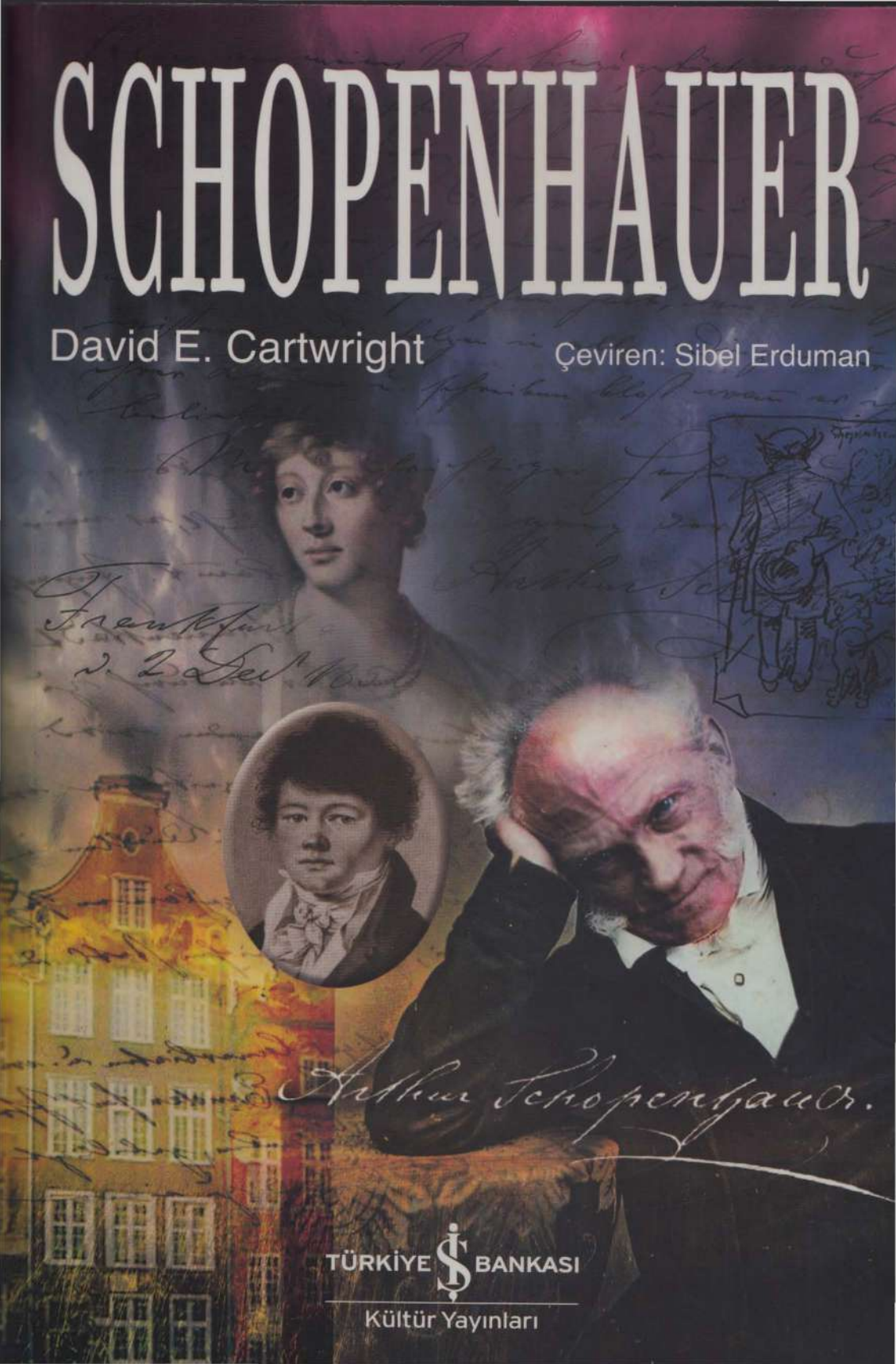
SCHOPENHAUER

David E. Cartwright

Çeviren: Sibel Erduman



TÜRKİYE İŞ BANKASI
Kültür Yayınları

BİYOGRAFİ

David E. Cartwright
SCHOPENHAUER

ÖZGÜN ADI
SCHOPENHAUER A BIOGRAPHY

ÇEVİREN
SİBEL ERDUMAN

COPYRIGHT © DAVID E. CARTWRIGHT 2010
CAMBRIDGE UNIVERSITY PRESS İLE YAPILAN SÖZLEŞMEYE İSTİNADEN YAYINLANMIŞTIR

© TÜRKİYE İŞ BANKASI KÜLTÜR YAYINLARI, 2010
Sertifika No: 29619

EDİTÖR
LEVENT CİNEMRE

GÖRSEL YÖNETMEN
BİROL BAYRAM

FELSEFE DANIŞMANI
MEHMET BARIŞ ALBAYRAK

REDAKSİYON
ÖMER ÇENDEOĞLU

DÜZELTİ/DİZİN
COŞKUN AK

GRAFİK TASARIM UYGULAMA
TÜRKİYE İŞ BANKASI KÜLTÜR YAYINLARI

1. BASIM: NİSAN 2014, İSTANBUL

ISBN 978-605-332-115-6

BASKI
YAYLACIK MATBAACILIK
LİTROS YOLU FATİH SANAYİ SİTESİ NO: 12/197-203
TOPKAPI İSTANBUL
(0212) 612 58 60
SERTİFİKA NO: 11931

Bu kitabın tüm yayın hakları saklıdır.
Tanıtım amacıyla, kaynak göstermek şartıyla yapılacak kısa alıntılar dışında gerek metin, gerek görsel malzeme yayınevinden izin alınmadan hiçbir yolla çoğaltılamaz, yayımlanamaz ve dağıtılamaz.

TÜRKİYE İŞ BANKASI KÜLTÜR YAYINLARI
İSTİKLAL CADDESİ, MEŞELİK SOKAK NO: 2/4 BEYOĞLU 34433 İSTANBUL
Tel. (0212) 252 39 91
Fax. (0212) 252 39 95
www.iskultur.com.tr

David E. Cartwright

Schopenhauer

Çeviren: Sibel Erduman

TÜRKİYE İŞ BANKASI
Kültür Yayınları

İÇİNDEKİLER

Önsöz IX
Teşekkür XIII
Metinle İlgili Notlar XV
Schopenhauer'ın Hayatı ve Eserlerinin Kronolojisi XIX

1. Bölüm
İstencin Olumlanması 1

2. Bölüm
Bir Seyahate Karşılık Bir Meslek 31

3. Bölüm
Bir Babanın Ölümü Bir Filozofun Doğumu 79

4. Bölüm
Üniversite Yılları 127

5. Bölüm
Üstün Bilinç, Nedenler, Zeminler ve Yüzleşmeler 165

6. Bölüm
Goethe, Renkler ve Doğu Işıkları 215

7. Bölüm
Dresden'in Tekil Düşüncesi 245

8. Bölüm
Berlin Akameti 299

9. Bölüm
Ich Bin Kein Berliner [Ben Berlinli Değilim] 357

10. Bölüm
Frankfurt Filozofu 415

11. Bölüm
Şöhretin Azalması ve Hayatın Sonu 467

Sözlükçe 489
Notlar 493
Kaynakça 577
Dizin 589

Gençlikteki arzular,
yaşlılıkta dolu dolu yaşanır.
Goethe, Yaşamımdan Şiir ve Hakikat

