordu (*tou ontos phanotaton*)[7] ve insan erdemi, *kalon k'agathon* eyleyenin ne fıtri bir niteliği ne niyeti ne de edimlerinin neticeleri çerçevesinde değil, sadece performansıyla, <yani> eyler*ken* nasıl *göründüğüyle* değerlendirilmekteydi. Erdem, bizim ustalık dediğimiz şeydi. Sanatta olduğu gibi, insanın edimlerinin de, Machiavelli'nin ifadesi kullanılacak olursa, "doğal faziletleriyle parlaması" gerekiyordu.[8] Var olan her şeyin, her şeyden önce, tanrılara layık bir izlence olması gerekiyordu; elbette <bu izlencede> Olimposluların şu zavallı akrabaları insanlar da paylarına bir şeyler düşsün istiyorlardı.

Bu yüzden Aristoteles *logos* yetisini, akla dayalı konuşma eylemini, barbarlardan farklı olan Yunanlılara atfederken, görme arzusunu bütün insanlara atfeder. Aynı sebeple Platon'un mağara sakinleri oturaklarına bacakları ve boyunlarından zincirlenmiş halde, birbirlerine dönüp iletişim kurmaktan bile aciz tek bir kelime dahi etme-

6 *Sofist*, 219b.

7 *Devlet*, 518c.

8 *The Discourses*, Kitap II, Giriş.

den karşılarında yer alan perdedeki *eidola*'ya bakmaktan memnunlardı. Kutsal görme arzusunu, çoğunluk da paylaşır. Pisagorcu izleyicilikte, bütün beşeri meselelerin dışındaki bu konumda, kutsal bir şeyler vardı. Bir insan bedeniyle ilgilenmeye ne kadar az, bu tanrısal meşgaleye ne kadar çok vakit ayırabilirse, tanrıların yaşam biçimine o kadar yaklaşırdı. Dahası, insanlar ve tanrıların aynı türe mensup olmalarından ötürü, tanrısal ölümsüzlük bile ölümlüler için tamamıyla ulaşılmaz görünmüyordu. Daima gıpta edilen bir şey olması dışında, "yüce işler ve yüce sözlerin" (Homeros) kıymetli ödülü olan büyük bir isim, –gerçi zayıf bir ikame olsa da– potansiyel bir ölümsüzlük bahşetmekteydi. Bu ödülün eyleyen kişiye bahşedilmesi yine izleyicinin elindeydi. Çünkü filozoflar ebediyen görünmez olan şeyle ve sadece ölümsüz olmakla kalmayıp gerçekten de ebediyen kalıcı olan şeyle, *agenēton*'la, sadece sonu değil başlangıcı da olmayan, <yani> doğurulmamış şeyle ilgilenmeye başlamadan önce, –Hesiodos'un *Tanrıların Doğuşu*'ndan bildiğimiz kadarıyla Yunan tanrıları ölümsüzdü, ama bir doğumları vardı– şairler ve tarihçiler görünen ve bir süre sonra dünyadan kaybolup giden şeylerle zaten ilgilenmekteydiler. Bu yüzden beşeri meseleler âleminin dışındaki bir konum anlayışının, felsefenin doğuşundan önce neleri kapsadığını açıklamamızın en iyi yolu, Yunanlıların şiirin işlevi ve ozanın konumuna ilişkin düşüncelerini kısaca hatırlamaktır.

Pindar'ın kayıp bir şiirine ilişkin bir rivayet vardır. Şiir, Zeus'un bir düğün ziyafetini betimler. Zeus, katılan tanrılara kutlu mutluluklarında eksik bir şey olup olmadığını sorar. Bunun üzerine tanrılar, bütün büyük eserlerini "sözler ve müzikle" güzelleştirmeyi bilen yeni kutsal varlıklar yaratması için ona yalvarır. Pindar'ın aklındaki bu yeni tanrısal varlıklar, insanların ölümsüzlüğe ermelerine yardım eden şairler[9] ve ozanlardı. Çünkü "yapılan şeyleri anlatan hikâyeler, eylemi aşar" ve "eğer iyi söylendiyse, söylenen şey ölümsüzlüğe doğru yol alır".[10] Ozanlar da, Homeros gibi, "kendilerinden sonraki bütün insanları büyülü sözlerle cezbedecek (...) hikâyeler düzüyorlardı".[11] Onlar sadece aktarmıyor, aynı zamanda

9 *Nemea*, 4, *Isthmia*, 4, her ikisinin de çevirmeni Lattimore.

10 Bruno Snell, "Pindar's Hymn to Zeus", *op. cit.*, s. 77-79.

11 *Isthmia*, 4, çev. Lattimore.

da doğru hale getiriyorlardı (*orthōsas*) – Aias kendisini utancından dolayı öldürmüştü ama Homeros doğrusunu biliyordu ve "onu herkesten fazla onurlandırmıştı". Yapılan şey ile düşünülen şey arasında bir ayrım yapılır ve bu düşünce-şeyi, sadece "izleyici"nin, <yani> eylemeyen kişinin erişebileceği bir şeydir.

Bu ozanlık anlayışı doğrudan Homeros'tan gelir. Odysseus'un, Faiakların meclisine geldiği ve Kralın buyruğuyla, Odysseus'un hayatı ve Aşil'le tartışması üzerine hikâyeler anlatan bir ozanı dinlediği yerde çok önemli bir dize geçer. Bunları dinleyen Odysseus, daha önce hiç ağlamamış olmasına rağmen, yüzünü kapatıp ağlar ve şüphesiz bunun sebebi, o an dinlediklerinin gerçekte yaşanmış olması değildir. <Ağlar, çünkü> ancak hikâyeyi dinlediğinde, <olup bitenlerin> gerçek anlamının farkına varır. Ve bizzat Homeros şöyle der: Ozanın insanlar *ve* tanrılara, Anımsamanın bekçisi olan, Musa Mnemosyne'nin, aklına koyduğu şarkıları aktardığını söyler. Ona iyiyi ve kötüyü veren Musa'dır: Ozanı gözlerinden etmiş ama ona tatlı şarkılar bahşetmiştir.

Pindar, kayıp Zeus şiirinde, bu erken düşünme deneyimlerinin hem öznel hem de nesnel boyutlarını ortaya koymuş olmalı. Hem dünya hem de insanlar övülmeye muhtaçtır, aksi takdirde güzellikleri bilinemez. İnsanların, bir görünümler dünyasında görünmelerinden ötürü, izleyicilere ihtiyaçları vardır ve yaşam festivaline izleyici olarak gelenler, daha sonra söze dökecekleri takdir edici düşüncelerle dolarlar. İzleyiciler olmasaydı, dünya kusurlu olurdu. Tekil şeylerle meşgul olan ve ivedi işlerine gömülmüş katılımcı, dünyadaki bütün tekil şeylerin ve beşeri meseleler alanındaki her tekil olayın birbirleriyle nasıl uyum içinde olduklarını ve duyu algısına verili olmayan bir ahenk yarattıklarını göremez. Eğer onu arayan, takdir eden, hikâyeler düzen ve söze döken izleyiciler olmasaydı, görünür olanın içindeki bu görünmez asla bilinemezdi.

Bunu kavramsal dilde ifade edecek olursak: Fiilen gerçekleşen ve gerçekleşirken görünür hale gelen bir şeyin anlamı, <ancak> göz önünden yittiğinde açığa çıkar. Fiiliyatta namevcut olan ve geçmişte kalmış bir şeyi, zihniniz için mevcut hale getiren anımsama, anlamı bir hikâye biçiminde ifşa eder. İfşa eden kişi görünümlere mü-

dahil değildir; görünmez olanı "görebilmek" için görünür şeylere karşı korunmuştur, kördür. Her ne kadar göklere yükselecek olan eyleyenin ünü olsa da, ozanın kör gözleriyle gördüğü ve söze döktüğü, edimin kendisi ya da eyleyen *değil* hikâyedir. Bundan da Yunan'ın tipik sorusu doğar: "Ölümsüz olan kimdir, eyleyen mi anlatan mı?" ya da "Kim kime bağımlıdır?" Eyleyen, ona ün kazandıran şaire mi, yoksa şair, önce hatırlanmaya değer bir şeyler başarması gereken eyleyene mi bağımlıdır? Bu sorunun hep tartışmalı bir nitelik arz etmiş olduğunu, yanıtının kişiden kişiye –eyleyene ya da izleyiciye göre– değiştiğini öğrenmek için Perikles'in Tukididis tarafından aktarılan cenaze konuşmasını okumamız yeterlidir. Bir devlet adamı ve filozofların dostu olan Perikles, Atina'nın, <yani> (tıpkı Homeros'un bütün Yunanlıların öğretmeni olması gibi) "Hellas'ın okulu" haline gelmiş şehrin, büyüklüğünün sebebinin "Homeros (...) ya da başka ozanlar tarafından övülmesi" değil, Atinalıların salt cesaretlerinin gücüyle karada ve denizde arılarında "ölümsüz eserler"[12] bırakmış olmaları olduğu kanaatindeydi.

Perikles'in ölümlülerin sürebileceği bu en yüce ve en kutsal yaşam biçimine ilişkin değerlendirmesiyle tamamıyla ters düşmesi, Yunan felsefesinin ayırt edici özelliğidir. Çağdaşlarından sadece birisinden, aynı zamanda dostlarından biri olan Anaksagoras'tan alıntı yapalım. İnsanın neden doğmayı doğmamaya yeğlemesi gerektiği sorulduğunda –ki görünüşe göre, bu soru sadece filozoflar ve şairlerin değil Yunan halkının da kafasını meşgul etmekteydi– şu yanıtı vermişti: "Başka hiçbir şey değerli değilmişçesine, gökleri ve oradaki şeyleri, yıldızları, ayı ve güneşi seyretmek için." Buna Aristoteles de katılır: "Ya felsefe yapmalı ya da yaşama veda etmeli ve buralardan gitmeli."[13]

Perikles ve filozofların ortak yanı, bütün Yunanlılar gibi, ölümlülerin hepsinin ölümsüzlük peşinde koşması gerektiğine inanmalarıdır ve bunun mümkün olmasının sebebi, insanlar ile tanrılar arasındaki akrabalıktır. Diğer canlılarla mukayese edildiğinde, insan bir tanrıdır.[14] Bu bağlamda başlıca vazifesi, ölümlülüğünü te-

12 Tukididis, II, 41.

13 *Protreptikos*, (der.) Düring, B19 ve B110. Karş. *Eudemian Ethics*, 1216a11.

14 *Protreptikos*, (der.) Düring, B109.

lafi edecek, böylece onu en yakın akrabaları olan tanrılara daha çok benzetecek bir etkinliği içeren (yine Çiçero'dan alıntı yapmamız gerekirse, *quasi mortalem deum*) bir tür "ölümlü tanrı"dır.[15] Bunun alternatifi ise hayvanî yaşam seviyesine inmektir. "En iyi[ler] her şeye yeğ tutuyor bir şeyi: ölümsüz ün ölümlüler arasında; çoğunluksa [sığırlar] gibi besleniyor tıka basa."[16] Buradaki asıl mesele, felsefe öncesi Yunanistan'da insan olarak insan için saygıdeğer tek çabanın ölümsüzlük peşinde koşmak olmasının, tartışmasız bir kabul olmasıdır. Büyük edimler, kişinin ülkesine ya da halkına faydalı oldukları için değil, ama sadece ve sadece "gelecek zamanlara ölmez bir ün bırakacakları"[17] için güzel ve takdire şayandırlar. Diotima'nın Sokrates'e söylediği gibi "Sen sanıyor musun ki, eğer erdemleriyle [*aretē*] aramızda hâlâ yaşayan, ölmez bir hatıra bırakmayı ummasalardı, Alkestis Admetos için ölür, Aşil Patrokles için canını verirdi (...)?"[18] Platon'un *Şölen*'ine göre ise, sevginin bütün biçimleri son kertede ölümlü olan tüm şeylerin ölümsüzlük kazanma çabası tarafından bir kılınırlar.

Tanrıların övülen ve imrenilen ölümsüzlüklerindeki belirleyici kusuru fark eden ilk Yunanlı gerçekte kimdi bilmiyorum: Tanrılar ölümsüzdüler (*a-thanatoi*, yani *aien eontes*'ler, daima yaşayanlardı), fakat ebedi değillerdi. "Tanrıların Doğuşu'nda bize nispeten detaylı bir şekilde anlatıldığı gibi, hepsi de doğmuşlardı: Yaşamlarının zamanda bir başlangıcı vardı. Bir başlangıcı olmayan, değişmez ve oluşun oldurulmamış kaynağı olan mutlak bir *archē* ya da Başlangıç kavramını ortaya atanlar filozoflardı. Bunu ilk başlatan da muhtemelen Aneksimender'di[19] fakat sonuçlarını Parmenides'in şiirinde daha açık görebilmekteyiz.[20] Onun öne sürdüğü varlık, tam anlamıyla *ebedidir*; oldurulmamıştır (*agenēton*) ve ortadan kalkmayacaktır (*anōlethron*). Ne doğumla ne de ölümle sınır-

15 *De Finibus Bonorum et Malorum*, II, 13.

16 Heraklitos, B29.

17 *Şölen*, 208c.

18 *A.g.e.*, 208d.

19 Öyle görünmektedir ki tanrısalı *aperion*la, yani doğası itibarıyla ebediyen-yaşlanmayan, ölümsüz ve yok olmayan bir şey olan Sınırsız'la özdeşleştiren ilk kişi Aneksimender'di.

20 Frag. 8.

lanmıştır; Var-olanın sürekliliği, Olimpos tanrılarının niteliği olan sonu olmayan hayatta kalışın yerini almış ve onu aşmıştır."[21] Diğer bir ifadeyle, filozoflara göre, doğumsuz ve ölümsüz olan *Varlık*, Olimpos tanrılarının basit ölümsüzlüklerinin yerini almıştır. Varlık, felsefenin hakiki tanrısallığı haline gelmiştir, çünkü Heraklitos'un meşhur sözleriyle "ne tanrı yapısı ne kul, hep var idi, var ve var olacak: bir ölümsüz ateş ki, ölçüyle alevlenip ölçüyle sönen".[22] Tanrıların ölümsüzlükleri güvenilmezdi; varlığa gelen yok da olabilirdi *quasi mortalem* –Olimposlulardan önceki tanrılar ölüp gitmemişler miydi?– ve onları Platon'un acımasız saldırıları karşısında böylesine savunmasız bırakan da (bence sürekli yinelenen ahlâksız davranışlarından ziyade) tanrıların ebediyetlerindeki bu kusurdu. Homerik din, asla yerini başka bir inancın alabileceği bir inanç olmamıştır; "Olimpos tanrıları, filozoflarca yere serilmiştir".[23] Heraklitos'un biraz önce aktardığımız fragmanında hâlâ (dünya ya da evren anlamında değil de onlardaki düzen ve uyum anlamında) *kozmos* olarak adlandırdığı, yeni ve ebedi tanrısallığa, "Varlık" adını nihayetinde Parmenides'in vermiş olması çok yerinde görünür. <Çünkü> Charles Kahn'ın da vurguladığı gibi, bu kelime en başından itibaren bir *kalıcılık* yan anlamını taşımaktaydı. "Kökünden ayrıştırılamaz olan kalıcılık anlamının, felsefi kullanımı da dâhil fiilin her kullanımına renk verdiği"[24] gerçekten de doğrudur ve asla lafın gelişi değildir.

Eğer Varlık, Olimpos tanrılarının yerini almışsa, felsefe de dinin yerini almıştı. Dindarlığın olası tek "yolu"[25] felsefe yapmak olmuştu ve bu yeni tanrının en yeni özelliği Tek olmasıydı. Bu Tek gerçekten de bir tanrıydı; bu yüzden de bizim "varlık"tan anla-

---

21 Charles H. Kahn, "Yunanca 'Olmak' Fiili ve Varlık Kavramı" adlı büyüleyici çalışmasında "Yunancada Varlık kavramını ifade etmeye yarayan (...) bu fiilin felsefe öncesi kullanımları"nı (s. 245) inceler. *Foundations of Language*, C. 2, 1966, s. 255.

22 B30.

23 Snell, *op. cit.*, s. 40.

24 Kahn, *op. cit.*, s. 260.

25 <Bence yazar burada yol kelimesini, Yunanca *methodos* kelimesinin karşılığı olarak kullanmakta. Türk okuyucuların daha iyi anlayabilmesi açısından, kelimenin Arapça tam karşılığının "tarik(at)" olduğunu hatırlatmak gerekir – ç.n.>

dığımız şeyden açık bir şekilde farklıydı. Bunu Aristoteles'in "İlk Felsefe"sini "Teoloji" olarak adlandırmasında da açıkça görürüz. <Aristoteles> bununla, tanrılarla ilgili bir teoriyi değil, çok daha geç bir dönemde –18. yüzyılda– *ontologia* ya da "Ontoloji" olarak adlandırılacak şeyi kastediyordu.

Bu yeni disiplinin en büyük avantajı, insanın, ölümsüzlükten payını alması için, artık gelecek nesillerin belirsiz yöntemlerine bel bağlamak zorunda olmamasıydı. Bunu, henüz hayattayken, eski günlerde ona ün kazandırarak, adını ölümsüz kılabilen şairlerin ya da dostlarının yardımına ihtiyaç duymadan gerçekleştirebilirdi. Yeni ölümsüzlüğe giden yol, kişinin kendisini ebedi olan şeylere adamasıydı ve bunu mümkün kılan yeni yeti de *nous* ya da akıl olarak adlandırılmaktaydı. Bu terim Homeros'tan devşirilmiştir. Homeros'ta *noos* bütün zihinsel etkinliklerin yanı sıra bir kişinin belirli bir zihinsel durumuna da işaret eder. Varlık'a karşılık gelen *nous*'tur ve Parmenides "*to gar auto noein estin te kai einai*"[26] ("aynı şeydir düşünmekle [*noein*, yani *nous*'un eylemi] var-olmak") derken, <aslında> Platon ve Aristoteles'in daha sonra açıkça söyleyecekleri bir şeyi önceden kapalı bir şekilde ifade etmekteydi: <Yani> insanda, tanrısallığın muhitinde yaşayabilmesine imkân sağlayan, tam da tanrısal olana mukabil bir şeyin olduğunu. Düşünmek ile Var-olmayı aynı kılan bu tanrısallıktır. *Nous*'unu kullanarak ve yok olabilen tüm şeylerden zihnen uzaklaşarak, insan tanrısal olanda yiter. Buradaki yitiş, kelimenin hakiki anlamında kullanılır. Tıpkı Varlık'ın tanrı olması gibi, *nous* da (Ermotimos ya da Anaksagoras'tan alıntı yapan) Aristoteles'e göre "içimizdeki tanrı"dır ve "her ölümlü yaşam, içinde tanrıdan bir parça taşır".[27] Platon "Bütün bilgeler, [*nous*'un] gökyüzü ve toprağın hâkimi olduğu hususunda sözbirliği ederler"[28] der. Bu yüzden de, tıpkı Varlık'ın rütbece her şeyin üstünde olması gibi, akıl da bütün evrenin üzerindedir. Dolayısıyla "gün ve gecenin kapıları"nın, <yani> ölümlüler dünyasının ötesine geçme cesaretini gösteren filozofa (Parmenides), "tanrının dostu denir ve insanlar arasında bir insa-

26 Fragman 3.

27 *Protreptikos*, (der.) During, B110.

28 *Philebos*, 28c.

nın erebileceği ölümsüzlüğe, yalnızca o erer".[29] Kısacası Aristoteles'in ifadesiyle, tanrının etkinliğiyle (*hē tou theou energia*) özdeş olan *theōrētikē energia* ile meşgul olmak, "ölümsüzleşmek" (*athanatizein*), <yani> bizleri "olabildiğince ölümsüz[leştirecek], bizdeki en üstün şeye uygun yaşamak için her şeyi yapmak"[30] anlamına gelir.

Bizim açımızdan, edimselleştirilmediği ve dışarıdaki kutsala odaklanmadığı sürece insanın içindeki ölümsüz ve tanrısal kısmın var olmadığına dikkat çekmek önemlidir. Diğer bir ifadeyle, düşünmeye ölümsüzlük bahşeden şey tam da düşüncelerimizin *nesne*sidir. Bu nesne şaşmaz bir şekilde, geçmişte var olmuş, şu anda var olan ve gelecekte var olacak olandır, <yani> ebedidir; dolayısıyla da olduğu şeyden başka bir şey ya da Var-*olmayan* olamaz. Bu ebedi nesne, öncelikli olarak, zihinsel olarak kavrayabileceğimiz, dolayısıyla da "soydaşları" yeryüzünde değil de göklerde olan "toprağın değil göğün çocuğu" yaratıklar olduğumuzu kanıtlayan "göklerin devinimi"dir.[31] Bu inancın ardında, özü itibarıyla felsefi olan ilksel hayreti kolaylıkla görebiliriz. Bilim insanını "cehaleti defetme"ye yönelten ve Einstein'a "Dünyanın [yani evrenin] ebedi gizemi, anlaşılabilirliğidir" sözlerini söyleten, bu hayrettir. Bu yüzden de ardı ardına evrenin anlaşılabilirliğine karşılık gelecek yeni teoriler "geliştirilmesi", "bir anlamda 'hayret ediş'ten sürekli bir kaçıştır".[32] Öyle ki bilim insanlarının tanrısının, insanı kendi suretinde yarattığını ve onu dünyaya <on değil> tek bir emirle gönderdiğini söyleyesimiz geliyor. 'Hadi şimdi bütün bunların nasıl yapıldığını ve nasıl işlediğini kendi başına keşfetmeye çalış'.

Her halükârda, Yunanlılar açısından, felsefe "ölümsüzlüğün elde edilmesi"ydi[33] ve bu itibarla da iki aşamalıydı. Önce ebedi olanı tefekkür etmeyi içeren ve özünde *aneu logou*, yani sözsüz olan

29 *Şölen*, 212a.

30 *Nikomakhos'a Etik*, 1178b3, 1178b22, 1177b33 (sonuncusu Martin Ostwald'ın çevirisinden alınmıştır: Indianapolis, New York, 1962).

31 *Timaios*, 90 a ve sonrası.

32 Alıntılandığı yer: Jeremy Bernstein, "The Secrets of the Old One-II", *The New Yorker*, 17 Mart 1973.

33 Francis MacDonald Cornford, *Plato and Parmenides*, New York, 1957, Giriş, s. 27.

nous'un etkinliği gelir; bunu görülenleri kelimelere dökme çabası izler. Bu Aristoteles tarafından *alētheuein* olarak adlandırılır ve sadece hiçbir şeyi gizlemeden, şeyleri oldukları gibi anlatmak anlamına gelmez; aynı zamanda daima ve zorunlu olarak olan ve başka türlü olamayacak şeylere ilişkin önermeler için de geçerlidir. İnsan olarak insan, diğer hayvan türlerinden farklı olarak, *nous* ve *logos*'un bileşimidir: "özü, nous ve logos doğrultusunda düzenlenmiştir" (*ho anthrōpos kai kata logon kai kata noun tetaktai autou hē ousia*).[34] Bu ikisinden sadece *nous* insanın ebedi ve kutsal olandan pay alabilmesine imkân tanırken; "olanı anlatmak" (*legein ta eonta*) (Herodot) için tasarlanmış olan *logos* basit "ölümlü düşünceler", fikirler ya da *dogmata*'ya, <yani> beşeri meseleler âleminde olup biten ve *var olmayıp* da sadece "görünen" şeylere uygulanabilen özel, eşsiz bir insani yetenektir.

Nous'tan farklı olarak *logos* tanrısal değildir ve filozofun gördüklerinin söze –tam da filozofun kastettiği anlamıyla *alētheuein*'e– tercüme edilmesi büyük zorluklar yaratmıştır. Felsefi konuşmanın ölçütü, (*doxa* ya da kanının aksine) *homoiōsis*, yani "bir benzerlik yaratmak" ya da kendine ait bir söylemi olmayan ve "sözel bir akıl yürütme süreci olmaksızın, doğrudan"[35] gören *nous*'un sunduğu görüşü ona olabildiğince sadık kalarak söze dökmektir. Görme yetisinin ölçütü, *alētheuein* fiilinin işaret ettiği gibi "hakikat" değildir. <Bu fiil> –burada *alpha privatum* <olumsuzluk ön eki olan a-> tarafından imlendiği üzere, sanki konuşmanın olağan işlevi aldatmakmış gibi– içinde olanı saklamadan (*lanthanai*), yani beni kandırmadan söylemek anlamında sadece *verba dicendi* (konuşma eylemi'nde) kullanılan Homerik *alēthes* (dürüstlük) kelimesinden türetilmiştir. Hakikat hâlâ konuşmanın ölçütüdür. Yine de artık *nous*'un gördüğünü özümsemek ve işaretlerini ondan almak zorunda olduğundan dolayı karakteri değişmiştir. Görmenin ölçütü, sadece görülen nesnedeki ebediyet niteliğidir. Zihin ondan doğrudan pay alabilir. Fakat "[eğer] bir insan kendisini tamamıyla tutkularına, isteklerine verir, bütün gücüyle onları doyurmaya uğraşırsa (...) kendisinde, ölümlü taraftan başka bir şey kal-

34 *Protreptikos*, (der.) Düring, B65.

35 Cornford, *Plato's Theory of Knowledge*, s. 189.

maz, çünkü yalnız o tarafını geliştirmiştir". Ancak eğer "kendisini (...) ölümsüz (...) şeyleri tefekküre [adarsa] (...) insan doğasının elverdiği ölçüde, kendisinin de bu ölümsüzlüğe ermesine hiçbir engel kalmaz".[36]

Aristoteles'ten bu yana, fiziksel şeylerin ardından gelen ve onları aşan şeylerle ilişkili (*tōn meta ta physika*, "fiziksel olanın ardından gelenler hakkında") bir sorgulama alanı olagelen felsefenin, köken itibarıyla Yunan olduğu genel kabul görür. Yunan kökenli bir şey olarak da Yunanlıların ilk amacı olan ölümsüzlüğü kendine amaç olarak belirlemiştir. Kaldı ki kendilerini dilsel açıdan, *thnētoi* ya da *brotoi*, yani ölümlüler olarak gören insanlar için bundan daha tabii bir amaç düşünülemez gibi görünmektedir. Bu insanlar için, Aristoteles'e göre, ölüm "en büyük kötülük"tü ve ölümsüz tanrıları kandaşları, akranları ya da bizim deyişimizle "karındaşları" olarak görmekteydiler. Felsefe, bu doğal amacı değiştirecek hiçbir şey yapmamış, sadece ona erişmenin yeni bir yolunu önermiştir. Özetleyecek olursak, bu amaç Yunan halkının gerileyişi ve çöküşüyle gözden kaybolmuş ve insanlara ölümlü olmadıkları, <yani> eski pagan inançlarının aksine dünyanın yok olmaya mahkûm olduğu, onların ise ölümden sonra dirilecekleri "müjde"sini taşıyan Hıristiyanlığın gelişiyle birlikte de felsefeden tamamen yitip gitmiştir. Yunanlıların ebediyet arayışlarının son izleri, Ortaçağ gizemcilerinin tefekkürlerindeki *nunc stans*, yani "duran şimdi" kavramında görülebilir. Bu formül çok çarpıcıdır ve ilerleyen sayfalarda, gerçekten de düşünen egonun son derece özgün bir deneyimine karşılık geldiğini göreceğiz.

Ancak, o güçlü felsefe yapma çabası kaybolmuş olsa da, metafiziğin ana başlıkları aynı kaldı ve yüzyıllar boyunca neyin düşünülmeye değer olduğu, neyin olmadığına hüküm vermeye devam etti. Platon açısından gayet doğal olan şey –yani "[katıksız bilgeliğin] hiç değişmeden, karışmadan hep aynı halde kalan şeylerle, sonra da, bunlara en çok yaklaşan nesnelerle ilgilenmesi"–[37] modern çağın son dönemlerine kadar çok farklı görünüşler altında olsa da felsefenin temel varsayımı olarak kalmaya devam etti. Beşeri mese-

36 *Timaios*, 90b-c.

37 *Philebus*, 59b ve c.

lelerin tümü, olumsal olmaları yüzünden bu tanımdan, dışlanmışlardır; <çünkü> bunlar her zaman fiiliyatta oldukları şeyden farklı olabilirler. Öyle ki Hegel, –özgürlük ve adalet gibi ebedi ilkelerin edimselleştiğini düşündüğü– Fransız Devrimi'nin etkisiyle, araştırma alanını tarihin kendisi olarak belirlediğinde bile, bunu, sadece göklerin deviniminin ve sayılar gibi mutlak düşünce-şeylerinin değil, dünya üzerindeki beşeri meselelerin de zorunluluğun demirden yasalarını, Mutlak Tinin kendisini dışa vurduğu yasaları izlediği varsayımına dayanarak yapabiliyordu. O andan itibaren felsefe yapmanın hedefi ölümsüzlük değil, zorunluluk olmuştur: "Felsefi tefekkürün amacı, rastlantısal olanı bertaraf etmekten başka bir şey değildir."[38]

Kökeni itibarıyla tanrısal olan metafizik başlıklar, <yani> ebedilik ve zorunluluk, Hıristiyanlığın yükselişiyle birlikte ölümsüzlüğün sağlayıcısı olarak düşüncenin yerini inanç alınca, abes bir çabaya dönüşen zihnin tanrısal olanın huzurunda "bulunma" ve kalma çabası sayesinde "ölümsüzleşme" ihtiyacından vareste kalmışlardır. Ayrıca farklı bir yoldan da olsa, izleyicilik özünde felsefi ve en iyi yaşama biçimi olarak değerlendirilmeyi sürdürmüştür.

Hıristiyanlık öncesi dönemlerde, dünyadaki yaşamın henüz bir lütuf olarak görülmediği ve beşeri meselelerle meşgul olmanın henüz tanrısal etkinliklere engel değil de, kendi başına tehlikeli ve nahoş bir şey olarak görüldüğü antikitenin geç dönemlerinin felsefe okullarında bu anlayış hâlâ canlıydı. Siyasal yaşama katılımdan uzak durmak, beşeri meselelerin karmaşası ve sefaleti ile kaçınılmaz gel-gitlerinin dışında bir konum almak anlamına geliyordu. Romalı izleyiciler artık, dünyanın oyununa tanrılar gibi tepeden bakabilecekleri bir tiyatronun yükselen sıralarında oturmuyorlardı. Şimdi onların yeri, fırtınalarla sarsılan denizin vahşi ve öngörülemez dalgalarını, tehlikeye maruz kalmadan, seyredebilecekleri güvenli bir sahil ya da limandı. Şunlar izleyiciliğin avantajlarını öven Lukretius'un sözleridir: "Dışarıda, denizde fırtınalar suları kamçılarken, başka bir insanın katlandığı o ağır sıkıntıları sahilden seyretmek ne büyük keyiftir! Başkalarının ızdırabı elbette bir keyif kaynağı değildir; ancak keyifli olan

38 "Philosophie der Weltgeschichte", *Hegel Studienausgabe*, C. I, s. 291.

esasen hangi dertlerden arî olduğunun farkına varmandır."[39] Burada, izleyiciliğin felsefi anlamı elbette ki tamamıyla kaybolmuştur – bu kayıp, Romalıların eline düşen Yunanlı pek çok kavramın başına gelen bir şeydir. Kaybedilen sadece Kant'ta rastladığımız haliyle izleyicilerin hüküm verme imtiyazı ve düşünme ile eyleme arasındaki temel karşıtlık değil, fakat aynı zamanda görünen şeylerin orada görülmek için bulundukları, <yani> görünüm kavramının ta kendisinin bir izleyiciyi gerektirdiği, dolayısıyla da görme ve şahit olmanın en üstün etkinlikler olduğu temel anlayışıydı.

Lukretius'un savından yola çıkarak bir sonuca varmak Voltaire'e düşmüştür. Ona göre, görme arzusu ucuz bir meraktan başka bir şey değildi: insanları batmak üzere olan bir gemiyi izlemeye çeker; insanları ağaçlara tırmanıp, savaşlardaki katliamları izlemeye ve kamuya açık idamlara katılmaya iter. Voltaire'e göre insanlar bu tutkuyu, maymunlar ve genç köpeklerle paylaşır. Diğer bir ifadeyle, eğer Lukretius haklıysa ve insanın olup bitenleri görme arzusu salt güvenlik hissiyatından kaynaklanıyorsa, o halde görmek için görme arzusu ancak tam da varlığımızı tehlikeye atan çocukça ve akıldışı bir güdüye atfedilebilir. Lukretius'un hakkında konuştuğu filozof ise, güvenliğini denizin vahşetine emanet etmemesi gerektiğini bilmek için bir gemi enkazı görmeye ihtiyaç duymaz.

Ne yazık ki, –eğer Ortaçağ felsefesinde, tamamıyla farklı yan anlamlarıyla tefekkür kavramına atfedilen yüksek mertebeyi saymazsak– geleneğimizden bizlere izleyici ile nesnesi arasına konan faydalı ve "asil" mesafenin bu nispeten sığ biçimi miras kalmıştır. Bunun açık ya da gizli kaynağının çoğu zaman Lukretius olması da çok ilginçtir. Bu yüzden Herder, Fransız Devrimi hakkında şunları yazar: "Kötü talih bizi irademizin dışında içine sürüklemediği sürece, Fransız Devrimi'ni açık, yabancı denizdeki bir gemi enkazına bakar gibi emniyetli bir limandan seyredebiliriz." Jena Muhaberesi'nden sonra kendisine ne durumda olduğu sorulan Goethe de aynı imgeyle yanıt verir: "Şikâyet edemem. Sağlam bir kayanın üze-

39 *De Rerum Natura*, Kitap II'nin ilk satırları; *On the Nature of the Universe*, çev. Ronald Latham, Penguin, Hannondsworth, 1951, s. 60.

rinden azgın denize bakan ve kazazedelere yardım edemese de dev dalgaların dokunamadığı bir adam gibiyim ve antik bir yazara göre, bunun oldukça rahatlatıcı bir his olması gerekiyor."[40]

Modern çağa doğru geldiğimizde, <yani> zamanımıza yaklaştıkça, metafizik adlı "muhteşem" bilimin (McKeon) gerçek ebeleri olan felsefe öncesi kabullerden geriye –sadece kitaplarda değil, gündelik deneyimde de– pek bir şey kalmaz.

15
PLATON'UN CEVABI VE BU CEVABIN YANKILARI

Ancak Yunan felsefesinde, "Bizi düşünmeye sevk eden nedir?" sorusuna verilen ve metafizik tarihi açısından bu denli önemli hale gelmiş, fakat anlamlarını muhtemelen çok uzun bir süre önce yitirmiş bu felsefe öncesi kabullerle alakası olmayan bir yanıt mevcuttur. Söz konusu yanıt, Platon'un daha önce aktardığım ve felsefenin kökeninin hayret etmek olduğunu söyleyen sözü olup, bana göre ikna ediciliğinden hiçbir şey kaybetmemiştir. Çünkü bu hayret, hiçbir şekilde ölümsüzlük arayışıyla bağlantılı değildir. Aristoteles'in hayret etmeyi *aporein* (bilginin bertaraf edebileceği cehaletin doğurduğu bir şaşkınlık) olarak ele aldığı meşhur yorumunda bile, *Nikomakhos'a Etik*'ten[41] bildiğimiz ve gerçekten de tamamıyla Platonik olan *athanatizein*, yani ölümsüzleştirme etkinliğinden hiç bahsedilmez. Platon'un hayret etmek hakkındaki yorumu, duyu algılarının göreliliğinin tartışıldığı bir esnada oldukça beklenmedik bir biçimde baş gösterir (ve görebildiğim kadarıy-

40 Herder ve Goethe'den yaptığım alıntıları, Hans Blumenberg'in "varoluşsal benzetmeler" olarak seyrüsefer, gemi enkazı ve izleyici kavramlarını incelediği ilginç çalışmasına borçluyum: Bkz. "Beobachtungen an Metaphern", *Archiv für Begriffsgeschichte*, C. XV, Kitap 2, 1971, s. 171 ve sonrası. Voltaire için *Dictionnaire Philosophique* adlı çalışmasındaki "Curiosité" başlığına bakınız. Herder için ayrıca bkz. *Briefe zur Beförderung der Humanität*, 1792, 17. Mektup; Goethe için *Goethes Gespräche*, (der.) Artemis, Zürich, 1949, C. 22, no. 725, s. 454.

41 1177b27-33.

la, eserlerinde bir daha tekrarlanmaz). "Yersiz" bir şeyden bahseden pasajın kendisi de bir biçimde yersizdir ki özellikle kendi çağına özgü ve rahatlıkla artık demode olduğu söylenebilecek mantıksal ve benzeri sorunsallara daldıktan sonra, birdenbire konudan saptığı anlarda görülen en etkileyici cümlelerin diğerlerinden kolaylıkla ayırt edilebildiği ve bağlam dışında dillendirilebildiği bu durumla Platon'da sıkça karşılaşılır. İşte, Theaitetos'un, bildiğimiz basit "kafa karışıklığı" anlamında, "hayret ettiğini" söylemesi üzerine Sokrates onu över: "Filozofu başkalarından ayıran da [budur]" der ve tartışılan konuya bir daha dönmez. Bu kısa paragraf şöyledir: "Çünkü filozofu başkalarından ayıran nitelik de işte bu duygudur (*pathos*), bu hayrettir (*thaumazein*). Felsefenin başlangıcı da ilkesi (*archē*) de budur, başka bir şey değildir. İris'i [tanrıların habercisini, <yani> Gökkuşağını] Thaumas'ın [Hayret uyandıranın] kızı ilan eden de [yani Hesiod] soybilimden çok iyi anlayan biriymiş."[42] İlk bakışta, bu İyonya ekolünün anladığı biçimiyle felsefenin gökbiliminin çocuğu olduğunu söylemekten başka bir şey değilmiş gibi görür; göklerin mucizelerine hayran olmaktan doğmuştur. Tıpkı göğü yere bağlayan gökkuşağının insanlara göğün mesajını getirmesi gibi, hayret uyandıranın kızına hayretle karşılık veren düşünme ya da felsefe de yeri göklere bağlar.

Daha yakından incelendiğinde, bu birkaç kelimenin çok daha fazlasını ima ettiği görülür. "İris", <yani> gökkuşağı kelimesine Kratylos'ta[43] da rastlarız. Platon burada, "[bir] ulak olması nedeniyle", İris kelimesini *anlatmak* (*eirein*) fiilinden türetirken, "hayret etme" (*thaumazein*) kelimesini, Homeros'ta sık sık karşılaştığımız ve "şahit olma" anlamındaki görmek fiili için kullanılan pek çok Yunanca fiilden birinden (*theasthai*) türeterek, Theaitetos'un kullandığı sıradan anlamından koparır. <Bu da> daha önce Pisagoras'ın izleyicileri, <yani> *theatai*'sinde karşılaştığımız *theasthai* kökünden başka bir şey değildir. Homeros'ta, bu hayretler içinde şahitlik etme <kelimesi> genellikle bir Tanrı'yla karşı karşıya kalan insanlar için kullanılır. Ayrıca insanlar için hayran olunacak kişi anlamına gelecek bir sıfat olarak da kullanılabilir – yani genellik-

42 *Theaetetus*, 155d.

43 *Kratylos*, 408b.

le tanrılar için kullandığımız takdire şayan bir hayret; tanrısal bir insan. Dahası insanlara görünen tanrılar da bu tuhaf özelliğe sahiptirler: Tanıdık bir insan suretinde görünürler ve sadece göründükleri kişiler onların tanrı olduklarını anlar. Dolayısıyla bu durum karşısında düşülen hayret, insanların kendi başlarına uyandırabilecekleri bir duygu değildir. Bu hayret, <ona dayanarak> eyleme geçilecek <bir şey> değil, maruz kalınacak bir *pathos*'tur. Homeros'ta, eyleyen Tanrıdır. Göründüğü insanlar ise kaçmadan, ona dayanmak zorundadırlar.

Diğer bir ifadeyle, insanları hayrete düşüren şey, tanıdık olsa da normalde görünmez olan ve insanların *hayran* olmaya zorlandığı bir şeydir. Düşünmenin başlangıç noktasını oluşturan hayret, ne kafa karışıklığı, ne sürpriz ne de şaşkınlıktır; *hayranlık ifade eden* bir hayrettir. Bize fevkalade gelen şey, kendisini, gökkuşağı İris'in, yani yukarıdan gelen habercinin armağanı olan konuşmada açığa vuran hayranlıkla teyit ve tasdik edilir. Daha sonra konuşma övgü, <yani> özellikle şaşılası bir görünümün ya da dünyadaki şeylerin genel toplamının değil de, kendisi görünmez olmasına rağmen görünümler dünyası sayesinde göz ucuyla görebildiğimiz görünümlerin ardındaki uyum ve düzenin ululanışı biçimini alır. Anaksagoras'ın ifadesiyle "Çünkü görünümler, gizli olanın işaretleridir" ("*opsis gar tōn adēlōn ta phainomena*").[44] Felsefe, sanki bunlar saydam hale gelmişlercesine kendisini aşina olduğumuz görünümlerin ortasında gösteren *kozmos*'un bu görünmez düzeninin farkına varılmasıyla başlar. Heraklitos'a göre, filozof "açıktan <yani görünenden> güçlü" olan bu "gizli <yani görünmeyen> uyum"a ("*harmoniē aphanēs phanerēs kreittōn*")[45] hayran olur. Görünümlerin ortasındaki görünmez için kullanılan erken tarihli başka bir kelime de Yunanlılara göre insan elinden çıkmamış ve tanrısal bir yaratıcı tarafından yaratılmamış, bilakis varlığa kendiliğinden gelmiş şeylerin tümü anlamına gelen *physis*, yani doğadır. Heraklitos, *physis* için görünümlerin ardında "gizlenmeyi sever"[46] der.

44 B21a.

45 B54.

46 B123.

Açıklama için Heraklitos'a müracaat ettim, zira Platon kendi hayranlık ifade eden hayretinin neye yöneldiğini açıklamaz. Ne de bu ilksel hayretin, kendisini düşünmenin diyaloğuna dönüştürdüğünden bahseder. Heraklitos ise, *logos*'un önemine en azından göndermede bulunur: Apollo, "Delfi bilicisinin tanrısı [biz buna şairlerin tanrısını da ekleyebiliriz] ne söyler, ne gizler meramını, sadece gösterir" ("*oute legei oute kryptei alla sēmainei*").[47] Yani sadece ipuçlarını bilenlerin anlayabileceği bir şeye belli belirsiz göndermede bulunur (ya da Heidegger'ın çevirisiyle, tanrı *winkt* <işar eder>). Daha da kışkırtıcı bir ima içeren başka bir fragman daha vardır: "Gözler, kulaklar kötü tanıklardır insanlara, eğer barbar bir ruhları varsa"[48] yani eğer ruhlarında *logos* yoksa. Çünkü Yunanlılar için onları barbarlardan ayıran şey, sadece konuşma değil aynı zamanda akıl yürütme kabiliyetiydi. Kısacası, hayret kelimelerle düşünmeye sevk etmiştir; kendini görünümlerde gösteren görünmez olana hayran olma deneyimini konuşma sahiplenmiştir. <Konuşma> aynı zamanda, düşünme yardımlarına koşmadığı takdirde gözler ve kulaklarımızın, yani görünür olana ilişkin organlarımızın karşı karşıya olduğu hataları ve yanılsamaları bertaraf edecek kadar da güçlüdür.

Buradan yola çıkarsak, filozofun payına düşen hayretin tikel hiçbir şeyle asla ilgilenmediği, ama tüm varlıkların toplamının aksine asla açık olmayan bütün tarafından tetiklendiği apaçık ortadadır. Heraklitos'un uyumu, sesini karşıtların birliğinde duyurur ki bu tekil bir sesin asla sahip olamayacağı bir özelliktir. Bu uyum bir bakıma, tıpkı "Zeus olarak anılmayı isteyen ve istemeyen"[49] *sophon*'un <bilgelik> "her şeyden ayrı olması"[50] gibi, kendisini yaratan seslerden ayrıdır (*kechōrismenon*). Pisagor'un hikâyesi bağlamında, dünya oyununun güzelliği, bütün tekillerin birlikte eylemesinin anlamı ve anlamlılığıdır. Bu itibarla da sadece, tekil olayları ve dizgeleri aklında görünmez bir şekilde bir araya getirmiş olan şahide açıktır.

47 B93.

48 B107.

49 B32.

50 B108.

Parmenides'ten bu yana, kendisini görünen her şeyde zımnen gösteren bu görünmez, algılanamaz bütün için kullanılan anahtar kelime –ilk bakışta sözlüğümüzdeki en boş ve en genel, en az anlam taşıyan kelime olan– *Varlık*'tır. Varlık'ın görünümler dünyasının her yerine nüfuz eden mevcudiyetinin aniden farkına varan bir insanın başına gelenler, Yunan felsefesinde ilk defa keşfedilişinden binlerce yıl sonra büyük bir kesinlikle betimlenmiş durumdadır. Bu pasaj görece çağdaştır; dolayısıyla da kişisel, öznel duygulara herhangi bir Yunan metninin yapabileceğinden çok daha fazla vurgu yapar. Belki de tam da bu sebeple, psikolojiye yatkın kulaklara çok daha ikna edici gelir. Coleridge şöyle yazar:

> Hiç zihnini, kendinde ve kendi başına, katıksız var olma eylemi olarak varoluş kaygısına yücelttin mi? Hiç o an karşındakinin bir insan mı, bir çiçek mi yoksa bir kum tanesi mi olduğunu umursamadan –kısacası o ya da bu tikel varoluş biçimi ya da kipine atıfta bulunmaksızın– kendi kendine, düşünceli bir şekilde, "O var!" dedin mi? Eğer gerçekten de buna eriştiysen, ruhunun huşu ve hayret içinde donakalmasına sebep olması gereken, varlığın gizemini hissetmiş olsan gerek. "Hiçbir şey yok!" ya da "Bir zamanlar hiçbir şey yoktu!" ifadeleri kendi kendileriyle çelişirler. İçimizde, sanki buna karşı kendi ebediyetinin gerçekliğiyle şahitlik eden ve bu savları ışık gibi aniden ve bütünüyle püskürten bir şey vardır.
>
> Öyleyse var olmamak imkânsız; var olmak ise idrak edilemez. Eğer bu mutlak varoluş sezgisine ulaştıysanız, bunun böyle olduğu ve başka bir şekilde olamayacağının bilgisini de edinmişsinizdir. Ve bu, geçmiş çağlarda seçkin, asil zihinleri bir tür kutsal dehşetle doldurmuştu. Daha en başından içlerinde, kendi bireysel doğalarından yüce anlatılamaz bir şey hissetmelerine sebep olan da buydu.[51]

Platonik hayret, filozofu bu yola sokan ilk şok, Heidegger 1929 yılında "Metafizik Nedir?" başlıklı konferansını, daha önce de aktardığımız, "Nasıl oluyor da hiçbir şey değil de bir şeyler var?" söz-

51 *The Friend*, III, 192. Herbert Read tarafından şuradan aktarıldığı biçimiyle: *Coleridge as Critic*, Londra, 1949, s. 30.

leriyle bitirip, bunu "metafiziğin temel sorusu"[52] olarak niteledi-ğinde yeniden canlandırılmış oldu.

Filozofun yaşadığı şoku çağdaş kelimelerle ifade eden soru <aslında Heidegger'den> önce de sorulmuştur. Leibniz'in aklına gelen şudur: "*Principes de la nature et de la grâce*" <"Doğanın ve lütfun ilkeleri">: "*Pourquoi il y a plutôt quelque chose que rien?*" <"Neden hiçbir şey değil de, bir şey var?">. "*Le rien est plus simple et plus facile que quelque chose*"[53] <"Hiçbir şey, bir şeyden daha kolay ve basittir"> çünkü bir şeyin var olması için bir yeter nedeninin olması ve bu nedenin de başka bir nedeninin olması şarttır. Bu düşünce zincirini izlersek, nihayetinde *causa sui*'ye, <yani> kendi nedeni olan şeye varırız. O yüzden Leibniz'in yanıtı, "Tanrı" adı da verilen, nihai nedene varır ki bu daha önce Aristoteles'in "hareket etmeyen hareket ettirici"sinde –filozofların tanrısında– rastladığımız yanıttır. Tanrıya öldürücü darbeyi elbette ki Kant vurmuştur ve bu konuda sarf ettiği sözlerde, Platon'un ima etmekle yetindiği şeyi açıkça görebiliriz: Neden-sonuçla düşünmemizin "her şeyin son mesnedi olarak vazgeçilmez bir şekilde muhtaç olduğu" [nedensiz ve] "koşulsuz zorunluluk, insan aklı için gerçek bir dipsiz kuyudur. (...) Olası bütün varlıklar arasında en yücesi olarak tahayyül ettiğimiz, bir varlığın kendi kendisine 'Ben ezelden ebedeyim ve benim dışımda, benim iradem dolayısıyla olanlar dışında, hiçbir şey yoktur. *Peki, ama ben neredenim*?' dediği düşüncesini hem bir kenara koyamıyor hem de bu düşünceye tahammül edemiyoruz. Burada bizi destekleyebilecek hiçbir temel yoktur. İkisinden birini elinde tutmak için herhangi bir çaba göstermeyen ve tamamıyla kaybolup gitmelerine müsaade etmekten en ufak bir kayıp duymayan tamamıyla spekülatif akıl açısından, en az mükemmeliyet de en *yüce* mükemmeliyet de eşit oranda temelsiz ve önemsizdir".[54] Burada bizi özellikle de modern oluşuyla şaşırtan, Parmenides'in hiçliğin kavranılmazlığı ve düşünülemezliği tespiti yeniden ifade edilirken, vurgunun hiçlikten Varlık'a kaymış olmasıdır. Kant hiç-

52 Artık iki yeni açıklama, bir Giriş ve bir Sonsöz <bölümüyle> birlikte, içinde *Wegmarken*, s. 19 ve 210.

53 1714, no. 7.

54 *Arı Usun Eleştirisi*, B641.

bir yerde kavranılamaz olmasından ötürü hiçliğin dipsiz kuyusunun *var olmadığını* söylemez ve onu dogmatik uykusundan uyandıran antinomilerin aklı düşünmeye ittiğini söylemiş olsa bile, hiçbir yerde buna yol açanın bu dipsiz kuyu deneyimi –Platon'un hayretinin diğer yanı– olduğunu söylemez.

Schelling, Kant'ın sözlerine üzerine basa basa atıfta bulunur ve bütün düşünmenin "nihai sorusu" –Nasıl oluyor da hiçbir şey değil de bir şeyler var?–[55] üzerindeki ısrarının temeli de, muhtemelen, Leibniz'de görece arızi olan bir yorum değil de bu pasajdır. Bunu "en ümit kırıcı soru"[56] olarak niteler. Düşünmenin kendisinden kaynaklanan mutlak ümitsizliğe yapılan bu atıf, Schelling'in geç dönem yazılarında da görülür ve aynı düşüncenin, hiçliği defetmek için "ruhumuzun özü" olarak adlandırdığı "mutlak olumlama"dan başka bir şeye ihtiyacı olmadığına inandığı gençlik döneminde bir türlü aklından çıkmamış olması nedeniyle özellikle anlamlıdır. Onun sayesindedir ki "varlık-olmayanın ebediyen olanaksız olduğunu [yani ne bilinebilir, ne de anlaşılabilir olduğunu] anlayabilmekteyiz". Genç Schelling açısından, bu nihai soru –<yani> uçurumun kenarında duran ve başı dönen aklın yönelttiği "Nasıl oluyor da hiçbir şey değil de bir şeyler var?" sorusu– "Varlık'ın bilinçteki mutlak onanmışlığı [sayesinde], Varlık'ın zorunlu [kılındığı]"[57] sezgi tarafından kalıcı olarak baskılanmıştır.

Eğer Schelling olumlamanın bu yegâne güvencesinin, ona göre "hiçliğin mutlak yadsınışı" olan "Tanrı düşüncesinin koşulsuz *kabulü*" olduğunu hissetmemiş olsaydı, bütün bunlar Parmenides'in konumuna basit bir geri dönüşten başka bir şey ifade etmeyebilirdi: "Aklın, hiçliği ebediyen yadsıması ve hiçliğin hiç oluşu, en az aklın Her şeyi ve Tanrı'nın ebedi oluşunu olumlaması kadar kesindir." Bu yüzden *'Nasıl oluyor da hiçbir şey değil de bir şeyler var?'* sorusuna verilebilecek tamamıyla geçerli tek yanıt, herhangi bir şey değil, ama Her şey ya da Tanrı'dır."[58] Akıl, Tanrı düşüncesinin

---

55 *Werke*, 6. Ergänzungsband, (der.) M. Schröter, München, 1954, s. 242.

56 *A.g.e.*, s. 7.

57 Bkz. ölümünden sonra yayımlanan *System der gesammten Philosophie of 1804*, içinde *Sämtliche Werke*, Abt. I, Stuttgart ve Augsburg, 1860, C. VI, s. 155.

58 *Sämtliche Werke*, Abt. I, C. VII, s. 174.

rehberliği olmaksızın, "salt doğası" doğrultusunda ancak "ebedi bir Varlık'ı olumlayabilir". Fakat sonrasında, aklın doğası gereği ortaya çıkan bu düşünceyle karşı karşıya geldiğinde, akıl "yıldırım çarpmış (*quasi attonita*), inme geçirmişçesine donakalır".[59] Felsefi şoka, konuşma hünerini ve onunla birlikte akla vurulmuş savlar ve makul yanıtları getiren İris benzeri bir haberci eşlik etmez. Platonik hayretteki hayranlık unsuruna karşılık geldiği açık olan Varlık'ın olumlanması, insan aklını hiçlik uçurumuna bakmanın neden olduğu sözsüz sersemlikten kurtarmak için bir Yaradan'a inanmayı gerekli kılar.

Bu inanç kararlı bir şekilde reddedildiği ve insan aklı tamamıyla kendi yetileriyle başbaşa bırakıldığında, düşüncenin "nihai sorusu"na ne olduğunu, Sartre'ın felsefi çalışmaları arasında tartışmasız en önemlisi olan *Bulantı* eserinde bulabiliriz. Burada romanın kahramanı, bir kestane ağacının köküne bakarken, birdenbire "'var olmak' ne anlama geliyor (...) varoluş genellikle kendini gizler. Buradadır, etrafımızdadır, içimizdedir, varoluş *biziz*; ondan bahsetmeden iki kelime edemezsin, fakat ona asla dokunamazsın" düşünceleriyle sarsılır. Fakat artık "varoluş, birdenbire peçesini açtı. Zararsız soyut kategori görünümünü kaybetti: O her şeyin hamuru. (...) Daha doğrusu kök, parkın kapıları, bank, seyrek çimler, bunların hepsi yok olup gitti: Şeylerin çeşitliliği, yani bireysellikleri sadece bir görünüm, bir kabuktu". Sartre'ın kahramanının verdiği tepki hayranlık, hatta hayret bile değil ancak hiçbir düşünme çabasının bırakın onu aydınlatmayı, saydamlaştırmayı, ona erişmeyi dahi asla başaramadığı olgusal olarak verili olanın çıplak oradalığında, mutlak varoluşun matlığı karşısında yaşadığı bulantıdır: "Bütün bunların kökenine ya da hiçlik yerine, bir dünyanın nasıl varlığa geldiğine hayret bile edemezsin." Şimdi artık hayret tamamen ortadan kalktığına göre, hiçliğin "düşünülemez" olması, Varlık'ın skandalıdır. "Ondan *önce* hiçbir şey yoktu. Hiçbir şey. (...) Beni endişelendiren de bu: Bu larva gibi akışkan şeyin varolmasının elbette hiçbir *sebebi* yoktu. Fakat var olmaması da *imkânsızdı*. Düşünülemezdi; hiçliği tahayyül edebilmek için önce orada,

59 A.g.e., Abt. II, C. III, s. 163. Ayrıca karş. Karl Jaspers, *Schelling*, München, 1955, s. 124-130.

dünyanın ortasında, hayatta, gözlerinizi dört açmış bir şekilde bulunuyor olmanız gerekirdi. (...) Usançla anlamamın hiçbir yolu olmadığını hissettim. Hiçbir yol. Yine de oradaydı, bekliyordu, birine bakıyordu." Kahramanın şunları haykırmasına neden olan bu tamamıyla anlamsız oradalıktı: "'Pislik! Ne rezil bir pislik!' (...) yine de orada öylece duruyordu ve o kadar çok, tonlarca ve tonlarca, sonsuz bir varoluş vardı ki."[60]

Hayret ya da şaşkınlığın kaybedilmesi değil de, düşüncede olumlama istekliliğinin ve hayranlığın kaybedilmesinin neden olduğu Varlık'tan hiçliğe bu adım adım kayışta, felsefenin sonunu, en azından Platon'un başlangıcını belirlediği felsefenin sonunu görmek çok cazip gelebilir. Şüphe yok ki, hayranlıktan yadsımaya dönüşü anlamak kolaydır. <Bunun> sebebi, somut bir olay ya da düşüncenin buna vesile olması değil, Kant'ın daha önce gözlemlediği gibi, spekülatif aklın haddizatında meseleye iki taraftan da yönelmekte ne bir kazanç ne de bir "kayıp görmesidir". Bu yüzden, düşünmenin "evet" demek ve salt varoluşun olgusallığını teyit etmek anlamına geldiği anlayışı, modern çağ felsefe tarihi boyunca çok farklı biçimlerde gözlemlenir. Bu anlayışa bilhassa Spinoza'nın, var olan her şeyin sallantıda olduğu ve "büyük balığın" daima küçük balığı yediği süreçteki "kabulleniş"inde rastlamaktayız. Kant'ın eleştirel dönem öncesi yazılarında metafizikçinin önce "Hiçbir şeyin var olmamasının mümkün olup olmadığı" sorusunu sorması, <bu sorunun da> onu "eğer hiçbir varoluş verili olmasaydı, üzerine düşünülebilecek bir şey de olmazdı" sonucuna ulaştırması gerektiğini söylediği yerde, kendisini yeniden gösterir. Bu düşünce de "mutlak zorunlu varlık kavramına"[61] götürür. Bu, Kant'ın eleştirel döneminde kabul etmesi pek de muhtemel olmayan bir vargıdır. Daha da ilginç olanı, biraz öncesinde "olası en iyi dünya"da yaşama konusunda yaptığı yorumudur ki burada kadim bir teselliye başvurur: "Bütün olan, en iyi olandır ve bütünün yüzü suyu hürmetine her şey iyidir." Fakat görünüşe göre metafiziğin bu kadim topos'undan pek de emin değildir ki aniden haykırır:

---

60 Paris, 1958, s. 161-171.

61 Bkz. *Preisschrift*, "Uber die Deutlichkeit der Grundsätze der natürlichen Theologie und der Moral" (1764), 4th Consideration, S. 1, *Werke*, C. I, s. 768-769.

"Ich rufe allem Geschöpfe zu...: Heil uns, wir sind!", "Bütün mahluklara sesleniyorum...: Selam olsun, biz varız".[62]

Bu olumlama, daha doğrusu düşünceyi gerçeklikle uzlaştırma ihtiyacı, Hegel'in eserlerinin ana temalarından biridir ve Nietzsche'nin *amor fati* ve –tam da "en büyük ağırlık" olması sebebiyle "erişilebilecek en yüce olumlama biçimi"[63] olan– "bengi dönüş" anlayışının temelini teşkil eder.

> Günün (...) birinde bir cin (...) sana şunları söylese ne olurdu: "Şimdi yaşadığın, yaşamış olduğun yaşamı bir kez daha, sayısız kez daha yaşamak zorundasın. Bu yaşamlarda yeni hiçbir şey olmayacak; her acı, her sevinç, her düşünce her iç çekiş (...) tümden aynı sıra ile aynı düzen içinde sana geri gelecek. (...) Varoluşun bengi kum saati tekrar tekrar ters çevrilecek, sen ey toz tanesi, sen de onunla birlikte..." Kendini yere atıp dişlerini mi gıcırdatırdın, böyle konuşan cine ilenir miydin? Yoksa bir kez böylesine görkemli bir anı yaşayınca ona şu yanıtı mı vermek isterdin: "Sen bir tanrısın, bundan daha tanrısal bir şey hiç duymadım" (...) ne diye kendini, yaşamı iyi kılmak zorunda olasın, *her şeyden çok* bu son, bengi onaylama, belirleme için *can atasın*.[64]

Bu paragrafların vurguladığı, Nietzsche'nin bengi dönüş anlayışının ne Kantçı anlamda kurgusal düşüncelerimizi düzenleyen bir "idea" ne de dairesel bir harekete sahip antik zaman anlayışına geri dönen "teori" gibi bir şey olmadığıdır. Gerçekten de sadece bir düşünce, daha doğrusu bir düşünce deneyidir ve etkisi, Varlık düşüncesi ile hiçlik düşüncelerini birbirlerine bağlayan sıkı bağlarda gizlidir. Burada onaylama ihtiyacı, Yunanlıların tekil varlıkların sonsuz çeşitliliğini birbirlerine bağlayan görünmez uyum ve güzelliğe olan hayranlıklarından değil, hiç kimsenin bir yandan hiçliği düşünmeden Varlık'ı da düşünemeyecek olması ya da abeslik, beyhudelik ve anlamsızlığı düşünmeden Anlam'ı da düşünemeyecek olması basit gerçeğinden kaynaklanır.

---

62 "Uber den Optimismus", *Werke*, C. I, s. 594.

63 *Ecce Homo*, "Thus Spoke Zarathustra", 1.

64 *The Gay Science*, Kitap IV, no. 341.

Görünüşe göre bu şaşkınlıktan çıkış yolu, Varlık <geçmişte bir zaman> ilksel olarak onaylanmamış olmasaydı, üzerinde düşünecek hiçbir şeyin ve düşünme işini yapacak hiç kimsenin olamayacağını, diğer bir ifadeyle ne türden bir düşünce olursa olsun düşünme etkinliğinin kendisinin varoluşu gerektirdiğini <söyleyen> kadim sav tarafından gösterilir. Fakat bu türden salt mantıksal çözümler, daima aldatıcı olmuşlardır. "Hiçbir hakikatin olmadığı" anlayışına tutunan bir kişiyi ikna etmek, inandığı şeyin kendi kendini olumsuzladığı gösterildiğinde bile mümkün değildir. Şaşkınlığın mantık-ötesi, varoluşsal bir çözümü, kadim Platonik hayreti, <yani> "Nasıl oluyor da hiçbir şey değil de bir şeyler var?" sorusunu yinelediğini gördüğümüz Heidegger'de bulunabilir. Heidegger'e göre, *düşünmek* (*denken*) ve *şükretmek* (*danken*) özleri itibarıyla aynı şeylerdir; kelimelerin kendileri aynı etimolojik kökten gelir. Açıktır ki, bu Platon'un hayret eden hayranlığına, ele aldığımız diğer bütün yanıtlardan daha yakındır. Sorun, etimolojik türetim değil, savlara dayalı yeterli bir ispatının olmamasıdır. Sorun hâlâ, Platon'un kendisinin de pekâlâ farkında olduğu ve *Parmenides*'te tartışılan, Platon'a özgü o eski sorundur.

Felsefenin çıkış noktası olarak tasavvur edilen hayranlık dolu hayret, uyumsuzluk, çirkinlik ve son olarak kötülüğün olgusal varlıklarına hiçbir yer bırakmaz. Platonik diyalogların hiçbiri kötülük sorununu ele almaz ve çirkin şeyler ve eylemlerin inkâr edilmesi mümkün olmayan varlıklarının, İdealar öğretisi üzerindeki kaçınılmaz etkisini sadece *Parmenides*'te ele alır. Eğer görünen her şey, sadece akıl gözümüzle görebildiğimiz bir İdea'dan pay alıyor ve beşeri meseleler Mağarasında —<yani> sıradan duyu algıları dünyasında– her nasıl bir gerçekliği varsa bunu o Biçim'den alıyorsa, o halde sadece hayran olunan şeyler değil herhangi bir şekilde görünen her şey, görünebilirliğini bu dünyadaki varlığını açıklayan duyular üstü bir şeye borçludur. 'Öyleyse, hiç kimsenin hayranlığını cezbetmeyen "kıl, çamur [ve] pislik" gibi "çok aşağı ve bayağı" nesneler ne olacak?' diye sorar Parmenides. Sokrates'in ağzından konuşan Platon, kötü ve çirkinin sadece insanların görüşlerinin darlığı nedeniyle böyle göründükleri, <bunların> aslında bütünün gerekli parçaları oldukları şeklindeki sonraki dö-

nemlerde yaygınlık kazanacak savunmayı yapmaz. Bunun yerine Sokrates, bu tip şeylere birer İdea atfetmenin çok saçma olacağını –<bu tip şeylerin> "tam da göründükleri gibi olduklarını"– söyler ve "sonsuz bir aptallığa düşüp tersyüz olmaktan korktuğu için" bu noktada geri adım atmanın daha iyi olacağını söyler. (Fakat diyalogda yaşlı bir adam olan Parmenides şunları söyler: "Henüz pek gençsin de ondan Sokrates (...) felsefe henüz ileride saracağı gibi sarmamış seni kanımca; o zaman bunlardan hiçbirine aldırmayacaksın, şimdilik yaşın gereği insanların kanılarına pek önem veriyorsun."[65] Fakat sorun çözüme kavuşturulmamıştır ve Platon bu sorunu bir daha hiç gündeme getirmez.) Biz burada İdealar öğretisiyle ilgilenmiyoruz ya da en azından İdealar öğretisinin Platon'un aklına gelmesinin sebebinin güzel şeyler olduğu ve etrafında "aşağı ve bayağı" nesnelerden başka bir şey olmasaydı böyle bir şeyin aklına dahi gelmeyeceğini tespit etmemize yardımcı olduğu kadarıyla ilgileniyoruz.

Platon'un ve Parmenides'in tanrısal konulardaki arayışları ile Solon ve Sokrates'in beşeri meseleleri belirleyen ve tayin eden "görünmeyen ölçüler"i tanımlamakta görünüşte daha mütevazı teşebbüsleri arasında elbet çok ciddi bir fark vardır ve bu farkın, düşünce tarihinden ayrı alındığında, felsefe tarihi açısından anlamı çok büyüktür. Bizim bağlamımızda önemli olan, her iki örnekte de, düşüncenin, her şeye rağmen, görünenlerin (üstümüzdeki yıldızlı göğün ya da insanların eylem ve kaderlerinin) delalet ettiği görünmez şeylerle, <yani> görünür dünyadaki varlıkları tıpkı kendilerini sadece görmesine izin verdikleri insanların görebildikleri Homerik tanrılar gibi olan görünmezlerle ilişkili olmalarıdır.

16
ROMALILARIN CEVABI

Bilişsel olmayan düşünüşün temel kaynaklarından birisini tespit ve tetkik etme çabamda, Yunan felsefesi ve felsefe öncesi düşüncesinde çok güçlü bir şekilde karşımıza çıkan ve bir etken ola-

65 130d ve e.

rak değil de, sürekli ifade edilen birinci elden yaşanan bir deneyim olarak yüzyıllar boyunca izini sürebildiğimiz hayranlık, teyit ve olumlama unsurlarını vurguladım. Betimlemekte olduğum şeyin, günümüz düşünme deneyimleriyle çelişip çelişmediğinden pek emin değilim, fakat bu konudaki güncel düşüncelerle çeliştiğinden oldukça eminim.

Felsefeyle ilgili genel kanı, Yunanlıların mirasçısı olan Romalılar tarafından oluşturulmuştur ve tamamıyla siyasi olan (ve en saf biçimiyle Virgil'de karşılaştığımız) Romalıların ilksel deneyiminin değil de, Augustus'un restorasyon çabasının ardından sonunda imparator ailesinin özel mülkü haline gelene kadar *res publica*, <yani> kamusal şeyin, çoktan kaybedilmeye başlandığı Roma Cumhuriyeti'nin son yüzyılının damgasını taşır. Tıpkı sanat ve edebiyat, şiir ve tarihyazımı gibi felsefe de daima, Yunanlılardan gelen ithal bir mal olarak kalmış ve Roma kültüründe kamusal şey bütünlüğünü koruduğu sürece biraz şüpheyle karşılanmakla beraber, Ölümsüz Şehir'in kutsanmasının bir aracı ve eğitimli insanlar için asil bir uğraşı olarak hoş görülmüş, hatta felsefeye hayranlık duyulmuştur. Ancak önce cumhuriyet, sonra da imparatorluğun çöküş ve yıkılış dönemlerinde, bu meşgale "ciddiye" alınmış ve felsefe, Yunanlılardan ödünç alınmış kısımları olsa da –Yunanistan'da yaşananların aksine– Çiçero'nun *animi medicina*'sında bir "bilim" haline gelmiştir.[66] Faydası ise insanlara, dünyadan düşünme yoluyla kaçarak, ümitsiz zihinlerini nasıl sağaltacaklarını öğretmesiydi. Meşhur sloganı –Platonik hayranlık ifade eden hayret kavramıyla tam bir çelişki içinde durması amacıyla kurgulanmış gibi duran– *nil admirari*, <yani> hiçbir şeye şaşırmama, hiçbir şeye hayran olmaydı.[67]

Fakat Romalılardan miras aldığımız sadece bilindik filozof imgesi, hiçbir şeyin dokunamadığı bilge imgesi değildir. Hegel'in felsefe ile gerçeklik arasındaki ilişkiye yönelik meşhur sözü de ("Mi-

66 *Tusculanae Disputationes*, III, iii, 6.

67 *A.g.e., III*, xiv, 30. Karş. Horace, *Epistolae*, I, vi, 1. Plutarch (*De recta Ratione*, 13). <Burada> Stoacıların düsturlarından bahseder ve onu –Yunanca çeviride *mē thaumazein*– Pisagor'a dayandırır. Demokritos'un, Stoacı bilgeler gibi *athaumastia* ve *athambia*'yı övdüğü kabul edilir, fakat görünüşe göre aklında "bilge"nin ağırbaşlılığı ve korkusuzluğundan öte bir şey yoktu.

nerva'nın baykuşu uçuşuna alacakaranlık düşerken başlar")[68] Yunan deneyiminden ziyade Roma deneyiminin izlerini taşır. Hegel için, Minerva'nın baykuşu Platon ve Aristoteles'in, Peleponnez Savaşı'nın küllerinden doğuşlarını temsil etmekteydi. Polis'in, yani "kocamış bir yaşam biçiminin" çöküşünden doğan [aslında] felsefe değil, Platon ve Aristoteles'in siyaset felsefeleriydi. Bu siyaset felsefesiyle ilişkili olarak da Pascal'ın *Pensées*'deki küstah yorumunun doğruluğunu destekleyen epey bir kanıt vardır:

> Bizler, Platon ve Aristoteles'i ancak haşmetli akademik cübbeler içinde düşünebiliyoruz. Onlar dürüst insanlardı ve diğer insanlar gibi dostlarıyla birlikte gülerlerdi; *Yasalar* ve *Politika*'yı ise oyalanmak, gönül eylemek istediklerinde yazdılar. Yaşamlarının bu dönemi, en az felsefi ve en az ciddi olan dönemiydi (...) Siyaset üzerine yazmaları, bir tımarhanenin kurallarını belirlemekten başka bir şey değildi; kendilerini çok mühim bir mesele üzerine yazıyormuş gibi takdim ettilerse, bunun sebebi hitap ettikleri delilerin onları kral ve imparator olarak görmelerinden başka bir şey değildi. İlkelerini belirlemelerinin amacı, onların deliliklerini mümkün olduğunca zararsız kılmaktı.[69]

Her halükârda, Romalıların Hegel kadar metafizik bir filozofun üzerinde bile yarattıkları derin etki, felsefe ile gerçeklik arasındaki ilişkiyi ele aldığı, yayımlanan ilk kitabında[70] açıkça görülür: "Felsefeye duyulan ihtiyaç, insanların yaşamlarındaki birleştirici güç kaybolduğunda, karşıtlar ilişkililiklerinin ve karşılıklı bağımlılıklarının canlı gerilimini yitirip özerkleştiklerinde doğar. Bölünmüşlükten, parçalara ayrılmışlıktan, düşünce [ya da uzlaştırma ihtiyacı] doğar" ("*Entzweiung ist der Quell des Bedürfnisses der Philosophie*" <"Felsefe ihtiyacının kaynağı bölünmüşlüktür">). Hegel'in felsefe anlayışında Romalı olan şey, düşünmenin aklın ihtiyacından kaynaklanmayıp mutsuzlukta saklı varoluşsal bir kökeni olmasıdır. Müthiş bir tarih sezgisine sahip olan Hegel, bunun <fel-

68 *Hegel's Philosophy of Right*, s. 13.

69 *L'Oeuvre de Pascal*, (der.) Pléiade, Bruges, 1950, 294, s. 901.

70 *Differenz des Fichte'schen und Schelling'schen Systems der Philosophie* (1801), (der.) Meiner, 1962, s. 12 ve sonrası.

sefenin kökeninin mutsuzluk oluşunun> tipik Romalı karakterini, *Tarih Felsefesi* adı altında yayımlanan geç dönem ders notlarında "Roma Dünyası"nı ele alış biçiminde, çok açık bir şekilde kavramıştır. "Stoacılık, Epikürcülük ve Şüphecilik (...) her ne kadar (...) birbirlerine muhalif olsalar da aynı iddianın peşindedirler; yani ruhu, gerçek dünyanın, karşısına çıkarabileceği her şeye karşı tamamıyla kayıtsız hale getirmek."[71] Kavrayamadığı açık olan şey ise, Romalıların deneyimini ne kadar çok genelleştirdiğiydi: "Dünya Tarihi, mutluluğun sahnesi değildir. [Bilakis] mutluluk dönemleri, içindeki boş sayfalardır; çünkü bunlar uyum dönemleridir."[72] Öyleyse düşünme, gerçekliğin çözülmesi ve bunun neticesinde insanların birliklerinin *bozulmasından* doğar; buradan da, daha uyumlu ve daha anlamlı, yeni bir dünya ihtiyacı doğar.

Bu <ilk bakışta> kulağa çok mantıklı gelir. Gerçekten de çoğu zaman ilk düşünce dürtüsünün kaynağı, katlanılmaz hale gelmiş bir dünyadan kaçma dürtüsüyle çakışmıştır. Bu kaçış dürtüsünün, hayranlık ifade eden hayretten daha eski olması ihtimal dışı değildir. Yine de bunun, Lukretius ve Çiçero, Yunan felsefesini özü itibarıyla Romalı –yani diğer boyutlarını göz önünde bulundurmazsak özü itibarıyla pratik– bir şeye dönüştürmeye başladıkları uzun çöküş döneminden önce kavramsal bir dille ifade edilişini aramamız boş <bir çaba> olacaktır.[73] Tam anlamıyla bir felaket habercisi olan –Lukretius'un ifadesiyle "Her şey her geçen gün yozlaşıyor ve kocayıp, yıpranarak sonlarına yaklaşıyor"–[74] bu düşünce zincirlerinin tutarlı bir tür felsefi sistem oluşturacak şekilde geliştirilmeleri yüz yıldan uzun bir süre almıştır. Bu, Yunanlı bir köle ve geç dönem Stoacılar arasında muhtemelen en keskin akla sahip kişi olan Epiktetos'la gerçekleşmiştir. Ona göre, yaşamı katlanılabi-

71 Çev. J. Sibree, New York, 1956, s. 318.

72 *A.g.e.*, s. 26.

73 Bu dönüşüm, özellikle Yunan felsefesinden alındığı belli olanlarda daha anlamlıdır. Çiçero, *ad mundum contemplandum* <dünyayı düşünmenin> insanın kaderi olduğunu söylediğinde, hemen ardından *et imitandum* <taklit etmek> diye ekler (*De Natura Deorum*, II, xiv, 37). <Çiçero bunu,> yüzyıllar sonra Francis Bacon'un yapacağı gibi bilimsel bağlamda değil tamamıyla ahlâki-siyasi bir bağlamda anlar: "Buyurulacak doğaya itaat de edilmelidir ve tefekkürde neden neyse işleyişte de kural odur..." (*Novum Organon*, (der.) Oxford, 1889, s. 192).

74 *De Rerum Natura*, kitap II, 1174; *On the Nature of the Universe*, çev. Latham, s. 95.

lir kılmak için öğrenilmesi gereken gerçekte düşünmek değil, bilakis tamamıyla bizim gücümüz dâhilinde olan tek şeyi, yani "imgelemimizi doğru kullanmak"tır. <Epiktetos> hâlâ yanıltıcı bir şekilde o bilindik Yunan terminolojisini kullanır. Fakat "akıl yürütme yetisi" (*dynamis logikē*) olarak adlandırdığı şey Yunanca *logos* ve *nous* ile ne kadar alakasızsa, "irade" dediği şey de Aristoteles'in *proairesis*'iyle o kadar alakasızdır. Düşünce yetisini özü itibarıyla "kısır" (*akarpa*)[75] olarak niteler. Ona göre felsefenin asıl konusu her insanın kendi yaşamıdır ve felsefenin öğrettiği, tıpkı bir marangozun çırağına tahtayı işlemeyi öğretmesi gibi, insanın da yaşamla nasıl başa çıkacağının öyle öğretildiği "yaşama sanatı"dır.[76] Önemli olan soyut biçimiyle "teori" değil, onun kullanılması ve uygulamaya (*chrēsis tōn theōrēmatōn*) dönüştürülmesidir. Düşünmek ve anlamak, eylem için basit bir hazırlıktan öte değildir. "Serimlemenin –logos, <yani> akla vurulmuş savlar ve düşünce zincirlerinin– dolaysız gücüne hayran olmak", insanı "filozof yerine bir dilbilimciye"[77] dönüştürür.

Diğer bir ifadeyle, düşünme bir *technē*'ye, <yani> muhtemelen en üstünü –<ve> ürününün kişinin kendi yaşamı olmasından ötürü şüphesiz en çok ihtiyaç duyulanı– olsa da bir tür zanaatçılığa dönüşmüştür. Burada kastedilen *bios theōretikos* ya da *politikos* anlamında, belirli bir eyleme adanmış bir yaşam tarzı değil, bilakis Epiktetos'un "etkinlik" olarak adlandırdığı şeydir. Bu etkinlik, herhangi birisiyle birlik içinde değil, <kişinin tamamıyla> kendi başına gerçekleştirdiği, kendisinden başka bir şeyi değiştirmeyi amaçlamayan ve kendisini ancak "bilge"nin *apatheia* ve *ataraxia*'sında, yani başına iyi ya da kötü ne gelirse gelsin tepki vermeyi reddedişinde gösteren bir etkinliktir. "Ölmek zorundayım, ama inleyerek mi ölmek zorundayım? Zincire vurulmama mani olamam, fakat ağlayıp durmama da mani olamam mı? (...) Beni ellerime kelepçe vurmakla tehdit ediyorsun. Dostum, ne söylüyorsun? Bana kelepçe vuramazsın, ancak ellerime zincir vurabilirsin.

75 *Discourses*, Kitap I, Bölüm 17.

76 *A.g.e.*, Kitap I, Bölüm 15.

77 *The Manual*, 49; *The Stoic and Epicurean Philosophers*, (der.) Whitney J. Oates, New York, 1940, s. 482.

Beni kellemi vurmakla mı tehdit ediyorsun; sana ne zaman kellemin kesilemeyeceğini söyledim ki?"[78] Açıktır ki bunlar, sadece düşünme alıştırmaları değil, bilakis irade gücü alıştırmalarıdır. Bu "bilgelik"in özü, "olayların istediğin biçimde gerçekleşmelerini dileme, bilakis bırak olaylar olmaları gerektiği gibi olsun ve sen huzurlu ol"dur; çünkü "olanların bundan farklı bir şekilde olmaları mümkün değildir".[79]

Bu meseleyle, <yani> düşünmeyle karşılaştırıldığında başlıca niteliği ne üzerine-düşünmenin sesiyle konuşan ne de savları kullanan, fakat düşünmekten ya da imgelemden öte bir şey emretmediğinde bile sadece buyruklarla konuşan tamamıyla farklı bir zihinsel yeti olan irade olgusunu ele aldığımız zaman, çok daha derinden ilgileneceğiz. Çünkü gerçeklikten Epiktetos'un talep ettiği gibi radikal bir biçimde uzaklaşabilmek amacıyla, düşünmenin namevcut olanı mevcut kılma becerisi üzerindeki vurgu üzerine-düşünmeden imgeleme kayar. Bu <kayış>, ütopyacı bir biçimde başka, daha iyi bir dünyanın hayal edilmesi anlamında değildir. Amacı, daha ziyade düşüncenin ilksel dalgınlığını gerçeklik tamamıyla yok olup gidene kadar güçlendirmektir. Eğer düşünme, normalinde namevcut olanı mevcut kılma yetisiyse, <o zaman> Epiktetosçu "doğrudan izlenimlerle meşgul olma" yetisi gerçekte mevcut olanı namevcut kılmak <ya da> yok edivermektir. Görünümler dünyasında yaşarken sizi varoluşsal açıdan ilgilendiren her şey, size etki eden "izlenimler"dir. Sizi etkileyen şeyin var olup olmadığı ya da sadece bir yanılsama olup olmadığı, onu gerçek olarak kabul edip etmemenize bağlıdır.

Felsefenin zihni salt bilinç olarak alan –dolayısıyla da gerçeklik sorusunun askıda bırakılabildiği, tamamıyla parantez dışına alınabildiği– bir "bilim" olarak anlaşıldığı her yerde aslında kadim Stoacı tutumla karşılaşırız. Eksik olan, sadece düşünceyi, görevini sadece efendisi iradenin arzusu doğrultusunda gerçekleştiren basit bir araca indirgemeye yönelik ilksel dürtüdür. Bizim bağlamımızda, önemli olan gerçekliğin bu paranteze alınışının, irade gücü sayesinde değil, bilakis düşünmenin tam da kendi doğası saye-

78 *Discourses*, Kitap 1, Bölüm 1.

79 *The Manual*, 8, (der.) Oates, s. 470; *Fragments*, 8, (der.) Oates, s. 460.

sinde mümkün olmasıdır. Eğer Epiktetos bir filozof olarak kabul ediliyorsa, sebebi bilinçliliğin zihinsel etkinliklerin kendi üzerlerine geri dönebilmelerini mümkün kıldığını keşfetmiş olmasıdır.

Eğer dışımdaki bir nesneyi algılarken, algımın üzerine, yani görülen nesne yerine görme eylemi üzerine odaklanmaya karar verirsem, üzerimdeki etkisini kaybetmesinden ötürü ilksel nesneyi de kaybetmiş gibi olurum. Tabiri caizse hedefimi değiştiririm. Artık ağaçla değil de algılanan ağaçla ya da Epiktetos'un ifadesiyle "izlenim"le muhatap olurum. Bunun sağladığı büyük avantaj artık algılanan nesnenin, dışımdaki bir şeyin beni kendi içine çekmiyor olmasıdır; görülen ağaç içimdedir, sanki daha önce bir duyu-nesnesi olmamış gibi dış dünyaya görünmezdir. Burada önemli olan "görülen ağaç"ın bir düşünce-nesnesi değil de, bir "izlenim" olmasıdır. İzlenim, hafızanın zihnin nesnelerini düşünme için hazırlayan duyudan arındırma işlemi için saklaması gereken namevcut bir şey değildir ve daima görünenler dünyasındaki deneyim tarafından öncelenir. Görülen ağaç, bütün duyusal mevcudiyetiyle "içimde"dir; ağacın kendisi gerçekliğinden koparılmıştır. <Artık sadece> bir imgedir, ağaçlara dair bir sonrasında-gelen-düşünce değil. Stoacı felsefenin keşfettiği hile, sahibi gerçeklikten kopmadığında bile zihni, gerçeklik ona dokunamayacak biçimde kullanabilmekti. Mevcut ve el altındaki her şeyden zihinsel olarak uzaklaşmak yerine, her görünümü içine çekmiş ve "bilinci" kendini izlenim ya da imge olarak sunulan dış dünyanın tam bir ikamesi haline getirmiştir.

Tam bu anda, bilinç gerçekten de belirleyici bir değişim geçirir. Artık bütün eylemlerim ve düşüncelerime eşlik eden ve kimliğimi, basit ben-benim'i güvence altına alan sessiz bir öz-farkındalık değildir. (Söz konusu olan, kendisini bu kimliğin tam merkezine yerleştiren garip bir farklılık, daha sonra göreceğimiz gibi, kendi üzerlerine dönmelerinden ötürü zihinsel etkinliklere özgü bir araya giriş de değildir.) (Her ne kadar "özsel" yapısı itibarıyla değişmeyen bu nesne, Husserl'in "yönelimsel nesne" olarak adlandırdığı, bir bilinç nesnesi olarak kalsa da) artık duyularıma verili bir nesne tarafından çekilmiyor olmam yüzünden, mutlak bilinç olarak ben kendim, tamamıyla yeni bir şahsiyet olarak ortaya çıkarırn. Bu yeni şahsiyet, dünyada tamamıyla bağımsız ve özerk bir şekilde

var olabilir; yine de görünüşte bu dünyanın, yani "varoluşsal" niteliğinden soyutlanmış mutlak "özü"nün, bana dokunabilecek ve tehdit edebilecek gerçekliğinin hâkimi olmaya devam eder gibidir. Empatik bir şekilde kendim-için-ben haline gelmiş ve başlangıçta "yabancı" gerçeklik olarak karşıma çıkan her şeyi kendi içimde bulmuş olurum. Gerçekliğe karşı, sürekli-mevcut, görünüşte güvenli bir sığınak sunanın, aslında bu devasa biçimde büyümüş bilinç olarak zihin olduğu, pek söylenemez.

Gerçekliğin bu paranteze alınışı –basit bir "izlenim"den başka bir şey değilmiş muamelesi yaparak gerçeklikten kurtulmak– "profesyonel düşünürler" için en çekici şeylerden birisi olmuştur. Ta ki en büyüklerinden birisi olan Hegel daha da öteye geçip, Dünya Tini felsefesini düşünen egonun deneyimleri üzerine inşa edene kadar. Bu egoyu bilinç modeli üzerinden yeniden yorumlayarak, sanki özü itibarıyla zihinsel bir olgudan başka bir şey değilmişçesine bütün dünyayı bilince taşımıştır.

Filozof açısından, dünyadan uzaklaşarak kendi içine dönmenin verimliliği tartışma götürmezdir. Varoluşsal olarak konuşursak, sadece Varlık'ın bilinebilir olduğunu ve düşünmeyle aynı olduğunu söylediğinde Parmenides hatalıydı. Eğer irade zihne emrederse Varlık-Olmayan da düşünülebilir. O zaman uzaklaşma gücü, yok edici bir güç haline getirilerek çarpıtılır ve rahatlatmasından ötürü hiçlik gerçekliğin tam bir ikamesi haline gelir. Bu rahatlama elbette sahtedir; endişe ve korkuyu yatıştıran salt psikolojik bir rahatlamadır. Pirinç Boğa'da kızartılırken "izlenimler"inin efendisi kalabilmiş kimse olmuş mudur çok şüpheliyim.

Kendisi Seneca'dan çok daha az zulüm görmüş olsa da Epiktetos da, tıpkı Seneca gibi, Nero'nun iktidarda olduğu dönemde, yani oldukça ümitsiz koşullar altında yaşamıştı. Fakat Yunan felsefesi üzerine iyi bir eğitim görmüş olan Çiçero insanın dünyadan kaçmasını sağlayabilecek düşünce-zincirlerini <zaten> yüz yıl kadar önce, Cumhuriyet'in son yüzyılında keşfetmişti. Bu tip düşüncelerin, Epiktetos'un yaptığı kadar itinayla detaylandırılmamış ya da aşırı olmasalar da, o dönem (ve elbette aşağı yukarı hep) olduğu biçimiyle bu dünyada bir rahatlık ve yardım sağlayabildiklerini bulmuştur. Bu düşünme biçimini öğretebilen insanlar, Roma'nın

eğitimli çevrelerinde çok saygı görüyorlardı; Lukretius –ölümünden iki yüzyıldan uzun bir süre geçtikten sonra nihayet kendine layık bir çırağa kavuşan– Epikür'ü "bir Tanrı" olarak nitelendirmekteydi. Çünkü "günümüzde bilgelik olarak adlandırılan yaşam biçimini icat eden ve sanatı sayesinde yaşamı, bu kadar çok fırtına ve karanlıktan kurtaran ilk kişi oydu".[80] Ancak bizim amaçlarımız açısından Lukretius o kadar da iyi bir örnek değildir; <çünkü> düşünmekten ziyade bilmekte ısrarcıydı. Akılla elde edilen bilgi, cehaleti ortadan kaldıracak, böylece en büyük kötülüğü –kaynağı batıl itikatlar olan korkuyu– yok edecekti. Çiçero'nun meşhur "Scipio'nun Rüyası" adlı hikâyesi daha uygun bir örnektir.

Çiçero'nun *Cumhuriyet* eserinin <Türkçede *Devlet Üzerine*> bu sonuç bölümünün aslında ne kadar olağanüstü olduğunu ve içerdiği düşüncelerin bir Romalının kulaklarına ne kadar garip gelmiş olacağını anlamak için, dayandığı arka planı kısaca hatırlamamız gerekir. Felsefe, İsa'dan önceki son yüzyılda Roma'da bir tür geçici yuva bulmuştu ve bu tamamıyla siyasi toplumda her şeyden önce bir işe yaradığını kanıtlamak zorundaydı. Çiçero'nun ilk cevabıyla *Tusculan Münazaraları*'nda karşılaşırız: Bu Roma'yı daha güzel ve medeni hale getirme meselesidir. Felsefe, kamusal yaşamdan el etek çeken ve kaygılanacak önemli bir şeyleri kalmayan eğitimli erkekler için münasip bir uğraşıydı. Felsefe yapmak vazgeçilmez bir şey değildi. Ne tanrısalla bir ilişkisi vardı ki Romanlılar açısından en tanrısal etkinlik, siyasal bir topluluk kurmak ve onu ayakta tutmaktı; ne de ölümsüzlükle herhangi bir bağlantısı vardı. Ölümsüzlük, tanrısal olduğu kadar insaniydi de. Fakat "ölümün sadece kaçınılmaz değil, çoğu zaman da arzu edilir bir şey olduğu" birey olarak insana ait bir şey değildi. Bilakis insan topluluklarının olası bir niteliğiydi: "Eğer bir *civitas* yıkılır ve yok edilirse, –küçük şeyleri yücelerle kıyaslarsak– bütün bir dünya yıkılıp yok olmuş gibi olur."[81] Toplumlar için ölüm, ne kaçınılmaz ne de arzu edilir bir şeydir; sadece bir cezadır "çünkü bir toplum ebedi olmak üzere kurulmuş olmalıdır".[82] Bunların hep-

80 *Op. cit.*, V, 7 ve sonrası. Yazarın çevirisi.

81 *De Republica*, 1, 7.

82 *A.g.e.*, III, 23.

si Scipio'nun Rüyası'nın sonundan alınmıştır – dolayısıyla, gerçi artık yaşlı ve hayal kırıklığına uğramış birisi olsa da, Çiçero'nun düşüncelerini değiştirdiği açıktır. Aslında *Cumhuriyet*'te –5. Kitap'taki ağıtlar hariç– hiçbir şey bizi sondaki Scipio'nun Rüyası'na hazırlamaz. "Kamusal şeyi [*res publica*'yı, eserin asıl konusunu] sadece sözlerde ve kusurlarımız yüzünden koruyoruz; kendisi ise çoktan yok olup gitti."[83]

Ardından da rüya gelir.[84] Kartaca fatihi Scipio Africanus, şehri yıkmadan kısa bir süre önce gördüğü bir rüyayı anlatır. Rüya ona, Kartaca'yı yıkacağını söyleyen ve eğer kendisine karşı planlanan suikastten kaçabilirse –ki kaçamayacaktır– şehrin yıkımından sonra yüce Diktatörlük makamına geçerek Roma'daki kamusalı tamir etmesi gerektiği konusunda ikaz eden bir atasıyla karşılaştığı bir geleceği gösterir. (Çiçero, <eğer yaşasaydı> Scipio'nun Cumhuriyeti kurtarabileceğini söylemektedir.) Bu işi gerektiği şekilde yapabilmesi, gereken cesareti toplayabilmesi için de, *patria*'yı korumuş olanların kendilerine göklerde bir yer bulacakları ve ebediyen kutsanacaklarına inanması (*sic habeto*) söylenir. "Çünkü dünyayı yöneten en yüce tanrının, millet denilen insanlar ve meclislerin muhabbetinden daha çok sevdiği hiçbir şey yoktur; bu milletleri yöneten ve koruyanlar, bu dünyayı terk ettikten sonra göklere giderler. Yeryüzündeki işleri ise, yeryüzüne bekçilik etmektir." Elbette bu Hıristiyanca bir ahirette diriliş vaadi değildir ve her ne kadar tanrının isteklerinden bahsetmek hâlâ Roma geleneği içinde kalsa da, kaygı verici bir şeylere işaret eder. Sanki böyle bir ödül vaadi olmazsa, insanlar artık kamusalın kendilerinden talep ettiklerini yapmak istemeyebilirler gibi <bir havası vardır>.

Çünkü Scipio'nun atası ona, bu dünyanın ödüllerinin –ve bu önemlidir– emeklerinin karşılığını ödemeye kesinlikle yeterli olmadığını söyler. Eğer doğru açıdan bakarsan kayda değer ve gerçek değillerdir: Scipio yukarıdan, göklerden dünyaya bakmaya davet edilir ve yeryüzü öylesine küçük görünür ki "imparatorluğu-

---

83 A.g.e., V, 1.

84 Elbette Platon'un *Devlet* eserinin sonundaki Er efsanesi örnek alınmıştır. Önemli farklar için ünlü bir Alman filolog olan Richard Harder'in şu analizine bkz. "Uber Ciceros Somnium Scipionis", *Kleine Schriften*, München, 1960, s. 354-395.

muzu basit bir nokta olarak görmekte bile zorlanır". Bunun üzerine ona şunlar söylenir: Eğer yeryüzü sana buradan küçük görünüyorsa, o zaman daima göklere bak ki beşeri meselelere tenezzül etmeyebilesin.

> İnsanların dilinde nasıl bir şöhret ya da aralarında nasıl bir şan elde edebilirsin ki? Şan ve şöhretin hüküm sürdükleri alanın ne kadar dar olduğunu görmüyor musun? Bugün bizden bahsedenler, daha ne kadar konuşacaklar? Ve geleneğe ve gelecek nesillerin hafızasına güvenmemiz için bir sebep olsa bile, günün birinde doğal felaketler –seller ve yangınlar– yaşanacak. Öyle ki bırakın ebedi bir şöhreti, uzun süreli bir şöhret elde etmemiz bile olası değil. Eğer gözlerini <göklere> kaldırırsan tüm bunların ne kadar beyhude olduğunu göreceksin; şöhret asla ebedi değildir ve ebediyetin kayıtsızlığı onu tüketir.

Bu paragrafı uzun uzadıya aktarmamın nedeni, önerilen bu düşünce-zincirinin Çiçero ve diğer eğitimli Romalıların daima inandıkları, *hatta* aynı kitapta ifade ettikleri şeylerle ne kadar açık bir çelişki içinde olduğunu açıkça göstermek istememdir. Bizim bağlamımızda, belirli düşünce zincirlerinin nasıl olup da fiiliyatta insanın kendisini, dünyaya *görelileştirmesini* değil, bilakis dünyanın dışında düşünmesini hedeflediklerine ilişkin bir örnek (düşünce tarihindeki belki de kaydedilmiş ilk ve en önemli örneği) vermek istememdir. Evrenle kıyaslandığında, dünya bir noktadan ibarettir; ona ne olduğu kimin umurunda? Zamanın enginliğiyle kıyaslandığında, yüzyıllar birer dakikadan ibarettir ve unutuluş nihayetinde her şeyi ve herkesi saracaktır. İnsanların neler yaptıklarının ne önemi var? Herkes için aynı olan ölümle kıyaslandığında, özel ve mümtaz olan her şey ağırlığını kaybeder. Eğer bir ahiret yoksa – ve ölümden sonra yaşam, Çiçero için bir inanç meselesi değil, salt ahlâki bir hipotezdir– neler yaptığın ya da neler çektiğin önemsizdir. Burada düşünmek, seni görünümler dünyasının yanı sıra kendi yaşamının da dışındaki bir noktaya yükseltecek bir akıl yürütmeler zincirini takip etmek anlamına gelir. Felsefeye ise, siyasetin ve daha genelde yaşamın kendisinin neden olduğu hayal kırıklıklarına karşı bir teselli olarak başvurulur.

Bu felsefi açıdan doruğuna Epiktetos'ta ulaşacak ve yoğunluk açısından zirvesine yaklaşık beş yüz yıl sonra Roma İmparatorluğu'nun sonunda erişecek bir geleneğin sade başlangıcıdır. Boethius'un, Ortaçağ boyunca en popüler kitaplardan biri olan ve günümüzde hemen hemen hiç kimsenin okumadığı kitabı *Felsefenin Tesellisi Üzerine*, Çiçero'nun bile öngörmediği uç koşullar altında yazılmıştı. Soylu bir Romalı olan ve talihin zirvesinden düşen Boethius, kendisini idamını bekler vaziyette hapiste buluvermişti. Bu arka plandan ötürü, kitap *Phaidon*'a benzetilir – oldukça ilginç bir kıyaslama. Kendini savunmak için uzun uzadıya konuşmasına müsaade edilen bir mahkeme sonrasında arkadaşlarının yanında kolay, acısız bir ölümü bekleyen Sokrates'e karşın, Boethius herhangi bir duruşma yapılmadan hapsedilmişti. Ölüm cezasına çarptırıldığı, bırakın kendisini savunmayı kendisinin bile katılmadığı düzmece bir mahkeme tarafından ilan edildikten sonra tamamen yalnızdı ve en ağır işkencelerle yavaş yavaş infaz edilmeyi bekliyordu. Bir Hıristiyan olsa da, onu teselliye gelen ise ne Tanrısı ne de İsa değil felsefeydi. Ve henüz yüksek bir makamdayken "boş vakitlerini gizlice" Platon ve Aristoteles'in eserlerini tercüme etmek ve incelemekle geçirmiş olsa da, kendisini tipik Çiçerocu ve Stoacı düşünce-zincirleriyle teselli etmekteydi. Ancak Scipio'nun rüyasındaki basit görelileştirme artık şiddetli bir yok ediş'e dönüşmüştü. Tehdit altındayken zihnini yöneltmek zorunda olduğun "ebediyetin engin uzamları", gerçekliği ölümlüler için olduğu biçimiyle ilga eder; talihin hercai doğası tüm zevkleri ilga eder. Çünkü talihin sana sunduklarından (zenginlik, onur, şöhret) hoşnut bile olsan, daima onları kaybetme korkusu içindesindir. Korku, tüm mutlulukları ilga eder. Düşünmeksizin var olduğuna inandığın her şey, hakkında düşünmeye başladığın andan itibaren varlığını yitirir – teselli tanrıçası Felsefenin ona söylediği şey budur. Burada karşımıza, Çiçero'nun hemen hemen hiç değinmediği, kötülük sorunu çıkar. Kötülükle ilgili ve Boethius'ta hâlâ nispeten ilkel olan düşünce-zinciri, Ortaçağ boyunca karşımıza çıkan daha sofistike ve karmaşık biçiminde tespit edeceğimiz bütün unsurları daha şimdiden barındırmaktadır. <Bu düşünce-zincirinin> akış biçimi şöyledir: Tanrı var olan her şeyin nihai nedenidir; "en

yüce iyi" olarak Tanrı kötülüğün nedeni olamaz; var olan her şeyin bir nedeni olmak zorundadır; kötülüğün sadece görünür nedenlerinin olması, nihai bir nedeninin olmamasından ötürü, kötülük aslında yoktur. Felsefenin ona söylediği, kötülerin sadece güçsüz olmakla kalmadıkları, aynı zamanda da *var olmadıkları*dır. Düşünmeden kötü olarak kabul ettiğin şeylerin evrenin düzeninde bir yerleri vardır ve var oldukları nispette de zorunlu olarak iyidirler. Kötü şeyler, düşünce yoluyla kurtulabileceğin duyusal yanılsamalardır. Bu, kadim Stoacı tavsiyedir: Düşünceyle yadsıdığın şey –ve düşünce senin gücün dâhilindedir– seni etkileyemez. Düşünmek onu gerçek dışı kılar. Elbette, aklımıza hemen Epiktetos'un günümüzde güç istenci <iradesi> olarak adlandırılan şeyi ululayışı gelir; <kaldı ki> bu düşünce biçiminde bir irade unsuru olduğu da inkâr edilemez. Bu bağlamda düşünmek, –dünyadaki bütün eyleyişler abes hale geldikten sonra, elde kalan tek eyleyiş biçimi olan– kendi üzerine eylemek anlamına gelir.

Geç antik dönemin bu düşünüşünün, bu kadar çarpıcı olan yanı tamamıyla kişiye odaklı olmasıdır. Kendi döneminde çivisi tamamıyla çıkmamış bir dünyada yaşayan John Adams'ın buna bir cevabı vardır: "Söylenenlere göre ölüm yatağı, unvanların boşluğunu gösterir. Olabilir de. [Ancak] (...) sırf ölüm anında anlamsız görünüyorlar diye, ayaltı şeyleri yöneten yasalar ve hükümetleri ihmal mi etmeli?"[85]

Buraya kadar tarihsel olarak düşünmeye kaynaklık eden iki temeli, Yunan ve Roma'yı ele aldım ve bunlar birbirlerine karşıt olarak kabul edilebilecek kadar farklıdırlar. Bir yanda, insanların içine doğduğu ve onu takdir etmek için zihinsel ve bedensel olarak donanmış olduğu bir izlenceye hayranlıkla hayret etmek; öte yanda ise acımasız bir düşmanlık sergileyen, korkunun egemen olduğu ve insanların kaçmak için elinden geleni yaptıkları bir dünyaya atılmış olmanın rezaleti. Bu ikinci deneyimin, Yunanlılara hiç de yabancı olmadığının pek çok göstergesi vardır. Sofokles'in "Doğmamış olmak bütün ölçüleri (*logos*) aşar; en iyi ikinci ise nereden

85 "Discourses on Davila", *The Works of John Adams*, (der.) Charles Francis Adams, Boston, 1850-1856, C. VI, s. 242.

geldiysek mümkün olduğunca çabuk oraya gitmektir"[86] sözü şairin bir atasözüne getirdiği kişisel yorumu gibi görünmektedir. Dikkat çekici olanı, bildiğimiz kadarıyla, bu ruh halinden hiçbir yerde Yunan düşüncesinin kaynağı olarak bahsedilmiyor olmasıdır. Belki daha da dikkat çekici olanı, –eğer Schopenhauer'i büyük düşünürler arasında saymaya niyetli değilsek– hiçbir büyük felsefeye de kaynaklık etmemiş olmasıdır. Fakat her ne kadar Yunan ve Roma zihniyetleri birbirlerinden dünyalar kadar farklı olsalar da ve felsefe tarihi kitaplarının temel hatalarının bu tip keskin ayrımları –sanki herkes o ya da bu şekilde aynı şeyi söylemiş gibi– düzlemeleri olsa da, iki zihniyetin ortak yanları olduğu da doğrudur.

Her iki örnekte de düşünme görünümler dünyasını terk eder. Ancak düşünme bir uzaklaşmayı imlediği içindir ki bir kaçış aracı olarak kullanılabilir. Dahası, daha önce de vurguladığımız gibi, düşünme beden ve kendine ilişkin farkındalığın kaybedilmesini de imler ve bunların yerine mutlak etkinlik deneyimini koyar. <Kaldı ki bu mutlak etkinlik,> Aristoteles'e göre, diğer arzularımız için başka kişi ya da şeylere muhtaç olmamızdan ötürü, diğer bütün hazlardan daha tatmin edicidir.[87] Düşünme, icrası için kendisinden başka hiçbir şeye ihtiyaç duymayan tek etkinliktir. "Cömert kişi cömertçe şeyler yapmak için paraya (...) kendine egemen bir kişi de ayartmanın sağladığı fırsata ihtiyaç duyar."[88] Ister yüce isterse de adi olsun, diğer bütün etkinliklerin kendi dışında alt etmeleri gereken bir şeyler vardır. Bu nihai amacı icranın kendisi olan flüt çalmak gibi sanatlar için bile geçerlidir – kendileri için değil de sonuçları için yapılan ve iyi yapılmış bir işten duyulan memnuniyetin, <yani> mutluluğun etkinliğin kendisi sona erdikten sonra geldiği üretimsel işleri saymıyoruz bile. Filozofların sadelikleri pek meşhurdur ve Aristoteles bundan bahseder: "[T]eoriyle uğraşan birisinin ihtiyaçları yoktur (...) ve pek çok şey onun için ayak bağından başka bir şey değildir. Sadece insan olduğu içindir ki (...) insan olma işinin [*anthrōpeuesthai*] gerektirdiği – bir bedene sahip olmak, diğer insanlarla beraber yaşamak vb. gibi–

86 *Oidipus Kolonos'ta.*

87 *Politika*, 1267a12.

88 *Nikomakhos'a Etik*, 1178a29-30.

şeylere ihtiyaç duyar." Aynı şekilde Demokritos da düşünme için sakınmayı tavsiye eder: *Logos*'un zevklerini nasıl kendinden türettiğini (*auton ex heautou*) öğretir.[89]

Bir arada alındıklarında, düşünme deneyimi esnasında bedensel farkındalığın kaybedilişi ve etkinliğin sağladığı mutlak haz, belirli düşünce-zincirlerinin geç antik dönem insanları üzerindeki rahatlatıcı, teselli edici etkilerini her şeyden daha iyi açıklamakla kalmaz, aynı zamanda ortakduyu deneyiminin açıkça reddettiği zihnin beden üzerindeki gücüne ilişkin son derece uçuk teorilerini de açıklar. Gibbon, Boethius'a dair yorumlarında şunları yazar: "Bu tür teselliler, öylesine bariz, öylesine muğlâk ya da öylesine anlaşılması güçtürler ki insan doğasından gelen hisleri yatıştırmakta etkisizdirler" ve felsefenin bu "konularını" değişmez hakikatler ve şüphe götürmez vaatler olarak sunan Hıristiyanlığın nihai zaferi, Gibbon'un ne kadar haklı olduğunun kanıtıdır.[90] "Lakin düşüncenin emeği sayesinde kötü talih hissi savuşturulabilir" diye ekler ve en azından meselenin esasında ne olduğunu imalı bir şekilde açıklar. "Düşüncenin emeği" sürdükçe korku kaybolur; bunun nedeni düşüncenin içeriğinin korkuyu alt edebilmesi değil, bilakis düşünme etkinliğinin bedensel farkındalığımızı yok etmesi, hatta ufak tefek rahatsızlık hislerinin üstesinden gelebilmesidir. Bu deneyimin sıradışı gücü, Hıristiyan inancının bedene karşı büyük bir düşmanlık besleyen antik beden-zihin dikotomisini bir bütün olarak devralması gibi garip bir tarihsel gerçeği de açıklayabilir. Zira <Hıristiyanlık> her şeyden önce yeniden doğuş (Kelam'ın, bedene bürünmesi) itikadına ve bedensel diriliş inancına, yani normalde beden-zihin dikotomisine ve çözümsüz muammalarına son vermesi gereken öğretilere dayanır.

Sokrates'e dönmeden önce, <felsefe> isminin de değil, "felsefe yapmak" fiilinin ilk defa ortaya çıktığı ilginç bağlamdan kısaca bahsetmek istiyorum. Herodot bize, Atina'nın kanunlarını yapan Solon'un kısmen siyasal sebeplerden, ama özellikle gezip görmek

89 Frag. 146.

90 *The Decline and Fall of the Roman Empire*, Modern Library, New York, n.d., C. II, s. 471.

(*theōrein*) için on yıllık bir seyahate çıktığını anlatır. Krezüs'ün gücünün zirvesinde olduğu Sardis'e varır. Krezüs, bütün hazinelerini gösterdikten sonra Solon'a şunları söyler: "Yabancı, senin hakkında çok şeyler duyduk; bilgeliğini ve seyahatlerini, yani pek çok ülkeye gidip gördüğün manzaralar hakkında felsefe yaptığını duyduk. Bundan ötürü sana şunu sormak isteği uyandı bende, acaba mutlulukta başka herkesi geride bırakan bir kimseye rastladın mı?"[91] (Hikâyenin gerisini herkes bilir. <Solon,> Dünyadaki en mutlu kişi olarak nitelenmeyi bekleyen Krezüs'e, ne kadar talihli olursa olsun, hiç kimseye ölümünden önce mutlu denemeyeceğini söyler.) Krezüs'ün Solon'a bu soruyu sormasının nedeni çok ülkeler gezmiş olması değil, gördükleri üzerine düşünmesi, felsefe yapmasıyla meşhur olmasıydı. Solon'un yanıtı da deneyime dayanmakla birlikte, açıkça deneyimi aşar. Çünkü "En talihli kimdir?" sorusunu, "Ölümlüler için mutluluk nedir?" sorusuyla değiştirir ve bu soruya verdiği yanıt bir *philosopheumenon*, beşeri meseleler (*anthrōpeiōn pragmatōn*) ve bir günü "ötekine benzemeyen", "tamamıyla talihe dayanan" insan ömrünün uzunluğu üzerine bir düşünüştür. Bu şartlar altında "her şeyin sonuna bakmak" daha bilgece bir davranıştır.[92] Çünkü insanın hayatı bir hikâyedir ve hikâyenin sonucunu ancak tamamlandıktan sonra söyleyebilirsin. İnsan ömrü, bir başlangıcı ve sonu olduğu için, ancak ölümle sonlandığında bir bütün, <yani> hakkında hüküm verilebilecek kendinde bir yapı haline gelir. Ölüm sadece yaşamı sonlandırmakla kalmaz, aynı zamanda insani her şeyin tabi olduğu talihe bağlı değişimlerden koparılmış sessiz bir tamamlanmışlık da bahşeder. Bu daha sonra Yunan ve Latin antikitesi boyunca atasözü haline gelecek bir *topos*un *–nemo ante mortem beatus dici potest* <Hiç kimseye ölümünden önce mutlu denemez> deyişinin de–[93] temelidir.

---

91 I, 30; benim *hōs philosopheōn gēn pollēn theōriēs heineken epelēlythas* çevirim.

92 I, 32.

93 Bu deyişin düşünsel içeriği, sadece Heidegger'in *Varlık ve Zaman*'daki ölüm analizlerinde bütünüyle açıklanır. <Bu analizler,> metodolojik çıkış noktalarını, –dünyadaki varoluşları tam ve bitmiş olmalarıyla başlayan "şeyler"den farklı olarak– insan yaşamının ancak artık *var* olmadığında tamamlanmış olması olgusundan alırlar. Bu çerçevede, ancak kendi ölümünü öngörerek bir bütün olarak "kendisini gösterebilir" ve çözümlemeye tabi tutulabilir.

Bizzat Solon, bu tip aldatıcı derecede basit önermelerin zorlu doğasının pekâlâ farkındaydı. Herodot'un aktardığı hikâyeyle çok iyi bir şekilde bağlanan bir fragmanda şunu söylediği kaydedilir: "En zor olan, muhakemenin gizli (*aphanes*) ölçüsünü algılamaktır, buna rağmen [görünmese bile] her şeyin ölçüsünü elinde tutar."[94] Burada Solon, kendisi de daha sonra felsefeyi göklerden yeryüzüne indirmek istediğini, bu yüzden de beşeri meseleleri muhakeme ederken dayandığımız görünmez ölçüleri incelemeye başladığını ilan eden Sokrates'in selefi gibi konuşur. İnsanlar arasında en mutlu kişinin kim olduğu sorulduğunda, –tıpkı Sokrates'in "Cesaret, dindarlık, dostluk, *sōphrosynē*, bilgi, adalet vb. gibi şeyler nedir?" diye sorması gibi– Solon da soruya soruyla yanıt verir: Peki eğer istediğin mutluluksa, onu nasıl ölçeceksin?

Fakat Solon bir tür yanıt da verir ve bu yanıt, içerimleriyle birlikte doğru anlaşıldığında, günümüzde *Weltanschauung* adı verilen bütün bir felsefeyi barındırır. Geleceğin belirsizliği, insan yaşamını sefil kılar. "Bütün başarı ve işlerde gizli bir tehlike vardır, başlayan bir şeyin nasıl sonuçlanacağını hiç kimse bilemez, talihi yerinde giden bir kişi, tanrı kötülük yapanlara her şeyde şans verirken, ne zaman başına bir talihsizlik gelecek öngöremez."[95] Dolayısıyla "Hiç kimseye, henüz hayattayken mutlu denemez" aslında "Hiç kimse mutlu değildir; Güneşin bakışları altındaki bütün ölümlüler birer zavallıdır"[96] anlamına gelir. Bu bir üzerine-düşünmeden öte bir şeydir; hâlihazırda bir tür öğretidir ve bu itibarla da Sokratik değildir. Çünkü Sokrates, bu tür sorularla karşılaştığında, bildiğimiz kadarıyla Sokratik olan bütün diyaloglarını şu sözlerle sonuçlandırır: "Şimdi her alanda yenildik."[97] Sokratik düşüncenin bu aporetik <çıkmaza varan> niteliği, "Adalet nedir?", "Cesaret nedir?" gibi soruların kaynağının gözlerimizle gördüğümüz adil ya da cesaretli eylemlere hayranlıkla hayret etmemiz olduğu anlamına gelir. Cesaret ya da adaletin varlığı duyularıma, gerçi kendileri duyu algısında mevcut olmasalar, bu yüzden de kendin-

94 E. Diehl (der.), *Anthologia Lyrica Graeca*, Leipzig, 1936, frag. 16.

95 *A.g.e.*, frag. 13, 11. 63-70.

96 *A.g.e.*, frag. 14.

97 *Kharmides*, 175b.

de-açık bir gerçeklik olarak verili olmasalar da gördüklerim vasıtasıyla gösterilmiştir. Temel Sokratik soru –ilerleyen dönemlerde "kavram" olarak adlandıracağımız, bu kelimeler sınıfını kullanırken ne *demek istiyoruz*?– bu deneyimden doğar. Fakat başlangıçtaki bu hayret, cevapsız kalmalarından ötürü bu tür sorularla bir neticeye varmamakla kalmaz, daha bile güçlenir. Hayret olarak başlayan şey şaşkınlıkla sonuçlanır, oradan da hayrete geri döner: İnsanların adalet ve cesaretin ne olduklarını bilmemeleri ya da açıklayamamalarına rağmen cesurca ya da adil eylemlerde bulunabilmeleri ne kadar da şahanedir <!>.

17
SOKRATES'İN CEVABI

"Bizi düşündüren nedir?" sorusuna vermekte olduğum cevaplar (Solon hariç), profesyonel filozofların önerilerinin tarihsel örnekleridir. Bu cevaplar, tam da bu sebeple şaibelidirler. Bu soru, bir profesyonel tarafından sorulduğunda, düşünce etkinliğine daldığında edindiği kişisel deneyimlerden kaynaklanmaz. Dışarısı, ister bir düşünür olarak profesyonel ilgileri tarafından isterse de gündelik yaşamda yersiz olan bir etkinliği sorgulamasını sağlayan içindeki ortakduyu tarafından oluşturulmuş olsun, bu soru dışarıdan yöneltilmiş bir sorudur. Sonrasında aldığımız cevaplar ise daima günlük yaşamımızda bir anlam ifade etmek için fazlasıyla genel ve muğlâktırlar. <Çünkü günlük yaşamımızda> düşünme, ne de olsa sürekli karşımıza çıkarak yaşamın olağan süreçlerini sürekli kesintiye uğratır –tıpkı günlük yaşamımızın sürekli düşünmeyi kesintiye uğratması gibi. Eğer bu cevapları, müthiş farklar gösteren öğreti içeriklerinden soyutlarsak, elimizde kalan tek şey bir ihtiyaç itirafıdır: Platonik hayretin içerimlerini somutlaştırma ihtiyacı, (Kant'ta) akıl yürütme yetisinin bilinebilir olanın sınırlarını aşmak için duyduğu ihtiyaç, gerçekte var olanla ve dünyanın gidişatıyla uzlaşma ihtiyacı. Hegel'de ise dışımızda olup bitenleri kendi düşüncelerimize dönüştürebilen "felsefe yapma ihtiyacı" olarak görülür – ya da var olan veya oluşta olan şeylerin anlamını arama ih-

tiyacı <hep bu itirafın örnekleridir>. Dediğim gibi <bunların> genellik ve muğlâklık açısından en ufak bir eksiklikleri yoktur.

Filozofları, <yani> profesyonel düşünürleri başa çıkılması bu kadar zor bir grup haline getiren de düşünen egonun kendini anlatmaktaki bu çaresizliğidir. Çünkü sorun, daha önce de gördüğümüz gibi, –her düşünürde kaçınılmaz bir şekilde bulunan kişiden farklı olarak– düşünen egonun, kendisini görünenler dünyasında göstermeye iten herhangi bir güdüsünün olmamasıdır. Kaypak bir dosttur, sadece diğerlerine değil, kendine de görünmeyen, ele gelmez, yakalanması imkânsız bir şeydir. Bu kısmen katıksız bir etkinlik olmasından, kısmen de –bir keresine Hegel'in söylediği gibi– "soyut bir ego [olarak], diğer tüm nitelikler, temayüller vb. gibi şeylerin tekilliğinden özgürleşmiş ve sadece bütün tekiller için aynı olan genele nispeten etkin olması"dır.[98] Her halükârda, görünümler dünyasından, pazar yerinden bakıldığında, düşünen ego daima saklı yaşar, *lathē biōsas*. "Bizi düşünmeye sevk eden nedir?" sorumuz da aslında onu saklandığı yerden çıkarmanın, yani kendisini dışavurmaya zorlamanın yolları ve araçlarını sormaktadır.

Bu sorunun yakasından tutabilmenin düşünebildiğim en iyi, aslında tek yolu, profesyonel olmayan, görünüşte çelişkili iki tutkuyu, düşünme ve eylemi şahsında birleştirmiş bir düşünür örneği, modeli aramaktır. <Bu,> düşüncelerini eyleme geçirmeye ya da eylem için teorik standartlar tesis etmeye hevesli olma anlamında değil, her iki alanda eşit derecede evinde olma ve bir alandan diğerine, tıpkı görünümler dünyasındaki deneyimlerimiz ile bu deneyimlerimiz üzerine düşünme ihtiyacımız arasında sürekli gidip gelebilmemiz gibi kolaylıkla geçebilme anlamındadır. Bu role en uygun kişi, kendisini ne çoğunluğun ne de azınlığın (en az Pisagoras'a kadar dayanan kadim bir ayrımın) üyesi olarak görmeyen bir kişi olacaktır. İnsanların hâkimi olma peşinde koşmayan, üstün bilgeliği sayesinde iktidarda olanlara danışmanlık yapmaya en uygun kişi olma iddiasında bile bulunmayan, fakat yönetilen olmayı

98 Hegel, *Encyclopädie der philosophischen Wissenschaften*, (der.) Lasson, Leipzig, 1923, 23: "*Das Denken... sich als abstraktes Ich als von* aller Partikularität *sonstiger Eigenschaften, Zustände, usf.* befreites *verhält und nur das Allgemeine tut, in welchem es mit allen Individuen identisch ist.*"

da uysalca kabul etmeyen bir kişi. Kısacası, daima insanlar arasında bir insan olarak kalmış, pazar yerinden kaçmamış, vatandaşlar arasında bir vatandaş olmuş ve kendi kanaatine göre her vatandaşın yapması gereken ve yapmaya hakkı olan şeyler dışında hiçbir şey yapmamış, bir iddiada bulunmamış bir düşünür. Böyle bir adamı bulmak zor olmalı. Eğer bizlere hakiki düşünme etkinliğinin <bir örneğini> sunmuşsa, ardında külliyatlı bir öğreti bırakamamış olurdu. Düşünmeyle işi bittikten sonra, siyah ve beyaz olarak ayrılabilecek kadar elle tutulur bir şeyler kalsa bile, bunları yazmaya tenezzül etmemiş olacaktır. Aklımda Sokrates olduğunu tahmin etmişsinizdir. Eğer Platon üzerinde böylesine büyük bir etki yaratmamış olsaydı, onun hakkında pek bir şey bilmeyecektik; en azından bizi etkileyecek kadar. Hayatını belirli bir inanç ya da öğreti uğruna değil de –çünkü böyle bir şeyi yoktu–, sadece diğer insanların düşüncelerini sorgulama, onlar üzerine düşünme ve muhataplarından da aynısını yapmalarını bekleme hakkı için feda etmeye karar vermiş olmasaydı belki de onun hakkında hiçbir şey duymayacaktık; hatta Platon'dan bile.

Umarım okuyucu, Sokrates'i rastgele seçtiğimi düşünmez. Fakat bir uyarı yapmam gerekiyor. Tarihsel Sokrates hakkında oldukça büyük bir tartışma bulunmaktadır. Her ne kadar bu aydınların tartışmaya bayıldıkları bir konu olsa da bunu göz ardı edecek[99] ve sadece kısaca anlaşmazlığın muhtemel asıl sebebinden – yani asıl Sokrates ile Platon'un öğrettiği felsefe arasında keskin bir ayrım olduğu inancımdan– bahsedeceğim. Buradaki asıl ayak bağı Platon'un Sokrates'i, sadece erken dönemli ve açıkça "Sokratik" diyaloglarında değil, fakat onu sık sık tamamıyla Sokratik olmayan teori ve öğretilerin sözcüsü yaptığı geç dönem diyaloglarında da *Filozof* olarak kullanmış olmasıdır. Pek çok örnekte, bizzat Platon farklara açıkça dikkat çeker. Örneğin Diotima'nın *Şölen*'deki meşhur konuşmasında, Sokrates'in "büyük gizemler" hakkında

99 Literatür, çoğunlukla da önemli aydınlar incelendiğinde, bütün bu engin bilginin, insana yönelik anlayışımıza ne kadar az bir katkı yaptığını görmek şaşırtıcıdır. Bulabildiğim tek istisna, klasikçi ve filozof Gregory Vlastos'un "The Paradox of Socrates" adlı ilham verici <biyografi> çalışmasıdır. Dikkatlice seçilmiş derlemenin Giriş kısmına bkz. *The Philosophy of Socrates: A Collection of Critical Essays*, Anchor Books, New York, 1971. 99.

hiçbir şey bilmediğini ve bunları anlamayabileceğini söyler. Ancak diğer örneklerde, ayrım daha muğlâktır. Bunun nedeni genellikle Platon'un, belirli bazı önemli tutarsızlıkları hâlâ fark edebilecek bir okuyucu kitlesinin varlığının farkında olmasıdır. <Mesela> Sokrates'in *Theaitetos*'ta[100] şu sözleri söylemesine izin verdiğinde durum budur: "[B]üyük filozoflar (...) çocukluklarından beri, pazar yerine giden yolu (...) bilmezler." Bu, belki de olabilecek en Sokrates karşıtı cümledir. İşleri daha da karmaşıklaştıran ise, aynı diyaloğun gerçek Sokrates hakkında doğru bilgiler de veriyor olmasıdır.[101]

Sanırım hiç kimse tercihimin tarihsel meşruluğuna ciddi bir itirazda bulunmayacaktır. Belki de savunulması daha zor olan, tarihsel bir şahsiyetin bir modele dönüştürülmesidir. Çünkü eğer söz konusu şahsiyet kendisine atfettiğimiz işlevi yerine getirecekse bir miktar dönüşüme ihtiyaç olduğuna en ufak şüphe yoktur. Etienne Gilson, Dante üzerine yazdığı müthiş kitabında, *İlahi Komedya*'da "[K]arakterler[in] (...) tarihsel gerçekliklerini Dante'nin onlara atfettiği temsil işlevini yerine getirdikleri kadarıyla (...) muhafaza et[tiklerini]"[102] yazar. Şairlere böylesi bir özgürlük bahşetmek ve bunu ehliyet olarak nitelemek oldukça kolay görünür – fakat şair olmayan kişiler şanslarını denediklerinde sonuç berbattır. Yine de ister meşru olsun isterse de olmasın, –kötü şairler ve bazı akademisyenlerin çok bayıldıkları kişiselleştirilmiş soyutlamalar ve benzetmelerde olduğu gibi tamamıyla uydurma değil de, temsili bir anlama sahip görünen geçmişin ya da şu anın yaşayan varlıklar yığını içinden– "ideal tipler" inşa ettiğimizde olan şey tam da budur. Gilson da en azından Dante tarafından Aquinas'a atfedilen temsilcilik rolünü ele alırken bu yöntemin (ya da tekniğin) gerçek dayanağına dair bir ipucu verir. Gilson, gerçek Thomas'ın Dante'nin ona yaptırdığını yapmayacağına –Brabant'lı Siger'i övmeyeceğine–, gerçek Thomas'ın böylesi bir övgüyü dile getirmeyi reddedecek olmasının

---

100 173d.

101 Sokratik problem üzerine makul bir anlatım için Laszlo Versényi, *Socratic Humanism*, New Haven, Londra, 1963'ün Ek'ine bakınız.

102 *Dante and Philosophy*, çev. David Moore, Harper Torchbooks, New York, Evanston, Londra, 1963, s. 267.

tek sebebinin insani bir zafiyet, bir karakter kusuru, Gilson'un ifadesiyle "mizacının, *Paradiso*'ya <cennet> girmeden önce kapıda bırakmak zorunda kalacağı bir parçası"[103] olduğuna işaret eder. Ksenofon'un tarihsel güvenilirliğinden şüphe edilmesine gerek olmayan Sokrates'inin de Cennetin kapısında bırakmak zorunda kalabileceği pek çok huyu vardı.

Platon'un Sokratik diyaloglarında dikkatimizi çeken ilk şey tümünün aporetik olmasıdır. Diyaloğun ana savı ya hiçbir yere gitmez ya da dönüp durur. Adaletin ne olduğunu bilmek için, bilginin ne olduğunu bilmeniz, bunu bilmeniz için de öncesinde irdelenmemiş bir bilgi anlayışına sahip olmanız şarttır.[104] Bu yüzden "insan için ne bildiği şey üzerinde araştırmada bulunmak mümkündür ne de bilmediği şey üzerinde; bilinen şey üzerinde araştırma zaten lüzumsuzdur, çünkü zaten bilinir. Bilinmeyen şeye gelince (...) neyi arayacağını dahi bilmez".[105] *Euthyphro*'da da dindar olabilmek için dindarlığın ne olduğunu bilmek gereklidir. Tanrıları hoşnut eden şeyler dindarcadır; fakat bunlar tanrıları hoşnut ettikleri için mi dindarcadır, yoksa dindarca oldukları için mi tanrıları hoşnut ederler?

Logoi, yani savlar arasından hiçbiri yerli yerinde durmaz; hepsi dönüp durur. Onları harekete geçiren kişi, cevaplarını *bilmediği* sorular soran Sokrates olduğu içindir ki savlar dönüp dolaşıp aynı yere geldiğinde, neşeyle en baştan başlamayı ve adalet, dindarlık, bilgi ya da mutluluğun ne olduğunu sorgulamayı öneren de genellikle yine Sokrates'tir.[106] Çünkü bu erken diyalogların konu-

---

103 *A.g.e.*, s. 273.

104 Dolayısıyla da *Theaetetus* ve *Kharmides*'te.

105 *Menon*, 80e <Platon (1996), *Diyaloglar 1*, İstanbul: Remzi Kitabevi>.

106 Sokrates'in –zeki bir profesörün öğrencilerine yaptığı gibi– muhatabını sorularla peşinen inandığı kesin sonuçlara yönlendirmeye çalıştığına dair yaygın inanç, yukarıda bahsettiğimiz Vlastos'un çalışmasında olduğu gibi ustaca desteklenmiş olsa dahi, bana tamamıyla hatalı geliyor. <Vlastos bu çalışmasında> (s. 13) Sokrates'in, hiç de aporetik olmayan *Menon*'da olduğu gibi, karşısındakinin "kendi kendine (...) bulmasını" istediğini iddia eder. Dense dense Sokrates'in diyaloglardaki muhataplarının kafalarının en az kendisininki kadar karışmasını istediği söylenebilir. Hiçbir şey öğretmediğini söylediğinde samimiydi. Bu yüzden *Kharmides*'te Kritias'a şunları söyler: "Kritias, sanki sana sorular sorduğum şeylerin ne oldukla-

ları, insanlar ne zaman ağızlarını açıp konuşmaya başlasalar gündeme gelen çok basit, günlük kavramlardır. Giriş genelde şu şekilde olur: Şüphesiz mutlu insanlar, adil eylemler, cesur adamlar, görecek ve hayran olunacak güzel şeyler vardır ve bunları herkes bilir. Asıl sorun bize *görünen* (mutlu bir adamı *görür*, cesur bir edimi ya da adil bir kararı *algılarız*) münferit olaylar için kullandığımız sıfatlardan türetildiğini düşündüğümüz isimleri kullanmaya başladığımızda ortaya çıkar. Kısacası, sorun günümüzde kavramlar olarak adlandırdığımız *mutluluk*, *cesaret*, *adalet* ve bunun gibi kelimeler –<yani> Solon'un "aklın idrak etmekte en çok zorlandığı, ama yine de her şeyin ölçüsünü elinde tutan, görünmez ölçüt (*aphanes metron*)"–[107] ve Platon'un bir süre sonra ancak akıl gözüyle görülebilen idealar adını verdiği şeylerdir. Bu kelimeler günlük konuşmamızın vazgeçilmez bir parçasıdır, buna rağmen onları açıklayamayız. Onları tanımlamaya çalıştığımızda, kayganlaşmaya başlarlar; anlamları üzerine konuştuğumuzda hiçbir şey yerinde durmaz, her şey hareket etmeye başlar. Öyleyse Aristoteles'ten öğrendiğimiz şeyi, yani Sokrates'in "kavram" denen şeyi keşfeden kişi olduğunu tekrarlamak yerine, Sokrates'in bunu keşfettiğinde ne yaptığını sormalıyız. Şüphesiz bu kelimeler, Sokrates kendisini ve Atinalıları –bunlarsız konuşmanın mümkün olmayacağı sarsılmaz inancıyla– ne anlama geldiklerini dile getirmeye zorlamadan önce de Yunan dilinin bir parçasıydılar.

Günümüzde bu o kadar da kesin değildir. Sözde ilkel dillere yönelik bilgilerimiz, bizlere tekil şeylerin belirli gruplar altına toplanmalarının hiç de rastsal bir şey olmadığını öğretmiştir. Kelime dağarcıkları çoğu zaman şaşırtıcı derecede zengin olan bu dillerde, açıkça gözle görülen şeylerin bile isimleri yoktur. Basitçe anlatmak için, bizlere artık hiç de soyut gelmeyen bir ismi ele alalım. "Ev" kelimesini pek çok nesne için kullanabiliriz – çamurdan yapılma bir kabile barakası, bir kralın sarayı, birisinin memleketi, köydeki bir kulübe ya da şehirdeki bir apartman dairesi. Fakat göçebe-

---

rını bildiğimi iddia ediyormuşum, seninle aynı düşüncede olmak yalnız bana bağlıymış gibi konuşuyorsun. Hiç de böyle değil; soruları seninle birlikte karşımıza çıktıkça inceliyorum, çözümlerini bilmiyorum çünkü" (165b; karş. 166c-d).

