

HANNAH ARENDT • **Zihnin Yaşamı**

The Life of the Mind

© 1971 by Hannah Arendt

© 1978, 1977 by By Harcourt, Inc.

Bu kitabın yayın hakları Anatolia 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

EDITÖR 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

CILT Güven Mücellit · SERTİFİKA NO. 11935

Mahmutbey Mahallesi, Devkaldırım 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

Zihnini Yaşamı

The Life of the Mind

ÇEVİREN *İsmail İlgar*



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 doktora 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) [*Siddet 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

<i>HANNAH ARENDT'İN SEÇME ESERLERİ</i>	11
<i>EDİTÖRÜN NOTU</i> · MARY MCCARTHY	13
<i>ÇEVİRMENİN NOTU</i> · İSMAIL ILGAR	15

Bir / Düşünme

<i>GİRİŞ</i>	21
I. Görünüm	37
1 DÜNYANIN FENOMENAL DOĞASI	37
2 (HAKİKİ) VARLIK VE (SALT) GÖRÜNÜM: İKİ DÜNYA TEORİSİ	42
3 METAFİZİK HİYERARŞİNİN TERSYÜZ EDİLiŞİ: YÜZEYİN DEĞERİ	45
4 BEDEN VE RUH; RUH VE ZİHİN	50
5 GÖRÜNÜM VE SURET	57
6 DÜŞÜNEN EGO VE BENLİK: KANT	60
7 GERÇEKLIK 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. Bizî 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): HIÇBİR YER.....	225
20 GEÇMİŞLE GELECEK ARASINDAKİ BOŞLUK: NUNC STANS <DURAN ŞİMDİ>.....	230
21 SON NOT.....	242

İki / İrade

<i>Giriş</i>	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: PROAIRESİS, İRADENİN HABERCİSİ	303	
8	HAVARİ PAUL VE İRADENİN ACZI	312	
9	EPIKTETOS VE İRADENİN HER ŞEYE KADIRLIĞI	323	
10	AUGUSTINUS, İLK İRADE FİLOZOFU	336	
III. İrade ve Anlama Yetisi			365
11	AQUINASLI 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'İN SEÇME ESERLERİ

20. yüzyılın en önemli siyaset felsefecilerinden olan Hannah Arendt, hem liberalizme hem Marksizme kendi insani özgürlük ütopyası çerçevesinde getirdiği eleştiriyi 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 eleştirmenlerindedir. İnsan doğasının kendini özel alandan ayırılmış bir kamusal alan içinde, siyaset alanında gerçekleştirilebileceği görüşü çerçevesinde; modern toplumun insani etkinlikleri özsel niteliklerinden uzaklaştıran, insanları “güruhlaştıran” ve siyasetin zeminini yok eden yapısını zengin bir kuramsal donanımına 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 gözetecek yayımlıyoruz.

İletişim Yayınları

EDİTÖRÜN NOTU

MARY MCCARTHY

Hannah Arendt'in dostu ve yazımsal 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 karşılaştığımız zorlukları tartışmak için daima yanımda olmasından ve bölümlerin genel planı ile düzenini belirlerken karşılaştığım bazı kördüğümüleri 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 kanıtlandığı 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.

ÇEVİRMENİN 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 yüzden 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 Arendt’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 ıskalayacaktır.

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 gelecek 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 rahatlamamın 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 deyişiyle *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 kıyılarına terk edip, hiç de burunumu 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, “Mor’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 kıskırtılıyor olabilirler. Ancak benim karşılaştığım şey tamamıyla farklı, yine de inkâr edilemez biçimde gerçektir. Beni sarsan, failin eylemlerinin eşi benzeri görülmemiş kötülüğünü derinlerde yatan hiçbir kökene ya da güdüye dayandırmamızı imkânsız kılan bariz sığılığıydı. 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 kulandığı ve resmî hayatında da kullanmış olduğu çok belli olan, kli-