Önsöz

Arthur Schopenhauer, akademi dışında geniş çapta okunan felsefecilerden biri olmayı sürdürüyor. Akademisyenlerin Schopenhauer'a son otuz yılda, felsefi başyapıtı *İstenç ve Tasarım Olarak Dünya*'nın* [2005, 2009; *Die Welt als Wille und Vorstellung*] 1818 Aralık'ında basılmasından sonraki herhangi bir dönemde olduğundan daha fazla ilgi gösterdiklerini söylemek biraz abartılı olacaktır. Gelgelelim Anglo-Amerikan akademisyenler için bu yorum hiç abartılı olmayacaktır. Schopenhauer'ın yaygın popülaritesini anlamak, en azından akademisyenler arasında ona gösterilen ilginin yeniden canlanmasını anlamak kadar kolaydır. Estetik, epistemoloji, etik, mantık ve metafizik alanlarındaki geleneksel konuları felsefecilerin tercih ettiği gibi özenli ve özelleşmiş biçimlerde ele almasının yanı sıra, deneyimin bütünlüğünün anlamını keşfetme ve açıklamaya yönelik elli yıl sürmüş arayışı, Schopenhauer'ı insan deneyiminin hemen hemen her anlamlı özelliğini araştırmaya itti. Her zaman bir daimici** olarak aşk, cinsellik, ıstırap, ölüm, hayatın anlamı ve değeri ve kefaret gibi insanlık durumu ile ilgili evrensel temaları ele aldı. Schopenhauer renkler, deha, eşcinsellik, mizah, delilik, müziğin metafiziği, hayvanların ahlaksal statüsü, mistisizm, normal ötesi fenomenler ve ağlama da dahil olmak üzere birçok felsefecinin ihmal ettiği fenomenleri de inceledi. Her zaman hakikate bağlıydı, hakikatin saiki ne yöne doğruysa oraya yöneldi. Nadiren memnun etmek için yazarak hakikati kendi gördüğü gibi açıkladı. Doymak bilmez merakı ve kozmo-

* İsteme ve Tasarım Olarak Dünya (çeviren Levent Özşar, Biblos Yayınları) ismiyle yayınlandı-e.n.

** Evrensel hakikat ilkelerinin bütün insanlarda ve kültürlerde ortak olarak bulunduğunu savunan daimicilik adıyla anılan felsefe akımı yanlısı.

polit duyarlılıkları onu Doğu düşüncesi üzerine ciddi bir şekilde düşünen ilk önemli Batılı filozof yaptı. Doğu ve Batı perspektifleri arasındaki ortaklıkları vurgulamasının yanı sıra, Hinduizm ve Budizm de felsefesini şekillendirmesine yardım etti; Doğu düşüncesinin Batı düşüncesini hangi yollarla aştığını gördü.

Gene de, okuyucuları Schopenhauer'a yönelten sırf bu konu zenginliği değildi. Obskürantizmin [bilgiye erişimin kısıtlanması –ç.] her türlüsünden nefret etti; birçok çağdaşının dolambaçlı tarzını, hantal cümle yapılarına bürünmüş anlaşılmaz bir teknik dille gizlemeye çalıştıkları düşünce fakirliklerinin bir göstergesi olarak değerlendirdi. Çağdaşlarına ve çoğu felsefeciye kıyasla mükemmel ve anlaşılır bir şekilde yazıyordu. Diğer filozofların dediklerine duyduğu hayretle değil, kalpten, dünyaya duyduğu samimi bir hayranlıkla felsefe yapıyordu. Espri, ironi ve iğnelemeyle, nezaket ve nefasetle, tartışmacı ve kışkırtıcı bir şekilde yazıyordu. Bazen Schopenhauer okumak birinci dereceden estetik bir deneyimdir. Eserleri, seyahatlerindeki kişisel gözlemleri, gördüğü, deneyimlediği ettiği harika sanat eserleri ve insan davranışlarına yönelik keskin gözlemleriyle doluydu. Kant'tan olduğu kadar Goethe'den de alıntı yapması pek muhtemeldi. Bir konuyu örneklemek veya bir fikri açıklığa kavuşturmak için dünya edebiyatına, dine, şiir ve felsefeye ve doğa bilimlerine başvururdu.

Schopenhauer'ın, etkileyici ve davetkâr bir tarzda olan ve yalnızca insan davranışını değil, dünya üzerindeki her şeyi yönlendiren içgüdüsel dürtüleri ve akıldışı güçleri öne çıkaran, özgün ve gizemli bir biçimde ilgi uyandıran dünya görüşünün etkisinin kayda değer bir tarihi vardır. Bazı akademisyenler onun düşüncelerinin izini Jacob Burckhardt, Paul Deussen, Emile Durkheim, Albert Einstein, Sigmund Freud, Carl Jung, Erwin Schrödinger, Swami Vivekānanda ve Wilhelm Wundt gibi birbirinden farklı figürlerin eserlerinde bulmuştur. Bazıları onu, Johannes Brahms, Antonín Dvorák, Gustav Mahler, Arnold Schönberg ve Richard Wagner'ın müziğinde işitti. Bazıları onu Charles Baudelaire, Samuel Beckett, Jorge Luis Borges, Joseph Conrad, Afanasij Fet, Gustav Flaubert, Theodor Fontane, André Gide, George Gissing, Thomas Hardy, Friedrich Hebbel, Hermann Hesse, Henrik Ibsen, Thomas Mann, William Somerset Maugham, Guy de Maupassant, Herman Melville, Edgar Allan Poe, Marcel Proust, Wilhelm Raabe, August Strindberg, Leo Tolstoy, İvan Turgenyev, Virginia Woolf ve Emile Zola'da okudu. Bundan başka, bazıları Schopenhauer'ın

izlerini Henri Bergson, Eduard von Hartmann, Max Horkheimer, Friedrich Nietzsche, Ludwig Marcuse, Max Scheller, Richard Taylor, Hans Vaihinger ve Ludwig Wittgenstein'ın felsefelerinde de buldu.

Akademisyenlerin Schopenhauer'a ilgilerinin yeniden canlanmasının bir nedeni kısmen onun zengin *Wirkungsgeschichte*'sidir [kendinden sonrası üzerindeki etkisi–ç.]. Schopenhauer, kendisinden bir daha asla unutmayacağımız şeyler öğrendiğimizi ileri sürmüştür. Bu doğru olmakla birlikte, akademisyenler sanki bu şeylerin yazarını sonradan hatırlıyor gibiler. Anglo-Amerikan analitik filozoflar onlarca yıldır Schopenhauer'ı insan hayatı hakkında etkili gözlemlerin kaynağı olarak ve felsefi değil edebi bir figür olarak değerlendirdiler. Ama devir değişti. İlk önce Schopenhauer'ın Kant felsefesini eleştirisiyle ilgilenen Kant uzmanları, onun düşüncelerinin felsefi gücünü de takdir ettiler. Schopenhauer ile onun Nietzsche ve Wittgenstein üzerindeki biçimlendirici etkisini anlamak için ilgilenen filozoflar da çalışmalarının titizliğini ve gücünü takdir eder oldular. Hatta şimdi, sabit fikirli, tutucu bir analitik filozof bile onun felsefesinin açıklayıcı gücünü takdir eder hale gelmiştir. Pekâlâ, bir zamanlar söylendiği gibi, öğrencilerin, kendisi hakkında felsefesinden daha çok şey bildiği bu düşünür, ne düşünüyor?