107 Diehl, frag. 16.

lerin taşınabilir çadırlarını ev olarak nitelemekte zorlanırız. Bütün bu tekil ve çok farklı yapılar için kullandığımız, *auto kath'auto*, ev [kavramı] haddizatında ne beden ne de zihin gözlerimizle asla göremediğimiz bir şeydir. Tahayyül edilen her ev, onu tanınabilir kılan asgari şartları taşıyan en soyut olanları bile, daha şimdiden tikel bir evdir. Belirli binaları ev olarak tanıyabilmek için sahip olmak zorunda olduğumuz bir anlayış olan, bu diğer görünmez ev, felsefe tarihi boyunca farklı şekillerde açıklanmış ve farklı adlarla adlandırılmıştır. Her ne kadar bize "mutluluk" ya da "adalet" gibi kelimeleri tanımlamaktan çok daha kolay gibi gelse de biz burada bununla ilgilenmiyoruz. Buradaki asıl mesele, gözlerimizle algıladığımız yapıya nispeten çok daha az somut bir şeye işaret ediyor olmasıdır. Bugün kurulup yarın kaldırılabilen hiçbir çadırın sağlayamayacağı bir "barınma" ve "ikamet edişi" imler. "Ev" kelimesi ikamet etmekle ilgili "her şeyin ölçüsünü elinde tutan", "görünmez ölçüt"tür; barınma, ikamet etme, bir eve sahip olma düşüncesini öncül olarak temel almaksızın var olamayacak bir kelimedir. Bir kelime olarak, "ev" bütün bu şeylerin hülasasıdır; o olmaksızın düşünmenin ve düşünmeye özgü o hızın asla mümkün olmayacağı bir hülasa. "Ev" *kelimesi, düşünmenin*, ilksel anlamına ulaşmak istediği her defasında *çözmesi gereken donmuş bir düşünceye benzer*. Ortaçağ felsefesinde, bu tür düşünüşe "meditasyon" denirdi ve bu kelime tefekkürden farklı, hatta onun tam tersi olarak görülmelidir. Her halükârda, böylesi derin bir üzerine-düşünüş bir tanım doğurmaz ve bu anlamda tamamıyla sonuçsuzdur, buna rağmen "ev" kelimesinin anlamı üzerine kafa yoran birisi kendi bakış açısını iyileştirebilir.

Yine de Sokrates'in erdemin öğretilebilir bir şey olduğuna inandığı genel olarak rivayet edilir. Gerçekten de onlara gelecekteki davranışlarını doğrudan yönlendirecek hiçbir tanım ya da "değer" vermemiş olması gerçeğine rağmen, dindarlık, adalet, cesaret ve bunun gibi şeyler hakkında konuşmanın ve düşünmenin insanları daha dindar, adil, cesur kılabileceğine inanmış gibi görünür. Sokrates'in bu konularda gerçekte neye inandığını en iyi gösteren, kendisi için kullandığı teşbihlerdir. Kendisini atsineği ve ebe olarak

adlandırmıştır. Platon'un anlattığına göre başka birisi onu, dokunanı çarpan ve sersemleştiren bir balık olan "torpil balığı"na benzetmiştir. Sokrates ise "torpil balığı[nın], başkalarını uyuşturmadan önce, kendisini [de] uyuştur[ğunun] (...) [kendisinin] cevabı bilip de diğer insanların kafasını karıştırma[dığının]; sadece kendisinin hissettiği kafa karışıklığını diğerlerine aktardığı[nın]"[108] kabul edilmesi koşuluyla benzetmeyi zekice bulmuştur. Her ne kadar Sokrates'in, tam da öğretecek hiçbir şeyi olmaması sebebiyle, hiçbir şey öğretmediği defalarca söylenmiş olsa da, bu benzetme düşünmenin öğretilebileceği tek yolu çok açık bir şekilde özetler. O, çocuk doğuracak yaşı çoktan aşmış Yunan ebeleri gibi "kısır"dı. (Öğretecek hiçbir şeyi, yayacak bir hakikati olmadığından, –onu suçlamalara karşı savunan Ksenofon'dan öğrendiğimize göre– kendi görüşünü [*gnōmē*] hiç açıklamamakla suçlanmıştır.)[109] Öyle görünmektedir ki, profesyonel filozoflardan farklı olarak, Sokrates kafasını karıştıran şeylerin dostlarının kafalarını da karıştırıp karıştırmadığını teyit etme ihtiyacı hissetmiştir – ve bu, bilmecelerin çözümünü bulup da başkalarına gösterme eğiliminden çok daha farklı bir eğilimdir.

Şimdi şu üç benzetmeye kısaca bir bakalım. İlki Sokrates'in atsineği olmasıdır. <Sokrates,> o olmaksızın, başka biri gelip de onları dürtmediği takdirde "yaşamları boyunca rahat rahat uyumaya" devam edecek olan yurttaşları nasıl sokacağını bilir. Peki, dostlarını düşünme ve sorgulamaya yönlendirmek için ne yapar? Ki ona göre bunları içermeyen bir yaşam sadece değersiz değil, fakat aynı zamanda gerçekten yaşanan bir yaşam da değildir. (Bu konuda Sokrates, hem *Savunma*'sında hem de başka yerlerde, Platon'un *Phaidon*'daki "geliştirilmiş savunma"sında ona söylettiklerinin hemen hemen tam tersini söyler. *Savunma*'da, Sokrates yurttaş dostlarına neden yaşaması gerektiğini ve her ne kadar yaşamak ona "çok hoş" gelse de, ölümden neden korkmadığını anlatır; *Phaidon*'da ise arkadaşlarına yaşamın ne kadar külfetli bir şey olduğunu ve ölmekten neden memnun olduğunu açıklar.)

108 *Menon*, 80c. Yukarıda aktardığımız paragrafla (not 362) karş.

109 *Sokrates'ten Anılar*, IV, vi, 15 ve IV, iv, 9.

İkincisi Sokrates'in bir ebe olmasıdır. *Theaitetos*'ta, Sokrates kendisi kısır olduğundan diğerlerinin düşüncelerini nasıl doğurtacağını bildiğini söyler. Dahası kısırlığı sayesinde, ebenin uzman bilgisine sahiptir ve çocuğun gerçek bir çocuk mu yoksa taşıyıcısının kurtulması gereken sakat bir çocuk mu olduğuna karar verebilir. Fakat diyaloglarda, muhataplarından hemen hemen hiçbiri Sokrates'in hayatta tutulmaya değer gördüğü sakat olmayan bir çocuk doğuramaz. Bunun yerine Platon'un, şüphesiz Sokrates'i düşünerek, *Sofist*'te sofistlere söylediği şeyi yapmıştır. İnsanları "kanılarından", düşünmelerine engel olan sorgulanmamış önyargılarından arındırmış; <böylece> Platon'un ifadesiyle, her ne kadar onlara hakikati vererek, iyi kılmasa da içlerindeki kötülükten, <yani> kanılarından kurtulmalarına yardımcı olmuştur.[110]

Üçüncüsü ise bilmediğimizi bilen, fakat buna rağmen işin ucunu bırakmayan Sokrates'in kafasını karıştıran şeylerden vazgeçmemesi ve torpil balığı gibi, kendisini ve kendisine dokunan diğer herkesi de sersemletmesidir. Torpil balığı, ilk bakışta, atsineğinin tam tersi gibi görünür; atsineği kızdırırken o sersemletir. Yine de dışarıdan – sıradan beşeri meseleler açısından– sersemlemek gibi görünen şey, etkinlikte ve hayatta olmanın en yüce biçimi olarak *hissedilir*. Düşünme deneyimine dair yazılı kanıtların yetersizliğine karşın, yüzyıllar boyunca düşünürlerin bunu teyit eden pek çok sözü vardır.

Öyleyse bir atsineği, bir ebe, bir torpil balığı olan Sokrates, ne bir filozoftur (<zira> hiçbir şey öğretmediği gibi öğretecek bir şeyi de yoktur) ne de bir sofisttir, çünkü insanları bilge yapmak gibi bir iddiası da yoktur. Sadece insanlara bilge olmadıklarını, hiç kimsenin bilge olmadığını gösterir. Bu "iş" onu öylesine meşgul etmekteydi ki ne özel ne de kamusal işlere ayıracak vakti kalmıyordu.[111] Kendisini gençleri yoldan çıkartma suçlamasına karşı bütün gücüyle savunsa da hiçbir yerde onları daha iyi yaptığı iddiasında bulunmaz. Buna rağmen, kendisini, şahsında gösteren düşünme ve sorgulamanın Atina'da ortaya çıkışının şehrin başına gelen en hayırlı şey olduğunu iddia eder.[112] Dolayısıyla her ne kadar bütün

110 *Sofist*, 226-231.

111 *Sokrates'in Savunması*, 23b.

112 *A.g.e.*, 30a.

diğer konularda olduğu gibi bu konuda da açık bir yanıt vermese de, düşünmenin neye yaradığıyla ilgilenmekteydi. <Eğer yazılsaydı> "Düşünme neye yarar?" sorusuyla ilgilenen bir diyaloğun da tıpkı diğerleri gibi çıkmazla sonuçlanacağından emin olabiliriz.

Eğer Batı düşüncesinde bir Sokratik gelenek olmuşsa, eğer Whitehead'in ifadesiyle, bütün bir felsefe tarihi Platon'a değil de Sokrates'e (ki o olmasa elbette mümkün olamazdı) düşülen dipnotlardan ibaretse, şüphesiz bu geleneğin içinde sorumuza belirli bir yanıt değil, bilakis en azından birkaç çeşit <yanıt> buluruz. Bu çabasında görünmezlerle uğraştığının pekâlâ bilincinde olan Sokrates, düşünme etkinliğini açıklamak için bir metafor, rüzgâr metaforunu kullanır: "Rüzgârlar da görünmezdir, yine de yaptıkları şeyleri biliriz ve yaklaştıklarını bir şekilde hissederiz."[113] Aynı metaforla, (*Antigone*'de)[114] "yel gibi tez düşünce"yi insanları kutsayan ya da lanetleyen güvenilmez, "huşu uyandıran" (*deina*) şeyler arasında sayan Sofokles'te de karşılaşırız. Bizim dönemimizdeyse, Heidegger zaman zaman "düşünce fırtınası"ndan bahseder ve bu metaforu eserinde sadece doğrudan Sokrates'ten bahsettiği tek noktada açıkça kullanır: "Yaşamı boyunca ve öldüğü ana kadar, Sokrates kendisini bu cereyana, bu [düşünce] akıntısına bırakmak ve kendisini orada tutmaktan başka bir şey yapmadı. Bu yüzden o Batı'nın en saf olanıdır. Bu yüzden hiçbir şey yazmadı. Çünkü düşünmeden yola çıkıp yazmaya başlayan herkes, kendisi için fazlasıyla kuvvetli bir rüzgârdan kaçıp bir yerlere sığınan insanlara benzerler. (...) Sokrates'ten sonraki bütün düşünürler, ne kadar büyük olsalar da, böyle sığınmacılardır. Düşünme, yazına dönüşmüştür." <Metnin> ilerleyen bir yerinde yer alan açıklayıcı bir notta ise "en saf" düşünürün en büyük anlamına gelmediğini ekler.[115]

113 Ksenofon, *Sokrates'ten Anılar*, IV, iii, 14.

114 *Antigone*, 353.

115 *Was Heisst Denken?*, Tübingen, 1954, s. 52'de geçen Almanca metin şudur: "*Sokrates hat zeit seines Lebens, bis in seinen Tod hinein, nichts anderes getan, als sich in den Zugwind dieses Zuges zu stellen und darin sich zu halten. Darum ist er der reinste Denker des Abendlandes. Deshalb hat er nichts geschrieben. Denn wer aus dem Denken zu schteiben beginnt, muss unweigerlich den Menschen gleichen, die vor allzu starkem Zugwind in den Windschatten flüchten. Es bleibt das Geheimnis einer noch verborgenen Geschichte, doss alle Denker des Abendlandes nach Sokrates, unbeschadet ihrer Grösse, solche Flüuchtlinge sein mussten. Das Denken ging in dieLiteratur ein.*"

Efendisini bayağı suçlamalara karşı kendi bayağı savlarıyla korumaya pek hevesli olan Ksenofon'un bu metafordan bahsettiği bağlam pek bir anlam ifade etmez. Yine de düşüncenin görünmez rüzgârının kendisini Sokrates'in sorgularında konu edindiği kavramlar, erdemler ve "değerler"de gösterdiğine o bile dikkat çeker. Sorun bu aynı rüzgârın, her harekete geçirildiğinde, önceki tezahürlerini çözme gibi bir garipliği olmasıdır. Bu yüzden aynı adam kendisini hem bir atsineği hem de bir torpil balığı olarak anlayabilmekte ve öyle anlaşılabilmektedir. Dilin, <yani> düşüncenin vasıtasının düşünce-kelimeleri (kavramlar, cümleler, tanımlar, öğretiler) olarak dondurduğu ve Platon'un "zayıflıkları"nı *Yedinci Mektup*'ta şahane bir biçimde ifşa ettiği şeyleri açmak, deyim yerindeyse buzlarını çözmek bu görünmez şeyin doğasıdır. Bunun neticesi, düşünmenin bütün yerleşik ölçütler, değerler, iyilik ve kötülük kıstasları, kısacası ahlâk ve etik olarak bildiğimiz davranış kuralları ve gelenekler üzerinde kaçınılmaz olarak yıkıcı, altlarını oyucu bir etkisinin olmasıdır. Görünüşe göre Sokrates, bu donmuş düşüncelerin uykumuzda bile kullanabileceğimiz kadar kullanışlı olduklarını söylemektedir. Fakat eğer, şu anda içinize düşüreceğim düşünce rüzgârı sizi uykunuzdan uyandırır ve sizi tam anlamıyla ayık ve canlı bir hale getirirse, işte o zaman elinizde çıkmazlardan başka hiçbir şey olmadığını ve yapabileceğiniz en iyi şeyin bunları birbirinizle paylaşmak olduğunu görürsünüz.

Bu nedenle, düşünmenin yol açtığı sersemlik iki boyutludur. Diğer bütün etkinliklerin kesintiye uğraması, *durup* düşünmenin doğasında vardır – Psikolojik açıdan "bir organizmanın hedefine erişme çabasına gözle görülür biçimde engel olan herhangi bir durum"[116] gerçekten de bir "sorun" olarak tanımlanabilir. Aynı zamanda kendisini izleyen afallatıcı bir etkiye de sahiptir; <düşünme etkinliğinden> çıktığınızda, hiç düşünmeden yaptığınız işlerde her türlü şüphenin ötesinde görünen şeylerden artık emin değilsinizdir. Eğer yaptığınız iş, gündelik yaşamda gerçekleşen tekil olaylara genel bir davranış kuralını uygulamaksa, kendinizi sersemlemiş halde bulursunuz; çünkü böylesi hiçbir kural düşüncenin rüz-

116 G. Humphrey, *Thinking: An Introduction to Its Experimental Psychology*, Londra ve New York, 1951, s. 312.

gârına dayanamaz. "Ev" kelimesine içkin, donmuş düşünce örneğini tekrar alırsak, içerimsel anlamı –ikamet etmek, barınacak bir eve sahip olmak– üzerinde bir kez düşündüğünüzde, ihtimaldir ki kendi evinizi artık yaşadığınız dönemin buyurduğu biçimde göremezsiniz. Fakat bu asla, "sorunsal" haline dönüşmüş olan bir şeye makul bir çözüm getirebileceğiniz anlamına gelmez.

Bu da bizi bu tehlikeli ve yararsız girişimin son ve belki de en büyük tehlikesine götürür. Sokrates'in çevresinde, Polis için gerçek birer tehdide dönüşen Alkibiades ve Kritias gibi adamlar bulunmaktaydı. Allah bilir bunlar Sokrates'in öğrencileri olarak bilinen kişiler arasında en kötüleri bile değildi. Bunun nedeni de bu kişilerin torpil balığı tarafından sersemletilmiş olmaları değil, bilakis atsineği tarafından tahrik edilmiş olmalarıydı. Bunları tahrik eden şey ise ehliyet ve alaycılıktı <kinizm>. Doktrine edilmek yerine sadece nasıl düşüneceklerini öğrenen ve bundan memnun olmayan bu kişiler, Sokratik sorgulamanın sonuçsuzluklarını olumsuz sonuçlara dönüştürmüşlerdi. Eğer dindarlığın ne olduğunu tanımlayamıyorsak, dinsiz olalım. <Zira> bu, Sokrates'in dindarlık hakkında konuşarak elde etmeyi umduğunun tamamıyla tersidir.

Kabul edilmiş bütün öğretileri ve kuralları bıkıp usanmadan yeni baştan sorgulayan ve tasfiye eden anlam arayışı, her an kendi üzerine dönüp, eski değerlere dönüşe sebep olabilir ve bunları "yeni değerler" olarak ilan edebilir. Nietzsche'nin, tersyüz edilmiş Platon'un hâlâ Platon olduğunu unutarak, Platonizm'i tersyüz ederken yaptığı da bir yere kadar buydu. Marx, Hegel'i tersyüz ederek, tamamıyla Hegelci bir tarih sistemi yarattığında olan da buydu. Düşünmenin bu türden olumsuz sonuçları, daha sonrasında, önceden olduğu gibi aynı düşünmeme alışkanlığıyla birlikte kullanılacaktır; beşeri meselelere uygulandıkları anda sanki düşünme sürecinden hiç geçmemiş gibi olurlar. Genelde "nihilizm" olarak adlandırdığımız –ve tarihe mal etmeye, siyasi olarak kınamaya ve "tehlikeli düşünceler"i düşünmeye cüret ettiğini iddia ettiğimiz düşünürlere atfetmeye eğilimli olduğumuz– şey esasında düşünce etkinliğine içkin bir tehlikedir. Tehlikeli düşünce diye bir şey yoktur, düşünmenin kendisi tehlikelidir. Ama ni-

hilizm onun bir ürünü değildir. Nihilizm, gelenekselciliğin öteki yüzünden başka bir şey değildir. Öğretisi, kendisinin de bağlı kaldığı, dönemin sözde pozitif değerlerinin yadsınmasından başka bir şey değildir. Bütün eleştirel sorgulamalar, içerimlerini ve zımni kabullerini arayarak kabul ettiği kanı ve "değerleri", en azından farazi olarak olumsuzladığı bir aşamadan geçmek zorundadır ve bu anlamda nihilizm, düşünmenin kaçınılmaz bir tehlikesi olarak görülebilir.

Fakat bu tehlike, Sokrates'in sorgulanmamış bir yaşamın yaşanmaya değer olmadığı inancından değil, bilakis daha ötesini düşünmeyi gereksiz kılacak sonuçlar bulma arzusundan kaynaklanır. Düşünme, bütün inançlar karşısında eşit derecede tehlikelidir ve kendisi, yeni bir inanç doğurmaz. Ortakduyu açısından en tehlikeli yanı, düşünürken anlamlı gelen şeyleri gündelik yaşama uygulamaya kalktığımız anda yok olup gidivermeleridir. Kamusal kanı, "kavramları", yani düşünmenin günlük konuşmadaki tezahürlerini yakalayıp bunlara kavrayışın sonuçları muamelesi yapmaya başladığında, sonuç hiç kimsenin bilge olmadığının açık ispatından başka bir şey olamaz. Fiiliyatta düşünme, hayatta herhangi bir zorlukla karşılaştığınız her defasında yeni baştan bir karar vermeniz anlamına gelir.

Ancak, siyasi ve ahlâki meselelerde tavsiye edilir bir durum olan düşünmemenin de kendine has tehlikeleri vardır; insanları sorgulamanın tehlikelerine karşı koruyarak, insanlara belirli bir toplumda ve belirli bir dönemde tayin edilmiş davranış kuralları her neyse onlara sadık kalmalarını öğretir. İnsanların alıştıkları şey ise, yakından sorgulamanın daima onları şaşkınlığa düşürmesinin de gösterdiği gibi, kuralların içeriklerinden ziyade, tekilleri tabi kılabilecekleri kurallara *sahip* olmalarıdır. Eğer, herhangi bir sebeple, eski "değerler"i ya da erdemleri tasfiye etmek isteyen birisi ortaya çıkarsa, yeni bir davranış biçimi getirdiği takdirde, çok az bir zorlamayla ve ikna etmeye –yani yeni değerlerin eskilerden daha iyi olduklarını kanıtlamaya– gerek bile duymadan bunu kolaylıkla başarabilecektir. İnsanlar eski davranış biçimine ne kadar sadıklarsa, yeni davranış biçimini benimsemeye de o kadar istekli olacak-

lardır. Pratikte bu, toplumun en saygın, yani tehlikeli ya da tehlikesiz herhangi bir düşünceyle meşgul olmayacak mensuplarının çok daha kolay boyun eğecekleri, öte yandan eski düzenin en istikrarsız unsurlarının ise en az söz dinleyenler olacakları anlamına gelir.

Eğer etik ve ahlâki meseleler, gerçekten etimolojik anlamlarının işaret ettikleri şeylerse, insanların âdetleri ve alışkanlıklarını değiştirmek sofra adaplarını değiştirmekten daha zor olmamalıdır. Böylesi bir <tersine> dönüşün, belirli koşullar altında bu kadar kolay gerçekleşebilmesi, herkesin bunlar olup biterken gerçekten de derin bir uykuda olduklarını gösterir. Elbette Nazi Almanya'sında ve bir noktaya kadar da Stalinist Rusya'da gerçekleşenleri kastediyorum. Buralarda Batı ahlâkının temel buyrukları aniden tersine çevrilmiştir: birinde "Katletmeyeceksin", diğerinde ise "Komşuna karşı yalan şahitlik etmeyeceksin". Bizleri ardından gelen şey —<tersine> dönüşün <tersine> dönüşü—, yani Üçüncü Reich'ın devrilmesinin ardından Almanların "yeniden eğitilmeleri"nin böylesine kolay olması da teselli etmemelidir. Gerçekten de sanki bu yeniden eğitim kendiliğinden gerçekleşmiştir. <Çünkü> bu esasında aynı olgudur.

Sokrates'e geri dönelim. Atinalılar ona düşünmenin tahrip edici olduğunu, düşüncenin rüzgârının, insanların yollarını bulmalarını sağlayan yerleşik yol işaretlerini söküp atan bir fırtına olduğunu, kentlerin düzenini bozduğunu ve yurttaşların kafalarını karıştırdığını söylemişlerdi. Sokrates düşünmenin yozlaştırdığını reddetse de insanları iyiye yöneltiyor olduğu iddiasında da bulunmaz. Düşünmek sizi uykunuzdan uyandırır ve ona göre bu da Kent <Polis> için iyiydi. Yine de sorgulamalarına, büyük bir iyiliksever olmak için başladığını da söylemez. Ona kalırsa, düşünmek insanları asla bilge kılmayacak ya da düşüncenin kendi sorularına yanıt vermeyecek olsa bile, düşünmenin yer almadığı bir yaşamın anlamsız olacağından başka bir şey de söylenemezdi. Sokrates'in yapıyor olduğu şeyin anlamı, etkinliğin kendisinde saklıdır. Farklı bir şekilde ifade edersek: Düşünmek ve gerçek anlamda hayatta olmak aynı şeydir ve bu, düşünmenin her defasında yeni baştan başlayaca-

ğı anlamına gelir. Yaşama eşlik eden bir etkinliktir ve yaşamda gerçekleşen ve hayattayken bizlere malum olan şeylerin anlamlarının ifadesi olarak bizzat dilin bizlere sunduğu adalet, mutluluk, erdem gibi kavramlarla ilgilenir.

Benim anlam "arayışı" olarak adlandırdığım şey, kendisini Sokrates'in dilinde sevgi olarak gösterir: Hıristiyan *agapē* değil de Yunanca *Erōs* anlamındaki sevgi. *Erōs* olarak sevgi, esasen bir ihtiyaçtır; sahip olmadığı şeyi arzular. İnsanlar bilgeliği severler, dolayısıyla bilge olmadıkları için de felsefe yapmaya başlarlar; güzelliği severler –Perikles'in Cenaze Töreni Söylevi'ndeki[117] ifadesiyle *philokaloumen*–, güzel olmadıkları için güzel şeyler yaparlar. Sevgi, Sokrates'in uzmanlık iddia ettiği tek konudur ve ona, dostları ve arkadaşlarını seçerken bu becerisi yol gösterir: "Öbür konulardan pek anlamam ama seven ya da sevilen insanı, bakar bakmaz anlamak, hani tanrı vergisi gibi bir şeydir bende."[118] Sahip olmadığı şeyi arzulayarak, sevgi, daha öncesinde mevcut olmayan bir ilişki kurar. Bu ilişkiyi açığa çıkartmak, görünür kılmak amacıyla insanların –tıpkı âşıkların sürekli aşklarından bahsetmek istemeleri gibi– ondan bahsetmeleri gerekir. Düşüncenin arayışının bir tür arzu dolu sevgi olmasından ötürü, ancak sevilebilir şeyler –güzellik, bilgelik, adalet ve bunun gibi şeyler– düşüncenin nesneleri olabilir. Çirkinlik ve kötülük, hemen hemen tanımları itibarıyla, düşüncenin ilgisinin dışındadırlar. Kendilerini <ancak> eksiklik olarak gösterebilirler; çirkinlik güzellikten yoksunlukken, kötülük, <yani> *kakia* iyiden yoksunluktur. Bu itibarla, kendilerine ait bir kökleri, düşüncenin tutunabileceği bir özleri yoktur. Eğer düşünme, olumlu kavramları çözerek ilksel anlamlarını ortaya çıkartıyorsa, öyleyse aynı sürecin, "olumsuz" kavramları da çözerek ilksel anlamsızlıklarını ortaya çıkartması, yani düşünen ego açısından hiçliğe göndermesi gerekir. Bu yüzden Sokrates hiç kimsenin, –bizim tabirimizle ontolojik durumu yüzünden– isteyerek kötülük yapamayacağına inanıyordu; kötülük namevcuttur, olmayan bir şeydir. Gölgenin bütün gerçek şeylere eşlik etmesi gibi *lo-*

117 Tukididis, II, 40.

118 *Lysis*, 204b-e.

gos'un, yani sözün de eylemi izlediğini, böylece onları basit kanılardan ayırt ettiğini düşünen Demokritos'un kötü edimler hakkında konuşulmamasını salık vermesinin nedeni de budur. Kötülüğü reddetmek, konuşmada tezahür etmesini engellemek onu adi bir surete, gölgesi olmayan bir şeye dönüştürecektir.[119] Platon'un takdir eden ve olumlayan hayranlığını düşünmeye dönüşürken izlediğimizde de kötülüğün aynı reddiyesiyle karşılaşırız. Bu, hemen hemen bütün Garplı filozoflarda bulunur. Sanki Sokrates'in kötülük ile düşünce yokluğu arasındaki bağlantıya dair, güzellik, adalet ve bilgeliğe âşık olmayan kişilerin düşünebilme yetilerinin, aksine sorgulamaya âşık, dolayısıyla da "felsefe yapan" kişilerin de kötülük yapma yetilerinin olmadığından başka söyleyecek sözü yok gibi görünüyor.

18
İKİSİ-BİR-ARADA

Peki, bu bizi başlıca sorularımızdan biriyle –düşünce-yokluğu ile kötülük arasındaki muhtemel karşılıklı bağlantıyla– ilişkili olarak nerede bırakmaktadır? Sadece Sokratik *erōs*'un, <yani> bilgelik, güzellik ve adalet sevgisinin ilham verdiği kişilerin düşünmeye yetkin oldukları ve güvenilebilecekleri sonucuyla başbaşa kaldık. Diğer bir ifadeyle, Platon'un "soylu ruhları", <yani> hiç kimsenin "isteyerek kötülük yapmadığı" ilkesinin geçerli olabileceği <seçkin> bir azınlıkla başbaşa kaldık. Yine de "Herkes iyilik yapmak ister" şeklindeki zımni ve tehlikeli sonuç, bunlar için bile geçerli değildir. (Meseleye dair üzücü hakikat, kötülüklerin ekseriyetinin kötü ya da iyi olmak veya kötülük ya da iyilik yapmak konusunda herhangi bir karar vermemiş insanlar tarafından yapılmasıdır.) Platon'un aksine bütün meseleleri düşünmüş ve herkesle konuşmuş olan Sokrates, düşünme etkinliğine itibar ve anlamını, düşünmeye yetkin bir avuç seçkin azınlığın ve sadece iyi eğitimli akılların görebildiği fakat söylemde anlatılamayan bazı düşünce nesnelerinin bahşedebileceğine inanmış olamaz. Eğer dü-

119 Frags. 145, 190.

şünmede insanı kötülük yapmaktan alıkoyacak bir şey varsa, nesnelerinden bağımsız olarak, etkinliğin kendisine içkin bazı niteliklerinin olması şarttır.

Şaşkınlıkların âşığı Sokrates, çok az olumlu beyanda bulunur. Bunların arasında birbirleriyle yakından bağlantılı ve bu konuyu ele alan iki önerme bulunur. Her ikisi de retorikle, çoğunluğa hitap etme ve ikna etme sanatıyla ilgili bir diyalog olan *Gorgias*'ta geçer. *Gorgias*, erken dönem Sokratik diyaloglardan biri değildir; Platon'un Akademi'nin başına geçmesinden kısa bir süre önce yazılmıştır. Dahası konusu, eğer aporetik olsaydı görünüşteki bütün anlamını yitirecek bir sanat ya da söylem biçimidir. Yine de Platon'un, diyaloğu görünürde –yani ironik bir biçimde– bütün zorlukları çözecek ödül ve cezalar içeren bir öte dünya efsanesiyle bitirmesini saymazsak, diyalog hâlâ aporetiktir. Bu efsanelerin ciddiyeti tamamıyla siyasaldır ve çoğunluğa hitap etmesinde gizlidir. Yine de Gorgias'ta geçen ve kesinlikle Sokratik olmayan bu efsaneler önemlidir. Çünkü felsefi biçimde olmasa da Platon'un insanların isteyerek kötülük yapabileceklerini kabul ettiğini ve bu rahatsız edici gerçekle felsefi olarak ne yapabileceğini, en az Sokrates kadar bilmediğini gösterirler. Sokrates'in cehaletin kötülüğe neden olduğuna ve erdemin öğretilebileceğine inanıp inanmadığını bilmiyor olabiliriz; fakat Platon'un tehditlere başvurmanın daha akıllıca olduğuna inandığını biliyoruz.

Bu iki olumlu Sokratik önerme şu şekilde özetlenebilir. İlki <yani,> "Kötülük etmektense, kötülük görmek daha iyidir" <savına>, diyalogdaki muhatabı Kallikles bütün Yunanistan'ın vereceği bir yanıt verir: "Kötülük görmek, insana değil, köleye yakışır; köle kendini de sevdiklerini de kötülüğe karşı koruyamaz, bu yüzden onun ölmesi yaşamasından yeğdir."[120] İkincisi ise şudur: "Lirimin sesi bozuk çıkıyormuş, yönettiğim koro bir şeye benzemiyormuş ya da bütün dünya bana karşı olmuş, aldırmam. Yeter ki kendime karşı olmayayım, kendimle çelişkiye düşmeyeyim."[121] Bunun üzerine Kallikles, Sokrates'in "söylevleriyle yavaş yavaş delirdiğini"

120 *Gorgias*, 474b ve 483a, b.

121 *A.g.e.*, 482c.

söyler ve hem kendi hem de herkesin iyiliği için felsefeyi bırakmasını tavsiye eder.[122]

Burada doğru bir noktaya değinmektedir. Gerçi tıpkı öteki düşünürlerin yollarına "mutlu" olabilmek için çıkmamış oldukları gibi, o da yola buralara varmak için çıkmamış olsa da Sokrates'i bunları söylemeye iten gerçekten de felsefe, daha doğrusu düşünme deneyimiydi.[123] (Bu ifadeleri ahlâksallıkla ilgili bir kavrayışın sonuçları olarak görmenin ciddi bir hata olacağına inanıyorum; bunlar şüphesiz birer tespittirler. Fakat deneyime dayalı tespitlerdir ve düşünme sürecinin kendisi söz konusu olduğu ölçüde en iyimser tahminle tesadüfî yan ürünleridir.)

İlk ifadenin dile getirildiği dönemde insanlara ne kadar çelişkili geldiğini idrak etmekte zorlan<mamız şaşırtıcı değildir>. <Çünkü> binlerce yıllık yerli yersiz kullanım sonrasında, kulağa ucuz bir ahlâkileştirme gibi geliyor. Modern okuyucuların ikinci ifadenin <ardında yatan> itkiyi anlamalarının ne kadar zor olduğunun en iyi göstergesi, ("Bütün dünya bana karşı olmuş, aldırmam. Yeter ki kendime karşı olmayayım, kendimle çelişkiye düş[en]" ifadesini takip eden) "bir[isi] olma" anahtar kelimesinin çoğu zaman çevirilerde gözardı edilmesidir. İlki, öznel bir ifadedir; '*bana göre* haksızlık görmek haksızlık yapmaktan daha evladır' anlamına gelir. Diyalogda geçtiği yerde ise, karşısına bir o kadar öznel, karşıt bir sav çıkarılır ki kuşkusuz bu sav çok daha makul görünür. Açığa çıkan şey, Kallikles ve Sokrates'in farklı Ben'lerden bahsettikleridir: Birisi için iyi olan, diğeri için kötüdür.

Öte yandan eğer bu sava, iki konuşmacıdan farklı olarak, dünyanın bakış açısından bakarsak, şunu söylememiz gerekir: Mühim olan bir haksızlık yapılmış olmasıdır; bu yüzden de haksızlık yapanın mı yoksa haksızlık görenin mi daha iyi durumda olduğuyla ilgilenmek abesle iştigaldir. Yurttaşlar olarak, bizler haksızlıkları önlemekle yükümlüyüz. Çünkü hepimizin, yani haksızlık yapanın, haksızlık görenin ve izleyicinin yaşadığı dünya tehlike altın-

122 *A.g.e.*, 482c, 484c, d.

123 Aristoteles sık sık düşünmenin mutluluk "yarattığında" ısrar eder ama bu, tıbbın sağlık yaratması değil de sağlığın sağlık yaratması tarzı bir etkidir; *Nikomakhos'a Etik*, 1144a.

dadır; asıl haksızlık Kent'e karşı yapılmıştır. Bunu, bireylerin özel işleriyle alakalı davaya konu edilmesi kişiye bağlı ihlaller ile kovuşturmanın zorunlu tutulduğu suçlar arasında ayrıma giden kanunlarımız da gösterir. Suçu, haksızlık gören kişiden bağımsız olarak cezalandırılması gereken kanun ihlalleri olarak bile tanımlayabiliriz. Haksızlık gören kişi unutup bağışlamak istiyor olabilir ve haksızlık yapan kişinin bunu bir daha yapmayacağı kabul edilebiliyorsa, başkaları açısından herhangi bir tehlike olmayabilir. Yine de ülkenin kanunları seçenek tanımaz, çünkü ihlal edilen bir bütün olarak topluluktur.

Diğer bir ifadeyle, Sokrates burada bir yurttaş, <yani> kendinden ziyade dünyayla ilgilenmesi gereken bir kişi olarak değil, kendini esas olarak düşünmeye adamış bir kişi olarak konuşmaktadır. Sanki Kallikles'e şunları söylemektedir: Benim gibi, bilgeliğe âşık ve her şeyi düşünmeye ve sorgulamaya ihtiyaç duyan birisi olsaydın <ve> eğer dünya tarif ettiğin gibi "güçlü olanın yapabildiğini yap[tığı] ve zayıf olanın boyun eğmek zorunda kaldığı şeylere boyun eğ[diği]" (Tukididis), güçlüler ile zayıflar olarak bölünmüş bir dünya olasaydı, dolayısıyla da haksızlık yapmak ya da haksızlık görmekten başka bir seçenek olmasaydı, o zaman haksızlık yapmaktansa haksızlık görmenin daha evla olduğunu bilirdin. Fakat buradaki ön kabul şüphesiz şudur: *bilgelik ve felsefe yapmaya âşık olmak*; sorgulamanın ne anlama geldiğini bilmek.

Bildiğim kadarıyla, Yunan litaratüründe Sokrates'in söylediklerini, hemen hemen aynı ifadelerle, söyleyen başka sadece tek bir paragraf bulunmaktadır. Parmenides'in en büyük muhalifi olan ve belki de bu yüzden Platon'un adını bile kullanmadığı Demokritos'un fragmanlarından birisi "Haksızlık görenden daha talihsiz [*kakodaimonesteros*] olan haksızlık edendir"[124] der. Bu tesadüf kayda değerdir, çünkü Sokrates'ten farklı olarak Demokritos, beşeri meselelere karşı pek ilgisiz, lakin düşünme deneyimiyle oldukça ilgili görünür. Tamamıyla ahlâki bir sav olarak görme eğiliminde olduğumuz şey, aslında düşünme deneyiminden kaynaklanmış görünüyor.

Ve bu bizi, gerçekte ilkinin ön koşulu olan, ikinci ifadeye taşır.

124 Diels ve Kranz, B45.

O da, son derece çelişkilidir. Sokrates, bir olmak, *dolayısıyla* da kendisiyle uyumsuzluğa düşme riskine girememekten bahsetmektedir. Fakat A'nın A olması gibi hakikaten ve mutlak bir şekilde *Bir* olan, kendisiyle özdeş olan hiçbir şey kendi içinde ya da kendisiyle uyumsuz olamaz. Uyumsuz bir ses çıkartabilmek için en azından iki sese ihtiyacınız vardır. Şüphesiz göründüğümde ve başkaları tarafından görüldüğümde, birimdir; eğer öyle olmasaydı tanınamazdım. Başkalarıyla birlikte olduğum sürece, kendimin zar zor bilincindeyimdir; başkalarına göründüğüm şekliyle kendimimdir. Bizim *bilinç* (yani, daha önce de gördüğümüz gibi, "kendini bilmek") olarak adlandırdığımız, her ne kadar kendi kendime zar zor görünsem de, bir anlamda kendim için de ben olmam tuhaf gerçeği, Sokratik "bir olmak" <kavramının> göründüğü kadar sorunsuz olmadığını gösterir. Sadece başkaları için değil kendim için de benimdir ve bu durumda da sadece birisi olmadığım açıktır. Birliğimin içine bir farklılık girmiştir.

Bu farkı, başka açılardan da biliriz. Bir şeyler çokluğu içerisinde var olan her şey katıksız bir şekilde olduğu şey, bir özdeşlik değildir. Fakat aynı zamanda diğerlerinden farklıdır ve bu farklı olma durumu doğasının <vazgeçilmez> bir parçasıdır. Onu düşüncede yakalamaya çalışır <ve> tanımlamak istersek, bu başkalığı (*altereitas*) ya da farklılığı hesaba katmak zorundayızdır. Bir şeyin ne olduğunu söylediğimizde, ne *olmadığını* da söylemek zorundayızdır. Yoksa totolojilerle konuşur duruma düşeriz: Spinoza'nın söylediği gibi her belirleme bir yadsımadır. Heidegger, Platon'un *Sofist* diyalogunda bu meseleye, kimlik ve farklılık sorununa, temas eden ilginç bir paragrafa işaret eder. Diyalogdaki Yabancı, iki şeyin –mesela dinginlik ve devinimin– "her biri [diğerinden] farklı, fakat kendi *kendine* aynı" (*hekaston heautō tauton*)[125] olduğundan bahseder. Heidegger bu cümleyi yorumlarken, ismin yönelme haline, yani *heautō*'ya vurgu yapar. Çünkü Platon, bekleyeceğimiz gibi, farkın şeylerin çokluğundan kaynaklandığı A, A'dır totolojisindeki anlamıyla, *hekaston auto tauton*, "[bağlamından çıkarıldıklarında] her biri kendinin aynı" demez. Heidegger'e göre, yönelme hali-

125 254d.

nin kullanılması, "her şey[in] kendine geri dön[düğü], her kendinin, kendisiyle [olması nedeniyle] kendisi için aynı [olduğu]. (...) Aynılı[ğın] bir "ile <birliktelik>" ilişkisine, yani bir dolayıma, bir bağlantıya, bir senteze: bir olanda birleşmeye işaret et[tiği]"[126] anlamına gelir.

Heidegger'in incelediği bu paragraf *Sofist*'in *koinōnia*'yı, yani "topluluğu", İdealar'ın birbiriyle uyum ve karışmasını, özellikle de karşıtlar gibi görünen Farklılık ve Özdeşliğin muhtemel birlikteliğini konu alan son kısmında geçer. "Farklı olan, daima başka şeylere nispetle <farklı olmasıyla> adlandırılır" (*pros alla*),[127] fakat bunların karşıtları, "kendinde olan şeyler" (*kath' hauta*), "kendi kendilerine atıf yaptıkları" nispette farklılık "İdea"sına katılırlar – kendileriyle ya da kendileri için aynıdırlar, öyle ki her *eidos* geri kalanlardan farklıdır. <Bu farklılık,> "kendine özgü doğası yüzünden değil, tersine Farklılık [İdea'sına] katılması yüzünden";[128] yani farklı olduğu (*pros ti*) bir şeyle ilişkisi olduğu için değil, bilakis bir İdealar çokluğu içinde var olduğu ve "varlık olarak her varlığın, içinde bir şeyden farklı olarak görülebilme olasılığını barındırdığı"[129] içindir. Bizim açımızdan –ister canlılar, ister şeyler, isterse de İdealar olsun– nerede bir çokluk varsa, orada farklılık da vardır. Ve bu farklılık dış kaynaklı değildir. Bilakis her varlığa ikilik biçiminde içkindir ki birleşme olarak birlik buradan gelir.

Bu yorum –hem Platon'un imâsı hem de Heidegger'in yorumu–, bana hatalı görünüyor. Bir şeyi diğer şeylerle paylaştığı bağlamdan kopartarak, ona sadece kendisiyle "ilişkisi" (*kath' hauto*), yani özdeşliği çerçevesinden bakmak, hiçbir farkı, hiçbir ötekiliği açığa çıkartmaz. *Olmadığı* bir şeyle ilişkisi çerçevesinde, gerçekliğini kaybeder ve ilginç bir esrar kazanır. Bu şekilde, kendisini genellikle sanat eserlerinde, özellikle de bir sandalye, bir çift ayakkabı gibi tekil bir nesnenin tasvir edildiği Kafka'nın erken dönem yazıları

126 *Identity and Difference*, çev. Joan Stambaugh, New York, Evanston, Londra, 1969, s. 24-25.

127 255d.

128 *Sofist*, 255e; Cornford, *Platon's Theory of Knowledge*, s. 282.

129 Heidegger, *Sofist* üzerine ders notları, s. 382.

ve van Gogh'un bazı resimlerinde gösterir. Fakat bu sanat eserleri düşünce-nesneleridir ve onlara –sanki salt kendileri değilmişler de kendileri *için*lermişcesine– anlam veren tam da düşünme onları ele geçirdiğinde yaşadıkları dönüşümdür.

Diğer bir ifadeyle, burada düşünen egonun deneyimi şeylerin kendilerine dönüştürülmektedir. Çünkü Sokrates'in düşüncenin özü olduğunu keşfettiği ve Platon'un benimle kendim arasındaki sessiz diyalog *–eme emautō–*[130] olarak kavramsal dile çevirdiği ikisi-bir-arada dışında, hiçbir şey aynı anda hem kendisi hem de kendisi için olamaz. Fakat birliği teşkil eden, ikisi-bir-aradayı birleştiren yine düşünme etkinliği değildir. Bilakis ikisi-bir-arada [ancak] dış dünya düşünürün zihnine sızdığı ve düşünme sürecini yarıda kestiğinde yeniden Bir olur. Öyleyse, daima Bir olduğu görünümler dünyasına ismen geri çağırıldığında, düşünme sürecinin onu böldüğü iki parça, sanki tekrar birbirine iliştirilmiş gibi olur. Varoluşsal olarak konuşursak, düşünme münzevice, fakat yalnız olmayan bir iştir. İnziva, kendi kendimle muhabbet ettiğim bir insani durumdur. Yalnızlık, ikisi-bir-arada olarak bölünemediğim, <yani> kendimle muhabbet edemediğim, Jaspers'ın ifadesiyle "kendimden mahrum olduğum" (*ich bleibe mir aus*) ya da başka bir ifadeyle, muhabbetsiz ve tek olduğum bir yalnızlık durumudur.

Belki de başka hiçbir şey, insanın *özünde* bir çoklukta var olduğunu, düşünme etkinliği esnasında, muhtemelen yüksek hayvanlarla paylaştığı bir özellik olan, kendisini bir ikilik olarak kavramasını tetikleyen şeyin inzivadalığı olmasından daha iyi gösteremez. Düşünmeyi, hem soran hem de cevaplayan olabildiğim, hakiki bir etkinlik haline getiren de bu *ikilik*tir. Bu sorma ve yanıtlama sürecinden, esasında "sözlerle gezinmek" (*poreuesthai dia tōn logōn*)[131] olan *dialegesthai* diyaloğundan geçtiği içindir ki düşünme, diyalektik ve eleştirel olabilir. Bu vesileyle en temel Sokratik soru, yani "... *derken ne demek istiyorsun*?" sorusu devamlı olarak gündeme gelir. Fakat bu *legein*, <yani> söz, sessiz, dolayısıyla da o kadar hızlıdır ki diyalojik yapısını tespit etmek biraz zordur.

130 *Theaetetus*, 189e; *Sofist*, 263e.

131 *Sofist*, 253b.

Zihinsel diyaloğun kıstası, ister duyu kanıtlarının gücüyle zorlayan Sezgi isterse de beyin yapımıza ve onun doğal zorlama gücüne dayanan, matematik ya da mantıksal çıkarımlara dayalı hesaplarla zorunlu neticelere varma biçiminde olsun, artık beni kendi kendime sorduğum soruları cevaplamaya zorlayan hakikat değildir. Sokratik düşünmenin tek kıstası uyuşma, kendi kendiyle tutarlı olmaktır, *homologein autos heautō*.[132] Bunun aksi olan insanın kendi kendisiyle çelişmesi, yani *enantia legein autos heautō*[133] ise aslında kendi kendinin hasmı haline gelmek anlamına gelir. Bu yüzden Aristoteles, meşhur çelişki ilkesinin ilk tanımında, bunun aksiyomatik olduğunu açıkça söyler: "[O]na mecbur inanmak zorundayızdır çünkü (...) dıştaki söze [*exō logos*, yani ister muhatabımız isterse de hasmımız olsun başka birisine yöneltilmiş sözlere] değil, *ruhun içindeki* sözlere hitap eder ve dış söze daima itiraz edebilsek de içimizdeki sözlere daima itiraz edemeyiz."[134] Çünkü burada muhatap kendimizdir ve kendi kendimize hasım olmak istememiz pek olası değildir. (Bu örnekte, düşünen egonun olgusal deneyimlerinden elde edilen böylesi bir sezginin, genelleştirilerek felsefi bir öğreti haline dönüştürüldüğünde, nasıl kaybolduğunu görmekteyiz –"A, aynı şartlar altında ve aynı anda, hem A hem de B olamaz"– çünkü aynı konuyu *Metafizik*'te ele aldığında, bu dönüşüme bizzat Aristoteles'in ulaştığını görürüz).[135]

Aristoteles'in erken dönem mantıksal yazılarından oluşan derlemenin 6. yüzyıldan bu yana adlandırıldığı şekliyle *Organon*, <yani> "Araç"ın detaylı bir okuması, günümüzde "mantık" <lojik> olarak adlandırdığımız şeyin başlangıçta hiç de "düşüncenin", yani "ruhun içinde" gerçekleştirilen içsel konuşmanın "aracı" olarak görülmediğini, bilakis başkalarını ikna etmeye ya da ifade ettiğimiz bir şeyi açıklamaya çalıştığımızda kullanılacak bir doğru konuşma ve tartışma bilimi olarak, daima, Sokrates'in yaptığı gibi, çoğu insanın üzerinde uzlaşacağı savlarla ya da çoğunluğun en bilgece olduğuna inandığı savlarla başlayacak bir bilim olarak ta-

132 *Protagoras*, 339c.

133 *A.g.e.*, 339b, 340b.

134 *Posterior Analytics*, 76b22-25.

135 1005b23-1008a2.

sarlandığını açıkça gösterir. Erken dönem yazılarında, sadece düşünmenin içsel diyaloğunda belirleyici olan çelişmezlik ilkesi, henüz bütün söylemlerin en temel kuralı haline gelmemiştir. Ancak bu özel durum bütün düşünceleri yönlendiren örnek haline geldikten sonradır ki *Antropoloji* adlı çalışmasında düşünmeyi "[kişinin] kendisiyle konuşması (...) dolayısıyla içini dinlemesi"[136] olarak tanımlayan Kant, "daima tutarlı, kendi kendinle uyumlu düşün" (*"Jederzeit mit sich selbst einstimmig denken"*)[137] <ifadesini> "düşünürler sınıfının değiştirilemez buyrukları" arasında görülmesi gereken düsturlar arasında sayabilmiştir.

Kısacası, bilinçliliğin tamamıyla insanlara has bir şekilde benim kendimle aramda geçen düşünme diyaloğunda edimselleştirilmesi, bir şeyler çokluğu olan yaşam alanında insana verili olduğu şekliyle görünümler dünyasının olağanüstü niteliği olan, farklılık ve ötekiliğin insanın zihinsel benliğinin varlığının temel koşulları olduğunu, çünkü bu benliğin fiiliyatta ancak ikilik içinde var olduğunu gösterir. Bu benlik –Ben-benim–, özdeşlikteki farkı, tam da görünen şeylerle değil de sadece kendisiyle ilişkili olduğu zaman deneyimler. (Bu ilksel ikilik, rastlantı eseri, kimlik arayışının abesliğini de aydınlatır. Modern kimlik krizimiz, ancak asla yalnız kalmayarak ve asla düşünmeye çabalamayarak bir çözüme kavuşturulabilir.) Bu ilksel ayrışma olmaksızın, Sokrates'in, tüm görünümleri Bir olan bir varlığın içindeki uyuma dair sözleri anlamsız olacaktır.

Bilinç, düşünmeyle aynı şey değildir; bilincin eylemleri, "yönelimsel" ve bu nedenle de *bilişsel* olma özelliğini duyu deneyimleriyle paylaşırlar. Dolayısıyla da düşünen ego bir şeyi değil de bir şey hakkında düşünürken diyalektiktir: Sessiz bir diyalog şeklinde gerçekleşir. Öz-farkındalık anlamında bilinç olmaksızın, düşünme mümkün olamazdı. Düşünmenin, sonsuz sürecinde edimselleştirdiği şey, bilince katıksız, ham bir olgu (*factum brutum*) olarak verili olan farklılıktır. Öyleyse bilinç, ancak bu insanileşmiş biçiminde ne bir tanrı ne de hayvan değil, bir insan olan kişinin olağanüstü

136 No. 36, *Werke*, C. VI, s. 500.

137 No. 56, *a.g.e.*, s. 549.

niteliği haline gelir. Metaforun görünümler dünyası ile onun içinde süregiden zihinsel etkinlikler arasında köprü kurması gibi, Sokratik ikisi-bir-arada da düşüncenin münzeviliğine deva olur. Fıtratındaki ikilik, yeryüzünün yasası olan sonsuz çokluğa işaret eder.

Sokrates açısından ikisi-bir-arada'daki ikilik, eğer düşünmek istiyorsan, diyaloğu sürdüren ikilinin iyi durumda olmasını, muhatapların *dost* kalmalarını sağlamak zorunda olmandan başka bir şey ifade etmiyordu. Tetikte ve yalnız olduğunda hayat bulan muhatap, –düşünmeyi kesmen hariç– asla kaçamayacağın tek muhataptır. Haksızlık görmek, haksızlık yapmaktan evladır, çünkü mağdurla dost kalabilirsin. Kim bir katille arkadaş kalmak, beraber yaşamak ister ki? Başka bir katil bile bunu istemez. Nihayetinde, Kant'ın Kategorik Buyruk'unun müracaat ettiği de zaten sen ile kendin arasındaki uyumun önemine dair bu oldukça basit değerlendirmedir. Bu buyruğun temelindeki "sadece aynı zamanda evrensel bir kanun olmasını *isteyebileceğin* düsturlar doğrultusunda hareket et"[138] <ilkesi> aslına "Kendinle çelişme" emridir. Bir katil ya da hırsız "Öldüreceksin" ve "Çalacaksın" buyruklarının genel yasalar olmalarını istemez, çünkü doğal olarak kendi yaşamı ve mülkleri için endişe eder. Eğer bir istisna tanırsan da, kendinle çelişmiş olursun.

Platon tarafından <yazılmış> olmasa bile Sokrates hakkında ilk elden şahitlik etmesi olası tartışmalı diyaloglardan biri olan *Büyük Hippias*'ta, Sokrates bu durumu basit ve isabetli bir biçimde tasvir eder. Diyaloğun sonunda, evlere dağılınacağı anda, kendisinin son derece kalın kafalı bir muhatap olduğunu göstermiş olan Hippias'a, evde kendisini daima sorgulayan çekilmez bir dost bekleyen zavallı Sokrates'le karşılaştırıldığında ne kadar "bahtiyar bir talihi" olduğunu söyler: "Çok yakın bir akrabamdır ve aynı evde yaşıyoruz." Şimdi Sokrates, Hippias'ın fikirlerini aktardığında, "sorgulama 'güzellik' kelimesinin anlamını dahi bilmediğini açığa çıkarttıktan sonra, güzel bir yaşam biçiminden bahsetmekten utanıp utanmadığını"[139] soracaktır. <Oysaki> Hippias eve gittiğinde,

138 "Grundlegung zur Metaphysik der Sitten", *Werke*, C. 4, s. 51-55.
139 304d.

bir <başına> kalacaktır. Çünkü yalnız yaşasa da kendiyle muhabbet peşinde değildir. Şüphesiz <Hippias> bilincini kaybetmemektedir; sadece onu edimselleştirme alışkanlığı yoktur. Sokrates eve gittiğinde ise, yalnız değil, *kendisiyle* baş başadır. Açıktır ki Sokrates kendisini evde bekleyen dostuyla bir şekilde uzlaşmak zorundadır, çünkü aynı çatı altında yaşamaktadırlar. Dostlarının yanından ayrıldığında beraber yaşamak zorunda olduğu tek kişiyle aranı açmaktansa bütün dünyayla aranın açılması daha iyidir.

Sokrates'in keşfettiği şey, tıpkı başkalarıyla olduğu gibi kendi kendimizle de ilişki kurabileceğimiz ve bu iki tür ilişkinin bir şekilde birbirleriyle ilişkili olduklarıydı. Dostluktan bahsederken, Aristoteles "Dost, bir başka kendidir"[140] der – anlamı: Tıpkı kendinle olduğu gibi onunla da düşüncelerin üzerine bir diyalog sürdürebilirsin. Bu hâlâ Sokratik geleneğin içindedir, tek bir farkla ki Sokrates, 'Benliğin de bir tür dosttur' derdi. Bu meseleye yön veren deneyim, şüphesiz benlik değil dostluktur; kendimle konuşmadan önce başkalarıyla konuşurum, beraber neler konuşabileceğimizi sorgular, sonra da sadece başkalarıyla değil kendimle de diyalog kurabileceğimi keşfederim. Ancak ortak noktaları, düşünce diyaloğunun ancak arkadaşlar arasında gerçekleştirilebilmesidir. Temel kıstası, deyim yerindeyse en yüce yasası da "Kendinle çelişme"dir.

"Kendisiyle çelişki içinde" (*diapherontai heautois*) olmak "sıradan insanların" ve kendisiyle muhabbetten kaçmak kötülerin özelliğidir; onların ruhları kendilerine karşı isyan (*stasiazei*) içindedir.[141] Ruhun kendisiyle uyum içinde değil de savaş halinde olduğunda, kendinle nasıl bir diyalog kurabilirsin? Tam da Shakespeare'in *III. Richard*'ı yalnız kaldığında işiteceğimiz türde bir diyalog:

> *Neyden korkuyorum? Kendimden mi? Etrafta başkası yok:*
> *Richard, Richard'ı seviyor: işte bu, ben benim.*
> *Burada bir katil mi var? Hayır. Evet, benim:*
> *Öyleyse kanatlan: Ne! Kendimden mi? Yüce akıl neden:*
> *İntikam alacağım diye. Ne! Kendi kendimden mi?*

140 *Nikomakhos'a Etik*, 1166a30.

141 *A.g.e.*, 1166b5-25.

Eyvah! Kendimi seviyorum. Ne sebeple? Neye yarar
Kendimin kendime yaptıklarından ötürü mü?
Oh! Hayır: Yazıklar olsun! Bilakis kendimden nefret ediyorum
Kendimin yaptığı nefret dolu şeyler için.
Ben bir zalimim. Yine de yalan söylüyorum, değilim diye.
Sersem, kendinden iyi bahsediyorsun: sersem, yaltaklanma.

Ancak geceyarısını geçtikten ve Richard dostlarıyla bir araya gelmek için kendiyle muhabbetten kaçıktan sonra tüm bunlar çok farklı görünür. O zaman:

Vicdan, korkakların kullandığı bir kelimeden ibaret,
Daha başında, güçlüleri korkutmak için icat edilmiş...

Pazar yerine o kadar âşık olan Sokrates bile <nihayetinde> diğer dostuyla buluşmak üzere yalnız kalacağı, inzivaya çekileceği evine gitmek zorundaydı.

Dikkat çekici basitliğiyle *Büyük Hippias*'taki bu paragrafa dikkat çektim, çünkü –fazlasıyla basitleştirme riskine karşın– zor, dolayısıyla da daima fazlasıyla karmaşıklaşma tehlikesi taşıyan meseleleri yalınlaştırmaya yardımcı olan bir metafor sağlar. Daha sonraki dönemler, Sokrates'i evde bekleyen bu dosta "vicdan" adını vermiştir. Kant'ın terminolojisini kullanırsak [vicdan] mahkemesi kurulmadan önce, kendi karşımıza çıkmamız ve kendimize hesap vermemiz gerekir. Ve *III. Richard*'dan bir paragraf seçtim, çünkü Shakespeare burada "vicdan" kelimesini kullansa da onu alışılmış biçimiyle kullanmaz. Dilin "bilinç" <consciousness> kelimesini "vicdan" <conscience> kelimesinden ayırt etmesi uzun bir süre almıştır ve bazı dillerde, mesela Fransızcada, bu ayrım hiç gerçekleşmemiştir. Ahlâki ve yasal meselelerde anladığımız biçimiyle vicdan, tıpkı bilinç gibi sözde daima içimizde bulunan bir şeydir. Aynı zamanda bu vicdanın bizlere ne yapmamız ve nelerden uzak durmamız gerektiğini söylemesi beklenir; *lumen naturale* ya da Kant'ın pratik aklına dönüşmeden önce vicdan, Tanrı'nın sesiydi.

Bu her daim mevcut vicdandan farklı olarak, Sokrates'in bahsettiği dost evde bırakılır. Tıpkı *III. Richard*'daki katillerin –namevcut

bir şey olarak– vicdandan korkmaları gibi, <Sokrates> de <dostundan> korkar. Burada vicdan kendisini, ya Richard'ın durumunda olduğu gibi bir suçun ya da Sokrates'in durumunda olduğu gibi sorgulanmamış kanıların tetiklediği bir sonrasında-gelen-düşünce olarak gösterir. Ya da Richard'ın kiralık katillerindeki gibi sadece bu tür sonrasında-gelen-düşüncelerin öngörülmesinden kaynaklanan bir korku olabilir. Bu vicdan, Tanrı'nın içimizdeki sesi ya da *lumen naturale*'den farklı olarak, yönlendirici olumlu buyruklar vermez (Sokratik *daimōn*'un tanrısal sesi bile, ona sadece neleri *yapmaması* gerektiğini söyler). Shakespeare'in ifadesiyle "İnsanı, engellerle doldurur". İnsanın korkmasına neden olan, eve gittiğinde, o da *eğer* giderse, onu bekleyen bir şahidin mevcudiyetinin öngörülmesidir. Shakespeare'in katili "İyi yaşamayı arzulayan herkes (...) onsuz yaşamaya çalışır" der ve bunu başarmak kolaydır; çünkü tek yapması gereken bizim "düşünme" olarak adlandırdığımız sessiz, yalnız diyaloğu hiç başlatmaması, eve asla gitmeyip şeyleri sorgulamamasıdır. Bu, zekâ ya da aptallık meselesi olmadığı gibi, bir iyilik ya da kötülük meselesi de değildir. (Söylediğimiz ve yaptığımız şeyleri sorguladığımız) bu sessiz münasebeti bilmeyen kişi, kendisiyle çelişmeyi umursamayacaktır ve bu, söylediği ya da yaptığı şeylerin hesabını hiçbir zaman ne verebileceği ne de vermek isteyeceği anlamına gelir. Çünkü bir sonraki an, varlığının unutulacağına güvenebilir. Kötü insanlar –Aristoteles aksini düşünse de– "pişmanlıklarla dolu" *değil*lerdir.

İnsan yaşamının doğal bir ihtiyacı, bilincinde verili olan farklılığın edimselleşmesi olarak bilişsel olmayan, özelleşmemiş anlamıyla düşünme, <seçkin> azınlığa ait bir imtiyaz değil, herkeste <ve> her daim mevcut bir yetidir. Aynı sebepten ötürü, düşünmeme kusuru da yeterli zihinsel güçten yoksun çoğunluğun kusuru değil, bilakis herkes için <ve> her daim mevcut bir olasılıktır – bilim adamları, akademisyenler ve zihinsel işlerde çalışan diğer uzmanlar bundan müstesna değildirler. Yapılabilirliğini ve önemini ilk Sokrates'in keşfettiği kendi kendisiyle ilişki kurmaktan kaçma durumuna herkes düşebilir. Düşünme, yaşama eşlik eder ve kendisi hayatta olmanın maddi olmayan özüdür. Ve yaşam bir süreç olduğu içindir ki özü belirli düşüncelerin somut neticelerinde değil, ancak fiili düşünme sürecinde bulunabilir. Düşünmenin olma-

dığı bir yaşam pekâlâ mümkündür. Bu durumda <insan> –salt anlamsız değil– kendi özünü geliştirmekte başarısızdır; tam anlamıyla yaşamıyordur. Düşünmeyen insanlar uyurgezerlere benzerler.

Düşünen ego ve onun deneyimleri açısından, "insanı engellerle dolduran" vicdan bir yan etkidir. Düşünen egonun üzerine kafa yorduğu düşünce-zinciri ne olursa olsun, hepimizin benliği, ikisi-bir-aradanın arkadaş kalmaları ve uyum içinde yaşamalarını imkânsız kılacak herhangi bir şey yapmamaya özen göstermelidir. Spinoza'nın "kendinden razı olmak" (*acquiescentia in seipso*) terimiyle kastettiği şey budur: "Birdenbire akıldan [akıl yürütmeden] fırlayabilir ve bu rıza, mümkün olan en büyük hazdır."[142] İşleme kıstası, çoğunluğun bildiği ve toplumun üzerinde uzlaştığı, bilindik kurallar değil, edimlerim ve sözlerim hakkında düşünme zamanı geldiğinde kendimle barış içinde yaşayıp yaşayamayacağım olacaktır. Vicdan, eğer dönersen, eve döndüğünde seni bekleyen bir dost olacağının öngörüsüdür.

Düşünürün kendisi açısından, bu ahlâki yan etki, önemsiz bir meseledir. Düşünme, bu sıfatla topluma pek de yararlı değildir. Düşünmeyi başka amaçlar için bir araç olarak kullanan bilgi açlığı çok daha yararlıdır. Değerler yaratmaz; neyin "iyi" olduğunu ilanihai şekilde tespit etmez; kabul edilmiş davranış kurallarını teyit etmez, tasfiye eder. Özel bir durum ortaya çıkmadığı sürece, siyasal bir anlamı da yoktur. Hayatta olduğum sürece kendimle yaşamayı becermek zorunda olduğum gerçeği, "sınır durumlar" hariç siyasi olarak karşımıza çıkmayan bir meseledir.

Bu terim, "hâlihazırda aşkınlığa işaret eden içkin bir şey"in ve eğer ona yanıt verirsek "*gizil olarak hepimizin olduğu bir Existenz haline*"[143] gelmemizle sonuçlanacak bir deneyime işaret eden –"mücadele etmeden ve acı çekmeden yaşayamayacağım, suçluluktan kaçmamın mümkün olmadığı, ölmek zorunda olduğum"– genel <ve> değişmez İnsanlık Durumu için Jaspers tarafından yaratılmıştır. Jaspers'te, bu terim gönderimsel inandırıcılığını spesifik deneyimlerden ziyade, doğum ve ölümle sınırlandırılmış olan yaşamın kendisinin, beni daima henüz olmamış olduğum bir geçmi-

142 *Ethics*, IV, 52; III, 25.

143 *Philosophy* (1932), çev. E. B. Ashton, Şikago, Londra, 1970, C. 2, s. 178-179.

şi ve artık olmayacağım bir geleceği göz önünde tutmaya zorlaması bağlamında, bir sınır meselesi olması basit gerçeğinden alır. Burada asıl mesele, kendi ömrümün sınırlarını ne zaman aşıp, geçmiş üzerinde düşünmeye, onu ve iradenin bu geleceği şekillendirici projelerini yargılamaya başlasam, düşünmenin siyasi açıdan marjinal bir etkinlik olmaktan çıkıyor olmasıdır. Böylesi üzerine-düşünmeler, şaşmaz bir biçimde siyasi buhranlardan <ötürü> doğarlar.

Herkes, diğer herkesin yaptığı ve inandığı şeylere düşünmeden kapılırken, katılmayı reddetmelerinin dikkatleri çekmesi, dolayısıyla da bir tür <siyasi> eyleme dönüşmesinden ötürü düşünenler saklandıkları yerden dışarı sürüklenirler. Bu tip buhran durumlarında, düşünmenin arındırıcı bileşeninin (sorgulanmamış kanaatlerin içerimlerini açığa çıkartan, dolayısıyla da onları –değerleri, öğretileri, teorileri, hatta inançları– yok eden Sokrates'in ebesinin) sonuçları itibarıyla siyasal olduğu ortaya çıkar. Çünkü bu yıkımın başka bir yeti, kimilerinin bazı nedenlerle insanın zihinsel becerileri arasında en siyasal olanı olarak niteleyebilecekleri, muhakeme yetisi üzerinde özgürleştirici bir etkisi vardır. [Çünkü] o *tekilleri*, onları genel kurallara tabi kılmaksızın yargılayan yetidir. <O kurallar ki> yerlerini başka alışkanlık ve kuralların alabileceği alışkanlıklara dönüşene değin öğretilebilir ve öğrenilebilirler.

Tekilleri muhakeme (Kant'ın açığa çıkardığı biçimiyle), "bu yanlıştır", "bu güzeldir" gibi şeyleri söyleyebilme yetisi, düşünme yetisiyle aynı şey değildir. Düşünme görünmezlerle, namevcut olan şeylerin temsilleriyle uğraşırken, muhakeme daima tekillerle ve elimizin altındaki şeylerle ilgilenir. Fakat tıpkı bilinç ve vicdan gibi, bu ikisi de karşılıklı ilişkilidir. Eğer düşünme –sessiz diyaloğun ikisi-bir-aradası– bilincimize verili olduğu biçimiyle kimliğimizin içindeki farkı edimselleştirir, dolayısıyla da yan ürünü olarak vicdanı ortaya çıkartırsa, o zaman düşünmenin özgürleştirici etkisinin yan ürünü olan muhakeme de düşünmeyi gerçeğe dönüştürür. Onu asla yalnız olmadığım ve düşünebilmek için her zaman fazlasıyla meşgul olduğum görünümler dünyasında dışa vurur. Düşünce rüzgârının tezahürü bilgi değil, doğruyla yanlışı, güzelle çirkini birbirinden ayırt etme becerisidir. Bu da her şeyin masada olduğu nadir anlarda, gerçekten de felaketleri önleyebilir; en azından kendisi için.

IV. *Düşündüğümüzde Neredeyiz?*

19.
"TANTÔT JE PENSE AT TANTÔT JE SUIS (BAZEN DÜŞÜNÜYORUM, BAZEN VARIM (VALÉRY): HİÇBİR YER

Bu meselenin sonuna yaklaşırken, umarım hiçbir okuyucu benden sonuca varan bir özet beklemiyordur. Bana göre böyle bir şeye teşebbüs etmek, burada anlatılanlarla açık bir çelişki oluşturacaktır. Eğer düşünme, amacı kendinde olan bir etkinlikse ve eğer sıradan duyu deneyimlerinden alınan, ona en uygun metafor hayatta olma hissiyse, bu, düşünmenin amacı ya da gayesine yönelik bütün sorular, en az yaşamın amacı ya da gayesine yönelik sorular kadar yanıtsızdır anlamına gelir. "Düşündüğümüzde neredeyiz?" sorusunu incelememizin sonuna koymamın nedeni, yanıtın bizi herhangi bir neticeye ulaştıracak olması değil, sorunun kendisi ve üzerine yaptığımız yorumların ancak bu yaklaşımın tümü bağlamında bir anlam ifade edebilecek olmasıdır. Buradan sonrası yoğun bir şekilde önceki düşüncelerime dayandığından ötürü, onları dogmatik savlar olarak görünecek (fakat öyle olması amaçlanmayan) biçimde kısaca özetleyeceğim:

Birincisi, düşünme daima yersizdir, bütün olağan faaliyetleri-

mizi kesintiye uğratır ve onlar tarafından kesintiye uğratılır. Bunun en güzel örneği hâlâ Sokrates'in –anlatılanlara göre–muhabbetten aniden koparak "zihnini kendine yönlendirmesi" ve "bütün üstelemelere kayıtsız kalarak" daha önce her ne yapıyorsa ona geri dönme alışkanlığıdır.[1] Ksenofon bizlere, bir keresinde askeri bir kampta düşüncelere dalmış bir şekilde yirmi dört saat hareketsiz kaldığını anlatır.

İkincisi, düşünen egonun özgün deneyimlerinin tezahürleri çok çeşitlidir. Aralarında iki-dünya teorisi gibi metafizik yanılgılar, daha ilginci düşünmenin teorik olmayan bir dille bir tür ölüm olarak tanımlanması ya da tam tersine düşünürken başka, –fiili burada ve şimdinin karanlığında bile, bizler için sezgi vasıtasıyla mevcut olan– sadece akılla idrak edilebilen bir dünyada bulunduğumuz düşüncesi veya Aristoteles'in *bios xenikos*, <yani> bir yabancının yaşamı olarak *bios theoretikos* tanımı bulunur. Aynı deneyimler, dünyanın gerçekliğine yönelik Kartezyen şüphede, Valéry'nin "Bazen düşünüyorum, bazen varım" (sanki gerçek olmak ve düşünmek karşıt şeylermiş gibi) ve Merleau-Ponty'nin "Ancak var olduğumuzu bilmediğimiz durumda gerçekten yalnızızdır; bizim [filozofların] münzevilikleri tam da bu bihaberliktir"[2] sözlerinde de görülebilir. Düşünen egonun, ne elde ederse etsin, gerçeklik olarak gerçekliğe asla erişemeyeceği ya da kendisini herhangi bir şeyin fiilen var olduğuna ve yaşamın, insan yaşamının rüyadan öte bir şey olduğuna ikna edemeyeceği de doğrudur. (Hayatın bir rüyadan ibaret olduğu şüphesi, tartışmasız Asya felsefesinin en özgün niteliklerinden biridir; Hint felsefesindeki örnekleri sayısızdır. Çin'den, kısalığından ötürü çok tesirli bir örnek vereceğim. Taoist (yani Konfüşyüsçülük karşıtı) bir filozofun, Chuang Tzu'nun hikâyesini anlatmaktadır. "Bir keresinde rüyasında, etrafta uçuşan bir kelebek olduğunu, hayatından memnun olduğunu ve ne istiyorsa onu yaptığını görmüş. Chuang Chou olduğunu bilmiyormuş. Aniden uyanmış ve somut ve yanılmaz bir biçimde Chuang Chou olduğunu görmüş. Fakat rüyasında kelebek olduğunu gören Chuang Chou mu, yoksa Chuang Chou olduğunu gören bir kele-

1 *Şölen*, 174-175.

2 Merleau-Ponty, *Signs*, "The Philosopher and His Shadow", s. 174.

bek mi olduğunu bilemiyormuş. Chuang Chou ile kelebek arasında *bir* ayrım olmak zorunda!")[3]

Öte yandan düşünme deneyiminin yoğunluğu, kendisini gerçeklik-düşünce karşıtlığının kolaylıkla tersyüz edilebilmesinde gösterir. Öyle ki sadece düşünce gerçek görünürken, salt var olan her şey sanki gerçekte yoklarmış gibi fani görünür: "*Düşünülen* vardır ve *var* olan, ancak düşünüldüğü kadarıyla *vardır*" (Was *gedacht* ist, ist; und was *ist, ist* nur, insofern es Gedanke ist).[4] Ancak burada belirleyici olan, bu tip şüphelerin düşünürün münzeviliği ihlal edildiği an ortadan kaybolmalarıdır ve dünyanın ve ahbaplarımızın çağrısı, ikisi-bir-aradada olan içsel ikiliği yine Bir'e dönüştürür. Bu yüzden var olan her şeyin basit bir rüya olabileceği anlayışı, ya düşünme deneyiminden doğan bir kâbus ya da dünyadan uzaklaştığımda değil de dünya benden uzaklaşıp gerçekliğini kaybettiğinde başvurulabilecek bir tesellidir.

Üçüncüsü, düşünme etkinliğinin bu tuhaflıkları, bütün zihinsel etkinliklere içkin olan uzaklaşma olgusundan kaynaklanır. Düşünme daima namevcutlarla ilgilenir ve kendisini mevcut ve el altındaki <şey>lerden soyutlar. Elbette bu, günlük yaşamda bir parçası olduğumuz dünya dışında başka bir dünyanın varlığını kanıtlamaz. Fakat ancak zaman ve mekân bağlamında tasavvur edebildiğimiz gerçeklik ve varlığın geçici olarak askıya alınabilecekleri, ağırlıklarını kaybedebilecekleri ve bu ağırlıkla beraber düşünen ego açısından anlamlarını da kaybedebilecekleri anlamına gelir. Artık düşünme etkinliği esnasında anlamlı hale gelen şeyler damıtımlar, <yani> duyudan arındırma sürecinin ürünleridir ve bu tür damıtımlar salt soyut kavramlar değildirler. Bir zamanlar "özler" olarak adlandırılıyorlardı.

Özler, belirli bir yere konumlandırılamazlar. Onlara tutunan insan düşüncesi, tekiller dünyasından ayrılarak illa evrensel geçerliliği olmasa da genelde *anlamlı* bir şeyler aramaya başlar. Düşünme daima "genelleştirir", –duyudan arındırma süreci sayesinde, kolay idare edebileceği şekilde paketleyebildiği– çok sayıda tekili sıka-

3 Alıntılandığı yer: Sebastian de Grazia, "About Chuang Tzu", *Dalhousie Review*, Yaz 1974.

4 Hegel, *Encyclopädie der philosophischen Wissenschaften*, 465n.

rak her ne anlam barındırıyorlarsa onu çıkartır. Genelleştirme, o düşünce tikelin evrensel önceliğini iddia ediyor olsa bile, her düşünceye içkindir. Diğer bir ifadeyle, "özsel", her yere uygulanabilir olandır ve düşünceye kendine özgü ağırlığını bahşeden bu "her yer" mekânsal açıdan konuşursak bir "hiçbir yer"dir. Aslını söylemek gerekirse, görünmez özler arasında, <yani> evrenseller arasında dolaşan düşünen ego hiçbir yerdedir. Tam anlamıyla yurtsuzdur – ki bu durum, kozmopolit ruhun filozoflar arasında çok erken bir dönemde ortaya çıkışını açıklayabilir.

Bu yurtsuzluk durumunun, düşünme etkinliği açısından doğal bir şey olduğunun açıkça farkında olduğunu bildiğim tek büyük düşünür Aristoteles'tir. Bunun nedeni belki de (siyasi ve felsefi yaşam biçimleri arasındaki belirleyici fark olan) eylemek ile düşünmek arasındaki farkı çok iyi bilmesi, <bu farkı> açık bir şekilde dile getirmesi ve kaçınılmaz çıkarımı yaparak, Sokrates'in kaderini paylaşmayı ve Atinalıların "felsefeye karşı ikinci kez günah işlemelerine" müsaade etmeyi reddetmiş olmasıdır. Dinsizlik suçlamasıyla karşı karşıya kaldığında, Atina'yı terk etmiş ve "Makedon gücünün kalesi Halkis'e çekilmiştir".[5] Antik dönemde çok iyi bilinen fakat bize ancak fragmanlar halinde ulaşan erken dönem eserlerinden birisi olan *Protreptikos*'ta yurtsuzluğu filozofun yaşamının büyük faydaları arasında sayar. Burada, "bu etkinlikte bulunmak için özel araçlara veya mekânlara gerek [olmaması]; aksine (...) düşünmeye koyulan birisi[nin], önünde duruyormuş gibi her yerde aynı şekilde gerçeği kavrayacak durumda olması" nedeniyle *bios theoretikos*'u över. Filozoflar, bu "hiçbir yeri" [kendi] memleketleriymişçesine severler (*philochōrein*) ve düşünme ya da felsefe yapmaya içkin tattan ötürü *scholazein* (bizim tabirimizle hiçbir şey yapmamak) uğruna diğer bütün etkinlikleri terk etmeyi arzularlar.[6] Bu kutlu bağımsızlığın sebebi, felsefenin (kavrayışın, *kata logon*) tekillerle, duyulara verili şeylerle değil de bir yere konumlandırılamayan evrensellerle (*kath' holou*) ilgileniyor olmasıdır.[7] Bu türden evrenselleri, sürekli tikellerle ilgilenen pratik-siyasi me-

5 Ross, *Aristotle*, s. 14.

6 *Protreptikos*, (der.) Düring, B56.

7 *Fizik*, VI, viii, 189a5.

selelerde aramak büyük bir hata olacaktır. Bu alanda her yerde geçerli, "genel" ifadeler derhal boş genellemelere yozlaşırlar. Eylem, tekillerle muhatap olur ve etik ya da siyaset alanlarında ancak tikel ifadeler geçerli olabilir.[8]

Diğer bir ifadeyle, düşünen egonun konumunu sorduğumuzda pekâlâ yanlış, uygunsuz bir soru soruyor olabiliriz. Sıradan görünümler dünyası açısından bakıldığında, düşünen egonun –her istediğinde zamansal ya da mekânsal mesafelerden bağımsız olarak mevcudiyete çağırabildiği, düşüncenin ışık hızından daha hızlı kat edebildiği– her yer aslında bir *hiçbir yer*dir. Bu hiçbir yer, hiçbir surette doğum anında birdenbire ortaya çıktığımız, ölümde de neredeyse bir o kadar aniden yitip gittiğimiz ve ancak Boşluk olarak tahayyül edilebilecek iki yönlü hiçlikle bir değildir. Mutlak boşluk ise, tahayyül edilemez ve düşünülemez olsa da kısıtlayıcı bir sınır kavram olabilir. Açıktır ki mutlak bir biçimde hiçbir şey yoksa, üzerine düşünecek bir şey de olamaz. Düşüncemizi aşılmaz duvarlarla sınırlandıran bu tür sınır kavramlarına sahip olmamız –ve bunlar arasında mutlak bir başlangıç ve mutlak bir son anlayışları da vardır–, bizlere gerçekten de *fani* varlıklar olduğumuzdan başka bir şey söylemez. Bu sınırlamaların düşünen egonun konumlandırılabileceği yeri belirlememize yardımcı olabileceğini varsaymak, iki-dünya teorisinin yeni bir versiyonundan başka bir şey olmayacaktır. İnsanın, hem geçmişe hem de geleceğe uzanan bir sonsuzluk içinde yer alan kısa ömründen kaynaklanan geri alınamaz faniliği, adeta bütün zihinsel etkinliklerin altyapısını teşkil eder. Düşünen ego görünümler dünyasından çekildiği ve bu dünyada yönümüzü bulmamızı sağlayan *sensus communis*'e içkin gerçeklik hissini kaybettiğinde, kendisini düşünme olarak düşünmenin farkında olduğu tek gerçeklik olarak gösterir.

Diğer bir ifadeyle, Valéry'nin –düşündüğümüzde *yokuz*– yorumu, eğer gerçeklik hissimiz tamamıyla mekânsal varoluşumuzla belirleniyor olsaydı doğru olurdu. Düşüncenin her yeri, gerçekten de bir hiçbir yer bölgesidir. Fakat sadece mekânda değil, aynı zamanda da zamanda; "hafızanın karnından" (Augustine) artık mevcut olmayan şeyleri toplar, derler ve hatırlarız ve irademizle

8 *Nikomakhos'a Etik*, 1141b24-1142a30. Karş. 1147a1-10.

henüz-olmayan şeyleri öngörür ve planlarız. Kant'ın meşhur "[Z]aman, içsel bir histen başka bir şey değildir; yani kendimiz ve içsel durumumuza yönelik bir sezgidir" anlayışını unutmuş gibi; bu eylemin *topos*'unu sormakla tamamıyla mekânsal bir kavrayışa yöneldiğimizden ötürü, belki de sorumuz –Düşündüğümüzde neredeyiz?– yanlıştı. Kant açısından bu, zamanın haddizatında –duyularımıza verili olduğu şekliyle "ne şekli, ne de konumu olan"– görünümlerle değil de, sadece "içsel durumumuz"u etkileyen görünümlerle ilişkili olduğu anlamına gelir. Zaman burada <yani içsel durumumuzda>, "temsilin ilişkisi"ni belirler.[9] Bu temsiller –ki onlar aracılığıyla olgusal açıdan namevcut olanı mevcut kılarız– elbette düşünce-nesneleridir, yani zihnin kendi nesnelerini hazırlamakta kullandığı ve "genelleştirerek" onları mekânsal özelliklerinden de soyutladığı bir gayri maddileştirme işleminden geçmiş deneyim ya da görüşlerdir.

Zaman, onları bir sıralamaya sokarak bu temsillerin birbirleriyle ilişki biçimlerini belirler ve bu sıralamalar genellikle düşünce-zinciri olarak adlandırdığımız şeylerdir. Bütün düşünüşler söylemseldir ve bir düşünce-zincirini izledikleri nispette, zamanın ardışık doğasını kendimize temsil etme biçimimize karşılık gelen, "sonsuzluğa uzanan bir hat"la kıyaslanarak tasvir edilebilirler. Fakat böyle bir düşünce hattı yaratabilmek amacıyla, deneyimlerin bize verili olduğu *bitişikliği* –aracılığıyla düşünebileceğimiz tek vasıta olan– bir sessiz kelimeler *silsilesine* dönüştürmemiz şarttır. Bu da ilksel deneyimi sadece duyudan değil uzamsallığından da arındırdığımız anlamına gelir.

20

GEÇMİŞLE GELECEK ARASINDAKİ BOŞLUK: *NUNC STANS* <DURAN ŞİMDİ>

Düşünen egonun zamandaki konumunu ve dur durak bilmeyen etkinliğinin zamansal olarak belirlenip belirlenemeyeceğini tespit etmek umuduyla, Kafka'nın bana göre tam da bu meseleyi ele alan

9 *Arı Usun Eleştirisi*, B49, B50.

hikâyelerinden birine döneceğim. Bu hikâye, "O"[10] başlıklı bir aforizmalar derlemesinin parçasıdır.

> İki hasmı vardı; ilki onu arkasından, kökeninden zorluyordu. İkincisi ise önündeki yolu tıkıyordu. Her ikisiyle de mücadele ediyor. Aslında, ilki ikincisiyle mücadelesinde onu destekliyor, çünkü onu ileriye doğru itmek istiyor ve aynı şekilde onu geriye doğru çektiğinden ötürü ikincisi de onu ilkiyle mücadelesinde destekliyor. Fakat sadece teoride böyle. Çünkü ortada sadece iki muhasım yok, kendisi de orada ve kim niyetini gerçekten biliyor ki? Oysaki hayali, korunmasız bir anda –ve bu, kabul edilmeli ki, gelmiş geçmiş bütün gecelerden daha karanlık bir geceyi gerektirir– muharebe hattından kaçıp, muharebedeki tecrübesinden ötürü, hasımları arasındaki çatışmada hakemliğe terfi etmek.

Bana göre bu hikâye, düşünen egonun zaman hissini betimlemekte. Görünümlerden uzaklaşıp zihinsel etkinliklerin karakteristik olarak kendi üzerlerine geri döndüklerini –*cogito me cogitare, volo me velle* vb. gibi– keşfettiğimizde farkına vardığımız zamana ilişkin "içsel durum"umuzu şiirsel bir biçimde çözümlemekte. İçsel zaman hissi, düşündüğümüz namevcut görünür olmayanlara tamamıyla kapılmayıp, dikkatimizi etkinliğin kendisine yöneltiğimizde açığa çıkar. Bu durumda, geçmiş ve gelecek, tam da duyularımız karşısında eşit derecede namevcut olduklarından ötürü, eşit derecede mevcutturlar. Bu yüzden geçmişin artık-olmayanı, uzamsal metafor sayesinde *ardımızda* kalan bir şeye, geleceğin henüz-olmayanı da bize karşıdan *yaklaşan* bir şeye dönüştürülür (Almanca *Zukunft* kelimesi, tıpkı Fransızca *avenir* kelimesi gibi esasında '-e doğru gelen' anlamına gelir). Kafka'da bu sahne, geçmiş ile geleceğin güçlerinin birbirleriyle çarpıştıkları bir muharebe alanıdır. Aralarında ise "O"na, eğer konumunu korumak istiyorsa, her iki tarafla da savaşması gerektiğini söyleyen insan Kafka'yı buluruz. Bu güçler "onun" hasımlarıdır; bunlar sadece karşıt değildirler ve eğer "o" aralarında durup ikisine karşı bir duruş sergilemese birbirleriyle hiç de çatışmayacaklardır. İkisi arasında böy-

10 *Gesammelte Schriften*, New York, 1946, C. V, s. 287. İngilizce çevirisi: Willa ve Edwin Muir, *The Great Wall of China*, New York, 1946, s. 276-277.

le bir husumet doğal olarak bulunsa ve "o" olmaksızın birbirleriyle savaşabilecek olsalar bile, eşit güce sahip kuvvetler olduklarının açık olmasından ötürü uzun bir süre önce birbirlerini etkisiz kılıp yok etmiş olurlardı.

Diğer bir ifadeyle, zamansal süreklilik, <yani> ebedi değişim bir "başlangıcı", <yani> doğumu ve bir sonu, <yani> ölümü olan, dolayısıyla da verili her anda ikisi arasında bulunan insanın varoluşsal durumundan ötürü geçmiş ile geleceğin, artık-değil ve henüz-değil olarak birbirlerine muhasım oldukları geçmiş, şimdi ve gelecek kiplerine bölünmüştür. Bu arada oluş hali ise şimdi olarak adlandırılır. Sürekli akan katıksız değişimi bizim bildiğimiz anlamıyla zaman denen şeye dönüştüren, sınırlı bir ömre sahip insanın araya sokulmasıdır. Bizler <bu katıksız değişimi> ancak döngüsel olarak veya mutlak bir başlangıç ya da mutlak bir son tahayyül edemediğimiz doğrusal bir devinim biçiminde tasavvur edebiliriz.

İki zaman kipinin, <yani> geçmiş ve geleceğin şimdideki <mevcut> bir Şu An'da çarpışan muhasım güçler olarak anlaşıldığı bu hikâye, nasıl bir zaman kavrayışına sahip olursak olalım, kulağımıza çok garip gelir. Kafka'nın, öykünün gerçekçiliği uğruna düşünce-dünyasını anımsatabilecek her fiilî gerçekliğin ortadan kaldırıldığı dilinin tutumluluğu, <öykünün> kulağa düşüncenin kendisinden daha garip gelmesine yol açabilir. Bu yüzden Nietzsche'nin son derece alegorik bir yapıya sahip *Böyle Buyurdu Zerdüşt* eserinde yer alan ilginç, ilişkili bir hikâyeyi kullanacağım. Bunu anlamak çok daha kolaydır, çünkü başlığının da belirttiği gibi basitçe bir "Hayal" ya da "Bilmece"[11] ile ilişkidir. Hikâye, Zerdüşt'ün bir geçide varmasıyla başlar. Bu geçit de her geçit gibi bir girişe ve bir çıkışa sahiptir, yani iki yolun birbirleriyle kesiştikleri bir nokta olarak görülebilir.

> Burada iki yol birleşir: Kimse bu yolların sonuna dek varamamıştır daha. Şu geriye doğru uzanan yol: Ebediyete dek sürer. Şu ileriye doğru uzanan yol ise başka bir ebediyettir. Birbirine karşıttır bunlar, bu yollar: Birbirlerini başlarıyla iterler. Ve burada, bu geçitte birleşirler. Bu geçidin adı, üstünde yazılıdır "<Şu> An" ["*Au-*

11 Bölüm III, "Hayal ve Bilmece Üzerine", Kısım 2.

genblick"| (...) şu ana bak! Geçitten, <Şu> Andan, ebedi bir yol uzanıyor geriye doğru; bir ebediyet var ardımızda [ve başka bir yol da ebedi geleceğe doğru uzanıyor].

Nietzsche[12] adlı çalışmasında bu paragrafı yorumlayan Heidegger, bu bakış açısının seyircinin değil, sadece geçitte duran adamın bakış açısı olduğunu gözlemler. İzleyici açısından, zaman onu düşündüğümüz biçimde, bir şeyin daima başka bir şey tarafından izlendiği bir şu anlar silsilesi şeklinde akar. Bir buluşma noktası yoktur; iki şerit ya da yol yoktur, sadece bir tane vardır. "Çatışma, sadece *kendisi* şu anda *olan* için ortaya çıkar. (...) Şu anda duran herkes her iki yöne de bakar: Onun açısından Geçmiş ve Gelecek *birbirlerine* karşı koşar." Sözlerini, Nietzsche'nin Bengi Dönüş öğretisi bağlamında toparlayan Heidegger şunları söyler: "Bengi Dönüş öğretisinin özgün içeriği budur; Ebediyet Şu anda*dır* ve Kipi sadece izleyici için olan beyhude bir Şu An değil, bilakis Geçmiş ve Geleceğin çarpışmasıdır." (Aynı düşünce Blake'te de vardır – "Sonsuzluğu avucunun içinde/ Ve ebediyeti bir saatte tut.")

Kafka'ya dönersek, bütün bu misallerin öğretiler ya da teorilerle değil, düşünen egonun deneyimleriyle ilişkili düşünceleri ele aldıklarını unutmamalıyız. Kesintisiz akan ebedi akış açısından bakıldığında, her iki yönde de çarpışan insanın dahli, bir yırtığın her iki yönden savunularak bir yarığa, savaşçının muharebe meydanı olarak görülen bir şimdiye dönüşmesine neden olur. Kafka için bu muharebe meydanı, insanın yeryüzündeki yuvasını ifade eden bir metafordur. İnsanın bakış açısından bakıldığında ise, her ikisi de şimdisini yaratmayı hedefleyen geçmişi ve geleceği arasına giren ve yakalanan her anda, muharebe meydanı bir arada olma hali, yaşamını geçirdiği genişlemiş bir Şu An'dır. Gündelik yaşamımızda zamanların en nafilesi ve kayganı olan –"şu an" diyerek ona işaret ettiğimde, çoktan geçmiş olan– şimdi, artık-olmayan bir geçmiş ile henüz-olmayan ve yaklaşan bir geleceğin <birbirleriyle> çarpışmalarından başka bir şey değildir. İnsan bu arada yaşar ve şimdi olarak adlandırdığı şey yaşam, onu umutla ileri doğru süren geçmişin ölü ağırlığı ile onu emin olabildiği tek gerçekliğin hatırası ve nos-

12 C. I, s. 311 ve sonrası.

taljiyle "geçmişin dinginliği"ne doğru geri iten (sonu kesin ölüm olan) gelecek korkusu arasındaki uzun savaştır.

Bu zaman kurgusunun, bu üç zaman kipinin birbirlerini kesintisiz bir şekilde takip ettikleri ve bizzat zamanın şimdinin bugün, geçmişin dün ve geleceğin ise yarın olarak belirlendiği bir takvimle sabitlendiği sayısal bir diziye nispetle anlaşılabildiği gündelik yaşamdaki akışından tamamıyla farklı olması bizi gereksiz yere endişelendirmemelidir. Burada da şimdi, tıpkı ileriye ya da geriye bakarak yönümüzü bulduğumuz bir mihenk noktası gibi geçmiş ve gelecekle çevrelenmiştir. Kesintisiz mutlak bir değişimi, zamanın sürekliliği haline sokabilmemizi zamanın kendisine değil, bilakis dün başladığımız işlere *devam ettiğimiz* ve yarın bitirmeyi umduğumuz bu dünyadaki işlerimiz ve faaliyetlerimizin sürekliliğine borçluyuzdur. Diğer bir ifadeyle, zamanın sürekliliği gündelik yaşamımızın sürekliliğine bağlıdır ve –daima kendisini çevreleyen mekânsal şartlardan bağımsız olan– düşünen egonun etkinliğinin aksine gündelik yaşamdaki işlerimiz daima mekânsal olarak belirlenmiş ve koşullanmıştır. Gündelik yaşamımızın bu tamamıyla uzamsallığından ötürü, zamandan mekânsal kategorileri kullanarak bahsetmek çok makul gelir. Geçmiş bize "ardımızda" kalmış bir şey, gelecek ise "önümüzde" uzanan bir şey gibi görünebilir.

Kafka'nın zaman hikâyesi, gündelik işlerinin peşinde koşan insan için değil, sadece düşünen ego için, o da gündelik yaşamın işlerinden uzaklaştığı nispette geçerlidir. Geçmişle gelecek arasındaki açıklık, sadece ilgilendiği asıl şey –ister hâlihazırda gözden yitip gitmiş isterse de henüz ortaya çıkmamış olsun– namevcut olan düşünüş esnasında ortaya çıkar. Üzerine-düşünme, bu namevcut "bölgeler"i zihnin huzuruna getirir; bu açıdan bakıldığında düşünme etkinliği zamanın kendisine karşı bir savaş olarak anlaşılabilir. "O" düşündüğü, dolayısıyla da görünümler dünyasındaki günlük yaşamın akışında sürüklenmediği içindir ki geçmiş ve gelecek kendilerini saf varlıklar olarak gösterirler. Böylece "o" <kişi>, kendisini ileri doğru iten bir artık-olmayanın ve geriye doğru çeken bir henüz-olmayanın farkına varabilir.

Kafka'nın hikâyesi, elbette ki metaforik bir dilin içinde gizlenmiştir ve günlük yaşamdan devşirilmiş imgeleri, daha önce de belirttiğimiz gibi, onlar olmaksızın zihinsel olguları asla betimleyemeyeceğimiz birer benzeşim niteliği taşımaktadır. Bu da yorumlanmalarında daima zorluk yaratır. Buradaki özgün zorluk, okuyucunun düşünen egonun dünyada göründüğü ve hareket ettiği şekliyle <bir> kendi<lik> olmadığının, *à la recherche du temps perdu <kayıp zamanın peşinde>* imişçesine ya da geleceğini planlıyormuşçasına kendi biyografik geçmişini hatırlayan birisi olmadığının farkında olmasının gerekmesidir. Düşünen egonun yaşlanmaz ve hiçbir yerde olmasından ötürü, geçmiş ve gelecek düşünen egoya, oldukları biçimde, <yani> deyim yerindeyse somut içeriklerinden arındırılmış ve tüm uzamsal kategorilerinden özgürleştirilmiş bir şekilde görünebilirler. Düşünen egonun "onun" çifte hasmı olarak gördüğü şeyler, aslında zamanın kendisi ve imlediği sürekli değişim de, bütün Varlıkları *oldukları* gibi bırakmak yerine Oluşa dönüştüren, dolayısıyla *mevcut <şimdide>* oluşlarını durmaksızın yıkıma uğratan amansız devinimdir. Bu itibarla, zaman düşünen egonun en büyük düşmanıdır. Çünkü –zihnin içsel devinimleri asla durdurulamayan bir bedende hayat bulmasından ötürü– zaman, zihnin hiçbir şey yapmaksızın etkin olduğu devinimsiz dinginliği acımasızca ve sürekli olarak kesintiye uğratır.

Hikâyenin bu son anlamı son cümlede, sarsılmaz bir şimdi, bir *nunc stans* olan zaman boşluğunda duran "o" <kişinin>, zamanın gücünü tüketmiş olacağı savunmasız bir anı hayal ederken ortaya çıkar. İşte o zaman dünyaya dinginlik çökecektir. Ancak bu ebedi bir dinginlik değil, sadece "o"na muharebe hattından kaçarak bir hakem, yaşam oyununun dışındaki bir izleyici ve hâkim konumuna terfi etmesine yetecek kadar bir dinginliktir. Doğum ile ölüm arasında uzanan zaman aralığının anlamı için ona başvurulabilir, çünkü "o" bunlara müdahil değildir.

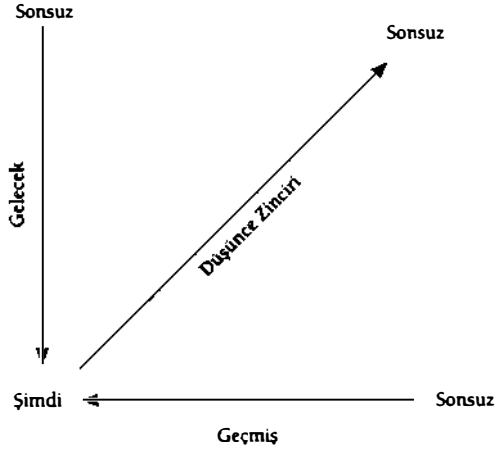
Bu rüya ve bu bölge, Batı metafiziğinin Parmenides'ten Hegel'e değin hayalini kurduğu kadim rüyası, <yani> insan saatleri ve takvimlerinin tamamıyla ötesinde uzanan zamansız bir bölge, mutlak dinginlikteki ebedi bir şimdi, <yani> tam da düşüncenin alanı değil de nedir? "Hakemin konumu" da, <yani> rüyayı kışkırtan arzu,

şöhret ve kazanç mücadelesine iştirak etmediklerinden ötürü "en iyi"ler olan ve ilgisiz, bağımsız ve rahatsız edilmemiş, sadece izlencenin kendisiyle ilgilenen Pisagor'un seyircisinin koltuğundan başka neresidir? Anlamını belirleyebilecek ve performansı değerlendirebilecek olanlar onlardır.

Kafka'nın muhteşem hikâyesini fazla zorlamadan, belki bir adım daha gidilebilir. Kafka'nın <kullandığı> metaforun sorunu, "o"nun çatışma hattından kaçarak bu dünyadan da kaçmış olması ve yukarıdan olmasa da dışarıdan hüküm veriyor olmasıdır. Dahası, eğer ona bir amaç, yani kendisini, bahşederek daimi değişimin umarsız akışını bozan, onunla mücadele eden insanın müdahalesiyse ve eğer bu müdahale aracılığıyla umarsız zaman akışı, ardında kalan, <yani> geçmiş, önünde uzanan, <yani> gelecek ve kendisi, <yani> savaşan şimdi olarak ifade edilecek bir biçime dönüşüyorsa, o zaman bu, insanın mevcudiyetinin zamanın akışının asıl yönünden ya da (döngüsel bir hareketi olduğunu varsayarsak) nihai yönsüzlüğünden sapmasına neden olduğu anlamına gelir. Görünüşe göre bu sapma kaçınılmazdır, çünkü akışa dâhil edilen salt edilgin bir nesne, onu aşan dalgalarıyla sağa sola savrulan bir şey değil, bilakis kendi mevcudiyetini savunan, dolayısıyla da başka türlü olsa ona alaka dahi göstermeyecek şeyleri "kendi" hasımları olarak tanımlayan bir savaşçıdır. Geçmişle, geleceğin yardımıyla savaşabilirken, gelecekle savaşında geçmişin desteğini alır.

"O" olmasaydı, geçmişle gelecek arasında hiçbir fark olmayacak, sadece ezeli değişim olacaktı. Ya da bu güçler birbirlerine girecek ve birbirlerini ilga edeceklerdi. Fakat savaşan bir varlığın dahli sayesinde, bir açıda kesişmişlerdir ve doğru imge, fizikçilerin bileşke vektör olarak adlandırdıkları şey olmalıdır. Bu imgenin avantajı, düşünce bölgesinin artık dünyanın ve insan zamanının üstü ve ötesinde konumlanmasına gerek kalmamasıdır. Artık savaşçının, düşünmek için gereken dinginlik ve sessizliği bulabilmesi için çatışma hattının dışına kaçmasına gerek kalmayacaktır. "O", "o" tükendiğinde "onun" dinlenebileceği yeri savaş alanının ta kendisinin sağlamasından ötürü, savaşının beyhude olmadığını fark edecektir. Diğer bir ifadeyle, düşünen egonun zamanın içindeki konu-

mu, geçmiş ile geleceğin arası, <yani> her şeye rağmen daha somut zaman kipleri olan geçmiş ve geleceğin artık-*olmayan* ile henüz-*olmayana* işaret ettikleri nispette zamanın içinde salt bir açıklık teşkil eden bu gizemli ve kaygan şimdi olacaktır. Ne de olsa bunlar *varlıklarını*, kendisini aralarına sokan ve mevcudiyetini orada tesis eden insana borçludurlar. Şimdi müsaadenizle bu düzeltilmiş imgenin içerimlerini kısaca özetleyeceğim.



İdealinde, bu iki kuvvetin etkinliği üçüncü bir kuvvetle sonuçlanmalıdır ve bu bileşke kuvvetin başlangıç noktası asıl iki kuvvetin karşılaşıp birbirleriyle etkileşime girdikleri nokta olacaktır. Bileşke vektör aynı düzlemde kalacak ve zamanın kuvvetlerinin boyutunun dışına sıçramayacak, fakat önemli bir açıdan kendisini oluşturan kuvvetlerden farklılık gösterecektir. Geçmiş ve geleceğin muhasım kuvvetlerinin ikisinin de kökenleri belirsizdir; ortadaki şimdi açısından bakıldığında biri belirsiz bir geçmişten, diğeri ise belirsiz bir gelecekten gelir. Fakat bilinen bir başlangıçları olmasa da ikisinin de sonlandıkları bir yer vardır ve bir araya gelip çatıştıkları bu nokta, şimdidir. Fakat bileşke kuvvetin kökeni bellidir ve başlangıç noktası, diğer iki kuvvetin çarpıştıkları noktadır. Ancak kökleri sonsuzda olan iki gücün müşterek etkinliğinden kaynaklanmasından ötürü, sonu bakımından sonsuz olacak-

tır. Kökeni bilinen, yönü geçmiş ve gelecek tarafından belirlenen, fakat sanki sonsuza erişebilecekmişçesine kuvvetini belirsiz bir sona yönelten bu bileşke kuvvet, bana göre, düşüncenin etkinliği için mükemmel bir metafordur.

Eğer Kafka'nın "o"su, geçmiş ve geleceğin baskısından tamamıyla eşit uzaklıktaki bu vektör üzerinde yürüyebilseydi, hikâyenin talep ettiği gibi çatışmanın ötesi ve üstünde olmak için çatışma hattının dışına sıçramak zorunda kalmayacaktı. Çünkü bu vektör, gerçi sonsuzluğa yönelse de, deyim yerindeyse geçmiş ve geleceğin kuvvetleri tarafından sınırlanmış, kuşatılmıştır. Dolayısıyla da boşluğa karşı korunmuştur, kökleri şimdidedir ve şimdiye bağlı kalacaktır. Her ne kadar sadece düşünme sürecinde tam olarak edimselleştirilse ve bu süreç devam ettiği sürece varlığını koruyabilse de tamamıyla insani bir şimdi<dir>. İnsanın zamanla sınırlandırılan, zaman tarafından savrulan varoluşu Şimdinin dinginliğini barındırır. Metaforu değiştirecek olursak, her ne kadar fırtınadan tamamıyla faklı olsa da fırtınanın göbeğindeki dinginlik yine de onun bir parçasıdır. Geçmişle gelecek arasındaki bu açıklık, düşündüğümüzde, yani geçmiş ve gelecekten onların anlamlarını bulabilecek, dünyadaki insan varoluşunun sonu gelmez, bin bir meselesi üzerinde "hakem", arabulucu ve hâkim konumunu benimseyebilecek kadar uzaklaştığımızda, zamanda <işgal ettiğimiz> yerdir. <Kaldı ki, bu meselelerin barındırdıkları> muammalar için asla nihai birer çözüme ulaşamayız, bilakis her neyle ilişkiliyseler onunla ilgili daima yeni yanıtlar mevcuttur.

Yanlış anlamadan kaçınmak için, düşüncenin konumuna işaret etmek için burada, metaforik ve deneysel olarak kullandığım imgelerin sadece zihinsel olgular alanı için geçerli olabil<eceğini vurgulamamız gerekir>. Tarihsel ya da biyografik zamana uygulandığında, bu metaforlar muhtemelen bir anlam ifade etmezler; buralarda zamanda açıklıklar oluşmaz. Valéry'e göre insan –Kafka'nın çok yerinde adlandırmasıyla "birisi" değil de "O"– ancak düşündüğü, yani somut varlığının tam eylemselliğinde *olmadığı* nispette geçmiş ile gelecek arasındaki bu açıklıkta, zamansız olan şimdide yaşayabilir.

Her ne kadar onu ilk defa, Ortaçağ felsefesinde ilahi sonrasızlığı[13] ifade eden bir metafor, bir model görevini gördüğü *nunc aeternitatis* <ebedi şimdi> biçimindeki bir *nunc stans*, yani "duran şimdi" olarak duymuş olsak da bu boşluk tarihsel bir mihenk noktası değildir. Bilakis insanın bu dünyadaki varlığıyla yaşıt görünür. Farklı bir metafor kullanarak, onu ruhun bir bölgesi olarak adlandırıyoruz. Fakat belki de bunun yerine düşünmenin açtığı bir yol, doğan ve ölen insanoğluna verili zaman-uzam içerisinde düşünce etkinliğinin aşındırdığı gözlerden ırak zamansal-olmayan bir patikadır. Düşünce-zincirleri, anımsama ve öngörü, bu yolu izleyerek, tarihsel ve biyografik zamanın yıkıntılarından tutabildiklerini kurtarırlar. Zamanın tam göbeğinde bulunan bu küçük zamansal-olmayan uzam, içine doğduğumuz dünya ve kültürden faklı olarak, gelenek yoluyla miras alınamaz ve miras bırakılamaz. Buna rağmen bütün büyük düşünce kitapları adeta şifreli bir biçimde ona işaret ederler – tıpkı gizemi ve güvenilmezliğiyle meşhur Delfi bilicisinin Heraklitos'un aktardığı sözlerindeki gibi: "*oute legei, oute kryptei alla sēmainei*" ("Ne söyler ne gizler meramını, gösterir").

Her yeni nesil, her yeni insan evladı, ezeli bir geçmiş ile ebedi bir gelecek arasında sıkıştığının bilincine vardığında, düşüncenin yolunu yeni baştan keşfetmek ve bin bir zahmetle açmak zorunda kalır. Bana öyle geliyor ki büyük eserlerin garip bir şekilde binlerce yıl sağ kalmalarının, nispi kalıcılıklarının sebebi, muhtemelen bu küçük ve gözlerden ırak zaman dışı patikada doğmuş olmalarıdır. <Zira bu eserlerin> yazarlarının düşünceleri, geçmişi ve geleceği, kendilerine yönelmiş, adeta hedeflemiş olarak –*kendi* halefleri ve selefleri, *kendi* geçmişleri ve *kendi* gelecekleri olarak– kabul ederek, ezeli bir geçmiş ve ebedi bir gelecek <arasındaki patikayı> aşındırmıştır. Böylece kendileri için bir şimdi, <yani> içerisinde <kalarak> kendi faniliklerini aşmalarını sağlayacak ölümsüz eserler yaratabilecekleri bir tür zamansız zaman tesis etmişlerdir.

Bu zamansızlık, şüphesiz ebediyet değildir; deyim yerindeyse kaynağını geçmiş ile geleceğin çarpışmasından alır. Oysaki ebedi-

13 Duns Scotus, *Opus Oxoniense* I, dist. 40, q. 1, n. 3. Alıntılandığı yer Walter Hoeres, *Der Wille als reine Vollkommenheit nach Duns Scotus*, München, 1962, s. III, n. 72.

yet, bütün zamansal boyutların yok olup gidişini temsil ettiğinden ötürü tahayyül edilemeyecek bir sınır kavramdır. *Nunc stans*'ın düşünme etkinliğinde deneyimlenen zamansal boyutu, namevcut zaman kiplerini, <yani> henüz-olmayan ile artık-olmayanı, kendi mevcudiyetinde bir araya getirir. Bu Kant'ın "arı usun ülkesi" (*Land des reinen Verstandes*), "değiştirilemez sınırlar içinde doğanın kendisiyle çevrelenmiş" ve "etrafını geniş ve fırtınalı bir okyanusun –gündelik yaşam denizinin– sardığı (...) bir ada"dır.[14] Gerçi bunun "hakikatin ülkesi" olduğunu düşünmesem de bir kişinin bütün yaşamı ve yaşamının anlamının, bu kavranamaz bütünün kendisini, Varım'ın <Ben'in> katıksız sürekliliği, dünyanın hercai faniliği içinde kalıcılığı olan bir mevcudiyet olarak gösterebileceği tek alandır. <Zira> gerçek anlamda *var* olmaya ancak tamamlandıklarında başlayan, artık *olmadıklarında* da varlıkları sona eren bütün diğer şeylerden farklı olarak ölümlü insanlar için <yaşamın anlamı> her zaman kavranılamaz kalır (*nemo ante mortem beatus esse dici potest* <Hiç kimseye ölümünden önce mutlu denemez>). Düşünen egonun bu deneyiminden ötürüdür ki görünümler dünyasının en dayanıksız zaman kipi olan şimdinin önceliği felsefi kurguların neredeyse dogmatik bir düsturu haline gelmiştir.

Müsaadenizle bu uzun üzerine-düşünmelerin sonunda, "yöntemime", "kriterlerime" ya da daha beteri "değerlerime" değil de, bana göre bu araştırmanın temel varsayımı olan şeye dikkat çekmek istiyorum. <Zira> bu tür bir girişimde bu saydıklarım okuyucu ve dinleyicilere oldukça açık gelse, daha doğrusu *görünse* de talih merhametiyle onları yazarın <gözlerinden> saklar. Daha önce düşünme olarak adlandırdığımız, bu garip biçimde yersiz etkinliğin ne olduğuna ilişkin önemli ipuçları içerdiklerini tespit ettiğimiz metafizik "yanılgılar"dan bahsetmiştim. Diğer bir ifadeyle, açık bir şekilde bir süredir Yunanistan'daki başlangıcından günümüze değin bildiğimiz biçimiyle, bütün kategorileriyle birlikte felsefeyi ve metafiziği <yapı>söküme uğratmayı hedefleyen kişilerin cephesine katıldım. Böylesi bir <yapı>söküm ancak geleneğin sürekliliğinin kesintiye uğradığı ve onu yenileyemeyeceğimiz varsayımıyla mümkündür. Tarihsel olarak konuşursak, aslında ke-

14 *Arı Usun Eleştirisi*, B294 ve sonrası.

sintiye uğrayan şey binlerce yıldır din, otorite ve geleneği birleştiren Roma teslisidir. Bu teslisin kaybedilmesi, geçmişi yok etmeyeceği gibi <yapı>söküm sürecinin kendisi de <tamamıyla> yıkıcı değildir. Sadece <artık> bir vakıa olan, bu itibarla da "düşünceler tarihi"nin bir parçası değil de siyasal tarihimizin, dünyamızın tarihinin bir parçası olan <bu> kayıptan dersler çıkartılmaktadır.

Kaybedilen şey, nesilden nesle miras bırakılıyor görünen, bu süreçte kendi tutarlılığını geliştiren, geçmişin sürekliliğidir. <Yapı>söküm sürecinin kendine has bir yöntemi vardır ve burada bu konuya doğrudan girmeden, sadece değinip geçeceğim. Bu durumda elinizde kalan yine geçmiştir. Fakat <bu>, değerlendirme kesinliğini yitirmiş, *bölük pörçük* bir geçmiştir. Lafı dolandırmamak adına, bu konuyu benim yapabileceğimden daha iyi ve daha yoğun bir şekilde anlatabilecek birkaç satırı alıntılayacağım:

İşte anla, baban beş kat yalan söylüyor,
Kemikleri mercandanmış,
O gözleri, inciymiş.
Hiçbir uzvu güçten düşmezmiş,
Fakat köklü bir değişim geçirmiş
Dönüşmüş zengin ve garip şeylere.
Fırtına, 1. Perde, 2. Sahne.

Benim burada ele aldıklarım da köklü değişim geçirmiş, geçmişin bu tür kırıntılarıdır. Bunların kullanılabilmelerini de düşünmenin uzam ve zaman dünyasında aşındırdığı bu zamansız patikaya borçluyuz. Eğer dinleyicilerim ya da okuyucularımdan bazıları <yapı>söküm tekniğinde şanslarını deneme hevesine kapılırlarsa, muhtemelen ancak fragmanlar olarak saklanabilecek "zengin ve garip", "mercan" ve "incileri" kırıp dökmemeye dikkat etsinler.

Hadi daldır ellerini suya,
Bileğine kadar daldır onları;
Bak, lavabonun içine bak
Ve neyi kaçırdın merak et.
Buzdağı, dolabı devirir,
Çöl, yatakta iç çeker,

Ve çay fincanındaki çatlak açılır
Ölülerin ülkesine açılan bir yol...
W. H. Aude[15]

Ya da aynısını nesre koyarsak: "Bazı kitaplar hak etmedikleri halde unutuluyor, oysaki hiçbiri hak etmediği halde hatırlanmıyor."[16]

21
SON NOT

Bu kitabın ikinci cildinde, irade ve muhakeme, <yani> diğer iki zihinsel etkinliği ele alacağım. Zaman kurguları açısından bakıldığında, bunlar ya henüz olmadıklarından ya da artık olmadıklarından ötürü namevcut olan şeylerle ilgili meselelerdir. Fakat bütün deneyimlerde görünmezleri konu alan ve daima genelleştirme eğiliminde olan düşünme etkinliğinin tam aksine, bunlar daima tekil şeylerle ilgilidirler ve bu açıdan görünümler dünyasına çok daha yakındırlar. Eğer, aklın manasız anlam arayışını sürdürme ihtiyacından böylesine net bir şekilde rahatsız olan ortakduyumuzu teskin etmek istiyorsak, bu ihtiyacı, artık-olmayanlarının değerlendirilmesi ve ne olması gerektiğine karar vermek açısından düşünmenin vazgeçilmez bir hazırlık aşaması olması temelinde açıklamak çok caziptir. Geçmişin, geçmiş olması itibarıyla, yargımızın nesnesi haline gelmesinden ötürü, muhakeme de irade öncesi basit bir hazırlık haline gelecektir. Eyleyen bir varlık olmasından ötürü insanın bakış açısı tartışmasız budur ve bu, bir raddeye kadar da meşrudur.

Fakat düşünme etkinliğini, kullanışsız ve faydasız olma eleştirisine karşı korumaya yönelik bu son çaba bir işe yaramaz. İradenin vardığı karar, asla arzunun çarkları ya da onu önceleyebilen anlama yetisinin bilinçli kararlarından türetilemez. İrade, ya kendisini bağlayacak bütün nedensel illiyet zincirlerini kesintiye uğratacak bir özgür kendiliğindenlik organıdır ya da yanılsamadan başka bir şey değildir. Bir yanda arzu, öte yanda ise akıl olduğunda, irade bir

15 "As I Walked Out One Evening", *Collected Poems*, s. 115.

16 W. H. Auden, *The Dyer's Hand and Other Essays*, Vintage Books, New York, 1968.

keresinde Bergson'un dediği gibi "bir tür *coup d'etat* <darbe(ci)>" gibi davranır; bu da elbette "özgür eylemlerin istisnai şeyler oldukları" anlamına gelir. "Kendimize dönmeyi istediğimizde özgür olsak da *bu iradeyi nadiren gösteririz*" (italikler eklenmiştir).[17] Diğer bir ifadeyle, özgürlük sorununa değinmeksizin isteme etkinliğini ele almak imkânsızdır.

Ben, içsel kanıtı –Bergson'un ifadesiyle "bilincin dolaysız temeli"ni– ciddiye almayı öneriyorum. Ve bu temelin ve onunla ilişkili bütün sorunların Antik Yunanlılarca bilinmediği konusunda pek çok yazarla mutabık olmamdan ötürü, bu yetinin "keşfedildiğini", bu keşfi tarihlendirebileceğimizi ve yaşamlarımızın özel bir bölgesi olarak insan "içselliğinin" keşfiyle eşzamanlı olduğunu tespit edeceğimizi kabul etmem gerekiyor. Kısacası, irade yetisini tarihi bağlamında çözümleyeceğim.

İnsanların bu, mantığa aykırı ve kendi kendisiyle çelişen (kendisiyle emir kipinde konuştuğundan ötürü, her istek kendi karşı isteğini üretir) yetiyle ilgili deneyimlerini takip edecek ve Havari Paul'un çok erken bir tarihte keşfettiği iradenin iktidarsızlığından –"İstediğim şeyi yapmıyorum, bilakis tam da nefret ettiğim şeyi yapıyorum"–[18] başlayarak Ortaçağ'dan bize kalan tanıklıkları inceleyeceğim. <Bu tanıklıklar> Augustinus'un ruh ve bedenin değil, bilakis bizzat irade olarak zihnin kendisiyle, insanın "en iç kendiliği"nin kendisiyle "savaşta" olduğu tespitiyle başlar. Sonra, ilerleme mefhumunun yükselişiyle beraber şimdinin eski felsefi önceliğinin yerini geleceğin önceliğinin aldığı modern çağa geçeceğim. <Gelecek,> Hegel'in ifadesiyle "şu anın karşı koyamayacağı" bir kuvvettir. Öyle ki düşünme, "özünde dolaysız şimdiliği olan bir şeyin yadsınması" ("*in der Tat ist das Denken wesentlich die Negation eines unmittelbar Vorhandenen*")[19] olarak anlaşılır. Ya da Schelling'in ifadesiyle: "Son ve en yüce kertede, İrade'den başka bir Varlık yoktur."[20] Bu tutum nihai zirvesine ve

17 *Time and Free Will* (1910), çev. F. L. Pogson, Harper Torchbooks, New York, Evanston, 1960, s. 158, 167 ve 240.

18 Romalılar 7: 15.

19 *Encyclopädie*, 12.

20 *Of Human Freedom*, çev. Gutmann, s. 8.

kendi kendini mağlup eden sonuna Nietzsche'nin "Güç İstenci"nde ulaşmıştır.

Eş zamanlı olarak İrade'nin tarihinde de paralel bir gelişimi takip edeceğim. Buna göre irade, insanların "nasıl birisi" olacaklarına <ve> kendilerini görünümler dünyasına ne şekilde göstermek istediklerine karar vermelerini sağlayan içsel bir yetidir. Diğer bir ifadeyle, ana konusu nesneler değil de tasarılar olan, bir anlamda takdir edilen ya da suçlanan ve salt eylemlerinden değil de bütün "Varlık"ından, *karakter*inden sorumlu tutulan, *kişiyi* yaratan şey iradedir. Hiç kimsenin kendi kendisini "yaratmadığı" ya da varoluşunu "üretmediği" çok açık bir gerçekken, 20. yüzyılda çok büyük bir rol oynayan ve insanı kendi yaratıcısı ve üreticisiymiş gibi kabul eden Marksçı ve varoluşçu düşünceler hep bu deneyimlere dayanır. Modern çağın düşünmenin ikamesi olarak iradeye yaptığı vurguya karşılık gelen bu düşünce, sanırım metafizik yanılgıların sonuncusudur.

İkinci cildi, muhakeme yetisinin bir çözümlemesiyle kapatacağım ve buradaki temel zorluk, güvenilir bir tanıklık sağlayacak kaynakların garip kıtlığı olacak. Kant'ın *Yargı Yetisinin Eleştirisi*'ne kadar, bu yeti herhangi büyük bir düşünürün temel konusu olmamıştır.

Akıllarımızın özgün bir yeteneği olarak muhakemeyi seçmekteki temel varsayımımın, hükümlere tümdengelim ya da tümevarım yöntemleriyle ulaşılmaması olduğunu göstereceğim. Kısacası, "Her insan ölümlüdür, Sokrates bir insandır; öyleyse Sokrates de ölümlüdür" derken kullandığımız mantıksal işlemlerle ortak hiçbir yanı yoktur. Ele alındığında, herkesin, Kant'ın bile "beğeni" olarak düşündüğü, dolayısıyla da estetik alanına ait bir şey olarak gördükleri bu "sessiz duyu"nun peşinde koşacağız. Pratik ve ahlâki meselelerde ona "vicdan" adı verilir ve vicdan yargılamaz; Tanrının ya da aklın tanrısal sesi olarak size ne yapmanız, ne yapmamanız ve nelerden pişmanlık duymanız gerektiğini söyler. Vicdanın sesi ne olursa olsun, "sessiz" olduğu söylenemez ve hükmü basit insani kanun ve kuralların tümünün üzeri ve ötesindeki bir otoriteye dayanır.

Kant'ta muhakeme kendisini "sadece kullanılabilen ve öğretilemeyen tuhaf bir yetenek" olarak gösterir. Muhakeme tekillerle il-

gilenir ve geneller arasında dolaşan düşünen ego, çekildiği yerden çıkıp da tekil görünümlerin dünyasına döndüğünde, aklın onlarla başa çıkabilmek için yeni bir "yeteneğe" gereksinim duyduğu ortaya çıkar. Kant şuna inanıyordu: "Kalın ya da dar kafalı birisi (...) gerçekten de çalıştırılarak eğitilebilir, hatta bir âlim bile olabilir. Fakat bu insanların genellikle muhakeme yetisinden hâlâ yoksun olmalarından ötürü, bilimsel bilgilerini uygulamada, asla iyi kılınamayacak, o asli arzuya ihanet eden âlimlere rastlamak çok da olağan dışı bir şey değildir."[21] Kant'ta, muhakemenin yardımına koşan "düzenleyici idealarıyla" akıldır. Fakat eğer bu yeti zihnin diğer yetilerinden ayrıysa, bu durumda ona kendine özgü bir *modus operandi,* bir işleyiş biçimi atfetmemiz gerekir.

Bu da, modern düşüncenin başını ağrıtan bir sürü sorunla, özellikle de teori ve pratik sorunuyla ve <en azından> biraz makul bir etik teorisine ulaşma çabalarıyla bir şekilde bağlantılıdır. Hegel ve Marx'tan bu yana, bu mesele Tarih bağlamında ve insan ırkının İlerlemesi diye bir şeyin olduğu varsayımına dayalı olarak ele alınmıştır. Sonunda bu meselede tek bir alternatifle baş başa kalacağız: ya Hegel'le birlikte *Die Weltgeschichte ist das Weltgericht* <Dünya Tarihi, dünya mahkemesidir> der ve nihai kararı Başarıya bırakırız ya da Kant'la birlikte insan zihninin özerkliğini ve oldukları veya oluşa geldikleri biçimiyle şeylerden olası bağımsızlığını savunuruz.

Burada, ilk defa olmasa da, tarih kavramıyla ilgilenmek zorunda kalacağız. Fakat bu kelimenin en eski anlamı üzerinde düşünme fırsatımız olabilir ki siyasi ve felsefi dilimizdeki diğer pek çok terim gibi bunun da kökeni Yunancadır ve *historein,* yani bir şeyin nasıl olmuş olduğunu anlatabilmek üzere soruşturmak –Herodot'ta *legeinta eonta*– kelimesinden türemiştir. Fakat bu fiilin kökeni de yine *histor* (bu çerçevede "historian (tarihçi)") isminin geçtiği Homeros'tadır (*Ilyada,* XVIII) ve Homeros'taki tarihçi bir *hâkim*dir. Eğer muhakeme, geçmişi ele alma yetimizse, tarihçi de onu anlatarak yargıçlık koltuğuna oturan sorgulayıcı kişidir. Eğer durum buysa, insanlık onurumuzu geri kazanabilir, bu itibarla da tarihin önemini değil ama nihai hâkim olma iddiasını reddederek

21 *Arı Usun Eleştirisi,* B172-B173.

modern çağın yarı-tanrısal Tarih mefhumunun elinden kurtarabiliriz. Bu düşüncelere başlarken adını andığım Cato'nun "Asla boş durduğum zamanlardan daha etkin; asla kendi başıma kaldığım zamanlardan daha yalnız değilim" sözleri, <bu> geri kazanma girişiminin ima ettiği siyasal ilkeyi çok uygun bir biçimde özetleyen ilginç bir cümledir. O, "*Victrix causa deis placuit, sed victa Catoni*" ("Galip gelen ülkü tanrıları, fakat mağlup olanı Cato'yu memnun eder") der.

İki / İrade

GİRİŞ

Zihnin Yaşamı'nın ikinci cildi, İrade yetisini ve bununla bağlantılı olan Özgürlük sorununu konu alır. <Zira> Bergson "Eleatiklerin paradoksları Antikler için neyse, [özgürlük sorunu da] modernler için odur" der. Ele almamız gereken olguların üzeri, olağanüstü kalın bir tartışmacı akıl yürütme katmanıyla örtülmüştür. <Ancak bu çıkarımlar> asla keyfî değildirler ve bu nedenle de göz ardı edilmemeleri gerekir. <Fakat> isteyen <yani irade eden> egonun fiili deneyimlerinden, "fenomenleri kurtarmakla" ilgilenmeyen teoriler ve öğretiler lehine uzaklaşmaktadırlar.

Bu zorlukların nedenlerinden birisi oldukça basittir: İrade yetisi Antik Yunan'da bilinmiyordu ve Hıristiyanlık çağının ilk yüzyılının hemen öncesinde yaşanan deneyimlerin bir sonucu olarak keşfedilmiştir. İzleyen yüzyılların temel sorunu, bu yetinin Yunan felsefesinin temel düsturlarıyla uzlaştırılması olmuştur. Düşünce insanları <henüz> felsefeyi bütünüyle terk etmek ve Paul'la birlikte "Biz, Yahudilere tökez ve Milletlere akılsızlık olarak, haça gerilmiş Mesihi vazederiz" diyerek ötesine kafayı takmamaya <hazır> değildiler. Bu, göreceğimiz gibi, sadece Paul'un kendisinin yapmaya hazır olduğu bir şeydi.

Fakat Hıristiyanlık çağının sonu, hiçbir şekilde bu zorlukların da sonuna gelindiği anlamına gelmez. Sıkı sıkıya Hıristiyan

olan temel zorluk, yani her şeye kadir ve âlim bir Tanrı'ya duyulan inanç ile özgür irade iddialarının nasıl uzlaştırılabileceği <sorunu>, geçmişte benzer türden savlarla çok sık karşılaştığımız modern çağın da içine işleyerek, çeşitli biçimlerde <bugüne değin> hayatta kalmıştır. Özgür iradenin, nedensellik yasasıyla çatıştığı ya da ilerleyen dönemlerde, tüm anlamı ilerlemeye veya Dünya Tininin *zorunlu* gelişimine dayanan bir Tarih yasasıyla uzlaştırılmasının çok zor olduğu görülmüştür. Bu zorluklar, tamamıyla geleneksel –metafizik ya da teolojik– meseleler yok olup gittiğinde bile kalıcılıklarını sürdürmüşlerdir. Mesela John Stuart Mill, şu sözleriyle sık tekrarlanan bir savı özetler: "*İçsel* bilincimiz bize, insan ırkına ait dışsal deneyimlerin tümünü hiç kullanmadığımızı söylediği bir gücümüz olduğunu söyler." Ya da en uç örneği kullanırsak, Nietzsche şu çağrıyı yapar: "İrade öğretisinin tamamı, psikolojide bugüne değin görülmüş en can alıcı *uydurma* (...) esasında cezalandırma amacıyla icat edilmiştir."

İradeyle ilgili her tartışmanın karşısındaki en büyük zorluk, zihnin başka hiçbir yeteneğinin varlığından bu kadar tutarlı bir şekilde şüphe edilmemiş ve pek çok meşhur filozof tarafından söz konusu yeteneklerin hiçbirine bu kadar karşı çıkılmamış olması basit gerçeğidir. Sonuncusu Gilbert Ryle'dır; ona göre İrade asla var olmamış bir şeye karşılık gelen "yapay bir kavram"dır ve pek çok metafizik yanılgı gibi faydasız kafa karışıklıkları yaratır. Mümtaz seleflerinden habersiz olduğu açık bir şekilde, "'İrade' adlı (...) bir Yetinin, <dolayısıyla da> istek olarak nitelenen bir şeye karşılık gelen süreç ya da faaliyetlerin olduğu öğretisini" çürütmek üzere yola çıkmıştır. "Kabul edilmesi [belli bazı] ruhani hakikatlerin keşfini değil de ön kabulünü gerektiren [ilerleyen dönemlerin] bu özel hipotezi"ne henüz aşina olmadıklarından ötürü Platon ve Aristoteles'in ruhun doğası ve davranışların kökenine ilişkin sık ve detaylı tartışmalarında [istemlerden] hiç bahsetmemiş oldukları gerçeği"nin farkındadır.

İrade yetisine yönelik her eleştirel sorgulamanın doğasında, "Profesyonel düşünürler" (Kant'ın *Denker von Gewerbe*'leri) tarafından üstlenilmesinin gerekliliği yatar. Bu da İrade'ye yöneltilen suçlamaların basit bir bilinç yanılsaması olabileceği ve çok farklı

kabullere dayanan filozofların hemen hemen aynı savlarla desteklediklerini gördüğümüz, varlığına yönelik itirazların düşünen ego ile isteyen <yani irade eden> egonun deneyimleri arasındaki temel çelişkiden kaynaklanıyor olabileceği şüphesini doğurur.

Her ne kadar, tıpkı bedeni, ruhu ve zihni birleştirenin aynı kendilik olması gibi, isteyen ve düşünen de daima aynı zihin olsa da, söz konusu diğer zihinsel etkinlikler olduğunda düşünen egonun değerlendirmesinin tarafsız ve "nesnel" kalabileceğine tereddütsüz güvenilemez. Meselenin aslı, özgür irade mefhumunun her etik ve her yasal sistemin sadece zorunlu bir ön kabulü olmakla kalmayıp, (Bergson'un ifadesiyle) "bilincin dolaysız temeli" olması açısından Kant'ın *Düşünüyorum*'u ya da Descartes'ın *cogito*'sundan aşağı kalır yanının da olmamasıdır. <Kaldı ki> geleneksel felsefede <Düşünüyorum'un> varlığından nadiren şüphe edilir. Tahmin etmemiz gerekirse: Filozofların bu yetiye güvenmemelerine sebep olan, Özgürlükle arasındaki kaçınılmaz bağlantı olabilir. Augustinus'un ifadesiyle "Eğer istemem kaçınılmaz bir zorunluluksa, neden iradeden bahsetmem gereksin ki?" Özgür eylemin dayanak noktası, fiiliyatta yaptığımız bir şeyi yapmadan da bırakabileceğimizin daima farkında olmamızdır. <Bu durum,> basit arzular ya da açlık için geçerli değildir; bunlarda bedensel ihtiyaçlar, yaşam sürecinin zorunlulukları, ya da gözümüzün önündeki bir şeye yönelik isteğimizin katıksız gücü İrade ya da Aklın bütün endişelerini ezip geçebilir. Öyle görünmektedir ki İrade'nin özgürlüğü, düşünmeden sınırsız derecede daha büyüktür. <Zira düşünce> en özgür, en kurgusal biçiminde bile çelişmezlik yasasından kaçamaz. Bu inkâr edilemez gerçek, asla basitçe bir lütuf olarak görülmemiştir. Bilakis düşünürler, çoğu zaman onu bir lanet olarak görmüşlerdir.