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

şelerle dolu dili bir çeşit ölümçül 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 oldukları 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* düşünenecek 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 öğretilir” ya da öğrenilebilirmiş gibi, düşünmenin sonuç olarak iyi edimler ortaya çıkartabileceği anlamına gelmez. <Çünkü> sadece âdet ve gelenekler öğretilir 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 ilişkilirken, 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, yaşamış bir tecrübeden doğan ve yüzyılların bilgelğine –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 düşünüründen⁴ 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 Hristiyan 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 gelişiyile 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, görünümünün 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 yanılıcı 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 anlayıştıydı. Bu dinginlikle karşılaştırıldığında, artık emek harcayarak toprağı sürüp sürmediğiniz, çalışıp kullanım nesnelere 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 tamamiyle farklı bir bakış açısından yaklaşılabilceğinin farkındaydım ve şüphelerime işaret etmek için aktif yaşama ilişkin çalışmamı Çicero’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 adlandırduğumuz alana ait gözükürler ki bu iki terim ve sorgulama alanı,

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

6 Nicholas Lobkowitz, *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 degillerdir, fakat aynı kaynağın –yani düşünmenin– ürünleridirler. Şu âna kadar hiç kimse- nin “basit” şiirler yazmakla itham etmediği Aristoteles de aynı fikirdedir: Şiir ve felsefe öyle ya da böyle birbirlerine aittirler. Wittgenstein'in, 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 nesnelere 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 görünüm 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 görünlümlere, ikincisi de düşünceye haksızlık edecektir.

Metafizik sorularla ilgili yaşadığımız zorlukların sebebi, onları “anlamsız” görenlerden ziyade saldırı altındaki tarafı <yani filozoflar>. Tıpkı teolojideki krizin zirvesine, “Tanrı öldü” önermesini gedikli inançsızlar güruhu değil de teologlar tartışmaya başladığında ulaşılmaması gibi, felsefe ve metafizikteki kriz de felsefenin ve metafiziğin sonunu bizzat filozoflar ilan ettiklerinde açığa çıkmıştır. Bu hikâyeye 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” hedeflemiştir.⁹

İlk kez “Modern çağda dinin temelini oluşturan hissiyat, Tanrının öldüğü hissiyattır,”¹⁰ diyen Nietzsche değil Hegel’dir. 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 yaşadıkları¹² ütopyik “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. İnsanoglunun bu “şahane bilim”e ölümcül darbe 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. I, 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 düşüncesidir. 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 duyüstü 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 duyüstü âlem çöpe atılınca, yüzyıllardır anlaşıldığı biçimiyle, onun karşıtı olan görünümüler dünyası da ortadan kaldırılmış olur. Pozitivistlerin hâlâ anladıkları biçimiyle duyusal olan, duyüstünün ölümünden sağ kurtulamaz. Kimse bunu, şiir ve metaforlarıyla Tanrının öldürülüşünü betimleyen¹⁴ 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 duyüstü 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 duyuusal 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 diyalogun 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 vardılar; *physei*, yani görünenlerin ardındaki hakiki doğaya göre değil. Bunun üzerine algılar yanıt verir: “Zavalı 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 kırılğan 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, metafiziğın, 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 bulundurmuyup, 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 kullanılmaktan 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 yapıları 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 kayıtdır, günümüzde “metafizik yanılığlar” 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 atılmayacaklarıdır. Bilakis, düşünmenin onu yaşayan insanlar için ne anlama geldiğine dair yegâne ipuçları metafizik yanılığlarda 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 âlemden 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 uzlaşma hiçbir zaman olmamış olsa da, en azından tek bir şey kesin kabul edilmekteydi: o da –ister metafizik isterse de felsefe olarak adlandırılalım– 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 nesnelere uyandırdığı duygulanımlardan –ya da tutkularından– hem de duyularda görüldüğü 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, görünümünden dünyasından uzaklaşır ve <bu uzaklaşmadan> sonra taşıdığı mantık, felsefenin başından bu yana, azınlığın dünyası olarak tanımlanmıştır. Çoğunluk ile insanlığın 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 yanlış 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 akli 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”nu²⁰ 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 olabilmeye 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. I, 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 özgülleştirdiğinin hiçbir zaman tam olarak farkına varamadı. Kendini savunmak amacıyla “*inanca yer açabilmek için (...) bilgiyi reddetmesi gerektiğini*”²³ ifade etti ama aslında inanca değil düşünmeye 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 insanoglunun 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 özgülleştirici 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 kısıf 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"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 karşı. 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.