Schopenhauer, önde gelen bir kötümser, mizantrop, kadın düşmanı, kinik* bir irrasyonalist; arkadaşsız, tanrısız bir istenç [bkz. Sözlükçe] filozofu; sevilmemiş, sevgisiz, ukala, annesini hor gören, akademik olarak başarısız, çelişkili bir dünya görüşünün ateşli bir savunucusu; hatta bir kadın terziyi döven, Hegel'den nefret eden bir adam, karalama yapan bir safsatacı olarak değerlendirilmiş olmakla birlikte, bunların birçoğu doğru olmasına rağmen çok az kişi onun hakkında bundan daha fazla bilgiye sahiptir. Schopenhauer ayrıca bir Almanca düzyazı ustası, kaniş köpeği âşığı, Rossini hayranı bir flütçüydü, birçok dil bilmekteydi; *Upanishad* [bkz. Sözlükçe] okuyucusu bir Budist; Platon'a itibar eden, Kant'a hayran olan, Goethe'ye saygı duyan işine düşkün bir bedendir; cinsel aşk, sanat, huzur, acıma ve kefaret filozofudur. Gerçekten de Schopenhauer birçok anlamda müstesna bir filozoftur. Pekâlâ, bütün bu görünüşlerin arkasındaki kendinde şey [bkz. Sözlükçe] nedir?

---

* Doğal ve sade bir yaşam sürdüren; erdemi, başka deyişle kendi kendine yetmeyi etik ilke olarak gören-r.n.

Teşekkür

Bu kitabı yazmam için bana doğrudan ya da dolaylı olarak olanak tanıyanlara, derin bir şükran duygusuyla teşekkürlerimi sunmak isterim. Özellikle Patrick Bridgwater, Wilhelm Gwinner, Arthur Hübscher ve Rüdiger Safranski'nin çalışmaları olmak üzere, daha önceki biyografi yazarlarından oldukça yararlandım. Ulrike Bergmann'ın Johanna Schopenhauer ve Gabriele Büch'ün Adele Schopenhauer biyografilerinin, Schopenhauer'ın annesi ve kız kardeşiyle ilişkilerini anlamamda çok katkısı oldu. Schopenhauer felsefesi yorumlarımı biçimlendiren yazarlarsa Urs App, John E. Atwell, Arati Barua, Douglas Berger, Dieter Birnbacher, Patrick Gardiner, George Goedert, D. W. Hamlyn, Dale Jacquette, Christopher Janaway, Yauso Kamata, Matthias Koßler, P. F. H. Lauxtermann, Ludger Lütkehaus, Bryan Magee, Rudolf Malter, G. Steven Neely, Moria Nicholls, Alfred Schmidt, Ivan Soll, Volker Spierling, F. C. White, Robert Wicks, Julian Young ve Günter Zöller'dir. Bu akademisyenlerin ve çalışmalarının, Schopenhauer'ın hayatını ve felsefesini anlamamda çok fazla yardımı dokundu.

Eğer Whitewater'da kurulu Wisconsin Üniversitesi'ndeki çalışma arkadaşlarımın bana sağladığı desteği belirtmezsem çok ihmalkâr davranmış olurum. Özellikle, *nämlich, hingegen* ve *eben* [yani, ancak, sadece–r.] kelimeleri dışında, Schopenhauer çevirilerimiz sırasındaki tatmin edici konuşmalarımız için Edward E. Erdmann'a teşekkür ederim. Felsefe ve Din Çalışmaları Bölümü'ndeki çalışma arkadaşlarım Richard Brooks, Wade Dazey, Crista Lebens, Ann Luther ve David Simmons'a, Schopenhauer hakkında bıktırıncaya kadar konuşmamı bir aziz sabrıyla dinleyip benimle bu filozof hakkında bıkmadan büyük bir istekle tar-

tıştıkları için teşekkür ederim. 2006'nın bahar dönemi boyunca ücretli izin yoluyla kitapla ilgili araştırmalarımı desteklediklerı için Whitewater - Wisconsin Üniversitesi'ne teşekkür ederim. Birincil ve ikincil önemdeki literatüre doğrudan erişimi, bölümümün kütüphanesi içinde yer alan Steven Shelton Schopenhauer Kitaplığı'ndan (The Steven Shelton Schopenhauer Collect) sağladım. Schopenhauer'ın amatör botanikçiliğine yönelik yeteneğini anlama ve bitkileri ayırt edebilme konusunda bana sağladığı yardımlardan dolayı Dawes Botanik Bahçesi'ndeki (The Dawes Arboretum) arkadaşım Richard Larson'a çok müteşekkirim.

Bu kitap Vickie Schmidt'in çok titiz çalışması olmasaydı ortaya çıkamazdı; çok dağınık, elle yazılmış karalamalarımla dolu öbek öbek kâğıtları okunabilir bir metin haline getirerek çalışmamı birçok yönden o düzeltti. Elyse Smithback ve Carol Lohry Cartwright da bu düzelti işinde çok önemli rol aldı. Eden Lohry Smithback'e hemen hemen bütün çalışma boyunca bana eşlik ettiği için teşekkür ederim.

Dover Publications'a, E. F. J. Payne'in, Schopenhauer'ın *The World as Will and Representation* çevirisini; Berg Publishers'a, Payne'in *Arthur Schopenhauer: Manuscript Remains in Four Volumes* çevirisini; Oxford University Press'e, Payne'in çevirisi *Parerga and Paralipomena*'sından bölümler kullanmama izin verdikleri için teşekkür ederim.

Merhum Terence Moore'un davetiyle üstlendiğim bu projeyi ben tek başıma başlatamazdım; onun teşviki olmasaydı bu kitap yazılmazdı. Ayrıca, Beatrice Rehl'e sabrından ve yol göstericiliğinden dolayı teşekkür ederim.

Bu kitabı sevgili karım Carol Lohry Cartwright'a ithaf ediyorum.