İzleyen <bölümlerde,> <irade gösterme anlamındaki> Yapacağım'ın içsel kanıtlarını, olgunun gerçekliği açısından yeterli bir tanıklık olarak kabul edeceğim. Bu olgu ve bağlantılı bütün sorunların Antik Yunan tarafından bilinmediği konusunda Ryle'a –ve pek çok başka yazara– katıldığımdan ötürü de, Ryle'ın reddettiği şeyi, yani bu yetinin gerçekten de "keşfedildiğini" ve <keşfedildiği> tarihin belirlenebileceğini de kabul etmek zorundayım. Kısacası İra-

de'yi tarihi bağlamında analiz edeceğim ve bunun da kendine özgü zorlukları vardır.

İnsan yaşamının şartlarından farklı olarak, insan yetileri insanoğlunun kendini dünyanın üzerinde göstermesiyle yaşıt değil midirler? Eğer durum bu olmasaydı, geçmiş çağların düşünceleri ve eserlerini nasıl olur da anlayabilirdik? Şüphesiz bir "düşünceler tarihi" vardır ve Özgürlük düşüncesinin tarihsel gelişimini izlemek oldukça kolaydır. Siyasi bir durumu –<yani> bir köle değil de yurttaş statüsünde olmayı– ve fiziksel bir olguyu –<yani> bedeni felç olmamış, bilakis aklını izleyebilen sağlıklı bir insana– işaret eden bir kelime olmaktan çıkıp da bir insanın köle olduğu ya da uzuvlarını hareket ettiremediği anlarda bile kendisini *özgür* hissedebilmesini sağlayan *içsel* bir niteliğe işaret eden bir kelime haline nasıl gel<diği tarih içinde izlenebilir>. Düşünceler, zihinsel yaratılardır ve <düşünceler> tarihi, zanaatkâr olarak insanın kimliğinin değişmediğini varsayar. Bu soruna daha sonra geri döneceğiz. Her halükârda, Hıristiyanlığın ortaya çıkışından önce Özgürlük "idea"sına karşılık gelen herhangi bir zihinsel yeti anlayışıyla karşılaşmadığımız bir gerçektir. <Oysaki> Anlama yetisinin hakikate, Akıl yetisinin ise insanın bilgisini aşan şeylere ya da burada söylediğimiz gibi Anlam'a karşılık gel<diğini biliyoruz>.

İrade gösterme yeteneğinin doğasına ve zihnin yaşamındaki işlevine ilişkin incelememize, klasik sonrası ve modern öncesi literatürü inceleyerek başlayacağız. <Zira bu literatür,> keşfine sebep olan zihinsel deneyimlerin yanı sıra keşfin kendisinin neden olduğu zihinsel deneyimlere de tanıklık eder. <Bu,> Paul'un Romalılara mektubundan başlayıp Duns Scotus'un Aquinaslı Thomas'ın konumunu sorgulamasına kadar süren dönemi kapsayan <bir literatürdür>. Fakat önce kısaca Aristoteles'e temas edeceğim. Bunun nedeni kısmen "filozof"un Ortaçağ düşüncesi üzerindeki belirleyici etkisi, kısmen de benim düşünceme göre İradenin bir tür habercisi olan *proairesis* <tercih> mefhumunun, İrade'nin keşfinden önce ruhun belirli sorunlarının nasıl ortaya çıkabildiği ve yanıtlanabildiğinin paradigmatik bir örneğini teşkil edebilecek olmasıdır.

Ancak, –II ve III. bölümleri kapsayan– bu kısımdan önce, felsefenin 7. yüzyılda yeniden canlanmasından bu yana, bu özgün de-

neyimlerin pek çoğunun üzerlerini örten, aynı zamanda da yeniden yorumlayan savlar ve teoriler uzun uzadıya gözden geçirilecektir. Ne de olsa, konumuza yaklaşırken bu teoriler, öğretiler ve savlar aklımızın <bir köşesinde> bulunacak.

Son kısım, irade yetisini yeniden değerlendirmeleri ve yadsımalarının bir sonucu olarak Nietzsche ve Heidegger'in antik felsefeye "dönüşleri"nin incelenmesiyle başlayacaktır. Sonra kendimize, bu çalışmanın ilk cildinde ele aldığımız düşünce insanlarıyla karşılaştırıldığında eylem insanlarının, İrade'nin <yarattığı> sorunlarla başa çıkmakta daha iyi bir konumda olup olmadıklarını soracağız. Burada söz konusu olan, eylemin kaynağı olarak İrade, yani "bir dizi ardışık şey ya da durumu *kendiliğinden* başlatma gücü"dür (Kant). Şüphesiz her insan, doğmuş olması itibarıyla, yeni bir başlangıçtır ve başlangıç olma gücü, pekâlâ bu insanlık durumu olgusunun karşılığı olabilir. Bu düşünceler doğrultusundadır ki İrade bazen *principium individuationis*'in edimselleşmesi olarak görülmüştür ve sadece Augustinus tarafından da değil. Asıl soru, bu yeni bir şey ortaya çıkarabilme, dolayısıyla da "dünyayı değiştirebilme" yetisinin, görünümler dünyasında, yani tanımı itibarıyla eski ve yeni gelenlerin kendiliğindenliklerini aman vermeksizin olguların "olup bitmişliği"ne *–fieri; factus sum–* dönüştüren bir çevrede nasıl çalışabildiğidir.

I. *Filozoflar ve İrade*

1
ZAMAN VE ZİHİNSEL ETKİNLİKLER

Zihnin Yaşamı'nın ilk cildini, zaman <mefhumuna> ilişkin bazı spekülasyonlarla kapattım. Bu, ilk defa Platon'un sorduğu, ama kendisinin hiç yanıtlanmadığı çok eski bir soruyu açıklığa kavuşturmaya yönelik bir teşebbüstü: *Topos noētos*, yani filozofların zihinde ikamet ettikleri yer neresidir?[1] Sorgulamam esnasında bunu şu şekilde yeniden formüle etmiştim: Düşündüğümüzde neredeyiz? Görünümler dünyasından uzaklaştığımızda, tüm gündelik etkinliklerimizi bırakıp felsefi geleneğimizin başlangıcında Parmenides'in bizleri üzerine basa basa davet ettiği şeye, yani "[duyularımıza] namevcut, ancak akılda sağlamca mevcut olana bakmaya",[2] başladığımızda çekildiğimiz yer neresidir?

Uzamsal terimlere döküldüğünde, soru olumsuz bir yanıt almıştı. Onu ancak bir gün içine doğduğu ve bir gün çekip gideceği bir görünümler dünyasında, yuvasında olan bir bedenle ayrılmaz bir birlik içinde biliyor olsak da görünmez düşünen ego tam anlamıy-

1 Bkz. *Sofist*, 253-254 ve *Devlet*, 517.

2 Hermann Diels ve Walther Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Berlin, 1960, C. 1, fragman B4.

la Hiçbir yerdedir. Kendi bedeni de dâhil olmak üzere görünümler dünyasından, dolayısıyla artık farkında olmadığı kendinden de uzaklaşmıştır. Bu noktada Platon, ironik bir şekilde filozofu ölüme âşık bir insan olarak niteleyebilmiş ve Valéry, düşünen egonun bütün gerçeklik hissini kaybettiği ve gerçek, görünen benliğin düşünmediğini ima ederek "*Tantôt je pense et tantôt je suis*" diyebilmiştir. Bu da, sorumuzun –"Düşündüğümüzde neredeyiz?" sorusunun– düşünme deneyiminin dışından sorulduğu, dolayısıyla da münasebetsiz olduğu anlamına gelir.

Oysa düşünen egonun zaman deneyimini sorgulamaya karar verdiğimizde, artık sorumuzun yersiz olmadığını görürüz. Hafıza, <yani> zihnin geri dönüşü olmayacak biçimde geçmişte kalmış, dolayısıyla da duyularımız açısından namevcut olan bir şeyi mevcut kılma gücü, daima zihnimizin görünmez şeyleri var etme gücünün en makul ve paradigmatik örneği olmuştur. Bu güç sayesinde, zihin gerçeklikten bile güçlü görünür, değişime tabi her şeye içkin olan beyhudeliğe meydan okur; aksi takdirde yok olmaya ve unutulmaya mahkûm şeyleri toplar ve anımsar. Bu kurtarma işleminin gerçekleştiği zaman bölgesi, düşünen egonun Şimdisi, bir tür süregiden "bugünlük" (Augustinus'un Tanrı'nın ebediliğini nitelediği biçimiyle bir *hodiernus*, "bugüne ait olan"),[3] Ortaçağ meditasyonunun "duran şimdi"si (*nunc stans*), bir "süreğen şimdi" (Bergson'un *présent qui dure*'si)[4] ya da Kafka'nın zaman hikâyesini açıklarken adlandırdığımız gibi "geçmiş ile gelecek arasındaki açıklık"tır. Fakat ancak zaman deneyiminin Ortaçağ'daki yorumunu ilahi ebediyetin bir habercisi olarak kabul edersek, zihinsel etkinliklerde sadece uzamsallığın değil zamansallığın da geçici olarak askıya alındığını kabul etmeye mecbur kalırız. Bu tür bir yorum, bütün zihinsel yaşamımızı bir gizem halesiyle örter ve deneyimin kendisinin son derece sıradan oluşunu garip bir şekilde göz ardı eder. Bir "süreğen şimdi"nin inşası, ister konusu sıradan gündelik olaylar olsun isterse de dikkatimiz insan kudretinin daima dışında ve görünmez olan şeylere odaklanmış olsun, her türlü üzerine-düşünme etkinliğinde gerçekleştirilen "aklımızın mutat, olağan, sıradan bir

3 *Confessions*, Kitap XI, kısım 13.

4 *La Pensée et le Mouvant* (1934), Paris, 1950, s. 170.

eylemidir".[5] Zihnin etkinliği, daima kendisi için bir *un présent qui dure*, "geçmiş ile gelecek arasında bir açıklık" yaratır.

(Zamanın deviniminin, süreğen bir şimdide askıya alınışından bahseden ilk kişi görünüşe göre Aristoteles'tir ve ilginçtir ki bu *Nikomakhos'a Etik*'in onuncu kitabında hazzı, yani *hēdonē*'yi ele alırken gerçekleşir. "Haz" der, "zamanın içinde değildir. Çünkü Şu anda gerçekleşen şey bir bütündür" – <yani> devinim yoktur. Ona göre "kesinlik ve saflıkta fevkalade" olan düşünme etkinliğinin, tüm etkinliklerin "en tatmin edicisi" olması nedeniyle, devinimsiz bir Şu andan,[6] <yani> gelecek çağların *nunc stans*'ından bahsettiği açıktır. Onun, <yani> büyük düşünürlerin en aklı başında olanı için <bile>, en az Ortaçağ mistikleri için olduğu kadar bir esrime anı olarak görünmektedir. Tek fark, Aristoteles'in kendini histerik taşkınlıklara kaptıracak son kişi olmasıdır.)

Daha önce de söylediğim gibi zihinsel etkinlikler, özellikle de düşünme etkinliği görünümler dünyasındaki işlerimizin kesintisiz sürekliliği açısından daima "yersiz" görünür. Burada "şu anlar" zinciri amansız bir şekilde akar; öyle ki şimdi, geçmiş ile geleceği tehlikeli bir şekilde <birbirine> bağlayan bir şey olarak anlaşılır. Onu yerinde tutmaya çalıştığımız anda, çoktan bir "artık-olmayan" ya da "henüz-olmayan" haline gelmiştir bile. Bu bakış açısından, süreğen şimdi, sanki düşünen ego ânı uzatıp, kendisi için bir tür uzamsal yerleşke yaratabilme gücüne sahipmiş gibi, uzatılmış bir "şu an" gibi görünür –ki bu da kavramsal bir çelişkidir. Fakat zamansal bir olgunun bu görünüşteki uzamsallığı, Zaman olgusu hakkında konuşurken geleneksel olarak kullandığımız ifadelerden kaynaklanan bir hatadır. İlk olarak Bergson'un keşfettiği gibi, bunların tümü "uzamsal dilden ödünç alınmış" ifadelerdir: "Zaman üzerine düşünmek istediğimizde, bize yanıt veren uzamdır." Bu yüzden de "süre, daima bir uzantı olarak ifade edilir"[7] ve geçmiş ardımızda uzanan bir şey olarak anlaşılırken, gelecek önümüzde uzanan bir yer olarak anlaşılır. Uzamsal metaforların tercih

---

5 *A.g.e.*, s. 26.

6 1174b6 ve 1177a20. Ayrıca Aristoteles'in Platon'un haz kavramsallaştırmasına yönelttiği itirazlarına bakınız, 1173a13-1173b7.

7 *Op. cit.*, s. 5.

edilmesinin sebebi açıktır. Düşünen egonun üzerine düşünebildiği fakat müdahil olmadığı dünyadaki gündelik işlerimiz için, zamanı ölçmeye gerek duyarız ve zamanı ancak uzamsal mesafeleri kullanarak ölçebiliriz. Uzamsal bitişiklik ile zamansal ardışıklık arasındaki bilindik ayrım bile, <zımnen> ardışıklığın içerisinde gerçekleşeceği geniş bir uzamı varsayar.

Zaman kavramına dair böylesine ilkel ve hiçbir şekilde tatmin edici olmayan görüşler, bana isteyen <yani irade eden> ego tartışmamız açısından gerekli görünüyor. Çünkü eğer varsa –zira akıl ya da zihnin varlığından asla şüphe etmemiş büyük filozofların rahatsız edici bir çoğunluğu İrade'nin yanılsamadan başka bir şey olmadığına inanmaktadır– tıpkı geçmişe yönelen zihinsel organımızın hafıza olması gibi, geleceğe yönelen zihinsel organımızın da İrade olduğu açıktır. (İngilizcenin garip muğlâklığı da yardımcı fill olarak "will"in geleceği gösterirken, "to will" fiilinin iradeye işaret etmesi, daha doğrusu bu meselelerdeki belirsizliklerimize şahitlik etmesidir.) Bizim bağlamımızda, İrade'yle ilgili temel sorun, İrade'nin salt duyularımız açısından namevcut ve zihnin yeniden-mevcut kılma <temsil etme> gücü vasıtasıyla mevcut kılınması gereken şeylerle değil, bilakis ister görünür isterse de görünmez olsun, hiç var olmamış şeylerle meşgul olmasıdır.

Zihnimizi geleceğe döndürdüğümüz an, artık "nesneler"le değil de *tasar*ılarla ilgilenmekteyizdir ve onların kendiliğinden mi oluştukları yoksa gelecekteki koşullara dair öngörülmüş tepkiler mi oldukları belirleyici değildir. Ayrıca tıpkı geçmişin kendisini zihne daima kesinlik maskesi altında takdim etmesi gibi, geleceğin temel özelliği de, kestirimlerimizin olasılık dereceleri ne kadar yüksek olursa olsun, belirsiz olmasıdır. Diğer bir ifadeyle, hiç olmamış, henüz olmamış ve pekâlâ olmayabilecek meselelerle meşgul olmaktayızdır. Makul bir şekilde emin olabileceğimiz tek geleceği sunan Vasiyetimiz, yani kendi ölümümüz, İrade'nin isteme ihtiyacının en az Aklın düşünme ihtiyacı kadar güçlü olduğunu gösterir. Her iki durumda da zihin, gerek cevaplanamaz sorular sorarak, gerekse de kendisini isteyen öznenin asla bulunmayacağı bir geleceğe iz düşürerek doğal sınırlarını aşar.

Aristoteles, felsefenin İrade karşısındaki tutumunun temellerini atmıştır ve bu tutum yüzyıllar boyunca en ciddi sınavlara ve meydan okumalara bile dayanmıştır. Aristoteles'e göre,[8] olduğu gibi olması zorunlu olan, <yani> *olan* ve olmaması mümkün olmayan şeylerden farklı olarak olabilen ya da olmayabilen, <yani> olmuş olan fakat olmamış olması da mümkün olan her şey talihe bağlı (*kata symbēbekosos*) ya da Latince çevirisiyle ilineksel veya rastlantısaldır. "*Hypokeimenon*" <töz> olarak adlandırdığı ilki, şans eseri eklenen şeylerin, yani şeyin özüne ait olmayan her şeyin altında yatar. Mesela renk, özü itibarıyla bu "ikincil nitelikler"den bağımsız olan şeylere eklenir. Altta yatan bu şeye –(*hypokeimenon*'un Latincesi) *substratum* ya da *töz*'e– bağlanması da bağlanmaması da olası olan şeyler ilinekseldirler.

Tümü –özgür iradenin kabullerine göre– yapabileceğim gibi yapmadan da bırakabileceğimi bildiğim eylemler olarak da tanımlanabilecek, irade eylemlerinden daha olumsal bir şey herhalde olamaz. Özgür olmayan bir irade –istem yetisi, arzularımız ya da aklımızın bizleri yönelttiği şeyleri <gerçekleştirmemizi sağlayan> basit bir destekleyici organ olarak anlaşılmadığı takdirde– kendi kendisiyle tezat oluşturan bir kavramdır. Bu kategoriler çerçevesinde, beşeri meseleler âleminde olup biten her şey ilineksel ya da olumsaldır ("*prakton d'esti to endechomenon kai allōs echein*"; yani "eylemle var edilen şey, edilmeyebilir de").[9] Aristoteles'in kendi sözleri, bu alanın ontolojik statüsünü zaten gösterir. Bu statü, Hegel Tarih'in Anlamı ve Zorunluluğunu keşfedene değin hiçbir ciddi meydan okumayla karşılaşmamıştır.

Beşeri meseleler alanında, Aristoteles bu kurala önemli bir istisna kabul eder. Bu da *prattein*, yani eylemek ya da praksis'ten farklı olarak üretmek ya da imal etmektir (*poiein*). Aristoteles'in örneğini kullanırsak, "tunçtan küre" yapan bir zanaatkâr madde ve biçimi, tunç ve küreyi, <yani> her ikisi de işine başlamadan önce zaten mevcut olan şeyleri bir araya getirerek, varlığa insanların yapıp ettiklerinden bağımsız olarak gelmiş olan ve insan yapımı şeylerden müteşekkil bir dünyaya eklenecek *yeni* bir nesne üretir. İnsan

8 Aşağıdakiler için bkz. *Metafizik*, Kitap VII, Kısımlar 7-10.

9 *De Anima*, 433a30.

ürünü, bu "madde ve biçim bileşiminin" –mesela zanaatkârın zihninde (*nous*) önceden mevcut bir biçime göre tahtadan imal edilmiş bir evin– hiçten yapılmadığı açıktır. Bu yüzden de Aristoteles, insan eliyle edimselleştirilmeden önce "olumsal" bir ön var oluşa sahip olduğunu düşünmüştür. Bu anlayış, tıpkı hayvanın sperm-de, meşenin de palamutta olumsal olarak mevcut olması gibi, görünen her şeyin nihai ürününü olumsal olarak içeren bir şeyden büyüyerek ortaya çıktığı yaşayan şeylerin doğası örnek alınarak türetilmiştir.

Gerçek her şeyin, nedenlerinden birisi olarak bir olumsallık tarafından öncelemesinin zorunlu olduğu anlayışı, özgün bir zaman kipi olarak geleceği zımnen reddeder. Gelecek, geçmişin neticesinden başka bir şey değildir ve doğal ve insan yapısı şeyler arasındaki fark, sadece olumsallıkları zorunlu olarak edimselliğe dönüşenler ile edimselleşmeden de kalabilenler arasındaki farktır. Bu şartlar altında, tıpkı hafızanın geçmişe yönelen bir organ olması gibi, İrade'yi geleceğe yönelen bir organ olarak gören her türlü anlayış tamamıyla lüzumsuzdur. Aristoteles'in, İradenin varlığının farkında olması şart değildir. Yunanlıların, bizlerin "eylemin asıl kaynağı" olarak gördüğümüz şeye karşılık gelen "bir kelimeleri bile yoktu". (*Thelein*, "hazır olmak, bir şeye hazırlıklı olmak", *boulesthai* ise "bir şeyi [daha] arzu edilir bulmak" anlamına gelir. Aristoteles'in kendi yarattığı ve bizlerin eylemi öncelemesi zorunlu olan bir zihinsel durum, anlayışımıza daha yakın olan *pro-airesis*'tir. <Bu kelime> iki olasılık arasında yapılan "seçim", daha doğrusu bir eylem yerine diğer bir eylemi seçmemi sağlayan tercihi ifade eder.)[10] Yunan literatürünü iyi bilen yazarlar, daima bu boşluğun farkında olmuşlardır. Bu yüzden Gilson, iyi bilinen bir gerçeğe dikkat çeker: "Aristoteles, ne hürriyet ne de özgür iradeden bahsetmez (...) bu terimlerden yoksundur."[11] Hobbes da bu konuda oldukça açıktır.[12] Yine de bunu fark etmek oldukça zordur; çünkü Yunan di-

10 Bruno Snell, *The Discovery of the Mind*, New York, Evanston, 1960, s. 182-183.

11 *The Spirit of Medieval Philosophy*, New York, 1940, s. 307.

12 "Her şeyin *zorunluluk*tan mı kaynaklandığı, yoksa bazı şeylerin de *şans*a mı bağlı olduğu, Kurtarıcımızın tecessüdünden çok daha önceden beri kadim filozoflar arasında tartışılan bir sorudur. (...) Fakat bir şeyleri ortaya çıkarmanın üçüncü yolu (...) yani *özgür irade*, ne bunların ne de Hıristiyanlığın başlangıcındaki Hıristi-

li yönelimsel ve yönelimsel olmayan, istemli (*hekōn*) ve istem dışı (*akōn*) edimler, yani hukuksal ifadeyle cinayet ile adam öldürme arasındaki farkı elbette ki bilir. <Dolayısıyla> Aristoteles, sadece istemli edimlerin övgü ya da yergiye konu olabileceklerini itinayla belirtir.[13] Fakat istemliden anladığı, eylemin rastgele olmaması, aksine fiziksel ve zihinsel gücüne hâkim birisi tarafından gerçekleştirilmesidir –"devinimin kaynağı eyleyendedir"–[14] ve bu ayrım, kaza eseri ya da bilgisizlikten verilmiş zararlardan ötesini kapsamaz. Şiddet tehdidi altında gerçekleştirdiğim, fakat fiziksel zora maruz kalmadığım bir eylem –mesela beni silahla tehdit eden bir adama, cebimden çıkartıp, kendi elimle para vermem– istemli bir eylem olarak nitelenecektir.

Yunan felsefesindeki bu ilginç boşluğun –"Platon ve Aristoteles'in ruhun doğası ve insan eyleminin temellerine dair sık ve detaylı tartışmalarında [istemlerden] hiç bahsetmemiş olmaları,"[15] dolayısıyla da "Sokrates, Platon ve Aristoteles'in felsefelerinde, özgürlük sorununun bir inceleme konusu olduğunun ciddi bir biçimde iddia edilemeyeceği"[16] gerçeğinin–, zamansallığı göksel cisimlerin dairevi hareketleriyle ve en az yeryüzündeki doğal yaşamın bir o kadar döngüsel doğasıyla, sürekli tekrarlanan gündüz-gece döngüsü, doğum ve ölüm aracılığıyla sürekli yenilenen türlerin yaşam döngüsüyle özdeşleştiren antik zaman anlayışıyla mükemmel bir uyum içinde olması dikkate değerdir. Aristoteles "varlığa-gelme[nin] zorunlu olarak edimsel değil ama olumsal bir şeyin önceden-varlığını gerektir[diğine]"[17] inandığında, <aslında> bütün canlıların içinde salındıkları –gerçekten de her sonun bir başlangıç, her başlangıcın da bir son olduğu, böylece "<tekil> şey-

---

yanların hiç bahsetmedikleri bir şeydir. (...) Fakat birkaç yüzyıl sonra, Roma Kilisesi'nin öğretmenleri, bunu Tanrı iradesinin alanından müstesna tuttular. (...) [İnsanın] iradesinin özgür olduğu ve (...) [sadece] iradenin kendi gücü tarafından belirlendiği (...) öğretisini ortaya attılar"; "*The Question concerning Liberty, Necessity and Chance*", English Works, Londra, 1841, C. V, s. 1.

13 Bkz. *Nikomakhos'a Etik*, Kitap V, Bölüm 8.

14 *A.g.e.*, Kitap 8, 1110a17.

15 Gilbert Ryle, *The Concept of Mind*, New York, 1949, s. 65.

16 Henry Herbert Williams, *Encyclopaedia Britannica*'daki İrade maddesi, 11. baskı.

17 *De Generatione*, Kitap 1, Bölüm 3, 317b16-18.

ler sürekli yok olsalar da, varlığa-gelişin devam e[ttiği]"–[18] <doğanın> döngüsel hareketini beşeri meselelere yansıtmaktaydı. Bunu da sadece olayların değil, kanıların (*doxai*) bile "insanlar arasında, bir ya da birkaç defa değil ebediyete kadar dönüp dolaştığını"[19] söyleyecek raddeye kadar götürür. Beşeri meselelere yönelik bu garip bakış açısı, felsefi kurguya özgü değildi. Tukididis'in gelecek nesillere bir *ktēma es aei* –tarihte o güne değin bilinen en büyük olayın açık bilgisi sayesinde, geleceğin nasıl soruşturulabileceği konusunda sonsuza kadar yarar sağlayacak bir örnek– bırakma iddiası da beşeri meselelerin sürekli olarak yinelendiği zımni inancına dayanmaktaydı.

Yunan felsefe-öncesi düşüncesinde önce ozanlar sonra da tarihçilerin ahlâki herhangi bir endişe duymaksızın "ister kötülük isterse iyiliğe yönelen" (Tukididis) olağanüstü her şeyin unutulmaktan kurtarılması gerektiğini vurgulamaları ve yüceliği övmeleri, zaman kavramını doğrusal terimlerle ve "tarihsel anın" eşsizliği vurgusuyla düşünen bizlere, döngüsel zaman kavrayışlarıyla uyumsuz gibi görünür. Fakat filozoflar sonsuz, doğum ve ölümden arî bir şey olarak Varlığı keşfedene kadar, zaman ve zamandaki değişim bir sorun teşkil etmemekteydi. Homeros'un "dönen yılları", takdire şayan hikâyesinin ortaya çıktığı ve anlatıldığı bir arka plandan başka bir şey değildi. Bu erken, kurgusal olmayan bakış açısının izlerine, Yunan edebiyatının her yerinde rastlanabilir. Bu yüzden bizzat Aristoteles, (*Nikomakhos'a Etik*'te) *eudaimonia* kavramını ele alırken, "bir kişinin ömrü boyunca defalarca gelip giden" iniş ve çıkışları ilineksel (*tychai*) koşullar olarak; *eudaimonia*'yı ise erdemli, dolayısıyla da "unutulmaz" (*genesthai*) olmalarından ötürü hatırlanmaya değer belirli etkinliklere (*energeiai kat' aretēn*) içkin olmasından ötürü daha kalıcı olarak nitelerken Homerik terimlerle düşünür.[20]

Döngüsel zaman anlayışın kökenlerini hangi tarihsel kaynak ve etkenlere –Babil, Persler ya da Mısır– kadar izlersek izleyelim, fi-

18 *A.g.e.*, 318a25-27 ve 319a23-29; *The Basic Works of Aristotle*, (der.) Richard McKeon, New York, 1941, s. 483.

19 *Meteorologica*, 339b27.

20 Kitap I, 1100a33-1100b18.

lozoflar doğumsuz ve ölümsüz, ebedi bir Varlık'ı keşfettiklerinde ve sonrasında da hareketi, değişimi ve canlıların sürekli hayata gelip gitmelerini bu çerçevede açıklamak zorunda kaldıklarında, ortaya çıkması mantıksal açıdan neredeyse kaçınılmazdı. Aristoteles, "göklerin tümünün, bazılarının iddialarının aksine, yaratılmadığı ve yok edilemeyeceği, bilakis tek ve ebedi olduğu, tüm varoluşunun ne başlangıcı ne de sonu olmadığı, kendinde ezeli zamanı içerdiği ve kucakladığı"[21] kabulünün önceliği konusunda oldukça açıktır. "Her şey geri döner" gerçekten de, Nietzsche'nin gözlemlediği gibi, "Oluş dünyasının, Varlık dünyasına [olası] en iyi yakınsayışıdır".[22] Bu yüzden Yunanlıların İrade yetisine, <yani> ilke olarak tayin edilmesi imkânsız, dolayısıyla da özgünlüğün olası bir habercisi olan geleceğe yönelen zihinsel organımıza ilişkin herhangi bir kavrayışlarının olmaması şaşırtıcı değildir. Asıl şaşırtıcı olan İbrani-Hıristiyan ilahi başlangıç inancının –"Başlangıçta Tanrı gökleri ve yeri yarattı"– felsefenin dogmatik bir kabulü haline gelmesinden sonra, İrade'nin bir yanılsama ya da tamamıyla fuzuli bir hipotez olarak reddedilmesi yönünde böylesine güçlü bir temayül bulmaktır. Özellikle de bu yeni inancın, insanın Tanrı'nın kendi suretinden yarattığı tek mahlûk olduğunu, bu yüzden de başlangıç benzeri bir yeti bahşedilmiş olduğunu iddia ettiği <göz önünde bulundurulduğunda>. Yine de bütün Hıristiyan düşünürler arasından görünüşe göre sadece Augustinus, bunun neticelerini görmüştür: "[*Initium*] *ut esset, creatus est homo*" ("Başlangıç olsun diye yaratıldı insan").[23]

İrade'yi ayrı, özerk bir zihinsel yeti olarak kabul etmekteki gönülsüzlükten sonunda, ileride daha detaylı olarak ele alacağımız Hıristiyan felsefesinin uzun yüzyılları içerisinde bir yerde vazgeçilmiştir. Yunan felsefesine, özellikle de Aristoteles'e borcu ne olursa olsun, antikitenin döngüsel zaman kavrayışı ve ezeli yineleniş anlayışından kopması kaçınılmazdı. Âdem'in Cennet'ten kovulmasıyla başlayan ve Mesih'in ölümü ve dirilmesiyle sona eren hikâye,

21 *De Caelo*, 283b26-31.

22 *The Will to Power*, (der.) Walter Kaufmann, Vintage Books, New York, 1968, s. 617.

23 *De Civitate Dei*, Kitap XII, Bölüm 20.

eşsiz, <yani açıkça> tekrar edilemez olaylardan <oluşan> bir hikâyedir: "Mesih günahlarımız için bir kez ölüp, ölümden dirildikten sonra, bir daha ölmedi."[24] Bu hikâyenin akışı, doğrusal bir zaman anlayışı gerektirir; belirli bir başlangıcı, bir dönüm noktası –takvimimizin başlangıcı–[25] ve belirli bir sonu vardır. Ayrıca, her ne kadar sıradan dünyevi olayların akışına çok az temas etse de –imparatorlukların tıpkı geçmişteki gibi doğmaları ve yıkılmaları beklenebilirdi– hikâye Hıristiyanlar açısından müthiş önemliydi. Dahası, Hıristiyanların öbür dünyadaki hayatları henüz "dünyadaki sürgünleri" esnasında belirlendiğinden ötürü, yaşamlarının mukadder, kaçınılmaz sonunun ötesinde bir gelecekleri vardı ve İrade ile onun gerektirdiği Özgürlük, bu gelecek yaşama hazırlıkla yakın bağlantılarından ötürü, bütün karmaşıklığıyla ilk defa Paul tarafından keşfedilmiştir.

Bu yüzden, konumuzun zorluklarından birisi de uğraştığımız sorunların "tarihsel köklerinin" felsefi düşüncenin kesintisiz geleneğinden ziyade teolojide bulunmasıdır.[26] İnsan özgürlüğünün Yapacağım'daki yerine ilişkin antik dönem sonrası kabullerin faziletleri ne olursa olsun, Hıristiyanlık öncesi düşünce çerçevesinde özgürlüğün Yapabilirim'de konumlandığı kesindir. Özgürlük, bilincin ya da zihnin dayanağı değil, bedenin nesnel bir durumuydu. Özgürlük, kişinin istediği şeyi yapabilmesi, <yani> ne bir efendi-

24 *A.g.e.*, Bölüm 13.

25 Halihazırda kullandığımız ve İsa'nın doğumunu hem geçmiş hem de geleceğin hesaplanmaya başlandığı dönüm noktası olarak alan takvimimiz, 18. yüzyıl sonlarında kullanılmaya başlamıştır. Kitaplar, bu olayı, antik tarihteki olayların tarihlerini farklı zaman hesaplarının karmaşasına boğulmak zorunda kalmaksızın belirleme ihtiyacı nedeniyle akademik ihtiyaçlar doğrultusunda gerçekleştirilmiş bir reform olarak açıklar. Bildiğim kadarıyla, bu ani ve kayda değer değişim üzerine kafa yormuş tek filozof olan Hegel, bu olayda hakiki Hıristiyan kronolojisinin <doğuşunun> açık bir işaretini görmüştü. Çünkü İsa'nın doğumu artık dünya tarihinin dönüm noktası haline gelmişti. <Oysaki> Bu yeni kurguda, geçmiş ve geleceğe doğru, her ikisi de ezeli bir geçmiş ya da geleceğe uzanacak şekilde, bakabiliyor olmamız daha önemli gibi görünüyor. Bu ikili sonsuzluk, bütün başlangıç ve son anlayışlarını ortadan kaldırmakta ve insanlığı, deyim yerindeyse, dünya üzerinde olumsal açıdan ebedi bir gerçeklikte konumlandırmaktadır. <Oysaki> Hıristiyanlığa, insanlık ve insan dünyasının dünyevi ölümsüzlüğü düşüncesinden daha yabancı bir şey olamayacağını söylemeye bile gerek yok.

26 Yukarıda, 436. dipnotta bahsettiğim *Encyclopaedia Britannica*'daki İrade maddesine bakınız.

nin buyrukları ne bedensel ihtiyaçları karşılayacak bir ücret <kazanmak> için emek harcamayı gerektirecek fiziksel bir zorunluluk ne de hastalık ya da bir uzvun felci gibi bedensel bir kusurun zorlaması altında olmaması anlamına geliyordu. Yunanca etimolojisine göre, yani Yunanlıların kendi kendilerine ilişkin yorumlarına göre, özgürlük, <yani> *eleutheria* kelimesinin kökü *eleuthein hopōs erō*, istediği yere gitmektir[27] ve temel özgürlüğün, hareket özgürlüğü olarak görüldüğüne hiçbir şüphe yoktur. Bir insan, istediği gibi hareket edebildiğinde özgürdü; kısıtlı Yapacağım değil Yapabilirim'di.

2
İRADE VE MODERN ÇAĞ

Bu ön değerlendirmeler bağlamında, Ortaçağ'ın teferruatını es geçip düşünce tarihimizin bir sonraki önemli dönüm noktasına, <yani> modern çağın doğuşuna kısaca bakmaya çalışmamız mazur görülebilir. Burada geleceğe yönelen zihinsel organımıza Ortaçağ'dan daha güçlü bir ilgi beklemek hakkımızdır. Çünkü modern çağın ana ve tamamıyla yeni kavramı, <yani> insanlık tarihini yönlendiren güç olarak *İlerleme* anlayışı, geleceğe öncesinde eşi benzeri olmayan bir vurgu getirmiştir. Yine de Ortaçağ'ın bu konudaki spekülasyonları, en azından 16. ve 17. yüzyıllarda, hâlâ güçlü bir etkiye sahipti. Ayrıca irade yetisinden duyulan şüphe öylesine güçlü, Takdiri İlahi ya da ilahi yönlendirmeyle korunmayan bir insanlığa kendi kaderi üzerinde mutlak bir güç bahşetme, dolayısıyla da omuzlarına varlığı münhasıran kendilerine bağlı şeylerin ağır sorumluluğunu yükleme isteksizliği öylesine keskin, Kant'ın ifadesiyle "spekülatif aklın –verili iki ya da daha çok nesne arasındaki seçim yapma yetisinden (da-

27 Bkz. Dieter Nestle, *Eleutheria. Teil I: Studien zum Wesen der Freiheit bei den Griechen und im Neuen Testament*, Tübingen, 1967, s. 6 ve devamı. Modern etimolojinin, <bu kelimenin kökenini> *Volk* ya da *Stamm*'a işaret eden, Indo-Alman "*eleutheria*" köküne dayandırmaya eğilimli olduğuna, bunun da ancak aynı etnik birliğe mensup olanların, ırkdaşların "özgür" olarak kabul edebilecekleri anlamına geldiğine dikkat çekmek gerekir. Bu bilgelik parçası kulağa, ilk kez gün yüzü gördüğü 1930'lardaki Alman akademik anlayışına rahatsız edici derecede yakın gelmiyor mu?

ha açık söylemek gerekirse *liberum arbitrium*'dan) farklı olarak– özgür irade sorunuyla (...) [yani] ardışık şeyler ya da durumları *kendiliğinden* başlatma gücünü (...) ele alırken"[28] duyduğu utanç o kadar büyüktü ki insanın en yüce zihinsel yetisi olarak Aklın yerine İrade'nin konmasına modern çağın son aşamasına kadar girişilmemiştir. Bu da son özgün metafizik düşünce dönemiyle çakışır. 19. yüzyılın şafağında, hâlâ Parmenides'in Varlık ile Düşünme'yi denk tutmasıyla (*to gar auto esti noein te kai einai*) başlayan metafizik düşünüş doğrultusunda <düşünen> Kant'ın hemen ardından, İrade ile Varlık'ı denk tutmak aniden moda oluverdi.

Nitekim Schiller "insanda iradesinden öte başka hiçbir güç [olmadığını]" ve "gerçekliğin dayanağı [olarak İrade'nin] hem Akıl hem de Duygular'ın üzerinde gücü [olduğunu]" iddia eder. Bunların –<yani> iki zorunluluğun, Hakikat ve Tutku'nun– karşıtlığı da özgürlüğün kökenini teşkil etmektedir.[29] Böylece Schopenhauer, Kantçı kendinde-şey'in, görünümlerin ardındaki Varlığın, "nesnel dünya[nın] (...) basit dış yüzünü" oluşturduğu dünyanın "en içsel doğasının", "nüvesi"nin İrade olduğuna karar vermiştir.[30] Öte yandan çok daha yüksek bir kurgu düzeyinde duran Schelling, açıkça "Nihai ve en yüce kertede, İrade'den başka Varlık yoktur"[31] demiştir. Ancak bu gelişme, zirvesine Hegel'in tarih felsefesinde ulaşmış (ki bu yüzden ayrı olarak ele almayı tercih ediyorum) ve aynı yüzyılın bitiminde şaşırtıcı biçimde aniden sona ermiştir.

Nietzsche'nin, Güç İstenci'ne odaklanan felsefesi, ilk bakışta İradenin teorik düşüncedeki zirvesi gibi görünür. Sanırım Nietzsche'nin bu şekilde yorumlanması, kısmen ölümünden sonra yayımlanmış yazılarının ilk, eleştirel olmayan baskılarını çevre-

28 *Arı Usun Eleştirisi*, B476. Bu ve diğer alıntılar için bkz. yazarın sık sık kullandığı Norman Kemp Smith (çev.), *Immanuel Kant's Critique of Pure Reason*, New York, 1963.

29 *Uber die ästhetische Erziehung des Menschen in einer Reihe von Briefen*, 1795, 19. mektup.

30 *The World as Will and Idea* (1818), çev. R. B. Haldane ve J. Kemp, C. 1, s. 39 ve 129. Buradaki <metnin> alıntılandığı yer Konstantin Kolenda'nın Giriş yazısı; Arthur Schopenhauer, *Essay on the Freedom of the Will*, Library of Liberal Arts, Indianapolis, New York, 1960, s. viii.

31 *Of Human Freedom* (1809), çev. James Gutmann, Şikago, 1936, s. 24.

leyen nispeten talihsiz bazı olaylardan kaynaklanan bir yanlış anlamadır. İrade yetisine ve isteyen <yani irade eden> egonun doğasına ilişkin pek çok belirleyici tespiti Nietzsche'ye borçluyuz. Bunlara daha sonra döneceğiz. Fakat çalışmalarında İrade'yle ilgili paragrafların çoğu, "kalıcılığını" tam da "çürütülebilir" olmasına borçlu olan ve "yüzlerce kez çürütülmüş, 'özgür irade' teorisi"ne karşı açık bir düşmanlık sergiler.[32]

Nietzsche'ye <yöneltilebilecek> nihai karşı kanıt, <yine> kendi "Bengi Dönüş düşüncesi"nde, <yani> "olumlamanın muhtemelen en yüce biçimi"ni ifade eden "Zerdüşt'ün temel kavramı"nda saklıdır.[33] Bu itibarla da tarihsel açıdan "teodiseler", <yani> filozofların insan aklı ile içerisinde yaşamını geçirmek zorunda olduğu dünyayı uzlaştırma ihtiyacını hissettikleri 17. yüzyıldan bu yana Varlık ya da Tanrı'yı ibra etmeye çalışan o garip çabalar silsilesi içinde yer alır. "Bengi Dönüş düşüncesi", modern doğrusal zaman anlayışının ve ilerleme söyleminin koşulsuz inkârını imler; antikitenin döngüsel zaman kavrayışına açık bir geri dönüşten başka bir şey değildir. Onu modern yapan şey ise ifadesindeki hastalıklı tondur. <Zira> modern insanın, bir zamanlar Platon için felsefenin çıkış noktasını oluşturan basit hayranlık ifade eden ve olumlayıcı hayretini, *thaumazein*'i geri kazanma ihtiyacının ne kadar keskin olduğunu gösterir. Oysaki modern felsefenin çıkış noktası, Varlık'ın –"Nasıl oluyor da hiçbir şey değil de bir şey var?" sorusunun– hiçbir şekilde açıklanamayacağını iddia eden Kartezyen ve Leibnizci şüphedir. Nietzsche, Bengi Dönüşten din değiştirmiş birinin ses tonuyla bahseder ve her ne kadar dinsel olmasa da onu da buraya getiren de bir dönüş *idi*. Bu düşünceyle, kendisini antik Varlık kavramına döndürmeye ve "Şüphe Çağı" olarak nitelediği modern çağın felsefi itikadını bütünüyle inkâr etmeye çalışmıştır. Düşüncesini bir "ilhama" atfederken, "kişinin, kendisine söyleyecek bir şeyleri olan birisini bulmak için binlerce yıl geri dönmesi[nin] şart" olduğundan şüphe duymamaktaydı. Çünkü "[onun] tecrübe[si] de bu yöndeydi".[34]

32 *Beyond Good and Evil* (1885), çev. Marianne Cowan, Şikago, 1955, Bölüm 18.

33 "Also Sprach Zarathustra", *Ecce Homo* (1889), S. 1.

34 *A.g.e.*, S. 3.

Her ne kadar yüzyılımızın başlarında Nietzsche, Avrupa'daki entelektüel çevrelerdeki herkes tarafından okunmuş ve yanlış okunmuş olsa da felsefe üzerindeki etkisi, doğrusunu söylemek gerekirse, çok azdır. Bugün <bile>, Kantçılara ve Hegelcilere benzer bir Nietzscheciler ekolü yoktur. Filozof olarak tanınması ilk olarak, düşünürlerin akademik felsefeye karşı ne yazık ki "varoluşçuluk" adıyla tanınan başkaldırısıyla gerçekleşmiştir. Jaspers ve Heidegger'in onu konu alan kitaplarından önce Nietzsche'nin düşüncesine ilişkin hiçbir ciddi çalışma bulunmamaktaydı.[35] Yine de bu Jaspers ya da Heidegger'in, Nietzsche ekolünün geç kurucuları olarak görülebilecekleri anlamına gelmez. Mevcut bağlamda daha da önemli olanı, ne Jaspers ne de Heidegger'in kendi felsefelerinde İrade'yi insan yetilerinin merkezine koymamış olmalarıdır.

Jaspers açısından, insan özgürlüğünü güvence altına alan *ebedi* hakikate sahip olamamamızdır. Hakikat zorlayıcıdır ve insan tam da nihai soruların yanıtını bilmediği için özgürdür: "İstemek zorundayım, çünkü *bilmiyorum*. Bilginin erişiminin ötesinde olan Varlık, ancak kendisini istemime gösterebilir. Bilmemek, isteme zorunluluğunun temelidir."[36]

Heidegger, erken çalışmalarında, modern çağın belirleyici zamansal öz olarak gelecek vurgusunu paylaşmaktaydı –"Gelecek, orijinal ve otantik bir zamansallığın birincil olgusudur"– ve insan varlığının temel varoluşsal olgusu olarak 'Sorge' kavramını ortaya atmıştı (felsefi bir terim olarak ilk olarak *Varlık ve Zaman*'da gördüğümüz ve "önemseme"nin yanı sıra "gelecek kaygısı" anlamına da gelen Almanca bir kelime). On yıl sonra, tam da sadece teorik ürünlerinin değil, çağın kendisinin de İradenin egemenliğine ne derece dayandığını keşfettiğinde (Nietzsche hakkındaki kitabının ikinci cildinde) modern çağ felsefesiyle ilişkisini tümüyle kesiverdi. İleri dönem felsefesini ise çelişkili görünen bir önermeyle, <yani> "istememe iradesi"yle sonuçlandırmıştır.[37]

---

35 Bkz. Karl Jaspers, *Nietzsche: An Introduction to the Understanding of His Philosophical Activity* (1935), çev. Charles F. Wallraff ve Frederick J. Schmitz, Tucson, 1965 ve Martin Heidegger, *Nietzsche*, 2 Cilt, Pfullingen, 1961.

36 *Philosophy* (1932), çev. E. B. Ashton, Şikago, 1970, C. 2, s. 167.

37 "Das primäre Phänomen der ursprünglichen und eigentlichen Zeitlichkeit ist die Zukunft", *Sein und Zeit* (1926). Tübingen, 1949, s. 329; *Gelassenheit*, Pfullingen,

Şüphesiz, erken dönem felsefesinde Heidegger modern çağın İlerleme inancını paylaşmamıştır ve "istememe iradesi" önermesinin, Nietzsche'nin İradeyi, olan her şeyin tekrar ve tekrar olacak olmasıyla kısıtlayarak alt etmesiyle ortak hiçbir yanı yoktu. Fakat Heidegger'in meşhur *Kehre*'si, <yani> geç dönem felsefesindeki tersine dönüş, her şeye rağmen Nietzsche'nin dönüşünü andırır. İlk olarak, bu da bir tür dönüş*tü*; ikincisi de onu erken Yunan düşünürlerine yöneltmesi itibarıyla birebir aynı neticeyi doğurmuştur. Sanki modern çağın düşünürleri, sonunda modern –gelecekle, geleceğe yönelen zihinsel uzuv olarak İradeyle ve bir sorun olarak özgürlükle ilgili– endişelerinin olmadığı, diğer bir ifadeyle düşünme yetisinin hakikate karşılık gelmesinde olduğu gibi özgürlüğe karşılık gelecek hiçbir zihinsel yetinin bulunmadığı bir "düşünce ülkesine" (Kant)[38] kaçmışlardı.

3
ORTAÇAĞ SONRASI FELSEFEDE İRADEYE YÖNELTİLEN BAŞLICA İTİRAZLAR

Bu ön incelemenin amacı, isteyen <yani irade eden> egonun güçlüklerini ele almayı kolaylaştırmaktı. Ayrıca metodolojik kaygılarımız bağlamında, her İrade felsefesinin isteyen egodan ziyade düşünmenin ürünü olduğu basit gerçeğini göz ardı etmemiz de mümkün değildir. Elbette düşünen ve isteyen daima aynı zihin olsa da düşünen egonun diğer zihinsel etkinliklere dair değerlendirmesinde tarafsız kalabileceğini tereddütsüz kabul edemeyeceğimizi görmüştük. Birbirinden çok farklı felsefelere sahip düşünürlerin İrade'ye tıpatıp aynı savlarla karşı çıkmaları da şüphemizi çekmelidir. Hegel'in konumunu ele almadan önce Ortaçağ sonrası felsefede tespit ettiğimiz temel itirazları kısaca özetleyeceğim.

Öncelikli olarak böyle bir yetinin varlığına inanılmaması <teması kendisini> sürekli olarak tekrar etmektedir. İrade'nin basit bir

1959, İngilizce çevirisi *Discourse on Thinking*, çev. John M. Anderson ve E. Hans Freund, New York, 1966.

38 Editörün notu: Bu atfın kaynağını tespit edemedik.

yanılsama, bilincin hayali, bilincin yapısına mahsus bir tür aldanma olduğundan şüphe edilmektedir. Hobbes'un ifadesiyle "Erkek çocuklarının çevirdikleri (...) tahtadan bir topaç (...) bazen dönüyor, bazen insanların bacaklarına çarpıyor; eğer kendi devinimi-nin bilincinde olsaydı, çevirildiğini hissetmediği sürece, kendi iradesiyle ilerlediğini düşünecekti".[39] Spinoza da aynı biçimde düşünmüştü: Dış bir güç tarafından devindirilen bir taş, "düşünmeye yetkin" ve "kendi gayretinin bilincinde" olsa "kendisinin tamamıyla özgür olduğuna inanacak ve devinimini sırf kendisi istediği için sürdürdüğünü düşünecekti".[40] Diğer bir ifadeyle "insanlar, sırf eylemlerinin bilincinde oldukları, oysaki bu eylemleri belirleyen nedenlerin bilincinde olmadıklarından ötürü özgür olduklarına inanırlar". Bu yüzden insanlar öznel olarak özgür, nesnel olarak ise zorunluluğun hükmü altındadırlar. Spinoza'nın mektup arkadaşları şu açık itirazı dile getirirler: "Eğer bu doğruysa, tüm kötülükler mazur görülebilir olacaktır." Bu, Spinoza'yı hiç de rahatsız etmez ve şöyle yanıt verir: "Kötü insanlar, zorunluluktan ötürü kötü olduklarında, daha az korkulur ya da daha az zararlı değillerdir."[41]

Hobbes ve Spinoza, öznel olarak hissedilen bir yeti olarak iradenin varlığını kabul eder, sadece özgürlüğünü reddederler: "Bu hürriyeti, <yani> istesem yapabileceğimi kabul ediyorum; fakat istesem istemeyebileceğimi söylemek, işte bu saçma bir laf." Çünkü "Hürriyet ya da Özgürlük (...) tam olarak (...) devinime dışsal engellerin (...) yokluğunu simgeler. (...) Fakat devinimin karşısındaki engel şeyin kendi yapısındaysa, tıpkı bir taş durduğunda ya da bir adam hastalık yüzünden yatağa bağlı kaldığında olduğu gibi, hür olmak istiyor, ama hareket edecek gücü yok demeyiz." Bu düşünceler, Yunanlıların bu konudaki tutumuyla tamamıyla uyumludur. Artık klasik felsefeyle uyumlu olmayan şey ise, Hobbes'un vardığı şu neticedir: "Hürriyet ve zorunluluk tutarlıdır: Tıpkı suda hürriyetin değil, kanaldan aşağıya akma zorunluluğunun olma-

39 *English Works*, C. V, s. 55.

40 G. H. Schaller'e Ekim 1674 tarihli mektup. Bkz. Spinoza, *The Chief Works*, (der.) R. H. M. Elwes, New York, 1951, C. II, s. 390.

41 *Ethics*, Bölüm III, Önerme II, *a.g.e.*, C. II, s. 134; Schaller'e mektup, *a.g.e.*, s. 392.

sı gibi; insanların istemli bir şekilde gerçekleştirdikleri eylemler de böyledir. <Bunlar> iradelerine dayandıkları için hürriyete de dayanırlar. Yine de insan iradesinin her eylemi (...) bir nedenden kaynaklanması, onun da kesintisiz bir silsile vasıtasıyla başka bir nedenden kaynaklanmasından ötürü (...) zorunluluktan kaynaklanır. Bu yüzden, bu nedenlerin bağlantılarını görebilen bir kişiye, bütün insanların istemli eylemlerinin zorunluluktan kaynaklandığı açıkça görünecektir."[42]

Hem Hobbes hem de Spinoza'nın iradeyi yadsımalarının temeli, sağlam bir şekilde kendi felsefelerine dayanır. Fakat aynı sava, genel felsefesi hemen hemen tamamıyla aksi yönde olan ve Varlığın esas özü olarak bilinç ya da öznelliği gören Schopenhauer'de de rastlarız. Hobbes gibi, o da İrade'yi değil de, İrade'nin özgürlüğünü yadsır. İstemlerimi deneyimlerken, yani bir sonraki adımda ne yapacağıma karar verirken birkaç olasılığı eleyip nihai bir karara vardığımda, yanıltıcı bir özgürlük hissi yaşarım. "Su, sanki özgür bir iradeye sahipmişçesine (...) kendi kendine şunu der: Yüksek dalgalar yaratabilirim (...) yokuş aşağıya akabilirim (...) köpürüp gürleyerek akabilirim (...) (bir su kaynağı olup) özgürce havaya fışkırabilirim (...) fakat şu anda bunların hiçbirini yapmıyorum ve kendi isteğimle sakin ve parlak bir su olarak parlak bir gölcükte duruyorum."[43] Bu savın en iyi özeti, John Stuart Mill'in daha önce de aktardığımız şu paragrafıdır: "*İçsel* bilincimiz bize, insan türüne ait dışsal deneyimlerin tümünün hiç kullanmadığımızı söylediği bir gücümüz olduğunu söyler" (italikler eklenmiştir).[44]

Bu yetinin varlığına yöneltilen söz konusu itirazlarda bu kadar çarpıcı olan, her şeyden önce, şaşmaz bir biçimde modern bilinç mefhumu bağlamından yöneltilmiş olmalarıdır. Bu anlayış, antik felsefede en az İrade mefhumu kadar tanınmıyordu. Yunancadaki *synesis* –başka hiç kimsenin tanıklık edemeyeceği şeylerin bilgisini

---

42 *Leviathan*, (der.) Michael Oakeshott, Oxford, 1948, Bölüm 21.

43 *Essay on the Freedom of the Will*, s. 43.

44 *An Examination of Sir William Hamilton's Philosophy* (1867), Bölüm XXVI alıntılandığı yer *Free Will*, (der.) Sidney Morgenbesser ve James Walsh, Englewood Cliffs, 1962, s. 59.

kendimle paylaşabilmem (*syniēmi*)– bilinçten ziyade vicdanın öncüsüdür.[45] <Bu>, Platon'un kanlı eyleminin hatırasının katile musallat olduğundan bahsetmesinden de anlaşılır.[46]

Sonra, aynı itirazların kolaylıkla, düşünme yetisinin varlığına da yöneltilebilecek olmalarına rağmen nadiren yöneltilmiş olmaları <garip olgusu> gelir. Şüphesiz, eğer bu düşünmek olarak kabul edilirse, Hobbes'un hesap ederek düşünüşü bu tür şüphelere açık değildir. Fakat bu geleceği hesaplama ve tartıp biçme gücü, daha ziyade isteyen <yani irade eden> egonun amaca yönelik araçlarını seçerken yaptığı tercihlere ya da bulmaca ve matematik sorularını çözmekte kullandığımız bir yeteneğe karşılık gelir. (Ryle'ın "'İrade' (...) diye bir Yeti, buna bağlı olarak da 'istemler' olarak adlandırılan şeye karşılık gelen faaliyetler ya da süreçler olduğu öğretisi"ne yönelttiği itirazın ardında şuna benzer bir denklem olduğu açıktır. Ryle'ın kendi kelimeleriyle: "Hiç kimse (...) gün ortası ile öğle yemeği arasında beş çabuk ve kolay istek, iki de yavaş ve zor istek gerçekleştirdiği (...) gibi bir şey söylemez."[47] Kant'ın *Arı Usun Eleştirisi* ya da Hegel'in *Zihnin Fenomenolojisi* gibi süredurumlu düşünce ürünlerinin, bu terimlerle anlaşılabileceği ciddi bir biçimde iddia edilemez.) Düşünce yetisinin varlığından şüphe etme cesaretini gösterdiğini bildiğim filozoflar sadece Nietzsche ve Wittgenstein'dır. Wittgenstein erken düşünce-deneylerinde, (terminolojisini Schopenhauer'den türeterek, "*vorstellendes Subjekt*" olarak adlandırdığı) düşünen egonun, "son kertede basit bir batıl inanç", muhtemelen "boş bir sanrı" olabileceği, "fakat isteyen öznenin var olduğunu" düşünmüştür. Tezini savunurken, Wittgenstein 17. yüzyılda Spinoza'nın İradeyi reddedişine karşı yöneltilen genel savları, yani "Eğer İrade yoksa, etiğin taşıyıcısı (...) da olmaz" savını yineler.[48] Söz konusu Nietzsche olduğunda ise, onun da hem iradenin hem de düşünmenin varlığına dair şüphelerinin bulunduğunun söylenmesi gerekir.

---

45 Bkz. Martin Kâhler, *Das Gewissen* (1878), Darmstadt, 1967, s. 46 ve sonrası.

46 Bkz. *Yasalar*, Kitap IX, 865e.

47 *Op. cit.*, s. 63-64.

48 *Notebooks 1914-1916*, çift dilli baskı, G. E. M. Anscombe, New York, 1961, girdi tarihi 5 Ağustos 1916, s. 80e; ayrıca karş. s. 86e-88e.

Filozoflar arasında sözüm ona iradecilerin, <yani> Hobbes gibi iradenin gücüne tamamen inananların bile, varlığından bu kadar kolay şüpheye düşebilmeleri gerçeği, sürekli karşımıza çıkan zorluklardan ikincisi incelendiğinde biraz aydınlığa kavuşturulabilir. Filozofların güvensizliklerine neden olan, iradenin tam da Özgürlükle olan kaçınılmaz bağlantısıdır. Tekrar edersek, özgür olmayan irade kendi kendisiyle çelişen bir kavramdır: "Eğer istemem kaçınılmaz bir zorunluluksa, neden iradeden bahsetmem gereksin ki? (...) Gücümüz dâhilinde olmasaydı, irademiz irade olmazdı. Gücümüz dâhilinde olduğu içindir ki özgürdür."[49] İradeciler arasında sayılabilecek Descartes'tan alıntı yapacak olursak: "Hiç kimse, yalnız olduğunu düşündüğünde, istemek ve özgür olmanın aynı şey olduğunu deneyimlemeden edemez."[50]

Daha önce birkaç kez söylediğim gibi, –sabahleyin yataktan kalkmaktan ya da öğlen yürüyüşe çıkmaktan tutun da, bizi geleceğe bağlayan en büyük kararlara kadar– özgür bir eylemin alametifarikası daima fiiliyatta yapmış olduğumuz şeyi yapmaya da bileceğimizi biliyor olmamızdır. Görünüşe göre iradeyi niteleyen şey, düşünmeden çok daha büyük bir özgürlükle <donanmış> olmasıdır ve –yinelemek gerekirse– bu inkâr edilemez gerçek, hep karmaşık bir lütuf olarak hissedilmiştir. Bu yüzden Descartes'tan şunları duyarız: "Bilincinde olduğum irade öylesine yaygın ki hiçbir sınıra tabi kılınamaz. (...) İçimde böylesine yüce bulabildiğim tek şey özgür irade (...) öyle ki daha büyük başka bir fikir tahayyül edemiyorum; Tanrı'nın suretini taşıdığım ve ona benzerliğimi (...) bilmeme neden olan bu iradedir." <Ama> hemen ardından bu deneyimin "tamamıyla (...) bir şeyi yapmayı ya da yapmamayı seçme iktidarında bizleri kısıtlayan bir dış güce dair en ufak bir farkındalığımız olmayacak biçimde eylememiz (...) gerçeğine dayandı"ğını[51] ekler.

Böyle diyerek, bir yanda seleflerinin şüphelerine, öte yandan da çağdaşlarının "[Tanrı'nın] takdirini irademizin özgürlüğüy-

---

49 Augustine, *On Free Choice of the Will* (*De Libero Arbitrio*), Kitap III, Kısım 3.

50 İlk Meditasyon'a karşı yöneltilen XII. İtiraz'a Yanıt: "İradenin özgürlüğü, herhangi bir kanıta dayanmadan kabul edilegelmiştir." Bkz. *The Philosophical Works of Descartes*, çev. Elizabeth S. Haldane ve G. R. T. Ross, Cambridge, 1970, C. II, s. 74-75.

51 Meditasyon IV, *a.g.e.*, 1972, C. I, s. 174-175. Yazarın çevirisi.

le uyumlu kılma"[52] çabalarına kapıyı sonuna kadar açık bırakır. "Tanrı'nın öngörüsü ile her şeye kadir oluşunu insan özgürlüğüyle uzlaştırma çabasına girmemiz durumunda, [bunun doğuracağı] büyük zorluklara bulaşmaktan" imtina eden Descartes açıkça "fani", dolayısıyla da belirli kurallara, mesela çelişmezlik ilkesine tabi olan "düşüncemizin" sınırlılığının faydasına ve kendinde açık hakikatin "zorunluluklarına" müracaat eder.[53]

Kant'ın zaman zaman özgürlükten muhtemelen "basit bir düşünsel yaratı, beynin hayaleti"[54] olarak bahsetmesinin nedeni, tam da iradenin keyfini sürdüğü bu "yasasız" özgürlüktür. Schopenhauer gibi diğerleri, Özgürlük ve Zorunluluğu uzlaştırmayı çok daha kolay bulmuşlar; böylece –ciddi neticelere gebe bir örtüşme olan– insanın aynı anda hem düşünen hem de isteyen olması basit gerçeğine içkin açmazdan kaçmışlardır. <Bunu da> sadece şunu ilan ederek yapmışlardır: "[İ]nsan daima sadece istediği şeyleri yapar, yine de bunu zorunlu olarak yapar. Fakat bunun sebebi, kişinin (...) istediği şey *olmasıdır*. (...) Öznel olarak (...) herkes ne istiyorsa onu yaptığını hisseder. Fakat bu sadece etkinliğinin, kendi öz varlığının saf bir ifadesi olması anlamına gelir. Her doğal varlık, en düşük seviyedekiler bile, eğer *hissedebilselerdi* aynı şeyi hissederlerdi."[55]

Üçüncü zorluğumuz, bu açmazla bağlantılıdır. Düşünen ego adına konuşan filozofların gözünde, beşeri meseleleri ontolojik hiyerarşide nispeten düşük bir konuma mahkûm eden daima *olumsallık* belası olmuştur. Fakat modern çağdan önce, en azından filozoflar için, –çok değil ama birkaç tane– çok aşındırılmış kaçış yolu mevcuttu. Antikitede, *bios theōrētikos*, <yani> zorunlu ve ölümsüz şeylerin etrafında yaşayan <ve> Varlıklarından ölümlüler için mümkün olduğu nispette pay alan düşünür vardı. Hıristiyan felsefesi çağında, üniversiteler ve manastırların *vita contemplativa*'sının yanı sıra, teselli edici Takdiri İlahi düşüncesi de vardı. <Bunlara> bu dünyada olumsal ve anlamsız görünen şeylerin apaçık görüle-

52 *Principles of Philosphy*, a.g.e., Bölüm 1, prensip XL, s. 235.

53 A.g.e., prensip XLI, s. 235.

54 *Arı Usun Eleştirisi*, B751.

55 *Op. cit.*, s. 98-99.

ceği, ruhun "puslu bir camın ardından" değil "yüz yüze" göreceği, –"[kendisinin] bilindiği gibi bileceği"nden ötürü– artık "kısmen" değil tam olarak bileceği bir öte yaşam beklentisi eşlik etmekteydi. Böyle bir Ahiret beklentisine sahip olmayan Kant bile hâlâ insan yaşamını bu dünyaya gelmek için fazlasıyla sefil ve anlamdan yoksun görmekteydi.

Modern dünyanın ilerleyen laikleşmesi, daha doğrusu Hıristiyanlıktan uzaklaşmasının ve buna eşlik eden geleceğe, ilerlemeye, dolayısıyla da ne zorunlu ne de ebedi olmayan şeylere yönelik tamamıyla yeni vurgunun, düşünce insanlarını insani her şeyin olumsallığı <sorununa> öncesinden çok daha radikal ve acımasız bir şekilde maruz bırakacağı açıktır. Antikitenin sonundan bu yana "özgürlük sorunu" olarak bilinen şey, artık deyim yerindeyse "gürültü patırtıyla dolu", "bir aptalın anlattığı (...) <ve> hiçbir anlamı olmayan (...) bir hikâye" olan tarihin tesadüfiliğiyle birleşmişti. Buna da ne akıl ne de arzunun yönlendirmediği özgür iradeden kaynaklanan kişisel kararların rastsallığı karşılık gelmekteydi. Sonuna şimdi, (İlerleme, yeryüzündeki insanlık durumunun belirlediği sınırlarına hızla yaklaşırken) zamanımızda ulaşan yeni çağın, İlerleme Çağının kıyafetleri içerisinde yeniden ortaya çıkan bu kadim sorun, sahte-çözümünü 19. yüzyılın *tarih felsefesi*nde bulmuştur. <Zira bu felsefenin> en büyük temsilcisi, dünyevi olayların akışında gizli bir Akıl ve Anlam bulan mahir bir teori geliştirerek, insanların iradelerini tüm olumsallıklarıyla birlikte hiç niyet etmedikleri nihai bir hedefe yöneltmiştir. Bu hikâye tamamlandıktan sonra –ve Hegel, görünüşe göre hikâyenin sonunun başlangıcının Fransız Devrimi olduğuna inanmıştır– filozofun, düşünen egonun mutlak çabasıyla, geriye doğru yönelttiği bakışı, gelişmekte olan hareketin anlamlılığı ve zorunluluğunu içselleştirebilir ve anımsayabilir (*er-innern*). Böylece yine olan ve olmamazlık edemeyecek olanla yaşayabilir. Başka bir ifadeyle, düşünme süreci son olarak bir kez daha otantik Varlıkla örtüşür: Düşünce salt ilineksel olanın gerçekliğini tasfiye etmiştir.

4
YENİ SORUNU

Filozofların İrade'ye –bu yetinin varlığına, ona içkin insanın özgürlüğü anlayışına ve özgür iradeye atfedilen olumsallığa, yani tanımı itibarıyla yapılmadan da bırakılabilecek eyleme– karşı yönelttikleri itirazları yeniden düşündüğümüzde, bunların, geleceğe yönelik bir organ ve yeni bir şeylere başlayabilme kudretiyle özdeş olarak İrade'yle karşılaştırıldığında geleneğin *liberum arbitrium* olarak bildiği şeye, <yani> arzu edilen iki ya da daha fazla nesne ya da davranış biçimi arasında seçim yapabilme özgürlüğüne çok daha az uygulanabilir oldukları açıkça görülür. *Liberum arbitrium*, eşit derecede olası ve bize *statu nascendi* <doğum ânı> itibarıyla salt olumsallık olarak verili olan şeyler arasında tercihte bulunur ki gerçekten yeni bir şeye başlama gücünü herhangi bir olumsallığın öncelemesi pek mümkün değildir. <Çünkü bu olumsallık> daha sonra, gerçekleştirilen eylemin nedenlerinden birisi olarak kabul edilecektir.

Daha önce Kant'ın "bir dizi ardışık şey ya da durumu başlatan *kendiliğindeliğe* sahip bir güçle (...) boğuşurken" yaşadığı utançtan bahsetmiştim. Mesela eğer "Şu anda sandalyemden kalkarsam (...) yeni bir [olaylar] silsilesinin (...) *mutlak* başlangıcı bu olaya dayanır. Oysaki [diye ekler] zaman açısından bu olay sadece kendisini önceleyen bir silsilenin devamıdır".[56] Bu kadar büyük sıkıntı yaratan şey, *mutlak* başlangıç anlayışıdır. Çünkü "dünyada meydana gelen bir silsilenin, ancak nispi bir başlangıcı olabilir <ve onu> daima şeylerin diğer bazı durumları önceler". Elbette bu, onlardan zihinsel olarak uzaklaşmakta ne kadar başarılı olursam olayım, görünümler arasında bir görünüm olmayı asla bırakamayan düşünen ego kadar düşünürün kendisi için de geçerlidir. Şüphesiz, mutlak başlangıç kuramının temeli Kitab-ı Mukaddes'teki Yaratılış öğretisine kadar dayanır. <Bu öğreti,> Şarkın önceden mevcut güçlerin gelişerek dünyayı ortaya çıkardıkları, "zuhur ediş" teorilerinden farklıdır. Fakat bu öğreti, bizim bağlamımızda ancak Tanrı'nın yarattıklarının *ex nihilo* <yoktan> yaratıldıkları eklendiğinde yeter

56 *Arı Usun Eleştirisi*, B478.

sebep olur ve Tevrat böylesi bir yaratılıştan haberdar değildir. Bu ilerleyen tarihlerde eklenmiş bir kurgudur.[57]

Bu kurgular, Kilise Babaları Hıristiyanlık inancını Yunan Felsefesi'nin terimleriyle açıklamaya başladıklarında, yani İbranicede kelime karşılığı bulunmayan, *Varlık*'la karşı karşıya geldiklerinde ortaya çıkmıştır. Mantıksal olarak konuşursak, evrenin Varlıkla özdeşleştirilmesinin karşıtı olarak zımnen bir "hiçlik"i gerektirmesi çok açık görünür. Yine de Hiçlikten Bir Şey'e geçiş, mantıksal açıdan öylesine zordur ki tasarılar oluşturma deneyimine uygun, mutlak bir başlangıç fikrini bulanın, öğreti ve inançlardan bağımsız olarak, bu yeni isteyen <yani irade eden> ego olduğundan bile şüphe edilebilir. Çünkü Kant'ın örneğinde temelinden yanlış bir şey vardır. Ancak sandalyesinden kalkarken aklında yapmak istediği bir şey varsa, bu "olay" "yeni bir silsile" başlatır. Eğer durum bu değilse, yani eğer o anda alışkanlık gereğince ya da uğraştığı şey için ihtiyaç duyduğu bir şeyi almak için kalkarsa, bu olay "önceki olaylar silsilesinin devamından" başka bir şey değildir.

Fakat bunun bir dikkatsizlik olduğunu ve Kant'ın aklında açıkça "kendiliğinden bir şeyler başlatma gücü" olduğunu, dolayısıyla da "yeni eylem ve durumlar silsilesinin" bu "yeni silsilenin" kesintiye uğrattığı zamansal süreklilikle uzlaştırılmasının muhtemel bir yoluyla ilgilendiğini varsayalım. Sorunun geleneksel çözümü, o tarihte bile, "yeni silsilenin" olumsal olarak "önceki silsilede" içerildiğini varsayarak zaman kavramının birliğini kurtaran Aristoteles'in olumsal olan (*potentiality*) ile edimsel olan (*actuality*) arasında yaptığı bilindik ayrım olacaktı. Fakat Aristoteles'in açıklamasının kifayetsizliği barizdir. Bir bestecinin bestelediği senfoninin "fiilî olmadan önce olası" olduğunu kim ciddi ciddi iddia edebilir ki?[58] <Elbette> "olası"dan açıkça imkânsız olmayandan başka bir şey kastedilmemesi durumu istisnadır ki <bu> şüphesiz bir olumsallık durumunda mevcut olmuş olması, <yani> bir müzisyenin onu fiiliyata dökme zahmetine girmesini bekler <durumda> olmasından tamamıyla farklıdır.

---

57 Bkz. Hans Jonas, "Jewish and Christian Elements in Philosophy", *Philosophical Essays: From Ancient Creed to Technological Man*, Englewood Cliffs, 1974.

58 Henri Bergson, *op. cit.*, s. 13.

Yine de, Bergson'un çok iyi bildiği gibi, meselenin başka bir yanı daha vardır. Hafıza açısından, yani geçmişe doğru bakıldığında, özgürce gerçekleştirilmiş bir eylem, artık tamamlanmış bir vakıa olması, <yani> içinde yaşadığımız gerçekliğin vazgeçilmez bir parçası haline gelmiş olması itibarıyla olumsallık havasını yitirir. Gerçekliğin etkisi, onu "düşüncemizden çıkartamamamız" raddesinde boğucudur. Eylem<imiz>, bize artık zorunluluk kılıfında görünür <ve> bu zorunluluk hiçbir şekilde bilincimizin basit bir sanrısı ya da olası alternatifleri tahayyül etme yeteneğimizin kısıtlı olması anlamında değildir. Bu, hiçbir edimimizi güvenle geri alamayacağımız eylemler alanında çok daha açıktır. Fakat belki daha az dayatmacı bir biçimde olsa da gerek sanat gerekse de kullanım nesneleri olsun, insanların üretim yoluyla devamlı olarak bu dünyaya ve medeniyetine eklediği sayısız yeni nesne için de geçerlidir. Kültür mirasımızın büyük sanat eserlerini aklımızdan çıkartmamız, hemen hemen iki dünya savaşının patlayışını ya da gerçekliğimizin yapısının temellerini oluşturan diğer tüm olayları aklımızdan çıkartmamız kadar olanaksızdır. Bergson'un kendi ifadesiyle: "Katıksız olgusallığından ötürü, gerçeklik ardında sonsuz uzaklıktaki bir geçmişe uzanan bir gölge düşürür. Bu yüzden de edimselleşmesinden önce sanki olumsallık biçiminde var olmuş gibi görünür." ("*Par le seul fait de s'accomplir, la réalité projette derrière son ombre dans le passé indéfiniment lointain; elle paraît ainsi avoir préexisté, sous forme de possible àsa propre réalisation.*").[59]

İrade gösteren egoya ait olan bu bakış açısından, bilincin yanılsaması olarak görünen özgürlük değil zorunluluktur. Bergson'un tespiti bana hem çok temel hem de son derece kayda değer görünüyor. Fakat basit makullüğüne rağmen, bu gözlemin bitmek bilmez zorunluluk-özgürlük tartışmasında <bugüne kadar> daha önce hiçbir rol oynamamış olmaması gerçeği de kayda değer değil midir? Bildiğim kadarıyla, Bergson'dan önce bu hususa sadece bir kez değinilmiştir. Bunu yapan da İradenin insanın Anlama Yetisine önceliği ve –daha da önemlisi– var olan her şeyin içindeki olumsallık etkeninin yalnız savunucusu Duns Scotus idi. Eğer Hıristiyan felsefesi diye bir şey varsa, o zaman Duns Scotus'un sadece

59 *A.g.e.*, s. 15.

"Hıristiyan Ortaçağ'ının en önemli düşünürü"[60] olduğunun değil, fakat belki de Hıristiyan inancı ile Yunan felsefesi arasında bir uzlaşı aramayan, dolayısıyla da hakiki "Hıristiyanlar, Tanrının olumsal davrandığına [inanırlar]" demeye cüret edebilmiş tek kişi olduğunun da kabul edilmesi gerekir. Scotus, "Bazı varlıkların olumsal olduklarını inkâr edenler, işkence görmemelerinin de olası olduğunu kabul edene kadar işkenceye tabi tutulmalıdırlar"[61] demiştir.

Klasik felsefe açısından en büyük anlamsızlık olan olumsallığın, milattan sonra ilk yüzyıllarda İncil'deki –"olumsallığı zorunlulukla, tekilliği evrensellikle, iradeyi anlama yetisiyle karşı karşıya getiren", böylece "ikincilerin fıtratlarındaki eğilimlerine karşı olarak felsefe içinde 'olumsal olana' bir yer"[62] açan– öğreti nedeniyle bir gerçeklik olarak mı ortaya çıktığı, yoksa bu erken yüzyılların sarsıcı siyasal deneyimlerinin antik düşüncenin <zaten içerdiği> hakikatleri ve mantığı açığa çıkmaya mı zorladığı tartışılabilir. Tartışmaya açık olmayan şey ise, olumsallık, tekillik ve İrade'ye karşı olan bu ilksel eğilimin –ve zorunluluk, evrensellik ve Anlama Yetisine atfedilen üstünlüğün– modern çağlara kadar hayatta kalmayı başarmış olmasıdır. Dinsel felsefe ve Ortaçağ felsefesinin yanı sıra laik ve modern felsefe de özgürlük ve geleceğin organı olan İrade'yi şeylerin eski düzeni içinde sindirmenin pek çok farklı yolunu bulmuşlardır. Bu meselelere nereden bakarsak bakalım, Bergson şunları söylerken *olgusal açıdan* haklıdır: "Filozofların çoğu (...) radikal bir özgünlük ve öngörülemezliği tahayyül etmeye (...) yeteneksizdir. (...) *Liberum arbitrium*'a inanan pek azı da sanki bu seçenekler 'olasılıklarmış' (...) ve İrade, bunlardan birisini 'gerçekleştirmekle' sınırlıymışçasına, onu iki ya da daha fazla seçenek arasında yapılan basit bir 'seçime' indirgemiştir. Bu nedenle, hâlâ (...) her şeyin verili olduğunu (...) kabul etmektedirler. Tamamıyla yeni bir eylem düşüncesinin yanına dahi yanaşamamış görünmekte-

60 Meşhur yapıtı *History of Philosophy* (1892), New York, 1960, s. 314'te Wilhelm Windelband böyle yazar. Ayrıca Duns Scotus'u da "Skolastiklerin en büyüğü" olarak nitelendirir (s. 425).

61 John Duns Scotus, *Philosophical Writings: A Selection*, çev. Allan Wolter, Library of Liberal Arts, Indianapolis, New York, 1962, s. 84 ve 10.

62 Hans Jonas, *op. cit.*, s. 29.

dirler. (...) Böyle bir eylem de nihayetinde özgür bir eylemdir."[63] Şüphesiz, günümüzde bile eğer biri determinizmi diğeri de özgürlüğü savunan iki filozof arasındaki tartışmayı dinlesek, "daima determinist haklı görünür. (...) <Zira> [dinleyiciler] daima onun [savlarının daha] basit, açık ve doğru olduğunu kabul ederler".[64]

Teorik olarak sorun, daima –ister seçme özgürlüğü isterse de öngörülemeyen yeni bir şeye başlama özgürlüğü olarak görülsün– özgür iradenin son kertede, sadece Takdiri İlahiyle değil, nedensellik yasasıyla da uyumsuz görünmesidir. İradenin özgürlüğü, içsel deneyimin gücü ya da deyim yerindeyse zayıflığına dayandırılabilir fakat kanıtlanamaz. Özgürlük Önermesi ya da varsayımının akla yatmaması, Kant müstesna olmak üzere, aslında yeni bir silsileyi nadiren başlattığımız görünümler dünyasına ilişkin dışsal deneyimimizden kaynaklanır. Bütün felsefesi "her birimizin (...) özgür kendiliğindenliğimizin (...) dolaysız bilgisine sahip olduğumuz"[65] inancına dayanan Bergson bile, "her ne kadar kendimize dönmeye istekli olduğumuz her defasında özgür olsak da buna nadiren istekli ol[duğumuzu]" ve "özgür eylemler[in] istisnai [olduğunu]"[66] kabul eder. (Eylemlerimizin çoğunun alışkanlığa dayalı olması gibi, gündelik yargılarımızın çoğu da önyargılara dayanır.)

Özgür iradenin akla yatmayışıyla yüz yüze gelmeyi bilinçli ve kasıtlı olarak reddeden ilk kişi, Descartes'tı: "Sırf doğası itibarıyla idrak edilemez olduğunu bildiğimiz bir şeyi idrak edemediğimiz için, içsel olarak deneyimlediğimiz ve içimizde var olarak algıladığımız bir şeyden şüphe etmek abes olacaktır."[67] Çünkü "bu meseleler öyledir ki usa vurma yoluyla ikna edilmekten ziyade kişinin kendi içinde deneyimlemesi lazım gelir; fakat sen (...) zihnin içinde olup bitenlere kulak asmıyor görünüyorsun. *Eğer özgürlük seni tatmin etmiyorsa*, özgür olmayı reddet"[68] (italikler eklenmiştir). İnsanın buna, Kartezyen *Cogito*'nun zaten "zihnin kendi içindeki

63 *Op. cit.*, s. 10.

64 *A.g.e.*, s. 33.

65 *Time and Free Will: An Essay on the Immediate Data of Conciousness* (1889), çev. F. L. Pogson, Harper Torchbooks, New York, 1960, s. 142.

66 *A.g.e.*, s. 240 ve 167.

67 *Principles of Philosophy*, Prensip XLI, *The Philosophical Works of Descartes*, s. 235.

68 Meditasyon V'e yöneltilen İtirazlara Yanıt, *op. cit.*, s. 225.

bir işlem"den ibaret olduğunu söyleyerek yanıt veresi geliyor. Fakat ne Descartes'ın ne de felsefesine karşı çıkanların aklına, düşünme ya da *cogitare*'nin kanıta dayanmadan kabul edilen bir şey, sadece bilincin bir dayanağı olduğu gelmemiştir. Öyleyse *cogito me cogitare*'yi –bir "iradeci" olan Descartes'ta bile– *volo me velle*'den üstün kılan nedir? *Acaba, spekülasyonlarını düşünen egonun deneyimlerine dayandıran profesyonel düşünürler, zorunlulukla karşılaştırıldığında özgürlükten daha az "hoşnut" olabilirler mi?* Kayda geçmiş teorilerin garip birliğini, <yani> ya "içimizdeki" özgürlük deneyimini bütünüyle reddeden ya da herhangi bir deneyime dayandırılamaz olmaları itibarıyla tamamıyla "spekülatif" olan diyalektik spekülasyonlar vasıtasıyla özgürlüğü zorunlulukla uzlaştırarak zayıflatan teorileri düşündüğümüzde, bu şüphe kaçınılmaz görünür. Bütün özgür irade teorilerinin kötülük sorunuyla ne kadar yakından bağlantılı olduklarını düşündüğümüzde bu şüphe daha da güçlenir. Bu yüzden Augustinus *De libero arbitrio voluntatis* (*Iradenin Özgür Seçimi*) adlı eserine şu soruyla başlar: "Lütfen söyleyin bana, Tanrı kötülüğün kaynağı mıdır, yoksa değil midir?" Bu soru tüm karmaşıklığıyla ilk defa (Romalılara Mektup'ta) Paul tarafından dile getirilmiş, sonrasında ise hem doğanın neden olduğu fiziksel yıkımlar hem de insanın neden olduğu bilinçli kötülüklerin varlığını içeren pek çok çeşidi olan "Kötülüğün nedeni nedir?" sorusu şeklinde genelleştirilmiştir.

Bu sorun, filozofların başını <epey bir> ağrıtmıştır ve çözüme yönelik teşebbüsler asla çok başarılı olamamıştır. Kural olarak, savlar meselenin çıplak basitliğinin çevresinden dolanır. Kötülük ya hakiki gerçekliğin inkârıdır (ancak iyiliğin kusurlu bir kipi olarak vardır) ya da görsel bir yanılsama olarak açıklanarak geçiştirilir (Kusur, tikelleri onu ibra edecek kapsayıcı bir bütüne uydurmayı becerememeyen anlama yetimizin sınırlılığındadır). Tüm bunlar, asla tartışılmayan ve Hegel'in "Sadece bütün, edimsel olarak gerçektir" ("*nur das Ganze hat eigentliche Wirklichkeit*") olarak ifade ettiği bir kabule dayanır. Öyle görünmektedir ki kötülük, özgürlükten çok da farklı olmayacak biçimde, "okumuş ve zeki insanların hakkında hemen hemen hiçbir şey bilemeyeceği şeylerden" biridir.[69]

69 Duns Scotus, *op. cit.*, s. 171.

5
DÜŞÜNME İLE İRADE ARASINDAKİ ÇATIŞMA: ZİHİNSEL ETKİNLİKLERİN TINISI

Eğer bu kayda, teorilerle ve ister dinsel isterse de laik geleneklerle bulanmamış bir gözle bakılırsa, filozofların zihnin bazı olgularıyla ve zihnin dünyadaki konumuyla uzlaşmayı genetik olarak beceremedikleri neticesinden de düşünce adamlarından beden hakkında adil bir hükme varmalarını bekleyemeyeceğimiz gibi, İrade hakkında da adil bir hükme varmalarını bekleyemeyeceğimiz neticesinden de kaçınmak şüphesiz zordur. Fakat filozofların bedene karşı düşmanlıkları iyi bilinen ve en azından Platon'dan bu yana kayda geçmiş bir meseledir. Kaynağı esas itibarıyla duyu deneyiminin güvenilmezliğine –çünkü bu hatalar düzeltilebilir– ya da tutkuların meşhur kural tanımazlığına –çünkü bunlar da akıl vasıtasıyla terbiye edilebilir– değil, bilakis bedensel ihtiyaç ve isteklerimizin basit ve iflah olmaz doğasına dayanır. Platon'un haklı bir şekilde vurguladığı gibi beden, daima "ilgi görmek ister" ve en iyi şartlar altında bile –<yani> bir yanda sağlık ve boş vakit, öte yanda ise düzenli bir toplum– düşünen egonun etkinliğini sonu gelmez talepleriyle kesintiye uğratır. Mağara hikâyesindeki ifadeyle, filozofu İdealar göğünden beşeri meseleler Mağarasına dönmeye zorlar. (Bu düşmanlık için, genellikle Hıristiyanlığın ten karşıtlığı suçlanır. Ancak bu düşmanlık sadece daha eskiye dayanmakla kalmaz, ruhun ölümsüzlüğüne dair kadim kurgulardan farklı olarak, en önemli Hıristiyan öğretilerinden birisinin, yani tenin [İsa'nın] dirilişinin, salt gnostik inançlarla değil, klasik felsefenin alışıldık mefhumlarıyla da keskin bir karşıtlık içinde olduğu bile iddia edilebilir.)

Düşünen egonun İrade'ye karşı düşmanlığı elbette çok daha farklı bir türdendir. Buradaki çatışma, bir arada var olmayı beceremeyen iki *zihinsel* etkinlik arasında gibi görünmektedir. Bir istek oluşturduğumuzda, yani dikkatimizi gelecekteki bir tasarıma odakladığımızda, görünümler dünyasından en az bir düşünce zincirini izlerken uzaklaştığımız kadar uzaklaşırız. Düşünme ve is-

teme, ancak ruhsal durumlarımızı etkiledikleri kadarıyla <birbirlerine> düşmandırlar. Her ikisinin de fiiliyatta namevcut bir şeyi aklımızda mevcut kıldığı doğrudur fakat düşünme ya olan ya da en azından olmuş bir şeyi süreğen bir şimdiye çekerken, geleceğe doğru uzanan irade <zihni,> böylesi kesinliklerin olmadığı bir bölgeye taşır. Ruhsal aygıtımız —<yani> zihinden ayrı olarak ruhumuz– başlıca kipleri umut ve korku olan beklenti sayesinde, bu bilinmez bölgeden gelecek şeylerle başa çıkmak için gereken donanıma sahiptir. Bu iki duygu kipi, her ikisinin de görünüşteki karşıtlarına kayabilmeye meyilli olmaları anlamında çok yakından bağlantılıdırlar ve bu bölgenin belirsizlikleri nedeniyle bu değişimler neredeyse kendiliğinden gerçekleşir. Her umut içinde bir korku taşır ve her korku, mukabil bir umuda dönüşerek kendi kendini iyileştirir. Değişken, istikrarsız ve rahatsız edici doğalarından ötürüdür ki klasik antikite her ikisini de Pandora'nın kutusundaki kötü hediyeler arasında saymıştır.

Bu rahatsız edici durumda ruhun zihinden talebi, gelecekten haber verecek ve böylece ya umudumuzu ya da korkumuzu teyit edecek bir <şey olarak> kehanet değildir. Gilbert Ryle'ın isabetli ifadesiyle,[70] olan ya da olacak olan her şeyin "olacağına vardığını" kanıtladığını iddia eden düzmece teori, falcıların –kâhinlerin, astrologların ve benzerlerinin– düzmece oyunlarından çok daha teskin edicidir. Gerçekten de "bugüne kadar ne birinci ne de ikinci sınıf hiçbir filozofun savunmadığı (...) ya da saldırmak için zahmete girmediği" Kaderciliğin, buna rağmen yüzyıllar boyunca halk düşünüşünde şaşılası derecede başarılı bir kariyeri olmuştur. Ryle'ın dediği gibi[71] "hepimizin kaderci anları olmuştur" ve bunun sebebi eyleme geçme, bir projeye girişme dürtüsünü, kısacası Yapacağım'ın herhangi bir biçimini yatıştırmakta başka hiçbir teorinin onun kadar etkili olmamasıdır. Kaderciliğin bu varoluşsal avantajlarının çerçevesi, Çiçero'nun hâlâ bu konudaki klasik akıl yürütme <biçimini temsil eden>, *Kader Üzerine* adlı çalışmasında açıkça çizilmiştir. "Her şey önceden takdir edil-

70 Kaderci sava ilişkin derinlemesine sorgulaması için bkz. "Olacağına Vardı", *Dilemmas*, Cambridge, 1969, s. 15-35.

71 *A.g.e.*, s. 28.

miştir" savı için şu örneği kullanır: Hasta olduğunuzda "ister doktor çağırın isterse de çağırmayın, iyileşip iyileşemeyeceğiniz önceden takdir edilmiştir"[72] ve elbette bir doktor çağırıp çağırmayacağınız da önceden takdir edilmiştir. Bu nedenle, bu sav "sonsuza geriler".[73] "Eylemin, <yani> hayatın bütünüyle ilgasına yol açacağının" açık olmasından ötürü, bu sav "boş sav" adı altında reddedilmiştir. Büyük cazibesi ise, bu sav vasıtasıyla "zihnin, devinimin tüm zorunluluklarından kurtulmasıdır".[74] Bizim bağlamımızda ise, bu önermenin ilgi çekiciliği gelecek zamanı, onu tamamıyla geçmiş <zaman>ın içinde özümseyerek, ortadan kaldırmayı başarmasında yatar. *Olacak* ya da olabilen her şey "olacağına *varmıştır*". Çünkü Leibniz'in ifadesiyle "olacak olan her şeyin, *eğer gerçekten de olacaklarsa*, olmamaları tasavvur edilemez" ("*quicquid futurum est, id intelligi non potest*, si futurum sit, *non futurum esse*").[75] Bu denklemin teskin edicilik niteliği, Hegel'in "geçmişin dinginliği" ("*die Ruhe der Vergangenheit*")[76] dediği şeyden, <yani> geçmişte olan bir şeyin geri alınamayacak olması ve İrade'nin "geçmişe doğru isteyememesi"[77] gerçeğinin güvence altına aldığı bir sakinlikten kaynaklanır.

Verili olanı *yadsıyan*, geleceğin kendisi değil, İrade'nin *tasarısı* olarak gelecektir. Hegel ve Marx'ta, Tarihi ileri doğru iten yadsımanın gücü, İrade'nin bir tasarıyı fiile dönüştürme becerisinden türer. Tasarı şimdinin yanı sıra geçmişi de yadsır; böylece düşünen egonun süreğen şimdisini tehdit eder. Görünümler dünyasından çekilen zihnin, namevcudu –artık-olmayan olanın yanı sıra henüz-olmayan olanı da– kendi mevcudiyetine çektiği nispette, geçmiş ile gelecek ortak bir payda altında birleştirilebilirmiş, böylece

72 *De Fato*, xiii, 30-14 ve 31.

73 *A.g.e.*, V, 35.

74 Chrysippus'un uzun bir süre önce dikkat çekmiş olduğu gibi. Bkz. *a.g.e.*, xx, 48.

75 *Confessio Philosophi*, çift dilli baskı, (der.) Otto Saame, Frankfurt, 1967, s. 66.

76 *Jenenser Logik, Metaphysik und Naturphilosophie*, (der.) Lasson, Leipzig, 1923, s. 204, "*Naturphilosophie I A: Begriff der Bewegung*".

77 Bkz. Friedrich Nietzsche, *Thus Spoke Zarathustra*, Bölüm II, "Kurtuluş Üzerine": "İrade, geriye doğru irade gösteremez. (...) Zamanın geriye doğru işleyememesi, onun gazabıdır; yerinden oynatamadığı taşın adı 'olmuş olan'dır", *The Portable Nietzsche*, çev. Walter Kaufmann, New York, 1954, s. 251.

birlikte zamanın akışından kurtarılabilirlermiş gibi görünür. Fakat *nunc stans*, <yani> düşünen egoyu konumlandırdığımız geçmiş ile gelecek arasındaki açıklık, artık-olmayanı dış dünyadan herhangi bir sıkıntı çekmeden devralabilse de, irade tarafından gelecek için oluşturulan tasarılara aynı soğukkanlılıkla tepki veremez. Her ne kadar zihinsel bir etkinlik olsa da, her istek tasarısının gerçekleştirileceği görünümler dünyasıyla ilişkilidir; düşünmede ise bariz bir tezat içinde, hiçbir istek asla kendi uğruna değildir ya da tamamlanışına etkinliğin kendi içinde ulaşmaz. Her istek, sadece tikellerle ilgili değildir, <bilakis> bir-şeyi-istemek onu-yapmaya dönüştüğünde kendi sonunu arzular – ve bu çok önemlidir. Diğer bir ifadeyle, isteyen <yani irade eden> egonun normal halet-i ruhiyesi sabırsızlık, huzursuzluk ve endişedir (*Sorge*). <Bu,> salt ruhun geleceğe korku ve umutla tepki vermesinden değil, fakat aynı zamanda iradenin tasarısının <varlığı> kesin olmayan bir Yapabilirim'i de varsaymasıdır. İrade'nin endişeli huzursuzluğu, ancak Yapabilirim-ve-Yapacağım tarafından, yani kendi etkinliğinin kesintiye uğraması ve zihnin onun egemenliğinden kurtulmasıyla teskin edilebilir.

Kısacası, irade daima bir şey *yapmak* ister; bu yüzden de etkinliği "hiçbir şey yapmamaya" bağlı olan katıksız düşünme <etkinliğini> zımnen hakir görür. İradenin tarihini incelediğimizde, filozofların âdetinin düşünen egoyu övmek olmasından ötürü, hiçbir filozof ya da teoloğun isteyen egonun deneyiminin "hoşluğu"nu övmemiş olduğunu göreceğiz. (İki önemli istisna vardır: Duns Scotus ve Nietzsche. Her ikisi de İrade'yi bir tür güç –"*voluntas est potentia quia ipsa aliquid potest*"– olarak tasavvur etmişlerdir. Yani, isteyen ego, Yapacağım'ın bir Yapabilirim'i umduğu nispette kendinden hoşnuttur – "*condelectari sibi*"; İrade'nin hoşlandığı Yapabilirim-*ve*-Yapacağım'dır.)[78]

Bu açıdan –bunu zihinsel etkinliklerin "tınısı" olarak adlandıracağım– İrade'nin henüz-olmayanı şu ana taşıma becerisi, anımsamanın tam tersidir. Anımsamanın düşünceyle doğal bir yakınlığı vardır; daha önce de söylediğim gibi, bütün düşünceler sonra-

78 Bkz. Bölüm III, s. 142 ve S. 89.

sında-gelen-düşüncelerdir. Düşünce-zincirleri, anımsamadan herhangi bir kesinti olmaksızın, doğal olarak <ve> neredeyse kendiliğinden doğarlar. Bu yüzden Platon'da *anamnēsis* insanoğlunun öğrenme kabiliyeti için böylesine ikna edici bir hipotez olabilmiştir ve Augustinus zihin ile *memoria*yı <hafızayı> böylesi makul bir biçimde özdeşleştirebilmiştir. Anımsama, geçmişe özlem duyarak ruhu etkileyebilir. Fakat bu nostalji, her ne kadar keder ve hüzün içerebilse de zihnin soğukkanlılığını bozmaz. Çünkü değiştirme gücümüzün ötesindeki şeylerle ilgilidir. Bilakis, geriye değil de ileriye doğru bakan isteyen <yani irade eden> ego, gücümüz dâhilinde olan, ancak gerçekleşmesi hiçbir surette kesin olmayan şeylerle ilgilenir. Ortaya çıkan gerilim, sorun-çözme etkinliklerine eşlik edebilen nispeten canlandırıcı heyecandan farklı olarak, ruhta kolaylıkla kargaşaya yakınsayabilen bir tür huzursuzluğa, Augustinus'un denklemine göre, istemekle gerçekleştirebilmenin, *velle* ile *posse*'nin aynı olmadığı keşfedildiğinde dayanılmaz hale gelen bir korku ve umut karışımına sebep olur. Bu gerilimin üstesinden ancak yaparak, yani zihinsel etkinlik hepten terk edilerek gelinebilir. Tıpkı düşünmekten istemeye geçişin düşünen ego tarafından düşünme etkinliğinde geçici bir kesinti olarak görülmesi gibi, istemekten düşünmeye geçiş de iradede geçici bir felç yaratır.

Tını –yani zihnin, dışarıdaki olaylardan bağımsız olarak, ruhu etkilemesi ve *ruh halleri* oluşturması, böylece bir tür zihinsel yaşam yaratması– bağlamında konuştuğumuzda, düşünen egonun egemen halet-i ruhiyesi *huzur*dan, <yani> maddenin direncini aşması hiç gerekmemiş bir etkinlikten alınan katıksız hazdır. Bu etkinliğin anımsamayla ne kadar yakından bağlantılı olduğuna bağlı olarak, halet-i ruhiyesi melankoliye –Kant ve Aristoteles'e göre, filozofların tipik halet-i ruhiyesine– doğru kayar. İradenin egemen halet-i ruhiyesi ise, "zihnin sükûnetini", Leibniz'e göre bütün "ciddi filozofların" ısrarcı olduğu[79] ve kendisinin de bunun "olası dünyaların en iyisi" olduğunu kanıtlayan düşünce-zincirlerinin içinde tespit ettiği "*animi tranquillitas*"ı berbat eden bir *gerginlik* durumudur. Bu açıdan bakıldığında, İrade'ye kalan tek vazife, gerçek-

79 *Op. cit.*, s. 110.

ten de "istememeyi istemek"tir. Çünkü istenen her etkinlik, ancak "Bütünün bakış açısından, var olan her şeyin mümkün olanların en iyisi olduğu"[80] bu dünyanın "evrensel uyumu"yla çatışır.

Bu yüzden Leibniz, takdir edilesi bir tutarlılıkla, Yahuda'nın günahının İsa'ya ihanetinde değil, bilakis intihar etmesinde saklı olduğunu tespit eder. Kendi kendisini mahkûm ederek, zımnen Tanrı'nın yarattığı her şeyi de mahkûm etmiştir, kendisinden nefret ederek Yaradan'dan da nefret etmiştir.[81] Aynı düşünceyi en radikal biçimiyle Efendi Eckhart'ın lanetlenen cümlelerinde de buluruz: "Birisi bin tane ölümcül günah işlerse, onları işlememiş olmayı istese bile onu idam etmek hakçadır" ("*Wenn jemand tausend Todsünden begangen hätte, dürfte er, wäre es recht um ihn bestellt, nicht wollen, sic nicht begangen zu haben*").[82] Eckhart'taki iki Hıristiyan düşünürün tövbeyi böyle şaşırtıcı bir şekilde reddetmelerinin sebebinin aşırı iman olduğunu tahmin edebiliriz. <Kaldı ki bu iman,> İsa gibi, günahkârın, tıpkı diğerlerini affettiği gibi, kendisini de "günde yedi kere" affetmesini talep eder. Çünkü bunun alternatifi, –sadece kendisi değil, fakat aynı zamanda bütün Yaratılış için de– hiç doğmamış olmanın ("boynuna bir değirmen taşı takılıp denize atılması<nın>" <Luka, 17: 2>) daha iyi olacağını tasdik etmek anlamına gelir. Oysaki Leibniz'de bunu, düşünen egonun isteyen <yani irade eden> ego üzerindeki nihai zaferi olarak görebiliriz. Çünkü ikincisinin geçmiş<i değiştirme> iradesi, eğer başarılı olursa, ancak var olan her şeyin yok olmasıyla sonuçlanabilir.

6
HEGEL'İN ÇÖZÜMÜ: TARİH FELSEFESİ

Hiçbir filozof, isteyen <yani irade eden> egonun düşünen egoyla çatışmasını ve bu çatışmanın düşünce tarihi açısından neticelerini Hegel'den daha anlayışlı ve kavrayışlı bir şekilde betimlememiş-

80 *A.g.e.*, s. 122.

81 *A.g.e.*, s. 42, 44, 76, 92, 98 ve 100.

82 Almanca bir antolojiye yazdığı Giriş yazısında Walter Lehmann tarafından alıntılanmıştır, *Meister Eckhart*, Göttingen, 1919, senl. 15, s. 16.

tir. Sadece Hegel'in ezoterik ve son derece nevi şahsına münhasır terminolojisinden değil, fakat aynı zamanda bu sorunun bütününü doğrudan İrade'yle alakalı –*Zihnin Fenomenolojisi*, *Tüze Felsefesi*, *Ansiklopedi* ve *Tarih Felsefesi*'nde yer alan– önemsiz olmasalar da nispeten yavan pasajlarda değil de zaman <mefhumuyla> ilgili spekülasyonları esnasında ele almasından ötürü, bu oldukça karmaşık bir iştir. Bu paragraflar, Hegel'in –erken dönemli *Jenenser Logik* ve *Jenenser Realphilosophie* metinlerinden *Phenomenology*, *Encyclopedia* ve *Tarih Felsefesi* çalışmasına ait çeşitli elyazmalarına kadar uzanan– Zaman konusundaki önemli yazılarına odaklanan Alexandre Koyré'nin (yanıltıcı bir şekilde "Hegel à Iéna" başlığı altında 1934 yılında yayımlanan)[83] az bilinen, ancak çok önemli bir çalışmasında derlenmiş ve yorumlanmışlardır. Koyré'nin çevirisi ve şerhleri, Alexandre Kojève'nin *Fenomenoloji* üzerine yazdığı son derece etkili tefsirin[84] "kaynağı ve temeli"ni teşkil etmiştir. <Ben de> aşağıdaki satırlarda, Koyré'nin savlarını yakından izleyeceğim.

Temel tezi, Hegel'in "en büyük özgünlüğü"nün "gelecek üzerindeki ısrarına, geçmiş karşısında geleceğe tanıdığı önceliğe" dayandığıdır.[85] Eğer Hegel hakkında söylenmemiş olsaydı, bunu şaşırtıcı bulmazdık. 17. ve 18. yüzyıllardaki seleflerinin ve çağdaşlarının İlerleme'ye olan inancını paylaşan bir 19. yüzyıl düşünürü, yerinde bir çıkarın yapıp da neden geçmiş karşısında geleceğe öncelik atfetmesin ki? Ne de olsa bizzat Hegel "Herkes kendi zamanının çocuğudur, dolayısıyla felsefe *kendi zamanının düşüncede kavranmasıdır*" demiştir. Fakat Hegel, aynı bağlamda "Var olanı anlamak, felsefenin vazifesidir; çünkü var olan akıldır" ya da "*Düşünülen* vardır ve var olan ancak düşünüldüğü nispette vardır" ("*Was* gedacht *ist, ist; und was* ist, ist *nur, insofern es Gedanke ist*")[86] da demiştir. Hegel'in felsefeye en önemli ve en etkili katkısı da bu kabule dayanır. Çünkü Hegel, her şeyden önce bir tarih felsefesi, yani geçmiş felsefesi kurgulamış ilk düşünürdür. Geçmiş, düşünme ve

83 Makale şurada bulunabilir: *Etudes d'Histoire de la Pensée Philosophique*, Paris, 1961.

84 İngilizce olarak şurada bulunabilir: *Introduction to the Readings of Hegel*, (der.) Allan Bloom, New York, 1969, s. 134.

85 *Op. cit.*, s. 177.

86 *Philosophy of Right*, Önsöz; *Encyclopedia*, S. 465 içinde 2. baskı.

hatırlayan benin geriye doğru yönelttiği bakışıyla yeniden toparlanır, "Kavramın çabası" ("*die Anstrengung des Begriffs*") aracılığıyla zihnin vazgeçilmez bir parçası haline gelerek "içselleştirilir" (*erinnert*) ve bu içselleştirme yoluyla Zihin ile Dünya'nın "*uzlaştırılmaları*" sağlanır. Düşünen egonun, bu senaryoda temsil edilenden daha yüce bir zaferi hiç olmuş mudur? Görünümler dünyasından uzaklaştığında, düşünen ego artık "dalgınlık" ve dünyadan yabancılaşma bedellerini ödemek zorunda kalmaz. Hegel'e göre zihin, üzerine-düşünmenin katıksız gücü vasıtasıyla, şüphesiz bütün görünümleri değil ama içlerinde anlamlı her ne varsa hepsini kendinde özümseyebilir – ya da deyim yerindeyse içine çekebilir. <Böylelikle> özümsenemeyen her şey, ne Tarih'in ne de söylemsel düşüncenin akışı üzerinde etkisi olmayan, mevzu dışı ilinekler olarak bir kenara atılır.

Ancak –Koyré'nin keşfettiği gibi– Hegel, Zaman konusunu ele aldığında geçmişin önceliği tamamıyla yitip gider. Çünkü ona göre <Zaman> her şeyden önce, kendi dışında olup biten şeylerin anlamı üzerine düşünene kadar, insanların akışını düşünmeksizin devinim olarak deneyimledikleri "insan zamanı"dır.[87] İşte o zaman zihnin dikkati esas olarak geleceğe, yani bize doğru gelmekte olan zamana doğru çevrilir (daha önce de söylediğim gibi, tıpkı Fransızcada *avenir* kelimesinin *à venir* <yapısı>ndan gelmesi gibi, Almancadaki *Zukunft* kelimesi de *zu kommen* <yapısı>ndan gelir). Bu öngörülen gelecek, zihnin "süreğen şimdisi"ni onu öngörülen bir "artık-olmayan"a dönüştürerek yadsır. Bu bağlamda, "zihnin baskın boyutu geçmişe öncelik kazanan gelecektir". "Bitecek ve Varlık'ı tamamına erdirecek olanın gelecek olmasından ötürü, zaman hakikatini gelecekte bulur. Fakat bitmiş ve tamamına ermiş Varlık, bu itibarla Geçmişe aittir."[88] Olağan zaman sıralamasının –geçmiş-şimdi-gelecek– bu şekilde tersyüz edilmesinin nedeni, insanın şimdisini inkâr etmesidir: "Şu An'ına *hayır* der", böylece de kendi geleceğini yaratır.[89] Ne Hegel'in kendisi ne de Koyré bu bağlamda İrade'den bahsetmez. Fakat Zihnin yadsımasının ardında yatan ye-

87 *Op. cit., loc. cit.*

88 *A.g.e.*, s. 177 ve 185.

89 *A.g.e.*, s. 188.

tinin düşünme değil irade olduğu ve Hegel'in deneyimlenen insan zamanına ilişkin betimlemesinin isteyen <yani irade eden> egoya uygun bir zaman sıralaması olduğu çok açık gibi görünmektedir.

Uygundur çünkü isteyen ego, tasarılarını oluştururken gerçekten de gelecekte yaşar. Hegel'in meşhur ifadesiyle, "şimdi<nin> [Şu An'ın] geleceğe karşı koy[amamasının]" nedeni hiçbir surette her bugünü bir yarının izleyecek olmasının kaçınılmazlığı değildir. (Çünkü bu yarın, eğer İrade tarafından tasarlanmaz ve <her yarına İrade tarafından> egemen olunmazsa, –gerçekten de çoğu zaman olduğu gibi– pekâlâ daha önce olanların basit bir tekrarından başka bir şey olmayabilir.) Bugün özü itibarıyla sadece zihnin müdahalesinin tehdidi altındadır. <Çünkü zihin> onu yadsır ve İrade sayesinde namevcut olan henüz-olmayan'ı çağırarak, şimdiyi zihinsel olarak fesheder ya da daha doğrusu şimdiyi özü var-olmamak olan geçici bir zaman aralığı olarak hakir görür: "Şu An boştur (...) kendisini gelecekte tamamlar. Gelecek, onun gerçekliğidir."[90] İrade gösteren egonun bakış açısından, "gelecek doğrudan şimdinin içindedir. Çünkü olumsuz hakikati olarak onu içinde barındırır. Şu An, en az yitip giden bir varlık olduğu kadar (...) Varlık'a dönüştürülen (...) bir varlık-olmayandır da".[91]

Benlik, kendisini isteyen <yani irade eden> egoyla özdeşleştirdiği nispette –ve bu özdeşleştirmenin, *principium individuationis*'i irade yetisinden türeten bazı iradeciler tarafından önerildiğini göreceğiz– "geleceğinin kesintisiz bir şekilde bir Şu An'a dönüştüğü <bir bağlamda> [var olur] ve bir gelecek kalmadığı, hâlâ dışta kalan bir şey olmadığı [*le jour où il n'y a plus d'avenir, où rien n'est plus à venir*], her şeye ulaşıldığı ve her şeyin 'tamamlandığı' gün, var olmayı bırakır.[92] İrade'nin bakış açısından, yaşlılık gelecek boyutunun daralmasından ibarettir ve insanın ölümü, görünümler dünyasından yitip gitmesinden ziyade, geleceğin kalıcı olarak kaybedilmesini simgeler. Ancak bu kayıp, kişinin yaşamının nihayet tamamlanmasına denk gelir. <Böylece> yaşamının sonunda, zama-

90 *Jenenser Logik*, s. 204.

91 Koyré, *op. cit.*, s. 183, alıntılayan Hegel, *Jenenser Realphilosophie*, (der.) Johannes Hoffmeister, Leipzig, 1932, C. II, s. 10 ve sonrası.

92 Koyré, *op. cit.*, s. 177.

nın kesintisiz değişiminden ve kendi geleceğinin belirsizliğinden kaçmış olarak, kendisini "geçmişin huzuru"na, dolayısıyla da irdelemeye, üzerine-düşünmeye ve düşünen egonun anlam arayışındaki geriye bakışına açar. Bu yüzden, düşünen egonun bakış açısından, yaşlılık Heidegger'in ifadesiyle, bir tefekkür zamanı ya da Sofokles'in ifadesiyle, –sadece bedensel arzulardan değil, fakat zihnin ruha yüklediği her şeyi tüketen tutkunun, "hırs" olarak adlandırılan irade tutkusunun da zincirlerinden kurtulduğumuz– bir "barış ve özgürlük"[93] zamanıdır.

Diğer bir ifadeyle, geçmiş geleceğin gözden kaybolmasıyla başlar ve düşünen ego kendisini, bu sükûnet içinde gösterir. Fakat bu, ancak her şey sonuna ulaştığında, Varlık'ın açımlandığı ve geliştiği süreç olan Oluş dondurulduğunda gerçekleşir. Çünkü "durup dinlenmeme, Varlık'ın temelidir",[94] Yaşam için ödenen bedeldir; tıpkı ölümün, daha doğrusu ölüm beklentisinin huzur için ödenen bedel olması gibi. Yaşamın durup dinlenmeyişi de evren ya da tarih üzerine düşünmekten gelmez; dışsal devinimin –doğal şeylerin kesintisiz deviniminin ya da insan kaderinin kesintisiz iniş çıkışlarının– sonucu değildir; yeri insan zihnidir ve onun tarafından tahrik edilir. İlerleyen dönemin varoluşçu düşüncesinde insan zihninin kendi kendisini üretmesi mefhumu haline gelecek şeyi, Hegel'de "Zamanın kendi kendisini-kuruşu"[95] olarak buluruz: İnsan sadece zamansal değildir; o Zaman*dır*.

O olmasaydı, hareket ve devinim olabilirdi, fakat Zaman olmazdı. İnsan zihni sadece düşünmek, <yani> verili olanın <ya da> olanın olduğu gibi üzerine düşünmek için donanmış olsaydı ve başka türlüsü mümkün olmasaydı da olamazdı. Bu durumda insan zihinsel olarak daimi bir şimdi içinde yaşardı. Kendisinin bir zamanlar var olmadığının ve gelecekte bir gün var olmayacağının farkına varamazdı. Yani var olmanın onun için ne anlama geldiğini anlamayı başaramazdı. (Hegel'in insan zihninin zamanı üretebildiği görüşü sayesindedir ki mantık ve tarihi özdeşleştirdiği diğer, daha

93 Platon, *Devlet*, 329b-c.

94 Koyré, *op. cit.*, s. 166.

95 *A.g.e.*, s. 174.

açık düşüncesi ortaya çıkabilmiştir ve bu özdeşleştirme gerçekten de, Léon Brunschvicg'in uzun bir süre önce işaret etmiş olduğu gibi, "sisteminin vazgeçilmez temellerinden biri"dir.)[96]

Fakat Hegel'de zihin zamanı ancak irade, yani geleceğe yönelen organı sayesinde üretir ve bu bakış açısından, <yani> dolayımsız Olmalıyım, bir Olmalıydım'a dönüştüğü anda, zihnin ikinci bir gelecek beklentisi tarafından oluşturulduğu nispette, gelecek de geçmişin kaynağıdır. Bu tasarıda, geçmiş gelecek tarafından üretilir ve geçmiş üzerine kafa yoran düşünme, İrade'nin sonucudur. Çünkü irade, son kertede, iradenin tasarılarının nihai hayal kırıklığını, yani ölümü öngörür; gün gelecek bunlar da olup bitmiş olacaktır. (Heidegger'in "*Die Gewesenheit entspringt in gewisser Weise der Zukunft*" –geçmiş, <yani> "olmuş-olan"ın kökleri bir anlamda gelecektedir–[97] demiş olduğunu hatırlamak ilgi çekici olabilir.)

Hegel'de, insan diğer hayvan türlerinden *animal rationale* olmasıyla değil, öleceğini bilen tek yaratık olmasıyla ayrılır. Düşünen ego kendisini, isteyen <yani irade eden> egonun öngörüsünün bu nihai kutbunda kurar. Ölüm beklentisinde, iradenin tasarıları öngörülen bir geçmiş görünümünü alır ve bu itibarla da üzerine-düşünülebilecek bir nesne haline gelir. Bu anlamdadır ki Hegel sadece "ölümü göz ardı etmeyen" bir zihnin insanın "ölüme hükmetmesi"ne ve "ona dayanarak, kendisini onun içinde sürdürmesine"[98] olanak tanıyabileceğini savunur. Koyré'nin ağzından ifade edecek olursak, zihnin kendi sonuyla yüzleştiği andadır ki "zamansal diyalektiğin kesintisiz devinimi donakalır ve zaman kendisini 'tamamlamıştır'; bu 'tamamlanmış' zaman, doğal olarak ve bütünüyle geçmişte yer alır". Bu da "gelece[ğin] onun üzerindeki gücünü kaybetmiş" ve düşünen egonun süreğen şimdisine hazır olduğu anlamına gelir. Böylece "[geleceğin] hakiki Varlığının, Şu An olmak olduğu"[99] ortaya çıkar. Fakat tıpkı Hegel'e göre ebediyetin Zaman'ın en saf doğası olması gibi bu *nunc*

96 Koyré, "La terminologie hégélienne", *op. cit.*, s. 213.

97 Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, S. 65, s. 326.

98 Koyré, *op. cit.*, s. 188; alıntıladığı yer *Phänomenologie des Geistes*.

99 Koyré, *op. cit.*, s. 183; alıntıladığı yer *Jenenser Realphilosophie*.

stans <duran şimdi> de artık zamansal değil, bir "*nunc aeternitatis*" <ebedi şimdi>, "zihnin ebedi devinimi"[100] olarak görülen Platonik "ebediyetin imgesi"dir. Zaman'ın kendisi "Şimdi, Gelecek ve Geçmiş'in birliği"nde[101] ebedidir.

Fazlasıyla basitleştirerek ifade etmemiz gerekirse, zihnin *Yaşamı* diye bir şeyin var olmasının sebebi, zihnin geleceğe yönelen organı ve bundan kaynaklanan "huzursuzluk"tur. *Zihnin* yaşamı diye bir şeyin var olmasının sebebi de, mutlak son olarak öngörülen ve iradeyi sonlandırarak geleceği öngörülen bir geçmişe, iradenin tasarılarını düşüncenin nesnelerine ve ruhun beklentisini öngörülen bir hatıraya dönüştüren ölümdür. Bu şekilde özetlenip basitleştirildiğinde, Hegel'in öğretisi kulağa o kadar modern, geleceğin zaman spekülasyonlarındaki önceliği, yaşadığı yüzyılın İlerleme'ye duyduğu sorgusuz sualsiz inançla o kadar uyumlu ve düşünmeden istemeye, oradan da düşünmeye geri geçişi filozofların gelenekle modern çağ tarafından kabul edilebilir bir biçimde nasıl uzlaşabileceği sorununa getirilmiş o kadar maharetli bir çözüm olarak gelir ki insanın Hegel'in spekülasyonunun isteyen <yani irade eden> ego sorununa <getirilmiş> özgün bir katkı ol<duğu düşüncesini> kaldırıp bir kenara atası gelir. Yine de zaman spekülasyonları açısından Hegel'in garip bir selefi vardır. Ve bu selefe göre kendisine İlerleme mefhumundan daha yabancı ve tarihsel olaylara hâkim bir kanunun keşfedilmesinden daha az ilgi çekici bir şey olmazdı.

Bu <selef> Plotinus'tur. O da insan zihninin, insanın "ruh"unun (*psychē*), zamanın kaynağı olduğuna inanır. Zaman, ruhun "aşırı-etkin" doğası (*polypragmōn*, işgüzarlığı ifade eden bir terim) tarafından üretilir; gelecekteki ölümsüzlüğünü arzulayarak "şimdiki durumundan fazlasını arar", böylece hep "'bir sonrakine', bir 'ahir'e, <yani> aynı olmayıp da farklı olan bir şeye ilerler ve sonra da daha başka bir şeye geçer. Bu şekilde ilerleyerek, [gelecekteki ebediyete doğru] yolculuğumuzu uzattık ve 'ebediyetin suretinden' zamanı inşa ettik". Bu yüzden "zaman, ruhun yaşamıdır" çünkü "yaşamın yayılması zamanı içerir", ruh "etkinliği boyunca (...)

100 Koyré, "Hegel à Iéna", *op. cit.*, s. 188.

101 Koyré, *op. cit.*, s. 185; alıntıladığı yer *Jenenser Realphilosophie*.

söylemsel düşünüş [biçiminde] (...) [zamanın] ardışıklığını üretir". Söylem ise, "ruhun var olmanın bir biçiminden diğerine [göçüp] geçişine" karşılık gelir. Bu yüzden, zaman "Ruhun bir eşlikçisi değil (...) bilakis içinde ve beraberinde olan (...) bir şeydir".[102] Diğer bir ifadeyle, tıpkı Hegel için olduğu gibi, Plotinus için de zaman, zihnin fıtratındaki huzursuzluk, geleceğe uzanışı, tasarıları ve "şimdiki durumunu" yadsıması tarafından üretilir. Her iki durumda da zamanın gerçek tamamına erişi ebediyet, ya da seküler ifadeyle, <yani> varoluşsal olarak konuşursak, zihnin istemekten düşünmeye geçişidir.

Ne olursa olsun, Hegel felsefesinin kendini önceleyenlerin eserlerinden pek ilham almadığını, onların fikirlerine bir tepki olmadığını, metafiziğin sorunlarını "çözmek"le pek ilgilenmediğini, kısacası antik dönem sonrası filozoflarının sistemlerinden, sadece kendisinden önce gelenlerden değil, kendisinden sonra gelenlerden de daha az kitabi olduğunu gösteren pek çok paragraf mevcuttur. Son zamanlarda bu özelliği sık sık fark edilmektedir.[103] <Zira> Tarihi ciddiye, yani hakikatin kaynağı olarak alan ilk büyük düşünür olması nedeniyle, gelenekten fiili olarak koparak olgusal, siyasal tarihe karşılık gelen ardışık <yani düşüncelerin birbirini izlemesine dayanan> bir felsefe tarihi inşa eden de –ki bu daha önce bilinmeyen bir şeydir– Hegel'di.

Kapsamına giren her şeyin bir insan ya da insanlar tarafından varlığa getirildiği beşeri meseleler alanına, bir filozof tarafından daha önce hiç böyle bakılmamıştır. Değişimin sebebi ise <tek> bir olaydır – Fransız Devrimi. Hegel "Devrim[in] ilk itkisini felsefe-

---

102 Plotinus'taki paragraf, Platon'un *Timaios*, 37c-38b'sine yönelik bir şerhtir. *Ennead*, III, 7, 11: "On Time and Eternity"de geçer. A. H. Armstrong'un Loeb Classical Library, Londra, 1967'deki çevirisini ve Emile Bréhier'nin iki dilli *Ennéades*, Paris, 1924-38 baskısındaki Fransızca çevirisinden yararlandım.

103 Hegel hakkındaki literatüre ilişkin mükemmel ve detaylı bir rapor şurada bulunabilir: Michael Theunissen, *Die Verwirklichung der Vernunft. Zur Theorie-Praxis-Diskussion im Anschluss an Hegel*, Beiheft 6, *Philosophische Rundschau*, Tübingen, 1970. Bizim bağlamımızdaki temel eserler şunlardır: Franz Rosenzweig, *Hegel und der Staat*, 2 Cilt (1920), Aalen, 1962; Joachim Ritter, *Hegel und die französische Revolution*, *Frankfurt*/Main, 1965; Manfred Riedel, *Theorie und Praksis im Denken Hegels*, Stuttgart, 1965.

den almış ola[bileceğini]" kabul eder. Fakat "dünya-tarihi açısından önemi", insanın ilk defa "kafası ve düşüncelerine dayanarak, gerçekliği ona göre inşa etmek için" kendisini tepetaklak döndürmeye cesaret etmiş olmasında saklıdır. "Güneşin gökte durmaya ve gezegenlerin onun etrafında dönmeye başladığı günden bu yana insanın varoluşunun merkezinin kafası, yani düşünce olduğu kavranamamıştır. (...) Bu şanlı bir zihinsel aydınlanıştı. Bütün düşünen varlıklar, bu devrimin coşkusunu paylaştı. (...) İlahi ile dünyevi arasındaki uzlaşı ilk defa tamamlanmışçasına, tüm dünya heyecanla titredi."[104] Bu olayın ortaya koyduğu <şey>, insanlığın yeni haysiyetine karşılık gelmektedir; "bir şeyin nasıl olması gerektiğine dair düşünceleri kamuya açıklamak, her şeyi daima olduğu gibi kabul eden ukala <ve> uyuşmuş insanların [*die gesetzten Leute*] ataletlerinin yokolup gitmesine"[105] neden olacaktır.

Hegel, ilk deneyimi hiç unutmamıştır. 1829/30 gibi geç bir tarihte bile öğrencilerine şunları söylemekteydi: "Bu tür siyasi dönüşüm zamanlarında, felsefe <gerçek> yerini bulur; yani, düşünce gerçekliği önceliediği ve şekillendirdiğinde. Tin'in bir biçimi artık <insanları> tatmin etmediğinde, memnuniyetsizliği anlamak için felsefe derhal dikkatini ona çevirir."[106] Kısacası, *Tüze Felsefesi*'nin Önsöz'ünde Minerva'nın baykuşuna dair meşhur sözleriyle neredeyse tamamıyla ters düşer. Gençliğinin "şanlı zihinsel aydınlanması", sonuna kadar tüm yazılarına ilham vermiş ve içeriğini belirlemiştir. Fransız Devrimi'nde, ilkeler ve düşünceler *gerçekleştirilmişti*; insanın düşünürken zamanını geçirdiği "İlahi" <olan> ile "dünyevi" <olan>, yani beşeri meseleler arasında bir *uzlaşı* oluşmuştu.

Bu uzlaşı, Hegel'in bütün sisteminin merkezinde yer alır. Eğer – belirli dönemlerin ve milletlerin tarihlerini değil de– *Dünya Tarihi*'nin nihai neticesini, "Ruhani Krallığın (...) kendisini dışsal varoluşta dışa vurduğu", "dünyevi yaşam"da "vücut bulduğu"[107] te-

104 *The Philosophy of History*, çev. J. Sibree, New York, 1956, s. 446 ve 447; *Philosophie der Weltgeschichte*, Hälfte II, "Die Germanische Welt", (der.) Lasson, Leipzig, 1923, s. 926.

105 Schelling'e 16 Nisan 1795 tarihli mektup. *Briefe*, Leipzig, 1887, C. I, s. 15.

106 Alıntılandığı yer Theunissen, *op. cit.*

107 *The Philosophy of History*, s. 442.

kil bir olaylar silsilesi olarak anlamak mümkün olsaydı, o zaman tarihin akışı artık rastgele olmayacak ve beşeri meseleler artık anlamdan yoksun olmayacaktı. Fransız Devrimi "Hakikatin, yaşayan biçiminde, dünyevi meselelerde izle[nebileceğini]"[108] kanıtlamıştı. Artık gerçekten de dünyanın tarihsel akışındaki her an, bir "olacağına vardı" olarak düşünülebilir ve felsefeye "bu planı" başlangıcından, "saklı kaynağı" ya da "zamanın rahmindeki (...) cenin halindeki ilke"den başlayarak, "fenomenal, mevcut var oluşuna" kadar <uzanan hikâyeyi> "idrak etme"[109] görevi tevdi edilebilirdi. Hegel, bu "Ruhani Krallığı", "İradenin Krallığı"[110] ile özdeşleştirir. Çünkü insanların iradeleri, ruhani âlemi ortaya çıkartmak için gereklidir. Bu sebeple de "İrade Özgürlüğünün *per se* [yani, İrade'nin zorunlu olarak murat ettiği özgürlüğün] (...) kendisi[nin] mutlak [olduğunu] (...) İnsan'ı İnsan yapan şeyin o [olduğunu], dolayısıyla da Zihnin temel prensibi [olduğunu]"[111] iddia eder. Aslında, Dünya Tin'inin kendisini dünyevi meselelerde serimlemesinin nihai amacının –eğer böyleyse– tek güvencesinin Özgürlük olmasının zorunlu oluşu, İrade'nin imlediği özgürlükte gizlidir.

"Öyleyse, felsefenin bizi yönelttiği (...) sezgi, gerçek dünyanın olması gerektiği gibi olduğudur"[112] ve Hegel açısından felsefenin "gerçekten ebedi, ne Dün ile ne Yarın ile, fakat tam anlamıyla Şimdi ile, mutlak bir mevcudiyet anlamında 'Şu An' ile"[113] ilgilenmesi, düşünen ego tarafından algılandığı biçimiyle zihnin "tam anlamıyla Şu An" olmasından ötürü, felsefe düşünme ile isteyen <yani irade eden> ego arasındaki çatışmayı uzlaştırmaya mecburdur. İradenin bakış açısına ait zaman spekülasyonları ile onun geleceğe odaklanışını, Düşünme ve onun süreğen bir şimdi bakış açısıyla birleştirmek zorundadır.

Teşebbüs başarılı olmaktan çok uzaktır. Koyré'nin çalışması-

---

108 *A.g.e.*, s. 446.

109 *A.g.e.*, s. 30 ve 36.

110 *A.g.e.*, s. 442.

111 *A.g.e.*, s. 443. Yazarın çevirisi.

112 *A.g.e.*, s. 36.

113 *A.g.e.*, s. 79. Yazarın çevirisi; Karş. *Werke*, Berlin, 1840, C. IX, s. 98.

nın son cümlelerinde dikkat çektiği gibi, Hegel'in "sistem" anlayışı geleceğe atfettiği öncelikle çatışır. İkincisi insanoğlu dünya üzerinde var olduğu sürece zamanın sonunun gelmemesini gerektirirken, Hegelci anlamıyla felsefe –Minerva'nın alacakaranlıkta uçmaya başlayan baykuşu– zamanın sadece düşünen egonun etkinliği esnasında askıya alınmasını değil, gerçek zamanın donup kalmasını gerektirir. Diğer bir ifadeyle, Hegel'in felsefesi ancak tarih olgusal açıdan sonuna eriştiği, insanoğlunun artık bir geleceği olmadığı, herhangi yeni bir şey ortaya çıkartacak hiçbir şeyin meydana gelmediği koşullarda nesnel bir hakikat iddiasında bulunabilir. Ve Koyré ekler: "Hegel'in buna inanmış olması (...) <hatta> [her tarih felsefesinin] bu özsel koşulun<un> *hâlihazırda* fiili bir gerçeklik olduğuna (...) ve onu tamamlayabilmesinin –tamamlayabilmiş olmasının– sebebinin de bu olduğuna (...) inanmış olması mümkündür."[114] (Gerçekten de Hegelci sistemin *yegâne* hakikat olduğunu, dolayısıyla da felsefenin yanı sıra tarihin de kesin sonu olduğunu düşünen Kojève'nin kanaati budur.)

Hegel'in iki zihinsel etkinliği, zaman kavramları birbirine karşıt olan düşünme ile iradeyi uzlaştırmaktaki nihai başarısızlığı bana çok açık görünüyor. Fakat kendisi buna katılmazdı: <Çünkü> kurgusal düşünce, tam da "düşünce ile *zamanın* birliğidir";[115] Varlık'la değil *Oluş*'la ilgilenir ve düşünen zihnin nesnesi Varlık değil, "sezilmiş bir Oluş"tur.[116] Sezinlenebilen yegâne devinim, "kendine dönen (...) kendi başlangıcını gerektiren ve başlangıcına ancak sonunda ulaşan" dairevi bir devinimdir. Bu döngüsel zaman anlayışı, daha önce de gördüğümüz gibi, klasik Yunan felsefesiyle mükemmel bir uyum içindedir. Oysaki klasik dönem sonrası felsefe, eylemin zihinsel kaynağı olarak İrade'nin keşfi sonrasında, doğrusal bir zaman anlayışını gerektirir. <Zira> o olmaksızın İlerleme düşünülemez olurdu. Hegel, bu sorunun çözümünü, yani dairelerin ilerleyen bir hatta nasıl dönüştürüleceğini, insan türünün bütün bireysel mensuplarının ardında saklanan bir şey olduğunu varsayarak bulmuştur. İnsanlık adı verilen bu şey, aslında "Dünya Ti-

114 *Op. cit.*, s. 189.

115 *The Phenomenology of Mind*, çev. J. B. Baillie (1910), New York, 1964, s. 803.

116 Koyré, *op. cit.*, s. 164; alıntılandığı yer *Encyclopedia*, S. 258.

ni" adını verdiği bir tür kişiydi. <Zira> ona göre "Dünya Tini", basit bir düşünce-nesnesi değil, bilakis tıpkı insan zihninin bedeninde can bulması gibi İnsan Türünde vücut bulan bir varlıktı. Tek tek insanlardan ve belirli milletlerden farklı olarak İnsanlıkta vücut bulan bu Dünya Tini, nesillerin birbirini izleyişinde imlenen doğrusal bir hareket izler. Her yeni nesil "yeni bir varoluş aşaması, yeni bir dünya" oluşturur; bu nedenle de "her şeye baştan başlamak" zorundadır. Fakat <her defasında> "*daha yüksek bir seviyeden başlar*". Çünkü bir insan olarak ve zihin, yani Anımsama <yetisi> bahşedilmiş bir varlık olarak "[geçmişin] deneyimlerini muhafaza eder" (italikler eklenmiştir).[117]

Doğrusal ve döngüsel zaman anlayışlarının, bir *Spiral* oluşturularak birleştirildiği ya da uzlaştırıldığı bu tarz bir hareket, ne düşünen ne de isteyen <yani irade eden> egonun deneyimlerine dayanır. Hegel'in *Geisterreich*'ını, "birisinin ayrılıp, diğerini serbest bıraktığı ve her birinin ruhani dünya krallığını selefinden devraldığı, bir silsile [marifetiyle] varoluş içinde belirli bir şekil alan (...) ruhlar âlemi"ni[118] teşkil eden Dünya Tini'nin deneyimlenmeyen hareketidir. Şüphesiz bu, İrade ve onun mutlak düşünceyle uzlaştırılması sorununa getirilmiş en mahir çözümdür. Fakat her ikisinin de –hem düşünen egonun süreğen şimdi deneyimi, hem de isteyen egonun geleceğin önceliği ısrarı– zararına kazanılmıştır. Diğer bir ifadeyle, hipotezden öte bir şey değildir.