Metinle İlgili Notlar

Bu kitabın amaçları Arthur Schopenhauer'ın hayat hikâyesini anlatmak, felsefesine nasıl ulaştığını betimlemek ve felsefi düşünceleriyle ilgili genel bir açıklama sağlamaktır. Kitabı, ilgi alanları farklı olan okuyuculara hitap edecek şekilde hazırladım. Bütün okuyucuların Schopenhauer'ın hayatına ilgi duyduklarını varsayıyorum. Başka türlü, Schopenhauer hakkında bir biyografiyi neden okusunlar ki? Ayrıca, kendisinin de tekrar tekrar ifade ettiği gibi Schopenhauer felsefe için yaşadığından, hayatının ana teması da felsefesine nasıl ulaştığıyla ilgili olduğundandır ki onun hayatını anlamak için felsefesinin başlangıç noktasını anlamak gerekir. Bununla birlikte bazı okuyucular Schopenhauer'ın felsefesinin teferruatından çok, hayatıyla ilgilenebilirler. Farklı ilgi alanları olan okuyucuları uzlaştırmak için, biyografik materyalleri belirli kitaplarıyla ilgili açıklamalardan olabildiğince ayrı tuttum ki kitaplarla ilgili tartışmaları atladıklarında Schopenhauer'ın hayat hikâyesi sürükleyiciliğinden bir şey kaybetmesin ve okuyucular Schopenhauer'ın felsefesinin belirli kısımlarına da odaklanabilsin. Sonuç olarak, Schopenhauer'ın kitapları hakkındaki tartışmalar, tartışılan kitabın adını taşıyan bölüm altında toplandı; yeri geldiğinde bir altbölüm açarak o kitaptaki belirli konuları ayrıca ifade ettim. Sonra bölümü, ya yeni bir kısım açarak biyografik materyallerle devam ettirdim ya da sonuçlandırdım. Örneğin, 5. Bölüm'deki "Yeter Neden İlkesinin Dört Kökü" [bkz. Sözlükçe] başlıklı kısımda, Schopenhauer'ın tezini (*Über die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde*) otuz dört yıl sonraki ikinci baskısında yapılan önemli değişiklikleri de kapsayacak şekilde ele aldım; hayat hikâyesine ise "Weimar" adlı bir sonraki kısımda devam ettim. Schopenhauer'ın başyapıtına (*Die Welt als Wille*

und Vorstellung) ilişkin tartışmanın yer aldığı 7. Bölüm'deki "İstenç ve Tasarım Olarak Dünya" başlıklı kısmı, söz konusu eseri oluşturan dört ana kitabı "Epistemoloji", "Doğanın Metafiziği", "Sanatın Metafiziği" ve "Ahlakın Metafiziği" başlıklı altbölümlerde ayrı ayrı ele alarak tamamladım.

Bu kitap, yer yer dikkati dağıtacak derecede ve yer yer de yararlandıkları kaynakları belirtmeyen yazarlardan uğradığım düş kırıklığından dolayı dipnotlarla donatıldı. Bu dipnot numaralarını, dipnotları rahatsız edici ve/veya dikkat dağıtıcı bulan okuyucular göz ardı edebilir. Bu notlar öncelikle alıntı ve referanslarla Schopenhauer uzmanlarının ilgisini çekecek malzemelerin kaynaklarını göstermek için kullanıldı. Dipnotların metinle aranıza girmesine izin vermemenizi ve alıntının kaynağını hemen öğrenmeniz gerekmediği sürece, bu notlara, bölümü okumayı bitirdiğinizde bakmanızı öneririm. Ayrıca daha bilgilendirici olan dipnotların ilginizi çekip çekmeyeceğini görmek için bunlara bakmanızı da öneririm.

Bu notlara bakacak olanların göreceği gibi Schopenhauer'ın kitapları için ve ölümünden sonra yayımlanan eserleri veya *Nachlaß*'ı [külliyat-ç.] için ikili bir alıntılama sisteminden yararlandım. İlki Schopenhauer'ın bütün kitaplarını ve *Nachlaß*'ının çoğunu çeviren E. F. J. Payne'in İngilizce çevirisini referans alıyor. İkincisiyse Arthur Hübscher'ın *Arthur Schopenhauer: Sämtliche Werke* adlı kitabının tarihsel-eleştirel baskısındaki –nerdeyse sayfa numaralarıyla aynı olan– ilgili sayfa kenarı numaralarını ya da Hübscher'ın *Arthur Schopenhauer: Der handschriftliche Nachlaß*'ındaki ilgili sayfa numaralarını gösteriyor. Bu alıntılama metodunu kullanmamın iki nedeni var. İlki, okuyucunun akademik alıntılardaki standart Almanca metinleri kullanarak Schopenhauer'ın orijinal Almanca metinlerine başvurabilmesini sağlamak. İkincisi, Schopenhauer'ın bazı kitaplarının yeni İngilizce çevirilerinin yayımlanmış olması ve Schopenhauer'ın kitaplarının ilk İngilizce toplu baskısının *The Cambridge Edition of the Works of Schopenhauer* adıyla çıkmasıdır. Bu yeni çeviriler Hübscher'ın sayfa kenarı numaralarını da içeriyor, onun için okuyucu Hübscher baskısındaki alıntıları takip ederek bu yeni çevirileri kullanabilir. Ayrıca Immanuel Kant'ın *Saf Aklın Eleştirisi**

* Türkçe çevirisi, *Arı Usun Eleştirisi* (çeviren: Aziz ardımlı, İdea Yayınevi, 2011) adıyla yayınlanmıştır-e.n.

(*Kritik der reinen Vernunft*) adlı kitabının birinci ve ikinci baskılarından sonra (sırasıyla "A" ve "B" şeklindeki) standart alıntılama uygulamasını, diğer eserleri içinse Prusya Kraliyet Bilimler Akademisi'nin (Royal Prussian Academy of Sciences) yayına hazırladığı *Kant's Gesammelte Schriften*'de söz konusu olan ("AK," ibaresi ve sayfa numarası şeklindeki) sayfalama sistemini izledim. Bu alıntılama metodu, okuyucuların Kant'ın herhangi bir modern İngilizce çevirisine başvurabilmesini sağlayacaktır. Burada bahsedilen, alıntı yapılan bütün kitaplar, Kaynakça'da bulunabilir.

Alıntıları Payne'in Schopenhauer çevirisinden yapmakla birlikte bazen küçük biçimsel değişiklikler de yaptım. Onun çevirisinde kullandığı bazı terimleri sistemlice, aşağıda bahsedeceğim şekilde değiştirdim. Payne, *Anschauung*'u "perception" [algı] olarak çevirmişken ben, "intuition" [sezgi] olarak çevirdim, "perception"ıysa *Wahrnehmung* karşılığı olarak kullandım. Payne *Erkenntnis* karşılığı olarak "knowledge" [bilgi] kullanırken, ben, "cognition" [biliş, bilme yetisi] kullandım. Son olarak, Payne *Erscheinung* karşılığı olarak "phenomenon" [fenomen] kullanırken, ben, "appearance" [görüngü] kullandım. Başka türlü belirtilmediği sürece Almanca kaynaklardan yapılan çeviriden ben sorumluyum.

Schopenhauer'ın Hayatı ve Eserlerinin Kronolojisi

1788 **22 Şubat:** Arthur Schopenhauer, Heinrich Floris Schopenhauer adında soylu bir tüccar babanın ve Johanna Schopenhauer (Henrietta Trosiener) adında –ilerde beğenilen bir yazar ve romancı olacak– bir annenin oğlu olarak Danzig'de dünyaya gelir.

1793 **Mart:** Danzig'in Prusya tarafından ilhak edilmesi nedeniyle aile Hamburg'a taşınır.

1797 **12 Haziran:** Schopenhauer'ın tek kardeşi, Louise Adelaide (Adele) doğar.

Temmuz: Schopenhauer babasıyla Fransa'ya seyahat eder, Le Havre'da babasının bir iş arkadaşının ailesinin yanında iki yıl kalır.

1799 **Ağustos:** Fransa'dan döner ve geleceğin tüccarlarını yetiştirmek üzere kurulmuş olan Dr. Runge özel ticaret okuluna kaydolur.

1800 **Temmuz:** Ailesiyle birlikte Hannover, Karlsbad, Prag ve Dresden'e üç aylık bir geziye çıkar.

1803 **Mayıs:** Schopenhauer ailesi Adele'yi yanlarına almadan Hollanda, İngiltere, Fransa, İsviçre, Avusturya, Silezya ve Prusya yolculuğuna çıkar. Bu yolculuk Schopenhauer'ın üniversiteye hazırlanmaktan vazgeçip ticaret eğitimini sürdürmeyi kabul etmesinin ödülüdür.

30 Haziran: Wimbledon'da Papaz Lancaster'ın okuluna on iki hafta devam eder.

1804 **Ağustos:** Avrupa seyahatinin sonu; Schopenhauer Danzig'den onay alır.

Eylül-Aralık: Danzig'de bir tüccarın yanında çırak olarak çalışır.

1805 **Ocak:** Hamburg'da bir tüccarın yanında çıraklığa başlar.

20 Nisan: Heinrich Floris'in ölümü; karısı ve oğlu, ölümünün intihar olduğuna inanır.

1806 **Eylül:** Aile işletmesini tasfiye ettikten sonra Johanna, Adele ile birlikte Weimar'a taşınır. Schopenhauer Hamburg'da çıraklığa devam eder.

1807 **Mayıs:** Schopenhauer, annesinin teşvikiyle çıraklığına son verir.
Haziran: Gotha'da bir *gymnasium*'a* girer.
Aralık: Öğretmenlerinden biri hakkında yazdığı bir hiciv yüzünden Gotha'daki öğrenimine son verir; Weimar'a yerleşir ama ailesinden ayrı yaşar.

1808: Üniversiteye hazırlanır; Latince ve Yunanca özel ders alır, matematik ve tarih derslerini kendisi çalışır.

1809 **Şubat:** Reşit olduğu için, babasından kalan mirastan kendisine düşen üçte birlik payı almaya hak kazanır.
Ekim: Göttingen Üniversitesi'ne tıp öğrencisi olarak kaydını yaptırır.

1810 **Kış dönemi:** Schopenhauer'ın iki gözde felsefecisi olacak Platon ve Kant'ı okumasını öneren Gottlob Ernst Schulze ile felsefe çalışır; Friedrich Wilhelm Joseph von Schelling okumaya başlar.

1811 **Eylül:** Felsefe eğitimi almak için Berlin Üniversitesi'ne kaydolur.
Kış dönemi: Johann Gottlieb Fichte'nin derslerine girer, zamanla Fichte'nin felsefesine olan inancını yitirir. Schelling çalışmaya ve Fichte okumaya devam eder.

1812 **İlkbahar-Yaz:** Fichte ve Schelling üzerine çalışmalarını tamamlar; Kant ve Platon çalışmaya, Francis Bacon ve John Locke okumaya devam eder.
Yaz dönemi: Friedrich Ernst Schleiermacher'ın derslerine girer.
Kış: Berlin Charité'deki ruh ve sinir hastalarını düzenli olarak gözlemler.

1813 **Mayıs:** Orduya alınacağı ve Napoleon'un Berlin'e saldıracağı korkusuyla Berlin'den ayrılıp kısa süreliğine Weimar'a gider.
Haziran: Rudolstadt'a çekilir ve tezini yazar.
Ekim: "Yeter Neden İlkesinin Dört Kökü Üzerine" [bkz. Sözlükçe] (*Über die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden*

---

* Alman eğitim sisteminde, öğrencileri üniversiteye hazırlayan, en yüksek dereceli lise –ç.n.

Grunde) adlı teziyle gıyabında Jena Üniversitesi'nden felsefe doktorası kazanır; tezi basılır.

Kasım: Weimar'a döner; Schopenhauer'ın tezinin kendisine ithaf edilmiş bir kopyasını alan Goethe, genç filozofun renk teorisine ilgi gösterir; daha sonraki birkaç ay boyunca bu konu hakkında düzenli olarak tartışacaklardır.

Aralık: Weimar'da dukalık kütüphanesinden *Asiatisches Magazin* ciltlerini ödünç almaya başlar.

1814 **Mart:** Schopenhauer, *Upanishadlar*'ın [bkz. Sözlükçe] Latince çevirisini Weimar'daki dukalık kütüphanesinden ödünç alır. Bu Latince çeviri, *Oupnek'hat* (Gizemli Kitap), onun kutsal kitabı olur.

Mayıs: Annesiyle girdikleri bir dizi sert kavgadan sonra Schopenhauer Dresden'e taşınır; annesini bir daha ne yaşarken ne de öldüğünde görecektir.

1816 **Mayıs:** Schopenhauer'ın renk teorisi üzerine Goethe ile çalışmalarının meyvesi, *Über das Sehn und die Farben* (Görme ve Renkler Üzerine) basılır.

1818 **Mart:** Schopenhauer başyapıtı *İstenç ve Tasarım Olarak Dünya*'yı (*Die Welt als Wille und Vorstellung*) bitirir.

Eylül: İtalya'ya ilk gezi.

Aralık: Başyapıtı *İstenç ve Tasarım Olarak Dünya* 1819'da yayımlanır.

1819 **İlkbahar:** Schopenhauer İtalya'dayken, kızı Dresden'de doğar ve yaz sonunda ölür.

Haziran: Banker Muhl'un iflası yüzünden ailesinin mali bunalıma düşmesi nedeniyle Almanya'ya döner.

Aralık: *Privatdozent** olmak için Berlin Üniversitesi'ne başvurur. Hegel'in dersleriyle aynı saatte okutmanlık yapmak istediğini belirtir.

1820 **Mart:** Hegel ile küçük bir anlaşmazlığa düştüğü deneme dersinden geçer not alır.

Yaz dönemi: İlk ve tek seferliğine derslerini toplu olarak verir ancak derslerini tamamlamaz. Schopenhauer'ın dersleri, Berlin

* Almanya üniversitelerinde maaş almadan çalışan, ücretini öğrencilerden alan okutman–ç.n.

Üniversitesi'nin 1820-22 ve 1826-31 yıllarının ders tanıtım listesine alınır.

1821 Daha sonra "Caroline Medon" adını alacak olan Caroline Richter ile aralıklarla yaklaşık on yıl süren ilişkisi başlar.
Ağustos: Schopenhauer, terzi Caroline Marquet'e saldırma iddiasıyla beş yıl süren ve birçok duruşmadan oluşan davada yargılanır.
Sonbahar: Gießen'de bir akademik pozisyon elde etmek için bilgi toplar.

1822 **Mayıs:** İkinci İtalya gezisi.

1823 **Mayıs:** Schopenhauer Almanya'ya döner. Kışı Münih'te geçirir, ciddi sağlık sorunları vardır ve depresyondadır.

1824 Schopenhauer, Gastein (İsviçre), Mannheim ve Dresden'de yaşar.
Kasım: David Hume'un *Natural History of Religion* (1757) ve *Dialogues Concerning Natural Religion* (1779) adlı eserlerini Almancaya, Giordano Bruno'nun *Del la causa, principio e uno* (1584) adlı eserini Latinceye çevirmek üzere sözleşme yapma girişimlerinde bulunur.