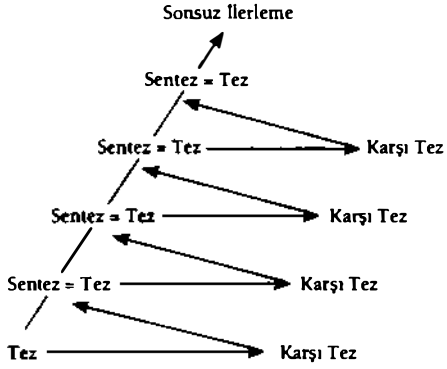
Dahası, bu hipotezin akla yatkınlığı tamamıyla insan iradelerinin çokluğu üzerinde egemen ve onları aklın ihtiyacından, yani psikolojik olarak konuşursak çok insani bir arzu olan, *olması* gerektiği gibi *olan* bir dünyada yaşama arzusundan kaynaklanan bir "anlamlılığa" yönlendiren <tek> *bir* Dünya Zihni'nin varlığı varsayımına dayanır. İradenin doğasına yönelik tespitleri mukayese edilemez biçimde daha derin olan, bu yetiden hoşlanmadığını açık sözlülükle dile getirmiş ve bu duygusu ilerleyen dönemlerde fiili bir dönüşün (*Kehre*) temelini oluşturmuş olan Heidegger'de de benzer bir çözümle karşılaşırız. "İrade etme iradesinin kaynağı İnsan iradesi" değildir, bilakis "insanın istekleri, bu İrade'nin ne-

117 Hegel, *The Phenomenology of Mind*, s. 801, 807-808.

118 *A.g.e.*, s. 808.

ye ilişkin olduğunu deneyimlemeksizin, istememe İradesi tarafından belirlenir."[119]

Hegel'in son yıllarda yeniden canlandırıldığını göz önünde bulundurarak birkaç teknik yorum yapmamız uygun olabilir. <Kaldı ki> bunda son derece nitelikli bazı düşünürler de rol oynamışlardır. Üçlü diyalektik hareketin yaratıcılığı –Tezden Karşı Teze, oradan da Senteze– özellikle modern İlerleme anlayışına uygulandığında görülür. Her ne kadar Hegel'in kendisi, muhtemelen zamanda bir donmaya, Zihnin Oluş döngüsünün bütününü sezmesi ve kavramsallaştırmasına müsaade edecek bir Tarihin Sonu'na inanmış olsa da, kendi içinden bakıldığında bu diyalektik hareket, <yani> Tez'den Karşı Tez'e ilk hareketin Sentezle sonuçlanması, hemen ardından da kendini yeni bir Tez olarak konumlandırması nispetinde, *sonsuz* bir ilerlemeyi güvence altına almış görünür. Her ne kadar ilk hareket hiçbir surette ilerlemeci olmayıp, bilakis salınıp kendine geri dönse de Tez'den Tez'e hareket kendisini bu döngülerin ardında konumlandırır ve doğrusal bir ilerleme hattı oluşturur. Eğer hareketin yapısını görselleştirmek istersek, sonuç aşağıdaki şekil olacaktır:



119 "Uberwindung der Metaphysik", *Vorträge und Aufsätze*, Pfullingen, 1954, C. 1, Kısım xxii, s. 89.

Bu şemanın bir bütün olarak avantajı, ilerlemeyi güvence altına alması ve bunu zamanın sürekliliğini kırmadan başarmasıdır. <Böylece> medeniyetlerin yükseliş ve çöküşü gibi inkâr edilemez tarihsel bir gerçek hâlâ açıklanabilmektedir. Döngüsel unsurun özeldeki avantajı ise her sona yeni bir başlangıç olarak bakmamıza imkân tanımasıdır: Varlık ve Hiçlik "aynı şey, yani Oluş'tur. (...) Tek yön Yitip Gidiştir: Varlık Hiçlik'e geçer; fakat eşit biçimde Hiçlik'in de kendi karşıtı vardır: Varlık'a geçiş, yani Oluşma".[120] Dahası, hareketin sonsuzluğunun ta kendisi, gerçi diğer Hegelci pasajlarla bir miktar çatışsa da, isteyen <yani irade eden> egonun zaman kavrayışıyla ve şimdi ile geçmiş yerine geleceğe öncelik tanımasıyla mükemmel bir biçimde uyumludur. Akıl ve düşünme ihtiyacı tarafından ehlileştirilmeyen İrade, artık kendi karşısına kendi tasarısının edimselleşmesi olarak çıksa bile şimdiyi (ve geçmişi) yadsır. İnsan İradesi kendi kendine bırakıldığında, Nietzsche'nin de belirttiği gibi, "istememektense, Hiçlik'i istemeyi tercih edecektir"[121] ve sonsuz ilerleme anlayışı zımnen "her amacı reddeder ve amaçları sadece kendini alt etmenin araçları olarak kabul eder".[122] Diğer bir ifadeyle, İrade'de içkin olarak bulunan ve (sadece Marx'ta değil, çok öncesinde içerim olarak Hegel'de de) Tarihin itici gücü olarak tahayyül edilen İrade'ye içkin olan yadsımanın meşhur gücü, Sonsuz İlerleme olarak pekâlâ kalıcı bir yıkım süreciyle de sonuçlanabilecek yıkıcı bir güçtür.

Hegel'in Dünya-Tarihsel hareketini, eyleyen insanların arkalarında gizlenen "Aklın kurnazlığı"nın izlediği *yükselen* bir hat biçiminde yorumlayabilmesinin nedeni, benim düşünceme göre, diyalektik sürecin kendisinin Varlık'tan *başladığı* şeklindeki hiç sorgulanmamış varsayımda bulunur. <Bu varsayım> (*Creatio ex nihilo*'nun tam aksine) Varlık-Olmayan ve Oluşa doğru yürüyüşünde Varlık'ı cepte kabul eder. Başlangıçtaki Varlık, gelecekteki bütün geçişlere gerçekliklerini, varoluşsal karakterlerini bahşeder ve Varlık-Olmayan'ın uçurumuna düşmelerini engeller. Ancak Varlık'ı

120 Hegel, *Science of Logic*, çev. W. H. Johnston ve L. G. Struthers, Londra, New York, 1966, C. I, s. 118.

121 *Toward a Genealogy of Morals* (1887), S. 28.

122 Heidegger, "Uberwindung der Metaphysik", *op. cit.*, Kısım xxiii, s. 89.

takip ettiği içindir ki "Varlık-Olmayan'ı Varlık'la ilişkisini içinde barındırır; hem Varlık hem de onun yadsınması eşzamanlı olarak olumlanır ve bu olumlama Oluş'ta var olduğu biçimiyle Hiçlik'tir". Hegel, başlangıç noktasını ve felsefenin başlangıcını Parmenides'e müracaatla (yani "mantık ve tarihi özdeşleştirerek") açıklar, böylece "Hıristiyan metafiziğini" üstü kapalı bir şekilde reddeder. Fakat ondan hiçbir Oluş'un asla çıkamayacağının farkına varmak için Varlık-Olmayan'dan başlayan diyalektik bir hareket düşüncesi üzerinde deney yapmak yeterli olacaktır. Başlangıçtaki Varlık-Olmayan üretilen <her şeyi> feshedecektir. Hegel bunun pekâlâ farkındadır; "ne gökte ne de yerde hem Varlık'ı hem de Hiçlik'i içeren hiçbir şeyin olmadığı" şeklindeki açık önermesi, Varlık'ın önceliği somut varsayımına dayanır. Bu da, basit bir şekilde mutlak hiçliğin, yani belirli ve tikel bir şeyi yadsımayan bir yadsımanın düşünülemez olduğu *gerçeğine* karşılık gelir. Tek düşünebildiğimiz, "bir şeylerin içinden çıktığı bir Hiçlik'tir; böylece Varlık Başlangıçta zaten içerilir".[123]

123 *Science of Logic*, C. I, s. 95, 97 ve 85.

II. *Quaestio mihi factus sum:*[1] *İçteki İnsanın Keşfi*

7
SEÇME YETİSİ: *PROAIRESIS*, İRADENİN HABERCİSİ

Düşünme'yi ele alırken, "metafizik yanılgılar" ifadesini kullanmıştım. Fakat <bunu> onları sanki mantıksal ya da bilimsel bir hatanın basit neticeleriymiş gibi çürütmeye çalışmaksızın yaptım. Bunun yerine düşünen egonun görünümler dünyasıyla çatışma içindeki fiili deneyimlerinden türeterek, özgünlüklerini tespit etmeye çabaladım. Daha önce gördüğümüz gibi, bir bedene sahip olduğu, <yani> görünümler arasında bir görünüm olduğu içindir ki düşünen ego, dünyadan onu tamamıyla terk etmeden <ancak> geçici olarak uzaklaşır. İrade konusundaki her tartışmaya musallat olan zorlukların, bu yanılgılar için geçerli olduğunu tespit ettiğimiz şeyle açık bir benzerliği vardır. Yani yetinin kendi fıtratından kaynaklanıyor olmaları muhtemeldir. Ancak, aklın ve özgünlüklerinin keşfi, zihnin keşfi ve felsefenin başlangıcıyla aynı döneme denk düşse de İrade yetisi çok daha sonra açığa çıkmıştır. Dolayısıyla bizi yönlendirecek soru, şu olacaktır: İnsanların, istemler oluşturma kapasitesine sahip olduklarının farkına varmalarına hangi deneyimler neden olmuştur?

1 Aziz Augustinus'un "Ben, bana dert edildim" anlamındaki sözü – y.h.n.

Bir yetinin tarihini takip etmek, sanki buradaki örnekte olduğu gibi, Özgürlüğün tarihiyle ilgileniyormuşuz ya da İrade'yi basit bir "fikir" ile karıştırıyormuşuzcasına, kolaylıkla bir fikrin tarihini izleme çabasıyla karıştırılabilir. <Zira> bu durumda ilgili fikrin gerçekten de yapay sorunları çözmek için icat edilmiş "yapay bir kavram" (Ryle) olduğu ortaya çıkabilir.[2] Düşünceler, düşünce-şeyleri, <yani> bir zanaatkâr kişisini gerektiren zihinsel yaratılardır. <Dolayısıyla> zihnin ürünlerinden farklı olarak, zihinsel yetiler tarihinin diğer bir şey olduğunu kabul etmek, bir alet yapıcısı ve –en ilkel aracı insan eli olan– bir alet kullanıcısı olan insan bedeninin, tıpkı ellerimizin sürekli olarak şekillendirmeye devam ettiği çevremiz gibi, yeni araçların ve uygulamaların icat edilmesiyle birlikte değiştiğini iddia etmek gibi bir şeydir. Bunun böyle olmadığını biliyoruz. Zihinsel yetilerimiz söz konusu olduğunda durum farklı olabilir mi? Zihin, tarih boyunca yeni yetiler edinmiş olabilir mi?

Bu soruların temelinde yatan yanılgı, zihnin hemen hemen sorgusuz sualsiz bir biçimde beyinle özdeşleştirilmesine dayanır. Hem kullanım-nesneleri hem de düşünce-nesnelerinin varoluşlarına karar veren zihindir ve kullanım-nesnelerinin yapımcısı olarak zihin, bir alet yapıcısının zihni, yani ellerle donanmış bir bedenin zihnidir. Dolayısıyla düşüncelerin kaynağı olan ve onları düşünce-nesneleri ya da fikirler olarak somutlaştıran zihin de bir insan beyni ve beyin gücüyle donanmış bir yaratığın zihnidir. Gerçekten de insan eli, yeni aletlerin icadı ya da çevremizde yarattıkları müthiş ve gözle görülür değişimler yoluyla ne kadar değişime uğrarsa, beyin, yani zihnin aracı da yeni zihinsel yetilerin gelişimiyle o kadar değişir. Fakat insan zihni, kaygıları ve yetileri hem anlamlılığını sorguladığı dünyadaki değişimlerden hem de muhtemelen daha belirleyici bir şekilde, kendi etkinliklerinden etkilenir. Bunların tümü, –en çok da, göreceğimizi gibi, isteyen <yani irade eden> egonun etkinlikleri– düşünümsel bir doğaya sahiptirler. Yine de beyin gücünün asla değişmeyen aracı, <yani> bedeninin insan adlı hayvana bahşettiği en değerli armağan olmaksızın asla düzgün bir şekilde çalışamazlar.

Karşılaştığımız bu sorun, sanat tarihinde "tarz bilmecesi", yani

2 *Concept of the Mind*, s. 62 ve sonrası.

"farklı çağlar ve farklı milletlerin görünür dünyayı böylesine farklı biçimlerde temsil etmiş olması" gerçeği olarak bilinir. Bunun herhangi bir fiziksel farklılığın yokluğuna karşın ortaya çıkabilmiş olması <daha da> şaşırtıcıdır. Muhtemelen daha da şaşırtıcı olanı bizim kullandığımız temsil "gelenekleri" tamamıyla farklı olmasına rağmen, işaret ettikleri gerçeklikleri tanımakta en ufak bir zorluk yaşamıyor olmamızdır.[3] Diğer bir ifadeyle, yüzyıllar boyunca değişen şey <aslında> insan zihnidir. <Fakat> bu değişiklikler her ne kadar epey belirgin olsalar da, öyle ki yapıtları, tarzları ve milli kökenlerine göre büyük bir kesinlikle tarihlendirebilmekteyiz, aynı zamanda belirgin bir şekilde insan bedenine bahşedilen araçların değişmeyen doğasıyla da sınırlıdırlar.

Bu düşünceler doğrultusunda, Yunan felsefesinin, bu olguyu ve klasik dönem sonrası "gelenek"lerimizin eylemin temel kaynağı olarak İrade'ye atfetmeyi âdet edindiği insan deneyimi verilerini, nasıl ele aldığını sorarak başlayacağız. Bu amaçla, Aristoteles'e döneceğiz ve bunu iki sebeple yapacağız. Birincisi Aristotelesçi ruh çözümlemelerinin –Paul hariç– bütün İrade felsefeleri üzerinde belirleyici bir etki yarattığı basit tarihsel gerçeği vardır – <Zira Paul'un da> salt tanımlamalarla yetindiğini ve kişisel deneyimlerine ilişkin "felsefe yapmayı" reddettiğini göreceğiz. İkinci olarak da başka hiçbir Yunan filozofunun Yunan dili ve düşüncesinde bulunduğundan bahsettiğimiz garip boşluğu fark etmenin yakınına dahi gelememiş olması, dolayısıyla da İrade zihnin ayrı bir yetisi olarak keşfedilmeden önce belirli bazı psikolojik sorunların nasıl çözülebildiğinin temel örneği vazifesi görebileceği açık gerçeği vardır.

Aristoteles'in bu konudaki düşüncelerinin çıkış noktası, aklın kendi başına hiçbir şeyi hareket ettiremeyeceği yönündeki Platon'a karşıt anlayıştır.[4] Bu nedenle de sorgulamalarına yön gösteren soru şudur: "Ruhta, hareketin kaynağı olan şey nedir?"[5] Aristoteles, Platon'un neyin yapılması ve neden sakınılması gerektiği-

3 Şu fevkalade aydınlatıcı çalışmaya bkz. E. H. Gombrich, *Art and Illusion*, New York, 1960.

4 *De Anima*, 433a21-24 ve *Nikomakhos'a Etik*, 1139a35.

5 Bu ve sonrası için bkz. *De Anima*, Kitap III, bölümler 9 ve 10.

ni bildiğinden ötürü aklın emir (*keleuei*) verdiği <kabulüne dayanan> anlayışını kabul eder; fakat bu emirlere mutlaka itaat edilmesinin gerektiğini kabul etmez. (Sorgulamaları boyunca paradigmatik örneği olarak kullandığı) Kendisine egemen olmayan insan, aklın emirlerine aldırış etmeden arzularının peşinden koşar. Öte yandan, aklın tavsiyeleri çerçevesinde, bu arzulara direnilebilir. Bu yüzden bunlarda içkin bir zorlayıcı güç yoktur; kendi başlarına harekete kaynaklık edemezler. Burada Aristoteles daha sonraları, iradenin keşfinden sonra, kendisini irade ile temayül arasındaki ayrım olarak gösterecek bir olguyu ele almaktadır. Bu ayrım, Kantçı etiğin köşe taşıdır. Fakat kendisini ilk defa Ortaçağ felsefesinde gösterir. Mesela Efendi Eckhart'ın "temayülün kendisi günah olmayacak şekilde, günah işleme temayülü ile günah işleme iradesi" arasında yaptığı ayrım, kötü edim sorununun kendisini tamamıyla meselenin dışına çıkartır: "Hiç kötülük yapmamış, fakat sadece kötülük yapma iradesine sahip olmuş olsam (...) hiçbir şey yapmamış bile olsam, bu bütün insanları öldürmek kadar büyük bir günahtır."[6]

Yine de Aristoteles'te arzu, hareketin kaynağı olarak hâlâ önceliklidir ve <hareket> akıl ile arzunun karşılıklı etkileşimlerinin bir sonucudur. Aklı öne çıkmaya ve onu elde edecek en iyi yöntem ile araçları hesap etmeye zorlayan namevcut bir nesneye duyulan arzudur. Bu hesapçı aklı, "*nous praktikos*", yani pratik akıl olarak adlandırır <ve> *nous theōrētikos*, spekülatif ya da arı akıldan ayırır. İlki, sadece insana bağlı (*eph' hēmin*), gücü dâhilindeki, dolayısıyla da olumsalken şeylerle (olabilirlerle ya da olmayabilirlerle) ilgilenirken; arı akıl sadece insanın değiştirme gücünün ötesindeki şeylerle ilgilenir.

Pratik aklın, belirli koşullarda arzunun yardımına koşması gerekir. "Arzu, hemen elimizin altındakilerden", dolayısıyla da kolaylıkla elde edilebilir şeylerden "etkilenir". Bu önerme, iştah ya da arzu için kullanılan kelimede, yani *orexis*'te <zaten> kapalı olarak içerilmektedir. *Oregō*'dan <türeyen bu kelimenin> birincil anlamı, kişinin yakınındaki bir şeye ulaşmak için elini uzatmasıdır. Ancak bir arzunun tatmini gelecekte gerçekleşeceğinden ve zaman

6 *Meister Eckhart*, (der.) Franz Pfeiffer, Göttingen, 1914, s. 551-552.

etkeni hesaba katılmak zorunda olunduğundan, pratik akla ihtiyaç duyulur ve yardıma çağırılır. Kendine hâkim olamama durumunda, kendine hâkim olamamanın sebebi elimizin altındaki şeye duyulan arzunun gücüdür ve burada pratik akıl, <ancak> gelecekteki neticelerinden endişelendiğinden ötürü müdahale eder. Fakat insanlar sadece el altındaki şeyleri arzulamazlar; uygun araçları hesaplamak için gereken arzu nesnelerini de tahayyül edebilirler. Pratik aklı harekete geçiren, gelecekte tahayyül edilen bu arzu nesnesidir. Ortaya çıkan hareket söz konusu olduğunda, eylemin kendisi açısından arzulanan nesne bir başlangıçken, hesaplama süreci açısından aynı nesne hareketin sonudur.

Aristoteles'in kendisi de insan eylemlerinin yeterli bir açıklaması olarak akıl ile arzu arasındaki bu ilişki çerçevesini tatmin edici bulmamış gibi görünür. Gerçi bazı değişiklikler olsa da hâlâ Platon'un akıl ile arzu dikotomisine dayanır. Aristoteles, erken dönem eserlerinden *Protreptikos*'ta <*Felsefeye Çağrı*> bunu şu şekilde yorumlar: "Akıl, ruhun bir kısmıdır. Bu, bizimle ilgili şeylerin doğal hâkimi ve yöneticisidir. Diğer kısmının doğası ise onu izlemek ve hükümlerine boyun eğmektir."[7] İlerleyen kısımlarda iradenin temel vasıflarından birisinin emir vermek olduğunu göreceğiz. Aklın hakikatle ilgilendiği ve hakikatin kendisinin zorlayıcı olduğu kabulü nedeniyle, Platon'da akıl bu işlevi üzerine alabilmiştir. Fakat hakikate kılavuzluk etse de aklın kendisi zorlayıcı değil, benim kendimle gerçekleştirdiğim sessiz diyalog dâhilinde ikna edicidir; sadece düşünme becerisinden yoksun olanların zorlanmaları gerekir.

İnsan ruhu içinde akıl, sırf arzuların akıldan yoksun ve kör olmaları, dolayısıyla da körü körüne itaat etmelerinin gerekmesi yüzünden "hükmedici" ve emredici bir ilke haline gelir. Bu itaat, zihnin huzurunun, <yani> İkisi-Bir-Arada'ki <ikiliğin> aralarında çelişmezlik –kendi kendinle çelişme, kendinle arkadaş kal– ilkesiyle güvence altına alınan uyumunun bozulmaması açısından gereklidir: "[D]iğerlerine yönelen tüm dostane duygular, kişinin kendi-

7 Alıntılandığı yer Werner Jaeger, *Aristotle*, Londra, 1962, s. 249. Jaeger, ayrıca benim de burada alıntıladığım "*Ruh Üzerine*'nin üçüncü Kitabı"nın "tuhaf derecede Platonik <yapısıyla> kendisini belli ettiğini" belirtir (s. 332).

sine duyduğu dostane duyguların bir uzantısıdır."[8] Arzuların aklın emirlerine boyun eğmemesi halinde, Aristoteles'te bunun sonucu, kendi kendisiyle çelişen ve "ters düşen" (*diapherein*) "basit insan"dır. Aşağılık insanlar ya kendileriyle baş başa kalmaya tahammül edemediklerinden ötürü "yaşamdan kaçar ve intihar ederler" ya da "günlerini geçirebilecekleri kişilerle dostluk peşinde koşar fakat kendileriyle muhabbetten kaçarlar. Çünkü kendi başlarına kaldıklarında, onları rahatsız eden (...) fakat diğerleriyle beraberken unutabildikleri (...) pek çok olayı hatırlarlar. (...) Kendileriyle ilişkileri dostane değildir (...) ruhları kendilerine karşı bölünmüştür (...) bir parçası bir yana çekerken diğeri başka bir yöne çekerek sanki onu münferit parçalara ayırırlar. (...) Kötü insanlar, pişmanlıklarla doludurlar".[9]

İçsel çatışmaya, akıl ile arzular arasındaki çatışmaya ilişkin bu betimleme –kendisine hâkim olamayan insanın davranışları, daha doğrusu uygunsuz davranışları durumunda– davranışları açıklamak için yeterli olabilir. <Fakat> Aristotelesçi etiğin asıl konusu olan, eylemi açıklamaz. Çünkü eylem, sadece aklın emirlerinin icrasından ibaret değildir; "teorik akla" olmasa ve *Ruh Üzerine* adlı eserinde "*nous praktikos*"a, pratik akıl olarak adlandırdığı şeye dayansa da kendisi akla uygun bir etkinliktir. Etikle ilgili eserlerde, *phronēsis*, yani insanlar için iyi ve kötü olan şeylere ilişkin meselelere dair bir tür anlayış ve sezgi olarak adlandırılır. Beşeri meselelerde ihtiyaç duyulan, Sofokles'in halk arasındaki kullanımını takiben yaşlılığa atfettiği ve Aristoteles'in kavramsallaştırdığı –bilgelik ya da zekilik değil de– bir tür ferasettir.[10] Erişilmesi ya da erişilmemesi insan gücü dâhilinde kalan şeylere ilişkin her etkinlikte *phronēsis* gerekir.

Bu türden pratik bir his, üretim ve sanatlara da kılavuzluk eder. Fakat bunların "kendileri dışında bir amaçları" vardır. Oysaki "eylem, kendinde bir amaçtır".[11] (Ayrım, çalmanın kendinde bir amaç olduğu flüt sanatçısı ile eylemi bir araçtan ibaret olan ve flüt üre-

8 *Nikomakhos'a Etik*, 1168b6.

9 *A.g.e.*, 1166b5-25.

10 *Antigone*'nin son satırlarına bakınız.

11 *Nikomakhos'a Etik*, 1139b1-4.

tildiğinde sona eren flütün yapımcısı arasındaki farktır.) *Eupraxia*, iyi yapılmış eylem, denen bir şey vardır ve neticesi ne olursa olsun, bir şeyi iyi yapmak, *aretai*, Aristoteles'in fazilet (ya da erdem) olarak nitelediği şeyler arasında sayılır. Bu türden eylemleri yönlendiren, akıl değil arzudur. Fakat bu bir nesneye, tutup ele geçireceğim ve başka bir amaca ulaşmak için araç olarak kullanabileceğim bir "şeye" duyulan arzu değildir. Bu arzu, bir "nasıl"a, bir icra biçimine, –beşeri meselelerin asıl alanı olan– toplumda mükemmel görünmeye duyulan arzudur. Çok daha sonraları, fakat Aristotelesçiliğin ruhuna çok uygun bir biçimde, modern bir çevirmenin çevirisiyle, Plotinus şunları söyler: "Tamamıyla kendisine bağlı olması anlamında insanın gerçekten de gücü dâhilinde olan şey (...) davranışlarının kalitesi, *to kalōs*'udur. İnsan, kavga etmek zorunda kalsa bile, yine de cesurca ya da korkakça kavga etmekte özgürdür."[12]

İnsanların nasıl görünmek istedikleri anlamındaki eylem, geleceğe yönelik bilinçli bir planlama gerektirir. Bunun için Aristoteles, alternatifler arasında seçim yapmak –birini diğerine tercih etmek– anlamına gelen yeni bir terim, <yani> *proairesis*'i yaratmıştır. Bu seçimin *archai*, yani çıkış noktası ve temeli, arzu *ve* logos'tur: Logos bizlere eyleme geçmemiz için gereken gayeyi sağlarken; seçim, eylemlerin kendilerinin başlangıç noktası haline gelir.[13] Seçim, deyim yerindeyse eski akıl ve arzu dikotomisi içine sokuşturulmuş ve temel işlevi ikisi arasında aracılık yapmak olan bir ortanca yetidir.

Bilinçli seçim ya da tercihin karşıtı ise *pathos*, <yani> maruz kaldığımız bir şey tarafından güdülenmemiz anlamında, bizim ifademizle, tutku ya da duygulanımdır. (Bu yüzden bir insan, bilinçli olarak iffet yerine iffetsizliği seçtiği için değil de tutkudan ötürü zina yapabilir; "çalmış olabilir, fakat bir hırsız değildir".)[14] Seçme yetisi, insan bir amaç uğruna eylerken (*heneka tinos*), seçmesi gereken araçlar nispetinde gereklidir. Fakat amacın kendisi, başta uğruna yola çıktığımız eylemin nihai hedefi, seçime açık değil-

12 Alıntılandığı yer Andreas Graeser, *Plotinus and the Stoics*, Leiden, 1972, s. 119.

13 *Nikomakhos'a Etik*, 1139a31-33, 1139b4-5.

14 *A.g.e.*, 1134a21.

dir. İnsan eylemlerinin nihai hedefi, tüm insanların arzuladığı *eudaimonia*, <yani> "iyi yaşamak" anlamında mutluluktur. Bütün eylemler, sadece ona erişmenin farklı araçlarıdır. (İster eylemde isterse de üretimde olsun, araçlar ile amaçlar arasındaki ilişki, tüm araçların amaçları bağlamında açıklanabilecek olmalarıdır. Aristoteles amaç-araç ilişkisinin ahlâki boyutundan –tüm araçların, amaçlarla aklanıp aklanamayacağından– hiç bahsetmez.) Seçimdeki akıl unsuru, "bilinçlilik" olarak adlandırılır ve amaçları değil, onları elde etmemizi sağlayacak araçları bilinçli olarak seçeriz.[15] "Kimse mutlu olmayı seçmez, bilakis mutlu olmak için para kazanmayı ya da riske girmeyi seçer."[16]

Eudemos'a Etik'te, Aristoteles eski dikotomiye yeni bir yeti dâhil etmeyi, böylece akıl ile arzu arasındaki kadim çatışmayı çözüme kavuşturmayı neden gerekli gördüğünü daha somut bir şekilde açıklar. Kendine hâkim olamamakla ilgili bir örnek verir: Herkes kendine hâkim olamamanın kötü ve arzulanmaması gereken bir şey olduğu konusunda mutabıktır; itidal ya da –pratik aklı (*phronēsis*) kurtaran (*sōzein*)– *sō-phrosynē*, bütün eylemlerin doğa tarafından verilmiş kıstasıdır. Eğer birisi gelecekteki neticelerine karşı kör olan arzularını izler ve kendine hâkim olmazsa, "aynı kişi aynı anda hem istekleri [yani niyeti] doğrultusunda hem de isteklerine [yani niyetine] aykırı bir biçimde hareket etmiş" gibi olur ki Aristoteles bunun "imkânsız"[17] olduğunu belirtir.

Proairesis, bu çelişkiden çıkışın yoludur. Eğer akıl ve arzular dolayımsız, doğal ve kaba düşmanlıkları içerisinde kalırlarsa, iki yetisinin çelişkili taleplerinden bunalan insanın, kendisine hâkim olduğunda "kendisini arzularından uzaklaşmaya zorladığı", arzularına yenik düştüğünde ise "kendisini akıldan uzaklaşmaya zorladığı" neticesine varmak zorunda kalırız. Fakat her iki durumda da böyle bir zorlama yoktur; her iki eylem de bilinçli olarak yapılır ve "ilke içten geldiğinde, zorlama yoktur".[18] Gerçekte olan, akıl

15 *A.g.e.*, 1112b12.

16 *Eudemian Ethics*, 1226a10.

17 *A.g.e.*, 1223b10.

18 *A.g.e.*, 1224a31-1224b15.

ve arzunun çatışmakta olmaları ve aralarında verilen kararın da bir "tercih", bilinçli bir seçim meselesi olmasıdır. Müdahale eden, ebedi olan ve olduklarından başka bir biçimde olmayacak şeylerle ilgilenen *nous*, <yani> akıl değil, bilakis tanrı ya da ölümsüz olmak istediğimizde olduğu gibi, asla ulaşamayacağımız şeylere de uzanabilen arzular ve hayallerden farklı olarak gücümüz dâhilindeki şeylerle ilgilenen *dianoia* ya da *phronēsis*'tir.

İnsanın *proairesis*in, <yani> seçme yetisinin iradenin öncüsü olduğunu söyleyesi geliyor. İnsan zihni için ilk defa olarak, o olmaksızın iki karşıt zorlayıcı kuvvetin merhametine kalacağı, ufak ve kısıtlı bir alan açmaktadır: bir yanda katılma ya da katılmama özgürlüğüne sahip olmadığımız kendinde açık hakikatin kuvveti, öte yanda ise akıl bizi uzaklaşmaya "zorlamadığı" takdirde doğanın bize galip geldiği tutkular ve arzuların kuvveti. Fakat özgürlüğe tanınan alan çok küçüktür. Ancak kesin gözüyle baktığımız, seçemediğimiz bir amaca yönelik *araçlar* arasında seçim yapabiliriz. Her ne kadar bunlar hakkında düşünebilsek de hiç kimse amacını sağlık ya da mutluluk olarak belirleyip seçemez; <bu> amaçlar insanın doğasına içkindirler ve herkes için aynıdırlar.[19] Söz konusu araçlar olduğunda ise, "bazen ne olduklarını, bazen de nasıl kullanılacaklarını ya da kimlerin vasıtasıyla elde edilebileceklerini bulmak zorundayızdır".[20] Dolayısıyla sadece amaçlar değil araçlar da verilidir ve seçme özgürlüğümüz sadece aralarında "makul" bir seçim yapmakla sınırlıdır; *proairesis* çeşitli olasılıklar arasındaki hakemdir.

Latincede, Aristoteles'in seçim yetisine *liberum arbitrium* denir. Ortaçağ tartışmalarında İrade konusuna ne zaman rastlasak, karşımızdaki kendi başına yepyeni bir şeye başlama gücü ya da kendi doğası tarafından belirlenmiş ve kendi yasalarına uyan özerk bir yeti değildir. Bunun en kaba örneği Buridan'ın eşeğidir: Zavallı hayvan, birini diğerine tercih etmesine sebep olacak hiçbir şeyin olmamasından ötürü eşit uzaklıktaki, eşit derecede hoş kokan iki saman balyası arasında açlıktan ölecektir. Hayatta kalmasının

19 *A.g.e.*, 1226b10.

20 *A.g.e.*, 1226b11-12. Karş. *Nikomakhos'a Etik*, 1112b11-18.

tek nedeni, seçme özgürlüğünden feragat edecek, kendisini arzularına bırakacak ve ilk karşısına çıkana uzanacak kadar kurnaz olmasıdır.

Liberum arbitrium ne kendiliğinden ne de özerktir. Akıl ile arzu arasındaki hakemin son izlerini, "iyi irade"nin kendisini garip bir açmazda bulduğu Kant'ta hâlâ can çekişirken buluruz. Ya "niteliksiz bir şekilde iyidir" ki bu durumda tamamıyla özerktir fakat seçim <yeteneği> yoktur ya da yasasını –kategorik buyruğunu– iradeye ne yapması gerektiğini söyleyen ve sözlerine şunu ekleyen "pratik akıl"dan alır: Kendine istisna tanıma, Sokrates'ten bu yana düşüncenin sessiz diyaloğuna hâkim olan çelişmezlik ilkesine itaat et. Kant'taki İrade aslında, Aristoteles'in *nous praktikos*'u anlamındaki bir "pratik akıl"dır.[21] Zorlayıcı gücünü, kendinde açık hakikatten ya da mantıksal akıl yürütmenin zihin üzerinde uyguladığı baskıdan alır. Bu yüzden Kant, defalarca dışarıdan gelmeyip de zihnin kendisinden kaynaklanan her "Yapmalısın"ın, bir "Yapamazsın"ı da imlediğini savunur. Mevzubahis olan açıkça bize bağlı olan ve sadece bizimle ilgili olan her şeyin bizim gücümüz dâhilinde olduğu inancıdır ve her ne kadar beşeri meseleler alanındaki önemine yönelik değerlendirmeleri son derece çelişkili olsa da Aristoteles ve Kant'ın temelde paylaştıkları şey de bu inançtır. Ancak insanlar Yapmalısın ile Yapabilirim'in örtüştüklerinden şüphelenmeye başladıkları ve "*Sadece benimle ilgili şeyler mi gücüm dâhilindedir?*" sorusu ortaya çıktığı zamandır ki Özgürlük bir soruna dönüşür ve bağımsız, özerk bir yeti olarak İrade keşfedilir.

8
HAVARİ PAUL VE İRADENİN ACZİ

Bu bölümün başlangıcında sorduğum soruya –"İnsanların, istemler oluşturma kapasitesine sahip olduklarının farkına varmalarına hangi deneyimler neden olmuştur?" sorusuna– verilen ilk ve en

21 Kant'ta İrade ve Özgürlük kavramları üzerine mükemmel bir tartışma için bkz. Lewis White Beck, *A Commentary on Kant's Critique of Practical Reason*, Şikago, Londra, 1960, Bölüm XI.

temel yanıt, kökeni itibarıyla İbrani'dir ve bu deneyimlerin siyasal olmadıkları ve ister görünümler dünyası ve insanın bu dünya içindeki konumu, isterse de varlığı edimler ve eylemlere bağlı olan beşeri meseleler alanı olsun bu dünyayla ilişkili olmadıkları, bilakis münhasıran insanın içinde bir yerde olduklarını söyler. İradeyle ilişkili deneyimleri ele aldığımızda, insanların sadece kendileriyle değil, aynı zamanda da *içlerinde* olan bir şeyi ele almaktayızdır.

Bu türden deneyimler, Yunan antikitesinde hiçbir şekilde bilinmemekteydi. Önceki bölümde, Sokrates'in ikisi-bir-arada'yı keşfetmesinden uzun uzun bahsetmiştim. Günümüzde buna "bilinç" diyoruz, <fakat bu bilinç> orijinalinde bugün "vicdan" olarak adlandırdığımız işlevi de içermekteydi. Katıksız bir bilinç olgusu olarak bu ikisi-bir-arada'nın, Platon'dan bu yana "düşünmek" olarak adlandırdığımız "sessiz diyalog"da nasıl edimselleştirildiğini ve ifade edildiğini görmüştük. Ben ile kendim arasındaki bu düşünme diyaloğu, ancak inziva halindeyken, olağan şartlar altında diğerleriyle beraber olduğumuz ve onlara da kendimize de bir birlik olarak göründüğümüz görünümler dünyasından uzaklaştığımızda gerçekleşir. Fakat (her ne kadar kendisinin farkında olsa da – [çünkü] Descartes'ın *cogito me cogitare*'si ve Kant'ın *Ich denke*'si yaptığım her şeye sessizce eşlik eder) Hegel'in "münzevi işi"ni felsefe haline getiren düşünme diyaloğunun içe dönüklüğü, konusu itibarıyla Benlik'le ilgili değildir. Tam tersine görünümler arasında bir görünüm olan bu Benlik'in hissettiği deneyimler ve sorunlarla ilgilidir. <Bu> hislerin sorgulanmaları gerekmektedir. Verili her şeye yönelik bu derin sorgulama, yaşamsal zorunluluklar, diğerlerinin mevcudiyeti ve her türlü acil iş tarafından kesintiye uğratılabilir. Fakat zihnin etkinliğini engelleyen etkenlerin hiçbirisi zihnin kendisinden kaynaklanmaz. Çünkü ikisi-bir-arada <birbirleriyle> arkadaş ve ortaktır ve bu "uyumu" korumak düşünen egonun en önde gelen kaygısıdır.

Havari Paul'ün, (MS 54 ila 58 arasında yazılan) Romalılara Mektup'ta çok detaylı bir şekilde betimlediği keşfi, yine bir ikisi-bir-arada'yla ilgilidir. Fakat bu ikisi arkadaş ya da ortak değil; birbirleriyle bitmek bilmeyen bir mücadele içerisindedir. Tam da "iyi-

lik (*to kalon*) yapmak isterken", "kötülü[ğü] yanı başı[nda]" buluverir (7: 21). Çünkü "eğer Yasa 'Tamah etmeyeceksin' demeseydi", "tamahı bilmezdi". Dolayısıyla "günah fırsat bilerek emir vasıtasıyla [onda] her türlü tamahı hâsıl etti; çünkü Yasa yok iken günah ölüdür" (7: 7, 8).

Yasa'nın işlevi iki yönlüdür: "[G]ünah[ın] iyi şey vasıtası ile (...) günah [olarak] görün[mesi iyidir]" (7: 13). Fakat Yasa'nın sesiyle konuştuğu için "tutkuları uyandırır" ve "günahı diriltir". "Hayat [vaat eden] emir bana ölüm (...) oldu" (7: 9-10). Sonuç şudur: "Ettiğimi bilmiyorum. ['Kendim için bir bilinmez haline geldim.'] [Çünkü] istediğim şeyi yapmıyor, bilakis tam da nefret ettiği şeyi yapıyorum" (7: 15). Meselenin özü, bu içsel çatışmanın ne Yasa'ya itaat ne de günaha boyun eğme yoluyla asla çözüme kavuşturulamaz olmasıdır. Paul'e göre bu manevi "sefalet" ancak <ilahi> lütuf vasıtasıyla, yani karşılıksız olarak iyileştirilebilir. Söylediklerine göre "ziyadesiyle dindar" (Galatyalılar 1: 14) ve "dinimizin en sıkı fırkasına" (Resullerin İşleri 26: 5) mensup bir Farisi olan Saul adlı Tarsuslu adamın "kafasına dank eden" işte bu kavrayıştı. İstediği şey "salah"tı <doğruluk> (*dikaiosynē*); fakat salah, daha doğrusu "Yasa kitabında yazılmış olan bütün şeyleri yapmak" (Galatyalılar 3: 10) imkânsızdır. Bu "Yasa'nın laneti"dir ve "eğer salah Yasa vasıtası ile ise, o halde Mesih boş yere ölmüştür" (Galatyalılar 2: 21).

Ancak meselenin tek boyutu bu değildir. Paul, sırf kendi iddiası doğrultusunda "müjdeyi sünnetsizlere emanet ettiği" (Galatyalılar 2: 7) için değil, bilakis gittiği her yerde "ölülerin kıyamı"nı (Resullerin İşleri 24: 21) vaaz ettiği için Hıristiyanlığın kurucusu olmuştur. İlgisinin merkezinde, İncillerdekinden keskin ve bariz bir farkla, Nasıralı İsa, onun vaazları ve edimleri değil, bilakis çarmıha gerilmiş ve diriltilmiş Mesih vardır. Bu kaynaktan çıkarak, "Yahudilere tökez ve Milletlere akılsızlık olan" (I. Korintoslulara 1: 23) yeni bir öğreti geliştirmiştir.

O dönemde Roma İmparatorluğu'nun her yanında rastlanan, yeni çağı antikiteden böylesine keskin bir şekilde ayıran ve pek çok yeni Şark tapınımını senkretik bir biçimde birleştiren ortak bağ haline gelen de bu ebedi yaşam kaygısıdır. Paul'ün bireysel diriliş kaygısı kökeni itibarıyla Yahudi değildir; İbraniler ölümsüzlü-

gün sadece halk için gerekli olduğunu düşünmüşler ve onlara da bu bahşedilmiştir. Bireylere, çocukları vasıtasıyla yaşamaya devam etmek, yaşlanıp ölmek ve "yıllara doymak" yetiyordu. Antik dünyada, <yani> Roma ya da Yunan'da istenen ya da peşinden koşulan tek ölümsüzlük büyük bir ismin ve yüce edimlerin bahşedeceği bir tanınmışlık, dolayısıyla da unutulmamalarını güvence altına alacak kurumlardı – yani *polis* ya da *civitas*. (Paul "günahın [bedeli] ölüm"dür [Romalılara 6: 23] dediğinde, insanlar ölmek zorunda olsalar da toplulukların [*civitates*] ebedi olduklarını ve ancak günahlarının neticesinde helak olacaklarını söylemiş olan Çiçero'nun sözlerini anımsamış olabilir.) Pek çok yeni inancın ardında yatan şey açıkça, herkesin hissettiği çöken, belki de ölen bir dünya deneyimidir. [Bu şartlar altında] Hıristiyanlığın "müjdesi"nin eskatolojik boyutlarının söylediği şey yeteri kadar açıktı: İnsanların öleceği, fakat dünyanın ebediyen kalacağına inanan kişilerin, sadece dünyanın sonunun geleceği fakat kendilerinin ebedi bir yaşama kavuşacakları inancına dönmeleri yeterlidir. Bu durumda elbette "salah" sorunu, yani bu ebedi yaşamı <kimlerin> hak edecekleri meselesi, tamamıyla yeni ve kişisel bir önem kazanır.

Kişisel, bireysel ölümsüzlük kaygısı kendisini, tümü de 1. yüzyılın ilk üçte birlik döneminde yazılan, İncillerde de gösterir. İsa'ya sık sık "Ebedi hayatı miras almak için ne yapayım?" sorusu sorulur (mesela Luka 10: 25). Fakat İsa ölümsüzlük vazetmemiş görünür. Bunun yerine –"Git, sen de böyle yap" ya da "Beni takip edin" <ifadelerinin de gösterdiği gibi>– eğer insanlar dediklerini yaparlarsa, o zaman "Tanrı'nın melekûtî <krallığı> içinizdedir" (Luka 17: 21) ya da "üzerinize gelmiştir" (Matta 12: 28) der. İnsanlar daha fazla ısrar ettiklerinde cevabı hep aynıdır: Bildiğin Yasa'nın gereğini yap ve "Neyin varsa sat, fakirlere dağıt" (Luka 18: 22). İsa'nın öğretisinin temeli de iyi bilinen ve kabul edilmiş Yasa'yı en uç noktasına kadar zorlayan, bu "ve" kelimesinde saklıdır. "Ben [Yasa'yı] yıkmaya değil, fakat tamam etmeye geldim" (Matta 5: 17) dediğinde kastettiği de bu olmalı. Bu yüzden de "Komşularını sev" değil de, "Düşmanlarını sev" der; "Yanağına vurana, öbürünü de çevir"; "Abanı alandan gömleğini de esirgeme" (Luka 6: 29). Kısacası "Kendine yapılmasını istemediğin şeyi, başkalarına

yapma" değil, bilakis "İnsanların size ne yapmalarını istiyorsanız, siz de onlara öyle yapın" (Luka 6: 27-31). Şüphesiz bu, "Komşunu *kendin* gibi sev" anlayışının en radikal biçimidir.

Paul, Yasa'nın gereğinin yapılmasına yönelik bu kadim talebin Nasıralı İsa'nın öğretisinde aldığı radikal dönüşümün şüphesiz farkındaydı. Aniden Yasa'nın gerçek gereğinin ancak bunda saklı olduğunu, hemen ardından da bu gereğin insanın gücünü aştığının farkına varmış olabilir. Gerçi İsa'nın kendisi, müritlerinden hiçbirine istedikleri şeyleri yapamayacaklarını söylememiş görünse de bu bir istiyorum-ama-*yapamam*'a yol açmıştır. Yine de İsa'da içteki yaşama yönelik bir vurgu zaten vardır. Bin yıldan daha uzun bir süre sonra Eckhart'ın yapacağı kadar ileri gidip, "Tanrı'nın nezdinde becerebildiğim kadarıyla yapmak istemekle, yapmış olma[nın] aynı şey" olmasından ötürü "ebedi yaşamı kazanmak" için yapmayı istemenin yeterli olduğunu ileri süremezdi. Yine de İsa'nın On Emir arasından içsel yaşama işaret eden tek buyruk olan "Tamah etmeyeceksin" buyruğuna yaptığı vurgu, bu yöne işaret eder: "Bir kadına şehvetle bakan her adam zaten yüreğinde onunla zina etmiştir" (Matta 5: 28). Benzer biçimde Eckhart'ta da, hiç kimseyi öldürmemiş olsa bile öldürmek istemiş bir kişinin işlediği günah bütün insanlığı katletmiş olmaktan aşağı değildir.[22]

Belki de daha anlamlı olanı, İsa'nın Farisilerin günahı olarak ikiyüzlülüğe karşı vaazları ve görünümlerden duyduğu şüphedir: "Niçin kardeşinin gözündeki çöpü görürsün, fakat kendi gözündeki merteği görmezsin?" (Luka 6: 41). Ve Yasa'yı bilenlerin aşina oldukları bir sorun olan "onlar kaftanlarla gezme[yi ve] (...) çarşılarda selamları [severler]" (Luka 20: 46) <ayeti> vardır. Sorun nasıl bir iyilik yaparsan yap, iyiliğin başkalarına ya da kendine görünüyor olmasının kendi kendinden şüphe etmene yol açmasıdır.[23] İsa bunu biliyordu: "[S]adaka verdiğin zaman, sol elin sağ elinin ne yaptığını bilmesin" (Matta 6: 3), yani kendinden dahi saklanarak yaşa ve iyi *olma* zahmetine girme. Çünkü "Tanrı'dan başka kimse

22 *Op. cit.*, s. 551.

23 Hans Jonas, *Augustin und das paulinische Freiheitsproblem*, 2. baskı, Göttingen, 1965; özellikle *The Future of Our Religious Past*, (der.) James M. Robinson, Londra, New York, 1971, s. 333-350'de "Philosophical Meditation on the Seventh Chapter of Paul's Epistle to the Romans" adlı altına basılan app. III'e bakınız.

iyi değildir" (Luka 18: 19). Yine de iyilik yapmak *ve iyi olmak* ölümü aşmanın ve ebedi yaşamı kazanmanın gerekleri haline geldiğinde bu latif umursamazlığı sürdürmek zor olabilir.

Bu yüzden de Paul'e geldiğimizde vurgu tamamıyla yapmaktan inanmaya, bir görünümler dünyasında yaşayan (kendisi de görünümler arasında bir görünüm olan, dolayısıyla da surete ve aldanmaya açık olan) dışsal insandan tanımı itibarıyla kendisini asla açık bir şekilde dışa vurmayan ve ancak kendisini <benzer şekilde> asla açık bir şekilde dışa vurmayan Tanrı tarafından irdelenebilecek bir içselliğe kayar. Bu Tanrı'nın yöntemleri, gizemlidir. Milletler açısından, Onun temel özelliği görünmezliğidir; Paul'ün kendisi için ise, en gizemli şey "Yasa'ya <gelene> kadar dünyada günah<ın olması>, fakat Yasa yokken <bu> günah<ların> sayıl<mamış>" (Romalılara 5: 13) olmasıdır. Öyle ki "salah ardınca gitmeyen Milletler<in> salaha (...) nail ol<ması> fakat salah kanunu ardınca giden İsrail<in> o kanuna erişeme<mesi>" (Romalılara 9: 30-31) tamamıyla mümkündür. Yasa'nın gereği yerine getirilemez, Yasa'nın gereğini yerine getirme iradesi başka bir iradeyi, günah işleme iradesini tetikler ve bir irade asla diğeri olmaksızın olamaz. Paul'ün, Romalılara Mektup'ta boğuştuğu mesele de budur.

Paul'ün meseleyi iki irade değil de iki Yasa bağlamında ele aldığı doğrudur: Tanrı'nın Yasa'sını "en içsel benliğinde" yaşamasına imkân tanıyan zihnin Yasa'sı ve nefret ettiği en içsel benliğini yaşamasını söyleyen "uzuvlarının" Yasa'sı. Yasa'nın kendisi, itaat talep eden bir efendinin sesi olarak anlaşılır. Yasa'nın "Yapmamalısın" <emri>, gönüllü bir boyun eğme eylemi, <yani> bir <evet öyle> "Yapacağım" uzlaşısı bekler ve talep eder. Eski Yasa "Yapacaksın" demişti; oysaki Yeni Yasa "<Yapmayı> *İstemelisin*" der. İradenin keşfedilmesini sağlayan, *gönüllü* boyun eğiş talep eden bir buyruğun deneyimlenmesiydi. Bu deneyimde –Yunan, Romalı ya da İbrani– antik halkların hiçbirinin farkında olmadıkları bir özgürlük, yani insanın içinde, zorunluluk ya da zorlamadan bağımsız olarak, "Evet" ya da "Hayır" diyebilmesine, kendisi ve varoluşu da dâhil olmak üzere, olgusal olarak verili olana katılması ya da katılmamasına imkân tanıyan bir yetinin bulunması ve bu yetinin ne yapacağını belirleyebilmesi gibi şaşırtıcı bir olgu saklıydı.

Fakat bu yeti, son derece çelişkili bir doğaya sahiptir. Zihin bedenle konuştuğu, daha sonraki bir dönemde –Augustinus'un da dikkat çektiği gibi, bedenin derhal, dolayısıyla da düşüncesizce itaat ettiğinde olduğu gibi– sadece "Yapmalısın" değil, fakat "Yapmak *istemelisin*" diyen bir buyruk tarafından edimselleştirilir. Bu da gerçekte sonunda ne yaparsam yapayım, şu yanıt<lardan birisini> verebileceğim anlamına gelir: "Yapacağım" ya da "Yapmayacağım". "Yapmalısın" emrinin kendisi karşıma "Yapacağım" ile "Yapmayacağım" arasında, yani teolojik olarak konuşursak itaat ile itaatsizlik arasında bir seçim koyar. (Hatırlanacaktır ki itaatsizlik ilerleyen dönemlerde *par excellence* <tam anlamıyla> ölümcül günah, Hıristiyan etiğinin temeli olan itaat ise "bütün erdemlerin üzerindeki erdem" [Eckhart] haline gelmiştir. Gel gör ki, yoksulluk ve iffetten farklı olarak, Nasıralı İsa'nın vaazları ve öğretilerine dayandırılmaları çok zordur.) Eğer iradenin "Hayır" deme seçeneği olmasaydı, o artık irade olmazdı; eğer içimde "Yapmalısın" emrinin ta kendisi tarafından uyarılan bir *karşı-irade* olmasaydı, Paul'ün ifadesiyle konuşursak, eğer "günah [içimde]" (Romalılara 7: 20) barınıyor olmasaydı, iradeye zerre kadar ihtiyaç duymazdım.

Zihinsel etkinliklerin düşünümsel doğasından daha önce bahsetmiştim: *cogito me cogitare, volo me velle* (Hatta üçü arasında en az düşünümsel olan muhakeme bile geri teperek, kendi üzerinde etkinlikte bulunur). Daha sonra bu düşünümselliğin, isteyen <yani irade eden> egodan daha güçlü olduğu hiçbir yerin bulunmadığını görüyor olacağız. Asıl mesele, her "Yapacağım"ın özgürlüğe doğru doğal bir eğilimden, yani özgür insanın başka birisinin buyruğu altında olmasından duyulan doğal tiksintiden kaynaklanmasıdır. İrade daima kendi kendine seslenir; emir "Yapmalısın" dediğinde, irade, emrin dediği gibi "Yapmayı *istemelisin*" diye yanıt verir – ve emirleri düşünmeksizin icra etmez. Bu içsel mücadelenin başladığı andır çünkü uyarılan karşı-irade de emrinkine denk bir güce sahiptir. Bu yüzden de "Yasa'nın gereklerini yapmış olanların hepsi[nin] lanet altında" olmasının (Galatyalılara 3: 10) sebebi, sadece Yapacağım-ama-Yapamıyorum değil, fakat aynı zamanda da

"Yapacağım"ın karşısına kaçınılmaz bir biçimde bir Yapmak-İstemiyorum'un çıkması gerçeğidir. Öyle ki Yasa'ya itaat edilse ve gereği yerine getirilse bile, içsel direnç devam eder.

"Yapacağım" ile Yapmak-İstemiyorum arasındaki mücadelede, netice sadece bir eyleme dayalı olabilir – eğer artık işler hesaba katılmıyorsa, İrade çaresizdir. Çatışma *velle* ile *nolle* arasında olduğundan dolayı da akıl ile arzular arasındaki kadim çatışmanın aksine araya ikna giremez. Çünkü olgunun kendisi, yani "istediğim iyi şeyi yapmıyorum; fakat istemediğim kötü şeyi yapıyorum" (Romalılara 7: 19) elbette yeni bir şey değildir. Hemen hemen aynı ifadeye Ovid'de de rastlarız: "Neyin daha iyi olduğunu görüyor ve onu onaylıyorum; [fakat] daha kötü olanı takip ediyorum."[24] Muhtemelen bu [cümle] Euripides'in *Medea*'sından (satır 1078-80) <alınmış> bir çeviridir: "Gerçekten de nasıl bir kötülük yapmaya niyetlendiğimi biliyorum; fakat ölümlüler arasındaki en büyük kötülüklerin sebebi olan *thymos*'um [beni harekete geçiren şey], düşüncelerimden [*bouleumata*] daha güçlü." Euripides ve Ovid, arzuların tutkulu gücüyle karşı karşıya geldiğinde aklın gösterdiği zayıflığa hayıflanmışlardı. Aristoteles ise bir adım daha ileriye girmiş ve daha kötünün seçilmesinde bir kendi-kendiyle-çelişki tespit etmiş olabilir ki bu da "avam insan" tanımının temelini oluşturur. Fakat hiçbiri bu olguyu İrade'nin özgür seçimine atfetmemiştir.

Bölünen ve otomatik olarak kendi karşı-iradesini üreten İrade, gerçekten de iyileştirilmeye, tekrar bir olmaya ihtiyaç duyar. Düşünme gibi, istemek de bir olanı bir ikisi-bir-aradaya ayırır. Fakat düşünen ego açısından bölünmüşlüğün "iyileşmesi" olabilecek en kötü şeydir; düşünmenin tamamıyla sonunu getirecektir. İlahi merhametin, Paul'ün iradenin sefaletine getirdiği çözümün, onu mucizevî bir biçimde karşı-iradesinden mahrum bırakarak İrade'yi fiili olarak ortadan kaldırdığı neticesine varmak çok çekici olabilirdi. Fakat merhametin uğruna gayret gösterilebilecek bir şey olmamasından ötürü, mesele artık bir istek meselesi değildir. Çünkü kurtuluş "ne isteyenden, ne de çaba gösteren, fakat merhamet

24 *Metamorphoses*, Kitap VII, 11, 20-21: "*Video meliora proboque,/ deteriora sequor.*"

eden Tanrı'dandır" ve <Tanrı> "istediğine merhamet eder ve istediğine [kalbini] sertleştirir" (Romalılara 9: 16, 18). Dahası, tıpkı "Yasa[nın] [günahı bilinir kılmak için değil] suçu çoğaltmak için [gelmiş olması]" gibi, <ilahi> lütuf da "günahın çoğaldığı yerde" çoğalır (Romalılara 5: 20). Gerçekten de *felix culpa* <mutlu bir hata>, çünkü eğer sefaletle tanışmamış olsalardı insanlar nasıl olur da görkemi bilebilirlerdi; eğer gece olmasaydı günün ne olduğunu nasıl bilecektik?

Kısacası irade, dışında başarıya ulaşmasını engelleyen bir şey olduğundan ötürü değil, bilakis kendi kendine köstek olduğu için iktidarsızdır. İsa'da olduğu gibi, kendi kendine köstek olmadığı yerlerde ise, henüz var olmamıştır. Paul açısından, açıklama oldukça basittir: Çatışma ten ile ruh arasındadır ve sorun, insanların hem şehevi hem de manevi varlıklar olmalarıdır. Ten ölecektir, dolayısıyla da tene göre yaşamak kesin ölüm anlamına gelir. Ruhun başlıca vazifesi, sadece arzulara hâkim olmak ve tene itaat ettirmek değil, bilakis kendi kendisini cezalandırmasını sağlamaktır – "ihtiras ve arzularıyla beraber bedeni haça germek"tir (Galatyalılara 5: 24) ki bu da insanın gücünü aşar. Düşünen egonun bakış açısından, bedenden belirli düzeyde şüphelenmenin çok doğal olduğunu görmüştük. İnsanoğlunun şeheviliği, gerçi günaha kaynaklık etmesi şart olmasa da, zihnin düşünme etkinliğini kesintiye uğratır ve zihnin kendisiyle gerçekleştirdiği sessiz ve tez diyaloğa, "tatlılığı" hiçbir maddi etkenin müdahale etmediği bir maneviyata dayanan bu alışverişe karşı bir direnç teşkil eder. Bu, Paul'de rastladığımız bedene karşı saldırgan düşmanlıktan dağlar kadar farklıdır. Dahası bu düşmanlık İrade'nin doğasından kaynaklanan ten karşıtı önyargılardan da çok farklıdır. Zihinsel kökeni ne olursa olsun, irade ancak direncin üstesinden gelerek kendisinin farkına varabilir ve Paul'ün düşünme biçiminde (daha sonra "temayül" maskesi altına saklanacak olan) "ten" <kavramı> içsel direnci ifade eden bir metafor haline gelmiştir. Bu yüzden, bu basitleştirici çerçevede bile, İrade'nin keşfi cevaplanamaz sorularla dolu hakiki bir Pandora'nın kutusunu açmıştır. Paul de bunun pekâlâ farkındaydı. <Kaldı ki> o tarihten bu yana tamamıyla Hıristiyanca olan bütün felsefelerin başına bela olmuştur.

Paul, kendi sözlerinden yola çıkılarak "<ilahi lütuf> çoğalsın diye, günahta devam edelim" (Romalılara 6: 1) sonucuna varmanın ne kadar kolay olduğunu biliyordu ("Bazılarının söylediğimizi iddia ettikleri gibi, niçin İyilik gelsin diye kötülük yapalım" [Romalılara 3: 8]). Yine de Kilise'yi *pecca fortiter* <cesaretle günah işlemeye> karşı korumak için ne kadar katı bir öğretiye ve disipline gerek duyulabileceğini pek de öngörememiştir. Ayrıca Hıristiyan *felsefesinin* karşısındaki en büyük engelin de pekâlâ farkındaydı: Her şeyi bilen, her şeye kadir bir Tanrı ile Augustinus'un ilerleyen dönemlerde İrade'nin "canavarlığı" olarak adlandırdığı şey arasındaki bariz çelişki. Tanrı, bu insan sefaletine nasıl müsaade edebilir? Her şeyin ötesinde, "kimse iradesine karşı koyamazken" nasıl olur da Tanrı "[İnsanları] hâlâ kabahatli bulabilir" (Romalılara 9: 19)? Paul bir Roma vatandaşıydı, Koini Yunancasıyla konuşmakta ve yazmaktaydı ve Roma Yasaları ile Yunan düşüncesi hakkında çok bilgili olduğu da bellidir. Yine de (Kilise'nin değilse de) Hıristiyanlığın kurucusu bir Yahudi olarak kalmıştır ve bunun belki de en güçlü kanıtı, yeni inancına ve kendi içselliğine ilişkin yeni keşiflerine dair kendisine yöneltilen yanıtlanamaz sorulara verdiği yanıtlardır.

İbrani Tanrı'sının gizemli yöntemleri sorulduğunda, verdiği cevap Eyüp'ün verdiği cevapla neredeyse kelimesi kelimesine aynıdır. Eyüp'ün yanıtı gibi, Paul'ün yanıtı da oldukça basit ve tamamıyla felsefe dışındandır: "[E]y adam, sen kim oluyorsun ki Tanrı'ya karşı cevap veriyorsun? Acaba kendine şekil verilen şey, şekil verene, 'Niçin beni böyle yaptın' der mi? Yahut aynı yığından bir kabı hürmet için, ve bir başkasını hürmetsizlik için yapmaya, çömlekçinin balçık üzerinde kudreti yok mudur? Tanrı, önceden izzet için hazırladığı, merhamet kapları üzerine (...) izzetinin zenginliğini bildirmek için (...) gazap kaplarına çok sabırla tahammül etti ise (...) ne diyelim?" (Romalılara 9: 20-23; Eyüp 10). Aynı doğrultuda, sorulara cevap vermeye son veren Tanrı, kendisine soru sormaya cüret gösteren Eyüp'e şunları söyler: "Sana sorayım da bana anlat. Ben dünyanın temellerini korken, sen nerede idin? (...) Kadirin işini kötü gören onunla çekişir mi?" (Eyüp 38: 4 ve 40: 2). Gerçekten de buna verilmiş sadece Eyüp'ün bir yanıtı vardır: "An-

lamadığım şeyleri söyledim, benden üstün olan bilmediğim şaşılacak şeyleri" (Eyüp 42: 3).

Ölülerin kıyamı öğretisinden farklı olarak, Paul'ün, deyim yerindeyse, bütün soruları bir kimsin-ki-soru-sorabiliyorsun ile kestirip atan *argumentum ad hominem*'i <kişinin şahsına yöneltilmiş savları> Hıristiyanlığın erken aşamalarından bugüne ulaşamamıştır. Tarihsel olarak konuşursak, *imitatio Christi*'yle geçen yüzyıllar boyunca kaç Hıristiyan'ın İbraniliğin Yaradana duyduğu mutlak inanç ile Yunan felsefesini uzlaştırmaya yönelik sayısız teşebbüsten etkilenmeden kalabildiğini bilmemiz elbette mümkün değildir. Ne olursa olsun Yahudi toplulukları her türlü kurgusal düşünceden uzak durmaları için uyarılmışlardır. Gnostisizmin kışkırttığı Talmud şunu der: "Dört meselede düşünen insan hiç doğmamış olsa daha evladır: Yukarıda ne var ve aşağıda ne var, öncesinde ne vardır ve sonrasına ne olacak."[25]

Tüm varlığın gizemi karşısında duyulan bu mümince dehşetin zayıf bir yankısı gibi, yüzyıllar sonra Augustinus'un herhalde o dönemde herkesin bildiği bir şakayı tekrar ettiğini duyarız: "'Tanrı, gökleri ve yeryüzünü yaratmadan önce ne yapıyordu?' diyen adama (...) 'Bunun gibi derin meselelere burnunu sokanlar için Cehennemi hazırlıyordu', cevabını veririm." Fakat Augustinus meselenin peşini bırakmaz ve (*İtiraflar*'da) birkaç bölüm sonra, bu tür soruları soranları gayet ciddi bir biçimde "insanları içebileceklerinin ötesinde susatan sabık bir hastalığına" tutulmuş insanlar olmakla suçladıktan sonra, mantıksal açıdan doğru olsa da varoluşsal açıdan tatmin edici olmayan bir yanıt verir. Yaradan ebedi olduğu için Zaman'ı, Gökler'i ve Yeryüzü'nü yarattığında yaratmış olmalıdır. Böylece Yaratılış'tan "öncesi" diye bir şey olmayacaktır. "Bırakın, yaratılmış bir varlık olmaksızın zaman diye bir şey olamayacağını anlasınlar."[26]

---

25 Chagigah II, 1. Alıntılandığı yer Hans Blumenberg, *Paradigmen zu einer Metaphorologie*, Bonn, 1960, s. 26, S. 38.

26 Kitap XI, Bölüm xii ve xxx.

9
EPİKTETOS VE İRADENİN HER ŞEYE KADİRLİĞİ

Romalılara Mektup'ta, Paul içsel bir deneyimi, Yapacağım-ve-Yapa*mayacağım* deneyimini betimler. Tanrı'nın inayeti deneyiminin izlediği bu deneyim, boğucudur. Kendisine ne olduğunu açıklar ve bize iki olayın nasıl ve neden karşılıklı olarak bağımlı olduklarını anlatır. Açıklama esnasında ilk kapsamlı tarih teorisini –tarihin aslen neye ilişkin olduğuna dair bir teori– geliştirir ve Hıristiyan öğretisinin temellerini atar. Fakat bunu hakikatler bağlamında yapar. Konuyu *tartışmaz* ve onu, diğer açılardan pek çok benzerlikleri olan, Epiktetos'tan keskin bir şekilde ayıran da budur.

İkisi de Yakın Doğu'nun hemen hemen aynı bölgesinden gelen, Helenleşmiş Roma İmparatorluğu'nda yaşayan ve aynı dili (Koini Yunancası) konuşan çağdaşlardı. Buna rağmen birisi Roma vatandaşı bir Yahudi iken diğeri azat edilmiş Stoacı bir köledir. Ayrıca onları çevrelerinden ayıran belirli bir ahlâki katılığı da paylaşırlar. Her ikisi de komşunun karısına göz dikmenin, zina anlamına geldiğini ilan etmişlerdir. Dönemlerindeki düşünsel yapıları – Paul'ün durumunda Farisiler, Epiktetos'ta ise filozofları (Stoacılar ve Akademi'yi)– hemen hemen aynı kelimelerle, kendi öğretilerine uymayan riyakârlar olmakla itham ettiler. "Eğer yapabilirsen bana bir Stoacı göster!" der Epiktetos. "Bana hasta olduğu halde mutlu, tehlikede olduğu halde mutlu, ölürken mutlu, sürgündeyken mutlu, kepaze olduğu halde mutlu birisini gösterin. (...) Tanrılar adına, bir Stoacı görmeyi o kadar istiyorum ki."[27] Bu küçümseme, Epiktetos'ta daha açık dile getirilir ve Paul'le karşılaştırıldığında daha büyük bir rol oynar. Son olarak, bedene yönelik neredeyse içgüdüsel bir tiksintiyi paylaşırlar –Epiktetos'un ifadesiyle, her gün doldurup sonra da boşalttığım bu "çuval"dan: "daha bezdirici ne olabilir?"–[28] ve "içsel insan" (Paul) ile "dışsal şeyler"[29] arasında bir ayrıma gidilmesinde ısrar ederler.

27 Bkz. *Discourses*, Kitap II, Bölüm xix.

28 *Fragments*, 23.

29 *The Manual*, 23 ve 33.

Her ikisinde de içselliğin fiili içeriği münhasıran İrade'nin telkinleri bağlamında betimlenir ve Paul iradenin iktidarsız olduğuna inanırken, Epiktetos her şeye kadir olduğunu ilan etmişti: "İyilik nerede saklıdır? İradede. Kötülük nerede saklıdır? İradede. Diğer şeyler nerede saklıdır? İradenin kontrolü dışında."[30] İlk bakışta, bu eski Stoacı öğretidir fakat eski Stoa felsefesinin temellerinden kopmuştur. Epiktetos, insanın ona uygun (*kata physin*) olarak yaşaması ve düşünmesi —<daha doğrusu> görünüşteki bütün kötülüklerin, her şeyi kapsayan bir iyinin zorunlu bir bileşeni olarak tahayyül edilmesi– gereken doğanın içsel iyiliğinden bahsetmez. Bizim bağlamımızda Epiktetos'un önemi, tam da öğrettiklerinin bu türden metafizik öğretilerinden yoksun oluşudur.

Öncelikli olarak bir öğretmendir ve yazmadığı, sadece öğrettiği için,[31] Sokrates'in sözde takipçilerinin çoğu gibi, Sokrates'in öğretecek hiçbir şeyi olmadığını unutarak kendisini Sokrates'in takipçilerinden biri olarak gördüğü açıktır. Buna rağmen Epiktetos kendisini bir filozof olarak görmüş ve felsefenin ana konusunu "kişinin hayatını yaşama sanatı"[32] olarak tanımlamıştır. Bu sanat esas itibarıyla her acil duruma, her bedbahtlığa karşı hazır bir sava sahip olmaktan ibarettir. Çıkış noktası kadim *omnes homines beati esse volunt*, <yani> 'bütün insanlar mutlu olmak isterler' deyişidir ve felsefe açısından tek soru bu tartışmasız hedefe nasıl ulaşılabileceğidir. Fakat dönemiyle uyumlu, Hıristiyanlık öncesi dönemle ise çelişki içinde bulunan bir ruh haline sahip olan Epiktetos, bu dünyadaki biçimiyle, kaçınılmaz olarak ölümle sonuçlanan, dolayısıyla da korku ve dehşetin egemenliği altındaki yaşamın, insan iradesi özel bir gayret göstermediği takdirde, gerçek bir mutluluk sağlama becerisinden yoksun olduğuna inanıyordu. Böylece "mutluluk" anlamını değiştirir. Artık *eudaimonia, eu zēn etkinliği*, <yani> iyi yaşamak olarak değil, bilakis Stoacıların rüzgârlar, fırtınalar

30 *Discourses*, Kitap II, Bölüm 16.

31 *Discourses* de dâhil olmak üzere, elimizde bulunan eserlerin tümü, "açıkça, verdiği derslerin kelimesi kelimesine kayıtları ve öğrencilerinden biri olan Arrian tarafından not alınarak derlenen düzensiz tartışmalardır", Whitney J. Oates, *The Stoic and Epicurean Philosophers*, Modern Library, New York, 1940'e yazılan Genel Giriş yazısına bakınız. Ben de sık sık buradaki çeviriyi izledim.

32 *Discourses*, Kitap I, Bölüm xv.

ya da engellerin müdahale etmediği serbestçe akan bir yaşam için kullandıkları bir metafor olan *euroia biou* olarak anlaşılır. Nitelikleri –antikitenin bilmediği metaforlar olan– sükûnet (*galēnē*), <yani> fırtına sonrası sessizlik ve huzur (*eudia*), yani açık havadır![33] Tümü de ancak (*ataraxia* gibi) olumsuz sıfatlarla betimlenebilecek bir ruh haliyle ilişkilidir ve gerçekten de tamamıyla olumsuz bir anlam barındırırlar: "[M]utlu" olmak artık esas itibarıyla "sefalete düşmemek" anlamına geliyordu. Felsefe ise "akletme sürecini", <yani> savları "kullanmaya hazır, parlak silahlar gibi"[34] gerçek yaşamın sefaletine karşı doğrultmayı, öğretebilirdi.

Akıl, seni sefalete düşürenin dışarıdan gelen ölüm tehdidi değil, bilakis içindeki ölüm korkusu olduğunu, acının değil acıdan duyulan korku olduğunu keşfeder – "[K]orkulacak şey ölüm ya da acı değil, bilakis acıdan ya da ölümden duyulan korkudur."[35] Dolayısıyla gerçekten korkulması gereken tek şey korkunun kendisidir ve insanlar ölümden ya da acıdan kaçamasalar da zihinlerine kazınmış korkulacak şeylere ait izleminleri ortadan kaldırmak yoluyla kendilerini korkudan kurtarabilecek şekilde akıl yürütebilirler: "[E]ğer ölüm ya da sürgünden değil de korkunun kendisinden korkarsak, o zaman kötülük olduğunu düşündüğümüz şeyden sakınabiliriz."[36] (Zorlama görünen bu teorilerin somut psikolojik değerlerini anlamamız için sadece korkuyor olmaktan duyulan müthiş korkunun ruh üzerinde oynadığı role şahitlik eden pek çok örneği hatırlamamız ya da yaşanan acılar artlarında herhangi bir anı –Epiktetos'ta "izlenim"– bırakmasalardı insan cesaretinin ne kadar pervasız olabileceğini tahayyül etmemiz yeterlidir.)

Akıl, insanın dışsal şeylerin olgusal varlıkları yerine sadece zihninde bıraktıkları "izlenimler"le karşılaştığı bu içsel bölgeyi keşfettikten sonra, vazifesi tamamlanmıştır. Filozof artık, önüne her çıkanı sorgulayan düşünür değil, bilakis kendisini nerede olursa olsun "dışsal şeylere yönelmeyecek" şekilde eğitmiş kişidir. Epiktetos, bu tutuma ilişkin aydınlatıcı bir örnek verir. Filozofunun

33 *A.g.e.*, Kitap II, Bölüm xviii.

34 *A.g.e.*, Kitap I, Bölüm xxvii.

35 *A.g.e.*, Kitap II, Bölüm i.

36 *A.g.e.*, Kitap II, Bölüm xvi.

herkes gibi oyunlara gitmesine müsaade eder fakat "bayağı" izleyicilerde oluşan kitleden farklı olarak, filozof orada sadece kendisi ve kendi "mutluluğuyla" "ilgilenir". Bu yüzden de kendisini "sadece olan şeyin olmasını ve sadece kazananın kazanmasını dilemeye"[37] zorlar. Düşünen egonun ben ile kendim arasında gerçekleştirdiği ve her düşüncenin tanımı itibarıyla bir sonrasındagelen-düşünce olduğu sessiz diyalogda inzivaya çekilmesinin aksine, hâlâ içinde bulunulan gerçeklikten bu şekilde yüz çevrilmesinin çok ciddi sonuçları vardır. Mesela bir yere giderken, kişinin hedefiyle *hiç* ilgilenmeyip, "kendi [yürüme] etkinliğiyle" ilgilenmesi "ya da bir tercih yaparken, planladığı şeyi elde etmekle değil, [sadece] tercih eyleminin kendisiyle ilgilenmesi"[38] anlamına gelir. Oyun misali bağlamında, oyuna boş gözlerle bakan bu izleyiciler görünümler dünyasındaki hayaletleri andırırlar.

Bu tutumu, Pisagorcuların Olimpiyat Oyunlarına ilişkin hikâyesiyle karşılaştırmak faydalı olabilir. <Bu hikâyede> en iyiler, şöhret ya da kazanç uğruna rekabete iştirak etmeyip, izlemekle yetinenler, oyunla sırf kendi uğruna ilgilenenlerdi. Burada bu türden tarafsız bir ilginin bile izi kalmamıştır. Sadece benlik ilgiye layıktır ve bu benliğin şaşmaz hâkimi eski *nous*, <yani> hakikatin içsel organı, zihnin görünür dünyadaki görünmeze yönelttiği görünmez gözü değil, "kendisini ve diğer her şeyi muhakeme" eden ve "kendi etkinliğini onaylama ya da onaylamama gücüne sahip"[39] bir eleştirel akıl, <yani> *dynamis logikē*'dir. İlk bakışta, bu kendisini düşünme sürecinde edimselleştiren Sokratik ikisi-bir-aradayı andırabilir. Fakat gerçekte günümüzde bilinç <şuur> adını verdiğimiz şeye çok daha yakındır.

Epiktetos'un keşfi, dışsal "izlenimleri" (*phantasiai*) muhafaza edebilmesinden ötürü, zihnin bütün "dışsal şeylere" bizim ifademizle birer "bilinç verisi" muamelesi yapabiliyor olmasıydı. *Dynamis logikē*, hem kendisini hem de zihne kazınan "izlenimleri" sorgular. Felsefe bizlere "izlenimleri doğru şekilde nasıl ele alacağımı-

37 *The Manual*, 23 ve 33.

38 *Discourses*, Kitap II, Bölüm xvi.

39 *A.g.e.*, Kitap I, Bölüm i.

zı" öğretir. Onları sınar ve "birbirlerinden ayırt ederek, sınanmamış hiçbirini kullanmaz". Bir masaya bakmak masanın iyi mi, kötü mü olduğuna karar vermemize imkân tanımaz; ne görüş ne de diğer duyularımız bize bir şey söylemez. Sadece gerçek masalarla değil, masa izlenimleriyle ilgilenen zihnimiz bize bir şeyler söyleyebilir. ("Bize altının iyi bir şey olduğunu söyleyen nedir? Çünkü bunu bize altın söylemez. Açıktır ki bu, izlenimlerle ilgilenen yetimizdir.")[40] Önemli olan nokta, bütünüyle kendinle ilgileniyorsan kendi dışına çıkmak zorunda olmamandır. Şeyler, ancak zihnin onları kendi içine çekebildiği kadarıyla değerlidirler.

Zihin, dışsal şeylerden kendi izlenimlerinin içselliğine çekildiğinde, belirli bir açıdan dışsal etkilerden tamamıyla bağımsız olduğunu keşfeder: "Doğru olan bir şeye katılmana kim engel olabilir? Hiç kimse. Hatalı olanı kabul etmeye seni kim zorlayabilir? Hiç kimse. Bu alanda yetinin müsaadelerden ve engellerden, kısıtlardan ve zorlamalardan bağımsız olduğunu görmüyor musun?"[41] Hakikatin doğası itibarıyla zihni "zorlaması" eski bir anlayıştır: Özel bir akıl yürütmeye ihtiyaç gerektirmeyen kendinden açık teorilerden bahsederken Aristoteles'in de dediği gibi, "*hōsper hyp' autēs tēs alētheias anagkasthentes*", "sanki hakikatin kendisi (...) zorluyor".[42] Fakat Epiktetos'ta bu hakikatin ve onun *dynamis logikē*'sinin, bilgi ya da bilinçle en ufak bir bağlantısı yoktur. Çünkü onun için "mantıksal süreçler kısırdır"[43] – bire bir çevirmek gerekirse hiçbir işe yaramazlardır (*akarpa*). Bilgi ve kavrayış, insandan bağımsız ve gücünün dışındaki "dışsal şeylerle" ilgilenirler; dolayısıyla da insanla ilgili değillerdir ya da olmamalıdırlar.

Felsefenin başlangıcı, "kişinin, zorunlu şeyler karşısındaki güçsüzlüğünün farkına varmasıdır [*synaisthēsis*]". "Dik açılı üçgen" gibi bilmemiz gereken şeylere ilişkin "doğuştan gelen bir kavrayışımız" yoktur. Fakat bilen insanlardan öğrenebiliriz ve henüz bilmeyenler bilmediklerini de *bilmezler*. Bizi gerçekten ilgilendiren şeyler söz konusu olduğunda, durum, oldukça farklıdır ve ne

40 *A.g.e.*

41 *A.g.e.*, Kitap 1, Bölüm xvii.

42 *Fizik*, 188b30.

43 *Discourses*, Kitap 1, Bölüm xvii.

tür bir yaşam sürdürdüğümüze bağlıdır. Bu açıdan herkes bir bana-gözükme, *dokei moi*, <yani> bir kanıyla doğar ve zorluk "insanların zihinlerinin birbirleriyle çeliştiklerinin keşfedilmesiyle" başlar. "Tıpkı ağırlıkları tartmakta ve doğru ya da eğri şeyleri ölçmekte kullandığımız gibi bir standart keşfetme çabası. Felsefenin başlangıcı budur."[44]

Öyleyse felsefe, standart ve normları belirler ve insanlara bu duyusal yetileri nasıl *kullan*acaklarını, "izlenimleri nasıl doğru bir şekilde ele alacaklarını" ve "onları sınayıp, her birinin değerini nasıl hesaplayacaklarını" öğretir. Dolayısıyla her felsefenin kıstası, acısız bir yaşam sürdürme işindeki kullanışlılığıdır. Daha açık ifade edersek, insanların doğuştan gelen iktidarsızlıklarına galip gelecek belirli bir düşünüş biçimini öğretir. Bu genel felsefi çerçevede, diğer bütün zihinsel yetilerin üzerinde değer verilmesi gereken, akıl, daha doğrusu söylemsel akıl yürütme olmalıdır. Fakat durum bu değildir. "Sadece lafta filozof" olan kişilere yönelik bu sert suçlamasında Epiktetos, bir insanın öğretileri ile fiiliyattaki davranışları arasındaki afallatıcı farklılığa dikkat çeker ve zımnen aklın kendi başına ne bir şeyi hareket ettirebildiği ne de bir şeye ulaşabildiğini savunan eski inanca göndermede bulunur. Başarıya ulaştıran, akıl değil İrade'dir. "Kim olduğunu düşün" <ifadesi>, aklı muhatap alan bir teşvik gibi görünür. Fakat sonrasında keşfedilen "insanda (...) iradeden [*proairesis*] daha egemen [*kyriōteros*] hiçbir şey[in olmadığı], (...) geri kalanların tümünün, buna tabi [oldukları] ve iradenin kendisi[nin] kölelik ve tabiyetten arî [olduğudur]". Aklın (logos), insanı hayvanlardan ayırdığı, dolayısıyla da hayvanların insana "hizmetle yükümlü" oldukları, insanın ise "emretmeye layık" olduğu doğrudur.[45] Yine de emretmeye yetkin olan organ, akıl değil İrade'dir. Eğer felsefe "kendi hayatını yaşama sanatı"yla ilgileniyorsa ve eğer en yüce kıstası bu bağlamdaki faydasıysa, o zaman "felsefenin bundan –elde etme iradesi ve sakınma iradesinin engellenmeksizin icrasının ne kadar uygulanabilir olduğunu araştırmaktan– öte pek bir anlamı yoktur".[46]

---

44 *A.g.e.*, Kitap II, Bölüm xi.

45 *A.g.e.*, Kitap II, Bölüm x.

46 *A.g.e.*, Kitap III, Bölüm xiv.

Aklın iradeye öğretebileceği ilk şey, insanlara bağlı, <yani> güçleri dâhilindeki (Aristoteles'te *eph' hèmin*) şeylerle güçleri dâhilinde olmayan şeyler arasındaki ayrımdır. İradenin gücü, sadece insanların güçleri dâhilindeki şeylerle ilgileneceğine ilişkin egemen kararına dayanır ve bu şeyler tamamıyla insanın iç dünyasında bulunurlar.[47] Dolayısıyla iradenin ilk kararı, elde edemeyeceği şeyi istememek ve kaçınamayacağı şeyleri istememeyi bırakmaktır – kısacası gücü dâhilinde olmayan hiçbir şeyle ilgilenmemektir. ("Mühim olan dünyanın atomlardan mı, sonsuz parçalardan mı, yoksa ateş ve topraktan mı oluştuğu değildir? İradenin elde edebileceği ve kaçınabileceği şeylerin sınırlarını (...) bilmek (...) ve gücümüzü aşan şeylerin peşini bırakmak (...) yeterlidir.")[48] "Olanın başka türlü olmasının olanaksız olmasından"[49] ya da diğer bir ifadeyle insanın gerçek dünyada tamamıyla güçsüz olmasından ötürü de insana dışarısını zihninde – tam, fakat gerçekliğinden koparılmış biçimde– yeniden yaratmasına imkân tanıyan mucizevî akıl ve irade yetileri bahşedilmiştir ve buradaki egemenliği ve efendiliği tartışmasızdır. Burada kendisi ve ilgilendiği nesneler üzerinde hüküm sürer, çünkü iradeye ancak kendisi mani olabilir. Gerçek gibi gözüken her şey, <yani> görünümler dünyası *benim için* fiilen gerçek olabilmek için rızama gereksinim duyar. Bu rıza da benden zorla alınamaz. Eğer rızamı esirgersem, o zaman dünyanın gerçekliği sanki basit bir hayalmişçesine yok olup gider.

Bu dışarıdan içerideki yenilmezliğe dönebilme yetisi, açıktır ki, "eğitilmeye" (*gymnazein*) ve sürekli olarak savunulmaya ihtiyaç duyar. Çünkü insan sıradan yaşamını dünyada yaşamakla kalmaz, aynı zamanda hayatta olduğu sürece, içindekiler bir dışarının içinde, <yani> bizim gücümüz dâhilinde olmayan, fakat "dışarıdaki şeylere" bağlı olan bir bedende yaşar. Sürekli karşımıza çıkan soru, irademizin dikkatimizi dışsal, tehdit teşkil eden şeylerden uzak tutmaya yetecek kadar mı, yoksa imgelemimizi acı ve talihsizliğin gerçekten de var olduğu durumlarda dahi farklı "iz-

47 *The Manual*, 1.

48 *Fragments*, 1.

49 *A.g.e.*, 8.

lenimlere" kilitleyecek kadar mı güçlü olduğudur. Rızamızı esirgemek ya da gerçekliği paranteze almak asla salt düşünmenin yapabileceği bir şey değildir, kendisini fiili olguda kanıtlaması gerekir. "Ölmek zorundayım. Hapse girmek zorundayım. Sürgüne gitmek zorundayım. Fakat ölürken inlemek zorunda mıyım? Sızlanmak zorunda mıyım? Sürgüne gülümseyerek gitmemi engelleyebilecek birisi olabilir mi?" Efendi beni zincire vurmakla tehdit ediyor: "Ne diyorsun? Beni zincirleyecek misin? Evet, bacağıma zincir vuracaksın, ama irademe değil; hayır onu Zeus bile fethedemez."[50]

Epiktetos, hepsini burada zikretmeyeceğimiz pek çok örnek verir. Bunların hepsini okumak, bir okul kitabındaki alıştırmaları okumak kadar sıkıcıdır. Netice hep aynıdır. İnsanları kaygılandıran gerçekte başlarına ne geldiği değil, "hükümlerinin" (inanç ya da fikir anlamında *dogma*'larının) kendileridir: "Ancak incindiğinizi düşündüğünüzde, incinirsiniz. Rızanız olmaksızın kimse sizi incitemez."[51] "Mesela iftiraya uğramak ne demektir? Bir taşın yanında durup ona iftira edin. Ne etkisi olacak ki?"[52] Taş gibi ol ki sarsılmaz olasın. Gerçekliğin kendisinin, gerçeklik olarak kabul görebilmesi için rızanıza bağımlı olduğunu keşfettiğinizde, özgür *hissetmek* için ihtiyaç duyduğunuz tek şey *ataraxia*, <yani> sarsılmazlıktır.

Hemen hemen bütün Stoacılar gibi, Epiktetos da bedenin kırılganlığının bu içsel özgürlüğe belirli sınırlar getirdiğini kabul eder. Özgürlüğümüzü engelleyen tek şeyin sadece istek ve arzular olmadığını, fakat "bize, beden şekline bürünerek bağlanmış prangalar"[53] da olduğunu inkâr edemediklerinden ötürü, bu prangaların kırılamaz olmadıklarını kanıtlamak zorunda kalmışlardır. "Bizi intihar etmekten alıkoyan nedir?" sorusuna verilen cevap, bu yazıların kaçınılmaz konusu haline gelmiştir. Ne olursa olsun Epiktetos, bu türden sınırsız bir içsel özgürlüğün aslında "kişinin *kapının açık olduğunu* hatırlamasını ve buna sıkı-

50 *Discourses*, Kitap I, Bölüm i.

51 *The Manual*, 30.

52 *Discourses*, Kitap I, Bölüm xxv.

53 *A.g.e.*, Kitap I, Bölüm ix.

ca tutunmasını"[54] gerektirdiğinin açıkça farkına varmış görünür. Dünyaya tamamen yabancılaşılan bir felsefe açısından, Camus'nün ilk kitabına başladığı çarpıcı cümlede pek çok hakikat saklıdır: "*Il n'y a qu'un problème philosophique vraiment sérieux: c'est le suicide*"[55] <"Gerçekten önemli tek bir felsefi mesele vardır: O da intihardır">.

İlk bakışta, bu sarsılmazlık ve aldırmazlık (*apatheia*) öğretisi –iyi ya da kötü, mutlulukta ve hüzünde kendini gerçekliğe karşı nasıl koruyacağına, etkilenmeme becerini nasıl kaybetmeyeceğine yönelik bu öğreti–, çürütülmeye o kadar bariz biçimde açık görünür ki Stoacılığın Batı insanlığının en iyi kafalarından bazıları üzerinde yapmış olduğu müthiş düşünsel ve duygusal etki neredeyse anlaşılamazdır. Bu türden bir çürütme girişimine en kısa ve en mantıklı biçimiyle Augustinus'ta rastlarız. 'Stoacılar nasıl mutlu rolü yapabileceklerini bulmuşlardı' der: "İnsan her istediğini elde edemeyeceğinden, elde ettiklerini ister" ("*Ideo igitur id vult quod potest, quoniam quod vult non potest*").[56] Dahası, şöyle devam eder, Stoacılar "bütün insanların doğaları itibarıyla mutlu olmak istediklerini" kabul ederler. Fakat ölümsüzlüğe, en azından bedensel bir dirilişe, yani gelecekteki ölümsüz bir *yaşama* inanmazlar. Bu da bir çelişkidir. Çünkü "eğer tüm insanlar gerçekten de mutlu olmak istiyorlarsa, illa ki ölümsüz olmayı da istemeleri gerekir. (...) Mutlu *yaşamak* için önce yaşıyor olman gerekir" ("*Cum ergo beati esse omnes homines velint, si vere volunt, profecto et esse immortales volunt (...) Ut enim homo beate vivat, oportet ut vivat*").[57] Diğer bir ifadeyle, ölümlü insanlar mutlu olamazlar ve Stoacıların mutsuzluğun temel kaynağının ölüm korkusu olduğunda ısrar etmeleri de bunun bir kanıtıdır. Yapabildikleri en fazla şey, yaşam ya da ölümden etkilenmemek için "aldırmaz" olmaktır.

Ancak bu çürütme, sav seviyesinde çok mantıklı olsa da, oldukça önemli birkaç hususu kaçırır. İlk sorun, *istememek* için neden

54 *A.g.e.*, Kitap I, Bölüm XXV. İtalikler eklenmiştir.

55 *Le Mythe de Sisyphe*, Paris, 1942.

56 *De Trinitate*, Kitap XIII, vii, 10.

57 *A.g.e.*, viii, 11.

iradeye ihtiyaç duyulduğu, doğru akıl yürütmenin üstün tespitlerinin etkisi altında bu yetiden basitçe vazgeçmenin neden mümkün olamadığıdır. Ne de olsa hepimiz, yetiyi olmasa da düşünme alışkanlığını unutmanın her zaman ne kadar kolay olduğunu bilmiyor muyuz? Sürekli oyalanarak yaşamak ve çevremizdekilerin muhabbetinden hiç ayrılmamaktan başka bir şey yapmamıza gerek yoktur. Düşünme alışkanlığıyla karşılaştırıldığında, insanların güçlerinin ötesindeki şeyleri isteme alışkanlıklarını kırmanın çok daha zor olduğu iddia edilebilir. Fakat yeteri kadar "eğitimli" birisi için <bile> istememeyi defalarca tekrar etmek gerekebilir. Ne de olsa *mē thele*, <yani> mani olamadığın yerde "istememek" de bu tedrisat açısından en az irade gücünün cazibesi kadar önemlidir.

Yukarıda anlatılanlarla yakından bağlantılı, hatta daha da kafa karıştırıcı olan, Epiktetos'un İrade'nin *istememe* gücünden hiç de tatmin olmamasıdır. Sadece gücümüz dâhilinde olmayan her şeye karşı lakayt kalmayı vazetmekle kalmaz, ısrarla insanların olan biten her şeyi istemelerini de talep eder. İnsanın tek kaygısının, kendisini iyi hissetmek olduğu oyun hikâyesinde, kişiden "sadece olan şeyin olmasını ve sadece kazananın kazanmasını" arzulamasının talep edildiğini daha önce anlatmıştım. Farklı bir bağlamda, Epiktetos daha da ileri gider ve "iyi insan[ın] gelecek olayları önceden bilse ve bu hastalık, ölüm ya da sakatlanmak anlamına gelse bile, doğaya yardımcı olacağını"[58] söylemiş olan (isimsiz) "filozofları" över. Şüphesiz bu savında, Stoacıların eski *heimarmenē* anlayışına dayanır. Bu kader öğretisi, olan her şeyin evrenin doğasıyla uyumlu olarak gerçekleştiğini ve insan ya da hayvan, her bireysel şeyin kendisine bütünün verdiği ve bütün tarafından ibra edilen bir vazifeye sahip olduğunu savunur. Fakat evrenin doğasıyla ilişkili her türlü soruna karşı açıkça ilgisiz olan sadece Epiktetos değildir, bilakis eski öğretide de, tanımı itibarıyla tümüyle etkisiz olan, insan iradesinin "evrenin düzenlenmesinde" herhangi bir etkisi olabileceğine işaret eden hiçbir şey yoktur. Epiktetos, kendi başına gelenle ilgilidir: "Bir şeyi istersem ve o olmazsa, benden daha sefil ne olabilir? Bir şeyi istemem ve o olursa, ben-

58 *Discourses*, Kitap II, Bölüm x.

den daha sefil ne olabilir?"[59] Kısacası "iyi yaşamak" için "olayların, istediğimiz gibi gelişmesini talep *etmemeniz*" yeterli değildir; "iradenizi, olanların oldukları gibi olmasına razı etmeniz"[60] de gerekir.

İradenin, sadece *olan* şeyleri istediği, dolayısıyla da "dışsal şeylerle [asla] çelişmediği" bu zirvesine ulaştığında, her şeye kadir olduğu söylenebilir. Böylesi bir her şeye kadirliğe yönelik bütün savların temelinde, '*benim için* gerçek olabilmek için gerçekliğin rızama gereksinim duyduğu' zımni varsayımı yatar. Bu varsayımın temelinde de hayatı gerçekten de dayanılmaz bulduğum zaman intihar edebileceğim –"kapının daima açık olduğu"– basit gerçeği yatar ve pratikteki uygulanabilirliğini güvence altına alır. Bu çözüm burada, mesela Camus'de olduğu gibi, İnsanlık Durumu'na karşı bir tür kozmik isyanı ima etmez. Epiktetos'a göre, bu tür bir isyan tamamıyla anlamsız olurdu. Çünkü "olanın, başka türlü olması imkânsızdır".[61] Bu düşünülemezdir, çünkü mutlak bir yadsıma bile, kendim de dâhil, var olan her şeyin mutlak ve açıklanamaz oradalığına dayanır ve Epiktetos hiçbir yerde açıklanamaz için bir açıklanma ya da gerekçelendirme talep etmez. Bu yüzden de Augustinus'un daha sonraki bir tarihte ileri süreceği gibi,[62] intihar ettiklerinde varlık olmamayı seçtiklerine inananlar hata yapmaktadırlar. Günün birinde her halükârda gerçekleşecek bir varlık biçimini ve varlığın sadece başka bir biçimi olan huzuru seçmektedirler.

İradenin verdiği bu temel, etkin rızaya mani olabilecek tek kuvvet iradenin kendisidir. Bu yüzden de doğru davranışın kısası şudur: "Kendi kendinden hoşnut olmayı iste" ("*thelēson aresai autos seautō*"). Epiktetos, "Tanrıya asil görünmeyi istemeyi" ("*thelēson kalos phanēnai tō theō*")[63] de ekler. Fakat aslında bu gereksiz bir eklemedir, çünkü Epiktetos aşkın bir Tanrı'ya inanmaz. Ama ru-

59 *A.g.e.*, Kitap II, Bölüm xvii.

60 *The Manual*, 8.

61 *Fragments*, 8.

62 *De Libera Arbitrio*, Kitap III, v-viii.

63 *Discourses*, Kitap II, Bölüm xviii.

hun Tanrı-benzeri bir şey olduğuna ve Tanrı'nın "içimizde [olduğuna], onun bir parçası [olduğumuza]"[64] inanır. Anlaşılana göre isteyen <yani irade eden> ego, Platon'un düşünce diyaloğundaki Sokratik ikisi-bir-arada'dan daha az bölünmüş değildir. Fakat Paul'de de gördüğümüz gibi, isteyen egodaki ikilik arkadaşça olmaktan, birbirleriyle uyumlu bir müzakere içinde olmaktan çok uzaktır. Yine de Epiktetos'taki samimi muhalif ilişki, benliği, Paul'ün ağıtında pek çok defa duyduğumuz gibi, umutsuzluk uçurumunun kenarına sürüklemez. Epiktetos, ilişkilerini kesintisiz bir "çekişme" (*agōn*), kendimin kendime karşı daima ihtiyatlı bir şüphe duymasını gerektiren Olimpik bir rekabet olarak niteler: "Tek kelimeyle [fayda ve zarar için daima kendine bel bağlayan filozof] kendisini bekleyen pusuya yatmış *düşmanı* olarak [*hōs echthron heautou*] kendine karşı tetikte durur."[65] İnsan zihninin antikiteden bu yana kat ettiği mesafeyi ölçmek için Aristoteles'in ("diğer kişilere karşı duyduğumuz bütün dostane duyguların, kişinin kendisine duyduğu dostluğun bir uzantısı olduğu") anlayışını hatırlamamız yeterli olacaktır.

Ona kendisini iradeden başka hiçbir şeyin kısıtlayamayacağı ya da mani olamayacağını isteyen <yani irade eden> egonun hükmü altındaki filozofun kendisi, tam da kendi iradesi tarafından yaratılan karşı-iradeye karşı sonu gelmeyecek bir mücadeleye girişmiştir. İradenin her şeye kadirliği için ödenen bedel çok yüksektir. Düşünen egonun bakış açısından, ikisi-bir-arada'nın başına gelebilecek en kötü şey, yani "kendi kendisiyle çelişmek" İnsanlık Durumu'nun vazgeçilmez bir parçası haline gelmiştir. Bunun artık sadece Aristoteles'in "avam adamı"nın değil, dışsal şartlar ne olursa olsun kendi hayatını yaşama sanatını öğrenmiş iyi ve bilge adamın da kaderi haline gelmiş olması gerçeği, insanın sefaletine getirilen bu "tedavi"nin hastalığın kendisinden daha kötü olup olmadığını düşünmemize neden olabilir.

Yine de bu içler acısı işte, hiçbir savın ortadan kaybedemeyeceği ve en azından isteyen egonun deneyimlerinin neden her şeye kadirlik ve insanın özgürlüğü hislerine kaynaklık ettiğini açıkla-

64 *A.g.e.*, Kitap II, Bölüm viii.

65 *The Manual*, 51, 48.

yan önemli bir keşif saklıdır. Paul'ü ele alırken ucundan değindiğimiz bir husus, yani her itaatin itaatsizlik edebilecek bir gücü gerektirmesi, Epiktetos'un düşüncelerinin tam göbeğindedir. Burada meselenin özü, kendim söz konusu olduğu nispette, İrade'nin rıza gösterme ya da rıza göstermeme, "Evet" ya da "Hayır" deme gücüdür. Bunun içindir ki saf varoluşları içinde sadece bana bağlı olan şeyler –yani dışarıdaki şeylere ilişkin "izlenimler"im– de gücüm dâhilindedirler. (Kendisini içinde bulduğu dünyaya tamamen yabancılaştırmış münferit bir özne açısından bu savın çekiciliği şüpheli olsa da) Sadece dünyayı değiştirme iradesini göstermekle kalmayıp, aynı zamanda "Yapmayacağım"a dayanarak herhangi bir şeyin ve her şeyin gerçekliğini de inkâr edebilirim. Bu güçte, insan zihni açısından müthiş, gerçekten de bunaltıcı bir şeyler olmuş olmalı. Zira her "Evet"te zımnen içerilen "Hayır"ı hakkıyla anladıktan sonra, dönüp de duygudaş bir rıza talep etmiş, Seneca'nın, Efendi Eckhart'ın büyük bir takdirle alıntıladığı, bir cümlesinde yaptığı gibi "olup biten her şeyi, kendisi istemiş ve talep etmişçesine kabul etmesi"ni önermiş tek bir filozof ya da teolog yoktur. Şüphesiz, eğer bu evrensel uzlaşıda, isteyen <yani irade eden> egonun olgusal olarak verili olduğu biçimiyle dünyadaki varoluşsal iktidarsızlığından duyduğu son ve derin küskünlükten öte bir şey görülmezse, burada aynı zamanda bu yetinin aldatıcılık niteliğini, "yapay bir kavram" olduğunu kesin bir şekilde teyit eden başka bir sav daha görülecektir. Bu durumda insana, doğası itibarıyla ancak hayalden ibaret, aldatıların hâkim olduğu bir bölgede – amansız mutlak huzur arayışı içinde bütün dışsal görünümlerden tamamıyla kopmuş bir zihnin içselliğinde– kullanabileceği bir gücün yönlendirdiği gerçekten de "canavarca" (Augustinus) bir yeti verilmiş olacaktı. Bu tür bir çabanın son ve ironik ödülü de Demokritos'un ifadesiyle "acılar ambarı ve şerler hazinesi" ile ya da Augustinus'a göre "iyi kalpte de kötü kalpte de"[66] saklı "uçurum" ile rahatsız edici bir ahbaplık kuracak olmasıdır.

66 Fragman 149; *Enarrationes in Psalmos, Patrologiae Latino*, J.-P. Migne, Paris, 1854-66, C. 37, CXXXIV, 16.

10
AUGUSTİNUS, İLK İRADE FİLOZOFU

Eğer Hıristiyan bir felsefe varlığını Kutsal Kitap'a borçluysa, Hıristiyanlık da bir felsefeye sahip olmasını Yunan geleneğine borçludur.

– ETIENNE GILSON

İlk Hıristiyan filozofu ve belki de Romalıların sahip oldukları tek filozof olan[67] Augustinus, aynı zamanda da felsefenin çözümsüzlükleri nedeniyle dine dönen ilk düşünce adamıydı. Zamanının eğitimli pek çok insanı gibi, bir Hıristiyan olarak yetiştirilmişti. Yine de kendisinin ihtida –ki *İtiraflar* kitabının ana konusudur– olarak betimlediği süreç, aşırı derecede bağnaz bir Farisi olan Saul'u Paul'a, <yani> Nasıralı İsa'nın bir Havarisi ve selefine dönüştüren deneyimden son derece farklıdır.

Augustinus *İtiraflar*'da, felsefeye çağrı yapan (ve günümüzde kayıp olan) bir kitabın, <yani> Çiçero'nun *Hortensius*'unun kalbini ilk defa nasıl "tutuşturduğu"ndan bahseder. Augustinus, yaşamının sonuna kadar bu kitaptan alıntılar yapmaya devam etti. Yaşamı boyunca felsefeye dört elle sarıldığından ötürü, ilk Hıristiyan filozofu oldu. Hıristiyan Kilisesi'nin en temel öğretisini savunduğu *Teslis Üzerine* (*On The Trinity*) adlı çalışması, aynı zamanda da kendine özgü felsefi tutumunu en derinlemesine ve belirgin şekilde geliştirdiği çalışmasıdır. Fakat çıkış noktası hâlâ Romalı ve Stoacı mutluluk arayışıdır: "Hepimizin mutlu olmak istediğimiz şüphesizdir, demiştir Çiçero."[68] Gençliğinde, içsel sefaleti yüzünden yüzünü felsefeye dönmüş ve felsefe onu yüzüstü bıraktığı için de yetişkin bir adam olarak yüzünü dine dönmüştür. Bu pragmatik tutum, felsefenin "hayatın kılavuzu" (Çiçero)[69] olması gerekti-

67 Paul Oskar Kristeller, biraz ihtiyatlı bir şekilde, Augustinus'u "klasik antikitenin muhtemelen en büyük Latin filozofu" olarak nitelendirir. Bkz. *Renaissance Concepts of Man*, Harper Torchbooks, New York, 1972, s. 149.

68 *On the Trinity*, Kitap 13, iv, 7: "*Beati certe, inquit* [Çiçero] *omnes esse volumus.*"

69 "*O vitae philosophia dux*", *Tusculanae Disputationes*, Kitap V, Bölüm 2.

ği talebi, tipik biçimde Romalıdır. Augustinus'un düşüncesinin şekillenmesinde, Yunan felsefesi hakkında bildiği her şeyi borçlu olduğu Plotinus ve Neoplatonistlerden çok daha kalıcı bir etki yaratmıştır. İnsanların genel arzusu olan mutluluk Yunanlıların dikkatlerinden kaçmış değildi, –Roma deyişi, görünüşe göre Yunancadan tercüme edilmiştir– ama onları felsefe yapmaya iten bu arzu olmamıştı. "İnsanın felsefe yapması için mutlu olma amacı dışında bir sebep [olamayacağına]"[70] inanan sadece Romalılardı.

Bireysel mutluluğa yönelik bu pragmatik kaygıyla bütün Ortaçağ boyunca karşılaşmaktayız; ebedi kurtuluş umudu ve ebedi lanetlenme korkusunun temelini oluşturur ve Roma'daki kökenlerini tespit etmek zor olan oldukça çapraşık pek çok spekülasyonu açıklığa kavuşturur. Roma Katolik Kilisesi, Yunan felsefesinin kararlı akınlarına rağmen, böylesine Romalı kalabilmiş olmasını çok büyük oranda ilk ve en etkili filozofunun asıl ilhamını Latin kaynakları ve deneyiminden almış bir düşünür olmasına borçludur. *Summum bonum* olarak ebedi yaşam arayışı ve ebedi ölümün *summum malum* olarak yorumlanması, en berrak ifadesine Augustinus'ta ulaşmıştır. Çünkü bunları yeni çağın *içteki* yaşam keşfiyle birleştirmişti. İçteki benliğe yönelik bu özel ilginin "Kendime dert edil[mem]" ("*quaestio mihi factus* sum") manasına geldiğini anlamıştı. Bu soru, o dönemde öğretilen ve öğrenilen felsefe tarafından ne sorulmakta ne de cevaplanmaktaydı.[71] *İtiraflar*'ın on birinci kitabında yer alan meşhur Zaman çözümlemesi, yeni ve sorunlu olan bu meselenin ortaya koyduğu zorluğun paradigmatik bir tasviridir. Birisi 'Zaman Nedir?' diye sorana kadar zaman tamamıyla aşina olduğumuz sıradan bir şeydir. Ancak <soru sorulduğu> anda, asıl zorluğu hem tamamıyla sıradan hem de bütünüyle "kapalı"[72] bir şey olmasında yatan, "girift bir bilmece"ye dönüşüverir.

Augustinus'un büyük ve özgün düşünürlerden birisi olduğuna şüphe yoktur, fakat "sistematik bir düşünür" değildi ve eserlerinin

70 *The City of God*, Kitap XIX, i, 3'te Romalı bir yazardan (Varro) aktarılmıştır: "*Nulla est homini causa philosophandi nisi ut beatus sit.*"

71 Bu sorunun önemi ve derinliği konusunda, özellikle bkz. *On the Trinity*, Kitap X, Bölüm iii ve viii: "Zihnin kendisini nasıl arayıp bulabildiği çarpıcı bir sorudur: Aramak için nereye gider ve bulmak için nereye gelir?"

72 *Confessions*, Kitap XI, özellikle Bölüm xiv ve xxii.

ekseriyetinin –pek çok tekrar içermesinin yanı sıra– "üzerinde bir sonuca ulaşacak şekilde çalışılmamış düşünceler ve yüzüstü bırakılmış yazınsal girişimlerle dolu olduğu"[73] doğrudur. Bu şartlar altında kayda değer olan, hayatının sonunda sanki Kilise'nin Prensi ve Piskoposu, onun Yargıcı olmuşlar gibi kaleme aldığı *Retractationes*, yani "Caymalar" adlı çalışmasında tetkik ettiği temel konularındaki sürekliliktir. Belki de devamlı olarak tekrarlanan bu konular arasında en önemlisi, her ne kadar bu başlığa sadece bir inceleme vakfetmiş olsa da, arzu ve akıldan ayrı bir yeti olarak "İradenin Seçme Özgürlüğü"dür (*Liberum Arbitrium Voluntatis*). Bu erken döneme ait bir çalışmaydı ve din değiştirip vaftiz olması gibi dramatik bir olaydan sonra yazılmış olmasına rağmen, ilk bölümü hâlâ eski felsefi yazılarıyla tamamıyla aynı anlayışa sahiptir.

Sanırım daha ziyade yaşamının en mühim olayını oturup en ufak detayına kadar kaleme alma cesaretini gösterebilmek için – sadece hatırlamak ya da takva adına değil, zihinsel içerimleri açısından da– insan ve düşünür olarak kat etmesi gereken ve on yılını alan gelişimden bahseder. En güncel biyografı olarak Peter Brown'ın çok basit bir biçimde ifade ettiği gibi, "Onun, zamanından önceki Latin dünyasında eğitimli insanlar arasında yaygın görülen *type croyant* <mümin tiplerden birisi> olmadığı kesindir."[74] Augustinus açısından, mesele vahiy olunmuş bir Hakikat uğruna felsefi belirsizlikleri terk etmek değil, bilakis yeni inancının felsefi içerimlerini ortaya çıkartmaktır. Bu müthiş çabasında, her şeyden önce Havari Paul'ün Mektuplarına dayanmıştı ve ne derece başarılı olduğunu belki de en iyi gösteren yüzyıllar boyunca Hıristiyan felsefesindeki otoritesinin –Ortaçağ'da "filozof" olarak bilinen– Aristoteles'e denk olmasıdır.

Önce Augustinus'un, erken dönem çalışmasının ilk kısmında açıklandığı biçimiyle, İrade yetisine duyduğu ilgiyle başlayalım (<kaldı ki bu çalışmanın> son iki bölümü, hemen hemen on yıl sonra, *İtiraflar* ile hemen hemen aynı dönemde yazılmıştır). Öncelikli sorusu, kötülüğün kaynağını sorgular: "[Ç]ünkü kötülük,

73 Peter Brown, *Augustine of Hippo*, Berkeley ve Los Angeles, 1967, s. 123.

74 *A.g.e.*, s. 112.

bir neden olmaksızın varlığa gelmiş olamaz" ve Tanrı, kötülüğün kaynağı olamaz çünkü "Tanrı iyidir". O dönemde bile güncel olan bu soru, "[onu] gençliğinden bu yana müthiş biçimde rahatsız etmekteydi (...) ve gerçekten de [onu] şirke", yani Manici öğretilere bağlanmaya itmişti.[75] Ardından gelen (gerçi diyalog biçiminde olsa da) Epiktetos'ta da rastladığımız katı bir delillendirmeye dayalı akıl yürütme biçimidir ve bu geç dönemde çarpıcı hususlar, müridin şu cümleleri söylediği sonuç kısmına ulaşana kadar, eğitim amaçlı bir özet gibi ifade edilmiştir: "Özgür iradenin (...) bize, bizleri yaratan Tanrı tarafından mı verildiğini (...) sorguluyorum. Çünkü öyle görünmektedir ki özgür bir irademiz olmasaydı, günah işleyemezdik. Korkarım Tanrı bu şekilde <bakıldığında> kötülüklerimizin kaynağı gibi görülebilir." Bu noktada Augustinus soruyu soranı teskin eder ve <bu konuyu> tartışmayı sonraya bırakır.[76] Otuz yıl sonra, başka bir biçimde olsa da, *Tanrı'nın Şehri*'nde, "İradenin amacı" sorusunu "İnsanın amacı" olarak ele alır.

Cevabını onca yıl ertelediği soru, Augustinus'un kendi irade felsefesinin çıkış noktasıdır. Fakat <bu cevabın> çerçevesini çatmasına aslında Paul'ün Romalılara Mektubu'nun yakın bir tefsiri vesile olmuştur. *İtiraflar*'ın yanı sıra *İradenin Seçme Özgürlüğü Üzerine* adlı yapıtının son iki kısmında da Paul'ün düşman Yasalar bağlamında tanımladığı (istese de, herhangi dışsal bir mani olmamasına rağmen, yine de gerçekleştirmesinin mümkün olmaması şeklindeki) garip olguya dair felsefi çıkarımlar yapar ve <bu olgunun> neticelerini dile getirir. Fakat Augustinus, iki Yasa'dan değil, "biri eski diğeri yeni, biri şehevi diğeri manevi *iki irade*"den bahseder ve Paul gibi bu iradelerin "içinde" nasıl çekiştiklerini ve "uyumsuzluklarının, ruhunu [nasıl] lime lime ettiğini" detaylı bir şekilde betimler.[77] Diğer bir ifadeyle, biri iyilik diğeri kötülük, biri şehevi diğeri manevi olmak üzere dünyaya iki düşman ilkenin hükmettiğini öğreten geçmişteki sapkın Manici düşüncelerinden uzak durmaya itina gösterir. Onun için artık, tek bir Yasa vardır. Dolayısıyla da ilk tespiti en açık, fakat aynı zamanda da en şaşırtıcı ola-

75 *On Free Choice of the Will*, Kitap I, Bölüm i ve ii.

76 *A.g.e.*, Bölüm xvi, 117 ve 118.

77 *Confessions*, Kitap VIII, Bölüm v.

nıdır: "*Non hoc est velle quod posse*", <yani> "istemek ve yapabilmek aynı şey değildir".[78]

Şaşırtıcıdır çünkü iki yeti, isteme <irade etme> ve gerçekleştirme yetileri çok yakından bağlantılıdır: "Gücün işlevsel olabilmesi için irade mevcut olmak zorundadır" ve söylemeye dahi gerek yoktur ki iradenin ondan faydalanabilmesi için gücün mevcut olması şarttır. "Bir şeyi isteksizce, zorlamayla yapsanız" bile "eğer eyleme geçiyorsanız (...) bu, isteksiz asla olamaz." "Eyleme geçmediğinizde", "iradeden yoksun" ya da "güçten yoksun" olabilirsiniz.[79] Augustinus'un Stoacıların İrade'nin üstünlüğüne ilişkin temel savlarına, yani "Hiçbir şey iradenin kendisinden daha çok gücümüz dâhilinde değildir; çünkü hiçbir gecikme yoktur: İrade gösterdiğimiz anda, işte oradadır"[80] savına katılması, bunu çok daha şaşırtıcı kılar. Ancak o, salt İrade'nin yeterli olduğuna inanmaz. "Eğer irade olmasaydı, Yasa'nın bir hükmü olmazdı, irade yeterli olsaydı, <ilahi> lütuf yardım etmezdi." Burada mesele, Yasa'nın doğrudan zihne hitap etmiyor olmasıdır. Eğer öyle olsaydı sadece vahyeder, emretmezdi. İrade'ye hitap eder, çünkü "harekete geçmesi istenmeden zihin hareket etmez". Bu yüzdendir ki ne akıl ne de arzular ve tutkular değil, sadece İrade "gücümüz dâhilindedir, özgürdür".[81]

İradenin özgürlüğüne yönelik bu kanıt münhasıran, herhangi gerçek bir *posse* ya da *potestas*'la –İrade'nin emirlerini yerine getirmek için gereken yetiyle– en ufak bir alakası olmayan olumlama ya da yadsımanın içsel gücüne dayanır. Bu kanıt inandırıcılığını istemenin bir yanda akılla, öte yanda tutkularla mukayese edilmesinden alır. <Zira> bu ikisinin de özgür olduğu söylenemez. (Aristoteles'in, "iyi adam"ların kendilerini arzularından ya da "avam adam"ların kendilerini akıllarından *zorla* uzak tuttuklarını söy-

---

78 *A.g.e.*, Bölüm viii.

79 "İnancın kendisi bizim gücümüze mi bırakılmıştır?" sorusuyla ilgilenen geç tarihli bir çalışma olan *The Spirit and the Letter*, arış. 52-58'de *voluntas*'ı *velle*'den, *potestas*'ı ise *posse*'den türeten detaylı bir açıklama geçer; Morgenbesser ve Walsh, *op. cit.*, s. 22.

80 *On Free Choice of the Will*, Kitap III, Bölüm iii, 27; Karşılaştırınız *a.g.e.*, Kitap I, Bölüm xii, 86 ve *Retractationes*, Kitap I, Bölüm ix, 3.

81 *Epistolae*, 177, 5; *On Free Choice of the Will*, Kitap III, Bölüm i, 8-10; Bölüm iii, 33.

leme çelişkisine düşmektense *proairesis* kavramını ortaya attığını görmüştük.) Söz konusu olan akıl olduğu nispette, aklın bana söylediği her şey zorlayıcıdır. Bana vahyedilmiş bir hakikate "Hayır" diyebilirim. Fakat bunu akla dayalı bir zeminde yapmam mümkün değildir. Arzular, bedenimden kendiliklerinden doğarlar ve tutkularım dışımdaki nesneler tarafından uyarılırlar. Aklın ya da Tanrı'nın Yasası'nın önerilerine dayanarak onlara "Hayır" diyebilirim. Fakat akıl kendi başına beni direnmek için harekete geçiremez. (Augustinus'tan epey etkilenmiş olan Duns Scotus, daha sonra bu savı ayrıntılı olarak incelemiştir. Şüphesiz, Paul'ün anladığı anlamda, şehevi insan, özgür olamaz. Fakat manevi insan da özgür değildir. Aklın, zihnin üstündeki gücü ne olursa olsun, bu zorlayıcı bir güçtür. Aklın, zihne asla kanıtlayamayacağı şey ise, ona salt tabi olmasının yeterli olmadığı, aynı zamanda bunu istemesinin de gerektiğidir.)[82]

Liberum arbitrium açısından bu kadar önemli olan Seçme yetisi, burada bir amaç uğruna araçların bilinçli seçimi için değil, fakat esas olarak –ve Augustinus'ta münhasıran– *velle* ile *nolle*, <yani> isteme ile istememe arasındaki seçim için söz konusudur. Bu *nolle*'nin, istememe-iradesi ile yoktur; iradenin yokluğunu imleyecek olması nedeniyle, "Yapmayacağım" olarak tercüme edilemez. *Nolle*'nin, en az *velle* kadar etkin bir geçişkenliği vardır ve en az onun kadar iradenin bir yetisidir. Eğer arzulamadığım bir şeyi istersem, tutkularıma karşı isteksizimdir. Aynı şekilde aklın bana doğru olduğunu söylediği şeye karşı da isteksiz olabilirim! İradenin her ediminde, bir "Yapacağım" ve "*İstemem*" bulunur. Augustinus'un "uyumsuzluk"larının "ruhunu lime lime ettiği"ni söylediği iki irade bunlardır. Şüphesiz, "isteyen, bir şeyi ister" ve bu şey ona "ya beden duyuları yoluyla dışarıdan [sunulur] ya da zihnine gizli biçimlerde gelir". Fakat asıl mesele bu nesnelerden hiçbirinin iradeyi belirlemiyor olmasıdır.[83]

Peki, o zaman iradenin istemesine neden olan nedir? İradeyi devinime geçiren nedir? Bu soru kaçınılmazdır. Fakat cevabı-

82 Bkz. Etienne Gilson, *Jean Duns Scot: Introduction à ses positions fondamentales*, Paris, 1952, s. 657.

83 *On Free Choice of the Will*, Kitap III, Bölüm XXV.

nın sonsuza gerilediği açığa çıkar. Çünkü eğer bu soru yanıtlanacaksa, "eğer bulursan, yine bu nedenin de nedenini sorgulamayacak mısın?" "İradeyi önceleyen iradenin nedenini" bilmek istemeyecek misin? Bu anlamda hiçbir nedene sahip olmamak İrade'nin fıtratı olamaz mı? "Çünkü ya irade kendi nedenidir ya da irade değildir."[84] İrade, mutlak olumsallığı dâhilinde nedensellik terimleriyle açıklanamayacak bir olgudur. Ya da –Heidegger'ın geç bir önerisini öngörürsek– iradenin kendisini aksi takdirde olmayacak olayların *nedeni* olarak deneyimlemesinden ötürü, –her Niçin'in ardında sadece öğrenme ve bilme arzusu değil de, neden öyle olduğunu bilme arzusu yatıyormuşçasına– neden arayışımızın ardında gizlenen ne aklımız ne de (doğrudan bilgiyle dindirilebilecek) bilgi açlığımız değil de iradenin kendisi olamaz mı?

Son olarak, Romalılara Mektup'ta betimlenen ama açıklanmayan zorlukları takip ederek, Augustinus Paul'ün <ilahi> lütuf öğretisinin skandal yaratacak yanının yorumuna gelir: "Yasa suçun çoğalması için araya girdi fakat günahın çoğaldığı yerde <ilahi> lütuf ziyadesiyle çoğaldı." Gerçekten de buradan yola çıkarak "iyilik gelsin diye kötülük yapalım" ya da daha ılımlı bir şekilde ifade edersek, bir keresinde Augustinus'un kendisinin de söylediği gibi, <ilahi> lütfun <doğurduğu> coşkunun, iyilik yapma yetisini yitirmeye değer olduğu sonucuna varmak zor değildir.[85] *İtiraflar*'da verdiği yanıt, özel olarak dinsel herhangi bir deneyim olmadığı durumlarda bile ruhun ne kadar garip yönleri olduğuna işaret eder. Ruh "onlara her zaman sahip olmuş olmaktansa, sevdiği şeyleri bulmak ya da geri kazanmaktan daha büyük keyif alır. (...) Muzaffer komutan zaferini kutlar (...) ve savaştaki tehlike ne kadar büyükse zaferden alınan haz da o kadar büyüktür. (...) Bir dost hastalanır (...) ve iyileşir. Eski gücüyle yürüyemese de, öylesine mutlu olunur ki, sanki geçmişte daha güçlü ve sağlam yürümemiştir". Her şeyde durum budur; insan yaşamı buna ilişkin "kanıtlarla dolu"dur. "Büyük mutluluklara, büyük acılar vesile olur" – "meleklerden solucanlara kadar" bütün canlıların "alnına yazılmış va-

84 *A.g.e.*, Bölüm xvii.

85 *On Grace and Free Will*, Bölüm xliv.

roluş biçimi" budur. Tanrı bile, yaşayan bir ilah olduğundan ötürü, "tövbe etmeye ihtiyacı olmayan doksan dokuz kişiden ziyade tövbe eden bir günahkâr için sevinir".[86] Bu varoluş biçimi (*modus*), avam ve soylu, ölümlü ve ilahi şeyler için eşit derecede geçerlidir.

Şüphesiz Paul'ün söylediği şeyin özü budur. Fakat betimleyici olmayan, kavramsal bir biçimde ifade edilmiştir. Paul'ün ağıtları ve içerdikleri suçlamaların gerçek yüzünü açığa çıkarır <ve bunu> tamamıyla teolojik herhangi bir tefsire müracaat etmeksizin yapar. <Zira bu suçlamalardan> onu ancak *argumentum ad hominem*, yani Eyüp'ünki gibi bir soru kurtarabilir: "*Sen* kim oluyorsun ki böyle sorular sorabiliyor, böyle itirazlarda bulunabiliyorsun?"

Augustinus'un Stoacılığı reddiyesinde, kavramsal düşünüş vasıtasıyla gerçekleştirilen benzer bir dönüşüm ve somutlaştırma görebiliriz. Bu öğretinin skandal yaratan tarafı, esasında insanın gerçekliğe "Hayır" diyebilme iradesine sahip olması değil, bu Hayır'ın yeterli olmamasıydı. İnsana, huzura erişebilmesi için, iradesini "Evet" demek ve 'iradesini, olanları oldukları gibi kabul etmek' üzere eğitmesi gerektiği söyleniyordu. Augustinus, bu iradi boyun eğişin, irade yetisinin kendisine ciddi bir kısıtlama getirdiğini anlamıştı. Her ne kadar ona göre her *velle*'ye bir *nolle* eşlik etse de yetinin özgürlüğü sınırlıdır. Çünkü yaratılmış hiçbir şey yaratılışa karşı irade gösteremez. Zira bu –intihar durumunda bile– sadece bir karşı-iradeye değil, fakat aynı zamanda isteyen ya da istemeyen öznenin tam da varoluşuna karşı yöneltilmiş bir irade de olacaktır. Yaşayan bir varlığa ait bir yeti <olarak> irade, "*Var* olmamayı tercih ederdim" ya da "Haddizatında hiçliği tercih ederdim" diyemez. "Mutsuz olmaktansa var olmamayı tercih ederdim" diyen birine güvenilemez. Çünkü bunu söylerken hâlâ hayattadır.

Yine de bunun böyle olabilmesinin tek sebebi, hayatta olmanın daima var olmayı sürdürme arzusunu imlemesidir. Dolayısıyla çoğu insan "hiç olmaktansa, mutsuz olmayı" tercih eder. Peki, ama "Eğer var olmadan önce bana sorulsaydı, mutsuz olmaktansa var olmamayı tercih ederdim" diyenlere ne demeli. Bu kişiler, bu önermenin bile sağlam bir Varlık temeline dayandığını düşünmemiş olmalıdırlar. <Zira> eğer meseleyi düzgün bir şekilde ele al-

86 *Confessions*, Kitap VIII, Bölüm iii, 6-8.

salardı, arzuladıklarından daha az var olmayı istemelerine neden olan şeyin tam da mutsuzlukları olduğunu görürlerdi. "Mutsuzluklarının derecesi, en üst derecedeki *varlıktan* [*quod summe est*] mesafeleriyle ölçülür", dolayısıyla da var-olmayışla malul olan zamansal düzenin dışındadır. "Çünkü zamansal şeyler, var olmadan önce varoluşa sahip değillerdir, var oldukları sürece de yitip gitmektedirler; yitip gittikten sonra da, bir daha var olmazlar." Tüm insanlar ölümden korkar ve "var olmaya başlamanın, var-olmamaya giden sürecin de başlangıcı olması" gerçeğinden ötürü, bu duygu, "var olmamayı istemen gerektiğini düşünmene" yol açan her türlü fikirden daha "hakiki"dir. Kısacası kötülük ve günah da dâhil olmak üzere "bütün şeyler, *var* olmaları itibarıyla iyidirler" ve bunun nedeni sadece ilahi bir kökenden gelmeleri ve Yaradan inancından kaynaklanmaları değil, bilakis kendi varoluşumuzun, mutlak var-olmayışı düşünmemize ya da istememize engel oluşudur. Bu bağlamda (yaptığım alıntıların ekseriyeti *De libero arbitrio voluntatis*'inin son bölümünden olsa da) Augustinus'un hiçbir yerde, Eckhart'ın talep ettiği şeyi talep etmediğine dikkat çekilmelidir: "İyi bir adam, iradesini ilahi iradeyle uyumlu kılmalıdır. Öyle ki Tanrı'nın istediği her şeyi istesin. Bu yüzden, eğer Tanrı günah işlememi istediyse, günahlarımı işlememiş olmayı istememeliyim. Bu benim gerçek tövbemdir."[87]

Augustinus'un bu Varlık teorisinden çıkarımı İrade değil, Hamd'dir: "Var olduğunuza şükredin"; "her şeye, salt var olmalarından ötürü hamd edin". Sadece "[Günahkârlar] olmasaydı daha iyi olurdu" demekten değil, "Farklı yaratılmaları gerekirdi" demekten de sakının. "Her şey yerli yerinde yaratıl[dığından]" ötürü bu her şey için geçerlidir ve eğer "bir çöle kabahat bulmaya cüret ederseniz" bunu, sadece onu "daha iyi olanla" mukayese ederek yapın. "Aklıyla, mükemmel yuvarlaklığı idrak eden insanın [doğada bulamadığı için, ondan] tiksindiği"ni düşünün; <oysaki> yuvarlaklık fikrine sahip olduğu için hamd etmelidir.[88]

87 *On Free Choice of the Will*, Kitap III, Bölüm vi-viii; Lehmann, *op. cit.*, cümle 14, s. 16.

88 *On Free Choice of the Will*, Kitap III, Bölüm v.

Önceki ciltte, bütün görünümlerin *göründükleri* nispette, onları algılama becerisine sahip hissedebilen yaratıkların var olduklarını imlemekle kalmayıp, tanınmayı ve *övülmeyi* <hamd edilmeyi> de talep ettiklerini vazeden antik Yunan anlayışından bahsetmiştim. Bu anlayış, şiir ve sanatların bir çeşit felsefi açıklamasıydı. Stoacı ve Hıristiyan düşüncesinin doğuşunu önceleyen dünyadan-yabancılaşma, <bu anlayışın izlerini> –şairlerin düşüncelerinden olmasa da– felsefe geleneğimizden silmekte başarılı olmuştur. (Buna hâlâ "Şu tek emir / Anlamadığım, / *Kutsayın var olanı, var olduğundan ötürü*, / Ona itaat etmeli, / Başka ne için yaratıldım ki, / Katılmak ya da katılmamak?"[89] diyen W. H. Auden'in satırlarında, Rus şair Osip Mandelstam'da ve elbette Rainer Maria Rilke'nin şiirlerinde rastlayabiliriz.) Ona tamamıyla Hıristiyan bir bağlamda rastladığımız yerlerde, doğrudan bir Yaradan'a sorgusuz sualsiz inançtan kaynaklanan zorunlu bir çıkarımmışçasına, Hıristiyanlar Yaratılıştan sonra Tanrı'nın sözlerini –"Ve Tanrı yaptığı her şeyi gördü (...) ve (...) çok iyi idi"– tekrarlamaya mükelleflermişçesine rahatsız edici, münakaşacı bir tını taşır. Her halükârda Augustinus'un, kişi istemediğinde kendi varoluşunu da istemezlik edemeyeceğinden –bu nedenle de intihar ederek bile mutlak olarak her şeye karşı isteksiz olamayacağından–, istememenin imkânsızlığına yönelik gözlemleri, Stoacı filozofların insanları henüz yaşarlarken dünyadan uzaklaşmalarını tavsiye etmelerine imkân tanıyan zihinsel dalaverelerinin etkili bir reddiyesidir.

İtiraflar'daki İrade sorununa dönelim. <Zira> bu eser neredeyse hiç münakaşacı değildir ve günümüzde "fenomenolojik"olarak adlandırabileceğimiz betimlemelerle doludur. Çünkü her ne kadar Augustinus Paul'ün konumunu kavramsallaştırarak başlasa da hem bunun hem de kendine ait erken dönemli kavramsal vargıların ötesine geçer. <Bu erken dönemli vargılar arasında şunlar vardır:> "[İ]stemek ve yapabilmek aynı şey değildir"; "Eğer irade olmasaydı, Yasa hükümsüz olurdu, irade yeterli olsaydı, <Tanrı'nın> lütfuna gerek kalmazdı"; ancak günün geceye, gecenin de güne dönmesi gibi karşıtların birbirlerini izlemesi vasıtasıyla algılayabil-

89 "Precious Five", *Collected Poems*, New York, 1976, s. 450.

mek zihnimizin alnına yazılı varlık biçimidir ve adaleti, ancak adaletsizliği yaşayarak, cesareti ise ancak korkaklık vasıtasıyla bilebiliriz. Din değiştirmesinden önce "kendisiyle tutuştuğu ateşli mücadele" esnasında gerçekte neler olduğu üzerine düşünürken, Paul'ün ten ile ruh arasındaki mücadeleye yönelik yorumunun yanlış olduğunu keşfeder. Çünkü "sadece iradede yapılabilecek bu büyük iradeyi gerçekleştirirken ruhumun kendisine itaat edişiyle karşılaştırıldığında; bedenim ruhumun en zayıf isteği doğrultusunda çok daha kolaylıkla harekete geçer; ufak bir işaretiyle uzuvlarını hareket ettirir".[90] Bu yüzden sorun insanın ikili bir doğaya sahip olması; yarı şehevi, yarı manevi olması değildir. Sorun İrade yetisinin kendisinde aranmalıdır.

"Bu garabet nereden geliyor? Ve neden? (...) Zihin bedene emreder ve anında itaat görür; zihin kendisine emreder ve direnç görür?" ("*Unde hoc monstrum, et quare istud? Imperat animus corpori, et paretur statim; imperat animus sibi et resistitur*") Bedenin kendine ait bir iradesi yoktur ve bedenden farklı olsa da zihne itaat eder. Fakat "zihin, zihne istemesini emrettiği [anda], zihin farklı bir şey olmasa da [istek] göstermez. Bu garabet nereden geliyor ve niçin? Kendisine bir şeyi istemesini emreder; istemeseydi bu emri vermezdi. Yine de emredileni yapmıyor." Belki, diyerek devam eder, bu <durum> iradedeki bir zayıflıkla, kararlı olmamakla açıklanabilir. Belki de zihin "tam olarak istememiş, bu yüzden de tam olarak emretmemiştir (...) dolayısıyla emrettiği şey *yok*tur". Fakat burada emreden kimdir, zihin mi, irade mi? Zihin (*animus*) iradeye emredip, tereddüt etmekte, bu yüzden de iradenin aldığı emir anlaşılamaz mı olmaktadır? Cevap "Hayır"dır, çünkü "bir istek olmasını emreden belirli bir iradedir; <yani> [*zihin* çatışan iradeler arasında bölünseydi, <ortaya çıkacak durumda> olacağı gibi] başka bir irade değil bizzat aynı iradedir".[91]

Bölünme bizzat iradenin içinde gerçekleşir; çatışma ne zihin ile irade arasındaki bir bölünmeden ne de ten ile zihin arasındaki bir bölünmeden doğar. İradenin daima emir kipinde konuşması gerçeği bunun kanıtıdır: İrade kendisine "İsteyeceksin" der. Ancak

90 *Confessions*, Kitap VIII, Bölüm viii.

91 *A.g.e.*, Bölüm ix.

İrade'nin kendisinde bu türden emirler verme gücü olduğunda ve "eğer irade 'bütün' olsaydı, kendisine olmayı emredemeyecek olmasından ötürüdür ki" kendini ikiye bölmek iradenin doğasının gereğidir. Bu anlamda da iradenin olduğu her yerde, daima "ikisi de bütün [*tota*] olmayan iki irade vardır ve birine mevcut olan diğerine namevcuttur". Bu sebeple, istemek için daima çatışan iki iradeye ihtiyaç duyarız. "Dolayısıyla kısmen isteyip kısmen istememiz bir garabet değildir" (*"Et ideo sunt duae voluntates, quia una earum tota non est (...) Non igitur monstrum partim velle, partim nolle"*). Sorun, aynı anda hem isteyip hem de istemeyenin aynı benlik olmasıdır: "İsteyen bendim, istemeyen ben. Ben, ben kendim. Ne tam anlamıyla istedim ne de tam anlamıyla istemedim." Bu "biri iyi, biri kötü, iki zihne" sahip olduğum değil, bilakis bir ve aynı zihindeki iki iradenin çekişmesinin "beni ikiye böldüğü"[92] anlamına gelir.

Maniciler, bu çatışmayı biri iyi, diğeri kötü iki karşıt doğa kabul ederek açıklamışlardı. Fakat "kendisine direnen irade sayısı kadar karşıt doğa olsa, iki doğa değil pek çok doğa olurdu". Çünkü iradeler arasındaki bu çatışmaya, iyilik ile kötülük arasında bir seçim söz konusu olmadığında, her iki iradenin de iyi ya da her ikisinin de kötü olarak nitelenmesinin gerektiği durumlarda da rastlıyoruz. Bu tür konularda bir karar vermeye ne zaman kalksak, "tek bir ruhun pek çok irade arasında gidip geldiğini görürüz". Birisinin "eğer ikisi de aynı gün açıksa, sirke ya da tiyatroya gitmek ya da üçüncü seçenek olarak başka birisinin evini soymak (...) ya da dördüncü seçenek olarak zina yapmak" <seçenekleri> arasında bir karar vermeye çalıştığını ve "bunların tümünün de aynı zaman kavşağında kesiştiğini, hepsinin eşit derecede arzulandıklarını ve aynı anda yapılamayacaklarını" düşünün. İşte karşımızda hepsi de kötü, hepsi de birbirleriyle çatışan ve isteyen <yani irade eden> egoyu "parçalayan" dört irade var. Aynısı "iyi iradeler"[93] için de geçerlidir.

Burada Augustinus, belirli bir anda hedefin seçildiğini ve "o anda, öncesinde pek çok parçaya bölünmüş olandan bütün bir ira-

92 *A.g.e.*, Bölüm ix ve x.

93 *A.g.e.*, Bölüm x.

de doğabildiğini" kabul etmek dışında, bu çatışmaların nasıl çözümlendiğinden bahsetmez. Fakat iradenin iyileşmesi, ki bu çok önemlidir, ilahî lütuf vasıtasıyla gerçekleşmez. <Augustinus,> *İtiraflar*'ın sonunda bu soruna bir kere daha döner ve (401 yılından 416 yılına kadar, yazmak için on beş yılını harcadığı) *Teslis Üzerine* adlı çalışmasında açıkça ele aldığı belli bazı çok farklı mülahazalara dayanarak, insanın davranışlarına nihai olarak karar veren birleştirici iradenin *Sevgi* olduğunu tespit eder.

Sevgi, "ruhun ağırlığı", ruhun devinimini dindiren çekim yasasıdır. Aristotelesçi fizikten bir nebze etkilenerek, bütün hareketlerin sonunun dinginlik olduğuna inanır ve duyguları –ruhun devinimlerini– fiziksel dünyanın devinimleriyle kıyas ederek kavrar. Çünkü "cisimler ağırlıklarıyla, ruhun sevgileriyle arzuladıklarından başka bir şeyi arzulamazlar". Bu yüzden *İtiraflar*'da <şunları söyler>: "Ağırlığım sevgimdir; her nerede doğduysam onun sayesinde doğdum."[94] Ruhun çekimi, <yani> kişinin özü, bu itibarla da insan gözleri için gizemli olan her şey, bu sevgi yoluyla görünür olur.

Şunları unutmayalım. Birincisi: İrade içindeki ayrışma, bir diyalog değil bir çatışmadır ve isteğin içeriğinden bağımsızdır. Kötü bir irade, iyi bir iradeden ya da iyi bir irade, kötü bir iradeden daha az bölünmüş değildir. İkincisi: Bedenin amiri olarak irade, zihnin icracı organından öte bir şey değildir ve bu itibarla da oldukça sorunsuzdur. Beden, zihne itaat eder; çünkü itaatsizlik etmesini sağlayabilecek başka bir organa sahip değildir. Kendi kendisine hitap eden irade, bir karşı-iradeyi tetikler çünkü bu alışveriş tamamıyla zihinseldir. <Zira> mücadele ancak eşitler arasında mümkündür. Bir karşı-iradesi olmaksızın "bütün" olan bir irade, artık gerçek anlamında bir irade değildir. Üçüncüsü: Emretmek ve itaat talep etmenin iradenin doğasının bir parçası olmasından ötürü, direnç görmek de iradenin doğasının bir parçasıdır. Son olarak: *İtiraflar*'ın çerçevesi içinde, bu "garabet" yetinin teşkil ettiği bilmeceye herhangi bir çözüm getirilmemiştir. Kendisine karşı bölünmüş olan iradenin bir "bütün" haline geldiği ana nasıl ulaştığı bir

94 *Epistolae*,157, 2, 9; 55, 10 ve 18; *Confessions*, Kitap XIII, Bölüm ix.

gizem olarak kalmaya devam etmektedir. Eğer iradenin işleme biçimi buysa, beni harekete geçirme anına –mesela soygun ya da zinayı tercih ettirmeye– nasıl erişebilir? Zira Augustinus'ta <gördüğümüz> "ruhun" eşit derecede arzu edilebilir amaçlar arasında "gidip gelişleri", amaçlarla değil de bir amaca ulaşmak için insan doğasının sağladığı araçlarla ilgilenen Aristoteles'in bilinçli tercihlerinden çok farklıdır. *İtiraflar*'ın sonuna değin, Augustinus'un ana çözümlemelerinde nihai bir hakem ortaya çıkmaz. <*İtiraflar*'ın sonunda ise> İrade'den aniden bir tür Sevgi, "ruhumuzun ağırlığı" olarak bahsetmeye başlar. Fakat bu garip özdeşleştirmeye dair herhangi bir şey anlatmaz.

İsteyen egonun çatışmalarının eninde sonunda bir çözüme kavuştuğunu bildiğimiz için böyle bir çözümün gerekli olduğu açıktır. Daha sonra göstereceğim gibi, *İtiraflar*'da bir *deus ex machina* gibi ortaya çıkan şey aslında, farklı bir İrade teorisinden türetilmiştir. Fakat *Teslis Üzerine*'ye dönmeden önce, aynı sorunun modern bir düşünür tarafından bilinç bağlamında nasıl ele alındığına durup bakmak faydalı olabilir.

John Stuart Mill, özgür irade sorununu incelerken, felsefenin bu alanındaki "kafa karışıklığının (...) insan zihni için çok doğal olması gerek"tiğini ileri sürer ve isteyen <yani irade eden> egonun tabi olduğu çelişkileri –daha kapalı ve muğlâk biçimde olsa da yukarıda işittiklerimize garip biçimde benzer ifadelerle– betimler. "Fethettiğim ya da bana galip gelen yabancı bir güç ile benim aramda cereyan eden" bir şey olarak betimlenmesinin yanlış olduğunda ısrar eder. "[Çünkü] mücadeledeki iki tarafın da ben olduğum açıktır; çatışma benimle kendim arasındadır. (...) Benim ya da arzu ederseniz İrademin, bir taraftan ziyade diğer tarafla özdeşleştirilmesine neden olan, Benlerden birisinin diğerine nispeten hislerimin daha *kalıcı* bir boyutunu temsil ediyor olmasıdır."

Mill, bu "kalıcılığa" ihtiyaç duymuştur, çünkü "en güçlü arzu ya da tiksintimizin aksine bilinçli olarak eyleyebileceğimize toptan karşı çık[mış]"; dolayısıyla da pişmanlık fenomenini açıklamak zorunda kalmıştır. Daha sonrasında keşfettiği şey ise "cazibeye [yani o andaki en güçlü arzuya] boyun eğildikten sonra, ar-

zu eden 'Ben'[in] sona er[diği], fakat vicdan azabı çeken 'Ben'[in], hayatı boyunca buna *katlanmak* zorunda kalabil[eceği]"olmuştur. Gerçi bu kalıcı, vicdan azabı çeken 'Ben', Mill'in daha sonraki mülahazalarında herhangi bir rol oynamasa da burada zamansal olarak sınırlı bütün tekil istek ya da tutkulardan sonra varlığını sürdüren ve "vicdan" ya da "karakter" adı verilen bir şeyin araya girişi ima edilmektedir. Mill'e göre, kendisini ancak istek sonuna ulaştığında gösteren "kalıcı Ben", Buridan'ın eşeğinin eşit derecede hoş kokan iki saman balyası arasında açlıktan ölmesine engel olan şeye benzer bir şey olmalıydı: "Açlık hissinin eşlik ettiği (...) bitkinlikten ötürü" hayvan "rakip nesneleri aklına bile getirmeyecektir." Fakat "kalıcı Ben" elbette ki "çatışan taraflardan" biri olduğundan dolayı Mill bunu kolay kolay kabul edemezdi ve "ahlâk eğitiminin gayesi, iradenin eğitilmesidir" dediğinde, taraflardan birine kazanmayı öğretmenin mümkün olduğunu farz etmektedir. Burada eğitim sahneye bir *deus ex machina* olarak girer. Mill'in önermesi –ahlâk filozoflarının çoğu zaman büyük bir güvenle benimsedikleri ve fiiliyatta ne kanıtlanabilen ne de reddedilebilen– sorgulanmamış bir kabule dayanır.[95]

Bu garip kendine güveni Augustinus'tan bekleyemeyiz. <Bu kendine güven,> çok daha sonraları –Nietzsche'nin, bence haklı bir biçimde "şüphe çağı" olarak nitelediği– modern çağa özgü evrensel şüpheyi, en azından etik sahasında, etkisiz kılmak amacıyla ortaya çıkmıştır. İnsanlar artık *hamd* edemediklerinde, en yüce kavramsal çabalarını Tanrı'yı ve Yarattıklarını teodiseler yoluyla açıklamaya yöneltmişlerdir. Fakat İrade'yi günahlarından arındıracak bazı araçlara elbette Augustinus da ihtiyaç duymuştu. İradenin kırılmışlığının hem kötü hem de iyi irade için aynı olduğunu keşfettikten sonra artık ilahi lütfun bir yardımı olmazdı. Tiyatroya mı gideceğime yoksa zina mı işleyeceğime Tanrı'nın karşılıksız lütfuyla karar verdiğimi düşünmek epey zordur. Augustinus çözümünü soruna tamamıyla yeni bir yaklaşım getirerek bulur. İrade'yi

95 *An Examination of Sir William Hamilton's Philosophy*, "On the Freedom of the Will" (1867), alıntılandığı yer Morgenbesser ve Walsh, *op. cit.*, s. 57-69. İtalikler eklenmiştir.

diğer zihinsel yetilerden tecrit edilmiş biçimde değil, fakat onlarla karşılıklı bağlılığı içerisinde incelemeye başlar. Artık yönlendirici soru şudur: Bir bütün olarak zihnin yaşamında, iradenin işlevi nedir? Yine henüz bulunmadan ve çerçevesi gerektiği gibi çizilmeden önce cevaba işaret eden fenomenal referans ilginç biçimde Mill'in "kalıcı Ben"ini andırır. Augustinus'un sözleriyle, "içimde benliğimden daha kendim Bir şey vardır".[96]

Teslis Üzerine kitabında egemen olan anlayış, Hıristiyan teslis gizeminden devşirilmiştir. Baba, Oğul ve Kutsal Ruh; her biri kendisiyle ilişkili olduğunda, aynı zamanda bir Birlik de teşkil edebilen, dolayısıyla da öğretinin tektanrıcılıktan bir kopuş teşkil etmemesini sağlayan üç tözdür. Birliğin gerçekleşebilmesinin nedeni üç tözün hepsinin "kendi tözlerindeki" varlıklarını kaybetmeksizin "karşılıklı ve nispi olarak [birbirlerine] dayanmaları"dır. (Mesela, renk ve renkli nesne birbirleriyle ilişkileri içerisinde "karşılık olarak birbirlerine dayandıklarında" durum bu değildir. Çünkü "renkli cismin bir töz olması, fakat rengin bir tözün *içinde* olmasından ötürü" rengin "kendinde gerçek bir tözü yoktur".)[97]

Bağımsız "tözler"in karşılıklı olarak birbirlerine dayandıkları ilişkinin paradigması *dostluk*tur. Dost olan iki adamın, kendileriyle ilişkili oldukları nispette "bağımsız tözler" oldukları söylenebilir; sadece birbirlerine nispetle dostturlar. İki dost, dost kaldıkları sürece bir birlik, bir Bir oluştururlar. Dostlukları bittiği anda yine birbirinden bağımsız iki "töz"dürler. Bu, sadece kendisiyle ilişkili ve bu şekliyle hâlâ başkasıyla ilişkili olduğunda, birisi ya da bir şeyin Bir olabileceğini ispatlamaktadır. Birbirlerine o kadar sıkı sıkıya *bağlı*dırlar ki ikisi "töz"leri değişmeksizin, tözsel bağımsızlık ve kimliklerini kaybetmeksizin Bir olarak görünebilirler. Bu Kutsal Teslis'in yoludur. Tanrı, sadece Kendisiyle ilişkili olduğu sürece Birdir, fakat Oğul ve Kutsal Ruh ile birlik içinde üçtür.

Buradaki önemli nokta, böyle karşılıklılığa dayalı bir ilişkinin ancak "eşitler" arasında olabilmesidir. Bu yüzden, burada ruhun açıkça hâkim ilke olmasından ötürü, daima beraber görünseler de beden ve ruh, şehevi insan ve manevi insan ilişkisine uygulana-

96 *Confessions*, Kitap III, Bölüm vi, 11.

97 Kitap IX, Bölüm iv.

maz. Ancak Augustinus için, Tanrı'nın insanı kendi suretinden yaratmış olması nedeniyle gizemli üçü-bir-arada'nın insan doğasında bir yerde de bulunması gerekir. İnsanı diğer bütün yaratıklardan ayırt eden şeyin zihni olmasından ötürü de üçü-bir-arada'nın zihnin yapısında bulunması daha muhtemeldir.

Bu yeni soruşturma çizgisinin ilk işaretlerine, *Teslis Üzerine*'nin en yakın selefi olan *İtiraflar*'ın sonunda rastlarız. Teolojik üçü-bir-arada öğretisini genel bir felsefi ilke olarak kullanmak <Augustinus'un> aklına ilk defa burada gelir. Okuyucudan "kendilerinden (...) [ve] Teslis'ten çok uzak (...) şu üç şeyi düşün[melerini]" ister: "Bahsettiğim üç şey, Olmak, Bilmek ve İradedir. [Bu üçü birbirleriyle karşılıklı bağlıdır.] Çünkü Varım, Biliyorum ve İstiyorum; Bilme ve İstemeyim; Var olduğumu ve İstediğimi biliyorum ve Var olmak ve Bilmek İstiyorum. Yapabilenler bu üçünde, bir yaşam, bir zihin ve bir özün ne kadar ayrılamaz olduklarını idrak etsinler. Nihayetinde birbirlerinden ne kadar ayrılamaz olsalar da yine de bir ayrım var."[98] Elbette bu, Varlığın Baba, Bilmenin Oğul ve İradenin Kutsal Ruhla kıyaslanabileceği anlamına gelmez. Augustinus'u ilgilendiren sadece zihinsel "Ben"in birbirinden ayrılmaz, yine de tamamıyla farklı üç şeyi barındırıyor olmasıdır.

Bu Varlık, İrade ve Bilme üçlemesi, sadece *İtiraflar*'daki nispeten bir deneme niteliğindeki denklemde geçer. Zihinsel bir yeti olmadığı için Varlık'ın buraya ait olmadığı açıktır. *Teslis Üzerine*'de en önemli zihinsel üçleme, Hafıza, Akıl ve İrade'dir. Bu üç yeti "üç değil, tek zihindirler. (...) Karşılıklı olarak birbirlerine atıfta bulunurlar (...) ve her biri [diğer ikisi] vasıtasıyla idrak edilir" ve <yine> kendisiyle ilişkilidirler: "Hafızamın, anlama yetimin ve irademin olduğunu hatırlarım; Anladığımı, istediğimi ve hatırladığımı anlarım ve istemek, hatırlamak ve anlamak isterim."[99] Bu üç yeti, eşit seviyededirler. Fakat Birlikleri İrade'nin sayesindedir.

İrade, hafızaya neyi tutması ve neyi unutması gerektiğini, anlama yetisine anlamak için neyi seçeceğini söyler. Hem Hafıza hem de Anlama yetisi düşünümsel, bu itibarla da edilgindir. Onları iş-

98 Kitap XIII, Bölüm xi.

99 Kitap X, Bölüm xi, 18.

levsel kılan ve son kertede "onları birbirlerine bağlayan" İrade'dir. Ve ancak bunlardan birisi, <yani> İrade sayesinde, üçü "zorla bir araya getirildiğinde düşünceden bahsedebiliriz". (Burada Augustinus, etimolojiyle oynayarak, *cogitatio*'yu *cogere*'den (*coactum*), yani zorla birleştirmek, bir araya getirmekten türetir.) ("*Atque ita fit illa trinitas ex memoria, et interna visione, et quae utrumque copulat voluntate. Quia tria* [*in unum*] *coguntur, ab ipso coactu cogitatio dicitur.*")[100]

İrade'nin bağlayıcı gücü, sadece tamamıyla zihinsel eylemlerde işlev göstermez, kendisini duyu algılarında da gösterir. Duyumları anlamlı kılan, zihnin bu unsurudur. Her görme eyleminde, der Augustinus, "şu üç şeyi ayırt etmemiz lazım gelir (...) gördüğümüz nesne (...) ve bu doğal olarak görülmeden önce var olabilir; ikincisi, nesneyi algılamamızdan önce orada olmayan görme (...) ve üçüncüsü görme duyumuzu nesne üzerine sabitleyen güç (...) yani, zihnimizin dikkati". Sonuncusu, <yani> İrade'nin işlevi olmaksızın, onları fiilen algılamaz sadece duyusal "izlenimler" ediniriz. Bir nesne, ancak zihnimizi algı üzerine odakladığımızda *görülür*. Dalgın olduğumuzda sık sık başımıza geldiği gibi algılamadan görebilir ve dinlemeden işitebiliriz. Duyumu algıya dönüştürmek için "zihnin dikkati" gerekir. "Duyumu gördüğümüz şeye sabitleyen ve her ikisini birbirine bağlayan" İrade, özü itibarıyla gören gözden ve görünür nesneden farklıdır. Vücut değil, zihindir.[101]

Dahası, zihnimizi gördüğümüz ya da duyduğumuz şeye sabitleyerek, hafızamıza neyi anımsaması ve anlama yetimize neyi anlaması, bilgi arayışı içinde hangi nesnelerin peşinde koşması gerektiğini söyleriz. Hafıza ve anlama yetisi, dışsal görünümlerden uzaklaşmışlardır ve bunların kendileriyle (gerçek ağaçla) değil de, imgeleriyle (görülen ağaçla) meşguldürler. Bu imgeler de açıkça içimizdedir. Diğer bir ifadeyle İrade, *dikkat* marifetiyle önce duyu organlarımızı gerçek dünyayla anlamlı bir şekilde birleştirir, sonra da deyim yerindeyse bu dış dünyayı içimize sürükleyerek daha sonra gelecek zihinsel faaliyetlere hazırlar: anımsanmaya, anlaşılmaya, savunulmaya ya da reddedilmeye. Bu içsel imgeler, as-

100 *A.g.e.*, Kitap XI, Bölüm iii, 6.

101 *A.g.e.*, Bölüm ii, 2.

la sadece birer yanılsama değildirler. "Münhasıran içsel hayallere odaklanıp zihin gözümüzü duyularımızı çevreleyen cisimlerden tamamıyla uzaklaştırdığımızda," "hafızamızda ifade edilen maddi türlere öylesine çarpıcı bir benzerlikle" karşılaşırız ki görüyor muyuz yoksa sadece hayal mi ediyoruz ayırt etmek zorlaşır. "Zihnin beden üzerindeki gücü o kadar büyüktür" ki sadece hayal ederek "cinsel organları harekete geçirebilir".[102] Zihnin bu *gücü* de Anlama Yetisi ve Hafıza'dan değil, bilakis sadece zihnin içselliğini dış dünyayla birleştiren İrade'den kaynaklanır. İnsan Yaratılanlar arasındaki, <yani> dış dünyadaki imtiyazlı konumunu "içeride hayal etmesine rağmen, dışarıdaki şeyleri hayal eden" zihne borçludur: "Çünkü (...) duyulur şeylerin imgeleri hafızada tutulmasaydı (...) ve aynı irade hem dıştaki cisimlere hem de içteki imgelere uyum [sağlamasaydı] (...) hiç kimse [dış dünyaya ait] bu şeyleri kullanamazdı."[103]

İnsanın duyusal aygıtını dış dünyaya bağlayan, sonra da insanın farklı zihinsel yetilerini birleştiren birleştirici bir güç olarak bu İrade'nin, şu ana kadar ele almış olduğumuz çeşitli İrade tanımlarında hiç rastlanmayan iki niteliği vardır. Bu İrade, gerçekten de duyuların dikkatini yönlendiren, hafızaya kazınmış imgeleri yöneten ve anlama yetisine anlayacağı malzemeleri sağlayan, <yani> eylemin üzerinde gerçekleşeceği zemini hazırlayan "eylemin kaynağı" olarak görülebilir. Bu irade, eylemi hazırlamakla o kadar meşguldür ki kendi karşı-iradesiyle tartışmaya tutuşmaya pek az vakti kalır bile denebilir. "Tıpkı erkek ve kadının, ikisinin tek beden olması gibi, zihnin bir doğası [İrade] de anlama yetimiz ve eylemlerimizi ya da danışman ve icracıyı kucaklar (...) öyle ki onlar için 'Tek beden olacaklar' (Tekvin 2: 24) denmiştir. Dolayısıyla bunlardan [iç ve dış insandan] 'Bir zihindeki iki' olarak bahsedilebilir."[104]

Burada, Duns Scotus'un çok daha ileri bir dönemde Augustinusçu iradecilikten çekip çıkarttığı belirli <bazı> neticelerin ilk işaretlerine rastlamaktayız: İrade'nin kurtuluşu zihinsel olamaz ve ilahi müdahaleyle de gelemez. Kurtuluş <ancak> *velle* ile *nolle* ara-

102 *A.g.e.*, Bölüm iv, 7.

103 *A.g.e.*, Bölüm v, 8.

104 *A.g.e.*, Kitap XII, Bölüm iii, 3.

sındaki çatışmayı kesintiye uğratan –Bergson'un isabetli ifadesiyle, "*coup d'état*" <darbe> benzeri– <bir> eylemden gelir. Kurtuluşun bedeli de, göreceğimiz gibi, *özgürlük*tür. Duns Scotus'un da (modern bir yorumcunun özetinde) ifade ettiği gibi, "Benim için şu an yazıyor olmak, en az yazmıyor olmak kadar olasıdır". Hâlâ tamamıyla özgürüm ve bu özgürlüğün bedelini, İrade'nin daima aynı anda hem isteyip hem de istememesi ilginç olgusuyla öderim: Zihinsel etkinlik, kendi durumunda, karşıtını dışlamaz. "Oysaki yazma *eylem*im karşıtını dışlar. İradenin bir eylemiyle, kendimi yazmaya azmettirebilir ve bir diğeriyle yazmamaya karar verebilirim; fakat her iki eylemi birden eşzamanlı olarak gerçekleştiremem."[105] Diğer bir ifadeyle, İrade, istemeyi kesip eylemeye başladığında kurtuluşa erer ve bu kesinti, istememeyi-isteme eyleminden kaynaklanamaz, çünkü bu da başka bir istemdir.

Augustinus'un yanı sıra sonraki dönemlerde Duns Scotus'ta da İrade'nin içindeki çatışmanın çözümü, İrade'nin kendisinin dönüşmesi, <yani> *Sevgi*'ye dönüşmesi yoluyla gerçekleşir. İrade –ki işlevsel faal yanından eşleştirici <ve> bağlayıcı bir aracı olarak görülür– Sevgi (*voluntas: amor seu dilectio*)[106] olarak da tanımlanabilir. Çünkü Sevgi'nin en başarılı eşleştirici aracı olduğu açıktır. Sevgi'de de "üç şey [vardır]: seven, sevilen ve Sevgi. (...) [Sevgi] iki şeyi, yani sevenle sevileni (...) belirli bir yaşamda eşleştirir".[107] Aynı şekilde, dikkat <olma> sıfatıyla İrade'nin algıyı, görecek gözler ve görünür olanı eşleştirerek etkilemesi lazım gelir. Fakat sevginin birleştirici gücü daha kuvvetlidir. Çünkü sevginin birleştirdiği şeyler, "birbirine hayret verici bir şekilde yapışır"lar ki seven ile sevilen arasında bir iltisak olur – "*cohaerunt enim mirabiliter glutino amoris*".[108] Bu dönüşümün en büyük avantajı, sadece Sevgi'nin ayrı kalanları birleştirmede daha büyük bir güç olması değil, fakat aynı zamanda istek ve arzudan farklı olarak, sevginin hedefine ulaştığında tükenmemesi bilakis zihnin "*keyfini* sürmesi için *sağ-*

105 Efrem Bettoni, *Duns Scotus: The Basic Principles of His Philosophy*, çev. Bernardine Bonansea, Washington, 1961, s. 158. İtalikler eklenmiştir.

106 *On the Trinity*, Kitap XV, Bölüm xxi, 41.

107 *A.g.e.*, Kitap VIII, Bölüm x.

108 *A.g.e.*, Kitap X, Bölüm viii, 11.

lamca durmasına" da imkân tanımasıdır. <Oysaki> İrade "görülen cismin biçimi ile duyulardan kaynaklanan imgesini, yani görüşü [birleştirirken] (...) [görüş oluşana değin duyuyu görüşe *sabitlediğinden* ötürü] öylesine hırçındır ki sevgi, arzu ya da tutku olarak adlandırılabilir".[109]

İrade'nin beceremediği bu sağlam keyiftir. Zihnin "kendi kendine yeterli olmaması" ve "ihtiyacı ve isteği aracılığıyla, kendi eylemlerine aşırı derecede yönelmesi" nedeniyle irade, zihinsel bir yeti olarak verilidir.[110] İrade, hafıza ve aklın nasıl *kullanılacağına* karar verir, yani "onları başka bir şeye sevk eder", fakat "gerçek şeyi, umutla değil de keyifle [nasıl] kullanacağını"[111] bilmez. İradenin, mevcut bir şeyin sakin ve uzun süreli olarak keyfini sürmekten asla tatmin olmamasının sebebi de budur. Çünkü "tatmin olmak, iradenin dinginliğe ulaşması anlamına gelir"[112] ve iradenin huzursuzluğunu, –umut da dâhil olmak üzere– "tahammülden başka" hiçbir şey dindiremez. Sadece "sevginin kuvveti o kadar büyüktür ki zihin kendiyle birlikte uzun bir süre sevgiyle tahayyül ettiği şeyleri içine çeker".[113] Bütün zihin "sevgiyle düşündüğü şeylerin içindedir" ve bunlar "onlar olmaksızın kendisini düşünemeyeceği"[114] şeylerdir.

Burada vurgu, zihnin kendi kendisini *düşünmesi* üzerindedir ve iradenin huzursuzluğu ve çalkantısını dindiren sevgi, somut şeylere yönelik bir sevgi değil, bilakis "duyulur şeyler"in zihnin içselliğinde bıraktığı "ayak izleri"nin sevgisidir. (Augustinus, çalışması boyunca, düşünmek ile bilmek ya da bilgelik ile bilgi arasında ayrım yapmaya itina gösterir. "Kendini bilmemekle, kendini düşünmemek ayrı şeylerdir.")[115] Sevgi'nin durumunda, zihnin anlaşılabilir bir şeye dönüştürdüğü kalıcı "ayak izi" ne seven ne de sevdiğidir; üçüncü bir unsur, yani Sevgi'nin kendisi, sevgililerin kendisiyle birbirlerini sevdikleri sevgidir.

---

109 *A.g.e.*, Kitap XI, Bölüm ii, 5.

110 *A.g.e.*, Kitap X, Bölüm v, 7. İtalikler eklenmiştir.

111 *A.g.e.*, Bölüm xi, 17.

112 *A.g.e.*, Kitap XI, Bölüm v, 9.

113 *A.g.e.*, Kitap X, Bölüm v, 7.

114 *A.g.e.*, Bölüm viii, 11.

115 *A.g.e.*, Bölüm v, 7. Karş. Kitap XII, Bölüm xii, xiv ve xv.

Bu tip "anlaşılabilir şeylerin" zorluğu, "<tıpkı> somut şeylerin (...) bedenin duyuları karşısında mevcut olmaları gibi (...) <onların da> zihnin bakışları karşısında (...) mevcut" olmalarına rağmen, "[onlara] erişen kişinin onlarda baki kalmaması[dır] (...) bu yüzden de geçici olmayan bir şeye dair geçici bir düşünce oluşturulur. Ve bu geçici düşünce, hafızaya kaydedilir (...) böylece düşüncenin geri dönebileceği bir yer olabilir". (<Augustinus'un> insanın geçiciliğinin içindeki kalıcılığa verdiği örnek, müzik alanından alınmadır. Sanki "kişi, bir tür gizli ve yüce sessizlik içinde zamanın dışında dururken, zamanın aralıklarından akan [bir melodiyi] yakalıyor gibidir"; <oysa> ardışık sesleri kaydedecek bir hafızamız olmasaydı, hiç kimse "söylenirken duymadığı takdirde, [herhangi bir] melodi tahayyül"[116] dahi edemezdi.) Sevginin kattığı şey kalıcılık, <yani> o olmaksızın zihnin kendi başına yetenekli olmadığı bir sürekliliktir. Augustinus, Paul'ün Korintoslulara Mektubu'ndaki sözlerini kavramsallaştırmıştır: "Sevgi asla zeval bulmaz"; "baki kalan" üçünden –İnanç, Umut, Sevgi– "en yücesi [deyim yerindeyse en dayanıklısı] sevgidir" (I. Korintoslulara 13: 8).

Özetlersek: Ayrı bir yeti olarak değil de bütün tekil yetilerin – hafıza, anlama yetisi ve irade– "karşılıklı olarak birbirlerine dayandıkları"[117] bir bütün olarak zihnin içindeki işlevi <bağlamında> anlaşılan Augustinus'un bu İrade'si, kurtuluşunu Sevgi'ye dönüştürülmesinde bulur. Bir tür kalıcı ve çatışmasız İrade olarak Sevgi, bariz biçimde Mill'in iradenin kararlarına son kertede galip gelen "kalıcı Ben"ini andırır. Augustinus'un Sevgi'si etkisini ruha eklediği "ağırlık"la –"irade bir ağırlığı andırır"–,[118] dolayısıyla da çalkantısını gidererek gösterir. İnsanlar, neyin adil olduğunu bilerek değil, adaleti severek adil olurlar. Sevgi ruhun çekim kuvvetidir ya da tersinden: "[C]isimlerin özgün çekim güçleri, deyim yerindeyse sevgileridir."[119] Dahası eski anlayışından bu dönüşüme, İrade'nin savunma ve reddetme gücü miras kalmıştır; bir kişi ya da şeyi sa-

116 *A.g.e.*, Kitap XII, Bölüm xiv, 23.

117 *A.g.e.*, Kitap X, Bölüm xi, 18.

118 *A.g.e.*, Kitap XI, Bölüm xi, 18.

119 *The City of God*, Kitap XI, Bölüm xxviii.

vunmanın onu sevmekten, yani 'Olmanı istiyorum' (*Amo: volo ut sis*) demekten daha yüce bir yolu yoktur.

Buraya kadar, tümü tamamıyla teolojik olan soruları ve bunlarla birlikte özgür iradenin katı bir biçimde Hıristiyan olan tüm felsefelerin karşısına çıkardığı temel sorunu bir yana bırakmıştık. Mesih'ten sonraki ilk yüzyıllarda, evrenin varlığı zuhurla, ilahi ve ilahi olana karşıt güçlerin dışa akışıyla, <yani> ardında hiçbir kişisel Tanrı'nın varlığına gerek duyulmaksızın açıklanabiliyordu. Ya da İbrani geleneğini izleyerek, yaratılış ardında müellifi olarak ilahi bir kişinin varlığıyla açıklanabiliyordu. İlahi müellif, dünyayı hiçlikten Kendi özgür iradesiyle yaratmıştı. İnsanı da kendi suretinden, yani özgür irade bahşederek yaratmıştı. O dönemden sonra, zuhur teorileri zorunluluğa ilişkin kaderci ya da determinist teorilerle özdeşleştirildi; yaratılış teorilerinin ise dünyayı yaratmaya karar veren Tanrı'nın Özgür İradesini teolojik olarak ele alması ve bu Özgürlüğü, mahlûk insanın özgürlüğüyle uzlaştırması gerekmiştir. Tanrı'nın her şeye kadir olması (<zira> insanın iradesini hükümsüz kılabilir) ve geleceğin bilgisine sahip olması hasebiyle, insan özgürlüğü iki kere ilga edilmiş görünüyordu. O dönemin standart savı şu şekildeydi: Tanrı sadece geleceği bilir, zorlamaz. Bu sava Augustinus'ta da rastlarız, fakat en azından farklı bir düşünce biçimi öne sürmüştür.

Antik dünyanın, özellikle de Roma'nın düşünüş biçimi açısından çok önemli olmalarından ötürü determinizm ve kadercilik için öne sürülen temel savları daha önce ele almıştık. Ayrıca Çiçero'yu izleyerek, bu akıl yürütme biçiminin daima çelişkiler ve paradokslarla sonuçlandığını da görmüştük. Hasta olduğunuzda iyileşip iyileşemeyeceğiniz önceden takdir edilmiştir, dolayısıyla neden doktoru arayalım. Çünkü doktor çağırıp çağırmayacağınız da önceden takdir edilmiştir – bu boş savı da hatırlarsınız. Diğer bir ifadeyle, hile yapmadan bu doğrultuda düşündüğünüzde bütün yetilerimiz *boşa* düşer. Akıl yürütme, öncül nedenlere, yani geçmişe dayanır. Fakat aslında ilgilendiğiniz şey elbette ki gelecektir. Geleceğin öngörülebilir –"Olacağına vardı"– olmasını istersiniz. Fakat bu yolu izleyerek akıl yürütmeye başladığınızda, başka

bir paradoksla karşı karşıya kalırsınız: "Eğer yarın bir uçak kazasında öleceğimi öngörebilseydim, yarın yataktan kalkmazdım. Fakat bu durumda öyle ölmeyeceğim. Ama o zaman da geleceği doğru öngörmüş olmayacağım."[120] Biri gelecekle, öteki de geçmişle ilişkili olan bu iki savdaki hata da aynıdır: İlki şimdiyi geçmişe teşmil ederken, ikincisi de şimdiyi geleceğe teşmil eder ve her ikisi de teşmilcinin gerçek olayların yaşandığı alanın dışında durduğunu ve dışarıdaki gözlemci olarak eyleme gücünden yoksun olduğunu –onun bir neden olmadığını– varsayar. Diğer bir ifadeyle, insan, kendisinin zamansal sürecin vazgeçilmez bir parçası, yani bir geçmişe ve geçmişle ilgili "hafıza" adı verilen özel bir yetiye sahip bir varlık olması ve şimdide yaşayıp, geleceğe bakmasından ötürü, zamansal düzenin dışına sıçrayamaz.

Daha önce determinizmin savının, ancak zamansal düzenin dışında duran ve olan bitene ebediyetin bakış açısından bakan bir Öngören takdim edildiğinde keskin bir boyut aldığına dikkat çekmiştim. Augustinus, öğretileri arasında en şaibeli ve en korkunç olanına, <yani> kader öğretisine işin içine böyle bir Öngören sokarak ulaşabilmiştir. Biz burada, Paul'ün kurtuluşun yapıp ettiklerimizde değil de inançta saklı olduğu ve ancak Tanrı'nın lütfuyla elde edilebileceği –öyle ki inanmanın bile insanın gücü dâhilinde olmadığı– öğretisinin sapkın bir radikalleşmesi olan bu öğretiyle ilgilenmeyeceğiz. <Bu öğretiyi,> tam da Augustinus'un eski İrade öğretilerine atfen, sadece günahların affedilmesiyle tek taraflı olarak bahşedilebilen lütfa layık olabilmek için "öncesinde <bir> iyi iradeye" sahip olunmasının gerekliliğini vurgulayan Pelagiusçulara karşı kaleme alınmış, *Lütuf ve Özgür İrade Üzerine* adlı son çalışmalarından birinde bulabilirsiniz.[121]

---

120 William H. Davis, *The Freewill Question*, The Hague, 1971, s. 29.

121 Augustinus'un da yaşamının sonunda inandığı bu öğreti, aşırı biçiminde, eğer vaftiz edilerek kutsanmadan önce ölürlerse çocukların ebediyen lanetleneceklerini iddia eder. Bu, Paul'e atıfla açıklanamaz. Çünkü bu çocuklar henüz 'inanç nedir' biliyor olamazlar. Ancak lütuf, Kilise tarafından gerçekleştirilen, ibadete dönüştürüldükten ve inanç kurumsallaştıktan sonradır ki alın yazısının bu biçimi haklı gösterilebilir. Kurumsallaştırılmış lütuf, artık ne bilincin bir dayanağı –içerideki insanın bir deneyimi–, dolayısıyla da felsefenin ilgi alanına giren bir şey ne de bir inanç meselesi değildir. Şüphesiz bu, burada bizim ilgilenmediğimiz, Hıristiyan inancındaki en önemli *siyasal* etkenlerden birisidir.

Kadere değil ama Tanrı'nın sınırsız ilmi ile insanın özgür iradesinin birlikte var olabilmeleri olasılığına yönelik felsefi savlar, Platon'un *Timaios*'undaki bir tartışmada geçer. İnsan bilgisi "çeşitli biçimlerde"dir; insanlar,

> henüz olmayan şeyleri, olan şeyleri ve olmuş şeyleri farklı biçimlerde bilirler. [Fakat] Tanrı ne gelecek olana ne şimdi olana ne de geçmiş olana bizim baktığımız biçimde değil, bizim düşüncelerimizden çok farklı ve derin bir şekilde bakar. Çünkü O, [düşüncede geçmişten şimdiye ve oradan da geleceğe değişen şeyi izleyerek] bundan şuna geçmez, bilakis tamamıyla değişmez biçimde görür. Öyle ki [bizim açımızdan] kendisini zamansal olarak gösteren her şey –henüz olmayan gelecek, hâlihazırdaki şimdi ve artık olmayan geçmiş– onun tarafından istikrarlı ve ebedi mevcudiyetlerinde kavranır. Ne de beden gözleriyle farklı, zihniyle farklı görür. Çünkü O, zihin ve bedenden müteşekkil değildir. Ne de şimdi, önce ve sonra farklı biçimlerde [görür]. Çünkü O'nun ilmi, bizimkinden farklı olarak, değişimleri <bilgimizi> etkileyen üç farklı zamanın, şimdi, geçmiş ve geleceğin bilgisi değildir. (...) Ne de bildiği her şey aynı anda hep birlikte karşısında mevcut olan cisimsiz sezgisinde, düşünceden düşünceye geçen herhangi bir niyet vardır. Çünkü O, bütün zamanları herhangi zamansal bir kavrayış olmaksızın bilir, tıpkı O'nun bütün zamansal şeyleri zamansal olmayan devinimlerle hareket ettirdiği gibi.[122]

Bu bağlamda, artık Tanrı'nın *Ön*görüsü'nden bahsedilemez; O'nun açısından geçmiş ve gelecek yoktur. İnsanî terimlerle anlaşılan ebediyet, daimi bir şimdidir. "Eğer şimdi, daima şimdiyse (...) artık zaman değil, ebediyet olur."[123]

Bu savı uzun uzadıya aktardım, çünkü zamansal düzene tabi olmayan bir *kişinin* varlığı kabul edilebilirse, Tanrı'nın mutlak ilmi ile insanın özgür iradesinin bir arada varoluşu bir sorun olmaktan çıkar. En azından insanın zamansallığı sorununun bir parçası olarak, yani bütün yetilerimizin zamanla ilişkili olduğu göz önünde bulundurularak ele alınabilir. *Tanrı'nın Şehri*'nde açıklanan bu ye-

122 *The City of God*, Kitap XI, Bölüm xxi.

123 *Confessions*, Kitap XI, Bölüm xiv.

ni yaklaşım, şimdi kısaca geri döneceğim, *İtiraflar*'ın meşhur on birinci kitabı için hazırlanmıştır.

Zamansal kategoriler çerçevesinde ele alındığında, "geçmiş şeylerin şimdisi hafızada, şimdiki şeylerin şimdisi zihinsel sezgide [*contuitus* – şeyleri bir araya toplayan ve onlara 'dikkat sarf eden' bir bakışta] ve gelecek şeylerin şimdisi beklentidedir".[124] Fakat zihnin bu üçlü şimdileri, kendilerinde zamanı teşkil etmezler. Ancak "gelecekten, kendisi de geçmişe geçen şimdi vasıtasıyla" birbirlerine geçtikleri için zamanı teşkil ederler ve kendine ait bir "alanı" olmadığından, aralarında en az kalıcılığı olanı şimdidir. Bu yüzden zaman "henüz olmayan şeyden, alanı olmayan şey vasıtasıyla, artık olmayan şeye"[125] geçer. Dolayısıyla zamanın, "gök cisimlerinin devinimi"nce oluşturulması mümkün değildir. <Çünkü> cisimlerin devinimleri, bir başlangıçları ve sonları olduğu nispette "zamanda"dır ve ölçülebilen zaman, zihnin kendisindedir, yani "görmeye başladığım zamandan, görmeyi bıraktığım zamana kadar"dır. Zira "aslında bir başlangıçtan, bir tür sona kadar geçen aralığı ölçeriz" ve bu da ancak zihnin kendi şimdisinde henüz olmayanın beklentisini muhafaza etmesi, sonra da "<şu anın> içinden geçerken dikkat etmesi ve hatırlaması" sayesinde mümkündür.

Zihin, bu zamansallaştırma etkinliğini, bütün gündelik faaliyetlerimize uygular: "Bir ilahi okumak üzereyim. (...) Bu etkinliğimin ömrü, hâlihazırda okumuş olduğum kısmı çerçevesinde hafızaya, okumak üzere olduğum kısmı çerçevesinde de beklentiye uzanır. Dikkat şimdidedir zira gelecekte olan onun vasıtasıyla aktarılarak [*traiiciatur*] geçmiş olabilir." Gördüğümüz gibi dikkat, İrade'nin önemli işlevlerinden birisidir. <Zira o> Augustinus'un buradaki ifadesiyle "zihnin uzanması" sayesinde, zaman kiplerini zihnin şimdisinde birbirlerine bağlayan büyük birleştiricidir. "Dikkat üzerinde kalır ve onun sayesinde şimdi olacak olan şey namevcut bir şeye [yani geçmişe] dönüşür." "Aynısı, [zihin <geçmiş ve geleceğe> uzanmasa asla bir bütün olamayacak olan] insanın bütün yaşamı için de geçerlidir"; "aynısı [yine] bütün insanların hayatlarının bir parçasını oluşturduğu, insan türü tarihinin tümü için de

124 *A.g.e.*, Bölüm xx ve xxviii.

125 *A.g.e.*, Bölüm xxi.

geçerlidir", <elbette> bu tarih, tutarlı ve sürekli bir hikâye olarak görülebildiği nispette.[126]

Augustinus son büyük eseri olan *Tanrı'nın Şehri*'nde, İrade sorununa bir kez daha döner; <fakat bu defa> insan yetilerinin zamansallığı açısından bakarak.[127] Temel zorluğu şöyle ifade eder: "Kendisi ebedi olsa ve bir *başlangıcı olmasa* da zamanın başlangıcının nedeni O'dur ve öncesinde yaratmadığı insanı, zamanda yaratmıştır."[128] Dünyanın ve zamanın yaratılışı, sadece yaratılışın kendisinin bir başlangıcı ifade etmesinden ötürü değil, fakat aynı zamanda canlı yaratıkların insanın yaratılmasından önce yaratılmış olmalarından ötürü de çakışır – "dünya zamanın içinde *değil*, bilakis zamanla eşzamanlı olarak yaratılmıştır". "Değişken hareketleri ardışıklığı kabul eden bir yaratığın olmadığı yerde, zaman diye bir şey de olamaz (...) zaman, yaratık olmadan mümkün değildir."[129] Augustinus sorar: Fakat öyleyse Tanrı'nın insanı yaratmaktaki gayesi neydi; Tanrı neden "daha önce hiç yaratmadığı" insanı "zamanın içinde yaratmak istedi?" Bu soruyu "hakikaten derin" bir soru olarak niteler ve "daha öncesinde hiç var olmamış *zamansal insanı* [*hominem temporalem*]", yani sadece "zamanın içinde" yaşamakla kalmayıp, özü itibarıyla zamansal, deyim yerindeyse zamanın özü olan bir yaratığı yaratmasındaki "gayesinin anlaşılamaz derinliği"nden bahseder.[130]

"Yeni şeyler yaratan ebedi bir Tanrı'ya dair bu çok zor soruya" yanıt verebilmek için Augustinus, önce filozofların döngüsel zaman kavrayışlarını çürütme gereğini duyar. Zira döngülerde özgünlük yaşanamaz. Sonra da İnsan'ın, diğer canlılardan ayrı ve üstün bir varlık olarak yaratılmasının neden gerekli olduğu sorusuna çok şaşırtıcı bir cevap verir. Özgünlüğün olabilmesi için, bir *başlangıcın* olması ve "bu başlangıcın daha önce [yani İnsan'ın yaratılışından önce] hiç olmamış olması" zorunludur, der. Böyle bir başlangıcın "olabilmesi içindir ki insandan önce hiç kimse yaratılma-

126 *A.g.e.*, Bölüm xxiv, xxvi ve xxviii.

127 Özellikle *The City of God*'daki XI-XIII numaralı kitaplara bakınız.

128 *A.g.e.*, Kitap XII, Bölüm xiv.

129 *A.g.e.*, Kitap XI, Bölüm vi.

130 *A.g.e.*, Kitap XII, Bölüm xiv.

mıştır" ("*quod initium eo modo antea nunquam fuit. Hoc ergo ut esset, creatus est homo, ante quem nullus fuit*").[131] Ayrıca Augustinus, İnsanoğlu'nun yaratılışı için "*initium*", fakat göklerin ve yeryüzünün yaratılışı için "*principium*" kelimelerini kullanarak bunu yaratılışın başlangıcından ayırır.[132] İnsandan önce yaratıları canlılara gelirsek, tekil olarak yaratılan ve "bireylerden doğarak"[133] <türünü> sürdüren insandan farklı olarak bunlar, türsel varlıklar olarak, <yani> "sayılarla" yaratılmışlardır.

Augustinus'un ondan önce "hiç kimse"nin olmadığı, yani "kişi" olarak nitelenebilecek hiç kimsenin olmadığı iddiasını açıklayan, İnsan'ın bireysellik niteliğidir. Bu bireysellik, kendisini İrade'de gösterir. Augustinus, her ikisi de "benzer beden ve ruh yapısında" olan tek yumurta ikizleri örneğini verir. Onları birbirlerinden nasıl ayırabiliriz? Birbirlerinden ayırt edilmelerini sağlayan tek nitelikleri, iradeleridir – "yapıları birebir aynıyken (...) her ikisi de aynı şeyle ayartılır ve birisi buna kapılır, diğeri ise kanmazsa (...) bunun nedeni iradelerinden başka ne olabilir ki?"[134]

Diğer bir ifadeyle, bu kurgularını açıklayacak olursak: İnsan, değişim ve hareketten oluşan bir dünyaya yeni bir başlangıç olarak konmuştur. Çünkü bir başlangıcı ve sonu olduğunu bilir. Hatta başlangıcının, sonunun başlangıcı olduğunu da bilir – "[B]ütün yaşamımız, ölüme doğru koşulan bir yarıştan ibarettir."[135] Bu anlamda, hiçbir hayvanın, tür varlığının bir başlangıcı ya da sonu yoktur. Bir sona doğru koşan bir başlangıç olması nedeniyledir ki dünyaya, <ancak> Tanrı'nın kendi suretinden yarattığı İnsan'la birlikte isteme ve istememe becerisi bahşedilmiş bir varlık gelmiştir.

Bu açıdan, Yaradan'ın suretiydi. Fakat ebedi değil zamansal olmasından ötürü, bu becerisi tamamıyla geleceğe yönelmişti. (Augustinus, üç zaman kipinden bahsettiği her yerde –tıpkı Hegel gibi– geleceğin önceliğini vurgular. <Zira> İrade'nin diğer zihinsel

131 A.g.e., Bölüm xxi ve xx.

132 A.g.e., Kitap XI, Bölüm xxxii.

133 A.g.e., Kitap XII, Bölüm xxi ve xxii.

134 A.g.e., Bölüm vi.

135 A.g.e., Kitap XIII, Bölüm x.

yetiler arasındaki önceliği, zamana dair spekülasyonlarda geleceğin önceliğini gerektirir.) Tekil olarak yaratılan her insan, doğumu hasebiyle yeni bir başlangıçtır. Eğer Augustinus bu spekülasyonlarının gerektirdiği çıkarımları yapsaydı, insanları Yunanlılar gibi ölümlüler değil, "doğumlular" olarak adlandırır ve İrade'nin özgürlüğünü *liberum arbitrium*, <yani> isteme ile istememe arasındaki seçme özgürlüğü olarak değil, bilakis Kant'ın *Arı Usun Eleştirisi*'nde bahsettiği özgürlük olarak tanımlardı.

"Sadece nispi bir ilk başlangıca sahip olabilen bir dünyada meydana gelen" ve "mutlak ilk başlangıcı [hâlâ] zamanda değil de nedensellikte" olan, "zaman içinde kendiliğinden bir silsile başlatabilme yetisi"ne, burada bir kez daha müracaat edilmesi şarttır. "Mesela eğer şu anda sandalyemden tam bir özgürlük içinde kalkarsam (...) *in infinitum* <sonsuza uzanan> bütün doğal neticeleriyle birlikte, yeni bir <olaylar> silsilesinin mutlak başlangıcı bu olaydadır."[136] "Mutlak" ve "nispi" başlangıçlar arasındaki ayrım, Augustinus'un Gökyüzü ile Yeryüzü'nün "*principium*"u ile İnsanoğlu'nun "*initium*"u arasında yaptığı ayrımla aynı olguya işaret eder. Kant, Augustinus'un doğurganlık felsefesinden haberdar olsaydı, *nispi* bir mutlak kendiliğindenliğin özgürlüğünün, insan aklı açısından insanların *doğmaları* –zaman içinde kendilerini önceleyen bir dünyaya sürekli olarak yeni gelen varlıklar oldukları– gerçeğinden daha fazla utanç verici olmadığına katılabilirdi. Kendiliğindenliğin özgürlüğü, İnsanlık Durumu'nun vazgeçilmez bir parçasıdır. Zihinsel organı da İrade'dir.

136 B478.

III. *İrade ve Anlama Yetisi*

11
AQUİNASLI THOMAS VE ANLAMA YETİSİNİN ÖNCELİĞİ

Kırk yıldan uzun bir süre önce, Hıristiyan felsefesinin büyük öncüsü Etienne Gilson, Gilford Okutmanı olarak Aberdeen'de konuşurken, Yunan düşüncesinin 13. yüzyıldaki muhteşem dirilişini konu aldı. Sonuç, "bütün Ortaçağ spekülasyonlarının temel ilkesi üzerine" –*Ortaçağ Felsefesinin Ruhu* adlı– klasik ve bence ölümsüz bir çalışma oldu. Anselm'in *fides quaerens intellectum*, <yani> "aklın yardımını isteyen inanç"ına atıf yapıyor; dolayısıyla felsefeyi <yine> inancın hizmetçisi (*ancilla theologiae*) yapıyordu. Luther'in bu *stultitia*'ya, <yani> ahmaklığa yönelttiği beklenmedik saldırısını iki yüzyıl önceden gören IX. Papa Gregory'nin, Paris Üniversitesi'ni uyardığı gibi hizmetçinin daima "metres" haline gelme tehlikesi vardır. Gilson'un ismini, şüphesiz –benim için ölümcül olacak– mukayeseleri davet etmek için değil, bilakis bir minnet hissiyle ve izleyen satırlarda, çok uzun bir süre önce böylesine ustaca ele alınmış ve neticesi basılı olarak bile bulunabilecek konuları ele almaktan neden kaçındığımı açıklamak amacıyla andım.

Thomas'ı Augustinus'tan ayıran sekiz yüz yıl, sadece Hippo Piskoposunu bir aziz ve Kilise Babası haline dönüştürmek için değil, fakat ona Aristoteles'e, hatta Havari Paul'e denk bir otorite bahşetmeye yetecek kadar uzun bir zamandı. Ortaçağlarda bu türden bir otorite son derece önemliydi. <Zira> yeni bir öğretiye, samimi bir şekilde yeni olduğunun beyan edilmesinden daha çok zarar verebilecek bir şey yoktu. Gilson'un "ipsediksitizm" <o dedicilik> olarak adlandırdığı şey belki de hiçbir zaman bu <dönemdeki> kadar egemen olmamıştır. Thomas bir düşünceye açıkça katılmadığında bile, savunacağı öğretiyi destekleyecek otoriter bir alıntıya ihtiyaç duyar. Şüphesiz bunun kitaplarda, <yani> Eski ve Yeni Ahit'te kaydedilmiş olan Tanrı kelamının mutlak otoritesiyle bir ilgisi vardı. Fakat burada asıl önemli olan, ister doğru isterse de önemli bir yalan için olsun –Hıristiyan, Yahudi ya da Müslüman– tanınmış hemen hemen *her* yazara bir "otorite" olarak bakılmasıdır.

Diğer bir ifadeyle, Ortaçağ eserlerini okurken yazarlarının manastırda yaşadıklarını ve bunun da bu çalışmaların bir kitaplar dünyasında doğdukları anlamına geldiğini unutmamamız lazım gelir. <Kaldı ki> manastırlar olmasaydı Batı dünyasının bir "düşünceler tarihi" de olmazdı. Fakat Augustinus'un düşünceleri, tam aksine, kişisel deneyimleriyle yakından bağlantılıdır. Onun için deneyimlerini detaylı bir şekilde betimlemek önemliydi ve (*Iradenin Seçme Özgürlüğü Üzerine* adlı çalışmasında) kötülüğün kökeni gibi spekülatif bir meseleyi ele alırken bile, konu üzerine çalışmış bilge ve saygın kişilerin düşüncelerini aktarmak nadiren aklına gelir.

Skolastik yazarlar, deneyimleri sadece savlarını destekleyecek örnekler olarak kullanırlar; deneyimin kendisi sava ilham teşkil etmez. Örneklerden çıkan şey ilginç bir tür vicdan muhasebesi, bir <tür> genel ilkeleri tikel vakalarla bağlantılandırma tekniğidir. Kafasını ya da ruhunu bulandıran şeyleri, kitabi kaygılara kapılmaksızın, açıkça yazan son yazar Canterburyli Anselm'di ve bu da Thomas'tan iki yüz yıl önceydi. Elbette bu, Skolastik yazarların gerçek meselelerle ilgilenmedikleri ve ilhamlarını sadece savlardan aldıklarını söylediğimiz anlamına gelmez. Fakat artık düşüncelere daima bazı otoritelerin yön verdiği bir "tefsirciler çağı"na (Gilson) gi-

riyor olduğumuz anlamına gelir ve bu otoritenin, illa ya da öncelikli olarak dini veya kitabi bir otorite olduğuna inanmak ölümcül bir hata olacaktır. Yine de düşünüş tarzı ele aldığı büyük konunun gereklerine hayran olunacak kadar uyum sağlamış ve "Hıristiyanlığın bir felsefeye sahip olmasını Yunan geleneğine borçlu [olması gibi], Hıristiyan felsefenin de varlığını Kutsal Kitab'a borçlu olduğunu" anlamış olan Gilson, Platon ve Aristoteles'in nihai hakikate nüfuz edememiş olmalarının sebebinin "Tekvin'in ilk satırlarını okuma şansını [yakalayamamış olmaları talihsizliğinde bulunabileceğini] (...) okumuş olsalardı bütün felsefe tarihinin farklı olabileceğini"[1] ciddi ciddi savunabilmiştir.

Thomas'ın bitiremediği şaheseri *Summa Theologica*'nın, başlangıçta yeni üniversitelerde ders kitabı olarak, pedagojik bir amaçla kullanılması düşünülmüştü. <Bu kitap> olası bütün soruları ve olası bütün savları tamamıyla sistematik bir biçimde sıralar ve her birine nihai bir yanıt verdiğini kabul eder. Kesin olduğu kabul edilen hakikatlere, mevcut tüm ilme yönelik bu kodifikasyon <çabasının> ardından, ona rakip olabilecek benim bildiğim başka bir sistem daha gelmemiştir. <Halbuki> her felsefi sistem, huzursuz zihinlere bir tür zihinsel yurt, güvenli bir yuva sunmayı amaçlar. Fakat sanırım hiçbirisi bu kadar başarılı ve çelişkilerden böylesine arî olamamıştır. Bu yuvaya girmek için kayda değer bir çaba sarf etmeye istekli herkes, sayısız konaklarının hiçbirinde kendisini asla kafası karışık ya da yabancılaşmış bir durumda bulmayacağı güvencesiyle ödüllendirilir.

Thomas'ı okumak, <bir anlamda da> bu türden yuvaların nasıl inşa edildiğini öğrenmektir. Önce Sorular, soyut fakat spekülatif olmayan bir biçimde sorulur; sonra her bir sorunun ele alacağı konular sıralanır, ardından da olası her yanıta yapılabilecek İtirazlar gelir. Bundan sonra bir "Aksine" <başlığı altında> karşıt tutum takdim edilir. Ancak tüm bu zemin hazırlandıktan sonradır ki İtirazlar'ın her birine yönelik cevapları da içeren Thomas'ın kendi cevabı gelir. Bu şematik düzen hiç şaşmaz ve eğer soru ardına soruları, her itirazı ve karşı tutumu göz önünde bulundurarak cevap üzerine cevapları takip edecek kadar sabırlıysa, okuyucu kendisi-

1 *The Spirit of Medieval Philosophy*, s. 207 ve 70.

ni her şeyi biliyor görünen bir aklın enginliğiyle büyülenmiş bulur. Her örnekte bir otoriteye gönderme yapılır, çürütülen savın da başlangıçta bir otoriteden yapılan bir alıntıyla aktarıldığı durumlarda <bu durum> özellikle çarpıcıdır.

Bir otoriteye atıf yapmak, savlarla akıl yürütmenin tek, hatta egemen biçimi bile değildir. Buna daima bir tür mutlak rasyonel, genellikle demirden zırhla kaplanmış bir ispat eşlik eder. Hiçbir konuşma sanatı, hiçbir ikna yöntemi kullanılmaz. Okuyucu, sadece hakikatin zorlayabileceği tarzda zorlanır. Ortaçağ felsefesinde çok yaygın görülen zorlayıcı hakikate güven, Thomas'ta sınırsızdır. Üç tür zorunluluktan bahseder: Rasyonel olan mutlak zorunluluk – mesela bir üçgenin üç açısının toplamının iki dik açının toplamına eşit olması–; yararına bağlı olan göreli zorunluluk – mesela yaşamak için gıdanın ya da seyahat etmek için bir atın gerekli olması ve dışsal bir aracının dayattığı zorlama. Ve bunlar arasında sadece sonuncusu "iradeye itici"[2] gelir. <Zira> Hakikat zorlasa da iradenin emrettiği gibi emretmez ve baskı yapmaz. Bu daha sonra Scotus'un *dictamen rationis*, "aklın gereği" adını verdiği şey, <yani> kendisini konuşma (*dicere*) biçiminde gösteren ve gücünün sınırlarını, rasyonel müzakerenin sınırlarının oluşturduğu bir güçtür.

Thomas emsalsiz bir açıklıkla iki "kavrayıcı" yeti, <yani> anlama yetisi ile akıl arasında ayrıma gider. Bunların kendilerine karşılık gelen entelektüel açıdan aç yetileri bulunur: İrade ve *liberum arbitrium* ya da özgür seçim. Hem akıl hem de anlama yetisi, hakikati konu alır. "Evrensel akıl" adı da verilen anlama yetisi, matematik ya da kendinden açık hakikatlerle, <yani> ispat gerektirmeyen ilk ilkelerle ilgilenirken, akıl ya da tikel akıl, tasımlarda olduğu gibi evrensel savlardan tikel neticeler çıkarmamızı sağlayan yetidir. Evrensel akıl, doğası itibarıyla derin düşünmeye yönelikken, tikel aklın vazifesi "bir şeyden başka bir şeyin bilgisine ilerlemektir. Böylece (...) ilkelerden bildiğimiz neticeler üzerine akıl yürütürüz".[3] Bu söylemsel akıl yürütme süreci, tüm yazılarına egemendir. (Aydınlanma Çağı, Akıl Çağı olarak da adlandırılmıştır. Bu yerinde bir tanımlama olabilir de olmayabilir de. <Bu durum-

2 *Summa Theologica*, I, Soru 82, Cevap 1.

3 *A.g.e.*, Soru 81, Cevap 3 ve Soru 83, Cevap 4.

da> Ortaçağ'ın bu yüzyıllarına verilebilecek en iyi ad da şüphesiz Akıl Yürütme Çağı'dır.) Buradaki ayrım, sadece teorik aklın algıladığı hakikat zihne ifşa olur ve onu zorlarken, zihnin herhangi bir müdahalesinin olmaması, oysaki söylemsel akıl yürütme sürecinde zihnin kendi kendisini zorluyor olmasıdır.

Tartışmacı akıl yürütme süreci, anlama yetisini "doğal aklımın gücü dâhilinde saklı bulunabilen" "hakiki varlığın bilgisi"[4] arayışı içinde, doğası gereği Yaratıcısı'na dönen, rasyonel bir yaratığın inancı tarafından harekete geçirilir. Tıpkı Yunan Felsefesi'nin kendinde açık ilk ilkelerden şüphe duymamış olması gibi, Kutsal Kitap'ta bildirilen şeyler de İnanç için şüpheye açık değildi. Hakikat zorlayıcıdır. Thomas'ta bu zorlayıcı gücü, Yunan *aletheia*'sının zorunluluğundan ayıran şey, belirleyici esinin dışarıdan gelmesi değil, bilakis "dışarıdan vahiy yoluyla bildirilen hakikate, aklın ışığının içeriden yanıt vermesi[dir]. İnanç, [Musa'nın Tanrı'nın sesini dinlemesi gibi] *ex auditu* olarak kendisine cevap veren bir tele dokundu".[5]

Augustinus'tan Thomas ve Duns Scotus'a gelindiğinde <görülen> en çarpıcı değişiklik, ikisinin de tecrit edilmiş bir yeti olarak İrade'nin sorunlu yapısıyla ilgilenmemiş olmalarıdır. Onlar için asıl mesele, İrade ile Akıl ya da Anlama Yetisi arasındaki ilişkidir ve başat soru, bu zihinsel yetilerden hangisinin "daha asil", dolayısıyla da diğerine öncelikli olduğudur. Özellikle Augustinus'un her iki düşünür üzerindeki olağanüstü etkisi göz önünde bulundurulduğunda, belki de daha da önemli olanı, Augustinus'un üç zihinsel yetisinden –Hafıza, Anlama Yetisi ve İrade– birinin, yani insanları geçmişe bağlayan <ve> özellikle Romalı bir tınıya sahip olan Hafıza'nın kaybolmuş olmasıdır. Ve bu kaybın, kati bir kayıp olduğu görülür. Hafıza, felsefi geleneğimizin başka hiçbir yerinde, bir daha Anlama Yetisi ve İrade'yle aynı mertebeye erişememiştir. Bu kaybın siyasal felsefe açısından neticelerini tamamen dışarıda tutarsak,[6] *–sedes animi est in memoria–* hafızayla birlikte kaybe-

4 Duns Scotus'un alıntılandığı yer Gilson, *The Spirit of Medieval Philosophy*, s. 52.

5 Gilson, *The Spirit of Medieval Philosophy*, s. 437.

6 *Geçmişle Gelecek Arasında*'daki "Otorite Nedir" bölümünde, Romalı siyaset anlayışları açısından geçmişin ne kadar önemli olduğunu göstermeye çalışmıştım.

dilen şey, kendisini Augustinus'un *homo temporalis*[7] kavramında gösteren, insan doğası ve insan varoluşunun baştan sona zamansal bir niteliğe sahip olduğu anlayışı olmuştur.

Augustinus'ta zihinde bulunan her şeyle ilişkili olan Anlama Yetisi, Thomas'ta geriye doğru *ilk ilkeler*le, yani mantıksal açıdan her şeyden önce gelen şeylerle ilişkilendirilir. Tikelleri ele alan akıl yürütme süreci buradan yola çıkar.[8] İradenin hakiki nesnesi amaçtır, yine de bu amaç "ilk ilke"nin geçmiş<te> oluşundan daha fazla gelecek<te> değildir. İlke ve amaç, zamansal değil mantıksal kategorilerdir. Söz konusu İrade olduğunda, *Nikomakhos'a Etik*'i yakından izleyen Thomas, en çok araç-amaç kategorisi üzerinde durur ve İrade'nin nesnesi olsa da amaç, Aristoteles'te de olduğu gibi, İrade'ye kavrayıcı yetiler, yani Anlama Yetisi tarafından verilir. Bu yüzden, "eylemin [doğru] düzeni" şudur: "Önce amacın kavranması gelir (...) sonra araçların önerilmesi [düşünülerek seçimi] ve son olarak araçların arzulanması."[9] Kavrayıcı güç, her adımı önceler ve arzulayıcı harekete üstündür.

Tüm bu ayrımların kavramsal temeli, "iyilik ve Varlık"ın sadece düşüncede farklılaştıkları <anlayışı>dır. Bunlar "aynı *gerçeklik*"tir ve "birbirlerine dönüştürülebilir" oldukları bile söylenebilir: "[Bir İnsan'ın] Varlık'tan ne kadar payı varsa, iyilikten de o kadar payı olur. Varlık'ı[nın] tamlığından ne kadar eksikse, iyilikten de o kadar uzak düşer ve kötü olduğu söylenir."[10] Hiçbir varlığın, *var* olduğu nispette, kötü olduğu söylenemez; "ancak Varlık'tan eksiği olduğu kadarıyla" <kötüdür>. Bütün bunlar, elbette ki Augustinus'un tutumunun detaylandırılmasından başka bir şey değildir. Fakat konum genişletilmiş ve kavramsal olarak keskinleştirilmiştir. Kavrayıcı yetilerin bakış açısından, Varlık hakikat cihetinden görünür; amacın iyi olduğu İrade'nin bakış açısından ise "Varlık'ın ifade etmediği, arzu edilebilirlik cihetinden" görünür. Kötülük bir

---

Özellikle Roma'nın kavramlar üçlemesinin (*auctoritas, religio, traditio*) nasıl açıklandığına bakınız.

7 *De Civitate Dei*, Kitap XII, Bölüm xiv.

8 *Op. cit.*, I, Soru 5, Cevap 4.

9 *A.g.e.*, I-II, Soru 15, Cevap 3.

10 *A.g.e.*, I, Soru 5, Cevap 1 ve I-II, Soru 18, Cevap 1.

ilke değildir. Zira o mutlak *yokluk*tur ve yokluk <ancak> "mahrumiyet ve olumsuzluk bağlamında [ifade edilebilir]. İyiliğin yokluğu, olumsuz <anlamında> alındığında, kötülük değildir (...) mesela bir adam bir atın çevikliğinden yoksunsa <kötü sayılamaz>; kötülük, özü itibarıyla ona ait bir iyiden *mahrum* kalınan bir yokluk <biçimidir> – mesela görüşten mahrum kalan kör adam."[11] Olumsuz niteliğinden ötürü, mutlak ya da radikal kötülük var olamaz. "İyiliğin hepten yok" olduğu bir yerde kötülük de olmaz. Zira "*bütünüyle kötü <diye bir şey> var olsaydı, kendi kendini yok ederdi*".[12]

Thomas, kötülüğe "mahrumiyet", <yani> kötülüğün sadece bir parçasını oluşturduğu bütün göz önünde bulundurulmadığı takdirde ortaya çıkan bir tür optik yanılsama muamelesi yapan ilk kişi değildi. "Her parçanın kendine ait mükemmel biçimde düzenlenmiş bir yeri" olan bir evrende, ateşin doğasındaki iyiliğin ilineksel olarak "suya kötülük ettiği" anlayışı çok daha öncesinde Aristoteles'te de vardı.[13] <Bu sav hâlâ> kötülüğün varlığına karşı <öne sürülen> en güçlü ve en sık dile getirilen geleneksel sav olmayı sürdürmektedir. "Radikal kötülük" kavramının yaratıcısı olan Kant bile "sevgi gösteremeyen" birisinin, <sırf> buna dayanılarak "kötü bir adam olduğunun ispatlanamayacağını" düşünüyordu. Yani Augustinus'un dilini kullanırsak *velle* ve *nolle*'nin karşılıklı bağlı olduğuna ve İrade'nin gerçek seçiminin istemek ile istememek arasında olduğuna inanmıyordu. Yine de, diğer sistemlerin çoğuyla karşılaştırıldığında, bu kadim felsefi *topos*'un, sisteminin merkezinin, <yani> "ilk ilke"sinin Varlık olması nedeniyle, Thomas'ta çok daha anlamlı durduğu doğrudur. <Thomas'ın> felsefesi bağlamında, Gilson'un da işaret ettiği gibi, "Tanrı'nın sadece dünyayı değil, fakat içindeki kötülüğü de yarattığını söylemek, Tanrı'nın hiçliği yarattığını söylemek demektir."[14]

Temel ayrımları *var* olmak olan yaratılmış bütün şeyler "kendine has yöntemleriyle Varlık'ı" arzular. Sadece Anlama Yetisi bir bütün olarak Varlık'ın "bilgi"sine sahiptir; duyular ise "*burada* ve

11 *A.g.e.*, I, Soru 48, Cevap 3.

12 *A.g.e.*, Soru 5, Cevap 5; Soru 49, Cevap 3.

13 Aktarıldığı yer *a.g.e.*, Soru 49, Cevap 3.

14 *History of Christian Philosophy in the Middle Ages*, New York, 1955, s. 375.

şimdi durumu hariç Varlık'ı bilmezler".[15] Anlama Yetisi "Varlık'ı mutlak biçiminde ve tüm zamanlar için idrak eder" ve insan, bu yetinin bahşedilmiş olması nispetinde, "daima var olma"yı arzulamadan edemez. Bu, tıpkı hakikatin Anlama Yetisi'ni zorlaması gibi <kendi> nihai gayesi de "zorunluluk" olan İrade'nin "doğal temayülü"dür. İrade, sadece arzuları harekete geçirebilseler de onu "zorunlulukla hareket ettiremeyen" "tikel iyiler" bakımından özgürdür. Nihai gaye, <yani> Anlama Yetisi'nin sonsuza kadar var olma arzusu, arzuları denetim altında tutar. Dolayısıyla insanlar ile hayvanlar arasındaki somut ayrım kendisini insanın "[diğer tüm canlılarla paylaştığı arzuları tarafından] bir çırpıda harekete geçirilmemesi (...) bilakis arzulara üstün olan İrade'nin emrini *beklemesi* (...) böylece ulvi arzu<lar> rıza göstermeden süflî arzu<lar>ın harekete neden olmaya yeterli [olmamaları]"[16] gerçeğinde gösterir.

Varlık'ın, <yani> Thomas'ın ilk ilkesinin, Yaşam'ın ve yaşama içgüdüsünün –her canlının içgüdüsel olarak yaşamını koruduğu ve ölümden kaçtığı gerçeğinin– basit bir kavramsallaştırması olduğu açıktır. Bu da Augustinus tarafından daha ihtiyatlı bir denklemde ifade edildiğini gördüğümüz düşüncelerin bir açılımıdır. Fakat [bu denklemin] doğal neticesine, <yani> İrade'nin –olası bir ebedi yaşamla herhangi bir ilişki kurulmadan [doğrudan]– yaşama içgüdüsüyle özdeşleştirilmesine ancak 19. yüzyılda yaygın bir şekilde varılmıştır. Schopenhauer'de açık bir şekilde ifade edilir ve Nietzsche'nin güç istencinde hakikatin kendisi yaşam sürecinin bir işlevi olarak görülür. Bizim hakikat olarak adlandırdığımız şey, onlar olmaksızın yaşamaya devam edemeyeceğimiz önermelerdir. Hakikati zorlayıcı kılan akıl değil, yaşama irademizdir.

Şimdi, diğeriyle karşılaştırıldığında iki zihinsel güçten hangisinin, "mutlak biçimde daha yüce ve soylu" olduğu sorusuna döneceğiz. İlk bakışta, nihai nesne aynı olduğundan bu soru, pek anlamlı görünmez. İradeye iyi ve arzu edilir, Anlama Yetisi'ne ise hakiki olarak görünen Varlık'tır. Thomas da bunu kabul eder:

15 *Summa Theologica*, I, Soru 75, Cevap 6.

16 *A.g.e.*, Soru 81, Cevap 3.

Bu iki güç "etkinliklerinde birbirlerini içerir. Zira Anlama Yetisi, İrade'nin istediğini anlar ve İrade, Anlama Yetisi'nin anladığını ister".[17] "İyi" ile "hakiki"yi, zihnin farklı yetilerine karşılık gelen şeyler olarak ayırt etsek bile, her ikisinin de kapsamları itibarıyla *evrensel* olmalarından ötürü çok benzer oldukları açığa çıkar. Tıpkı Anlama Yetisi'nin "evrensel varlık ve hakikati kavraması" gibi, İrade de "evrensel iyiyi arzular" ve tıpkı Anlama Yetisi'nin tikelleri ele alırken yardımcısının akıl yürütme olması gibi, İrade'de evrensel amaca giden uygun tikel araçları belirlerken yardımcısı seçme özgürlüğü (*liberum arbitrium*) yetisidir. Dahası, her iki yetinin de nihai nesnelerinin –Hakikat ya da İyi maskesi altındaki– Varlık olmasından ötürü, her biri basit tikelleri ele alırken kendi yardımcılarının hizmetinden faydalanan birbirine denk yetiler gibi görünürler.

Bu yüzden de ulvi ve süflî yetileri birbirinden ayıran gerçek çizgi görünüşe göre "üstün" ve "hizmetçi" yetileri ayıran bu çizgidir ve bu ayrım hiç sorgulanmaz. Thomas açısından da evrenselin tikelden "rütbesi itibarıyla daha soylu ve yüce" olması, –felsefedeki hemen hemen tüm halefleri (ki kendisinin açıkça Thomist olduğunu ilan edenlerden çok daha fazlası vardır) için olduğu gibi– gayet olağan, hatta ayrı bir disiplin olarak felsefenin temelinin ta kendisidir. Bunun için gereken tek kanıt da bütünün daima parçalarının toplamından büyük olduğunu söyleyen Aristoteles'in önermesi olmuş ve öyle de kalmıştır.

John Duns Scotus'u diğerlerinden ayıran yüce, ancak oldukça münferit <olarak kalmış> fark da bu varsayımı sorgulamış ve ona meydan okumuş olmasıdır. Varlık, evrenselliği bağlamında, bir düşünceden başka bir şey değildir; *gerçeklik*ten yoksundur. Ancak "bu-luk" <*thisness*> (*haecceity*) niteliğini sahip tekil şeylerin (*res*) insan açısından gerçek oldukları söylenebilir. Bu yüzden de Scotus, "özgün nesnesi var olmasıyla algılanan var olan tekil olan sezgisel bilinç ile özgün nesnesi bilinen şeyin *mahiyeti* ya da özü olan soyutlayıcı bilinç"[18] arasında keskin bir ayrıma gider. Dolayısıyla –ve bu belirleyicidir– zihinsel imge (görülen ağaç), fiili varlığını

17 *A.g.e.*, Soru 82, Cevap 4.

18 Gilson, *History of Christian Philosophy in the Middle Ages*, s. 766.

kaybetmiş olması nedeniyle, gerçek ağaçtan daha düşük bir ontolojik konuma sahiptir. Yine de zihinsel imgeler olmasaydı, bir şeyin ne olduğu hakkında hiçbir bilgimiz olamazdı. Bu tersyüz edilişin neticesi, yaşayan varoluşu bağlamında *bu* tekil adamın, insan türü ya da düşüncesini öncelemesi ve rütbesi itibarıyla ondan üstün olmasıdır. (İlerleyen dönemlerde, Kierkegaard da Hegel'in karşısına çok benzer bir savla çıkmıştır.)

Bu geri dönüş, başlıca ilhamını İncil'den, yani bir kişi olduğu açık bir Yaradan'ın, insanı kendi suretinden, yani zorunlu olarak kişiler olarak yaratmasından alan bir felsefe için görünüşe göre kaçınılmaz bir neticedir. Ayrıca Thomas, "*persona significat id quod est perfectissimum in tota natura*" ("kişi[nin], tüm doğadaki en mükemmel şeyi simgele[diğine]")[19] inanacak kadar Hıristiyan'dı. Augustinus'un da gösterdiği gibi, İncil'deki temeli, bütün doğal türlerin çoğul olarak yaratıldığı –"*plura simul iussit exsistere*"– Tekvin'dir ("Ve Tanrı dedi (...) <yer> canlı mahlûkların sürüleriyle kaynaşsın" (1: 20)). Sadece insan tekil olarak yaratılmıştır. Hatta (bir hayvan türü olarak alındığında bile) insan türü bir Bir'den yaratılmıştır: "*ex uno... multiplicavit genus humanum.*"[20] Aquinaslı'da değil ama Augustinus ve Scotus'da, bu tekilliği edimselleştiren zihinsel araç, <yani> *principium individuationis* İrade'dir.

Thomas'a geri dönersek, o "Eğer Anlama Yetisi ve İrade, özgün nesnelerinin evrensellikleri bağlamında birbirleriyle karşılaştırılırsa (...) Anlama Yetisi, mutlak olarak İrade'den daha yüce ve soyludur" der. Ve bu önerme, Thomas'ın genel Varlık felsefesini takip etmemesi nedeniyle daha da önemlidir. Bu farklı bir biçimde <de olsa> bizzat Thomas tarafından da kabul edilir. Ona göre, Anlama Yetisi'nin İrade'ye önceliği, sanki iki yeti insan zihninde "uzlaşıyorlarmış" gibi, kendilerine özgü nesnelerinin –<yani> Hakikatin İyiye– birbirlerine önceliğine dayanmaz: "İradenin her hareketi (...) kavrayış tarafından öncelenir" –hiç kimse bilmediği bir şeyi isteyemez– "oysaki (...) kavrayış, iradenin bir eylemi tarafından öncelenmez".[21] (Elbette burada, dikkat olarak İrade'nin duyu al-

19 *Summa Theologica*, I, Soru 29, Cevap 3.

20 Augustine, *De Civitate Dei*, Kitap XII, Bölüm xxi.

21 *Summa Theologica*, I, Soru 82, Cevap 4.

gılarının eylemlerini bile önceledığini savunan Augustinus'la fikirleri ayrılır.) Bu öncelik, kendisini her istemde gösterir. Mesela bir amaca giden araçların "seçildiği" "seçme özgürlüğü"nde, iki güç seçimde uzlaşır: "[B]ir şeyin diğerine tercih edilir olduğu yargısına varmak için kullandığımız (...) bilişsel güç (...) ile muhakemenin tavsiyesini kabul etmesi gereken arzunun gücü."[22]

Augustinusçu ve Thomistik tutumlara, yazarlarının da <tutumlarını> savunmak için sık sık kullandıkları gibi tamamıyla psikolojik açıdan bakacak olursak, karşıtlıklarının biraz yapay olduğunu kabul etmemiz gerekir. Zira ikisi de eşit derecede makuldür. İnsanın o ya da bu şekilde bilmediği bir şeyi isteyebileceğini ya da bilgimizin veya bilgi arayışımızın izlemesini istediğimiz yönü bir tür istemin önceledığı ve söz konusu yöne karar verdiğini kim inkâr edebilir ki? Thomas'ın Anlama Yetisi'nin önceliğini savunmasının gerçek sebebi de –Augustinus'un İrade'yi öncelikli olarak kabul etmesinin asıl sebebi gibi– bütün Ortaçağ düşünürlerinin nihai soruya verdikleri ispatlanamaz yanıta dayanır: "İnsanın nihai amacı ve mutluluğu nede saklıdır?"[23] Augustinus'un cevabının sevgi olduğunu biliyoruz; o öbür dünyadaki yaşamını yaratıcısıyla arzusuz, asla-kopmayacağı bir birlik içerisinde geçirmeye niyetliydi. Oysaki (doğrudan adlarını anmasa da) Augustinus'a ve Augustinusçulara yanıt verdiği açık olan Thomas'ın cevabı şudur: İnsanın nihai amacı ve mutluluğunun "Tanrı'yı bilmekte değil de, O'nu sevmek ya da O'na yönelen başka bir irade eyleminde" saklı olduğu düşünülse de <aslında> "amacımız olan iyiye sahip olmak farklı, onu sevmek ise farklı bir şeydir". "Zira sevgi, biz amaca sahip olmadan önce eksikti <ve ancak amaca> sahip olduktan sonra kusursuz oldu." Ona göre arzusuz bir sevgi düşünülemezdir; dolayısıyla da cevap kategoriktir: "İnsanın nihai mutluluğu, bir İrade eylemi değil, esasında Anlama Yetisi yoluyla Tanrı'yı bilmektir." Thomas burada, "En yüce bahtiyarlığa, Anlama Yetisi kendisini tefekkür durumunda bulduğunda erişil[ir]"[24] diyen hocası Albertus

22 *A.g.e.*, Soru 83, Cevap 3.

23 *Summa contra Gentiles*, III, 26'da Thomas tarafından sorulmuştur.

24 Alıntılandığı yer Wilhelm Kahl, *Die Lehre vom Primat des Willens bei Augustin, Duns Scotus und Descartes*, Strassburg, 1886, s. 61 not.

Magnus'u izlemektedir. Dante'nin tamamıyla mutabık olduğunu görmek kayda değerdir:

> *Bu yüzdendir ki görülebilir semavi bahtiyarlığın,*
> *Seven değil de, <bunun> ardından gelen, <yani>*
> *Tanrı'yı gören eylem üzerine temellendiği.*[25]

Bu konunun başında, İrade ile arzu arasındaki ayrımı vurgulamaya, dolayısıyla da Augustinus'un İrade felsefesindeki Sevgi kavramı ile sevgilideki bir eksikliğe ve yoksun olduğu her neyse ona sahip olma özlemine işaret eden *Şölen*'deki Platonik *eros* anlayışını birbirlerinden ayırmaya çalışmıştım. Yukarıda Thomas'tan yaptığım alıntı, bence <Thomas'taki> arzulayıcı yetiler kavramının, dünya yaşamında her neden yoksunsak ahirette de ona *sahip olma* arzusunu <taşıdığımız> anlayışına ne kadar borçlu olduğunu gösterir. Çünkü temelde arzu olarak anlaşılan İrade, arzulanan nesneye sahip olunduğu anda durur ve "İstediği şeye sahip olduğunda, İrade bahtiyar olur"[26] anlayışı o kadar da doğru değildir – aslında bu, tam olarak, İrade'nin istemeyi kestiği andır. Thomas'a göre "edilgin bir güç"[27] olan Anlama Yetisi, sadece "arzuya bir nesne sunması", bu nedenle de ondan önce gelmesinden değil, fakat aynı zamanda <arzulanan> nesneye erişildiği anda deyim yerindeyse tükenen İrade'den daha uzun yaşamasından ötürü de İrade'ye üstün kılınmıştır. İrade'nin –Augustinus'un yanı sıra Duns Scotus'ta da– Sevgi'ye dönüşmesine ilham veren şey, en azından kısmen İrade'nin arzular ve tutkulardan daha radikal bir biçimde ayrılması, kısmen de "insanın nihai amacı ve mutluluğu"nun farklı anlaşılmasıdır. İnsan ahirette bile hâlâ insandır ve "nihai mutluluğu", mutlak "dinginlik" olamaz. Bir amaç peşinde koşan ya da onu kaybetmekten korkan bir huzursuzluk olmasa da hâlâ etkin olduğu içindir ki İrade'yi kurtarması için Sevgi'ye müracaat edilebilir.

---

25 *The Divine Comedy*, Paradiso, Canto xviii, satır 109 ve sonrası, çev. Laurence Binyon, New York, 1949.

26 Alıntılandığı yer Gustav Siewerth, *Thomas von Aquin, Die menschliche Willensfreiheit. Texte... ausgewählt & mit einer Einleitung versehen*, Düsseldorf, 1954, s. 62.

27 *Summa Theologica*, I, Soru 79, Cevap 2.

Amacı kendinde, dolayısıyla da amaç-araç kategorisi dışında kavranabilecek bir *etkinlik* olabileceği, Thomas'ın aklının ucundan dahi geçmez. Onun için, "her fail, bir amaç için eyler (...) <her> hareketin ilkesi amacında saklıdır. Bu yüzden de, amaçla ilgilenen sanat, emirleri vasıtasıyla, araçlarla ilgilenen sanata kumanda eder; tıpkı *denizcilik sanatının, gemi yapım sanatına kumanda etmesi* gibi".[28] Şüphesiz, bu doğrudan *Nikomakhos'a Etik*'ten gelir. Yalnız Aristoteles'te bu sadece tek bir etkinlik türü, yani yaratıcı sanatlar (*poiēsis*) için geçerlidir. İcracı sanatlarda ise, amaç eylemin kendinde saklıdır: Flüt yapmakla karşılaştırıldığında flüt çalmakta ya da önceden belirlenmiş bir yere varmak üzere yürümekle karşılaştırıldığında sadece yürüyüşe çıkmakta olduğu gibi. Aristoteles'te *praxis*'in icracı sanatlara kıyasla anlaşılması gerektiği ve amaç-araç kategorisi içinde anlaşılamayacağı oldukça açıktır. Filozofun öğretilerine, özellikle de *Nikomakhos'a Etik*'e bu kadar yoğun bir şekilde dayanan Thomas'ın, *poiēsis* ile *praxis* arasındaki ayrımı ihmal etmiş olması da oldukça şaşırtıcıdır.

Avantajları ne olursa olsun –ve bence her türlü eylem teorisi için hayati bir öneme sahiptir–, bu ayrım, Thomas'ın nihai mutluluk anlayışı açısından pek bir şey ifade etmez. Tefekkürü diğer her türlü eylemin karşısına koyar ve bu noktada, eylemin yanı sıra üretimin de "değersiz ve tanrılara layık olmayan" şeyler olmalarından ötürü, *energeia tou theou* <tanrının eylemi>nin tefekkür olduğunu düşünen Aristoteles'le tam bir uyum içerisindedir. ("Eğer yaşayan bir varlıktan eylemi çekip alırsak, geriye tefekkürden başka ne kalır ki?") Bu yüzden, insani bağlamda konuşursak, tefekkür "hiçbir-şey-yapmamak", mutlak seziş sayesinde mesut olmak, dinginliğin keyfinde olmaktır. Mutluluk, der Aristoteles, "dinginli[ğin] içinde[dir], dinginliğe erişmek amacıyla [ister eyleyerek isterse de üreterek] dinginliği feda eder, barışı sürdürmek amacıyla da savaşırız".[29] Thomas açısından, ancak bu son amaç –tefekkürün verdiği bahtiyarlık– "iradeyi [zorunluk olarak] harekete geçirir"; "irade onu istemezlik edemez". Bu yüzden "Nasıl ki bir fail harekete geçirir, İrade de Anlama Yetisi'ni öyle etkinliğe geçirir; oysa-

28 *A.g.e.*, I-II, Soru 9, Cevap 1.

29 *Nikomakhos'a Etik*, Kitap X, 1178b18-21; 1177b5-6.

ki Anlama Yetisi, İrade'yi amacın hareket ettirdiği biçimde [yani, Aristoteles'in 'devinmeyen devindirici'si gibi] hareket ettirir."[30] Ve bu hareket, sevgilinin "seviliyor olmasına" istinaden sevgilisi tarafından devinime geçirilmesine benzemez de neye benzer?[31]

Aristoteles'te, "hazların en uzun süreli olanı"nın, artık ebedi bir bahtiyarlık olması, isteklerimize eşlik eden bir haz değil de iradeyi dinginliğe geçiren bir keyif olması umulmaktadır. Öyle ki kendine atıfla görülen İrade'nin nihai amacı istemeyi bırakmak – kısacası kendi var olmayışına erişmektir. Thomas'ın düşüncesi bağlamında bu, hâlâ etkinken amacına asla erişemeyecek olmasından ötürü, her etkinliğin son kertede kendi yıkımını hedeflediği anlamına gelir; amaca ulaşıldığında araçlar ortadan kaybolur. (Sanki bir kitap yazarken, <yazar> sürekli olarak onu bitirmeyi ve yazmaktan kurtulmayı arzuluyormuş gibidir.) Tefekkürün mutlak bir seyretme ve eylememe olmasını yeğleyen Thomas'ın, ne kadar aşırıya gitmeye hazırlıklı olduğu, Paul'un iki kişi arasındaki insani sevgiyi konu alan bir metnini yorumlarken laf arasında yaptığı bir yorumda açığa çıkar. 'Birisini sevmenin "hazzı", İrade'nin nihai "amacı"nın insanın içine yerleştiğini mi gösterir?' diye sorar. Cevap "Hayır"dır. Çünkü Thomas'a göre, Paul'un söylemiş olduğu şey esasında "kardeşini, Tanrı'nın <huzurunda> duyacağı haz uğruna bir *araç* olarak sevdiği"[32] anlamına gelir ve Tanrı'ya, gördüğümüz gibi, İnsan İrade'si ya da Sevgi'si yoluyla değil, ancak Anlama Yetisi vasıtasıyla ulaşılabilir.

Elbette bu, Augustinus'un sevilen şeye duyulan sevgiyi seven Sevgi'sinden çok uzaktır ve Kant ekolünden gelen ve "ister kendi kişiliğimizde isterse de başka birisinde, insanlığı (...) asla araç olarak değil, bir amaç (...) olarak görmemiz"[33] gerektiğine inanan kişilerin kulaklarına oldukça rahatsız edici gelecektir.

---

30 *Summa Theologica*, I-II, Soru 10, Cevap 2; *Summa contra Gentiles, loc.cit.*

31 *Metafizik*, 1072b3.

32 *Summa Theologica*, I-II, Soru 11, Cevap 3. Karş. *Commentary on St. Paul's Epistle to the Galatians*, Bölüm 5, Ders 3.

33 *Grundlegung zur Metaphysik des Sitten*, Akademie Ausgabe, C. IV, 1911, s. 429.

12
DUNS SCOTUS VE İRADENİN ÖNCELİĞİ

Artık Duns Scotus'a geldiğimizde, tarihçileri şüphelendiren kaçınılmaz kopukluklar ve uyumsuzluklarıyla birlikte, bir yüzyıllar üzerinden sıçrayış olmayacaktır. Aquinaslı Thomas'ın bir nesil bile ardılı olmayan, hemen hemen çağdaşı <bir düşünür>dü Scotus. hâlâ Skolastizm'in ortasındayız. Kitaplarda aynı garip –otorite muamelesi yapılan– antik alıntılar ile tartışmacı akıl karışımına rastlarız. Her ne kadar Scotus bir *Summa* yazmamış olsa da Aquinaslı ile aynı şekilde ilerler. Önce Soru, neyin tetkik edileceğini belirtir (mesela tek tanrıcılık için "Soruyorum, sadece tek bir tanrı mı var?"); sonra otoritelerden yapılan alıntılara dayalı olarak Lehte ve Aleyhte iddialar ele alınır; ardından diğer düşünürlerin savları verilir; son olarak da, *Respondeo* başlığı altında, Scotus kendi fikirlerini, kendi adlandırmasıyla *viae*'ı, yani doğru savlarla birlikte düşünce-zincirinin izleyeceği "Yollar"ı aktarır.[34] Şüphesiz ilk bakışta Thomistik Skolastizm'den tek farkı İrade'nin önceliği meselesi gibi görünür. Kaldı ki Scotus da savlarını, Thomas'ın Anlama Yetisi'nin önceliğini kanıtlarken kullandığı tartışmacı mantıktan daha az tartışmacı olmayan bir mantıkla ve Aristoteles'ten çok daha az alıntı yaparak "kanıtlar". Karşıt savları kısaca özetlersek: Eğer Thomas, İrade'nin Anlama Yetisi'nin sezgilerini yerine getirmek için gereken icracı bir organ, basit bir "hizmetçi" yeti olduğunu savunmuşsa, Duns Scotus da "*Intellectus... est causa subserviens voluntatis*" <Anlama Yetisi'nin (...) İrade'nin hizmetindeki neden olduğuna> inanıyordu. Anlama Yetisi, İrade'ye ona nesnelerini ve gerekli bilgileri sağlayarak hizmet eder; yani basit bir hizmetçi yeti olma sırası Anlama Yetisi'ne gelmiştir. Dikkatini yönlendirmesi için İrade'ye ihtiyaç duyar ve ancak nesnesi İrade tarafından "tasdik edildiğinde" düzgün işleyebilir. Bu tasdik olmaksızın, Anlama Yetisi çalışmayı keser.[35]

34 Örnek olarak Duns Scotus: *Philosphical Writings*, (der. ve çev.) Allan Wolter, Edinburgh, Londra, 1962'nin iki dilli haskısında IV. Kısım'da s. 83 ve sonrasına bakınız.

35 Alıntılandığı yer Kahl, *op. cit.*, s. 97 ve 99.

Burada, Scotus'un bir "Aristotelesçi" mi yoksa bir "Augustinusçu" mu olduğu konusundaki eski tartışmaya girmek oldukça anlamsız olacaktır – araştırmacılar "Duns Scotus['un], en az Aziz Thomas kadar bir Aristoteles taraftarı"[36] olduğunu iddia edecek kadar ileriye gitmişlerdir. Çünkü Scotus aslında ikisi de değildir. Fakat bu tartışma anlamlı olduğu nispette, yani biyografik açıdan, İtalyan Scotus araştırmacısı Bettoni haklı gibi görünmektedir: "Duns Scotus, metafizik gerçeklik görüşünü oluşturan düşünceler ve öğretileri serimlerken Aristotelesçi yöntemden azami derecede faydalanmış bir Augustinusçu'dur."[37]

Bu ve benzeri değerlendirmeler, yüzeysel tepkilerdir. Fakat ne yazık ki sanki *Doctor subtilis*'in <Kurnaz Hoca> dikkatimizi çekecek tek yanı sunumundaki kurnazlık, eşsiz karmaşıklık ve anlaşılmazlıkmış gibi, bu zatın özgünlüğünü aşındırmakta büyük oranda başarılı olmuşlardır. Scotus bir Fransisken'di ve Fransisken literatürü bir Dominiken olan Thomas'tan her zaman çok etkilenmiştir. Başlarda yaşanan zorluklara rağmen Kilise tarafından aziz ilan edilmiş ve *Summa Theologica*'sı önce tüm Katolik okullarında felsefe ve teoloji ders kitabı olarak kullanılmış, sonra da tavsiye edilen kitaplar arasında yerini almıştır. Diğer bir ifadeyle, Scotus'un kişisel polemikleri Thomas'tan ziyade Ghentli Henry'yi hedef alsa da Fransisken literatürü apolejetik ve genellikle ihtiyatlı bir biçimde savunmacıdır.[38]

---

36 Bkz. Elrem Bettoni, "The Originality of the Scotistic Synthesis", John K. Ryan ve Bernardine M. Bonansea, *John Duns Scotus, 1265-1965*, Washington, 1965, s. 34.

37 *Duns Scotus*, s. 191. Ancak, aynı kitapta (s. 144) olsa da farklı bir bağlamda, Bettoni "[Tanrı'nın varlığına ilişkin] Scotusçu ispatın özgünlüğünün (...) büyük oranda (...) Aziz Thomas ve Aziz Anselm'in bir sentezi olmasına [dayandığını]" da iddia eder.

38 Yukarıda aktarılanlara ilave olarak, esas olarak şu kaynakları kullandım: Ernst Stadter, *Psychologie und Metaphysik der menschlichen Freiheit*, München, Paderborn, Wien, 1971; Ludwig Walter, *Das Glaubensverständnis bei Johannes Scotus*, München, Paderborn, Wien, 1968; Etienne Gilson, *Jean Duns Scot*; Johannes Auer, *Die menschliche Willensfreiheit im Lehrsystem des Thomas von Aquin und Johannes Duns Scotus*, München, 1938; Walter Hoeres, *Der Wille als reine Vollkommenheit nach Duns Scotus*, München, 1962; Robert Prentice, "The Voluntarism of Duns Scotus", *Franciscan Studies*, C. 28, Annual VI, 1968; Berard Vogt, "The Metaphysics of Human Freedom in Duns Scotus", *Proceedings of the American Catholic Philosophical Association*, C. XVI, 1940.

Metinlerin daha yakından okunması, ilk izlenimlerden birini kısa sürede yıkacaktır. Scotus'un farkı ve ayrımı, en açık biçimiyle Skolastizm'in kurallarına tamamıyla uyuyor göründüğü yerlerde ortaya çıkar. Mesela, Aristoteles'e dair uzun bir şerhinde, aniden "filozofun düşünce akışının berkitilmesini" önerir ve Canterburyli Anselm'in Tanrı'nın varlığına ilişkin "kanıt"ını ele alırken, kendisini "şöyle bir ucundan dokunup geçme" eğilimine kaptırır. Bu, gerçekten de kayda değerdir. Asıl mesele, otoritelerden türetilen savların "aklın kullanılmasıyla berkitilmeleri"nde ısrar etmesidir.[39]

Ortaçağların Rönesans'a dönüştüğü yol ağzında –<yani> 14. yüzyılın başında– duran Scotus, gerçekten de Pico della Mirandola'nın 15. yüzyılın sonunda, Rönesans'ın ortasında söylediği bir şeyi söylemiştir: "Hiçbir insan öğretisine sadakat duymadan, felsefenin bütün ustalarını dolandım, bütün kitapları tetkik ettim ve bütün ekollerle tanıştım."[40] Bir farkla ki, Scotus ilerleyen dönemlerdeki filozofların aklın ikna gücüne duydukları naif güveni paylaşamazdı. Düşüncelerinin ve takvasının özünde, "amacımız ve ebedi yaşamımıza ilişkin [meselelerde], en eğitimli ve zeki insanların dahi doğal akıl vasıtasıyla hemen hiçbir şey bilemeyecekleri"[41] kanısı yatmaktaydı. Zira "kendine göründüğü biçimiyle doğru akıl, inancı olmayanlara doğasının hem beden hem de ruhta ölümlü olduğunu gösterir".[42]

Okuyucuyu yoldan çıkarması muhtemel eserlerinin ana yapısını oluşturan, çekimser kaldığı seçeneklere büyük bir itina göstermesi değil, çözümlemeleri ve yorumlarıdır. Scotus şüphesiz –antik ya da modern– bir şüpheci değildi; fakat kafası eleştirel çalışıyordu ki bu, o zaman da şimdi de nadir bulunan bir şeydir. Bu açıdan bakıldığında, yazılarının büyük bir kısmı, kanıtlanamayacağından şüphelendiği şeyleri sadece savlar vasıtasıyla *kanıtlama* yönünde dur durak bilmeyen bir girişimdir. Bütün savları izleyip onları Petrus Johannis Olivi'nin "*experimentum suitatis*", <yani> zihnin kendi kendisiyle yaptığı bir deneye tabi tutmadan, hemen he-

39 Alıntılandığı yer Wolter, *op. cit.*, s. 64, 73 ve 57.

40 Alıntılandığı yer Kristeller, *op. cit.*, s. 58.

41 Alıntılandığı yer Wolter, *op. cit.*, s. 162. Yazarın çevirisi.

42 *A.g.e.*, s. 161. Yazarın çevirisi.

men herkesin karşısında haklı olduğundan nasıl emin olabilirdi ki? Bu yüzden eski savları "berkitmeyi" ya da "şöyle bir ucundan dokunup geçme"yi gerekli görür. Ne yaptığını çok iyi bilmekteydi. Dediği gibi: "[Diğer düşünürlerin] sözlerini yapabileceğim en mantıklı biçimde tefsir etmek istiyorum."[43] Savlarla akıl yürütmenin doğasındaki zayıflık, ancak bu özü itibarıyla polemikçi olmayan yöntemle gösterilebilirdi.

Scotus'un olgunluk dönemi düşüncelerinde, doğal aklın bu açık zaafı asla irrasyonel yetilerin üstünlüğü yönünde bir sav olarak kullanılamaz. Bir gizemci değildi ve "insanın irrasyonel" olduğu anlayışı onun için "düşünülemezdi" ("*incogitabile*").[44] Ona göre, karşımızdaki şey, faniliği mutlak, özü itibarıyla *sınırlı* bir yaratığın "başka bir öze dayandırılmadan önceki" doğal sınırıdır. "Çünkü tıpkı bir maddenin başka herhangi bir şey tarafından sınırlandırılmadan önce kendine has sınırları tarafından sınırlandırılması gibi (...) fani öz de töz tarafından sınırlandırılmadan önce kendisiyle sınırlıdır."[45] İnsanın anlama yetisinin bu faniliği –Augustinus'un *homo temporalis*'ine çok benzer biçimde– diğer hayvan türleri gibi üreyebilse de insanın insan olarak kendisini yaratmamış olması gerçeğinden kaynaklanır. Bu yüzden de Scotus için soru hiçbir zaman faniliğin ilahi sonsuzluktan nasıl türetileceği (indirgeneceği, çıkarsanacağı) ya da insanın, faniliğinden ilahi sonsuzluğa nasıl yükseleceği olmamıştır. Bilakis <onun için soru,> mutlak biçimde fani bir varlığın, ebedi bir şeyi nasıl tahayyül edebildiği ve ona "Tanrı" diyebildiğini açıklamaktı: "Anlama Yetisi (...) ebedi bir şey fikrini neden itici bulmaz?"[46]

Farklı bir şekilde ifade edecek olursak: İnsan zihninde bulunan ve kendi sınırlarını, <yani> mutlak faniliğini aşmasını sağlayan şey nedir? Thomas'tan farklı olarak, Scotus'ta bu sorunun cevabı İrade'dir. Şüphesiz, hiçbir felsefe, Hıristiyanların inandıkları bir ta-

43 *A.g.e.*, n. 25'ten V. kısma kadar, s. 184.

44 *A.g.e.*, s. 73.

45 *A.g.e.*, s. 75.

46 *A.g.e.*, s. 72. Gilson, ebediyet kavramının kendisinin, kökeni itibarıyla, Hıristiyan olduğu kanaatindedir. "Yunanlılar, Hıristiyanlık öncesinde, bir kusur olması hariç, ebediyet diye bir şeyi tahayyül asla etmemişlerdir." Bkz. *The Spirit of Medieval Philosophy*, s. 55.

nıklığın gücüyle kabul ettikleri tanrısal vahyin yerini tutamaz. Yaratılış ve diriliş, birer inanç meselesidir; doğal akılla kanıtlanamaz ya da çürütülemezler. Bu itibarla da aksi düşünülemez olan olgusal hakikatlerin aksine *olumsaldırlar*; olmamış da olabilecek olaylarla ilgilidirler. Hıristiyan inancına göre yetiştirilmiş kişiler için, tanık olan kişilerin tanıklıklarına güvendiğimizden ötürü gerçekleştiğini bildiğimiz diğer olaylarla aynı geçerliliğe sahiplerdir – mesela dünyanın biz doğmadan önce de var olması ya da dünya üzerinde hiç gitmediğimiz yerlerin olması, hatta belirli kişilerin anne babamız olmaları gibi.[47]

Bütün tanıkların tanıklıklarını reddeden ve sırtını sadece akla yaslayan radikal bir şüphe insanlar için imkânsızdır. Sürekli olarak şüphe edenin kendi varlığı tarafından çürütülen, solipsizmin basit, söylemsel bir aracıdır. Bütün insanlar *fides acquisita*'nın, <yani> edindikleri ortak bir inancın sağladığı sağlam zeminin üzerinde yaşarlar. Güvenilirliklerini sürekli olarak verili kabul ettiğimiz sayısız olgunun kıstası, gerçekleştikleri <dönemde> insanlara bir anlam ifade etmesi gerekliliğidir. Bu açıdan diriliş öğretisi, filozofların ruhun ölümsüzlüğü anlayışından çok daha anlamlıdır: Beden ve ruhla donatılmış bir yaratık ancak, ölümden sonra olduğu ve kendisinin olduğunu bildiği kişi olarak diriltileceği bir ahireti anlamlı bulabilir. Filozofların ruhun ölümsüzlüğüne ilişkin "kanıt"ları, mantıksal açıdan doğru olsalar bile, anlamsız olacaklardır. <Zira> "*viator*", <yani> yeryüzündeki seyyah ya da yolcu açısından varoluşsal olarak anlamlı olabilmesi için, ahiretin bir "ikinci yaşam" olması zorunludur, bedensiz bir varlık olarak tamamıyla farklı bir varoluş biçimi değil.

Gerçi filozofların doğal akıllarının tanrısal vahyin bildirdiği "hakikatler"e asla erişemediği Scotus'a çok açık gözükse de tanrısallık anlayışının Hıristiyan vahyini önceliği, tartışılmaz bir gerçek olarak durmaktadır. Bu da insanda, verili olanı, yani Varlık'ın olgusallığının ta kendisini aşmasını sağlayan zihinsel bir beceri bulunmasının zorunlu olduğu anlamına gelir. <İnsan> kendisini aşabiliyor görünür. Çünkü Scotus'a göre insan, Varlık'la birlikte, onun vazgeçilmez bir parçası olarak yaratılmıştır. Tıpkı Au-

47 Bkz. Walter, *op. cit.*, s. 130.

gustinus'a göre insanın zamanda değil de zamanla birlikte yaratılmış olması gibi. Tıpkı duyu algılarının görünen şeyleri algılamaya uygun olması gibi, anlama yetisi de bu Varlık'a uygun yaratılmıştır. Anlama Yetisi "doğal"dır, "*cadit sub natura*".[48] Anlama yetisi insana ne gösteriyorsa, insan onu nesnel kanıtların da zorlamasıyla, kabul etmek zorundadır: "*Non habet in potestate sua intelligere et non intelligere.*"[49]

İrade'nin durumu ise farklıdır. Aklın söylediklerini kabul etmek, İrade'ye zor gelebilir *fakat imkânsız da değildir*. Tıpkı İrade'nin güçlü, doğal arzulara direnmesinin imkânsız olmaması gibi: "*Difficile est, voluntatem non inclinari ad id, quod est dictatum a ratione practica ultimatim, non tamen est impossibile, sicut voluntas naturaliter inclinatur, sibi dismissa, ad condelectandum appetitui sensitivo, non tamen impossibile, ut frequenter resistat, ut patet in virtuosis et Sanctis.*"[50] <İradenin, pratik aklın buyruklarını izleme yönünde olumlu bir meylinin olmaması zordur, yine de imkânsız değildir; tıpkı iradenin doğası gereği, kendine inkâr edilmiş olsa da, haz ya da duyumsal iştahlara meyilli olması gibi, lakin erdemli ve kutlu olanların tümünde açık olduğu gibi çoğu zaman karşı koyması imkânsız değildir.> İnsan özgürlüğünü oluşturan, bir yanda arzunun ihtiyaçlarına, diğer yanda ise anlama yetisinin ve aklın buyruklarına direnebilme olasılığıdır.

İrade'nin özerkliğinin, <yani> oldukları biçimiyle şeylerden tamamen bağımsız olmasının <ya da> âlimlerin –iradenin kendisine sunulan herhangi bir nesne tarafından "belirlenmemesi"ni (*indeterminata*) anlatmak için– verdikleri isimle "kayıtsızlığı"nın tek bir sınırı vardır: Varlık'ı toptan reddedemez. İnsanın sınırının, irade yetisi de dâhil olmak üzere zihninde inancın bir şartı olarak Tanrı'nın Varlık'ı *ex nihilo*, <yani> hiçten yarattığına inanabilmesine rağmen, "hiçlik"i tahayyül edememesi gerçeğinden daha açık görüldüğü başka bir yer daha yoktur. Bu yüzden de İrade'nin kayıtsızlığı çelişkilerle ilgilidir – *voluntas autem sola habet indifferentiam ad contradictoria*; "fiilen alınan bir kararın alınma-

48 Alıntılandığı yer Stadter, *op. cit.*, s. 315.

49 Alıntılandığı yer Auer, *op. cit.*, s. 86.

50 Alıntılandığı yer Vogt, *op. cit.*, s. 34.

sının zorunlu olmadığını ve fiilen yapılmış olan seçimden farklı bir seçim yapılmış olabileceğini"[51] sadece isteyen <yani irade eden> ego bilir.

Bu, özgürlüğün ispatlanmasında kullanılan kıstastır ve ne arzu ne de akıl onunla yarışabilir: Arzuya sunulan bir nesne onu ya cezbeder ya da tiksindirir; akla sunulan bir mesele ise ya olumlanır ya da yadsınır. Fakat akıl ya da arzunun sunduğu nesneyi istemek ya da istememek irademizin temel vasfıdır: "*in potestate voluntatis nostrae est habere nolle et velle, quae sunt contraria, respectu unius obiecti*" ("Aynı nesneyi istemek ya da istememek ki birbirlerinin karşıtıdırlar, irademizin gücü dâhilindedir").[52] Bunu söylerken Scotus elbette aynı nesneyi istemek ve istememek için ardışık iki isteğin gerektiğini inkâr etmemekte fakat isteyen <yani irade eden> egonun bunlardan birini gerçekleştirirken aksini yapmakta da özgür olduğunun farkında olduğunu iddia etmektedir: "İsteme dayalı eylemlerimizin özsel niteliği (...) karşıt şeyler arasında seçim yapma gücü *ve yapıldıktan sonra seçimi geri alabilmektir*" (italikler eklenmiştir).[53] Sadece zihinsel bir etkinlik olarak kendisini gösteren bu özgürlük, –istek hayata geçirildikten sonra geri alma gücü yok olup gider– tam olarak daha önce iradenin bölünmüşlüğü derken kastettiğimiz şeydir.

İrade, karşıtlara açık olmasının yanı sıra kendisini *askıya* da alabilir. Gerçi bu askıya alma –ilerleyen kısımlarda ele alacağımız Nietzscheci ve Heideggerci istememe-iradesinden farklı olarak– ancak başka bir istemin sonucu olabilse de "kayıtsızlığın" doğrudan seçilmiş olduğu bu ikinci istek insan özgürlüğünün, zihnin dıştan gelen tüm zorlayıcı belirlenimlerden kaçabilme becerisinin önemli bir kanıtıdır. İnsanlar bu özgürlükleri nedeniyle yaratılmış Varlık'ın vazgeçilmez bir parçası olsalar da Tanrı'nın yarattıklarına hamd edebilirler. Zira hamd ediş akıldan türeseydi, evrenin diğer tüm parçalarıyla verili uyumumuzun neden olduğu doğal bir tepkiden başka bir şey olmazdı. Fakat aynı sebepten insanlar hamd etmekten imtina da edebilir, hatta "Tanrı'dan nefret edebilir ve böy-

51 *A.g.e.*

52 Alıntılandığı yer Kahl, *op. cit.*, s. 86-87.

53 Bettoni, *Duns Scotus*, s. 76.

lesi bir nefretten memnun olabilir" ya da en azından O'nu sevmeyi reddedebilirler.

Scotus'un Tanrı'dan nefret etme olasılığını ele alırken bahsetmediği bu reddediş, eski "Tüm insanlar mutlu olmak ister" anlayışına yönelttiği itiraz bağlamında ileri sürülmüştür. Tüm insanların (her ne kadar mutluluğa ilişkin herhangi bir mutabakat olmasa da) doğaları itibarıyla elbette ki mutlu olmak istediklerini kabul eder. Fakat İrade doğayı aşabilir ve bu durumda onu askıya alabilir – belirleyici olan da budur. İnsanın mutluluğa doğal eğilimi ile kişinin yaşamının bilinçli seçilmiş gayesi olarak mutluluk arasında bir fark vardır. Zira insanın isteklerini tasarlarken mutluluğu hepten göz ardı etmesi kesinlikle imkânsız değildir. Doğal eğilim ve doğanın İrade'nin gücüne çektiği sınır çerçevesinde, emin olabileceğimiz tek şey, hiç kimsenin "bedbaht olmayı isteyemeceği"dir.[54] Scotus, kötülük sorunuyla yakından bağlantılı olmasından ötürü, Tanrı'dan nefret etmenin mümkün olup olmadığı sorusuna açık bir yanıt vermekten kaçınır. Bütün halef ve selefleriyle uyumlu olarak, o da insanın kötülük olarak kötülüğü isteyebileceğini inkâr eder, "fakat karşıt görüşün olabilirliğiyle ilgili bazı şüphelere dikkat çekmeden de edemez".[55]

İrade'nin özerkliği –"istemlerin bütün nedeninin, iradeden başka bir şey olmaması" (*"nihil aliud a voluntate est causa totalis volitionis in voluntate"*)–[56] buyrukları mutlak olmayan aklın gücünü belirleyici biçimde sınırlandırır; fakat ne "temayüller" adı verilen içteki insanın doğasını ne de dış koşulların doğası olarak doğanın gücünü sınırlandırmaz. İrade, fiili etkinliğinde hiçbir şekilde her şeye kadir değildir: Gücü sadece istemeye zorlanamamasından ibarettir. Bu zihinsel özgürlüğü tasvir etmek için, Scotus "kendisini yüksek bir yerden atan"[57] bir adamı örnek verir. Şu anda aşağıya düşmek zorunda olduğu için, bu eylem özgürlüğünü elinden

54 Bkz. Bernardine M. Bonansea, "Duns Scotus' Voluntarism", Ryan ve Bonansea, *op. cit.*, s. 92. *"Non possum velle esse miserum;(...). sed ex hoc non sequitur, ergo necessario volo beatitudinem, quia nullum velle necessario elicitur a voluntate"*, s. 93, n. 38.

55 Bkz. *a.g.e.*, s. 89-90 ve n. 28. Bonansea, "iradenin, kötülük olarak kötülüğün peşinde koşma olasılığına işaret eder gibi görünen" paragrafları sıralar (s. 89, n. 25).

56 Alıntılandığı yer Vogt, *op. cit.*, s. 31.

57 Bonansea, *op. cit.*, s. 94, n. 44.

almakta mıdır? Scotus'a göre almaz. Her ne kadar adam yer çekimi kanunu gereğince zorunlu olarak düşüyor olsa da "düşmeyi istemeye" devam etmekte hâlâ özgürdür ve pekâlâ fikrini de değiştirebilir. Bu durumda kendi isteğiyle başlattığı şeyi geri alamayacak ve kendisini zorunluluğun avucunda bulacaktır. Eğer bilinç bahşedilmiş olsaydı, kendi kendisini fırlattığı ve o anda özgür iradesiyle yuvarlandığı sanısına kapılmaktan başka bir şey yapamayacak olan Spinoza'nın yuvarlanan taş örneğini hatırlıyoruz. Bu tip karşılaştırmalar, makul savlar kılığına bürünmüş bu tipten önermelerin ve örneklerin, kendinde açık gerçekler olarak zorunluluk ya da özgürlüğe ilişkin ön kabullere ne kadar bağımlı olduklarını anlamamız açısından faydalıdırlar. Elimizdeki örnekle devam edecek olursak: İçsel deneyimin garantilediği özgürlük üzerinde yer çekimi yasasının hiçbir gücü olamaz; <ayrıca> dışsal deneyime ve anlama yetisinin doğru akıl yürütmesine göre hiçbir içsel deneyimin, gerçekte ve zorunlu olarak olduğu biçimiyle dünyada doğrudan bir geçerliliği yoktur.

Duns Scotus iki tür iradeyi birbirinden ayırır: doğal temayülleri izleyen, ilhamını aklın yanı sıra arzulardan da alabilen "doğal irade" (*ut natura*) ve kelimenin tam anlamıyla "özgür irade" (*ut libera*).[58] İnsanın iyiliğe karşı doğal bir eğilimi olduğu konusunda hemen hemen diğer bütün filozoflara katılır ve kötü iradeyi insanın zayıflığı ve hiçlikten gelen ("*creatio ex nihilo*"), dolayısıyla da hiçliğe gerileme temayülü taşıyan bir yaratığın <taşıdığı> leke olarak açıklar ("*omnis creatura potest tendere in nihil et in non esse, eo quod de nihilo est*").[59] Doğal irade, "cisimlerdeki çekim gücü" gibi çalışır ve onu "*affectio commodi*", uygun ve yararlı olan şeylerden etkilenişimiz olarak adlandırır. Eğer insan sadece doğal iradeye sahip olsaydı, en iyi olasılıkla bir *bonum animal*, rasyonelliği insan doğasının kendisine verdiği amaçlarına uygun en iyi araçları seçmesine yardımcı olacak bir tür aydınlanmış canavar olurdu. Özgür irade – sadece önceden belirlenmiş bir amaca giden araçları seçmekte özgür olan *liberum arbitrium*'dan farklı olarak– *kendileri uğruna* peşin-

58 Bkz. Vogt, *op. cit.*, s. 29 ve Bonansea, *op. cit.*, s. 86, n. 13: "*Voluntas naturalis non est voluntas, nec velle naturale est velle.*"

59 Alıntılandığı yer Hoeres, *op. cit.*, s. 113-114.

de koşulacak amaçları özgür biçimde tasarlar ve sadece İrade bunların peşinde koşmaya muktedirdir: "[*voluntas*] *enim est productiva actum*", "zira [İrade] kendi eylemini üretir".[60] Sorun, her ne kadar özgür tasarımın etkinliğini İrade'nin edimsel mükemmeliyeti olarak anlıyor görünse de, Scotus'un bu özgürce tasarlanmış amacın fiiliyatta ne olduğunu hiçbir yerde söylemiyor görünmesidir.[61]

Burasının Duns Scotus'un düşüncesinin özgünlüğünün, özellikle de ne <yeterli> vakit bulabildiği –<zira> çok genç ölmüştü, <özellikle de> bir filozof için çok genç– ne de muhtemelen sistematik olarak sunma eğilimi taşımadığı "bütün özgün çalışmalarına egemen olan yapıcı düşünme tutkusu"nun[62] hakkını verebilecek bir yer olmadığını (ve yeri olsa bile benim yeterli vasıflara sahip olmadığımı) büyük bir esefle kabul ediyorum. Hâlâ "keşfedilmeye ve bizim dikkatimiz ile anlayışımızın yardımına ihtiyaç duyan"[63] büyük bir filozof, büyük düşünür –ki çok yoktur– kaldığını düşünmek oldukça zor.

Düşünceler tarihinde selefler ile halefler arasında onun için rahat bir boşluk bulmanın imkânsız olması nedeniyle, bu türden bir yardım hem çok daha hoş karşılanacak hem de sağlanması çok daha zor olacaktır. "Aziz Thomas'ın sistematik muhalifi" şeklindeki ders kitabı klişesinden kaçınmak yeterli olmayacaktır. Anlama Yetisi'yle mukayese edildiğinde İrade'nin daha soylu bir yeti olduğu konusundaki ısrarı konusunda –en önemlisi Petrus Johannis Olivi[64] olmak üzere– din âlimleri arasında pek çok selefi vardır. Ne de Windelband'ın yetmiş yıldan daha uzun bir süre önce söylemiş olduğu şey, yani "en büyük skolastiklerle [bağlantılarının] (...) ne yazık ki hak ettiği ilgiyi ve muameleyi göreme[diği]"[65] hâlâ doğru

60 *A.g.e.*, s. 151. Alıntının yapıldığı yer Auer, *op. cit.*, s. 149.

61 Hoeres, *op. cit.*, s. 120. Duns Scotus'un çalışmalarının nihai halleriyle tamamlanmamış olmalarından ötürü, bu hususlardaki öğretisine ilişkin bazı sorular açık kalmaya devam edecektir.

62 Bettoni, *Duns Scotus*, s. 187.

63 *A.g.e.*, s. 188.

64 Bkz. Stadter, *op. cit.*, özellikle de Petrus Johannes Olivi üzerine yazılan kısmı, s. 144-167.

65 Bkz. Bettoni, *Duns Scotus*, s. 193.

olsa bile, Leibniz ve Descartes üzerindeki tartışmasız büyük etkisini detaylarıyla açığa çıkartmaya ve açıklamaya yeterli olmayacaktır. Şüphesiz çalışmalarının Augustinus'un mirasıyla yakın bağlantısı, dikkatlerden kaçamayacak kadar açıktır –Augustinus'u daha büyük bir duygudaşlık ve anlayışla okuyan başka birisi daha yoktur– ve Aristoteles'e olan borcu, Aquinaslıya olan borcundan daha fazla bile olabilir. Yine de düşüncesinin özü –<yani> özgürlük için seve seve ödediği bedel olan olumsallık– konusunda ne selefi ne de halefi olmadığı açık bir gerçektir. Ne de yöntemi <konusunda bir selefi ya da halefi vardır>: Olivi'nin *experimentum suitatis*'inin düşünce-deneylerinde dikkatli bir şekilde detaylandırılması. <Zira bu deneyler> zihnin, kendisiyle ve kendi içindeki alışverişleri (*experimur in nobis, experientia interna*)[66] esnasında <gerçekleşen> eleştirel sorgulamaların nihai ölçütü olarak kurgulanmışlardı.

Aşağıdaki satırlarda, felsefi ve teolojik geleneklerimize açıkça ters düşen, fakat din âlimlerinin tarzında sunuldukları ve Scotusçu akıl yürütmenin giriftliği içerisinde kolaylıkla kaybolabildiği için, rahatlıkla gözden kaçabilen bu çarpıcı derecede özgün ve son derece anlamlı düşünce-zincirlerini –ya da düşünce-deneylerini– özetlemeye çalışacağım. Bazı çarpıcı tespitlerinden daha önce zaten bahsetmiştim. Birincisi, "Bütün insanlar mutlu olmak ister" klişesine itirazı (ki bundan "hiç kimse bedbaht olmayı isteyemez"den başka bir şey kalmamıştı); ikincisi de olumsallığın varlığına yönelik yine bir o kadar şaşırtıcı olan kanıtı ("olumsallığı inkâr edenler, işkence *görmemelerinin* de olası olduğunu kabul edene kadar işkenceye tabi tutulmalıdırlar").[67] Kendi âlimane ortamlarında böylesine ayakları yere basan yorumlarla karşılaşıldı-

66 Bu türden tabirler orada burada geçmektedir. Bu tipten "içebakış"lara ilişkin bir tartışma için bkz. Béraud de Saint-Maurice, "The Contemporary Significance of Duns Scotus' Philosophy", Ryan ve Bonansea, *op. cit.*, s. 354 ve Ephrem Longpré, "The Pschology of Duns Scotus and Its Modernity", *The Franciscan Educational Conference*, C. XII, 1931.

67 Olumsallığın "kanıtı" için, Scotus İbn-i Sina'nın otoritesine başvurur <ve> *Metafizik* adlı eserinden şu alıntıyı yapar: "İlk ilkeyi [yani "Bazı varlıkların olumsal olduğu"nu] reddedenler, yanmanın ve yanmamanın ya da kırbaçlanmanın ve kırbaçlanmamanın aynı şey olmadığını kabul edene değin kırbaçlanmalı ya da yakılmalıdırlar." Bkz. Arthur Hyman ve James J. Walsh, *Philosophy in the Middle Ages*, New York, 1967, s. 592.

ğında, insanın bunları basit nükteler olarak okuyası geliyor. Scotus'a göre bunların geçerliliği *experientia interna*'ya, yani tıpkı kör bir adamın renk deneyimini reddetmesi gibi, kanıtları ancak o deneyimden yoksun olanlar tarafından inkâr edilebilecek bir zihinsel deneyime dayanır. Bu tip yorumların kuru ve tutuşmaya müsait niteliği, düşünce-zincirlerinden ziyade anlık bir kavrayışa işaret ediyor olabilir. Fakat bu ani parlamalar genellikle sadece düşüncenesnesinde, <yani> uzun bir eleştirel sorgulama neticesinde ortaya çıkan münferit ve son derece etkili bir cümlede gerçekleşir. "Yapıcı düşünme tutkusu"na rağmen, Scotus sistem inşa eden bir düşünür değildi. <Bu yüzden> en şaşırtıcı tespitleri kendilerini çalışmalarında genellikle gelişigüzel ve deyim yerindeyse bağlam dışı yerlerde gösterir. Bunun dezavantajlarını biliyor olmalıdır. Zira "içsel deneyim"den yoksun "kavgacı" rakiplerle tartışmaya girmenin muhtemelen bir savın kazanması ve asıl meselenin kaybedilmesiyle sonuçlanacağı konusunda bizi açıkça uyarır.[68]

Müsaadenizle önce özgürlük için ödenen bedel olarak Olumsallıkla başlayalım. Scotus, "olumsal" kelimesini küçültücü içerimleri olan <bir kavram olarak> görmeyen tek düşünürdür: "Olumsallığın sadece, günah olan (...) sakatlığa benzer biçimde, Varlık'taki bir kusur ya da mahrumiyet olmadığını söylüyorum. Olumsallık daha ziyade Varlık'ın olumlu bir kipidir, tıpkı zorunluluğun onun başka bir kipi olması gibi."[69] Eğer özgürlük kurtarılmak isteniyorsa, bu tutum ona kaçınılmaz, <yani> bir düşünsel tutarlılık meselesi, olarak görünür. Anlama Yetisi'nin İrade'ye üstünlüğü reddedilmelidir "çünkü özgürlüğü hiçbir şekilde kurtaramaz" – "*quia hoc nullo modo salvat libertatem*".[70] Ona göre Hıristiyanlar ile Paganlar arasındaki temel ayrım, Kitab-ı Mukaddes'in evrenin kökenine dair anlayışıdır. Tekvin'deki evren, varoluşu da zo-

68 Ortaçağ'da ekoller arasındaki tartışmalara aşina olan herhangi birisi, yine de kavgacı ruhlarına ve her şeyden önce geçici bir zaferi amaçlayan bu türden "kavgacı öğrenme" (Francis Bacon) biçimine şaşırabilir. Erasmus ve Rabelais'nin hicivlerinin yanı sıra Francis Bacon'ın saldırıları da samimiyetle felsefe yapanlar için ekollerde oldukça can sıkıcı olması gereken bir atmosfere tanıklık eder. Scotus için bkz. Saint-Maurice, Ryan ve Bonansea içinde, *op. cit.*, s. 354-358.

69 Alıntılandığı yer Hyman ve Walsh, *op. cit.*, s. 597.

70 Bonansea, *op. cit.*, s. 109, n. 90.

runlu olacak şekilde, önceden belirlenmiş zorunlu güçlerden zuhur yoluyla varlığa gelmemiş, bilakis ne matematiksel hakikatlerimizin ne de ahlâk kaidelerimizin geçerli olmayabileceği bütünüyle farklı bir dünya yaratmakta tamamıyla özgür olduğunu kabul etmek zorunda olduğumuz bir Yaradan'ın kararı sayesinde *ex nihilo* <hiçlikten> yaratılmıştır. Bu, Tanrı dışında, var olan her şeyin olmamış olmasının da mümkün olduğu anlamına gelir. Tanrı'nın varlığı, özgür bir şekilde "tasarladığı" zorunlu olmayan bir dünya açısından zorunlu, fakat O'nu yaratmaya zorlamış ya da yaratımına ilham vermiş bir zorunluluğun asla olmamış olması anlamında zorunlu değildir. O'nun vasıtasıyla işleyen böyle bir zorunluluk, Tanrı'nın egemenliğinin yanı sıra her şeye kadirliğiyle de açık bir çelişki içinde olurdu.

İnsanlar bu Yaratılış'ın vazgeçilmez parçalarıdır ve akılları da dâhil olmak üzere bütün doğal becerileri doğal olarak ilahi Hüküm tarafından belirlenen yasaları izler. Yine de İnsan, Yaratılış'ın diğer bütün parçalarının aksine, özgürce tasarlanmamıştır, Tanrı'nın suretinden yaratılmıştır. Sanki Tanrı, doğaüstü dünyada sadece meleklere değil, dünyevi doğada O'na eşlik edecek kendi suretinde bazı mahlûklara da ihtiyaç duymuş gibidir. Bu mahlûkun Tanrı'ya açıkça diğerlerinin tümünden daha yakın olan alamet-i farikası, asla yaratıcılık değildir. <Zira> bu durumda, mahlûk gerçekten de "ölümlü Tanrı" gibi bir şey olurdu (ve bana göre "içeriksiz özgürce tasarlama becerisi"ni[71] "hakiki mükemmeliyet" olarak görmüş olsa da Scotus'un "İrade'nin özgürce tasarlanmış gayesi" anlayışını izlememiş olmasının nedeni de muhtemelen budur). Tanrı'nın yaratığının farkı, daha ziyade arzu ya da akıl yürütmenin zorlaması altında kalmadan, özgür bir şekilde olumlamasını ya da yadsımasını sağlayacak bir zihinsel beceriye sahip olmasıdır. Varoluşa gelmiş olan Varlık sanki tamamına ermesi için Tanrı'nın nihai yargısına ihtiyaç duymuştur –"Ve Tanrı yaptığı her şeyi gördü, ve işte, çok iyi idi" (Tekvin 3: 31)– ve sanki bu yargı, kendi suretinden yaratmış olduğu ölümlüden de beklenmekteydi.