1825 **Ocak:** Laurence Sterne'in *Tristram Shandy* adlı eserini Almancaya çevirmek üzere sözleşme yapma girişiminde bulunur.
Mayıs: Berlin'e döner ve İspanyolca öğrenmeye başlar.

1826 Kant'ın *Saf Aklın Eleştirisi* (*Kritik der reinen Vernunft* 1781) adlı eserinin ilk baskısını keşfeder.

1827 **Mayıs:** Marquet Davası'nın sonunda suçlu bulunur.
Eylül: Würzburg'da bir akademik pozisyon elde etmek için girişimlerde bulunur.

1828 **Şubat:** Heidelberg'de bir akademik pozisyon elde etmek için girişimlerde bulunur.

1829 **Mayıs:** Gracián'nın *Akıllı Yaşama Sanatı* (2012; *Oráculo manual arte de prudencia*, 1647) adlı eserini Almancaya çevirmek üzere sözleşme yapma girişiminde bulunur.
Aralık: Kant'ın başlıca eserlerini İngilizceye çevirmek üzere sözleşme yapma girişiminde bulunur.

1830 **Haziran:** Schopenhauer'ın renk teorisinin "Commentatio undecima exponens Theorian Colorum Physiologcam eandemque primariam" başlıklı düzeltilmiş Latince versiyonu *Scriptores Ophthalmologici minores*'te yayımlanır.

1831 **Ağustos:** Kolera salgınından dolayı Berlin'den kaçarak Frankfurt'a gider.

1832 **başlangıcı:** Depresyonda olan Schopenhauer iki ay boyunca odasından çıkmaz.

Nisan: Gracián çevirisini bitirir, çeviriyi bir kere daha yayımlamaya çalışır. Çeviri, Schopenhauer'ın ölümünden sonra, 1862'de basılacaktır.

Haziran: Mannheim'a taşınır.

1833 **Haziran:** Hayatının sonuna kadar yaşayacağı Frankfurt'a taşınır.

1835 Henüz bebekken ölecek olan ikinci kızı Frankfurt'ta doğar.

1836 **Mart:** *Über den Willen in der Natur* (Doğadaki İstenç Üzerine) basılır.

1837 **Ağustos:** Schopenhauer Kant'ın toplu eserlerinin editörleri ile yazışarak onları Kant'ın *Saf Aklın Eleştirisi*'nin ilk baskısını yayımlamaya ve ikinci baskısındaki değişiklikleri ek olarak vermeye ikna eder.

1838 **17 Nisan:** Annesi Johanna Schopenhauer Bonn'da ölür. Schopenhauer onun cenaze törenine gitmez.

1839 **Ocak:** "Über die Freiheit des menschlichen Willens" (İnsan İstencinin Özgürlüğü Üzerine) adlı denemesi Trondheim'daki Norveç Kraliyet Bilimler Cemiyeti'nden altın madalya kazanır; Norveççe çevirisi ertesi yıl yayımlanacaktır.

1840 **Ocak:** "Über die Grundlage der Moral" (Ahlakın Temeli Üzerine) başlıklı denemesi, yarışmaya sunulan tek çalışma olmasına rağmen Kopenhag'daki Danimarka Kraliyet Bilimler Cemiyeti tarafından ödüllendirilmez.

Eylül: Schopenhauer yarışmalara katılan iki denemesini *Die beiden Grundprobleme der Ethik* [Etiğin İki Ana Sorunu] başlığı altında birleştirerek yayımlar. Bu çalışması 1841'de yayımlanır. Yazdığı uzun önsözde Danimarka Kraliyet Bilimler Cemiyeti'ni ve Hegel'i azarlar.

1841 **İlkbahar:** Goethe'nin renk teorisinin çevirmeni Charles Lock Eastlake'i *Über das Sehn und die Farben* (1816; Görme ve Renkler Üzerine) adlı çalışmasını İngilizceye çevirmesi için ikna edemez.

1842 Caroline Marquet ölür.

Yaz: Kız kardeşi Adele ile yirmi yıl sonra Frankfurt'ta buluşur.

1844 **Mart:** *İstenç ve Tasarım Olarak Dünya*'nın ikinci baskısı iki cilt halinde basılır.

Temmuz: Johann August Becker ile mektuplaşmaya başlar.

1845 **Yaz:** *Parerga ile Paralipomena* (2007; *Parerga und Paralipomena*) üzerine çalışmaya başlar.

1846 **Temmuz:** Julius Frauenstädt ile ilk buluşması.

1847 **Aralık:** *Über die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde (*Yeter Neden İlkesinin Dört Kökü Üzerine) önemli ölçüde değiştirilmiş şekilde ikinci kere basılır.

1848 **Mart:** Frankfurt'taki sokak çatışmaları Schopenhauer'ın hayatını altüst eder.

1849 **Mart:** Kız kardeşiyle son buluşma.

25 Nisan: Adele Schopenhauer Bonn'da ölür. Schopenhauer cenaze törenine gitmez.

Aralık: Kaniş köpeği Atma'yı kaybettiği için matem tutar; kısa bir süre sonra adını gene Atma koyacağı kahverengi bir kaniş köpeği alır.

1851 **Kasım:** *Parerga ile Paralipomena* (*Parerga und Paralipomena*) yayımlanır.

1853 **Nisan:** *Westminster Review*'de "Iconoclasm in German Philosophy" (Alman Felsefesinde Putkırıcılık) başlıklı imzasız bir makale (yazarı John Oxenford) çıkar.

Mayıs: *Vossische Zeitung*, John Oxenford'ın eleştiri yazısının Almanca çevirisini yayımlar.

1854 **Eylül:** *Über den Willen in der Natur*'un (Doğadaki İstenç Üzerine) ikinci baskısı yapılır.

Aralık: *Über das Sehn und die Farben*'in ikinci baskısı yapılır. Richard Wagner, *Der Ring des Nibelungen*'in (Nibelung Yüzüğü) bir kopyasını Schopenhauer'a atfen gönderir.

1855 **Ekim:** Leipzig Üniversitesi felsefe fakültesi, Schopenhauer felsefesinin yorumu ve eleştirisi üzerine bir deneme yarışmasının sponsorluğunu yapar.

1857 Schopenhauer hakkında Bonn ve Breslau üniversitelerinde ilk defa ders verilir.

1859 **Kasım:** *İstenç ve Tasarım Olarak Dünya*'nın üçüncü baskısı yapılır.

1860 **Eylül:** *Die beiden Grundprobleme der Ethik*'in [Etiğin İki Ana Sorunu] ikinci baskısı yapılır.
21 Eylül: Arthur Schopenhauer, Frankfurt am Main'da ölür.

Arthur Schopenhauer

(1788-1860)

1. Bölüm

İstencin Olumlanması

Arthur Schopenhauer kendisini yersiz yurtsuz biri olarak görüyordu. Bu evsizlik hissi hayatının ve felsefesinin ana teması haline geldi. 22 Şubat 1788'deki doğumundan beş yıl sonra ailesi, Prusya'nın kontrolünden kaçmak için o zamanlar bağımsız bir şehir olan Danzig'den ayrıldı. Schopenhauer, bundan sonra "Hiçbir zaman yeni bir ev edinmedim."[1] demiştir. Hamburg'da aralıklı olarak on dört yıl yaşadı ama en iyi zamanlarını bu şehirde değilken geçirdi. Hamburg'dan ayrılırken kendini sanki bir hapishaneden kaçıyormuş gibi hissetmişti. Dresden'de dört yıl yaşadı ama bu şehri sadece başlıca eserlerinden *İstenç ve Tasarım Olarak Dünya*'nın doğum yeri olarak gördü. Berlin'de geçirdiği on yıldan uzun süre de, ona bir aidiyet duygusu kazandırmadı. Berlinli olmadığını kızgınlıkla haykırırdı. Hayatının elli yılını dünyanın doğasını ve anlamını anlamaya çalışarak, ömrünün son yirmi sekiz yılınıysa vatandaş olmadan Frankfurt'ta yaşayarak geçirdikten sonra, nihayet dünyanın bile onun evi olmadığı sonucuna varacaktı. Bu açıklaması ciddiye alınırsa Danzig bile onun evi olmamıştı. O, doğuştan evsizdi. Ancak doğuştan evsiz olmak, hayatının hiçbir anlamı olmaması demek değildi. Schopenhauer da doğumundan itibaren hayatının bir amacı olduğu sonucuna varacaktı.

Schopenhauer, neredeyse Danzig'de doğmaktan mahrum kalacaktı. Heinrich Floris Schopenhauer, çıktıkları İngiltere gezisinde karısının hamile olduğunu öğrenmişti. Johanna ilk defa anne olacağından doğal ve makul olarak anne ve babasının evine gitmeyi ve doğumu annesinin gözetimi altında yapmayı istedi. Heinrich Floris ise aksini istiyordu. Erkek olmasını umut ettiği çocuğunun İngiltere'de doğmasını ve böylece gelecekte tüccar olacak birisi için yararlı bir kimlik olan İngiliz vatandaşlığını elde etmesini istiyordu. Johanna kocasının isteğine boyun eğdi:

"Kendime karşı verdiğim zorlu mücadeleye sonuna kadar sabrettim ... İçimdeki [Londra'da kalmaya ilişkin] muhalefeti yenmekte başarılı oldum."[2] Johanna, direnmeyi bırakıp durumu kabul edince ve "sevgili arkadaşlarının" da durumu sıcak karşılamasıyla "geleceğe daha sakin" bakmaya başladı."[3]

Bununla birlikte Johanna'nın sükûneti kısa sürecekti. Sisli günler ve Londra'nın kasvetli geceleri kocasının endişelerini tetikledi; depresyonun getirdiği donuk ifade ve melankoli, kocasının geri kalan hayatının on sekiz yılında gittikçe belirginleşecekti. Eşinin gebeliği sırasında Heinrich Floris'in kontrolsüz endişelerinin başlıca konusu onun sağlığıydı. Beklenmedik bir anda, sonbahar ve kış başlangıcında kuzey Almanya'da seyahat etmek güçlüklerle dolu olsa bile Danzig'e dönmeleri gerektiğine karar verdi. Bu arada karısını Londra'da ünlü bir cerrah olan John Hunter'a muayene ettirdi ve doktor, yolculukta yaşayacakları sürekli hareketin, Johanna'nın durumundaki bir kadına faydalı olacağını söyleyerek sinirli çifti teskin etti.

Schopenhauer ailesi Kasım sonunda Dover'den ayrıldı ve 1787 yılbaşı gecesi Danzig'e vardı. Johanna daha sonra, dönüşlerine kendi arzusunun yol açtığını ileri sürecekti, ancak kocasını onu memleketine geri götürmeye asıl iten şeyin onun sağlığıyla ilgili endişeleri olduğunu da biliyordu, çünkü kendisi doğumu İngiltere'de yapmaya çoktan karar vermişti. Babası, karısını Danzig'e sürüklemiş olmasına rağmen, en azından Arthur Schopenhauer forsepsle* çekilerek dünyaya gelmemişti. Yani Schopenhauer, daha sonra bilgeliğini öveceği Gotthold Ephraim Lessing'in oğluna iki anlamda da benzemiyordu: "Oğlan dünyaya gelmeyi kesinlikle reddettiği için yaşaması amacıyla forsepsle çekilip dünyanın içine sürüklenmesi gerekti ama tam da girmedi ve hayattan hızla kaçıp gitti."[4]

Danzig

Schopenhauer ailesi, Arthur'un doğum yerine 17. yüzyıl sonlarında yerleşmişti. Babasının dedesi Johann Schopenhauer ile müthiş bir resim koleksiyonuna sahip bir sanat simsarı olan oğlu, yani Arthur'un baba

* Kimi güç doğumlarda, bebeğin başını kavrayıp dışarı çekmekte kullanılan, doğum kaşığı olarak da anılan araç –ç.n.

tarafından dedesi Andreas (1720-94) başarılı tüccarlardı.[5] Arthur'un babaannesi Anna Renata (1726-1804), 1754-1775 yılları arasında bölgenin Hollanda Genel Valiliğini yapmak için Danzig'e gelen Hollandalı tüccar ve armatör Hendrick Soersmans'ın kızıydı.[6]

Schopenhauer'ın baba tarafı çok doğurgandı. Anna Renata on beş doğum yaptı ama çocuklarından birkaçı Lessing'in oğlunun bilgeliğine sahipti. Doğduklarından sonraki ilk birkaç günü sağ salim atlatabilen on bir çocuğunun altısı erkek, beşi de kızdı. Erkek çocuklardan ikisi genç yaşta öldü, ikisi de orta yaşlarına kadar yaşadı. Arthur'un amcası ve vaftiz babası Johann Friedrich, 1794'te kırk beş yaşındayken öldü. Heinrich Floris'in iş ortağı olan Karl Gottfried de 1795'te otuz dört yaşındayken öldü. Sadece, 1747'de doğan Heinrich Floris ve en genç erkek kardeşi Michael Andreas (1758-1813) ellili yaşlarına kadar yaşadılar. Beş kız kardeşin kaderi daha da kötüydü. Sadece Maria Reneta (1750-1807) yetişkinliğe erişebildi. Bir tüccar olan Christian Gottfried Tietz ile 1779'da evlendi ve böylece Arthur'un bir kuzeni oldu: Karl Gottfried Tietz (1781-1833).[7]

Babasının iş anlayışının ve bağlantılarının vârisi olan Heinrich Floris bu yüzden talihli bir kimse olacaktı. Ama annesinden miras aldığı özellikleri ona felaket getirecekti. Anna Renata'nın "patolojik bir doğası" vardı.[8] Çok şiddetli depresyon ve endişe nöbetleri geçiriyor ve şiddet eğilimli olduğu söyleniyordu. Anna Renata bu ruhsal bozukluklarından dolayı kocasının ölümünden sonra güvenilir kişilerin bakımına verildi. Anna'nın en küçük oğlu olan Michael Andreas'ın doğuştan "geri zekâlı" olduğu kabul ediliyordu. Karl Gottfried ise ölümünden önce "yarı deli" olmuştu.[9] Heinrich Floris de ölümünden önce gittikçe artan tuhaf davranışlar sergileyecekti; depresyonu, endişeleri ve şiddetli feveranları, bütün bunlar ailenin Hollandalı köklerinden geliyordu. Arthur, kendisindeki depresyonun, endişenin ve melankolinin babasından geldiğinin farkına varacaktı: "Babamdan miras kalan, lanetlediğim ... ve istencimin [bkz. Sözlükçe] bütün gücüyle karşı koyduğum endişe."[10] Daha sonra, kötümserliğinin çocukluğunda yaşadığı bir şeyden kaynaklanıp kaynaklanmadığıyla ilgili soruyu şöyle yanıtlayacaktı: "Asla, aksine gençliğimde de her zaman çok melankoliktim."[11] Sonraları, istencin babadan miras alındığına dair bir teori oluşturacaktı. Bu teorinin tersine, Heinrich Floris istencini annesinden miras almış gibiydi.