Her halükârda iradenin özgürlüğünün bedeli, her nesne vis-à-vis <karşısında> özgür olmaktır; insan "Tanrı'dan nefret edebilir

71 Hoeres, *op. cit.*, s. 121.

ve bu nefretten mutlu olabilir", zira her isteme bir de haz (*delectatio*) eşlik eder.[72] İrade'nin özgürlüğü, –ister *eudaimonia* isterse *beatitudo* isterse de kutsanmışlık olsun– önceden belirlenmiş bir amaca yönelik araçların seçiminden ibaret değildir. Bunun nedeni tam da bu amacın zaten insan doğası tarafından *verili* olmasıdır. Karşısına çıkan şeyleri özgürce olumlamak ya da yadsımaktan ibarettir. İnsanı yaratılanların geri kalanından ayıran, iradenin zihinsel olarak bir *konum alabilme* özgürlüğüdür; bu olmaksızın en iyi ihtimalle aydınlanmış bir hayvan (*bonum animal*) ya da Olivi'nin daha önce söylemiş olduğu gibi bir *bestia intellectual*, yani akıllı canavar olurdu.[73] İnsan zihninin mucizesi, İrade sayesinde her şeyi aşabilmesidir (Olivi'nin dediği gibi "*voluntas transcendit omne creatum*")[74] ve bu, insanın Tanrı'nın suretinden yaratıldığının göstergesidir. Kitab-ı Mukaddes'te geçen Tanrı'nın yarattığı her şeyi onun ayakları altına sererek insana teveccühünü gösterdiği anlayışı (Mezmur 8), onu sadece yaratılan bütün şeylerin en üstünü yapar. Onu mutlak bir biçimde diğerlerinin üzerine konumlandırmaz. İrade sahibi ego, en yüce tezahüründe –"Sana sahip olmak istiyorum" ya da "Sana hükmetmek istiyorum" değil de– "*Amo: Volo ut sis*", <yani> "Seni seviyorum: Senin olmanı istiyorum" dediğinde, <insanları> salt var olmalarını istediği için yaratan ve onları *arzulamaksızın seven* Tanrı'nın insanları sevdiği aşkla sevebilme becerisine sahip olduğunu gösterir.

Meselenin kendisini bir Hıristiyan'a gösterme biçimi bu şekildedir. Bu yüzden de "Hıristiyanlar (...) Tanrı'nın olumsal olarak (...) özgür ve olumsal olarak (...) eylediğini söylerler."[75] Fakat Scotus'a göre aynı olumsallık değerlendirmesine felsefe yoluyla da ulaşmak mümkündür. Ne de olsa, olumsal ve ilinekseli (*to symbēbekos*) "olmaması da olası olan [bir şey]" (*endechomenon mē einai*)[76] olarak tanımlayan filozofun ta kendisiydi ve isteyen <yani irade eden> ego, her isteminde aynı zamanda istemeyebileceğinin de farkında-

72 Bonansea, *op. cit.*, s. 89.

73 Stadter, *op. cit.*, s. 193.

74 A.g.e.

75 Wolter, *op. cit.*, s. 80.

76 Aristoteles, *Fizik*, 256b10.

dır (*experitur enim qui vult se posse non velle*).[77] Bu aldanmaz içsel kıstas olmasa, insan iradenin özgür eylemini dayanılmaz bir arzudan ayırt edebilme becerisine sahip olabilir miydi?

İrade'nin isteme ya da istememe özgürlüğüne açıkça karşı çıkan şey, Scotus'un Aristotelesçi biçimini bildiği nedensellik yasasıydı. <Buna göre> devinimi anlaşılabilir kılan nedensellik zinciri, son kertede bütün devinimin devinmeyen kaynağına, <yani> "devinmeyen devindiriciye", kendisinin nedeni olmadığı bir nedene uzanacaktır. Bu savın gücü, daha doğrusu açıklayıcılık kuvveti, bir şeyin neden öyle değil de böyle olduğunu, yani devinim ve değişimi, açıklamak için tek bir nedenden fazlasına gerek duyulmadığı kabulüne dayanır. Scotus, yeterli ve zorunlu nedenlerin arka arkaya gelmeleri yoluyla kesintisiz bir çizgi oluşturan ve sonsuza gerileme sorunundan kaçınmak için, nihayetinde nedeni olmayan bir İlk Neden'e ulaşması zorunlu olan nedensellik zinciri anlayışına bütünüyle meydan okur.

Tartışmaya "irade eyleminin nedeninin iradede olmasına yol açanın, onu harekete geçiren nesne mi yoksa kendi kendisini harekete geçiren irade mi olduğu"nu sorarak başlar ve özgürlüğü kurtarmasının hiçbir şekilde mümkün olmaması ("*quia hoc nullo modo salvat libertatem*") nedeniyle, iradenin kendi dışındaki bir nesne tarafından harekete geçirildiği cevabını reddeder. Diğer cevabı, yani İrade'nin her şeye kadir oluşunu da bir istemi izleyen bütün neticeleri açıklayamıyor olmasından ötürü ("*quia tunc non possunt salvari omnes conditiones quae consequuntur actum volendi*") reddeder. Böylece "ortadaki konuma", <yani> her iki olguyu da –özgürlük ve zorunluluk– kurtaran yegâne konuma varır. Bu şekilde anlatıldığında, kulağa sıradan Skolastik mantık egzersizlerinden birisi, soyut kavramlarla yapılan boş bir oyun gibi gelir. Ancak Scotus, sorgulamasını bir adım daha ileri taşır ve "eşit temelde ve birbirlerinden bağımsız olarak aynı anda gerçekleşebilen (...) kısmi nedenler" teorisine ulaşır.

Bir çocuk ortaya çıkarmak üzere bir araya gelmeleri zorunlu olan biri erkek diğeri dişi iki bağımsız tözün bulunduğu üremeyi bir numaralı örneği olarak alarak, bütün değişimlerin bir ne-

77 Auer, *op. cit.*, s. 169.

denler çokluğunun bir araya gelmesi sayesinde ortaya çıktıkları ve bu çakışmanın, beşeri meselelerdeki gerçekliğin dokusunu ortaya çıkardığı teorisine ulaşır.[78] Dolayısıyla meselenin temeli, basitçe Tanrı'nın dünyayı yaratırkenki ilksel özgürlüğünde, bu bağlamda tamamıyla farklı bir dünya da yaratabilecek olmasında ısrar etmek değil, bilakis Aristoteles'te Nedensellik Yasası'nı doğuran olgular olarak haddizatında değişim ve devinimin, <yani> *aitiai*'nin <neden> yanı sıra *archai*'nin <ilkeler> de Olumsallığın egemenliği altında olduklarını göstermektir.

"Olumsallıkla," der Scotus, "zorunlu ya da varlıkta hiç olmamış bir şeyi değil, bilakis fiili olarak kendi olduğu zaman karşıtının da olabildiği bir şeyi kastediyorum. Bu yüzden bir şeyin olumsal olduğunu söylemiyorum, o şeye *olumsal olarak neden olunduğunu* söylüyorum?"[79] Diğer bir ifadeyle, onları olumsallığa ve öngörülemezliğe mahkûm eden tam da beşeri meselelerdeki nedensellik unsurudur. Gerçekten de süreçlerin olumsal niteliğine yönelik bu ısrardan başka hiçbir şey felsefi geleneğin tümüyle daha büyük çelişki içinde olamazdı. (Sırf son iki savaşın <Dünya Savaşı> patlamasının zorunluluğunu açıklamak üzere yazılmış kütüphaneler dolusu kitabı düşünmemiz yeterli olacaktır. Gerçekte birçok nedenin çakışmasından daha mantıklı bir şey olamaz gibi görünürken, her teori tek bir nedeni seçer. Belki de bardağı taşıran sonuncusu <sadece> diğer tümünü tetiklemiş ve iki felakete "olumsal olarak neden olmuştur".)

Her ne kadar bu olumsallık anlayışı, aynı zamanda birbirleriyle açıkça çözümlenemez bir karşıtlık içinde bulunan, peşinde olduğu şey uğruna eyleme ya da eylememe hedefleri tarafından zorlanmaksızın, kendisini isteme etkinliği içerisinde özgür gören isteyen <yani irade eden> egonun deneyimiyle uyumlu olsa da zihnimiz ve ortakduyumuzun eşit derecede geçerli deneyimleri bizlere aslında olgusal bir *zorunluluk* dünyasında yaşadığımızı söyler. Tamamıyla rastgele gerçekleşmiş olabilen bir şey, bir kez varlığa geldikten

78 "Müşterek nedenler" teorisi için bkz. Bonansea, *op. cit.*, s. 109-110. Alıntıların çoğu şuradandır: P. Ch. Balie, "Une question inédite de J. Duns Scots sur la volonté", *Recherches de théologie ancienne et médiévale*, C. 3, 1931.

79 Wolter, *op. cit.*, s. 55.

ve gerçeklik kazandıktan sonra, olumsallık boyutunu kaybeder ve kendisini bizlere zorunluluk maskesi altında sunar. Bu olay bizim eserimiz olsa ya da en azından –bir evlilik yaparken ya da suç işlerken olduğu gibi– katkıda bulunan nedenlerden birisi olsak bile, (her ne sebeple olursa olsun) artık olmuş olması basit varoluşsal gerçeğinin ilksel rastsallığına yönelen bütün düşünüşlere karşı direnmesi muhtemeldir. Olumsal olan bir kez olduktan sonra, artık –olması ya da olmaması hâlâ mümkünmüş gibi olan–[80] bir *olay* haline gelene değin çevresini saran bağları çözemeyiz.

Özgürlük sorunuyla bağlantılı pek çok paradoksun kökeninde yatan bu garip bakış açısı değişikliğinin nedeni, mevcut haliyle varoluşun gerçek ya da hayali hiçbir ikamesinin olmamasıdır. Şüphesiz, zamanın akışı ve değişim, olgu ve olayları tasfiye edebilir fakat bu tasfiyelerin her biri, hatta en radikal değişim bile, daha en başından kendisini önceleyen gerçekliğin varlığına dayanır. Scotus'un sözleriyle "*geçmişte kalan her şey mutlak bir şekilde zorunludur*".[81] Varoluşumun zorunlu koşulu *haline gelmiştir* ve Varlık'ın vazgeçilmez bir parçası olarak, hiçliği tahayyül edememden ötürü ister zihinsel olarak isterse de başka bir şekilde kendi var-olmayışımı da tahayyül edemem; tıpkı Tanrı'yı Varlık'ın Yaratıcısı olarak tahayyül edebilmeme karşın, *creatio ex nihilo*'yu önceleyen bir Tanrı'yı tahayyül edememem gibi.

Diğer bir ifadeyle, kendisini önceleyen olumsallıktan zorunlu olarak gelişen bir şey olarak Aristotelesçi edimsellik anlayışı, süreci en azından zihinsel olarak geriye, <yani> olumsallığa geri döndürmek olası olsaydı doğrulanabilir olurdu; fakat bu yapılamaz. Edimsel hakkında söyleyebileceğimiz tek şey, açıkça imkânsız *olmadığıdır*. Sırf gerçekleşmemiş olduğu bir durumu hayal etmemizin imkânsız olmasından ötürü zorunlu olduğunu ispatlayamayız.

John Stuart Mill'e "İçsel bilincimiz bize, insan ırkına ait dışsal deneyimlerin tümünün hiç kullanmadığımızı söylediği bir gücümüz [yani özgürlüğümüz] olduğunu söyler" dedirten de budur. Çünkü "insan ırkına ait dışsal deneyim", geriye dönük bakışları

---

80 Bergson'un, bu cildin 31. sayfasında bahsettiğimiz tespitiyle karşılaştırınız.

81 Alıntılandığı yer Hoeres, *op. cit.*, s. III. Ne yazık ki, cümlenin Latince aslını vermez: "*Denn alles Vergangene ist schlechthin notwendig.*"

olup bitmiş olana –factum est–, dolayısıyla da zaten zorunlu haline gelmiş şeylere odaklanmış tarihçilerin kayıtlarından başka nedir ki? Bu noktada "dışsal deneyim", gerçi onları yok etmese de, "içsel bilinç"in kesinliklerinin yerini alır ve bunun sonucu, hem "içsel bilinci" hem de "dışsal deneyimi" koordine etmek ve dengede tutmak isteyen bir zihin açısından zorunluluk zemininin kendisinin bir olumsallığa dayanıyor gibi görünmesidir.

Öte yandan eğer zihin, karşılaştığı açık çelişkiye ilişkin tedirginliği yüzünden, yönünü tamamıyla kendi içselliğinden alarak belirlemeye karar verir ve bir geçmiş üzerine düşünme durumuna girerse, burada da olgusal olarak, <yani> Oluş'un neticesi olarak, süreçlerin rastsallıklarının ortadan kaldırılarak zorunluluk izleği çerçevesinde yeniden düzenlenmiş olduklarını görecektir. Bu, olmuş olan ve şu anda *olanların* anlamı üzerine düşünmekte olan düşünen egonun varoluşsal mevcudiyetinin zorunlu koşuludur. Olumsal olarak değil de zorunlu olarak belirlenen belirli bir doğrultuda bir dizi olay *a priori* olarak varsayılmadan, herhangi bir tutarlılık açıklaması mümkün olamaz. Bir hikâye hazırlamanın ve anlatmanın en açık, belki de olası tek yolu, gerçek olaylardan "ilineksel" unsurların, <yani> imkânsız olabilecek şeylerin aslına sadık bir yekûnunun arındırılmasıdır. <Bu> bilgisayarlaştırılmış bir beyin için bile böyledir.

Scotus'un "Özgürlük ve zorunluluğun nasıl uzlaştırılabileceği sorusunun gerçek bir cevabı yoktur"[82] sözlerini neşeli bir şekilde kabul ettiği anlatılır. Ama o henüz zorunluluk sürecinin özgürlüğü üretebildiği Hegelci diyalektikle tanışmamıştı. Zaten onun düşünce biçimine göre, böyle bir uzlaşıya ihtiyaç da yoktur. Çünkü özgürlük ve zorunluluk zihnin tamamıyla farklı boyutlarıdır. Eğer herhangi bir çatışma varsa, <bu> isteyen <yani irade eden> ve düşünen ego arasındaki zihin içi bir çatışmadan ibarettir. İradenin anlama yetisini yönlendirdiği ve insana "Niçin?" sorusunu sordurduğu bir çatışmadır. Bunun nedeni de <oldukça> basittir. <Zira> Nietzsche'nin daha sonra keşfedeceği gibi, irade "geriye doğru isteme" becerisinden yoksundu. Bu yüzden de neyin yanlış gittiğini bulmayı akla bırakır. Niçin –*Neden* neydi?– sorusu, irade tara-

82 Bkz. Bonansea, *op. cit.*, s. 95.

fından sorulur çünkü irade kendisini etkin bir aracı olarak deneyimler.

"Eylemin kaynağı iradedir" ya da âlimlerin ifadesiyle "irademiz (...) eylemlerimizin yaratıcısıdır ve sahibi onun vasıtasıyla biçimsel açıdan iradi olarak faaliyette bulunur"[83] derken vurguladığımız İrade'nin bu yanıdır. Nedensellik terimleriyle konuşursak, irade önce isteklere neden olur ve bu istekler de hiçbir iradenin geri alamayacağı belirli sonuçlara neden olurlar. İradenin kendi çaresizliğine olan kızgınlığına açıklayıcı bir gerekçe bulmaya çabalayan anlama yetisi ise, verilerin yerli yerine oturmasını sağlayan bir hikâye uydurur. Zorunluluk varsayımı olmaksızın, bu hikâye tutarlılıktan yoksun olurdu.

Diğer bir ifadeyle, tam da "mutlak biçimde zorunlu" olmasından ötürü geçmiş, İrade'nin erişiminin dışındadır. Mesele Scotus'a çok daha basit geliyordu: Belirleyici karşıtlar özgürlük ve zorunluluk değil, lâkin özgürlük ve doğadır – *ut natura* <doğa olarak> İrade ve *ut libera* <özgürlük olarak> İrade.[84] Anlama Yetisi gibi, İrade de *doğal olarak* zorunluluğa eğilimlidir. Yalnız, Anlama Yetisi'nden farklı olarak, İrade bu eğilime başarıyla direnebilir.

Bu olumsallık öğretisiyle yakından bağlantılı olan bir şey de sorunun irade yetisinin kendisinden kaynaklanması ölçüsünde, Scotus'un kadim özgürlük sorununa getirdiği şaşırtıcı derece basit çözümdür. İradenin tuhaf kırılmışlığının, bütün zihinsel süreçlerin karakteristik bir özelliği olan ve ilk defa düşünce süreci içinde –Sokrates ve Platon tarafından– keşfedilen ikisi-bir-arada bölünmüşlüğünün, özgürlüğün güvence altına alınabilmesi için ikisinin de mevcut olması şart olan, İstiyorum ile İstemiyorum (*velle* ile *nolle*) arasında ölümcül bir mücadeleye dönüştüğünü uzun uzun ele almıştık. "*Experitur enim qui vult se posse non velle*", "Bir isteği deneyimleyen herkes, aynı zamanda istememe deneyimini de yaşar".[85] Havari Paul ve Augustinus'un İrade felsefesini izleyen âlimler, İrade'nin sefaletinin çözümü için ilahi lütfun zorunlu olduğu konusunda mutabıktılar. Belki en sofuları olan Scotus ise bu-

83 Alıntılandığı yer Hyman ve Walsh, *op. cit.*, s. 596.

84 Bkz. Vogt, *op. cit.*, s. 29.

85 Auer, *op. cit.*, s. 152.

na katılmıyordu. İrade sahibi egoyu günahlarından kurtarmak için ilahi müdahale şart değildir.

Kendisini paha biçilemez, yine de son derece şaibeli bir armağan olan insan özgürlüğünün neticelerinden kurtarmayı çok iyi bilir. Şaibelidir çünkü iradenin özgür, içsel ya da dışsal olarak verili bir nesne tarafından belirlenmemiş ve sınırsız olması, insan olarak insanın sınırsız bir özgürlük yaşadığı anlamına gelmez. İnsanın bu özgürlükten kaçmasının olağan yolu basit bir biçimde iradenin önerileri doğrultusunda *eylemek*tir: "Örneğin, benim için şu anda yazıyor olmak, en az yazmıyor olmak kadar olasıdır. Fakat yazma eylemim karşıtını dışlar. İrademin bir eylemiyle yazmaya, başka bir eylemiyle ise yazmamaya karar verebilirim. Ama iki şeyi aynı anda yapamam."[86] Diğer bir ifadeyle, insan iradesi ancak belirlenmemiş, karşıtlara açık, bu yüzden de tek etkinliği istekler oluşturmaktan ibaret olduğu sürece bölünmüştür. İstemeyi bırakıp iradenin önerilerinden biri doğrultusunda eylemeye başladığı an, özgürlüğünü kaybeder. Buridan'ın eşeği iki saman balyası arasında seçim yapma sorununu içgüdüsünü izleyerek çözüme kavuşturduğunda ne kadar mutluysa, isteyen <yani irade eden> insan da bu kayıptan o kadar mutludur.

İlk bakışta indirgemeci görünen bu çözümün altında, Scotus'un –muhtemelen Aristoteles'in etkisiyle– *activum* ile *factivum* arasında yaptığı bir ayrım yatar. <Bu ayrım,> katıksız etkinlik, yani amacı ve *ergon*'u kendi içinde olan Aristoteles'in *energeia*'sı ile imalat, yani "dışsal bir nesneyi üretmek ya da biçim vermek" anlamındaki *facere* arasındadır. Bu da "faaliyetin geçici, yani fail dışında bir süresi olduğu, insan yapısı şeylerin gelip geçici bir etkinlik tarafından üretildiği"[87] anlamına gelir. Düşünme ya da irade gibi zihinsel etkinlikler ilk türden etkinliklerdir ve Scotus bunları, gerçek dünyada sonuçsuz olsalar da özü itibarıyla gelip geçici olmamalarından ötürü daha yüce bir "mükemmeliyet"e sahip şeyler olarak görmüştür. Kendi sonlarına eriştiklerinden ötürü değil de sadece insanın bunları sonsuza kadar sürdüremeyecek, sınırlı ve koşullanmış bir yaratık olmasından ötürü sona ererler.

86 Bettoni, *Duns Scotus*, s. 158.

87 Wolter, *op. cit.*, s. 57 ve 177.

Scotus, bu zihinsel etkinlikleri "daima kaynağından yenilenen, böylece içsel istikrarını koruyarak baki kalan"[88] ışığın "etkinliğine" benzetir. Çünkü özgür irade armağanı, bir *ens creatum* <mahlûka> bahşedilmiştir ve bu varlık, kendisini kurtarmak için *activum*'dan *factivum*'a, <yani> katıksız etkinlikten uzaklaşarak, ürünün ortaya çıkmasıyla birlikte doğal olarak miadına ulaşan bir şeyi imal etme etkinliğine zorlanır. Geçiş mümkündür, zira her 'İstiyorum'da bir 'Yapabilirim' gizlidir ve bu 'Yapabilirim', 'İstiyorum'a, isteme etkinliğinin dışında olmayan sınırlar koyar. "*Voluntas est potentia quia ipsa aliquid potest*", "İrade bir güçtür, çünkü bir şeyleri elde ed*ebilir*" ve İrade'ye içkin olan bu kudret, gerçekten de "Aristotelesçilerin *potentia passiva*'sının karşıtıdır. Benim deneyimlediği (...) etkin <ve> (...) güçlü 'Yapabilirim'dir".[89]

İrade'nin, Epiktetos'ta olduğu gibi, gücü zihni gerçekliğe karşı korumakta yatan değil de ona ilham veren ve kendine güven bahşeden zihinsel bir kudret olarak deneyimlenmesiyle birlikte, başlangıcı Havari Paul'ün *velle* ile *posse*'nin örtüşmediklerini keşfetmesi olan bir tarihin sonuna ulaşmış oluruz – <kaldı ki> bu örtüşme Hıristiyanlık öncesi antikitenin cepte kabul ettiği bir şeydi. Scotus'un zihinsel bir yeti olarak İrade hakkındaki son sözü, yüzyıllar sonra Nietzsche ve Heidegger'in İrade ile Gücü denk tutmalarıyla daha açık bir biçime kavuşan aynı fenomenle ilişkilidir. Ancak Scotus, bu olgunun yok edici (nihilistik) boyutunun, yani yadsımanın ürettiği gücün henüz farkında değildi. O daha geleceğe, şimdinin öngörülen bir yadsınması olarak bakmaz – ya da belki de tamamıyla dünyevi olayların doğasında bulunan beyhudeliğin algılanması anlamında <bakar> (Augustinus'un dediği gibi: "*quod futurum est, transiturum expectatur*", "gelecekte olan, olmuş olacak bir şey gibi görülür".)[90]

İnsan, beraber yaratıldığı ve ölümüne kadar yaşamına devam ettiği Varlık'ın dünyasını aşma becerisine sahiptir. Yine de zihinsel etkinlikleri bile asla duyulara verili dünyayla ilişkisini tamamıyla kaybetmez. Bu yüzden akıl "duyularca zincire vurulmuştur" ve

88 Hoeres, *op. cit.*, s. 191.

89 Stadter, *op. cit.*, s. 288-289.

90 Alıntının yapıldığı yer Heidegger, *Was Heisst Denken?*, Tubingen, 1954, s. 41.

"en temel işlevi, duyusal verileri anlamaktır"; benzer şekilde İrade de "duyusal arzularca zincire vurulmuştur" ve en temel işlevi "kendinin keyfini sürmek"tir. "*Voluntas conjuncta appetitui sensitivo nata est condelectari sibi, sicut intellectus conjunctus sensui natus est intelligere sensibilia*".[91] Buradaki belirleyici kelimeler, *condelectari sibi*'dir, <yani> geçici olan –sahip olma arzuyu ve hazzı söndürür <zira>– arzulanan nesneye sahip olmaktan alınan hazdan farklı olarak isteme eyleminin kendisinden alınan hazdır. *Condelectatio sibi*, <verdiği> hazzı arzuya yakınlığından alır ve Scotus hiçbir zihinsel hazzın, duyusal arzuların karşılanmasından alınan hazla karşılaştırılamayacağını açıkça söylemiştir. Yalnız bu haz neredeyse arzunun kendisi kadar gelip geçicidir.[92] Bu yüzden de irade ile arzu arasında keskin bir ayrım yapar ve sadece irade gelip geçici değildir. İradenin kendisinden aldığı haz, irade açısından, en az anlama yetisinin anlama ve bilmeden aldığı haz kadar doğaldır ve nefretin içinde bile görülebilir. Fakat içsel mükemmeliyeti, <yani> ikisi-bir-aradanın arasındaki nihai barış, ancak irade *sevgi*'ye dönüştürüldüğünde açığa çıkabilir. Eğer irade salt sahip olma arzusu olsaydı, ilgili nesneye sahip olduktan sonra varlığı sona ererdi: <Zira> sahip olduğum şeyi arzulamam.

Scotus, öte yaşamdan –yani insanın insan olarak "ideal" varoluşundan– bahsederken, belirleyici olan, iradenin doğası itibarıyla *delectatio*'yu <hazzı> içeren sevgiye dönüşmesi umududur. İstemenin sevmeye dönüşmesi, sevginin amacı kendinde olan bir etkinlik olmayı bıraktığı anlamına gelmez. Bu yüzden de gelecekteki kutsanmışlığın, <yani> ahirette keyfi sürülen güzelliğin, dinginlik ve düşünüşte saklı olması mümkün değildir. *Summum bonum*'u, <yani> en yüce "şey"i, dolayısıyla da Tanrı'yı düşünmek, temelleri daima sezgiye, <yani> bir şeyi "bu-luğu"nda (*haecceitas*) idrak etmeye dayanan anlama yetisinin ideali olacaktır. <Ancak bu-luk,> bu yaşamda kusurludur, zira burada sadece en yüce olan bilinmez olmakla kalmaz, fakat aynı zamanda bu-luğun sezgisinin kendisi de kusurludur. "Anlama yetisi (...) tam da bu-luğu (*haecceity*) idrak etme becerisinden yoksun olması nedeniyle evrensel kavram-

91 Alıntılandığı yer Vogt, *op. cit.*, s. 93.

92 Hoeres, *op. cit.*, s. 197.

lara müracaat eder."[93] "Ebedi barış" ya da İstirahat anlayışları, tamamıyla kaçması mümkün olmasa da onları zihinsel etkinliklerde aşabiliyor olan muhtaç bir varlığın tutkuları ve arzularından kaynaklanan huzursuzluk deneyiminden doğarlar. İradenin, kutsanmışlık durumunda, yani ahirette, artık ihtiyaç duymadığı ya da artık yapamadığı şey, *reddetme* ve nefrettir. Fakat bu, kutsanmışlık durumundaki insanın "Evet" deme yetisini kaybettiği anlamına gelmez.

Bu koşulsuz kabul, Scotus tarafından "Sevgi" olarak adlandırılır: "*Amo: volo ut sis.*" "Dolayısıyla güzellik, iradenin kendisine anlama yetisi tarafından sunulan nesneyle temasa geçtiği ve onu sevdiği, böylece ona yönelen doğal arzusunu tamamıyla tatmin ettiği etkinliktir."[94] Sevgi, burada yine bir etkinlik olarak görülmektedir. Fakat artık zihinsel bir etkinlik değildir. Zira nesnesi artık duyular için namevcut değildir ve artık anlama yetisi tarafından eksik bir şekilde bilinmemektedir. Çünkü "güzellik (...) nesneye, sadece zihinde olduğu şekliyle değil, kendinde olduğu şekliyle tam ve mükemmel bir şekilde erişilmesinden ibarettir".[95] "Yolcu" ya da dünyadaki seyyahın varoluşsal koşullarını aşan zihin, katıksız etkinliğe, yani istemeyi *sevmeye* dönüştürmeye ilişkin deneyimi sayesinde gelecekteki bu kutsanmışlıkla <zaten> tanışıktır. Augustinus'un *uti* ile *frui*, <yani> bir şeyi başka bir şey uğruna kullanma ile ondan kendi uğruna keyif alma ayrımına geri dönen Scotus, güzelliğin özünün "*fruitio*"ya, "kişinin Tanrı'yı kendisi için sevmesinden farklı olarak (...) Tanrı'yı Tanrı için sevmesine" dayandığını söyler. Bu ilk sevgi kişinin ruhunun kurtuluşu için duyulan bir sevgi olsa da hâlâ *amor concupiscentiae*, <yani> arzu içeren sevgidir.[96] İstemenin sevmeye dönüşmesiyle Augustinus'ta da karşılaşırız ve her iki düşünürün de düşüncelerine yön veren şeyin Paul'ün "kâmil olan gel[ip]" her şey "iptal ol[duğunda]" bile "asla zeval bulmaya[cak] sevgi"ye ilişkin sözleri olması kuvvetle muhtemeldir (I. Korintoslulara 13: 8-13). Augustinus'ta, dönüşüm ira-

93 Bettoni, *Duns Scotus*, s. 122.

94 Bonansea, *op. cit.*, s. 120.

95 *A.g.e.*, s. 119.

96 *A.g.e.*, s. 120.

denin bağlayıcı gücünden ötürü gerçekleşir; ("birbirlerine fevkalade bir şekilde yapışmış")[97] âşıkların birbirlerini sevdikleri sevgiden daha güçlü bir bağlayıcı kuvvet yoktur. Fakat Scotus açısından sevginin sonsuzluğunun deneyimsel temeli, sadece tutku ve ihtiyaçlardan arındırılmış, deyim yerindeyse içi boşaltılmış değil, İrade *yetisinin* kendisinin mutlak etkinliğe dönüştürüldüğü bir sevgi tahayyülüdür.

Eğer bu yaşamda, insanın en azından zihinsel ve geçici olarak dünyevi koşullarını aşabilmesi ve amacı kendinde olan bir egzersizin mutlak etkinliğinin keyfini sürebilmesi insan zihninin mucizesiyse, o zaman ahiretten beklenen mucize <insanın> bütün varlığının ruhsallaştırılmasıdır. Scotus, etkinlikleri artık –zihinsel olanlar da dâhil olmak üzere, her ikisi de bu yaşamdaki her etkinliği geçici kılan– *factivum*, <yani> nesneler yapmak ve imal etmekle ya da muhtaç bir yaratığın tutkularıyla kesintiye uğrayan "yetilere" bağlı olmayan "Yücelmiş bir beden"den[98] bahseder. İradenin huzursuzluğu, sevgiye dönüştürülerek dindirilir, fakat yok edilemez. Sevginin sonsuz gücü –savaşın hiddetinin sonunun, barışın dinginliği olarak hissedilmesi gibi– devinimin <tamamıyla> durdurulması olarak değil, bilakis kendi-kendine yeten, kendi-kendini tamamlayan, ebedi bir hareketin huzuru olarak hissedilir. Burada mükemmel faaliyeti izleyen dinginlik ve haz değil, kendi amacında huzura eren bir eylemin durgunluğu <söz konusu>dur. Bu yaşamda, bu tip etkinlikleri *experientia interna*'dan <içsel deneyimlerimizden> biliriz ve Scotus'a göre, onları sonsuza dek sürecekleri belirsiz bir geleceğin habercileri olarak okumamız gerekir. O halde "faal yeti, dinginliği, onu elde etmesini sağlayan mükemmel eylem [sevgi] vasıtasıyla nesnesinde bulacaktır".[99]

97 *On the Trinity*, Kitap X, Bölüm viii, 11.

98 Bettoni, *Duns Scotus*, s. 40.

99 *Opus Oxoniense* IV, Ayrım 49, Soru 4, Sayı 5-9'daki Latince metne ilişkin kişisel yorumunu kullandım: "*Si enim accipiatur quietatio pro (...) consequente operationem perfectam, concedo quod illam quietationem praecedit perfecta consecutio finis; si autem accipiatur quietatio pro actu quietativo in fine, dico quod actus amandi, qui naturaliter praecedit delectationem, quietat illo modo, quia potentia operativa non quietatur in obiecto, nisi per operationem perfectam, per quam attingit obiectum.*"

Ben şöyle tercüme edilmesini öneriyorum: "Eğer huzurun mükemmel faaliyeti takip ettiği kabul edilirse, amaca mükemmel bir şekilde erişilmesinin bu huzu-

Dinginliği kendi içerisinde bulabilecek bir etkinlik olabileceği fikri, en az Scotus'un ontolojik olarak olumsalı zorunluya ve mevcut tikeli evrensele tercih etmesi kadar şaşırtıcı bir özgünlüğe sahiptir – <zira> Batı düşünce tarihinde bir öncülü ya da ardılı yoktur. Buraya kadar Scotus'ta basit kavramsal geri dönüşlerle değil, fakat özgün sezgilerle karşılaştığımızı <ve> bunların tümünün muhtemelen bir özgürlük felsefesinin spekülatif koşulları olarak açıklanabileceklerini göstermeye çalıştım. Görebildiğim kadarıyla, felsefe tarihinde özgürlüğe kayıtsız şartsız bağlılığı açısından Duns Scotus'a sadece Kant denk tutulabilir. Yine de Kant'ın onun hakkında en ufak bir bilgisi yoktur. Dolayısıyla sözlerimi, *Arı Usun Eleştirisi*'nde geçen <ve> her ne kadar İrade ya da Özgürlük'ten hiç bahsetmese de aynı sorunu ele alan tuhaf bir paragrafla sonlandıracağım:

> Bir şeyin var olduğunu bir kere kabul ettikten sonra, o şeyin zorunlu olarak var olduğu çıkarımını yapmaktan kaçınmamız olgusunda garip bir şeyler vardır. (...) Öte yandan, eğer herhangi bir şey kavramını alırsam, ne olursa olsun, bu şeyin var oluşunu mutlak zorunluluk olarak takdim edemeyeceğimi ve var olabilen ne olursa olsun, hiçbir şeyin beni onun var-olmayışını düşünmekten alıkoyamadığını görürüm. Bu yüzden genelde var olanın bir koşulu olarak gerçekten de zorunlu bir şeyin varlığını kabul etmeye mecbur olsam da hiçbir tikel şeyi kendinde zorunlu olarak düşünemem. Diğer bir ifadeyle, zorunlu bir varlığı varsaymaksızın asla *tamamıyla* varoluşun koşullarına geri gidemem, yine de asla böyle bir varlıkla *başlama* durumunda değilimdir. [Ve birkaç sayfa sonra bu düşüncesini sonuca bağlar]. (...) [A]klı böylesi bir varoluşu kabul etmeye mutlak bir şekilde zorlayan hiçbir şey yoktur, bilakis onu düşüncesinde, herhangi bir çelişki yaşamaksızın feshedebilir; mutlak zorunluluk, sadece düşüncede bulunan bir zorunluluktur.[100]

---

ru önceliğini kabul ediyorum. Fakat eğer huzur, amacına varmış bir eylem olarak kabul edilirse, sevinci doğal olarak önceleyen sevme eyleminin, huzuru, nesneye eriştiği mükemmel faaliyet hariç, eyleme yetisi nesnede durmayacak şekilde getirdiğini söylerim."

100 B643-B645, çev. Smith, s. 515-516.

Scotus tarafından eğitilen birisi, buna düşüncede mutlak hiçliğin bulunamayacağını da ekleyebilir. Daha sonra irade yetisinin modern çağ kapanırkenki belirsiz kaderini tartışırken bu fikre geri dönme fırsatımız olacak.

IV. *Sonuç*

13
ALMAN İDEALİZMİ VE "KAVRAMLARIN SIRAT KÖPRÜSÜ"

Bu konuların sonuna gelmeden önce, İrade'nin tarihi olarak adlandırma cüretinde bulunduğum bu üstünkörü ve bölük pörçük anlatımdaki, son ve en büyük zamansal sıçramayı gerekçelendirmeye çalışacağım. Fikirlerin zamansal bir sırayla birbirlerini izledikleri ve birinin diğerini doğurduğu varsayımına dayanan bir *Geistesgeschichte,* <yani> "düşünceler tarihi"nin meşru bir şekilde var olup olamayacağı konusundaki şüphelerimden daha önce bahsetmiştim. Bu varsayım, ancak Hegel'in diyalektik sisteminde bir anlam ifade eder. Fakat teorileri bir kenara bırakırsak, olgusal tarihteki yerleri su götürmez ve –iddianın bir tarafında Descartes ve Leibniz, öte tarafında ise Hobbes ve Spinoza olacak şekilde– İrade'yi teyit eden ya da yadsıyan tanıklıklarına burada yalnızca kısaca temas ettiğimiz büyük düşünürlerin düşüncelerinin kaydı elbette ki vardır.

Bu yüzyıllarda <yaşamış ve> bizim bağlamımızla gerçekten de bağlantısız tek büyük düşünür Kant'tır. Onun İrade'si, düşünmeden ayrı *özel* bir zihinsel beceri değil, lâkin Aristoteles'in *nous*

praktikos'undan çok da farklı olmayan <bir> pratik akıl, <yani> *Vernunftwille*'dir. "Arı usun pratik olabildiği, Kantçı ahlâk felsefesinin temel tezidir"[1] ifadesi tamamıyla doğrudur. Kant'ın İrade'si ne seçme özgürlüğüdür (*liberum arbitrium*) ne de kendi kendisinin nedenidir. Kant açısından, sık sık "mutlak kendiliğindenlik" olarak da adlandırdığı katıksız kendiliğindenlik, sadece düşüncede vardır. Kant'ın İrade'si, akıl tarafından davranışla ilgili tüm meselelerdeki yönetici organ olarak görevlendirilmiştir.

Çok daha utanç verici olan, bu yüzden de gerekçelendirilmesi gereken şey ise, Alman İdealizmi'nin gelişimini ele alırken Kant'tan sonrasını ihmal etmemiz, <yani> her biri kendi spekülasyonlarıyla modern çağın yüzyıllarını özetlemiş olan Fichte, Schelling ve Hegel'in üzerinden atlayıp geçmemizdir. Zira modern çağın yükselişi ve çöküşü –bütün dünyanın ve dünyanın evrendeki yerinin keşfi, modern bilim ve teknolojinin yükselişi, ardından laikleşme ve Aydınlanma'yla birlikte Kilise'nin otoritesinde yaşanan gerileme– "düşünceler tarihi"nin bir uydurması değil, bilakis tarihteki yeri belirlenebilecek hakiki bir olaydır.

Geçmişimizde yaşanan bu çok önemli olgusal kırılma, <bugüne değin> pek çok farklı ve meşru bakış açısından nitelenmiş ve yorumlanmıştır. Bizim bağlamımızda, bu yüzyıllar esnasında gerçekleşen en belirleyici gelişme, bilişsel düşüncenin yanı sıra metafizik düşüncenin de öznelleştirilmesidir. İnsan, ancak bu yüzyıllar esnasında, bilimin yanı sıra felsefenin de merkezi haline gelmiştir. Daha önce gördüğümüz gibi İrade'nin keşfi, insanın "kendisi için bir soru" haline gelmiş olduğu bir anda, "içsel insan"ın keşfiyle aynı zamana denk gelmiş olsa da bu <keşif> daha önceki dönemlerde gerçekleşmemiştir. Ancak bilim, sadece insan duyularının –"hakikat"i ortaya çıkartmak amacıyla yeni kanıtlar ışığında düzeltilebilecek– hatalara açık olmakla kalmadığını, fakat <insanın> duyusal aygıtının kendinde açık kesinliklere ulaşma yetisinden ebedi olarak yoksun olduğunu kanıtladıktan sonradır ki artık tamamıyla kendi üzerine geri çekilen insan zihni, Descartes'la birlikte bilincin mutlak referansı olacak bir "kesinlik" aramaya başlamıştır. Nietzsche, modern çağı "şüphenin okulu" olarak adlandır-

1 Lewis White Beck, *op. cit.*, s. 41.

dığında, en azından Descartes'tan başlayarak, insanın artık hiçbir şeyden, hatta gerçek olduğundan bile emin olamadığını anlatmak istemiştir. Sadece Tanrı'nın varlığına değil, fakat kendi varlığına dair de bir kanıta ihtiyaç duymaktaydı. Descartes'ın *cogito me cogitare*'de, yani bizlere kendimizin ve dış dünyanın gerçekliğini veren duyularımızın hiçbirisine ihtiyaç duymayan zihinsel bir deneyimde bulduğu şey, 'Varım'ın kesinliğiydi.

Şüphesiz, bu kesinlik çok şüphelidir. Bu bilincin, rüya ile gerçeklik arasında ayrım yapmak için yeterli olmayacağı itirazını, Descartes'tan etkilenen Pascal bile dile getirmiştir. Her gece on iki saat kral olduğu hayalini kuran fakir bir esnafın yaşamı ve (tattığı "mutluluğun" miktarı), her gece rüyasında basit fakir bir esnaf olduğunu gören bir kralla aynı olacaktı. Dahası, "sık sık rüya gördüğünü hayal eden birisi" için, bizim yaşam adını verdiğimiz şeyin, öldüğümüzde uyanacağımız bir rüyadan başka bir şey olmadığını hiçbir şey garanti edemez. "Her şeyden şüphelenmeye davet eden yeni Felsefe'nin" (Donne) her şeyden şüphe etme ("*de omnibus dubitandum est*") ve kesinliği şüphe etme eyleminin ta kendisinde bulma iddiası, pek faydalı değildi. Zira şüphe eden, şüphe ettiğinden de şüphe etmeye mecbur değil midir? Hiç kimsenin bu kadar ileri gitmediği doğrudur. Fakat bu, aklın onu desteklememiş olmasından ötürü değildir, sadece "şu ana değin hiç kimsenin mükemmel bir şüpheci [Pascal'da *pirocu <pyrrhonien>*] olmamış" olmasındandır. O, "kudretsiz akla yardım eden doğa" tarafından kısıtlanmıştı. Bu yüzden de Kartezyencilik "Don Kişot hikâyesi gibi bir şey"di.[2]

Yüzyıllar sonra, hâlâ aynı şekilde düşünen Nietzsche, "genel olarak şeylere gerçeklik atfetmemizi (...) [sağlayan] yegâne olgunun (...) [düşünen] bene duyduğumuz [Kartezyen] inanç"[3] olduğundan şüphelenmiştir. Gerçekten de metafiziğin son aşamalarını, kartların bu şekilde tersine çevrilmesinden daha iyi niteleyen bir şey yoktur ki acımasız derecede dürüst düşünce-deneyleriyle

---

2 Pascal için bkz. *Pensées*, S. 81, (der.) Pantheon; S. 438 [257], (der.) Pléiade; ve "Sayings Attributed to Pascal", *Pensées*, (der.) Penguin, s. 356. Donne için bkz. "An Anatomy of the World; The First Anniversary."

3 *The Will to Power*, S. 487, s. 269.

Nietzsche bunun ustasıdır. Fakat –hâlâ bir dil oyunundan ziyade bir düşünce oyunu olan– bu oyun, Alman Idealizmi'nin yükselişiyle birlikte "kavramların sırat köprüsü hariç"[4] diğer bütün köprüler yıkılana ya da daha az şairane bir şekilde ifade edersek "felsefedeki çağdaş konumumuz[un] özgünlüğü[nün], bizden önceki çağların hiçbirinde rastlamadığımız <bir> hakikate sahip olmadığımız inancına dayan[dığı], geçmiş bütün çağlardaki şüphecilerin bile, <bir> 'hakikate sahip oldukları' [gerçeği]"[5] filozofların kafasına dank edene kadar mümkün olamamıştır.

Bana göre, Nietzsche ve Heidegger, bu modern inanca bir tarih belirlemekte hatalıdırlar. Aslında modern bilimin yükselişine eşlik etmiş, sonra da hakikatin ikamesi olarak Kartezyenci "kesinlik" tarafından gittikçe zayıflatılmıştır. Bu da, mantıksal alıştırmalar ve "ekoller"in dogmatizmi şeklindeki, oldukça kırılgan bir bilgelik <biçiminin> ortaya çıkmasına yol açan Skolastizm'in kalıntılarıyla birlikte Kant tarafından ortadan kaldırılmıştır. Fakat hakikate sahip olunmadığı inancı, ancak 19. yüzyılın sonunda (burada Heidegger haklıdır), eğitimli sınıfın ortak düşüncesi haline gelmiş ve kendisini Tin'in Çağı tarzı bir şey olarak göstermiştir. <Bu çağın> muhtemelen en korkusuz temsilcisi ise Nietzsche'ydi.

Ancak bu tepkiyi yüzyıllarca geciktiren kudretli etkenin kendisi, her düşünen kişinin <zaten> muazzam olan ve muazzam bir biçimde hızla ilerlemeye devam eden insan bilgisine doğal tepkisi olarak bilimlerin yükselişiyle birlikte ortaya çıktı. Bir ilerleme ki onunla karşılaştırıldığında antikiteden bu yana geçen yüzyıllar tam anlamıyla bir durgunluk olarak görülmeye mahkûmdu. Bilgiyle tamamen kendi uğruna ilgilenilmesine yönelik <ve> "geçmişin, şimdinin ve geleceğin bütün bilim insanlarının bir parçası oldukları" müthiş ve müşterek bir itici güç teşkil eden *İlerleme* anlayışı, "olgunlaşmış biçimiyle, ilk olarak Francis Bacon'un eserlerinde görülür".[6] Onunla birlikte ilk başta Zaman anlayışında, hemen hemen kendiliğinden, önemli bir kayma gerçekleşti ve eski-

4 *A.g.e.*, S. 419, s. 225.

5 Heidegger, "Uberwindung der Metaphysik", *op. cit.*, s. 83.

6 Bu ve ardından gelenler için özellikle bkz. Edgar Zilsel, "The Genesis of the Concept of Scientific Progress", *Journal of the History of Ideas*, 1945, C. VI, s. 3.

den Şimdi ya da Geçmiş'in işgal ettiği mertebeyi Gelecek aldı. Her neslin kaçınılmaz biçimde önceki nesilden daha fazla bilgi sahibi olacağı ve bu ilerlemenin asla bir sona ermeyeceği anlayışı –ki bu inanca meydan okuyanlar ancak günümüzde çıkabilmiştir– oldukça önemliydi. Fakat bizim bağlamımızda, daha da önemli olanı, "bilimsel bilgi"ye ancak "seleflerinin bulguları üzerinde yükselen ve bu bulguları tedricen düzelten kâşif *nesillerin* katkıları vasıtasıyla adım adım" erişilebileceğine sorgusuz sualsiz biçimde inanılmasıdır.

Bilimin yükselişi, sadece seleflerinin bulgularını "en sistematik biçimde kullanmakla" kalmayıp, bulguları teyit etmek ve bilimsel hipotezlerin geçerliliklerini değerlendirmek için bir insanın ya da bir neslin yaşam süresinin açıkça yetersiz kalması nedeniyle, geçmiş nesillerin bu alandaki güvenilir kayıtları olmasa herhangi bir "ilerleme" kaydetmeleri mümkün olmayan, gökbilimcilerin keşifleriyle başlamıştı. Fakat "gökbilimciler, geleceğin bilim adamları tarafından kullanılsın diye yıldız katalogları da derlemişler", yani bilimsel atılımların temellerini de atmışlardı. (Elbette ilerlemeyi başlatan tek başına gökbilim değildi. "Bilimsel bilgideki artış"ın ("*augmentum factum est*") Aquinaslı Thomas da farkındaydı – <bunu> "bilimleri ilk bulanların bilgilerindeki kusurlar"la açıklar. Deneme yanılma yöntemini kullanan zanaatkârlar da zanaatlarındaki gelişmenin açık bir biçimde farkındaydılar. Yine de loncaların kendileri "zanaattaki ilerlemeden ziyade sürekliliği vurgulamışlardır" ve "günümüze ulaşan yazılar içerisinde, bilgide tedrici ilerleme ya da teknolojik becerilerin gelişmesi fikrini açıkça ifade eden tek paragraf, topçuluk konusundaki bir çalışmada geçer".)[7] Bununla birlikte modern bilime ivmesini veren belirleyici atılım, gökbilimde gerçekleşmiştir ve sonunda en az kendisi kadar modern Tarih kavramındaki egemen anlayış biçimi haline gelene değin, sırasıyla bütün bilimlere hâkim olan İlerleme fikri, kökeni itibarıyla gökbilimsel ilerlemenin gerekleri olan verilerin havuzlanması, bilgi alışverişi ve kayıtların yavaş yavaş toplanmasına dayanıyordu. Bu alanda olup bitenler, insanlığın genel durumuyla ilgi-

7 Zilsel, bu çerçevede İlerleme kavramının köklerini "usta zanaatçılar"ın deneyimleri ve "düşünsel tutumları"nda bulur.

lenen kişilerin dikkatini, ancak 16. ve 17. yüzyılların dünyayı sallayan keşiflerinden sonra çekmiştir.

Bu kapsamda, duyularımızın yetersizliğini ispatlayan "yeni felsefe" bizleri "her şeyden şüphe etmeye" davet etse ve umutsuzluk ve şüphe doğursa da bilginin bir o kadar açık olan ileri doğru hareketi insanlara öğrenebilecekleri ve bilebilecekleri şeyler hakkında müthiş bir iyimserlik de aşılamıştır. Fakat bu iyimserlik teker teker insanlar, hatta nispeten küçük bilim adamları topluluğu için bile geçerli değildi. Sadece birbirlerini izleyen nesiller, yani bir bütün olarak İnsanlık için geçerliydi. İlerleme fikrinin, İnsanlık fikrinin kaçınılmaz bir tamamlayıcısı olduğunu ilk olarak fark eden Pascal'ın ifadesiyle "[insanı hayvanlardan ayıran,] mühhasır[an insani] ayrıcalık, sadece her bireyin günden güne bilgide ilerleyebilmesi değil, fakat evren yaşlanırken bütün insanların sürekli olarak birlikte ilerlemeleridir (...) öyle ki yüzyılları aşan insan nesillerine, *ebediyen yaşayan ve sürekli olarak öğrenen tek bir adam* gözüyle bakılmalıdır" (italikler eklenmiştir).[8]

Bu denklemde belirleyici olan, tabii ki bir olgu değil de düşünce olan "bütün insanların beraberliği" mefhumunun, doğrudan bir "insanı", <yani> fiillerle ifade edilebilen her türlü etkinliğin ismi olabilecek bir "özneyi" model alacak şekilde yorumlanmasıdır. Bu kavram, kelimenin tam anlamıyla bir metafor değil, <bilakis> Rönesans hikâyelerindeki benzetmelerde rastladığımız, dört başı mamur bir *kişiselleştirme*dir. Diğer bir ifadeyle, *İlerleme* gerçek insanlar üzerinden yürütülen bir *İnsanlık projesi*, Adam Smith'te "görünmez el", Kant'ta "doğanın hilesi", Hegel'de "aklın kurnazlığı" ve Marx'ta "diyalektik materyalizm" olarak karşılaştığımız kişisel bir güç haline gelmiştir. Şüphesiz düşünce tarihçisi, bu mefhumlarda Takdir-i İlahi'nin laikleştirilmesinden başka bir şey görmeyecektir. Halbuki dünyanın gerçek hâkimi olarak Tanrı'nın yerine laik bir ikame getirilmesini isteyecek belki de son kişi olan Pascal'da bile kişiselleştirilmiş bir İnsanlık'la karşılaşmamız nedeniyle bu yorum oldukça şüphelidir.

Ne olursa olsun, felsefi spekülasyonlarda ancak Fransız Devrimi'nden sonra ön plana çıkan birbirleriyle bağlantılı İnsanlık ve

8 *Préface pour le Traité du Vide*, (der.) Pléiade, s. 310.

İlerleme düşünceleri, en dikkatli izleyicilerinin zihinlerine *liberté, fraternité, égalité* <hürriyet, kardeşlik, eşitlik> gibi görünmezlerin <bile> edimselleşebileceklerini ispatlamıştır. Böylece düşünce insanlarının en eski inançlarının, yani tarihteki iniş ve çıkışlar ile insanların bitmek bilmez işlerinin dikkate değer olmadıkları <inancının> somut bir şekilde çürütülmesi olarak görülmüştür. (Çağdaş kulaklara, Platon'un *Yasalar*'da yer alan, ciddi bir adamın ciddiyetini ciddi şeyler için koruduğu ve vaktini beşeri meseleler gibi "ıvır zıvırla ziyan etmediği"[9] yönündeki meşhur sözleri biraz abartılı gelebilir. Oysaki Vico'dan önce hiç kimse <buna> karşı çıkmamıştır ve Vico'nun da 19. yüzyıla kadar hiçbir etkisi ve yankısı olmamıştır.) Pek çok açıdan modern çağın zirvesi olan Fransız Devrimi, "düşüncenin soluk rengini" neredeyse yüzyıl süreyle değiştirmiştir. Hüzünleriyle meşhur insanlar olan filozoflar, neşeli ve iyimser kişiler haline gelmişlerdi. Artık Gelecek'e inanıyorlardı ve dünyanın haline üzülmeyi tarihçilere bırakmışlardı. Sadece bu büyük çabaya iştirak edenlerce tam olarak anlaşılan, yine de filozofun geniş anlayışının ötesinde de olmayan, bilimsel ilerlemelerin başaramadığı şey, sadece birkaç on yıl içerisinde gerçekleşmişti. Filozoflar sadece bilgide değil, fakat genel olarak bütün beşeri meselelerde ilerleme inancının müminleri haline gelmişlerdi.

Her ne kadar *Tarih*'in akışı üzerine, daha önce hiç şahit olmadığımız bir kararlılıkla kafa yormaya başlamış olsalar da yeni inceleme konularının onlara sunmuş olduğu en büyük bilmeceyi kısa bir sürede fark etmekten de geri kalmamışlardı. Bu da hiçbir eylemin niyet edilen amacına asla ulaşmadığı ve İlerleme'nin –ya da tarihin akışı içerisindeki herhangi başka bir anlamlılığın– anlamsız bir "deneme ve şiddet karışımı"ndan (Goethe), <yani> "beşeri meselelerin anlamsız akışı" içindeki "hüzünlü ölçüsüzlük"ten (Kant) kaynaklandığı basit gerçeğidir. Ne anlamı olduğu ancak geri dönüp bakmanın bilgeliğiyle, <yani> insanların artık eylemeyip olan bitenlerin hikâyelerini anlatmaya başladıklarında bulunabilirdi. O zaman da sanki insanlar, uyumsuz ve akıldan yoksun bir biçimde birbirine karşıt amaçlar peşinde koşarlarken, "doğanın niyeti"

9 VII, 803c.

ya da "aklın kılavuzluğu"nca[10] yönlendirilmişler gibi görünmektedir. Her ikisi de deyim yerindeyse yeni neslin eşiğinde durmuş ve Fransız Devrimi yaşam deneyimleri üzerinde belirleyici bir etki yaratmış olan Alman İdealistleri olan Kant ve Goethe'den alıntı yaptım. Fakat "bilinen tarihin olguları"nın, kendi başlarına alındıklarında "ne ortak bir temele, ne sürekliliğe ne de tutarlılığa sahip olmadıkları" Vico tarafından da bilinmekteydi. <Oysaki> çok sonraları <bile> Hegel hâlâ "ihtiraslar, özel amaçlar ve bencil tutkuların tatmin edilmesinin (...) eylemin en etkili kaynakları" olduğunda ısrar ediyordu. Bu yüzden geçmiş olayların kaydı değil, sadece hikâye anlamlıdır ve Kant'ın hayatının sonunda <sarf ettiği> sözlerini bu kadar çarpıcı kılan da Tarih'in etkinliğinin konusunun, insan ya da gerçekliği kanıtlanabilir herhangi bir insan topluluğundan ziyade, İnsanlık olmak zorunda olduğunu derhal kavramış olmasıdır. Tarih'in tasarımındaki büyük kusuru fark edebilmiş olması da çarpıcıdır: "Önceki nesillerin bu külfetlere sadece arkalarından gelenler uğruna katlanmış olmaları (...) ve sadece sonuncuların [tamamlanmış] bir binada yaşama şansına sahip olacak olmaları (...) daima sersemletici <bir anlayış> olarak kalmaya devam edecektir."[11]

18. yüzyıl devrimlerinin etkisi altında olgunlaşan neslin zihinlerinin, Kant'ın düşünceyi, dogmatizm ile şüphecilik arasındaki kadim çelişkiyi Aklın kendi kendisini eleştirmesiyle çözüme kavuşturarak özgürleştirmesi tarafından şekillendirilmiş olması, belki de tamamıyla bir tesadüftü. Devrim, bu nesli, İlerleme mefhumunu, bilimsel gelişme alanından beşeri meseleler alanına aktarmaya ve onu Tarih'in ilerlemesi olarak anlamaya teşvik etmişken, dikkatlerini eylemin kaynağı ve Gelecek'in organı olarak İrade'ye yönlendirmeleri gayet doğaldı. Sonuç, "özgürlüğü felsefenin hülasası ve tözü yapına düşüncesinin, insan ruhunu tüm ilişkilerinde özgürleştirmesi", <yani> özgürleşmiş düşünen egonun nihai gayesi "sadece Ego'nun her şey olduğunu değil, lâkin her şeyin de Ego ol-

10 Bkz. Kant, *Idea for a Universal History from a Cosmopolitan Point of View* (1784), Giriş, *Kant on History*, (der.) Lewis White Beck, Library of Liberal Arts, Indianapolis, New York, 1963, s. 11-12.

11 A.g.e., Üçüncü Tez. Yazarın çevirisi.

duğunu (...) kanıtlamak"[12] olan düşünce-zincirlerini özgürce kurgulamaya <başlamasıydı>.

Pascal'ın kişiselleştirilmiş İnsanlık kavramında kısıtlı, ihtiyatlı bir biçimde ortaya çıkan şey, artık inanılmaz bir hızla büyümeye başlamıştı. İster düşünme isterse de eyleme olsun, insanın etkinliklerinin tümü –felsefeyi hem inanılmaz derecede zorlaştıran hem de canlandıran– kişiselleştirilmiş kavramların etkinliklerine dönüştürülmüştü (Hegel'in felsefesindeki temel zorluk, soyutluğu, <yani> fiili verilere ve Hegel'in zihnindeki olgulara çok nadiren gönderme yapmasıdır). Kant'ın eleştirel aklıyla keskin bir karşıtlık içerisinde, radikal soyutlamalar kılığına girmiş bir ton tarihsel veriyle dolu, hakiki bir spekülasyonlar cümbüşüdür. Kişiselleştirilmiş kavramın bizzat eylemde bulunması beklendiği içindir ki felsefe (Schelling'in ifadesiyle) "daha yüksek bir duruşa"; basit düşünce-nesnelerinin, Kant'ın *noumena*'sının, düşünen egonun fiili veriler –Hegel'de tarihsel veriler, Schelling'de ise mitolojik ya da dinsel veriler– üzerine-düşünmesi sonucu ortaya çıkan maddiliğini kaybetmiş ürünlerinin, adımları ve ritmi aklın herhangi bir düşüncesi tarafından ne düzenlenen ne de kısıtlanan tuhaf, bedensiz, ruhani danslarına başladıkları "daha yüce bir gerçekçiliğe" yükselmiş gibi görünür.

Alman İdealizmi'nin kısa ömrü esnasında İrade'nin ortaya çıktığı yer bu arı spekülatif bölgeydi. "Nihai ve en yüce biçiminde" der Schelling, "İrade'den başka bir Varlık yoktur. İrade, ilksel Varlık'tır ve tüm yüklemler sadece ona yüklenir – temelsizlik, ebediyet, zamandan bağımsızlık, kendini-olumlama! Bütün felsefe, sadece bu en yüce ifadeyi bulmaya çabalar".[13] Ve *Düşünme Denen Şey Nedir?* adlı çalışmasında bu paragrafı alıntılayan Heidegger hemen ekler: "Öyleyse Schelling, metafizik düşüncenin antikiteden bu yana Varlık'a atfettiği yüklemlerin nihai, en yüce (...) en olgun biçimini istemde bulur. *Bu istemdeki İrade, insan ruhunun bir yeteneğini ifade etmez.* Bilakis buradaki "istem" kelimesi bir bütün olarak varlıkların Varlık'ına işaret eder" (italikler eklenmiştir).[14] Şüp-

12 Schelling, *Of Human Freedom*, s. 351.

13 *A.g.e.*, s. 350.

14 Çev. F. D. Wieck ve J.G. Gray, New York, Evanston, Londra, 1968, s. 91.

hesiz Heidegger haklıdır. Schelling'in İrade'si, metafizik bir şeydir. Fakat bilindik ve eski metafizik yanılgılardan farklı olarak, kişiselleştirilmiştir. Bizzat Heidegger, bu kişiselleştirilmiş Kavram'ın anlamını farklı bir bağlamda ve daha açık bir şekilde özetler: *Hatalı bir şekilde* "isteme-iradesinin kökeninin insan iradesi olduğu sanısı [kolaylıkla] doğabilir. Oysaki tam tersine insanın isteme-İradesi'ne sahip olmasına, henüz böylesi bir irade göstermenin özünü deneyimlemeksizin irade edilmiştir".[15]

Heidegger, bu sözleriyle, modern çağın öznelciliğinin yanı sıra temel amacı bilinçteki verili biçimiyle "fenomeni kurtarmak" olan fenomenolojik çözümlere de kararlı bir biçimde karşı çıkar. "Kavramların sırat köprüsü"ne girerken yüzünü döndüğü ise Alman İdealizmi ve <Alman İdealizmi'nin> kişiselleştirilmiş kavramlar uğruna insanı ve insan becerilerini açık bir şekilde reddedişidir.

Nietzsche, Kant sonrası Alman felsefesinin ardında yatan bu ilhamı emsalsiz bir açıklıkla teşhis etmişti. Bu felsefeyi çok iyi biliyordu ve sonunda kendisi de benzer, fakat daha da uç bir yola sapmıştı.

> [Alman felsefesi, der Nietzsche], sıla hasretinin (...) gelmiş geçmiş en temel biçimidir: Şu ana değin var olmuş en iyiye duyulan özlemdir. Kişi artık hiçbir yerde evinde olmadığından ötürü, sonunda yalnız başına evinde olabileceği yerin, <yani> *Yunan* dünyasının özlemini çeker! Fakat tam da bu yöndeki –kavramların sırat köprüsü dışındaki– tüm köprüler yıkılmıştır. (...) Şüphesiz bu köprülerden geçmek için kişinin çok hafif, çok mahir, çok ince olması gerekir! Fakat bu içsellik, neredeyse ruhsallık [*Geisterhaftigkeit*] isteğinde nasıl bir mutluluk var!... Kilise Babaları üzerinden Yunanlılara *geri* dönmek istiyor. (...) Alman felsefesi (...) Rönesans isteğinin, antikiteyi <kaldığı yerden> sürdürme isteğinin, antik felsefeyi her şeyden önce de –bütün Yunan tapınaklarının en derine gömülmüş olanını <yani>– Sokrates öncesi felsefeyi kazıp çıkarma isteğinin bir parçasıdır! Belki de bu yüzden, birkaç yüzyıl sonra, tüm Alman felsefesinin gerçek itibarını antikitenin topraklarını yavaş yavaş geri kazanmasından aldığına hük-

15 *Vorträge und Aufsätze*, s. 89.

medilecektir (...) her geçen gün daha da Yunanlaşıyoruz. İlk başta, gerektiği gibi kavramlar ve değerlendirmelerde, Yunanlaşan hayaletler. (...)[16]

Şüphesiz kişiselleştirilmiş kavramın doğrulanabilir deneyimde de kökleri vardır. Fakat insanların sırtlarından iş gören bedensiz ruhların sözde-krallığı, insanın ruhunun kendisini evinde hissedebileceği, başka bir dünyaya duyulan sıla hasreti üzerine inşa edilmişti.

Öyleyse, metafizik alanındaki mutlak spekülasyonun sonuyla birlikte belki de zirvesine ulaştığı bir düşünceler külliyatını, <yani> Alman İdealizmi'ni incelememin dışında bırakmamın gerekçesi budur. Belki de yeteri kadar sıla hasreti çekmediğimden, her halükârda ise görünümler dünyasından uzaklaşmak için donanmış insan zihninin rahat bir biçimde kendisini evinde hissedebileceği ya da hissetmesi gereken, ister geçmiş isterse de gelecekteki bir dünyaya inanmadığımdan ötürüdür ki bu "kavramların sırat köprüsü"nü geçmek istemedim. Üstelik en azından Nietzsche ve Heidegger'in durumlarında, onları önce bu yetiyi inkâr etmeye, *sonra da* tam aksi yöne dönerek imanlarını isteyen <yani irade eden> egonun aksine, düşünen ego tarafından "inşa" ve tefriş edildiği çok bariz olan kişiselleştirilmiş kavramların bu hayaletimsi yuvasına dayandırmaya iten şey, tam da İrade'yle ontolojik bir kategori olarak değil de bir insan yetisi olarak yüzleşmeleriydi.

14
NIETZSCHE'NİN İRADEYİ REDDİ

İradeyle ilgili incelememde, bu yetinin anlaşılmasının birbirinden tamamıyla farklı iki biçimi olduğundan defalarca bahsetmiştim. <Bir yanda> verili hedefler arasında bir hakem gibi davranan ve onlara ulaşmamızı sağlayacak araçları özgürce tartan, <yani> amaçlar ya da gayeler arasında *seçim* yetisi olarak <İrade>; diğer yanda ise "zamanın içinde kendiliğinden bir <olaylar ya da ne-

16 *The Will to Power*, S. 419, s. 225-226.

denler> silsilesi başlatma yeti"miz (Kant)[17] ya da Augustinus'un "*initium ut esset homo creatus est*", <yani> kendisinin de bir başlangıç olmasından ötürü insanın bir başlangıç olabilme becerisi <olarak İrade>. Modern çağın İlerleme kavramı ve geleceğin bize yaklaşan bir şey olarak değil de İrade'nin tasarıları tarafından belirlenen bir şey olarak anlaşılmaya başlanmasıyla birlikte, İrade'nin itici gücünün ön plana çıkması kaçınılmazdı. Gerçekten de böyle olmuştur, en azından o dönemin genel anlayışından çıkartabildiğimiz kadarıyla.

Öte yandan, günümüzde "varoluşçuluk" olarak adlandırdığımız şeyin ortaya çıkışını, böylesi iyimser bir tınının yokluğundan daha iyi niteleyen hiçbir şey yoktur. Nietzsche'ye göre, bu iyimserliği ancak "tarihsellik anlayışının yokluğu", <yani> ona göre "tüm filozofların ilksel hatası"[18] olan bir yokluk açıklayabilir: "Kendimizi kandırmayalım! Zaman ileri doğru yürür; içindeki her şeyin de onunla birlikte ileri doğru yürüdüğüne –ileri hareket edenin gelişme olduğuna– inanmak isteriz." Ve İlerleme'nin eşlikçisi olan İnsanlık fikrine gelirsek: "'İnsanlık' ilerlemez; hatta mevcut bile değildir."[19]

Diğer bir ifadeyle, modern çağın başlangıcındaki evrensel şüphe, önce İlerleme mefhumunun kendisi, sonra da görünürdeki tecessümü ve doruk noktası olan Fransız Devrimi tarafından güçlü bir şekilde etkisiz hale getirilmiş, zapturapt altına alınmış olsa da bunun gücü zaman içerisinde kendi kendisini tüketen geciktirici bir eylemden başka bir şey olmadığı ortaya çıkmıştır. Eğer bu gelişime tarihsel açıdan bakılmak istenirse, Nietzsche'nin –"böylesi deneysel bir felsefe, onu yaşarken, deneyimde en temel nihilizmin olasılıklarını bile öngörür"[20] <tarzı>– düşünce-deneylerinin, Descartes ve Pascal'ın 17. yüzyılda başladıkları şeyi nihayetinde tamamladığı söylenebilir.

Daima geleceğin üzerindeki perdeyi –bilgisayarlar, yıldız falları ya da kurban hayvanlarının iç organlarının yardımıyla– arala-

17 *Arı Usun Eleştirisi*, B478.

18 *Human All Too Human*, S. 2, *The Portable Nietzsche*, s. 51.

19 *The Will to Power*, S. 90, s. 55.

20 *A.g.e.*, S. 1041, s. 536.

manın cazibesine kapılmış olan insanın, bu "bilimler"deki karnesi hemen hemen diğer bütün bilimsel girişimlerindekinden daha kötüdür. Yine de eğer zamanımızla ilişkili olarak fütürologlar arasında adil bir yarışma düzenlenseydi, ödül pekâlâ (uzun bir süre boyunca "doğa felsefesi" adı altında faaliyet gösteren) bilimlerde olup bittiğini bildiği şeylere dolaysız tepkilerini 1611 yılında yazan ve herhangi bilimsel bir tutkusu bulunmayan şair John Donne'a verilebilirdi. Gördüğü şeylerden yola çıkarak elde ettiği bütün neticelere ulaşması için Descartes ya da Pascal'ı beklemesi gerekmemişti.

Ve yeni Felsefe her şeyden şüphe ediyor,
Ateş Cevher'i sönmek üzere;
Güneş kayboldu ve yeryüzü, ve hiç kimsenin aklı
Onun bakacağı yeri tayin edemez...
Her şey paramparça, tüm ahenk yitti;
Tümü sadece levazım ve tümü Rabıta:
Prens, Kul, Baba, Güneş, unutulmuş şeyler...

Ağıtını, kabaca üç yüz yıl sonra tekrar duyulacak bir feryatla kapatır: "Bunu bildiğinde, Bu dünyanın... Ne kadar çirkin bir canavar... Ne soluk bir Hayalet... Ne usandırıcı bir Cüruf... olduğunu da bilirsin."[21]

Batı'nın felsefi mirasına, İrade'de hâlâ zihnin önemli yetilerinden birisini görecek kadar yakın olan bu son iki düşünürü, bu tarihsel çerçeve içerisinde ele almamız gerekir. Nietzsche'yle başlayacak ve hiçbir zaman için "Güç İstenci" başlıklı bir kitap yazmadığını unutmayacağız. Bu ismi taşıyan fragmanlar, notlar ve aforizmalar derlemesi, ölümünden sonra basılmış <ve> birbirleriyle bağlantısız, çelişkili sözler yığını arasından seçilmişlerdir. Her biri, Nietzsche'nin olgunluk dönemi yazılarının hepsinin olduğu şey, <yani> düşünce-deneyleridir. <Ve> bu yazım türü, kayıtlı tarihimizde şaşırtıcı derecede nadirdir. En açık benzeri, Nietzsche'nin *Güç İstenci* ile daha sonraki editörlerini bir düzene oturtma derdine sokacak bir rastgeleliği paylaşan, Pascal'ın *Pensées <Düşünceler>* <adlı çalışmasıdır>. <Bu da> okuyucunun onları teşhis etme ve ta-

21 "An Anatomy of the World; The First Anniversary."

rihlendirmekle bayağı bir uğraşması gibi oldukça sinir bozucu bir neticeye yol açar.

Önce metafizik ya da genel olarak felsefi yan anlamları olmayan birkaç basit betimleyici ifadeyi ele alacağız. Çoğu kulağa oldukça tanıdık gelecektir. Fakat burada, kitabî etkilerle karşılaştığımız neticesine varmakta aceleci davranmasak iyi ederiz. Bir yanda, Ortaçağ felsefesine dair derin bir bilgiye sahip olması, öte yanda ise (daha önce de bahsettiğim) *Varlık ve Zaman*'da gelecek zaman kipinin önceliğinde ısrar etmesi sebebiyle, böyle bir çıkarıma varmak özellikle Heidegger'in durumunda caziptir. Esas itibarıyla Nietzsche'ye düşülmüş bir şerh biçimini alan İrade'ye yönelik incelemesinin hiçbir yerinde, Augustinus'un *İtiraflar*'daki keşiflerinden bahsetmemesi çok dikkat çekicidir. Bu yüzden aşağıda kulağımıza aşina gelecek şeyleri, irade yetisinin kendine özgü niteliklerine atfedersek daha iyi olacaktır. Schopenhauer'in genç Nietzsche üzerindeki etkisini bile, çok tereddüt etmeden göz ardı edebiliriz. Nietzsche "Schopenhauer['in] 'irade'den bahset[tiğini], fakat felsefesini iradenin hakiki bir şekilde yokluğundan daha iyi niteleyebilecek hiçbir şey [olmadığını]"[22] biliyordu. Ayrıca doğru bir şekilde, bunun sebebinin "(sanki ihtiras, içgüdü, dürtü iradenin *özü*ymüş gibi) *iradenin* yanlış bir şekilde anlaşılmasına" dayandığını, oysaki "irade[nin] tam da ihtiraslara onların efendisi gibi davranan, yollarını ve ölçütlerini belirleyen şey [olduğunu]"[23] görmüştü.

Çünkü "irade etmek, arzulamak, peşinde koşmak ve istemekle aynı şey değildir: Emretme unsuru vasıtasıyla tüm bunlardan ayrılır. Bir şeye emrediliyor olması, irade etmenin fıtratındadır".[24] Heidegger şu yorumu yapar: "Nietzsche'de (...) istemek, emretmektir[den] (...) daha sık geçen karakteristik bir ifade yoktur; emredici düşünce İrade'ye içkindir."[25] Bu emredici düşüncenin, diğerlerine egemen olmaya çok nadiren yönelmesi de bir o kadar karakteristiktir: Hem emretme hem de itaat –Nietzsche'nin haberdar ol-

22 *The Will to Power*, S. 95, s. 59.

23 A.g.e., S. 84, s. 52.

24 A.g.e., S. 668, s. 353. Yazarın çevirisi.

25 *Nietzsche*, C. I, s. 70.

madığı açık olan, Augustinus'un kavrayışına tuhaf derecede benzer bir biçimde– zihinde gerçekleşir.

Bunu, *İyi ve Kötünün Ötesinde*'de uzun uzadıya açıklar:

> İsteyen birisi, *içinde* itaat eden bir şeye emirler verir. (...) 'İrade' adını verdiğimiz bu çoklu olgunun en garip yanı, onu tanımlayacak sadece bir kelimemizin ve özellikle de *verili her durumda hem emir veren hem de onlara itaat edenin biz olmamızı* ifade eden sadece tek bir kelimenin olmasıdır. İtaat ettiğimiz nispette, genellikle kendilerini iradenin eyleminin hemen ardından göstermeye başlayan zorlama, teşvik, baskı ve direnme duygularını deneyimleriz. Ancak (...) emreden olduğumuz nispette de (...) bir haz hissi yaşarız ve bu dikotomiyi Ben, <yani> Ego mefhumu vasıtasıyla aşmaya alıştıkça bu his daha da güçlenir. Bu öyle bir biçimde olur ki içimizdeki itaati, dolayısıyla da isteme ve icraati, isteme ve eylemeyi kesin görürüz [italikler eklenmiştir].

Sadece zihinlerimizde gerçekleşen bu isteme işlemi, emir veren ile itaat etmesi gereken arasında bir savaş halini almış olan ikisi-bir-aradanın zihinsel ikiliğini, "Ben"i bir bütün olarak emir veren kısımla özdeşleştirip direnen diğer kısmın itaat edeceği ve söyleneni yapacağını umarak aşar. "'İrade Özgürlüğü' adı verilen şey, özü itibarıyla itaat etmesi lazım gelen birisi karşısında tutkulu bir üstünlüktür. 'Ben özgürüm; "o" da itaat etmek zorunda' – bu bilinç, irade göstermenin ta kendisidir."[26]

Nietzsche'nin İrade'nin ikiliğine deva olacak güç olarak takdir-i ilahiye inanmasını bekleyemeyiz. Yukarıdaki tanımda beklenmedik *olan* şey, bu mücadeleye dair "bilinçte", "Ben"in kendisini emreden kısımla özdeşleştirip deyim yerindeyse zorlanıyor olmanın, dolayısıyla daima direnme noktasında olmanın yarattığı nahoş, felç edici hissi göz ardı etmesine olanak sağlayan bir tür hile tespit edilmesidir. Nietzsche, her ne kadar sağlıklı bir his olsa da, bu üstünlük hissinin bir yanılsama olduğunu sık sık ifade eder. Başka pasajlarda, bütün bu olgunun "garipliği"ni, onu "[iradenin] evet ile hayır arasında gidip gelmesi" olarak niteleyerek açıklar. Fakat bu salınımı, bir tür haz ile acı arasında gidip gelişle özdeşleştire-

26 S. 19.

rek, "Ben"in üstünlüğü hissine bağlılığını korur. Bu ve diğer açılardan, Scotus'un *delectatio*'sundan farklı olan bu haz, açıkça icra-attan bağımsız olarak isteme eyleminin <kendisine> içkin olan 'Yapabilirim'in öngördüğü hazdır, <yani> iyi bir performans sergilediğimizde övgü ya da dinleyicilerden bağımsız olarak yaşadığımız zafer duygusudur. Nietzsche'de önemli olan husus, zorlanıyor olma, direniyor olma ya da küsme gibi olumsuz köle-duyguları, onlar olmaksızın İrade'nin kendi gücünün bile farkına varamayacağı gerekli engeller arasında saymasıdır. İrade ancak içteki direncin üstesinden gelerek kökeninin farkına varır. Güç edinmek üzere ortaya çıkmamıştır; güç, kaynağın ta kendisidir. Yine *İyilik ve Kötülüğün Ötesi*'nde <şunları söyler>: "'İrade Özgürlüğü', *emir veren, <fakat> aynı zamanda da* kendisini emrin icracısıyla bir tutan –bu itibarla direnç yerine zaferi tadan, fakat direnişe galip gelenin kendi iradesi olduğu hükmüne sahip– bir isteyen <yani irade eden>in hissettiği sayısız hazzı ifade etmek için kullanılan kelimedir. Bu şekilde isteyen <yani irade eden>, Emreden olarak aldığı hazza (...) icra etmekten aldığı hazzı ekler."[27]

İrade'nin ikisi-bir-aradasını, <yani> direnen "Ben" ile muzaffer "Ben"i, İrade'nin gücünün kaynağı olarak alan bu tanım, makullüğünü acı-haz ilkesinin tartışmaya beklenmedik bir şekilde dâhil edilmesine, "hazzın ve rahatsızlığın temel olgular konumuna taşı[nmasına]"[28] borçludur. Sadece acının yokluğunun kendi başına asla hazzın nedeni olamaması gibi, İrade de eğer direnişi alt etmek zorunda olmasaydı, asla güç kazanamazdı. Burada, farkında olmayarak çağdaş haz-acı hesabı yerine antik hazcı filozofları izleyen Nietzsche, tanımında –sadece acının yokluğu ya da sadece hazzın varlığına değil– acıdan kurtulma deneyimine dayanır. Acıyla ilişkisiz herhangi bir hazdan daima daha büyük olan kurtulma hissinin yoğunluğuyla ancak acı hissinin yoğunluğu boy ölçüşebilir. En seçkin şarabı içmenin <verdiği> haz, yoğunluğu açısından, susuzluktan ölmek üzere olan ve içecek su bulan bir adamın hissettiği hazla mukayese <dahi> edilemez. Bu anlamda, ihtiyaç ve tutkulardan bağımsız ve onlarla bağlantısız olan neşe ile sa-

27 *A.g.e.*, İtalikler eklenmiştir.

28 *The Will to Power*, S. 693, s. 369.

hip olmadığı bir şeye ihtiyaç duyduğu oranda canlı olan bir bedene sahip bir yaratığın tensel tutkusu olarak haz arasında açık bir ayrım vardır.

Görünüşe göre neşe, ancak acı ve arzudan tamamıyla özgür olunduğunda deneyimlenebilir, yani Nietzsche'nin özü itibarıyla faydacı olması yüzünden tiksindiği acı-haz hesabının dışında bir yerde durur. Neşe –ki Nietzsche Dionysos'un ilkesi olarak adlandırır– *bolluktan* kaynaklanır ve bütün neşelerin bir tür lüks olduğu doğrudur. Bize galip gelir ve ancak yaşamsal ihtiyaçlar tatmin edildikten sonra keyfini sürebiliriz. Fakat bu, neşedeki <coşkudaki> tensel unsuru reddetmek de değildir. Bolluk, hâlâ *yaşam*'ın bolluğudur ve tensel ihtirası içindeki Dionysosçu ilke tam da yıkımı ancak bolluğun kaldırabilmesinden ötürü yıkıma dönüşür. Bu açıdan, sürekli olarak üretip yok eden yaşam ilkesiyle mümkün olan en yakın benzerliğe sahip olan İrade değil midir? Bu yüzden Nietzsche, Dionysosçuluğu "(şehidin şehveti de dâhil olmak üzere) yaşam ilkesiyle geçici bir özdeşleşme" olarak, "Yıkımdaki (...) ve ilerleyen mahvoluşu seyretmekten duyulan neşe <coşku> (...) gelmekte olan ve iyi bile olsa mevcut şeylere karşı zafer kazanan <bir> gelecekten duyulan neşe"[29] olarak tanımlar.

'Yapacağım'dan, Paulcü 'İstiyorum-ama-Yapamam'a dolayısıyla da bütün Hıristiyan etiğini yadsıyan 'Yapabilirim'e Nietzscheci kayış, Yaşam'a koşulsuz bir 'Evet'e, yani bütün zihinsel etkinliklerin dışında bir şey olarak deneyimlenen Yaşam'ın, her şeyi değerlendirirken referans olarak alınan en yüce değer mertebesine çıkartılmasına dayanır. Bu mümkün ve mantıklıdır. Zira Duns Scotus'u ele alırken gördüğümüz gibi, gerçekten de her 'İstiyorum'a içkin bir 'Yapabilirim' vardır: "*Voluntas est potentia quia ipsa aliquid potest*" ("İrade bir güçtür çünkü bir şeyleri elde *edebilir*").[30] Ancak Nietzscheci İrade, kendine içkin 'Yapabilirim'le sınırlı değildir. Mesela ebediyeti isteyebilir ve Nietzsche "üst-insan"ı, yani "bengi dönüş" düşüncesinin içinde yaşayabilecek kadar güçlü olan yeni bir insan türünü doğuracak bir geleceği öngörmektedir. "En ağır düşünceyi yarattık – *şimdi de* <onunla> rahat edecek ve mutlu ola-

29 A.g.e., S. 417, s. 224.

30 Bkz. Bölüm III, s. 142.

cak *varlığı yaratalım*! (...) Geleceği kutlamak için, geçmişi değil. Geleceğin efsanesini terennüm etmek [*dichten*] için."[31]

En yüce değer olarak Yaşam, elbette ki ispatlanamaz; bu sadece bir hipotezdir. İradenin özgür olduğu ortakduyunun bir varsayımıdır. Zira bu varsayım olmaksızın –daha önce defalarca söylendiği gibi– ahlâki, dinsel ya da hukuksal doğaya sahip hiçbir kaidenin herhangi bir anlam ifade etmesi mümkün değildir. Bu, her eylemin, –Kant'ın özellikle dikkat çektiği gibi– dünyaya girdiği andan itibaren bir nedenler ağına düşmesine, böylece ancak nedensellik bağlamı içerisinde açıklanabilen bir olaylar silsilesi içinde görünmesine sebep olan "bilimsel hipotez"le çelişir. Nietzsche açısından belirleyici olan, ortakduyu hipotezinin "bilimsel hipotezler ispat edildiğinde dahi kendimizi kurtaramadığımız egemen sezgiyi"[32] teşkil etmesidir. Fakat istencin yaşamakla özdeşleştirilmesi, <yani> yaşama dürtümüz ile isteme irademizin son kertede aynı şey oldukları anlayışının, Nietzsche'nin güç kavramı açısından başka ve muhtemelen daha ciddi neticeleri vardır.

Şen Bilim'deki başlıca iki metafora döndüğümüzde, bu daha da açık bir hal alır. Bunlardan birisi yaşamla, diğeri ise *–İnsanca, Pek İnsanca*'daki ifadesiyle "Zerdüşt'ün temel fikri" olan, ayrıca ölümünden sonra hatalı bir biçimde ve hiç de Nietzscheci olmayan <bir biçimde> *Güç İstenci* adı altında yayımlanan aforizmalar derlemesinin de temel fikri olan– "Bengi Dönüş" temasıyla ilgilidir. İlki kendisini "İrade ve Dalga" (*Wille und Welle*) başlığı altında gösterir:

> Ne kadar da açgözlü yaklaşıyor şu dalga, bir şeyin peşinden koşarcasına! Bu dolambaçlı yarın kuytu köşesini korkutucu bir telaşla nasıl da istila ediyor! (...) orada değerli, çok değerli bir şeyler saklı olmalı gibi geliyor insana. –Şimdi de geri geliyor, biraz daha yavaş fakat hâlâ coşkuyla bembeyaz; hayal kırıklığına mı uğradı yoksa? Aradığı şeyi buldu mu? Hayal kırıklığına uğramış numarası mı yapıyor?– Fakat şimdiden yeni bir dalga yaklaşıyor, ilkinden bile açgözlü ve vahşi. Ruhu da sırlarla ve hazineleri kazıp çıkartma

31 *Aufzeichnung zum* IV, *Teil von* "Also Sprach Zarathustra", alıntılandığı yer Heidegger, *Was Heisst Denken?*, s. 46.

32 *The Will to Power*, S. 667, s. 352. Yazarın çevirisi.

arzusuyla dolu görünüyor. (...) *isteyen bizler, tıpkı bu dalgalar gibi yaşıyoruz.* (...) İstediğin gibi yaşamaya devam et, ister mağrur bir haz ve hainlikle kükre – ister dal yine (...) ve köpükten oluşan sonsuz yeleni at ve üzerlerine sıçrat: Bana her şey uyar, çünkü sana her şey öylesine yakışıyor ve her şey için *sana o kadar meyilliyim ki.* (...) Zira (...) seni ve sırrını biliyorum, senin türünü tanıyorum! Sen ve ben –biz aynı türden değil miyiz?– Sen ve ben – bir sırrımız yok mu? [İtalikler eklenmiştir.][33]

Burada ilk başta karşımızda mükemmel bir metafor, "tamamıyla farklı şeyler arasındaki iki ilişkide mükemmel bir benzerlik" var gibi görünür.[34] Dalgaların, herhangi bir hedef ya da kasıt olmaksızın içinden doğdukları denizle müthiş derecede amaçsız bir heyecan yaratan ilişkisi, İrade'nin ruhun ocağında yarattığı –yatıştırılana değin görünürde daima bir şeylerin peşinde koşan, yine de asla tükenmeyen, daima yeni bir taarruza hazır olan– karmaşayı andırmakta, dolayısıyla da aydınlatmaktadır. Denizin dalgalardan hoşlanması gibi, İrade de istemekten hoşlanır. Zira "insan, istememek yerine, *Hiçliği* istemeyi tercih eder".[35] Ancak daha yakından incelendiğinde, aslında son derece tipik Homerik bir metafora farklı bir şeyler olduğu görülür. Bu metaforlar, gördüğümüz gibi, asla terse çevrilemezlerdi. Denizdeki fırtınalara bakarak, içsel duygularınız anımsatılır; fakat bu duygular size deniz hakkında hiçbir şey anlatmaz. Nietzsche'nin metaforunda ise, metaforun bir araya getirdiği birbirinden farklı şeyler sadece birbirlerini anımsatmakla kalmazlar, Nietzsche açısından onlar tamamıyla aynıdır. O kadar gurur duyduğu şu "sır" da tam olarak bu özdeşliği biliyor olmasıdır. İrade ve Dalga aynıdır. Hatta insanın, Nietzsche'nin denizdeki kargaşayı isteyen <yani irade eden> egonun deneyimlerine bakarak keşfettiğine inanası gelir.

Diğer bir ifadeyle, dünyanın görünümleri içsel deneyimlerin basit birer *simgesi* haline gelmişlerdir ve bunun neticesi, kökeni itibarıyla düşünen ya da isteyen ego ile görünümler dünyası arasın-

33 *The Gay Science*, çev. Walter Kaufmann, Vintage Books, New York, 1974, Kitap IV, S. 310, s. 247-248.

34 Bkz. *Düşünme*, Bölüm II, s. 98-110.

35 *Toward a Genealogy of Morals*, S. 28.

daki uçurumu kapatmak üzere tasarlanmış metaforun çöküşüdür. Bu çöküş, insan yaşamının karşısına çıkan "nesneler"e verilen ağırlıktan değil, bilakis deneyimleri mutlak bir önceliğe sahip olarak anlaşılan insan ruhunun tarafgirliğinden dolayı gerçekleşmiştir. Nietzsche'de, bu temel insanbiçimciliğe işaret eden pek çok pasaj bulunur. Tek bir örnek vermemiz gerekirse: "Mekanik teorinin [ki Nietzsche'de 'bilimsel hipotez'le aynı şeydir] bütün kabulleri –madde, atom, yer çekimi, basınç ve gerilim– 'kendinde-olgular' değil, bilakis fiziksel kurguların yardımıyla yapılan tefsirlerdir."[36] Modern bilim de kendi sonuçları üzerine spekülatif düşüncesinde tuhaf biçimde benzer bir şeyden şüphelenmiştir: Günümüzün "astrofizikçileri (...) dış dünyanın tersyüz edilmiş iç dünyaları olabileceğini (...) göz önünde bulundurmak zorundadırlar" (Lewis Mumford).

Şimdi ikinci hikâyemize, esasında bir metafor ya da simge değil de bir *kıssa* olan, Nietzsche'nin "*Das grosste Schwergewicht*", <yani> [insana] en ağır [gelen] yük adını verdiği hikâyeye döneceğiz.

> Günün ya da gecenin birinde bir cin, yalnızlıkların yalnızlığında iken usulca yanına sokulup sana şunları söylese ne olurdu: "Şu anda yaşadığın bu hayatı, bir kez daha ve sayısız kez daha yaşamak zorunda olacaksın. Bu yaşamlarda yeni hiçbir şey olmayacak. Her acı, her sevinç, her düşünce, her iç çekiş, yaşamında lafı bile edilmeyecek ölçüde küçük ya da büyük her şey –bu örümcek, ağaçlar arasındaki bu ay ışığı, bu an ve ben bile–, hep aynı sıra ve aynı düzen içinde sana geri gelmek zorunda olacak. Varoluşun bengi kum saati tekrar tekrar ters çevrilecek; sen ey toz tanesi, sen de onunla birlikte!"
>
> Kendini yere atıp dişlerini gıcırdatır ve böyle konuşan cine ilenir miydin? Yoksa bir kez böylesine görkemli bir anı yaşayınca ona şu yanıtı mı vermek isterdin: "Sen bir tanrısın ve bundan daha tanrısal bir şey hiç duymadım." Bu düşünce seni ele geçirdiğinde, seni sen olarak değiştirir ya da belki ezer geçerdi. Her şeyde, her tek şeydeki soru, <yani> "Bunu bir daha istiyor musun, sayısız defa daha istiyor musun?" sorusu, eylemlerinin üzerine ağırlıkla-

36 *The Will to Power*, S. 689, s. 368.

rın en büyüğü olarak çökerdi. *Yoksa ne diye kendini, yaşamı iyi kılmak zorunda olasın,* her şeyden çok bu son, bengi teyit ve tasdik için can atasın [İtalikler eklenmiştir.].[37]

Bengi dönüş mefhumunun daha sonraki biçimlerinin hiçbiri, temel niteliğini, yani bir teori, bir öğreti, hatta bir hipotez olmadığı, bilakis salt bir düşünce deneyi olduğunu, böylesine eşsiz bir biçimde göstermez. Bu itibarla, <yani> antik döngüsel zaman kavramına deneysel bir dönüşü imlemesinden ötürü, tasarıları daima doğrusal bir zamanı ve bilinmeyen, dolayısıyla da değişime açık bir geleceği varsayan olası her İrade anlayışıyla aleni bir çelişki içerisinde görünür. Nietzsche'nin İrade üzerine kendi sözleri ve "İstiyorum"dan, öngörülen bir Yapabilirim'e gerçekleştiğini savunduğu kayma bağlamında, iki hikâye arasındaki tek yakınlık, düşünceyi doğurduğu her iki durumda da açık olan taşkın "cömertliğin" –"can atıyor" oluşun– yarattığı "muhteşem an"da saklı görünür.

Eğer onun İrade anlayışı çerçevesinden bakarsak, bu, 'Yapabilirim' duygusunun zirvede olduğu ve genel bir "güç hissi" (*Kraftgefühl*) saçtığı an olacaktır. Nietzsche'nin de gözlemlediği gibi bu duygu, çoğu zaman içimizde "(kendimize denk gördüğümüz bir düşman ya da engelle karşılaştığımızda olduğu gibi) yapılacak şeyin düşüncesi vasıtasıyla, edimden bile önce" doğar. Faal irade açısından, bu duygunun pek bir etkisi yoktur. <Zira> hatalı bir şekilde "eylemin gücüne", etkin nedenin niteliğine atfettiğimiz "daima eşlik eden bir his"ten <başka bir şey değildir>. "Nedenselliğe duyduğumuz inanç, kuvvet ve etkiye duyduğumuz inançtır; kuvvet ile kuvvet hissini birbirleriyle özdeşleştirdiğimiz deneyimlerimizden kaynaklanan bir aktarımdır."[38] Hume'un neden ile sonuç arasındaki ilişkiye dair meşhur keşfi, bilgiye değil, gelenek ve çağrışımın aracılık ettiği bir inanca dayanır ve bir selefi olduğunun farkında olmayan Nietzsche tarafından, pek çok farklı biçimde, tekrar edilir.

Kendi sorgulaması, daha derin ve eleştireldir. Çünkü Hume'un amaca uygun hesabı ve "ahlâki sezgisi" yerine, bir sonucun takip

37 *The Gay Science*, Kitap IV, S. 341, s. 273-274.

38 *The Will to Power*, S. 664, s. 350.

ettiği 'İstiyorum' deneyimini koyar. Yani insanın hiçbir şey yapmadan önce bile, kendisinin etkin bir neden olarak bilincinde olduğu gerçeğini kullanır. Fakat Nietzsche, bunun İrade'yi daha az anlamlı kıldığını düşünmez. Nietzsche için olduğu kadar Hume için de özgür irade insan doğasına özgü bir yanılsamadır. <Ancak> yetilerimize yönelik eleştirel bir sorgulama olan felsefe, bizi <bu yanılsamadan> kurtaracaktır. Yalnız bu tedavinin ahlâki neticeleri Nietzsche'ye göre çok daha ciddidir.

Eğer "bir eylemin değerini [artık] (...) *niyete*, kişinin uğruna eylediği ya da yaşadığı amaca [dayandıramazsak] (...) [eğer] olaylarda bir niyetin ve amacın yokluğu, bilincimizde gittikçe daha da öne çıkarsa", 'Hiçbir şeyin anlamı yok' neticesine varmak kaçınılmaz görünür. Zira "bu melankolik cümle 'Bütün anlam niyette gizlidir ve eğer hiçbir niyet yoksa, o zaman hiçbir anlamda da yoktur' anlamına gelir". "'Bir amaç' neden, amaca dayalı eylemi ortaya çıkartan etkin kuvvetlerde yaşanan değişimler silsilesine ait bir epifenomen –bilincimizdeki soluk bir imge (...) olup bitenlerin nedeni *değil* de belirtisi– olmasın ki? Fakat bununla, *iradenin kendisini* eleştirmiş oluruz: Bilince iradenin eylemi olarak çıkan şeyi, bir neden olarak görmek yanılsama değil midir?" (İtalikler eklenmiştir.)[39]

Bu ifadenin "Bengi Dönüş"le ilgili ifadelerle aynı döneme ait olması gerçeği, bu iki düşüncenin uzlaştırılmasalar bile, birbirleriyle doğrudan çatışmayacakları biçimde tasavvur edilip edilemeyeceklerini ve bunun nasıl olabileceğini sormamızı haklı kılar. Önce Nietzsche'nin İrade'ye dair kurgusal değil de, bilakis betimleyici nitelikteki az sayıdaki önemli yorumuna kısaca değinelim.

İlki –çok açık görünen, fakat daha önce hiç kimsenin dikkat çekmediği– "İrade'nin geçmiş olanı isteyemeyeceği" gerçeğidir. <İrade> zamanın çarkını durduramaz. Bu, 'İstiyorum-ve-Yapamıyorum'un Nietzsche versiyonudur. Çünkü İrade'nin istediği ve niyet ettiği, tam da bu geçmiş-olanı-istemedir. Nietzsche, bütün insani kötülükleri –küskünlük, intikam tutkusu (cezalandırırız, çünkü yapılmış olanı geri alamayız), diğer insanlara egemen olma tutkusunu– bu iktidarsızlıktan türetir. İrade'nin iktidarsızlığı-

39 *A.g.e.*, S. 666, s. 351-352. Yazarın çevirisi.

nın "ahlâkın [bu] soy kütüğüne", insanları geçmişe bakmayı, hatırlamayı ve düşünmeyi tercih etmeye ikna ettiğini ekleyebiliriz. Çünkü geriye bakış açısından, var olan her şey zorunlu *görünür*. İradenin yadsınması, insanı, yapılmış hiçbir şeyi geri alınamayacak olduğunda, katlanılmaz hale gelecek bir sorumluluktan kurtarır. Her halükârda, Nietzsche'nin Bengi Dönüş deneyinin temelini oluşturan da muhtemelen İrade'nin geçmişle bu çatışmasıydı.

İkincisi, <yani> "güç istenci" kavramı <aslında> fuzulidir. <Zira> İrade, <zaten sadece> isteyerek güç üretir. Dolayısıyla da gayesi tevazu olan bir irade, diğer insanlara egemen olmak isteyen bir iradeden daha az güçlü değildir. İsteme etkinliğinin kendisi, hâlihazırda günlük yaşamın talepleri ve ihtiyaçları için gerekli olanı aşan bir iktidar eylemi, bir güç göstergesidir (bir "güç hissi", *Kraftgefühl*). Eğer Nietzsche'nin düşünce-deneylerinde basit bir çelişki varsa, o da İrade'nin fiili iktidarsızlığıyla –isteyebiliyor fakat geçmiş olanı isteyemiyor olmasıyla– bu güç hissi arasındaki çelişkidir.

Üçüncüsü, –ister geçmiş olanı isteyip iktidarsızlığını algılasın isterse de gelecekte olanı isteyip gücünü algılasın– İrade dünyanın salt verilmişliğini aşar. Bu aşış, karşılıksızdır ve Yaşam'ın boğucu bolluğuna karşılık gelir. Bu yüzden de İrade'nin asli amacı bolluktur: "'İrade Özgürlüğü' ifadesiyle, bu güç fazlası hissine işaret ederiz" ve bu his, bilincin basit bir yanılsaması değildir. Zira yaşamın kendisinin aşırı bolluğuna karşılık gelir. Bu yüzden de Yaşam'ın tümü, bir Güç-İstenci olarak anlaşılabilir. "Sadece yaşamın olduğu yerde istek vardır: yaşama istenci değil, lâkin (...) güç istenci."[40] Çünkü "beslenme" pekâlâ "doyumsuz bir edinim, <yani> güç istencine dair" <bir şey> olarak, "'üreme [ise], yönetici hücreler, edinilmiş olanları örgütlemeyi başaramadıklarında meydana gelen bir ufalanma"[41] olarak açıklanabilir.

İrade'ye özgü olan bu aşışı, Nietzsche "Üstesinden Gelme" olarak adlandırır <ve> bolluk sayesinde mümkündür. Faaliyetin kendisi yaratıcılık olarak görülür ve bu karmaşık düşünceler bütününe karşılık gelen "erdem" Cömertlik'tir. Bütün geçmiş ve şimdi-

40 *Thus Spoke Zarathustra*, II. Bölüm, "On Self-Overcoming", *The Portable Nietzsche*, s. 227.

41 *The Will to Power*, S. 660, s. 349.

nin ötesindeki bir geleceği aralayan "taşan, savurgan bir iradenin pervasızlığı [*Übermut*]" ve ölçüsüzlüğüdür. Nietzsche'nin yanı sıra Marx'a göre de *Artık* (yani bireyin yaşamı ya da türün sağ kalımı için gerekli koşullar karşılandıktan sonra geriye bir artık emek kalması yalın gerçeği) bütün kültürlerin *conditio-per-quam*'ını <ön koşulu> teşkil eder. Sözde üst-insan, kendisini aşabildiği, kendisinin "üstesinden geldiği" nispette insandır. Fakat bu üstesinden gelişin basit bir zihinsel egzersiz olduğunu unutmamalıyız: "Geçmişleri kurtarmak ve bütün 'Böyleydi'leri 'Böyle istiyordum' haline getirmek. Bence kurtuluş budur."[42] Çünkü "[i]nsan (...) kendisiyle çelişmeyen bir dünya, aldatıcı olmayan, değişmeyen, hakiki bir dünya (...) arar". İnsan, şimdi olduğu gibi dürüst olduğunda, bir nihilist, yani "*olmaması* gereken fakat olan dünyayı ve olması gereken fakat olmayan dünyayı yargılayan birisidir. (...) [Nihilizmin üstesinden gelmek için kişinin] değerleri tersine çevirecek ve görünen dünyayı olası tek dünya olarak (...) kutsayacak ve onu iyi olarak adlandıracak güce sahip olması gerekir".[43]

Açıkçası, gerekli olan dünyayı ya da insanları değiştirmek değil ama onu 'değerlendirme' biçimini, diğer bir ifadeyle onu düşünme ve idrak etme biçimini değiştirmektir. Nietzsche'nin sözleriyle, üstesinden gelinmesi gereken, "yaşamları, bir bilinç deneyi olan"[44] filozoflardır. Bunlara <yaşamla> nasıl baş edeceklerinin öğretilmesi gereklidir. Nietzsche, bu düşüncelerini sistematik bir felsefeye dönüştürmüş olsaydı, son derece zenginleştirilmiş bir tür Epiktetosçuluk yaratmış olurdu. Psikolojik açıdan güçlü hilesi, her halükârda gerçekleşecek olanların gerçekleşmesini *istemek* olan, "hayatı yaşama" sanatını bir kez daha öğretecekti.[45]

Fakat burada önemli olan Epiktetos'u bilen ve ona son derece saygı duyan Nietzsche'nin, İrade'nin zihinsel açıdan her şeye kadir olduğunu keşfetmekle kalmamış olmasıdır. Verili dünyayı, "irade gücü, şeylerdeki anlam yokluğuyla başa çıkabilecek (...) <ve> an-

42 *Thus Spoke Zarathustra*, II. Bölüm, "On Redemption", *The Portable Nietzsche*, s. 251.

43 *The Will to Power*, S. 585 A, s. 316-319.

44 *The Gay Science*, Kitap IV, S. 324. Yazarın çevirisi.

45 Bkz. II. Bölüm, s. 73-84.

lamsız bir dünyada yaşamaya katlanabilecek [kadar güçlü]"[46] bir varlık için münasip bir mesken olabilecek, anlamlı gelebilecek bir şekilde <yeniden> inşa etmeye girişmişti. "Bengi Dönüş", "Bütün Oluşun *Masumiyetini*" (*die Unschuld des Werdens*), bununla birlikte fıtratındaki amaçsızlık ve hedefsizliğini, suç ve sorumluluktan arîliğini ilan ettiği nispette nihai kurtuluş düşüncesini ifade eden bir terimdir.

"Oluşun Masumiyeti" ve "Bengi Dönüş", zihinsel bir yetiden alınmış kavramlar değillerdir. Kökleri, gerçekten de bu dünyaya atılmış (Heidegger) olmamız, hiç kimsenin bizlere burada olmayı ya da şu anda olduğumuz gibi olmayı isteyip istemediğimizi sormamış olması *olgusuna* dayanır. Zira bildiğimiz ya da bilebileceğimiz tek şey, "insanın burada oluşundan, şöyle ya da böyle oluşundan veya bu şartlar ya da ortamda olmasından hiç kimsenin sorumlu olmadığı"dır. Bu yüzden de Varlık'ın özüne ilişkin temel kavrayışımız "*hiçbir ahlâki hakikatin olmadığı*"dır ve kendisinin de dediği gibi "bu <tespiti> formüle eden ilk" kişi Nietzsche'ydi. Sadece Hıristiyanlığın ve "ahlâki dünya düzeni" anlayışının, oluşun masumiyetini 'suç' ve 'ceza' kavramları vasıtasıyla kirletmesi [dolayısıyla da] bir tür metafizik cellât [olarak görülebilmelerinden] ötürü değil, bilakis amaç ve niyetin, <yani> "sorumlu tutulabilecek" birisinin ortadan kaldırılmasıyla birlikte nedenselliğin kendisinin de ortadan kaldırılmış olması nedeniyle <bu gelişmenin> neticeleri son derece ciddidir. <Zira> "causa prima" ortadan kaldırıldığında hiçbir şeyin <kökeni> gerilerdeki bir nedene doğru "izlenemez".[47]

Neden ve sonucun ortadan kaldırılmasıyla birlikte, geçmişi daima şimdinin nedeni olarak, şimdisi geleceğe yönelik tasarılarımıza ilişkin bir niyet ve hazırlık aşaması olarak, geleceği ise her ikisinin neticesi olarak kavranan Zaman'ın doğrusal yapısı artık bir anlam ifade etmez. Üstelik bu zaman kurgusu, en az bir o kadar olgusal olan "her şeyin geçip gitmesi", <yani> geleceğin sadece *olmuş olacak* şeyleri getirmesi, dolayısıyla da olan her şeyin "geçip git-

46 *The Will to Power*, S. 585 A, s. 318.

47 Bkz. *Twilight of the Idols*, özellikle "The Four Great Errors", *The Portable Nietzsche*, s. 500-501.

meyi hak ediyor" olması tespitinin ağırlığı altında ufalanır.[48] Tıpkı her 'İstiyorum'un, ikisi-bir-arada'nın emreden yanıyla özdeşleşerek, bir 'Yapabilirim'i öngörmesi gibi, beklenti, <yani> İrade'nin ruhu etkileyen duygu durumu da içinde *bu-da-olmuş-olacak* şeklinde bir hüzün, <yani> Geçmiş'i yeniden egemen Zaman kipi haline getiren bir geleceğin geçmişini öngörüş barındırır. Bu her şeyi yiyip bitiren Geçmiş'ten tek kurtuluş, geçip giden her şeyin geri döndüğü düşüncesi, yani Varlık'ı kendisine döndüren döngüsel bir zaman kurgusudur.

Yaşam'ın kendisi de böyle değil midir; bir gün bir diğerini izlemez, mevsimler ebedi bir aynılık içinde birbirlerini takip etmez mi? Filozoflarınkiyle karşılaştırıldığında bu dünya görüşü, bildiğimiz biçimiyle "gerçeklik"e çok daha yakın değil midir? "Eğer dünyanın devinimi nihai bir durumu hedefleseydi, bu duruma günün birinde erişilmiş olacaktı. Ancak yegâne temel gerçek, nihai bir durumu hedeflemiyor olmasıdır. Ve böylesi nihai bir durumu gerektiren her felsefi ve bilimsel hipotez (...) bu temel gerçek tarafından *çürütülür*. Ben, bu gerçeği göz önünde bulunduran bir dünya kavrayışı peşindeyim. Oluşun, nihai tasarılara isnat edilmeksizin açıklanması şarttır. Oluşun, her anda haklı görülmesi gerekir (ya da değerlendirilemez olmalıdır ki aynı kapıya çıkar). Ne şimdinin geleceğe, ne de geçmişin şimdiye isnat ettirilerek açıklanmamaları gerekir. (...)" Nietzsche sonrasında şöyle özetler: "1. Oluş, *nihai bir durumu* hedeflemez, 'varlık'a akmaz. 2. Oluş, salt *zahiri bir durum* değildir; <bilakis> belki de var olanların dünyası salt görünümdür. 3. Oluş, her anda [eşit değerde] dir (...) diğer bir ifadeyle, hiçbir değeri yoktur. Zira onu değerlendirmekte kullanabileceğimiz bir ölçüt (...) yoktur. *Dünyanın toplam değeri ölçülemez.*"[49]

Ölümünden sonra, *Güç İstenci* başlığıyla yayımlanan aforizmalar, yorumlar ve düşünce-deneyleri derlemesinin karmaşası içerisinde, biraz önce alıntıladığım bu son pasajın önemini yakalamak zordur. Şahsi sezgilerime dayanarak, bunu Nietzsche'nin bu konu üzerine son sözleri olarak düşünme taraftarıyım. Bu son söz, İrade'yi ve içsel deneyimleri düşünen insanı hatalı bir şekilde ger-

48 *Thus Spoke Zarathustra*, II. Bölüm, *The Portable Nietzsche*, s. 252.

49 *The Will to Power*, S. 708, s. 377-378.

çeklikte neden ve sonuç, niyet ve hedef gibi şeyler olduğunu varsaymaya yönelten isteyen <yani irade eden> egoyu açıkça reddeder. Üst-insan, bu yanılgıların üstesinden gelmiş, sezgileri ya İrade'nin taleplerine direnecek ya da kendi iradesini aksi yöne çevirecek, onu bütün tereddütlerden kurtaracak, "bir 'Evet' diyen olmayı arzulamak"tan, var olan her şeyi var olduklarından ötürü kutsamaktan, "kutsayıp 'Âmin' demek"ten[50] başka bir şey kalmadığı için "tek yadsıma"nın[51] "başka yöne bakmak" olduğu bir dinginliğe taşıyacak kadar güçlü olan kişidir.

15
HEIDEGGER'İN İSTEMEME-İRADESİ

Heidegger'in otuzlu yaşlarının ortalarında gerçekleşen sözüm ona dönüş (*Kehre*) ya da "altüst oluş" öncesindeki erken dönem çalışmalarında ne "isteme" ne de "düşünme" kelimeleri geçer. Ayrıca *Varlık ve Zaman*'ın hiçbir yerinde Nietzsche'nin adından da bahsedilmez.[52] Bu yüzden Heidegger'in –İrade'nin *velle* ile *nolle*, istemek ile istememek arasında gidip gelmesiyle hiçbir alakası olmayan– "istememe" iradesi konusundaki tutkulu ısrarı, doğrudan, 1940'tan sonra zaman zaman geri döndüğü Nietzsche'nin çalışmalarını aşırı derecede titiz bir biçimde incelemiş olmasından kaynaklanır. Yine de 1961 yılında yayımlanan *Nietzsche* <adlı çalışmasının> iki cildi, belirli açılardan çok manidardır. 1936 ila

50 *Thus Spoke Zarathustra*, III. Bölüm, "Before Sunrise", ayrıca "The Seven Seals (or: The Yes and Amen Song)", *The Portable Nietzsche*, s. 276-279 ve 340-343.

51 *The Gay Science*, Kitap IV, S. 276, s. 223.

52 (Der.) 2. Hildegard Feick, Tübingen, 1968'de Heidegger'in *Wegmarken* (1968) de dâhil olmak üzere bütün eserlerini kapsayan mükemmel *Dizin*'e bakınız. *Dizin*'de, "*Wille Wollen*" teriminin yanında "*Sorge, Subjekt*" başlığına bakılması söylenir ve *Varlık ve Zaman*'dan bir cümle aktarılır: "*Wollen und Wünschen sind im Dasein als Sorge verwurzelt*" <"Tıpkı Önemsemenin, [ona] içkin olması gibi, İstek ve Arzu da Dasein'ın içindedir">. Baskın zaman kipi olarak geleceğe yapılan modern vurgunun, kendisini Heidegger'in insan varoluşuna yönelik erken dönem analizlerinde Önemseme'ye ayrı bir yerde tutmasında gösterdiğinden bahsetmiştim. Eğer *Varlık ve Zaman*'daki ilgili kısımlar (özellikle s. 41) yeniden okunursa, İrade'ye yönelik daha sonraki analizinde Önemseme'nin belirli niteliklerini kullandığı açıkça görülebilir.

1940 yıllarında, yani tam da "dönüş"ün gerçekleştiği, dolayısıyla da Heidegger'in kişisel yorumunun henüz işe karışmadığı yıllarda verdiği ders notlarını içerirler. Eğer bu iki cilt okunurken, Heidegger'in daha sonraki dönemlerdeki (*Nietzsche*'den önce yayımlanan) yorumları göz ardı edilirse, insan "dönüş"ü tam da I. ve II. ciltler arasında gerçekleşen somut otobiyografik bir olay olarak görmenin cazibesine kapılabilir. Çünkü, açık söylemek gerekirse, ilk cilt Nietzsche'yi onunla birlikte seyahat ederek açıklarken, ikinci cilt bastırılmış, fakat belirgin bir polemik tonunda kaleme alınmıştır. Ruh halindeki bu önemli değişim, bildiğim kadarıyla sadece *The Philosophy of Martin Heidegger?*[53] adlı kitabında J. L. Mehta ve daha muğlâk bir biçimde Walter Schulz tarafından fark edilmiştir. Bu tarihlendirmenin anlamı açıkça görülebilir: Dönüşün esasında karşı çıktığı güç istencidir. <Zira> Heidegger'in anlayışında, yönetme ve egemen olma iradesi, bir ilk günah alanıdır ki Nazi hareketindeki kısa geçmişiyle hesaplaşmaya kalktığında kendisini de bu günahtan suçlu bulmuştur.

Daha sonra kamuoyuna –ilk defa *Hümanizm Üzerine*'de (1949)–[54] daha geniş düşünüldüğünde aslında yıllar içerisinde bir "dönüş" olduğunu açıkladığında, Yunanlılardan o güne değin tarihin bütününe ilişkin görüşlerini yeniden kalıba döküyor ve esas olarak İrade'ye değil de Varlık ile İnsan arasındaki ilişkiye odaklanıyordu. Esasında bu yıllarda, "dönüş" (1933'te Freiburg Üniversitesi'ne rektör olduğunda yaptığı meşhur konuşmada ilan ettiği gibi)[55] sembolik olarak Prometheus'ta, "ilk filozof"ta, <yani> çalışmalarında başka hiçbir yerde bahsedilmeyen bir şahsiyette vücut bulan, insanın kendisini-öne-sürüşüne karşı bir düşmanlık olagelmişti. Şimdiyse *Varlık ve Zaman*'ın sözde öznelciliğine ve kitabın esas kaygısı olan, insanın varoluşuna, var olma kipine karşı dönmüştü.

Meseleyi kabaca ve aşırı derecede basitleştirilmiş bir biçimde ifade edecek olursak: Her ne kadar Heidegger daima "Varlık'ın anlamı sorusu"yla ilgilenmiş olsa da, ilk ve "geçici" hedefi, kendi varlı-

53 New York, 1971, s. 112.

54 İlk Baskı, Frankfurt, 1949, s. 17.

55 *Die Selbstbehauptung der deutschen Universität* (Alman Üniversitesi'nin Kendini İspatı).

ğına dokunmasından ötürü bu soruyu sorabilen yegâne varlık olan insanın varlığını çözümlemek olmuştu. Bu yüzden kişi, 'Varlık nedir?' sorusunu sorduğunda, geriye kendine dönüverir. Fakat kendine dönüp, 'İnsan kimdir?' sorusunu sorduğunda, öne çıkan da bu sefer Varlık'tır. İnsanı düşünmeye davet eden, kendisini şimdi gösterdiği biçimiyle, Varlık'tır. ("Heidegger, *Varlık ve Zaman*'daki asli yaklaşımından uzaklaşmaya zorlanmıştı; Varlık'a insana özgü açıklık ve aşkınlık üzerinden yaklaşmaya çalışmak yerine, artık insanı Varlık'a nispetle tanımlamaya çalışır.")[56] Ve Varlık'ın insandan ilk talebi, "ontolojik fark", yani varlıkların mutlak 'olmak'lıkları ve bu 'olmak'lığın kendisinin Varlık'la arasındaki fark üzerine düşünmesidir. Bizzat Heidegger'in *Hümanizm Üzerine*'de ifade ettiği gibi: "Basitçe anlatacak olursak, düşünme, Varlık'ı düşünmeye dairdir ki burada "dair" çifte bir anlama sahiptir <hakkında ve ait>. Düşünme, Varlık tarafından ortaya çıkartıldığı nispette, Varlık'ındır; Varlık'a aittir. Aynı zamanda, Varlık'a ait olarak, Varlık'ı dinlediği oranda Varlık'ı düşünür."[57] İnsanın dinlemesi, Varlık'ın sessiz çağrısını söze dönüştürür ve "tıpkı bulutların, gökyüzünün bulutları olmaları gibi, dil de Varlık'ın dilidir".[58]

Bu anlamda "dönüş"ün, İrade'nin yadsınmasıyla pek de alakalı olmayan iki önemli neticesi vardır. Birincisi, Düşünme artık "öznel" değildir. Şüphesiz Varlık, insan tarafından düşünülmeksizin, asla kendisini dışa vuramaz; ona bir yuva sunan insana muhtaçtır: "[D]il, Varlık'ın yuvasıdır." Fakat insanın düşündüğü şeylerin temeli kendi özgünlüğü ya da yaratıcılığından kaynaklanmaz; Varlık'ın buyruğuna verilen itaatkâr birer yanıttırlar. İkincisi, şeylerin kendilerini <insana> içinde sundukları görünümler dünyası, insanın dikkatini çelerek onu Varlık'tan uzaklaştırır. <Varlık da> –tıpkı dışarıdan bakıldığında ağaçlardan oluştuğu görülen ormanın, ağaçları saklaması gibi– bunların ardına saklanır.

Diğer bir ifadeyle, "Varlık'ın Unutuluşu" (*Seinsvergessenheit*), tam olarak İnsan ile Varlık arasındaki ilişkinin doğasına aittir. Hei-

---

56 Mehta, *op. cit.*, s. 43.

57 "Brief über den 'Humanismus'", *Platons Lehre von der Wahrheit*, Bern, 1947, s. 57; Çevirinin alıntılandığı yer Mehta, *op. cit.*, s. 114.

58 "Brief über den 'Humanismus'", s. 47.

degger, artık isteyen <yani irade eden> egoyu düşünen ego lehine ortadan kaldırmakla yetinmemektedir. Örneğin *Nietzsche*'de hâlâ yaptığı gibi, İrade'nin gelecek üzerine ısrarının insanı geçmişi *unutmaya* ittiğini, düşünmeyi en önde gelen etkinliğinden, yani bir *andenken* olan anımsamaktan yoksun bıraktığını iddia etmekle <yetinmez>: "İrade, asla başlangıca sahip olmamıştır, onu unutmak suretiyle daha baştan terk etmiştir."[59] Artık düşüncenin kendisini öznesizleştirmekte, Özne'sinden, <yani> düşünen bir varlık olarak insandan mahrum etmekte ve onu Varlık'ın bir işlevine dönüştürmektedir. Orada bütün "etkinlikler durup (...) oradan olmaklık'a [*das Seiende*] doğru akar", dolayısıyla da dünyanın gerçek akışını belirler. "Buna mukabil düşünme, Varlık'ın hakikatini dile getirebilmek adına, Varlık [yani olmaklık vasıtasıyla olup bitenlerin gerçek anlamı] tarafından fethedilmeyi kabullenir."[60] Heidegger'in son dönem felsefesindeki gelişimi, dönüşün kendisinden ziyade, "dönüşün" bu yeniden yorumu belirler. "Dönüş"ün öngörüsü ve hazırlığı olarak *Varlık ve Zaman*'ı yorumlayan "Brief über den Humanismus"ta nüve halinde bulunan <bu yeniden yorumun> özü, düşünmenin, yani "Varlık'ın dile getirilmeyen sözünü söylemenin" insanın yegâne otantik "edimi" (*Tun*) olduğu düşüncesidir. İnsanların bütün basit eylemlerini aşan ve onlara üstün olan "Varlığın Tarihi" (*Seinsgeschichte*) esasında onda gerçekleşir. Bu düşünme, Varlık'ın sesini geçmişin büyük filozoflarının sözlerinde duyması bağlamında bir anımsamadır. Fakat geçmiş, ona karşı yönden gelir, öyle ki geçmişe "iniş" (*Abstieg*) geleceğin, "*avenant*"ın varışını sabırla, düşünceli bir şekilde beklemekle örtüşür.[61]

İlk dönüşle başlayalım. Heidegger, Nietzsche'nin betimleyici İrade nitelemesini itinalı bir biçimde izlediği *Nietzsche*'nin ilk cildinde bile, daha sonra "ontolojik fark" olarak görülecek şeyi kullanır: Varlık'ın Varlık'ı ile şeylerin dırlıkları (*Seiendheit*) arasındaki fark. Bu yoruma göre, güç istenci -dırlığı, her şeyin fiili olarak *-dır* olduğu temel kipi imler. Bu açıdan, İrade yaşam sürecinin basit bir

59 C. II, s. 468.

60 "Brief über den 'Humanismus'", s. 53; Çevirinin alıntılandığı yer Mehta, *op. cit.*, s. 114.

61 "Brief über den 'Humanismus'", s. 46-47.

işlevi olarak anlaşılır –"dünya, yaşam sürecinin hayata geçirilmesi yoluyla varlığa gelir"–,[62] oysaki "Bengi Dönüş" Nietzsche'nin Varlık'ın Varlık'ı için kullandığı terim olarak görülür. Onun aracılığıyla zamanın gelip geçici doğası bertaraf edilir ve Oluş, <yani> güç istencinin amaçlılığının vasıtası, Varlık'ın mührünü kazanır. "Bengi Dönüş", yadsımanın yadsıması olduğundan ötürü, en olumlayıcı düşüncedir. Bu bakış açısından, güç istenci çarkı döndürmeye devam eden biyolojik bir itkiden başka bir şey değildir ve Yaşam'a "Evet" derken basit yaşam içgüdüsünün ötesine geçen bir İrade tarafından aşılır. Gördüğümüz gibi, Nietzsche'nin bakış açısına göre, "Oluşun hiçbir hedefi yoktur; 'Varlık'ta sona ermez (...) Oluş, her an aynı değerdedir: (...) diğer bir ifadeyle, hiçbir değeri yoktur, çünkü onun değerini ölçebileceğimiz ve karşısında 'değer' kelimesinin bir anlam ifade edebileceği hiçbir ölçüt yoktur".[63]

Heidegger'in de gördüğü gibi, Nietzsche'deki gerçek çelişki, hedef odaklı olması itibarıyla doğrusal bir zaman anlayışı gerektiren güç istenci ile döngüsel zaman anlayışına dayalı Bengi Dönüş arasındaki görünüşteki karşıtlıktan kaynaklanmaz. Bunun yerine, bizzat Nietzsche'ye göre, bu çelişki ancak güç istenci çerçevesinde anlam ifade edebilen, fakat buna rağmen "Bengi Dönüş" düşüncesinin kaçınılmaz sonucu olarak gördüğü "değerlerin yeniden değerlendirilmesi"nde gizlidir. Diğer bir ifadeyle, son analizde, Nietzsche'nin İrade felsefesini belirleyen, "kendinde değer koyucu" olan güç istenciydi. Güç İstenci, sonunda ebediyen yinelenen bir Oluş'u, dünya ve yaşamın anlamsızlığından tek çıkış yolu olarak "değerlendirir" ve bu aktarım, sadece "alamet-i farikası değerlendirici düşünme olan öznelliğe"[64] bir geri dönüş değildir. Ama aynı zamanda Nietzsche'nin, şeyleri baş aşağı ya da tepetaklak ederek, bu türden evirmelerin hâlâ işleyebildiği kategorik çerçeveyi hâlâ sağlam bir şekilde koruyan, tersine döndürülmüş Platonizm'ine özgü aynı radikalizm yoksunluğundan muzdariptir.

Heidegger'in *Nietzsche* adlı eserinin I. cildindeki tamamıyla fenomenolojik İrade analizleri, İrade'nin erken dönem çalışmaların-

62 *Nietzsche*, C. I, s. 624.

63 *The Will to Power*, S. 708. Yazarın çevirisi.

64 Nietzsche, C. II, s. 272, Mehta, *op. cit.*, s. 179.

da Önemsemeye <*Sorge*> atfedilen yeri alması dışında, *Varlık ve Zaman*'da benliğe yönelik erken dönem analizlerini de yakından izler. Şunları okuruz: "Kendi-kendini-gözlem ve kendi-kendini-sorgulama, asla benliği açığa çıkarmaz ya da kendimizin nasıl olduğunu göstermez. Fakat isteyerek, aynı zamanda da istemeyerek, tam da bunu yaparız; kişiyi isteme eylemi yoluyla aydınlatılmış bir ışığın içinde görünürüz. İstemek daima, benliği kişinin kendisine götürmek anlamına gelir. (...) İsterken, otantik biçimiyle kendimizle karşılaşırız. (...)"[65] Dolayısıyla "istemek, özü itibarıyla kişinin kendi benliğine, olduğu haliyle basitçe verili bir benliğe değil de olduğu şey olmak isteyen benliğe buyurmasıdır. (...) Kişinin kendinden uzaklaşma isteği, esasında bir istememe eylemidir".[66] Daha sonra *Varlık ve Zaman*'da benlik kavramına bu geri dönüşün, kendisini ikinci ciltte gösteren, "dönüş" ya da "ruh hali değişikliği" açısından önemli olduğunu göreceğiz.

İkinci ciltte, vurgu belirgin bir biçimde "Bengi Dönüş" düşüncesinden, yaşama içgüdüsünün bir ifadesi yerine yönetme ve egemen olma özgün anlamıyla İrade'nin neredeyse münhasıran güç istenci olarak yorumlandığı düşünceye kayar. I. cilttteki her isteğin, bir emir olması itibarıyla, bir karşı-irade (Widerwillen) doğurduğu anlayışı –yani her isteğin zorunlu bir engelin, <yani> önce bir isteksizliğin üstesinden gelmesi gerektiği anlayışı– artık her yapma eylemine içkin bir nitelik olarak genelleştirilmiştir. Örneğin bir marangoz için, masa olmaya zorladığında tahta "kendisine karşı" çalıştığı engeli oluşturur.[67] Yine bu da genelleştirilir: Her nesne, bir "nesne" olması –ve salt bir şey, <yani> insanın değerlendirmesinden, hesaplarından ve yapıp etmelerinden bağımsız olmaması– itibarıyla, özne tarafından üstesinden gelinmek amacıyla oradadır. Güç istenci, modern çağın özneleştirmesinin doruk noktasıdır; insanın bütün yetileri İrade'nin emrine tabidir. "İrade, efendi olmak ister (...) temel ve dışlayıcı[dır]: Emir. (...) Emirde, emir veren (...) kendisine itaat eder. Bu yüzden emreden [benlik], kendinin üstüdür."[68]

65 Nietzsche, C. I, s. 63-64.

66 *A.g.e.*, s. 161.

67 *A.g.e.*, C. II, s. 462.

68 *A.g.e.*, s. 265.

Burada İrade kavramı, gerçekten de Nietzsche İrade'yi yaşama içgüdüsünün basit bir belirtisi olarak anlarken önemli bir rol oynayan biyolojik karakterini yitirir. Yayılmak ve genişlemek –artık yaşamın bolluğu ve artığının doğasında değil– gücün doğasındadır: "Güç, ancak gücü arttığı ve [güç istenci] bu artışı emrettiği nispette vardır." İrade, kendini emir vermeye zorlar; "gücün özü [yaşam değil, bilakis] güç istencidir. İrade'nin ancak güçle ilişkili olarak var olabildiği nispette, İrade'nin hedefi, asla [sınırlı] miktarda bir güç değil, bu öz<ün kendisi>dir. Bu yüzden İrade, bu hedefe zorunlu olarak muhtaçtır. Aynı zamanda, bütün isteklerin özüne hiçlikten duyulan bir dehşetin işlemesinin nedeni de budur. (...) İrade'nin bakış açısından (...) [hiçlik], İrade'nin isteksizlikte sönmesidir. (...) Bu yüzden de (...) [Nietzsche'den alıntı yaparsak] irademiz, 'istememektense, hiçliği istemeyi yeğler.' (...) 'Hiçliği istemek' burada (...) *yadsımayı, yıkımı, harap olmayı istemek* (...) anlamına gelir" [italikler eklenmiştir].[69]

Heidegger'in bu yetiye ilişkin son sözü, İrade'nin yıkıcılığına ilişkindir, tıpkı Nietzsche'nin son sözünün İrade'nin "yaratıcılığına" ve bolluğuna ilişkin olması gibi. Bu yıkıcılık, kendisini insanları *unutuluşa* mahkûm eden, İrade'nin gelecek takıntısında gösterir. Geleceğin efendisi olma anlamında geleceği istemek için, insanın geçmişi unutması ve sonunda da yok etmesi gerekir. Nietzsche'nin İrade'nin "geçmiş olanı isteyemeyeceği"ni keşfetmesini, sadece hayal kırıklığı ve küskünlük değil, aynı zamanda da olmuş olanları yok etmeye yönelik olumlu, aktif bir irade izler. Ve gerçek olan her şeyin "olmuş" olması, yani bir geçmiş barındırmasından ötürü, bu yıkıcılık son kertede var olan her şeyi kapsar.

Heidegger bunu, *Düşünme Denen Şey Nedir?*'de şöyle özetler: "'Olmuş' olanla karşılaşan isteğin, artık söyleyecek sözü yoktur. (...) 'Olmuş olan' İrade'nin isteğine direnir (...) 'olmuş olan' İrade'ye karşıdır, ona isyan eder. (...) Fakat bu tiksinme vasıtasıyla, karşıt iradenin ta kendisinde kök salar. İstemek (...) ondan muzdariptir – yani İrade kendisinden (...) maziden, geçmişten (...) muzdariptir. Fakat geçmiş, geçip gidişten kaynaklanır. (...) Bu yüzden geçip gidişi bizzat İrade, ister. (...) İrade'nin her 'olmuş

69 *A.g.e.*, s. 267.

olan'dan tiksinmesi, <kendisini> *her şeyin geçip gitmesini istemek,* dolayısıyla da her şeyin geçip gitmeyi hak ettiği iradesi olarak gösterir. Öyleyse İrade'de ortaya çıkan tiksinti, geçip giden —<yani> bir var-oluşa-gelişten gelen ve <var olmayı> sürdüren– *her şeye* karşı olan iradedir" (italikler eklenmiştir).[70]

Nietzsche'ye yönelik bu radikal kavrayışta, İrade özü itibarıyla yıkıcıdır ve Heidegger'in ilk dönüşünün kendisini konumlandırdığı mevzi bu yıkıcılığa karşıdır. Bu yorumu, teknolojinin doğasının isteme iradesi olduğu, yani doğal sonu ancak toptan bir yıkım olabilecek bütün dünyayı egemenliği ve buyruğu altına almak olduğu <anlayışı> izler. Bu türden bir hâkimiyetin alternatifi, "oluruna bırakmak"tır ve bir etkinlik olarak oluruna bırakmak, Varlık'ın çağrısına itaat eden düşünüştür. Düşüncenin oluruna bırakışına egemen olan ruh hali, istemdeki amaçlılığın tam aksidir. Daha sonrasında, "dönüş"ünü yeniden yorumlarken, Heidegger onu "*Gelassenheit*", yani oluruna bırakışa karşılık gelen ve bizi "isteyiş olmayan bir düşünüşe (...) hazırlayan" bir huzur olarak adlandırır.[71] Bu düşünüş, "etkinlik ile edilginlik ayrımının ötesindedir"; zira "iradenin hükümranlığının", yani Nietzsche'yle aynı fikirde olan Heidegger'in isteyen <yani irade eden> egonun <bir şeylere> neden olma deneyiminden, dolayısıyla da bilincin doğurduğu bir yanılsamadan türettiği nedensellik kategorisinin ötesindedir.

Düşünme ve istemenin, sadece "insan" adı verilen esrarengiz varlığın iki farklı yetisi değil de "karşıtlar" olduklarını hem Nietzsche hem de Heidegger fark etmiştir. Bunlar, ben ile kendim arasındaki sessiz diyalogda edimselleşen bilincin ikisi-bir-aradası, ilksel uyumu ve dostluğunu irade ile karşı-irade, emir ile direniş arasında süregiden bir çatışmaya dönüştürdüğünde, ortaya çıkan ölümcül çatışmaya dair kişisel yorumlarıdır. Fakat bu çatışmaya ilişkin tanıklıklara, bu yetinin tarihi boyunca rastlamıştık.

Heidegger ile seleflerinin konumları arasındaki fark burada saklıdır: Varlık'ın hakikatini söze dökmek amacıyla Varlık tarafından ele geçirilen insan zihni, Varlık'ın *Tarih*ine (*Seinsgeschichte*) tabidir ve insanın Varlık'a isteyerek mi yoksa düşünerek mi yanıt ve-

70 *A.g.e.*, s. 92-93. Yazarın çevirisi.

71 *Gelassenheit*, s. 33; *Discourse on Thinking*, s. 60.

receğini bu Tarih belirler. İnsanların kaderlerini belirleyen ve eğer <iradeyi> alt edebilir ve oluruna bırakışı edimselleştirebilirse, kendisini düşünen egoya gösteren, Hegel'in Dünya Tini gibi, eyleyen insanlar üzerinden iş gören Varlığın *Tarih*idir.

İlk bakışta bu, Hegel'in aklın kurnazlığı, Kant'ın doğanın kurnazlığı, Adam Smith'in görünmez eli ya da Takdir-i İlahi'nin farklı, belki biraz da sofistike bir versiyonu olarak görülebilir. Bunların tümü, beşeri meselelerin iniş çıkışlarını, Hegel'de özgürlük, Kant'ta ebedi barış, Adam Smith'de piyasa ekonomisindeki çatışan çıkarlar arasındaki uyum, Hıristiyan teolojisinde nihai kurtuluş gibi önceden belirlenmiş bir hedefe doğru görünmeden yönlendiren güçlerdir. Bu anlayış –yani insanların eylemlerinin kendi başlarına açıklanamaz oldukları ve ancak gizli bir amaç ya da failin işleri olarak *anlaşılabilecekleri* <anlayışı>– aslında çok daha eskidir. "Yaşayan birer canlı olarak hepimizin tanrıların yarattığı, belki bir oyuncak, belki de ciddi bir amacı olan kuklalar olduğumuzu" ve neden olarak kabul ettiğimiz şeylerin, <yani> haz peşinde koşmanın ve acıdan sakınmanın, "bizi oynatmakta kullanılan ipler"den başka bir şey olmadığını Platon bile düşünebilmişti.[72]

Bu düşüncenin, Platon'un havalı kurgusundan Hegel'in –ilineksel ve önemsiz olmalarından ötürü, "sadece" olgusal olan her şeyi, dünya tarihinin olgusal kayıtlarından bilinçli olarak silecek şekilde yeniden düşünülmesinin eşsiz bir sonucu olan– zihinsel kurgusuna değin geçen süre boyunca hayatta kalmasını kavrayabilmek için, tarihsel etkilerinin ispat edilmesine pek gerek duymayız. <Zira> yaptıklarını güdümleyen şey belirli tasarımlar, tutkular, arzular ve hedefler olsa bile, hiçbir insanın tek başına eyleyemeyeceği çok açık bir gerçektir. Herhangi bir şey (*archōn* <hükümdar> olarak, öncülük ederek başarılı bir şekilde <bir şeyleri> başlattığımız ve yardımcılarımız ile takipçilerimizin başladığımız şeyi sürdüreceklerini umduğumuzda bile) tamamıyla planladığımız gibi gerçekleşmez. Bu, bir sonuca neden *olabilme* bilincimizle bir araya geldiğinde, asıl neticeyi insanlardan etkilenmeden belirleyen yabancı, doğaüstü bir güç olması gerektiği anlayışını doğurur. Buradaki yanılgı, Nietzsche'nin İnsanlık'ın zorunlu "ilerlemesi" anlayı-

72 *Yasalar*, I, 644.

şında tespit ettiği yanılgıya benzerdir. Tekrar edersek: "'İnsanlık' ilerlemez, hatta mevcut bile değildir. (...) [Fakat] zaman ilerlediğinden ötürü, her şeyin de onunla birlikte ilerlediğini, ilerlemenin ileri yönlü olduğunu düşünme eğilimindeyizdir."[73]

Şüphesiz Heidegger'in *Seinsgeschichte*'si, bize Hegel'in Dünya Tini'ni anımsatmaktan eksik kalmaz. Ancak fark, çok belirgindir. Hegel, "Dünya Tini'ni [Jena'da Napolyon'u] at sırtında" gördüğünde, Napolyon'un Tin'in kendisinde vücut bulduğunun bilincinde olmadığını, insanlara özgü kısa vadeli hedefler, tutkular ve arzulardan oluşmuş bir güdüler karması doğrultusunda eylediğini biliyordu. Ancak Heidegger açısından, kendisini *eyleme ve düşünme* örtüşecek şekilde failin düşüncesinde gösteren, *daima değişen* Varlık'ın kendisidir. "Eğer eylemek Varlık'ın özüne yardımcı olmak anlamına geliyorsa, o halde düşünmek gerçekte eylemektir. Yani, Varlık'ın kendisini ve özünü konuşmaya aktarmak için kullandığı şeylerin ortasında, Varlık'ın özü için hazırlanmak [bir yuva inşa etmektir]. Yapıp ediş, konuşma olmaksızın kendi başına <alındığında>, tesirli olma ve talimatları izleyebilme boyutundan yoksundur. Ancak konuşmak, asla sadece düşünmenin, hissetmenin ya da istemenin basit bir ifadesi değildir. Konuşma, insanoğlunun Varlık'ın iddiasına yanıt verebildiği ve yanıt vererek, ona ait olduğu asli boyuttur. Düşünme, bu ilksel örtüşmenin edimselleştirilmesidir."[74]

Bakış açılarının tersine döndürülmesi anlamında, Heidegger'in tutumunda Valéry'nin Descartes'ı veciz bir şekilde tersyüz edişinin gerekçesini görmek çekici gelebilir: "'*L'homme pense, donc je suis*' - *dit l'univers*" ("İnsan düşünür, öyleyse varım, der evren").[75] Bu yorum gerçekten de cezbedecidir. Zira Heidegger Valéry'nin "*Les évènements ne sont que lécume des choses*" ("Olaylar, şeylerin köpüğünden başka bir şey değildir") tanımına şüphesiz katılırdı. Ancak Valéry'nin gerçekte olan şeyin –yüzeyi bir köpükten ibaret olan temeldeki gerçekliğin– somut, son kertede değişmez bir Varlık'ın durağan gerçekliği olduğu varsayımına katılmazdı. "Dönüş"ten is-

73 *The Will to Power*, S. 90, s. 55.

74 *Die Technik und die Kehre*, Pfullingen, 1962, s. 40.

75 Alıntılandığı yer Jean Beaufret, *Dialogue avec Heidegger*, Paris, 1974, C. III, s. 204.

ter önce isterse de sonra olsun, "yeni[nin], tanım itibarıyla, şeylerin geçici kısmı" ("*Le nouveau est, par définition, la partie périssable des choses*")[76] olduğuna da katılmazdı.

Dönüşü yeniden yorumlayışından itibaren Heidegger, *Varlık ve Zaman*'ın sonraki çalışmalarının asıl yönünü geçici biçimde içeren zorunlu bir hazırlık olması anlamında, düşüncesindeki süreklilik üzerinde ısrar etmiştir. Gerçekten de, her ne kadar daha sonraki dönüşü ve felsefenin geleceği açısından <bu dönüşte> saklı oldukları apaçık olan neticelerin radikalliğini önemsizleştirecek olsa da, bu, büyük oranda doğrudur. Sonraki çalışmalarında bulunan en şaşırtıcı neticelerle, yani birinci olarak münzevice düşünmenin haddizatında olgusal tarih kayıtlarındaki tek anlamlı eylemi teşkil ettiği, ikinci olarak ise düşünmenin şükretmekle aynı olduğu (ve bunun da sadece etimolojik sebeplerden ötürü olmadığı) anlayışından başlayalım. Bundan sonra, *Varlık ve Zaman*'daki bazı anahtar terimlerin gelişimini izlemeye ve bunlara ne olduğunu anlamaya çalışacağız. Önereceğim üç anahtar terim Önemseme, Ölüm ve Benlik'tir.

Varlık ve Zaman'da insanın kendi varlığına yönelen esas varoluşsal kaygı biçimi olan Önemseme, belirli nitelikleri paylaştığı çok açık olan, İrade'nin lehine öylece gözden kaybolup gitmez. İşlevini radikal bir biçimde değiştirir. Adeta kendisiyle ilişkililiğini, <yani> insanın kendi varlığına ilişkin kaygısını ve bununla beraber, insanın içine "atıldığı" dünya, kendi ölümlülüğünü bilen bir varlığa, "hiçlik" –"*das nackte Doss im Nichts der Welt*", "dünyanın Hiçlik'indeki çıplak Şu"–[77] olarak gösterdiğinde ortaya çıkan "endişe" hissiyatıyla <bağlantısını> kaybeder.

Vurgu, kendine yönelen endişe ya da kaygı olarak *Sorge*'den, kendisine değil de Varlık'a yönelen *önemseme* olarak *Sorge*'ye kayar. Hiçbir şeyin "emanetçisi" (*Platzhalter*), dolayısıyla da Varlık'ın kendisini gösterme <biçimine> bağlı olan İnsan, artık Varlık'ın "muhafızı" (*Hüter*) ya da "çobanı" (*Hirte*) haline gelmiştir ve konuşması Varlık'a bir yuva sunar.

Öte yandan, insan için özü itibarıyla ancak nihai bir olası-

76 Valéry, *Tel quel, in Oeuvres de Paul Valéry*, (der.) Pléiade, Dijon, 1960, C. II, s. 560.

77 *Sein und Zeit*, S. 57, s. 276-277.

lık olarak gerçek olan *Ölüm*, –"[örneğin intiharla] gerçekleştirilirse, insanın ölümün karşısında var olmuş olma olasılığını kaybedeceği açıktır"–[78] artık yaşamlarının bir sonu olduğu için değil de ölü-olmanın hâlâ en içsel varlıklarına ait olmasından ötürü ölümlü olan fanilerin özünü "toplayan", "muhafaza eden" ve "kurtaran" bir "mabet" haline gelir.[79] (Bu kulağa garip gelen tanımlamalar, çok iyi bildiğimiz <ve> örneğin kadim *de mortuis nil nisi bonum* <Ölünün ardından, iyi sözden başka bir şey, söylenmez> özdeyişinin tanıklık ettiği deneyimlere matuftur. Bizi huşu içinde bırakan, haddizatında ölümün itibarı değil, fakat daha ziyade ölünün kişiliğine egemen olan yaşamdan ölüme o garip değişimdir. Anımsamada –<yani> yaşayan faniler ölülerini düşünürlerken–, vücut bulmuş oldukları bedenin yitip gitmesiyle birlikte sanki özsel olmayan tüm nitelikleri de yok olup gitmiş gibi olur. Ölüler, anımsanırken kendilerine ait değerli bir yadigârmışçasına "kutsanırlar".)

Son olarak *Benlik* kavramı vardır ve "dönüş"te geçirdiği değişim en beklenmedik ve etkisi en büyük olan kavram da budur. *Varlık ve Zaman*'da "Benlik" kavramı, insanın Ne olduğu sorusundan farklı olarak "[İnsan] kimdir sorusunun yanıtı[dır]". Benlik, insanın sahip olduğu her türlü niteliğinden bağımsız olarak, varoluşu için kullanılan bir terimdir. Bu varoluş, "bir Benlik'in otantik varlığı", tartışmalı bir şekilde "Onlar" sözünden türetilir. ("*Mit dem Ausdruck 'Selbst' antworten wir auf die Frage nach dem Wer des Daseins... Das eigentliche Selbstsein bestimmt sich als eine existenzielle Modifikation des Men.*" <'Benlik' ifadesiyle, Dasein'ın kim olduğu sorusuna yanıt veririz. (...) Gerçek kendi oluş, insanın varoluşsal bir kipi olarak tanımlanır.>)[80] Gündelik hayatın "Onlar"ını, "kendi olmak" olarak tadil ederek, insan varoluşu bir "*solus ipse*" <tek başınalık> yaratır ve Heidegger bu bağlamda, bir "varoluşsal solipsizm"den, yani *principium individuationis*'nin <bireyleşme ilkesinin> edimselleşmesinden, diğer filozoflarda iradenin özsel işlevlerinden biri olarak karşılaştığımız bir edimselleşmeden bah-

78 *A.g.e.*, S. 53, s. 261.

79 *Vorträge und Aufsätze*, s. 177 ve 256.

80 S. 54, s. 267.

seder. Heidegger, bunu ilk başlarda insanın geleceğe yönelik organı için kullandığı erken dönem terimi olan Önemsemeye atfetmişti.[81]

İrade ile ("dönüş"ten önceki) Önemseme'nin benzerliğini modern bir bağlamda vurgulamak için –kendisinden önceki düşünürlerden değil de bilince ait dolaysız kanıtlardan etkilendiği açık olan <ve>– Heidegger'den sadece birkaç on yıl önce, biri toplumsal (Heidegger'in "Onlar"ı) diğeri ise "asli" (Heidegger'in "otantik"i) olan iki benliğin birlikte varoluşunu savunmuş olan Bergson'a döneceğiz. İrade'nin işlevi "bu asli benliği", "genelde toplumsal hayatın, özelde ise dilin", yani her kelimenin kaçınılmaz olarak "toplumsal bir anlama" sahip olduğu gündelik hayatta konuştuğumuz dilin "gereksinimleri"nden "çekip çıkarmaktır".[82] <Bu,> "bütün bilinçli varlıkların ortak mülkü olan, [bizlerden] oldukça farklı dışsal bir dünya"da diğerleriyle iletişim kurmak için ihtiyaç duyduğumuz klişelerle dolu bir dildir. Diğerleriyle ortak hayatımız, "ilkini gölgeleyen (...) bir ikinci benlik"in oluşumuna yol açan kendine özgü bir söylem yaratır. Felsefenin vazifesi, bu toplumsal benliği "etkinliği başka hiçbir kuvvetle mukayese edilemeyecek (...) gerçek ve somut benliğe" geri götürmektir. Çünkü bu kuvvet, sadece "her birimizin" ancak kendi kendimizi dolaysız bir şekilde gözlemleyerek elde edebileceğimiz "dolaysız bilgi"nin katıksız *kendiliğindenliği*dir.[83] Nietzsche'yle büyük oranda bağdaşan ve deyim yerindeyse Heidegger'le aynı telden çalan Bergson, bu kendiliğindenliğin "kanıtını", sanatsal yaratıcılık olgusunda görür. Bir sanat eserinin varlığa gelişi, şu anda gerçek olan sanki öncesinde ister dışsal nedenler isterse de içsel güdüler şeklinde gizil ya da olumsalmışçasına, öncül nedenler vasıtasıyla açıklanamaz: "Bir müzisyen senfoni bestelediğinde, eseri gerçek olmadan önce olumsal mıdır?"[84] Heidegger, *Nietzsche* adlı çalışmasının I. cildinde (yani "dönüş"ten önce) şunları yazarken bu genel tutumla oldukça örtüşür: "İstemek daima, kişiyi kendi-

81 *A.g.e.*, S. 41, s. 187 ve S. 53, s. 263.

82 Bergson, *Time and Free Will*, s. 128-130, 133.

83 *A.g.e.*, s. 138-143; karş. s. 183.

84 Bergson, *Creative Mind*, çev. Mabelle L. Andison, New York, 1946, s. 27 ve 22.

ne getirmek anlamına gelir. (...) İsterken, otantik varlığımızla yüz yüze geliriz. (...)"[85]

Yine de Heidegger ile doğrudan selefleri arasında bundan daha fazla bir benzerlik savunulamaz. *Varlık ve Zaman*'ın –şiirsel konuşmadan "varoluşun olası bir açığa çıkışı olarak"[86] bahseden tali bir yorum hariç– hiçbir yerinde, sanatsal yaratıcılıktan bahsedilmez. *Nietzsche*'nin I. cildinde, şiir ile felsefe, şair ile filozof arasındaki gerilim ve yakın ilişkiye iki kez dikkat çekilir. Fakat <bu,> ne Nietzscheci ne de Bergsoncu mutlak yaratıcılık anlamında değildir.[87] Bilakis *Varlık ve Zaman*'daki Benlik kendisini, insanı (Almancada "birisi" ya da "onlar" anlamına gelen) "*man*" ile olan gündelik iç içe geçmişliğinden uzaklaşmaya çağıran ve vicdanın, bu çağrıda, insana "suç" olarak gösterdiği, "vicdanın sesi"nde açığa vurur. <Zira> *Schuld* <suç> kelimesi, Almancada hem bir eylemden (sorumlu) suçlu olmak hem de birisine bir şey borçlu olmak anlamına gelir.[88]

Heidegger'in "suç düşüncesi"nin asıl anlamı, insan varoluşunun, "olgusal olarak var olması" nispetinde suçlu olmasıdır. "İhmal ya da aracılık etme vasıtasıyla bir şeyden suçlu olması gerek[mez]. [Sadece] her halükârda var olacak 'suçluluğu' otantik bir şekilde hayata geçirmek için [açığa çıkarılır]."[89] ("Vicdanın çağrısı"nı dinleyen her insanı eşit derece suçlu yaparak, aslında evrensel bir masumiyet ilan ettiği belli ki Heidegger'in aklına hiç gelmemiştir. Herkesin suçlu olduğu yerde, hiç kimse suçlu değildir.) Bu varoluşsal kabahat –ki insan varoluşunda verilidir–, iki yoldan tesis edilir. Goethe'nin "Eyleyen kişi, daima suçlu olur" sözünden ilham alan Heidegger, her eylemin tek bir olasılığı edimselleştirerek, aralarında seçim yapmak zorunda olduğu diğer tüm <olasılıkları> tek vuruşta öldürdüğünü gösterir. Her üstleniş, beraberinde bir dizi ihmal getirir. Ancak daha da önemlisi, "dünyaya atılmış olma" kavramı, zaten insan varoluşunun, varlığını, kendisi olmayan

85 s. 63-64.

86 *A.g.e.*, s. 34, s. 162.

87 *A.g.e.*, s. 329 ve 470-471.

88 *A.g.e.*, s. 54-59. Özellikle bkz. s. 268 ve sonrası.

89 *A.g.e.*, S. 58, s. 287.

bir şeye *borçlu olduğunu*, sırf var olması itibarıyla borçlu olduğunu ima eder. *Dasein –olduğu* haliyle insan varoluşu– "atılmıştır; oradadır, fakat oraya kendisi gel*me*miştir".[90]

Vicdan, insanın "borcunu" kabul etmesini talep eder ve kabul etmek, Benlik'in kendisini bir tür "etkinlik" (*handeln*) <durumuna> getirmesi anlamına gelir. <Bu etkinlik,> tartışmalı bir biçimde kamusal yaşamın "sesli" ve gözle görülür eylemlerinin –hakikatte olana dair boş lafların– karşıtı olarak kavranır. Bu etkinlik biçimi sessizdir, "kişinin kendisini, borçluluğu içinde etkinliğe bırakması"dır ve insanın kendisini atılmış olmanın otantik edimselliğine açtığı,[91] bu tamamıyla içsel "etkinlik", ancak düşünme etkinliğinde var olabilir. Heidegger'in bütün çalışması boyunca, etkinliği konu almaktan "bilerek kaçınmasının"[92] nedeni de muhtemelen budur. Vicdanı bu şekilde yorumlamasının en şaşırtıcı yanı, daima bir çeşit monolog, "ben ile kendim arasındaki sessiz bir diyalog" olarak düşünülmüş olan "bilindik vicdan anlayışını" şiddetle reddetmesidir. Heidegger, bu tür bir diyaloğun, "Onlar"ın taleplerine karşı kendini savunma yönünde otantik olmayan bir çaba olarak açıklanabileceğini iddia eder. Bu, Heidegger'in, farklı bir bağlamda –ve çok sıra dışı bir şekilde olsa da– "her *Dasein*'ın [insan varoluşu] yanında taşıdığı bir dost sesi"nden[93] bahsetmesi yüzünden daha da çarpıcıdır.

Ne kadar tuhaf ve son çözümlemede Heidegger'in vicdan çözümlemesinin fenomenolojik kanıtları tarafından açıklanmamış olsa da, ilksel borçluluk anlayışında imlenen insan varoluşunun dolaysız olgularıyla olan bağın, daha sonraki dönemlere ait düşünme-şükretme özdeşleştirmesinin ilk ipuçlarını barındırdığı açıktır. Vicdanın çağrısının aslında elde ettiği şey, bireyselleşmiş (*vereinzeltes*) benliğin insanın gündelik faaliyetlerinin yanı sıra kayıtlı tarihin akışını da *–l'écume des choses* <şeylerin köpüğü>nü– belirleyen olaylara bulaşmışlığından kurtuluşudur. Kendine davet edilen benlik, artık "çıplak Şu"ya asla sunulmamış olan şükrü ifade eden

90 *A.g.e.*, s. 284.

91 *A.g.e.*, S. 59-60, s. 294-295.

92 *A.g.e.*, S. 60, s. 300.

93 *A.g.e.*, S. 34, s. 163.

bir düşünüşe yönelir. Varlıkla yüz yüze gelen insanın tutumunun *şükretme* olması gerektiği, Platon'un *thaumazein*'inin, <yani> felsefenin başlangıç ilkesinin farklı bir biçimi olarak görülebilir. Daha önce *hayranlık ifade eden* hayreti konu almış ve modern bağlamda <bile> ne çarpıcı ne de şaşırtıcı olmadığını görmüştük. Sadece Nietzsche'nin "Evet-diyenlere" övgüsünü düşünmemiz ya da dikkatimizi akademik spekülasyonlardan bu yüzyılın büyük şairlerinden bazılarına çevirmemiz yeterli olacaktır. Bunlar <yani şairler>, en azından tamamıyla sekülerleşmiş bir dünyanın açık anlamsızlığına bir çözüm olarak böylesi bir olumlamanın ne kadar manidar olabileceğini gösterirler. Rus <şair> Osip Mandelstam'ın 1918'de yazığı iki mısra şöyledir:

Lethe'nin soğuk sularında hatırlayacağız,
Yeryüzünün bizler için binlerce cennetten daha değerli olduğunu.

Bu mısralar, Rainer Maria Rilke'nin hemen hemen aynı dönemlerde yazdığı *Duino Elegies*'teki satırlarla kolaylıkla karşılaştırılabilir. Ben burada sadece birkaçını aktaracağım:

Erde du liebe, ich will. Oh glaub es bedürfte
Nicht deiner Frühlinge mehr, mich dir zu gewinnen.
Einer, ach ein einziger ist schon dem Blute zu viel.
Namenlos bin ich zu dir entschlossen von weit her,
Immer worst duimrecht...

Yeryüzü sevgilim, yapacağım. Ah, inan bana, ihtiyacın yok
Artık beni kazanmak için baharlarına; tek bir tane,
Sadece bir tane, fazla bile kanımın dayanabileceğinden.
Yüzyıllardan beri tarifsizce seninim zaten.
Hep haklıydın...

Dokuzuncu Mersiye

Ve son olarak, bir andaç olarak, W. H. Auden'in yaklaşık yirmi yıl önce yazdığı bir şiiri tekrar aktaracağım:

Şu tek buyruk
Anlamadığım,

Olanı olduğu için kutsa,
Hangisine itaat etmeli
Başka ne için yaratıldım ki,
<Buna> *Katılmak* <için mi> *katılmamak* <için mi>?

Belki de modern çağın son aşamasının çıkmazlarına yönelik akademi dışı tanıklıklara ilişkin bu örnekler, *Varlık ve Zaman*'ın yayımlanışından bu yana Heidegger'in eserinin, üniversitelerden ağız birliği edilmişçesine yükselen karşıtlığa rağmen, entelektüel toplumun seçkinleri arasında kazandığı büyük rağbeti açıklayabilir.

Fakat düşünme ve şükretmenin örtüşmesi için geçerli olan, eyleme ile düşünmenin iç içe geçişi için pek de o kadar geçerli değildir. Heidegger'le birlikte, bu, sadece Kartezyen Ben'i öznesizleştirmek amacıyla özne-nesne ayrımının ortadan kaldırılması değil, fakat "Varlık'ın Tarihi"ndeki (*Seinsgeschichte*) değişimlerin, düşünürlerin düşünme etkinlikleriyle fiili olarak kaynaşmasıdır. "Varlık'ın Tarihi" görünürde olan bitenlere gizliden gizliye ilham verir ve yönlendirirken, "Onlar"dan korunan ve <Onlar tarafından> saklanan düşünürler, Varlık'a yanıt verip onu edimselleştirirler. Burada, hayaletimsi varoluşu, felsefenin son büyük dirilişini Alman Idealizmi'nde hayata geçiren kişiselleştirilmiş bir kavram, tam anlamıyla vücut kazanmıştı. Varlık'ın saklı anlamını *eyleme geçiren*, böylece olayların talihsiz akışına <karşı> sıhhatli bir karşı akım sunan Birisi vardır.

Bu Birisi, kendisini istemekten kurtararak "oluruna bırakan" düşünür, aslında *Varlık ve Zaman*'ın, Vicdan'ın çağrısı yerine artık Varlık'ın çağrısını dinleyen, "otantik Benlik"idir. Benlik'ten farklı olarak, düşünür Benlik'ine kendisi tarafından davet edilmez. Yine de "çağrıyı otantik olarak duymak, kendisini bir kez daha olgusal olarak eylemeye yönelttiğini gösterir" ("*sich in das faktische Handeln bringen*").[94] Bu bağlamda "dönüş", Benlik'in artık kendinde eylemediği (terk edilen şey *in-sich-handeln-lassen des eigensten Selbst*'dir),[95] bilakis Varlık'a itaat içinde, salt düşünüş aracılığıyla

94 *A.g.e.*, S. 59, s. 294.
95 *A.g.e.*, S. 59-60, s. 295.

varlıkların "köpüğü"nün –akışı güç-istenci tarafından yönlendirilen görünümlerin– altında yatan Varlık'ın karşı akımını hayata geçirdiği anlamına gelir.

"Onlar" burada tekrar görünür. Fakat temel nitelikleri artık "lakırdı <boş konuşma>" (*Gerede*) değil, istemeye içsel olan yıkıcılıktır.

Bu değişimi ortaya çıkartan, hem düşünme ile isteme arasındaki ("istememe-iradesi" tarafından çözüme kavuşturulacak) kadim gerilimin hem de en belirgin biçimine Hegel'in "Dünya Tini" <kavramında>, <yani> olgusal olarak, fakat kendinde anlamsız ve olumsal olarak *var* olan şeye anlam bahşeden hayaletimsi Hiç-kimse'de erişen kişiselleştirilmiş kavramın belirleyici bir şekilde radikalleştirilmesidir. Heidegger'le birlikte, eyleyen insanların sırtlarından eylediği iddia edilen bu Hiç-kimse, artık hiçbir şey yapmıyorken eyleyen ve bir kişi olduğu şüphesiz olan, hatta –görünümler dünyasına geri dönüşüne işaret etmese de– "Düşünür" olarak teşhis edilebilir olan düşünürün şahsında kanlı ve canlı bir beden kazanmıştı. Artık dünyanın kaderinin, <yani> Varlık'ın Tarihi'nin kendisine bağlı olmasını saymazsak, hâlâ "varoluşsal solipsizm"de "*solus ipse*" <tek başına> durmaktadır.

Buraya kadar Heidegger'in sürekli tekrarladığı, otuzların ortasında gerçekleşen "dönüş"e karşın, düşüncesinde *Varlık ve Zaman*'dan itibaren yaşanan sürekli gelişime dikkat edilmesi gerektiği talebini izlemiştik. Dönüşe ilişkin, otuzların sonu ve kırkların başlarında yaptığı, şahsi yorumlarına dayanmıştık – ki bu yorumlar, elliler ve atmışlarda yayımladığı pek çok çalışmayla yakından bağlantılıdır ve tutarlı bir şekilde bu kaynaktan doğmuşlardır. Fakat yaşamının yanı sıra düşüncelerinde de, bildiğim kadarıyla Heidegger de dâhil olmak üzere, kamuoyunun dikkatini çekmemiş başka, hatta daha radikal bir kesinti daha yaşanmıştır.

Bu kesinti, Nazi Almanya'sının yıkıcı yenilgisiyle ve bu yenilginin hemen ardından akademik toplum ve meslek yetkilileriyle yaşadığı ciddi sorunlarla çakışır. Yaklaşık beş yıllık bir süre boyunca öylesine etkili bir şekilde susturulmuştur ki yayımlanan eserleri arasında sadece iki uzun makale yer alır: 1946'da yazılan ve Almanya ve Fransa'da yayımlanan "Hümanizmin Özü" ve yine

1946'da yazılan ve 1950'de *Holzwege*'nın son makalesi olarak yayımlanan "Aneksimender'in Fragmanı" ("Der Spruch des Anaximender").

Bunlar arasından "Hümanizmin Özü", ilk dönüşüne yönelik yorumunu çok güzel bir biçimde özetler ve müthiş bir biçimde açıklar. Fakat "Aneksimender'in Fragmanı" tamamen farklı bir karaktere sahiptir: Varlık sorusuna tamamıyla yeni ve beklenmeyen bir bakış getirir. Bu makalenin, şimdi çerçevesini çizmeye çalışacağım temel tezleri, daha sonraki çalışmalarında bir daha hiç izlenmemiş ya da tam anlamıyla açımlanmamıştır. *Holzwege*'deki baskısına düştüğü bir notta, makalenin 1946'da yazılmış ve ne yazık ki hiç yayımlanmamış bir "deneme"den (*Abhandlung*) alındığından bahseder.

Bana, düşüncesinin geri kalan kısmından böylesine kopuk bu yeni bakışın, en az *Nietzsche* adlı eserinin ilk cildi ile ikinci cildi arasında gerçekleşen değişim –İsteme-iradesi olarak "güç-istenci"nden yeni *Gelassenheit*, <yani> "oluruna bırakma"nın huzuruna ve çelişkili "istememe-iradesi"ne dönüş– kadar önemli, başka bir "ruh hali" değişikliğinden kaynaklanmış olması gerektiği çok açık geliyor. Değişen ruh hali, Almanya'nın yenilgisini, <yani> birkaç yıl süreyle yeni bir başlangıç vaat eder görünmüş (Ernst Jünger'in adlandırmasıyla) "sıfır noktası"nı yansıtmaktaydı. Heidegger'in ifadesiyle: "Gezegenimizin yaşadığı en korkunç dönüşümün tam eşiğinde mi duruyoruz? (...) [Yoksa] yeni bir gündoğumunu müjdeleyen bir gecenin günbatımına mı bakıyoruz? (...) Geç kalanlardan *mıyız* (...) <yoksa> çağdaş tarihbilimsel tarih temsillerini çoktan ardında bırakmış bambaşka bir çağın şafağının müjdecisi <miyiz>?"[96]

Aynı yıl Cenevre'deki meşhur sempozyumda Jaspers'e şunları söyleten de aynı ruh haliydi: "Hâlâ kapalı kapıları çalıp duruyor gibi yaşıyoruz. (...) Bugün olanlar, belki de bir gün <yeni> bir dünya kurup <onu> kalıcı kılacak."[97] Bu umut dolu ruh hali, Al-

96 David Farrell Krell'in çevirisini kullanıyor ve oradan alıntı yapıyorum; ilk baskısı *Arion*, New Series, C. 1, S. 4, 1975, s. 580-581.

97 Kendi çevirimle alıntısını yaptığım metnin tümü şudur: "*Wir leben... ah ob wir pochend vor den Toren ständen, die noch geschlossen sind. Bis heute geschieht vielleicht im ganz Intimen, was so noch keine Welt begründet, sondern nur dem Einzelnen sich*

manya'nın "sıfır noktası"ndan ekonomik ve siyasal olarak hızla toparlanmasıyla çabucak kaybolmuştur. Ne Heidegger ne de Jaspers kısa bir süre sonra, Adenauer Almanya'sı gerçeğiyle karşı karşıya kaldıklarında, onlara yeni çağı tamamıyla yanlış okuduklarını göstermiş olması gereken şeyi, hiçbir zaman sistematik bir şekilde yorumlamamışlardır.

Yine de Heidegger'in durumunda, <elimizde> başka bir ontolojik spekülasyon olasılığını ima eden "Aneksimender'in Fragmanı" makalesi vardır. Bu imalar (oldukça muğlâk ve muhtemelen bozulmuş olan) Yunanca metne dair son derece teknik, filolojik hususlardan ötürü kısmen <gözlerden> gizli kalmışlardır ve bunlardan yola çıkarak, felsefesinin bu büyüleyici boyutuna ilişkin bir yorum yapma cüretinde bulunacağım. Heidegger'in bu kısa Yunanca metin için <yaptığı> birebir çeviri şöyledir: "Fakat şeyleri doğuran [*genesis*] şey, aynı zamanda zorunlu olana göre, yitip gidişlerinin [*phthora*] de sebebidir. Çünkü şeyler, zamanın düzenine göre, birbirlerine haksızlıklarının [*adikia*] cezasını [*tisin*] öder ve adaleti tesis ederler [*dikēn didonai*]."[98] Öyleyse özne, var olan her şeyin varlığa-gelişi ve yok olup gidişidir. Var olanlar *varlar*ken, özne şimdideki "ikili bir yokluk arasında", <yani> geliş ile gidiş arasında "oyalanır". Yoklukları esnasında saklıdır. Sadece göründüğü kısa süre içerisinde açıktadır. Bir görünümler dünyasında yaşayanlar olarak, bildiğimiz ya da bilebileceğimizin tümü, "açığa çıkan her şeyin, <önce> saklandıkları yerden çıkmalarına, <sonra yine> saklanmalarına izin veren <bir> hareket"tir. "Açıkta olmayı bırakıp, yeniden saklanana kadar"[99] <açıkta sadece> bir süre kalırlar.

Bu spekülatif olmayan, tamamıyla fenomenolojik betimleme bile Heidegger'in bilindik ontolojik fark öğretisiyle açıkça ihtilaf içindedir. <Zira bu öğretiye göre> *a-lētheia*, <yani> Saklanmamışlık ya da Açığa-çıkış olarak anlaşılan hakikat, daima Varlık'ın tarafındadır. Görünümler dünyasında, Varlık kendisini ancak insanın

---

schenkt, was aber vielleicht eine Welt begründen wird, wenn es ausder Zerstreuung sich begegnet." Sanırım Cenova'daki konuşma *Wandlung* adlı dergide yayımlandı. Fakat 1940'larda yazmış olduğum bir makaleler derlemesi olan *Sechs Essays*'ın Önsöz'ünden yararlanılmıştır.

98 "The Anaximender Fragment", *Arion*, s. 584.

99 *A.g.e.*, s. 596.

düşünen yanıtında <ve> dil bağlamında gösterir. "Hümanizmin Özü"ndeki ifadeyle "Dil, Varlığın evidir" ("*Die Sprache [ist] zumal das Haus des Seins und die Behausung des Menschenwesens*").[100] "Aneksimender'in Fragmanı"nın yorumunda, açığa-çıkış hakikat değildir. Saklı bir Varlık'tan gelip ona dönen varlıklara aittir. Bu dönüşe sebep olmuş olma olasılığı düşük olan, fakat kesinlikle vesile olmuş olan şey, Yunanlıların, özellikle de Sokrates öncesi filozofların Varlık'ı, *physis* (doğa) olarak düşünmüş olmalarıdır. <Kaldı ki bu kelime> aslen, karanlıktan aydınlığa çıkmak anlamındaki *phyein* (hâsıl olmak) kelimesinden türer. Heidegger, Aneksimender'in *genesis* ve *phthora*'yı *physis* bağlamında, "ışıklar saçarak doğma ve batma biçimleri"[101] olarak düşündüğünü söyler. Heraklitos'un çok alıntılanan fragmanına göre de *physis* "saklanmayı sever".[102]

Her ne kadar Heidegger, "Aneksimender'in Fragmanı" makalesinde Heraklitos'un fragmanından bahsetmese de temel tezlerini Aneksimender'den ziyade Heraklitos'tan ilham almış gibidir. Spekülatif içerik özellikle önemlidir. Burada ontolojik farktaki ilişki tersine çevrilir ve şu cümlelerle dile getirilir: "Varlıkların açığa-çıkışları, onlara [Varlık tarafından] bahşedilen aydınlık, Varlık'ın ışığını boğar." Çünkü "kendisini varlıklarda sergilerken, Varlık'ın <kendisi geride> kalır" ("*Das Sein entzieht sich indem es sich in das Seiende entbirgt*").[103] İtalik yazdığım bu cümle, metinde defalarca tekrar edilerek vurgulanır. Almanca aslındaki dolaysız makullüğü, tamamıyla *verbergen* (saklamak, kapatmak) kelimesiyle *bergen* (kalkan ve sığınak) ve *entbergen* (açığa çıkarmak) kelimeleri arasındaki dilbilimsel akrabalık ilişkisine dayanır. Eğer bu akrabalığın spekülatif içeriğini Heidegger'in yorumladığı biçimde açıklamaya çalışırsak, şöyle özetleyebiliriz: Varlıkların gelip gidişleri, görünüp gözden kayboluşları, daima bir açığa çıkışla, yani Varlık tarafından bahşedilmiş asli sığınağın (*bergen*) kaybı olarak bir *ent-bergen* ile başlar. Ardından varlık, açığa çıkışın "parlaklığı"nda

100 "Brief über den 'Humanismus'", *Wegmarken*, Frankfurt, 1967, s. 191.

101 "The Anaximender Fragment", *Arion*, s. 595.

102 Fragman 123.

103 *A.g.e.*, s. 591.

"bir süre oyalanır" ve sonunda yine Varlık'ın korunaklı kalkanının altında saklanır: "Aneksimender, muhtemelen *genesis* ve *phthora*'dan [doğuş ve ölümden] <bahsederken> (...) (benim okumayı tercih ettiğim biçimiyle) *genesis estin* ve *phthora ginetai*, <yani> 'olageliş vardır' ve 'yitip-gidiş olagelir' demek istiyordu."[104]

Diğer bir ifadeyle, şüphesiz oluş diye bir şey vardır. <Zira> bildiğimiz her şey oluşmuş, <yani> geçmişteki bir karanlıktan gün yüzüne çıkmıştır. Bu oluş da <varlıkta> kaldığı sürece onun yasası olmaya devam eder: Kalıcılığı aynı zamanda yitip gidişidir. Varlıkları yöneten yasa olarak Oluş, artık Varlık'ın karşıtı olmuştur. Yitip-giderken oluş kesilir. İlk başta içinden geldiği Varlık'ın koruması, gizleyici karanlığına dönüşür. Ontolojik fark, bu spekülatif bağlam içinde, güçlü bir dayanım anlamındaki Varlık ile oluş arasındaki farktır. "Varlık hakikatine [uzaklaşarak] bağlı kalır" ve onu korur. Başlangıçta bu parlaklığı Varlık bahşetmiş olsa da onu "Varlık'ın ışığını boğan" varlıkların "parlaklığı"na karşı korur. Görünüşte çelişkili olan "[Varlık] varlıkları açığa çıkarırken, Varlık'ın saklanmasının da [temelini oluşturur]"[105] cümlesinin kaynağı da budur.

Bu spekülasyonu izlediğimizde, Heidegger'in "Varlık sorusu" (*die Seinsfrage*) ve "Varlık'ın unutuluşu" (*Seinsvergessenheit*) konularındaki bilindik yaklaşımının nasıl tersine döndüğü açıklık kazanır. Artık insanın Varlık'ı (Almancada "Onlar"ın çoğulluğu için kullanılan) "*man*"a terk ederek "unutması"na sebep olan, hakiki bir otantik olmama durumu ya da insanın varoluşuna özgü başka bir özellik değildir. Sebep, şeylerin olağanüstü boğucu zenginliğinin dikkatini dağıtması da değildir. "Varlık'ın Unutuluşu, Varlık'ın kendi kendini saklayan özüyle ilişkilidir (...) [genelde felsefedeki ya da özelde metafizikteki insanlık tarihi değil de] Varlık'ın tarihi, Varlık'ın unutuluşuyla başlar. Zira Varlık –özü ve varlıklardan farkı gereği– kendine saklar."[106] Varlık'ın, varlıklar alanından uzaklaşması sayesinde, onun sayesinde açığa çıkan bu şeyler, "yanılgı içinde sürüklenir"ler ve bu *yanılgı* "hata alanını (...)

104 *A.g.e.*, s. 596.

105 *A.g.e.*, s. 591.

106 *A.g.e.*, s. 618.

tarihin içinde geliştiği uzamı [teşkil eder]. (...) *Yanılgı olmasaydı, kaderden kadere bağlantı olmazdı: Tarih diye bir şey olmazdı*" (italikler eklenmiştir).[107]

Toparlarsak, karşımızda hâlâ ontolojik fark, <yani> Varlık ile varlıklar arasındaki kategorik ayrım vardır. Fakat bu ayrım, deyim yerindeyse bir başlangıcı ve sonu olan bir tür tarih edinmiştir. Başlangıçta, Varlık kendisini varlıklarda gösterir ve bu gösteriş, iki karşıt hareketi başlatır. Varlık kendi içine çekilir ve varlıklar "(bir hükümdarın toprakları anlamında) hata alanı"nı oluşturacak şekilde bir "akıntıya kapılır"lar. Bu hata alanı, olgusal kaderlerin birbirleriyle bağlanarak "yanılgılar" yoluyla tutarlı bir şekil oluşturdukları, bildiğimiz insanlık tarihinin alanıdır. Bu tasarımda, eyleyen insanların sırtlarından hükmeden bir "Varlık Tarihi"ne (*Seinsgeschichte*) yer yoktur. Sığınağında saklanan Varlık'ın tarihi yoktur ve "dünya tarihindeki her çağ, bir yanılgılar çağıdır." Ancak, tarihsel alandaki zamansal sürekliliğin farklı çağlara ayrılmış olması gerçeğinin kendisi, şeylerin sürüklenişinin çağlar içinde de gerçekleştiğini gösterir. Heidegger'in şemasında da Hakikat olarak Varlık'ın hatanın sürekliliğini kırdığı, "Varlık'ın dönemsel özünün, *Da-sein*'ın esrimiş doğasını ele geçirdiği,"[108] bir çağdan diğerine, bir kaderden diğerine geçişte imtiyazlı bir an varmış gibi görünür. Düşünme bu iddiaya, "kader iddiası"nı tanıyarak yanıt verebilir. Yani bütün bir çağın ruhu, insanların günlük işlerinin hatalı tekilliklerinde kaybolmak yerine, "alın yazısına duyarlı"lık kazanabilir.

Heidegger, bu bağlamın hiçbir yerinde, düşünme ile şükretme arasındaki bağlantıdan bahsetmez ve Burckhardt ve Nietzsche'nin Yunan tecrübesine dair son derece derin kavrayışlarına çok iyi uyan bir yorumdan çıkartılabilecek, "nihilistik değilse de", oldukça kötümser sonuçların pekâlâ farkındadır.[109] Ayrıca burada, felsefe ile şiir arasındaki çok yakın ilişkinin gerilimini vurgulamakla hiç ilgilenmediğine dikkat çekmek önem arz edebilir. Bunun yerine, makaleyi başka hiçbir yerde söylemediği bir şeyle kapatır:

107 *A.g.e.*, s. 591.

108 *A.g.e.*, s. 592.

109 *A.g.e.*, s. 609.

"Eğer insanın özü Varlık'ın hakikatini düşünmekten ibaretse [N.B. <Dikkat ediniz, bu> artık çekilmiş, <yani> kendisini saklayıp örtmüş olan bir Varlık'tır], o zaman düşünme, Varlık bilmecesi üzerine şiirler düzmek zorundadır" ("*am Rätsel des Seins dichten*").[110]

Heidegger'in, ölümün insanın özünün nihai kurtarıcısı, *Gebirg des Seins in dem Spiel der Welt*, "dünya oyununda Varlık'ın sığınağı"[111] olarak göründüğü geç dönem yazılarında, ölüm kavramının geçirmiş olduğu radikal değişimden kısaca bahsetmiştim. Bildiğim kadarıyla, daha önce hiç kavramsallaştırılmamış bazı tanıdık deneyimlerin iyi bilinen tanıklıklarını kullanarak bunu açıklamaya ve garipliğini temellendirmeye de çalışmıştım. "Aneksimender'in Fragmanı" makalesinde, "ölüm" kelimesi hiç geçmez. Fakat bu kavramın, doğumla gelişinden önceki ve ölümde yitip gitmesinden sonraki, iki yokluk arasındaki yaşam kavramında bulunduğu çok açıktır. Burada ölümün, zamansal ve geçici varlığı, iki yokluk arasındaki bir oyalanma ve yanılgılar âlemindeki bir sürgün olarak anlaşılan insan varoluşunun sığınağı olarak açıklandığı bir kavramsallaştırmayla karşılaşmaktayız. Çünkü bu "hatalar"ın kaynağı –elbette burada, bu versiyonun ne ölçüde Heidegger'in temel ve kalıcı felsefi inançlarının basit bir versiyonu olarak kaldığını görebiliriz– iki yokluk arasında "bir süreliğine varlıkta oyalanan" ve kendi mevcudiyetini aşma becerisine sahip bir varlığın aslında, "[ancak] namevcuda bağlı olduğu nispette mevcut olduğu"nun[112] söylenebilmesi olgusudur.

Tarihsel kaderler değiştiğinde ve bir sonraki yanılgı çağının temelinde yatan hakikat düşünceye görünür hale geldiğinde, çağlar arasındaki geçiş anını yakalarsa, bunu başarma şansı olur. İsmen olmasa da burada İrade yıkıcı bir güç olarak ortaya çıkar. Ölçüsüz bir iştaha sahip insanların "tutunmak" zorunda oldukları, "dayanma" <ya da> "kalıcı olma arzusu"dur. Bu şekilde, sadece yanılmanın ötesine geçerler: "Kalıcı olma olarak oyalanma (...) salt dayanım adına bir başkaldırıdır."[113] Bu başkaldırı, "düzen"e (*dikē*) kar-

110 *A.g.e.*, s. 626.

111 1950 civarında yazılmış basılmamış bir şiir.

112 *A.g.e.*, s. 611.

113 *A.g.e.*, s. 609.

şıdır. "Yanılgı alanı"nın her yanına sirayet eden bir "düzensizlik" (*adikia*) yaratır."

Bu sözler, düzensizliğin "trajik" ve insanın sorumlu tutulamayacağı bir şey olduğunu okuduğumuzda da ortaya çıktığı gibi, bizi tanıdık bir sahaya taşır. Şüphesiz, insanı otantik benliğine çağıran, her ne yaparsa yapsın ya da neyi ihmal etmiş olursa olsun, dünyaya atıldıktan sonra, varoluşunun "yüklendiği" bir borç olmasından ötürü her halükârda *schuldig* ("suçlu") olduğu anlayışına davet eden, artık "vicdanın çağrısı" değildir. Fakat tıpkı bu "suçlu" benliğin, *Varlık ve Zaman*'da, ölümünü öngörerek kendisini kurtarabilmesi gibi, burada da "yanılgıya düşen" *Dasein*, mevcut yanılgılar alanında "bir süreliğine oyalan"sa da, düşünme etkinliği vasıtasıyla kendisini namevcut olana dâhil edebilir. Yine de burada, namevcudun (<yani> daima uzaklaşan Varlık'ın) yanılgılar alanında bir tarihinin olmaması ve düşünme ile eylemenin çakışmaması gibi bir fark vardır. Eylemek yanılmak, yoldan sapmaktır. Suçlu-olmanın, belirli bir edimden bağımsız olarak, *Dasein*'ın birincil niteliği olması şeklindeki erken dönem tanımının yerini, bütün insanlık tarihinin alamet-i farikası olarak "yanılgıya düşme"nin aldığını göz önünde bulundurmamız gerekmektedir. (Her iki denklem de, şans bu ki, Alman okuyuculara tuhaf bir biçimde Goethe'nin "*Der Handelnde wird immer schuldig*" <Eden, daima suçludur> ve "*Es irrt der Mensch solang er strebt*"[114] <İnsan, çabaladığı sürece yanılır> sözlerini hatırlatır.)

Bu açık öz-yankılanmalara, "Aneksimender'in Fragmanı" makalesinden şu cümleleri de ekleyebiliriz: "Her düşünür, Varlık'ın çağrısına bağlıdır. Bu bağlılığın boyutu, mevzu dışı etkilerden özgürlüğünün <seviyesini> belirler."[115] Heidegger, açıkça olgusal günlük olayların sebebinin yanılgıya <günaha> düşen insanlar olduğunu kastetmektedir. Bu benzerlikleri bir araya getirdiğimizde, Heidegger'in temel öğretisinin basit bir çeşitlemesiyle karşı karşıyayız gibi görünür.

114 Yanlış anlamalardan sakınmak açısından: Her iki alıntı da <Almanca konuşanlar tarafından> o kadar iyi bilinir ki Alman dilinin bir parçası haline gelmişlerdir. Almanca konuşan herkes, Goethe'nin etkisi altında kalmasına gerek kalmaksızın kendiliğinden bu yönde düşünecektir.

115 *A.g.e.*, s. 623.

Ne olursa olsun, bu yorumunun tamamıyla bir deneme niteliğinde olduğu açıktır. "Aneksimender'in Fragmanı" makalesinin, esasında bir parçasını oluşturduğu yayımlanmamış denemenin yerini tutamayacağı açıktır. Metne ilişkin mevcut bilgilerimiz kapsamında, her şey son derece şüphelidir. Fakat bunu ister bir türü isterse de çeşidi olarak görelim, Heidegger'in (tüm canlıların paylaştığı) kendini koruma içgüdüsünü, Yaratılış'ın "düzenine" karşı bilinçli bir isyan olmakla itham etmesi, düşünceler tarihinde öylesine nadir karşılaşılan bir şeydir ki burada benim bildiğim benzer tek sözü aktarmak isterim. Goethe'nin 1821 yılında "*Eins und Alles*" adı altında yayımlanan ve pek az bilinen bir şiirinin üç mısrası şöyledir:

Das Ewige regt sich fort in allen:
Denn alles muss in Nichts zerfallen,
Wenn es im Sein beharren will.

Ebedi olan, her şeyde işler ve her şeyi kımıldatır;
Zira hepsi Hiçlik'e düşmek zorundadır,
Eğer Varlık'ta kalıcı olacaklarsa.

16
ÖZGÜRLÜĞÜN DİPSİZ UÇURUMU VE *NOVUS ORDO SECLORUM* [ÇAĞLARIN YENİ DÜZENİ]

Bu konunun başlarında, irade yetisine yönelen bütün eleştirel sorgulamalardaki kaçınılmaz bir kusura ilişkin uyarıda bulunmuştum. Belki çok açık olabilir ama tikel savlar ve karşı savları ele alırken, Her İrade *felsefe*sinin, eylem insanları değil de filozoflar, kendilerini öyle ya da böyle *bios theōrētikos* <teorik yaşama> adamış, dolayısıyla da doğaları itibarıyla "dünyayı değiştirmekten" ziyade "onu yorumlamaya" meyilli olan Kant'ın "profesyonel düşünürler"i tarafından düşünülüp dile getirildiğini gözden kaçırmak kolaydır.

Başvurduğumuz bütün filozoflar ve teologlar arasından, sadece Duns Scotus'un özgürlük —<yani> pekâlâ olmaya da bileceğini bil-

diğimiz, yeni bir şeye başlamamızı sağlayan zihinsel bir yetenek– uğruna olumsallık bedelini ödemeye hazır olduğunu görmüştük. Şüphe yok ki, filozoflar daima özgürlükten ziyade zorunluluktan "hoşlanmışlardır". Çünkü meşguliyetleri açısından bir *tranquillitas animae* (Leibniz), <yani> zihinsel barışa ihtiyaç duyarlar ki – Spinoza'nın *acquiescentia sibi*'sine, kişinin kendiyle mutabakatına dayanan– <bu barış> ancak dünyanın düzenine boyun eğmekle güvence altına alınabilir. Düşünme etkinliğinin, görünümler dünyasından uzaklaşırken, göz ardı ettiği benlik, İrade'nin düşünümselliği tarafından yeniden ortaya çıkartılır ve güvence altına alınır. Tıpkı düşünmenin benliği izleyici rolüne hazırlaması gibi, irade de onu tüm tekil istek etkinliklerini yönlendiren "kalıcı bir ben" haline getirir. Benliğin *karakterini* yaratır, dolayısıyla da zaman zaman *principium individuationis*, <yani> kişinin kendine özgü kimliğinin kaynağı olarak görülür.

Yine de özgürlük kavramının karşısına yeni ve ciddi bir sorun çıkaran, tam da bu bireyselleşmedir. İradenin şekil verdiği ve olduğu şeyden farklı olabileceğinin farkında olan birey, (bedensel yapımız ya da yetenek ve becerilerimizden farklı olarak, karakter benliğe doğumda verilmez) daima tanımsız bir "onlar"ın –birey olarak benim *olmadığım* diğer herkesin– karşısına bir "Ben-kendim" koyma eğilimindedir. Gerçekten de solipsist özgürlük anlayışından –herkesten azade, ayrı duruşumun sebebinin özgür irade olduğu ve kendimden başka hiçbir şey ya da kişinin ondan sorumlu tutulamayacağı "hissi"nden– daha korkutucu bir şey olamaz. Geleceğe yönelik tasarılarıyla irade, zorunluluk inancına, <yani> dünyanın rehavet olarak adlandırdığı düzenine gösterdiğimiz rızaya karşı koyar. Yine de dünyanın sadece şimdi değil geçmişte de hiçbir zaman için *olması gerektiği* gibi olmadığı herkes için açık değil midir? Ayrıca bu "olması gereken"in ne olduğunu kim bilir ya da şimdiye kadar kim bilmiştir ki? "Olması gereken" ülküseldir <ütopyanızla bağlantılıdır>; dünyada hakiki bir yeri ya da *topos*'u yoktur. Zorunluluğa <duyulan> güven, her şeyin "olacağına vardığı" inancı, olumsallık bedeli ödenerek satın alınan özgürlükten çok daha tercih edilir değil midir? Bu şartlar altında özgürlük, "[insan varoluşunun, *Dasein*'ın] kendi başına bırakıldı-

ğı bir terk edilmişliğin" ("*die Verlassenheit in der Überlassenheit anesselbst*")[116] işaret ettiği bir harabeyi <adlandırmak> için kullanılan sahte bir isim gibi görünmemekte midir?

İrade, bu zorluklar ve endişelere, zihinsel bir yeti olması, dolayısıyla da düşünümsel olması, <yani> kendi üzerine geri tepmesi – *volo me velle, cogito me cogitare*– ya da Heidegger'in ifadesiyle, varoluşsal olarak konuşursak, insan varoluşunun "kendine terk edilmiş" olması nispetinde neden olur. Böyle bir şey anlama yetimizi, zihnimizin kavrama becerisi ve hakikate güvenini, rahatsız etmez. Duyularımız gibi, bilişsel becerilerimiz de kendi üzerlerine geri tepmezler. Tamamıyla yönelimseldirler, <yani> kendilerini tamamıyla yönelinen nesneye kaptırırlar. Bu yüzden, ilk bakışta yüzyılımızın büyük bilim insanlarında özgürlüğe karşı benzeri bir önyargıyla karşılaşmak şaşırtıcıdır. Bildiğimiz gibi, astrofizik ve nükleer fizikteki ispatlanabilir keşifler, Einstein'in ifadesiyle "zar atan" bir Tanrı'nın egemenliğindeki bir evrende yaşıyor olabileceğimiz ya da Heisenberg'in ima ettiği gibi "dış dünya [olarak gördüğümüz şeyin aslında] tersyüz edilmiş iç dünyamızdan başka bir şey [olmayabileceği]" (Lewis Mumford) şüphesini doğurduğunda <bilim insanları> son derece rahatsız olmuşlardır.

Bu tür düşünceler ve sonrasında-gelen-düşünceler, elbette ki bilimsel açıklamalar değillerdir. Yazarlarının, nihayetinde kanıtlanabilir önermelere dönüştürmeyi umabilecekleri ispatlanabilir hakikatler ya da geçici teoriler sunma vaadinde bulunmazlar. Bunlar, anlam arayışının ilham verdiği düşüncelerdir; dolayısıyla düşünen egonun diğer ürünlerinden daha az kurgusal değildirler. Bizzat Einstein, çok atıf yapılan bir yorumunda, bilişsel ifadeler ile spekülatif önermeler arasında çok açık bir çizgi çeker: "Doğanın en anlaşılmaz yanı, anlaşılabilir olmasıdır." Burada, düşünen egonun düşünümle biliş etkinliğine nasıl nüfuz ettiğini, onu kesintiye uğrattığını görmeye çok yaklaşırız. Kendi üzerine teperek ve yaptığı şeyin temeldeki anlaşılamazlığı –çözüme kavuşturulamasa bile düşünmeye değer bir bilmece olmaya devam eden bir anlaşılmazlık– üzerine kafa yorarak, kendisini bilim insanının olağan etkinliğinin "düzeninin dışına" taşır.

116 Heidegger, *Sein und Zeit*, S. 57.

Bu tür düşünceler, çeşitli "hipotezler" doğurabilir; hatta bazıları sınandıklarında bilgi bile doğurabilir. Her halükârda, nitelik ve ağırlıkları yaratıcılarının kavrama becerilerine bağlı olacaktır. Yine de modern bilimin büyük kurucularının –Einstein, Planck, Bohr, Heisenberg, Schrödinger– düşüncelerinin "modern bilimin temellerini sarstığını" (*Grundlagenkrise*) ve "temel sorularının" (İnsanın onu bilebilmesi için, dünyanın nasıl olması gerekir?) "bilimin kendisi kadar eski olduğu ve hâlâ cevaplanamadığını"[117] inkâr etmek mümkün değildir.

Modern bilimin, keşifleri üzerine kurulduğu ve yapıyor oldukları şey üzerine düşünceleri, "temellerinin sarsılması"na neden olan bu kurucular neslinin, gündelik faaliyetleri ile bunlar üzerine düşüncelerini birbirinden ayıran hattın daha az farkında olmalarından ötürü cevaplanamaz soruları cevaplamayı daha kolay bulan pek de mümtaz olmayan haleflerden oluşan birkaç nesilce takip edilmeleri çok doğal görünüyor. Buraya kadar Kant'ın aklın, anlama yetisinin kavrama kapasitesini aşan düşünme ihtiyacını özgürleştirmesini takip eden spekülatif düşünceler cümbüşünden, <yani> Alman İdealistlerinin kişiselleştirilmiş kavramlarla oynadıkları oyunlardan ve –Kant'ın "eleştiri"sinden çok uzak olan– bilimsel geçerlilik iddialarından bahsettim.

Bilimsel hakikatin bakış açısından, İdealist spekülasyonlar bilimsel değildiler; şimdi ise, spektrumun aksi ucunda, benzer bir şeyler olup bitiyor gibi görünüyor. Materyalistler bilgisayarlar, sibernetikler ve otomasyon vasıtasıyla kurgu oyununu <tekrar> oynuyorlar. Onların çıkarımları, İdealistlerin oyunundaki gibi hayaletler değil, spritüalistlerin seanslarınınki gibi maddeleşen <ruhlar> üretiyor. Bu materyalist oyunların bu kadar çarpıcı olan yanı, sonuçlarının İdealistlerin kavramlarını andırmasıdır. Böylece Hegel'in "Dünya Tini", çok kısa bir süre önce Dev Bilgisayar şeklinde tasarlanan bir "sinir sistemi"nde vücut bulmuştur. Lewis Thomas,[118] dünyadaki bütün insanların "insanlığa ait beyinler, işlevsel olarak çoğu zaman birbirleriyle kaynaşıyormuş gibi görünecek" kadar hızlı düşünce alışverişi yapan bir Devasa Beyin şeklin-

117 Thomas Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions*, Şikago, 1962, s. 172.

118 *The Lives of a Cell*, New York, 1974.

de görülmesi gerektiğini ileri sürer. "Sinir sistemi" insanlığın oluşturduğu dünya, böylece tümü gezegenin atmosferinin oluşturduğu "koruyucu zar" altında büyüyen "sıkı sıkıya birbirine geçmiş parçalardan oluşan nefes alan bir organizma (...) haline gelir".[119]

Bu tür anlayışlar, ne bilim ne de felsefedir, bilakis bilimkurgudurlar. Çok yaygındırlar ve materyalist kurgunun saçmalıklarının İdealist metafiziğin ahmaklıklarıyla denk olduğunu ispatlarlar. İster materyalist isterse de İdealist olsun bütün bu yanılgıların, tarihsel olarak İlerleme mefhumu ile ona eşlik eden İnsanlık adı verilen ispat edilemez olgudan türetilmiş olmaları dışındaki ortak paydaları, aynı duygusal işlevi yerine getiriyor olmalarıdır. Lewis Thomas'ın sözleriyle, –"bir efsane [olan] hayret verici eski özgür iradeli, özgür girişimci, özerk, bağımsız, münferit Benlik adacığını– bütün o değerli, kişinin kendisi mefhumunu"[120] silip atarlar. Başımızdan atmamız için her cenahın <bizleri> azarladığı bu efsanenin asıl adı Özgürlük'tür.

İster filozoflar isterse de bilim insanları olsun profesyonel düşünürler, hiçbir zaman için "özgürlükten [ve kaçınılmaz rastsallığından] hoşnut" olmamışlar <ve> şaibeli kendiliğindenlik, <yani> yapılmadan da bırakılabilecek bir şeyi yapabilme kabiliyeti uğruna olumsallık bedelini ödemekte isteksiz davranmışlardır. <Şimdi> onları bir kenara bırakıp dikkatimizi, dünyayı bilmek ya da yorumlamayı değil de "onu değiştirmeyi" hedefleyen etkinliklerinin doğası gereğince, kendilerini özgürlüğe adamış olmaları gereken eylem insanlarına odaklayalım.

Kavramsal olarak konuşursak, yönümüzü felsefi özgürlük anlayışından siyasal hürriyet anlayışına çevirmekteyiz. Bildiğim kadarıyla bu bariz farktan sadece Montesquieu bahsetmiş ve bunu da siyasal hürriyetin çerçevesini daha açık bir şekilde çizmek amacıyla felsefi özgürlüğü bir arka fon olarak kullanırken yapmıştır. "*De la liberté du citoyen*" ("Yurttaşların hürriyetleri hakkında") başlıklı bölümde şunları söyler: "*La liberté philosophique consiste dans l'exercise de sa volonté, ou du moins (s'il faut parler dans tous les systèmes) dans l'opinion où l'on est que l'on exerce sa volonté. La liberté*

119 Bkz. *Newsweek*, 24 Haziran 1974, s. 89.

120 *A.g.e.*

politique consiste dans la sûreté, ou du moins dans l'opinion que l'on a de sa sûreté" – "Felsefi hürriyet, iradenin kullanılması ya da en azından (eğer bütün sistemleri hesaba katmamız gerekirse) irademizi tatbik etmemiz fikrine dayanır. Siyasal hürriyet ise, güvenlik ya da en azından güvende olma fikrine dayanır."[121] Yurttaşların siyasal hürriyeti, "herkesin güvende olduğu ve bu hürriyete sahip olabilmek için, hükümetin bir yurttaşın diğerinden korkmayacağı bir yapı olmak zorunda olduğu düşüncesine dayanan zihinsel bir huzur"dur.[122]

Felsefi özgürlük, <yani> irade özgürlüğü ise, sadece münzevi bir şekilde siyasal toplulukların dışında yaşayan kişileri ilgilendirir. İnsanların yurttaşlar haline geldikleri siyasal topluluklar, kanunlarca kurulur ve korunurlar. İnsanların yaptıkları bu kanunlar, çok farklı olabilirler ve çeşitli hükümet biçimleri oluşturabilirler. Ve tümü, öyle ya da böyle yurttaşlarının özgür iradelerini kısıtlarlar. Yine de zalim bir iradenin herkesin yaşamına egemen olduğu tiranlık hariç, yurttaşlar yığınını fiili olarak devinime geçiren bir özgür eylem alanı açarlar. Yurttaşların eylemlerine ilham veren ilkeler, hükümet biçimine göre farklılık gösterseler de, tümü de Jefferson'un haklı bir şekilde adlandırdığı gibi "hareketli ilkeler"dir.[123] Siyasal özgürlük ise "*ne peut consister qu'à pouvoir faire ce que l'on doit vouloir et à n'être point contraint de faire ce que l'on ne doit pas vouloir*" – "sadece istememiz lazım geleni yapma ve istememiz lazım gelen şeyleri yapmak zorunda kalmama gücünden oluşabilir."[124]

Buradaki vurgu açıkça, 'Yapabilirim' anlamındaki Güç üzerindedir. Antikler için olduğu gibi, Montesquieu için de ister dışsal isterse de içsel koşullardan ötürü olsun, istediği şeyleri yapma kapasitesinden yoksun bir failin özgür olarak tanımlanmasının mümkün olmadığı çok açıktır. Dahası Montesquieu'ye göre, özgür ve yasasız bireyleri vatandaşlara dönüştüren Kanunlar, Tan-

121 *Esprit des Lois*, Kitap XII, Bölüm 2.

122 *A.g.e.*, Kitap XI, Bölüm 6.

123 Alıntılandığı yer Franz Neumann'ın Giriş yazısı: Montesquieu, *The Spirit of the Laws*, çev. Thomas Nugent, New York, 1949, s. xl.

124 *Esprit des Lois*, Kitap XI, Bölüm 3.

rı'nın On Emri, vicdanın sesi ya da aklın, bütün insanları eşit derecede aydınlatan *lumen rationale*'si değil, bilakis insan yapısı *rapports*, <yani> "ilişkiler"dir. Zira –evrenin ölümsüzlüğü ya da Tanrı'nın ebediliğinden farklı olarak– ölümlü insanların meseleleriyle ilgili olmalarından ötürü, <bu meseleler> "insanın iradesi değiştikçe yaşanabilecek tüm ilinekselliklere tabi olmaya ve o nispette değişmeye"[125] mahkûmdurlar. Montesquieu, Hıristiyanlık öncesi antikite ve yüzyılın sonunda Amerika Cumhuriyeti'ni kuran kişiler için, "güç" ve "hürriyet" kelimeleri hemen hemen eşanlamlıydı. Hareket özgürlüğü, <yani> bir hastalık ya da efendi tarafından kısıtlanmaksızın hareket edebilme gücü, esasında tüm hürriyetlerin temeli, hepsinin önkoşuluydu.

Bu yüzden siyasal özgürlük, açıkça 'İstiyorum'un değil de 'Yapabilirim'in bir niteliği olması itibarıyla felsefi özgürlükten farklıdır. Genel itibarıyla insanların değil de yurttaşların sahip oldukları bir şey olmasından ötürü, kendisini ancak toplumlarda gösterebilir. <Çünkü toplumlarda> yaşayan çokluk birbirleriyle, –kanunlar, gelenekler, alışkanlıklar ve benzeri– pek çok *rapport* tarafından düzene konmuş sözler ve edimlerle münasebet kurarlar. Diğer bir ifadeyle, siyasal özgürlük, ancak insan çokluğu alanında ve bu alanın, ben-ve-kendim çiftinin çoğul Biz'e basit bir uzantısı olmaması varsayımı üzerinden mümkündür. İçinde daima müşterek dünyamızı değiştirmeye girişmiş bir Biz'in bulunduğu Eylem, ben ile kendim arasındaki diyalog şeklinde gerçekleşen münferit düşünme işiyle olabilecek en keskin karşıtlık içinde durur. Bu diyalog, daha önce gördüğümüz gibi, <ancak> son derece istisnai uygun koşullar altında, Aristoteles'in dediği gibi, bir arkadaş "başka bir benlik" olabildiği nispette, başkasına teşmil edilebilir. Fakat asla Biz'e, eylemin hakiki çoğulluğuna erişemez. (Hakikatin güvencesi olarak iletişimin öneminde ısrar eden modern filozofların –özellikle de Karl Jaspers ve Ben-Sen felsefesiyle Martin Buber'in– oldukça yaygın yaptıkları bir hata, kendime ya da "başka bir şahsa" –Aristoteles'te arkadaşa, Jaspers'te sevgiliye, Buber'de Sen'e– "müracaat" ettiğim "içsel eylem"in, <yani> diyaloğun samimiyetinin <diğerlerine de> teşmil edile-

125 *A.g.e.*, Kitap I, Bölüm 1 ve Kitap XXVI, Bölüm 1 ve 2.

bileceğine ve siyasal alanda bir paradigma halini alabileceğine inanmalarıdır.)

Bu Biz, insanların beraber yaşadıkları her yerde ortaya çıkar; ilksel biçimi ailedir ve pek çok farklı biçimde teşkil edilebilir. Bunların tümü de son kertede bir tür rızaya dayanır <ve> itaat sadece <bu rızanın> en yaygın görünen biçimidir; tıpkı itaatsizliğin, ihtilafın en yaygın ve en zararsız biçimi olması gibi. Rıza, beraberinde, hiçbir insanın tek başına eyleyemeyeceğinin, eğer dünyada bir şeyler başarmak istiyorlarsa insanların uyum içinde çalışmalarının şart olduğunun kabul edilmesini getirir. <Yine de> eğer daima toplumun rızayı göz ardı etmeye kararlı bazı üyeleri olmasa ve <bu kişiler> kibir ya da umutsuzluk içinde kendi başlarına eylemeye kalkmasalardı, bu basmakalıp bir kabul olarak kalırdı. Söz konusu insanlar, nihai amaçlarının ne olduğuna bağlı olarak, tiranlar ya da suçlulardır. Ortak yanları ve onları toplumun geri kalanından ayıran şey ise, iktidarın ikamesi olarak şiddet araçlarının kullanımına itibar etmeleridir. Bu sadece, suçlarını işledikten sonra toplumdaki yerlerine geri dönmek zorunda olan suçluların kısa vadeli hedeflerinde kullanılabilen bir taktiktir. Öte yandan daima kuzu kılığında dolaşan bir kurt olan tiran, ancak liderlik makamını gasp ederek ayakta kalabilir. Bu da onu, kişisel iradesine dayanan tasarılarını tamamlayabilmek için yardımcılara bağımlı kılar. Nihai pratik güvencesi intihar olan, zihnin iradesinin olumlama ya da yadsıma gücünden farklı olarak, siyasal güç, tiranın destekçileri teröre rıza gösterseler bile, daima sınırlı bir güçtür ve insan topluluklarında güç ve özgürlüğün esasında eşanlamlı olmaları nedeniyle, bu, siyasal özgürlüğün daima sınırlı bir özgürlük olduğu anlamına gelir.

İnsan toplulukları, <yani> birey olarak Benliğin yalnız kalmak için kendisini koparttığı meçhul "Onlar", pek çok farklı birime bölünmüştür ve ancak böylesi bir birimin, yani bir topluluğun üyesi olması nispetinde insan eylemeye hazırdır. Bu toplulukların çeşitliliğinin kanıtı, hepsinin de farklı yasalara uyan, farklı gelenek ve göreneklere sahip ve geçmişin farklı hatıralarına, yani bir gelenekler çokluğuna kıymet veren pek çok farklı biçim ve şekillerde olmalarıdır. Montesquieu, bu türden oluşumların farklı ilkelere dayalı olarak hareket ettiklerini ve eylediklerini varsaymakta muhte-

melen haklıydı. <Bu ilkeler> topluluğun <bir edimin> kahramanlık mı yoksa suç mu olduğuna karar verirken, kabul ettikleri nihai ölçüdür – cumhuriyetlerde erdem, monarşilerde onur ve şan, aristokrasilerde tevazu, tiranlıklarda ise korku ve şüphe. Yalnız (bir kişinin, birkaç kişinin ya da çoğunluğun iktidarı olarak) <farklı> hükümet biçimleri arasındaki en eski ayrımın ilham verdiği bu listenin, yeryüzünde yaşayan insanların zengin çeşitliliği karşısında acınacak kadar yetersiz kaldığı çok açıktır.

İnsan topluluklarının aldıkları bütün bu çeşitli biçim ve şekillerin paylaştıkları tek özellik, ortaya çıkışlarının basitliğidir, <yani> zamanın bir noktasında ve bir sebeple, bir grup insanın kendilerine "Biz" demek gereğini duymuş olmalarıdır. Bu "Biz", ilk olarak nasıl deneyimlenmiş ve dile getirilmiş olursa olsun, daima bir başlangıca ihtiyaç duymuş görünmektedir ve sadece diğer canlı organizmalardan farklı olarak insan türünün değil, ama müthiş çeşitliliği su götürmez olan insan toplumlarının "Başlangıçları" kadar karanlık ve gizemlerle sarmalanmış başka bir şey yok gibi görünmektedir.

Sorunun rahatsız edici muğlâklığı, bizleri uzak geçmişten ayıran zamansal boşluğu kapatmakta ne kadar başarılı olmuş olursa olsunlar, yakın tarihin biyolojik, antropolojik ve arkeolojik keşifleri tarafından bile pek aydınlatılamamıştır. Herhangi bir olgusal bilginin, o ya da bu şekilde makul hipotezlerin oluşturduğu bu sersemletici bilmeceye herhangi bir ışık tutabilmesi pek olası değildir. <Zira bu hipotezlerin> tümü de makullükleri ya da olabilirliklerinin, pekâlâ kendi yıkımları da olabilecek olması gibi çözümsüz bir şüpheyle maluldürler. Çünkü bütün gerçek varlığımız, – dünyanın ortaya çıkışı, üzerinde organik yaşamın gelişmesi, sayısız hayvan türü arasından insanın evrimleşmesi– istatistiksel açıdan ezici olasılıklara rağmen gerçekleşmiştir. Evrende ve doğada gerçek olan her şey, bir zamanlar "sınırsız" bir olanaksızlıktı. Gerçekliğin payımıza düşen küçük bir parçasını yaşadığımız gündelik dünyamızda, sadece ardımızda kalan zamanın daralışından emin olabiliriz ki bu en az dünyadaki uzamsal mesafelerin daralması kadar etkilidir. Goethe'nin "üç bin yıl"ını hatırlarsak ("*Wer nicht von dreitausend Jahren/ Sich weiss Rechenschaft zu geben,/ Bleib im Dunkel, unerfahren/ Mag von Tag zu Tage leben*" <"*Üç bin yılın/ hesabını*

vermeyenler/ karanlıkta kalır, tecrübesiz/ günü yaşar ancak">), sadece birkaç on yıl önce hâlâ antikite olarak adlandırdığımız şeyler, bugün bizlere kendi atalarımızdan daha yakındır.

İnsanlık durumuna özgü diğer bariz sınırlara karşılık gelen bu bilmeme açmazının, asla bir çözüme kavuşturulamayacak olması çok muhtemeldir. <Zira> bilgiye duyduğumuz açlığa belirli aşılamaz sınırlar koyar –örneğin, evrenin enginliğini ve onu her şeye rağmen asla bilemeyebileceğimizi biliriz– ve bu ikilem içinde yapabileceğimiz en iyi şey, yüzümüzü geleneğimizde geçmiş nesillere bu gizemli "Başlangıç"la başa çıkmalarına yardımcı olmuş olan efsanelere dönmektir. <Elbette ki> herhangi bir hükümet biçimini ya da hükümetlerin doğuşuna vesile olmuş ilkeleri önceleyen bir zamanı konu aldıkları açık olan yaratılış efsanelerini kastediyorum. Yine de ele aldıkları zaman, insan zamanıdır ve naklettikleri başlangıç, ilahi bir yaratılış değil, bilakis aklın eski hikâyeleri hayal gücüyle yorumlaması yoluyla erişebildiği insan yapısı bir olaylar kümesidir.

Batı medeniyetinin iki yaratılış efsanesi, (Platon'un *Timaios*'u müstesna olmak üzere, Yunan antikitesinde mukayese edilebilir bir karşılığı olmayan) Roma ve İbrani yaratılış efsanelerinin ikisi de, geçmişlerini başlangıcı bilinen ve tarihi belirlenebilecek bir hikâye olarak gören halklar arasında ortaya çıkmış olmaları dışında birbirlerinden tamamıyla farklıdırlar. Yahudiler, dünyanın yaratıldığı yılı bilmekteydiler (ve tarihi ondan referans alarak belirlemekteydiler). Zamanı Olimpiyat'tan Olimpiyat'a hesaplayan Yunanlıların aksine, Romalılar ise Roma'nın kuruluş yılını biliyor (ya da bildiklerine inanıyor) ve zamanı ona referansla hesaplıyorlardı. Çok daha çarpıcı ve siyasal düşünceler geleneğimiz açısından çok daha ciddi neticelere gebe olan şey ise, her iki efsanenin de (kurulan toplumlardaki siyasal eylemlere ilham verdiği iddia edilen meşhur ilkelerle keskin bir çelişki içerisinde), kuruluş anında –yani tanımlanabilir bir şey olarak "Biz"in teşkil edildiği yüce eylemde– eyleme ilham veren ilkenin özgürlük aşkı olması gerçeğidir. Bu, hem zulümden kurtulma olarak olumsuz anlamda, hem de istikrarlı <ve> elle tutulur bir gerçeklik olarak Özgürlük'ün tesis edilmesi olarak olumlu anlamda <bir özgürlük aşkıdır>.

İkisi –özgürleşmekten kaynaklanan özgürlük ile yeni bir şeye başlamanın kendiliğindenliğinden doğan özgürlük– arasındaki hem bağlantı hem de farklılık, Batı siyasal düşüncesine kılavuzluk etmiş iki yaratılış efsanesinde paradigmatik bir şekilde temsil edilir. Elimizde hem İbrani halkını kuran Musa'nın Yasası öncesinde İsrail kavimlerinin Mısır'dan çıkışına ilişkin İncil'deki hikâye hem de Virgil'in Roma'nın –Virgil'in büyük şiirinin ilk satırlarında tanımladığı şekliyle "*dum conderet urbem*" <sağlam yapılı şehrin>– kuruluşuna vesile olan Aeneas'ın gezilerine ilişkin hikâyesi bulunmaktadır. Her iki efsane de bir kurtuluş eylemiyle, Mısır'daki zulüm ve kölelikten ve alevler içindeki Truva'dan (yani yıkımdan) kaçışla başlar. Ve her iki hikâyede de bu eylem yeni bir özgürlük bağlamından anlatılır: Mısır'ın zenginliklerinden fazlasını vaat eden yeni "vaat edilmiş topraklar"ın fethi ve Truva Savaşı'nı<n neticelerini>, Homeros'un anlattığı olaylar dizisi tersine çevrilecek şekilde, geriye döndürecek bir savaşın temellerini attığı yeni bir Şehir'in kuruluşu. Virgil'in Homeros'a dönmesi bilinçli ve tamamlayıcıdır.[126] Bu defa kaçan ve Aeneas kılığındaki Hektor tarafından öldürülen Turnus kılığındaki Aşil'dir ("Anlatırsın Priamus'a, bir Aşil de burada varmış").[127] <Olayların> merkezinde, "tüm bu sıkıntının kaynağı" yine bir kadındır. Ama bu defa, zina yapan bir kadın değil bir gelindir (Lavinia). Savaşın sonu ise galip için zafer, mağlup için kesin bir yıkım değil, yeni bir siyasal yapıdır – "yaşasın eşit yasalar altında, barış/ içinde, bu yenilmez iki ulus sonsuza dek".[128]

Şüphe yok ki, eğer bu efsaneleri birer hikâye olarak okursak, İsrail kavimlerinin Çıkış'ın ardından çöllerde amaçsızca dolaşması ile Aeneas ve Truvalı yoldaşlarının serüvenlerinin son derece renkli hikâyesi arasında bir dünya fark vardır. Fakat antik kayıtları tasarılarına yön verecek paradigmalar bulmak amacıyla talan eden sonraki nesillerin eylem adamları için bu mühim değildi. Mühim

126 Örnek olarak bkz. R. W. B. Lewis, "Homer and Virgil-The Double Themes", *Furioso*, Bahar 1950, s. 24; "[*Aeneid*'in] bu kitaplarda, İlyada'ya sürekli yaptığı açık atıflar, paralel <kıyaslamalar> değil, bilakis birer geri dönüş şeklindedir."

127 <Vergilius, *Aeneas*, çev. İsmet Zeki Eyuboğlu, İstanbul: Payel Yayınları, s. 258, 9: 743>.

128 <Vergilius, 12: 190-1>

olan felaket ile kurtuluş, eski düzenden özgürleşme ile yeni özgürlük arasında, ortaya çıkışıyla dünyayı yapısal olarak değiştiren "çağların yeni düzeni"nde [*novus ordo saeclorum*] vücut bulan bir *hiatus*'un <kırılma> bulunmasıydı.

Artık-değil ile henüz-değil arasındaki efsanevi kırılma, özgürlüğün özgürleşmenin otomatik bir sonucu olmayacağını, eskinin sonunun illa yeninin başlangıcı anlamına gelmediğini, mutlak güce sahip zamansal süreklilik anlayışının bir yanılsamadan başka bir şey olmadığını açıkça gösterir. Esaretten özgürlüğe –felaketten kurtuluşa– geçiş dönemlerine ilişkin hikâyeler, bu efsanelerin esas itibarıyla büyük liderlerin, <yani> tam da tarihsel zamandaki bu türden boşluklarda ortaya çıkmış dünya-tarihi açısından önemli kişilerin yapıp ettiklerini konu almalarından ötürü çok daha caziptiler. Dış koşulların baskısı altında olan ya da radikal ütopyacı bir düşünce-zinciri tarafından güdülenmiş <ve> dünyayı, eski düzenin tedricen reforma tabi tutulması yoluyla değiştirmekle yetinmeyen herkes, sonlu zamanın sürekli akışında bir kırılma olasılığını kabul etmeye neredeyse mantık gereği mecburdur (Entelektüel seçkinleri tamamıyla sekülerleşmiş ilk yüzyıl olan 18. yüzyılın eylem insanlarını, devrim insanlarına dönüştüren de tam olarak tedrici olanın bu reddidir).

Kant'ın "*kendi başına* ardışık bir şeyler ya da durumlar başlatabilme gücünü (...) [yani zamansal sürekliliğin kırılmaz ardışıklığı yüzünden, her ne olursa olsun yine de "<kendini> önceleyen <olaylar> silsilesinin devamı" olmaya devam edecek "*mutlak* <bir> başlangıç"ı] ele alırken" duyduğu utancı hatırlıyoruz.[129] 18. yüzyılın son yıllarında astronomik anlamını değiştirip, geçmişte eşi benzeri olmayan bir olayı ifade etmeye başladığı dönemde, "devrim" kelimesinin bu utancı ortadan kaldırması umuluyordu. Fransa'da bu, kısa ömürlü bir takvim "devrim"ine bile yol açmıştır. Ekim 1793'te, Cumhuriyet'in ilanının insanlık tarihinin yeni başlangıcı olarak belirlenmesi kararlaştırılmıştı. Bu, Eylül 1792'de gerçekleştiğinde, yeni takvim Eylül 1793'ü İkinci Yıl'ın başlangıcı ilan etmişti. Zaman içinde mutlak bir başlangıç belirleme yönündeki bu teşebbüs başarısızlıkla sonuçlanmıştır. Bunun nedeni, muhteme-

129 *Arı Usun Eleştirisi*, B478.

len sadece yeni takvimin güçlü bir Hıristiyanlık karşıtı ruha sahip olması değildi (Pazar günleri de dâhil olmak üzere bütün Hıristiyan tatilleri ortadan kaldırılmış ve otuz günü onluk birimlere bölen bir kurgu belirlenmişti; her onluğun onuncu günü tatil günü olarak Pazar gününün yerini alacaktı). Takvim, 1805 yılı civarında kullanılmaz hale gelmiştir ki bu tarihi profesyonel tarihçiler bile pek hatırlamaz.

Amerikan Devrimi'nde ise, zamansal süreklilik ile kendi iradesiyle yeni bir şeye başlama arasındaki kopuşu aşmak için bir takvim "devrim"inden ziyade eski düzen ile yeni çağ arasında yaşanan efsanevi bir kırılma çok daha uygun görülmüştür. Gerçekten de, Amerika Birleşik Devletleri'nin doğuşunu eski efsanelerin doğruluğunun, Locke'un "başlangıçta bütün dünya Amerika'ydı" iddiasını kanıtlayan tarihsel bir örneği olarak kullanmak çok caziptı. Koloni dönemi, esaretten özgürlüğe geçiş dönemi –İngiltere ve Eski Dünya'dan ayrılma ve Yeni Dünya'da özgürlüğün kurulması arasında yaşanan bir kırılma– olarak yorumlanacaktı.

Hikâyeler arasında sersemletici bir koşutluk vardır. Her iki örnekte de kuruluş eylemi, sürgünlerin yapıp ettikleri ve çektiği çileler vasıtasıyla gerçekleşir. Bu, Çıkış bölümünde anlatılan İncil hikâyesi için bile geçerlidir. Kenan ili, <yani> vaat edilmiş topraklar Yahudilerin ata yurdu değil, bilakis Yahudilerin geçmişteki "sürgün" yeridir (Çıkış 6: 4). Virgil, sürgün temasını daha güçlü vurgular. Aeneas ve yoldaşları, "bilmeden yazgının götüreceği yeri, vereceği yurdu" "bir zamanlar Truva olan (...) kıyı ve koylar"dan ağlayarak uzaklaşıp "uzak çorak topraklarda sürgüne (...) gönderil"mişlerdi.[130]

Amerikan Cumhuriyeti'nin kurucuları, Roma ve İncil tarihine epey aşinaydılar ve basit özgürleşme ile fiili özgürlük arasındaki belirleyici ayrımı eski efsanelerden almış olabilirler. Fakat hiçbir yerde, yaptıkları şeyi açıklamak için olası bir temel olarak kırılmayı kullanmamışlardır. Bunun çok basit, olgusal bir gerekçesi vardı. Her ne kadar bu topraklar sonunda pek çok insan için bir "yurt" ve sürgünler için bir sığınak haline gelecek olsa da kendileri bura-

130 *Aeneid*, Kitap III, 1-12, *Virgil's Works*, çev. William C. McDermott, Modern Library, New York, 1950, s. 44.

ya sürgün değil sömürgeciler olarak gelmişlerdi. İngiltere'yle çatışmanın kaçınılmaz hale geldiği son ana değin, anavatanlarının siyasal otoritesini tanımakta herhangi bir beis görmemişlerdi. Adaletsiz bir hükümete –"Temsil olmadan vergilendirme olmaz"– karşı ayaklanmalarının ivmesi, onları dört başı mamur bir "devrim"e, hükümet biçiminin değiştirilmesine ve artık özgür toprakları yönetmeye layık gördükleri tek hükümet olarak Cumhuriyet'in kuruluşuna sürükleyene kadar İngiliz vatandaşı olmaktan gurur duyuyorlardı.

Eylem insanı olarak yola çıkan, ancak birer devrim insanına dönüşen kişiler, Virgil'in meşhur "*Magnus ab integro saeclorum nascitur ordo*" ("Çağların yeni düzeni, başlangıçtaki gibi [yeniden] doğdu")[131] mısrasını, işte tam da bu anda, dolar banknotları üzerinde hâlâ gördüğümüz *Novus Ordo Seclorum* ("çağların yeni düzeni") ifadesiyle değiştirmişlerdir. Kurucu Babalar açısından bu fark, siyasal yapıyı ıslah etmeye ve başlangıçtaki bütünlüğünü geri kazandırmaya ("Roma'yı yeni baştan" kurmaya) yönelen çabanın, "tamamıyla yeni bir şey kurulmasını gerektiren hiç beklenmedik ve farklı bir görev –yani "yeni Roma"yı kurma görevini– doğurduğunu kabul etmek anlamına geliyordu.

Eylem adamları, <yani> dünyayı değiştirmek isteyen adamlar, böylesi bir değişimin aslında çağların yeni düzenini belirlemek, daha önce emsali olmayan bir şeye başlamak anlamına geldiğinin farkına vardıklarında, yardım için tarihe bakmaya başladılar. Tevrat ve *Aeneid* gibi düşünce-nesneleri, <yani> –başlangıcın doğası içinde mutlak bir keyfilik unsuru barındırmasından ötürü bir sorun olan– başlangıç sorununu nasıl çözebileceklerine dair onlara bir şeyler anlatabilecek kuruluş efsaneleri üzerinde yeniden kafa yormaya koyuldular. İşte ancak o zaman, <yani> ne yaparlarsa yapsınlar, yapmadan da bırakabileceklerini bildikleri, <buna rağmen> yapılmış bir şeyin yapılmamasının mümkün olmadığına ve hikâyeyi anlatan insan hafızasının yıkımı da pişmanlığı da atlatacağına açık ve kesin bir biçimde inandıkları anda, özgürlüğün dipsiz uçurumuyla yüz yüze gelmişlerdi.

131 Dördüncü Eglog.

Bu sadece eylem alanı, "insanların birlikteki-çokluğu",[132] yani tarihsel zamandaki yolculuğu için "Biz"in layıkıyla tesis edildiği topluluklar için geçerlidir. Özgürleşme ile özgürlüğün tesisi arasında bir kırılma barındıran kuruluş efsaneleri, soruna onu çözmeksizin <sadece> işaret ederler. Güvenilir bir neden ve sonuç zinciriyle açıklanamayan ve Aristotelesçi olumsallık ve edimsellik kategorileriyle açıklanamayan her türlü edimin önünde açılan hiçlik *uçurum*una işaret ederler. Zamanın olağan sürekliliğinde, her sonuç dolayımsız bir şekilde derhal gelecekteki gelişmelerin nedeni haline dönüşüverir. Fakat nedensellik zinciri kırıldığında – ki bu, özgürleşme elde edildikten sonra gerçekleşir çünkü özgürleşme, her ne kadar özgürlüğün *conditio sine qua non* <olmazsa olmaz koşulu> olsa da, asla özgürlüğün *conditio per quam* <gerek koşulu> değildir– ortada "başlayan"ın tutunabileceği hiçbir şey kalmaz. Tıpkı mutlak bir son düşüncesi gibi, mutlak bir başlangıç – *creatio ex nihilo*– düşüncesi de zamansal ardışıklığı fesheder. <Bu yüzden de> günümüzde haklı olarak "düşünülmezin düşünülmesi" olarak nitelenir.

Bu şaşkınlığa, İbranilerin getirdikleri çözümü biliyoruz. <Bu çözüm,> evrenin yanı sıra zamanı da yaratan, bir yasa koyucu olarak Kendi yarattıklarının dışında ve "ezelden ebede kadar" "olduğu kişi olan" ("Yehova"nın kelimesi kelimesine çevirisi "Ben kimsem oyum"dur), bir Vahid olarak ise zamanın dışında duran bir Yaradan<ın varlığını> kabul eder. Zamansal bir yaratık tarafından kurgulanmış bu ebediyet anlayışı, zamansallığın mutlaklığıdır. Zaman "feshedildiği"nde –nispiliğinden kurtarıldığında– zamandan geriye kalan neyse odur; <yani zamanın> yasalarına tabi olmayan bir gözlemciye görünen ve Vahdet'i itibarıyla, tanımı gereğince, <zamanla> bağlantılı olmayan bir zamandır. Evren ve içindeki her şeyin bu mutlak Vahdet <Birlik> bölgesine kadar geri izlenebilecek olmaları nispetinde, Vahdetin kökleri zamansal insanların akıl yürütebilecekleri <alanın> ötesinde olabilecek bir şeye dayanır. Fakat yine de kendine ait bir zemine sahiptir. Varoluşsal açıdan açık-

132 Bu yerinde ifadeyi, şu son derece eğitici makaleden ödünç aldım: "The Character of the Modern European State", Michael Oakeshott, *On Human Conduct*, Oxford, 1975, s. 199.

lanamaz olanı *açıklayabilir*, onun mantıklı bir açıklamasını yapabilir. Ve bu açıklama ihtiyacının en güçlü hissedildiği yer, sürekliliği, <yani> kronolojik zamanın akışını kesintiye uğratan bağlantısız ve yeni bir olayın mevcudiyetidir.

İbrani-Hıristiyan Yaradan'ına inanmak için fazlasıyla "aydınlanmış" kişilerin, "çağların yeni düzeni"nin başlangıcı olarak kuruluş sorununu ele alırken şaşmaz bir şekilde yarı-dinsel bir dile müracaat etmelerinin nedeni bu olabilir gibi görünmektedir. Burada, Locke'un "doğa durumu"ndan çıkarak özgün bir topluluk kurmaya teşebbüs edenler için zorunlu gördüğü "Cennet'teki Tanrı'ya edilen müracaat"la karşı karşıyayız. <Bunun örnekleri arasında> Jefferson'un "doğanın yasaları ve doğanın Tanrısı", John Adams'ın "Evrenin yüce Yasa Koyucusu", Robespierre'in "ölümsüz Yasa Koyucu"su ve kurduğu "Yüce Varlık" tapınımı vardır.

Bu açıklamalar açıkça kıyasa dayalıdırlar. Tıpkı Tanrı'nın "başlangıçta yeryüzü ve gökleri yarat"mış ve Yarattıklarının dışında ve onlara öncül kalmış olması gibi, –Tanrı'nın suretinde yaratılan, dolayısıyla da Tanrı'yı taklit etmesi mümkün olan– insan yasa koyucu da bir insan topluluğunun *temellerini* attığında, <o toplumun> gelecekteki bütün siyasal yaşamı ve tarihsel gelişiminin koşullarını belirler.

Şüphesiz, ne Yunanlılar ne de Romalılar, bağlantısız Vahdeti, mutlak başlangıç için paradigmatik bir simge görevi görebilecek bir Yaradan'dan haberdar değillerdi. Fakat en azından, tarihlerini Roma'nın 753 yılındaki kuruluşunu referansla belirleyen Romalılar, bu işin doğası itibarıyla dünyanın ötesindeki bir ilkeyi gerektirdiğinin farkında görünmektedirler. Aksi takdirde Çiçero "insan fazilet[inin] tanrıların yoluna en çok, yeni toplumlar kurarken ve hâlihazırda kurulu olan bir toplumu korurken yaklaş[tığına]"[133] inanmazdı. Yunanlılar gibi, felsefesini onlardan türeten Çiçero için de kurucular birer tanrı değil tanrısal insanlardı ve yaptıkları şeyin yüceliği, otoritenin kaynağı haline gelen bir yasa, insanların çıkarttığı bütün maddi yasalar ve buyrukların ölçü alabileceği ve meşruiyetlerini dayandırdıkları sarsılmaz bir dayanak tesis etmiş olmalarıydı.

133 *De Republica*, I, 7.

Eğer mesele yeni bir yasanın otoritesinin tesis edilmesini aşmıyor olsaydı, Aydınlanma Çağı'nın tam ortasında dinsel inançları yeniden hatırlamak yeterli olurdu. Gerçekten de Bağımsızlık Bildirgesi ya da Birleşik Devletler Anayasası'nda herhangi bir ahiret iması bulamasak da bütün Amerikan eyaletlerinin anayasalarında "istikbaldeki mükâfat ve cezalar"dan açıkça bahsedildiğini görmek şaşırtıcıdır. Aslında, günümüzün Kilise'den bağımsızlaşan seküler alanında yaşamını sürdürmesi imkânsız bir inanca sıkı sıkıya tutunmak için böyle umutsuzca çabalamaya iten gerekçe, tamamıyla pragmatik ve son derece pratik bir şeydi. 7 Mayıs 1794 tarihinde Yüce Varlık ve ruhun ölümsüzlüğüne dair Ulusal Meclis'te yaptığı konuşmada, Robespierre şunu sorar "*Quel avantage trouves-tu à persuader l'homme qu'une force aveugle préside à ses destins, et frappe au hasard le crime et la vertu?*" ("İnsanları, kaderleri üzerinde hüküm süren, suçları ve erdemleri rastgele cezalandıran, kör bir gücün varlığına ikna etmekte ne gibi bir fayda görüyorsun?") *Discourses on Davila*'da <*Davila Üzerine Söylevler*> da John Adams, aynı tuhaf üslupta şunları söyler: "[T]üm inançlar arasında en teselli edilemez olanı, insanların birer ateş böceğinden ibaret olduğu ve *her şeyin*, bir babadan yoksun olduğu inancıdır (...) [zira bu inanç] cinayeti bir yağmur kuşu vurmak kadar önemsiz ve Rohilla milletinin katlini bir peynir lokması üzerindeki kurtçukları yutmak kadar masum kılar."[134]

Kısacası burada karşılaştığımız şey, laik bir devletin İbrani-Hıristiyan inancını değil, ama Ortaçağ toplumlarını suçtan korumakta çok etkili olmuş bir siyasal egemenlik aracını elinde tutmaya yönelik kısa ömürlü çabasıdır. Geriye dönüp baktığımızda eğitimli bir azınlığın, çoğunluğu, aydınlanmaya giden kaygan yolu izlememeye ikna etmekte kullandıkları aldatma amacını taşıyan bir araç gibi görünebilir. Her halükârda, bu girişim tamamıyla başarısız olmuştur (gerçekten de yüzyılımızın başında "istikbaldeki mükâfat ve cezalar"a hâlâ inanan pek az kişi kalmıştır) ve muhtemelen başarısızlığa daha en başından mahkûmdu. Her şeye rağmen inancın ve onunla birlikte eski panik dolu ölüm korkusunun önemli

134 *Oeuvres*, (der.) Laponneraye, 1840, C. III, s. 623; *The Works of John Adams*, (der.) Charles Francis Adams, Boston, 1850-1856, C. VI, 1851, s. 281.

bir bölümünün kaybedilmesinin, yüzyılımızda son derece medenileşmiş toplumlarının siyasal yaşamlarında şahit olduğumuz suçun müthiş bir şekilde yaygınlaşmasına katkıda bulunduğu şüphesizdir. Tamamıyla laikleşmiş toplumların yasal sistemlerinin içine işlemiş garip bir çaresizlik mevcuttur. En büyük cezaları olan ölüm cezası, bütün ölümlülerin kaderi olan bir şeyi hızlandırıp ona bir tarih biçmekten başka bir işe yaramaz.

Ne olursa olsun, özgürleşme sürecinin ivmesiyle hareket eden eylem adanıları, İncil'e ("Başlangıçta, Tanrı yeri ve gökleri yarattı") dönmek yerine tüm samimiyetleriyle tamamıyla yeni bir başlangıca, *novus ordo seclorum* <çağların yeni düzenine> hazırlandıkları her yerde, Cumhuriyet'i, yani "insanların değil yasaların" (Harrington) egemenliğini tesis ederken kendilerine rehberlik edecek "antik bilgeliği" bulmak amacıyla Roma arşivlerini talan etmişlerdir. İhtiyaç duydukları şey, sadece yeni bir hükümet biçimini tanımak değil, fakat her başlangıcın doğasında bulunan kafa karışıklığının üstesinden nasıl gelineceği konusunda kuruluş sanatı üzerine bir ders almaktı. Özgür eylemin sersemletici özgünlüğünün elbette ki farkındaydılar. Onların da bildiği gibi, bir eylem ancak kendisini önceleyen herhangi bir şeyden etkilenmediği ya da nedeni ona dayanmadığında özgür bir eylem olarak adlandırılabilir. Yine de kendisini izleyen olayların nedeni haline gelmesinden ötürü, eğer başarılı olacaksa, o eylemi kendisini önceleyen olayların bir devamı olarak gösterecek, yani özgürlük ve özgünlük deneyimine ihanet edecek bir gerekçeye gereksinim duyar.

Roma tarihinin onlara öğreteceği şey, çok rahatlatıcı ve teskin ediciydi. Romalıların, milattan önce 3. yüzyılda, belki de daha erken bir tarihte, kökenlerini neden Romulus'a değil de Aeneas'a, "Truva ve onun fethettiği ocak tanrılarını İtalya'ya" getiren, dolayısıyla da "Roma milletinin kurucusu" olan adama dayandırmaya karar verdiklerini bilmiyoruz. Fakat bu olgunun sadece Virgil ve Augustus dönemindeki çağdaşları için değil, fakat aynı zamanda Machiavelli'den itibaren beşeri meselelerin, aşkın bir Tanrı'nın yardımı olmaksızın, nasıl yürütüleceğini öğrenmek için Roma tarihine müracaat eden herkes için de büyük bir önem taşıdığı açıktır. Eylem adamlarının Roma arşivlerinden öğrendiği şey, Ba-

tı medeniyetinin garip bir biçimde Roma tarihinin sonu ve Hıristiyanlığın kesin zaferinden beri tanışık olduğu bir fenomenin ilksel anlamıydı.

Yenilikten çok uzak olan, yeniden doğum ya da uyanış <Rönesans> olgusu, 15. ve 16. yüzyıllardan itibaren, Avrupa'nın kültürel gelişimine egemen olmuş ve Roma'nın yağmalanması ile Karolenj uyanışı arasındaki gerçekten "karanlık" birkaç yüzyılı sonlandıran bir dizi ufak uyanış tarafından öncelenmiştir. Öğrenmenin Dirilişi'nden oluşan ve Roma ve daha az olmak üzere Yunan antik tarihine odaklanan bu yeniden doğuşların her biri, ancak manastırların içindeki ve dışındaki eğitimli seçkinlerden oluşan nispeten sınırlı bir topluluğu değiştirmiş ve yeniden canlandırmıştı. Antikitenin diriltilmesinin bir bilgelik meselesi olmaktan çıkıp son derece pratik siyasal bir amaca yanıt vermeye başlaması ise, ancak Aydınlanma Çağı'nda –yani artık tamamıyla laikleşmiş bir dünyada– gerçekleşti. Bu girişimin tek öncülü olan yalnız isim ise Machiavelli'ydi.

Eylem adamlarının çözmeye davet edildikleri sorun, <bir toplum> *kurma* vazifesinin doğasına özgü olan şaşkınlıktı ve onlara göre başarılı bir <toplum> kuruluşunun <en> paradigmatik örneğinin Roma olmasından ötürü, Romalıların kendilerinin anladığı biçimiyle, Roma'nın kuruluşunun bile tamamıyla yeni bir başlangıç olmadığını görmek onlar için çok önemliydi. Virgil'e göre, Roma'nın <kuruluşu aslında> selefi olan <başka> bir şehir devletinin, Truva'nın yeniden kuruluşu ve dirilişiydi. Bu yüzden, hafıza yetisinin (<yani> tıpkı geleceğe yönelik şeyler tasarlama yetisi gibi, ölümlü bir yaratığa ait görünen unutulmasın-diye'nin) ve zamanın sürekliliğinin talep ettiği kesintisizlik ve gelenek zinciri, bugüne değin hiç kırılmamıştır. Bu doğrultudan bakıldığında, Roma'nın kuruluşu Truva'nın yeniden doğuşu, <yani> deyim yerindeyse Avrupa kültürü ve medeniyetinin tarihini şekillendiren uyanışlar <rönesanslar> dizisinin ilkiydi.

<Roma'nın> kuruluşu ve yapısının, mutlak bir başlangıç olarak daima bir muamma olmaya devam eden bir başlangıcın, bir yeniden kuruluş olarak yorumlanmasının, Romalıların kendi devletlerine bakışları açısından ne kadar hayati <bir öneme sahip> olduğunu anlamak için, Virgil'in en meşhur siyasal şiirini, <yani> Dör-

düncü Eglog'u hatırlamamız yeterlidir. Çünkü eğer Augustus'un hükümranlığı esnasında (Virgil'in meşhur "*Magnus ab integro saeclorum nascitur ordo*" mısrasının bütün standart modern çevirilerinde olduğu gibi) "çağların yüce döngüsü, yeniden başla[dıysa]", nedeni tam da bu "çağların düzeni"nin *yeni* değil, bilakis mazideki bir şeyin geri dönüşü olmasıdır. *Aeneid*'de bu yeniden doğuşu başlatması gereken kişi olan Augustus'a, geçmişe giden yolda daha da gerilere gideceği ve "Latium'da, bir zamanlar Satürn'ün hüküm sürdüğü topraklar üzerinde [yani Truvalıların gelişinden önce İtaliotlara ait olan topraklarda] altın çağları yeniden kuracağı" müjdesi bile verilir.[135]

Her halükârda, Dördüncü Eglog'da arzulanan düzen, geriye gitmesi ve ilhamını önceki bir başlangıçtan alması yüzünden yücedir: "İşte dönüyor Bakire, dönüyor Satürn'ün hükümranlığı." Yine de şu anda yaşayanlar açısından bakıldığında, *geriye* giden yol hakiki bir başlangıçtır: "[Ş]imdi yüce göklerden, yeni bir nesil indiriliyor."[136] Bu şiir, şüphesiz bir doğum ilahisi, <yani> bir çocuğun doğumunu ve bir *nova progenies*, <yani> yeni bir neslin gelişini müjdeleyen bir şarkıdır. Uzun bir süre boyunca *theos sōtēr*, yani Mesih Tanrı vasıtasıyla kurtuluşu müjdeleyen bir kehanet ya da en azından Hıristiyanlığın dinsel özlemlerinin erken bir ifadesi olarak yorumlanmıştır. Fakat bu şiir, bir tanrı çocuğun doğumunu öngörmekten öte, haddizatında doğumun tanrısallığının olumlanmasıdır. Eğer bu <şiirden> genel bir anlam çıkartılmak istenirse, bu ancak şairin dünyanın olası kurtuluşunun, insan türünün kendisini sürekli ve ebediyen yenilemesi olgusunda saklı olduğuna inanması olabilir. Fakat anlam açık değildir. Şairin bizzat söylediği tek şey, Roma tarihinin bir parçası olarak doğan her çocuğun "*heroum laudes et facta parentis*", "atalarının yapıp ettiklerini ve kahramanların zaferlerini" öğrenmesi gerektiğidir. Böylece her Romalı erkeğin yapması gerekeni yapabilecek, <yani> "atalarının erdemleriyle barışa kavuşturdukları bir dünyayı yönetmeye"[137] yardımcı olabilecektir.

---

135 VI, 790-794.

136 Dördüncü Eglog.

137 Bu konuda inanılmaz geniş bir literatür bulunur. Özellikle şu çok eğiticidir: Georg Nikolaus Knauer, *Die Aeneis und Homer*, Göttingen, 1964. Virgil'in "*Homeraufſas-*

Bizim bağlamımızda mühim olan, kuruluş mefhumunun, zamanın *ab urbe condita* <şehrin kuruluşundan itibaren> hesaplanmasının yanı sıra en az bir o kadar Romalı bir anlayış olan –münhasıran beşeri meseleler alanında gerçekleşen <ve> insanların anlatacak, anımsayacak ve muhafaza edecekleri bir hikâye sahnelediklerî– bu türden bütün kuruluşların mutlak başlangıçlar değil, birer iade-i itibar ve yeniden kuruluş olduğu anlayışının Roma tarihyazımının tam kalbinde yatmasıdır.

Virgil'in *Aeneid*'i –Roma şehrinin kuruluş hikâyesi–, *Georgics*'le birlikte okunduğunda bu daha da açık görülür. <Zira *Georgics*,> çiftçiliği, <yani> "yıllar birbirini izlerken, çiftçinin bitmek bilmez emeği"yle bakılan "sessiz toprağı" <ve> "tarla, sürü ve ağaçlarla ilgilenmeyi" öven dört şiirden oluşur: "[S]essizce boyun eğer ve çocuklarının çocuklarından uzun yaşayarak, pek çok neslin geçip gidişini görür." Roma'dan önceki bu İtalya, "güçlü erkeklerin <ve> Satürn'ün toprakları"dır. Orada yaşayanlar, "ülkenin tanrılarını, Pan'ı, kadim Silvanus'u ve peri kızlarını tanıyan" ve "akarsular ile korularına" hakiki bir aşkla sarılan "adı unutulmuş" kişilerdir. "Onu ne kralların erguvanı, ne de insanların birlikleri etkiler (...) ne Roma devleti ne de kaderinde yıkılıp gitmek olan krallıklar; ne fukaraya duyulan merhamet ne de zenginlerden imrenmek dokunur ona. Cömert tarlalar, özgürce hangi meyveleri verirse (...) onları toplar ve ne adaletin demirini ne çılgın forumu ne de halk arşivlerini görür." "Kutsal saflıktaki" bu yaşam, "altından Satürn'ün yeryüzünde sürdüğü yaşam"dı ve tek sorun, harikalarla dolu ve bitkiler ve mahlûklardan yana çok zengin bu dünyada, "ne isimlerini taşıyan türlü türlü *hikâyelerin* ne de gerçekten öneme sahip hakiki bir hikâyenin bulunmamasıydı; kim bilecek ki, bırakın (...) Libya Ovası'nın üzerinde esen batı rüzgârındaki toz burgacında kaç toz tanesi varsa öğrensin ya da (...) İyonya denizleri boyunca sahile kaç dalga vurur saysın".

Dönüp duran yılları anlatacak hiçbir hikâye doğurmamış, fakat

---

sung scheint mir von der spezifisch römischen Denkform persönlicher Verpflichtung geprägt zu sein, die dem Römer auferlegte, noch dem aus der Vergangenheit überkommenen Vorbild der Ahnen Ruhm und Glanz der eigenen Familie und des Staates durch Verwirklichung im Heute für die Zukunft der Nachfahren zu bewahren", s. 357.

aynı zamanda insanları sürekli büyüleyen doğanın bütün mucizelerini doğuran bu Roma ve Truva öncesi dünyanın kökeni üzerine şarkılar düzenler, <yani> Virgil'de (Altıncı Eglog'da ya da *Aeneid*'in ilk kitabında) "Satürn'ün krallığı" ve yaratılış efsanelerini övenler, bir masal âleminden bahseden kişilerin kendileri de sıra dışıdır. Dido'nun "uzun saçlı" ozanı ve "damarları daima dünün şarabıyla şişmiş olan" Silenus, "göklerde dolanan ay ve çalışıp didinen güneşin, insan türü ile hayvanların, su ile ateşin", "toprak, hava ve deniz ile akışkan ateşin tohumlarının engin boşluğun dört bir yanında nasıl olup da bir araya geldiklerine, nasıl olup da tüm bunlardan şeylerin ortaya çıktığına ve genç dünyanın nasıl oluştuğuna" dair eski hikâyelerle genç ve neşeli dinleyicileri eğlendirmekten başka işe yaramazlar.

Yine de –ki bu belirleyici bir etkiye sahiptir– tarihin dışındaki bu ütopik peri masalı ülkesi ölümsüzdür ve doğanın yok edilemezliğinde hayatta kalır. Tarla ve sürülere bakan çiftçi ve çobanlar, Roma-Truva tarihinin ortasında, yerli insanların hâlâ "adalete yasalarla prangalanmamış, özgür iradeleri ve eski Tanrıların gelenekleri doğrultusunda namuslarıyla yaşayan Satürn'ün halkı"[138] oldukları bir Italiot geçmişine tanıklık ederler. O zamanlarda Roma hırsı <henüz> "milletlere hükmetme ve barışın yasasını tesis etme" ("*regere imperio populos (...) pacisque imponere morem*") amacını taşımıyor ve "mağlupları bağışlamak, mağrurları ise yere sermek" ("*parcere suiectis et debellare superbos*") için Roma ahlâkına gereksinim duyulmuyordu.

Virgil'in şiirleri üzerinde uzun uzun durmamın çeşitli sebepleri var. Özetlersek, insanlar Kilise'nin vesayetinden kurtulduklarında, yüzlerini antikiteye dönmüşler ve sekülerleşmiş dünyadaki ilk adımlarına antik öğretilerin dirilişi rehberlik etmişti. Kuruluş bilmecesiyle –<yani> zamanın insafsız kesintisizliği içinde zamanın nasıl yeniden başlatılabileceği <sorusuyla>– karşı karşıya kaldıklarında, doğal olarak Roma'nın kuruluşu hikâyesine yönelmişler ve Virgil'den, Garp tarihinin bu başlangıç noktasının bile bir diriliş, Truva'nın yeniden doğuşu olduğunu öğrenmişlerdi. Bunun onla-

138 *Aeneid*, Kitap VII, 206.

ra anlatabileceği tek şey "yeni bir Roma" kurma umudunun bir yanılsamadan başka bir şey olmadığıydı: En fazla bu kadim kuruluşu tekrar etmeyi ve "Roma'yı yeniden" kurmayı umabilirlerdi. Bu ilk kuruluştan önce her ne varsa, kendisi de belirli bir geçmişin yeniden canlanışı olarak tarihin dışında konumlanmıştı. Bu şey, insanlar yurttaşlık (tanımı gereği *nec-otium* <dinlence olmayan>) işlerinden yorgun düştüklerinde onlara döngüsel ebediyetiyle zamanın ilerleyişine, tarihin dikey, doğrusal akışına karşı bir sığınak – bir dinlence yeri, *otium*– sağlayabilecek olan, fakat eylemin uzamının ötesinde kalmasından ötürü kimsenin kökeniyle ilgilenmediği doğaydı.

Şüphesiz tek niyet ve amaçları müstakbel dünyanın yapısını değiştirmek ve bir *novus ordo seclorum* kurmak olan eylem adamlarının uzak geçmişe gitmek zorunda kalmalarında kafa karıştırıcı bir şeyler vardır. Çünkü onlar, "zaman eksenini bilinçli olarak [tersine çevirip], gerçek geleceğin klasik geçmiş *olma*sından ötürü gençlerin 'geçmişin saf görkemine geri dönmelerini' [önermemişlerdi] (Petrarca)".[139] <Bilakis> kendi "aydınlanmış" çağlarına, yeni bir hükümet biçimi sağlayacak bir paradigma aramışlardı ve geçmişe baktıklarının pek de farkında değillerdi. Bence antik dünyanın arşivlerini fiili olarak talan etmelerinden daha da kafa karıştırıcı olan şey, Romalıların "antik bilgelik"lerinin verdiği nihai yanıtın kurtuluşun daima geçmişten geldiği, atalar yani *maiores*'in tanımı itibarıyla "yüceler" olduklarını keşfettiklerinde antikiteye başkaldırmamış olmalarıdır.

Ayrıca geleceğin –tam da nihai kurtuluşa gebe bir gelecek olmasından ötürü– geçmişteki bir Altın Çağ'ı geri getireceği anlayışının, Tarih'in hareketini açıklamakta kullanılan egemen kavramın İlerleme olduğu bir dönemde popüler olması da çarpıcıdır. Bu kadim rüyanın dayanıklılığının en çarpıcı örneği ise, elbette ki Marx'ın "ilksel komünizm"inin şahitlik ettiği sınıfsız ve savaşsız "özgürlük alanı" hayalidir. Bu alanın "[insanları] adalete zincirleyen" yasaların olmadığı Satürn'ün İtalya'daki ilksel hükmüne benzerliği yüzeysel olmanın çok ötesindedir. Tarihin başlangıcı olarak asli, antik biçiminde Altın Çağ, melankolik bir düşüncedir. Sanki

139 Alıntılandığı yer George Steiner, *After Babel*, New York ve Londra, 1975, s. 132.

atalarımız, ilerlemeyle sarhoş olmuş 19. yüzyılın ortasında entropi ilkesinin keşfedileceğini binlerce yıl önceden görmüşlerdir. <Zira> bu keşfe meydan okunmamış olsaydı, bütün eylemleri anlamdan yoksun bırakabilirdi.[140] 19. ve 20. yüzyıldaki devrimleri gerçekleştiren insanlar için entropi ilkesini fiiliyatta geçersiz kılan, Engels'in "bilimsel" karşı tezlerinden ziyade, Marx'ın –ve elbette Nietzsche'nin– ilksel tarih öncesi masumiyetin nihayetinde en az Mesih'in Dönüşü kadar muzafferane biçimde dönüşünü sağlayan döngüsel zaman kavrayışına geri dönmeleriydi.

Fakat buradaki konumuz, bu değil. Onlarda, zihinsel etkinliklerin düşünümselliklerinin –isteyen <yani irade eden> egonun kaçınılmaz bir biçimde kendi üzerine tepmesinin– insan zihninde neden olduğu kafa karışıklığından arî bir özgürlük anlayışı bulacağımız umuduyla dikkatimizi eylem insanlarına yönelttiğimizde, nihayetinde elimize geçenden <çok daha> fazlasını ümit etmiştik. Kuruluş efsanelerinde özgürleşme ile özgürlüğün tesis edilmesi arasındaki kırılmayla aşılan özgürlüğün dipsiz uçurumu, (özgürlüğün daima her türlü siyasetin *raison d'être*'si olduğu yegâne geleneğe) Garp geleneğine özgü olan <ve> *yeni*nin, eskinin geliştirilerek yeniden tesis edilmesi olarak anlaşıldığı bir araçla örtbas edilmiştir. İlksel bütünlüğünde özgürlük, siyasal teoride –yani siyasal etkinlik amacıyla kurgulanmış teoride– ancak ütopyalardaki ve temeli olmayan vaatlerdeki nihai bir "özgürlük alanı" olarak hayatta kalabilmiştir. <Bunun> Marksist örneği, insanlara gerçekten de insani tüm etkinliklerin sönümlenecekleri ebedi bir barışı, <yani> "her şeyin sonu"nu vaat eder.

Şüphesiz böyle bir sonuca varmak hayal kırıcıdır. Fakat bütün siyasal düşünceler tarihimizde buna alternatif oluşturabilecek sadece tek bir teşebbüs biliyorum. Eğer, Hegel'in inandığı gibi, filozofun görevi, aklın kavramlar ağını kullanarak, tüm tezahürleri arasından yakalanması en zor olanı, <yani> çağının tinini yakalamaksa, bu durumda milattan önce 5. yüzyılın <büyük> Hıristi-

140 Termodinamiğin ikinci yasasını belirleyen Alman matematiksel fizikçisi R. J. E. Clausius (1822-1888), (termodinamik bir sistemde faydalı bir iş için kullanılamayan) entropi kavramını ortaya atmıştı. "Evrenin entropisinin sürekli olarak arttığını varsayarak, içindeki her şey aynı sıcaklığa ulaştığında sonunun bir 'ısı ölümü'yle geleceğini öngörmüştür", *Columbia Encyclopedia*, 3'üncü baskı (der.).

yan filozofu Augustinus, Romalıların sahip oldukları yegâne filozoftu. Doğuştan değil ama eğitimiyle bir Romalı'ydı ve onu, milattan önce 1. yüzyılın Cumhuriyetçi Roma'sına ait klasik metinlere geri götüren de bu eğitimiydi. <Zira bu metinler> o zaman bile ancak hikmet biçiminde yaşıyorlardı. *Tanrı'nın Şehri* adlı büyük eserinde, gerçek Roma ya da Virgilci siyaset felsefesinin ontolojik temelinin ne olabileceğinden bahseder, fakat detaylandırmaz. Bildiğimiz gibi, ona göre Tanrı, insanı zamansal bir mahlûk, bir *homo temporalis* olarak yaratmıştı. Zaman ve insan birlikte yaratılmışlardı ve bu zamansallık, her insanın hayatını sadece türünün üremesinde değil, ama tamamıyla yeni bir şey *olarak* dünyanın zamansal sürekliliğine doğan özgün bir mahlûk olması gerçeği tarafından olumlanıyordu. İnsanın yaratılmasının amacı, *başlangıcı* mümkün kılmaktı: "İnsan bir başlangıç olsun diye yaratıldı, ondan önce hiç kimse yoktu" – "*Initium* (...) *ergo ut esset, creatus est homo, ante quem nullus fuit.*"[141] Başlama yetisinin kökleri *doğurganlık*tadır, asla yaratıcılıkta değil. <Yani> bir yeteneğe değil, bilakis doğum yoluyla dünyaya sürekli insanoğullarının, yeni insanların geliyor olmaları olgusuna dayanır.

Bu savın, Augustinus'taki halinin bile oldukça muğlâk olduğunun, ister özgürlüğü sevelim isterse de keyfiliğinden tiksinelim, ister ondan "hoşlanalım" isterse de bir çeşit kaderciliği tercih ederek üstümüze yüklediği müthiş sorumluluktan kaçmayı seçelim, doğmuş olmamız itibarıyla özgür olmaya *mahkûm* olduğumuzdan başka bir şey söylemediğinin farkındayım. Eğer durum buysa, bu çıkmaz, en az başlangıç yetisi kadar gizemli başka bir zihinsel yetiye, Muhakeme yetisine müracaat etmeden açılamaz ya da çözülemez. <Bu yetinin> çözümlenmesi, bizlere en azından hoşlandığımız ve hoşlanmadığımız şeyleri belirleyen şeyin ne olduğunu söyleyebilir.

141 *De Civitate Dei*, Kitap XII, Bölüm xx.

Editörün Sonsözü

Mary McCarthy

Hannah Arendt, 4 Aralık 1975'te beklenmedik bir şekilde vefat etti. Bir Perşembe akşamıydı ve dostlarını ağırlıyordu. Önceki Cumartesi, *Zihnin Yaşamı*'nın ikinci cildi olan "İrade"yi bitirmişti. Selefi olan *İnsanlık Durumu* gibi, bu eser de üç bölüm olarak kurgulanmıştı. *Vita Activa* alt başlıklı *İnsanlık Durumu* Emek, İş ve Eylem başlıklarına bölünürken, *Zihnin Yaşamı*, ona göre zihinsel yaşamımızın üç temel etkinliği olan Düşünme, İrade ve Muhakeme bölümlerinden oluşacak şekilde planlanmıştı. Ortaçağ insanının, dünyadaki etkin yaşamı ile münzevice yaşanan *vita contemplativa* arasında yaptığı ayrım, elbette onun düşünüşünde de mevcuttu. Buna karşın onun düşünen, isteyen ve muhakeme eden kişisi, keşişler gibi tefekkür eden bir münzevi değil, bilakis her insanda bulunan, zihninin görünmez bir bölgesine çekilme yetisini zaman zaman kullanan sıradan insandır.

Zihin yaşamının (antikite ve Ortaçağ'ın düşündüğü gibi) sözüm ona etkin yaşamdan üstün olup olmadığı, bu kadar söz arasında hiç bahsetmediği bir husustur. Yine de yaşamının son yıllarını, azimle düşünen bir varlık olarak önündeki –şu ana değin kendisine verilmiş– en mühim görev olarak gördüğü bu kitaba adadığını söylemek abartı olmaz. Sayısız ders ve seminer verir, çeşitli yuvarlak masa toplantıları, paneller ve danışma kurullarına katılırken (gerçi na-

diren gönüllü olsa da bir yurttaş ve kamusal şahsiyet olarak *vita activa*'nın daimi bir parçasıydı), sanki tamamlanması onu girdiği bir yükümlülük değil de (zira kulağa çok meşakkatli geliyor) taahhütten kurtaracakmış gibi, gönlü daima *Zihnin Yaşamı*'ndaydı. Her ne kadar ikincil olsa da, gündelik ve mesleki yaşamına şans eseri ya da bilinçli olarak giren tüm yollar, sonunda buraya çıkıyordu.

Haziran 1972'de, Aberdeen Üniversitesi'nde Gifford Seminerleri'ne katılması için bir davetiye geldiğinde, hâlihazırda hazırlık aşamasında bulunan yazılarını sınamak amacıyla bu fırsatı değerlendirmeye karar verdi. Gifford Seminerleri aynı zamanda itici bir güç de teşkil etti. 1885'te "Edinburgh, Glasgow, Aberdeen ve St. Andrews şehirlerinin her birinde (...) terimin en geniş anlamıyla, birer Doğal Teoloji (...) Kürsüsü (...) kurmak amacıyla" tanınmış İskoç adalet ve kanun adamı Adam Gifford'un bağışlarıyla başlatılan seminerlerde Josiah Royce, William James, Bergson, J. G. Frazer, Whitehead, Eddington, John Dewey, Werner Jaeger, Karl Barth, Etienne Gilson, Gabriel Marcel gibi pek çok isim sunum yapmıştı. Bu, aralarına girmekten oldukça gurur duyduğu bir onur listesiydi. Eğer sıradan birisi kadar batıl inanca sahip olsaydı, bunu bir *porta-fortuna* <talih kuşu> olarak görmesi gerekirdi. <William James'in> *Dinsel Deneyim Çeşitleri*, Whitehead'in *Süreç ve Gerçeklik*, Dewey'in *Kesinlik Arayışı*, Marcel'in *Varlığın Gizemi*, Gilson'un *Ortaçağ Felsefesinin Ruhu* gibi çalışmaları gün yüzüne ilk defa Gifford Seminerleri'nde çıkmıştı... Daveti kabul ettikten sonra, çalışmasını zamanında yetiştirebilmek için kendisini belki de yapması gerekenden fazla zorladı. Düşünme üzerine olan ilk <seminer> dizisini 1973 ilkbaharında verdi. 1974 ilkbaharında, İrade üzerine olan ikinci <seminer> dizisini vermek üzere geri döndü, <fakat> ilk seminerini verdikten sonra geçirdiği bir kalp krizi yüzünden yarıda bırakmak zorunda kaldı. <Seminer> dizisini tamamlamak için 1976 ilkbaharında geri dönmeyi düşünüyordu. Bu arada, Düşünme ve İrade <üzerine olan derslerinin> çoğunu New York'taki The New School for Social Research'te vermişti bile. Muhakeme'ye henüz başlamamış olsa da Şikago Üniversitesi ve The New School'da Kant'ın siyasal felsefesi üzerine verdiği derslerde Muhakeme üzerine <kaleme aldığı bölümden> parçala-

rı kullanmıştı. Ölümünden sonra, daktilosunda "Muhakeme" başlığı atılmış boş bir sayfa ve iki alıntı bulundu. "İrade"yi tamamladığı Cumartesi ile öldüğü Perşembe arasındaki bir zamanda, *nihai bölümle* yüzleşmek için <daktilonun başına> oturmuş olmalıydı.

Planı, iki ciltlik bir çalışmaydı. En uzunu olan Düşünmek, ilk cildi oluştururken; ikinci cilt İrade ve Muhakeme'yi içerecekti. Arkadaşlarına söylediklerine göre, Muhakeme'nin diğer ikisinden çok daha kısa olacağına inanıyordu. Aynı zamanda ele alınması en kolay olanın da bu olmasını bekliyordu. En zoru, İrade olmuştu. Muhakeme'nin kısa olacağına inanması için gösterdiği sebep, kaynakların yetersizliğiydi. Beğeni olarak adlandırıldığı estetik alanı dışında, önceki filozoflar tarafından gözden kaçırılan bu yeti üzerine sadece Kant yazmıştı. Kolaylık açısından, Kant'ın siyasal felsefesi üzerine verdiği ve *Yargı Yetisinin Eleştirisi*'nin detaylı bir analizini içeren derslerinin, kapsanacak sahayı oldukça iyi hazırladığını düşündüğüne şüphe yoktur. Yine de Muhakeme'nin onu şaşırtarak kendi başına bir cilt halini almış olabileceği tahmin edilebilir. Her halükârda, okuyucuya nihai bölümün ne olabileceği konusunda bir fikir vermesi amacıyla, ikinci cilde, verdiği derslerden alınmış notları içeren bir ek yapılmıştır. Buraya almadığımız ve muhakeme etme sürecindeki rolüne kısaca değinilen, İmgelem üzerine verilmiş bir seminer hariç, konu üzerine elimizdeki düşüncelerinin tümü buradadır (fakat derlendiğinde mektuplarından da bir şeyler çıkabilir). Daha fazlasının olmaması üzücüdür. Onun düşünce biçimine aşina olan herkes, şüphesiz Ek'in içeriğinin daktiloya temiz bir sayfa takarken kafasında dönüp duran düşüncelerin tamamını kapsamadığını hissedecektir.

Yayına hazırlık. Bildiğim kadarıyla, Hannah Arendt'in bütün kitap ve makaleleri basılmadan önce redakte edilmiştir. Elbette İngilizce olarak yazılanlar. Bu iş, yayınevi editörleri, dergi editörleri (*The New Yorker*'dan William Shawn, *The New York Review of Books*'tan Robert Silvers ve eski günlerinde *Partisan Review*'dan Philip Rahv) ve arkadaşları tarafından yapılmıştı. Rızası dâhilinde ve her zaman olmasa da genellikle onun da katılımıyla, zaman zaman elyazmaları üzerinde birbirlerini tanımayan birkaç kişinin çalıştığı da olmuştu. Güvenmeyi öğrendiği kişileri, yaptıkları düzeltmeler-

de nispeten özgür bırakma eğilimindeydi. Bunu alaycı bir biçimde kendi "İngilizceleştirmesi" olarak adlandırmaktaydı. İngilizce yazmayı otuz beş yaşını aşmış bir sürgün olarak kendi kendine öğrenmişti ve konuşma dili olarak bile, kendisini asla bir zamanlar Fransızcada olduğu kadar rahat hissedememişti. Lisanımızdan ve müthiş, gizemli sınırlarından rahatsız oluyordu. Belagatli, etkileyici ve zaman zamanda da iğneleyici ifadelerde kendisini Siu dili ya da Sanskritçede hissettirecek doğal bir yeteneği olsa da cümleleri Almanlarınki gibi uzundu ve iki ya da üç parçaya bölünmesi ya da çözülmesi gerekmiştir. Ayrıca, yabancı bir dilde yazan ya da konuşan herkes gibi, edatlarla ve Fowler'ın ifadesiyle, "dökme demirden deyimlerle" de sorun yaşamaktaydı. Zamirlerin doğal yerlerini bulmakta sorun yaşamaktaydı. Zira İngilizcede bu konuda hiçbir kural yoktur – sadece yazılı olmayan bir kanun ki o da yabancılara zorba ve tehditkâr görünür. Çünkü o bile önceden kestirilemez biçimlerde ihlal edilebilir. Dahası, sabırsızdı. Cümlelerinin ağır olabilmesinin tek sebebi anadilinin fiile giden yolun bir düzine sıfat ve yan cümleciklerle tıkandığı Almanca olması değil, bilakis bir defada çok fazla şey anlatmaya çalışmasıydı. Bu acelecilik ve cömertlik karması, onun şahsına özgüydü.

Her neyse, <sonuçta yazdıkları> redakte edilmiştir. Birkaç kitabı üzerinde onunla birlikte çalışmıştım ve bazılarında <metnin üzerinde> benden önce, amatör ya da profesyonel, başka bir editörün çalıştığı da olmuştu. Café Flore'da bir yaz boyunca "Şiddet Üzerine"nin üzerinden geçmiştik, sonra da <üzerinde> daha detaylı çalışmak amacıyla eve götürmüştüm. İsviçre'de bir *pansiyon*da birkaç gün boyunca "Sivil İtaatsizlik" üzerinde çalıştık ve Jaspers'in yazılarını düzenlediği *Deutsche Literaturarchiv*'in yakınındaki (ve Schiller'in doğduğu yer olan) Marbach'ta kiralamış olduğu bir apartman dairesinde yayımlanan son makalesi "Home to Roost" <"Ettiğini Bulmak"> üzerinde birkaç son rötuş yaptık. Aberdeen'de *Zihnin Yaşamı*'nın Düşünme bölümü üzerine onunla çalıştım; asıl elyazmasının kopyasında, yaptığım kurşunkalem düzeltmelerini hâlâ seçebiliyorum. Ertesi ilkbaharda, Aberdeen hastanesinin koğuşunda, <hatta> birkaç gün oksijen çadırında yatarken, isteği üzerine İrade'nin bazı kısımları üzerinden geçtim.

Hayattayken, redaksiyon eğlenceliydi. Çünkü bir işbirliği ve fikir alışverişiydi. Genelde düzeltmeleri içtenlikle kabul ederdi, söz konusu edatlar olduğunda ise rahatlar, yeni öğrendiği bir kullanım biçimi çıktığında ilgilenirdi. Bazen bir savla ilgili tartışmamızı mektuplaşma üzerinden sürdürürdük. Kant'ın *Verstand*'ını "anlama yetisi" olarak çevirdiğinde de bu yaşanmıştı. Ben, standart çevirilerde olduğu gibi, "anlayış" olması gerektiğini düşünüyordum. Fakat onu ikna edemeyip boyun eğdim. Şimdi ikimizin de haklı olduğunu düşünüyorum. Çünkü farklı şeyleri hedefliyorduk: O kelimenin asıl manasına sadık kalırken, ben okuyucuların kolay anlaması derdindeydim. Bu metinde de "anlama yetisi" olarak kullanılmıştır. Yaşadığımız anlaşmazlıkların çoğu ya uzlaşarak ya da <ilgili kelimeyi> çıkartarak çözümlendi. Fakat bu süreçte, fıtratındaki sabırsızlık, eninde sonunda kendisini gösterirdi. Detaylara takılmayı sevmezdi. Sonunda tam esnemeye başlayacakken "*Sen* düzelt" derdi. Sabırsız olduğu kadar hoşgörülüydü de. Zira ona göre ben bir "mükemmeliyetçi" idim ve fikrini değiştirmese de bu eğilimime ayak uydurmayı seçerdi.

Ne olursa olsun, aramızda kayda değer bir fark hiç olmamıştır. Eğer zaman zaman elyazmalarından birindeki bir düşünceyi sorguladıysam, bunun sebebi sadece birkaç sayfa önce ileri sürmüş olduğu bir düşünceyle çelişkili göründüğüne dikkatini çekmekti. Genellikle ya gizli bir ayrımı yakalayamadığım ya da aksine, onun okuyucunun bir *distinguo* <ayrıma> ihtiyaç duyduğunu fark etmediği ortaya çıkardı. Garip görünse de zihinlerimiz bazı açılardan birbirlerine çok yakındı. Bu, aramızda bir okyanus –Atlantik Okyanusu– bulunmasına rağmen benzer bir düşünce, ikimizin de aklına geldiği zaman sık sık dikkat çektiği bir şeydi. Ya da benim yazmış olduğum bir metni okuyup da orada aklında evirip çevirdiği bir düşünceyi bulurdu. Düşünce tarzlarımızdaki bu yakınlığın, Katolik teoloji eğitimimin bana katmış olduğu bir şeyle, yani felsefeye eğilimli olmamla bağlantılı olduğuna karar vermişti. Aslında kolejde aldığım iki felsefe dersinde pek de iyi notlar almamıştım. Fakat bu derslerin beceriksizce ve bıkkınlıkla anlatılmış olduklarını da eklemem gerekir. Bunun dışında eğitimlerimiz arasında o kadar da büyük farklar yoktu. O doktora tezini Alman-

ya'da Aziz Augustinus'ta Sevgi Kavramı üzerine vermişti; ben ise Augustinus'u Amerika'da lisanstayken Ortaçağ Latincesi dersinde okumuştum ve –favorim olan– *Tanrı'nın Şehri* beni çok heyecanlandırmıştı. Fransızca, Latince ve İngilizcede aldığım Ortaçağ ve Rönesans dersleri, yıllarca klasik Latince çalışmış olmam ve kendi yaptığım Platon okumaları, Katolik eğitimimle bir araya gelerek biçimsel felsefe eğitimindeki eksikliğimi telafi etmiş olabilir. Ayrıca, onun göz önüne almadığı bir olgu da yıllar boyunca ondan çok şey öğrenmiş olmamdır.

Bunlardan bahsetmemin nedeni, *Zihnin Yaşamı*'nı redakte etmekteki yeterliliğimi açıklamaktır. Bu <kendi isteğimle> başvurduğum bir iş değildi ve Ocak 1974'te beni yazınsal vasisi olarak belirlediğinde, olacakları, yani ömrünün bu ciltleri tamamlamaya yetmeyeceği ve basımına yardımı olmaksızın nezaret edecek kişinin ben olacağımı öngörmüş olduğundan çok şüpheliyim. Eğer sonunda, yani birkaç ay sonra Aberdeen'de yaşadığı kalp krizinden sonra bunu, en azından zayıf bir ihtimal olarak bile öngörmüşse, garipliklerim ve takıntılarımla işi nasıl ele alacağımı tahmin etmiş ve kaçınılmazı felsefi bir ruh haliyle kabul etmiş olmalı. Beni tanıdığından ötürü, müdahale olmadığında "kendi" tarzımda çalışmanın cazibesine kapılabileceğimi bile öngörmüş olabilir. Fakat eğer beni iyi okuduysa, bu tür şeylerin hâlâ Katolik olan vicdanımda yaratacağı rahatsızlık ve direnci de öngörmüş olmalı. (...) Kısacası, eğer <ruhumun> atalarımın mirasına bağlılığımın ona olan sadakatimle çatıştığı bir savaş alanına dönüşeceğini sezmişse, onun yapısına tamamıyla yabancı olan bu şiddetli çatışmanın –yani vicdanım ile arzularım arasındaki çekişmenin– <hayali> onu çok eğlendirmiş olmalı. Benim muhakememe güvendiğini, nihayetinde bir zarar doğmayacağına ve elyazmasının bu savaştan yara almadan çıkacağına inandığını varsaymak zorundayım. Zira *onun* <bana olan> güvenine güvenmeseydim, kısa sürede havlu atmış olurdum.

Fakat neyi öngörmüş ya da öngörememiş olursa olsun, artık danışmak ya da müracaat etmek üzere burada değil. Redaksiyondaki her müdahaleme vereceği tepkiyi tahmin etmek zorunda kaldım. Çoğu durumda, geçmişteki tecrübelerim bunu kolaylaştırdı. Onun beni tanıdığı kadar, ben de onu tanıyorum. Fakat zaman za-

man geçmişte tahmin yürüterek, kendi başıma çözmeye kesinlikle teşebbüs etmeyeceğim sorunlarla da karşılaştım. Şüpheye düştüğüm zamanlarda, elyazmasını "Burada ne söylemek istiyorsun?", "Açıklayabilir misin?" ve "Doğru kelime?" gibi sorularla doldururdum. Bugün ise bu sorular bana yöneliyor ("Bununla ne kastettiğini düşünüyorsun?", "Bunu bilerek mi tekrar etti?"). Aslında tam olarak şahsıma değil; <çünkü> daha ziyade kendimi onun yerine koyup, bir tür zihin okuyucu ya da medyuma dönüşüyorum. Gözlerim kapalı, sessiz <ama> canlı bir hayaletle konuşuyorum. Bana musallat olup, kalemimi durdurdu ve yazdıklarımı defalarca silmeme neden oldu. Yeni bulduğum bu özgürlük, fiiliyatta kendimi hayatta olduğu zamandan daha az özgür hissetmeme neden oldu. Arada sırada kendimi hayali bir itiraz karşısında dehşete düşmüş bir şekilde geriye yaslanırken yakalayıp, normalde karşımda duran bir sayfalık cümlenin geçmesine asla izin vermeyeceğimi hatırlatarak, kendimi düzeltmek zorunda kaldım.

Ya da tam aksine anlamını tam olarak çıkartamadığı bir ifade ya da cümlenin üzerini kararlılıkla çizip daha anlamlı bir şekilde yeniden yazdığım da oldu. <Fakat> sonra ikinci okumada, vesveseye kapılıp asıl metne geri dönerek danıştığım, ince bir ayrımı kaçırdığımı gördüğüm ve pasajı aslına geri döndürdüğüm ya da cümleyi yeniden kurmaya çabaladığım da oldu. Çeviri yapan herkes bu süreci –orada olmayan bir yazarın zihninden geçenleri, dil *üzerinden* okumaya yönelik sayısız teşebbüsü– bilir. Bu noktada, birkaç yıl önce –ve sanırım, esas itibarıyla onunla dostluğumdan ötürü– Almanca dersleri almaya başlamış olmamın, talihin hoş bir rastlantısı olduğunu gördüm. Artık anadilini, İngilizce cümlelerinin ardında uzanan bir dağın gölgesi gibi görünen orijinal yapıyı çıkartacak kadar biliyorum. Bu pek çok paragrafı "tercüme edilebilir" kıldı. Onları daha açık hale geldikleri Almancaya dönüştürüp, sonra da İngilizceye geri çevirdim.

Her halükârda, bildiğim kadarıyla, düşüncesini etkileyen herhangi bir değişiklik yapılmadı. Bilinçli değil de kaza eseri olduğunu değerlendirdiğim tekrarları önlemek için, çoğu ufak, birkaç kesinti yaptım. Çok az yerde, iki ya da üçten fazla değildir, konu hakkında bilgisi olmayan okuyuculara muğlâk gelebilecek pasajlara açıklık

<kazandırmak> adına bir şeyler, mesela "Scotus bir Fransisken'di" gibi ifadeler ekledim. Fakat bu ufak tefek istisnalar hariç, yapılan şey bütün eserlerinin geçtiği alışıldık "İngilizceleştirme" sürecidir.

<Ancak> bunlar, ekte yayımlanan ders notları için geçerli değildir. Bu notlar, düzeltilen bariz yazım hataları hariç, sözlü alıntılardı. Kant derslerinin basılmak değil, sınıftaki öğrencilere şifahi olarak aktarılmak amacını taşımalarından ötürü editöryal bir müdahalenin yerinde olmayacağını düşündüm. Tarihle aşık atmak benim işim değildi. Bu notların alındığı dersler, diğer yazılarıyla birlikte, Kongre Kütüphanesi'nde bulunabilir ve vasilerinin izniyle incelenebilir.

Başka bir değişiklik kümesinden de bahsetmem lazım. Hem "Düşünme" hem de "İrade"nin elyazmaları hâlâ seminer biçimindeydi. Bu açıdan, Aberdeen ve New York'ta verildikleri biçimleri değiştirilmemişti. Yine de başka açılardan pek çok defa gözden geçirilmiş ve eklemeler yapılmıştı ("İrade"nin son kısmı tamamıyla yeniydi). Vakti olsaydı, yaptığı bir sunum, bir kitap ya da dergide basılacağı zaman, normalde yaptığı gibi, dinleyicileri okuyuculara dönüştürerek metni değiştireceği açıktır. Elinizdeki metinde Gifford Seminerleri'ne yapılan hoş göndermeleri içeren genel giriş <kısmı> hariç, bu yapılmıştır. Eğer buna rağmen sözlerinin tınısından bir şeyler kalmışsa ne âlâ.

İngilizceleştirmeyle ilgili son bir şerh düşmemiz yerinde olur. Kişisel beğeninin, editörün kararlarında rol oynadığı tartışmasızdır. Benim kabul edilebilir yazılı İngilizce anlayışım da, herkesinki gibi, şahsıma münhasırdır. Örneğin bir cümlenin edatla sonlandırılmasına itirazım olmaz – aslında hoşuma bile gider. Fakat belirli isimlerin, örneğin (duş teknesi anlamında) "duş" ya da tetik gibi isimlerin, fiil olarak kullanıldıklarını gördüğümde çok rahatsız olurum. Bu yüzden, büyük bir hayranı olduğum Hannah Arendt'in, "neden olmak" ya da "devinime geçirmek" yerine "tetiklemek" demesine müsaade edemezdim. "Fişler masaya serildiğinde" deyimi, özellikle onun gibi eline poker fişi almış olduğundan şüphe ettiğim birisinden geldiğinde sinirime dokunuyor. Fakat onu (sigarası küllüğün kenarından sarkarken) rulet masası ya da iskambil masasında düşünebiliyorum. O yüzden de, "tüm kozlar

masada" daha münasip, daha yerinde geliyor. Bu ufak müdahale örneklerini ifade özgürlüğüne müdahale olarak mı algılardı? "Tetiklemek" kelimesine büyük anlamlar mı yüklemişti? Önyargılarıma müsamaha göstereceğini umuyorum. Gerçi kişisel beğenim zaman zaman (ikna etmem gereken bir) hakem olarak araya girmiş olsa da kendine özgü tarzına saygı göstermek için azami dikkat sarf edilmiştir. Kendi tarzımın müdahalesine müsaade etmedim. Metinde tek bir "Mary McCarthy sözü" dahi yoktur. Daha iyisini bulamadığım bir sefer bu türden bir söz kullandığımda, ilk dizgiden sonra öylesine gözüme battı ki alelacele çıkartmak zorunda kaldım. Dolayısıyla okuyucunun elindeki metin ona aittir, onundur. Umarım, tıpkı ocaktan çıkan bir taştan kesilen fuzuli parçaların özgün biçimini ortaya çıkartması gibi, yapılan kesme ve parlatmalar da onu açığa çıkartmıştır. Michelangelo bunu (resim yapmakla değil de) heykelcilikle ilgili olarak söylemiştir ve burada da hiçbir süsleme ya da donatım yoktur.

Onunla zaman zaman, hayattayken olduğundaki gibi, tartışmaya yaklaşan hayali diyaloglar sürdürmek, zor bir işti. Hayattayken asla oraya varmamış olsa da, artık ben ona, o da bana sitem ediyor. Bu iş gecenin geç saatlerine kadar sürüyor; sonra da, rüyalarımda, elyazmasının sayfaları birdenbire kayboluyor ya da tam tersine aniden yenileri çıkıp, dipnotlar da dâhil her şeyi altüst ediyordu. Fakat aynı zamanda, eski günlerde olduğu gibi, eğlenceli olmasa da tatmin ediciydi. Örneğin daha önce nüfuz etmemin imkânsız olduğunu düşündüğüm, *Arı Aklın Eleştirisi*'ni anlayabildiğimi öğrendim. Gözden kaçmış bir atfı ararken, Platon'un daha önce derinlerine hiç dalmadığını bazı diyaloglarını (*Thaeatetus* ve *Sofist*) baştan sona okudum. Torpil balığı ile vatozun arasındaki farkı öğrendim. Virgil'in, kolejden beri yüzünü açmadığım, Bucolics ve Georgics'inin bazı bölümlerini yeniden okudum. Eski kolej kitaplarımın, hatta sadece benimkileri değil, kocamın (Bowdoin'de felsefe okumuştu) ve sevgili sekreterimin kocasının (Rilke'nin çalışmaları, Aristoteles'in bizde olmayan bazı çalışmaları ve Virgil'in pek çok eseri ondaydı) pek çoğunu raflarından indirdim.

Müşterek bir çaba oldu. Elyazmasını daktilo eden sekreterim, virgüller adına kibarca, gramer boşlukları adına ise daha sert konuş-

tu. Günahın Cazibesi'ne karşı Vicdanın Sesi rolünü oynadı. Hannah Arendt'in The New School'daki asistanı –Jerome Kohn– düzinelerce atfı arayıp buldu ve sık sık endişeli sorularımı cevapladı. Aksi takdirde kafa karışıklığı içinde boğulur ve makul kesinliklere erişemezdik. Hatta (yukarıdaki kötü rüyayı görüp) fotokopisi çekilmiş elyazmasında eksik olan ve gözümüzden kaçan bir sayfayı bile keşfetti. Almanca hocam da dâhil olmak üzere, diğer arkadaşlarım da yardım etti. Bütün bu çalışmalar boyunca, kıvanç duyduğum, (kitaplar ve gece geç saatlere kadar süren felsefe tartışmalarıyla) okul günlerini anımsadığım ve aramızdan göçen arkadaşımızın düşüncelerinin bize güç kattığı günler, canlı ve üretken tartışmalar ve sürpriz uzlaşmalar da oldu. Çalışmamın sürdüğü bu aylar boyunca –aslında şu anda bir yılı aştı– onu özlesem, geri dönüp açıklamalar yapmasını, itiraz etmesini, bana moral vermesini, iltifat etmesini ve ona iltifat etmeyi arzulasam da bu iş bitene kadar onu gerçekten de özleyebileceğimi, kaybedilmiş uzuvdaki acıyı hissedebileceğimi sanmıyorum. Öldüğünün farkındayım ama aynı zamanda bu odadaki bağımsız mevcudiyetinin, yazdığım kelimelere kulak kabarttığının, derin düşüncelere dalmış bir şekilde başını salladığının ve muhtemelen esnememek için ağzını kapattığının da farkındayım.

Pratik hususlara ilişkin birkaç açıklama. Her ne kadar içerik açısından tamamlanmış olsa da elyazmasının nihai halinde olmamasından ötürü, metindeki her alıntıya ve her göndermeye bir dipnot eşlik etmemekteydi. Jerome Kohn ve Roberta Leighton ile Harcourt Brace Jovanovich'teki yardımcıları sayesinde pek çoğu bulunmuştur. Fakat ben yazarken, hâlâ birkaçı eksikti ve eğer vaktinde bulunamazlarsa, bu arayışın sürmesi ve neticelerinin gelecek baskıda yer alması gerekecek. Ayrıca, atıfların bulunduğu yerlerde bile, dipnotlardan bazıları tam değildir. Bunun temel nedeni, verili sayfa ya da cilt numarasının hatalı görünmesi ve doğru pasajı henüz bulamamış olmamızdır. Umarım bu da zaman içinde düzeltilecektir. Hannah Arendt'in atıflar için kullandığı kütüphanesindeki kitapların elimizde bulunması bize yardımcı oldu. Fakat atıf yaptığı tüm kitaplar elimizde yoktu.

Sık sık hafızasından alıntılar yaptığı açıktır. Hafızasının alıntı yapılan metinle uyuşmadığı yerlerde, <metin> düzeltilmiştir. Ancak

çeviriler hariç. Bazen buralarda da düzeltme yaptık, bazen de yapmadık. Yine bu, onun aklını okumaya çalışma meselesidir. Yunanca, Latince, Almanca ya da Fransızca <metinlere ait> standart çevirilerden saptığı zamanlarda, bunu bilerek mi yapmış, yoksa <sadece> yanlış mı hatırlamıştı? Çoğu zaman emin olunamaz. Karşılaştırmalar, standart çevirileri kullandığını gösterdi: Norman Kemp Smith'in Kant çevirileri, Walter Kaufmann'ın Nietzsche çevirileri, McKeon'un Aristoteles çevirileri ve Edith Hamilton-Huntington Cairns baskısındaki çeşitli Platon çevirileri. Fakat bu dillerin tümünü gayet iyi bilmekteydi. Bu da uygun bulduğunda, yani örneğin Kemp Smith ya da Kaufmann'ın çevirilerini aslından çok uzak bulduğunda veya yazınsal başka bir sebepten ötürü, standart versiyondan sapmasına neden olmuştur. Editöryal bakış açısından, bu oldukça kaotik bir durum yaratmıştır. Dipnotlarda yoğun bir şekilde kullandığı, fakat her zaman da kullanmadığı Kemp Smith ve Kaufmann'ın çevirilerini kullanacak mıydık? Bunu yapmamak haksızlık gibi görünmekteydi. Fakat bazı durumlarda da kullanmak haksızlık olacaktı. Mesela Kaufmann, ona ait olmayan kelimeler ve ifadelerde kendisine atıfta bulunulmasını umursamayabilir. <Fakat> pek çok Platon çevirmeni gibi, Kemp Smith de vefat etmişti. Ama bu, onun duygularının da öldüğü anlamına gelmez.

İtibar meselesini bir yana bırakırsak, genel çeviriler sorununu münferiden, <yani> *ad hoc* şekilde fakat genel ve tutarlı bir kuralla çözümlenemeyecek koşulların gerçekliğini karşılayan bir tarzda ele aldık. Mümkün olan durumlarda, her alıntı kütüphanesindeki kitaplarda altı çizilmiş ya da işaretlenmiş bulunan standart çevirilerle satır satır karşılaştırılmıştır. Farkın çok fazla olduğu yerlerde, metnin aslına döndük ve Kant'ın Almancasına daha yakın göründüğü yerlerde, Kemp Smith'i kullandık. Fakat Arendt çevirisinin açığa çıkarttığı, ancak standart çeviride göz ardı edilen bir yan anlamın bulunduğu yerler ile anlamın tartışmalı olduğu yerlerde onun çevirilerini kullandık. Tecrübe kazandıkça, bilinçli bir sapmayla, dikkatsizlikten –yanlış hatırlama ya da kopyalarken hata yapmaktan– kaynaklanan sapmaları ayırt etmek oldukça kolaylaştı. Mesela noktalama hatalarını dikkatsizlikten kaynaklanan hatalar olarak kabul ettik.

Ne yazık ki bu sağduyulu çözüm her olasılığı karşılayamadı. Atıf yaptığı metin, kütüphanesinde ve İngilizce olarak bulunmadığı durumlarda, hangi çeviriyi kullandığı ya da kullanıp kullanmadığı konusunda hiçbir fikrimiz yoktu. İpucu olmayan durumlarda, kendi çevirisini yaptığını varsaydım ve tıpkı metni üzerinde onunla birlikte çalışırken yapacağımız gibi, İngilizce tabirler ya da gramer lehine, metinde ufak değişiklikler yapmakta beis görmedim. (Aslından zaman zaman yeniden çeviri yaptım. Ama Efendi Eckhart'tan çeviri yapsam da Heidegger'den çeviri yapmayı deneyecek kadar da küstah davranmadım.) Söz konusu klasik yazarlar olduğunda, aralarından seçim yapılabilecek o kadar çok çeviri vardı ki hangisinden faydalandığını bulmayı hayal etmek bile mümkün değildi – bu samanlıkta iğne aramak gibi bir şeydi. Arada sırada, şans eseri kullandığı –nı derhal anladığım– Virgil çevirilerine denk geldiğim oldu. Dipnota editörü, tarihi vb. gibi şeyleri yazmak üzere kalemim hemen hareketlendi (Eureka!), sonra bir baktım ki değil. Burada da, çoğu zaman olduğu gibi, çevirileri kullanmış ama onlara tamamıyla sadık kalmamıştı. Ayrıca hangi noktalarda saptığını, hangilerinde ise sapmadığını bir dipnotta göstermem olanaksızdı.

Sonunda bir politika belirledik ve sadece kelimesi kelimesine izlediği çevirilere atıf yaptık. Çevirmen adı verilmeyen yerler, çevirinin bütünüyle ya da ağırlıklı olarak yazara ait olduğu veya eğer varsa yararlandığı çeviriyi bulamadığımız anlamına gelmektedir. Yine de bu politika bile bazı sınırlamalar gerektirmektedir. Okuyucunun bazı standart çevirilerin (McKeon, Kemp Smith, Kaufmann ve Hamilton-Cairns gibi), özellikle bahsi geçmese bile, yazara *grosso modo* <kabaca> kılavuzluk ettiklerini bilmesi gerekir.

İncil özel bir sorundu. İlk başlarda King James versiyonunu mu, Gözden Geçirilmiş Standart versiyonu mu, Douai versiyonunu mu, İngilizceye çevirdiği Almanca bir versiyonu mu, yoksa bunların bir karmasını mı kullandığını söylemek çok zor göründü. St. Jerome'un Latince aslına geri gittiği ve Latinceden kendi çevirisini yaptığını düşündüğüm bile oldu. Ben, King James versiyonunu kullanmaya eğilimliydim; kişisel tercihimi bir yana bırakırsak, İrade bölümünde yazarın sık sık dile getirdiği "thou shalt" <-eceksin> ifadesinin İncil'in eski versiyonlardaki "thou" ve "thee"'lerle

karşılanması gerektiği –aksi takdirde garip düşeceği– iddiası vardı. Fakat Roberta Leighton, karşılaştırmaların elyazmasının Gözden Geçirilmiş Standart versiyona çok daha yakın olduğunu gösterdi. Bu yüzden yazarımıza olduğu gibi, bize de King James'in dilinin güzelliğinin dayanılmaz olduğu yerlerdeki bazı istisnalar dışında, genelde bu versiyon kullanıldı. Her halükârda, Gözden Geçirilmiş Standart versiyona sadık kalmak bizi eski versiyonun "sevgi"yi (*agape*) "hayırseverlik" olarak çevirmesi sorunundan kurtardı. Bu kelimenin modern kulaklara vergiden düşülebilecek bir şey gibi gelmesinden ya da bir şeye "cömertçe yaklaşmak" anlamını taşımasından ötürü, her geçtiği yerde köşeli parantez içinde "sevgi" kelimesiyle düzeltmemiz gerekecekti, bu da okumayı zorlaştıracaktı.

Tutarlılık ve atıflara sadakat konusuna bu kadar takılmak sıradan okuyuculara tuhaf gelebilir. Bunlar editör ve akademisyenlerin mesleki hastalıklarıdır. Veya akademik yazındaki oyunun kurallarıdır ve katılıkları bu çabaya tat katar. Oyuncu olmayanlar, bu tadı alamaz. Anlaşılmaz bir dipnot kılığına girmiş bir kaçağın yakalanması, herhangi bir spor müsabakası ya da yarışma kadar ciddi bir iştir. Yine de sadece bu işe baş koymuş, az sayıdaki kişi için önemliyse, bunun ne anlamı var ki? Tanrı'nın bir sayfada "O", diğer sayfada ise "o" olması arasında ne fark var ki? Belki de yazar sadece tutumunu değiştirmek istemiştir ki bu da hakkıdır. Tercihine yön veren sebepleri tahmin etmeye çalışmanın ve onu, özgür bir ruhu, tekbiçimli bir "O" ya da "o"ya mahkûm etmenin amacı nedir? Hadi "O" olsun. İrade de bir kavram olarak kullanıldığında "İrade", eyleyen bir insan özne olduğunda ise "istek"tir.

Bir avcının balık yakalayacağı zaman hangi yemi kullanacağını düşünmesi diğer insanları ne kadar ilgilendiriyorsa, sıradan okuyucuyu da o kadar ilgilendiren dipnotlar, büyük/küçük harfle yazma, parantezler vb. gibi detaylardan bahsettiğim için okuyuculardan özür dilerim. Uzmanların asıl gözden kaçırdıkları şeyin balık olduğuna ilk katılacak kişilerden biri de Hannah Arendt'ti. O, yetişkin öğrenciler olarak gördüğü sıradan okuyucuyu önemserdi. Bu yüzden de özellikle Sokrates'i severdi. Yine de, bir öğretmen ve akademisyen olarak, oyunun kurallarını bilir ve genel olarak ka-

bul ederdi. Ancak bunu hakiki bir katılımcının coşkusundan ziyade çocukların uğraşlarına hoşgörü gösteren birisi olarak yapardı. Her neyse. Elyazmasıyla geçirdiğim bu aylarda, sivri uçlu kalemlerimin hepsinin uçları köreldi. Artık bu kadar iş konuşmak yeter. Metni kendine bırakmanın zamanı.

Ek / Muhakeme

KANT'IN SİYASET FELSEFESİ ÜZERİNE DERSLERİNDEN NOTLAR

(...) Kant'ın kişisel tanıklığından, yaşamının dönüm noktasının (1770'te) insan zihninin bilişsel yetileri ve sınırlarını keşfetmesi olduğunu biliyoruz. <Kaldı ki bunu> detaylandırarak *Arı Usun Eleştirisi* olarak yayımlaması 10 yıldan uzun bir süresini almıştır. Ayrıca mektuplarından, yıllar süren bu muazzam emeğin, diğer tasarı ve düşünceleri için ne ifade ettiğini de biliyoruz. Bu "ana konu"dan, bitirip yayımlamayı umut ettiği diğer tüm meseleleri "bir baraj" gibi geride tutan ve engelleyen, ilerlemeye ancak kaldırıldıktan sonra devam edebileceği "yolu üzerindeki bir taş" olarak bahseder... 1770'teki olayın öncesinde, neredeyse 30 yıl sonra yazıp yayımlandığı *Ahlâkın Metafiziği*'ni yayımlamayı düşünüyordu. Fakat bu erken tarihte, kitabın *Ahlâki Beğeninin Eleştirisi* adıyla yayımlanacağı ilan edilmişti. Kant nihayetinde üçüncü *Eleştiri*'ye döndüğünde, hâlâ Beğeninin Eleştirisi'yle başlayacağını söylemekteydi. Dolayısıyla iki şey olmuştur. 18. yüzyılın tamamında tercih edilen bir başlık olan Beğeni'nin ardında, tamamıyla yeni bir insan yetisini, <yani> muhakeme yetisini keşfetmişti. Fakat aynı zamanda, bu yeni yetinin yeterliliğinden yola çıkarak ahlâki savlar da türetti. Diğer bir ifadeyle, artık neyin güzel neyin çirkin olduğuna karar veren beğeniden öte bir şeydi; fakat neyin doğru neyin yanlış olduğu [ahlâki] sorununda karar verecek olan ne beğeni ne de muhakeme değil, yalnızca akıldı.

* * *

[*Yargı Yetisinin Eleştirisi*'nin] iki bölümü arasındaki bağlar... diğer Eleştiriler'deki herhangi bir şeyden ziyade siyasal olanla daha yakından bağlantılıdır. Bu bağlantılardan en önemlisi, *öncelikle* Kant'ın iki bölümde de insandan anlaşılabilir ya da bilinçli bir varlık olarak bahsetmemesidir. Hakikat kelimesi <bir kez bile> geçmez. İlk bölüm insandan, toplumda yaşadığı biçimiyle, çoğul kipte bahsederken... ikincisi tür olarak insandan bahseder... *Kılgısal Usun Eleştirisi* ile *Yargı Yetisinin Eleştirisi* arasındaki en belirleyici fark, ilkindeki ahlâk yasalarının akıl sahibi bütün varlıklar için geçerli olmasıyken, ikincisinin kurallarının katı bir biçimde yeryüzündeki insanlar için geçerli olmalarıdır. 2. bağlantı ise, muhakeme yetisinin "[düşüncenin normalde muhatap olduğu düşünülen] evrenselle karşılaştırıldığında olumsal bir şeyler barındıran" tekillerle muhatap olmasıdır. Bu tekiller (...) iki türlüdür; *Yargı Yetisinin Eleştirisi*'nin *ilk bölümü*, tam anlamıyla muhakemenin nesnesini, <yani> genel bir kategori altında sınıflandırmayı başarmaksızın "güzel" adını verdiğimiz nesneyi ele alır. (Eğer 'Ne kadar da güzel bir gül!' derseniz, bu muhakemeye önce 'Bütün güller güzeldir; bu çiçek de bir güldür; dolayısıyla güzeldir' diyerek ulaşmazsınız.) *İkinci bölümde* ele alınan ikinci tür, doğanın tekil ürünlerinin genel nedenlerden yola çıkılarak türetilmelerinin imkânsızlığıdır. "Kesinlikle hiçbir insan aklı (aslında rütbe itibarıyla bizimkisini ne kadar aşıyor olursa olsun sonlu hiçbir akıl), salt mekanik nedenlere dayanarak tek bir çim yaprağının ortaya çıkışını bile anlamayı umut edemez." (Kant'ın terminolojisinde 'mekanik', doğal nedenler anlamına gelir; karşıtı da 'teknik'tir ki bununla yapay, yani belirli bir amaçla imal edilmiş şeyleri kasteder.) Buradaki vurgu, "anlamak" üzerindedir. Önce çim diye bir şeyin, sonra da bu tekil çim yaprağının neden var olduğunu (sadece açıklamakla kalmayıp da) nasıl anlarım?

* * *

Tekile dair muhakemenin, *–bu* güzel, bu çirkin, bu yanlış– Kant'ın felsefesinde yeri yoktur. Muhakeme, pratik akıl değildir;

pratik akıl "akıl yürütür" ve bana ne yapıp yapmamam gerektiğini söyler; yasayı belirler ve iradeyle özdeştir. İrade ise buyrukları dile getirir, emir kipinde konuşur. Aksine muhakeme, "katıksız düşünüşten alınan haz veya etkin olmayan mutluluktan [*untätiges Wohlgefallen*]" kaynaklanır. "Katıksız düşünüşten alınan bu hazza, beğeni adı verilir" ve *Yargı Yetisinin Eleştirisi*'nin orijinal adı Beğeninin Eleştirisi'ydi. "Eğer pratik felsefe, katıksız düşünüşten alınan hazdan bahsedebiliyorsa, ondan ancak şöylesine bahsedebilir, kavram ona içkinmiş gibi değil." Bu kulağa makul gelmiyor mu? "Katıksız düşünüşten alınan haz veya etkin olmayan mutluluk"un pratikle ne alakası olabilir? Bu tereddütsüz bir biçimde, Kant'ın (...) tekil ve olumsala ilgisinin geçmişte kalmış bir şey olduğuna ve marjinal bir mesele olduğuna karar vermiş olduğunu kanıtlamaz mı? Yine de her gün gazeteleri büyük bir sabırsızlıkla beklediği ileri yaşlarında belirleyici etki yaratan Fransız Devrimi konusundaki nihai tutumunun, salt izleyici olan, "kendileri oyuna katılmayan" <ve> olayları, sadece "katıksız düşünüşten alınan haz veya etkin olmayan mutluluk"tan kaynaklanan (...) "temenniyle", "tutkulu <bir> katılımla" takip eden bu kişiler tarafından belirlendiğini göreceğiz.

* * *

"Zihnin genişlemesi", *Yargı Yetisinin Eleştirisi*'nde hayati bir rol oynar. Bu, "muhakememizi, diğerlerinin fiili hükümlerinden ziyade olası hükümleriyle mukayese ederek ve kendimizi, başka herhangi birinin yerine koyarak" elde edilir. Bunu mümkün kılan yetinin adı, imgelemdir... Eleştirel düşünüş, sadece diğer herkesin bakış açılarının sorgulamaya açık olduğu yerde mümkündür. Bu yüzden, eleştirel düşünüş, hâlâ münzevice bir iş olsa da, kendisini "diğer herkes"ten kopartmamıştır. (...) İmgelem [vasıtasıyla], diğerlerini mevcut kılar ve böylece potansiyel olarak her yana açık, kamusal bir alanda hareket eder. Diğer bir ifadeyle, Kant'ın dünya vatandaşının konumunu benimser. Genişlemiş bir zihniyetle düşünmek, imgelemi (...) seyahat etmek üzere eğitmek anlamına gelir.

Burada, sizleri çok yaygın ve basit bir yanlış anlama konusunda uyarmak zorundayım. Eleştirel düşünüşün sırrı, gerçekte diğer

herkesin zihninden geçen şeyleri bilmemi sağlayabilecek müthiş derecede genişlemiş bir duygudaşlıkta yatmaz. Düşünmek, Kant'ın aydınlanma anlayışına göre, *Selbstdenken*, kişinin kendisi için düşünmesidir ki bu "asla-edilgin olmayan bir aklın düsturudur. <Aklın> bu tür bir edilginliğe teslim edilmesine ise, önyargı denir" ve aydınlanma, her şeyden önce önyargılardan özgürleşmektir. "Bakış açıları", benim bakış açım olmayan (<yani> fiili olarak durdukları yer, tabi oldukları koşullar, daima bir bireyden diğerine, bir sınıf ya da gruptan diğerine göre değişen) kişilerin zihinlerinden geçen şeyleri kabul etmek, edilgin bir biçimde düşüncelerini kabul etmekten, yani kendi şartlarıma uygun önyargılarımı onların önyargılarıyla değiştirmekten başka bir anlama gelmez. "Genişlemiş düşünüş", öncelikle "kendi muhakememize olumsal bir şekilde tutunan sınırlamalardan sıyrılmanın", "pek çoğumuzu sınırlayan (...) özel, öznel koşulların göz ardı edilmesinin", yani Kant'a göre aydınlanmamış ya da aydınlanma kapasitesinden yoksun olmakla kalmayıp, aslında kısıtlayıcı da olan, genel olarak kişisel ilgi olarak adlandırdığımız şeyin göz ardı edilmesinin neticesidir... Aydınlanmış bireyin, içinde bir görüş açısından diğer görüş açısına hareket edebildiği alan ne kadar genişse, düşüncesi de o kadar "genel" olacaktır... Ancak bu genellik, kavramın –<mesela> bütün somut binaları kapsamına sokabildiğimiz "ev" kavramının– genelliği değildir. Tam tersine tikellerle, kendi şahsi "genel bakış açına" erişmek için geçmek zorunda olduğun görüş açılarının tikel koşullarıyla yakından bağlantılıdır. Daha önce tarafsızlık olarak bahsettiğimiz bu genel bakış açısı, tepeden baktığımız, seyrettiğimiz ve muhakemelerimizi oluşturduğumuz ya da Kant'ın kendi ifadesiyle beşeri meseleler üzerine düşündüğümüz bir noktadır. Size, nasıl *eyleyeceğinizi* söylemez...

Bu kafa karışıklığı Kant'ın kendisinde, bir yandan hayatının son yıllarında Fransız Devrimi'ne duyduğu neredeyse sınırsız hayranlık ile diğer yanda ise yurttaşların herhangi bir devrimci tutum takınmalarına neredeyse sınırsız bir şekilde karşı olması arasındaki görünüşteki çelişkili tutumda açığa çıkar...

Kant'ın tepkisi ilk bakışta, hatta ikinci bakışta bile katiyen belirsiz değildir... Ne "güncel olay" olarak adlandırdığı muhteşem şeye

duyduğu hayranlıkta, ne de böyle bir olayı hazırlayan herkese duyduğu nefrette asla tereddüt etmemiştir.

> Bu olay, ne insanların arasındaki büyük şeyleri küçülten, küçük şeyleri de büyüten insanların anlık yaptıkları iyi ya da kötü edimleri, ne de yer yarılıp da içine girmiş ve yerlerini alacak yenileri gökten düşmüş gibi görünen muhteşem antik siyasal yapılardan ibarettir. Hayır, bu tür bir şey değil. Sadece bu büyük dönüşümler oyununda, kendisini kamuoyuna gösteren izleyicilerin düşünüş biçimidir...
>
> Günümüzde açımlanmasına şahit olduğumuz yetenekli bir halkın devrimi, tamama erebileceği gibi, düşük de yapabilir. İkinci seferinde başarıyla gerçekleştirebileceğini umut edebilecek kadar cesur olsa bile, aklı başında bir insanın böylesi bir bedele rağmen denemeye bir daha asla karar vermeyeceği raddede sefalet ve zulümle dolu olabilir. Her şeye rağmen bu devrim, bana göre, (kendileri bu oyuna dâhil olmamış) bütün izleyicilerinin kalplerinde (...) yardımcı olmaya en ufak bir niyetleri olmasa da duygudaşlıkla bakan kamuoyunun yaşadığı heyecanla birlikte (...) coşku raddesine yaklaşan arzulu bir iştirak bulur.

... Bu duygudaş iştirak olmaksızın, olup bitenlerin "anlam"ı tamamıyla farklı olur ya da hiçbir anlamı olmazdı. Çünkü umut vaat eden tam da bu duygudaşlıktır:

> <Bu,> tüm dönüştürücü etkileriyle birlikte, pek çok devrimden sonra, içerisinde insan ırkının ilksel kapasitelerinin tümünün gelişebileceği, doğanın en yüce amacının, <yani> *kozmopolit bir varoluşun* sonunda gerçekleştirilebileceği umududur.

Ancak bundan, Kant'ın geleceğin devrimcilerinin tarafını tuttuğu gibi bir sonuç katiyen çıkartılmamalıdır.

> Bu haklar (...) daima kullanılan araçların, ahlâkla uyumlu olması koşuluyla gerçekleştirilebilecek bir fikir olarak kalmaya devam edeceklerdir. Bu kısıtlayıcı koşulun halk tarafından aşılmaması gerekir ki <halk> haklarını, daima adaletsiz olan devrim yoluyla izlemeye kalkamasın.

... Ve:

> Kötü bir anayasanın neden olduğu şiddet içeren bir devrim, yasadışı araçları kullanarak halkı eski anayasanın müsaade etmeyeceği bir duruma geri döndürmek amacıyla daha yasal bir anayasa getirse bile, devrim sürerken, ona açık ya da kapalı bir şekilde katılan her kişi isyancıların hak ettikleri cezayı hak etmiş olacaktır.

... Burada açıkça görmüş olduğumuz şey, eylemlerinize yön veren ilke ile muhakemelerinize yön veren ilke arasındaki çatışmadır. (...) Kant, savaşa dair *kanısını* pek çok defa dile getirmiştir (...) ve bu durum, başka hiçbir yerde, meseleyi nevi şahsına münhasır bir biçimde Yüce kavramını konu alan kısımda ele aldığı, *Yargı Yetisinin Eleştirisi*'ndeki kadar bariz biçimde görülmez:

> Bir vahşi için bile, büyük bir hayranlık nesnesi olan şey nedir? Bu, hiçbir şeyden çekinmeyen, hiçbir şeyden korkmayan, dolayısıyla da tehlikeye boyun eğmeyen bir adamdır. (...) Askerlere duyulan bu tuhaf hürmet, en medeni devlette bile <hâlâ> canlıdır (...) çünkü bunlar bile, <askerlerin> zihinlerinin tehlikenin boyunduruğu altına girmediğini takdir ederler. Bu yüzden (...) bir devlet adamıyla, bir general mukayese edilirken, estetik muhakeme ikincisi lehine karar verir. Savaşın kendinde (...) yüce olan bir şey vardır. (...) Öte yandan, uzun bir barış genellikle hâkim bir tüccar zihniyeti ile ona eşlik eden süflî bir bencillik, korkaklık ve kadınsılık getirerek halkın ahlâkını bozar.

Bu izleyicinin hükmüdür (yani estetik <yargıdır>)... Yine de "insanların gem vurulmamış tutkularının tahrik ettiği (...) amaçsız bir teşebbüs"ten başka bir şey olmayan savaş, tam da anlamsızlığı nedeniyle nihai dünya barışına bir hazırlık aşaması olarak hizmet etmekle kalmaz —<zira> mutlak tükenmişlik, eninde sonunda ne iyi niyetin ne de aklın başaramadığını başaracaktır– bilakis,

> [i]nsan ırkını dehşet verici ıstıraplara boğmasına ve belki de barış zamanında sürekli savaşa hazırlanmanın neden olduğu sıkıntılara rağmen, en üst perdeden medeniyete hizmet edecek bütün yeteneklerin geliştirilmesinin ardında yatan itici güç (...) o değil midir?

... Estetik ve düşünümsel hükümlere <yargılara> ilişkin bu tespitlerin, eylem açısından hiçbir pratik neticesi yoktur. Söz konusu eylem olduğunda, en ufak şüphe yoktur ki:

> İçimizdeki ahlâki-pratik akıl, şu karşı konulmaz vetoyu dile getirir: *Hiçbir savaş olmamalı*... Bu yüzden, artık soru daimi bir barışın mümkün olup olmadığı ya da var olabileceğini kabul ettiğimizde teorik muhakememizin yanılmış olmasının mümkün olup olmaması değildir. Aksine, bu barışçıl amacın gerçekleşmesi daima sofuca bir umut olarak kalacak bile olsa (...) sanki bu gerçekleşebilecekmiş gibi hareket etmemiz gerekir (...) zira böyle yapmak bizim vazifemizdir.

Fakat eylemin bu düsturları, estetik ve düşünümsel muhakemeyi hükümsüz kılmaz. Diğer bir ifadeyle, Kant daima barış adına hareket etmiş olsa bile, bu muhakemeyi daima bilmiş ve aklında tutmuştur. Bir izleyici olarak, kazandığı bilgiye dayanarak hareket etmiş olsaydı, kendi anlayışına göre suçlu olmuş olacaktı. Bu "ahlâki vazife" yüzünden, izleyici olarak tespitlerini unutmuş olsaydı, kamusal işlere dâhil ve müdahil olmuş pek çok iyi insanın olduğu şey —<yani> idealist bir sersem— olurdu.

* * *

Kant'ın siyaset felsefesini yazıya hiç dökmemiş olması nedeniyle, bu konuda ne düşündüğünü bulmanın en iyi yolu, sanat eserlerinin üretimini, onları muhakeme eden ve haklarında karar veren beğeniyle ilişkileri içinde ele alırken benzer bir sorunla karşılaştığı *Estetik Yargının Eleştirisi*'ne dönmektir. Bizler (...) bir izlence hakkında hüküm verebilmek için önce bir izlence olması gerektiğini, <yani> izleyicinin faile <aktöre> ikincil olduğunu düşünmeye meyilliyizdir. <Ancak bunu yaparken> aklı başında hiç kimsenin, önce onu izleyecek kişiler olduğundan emin olmadan bir izlence sahnelemeyeceğini düşünmeyiz. Kant, insanların olmadığı bir dünyanın bir çöl olacağından emindi ve ona göre insansız bir dünya, izleyicisiz bir dünya anlamına geliyordu. Estetik muhakemeyi ele alırken, ayrım sanat eserlerinin üretimi için gereken deha ile onlar hakkında hüküm verip de güzel nesneler olup olmadıklarına ka-

rar verirken (Kant'a değil ama bize göre) "başka hiçbir şeye" gereksinim duymayan beğeni arasındadır. "Zira güzel nesnelere ilişkin hüküm verebilmek için *beğeni* gerekir (...) üretilmeleri için ise *deha* gerekir." Kant'a göre deha, bir yaratıcı imgelem ve özgünlük meselesiyken, beğeni (...) bir muhakeme meselesidir. Hangisinin "daha asil" bir yeti olduğu, "bir sanat <çalışmasının> güzel bir sanat <çalışması> olduğu hükmüne varılırken hangisine bakılması" gerektiğini sorar. Elbette <bunu yaparken> güzelliğine ilişkin hüküm veren çoğunluğun deha adını verdiği yaratıcı imgelem yetisinden mahrum olduğunu, dehaya sahip azınlığın ise beğeni yetisinden yoksun olmadığını kabul eder. Cevabı da şudur:

> Güzellik için, fikirlerin özgünlüğü ve zenginliğinden ziyade, imgelemin özgürlüğünde anlamanın yasalarıyla uyumlu olması [ki beğeni olarak adlandırılır] önemlidir. Çünkü fikirlerin bütün zenginliği (...) yasasız bir özgürlük içinde saçmalıktan başka bir şey üretmez; öte yandan, onu anlayışla uyumlandıran yeti muhakemedir.
>
> Beğeni, genel olarak muhakeme gibi, dehanın terbiye edilmesidir (ya da eğitilmesi); kanatlarını çırpar (...) <ve> [dehanın] düşüncelerine (...) rehberlik ederek açıklık ve düzen getirir (...) fikirleri, kalıcı olmaya ve genelin onayına elverişli kılar ve diğerlerinin <onları> izlemesine ve kültürün sürekli ilerlemesine olanak sağlar. Eğer, üretimde bu iki niteliğin çatışması nedeniyle bir şeylerin feda edilmesi gerekirse, bu daha ziyade –o olmaksızın muhakeme için, hakkında hüküm vereceği hiçbir şeyin olmayacağı– dehanın tarafında olmalıdır.

Fakat Kant açıkça "güzel sanat için (...) *imgelem, anlama yetisi, ruh* ve *beğeni* gerekir" der ve bir notta şunu ekler: "[İ]lk üç yeti, dördüncü [yani beğeni veya muhakeme] vasıtasıyla birleşir." Dahası akıl, anlama yetisi ve imgelemden ayrı, özel bir yeti olan tin, dâhinin "zihnin öznel durumunun ortaya çıkmasına vesile olan [fikirlerin] (...) diğer insanlara ifade edilebilmesi"ni sağlayacak bir ifade bulmasına olanak sağlar. Diğer bir ifadeyle tin, yani dehaya ve sadece ona ilham veren ve "hiçbir bilimin öğretemeyeceği ve hiçbir zanaatın öğrenemeyeceği" şey, "zihnin içinde bulun-

duğu durumdaki [*Gemütszustand*] tarifsiz unsuru" ifade etmeye dayanır. <Zira> belirli temsiller hepimizde <bu unsuru> uyandırsa da onu, ifade edecek kelimelerimizin olmaması nedeniyle, dehanın yardımı olmaksızın, diğerlerine ifade edemeyiz. Zihnin bu durumunu, "genele ifade edilebilir" hale getirmek dehanın gerçek vazifesidir. Bu ifade edilebilirliğe yön veren yeti beğenidir ve beğeni ya da hüküm, dehaya mahsus değildir. Güzel nesnelerin varlığının vazgeçilmez koşulu ifade edilebilirliktir; izleyicinin hükmü, böylesi bir nesnenin o olmaksızın asla görünemeyeceği uzamı yaratır. Kamusal alan, aktörler <failler> ya da üreticiler tarafından değil, eleştirmenler ve izleyiciler tarafından oluşturulur. Ve bu eleştirmen ve izleyici, her aktör ve üreticinin içinde bulunur. Bu eleştirici, muhakeme edici yeti olmaksızın, eyleyici ya da yapıcı, izleyicilerden öylesine yalıtılmış olacaktır ki algılanmayacaktır bile. Ya da Kant'ın terimlerini kullanmayı sürdürerek, farklı bir şekilde ifade edersek: Sanatçının özgünlüğünün kendisi (ya da aktörün özgünlüğünün kendisi) tamamıyla kendisini sanatçı (ya da aktör olmayanlar) tarafından anlaşılabilir kılmasına bağlıdır. Ve her ne kadar özgünlüğünden ötürü dehadan tekil olarak bahsedebilsen de *izleyici*den (...) asla aynı biçimde bahsedemezsin: <Zira> izleyiciler sadece çoğul olarak var olurlar. İzleyici, eyleme dâhil değildir fakat izleyici daima dostlarına dâhildir. Üretici ile dehanın yeteneğini, <yani> orijinalliği ya da aktörle özgünlük yetisini paylaşmaz; paylaştıkları yeti, muhakeme yetisidir.

Üretim söz konusu olduğunda, bu anlayış (Yunan'dan farklı olarak) en az Latin antikitesi kadar eskidir. Bunun ilk ifadesini Çiçero'nun *On the Orator*'unda <*Hitabet Üzerine*> buluruz:

> Çünkü herkes, oran *ve sanat meselelerinde* sanat ve oran hakkında herhangi bir bilgisi olmaksızın sessiz bir duyu vasıtasıyla *doğru ile yanlış arasında* ayrım yapar *[diudicare]*. Bunu, resimler ve heykeller [ile] doğanın, anlayışlarına dair onları daha az donattığı benzer eserlerde de yapabilseler bile, söz konusu ayrımı kelimelerin ritmi ve telaffuzuna ilişkin hüküm verirken çok daha fazla sergilerler. Zira bunların kökleri [*infixa*] ortakduyudadır ve doğa bu tür-

> den şeyleri hiç kimsenin tam olarak algılayamaması ve deneyimleyememesini [*expertus*] *istemiştir*.

Bunun da gerçekten müthiş ve fevkalade olduğuna dikkat çeker:

> Üretimde çok büyük bir fark olsa da muhakemede eğitimli ile cahil arasında ne kadar da az fark vardır.

Kant *Antropoloji*'sinde, oldukça benzer bir anlayışla, deliliğin izleyiciler olarak bir hüküm vermemize imkân veren bu ortakduyuyu kaybetmiş olmaktan ibaret olduğunu belirtir. Bunun tersi, "mantıksal *Eigensinn* <dik başlılık>" olarak adlandırdığı bir *sensus privatus*'tur <özel duyu>. Bu da öncüllerden yola çıkarak sonuçlara varmamıza olanak sağlayan yetimiz olan mantık yetimizin, gerçekten de iletişim olmaksızın da çalışabileceği anlamına gelir. <İstisna şu ki, bu durumda> eğer delilik, ortakduyunun kaybedilmesine neden olmuşsa, tam da kendisinin ancak diğerlerinin varlığıyla geçerli olabilecek ya da geçerliliği tasdik edilebilecek deneyimden ayırılmış olması nedeniyle delice sonuçlara yol açacaktır.

Bu işin en şaşırtıcı boyutu, ortakduyu, <yani> muhakeme ve doğru ile yanlışı ayırt edebilme yetisinin, beğeni duyusuna dayalı olmasının gerekmesidir. Beş duyumuzdan üçü, dış dünyadaki nesneleri bize açık bir şekilde verir, dolayısıyla da kolaylıkla ifade edilebilirdirler. Görme, işitme ve dokunma, nesnelerle doğrudan ve deyim yerindeyse nesnel bir biçimde muhatap olurlar. Koklama ve tat alma ise tamamıyla özel ve ifade edilemeyen içsel duyulardır. Tattığım ve kokladığım şeyler, asla kelimelerle ifade edilemez. Bunlar, tanımları itibarıyla özel duyular gibi görünürler. Dahası, üç nesnel duyunun ortak yanları *temsil* edebilme –<yani> namevcut olan bir şeyi mevcut kılabilme– becerileridir. Bir binayı, melodiyi ya da kadifenin verdiği hissi anımsayabilirim. Bu yeti, Kant'ta imgelem <hayal gücü> olarak adlandırılır ki ne tat alma ne de koklamanın böyle bir becerisi yoktur. Öte yandan, bunlar açıkça ayrım yapan duyulardır. Gördüğün şeye ilişkin hükmünü askıda bırakabildiğin gibi, o kadar kolay olmasa da, işittiğin ya da dokunduğun şeye ilişkin hükmünü de askıda bırakabilirsin. Fakat tat alma ya da koklama söz konusu olduğunda, hoşuma gidiyor ya da

gitmiyor oluşu dolayımsız ve karşı konulmazdır. Haz ya da rahatsızlık da tamamıyla özeldir. Öyleyse tat alma <beğeni> neden –sadece Kant'ta değil, Gracian'dan bu yana– yüceltilmiş ve muhakeme adlı zihinsel yetinin vasıtası haline getirilmiştir? Buna karşın muhakemenin, yani basitçe bilişsel ve aynı duyusal donanıma sahip tüm canlılarla paylaştığımız nesneleri bize veren duyularda barınan muhakemenin değil de, doğru ile yanlış arasındaki <farka yönelik> muhakemenin neden bu özel hisse dayandırılması gerekir? Beğeniyle ilişkili hususları çok zor anlatabilmemiz nedeniyle, bu konuları tartışmamızın bile mümkün olmadığı doğru değil midir – *de gustibus non disputandum est <zevkler tartışılmaz>*?

* * *

... Tat alma ve koklamanın en özel duyular olduğundan, yani bu duyularda bir nesnenin değil bir hissin duyumsandığından, bu duyumun nesneye-bağlı olmadığı ve anımsanamadığından bahsetmiştik. Eğer bir daha duyumsarsanız bir gülün kokusunu ya da bir yemeğin tadını tanıyabilirsiniz, ama görmüş olduğunuz bir şey ya da işitmiş olduğunuz bir melodiyi gözünüzde canlandırdığınız gibi canlandıramazsınız <mevcut kılamazsınız>... Aynı zamanda diğer duyulardan herhangi birinin değil de tat almanın, muhakemenin aracı haline geldiğini de görmüştük. Sadece tat alma ve koklama doğaları itibarıyla ayrımcıdırlar *ve* sadece bu duyular tekil olarak tekille ilişkilidir. Nesnel duyulara verilen bütün nesneler, niteliklerini diğer nesnelerle paylaşırlar, eşsiz değillerdir. Dahası hoşuma-gidiyor veya hoşuma-gitmiyor, tat alma ve koklamada karşı konulmaz biçimde mevcuttur. Dolayımsızdır; herhangi bir düşünce ya da düşünümsellik tarafından dolayımlanmaz... Ve hoşuma-gidiyor veya hoşuma-gitmiyor, bana-uyuyor ve bana-uymuyor ile neredeyse tamamıyla özdeştir. Meselenin özü, doğrudan etkilenmemdir. Tam da bu sebepten ötürü, burada neyin doğru ya da neyin yanlış olduğu tartışılamaz... Eğer sevmiyorsam, hiçbir sav istiridyeyi sevmemi sağlayamaz. Diğer bir ifadeyle, beğeniyle ilgili hususların rahatsız edici yanı, açıklanamaz olmalarıdır.

Bu muammaların çözümü, diğer iki yetinin isimlerinde –imgelem ve ortakduyu– saklı olabilir. 1) İmgelem (...) bir nesneyi, doğ-

rudan karşılaşmış olmam şart olmayan, fakat bir şekilde içselleştirdiğim bir şeye dönüştürür. Böylece artık nesnel olmayan bir duyu tarafından bana sunulmuşçasına ondan etkilenebilirim. Kant "henüz hakkında hüküm verirken hoşuma giden şey güzeldir" der. Yani algıda hoşumuza gidip gitmemesi önemli değildir; basitçe algıda hoşuma giden bir şey güzel değil, tatmin edicidir. Temsil esnasında haz verir. İmgelem, onu üzerine düşünebilmem için hazırlamıştır: "üzerine-düşünme faaliyeti." Sadece artık doğrudan mevcudiyetinden etkilenmediğinizde –Fransız Devrimi esnasında olup bitenlere müdahil olmayan bir izleyici gibi müdahil olmadığınızda– <yani> size temsil <edilirken> dokunan, etkileyen şeylerin doğru ya da yanlış, önemli ya da önemsiz, güzel ya da çirkin veya arada bir yerde olduklarına hükmedebilirsiniz. Bunu artık beğeni değil, muhakeme olarak adlandırırsınız. Zira sizi hâlâ bir beğeni meselesi gibi etkilese de artık temsil sayesinde uygun mesafe, benimseme ya da benimsememe veya bir şeye münasip bir kıymet biçmek için gereken uzaklık, tarafsızlık ya da kayıtsızlık tesis edilmiş olur. Nesneyi aradan kaldırarak, yansızlığın koşullarını sağlamış olursunuz.

Ve 2) *ortakduyu:* Kant <henüz> çok erken bir dönemde, en özel ve öznel duyu olarak görünen şeyde öznel olmayan bir şeyler bulunduğunun farkındaydı. Bu farkındalığını şu şekilde ifade etmiştir: Gerçek şu ki beğeni meselesi "<yani> güzel, sadece *toplum* içinde önem arz eder. (...) Issız bir adaya terk edilmiş birisi, ne kulübesini ne de kendisini süsler. (...) [İnsan], eğer ondan diğerleriyle birlikte bir memnuniyet duymuyorsa, nesneyle çekişmez." Oyunda hile yaptığımızda kendimizden tiksinsek de ancak yakalandığımızda utanırız. Ya da: "Beğeniyle ilgili konularda, diğerleri uğruna [ya da diğerlerini memnun etmek için] kendimizden feragat etmemiz gerekir" (*Wir müssen uns gleichsam anderen zu gefallen entsagen*). Son olarak ve en radikali: "Beğenide, bencillik aşılır," kelimenin tam anlamıyla düşünceliyizdir. Diğerleri uğruna, kendi özel, öznel koşullarımızı aşmamız gerekir. Diğer bir ifadeyle, nesnel-olmayan duyulardaki öznel-olmayan unsur öznelerarasılıktır. (Düşünmek için yalnız olmanız şarttır, bir yemekten haz almak için ise dostlara ihtiyaç duyarsınız.)

Muhakeme, özellikle de beğeniyle ilgili hükümler, daima diğerlerini göz önünde bulundurur ve (...) olası hükümlerini hesaba katar. Bu gereklidir, zira bir insanım ve insanlarla birlik olmaksızın yaşayamam. (...) Muhakeme ve beğeninin bu temel diğer-yönlülüğü, duyunun kendisinin mutlak bünyevi doğasıyla olası en büyük karşıtlık içinde duruyor gibi görünür. Bu yüzden, muhakeme yetisinin bu duyudan türetilmiş olmasının yanlış olduğu sonucuna varmanın cazibesine kapılabiliriz. Bu türetimin tüm içerimlerinin pekâlâ farkında olan Kant, bunun doğru olduğundan emindi. Ve lehine olan en makul olgu da kendine ait tamamıyla doğru bir gözlemdir. <Bu gözlem,> Güzel'in gerçek karşıtının Çirkin değil, fakat "*tiksinti* uyandıran şey" olduğudur. Ve Kant'ın başlangıçta *Ahlâki Beğeninin Eleştirisi*'ni yazmayı düşündüğünü de unutmayalım...

... İmgelemin işleyişi: Artık mevcut olmayan (...) ve artık seni doğrudan etkilemeyen (...) nesnelere ilişkin hüküm verirsin. Yine de nesne, dış duyularımızdan uzaklaşmış olsa da artık iç duyularımız için bir nesne haline gelmiştir. Namevcut olan bir şeyi yeniden mevcut kıldığında <temsil ettiğinde>, deyim yerindeyse nesnelerin karşına nesnellikleriyle çıktıkları duyuları kapatırsın. Tat alma <beğeni> duyusu, içsel bir duyu gibi, kendi kendini duyumlarmış gibi olduğun bir duyudur... İmgelemin bu işlemi, nesneyi "üzerine-düşünüş işlemi"ne hazırlar. Ve bu üzerine-düşünme işlemi, bir şeyi fiili olarak muhakeme etme etkinliğidir.

... Gözlerini kapatarak yansız, doğrudan etkilenmeyen, görünür şeylerin seyircisi haline gelirsin. Kör Şair. Ayrıca: Dışsal duyularının algıladığı şeyi, içsel duyuların için bir nesne haline getirerek, duyuların sunduğu zenginliği sıkıştırır ve yoğunlaştırırsın; zihin gözüyle "görecek", yani tekillere anlamlarını veren bütünü görecek bir konumdasındır...

Bu noktada kendisini gösteren soru şudur: Üzerine-düşünme işleminin standartları nelerdir? (...) [İçsel duyuya] beğeni <tat alma> denir; <zira> tıpkı tat alma gibi, o da *seçer*. Fakat bu seçimin kendisi de başka bir seçime tabidir: *Hoşa gitme* olgusunun kendisini onaylayabilir ya da onaylamayabiliriz; "benimseme ya da benimsememeye" tabidir. Kant örnekler verir: "Muhtaç durumda fakat iyi niyetli bir adamın, müşfik ama pinti bir adamın mirasçı-

sı olmasının verdiği mutluluk" ya da tam tersine "derin bir keder, onu yaşayan kişiyi memnun edebilir (faziletli kocasının ölümünün matemini tutan bir dul) ya da (...) (takip ettiğimiz bilimlerdeki gibi) bir mükâfat memnuniyet verebilir ya da bir ıstırap (mesela nefret, kıskançlık, intikam) daha fazla memnuniyetsizlik yaratabilir". Bu benimseme ve benimsememelerin tümü sonrasında-gelen-düşüncelerdir; bilimsel bir araştırma yaparken, bu işi yapmaktan mutlu olduğunuzun belli belirsiz farkında olabilseniz de, bu ilave "hazzı" --onu onaylamanın <hazzını>— (...) ancak daha sonra üzerine düşündüğünüzde (...) yaşayabilirsiniz. Bu ilave hazda, bize haz veren artık nesne değil, onun haz verici olduğu hükmüne varmamızdır: Eğer bunu doğanın ya da dünyanın tamamıyla ilişkilendirirseniz, şunu söyleyebilirsiniz: Doğanın dünyasının bize haz vermesinden memnunuz. Benimseme eyleminin kendisi haz verirken, benimsememe eyleminin kendisi rahatsızlık verir. Bu yüzden soru şudur: Benimseme ile benimsememe arasında nasıl seçim yaparız? Eğer örnekleri göz önünde tutarsanız, bir kriteri tahmin edebilirsiniz: Bu kriter ifade edilebilirlik ya da kamusallıktır. Babanızın ölümünden duyduğunuz sevinç ya da nefret ve kıskançlık duygularını ilan etmekte çok da istekli olmazsınız; öte yandan faziletli kocanızın ölümünden duyduğunuz kederi gizlemezsiniz ve bilimsel araştırma yapmaktan hoşlandığınızı söylemekte herhangi bir tereddüt göstermezsiniz.

Kriter ifade edilebilirliktir ve buna karar veren standart da Ortakduyu'dur.

Bir Duyumun İfade Edilebilirliği Üzerine

Duyuların duygulanımlarının, "herkesin bize benzer duyuları olduğunu varsayabildiğimiz için genellikle ifade edilebilir oldukları [doğrudur]. Fakat bu, her duyum için şart değildir". Bu duyumlar özeldir, aynı zamanda da herhangi bir hüküm içermezler: Tamamıyla edilginizdir, tepki veririz, irademiz doğrultusunda bir şeyi hayal ettiğimiz ya da üzerine düşündüğümüz zamanlardaki gibi kendiliğinden değilizdir.

Diğer uçta ise ahlâki muhakemelerle karşılaşırız: Kant'a gö-

re bunlar, zorunludurlar. Pratik akıl tarafından buyurulurlar (...) <ve> [ifade edilemez] olsalar bile geçerliliklerini korurlar.

Üçüncü olarak güzelliğe ilişkin hükümlerimiz ya da <güzellikten> aldığımız haz gelir: "[B]u haz, bir nesnenin imgelemi tarafından (...) muhakeme tarafından, en sıradan deneyim için bile gerçekleştirmesi gereken bir işlem vasıtasıyla... kavranmasına [*Auffassung*, algılanması değil] eşlik eder." Dünyaya ilişkin her deneyimimizin içinde böyle bir hüküm barınır. Bu hüküm, "herkeste var olduğunu varsaymak zorunda olduğumuz ortak ve selim bir anlama yetisine [*gemeiner* ve *gesunder Verstand*]" dayanır. Peki, bu "ortakduyu" kendisini, yine başkalarıyla ortak sahip olduğumuz, fakat buna rağmen duyular arasında bir uyumu güvence altına almayan diğer duyulardan nasıl ayırır?

Bir Tür Sensus Communis *<Ortakduyu> Olarak Tat Alma <Beğeni>*

Terim değiştirilmiştir. Bu, ortakduyu, –özelde herkes için aynı olan– diğer duyularımız gibi bir duyuyu ifade eder. Latince terimi kullanarak, Kant farklı bir şey ifade ettiğini ima eder: Duyu-benzeri –bizleri bir toplum içinde konumlandıran– ilave bir zihinsel kapasiteyi kastetmektedir (Almancası: Menschen*verstand*). "İnsanların ortak anlayışları (...) insan adını alma iddiasında olan herkesten beklenen asgaridir..."

Sensus communis, özellikle insani bir duyudur; çünkü iletişim, yani konuşma, ona dayanır... "Deliliğin tek genel belirtisi, *sensus communis* <ortakduyunun> kaybı ve kişinin kendinde (*sensus privatus*'unda) ısrarı konusunda mantıksal bir inatçılıktır..."

> *Sensus communis* kapsamına, ***herkeste ortak*** olan bir duyuyu, yani üzerine-düşünürken hükmünü deyim yerindeyse, insanlığın kolektif aklıyla mukayese etmek amacıyla diğer bütün insanların düşüncedeki temsil biçimlerini (*a priori*) hesaba katan yetiyi de almamız gerekir... Bu, hükümlerimizi diğerlerinin fiili hükümlerinden ziyade olası <hükümleriyle> mukayese ederek ve kendimizi diğer insanların yerine koyarak, kendi hükümlerimize olumsal

olarak tutunan kısıtlamalardan soyutlayarak yapılır... Şu anda bu üzerine-düşünme işlemi, *ortakduyu* olarak adlandırılan yetiye atfetmek için belki fazlasıyla yapay görünebilir. Fakat ancak soyut bir formülde ifade edildiğinde böyle görünür. Kendi <başına alındığında>, evrensel bir kural olarak kullanabileceğimiz bir hükmün peşindeysek, cazibesinden ya da duygularımızdan soyutlanmaktan daha doğal bir şey olamaz.

Bunun ardından, bu *sensus communis*'in kaideleri gelir: kendisi için düşünmek (aydınlanmanın düsturu), kendimizi düşüncede diğer herkesin yerine koymak (genişlemiş zihniyetin düsturu) ve tutarlılık düsturu (kendinle mutabık olmak, *mit sich selbst einstimmig denken*).

Bunlar, bilinç meseleleri değildir; hakikat sizi zorlar, herhangi bir "düstur"a ihtiyacınız yoktur. Düsturlara, sadece muhakemelerde ve kanı meseleleri için ihtiyaç duyulur; böylece anlamlıdırlar. Ve tıpkı ahlâki meselelerde davranış<larınızı dayandırdığınız> düsturun, İrade'nizin niteliğini ortaya koyması gibi, muhakemenin düsturları da toplumsal <sağ>duyunun yönettiği dünyevi meselelerdeki "düşünce tarzınıza" (*Denkungsart*) tanıklık eder.

> İnsanların doğal yeteneklerinin ulaşabildiği alan ya da seviye ne kadar küçük olursa olsun, yine de eğer <meselenin üzerine> pek çok kişiyi kısıtlayan, kendi muhakemesinin öznel ve özel koşullarını göz ardı eder ve (ancak kendisini diğerlerinin baktıkları yere koyarak belirleyebileceği) *genel bir bakış açısından* bakarak düşünürse *genişlemiş zihniyete* <sahip> bir insana işaret eder.

... Beğeni, bu "toplumsal duyu"dur (*gemeinschaftlicher Sinn*) ve burada duyu, "üzerine-düşünmenin zihnin üzerindeki etkisi"ni ifade eder. Bu üzerine-düşünme, beni bir duyummuş gibi etkiler. (...) "Beğeniyi, [algı değil de] belirli bir temsildeki [duyum benzeri] hissimizi, herhangi bir kavramın dolayımı olmaksızın, genele ifade edilebilir kılan bir muhakeme yetisi olarak bile tanımlayabiliriz."

> Eğer bir hissin salt genele ifade edilebilirliğinin, kendinde bizim ona yönelik ilgimizi taşıması gerektiğini varsayabilseydik (...) be-

geni muhakemesindeki hissin neden herkese, tabiri caizse, bir vazife gibi yüklenegeldiğini açıklayabilmemiz gerekir.

... Bu hükümlerin geçerliliği asla, kelimenin tam anlamıyla muhakeme olmayan, bilişsel ya da bilimsel önermelerin geçerliliğine [sahip değildir]. (Eğer 'gökyüzü mavidir' ya da 'iki artı iki dörttür' derseniz, bir "muhakemede" bulunmazsınız; ya duyularınız ya da zihninizin sağladığı kanıtların zorlamasıyla olanı söylersiniz.) Bu şekilde, herhangi birisini kendi hükümlerimize –bu güzel, bu yanlış– katılmaya asla zorlayamazsınız (Ancak Kant, ahlâki hükümlerin üzerine-düşünme ve imgelemin ürünü olduklarına inanmaz. Bu yüzden de aslını söylemek gerekirse bunlar hüküm değildirler). Diğer insanları katılmaya ancak "ikna eder <ya da> davet eder"siniz. Ve bu ikna edici etkinlikte, esasında "toplumsal duyu"ya müracaat edersiniz... Beğeniniz ne kadar az kişiselse, o kadar iyi ifade edilebilir; <burada da> mihenk taşı yine ifade edilebilirliktir. Kant'ta yansızlık, "menfaatsizlik" olarak adlandırılır; Güzel'den alınan menfaatsiz keyif... Dolayısıyla eğer [*Yargı Yetisinin Eleştirisi*'nde] #41, "Güzele İlgi"den bahsediyorsa, aslında menfaatsizliğe "ilgi"den bahsediyordur... Bir şeyleri güzel olarak adlandırabildiğimiz içindir ki "*varlığından haz*" duyarız ve "bütün ilgiler bundan ibarettir". (Not defterlerindeki düşüncelerinden birinde, Kant Güzel'in bize [*ohne Eigennutz*] menfaatsiz sevmeyi öğrettiğini ifade eder.) Ve bu menfaatin kendine has karakteri, "sadece toplumla ilgilenmesi"dir.

... Kant, zihinsel yetilerimizden en azından birinin, <yani> muhakeme yetisinin diğerlerinin varlığını gerektirdiğini vurgular. Ve sadece terminolojik olarak muhakeme olarak adlandırdığımız şey değil, onunla bağlantılı olan (...) tabiri caizse tüm ruhsal donanımımızdır. (...) Hislerimizi, hazlarımızı ve menfaatsiz zevklerimizi ifade ederek, *tercihlerimizi* söyler ve dostlarımızı seçeriz. "Pisagorcularla birlikte haklı olmaktansa, Platon'la birlikte haksız olmayı tercih ederim" [Çiçero].

Son olarak, iletişim kurabileceğiniz insanların miktarı ne kadar çok olursa, nesnenin değeri de o kadar büyük olur:

> Her ne kadar herkesin böylesi bir nesneden duyduğu haz [onu paylaşmadığı sürece] dikkate değmeyecek kadar küçük ve ken-

> di başına belirgin bir ilgi içermese de yine de genele ifade edilebilir olması düşüncesi, değerini neredeyse sonsuz derecede arttırır.

Bu noktada, *Yargı Yetisinin Eleştirisi* çok rahat bir şekilde Kant'ın, ebedi bir barış içerisinde yaşayan, birleşik İnsanlık arzusuyla birleşir... Eğer

> herkes, diğer herkesten [haz ve menfaatsiz mutluluğa yönelik] genel iletişime dayanmasını bekler ve talep ederse, [o zaman] insanlığın kendisinin dikte ettiği ilksel bir sözleşme [varmış gibi bir noktaya erişiriz].

... Her bir insanda bulunan bu insanlık düşüncesi sayesinde, insanlar insandır ve bu düşüncenin eylemlerinin yanı sıra hükümlerinin de ilkesi haline gelmesi nispetinde medeni ya da insani olarak nitelenebilirler. Aktör <fail> ile seyircinin birleştikleri nokta budur; aktörün düsturu ile seyircinin dünyada olup bitenleri muhakeme ettiği düstur ya da "standart" birleşir. Deyim yerindeyse, eylemin kategorik buyruğu şöyle ifade edilebilir: Daima ilksel sözleşmenin genel bir kanun olarak yaşama geçirilebilmesini sağlayacak düstura göre davran.

Sonuç <satırlarında>, bazı zorlukları açığa kavuşturmaya çalışacağım: Muhakemedeki temel zorluk, "tekili düşünme yetisi" olmasıdır. Zira *düşünmek*, genelleştirmek anlamına gelir. Bu yüzden de tekil ile geneli esrarengiz bir biçimde birleştiren bir yetidir. Eğer genel, muhakeme tekili sadece onun kapsamına alacak şekilde – bir kural, bir ilke ya da bir yasa şeklinde– veriliyse, bu nispeten kolaydır. Zorluk "genelinin bulunması amacıyla sadece tekilin verili olduğu" durumda çok daha büyür. Çünkü standart, tecrübeden ödünç alınamaz ve dışarıdan türetilemez. Bir tekili diğer bir tekille muhakeme edemem; değerini belirleyebilmek için bir *tertium quid* <üçüncü şey> ya da bir *tertium comparationis*'e <mukayesenin üçüncü tarafı>, <yani> her iki tekille de ilişkili olmasına rağmen ikisinden de bağımsız olan bir şeye ihtiyaç duyarım. Kant'ta, bu zorluğa birbirinden tamamıyla farklı iki çözüm buluruz:

Kant'ta, gerçek bir *tertium comparationis* olarak, iki düşünceyle karşılaşırız ki bir hükme varmak için her ikisi üzerine de düşün-

meniz gerekir: Bu *ya* siyasal yazıları ve ayrıca zaman zaman *Yargı Yetisinin Eleştirisi*'nde de yer alan, bir bütün olarak insanlığın ilksel bir sözleşmesi olduğu düşüncesidir ve bu düşünceden insanlık mefhumu türetilir. <Bu mefhum,> ardı ardına gelen nesiller boyunca ortak paylaştıkları ve içinde yaşadıkları bu dünya, <yani> bir küre olan bu yeryüzü üzerinde yaşayan ve ölen insanların insanlıklarını oluşturan şeydir. *Yargı Yetisinin Eleştirisi*'nde amaçlılık düşüncesini de bulursunuz: Bir tekil olarak her nesne, der Kant, edimselliğinin temeline ihtiyaç duyan ve onu içinde barındıran bir amaca sahiptir. Amaçsız görünen nesneler, sadece estetik nesneler ile insanlardır. <Bunlara> *quem ad finem –ne amaçla*?– sorusunu soramazsınız; çünkü hiçbir işe yaramazlar. Fakat (...) amaçsız sanat nesnelerinin yanı sıra doğanın görünüşte amaçsız olan çeşitliliğinin de insanları memnun etmek, onlara kendilerini dünyada evlerinde hissettirmek gibi bir "amaçları" vardır. Bu asla kanıtlanamaz; fakat Amaçlılık düşünümsel muhakemelerimizdeki düşüncelerinize yön veren bir fikirdir.

Ya da Kant'ın ikinci ve sanırım çok daha değerli olan çözümü şudur: *örneksel geçerlilik* ("Örnekler, hükümlerin koltuk değneğidir"). Şimdi bunun ne olduğuna bakalım: Her tekil nesneye, mesela bir masaya, karşılık düşerek onu masa olarak tanımamızı sağlayan bir kavram vardır. Bunu Platonik "idea" ya da Kantçı şema olarak düşünebilirsiniz; yani zihninizin gözü önünde her masanın bir şekilde uyması gereken bir şema ya da *biçimsel masa şekli* vardır. Veya eğer yaşamınızda gördüğünüz pek çok masadan yola çıkarak, onları ikincil niteliklerinden arındırdığımızda geride kalan, tüm masaların paylaştıkları ortak asgari nitelikleri barındıran, genel olarak masadır. *Soyut masa.* Elinizde bir olasılık daha vardır ve bu, biliş olmayan hükümlerin <kapsamına> girer: Mümkün olan en iyi masa olduğu hükmüne vardığınız bir masayla karşılaşabilir ya da düşünebilir ve bu masayı bir masanın fiiliyatta nasıl olması gerektiğine dair örnek *–örnek masa–* <olarak> alabiliriz. (Bir tekili tefrik etmek üzere *eximere*'den <istisna> örnek verebiliriz.) Bu bir tekildir ve bir tekil olarak kalır ki tam da tekilliğinde, başka bir şekilde tanımlanması mümkün olmayan genelliği açığa çıkarır. Cesaret Aşil gibidir, vb.

Burada, müdahil olmasından ötürü bütünün anlamını asla göremeyen, aktörün taraflılığından bahsetmekteyiz... *Aynısı*, güzel ya da kendinde başka herhangi bir edim için geçerli değildir. Güzel, Kantçı ifadeyle, kendinde bir amaçtır; çünkü olası bütün anlamı kendi içinde saklıdır. Diğerlerine atıfta bulunmaz, deyim yerindeyse diğer güzel şeylerle bağlantısızdır. Bu tezat, bizzat Kant'ta mevcuttur: Sınırsız İlerleme insan türünün yasasıdır <ama> aynı zamanda insan onuru, her birinin (...) genel olarak insanlık üzerine düşünülürken, fakat herhangi bir mukayese yapılmaksızın ve zamandan bağımsız olarak, kendi tikelliğinde görülmesini gerektirir. Diğer bir ifadeyle ilerleme düşüncesinin kendisi –eğer koşulların değişmesinden ve dünyanın iyileşmesinden ibaret olmayıp, bundan daha öte bir şeyse– Kant'ın insan onuru anlayışıyla çelişir.

DİZİN

III. Richard (Shakespeare) 220, 221
IX. Papa Gregory 365

activum, factivum 398, 399, 402
Adams, John 92, 190, 471, 472
Adenauer, Konrad 450
ahlâk 23, 85, 97, 205, 208, 350, 391, 406, 427, 477, 497, 498, 501, 502
ahlâksallık 212
akıl 16, 30, 32, 35, 60, 62, 73, 75-78, 80, 81, 86, 87, 90, 101, 104, 105, 108, 110, 112, 121, 122, 124, 126, 128, 143, 145, 161, 163, 170, 172-174, 177, 182, 188, 195, 200, 220, 245, 249, 252, 255, 258, 266, 275, 283, 288, 300, 309-311, 319, 325-329, 338-341, 352, 358, 368-370, 372, 373, 379, 381-383, 385, 387, 389, 399, 470
akıl, *Vernunft* 33, 34, 79, 85
  kurgusal 136
  matematiksel 82
  pratik 85, 221, 306-308, 312, 406, 498, 499, 503, 511
aklın hayalcileri 28
aktör (*bkz.* fail) 40, 56, 503, 505, 514, 515
Albertus Magnus 376
algı 26, 27, 30, 32, 37, 39, 57, 107, 108, 125, 355, 508, 512
Alkibiades 206
Alighieri, Dante 198, 376
Alman İdealizmi 35, 406, 408, 413-415, 447
Anaksagoras 158, 161, 169
analoji (*bkz.* benzeşim) 15, 52
Aneksimender 159, 449-452, 455, 456
anımsama 97, 99, 106, 108, 157, 239, 285, 286, 298, 353, 434, 442
anlama yetisi, *Verstand* 16, 33-35, 60, 79, 82, 84, 85, 240, 252, 279, 352-354, 357, 368-379, 382, 384, 387, 390, 396, 397, 400, 401, 485, 504, 511
anlatılamaz 71, 139, 144, 147, 149, 171
Aquinaslı Thomas 252, 379, 409
araçlar ve amaçlar 349
Aristarkus 75
Aristoteles 25, 27, 38, 53, 54, 63, 74, 80, 82, 105, 106, 110, 114, 115, 120, 121, 125, 128-130, 134, 138, 140, 146, 148-150, 155, 158, 161, 163, 164, 172, 180, 182, 189, 191, 200, 212, 217, 220, 226, 228, 252, 257, 259-263, 277, 286, 305-312, 319, 327, 329, 334, 348, 349, 366, 367, 370, 373, 377-381, 389, 393-395, 398, 399, 405, 462, 470, 489, 491
Arke (ἀρχαί) 29
arzu 17, 28, 33, 35, 54, 62, 69, 80, 84, 97, 105, 108, 135, 154-156, 166, 183, 186, 207, 209, 222, 228, 235, 242, 245, 260,

275, 276, 293, 298, 306-309, 311, 332, 337, 338, 342-344, 347, 348, 349, 355, 356, 370-372, 375, 376, 378, 385, 391-393, 400, 418, 421, 423, 431, 454, 475, 490, 501, 514
arzular 31, 79, 90, 91, 118, 191, 251, 259, 285, 291, 310, 312, 319, 320, 340, 341, 373, 384, 387, 401, 439, 440, 486
Auden, W. H. 37, 345, 446
Augustinus 243, 251, 253, 256, 263, 281, 286, 303, 318, 321, 322, 331, 333, 335-345, 347-359, 361-364, 366, 369, 370, 372, 374-376, 378, 380, 382, 389, 397, 399, 401, 416, 418, 419, 486
Augustus 179, 473, 475

Bacon, Francis 181, 390, 408
beden 30, 38, 41, 43, 52, 53, 55, 64, 65, 67, 69, 93, 101, 102, 105, 106, 110, 127, 130, 133, 148, 149, 156, 191, 201, 235, 251, 255, 256, 264, 282, 298, 303-305, 318, 320, 323, 329, 330, 341, 346, 348, 351, 354, 357, 360, 363, 381, 383, 402, 413, 415, 442, 448
-sel farkındalığın kaybedilmesi 192
beğeni (*bkz.* tat alma) 135, 154, 244, 483, 488, 489, 497, 499, 503-509, 511-513
Bengi Dönüş 176, 233, 267, 422, 425-426, 429, 435, 436
Benjamin, Walter 147
benlik (*bkz.* kendi) 59, 63, 67, 119, 218, 220, 290, 313, 326, 347, 441, 442, 444, 445, 457, 460, 462
benzeşim (bkz. analoji) 52, 73, 125-130, 132, 140, 151, 235
Bergson, Henri 147, 148, 243, 249, 251, 256, 257, 278, 280, 355, 395, 443, 444
Bettoni, Efrem 380
bilgi 23-26, 29, 31, 33-35, 58, 67, 75, 76, 80-87, 91, 99, 105, 108, 112, 113, 132, 138, 142, 146, 147, 149, 154, 167, 171, 186, 194, 197-200, 203, 223, 224, 245, 252, 261, 262, 271, 280, 321, 327, 342, 353, 356, 358, 360, 368, 369, 371, 374, 375, 379, 396, 403, 408-411, 416, 418, 425, 443, 456, 459, 464, 465, 487, 503, 505
-nin nesnesiyle uzlaşısı 145
bilim 11, 21, 25, 28, 35, 39, 43, 44, 46, 47, 54, 69, 75, 77, 78, 80-85, 112, 145, 146, 162, 167, 179, 183, 217, 406, 408, 409, 417, 458-460, 504, 510
bilinç 35, 38, 54-57, 64, 81, 93-98, 100, 101, 109, 111, 114, 115, 118, 137, 150, 152, 173, 183-185, 214, 218, 221, 224, 242, 250, 271, 272, 280, 281, 309-311, 313, 326, 327, 341, 349, 373, 386, 387, 396, 414, 419, 439, 443, 456, 466, 478, 482, 487, 491, 498, 51
biliş 33-35, 76, 79, 82, 84-86, 90, 112, 458, 515
bireysellik 363
Blake, William 233
Blumenberg, Hans 136, 167, 322
Boethius 189, 192
Bohr, Niels 459
boş vakit 114, 115,1 189, 282
Brabantlı Sige 198
Brown, Peter 338
Brunschvicg, Léon 292
Buber, Martin 462

Camus, Albert 333
Canterburyli Anselm 366
Carnap, Rudolf 27
Cato 26, 148, 246
cogito 38, 69, 70, 74, 96, 114, 231, 251, 280, 281, 313, 318, 407, 458
cogitare 38, 69, 74, 96, 114, 281, 313, 318, 458
res cogitans 38, 68, 69
Coleridge, Samuel Taylor 171

çelişmezlik ilkesi 145, 218, 274, 312
Çiçero 26, 128, 154, 159, 179, 181, 185-189, 283, 336, 471, 513
çokluk 37, 87, 101, 136, 215, 216, 462

dalgınlık 93, 132, 289
değerler 205-207, 223, 224, 240, 325, 428
Demokritos 30, 54, 75, 179, 192, 210, 213
Descartes, René 25, 26, 31, 38, 67-70, 74, 86, 106, 251, 273, 274, 280, 281, 313, 389, 405-407, 417, 440
determinizm 280, 358, 359
devinim 77, 162, 165, 214, 232, 235, 257,

261, 270, 291, 292, 293, 297, 341, 348, 360, 361, 378, 393, 394, 402, 430, 461, 488
devrim 12, 117, 165, 166, 275, 294-296, 411, 412, 416, 467-469, 479, 499-502, 508
dieu trompeur 69
dil 12, 15, 23, 24, 45, 60, 73, 74, 80, 83, 99, 105, 106, 108, 109, 121, 122, 125-128, 130, 132, 134, 139, 148, 151, 157, 181, 188, 205, 209, 226, 232, 235, 245, 257, 323, 408, 433, 443, 451, 455, 484, 487, 491
Diogenes Laertius 115
Diotima 159, 197
diriliş 187, 192, 282, 331, 383, 474, 477
diyalog 25, 119, 121, 140, 177, 194, 197, 199, 203, 211, 212, 214, 216, 218-220, 307, 313, 326, 339, 438, 445, 462, 489
bahsetmek, *dialegesthai* 141-143, 145
içsel 218
sessiz 25, 216, 218, 307, 317, 326, 438, 445
doğa 11, 26, 30, 41, 44, 47, 77-79, 81, 83, 87, 95, 103, 110, 111, 117, 119, 123, 140, 142, 143, 153, 155, 159, 164, 169, 172, 174, 183, 189, 192, 194, 205, 214, 215, 230, 240, 250, 252, 260-262, 266, 280-283, 293, 298, 304, 305, 310, 311, 318, 324, 328, 331, 332, 335, 344, 346, 347, 352, 354, 368, 370, 371, 374, 382, 386, 392, 397, 407, 410, 411, 417, 422, 426, 433, 435, 437-439, 451, 453, 456, 458, 460, 464, 469, 471, 473, 474, 477, 478, 498, 501, 505, 507, 509, 510, 515
doğrusal 149, 232, 262, 264, 267, 297-299, 425, 429, 435, 478
doğum 39, 91, 104, 134, 149, 156, 159, 160, 223, 229, 232, 235, 261-264, 276, 364, 449, 454, 457, 474, 475, 480
doğurganlık 364, 480
Donne, John 407
dostluk 123, 194, 220, 308, 351
dönüş, *Kehre* 269, 298, 431
Duns Scotus, John 82, 89, 107, 252, 278, 279, 341, 354, 355, 369, 373, 376, 379, 380, 387-389, 403, 456
dünya 11, 15, 27, 29, 30, 32, 34, 37-42, 45, 46, 48, 49, 51-53, 56-59, 61, 62, 64-67, 69-72, 74, 76-82, 84, 85, 87-94, 96, 97, 99-102, 104, 105, 107-111, 113-116, 119, 120, 122, 124-128, 130-134, 136, 138, 148, 149, 151, 153, 155-157, 160-162, 164, 165, 169-171, 174, 175, 177-179, 181, 183-185, 187, 188, 190, 191, 193, 195, 196, 211-213, 216, 218-220, 224, 226, 227, 229, 232, 234-236, 238-242, 244, 245, 250, 252, 253, 255-259, 263, 264, 266, 267, 274-276, 278, 280, 282, 284, 285, 287, 289, 295-298, 300, 303-305, 313, 315, 317, 321, 324, 326, 329, 331, 335, 338, 339, 345, 348, 353, 354, 358, 362-364, 366, 371, 375, 376, 383, 387, 391, 394, 399, 401, 406, 407, 410, 411, 415, 417, 422-424, 427-430, 433-435, 438-441, 443, 444, 446, 448-450, 453-460, 462, 464-469, 471, 474-478, 480, 481, 499, 502, 503, 506, 510, 511, 514-516
anlaşılabilir 162
duran şimdi *(nunc stans)* 107, 164, 256, 293
duygu 49, 51-53, 55, 59, 93, 94, 120, 168, 169, 171, 266, 283, 298, 307, 308, 334, 344, 348, 419, 420, 423, 425, 430, 491, 510, 512
duyu algısı 39, 97, 108, 194
duyu deneyimi 27, 76, 78, 85, 93, 98, 119, 123, 125, 133, 136, 192
duyu organları 37, 39, 59, 65, 82, 96
düşünme 23-27, 31-35, 60, 62, 63, 65-67, 69, 70, 72-77, 79, 80, 83-91, 94-103, 105, 107-116, 118, 121, 122, 124, 126, 127, 132-135, 138, 139, 141-143, 146-154, 157, 161, 162, 166-170, 172, 173, 175-177, 179-186, 188-193, 195-197, 201-210, 212, 213, 216-219, 222-229, 234, 236, 238-240, 242-244, 251, 256-258, 266, 269, 270, 272, 275, 283, 285, 286, 288-294, 296, 297, 303, 307, 313, 318-320, 324, 326, 330, 332, 334, 344, 350, 356, 368, 388, 390, 394, 396, 398, 400, 403, 413, 423, 426-428, 430, 431, 433-435, 437, 438, 440, 441, 446-448, 454, 455, 457, 459, 462, 481-484, 488, 493, 499, 400, 503, 508, 509, 512-514

deneyleri 430
diyalog olarak 25, 121
donmuş 201, 206
düşünen ego 34, 62, 64, 65, 67, 69, 70, 74, 99, 101, 102, 109-111, 113, 135, 148-150, 164, 185, 196, 209, 216-218, 223, 226-231, 233-236, 240, 245, 251, 255-258, 269, 272, 274, 276, 281, 282, 284-287, 289, 291, 292, 296-298, 303, 313, 319, 320, 326, 334, 412, 413, 439, 458
hazzı 510
sonrasında-gelen-düşünce 99, 108, 184, 222, 458
söylemsel 26, 294
ve şükretme 177, 441, 447, 453
yoğunluğu 227
yurtsuzluk 228
düşünce-deneyleri 272, 389, 407, 416, 417, 427, 430
düşünce-dünyası 232
düşünce-nesneleri (*bkz.* düşünce-şeyleri) 60, 84, 98, 216, 230, 304, 469
düşünce-şeyleri (*bkz.* düşünce-nesneleri) 71, 87, 113, 119, 304
düşünce-zincirleri 73, 185, 189, 192, 239, 286, 389, 390, 413
düşünüm (*bkz.* üzerine düşünme) 73, 99, 114, 117, 458
düşünümsellik 51, 70, 97, 479, 507

ebedi mevcudiyet 360
edilginlik 438
edimsellik, olumsallık 81, 83, 92, 113, 128, 260, 275-279, 389, 392, 394, 395, 397, 457, 460, 470
eğilimler 146, 279
Efendi Eckhart 287, 306, 316, 318, 335, 344
Eichmann, Adolf 23, 24
Einstein, Albert 162, 458, 459
Engels, Friedrich 479
Epiktetos 181-185, 189, 190, 323-328, 330, 332-335, 339, 399, 428
Epikürcü 92, 181
Ermotimos 161
estetik 97, 154, 244, 483, 502, 503, 515
etik 23, 24, 167, 205, 208, 212, 229, 245, 251, 257, 262, 308, 310, 350, 370, 377
etkinlik 11, 21, 24-26, 31, 32, 34, 41, 48, 51, 53, 56, 62-65, 67, 69, 70, 73, 74, 77, 79, 82, 84, 85, 87, 90-97, 99, 101, 102, 107, 109-112, 114, 117, 118, 120, 124, 125, 128, 132, 134, 143, 146-149, 152, 153, 159, 161-163, 165, 166, 177, 182, 184, 186, 191, 192, 195, 197, 203-206, 208-211, 216, 219, 224, 225, 227-231, 234, 237, 239, 240, 242, 243, 251, 255-257, 262, 269, 274, 282, 285-287, 293, 297, 304, 308, 313, 318, 320, 324, 326, 355, 361, 373, 377, 378, 385, 386, 388, 394, 398, 399, 401-403, 410, 412, 413, 421, 427, 434, 438, 443, 445, 447, 455, 458, 457, 460, 479, 481, 509, 513
Euripides 319
evrenseller 228
eylem 21, 22, 24-26, 50-53, 56, 63, 65-67, 91, 92, 95, 96, 100, 101, 110, 113, 115, 117, 118, 130, 148, 155-157, 161, 163, 166, 171, 177, 178, 180, 182, 184, 190, 194-196, 200, 218, 224, 228-230, 238, 243, 244, 251, 253, 257, 259-261, 270-273, 277-280, 284, 305, 307-310, 313, 317, 319, 326, 340, 353-356, 359, 370, 374-378, 385, 386, 388, 393, 394, 397, 398, 400, 402, 403, 407, 411-413, 419, 420, 424-427, 434, 436, 439, 440, 444, 445, 447, 455, 456, 460-463, 465, 466, 468-470, 473, 474, 478, 479, 502, 503, 505, 510, 514
Eyüp 321, 322, 343

fail (*bkz.* aktör) 22, 130, 377, 398, 439, 440, 461, 503, 505, 514
fazilet (*aretè*) 155, 159
felsefe 392
yapmak 100, 106, 138, 158, 160, 164, 165, 186, 193, 195, 209, 210, 213, 305, 337, 390
felsefi özgürlük 460-462
Fenollosa, Ernest 129
Fichte, Johann Gottlieb 86, 406
fikirler 51, 87, 163, 219, 294, 304, 379, 405, 504

gelecek 16, 17, 25, 35, 40, 46, 61, 86, 97, 107, 108, 111, 139, 161, 162, 168, 176, 187, 188, 194, 201, 224, 229, 231-239, 242, 243, 256-258, 260, 262-265, 268, 269, 272, 273, 275, 276, 279, 282-285, 288-294, 297, 298, 300, 306, 307, 310, 315, 328, 331, 332, 353, 358-361, 363, 369, 370, 378, 399-402, 408, 409, 411, 412, 415, 416, 418, 421, 422, 425, 427-431, 434, 437, 441, 443, 457, 468, 470, 471, 474, 478, 490, 501
gelenekler 23, 205, 282, 305, 389, 462
gerçeklik 23, 38, 41, 44, 56, 58-60, 66, 69-75, 78, 87, 91, 94, 99, 101, 112, 113, 150, 151, 171, 176, 177, 179, 180, 181, 183-185, 189, 195, 198, 215, 226, 227, 229, 232, 233, 251, 256, 264, 275, 278, 279, 281, 290, 295, 297, 300, 305, 326, 329-331, 335, 370, 373, 380, 394, 395, 399, 407, 412, 430, 440, 465, 482, 491
-gin paranteze alınması 183, 185, 330
-ten uzaklaşmak 183
nesne 66
Ghent'li Henry 380
Gibbon, Edward 192
Gilson, Etienne 63, 198, 199, 260, 365-67, 369, 371, 382, 482
Goethe, Johann Wolfgang von 131, 166, 167, 411, 412, 444, 455, 456, 464
görme yetisi 72, 123, 134-136, 163
görünmezler 92, 107, 108, 127, 132, 178, 204, 224, 242
görünüm/ler 26, 27, 32, 37-54, 56-67, 71, 72, 74-79, 81, 87, 90-92, 96, 99-101, 104, 107, 109, 110, 112, 116, 120, 122, 125-128, 132, 133, 136, 138, 146, 148, 155, 157, 169-171, 174, 183, 188, 191, 196, 216, 218, 224, 229, 231, 234, 240, 242, 244, 245, 253, 255-257, 266, 276, 280, 282, 284, 285, 289, 290, 292, 303, 313, 316, 317, 326, 329, 335, 345, 353, 415, 423, 430, 433, 448, 450, 457
görüş 11, 46, 48, 51, 53, 59, 67, 97, 98, 115, 116, 124, 134, 135, 143, 145, 163, 177, 202, 230, 258, 291, 327, 356, 371, 380, 386, 430, 432, 500
gözükme 40, 41, 49, 56, 58, 60, 70, 71, 116, 328
Grotius, Hugo 82
güzellik (*kalon*) 38, 155, 314

hafıza 73, 97, 98, 106, 140, 184, 229, 258, 260, 278, 286, 352-354, 356, 357, 359, 361, 369, 469, 490
hakikat 25, 27, 29, 34, 35, 42-46, 56, 57, 65, 70, 73, 76, 77, 79-84, 86, 87, 92, 102, 103, 110, 112, 113, 115, 120, 121, 124, 129, 131, 135-138, 142-1148, 150, 163, 177, 192, 202, 203, 210, 214, 217, 240, 250, 252, 268, 269, 289, 290, 294, 296, 297, 307, 311, 312, 323, 326, 327, 331, 338, 341, 367-370, 373, 383, 391, 406, 408, 429, 434, 438, 450-454, 458, 459, 462, 498, 512
Harrington, James 473
Havari Paul 243, 249, 252, 264, 281, 305, 313-324, 334-336, 338, 339, 341-343, 345, 357, 359, 366, 378, 397, 399, 421
hayal gücü (*bkz.* imgelem) 53, 465, 506
hayaller 69, 311, 354
hayret 39, 134, 138, 146, 162, 167-171, 173-175, 177, 181, 190, 194, 195, 267, 355, 446, 460
hayranlık duyan 155
hayret etmek 167, 190
haz 38, 39, 52, 78, 102, 148, 149, 191, 192, 223, 257, 286, 342, 378, 392, 400, 402, 419-421, 423, 439, 499, 507, 508, 510, 511, 513, 514
haz ve acı 93, 94, 110
Hegel, Georg Wilhelm Friedrich 27, 28, 35, 43, 57, 83, 84, 86, 90, 102, 111-113, 117, 118, 121, 150, 165, 176, 179, 180, 185, 195, 196, 206, 235, 243, 245, 264, 266, 268, 269, 272, 275, 281, 284, 287-301, 313, 363, 374, 396, 405, 406, 410, 412, 413, 439, 440, 448, 459, 479
Heidegger, Martin 27, 30, 35, 42, 70, 91, 99, 101, 109, 132, 135, 139, 143, 145-148, 150, 170-172, 177, 193, 214, 215, 233, 253, 268, 269, 291, 292, 298, 342, 385, 399, 408, 413-415, 418, 429, 431-435, 437, 438, 440-445, 447-456, 458, 492
Heisenberg, Werner 458, 459

Heraklitos 91, 102, 131, 134, 160, 169, 170, 239, 451
Herder, Johann Gottfried 166, 167
Herodot 154, 163, 192, 194
Hesiod 156, 168
hiçlik 37, 41, 172, 174, 176, 185, 229, 277, 300, 301, 358, 384, 387, 391, 437, 441, 456
Hippolu Augustinus 366
Hobbes, Thomas 26, 260, 270-273, 405
Homeros 65, 129-132, 156-158, 161, 168, 245, 262, 466
Hume, David 90, 425, 426
Husserl, Edmund 27, 66, 74, 184
hüküm (*bkz.* muhakeme) 45, 91, 111, 116, 117, 164, 166, 188, 190, 193, 236, 244, 307, 329, 330, 345, 358, 438, 439, 453, 461, 464,465, 469, 472, 473, 475, 478, 499, 503-506, 508-511, 513-515
hürriyet, siyasal 30, 104, 165, 186, 192, 211, 223, 224, 241, 246, 279, 260, 270, 271, 294, 359, 369, 411, 450, 460-463, 465, 466, 469, 471-474, 479, 482, 483, 498, 501, 515

ikiyüzlülük 56
ilerleme 46, 76, 77, 117, 243, 250, 267, 275, 299, 300, 408412, 416, 439, 440, 479, 497, 504, 516
ilkel 29, 49, 91, 146, 165, 172, 189, 200, 258, 295, 366, 368-370, 394, 461, 463-465
imalat 92, 127, 155, 398
imgelem (*bkz.* hayal gücü) 53, 58, 96, 98, 106-109, 123, 183, 329, 499, 504, 506-509, 511, 513
  yaratıcı 504
inanç 27, 39, 44, 50, 66, 102, 106, 160, 164, 165, 174, 188, 197, 199, 207, 224, 250, 272, 277, 282, 293, 312, 322, 330, 345, 359, 365, 383, 407, 411, 425, 454, 472
İnsanlık Durumu (Arendt) 481
intihar 101, 106, 287, 308, 330, 331, 343, 345, 442, 463
İmparator Augustus 179, 473, 475
inziva 25, 68, 95, 103, 116, 216, 221, 313, 326
irade (*bkz.* istek ve istenç) 16, 88-91, 96, 97, 111, 114, 119, 126, 166, 172, 182, 183, 185, 190, 224, 229, 242-244, 249-251, 253, 258-261, 265-269, 271-277, 279-281, 283-287, 290-293, 296-298, 300, 304, 306, 311, 312, 317-321, 324, 328-330, 332-335, 339-352, 354, 356-360, 363, 368, 372, 374, 375, 377, 378, 384-387, 391-394, 396-401, 404, 414, 415, 418-420, 422, 423, 425-428, 431, 432, 434, 436-439, 442, 448, 449, 456, 457, 460-463, 468, 477, 479, 499, 510
  -nin iktidarsızlığı 426, 427
  -nin tarihi 243, 252
  -nin tasarıları 292
  birleştirici 348, 354
  eylemin kaynağı olarak 253
  geleceğe yönelen zihinsel organ 263, 265
  güç istenci 190, 266, 372, 417, 422, 427, 430, 432, 434, 435, 437
  her şeye kadir 334, 386, 393, 428
  istemesi-nin 341, 346
  liberum arbitrium olarak *266,* 276, 312, 341, 368, 373, 387, 406
  istememe-iradesi 341, 385, 448, 449
  principium individuationis olarak 253, 290, 374, 442, 457
  ve özgünlük 303
  yıkıcı 437, 454
İsa 186, 189, 264, 282, 287, 314-316, 318, 320, 336
İskenderiyeli Philo 135
istek (*bkz.* irade) 96, 115, 163, 187, 207, 243, 250, 272, 280, 282, 285, 298, 310, 319, 330, 346, 350, 355, 367, 378, 385, 397, 398, 427, 437, 457, 493, 510
istemek (*bkz.* istek) 16, 89, 97, 268, 273, 285-287, 294, 316, 319, 340, 347, 352, 371, 385, 418, 423, 428, 431, 436, 437, 438, 443, 447
  benlik 436, 443, 447
  emretme 418
  ve istememe 287, 363, 364, 371, 385, 393, 397, 423, 431, 436, 437, 448, 449
  yetisi 352
istenç (*bkz.* irade) 16

işitme 38, 72, 134-136, 144, 148, 506
işlevselcilik 46
itaat 136, 144, 181, 306, 307, 312, 314, 317-320, 335, 345, 346, 348, 418, 419, 433, 436, 438, 447, 463
izlence 114, 115, 117, 118, 154, 155, 190, 503
izlenimler 64, 75, 183, 185, 325-328, 335, 353, 381
izleyici (*bkz.* seyirci) 37, 40, 41, 56, 67, 68, 114-118, 120, 154-158, 165-168, 212, 233, 235, 326, 411, 452, 457, 499, 501-503, 505, 508

Jaspers, Karl 216, 223, 268, 449, 450, 462
Jefferson, Thomas 46, 471
Jonas, Hans 134-136
Jünger, Ernst 449

kader 27, 77, 178, 181, 228, 265, 283, 291, 332, 334, 359, 360, 404, 439, 448, 453, 454, 472, 473, 476, 480
kadercilik 358
Kafka, Franz 17, 215, 230-236, 238, 265
Kahn, Charles 160
Kant, Immanuel 13, 14, 21, 24, 28, 32-35, 42, 43, 58-65, 70, 74, 79, 82, 85-87, 89, 90, 92-96, 104, 109, 111, 116-119, 122, 123, 125-127, 132, 135, 143, 145, 147, 154, 166, 172, 173, 175, 176, 195, 218, 219, 221, 224, 230, 241, 244, 245, 250, 251, 253, 265, 266, 268, 269, 272, 274-277, 280, 286, 306, 312, 313, 356, 364, 371, 378, 403, 306, 408, 410-414, 416, 422, 439, 459, 467, 482, 483, 485, 488, 491, 498-511, 513-516
kanun (bkz. yasa) 57, 192, 213, 219, 244, 293, 317, 387, 461, 462, 482, 484, 514
kavram 15, 16, 23, 24, 31, 43, 50, 60, 61, 64, 72, 73, 76, 79, 80, 82, 84, 86, 87, 93, 98, 107, 116, 122-128, 130, 134-136, 145, 148, 150, 154, 157, 159, 160, 164, 166, 167, 175, 179, 181, 195, 200, 201, 205, 207, 209, 214, 216, 227, 229, 240, 245, 250, 257-259, 262, 265, 267, 268, 273, 277, 289, 297, 299, 308, 312, 320, 335, 341, 343, 345, 350, 357, 370-373, 376, 382, 390, 393, 400, 403, 408-410, 412-416, 422, 425, 427, 429, 436, 437, 442, 444, 448, 454, 457-460, 486, 493, 500, 502, 512, 515
kavrayış *(phronêsis)* 142
kaygı <olarak>, Sorge 268, 285, 431, 436, 441
kendiliğindenlik 242, 253, 406, 460
kendinde-şey 266
kendini-takdim 47, 180, 258
keyif 38, 93, 104, 119, 165, 342, 356, 378, 401, 513
Kierkegaard, Soren 374
kimlik ve farklılık 214
kişisel farkındalığın kaybedilmesi 191
Kojève, Alexandre 288, 297
Konfüçyüs 122
konuşma 50, 51, 54, 73, 80, 92, 110, 120-122, 125, 132, 134, 141-143, 146, 147, 155, 158, 163, 170, 174, 197, 200, 201, 207, 210, 217, 368, 432, 440, 448, 450, 472, 484, 511
  sessiz 122
korku 55, 57, 103, 129, 185, 186, 189, 190, 192, 222, 234, 283, 285, 286, 324, 325, 331, 337, 464, 472
Koyré, Alexandre 288, 289, 292, 296, 297
kötülük 22-24, 78, 105, 164, 189, 190, 194, 203, 205, 209-211, 222, 262, 270, 281, 306, 319, 321, 324, 325, 338, 339, 342, 344, 347, 370, 371, 386, 426
  haksızlık görmek 212, 219
Krezüs 193
Kritias 99, 206
Ksenofanes 58
Ksenofon 202, 205
Kuhn, Thomas 78

Leibniz, Gottfried 81, 172, 173, 267, 284, 286, 287, 389, 457
Locke, John 50, 468, 471
logos 27, 80, 120, 121, 124, 128, 131, 138, 141, 143, 145, 147, 155, 163, 170, 182, 190, 192, 217, 309, 328
Lukretius 165, 166, 181, 186
Luther, Martin 365
lütuf 165, 251, 273, 314, 320, 321, 340, 342, 348, 359

Machiavelli, Niccolò 155, 473, 474
Mandelstam, Osip 345, 446
Manici 339, 347
Marx, Karl 26, 43, 67, 206, 245, 284, 300, 410, 428, 478, 479
matematik 25, 26, 33, 81, 217, 272
matematiksel hakikatler 391
McKeon, Richard 28, 149, 167, 491, 492
meditasyon 25, 201, 256, 273, 280
Mehta, Jarava L. 432, 434
Melville, Herman 22
Mendelssohn, Moses 28
Mercier de la Rivière, Pierre Paul le 82
Merleau-Ponty, Maurice 41, 52, 69, 76, 226
metafizik 26-28, 31-34, 41, 42, 44, 46, 49, 64, 65, 80, 85, 86, 93, 98, 107, 111, 133, 137, 139, 144-146, 148-150, 153, 165, 167, 171, 175, 180, 217, 226, 240, 244, 250, 266, 303, 324, 380, 413-415, 418, 429, 452
metafizik aldatılar 87, 335
  iki-dünya 41, 133, 226
metafor 29, 41, 50, 52, 60, 96, 105, 106, 124, 126-133, 135-137, 142, 146-151, 204, 205, 219, 221, 225, 231, 233, 235, 236, 238, 239, 257, 320, 325, 410, 422-424
Mill, John Stuart 250, 271, 349-351, 357, 395
Montesquieu 460-463
muhakeme (*bkz.* hükûm) 13, 58, 89-91, 96, 97, 114, 116-118, 128, 135, 154, 194, 224, 242, 244, 245, 318, 326, 375, 480-483, 486, 497-500, 502-515
Mumford, Lewis 424, 458
mutlak olumlama 173
mutluluk 93, 108, 181, 189, 193, 194, 200, 201, 209, 212, 310, 311, 324, 331, 336, 337, 342, 377, 386, 414, 499, 510
mükemmeliyet 135, 172, 388, 391, 398, 400, 485

Napolyon Bonapart 440
nedensellik 126, 250, 342, 393, 394, 397, 422, 438, 470
Nero 185
nesne 26-28, 32, 43, 60-62, 66-73, 78, 84-86, 88, 91, 93, 94, 96-98, 102, 106-108, 112, 114, 123, 125, 127, 128, 130, 135, 136, 143-145, 147, 149, 150, 162-164, 166, 177, 178, 184, 200, 209, 210, 215, 216, 230, 236, 242, 244, 258, 259, 265, 276, 278, 292, 293, 298, 304, 306, 307, 309, 329, 341, 350, 351, 353, 370, 372-374, 376, 379, 385, 390, 391, 393, 398, 400-403, 413, 424, 436, 447, 458, 469, 498, 502-506, 509, 510, 511, 513, 515
Nietzsche, Friedrich Wilhelm 16, 28-30, 70, 113, 139, 176, 206, 232, 233, 244, 250, 253, 263, 266-269, 272, 284, 285, 300, 350, 372, 385, 396, 399, 406-408, 414-432, 434, 435, 437-439, 443, 444, 446, 449, 453, 479, 491
nihilizm 29, 31, 207, 416
  -in iktidarsızlığı 426
  -in nesnesiyle uzlaşısı 145
  -in tarihi 416
niyet 24, 84, 85, 88, 97, 114, 117, 118, 155, 191, 231, 275, 310, 319, 375, 411, 426, 429, 431, 478, 501, 502, 509
nous 25, 39, 53, 68, 82, 124, 127, 128, 131, 134, 138, 139, 142, 145, 147, 149, 161, 163, 182, 260, 306, 308, 311, 312, 326, 405
  noein 53, 143, 161, 266
  noēsis 27, 143, 149
nunc stans 107, 164, 235, 239, 240, 256, 257, 285

Odysseus 130, 131, 157
ve Aşil 157, 159, 466, 515
ve Penelope 130
Olivi, Petrus Johannis 94, 381, 388, 389, 392
olumlama 73, 173, 175, 176, 179, 267, 301, 340, 391, 392, 413, 446, 463
olumsallık 81, 83, 92, 113, 128, 260, 275-279, 389, 392, 394, 395, 397, 457, 460, 470
olumsuzlama (*bkz.* yadsıma) 85, 111
oluruna bırakmak, *Gelassenheit* 438, 449
ontolojik fark 433, 434, 450-453
Orfeus ve Eurydike 107
ortakduyu 17, 43-45, 71, 72, 74, 76, 77, 79, 82, 87, 91, 98, 101-103, 109, 111,

112, 126, 144, 192, 195, 207, 242, 394, 422, 505-508, 512
ortakduyuya dayalı akıl yürütme 73, 75, 76, 78, 80, 104, 105, 110
Ovid 319

ölümsüzlük 33, 60, 86, 141, 153, 156, 158-162, 165, 167, 186, 315
önemseme <olarak>, *Sorge* 268, 431, 436, 441
öngörü 108, 223, 239, 274, 360, 434
önyargılar, metafizik 24, 26-28, 31-34, 41, 42, 44, 46, 49, 64, 65, 80, 85, 86, 91, 93, 98, 107, 111, 128, 133, 137, 144-146, 148-150, 153, 165, 167, 171, 175, 180, 217, 226, 240, 244, 250, 266, 280, 303, 320, 324, 380, 413-415, 418, 429, 452, 489, 500
övmek 285
özgür irade 250, 259, 260, 266, 339, 358, 360, 399, 426, 460, 477
özgürlük 11, 12, 33, 60, 83, 86, 88, 165, 243, 249, 251, 252, 264, 265, 269-271, 273-275, 278-281, 291, 296, 312, 355, 364, 385, 387, 389, 390, 395-398, 403, 439, 456, 457, 460-463, 465, 466, 468, 473, 478, 479, 487, 504
içsel 280
insan-ü 264, 274, 276, 398
özler 72, 177, 209, 227, 228
öznelcilik 414, 432

Parmenides 29, 32, 42, 68, 72, 115, 131, 132, 160-162, 171-173, 177, 178, 185, 213, 235, 266, 301
Pascal, Blaise 180, 407, 410, 413, 416, 417
Peirce, Charles Sanders 72, 73
Perikles 158, 209
phronêsis 38, 142, 308, 310, 311
Pico della Mirandola 381
Pindar 156, 157
Pisagor 81, 115, 116, 154, 156, 170, 179, 236, 326, 513
Planck, Max 459
Platon 25, 32, 38, 41, 42, 68, 78, 82, 86, 90, 93, 100-106, 109-111, 115, 116, 118-121, 127, 128, 132, 135, 138-141, 143, 145, 146, 154, 155, 159-161, 164, 168, 170-175, 177-180, 187, 189, 195, 197-200, 202-206, 210, 211, 213-216, 219, 250, 255-257, 261, 267, 272, 282, 286, 291, 293, 294, 305, 307, 313, 334, 337, 367, 376, 397, 411, 433, 439, 446, 465, 486, 489, 491, 513, 515
ve mağara 42, 102, 120, 132, 155, 177, 282
Plotinus 293, 294, 309, 337
Portmann, Adolph 46-49, 58, 61, 62, 66, 73
Pound, Ezra 129
praksis 26, 259
proairesis 182, 252, 309-311, 328, 341
profesyonel düşünürler 74, 185, 196, 250, 281, 456
psikanaliz 54
psikoloji 46, 54, 55, 171, 250

Riezler, Kurt 131
Rilke, Rainer Maria 345, 446, 489
rıza 223, 329, 330, 333, 335, 372, 463, 483
Robespierre 471, 472
Rönesans (*bkz.* uyanış) 381, 414, 474, 486
ruh 25, 26, 31, 33, 53, 55, 57, 60, 63, 64, 69, 88, 90-94, 96, 101, 102, 105, 106, 110-112, 119, 120, 123, 127, 129, 131, 141, 142, 170, 171, 173, 181, 191, 210, 217, 220, 228, 239, 243, 251, 252, 261, 275, 282, 286, 291, 293, 294, 305, 307-309, 320, 324, 325, 339, 341, 342, 346-349, 351, 352, 357, 363, 365, 366, 381, 383, 390, 401, 412, 415, 422-424, 430, 432, 436, 438, 449, 453, 459, 468, 472, 482, 486, 493, 504
Ryle, Gilbert 250, 251, 272, 283, 304

salah 314, 315, 317
sanat 71, 84, 123, 141, 155, 179, 182, 186, 191, 211, 215, 216, 278, 304, 308, 324, 328, 334, 345, 368, 377, 428, 443, 444, 473, 503-505, 515
Sartre, Jean-Paul 174
sav 29, 30, 44, 46, 58, 59, 61, 62, 65, 70, 73, 81, 82, 87, 96, 110, 128, 140, 141, 146, 151, 166, 171, 174, 177, 182, 183, 199, 205, 211-213, 217, 225, 250, 251,

253, 269, 271, 281, 284, 288, 322, 324, 325, 331-335, 340, 341, 358-360, 368, 371, 374, 379, 381, 382, 387, 390, 393, 456, 480, 485, 497, 507
Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph von 86, 173, 243, 266, 413, 414
Schiller, Ferdinand Canning Scott 113, 266, 484
Schopenhauer, Arthur 100, 191, 266, 271, 272, 372, 418
Schrödinger, Erwin 459
Schulz, Walter 432
Scipio 186, 187
seçkin azınlık 210
seçme özgürlüğü 280, 312, 338, 339, 366, 375, 406
Seneca 185
sevgi (*eros*) 209, 210
seyirci (*bkz.* izleyici) 136, 233, 236, 509, 514
sezgi 25, 59, 60, 63, 64, 85-87, 93, 125, 126, 135, 142, 143, 145-148, 150, 171, 173, 180, 217, 226, 230, 296, 308, 360, 361, 379, 400, 403, 422, 425430, 431
sınırlılık 274, 281
siyaset 13, 15, 21, 24, 106, 118, 180, 188, 229, 369, 479, 480, 503
Smith, Adam 410, 439
Sofokles 190, 204, 291, 308
sofist Gorgias 44, 211
Sokrates 102, 159, 168, 178, 189, 192, 194, 197-214, 216-222, 224, 226, 228, 244, 261, 312, 313, 324, 397, 414, 451, 493
solipsizm 70, 383, 442, 448
Solon 178, 192-195, 200
sonrasında-gelen-düşünce 99, 108, 184, 222, 458
sonsuzluk 78, 107, 113, 154, 238, 264, 300, 382, 402
söylemsel 26, 121, 123, 143, 289, 294, 328, 368, 369, 383
Spinoza, Benedict de 214, 223, 270-272, 387, 405, 457
Stoacılar 100, 179, 181, 184, 189, 190, 323, 324, 330-332, 336, 340, 343, 345
Strawson, Peter Frederick 65
suret 26, 35, 57-59, 65-67, 71, 75, 162, 169, 210, 229, 263, 273, 286, 290, 293, 299, 317, 352, 363, 374, 391, 392, 434, 41

şaşkınlık 138, 167, 169, 177, 195, 211, 474
şema 87, 123, 151, 300, 367, 453, 515
şiir 27, 29, 99, 104, 124, 125, 129, 132, 156, 157, 159, 179, 231, 345, 444, 446, 453, 454, 456, 466, 474-477
şüphe, Kartezyen 226

Takdir-i İlahi 410, 439
talih 58, 104, 166, 189, 192-194, 213, 259, 267, 329, 367, 447, 482, 487
  tanımı 259
Tanrı 22, 25-30, 32, 33, 37, 41, 58, 60, 69, 82, 83, 86, 88, 101, 116, 120, 127, 130, 131, 135, 137, 144, 149, 154-165, 168-170, 172, 173, 176, 178, 186, 187, 189, 190, 194, 199, 209, 218, 221, 222, 244, 246, 250, 256, 261, 263, 267, 273, 274, 276, 279, 281, 287, 311, 315-317, 321-323, 333, 334, 339, 341, 343-345, 350-352, 358-360, 362, 363, 366, 369, 371, 374-386, 391, 392, 394, 395, 400, 401, 407, 410, 424, 439, 458, 471, 473, 475-477, 480, 486, 493
  dieu tromper 69, 70
  öldü 27-29
  özgürlük, ölümsüzlük 33, 86
tat alma (*bkz.* beğeni) 72, 134, 154, 506, 507, 509
technē 141, 182
tefekkür 25, 148, 162, 164-166, 181, 201, 291, 377, 378, 481
  vita contemplativa 26, 274
teknoloji 45, 78, 406, 409, 438
temel 12, 15, 25, 26, 28, 29, 31, 33-35, 41, 42, 44, 47, 52, 54, 60-62, 64-67, 70, 74, 78-82, 84-86, 88-90, 92, 94, 103, 104, 106, 108, 111, 113-115, 117, 119, 120, 122, 123, 129, 134-136, 140, 143, 145, 147, 150-152, 155, 159, 164, 166, 167, 172, 173, 175, 176, 178, 181, 191, 193, 195, 197, 201, 208, 210, 215, 216, 218-220, 238-244, 249-251, 258, 259, 261, 265, 267-269, 272, 274, 276-278, 288, 291, 292, 294, 296, 298, 299, 303-

305, 307, 309, 312, 313, 315, 317-319, 321, 323, 324, 331-333, 336-338, 343, 344, 352, 358, 362, 370, 371, 373, 374, 376, 381, 385, 388, 390, 391, 393-395, 398, 400-403, 406, 408, 409, 412-414, 416, 420, 422, 424, 425i 427, 429, 430, 434, 436, 448-452, 454, 455, 458, 459, 462, 465, 466, 468, 471, 472, 481, 490, 509, 514, 515
temsil 50, 61-63, 87, 95-98, 123, 126, 198, 224, 230, 240, 258, 283, 289, 305, 349, 449, 466, 469, 505, 506, 508, 509, 511, 512
tercih 24, 41, 55-57, 107, 198, 252, 257, 260, 266, 272, 276, 300, 309, 311, 326, 343, 349, 375, 403, 423, 427, 452, 457, 480, 492, 497, 513
tezat 259, 285, 516
Thales 104
Theōria 135, 145, 149
Thomas, Lewis 459, 460
Thorson, Thomas L. 72, 73
tını 285, 286, 345, 369, 416, 488
topluluk 186, 213, 315, 322, 461, 463, 464, 470, 471
töz 128, 259, 351, 382
Tukididis 158, 213, 261, 262
Tzu, Chuang 226

ulus 466
Unamuno y Jugo, Miguel de 22
uyanış (*bkz.* Rönesans) 474
uzaklaşmak 41, 99, 101, 184, 249, 276, 415
uzam 96, 107, 189, 239, 241, 257, 258, 453, 478, 505
uzamsal 60, 230, 231, 234, 235, 255-258, 464

üzerine düşünme (*bkz.* düşünüm)193, 196, 197, 257, 291, 396

Valéry, Paul 100, 226, 229, 238, 256, 440
van Gogh, Vincent 216
varlık 23, 27, 31, 35, 37, 38, 40-46, 48, 52, 61, 62, 64, 66, 67, 69, 72, 84, 92, 96, 98, 100, 101, 108, 109, 120-122, 135, 140, 141, 145, 149, 154-156, 159-161, 170-178, 185, 193, 198, 215, 229, 234, 235, 237, 240, 242-244, 263, 266-268, 274, 275, 277, 279, 290, 291, 295, 297, 298, 300, 301, 320, 322, 325, 333, 343, 344, 346, 351, 352, 359, 362-364, 370-374, 377, 383-385, 390, 391, 394, 395, 399, 403, 413, 418, 429-436, 438, 440-444, 446-456, 471, 472, 481, 498
varoluş 25, 29, 33, 34, 38-40, 63, 66, 67, 70, 83, 91, 95, 99, 113, 114, 116, 126, 142, 167, 171, 174, 175, 177, 180, 183, 185, 193, 216, 229, 232, 238, 244, 268, 283, 291, 294, 295, 298, 300, 304, 317, 322, 335, 343-345, 360, 370, 374, 383, 390, 395, 396, 401, 403, 416, 431, 432, 441-445, 447, 448, 452, 454, 455, 457, 458, 470
  ve emretme 183
  ve istememe 345, 431, 448
  ve özgürlük, ölümsüzlük 33, 83, 167, 274, 390, 395, 396
  ve şükretme 177
velle ve *nolle* 371
  ve posse 286, 340, 393, 397, 399
vicdan 23, 24, 221-224, 244, 272, 313, 350, 366, 444, 445, 447, 455, 462, 486, 490
Vico, Giovanni Battista 411, 412
Virgil 179, 466, 468, 469, 474-477, 480, 489, 492
vita activa 24, 481
vita contemplative 26, 274
volo me velle 96, 114, 231, 281, 318, 458
Voltaire, François-Marie Arouet de 166, 167

Whitehead, Alfred North 482
Windelband, Wilhelm 279, 388
Wittgenstein, Ludwig 73, 139, 150-152, 272

yabancılaşma 11
yadsıma (*bkz.* olumsuzlama) 73, 173, 214, 253, 271, 289, 294, 301, 340, 391, 392, 399, 431, 435, 437, 463
yalnızlık 95, 216, 424
Yaradan 174, 287, 322, 344, 345, 363, 374, 391, 470, 471

yaratıcılık 62, 299, 391, 427, 433, 444, 480
yaratılış, *creatio ex nihilo* 122, 276, 277, 287, 322, 358, 362, 363, 387, 391, 395, 456, 465, 466, 470, 477
yasa (*bkz.* kanun) 25, 26, 37, 48, 82, 90, 103, 108, 131, 138, 149, 155, 165, 180, 190, 219, 220, 250, 274, 280, 311, 312, 314-321, 339-341, 345, 348, 387, 391, 393, 394, 411, 452, 470-472, 477, 478, 499, 502, 504, 514, 516
yaşam 11, 16, 23-26, 31, 33, 38, 40-42, 44, 46-50, 52, 54, 55, 59-63, 68-70, 74, 78, 84, 90-95, 97, 98, 100, 101, 103, 105, 106, 109, 113, 114, 116, 117, 119, 125, 127, 130, 131, 134, 149, 154-159, 161, 165, 175, 180-182, 186, 188, 193-195, 204, 205, 207-209, 211, 218, 223, 225-228, 233-235, 240, 243, 251, 252, 256, 261, 264, 267, 275, 291, 293, 295, 298, 308, 314, 316, 317, 325, 328, 331, 334, 337, 338, 342, 352, 355, 359, 361, 363, 375, 376, 381, 383, 386, 399, 400, 402, 407, 409, 412, 424, 425, 427, 428, 430, 434, 435, 437, 445, 448, 454, 461, 464, 471-473, 476, 481, 482, 497, 514, 515
  bios theōrētikos olarak 116, 182, 226, 228, 274, 306, 456
  bir yabancının-ı 74
yazı, Çince simgeler 122, 123, 129
  hiyeroglif 124
yitip gitmek 40
yüzey 43, 46, 48, 49, 51, 57, 59, 146, 380, 440, 478

zaman 14-16, 24, 26, 28, 32, 34, 38-42, 44, 46, 48, 53, 54, 57-59, 63-65, 68, 73, 75, 80, 84, 91-93, 96-103, 105, 107, 109, 114, 119, 121, 126, 129, 133, 136, 137, 141, 142, 145, 147, 148, 152, 153, 156, 158, 159, 163, 165-167, 170, 171, 176-178, 181, 183, 185, 186, 188, 190, 192-194, 200, 204, 205, 212-214, 219, 221, 222, 224, 227, 229-244, 246, 251, 253, 256-258, 260-264, 267, 268, 274-278, 285, 287, 288-301, 305, 306, 311-313, 315, 316, 318, 322, 325, 328, 329, 332, 333, 335-339, 341-344, 347, 350, 351, 355, 357, 359-364, 366, 370, 372, 376, 380-382, 384, 392, 394, 395, 397, 400, 402, 405, 406, 408, 411, 413, 415-418, 420, 425, 426, 429-437, 440-442, 444, 447, 450, 452-455, 457, 459, 460, 464, 465, 467-471, 474, 475, 477-494, 497, 502, 507, 510, 514-516
  doğrusal 264, 267, 298, 425, 429
  döngüsel 263, 298, 425, 479
  kipleri 237
  mekânsal metafor 107
  sürekliliği 300, 453, 467, 474
  ve şu an 396
  zamansızlığı 239
zamansallık 256, 261, 268, 360, 470, 480
Zenon, Stoacı 100
zihin/sel 16, 21, 25, 30, 33, 41-43, 50-53, 56, 59-61, 64, 66, 87, 89-98, 102, 108, 110-112, 114, 117, 118, 120-125, 127, 128, 132-135, 137, 138, 142, 148, 161-163, 171, 179, 183-185, 190, 192, 201, 217-219, 222, 224, 227, 229, 231, 235, 238, 251, 252, 256-258, 261, 263, 265, 266, 269, 282, 283, 285, 286, 289, 290, 292, 295, 297, 298, 304, 312, 318, 320, 325, 327, 328, 338, 340, 345-348, 351-354, 356, 360, 361, 363, 364, 367, 369, 370, 372-374, 383, 385, 386, 390-392, 395-402, 405, 407, 411, 412, 419, 421, 428, 429, 439, 457, 458, 461, 479-481, 485, 487, 500, 502, 507, 509, 511, 513
zorunluluk 38, 81, 83, 114, 165, 172, 251, 260, 270, 271, 273, 274, 278, 279, 281, 284, 313, 317, 368, 372, 387, 391, 393-397, 403

"Geleceğe yönelik tasarılarıyla irade, zorunluluk inancına, <yani> dünyanın rehavet olarak adlandırdığı düzenine gösterdiğimiz rızaya karşı koyar. Yine de dünyanın sadece şimdi değil geçmişte de hiçbir zaman için olması gerektiği gibi olmadığı herkes için açık değil midir? Ayrıca bu 'olması gereken'in ne olduğunu kim bilir ya da şimdiye kadar kim bilmiştir ki? 'Olması gereken' ülküseldir <ütopyanızla bağlantılıdır>; dünyada hakiki bir yeri ya da topos'u yoktur. Zorunluluğa <duyulan> güven, her şeyin 'olacağına vardığı' inancı, olumsallık bedeli ödenerek satın alınan özgürlükten çok daha tercih edilir değil midir?"

Yabancılaşmanın "yabancılaşma" olarak adlandırılamadığı, yani "doğallaştığı" bir bağlamda "irade"nin ve "eyleme"nin gereksizleşmesi kaçınılmaz hale geldi. Bu türden bir kadercilik, "iradenin iyimserliği"ni süresiz erteleyerek, olayların "olacağına varacağı" bir perspektifi meşrulaştırdı. *Zihnin Yaşamı*'nda "dünya aşkı"yla kalemine sarılan Arendt, çağdaş siyaset felsefesi alanında üzerine oldukça çaba harcanan bu soruna özgün bir cevap üretmeye çalışırken, Aristo'dan Platon'a, Hegel'den Kant'a ve Heidegger'e bize ucu bucağı olmayan siyasi düşünce yolculuğunda bir pusula sunuyor.

Var ettiğimiz dünyayı, başka türlü de tasavvur edebileceğimiz, inşa edebileceğimiz bilincini, ardımızda bıraktığımıza duyduğumuz sorumlulukla, dünyevi bir aşkla hatırlatan başucu mirası...

THG
0441650
LBS

iletişim

ISBN-13: 978-975-05-2410-3
9 789750 524103