Andreas Schopenhauer, Heinrich Floris'i tüccar olarak başarılı olabilecek şekilde eğitmişti. Heinrich Floris, Danzig'de aldığı eğitim dışında, uzun yıllar yurtdışında yaşayarak dünya ile ilgili pratik deneyimler edinmiş, iş becerilerini geliştirmiş ve gelecekteki ticaret ortaklarıyla önemli iş bağlantıları kurmuştu. Bordeaux'da, Bethmann şirketinde satıcılık yapmıştı. Fransa'dayken Voltaire'e ve erotik içerikliler de dahil olmak üzere hafif Fransız edebiyatına merak sarmıştı. Johanna bunu hatıralarında kinayeli bir şekilde belirtmişti: "Bana verdiği Fransız romanlarından onun uzun yıllar kaldığı bu ülkede birçok deneyimi olduğunu anladım ki bu durum, onun gözünde benim cinsimi yükseltmiyordu."[12] Bu "Fransız romanları" merakı Johanna'ya da geçti; kocasının ölümünden sonra Jean-Baptiste Louvert de Couvray'ın altı ciltlik *Şövalye De Faublas'ın Aşk Maceraları* (1968; *Les amours du chevalier du Faublas*, 1786) adlı erotik romanının Arthur'un eline geçmemesi için çabaladı. Bu türlü yazıların, kocasının kadınlara bakışını oğluna geçireceğinden endişe duyuyordu. Kitapları oğlundan saklama çabalarının ne derece başarılı olduğu bilinmiyor. Saklayabilmiş olsa bile, oğlunun kadınlara karşı babasının tavrını paylaşmasını önleyemediği çok açıktır.

Heinrich Floris, Fransa'nın yanı sıra, kalış süresi bilinmemekle birlikte İngiltere'de de yaşamıştı. İngiltere'ye 1773'te gitmiş, 1780'e kadar orada yaşamış olabilirdi.[13] Londra'da kaldığı dönemlerde Britanya vatandaşlarına sağlanan özgürlükleri ve İngiltere'nin ilerici anayasasını çok takdir etti. Hayatı boyunca *The Times*'ı* okumayı sürdürmüş bir İngiliz hayranı olduğunu hiç gizlemedi. Arthur da hayatı boyunca İngiltere'ye karşı bir sevgi besleyecekti ve bu sevgi, hep İngiltere'yle bağdaştıracağı dar görüşlü dini bağnazlığa karşı nefretini dengeliyor gibiydi. Babası gibi o da her gün *The Times* okuma alışkanlığını edinmişti. Heinrich Floris, Danzig'e döndüğünde, 19 Kasım 1780'de kendisi gibi akıcı İngilizcesi ve Fransızcası olan kardeşi Karl Gottfried ile birlikte Schopenhauer Kardeşler Armatörlük ve Simsarlık [*Reederei und Kommissionen – Gebrüder Schopenhauer*] adı altında iş yapma izni aldı. Kardeşler deniz nakliyeciliği yapmalarının yanında, ayrıca komisyonculuk ve banka simsarlığıyla da ilgileniyorlar ve Britanya'dan gelen mamul mallar karşılığında Baltık ülkelerinden tahıl ve hammadde alıyorlardı.

---

* İlk sayısı 1 Ocak 1785'te The Daily Universal Register adıyla Londra'da yayımlanan, 1 Ocak 1788'de The Times adını alan bu günlük gazete İngiltere'nin en eski ve en etkili gazeteleri arasında yer alır–r.n.

Heinrich Floris yakışıklı bir adam değildi, hatta tam tersiydi. Adaleli ve geniş bir vücudu, yuvarlak bir kafası, geniş bir yüzü, öne çıkık bir çenesi, şişkin mavi gözleri ve kalın dudaklı geniş bir ağzı vardı. Maalesef Arthur da Adele de babalarının dış görünüşünün izlerini taşımaktan kurtulamamışlardı. Heinrich Floris çekici olmayan bir görünüşe sahip olmasına rağmen, kalabalıklar arasından sıyrılmasına neden olan bir özelliğe sahip olmalıydı. En azından 1773'te bir seyahatinden dönüşünde Berlin'de kendisini karşılayan kalabalığın içinden II. Friedrich'in (Büyük Friedrich) dikkatini çekmişti. Kral durup ona nerede yaşadığını sordu. Heinrich Floris de Danzigli bir tüccar olduğunu söyledi. Prusya kralı, bilinmeyen bir nedenle, Heinrich Floris'in spaniyel cinsi bir köpeği* olup olmadığını sordu. Heinrich Floris'in bu soruya olumlu cevap vermesi kralın hoşuna gitmiş olacak ki onu ertesi sabah saat 6'da kendisini ziyaret etmeye davet etti. Kral, Schopenhauer'ın köpeğinden çok etkilenmişti etkilenmesine ama kendisinden daha fazla etkilenmişti. Onu, Danzig'in bağımsızlığının geleceği olmadığı konusunda bilgilendirdikten sonra Prusya'ya yerleşmeye davet etti. Bağlılığını bilen herkesin düşünebileceği gibi sadık cumhuriyetçi Heinrich Floris, bu Kraliyet davetini kabul etmedi.[14]

II. Friedrich ile arasında geçen bu olay Heinrich Floris'in siyasi otoriteye ve özellikle de Prusya monarşisine karşı tavrını gösteriyordu. Bu tavır, Schopenhauer ailesinin düsturunda da belirtiliyordu: "*Point de bonheur sans liberté*" [Özgürlük olmadan mutluluk olmaz]. Heinrich Floris'in inatçılığa varan özgür ruhu, on yıl sonra, 1783'te Prusya'nın Danzig'i ablukaya alması sırasında meydana gelen bir olayla ilgili olarak aile üyeleri arasında çok anlatılan bir hikâyede de kendini gösteriyor. Schopenhauer'ın dedesi Andreas, Prusyalı bir taburu kendi arazisinde ağırlamak zorunda kalmıştı. Bunun üzerine General Friedrich von Raumer iyi niyetini göstermek amacıyla, Heinrich Floris'e değerli damızlık atı için parasız yem ithal etme hakkı tanıdı. Heinrich Floris, Raumer'ın bu cömert teklifini kibarca reddederek; "Prusyalı generale cömertliği için teşekkür ederim ... ama yem bittiğinde atlarımı öldürmek zorunda kalacağım"[15] demiştir.

---

* Av kuşlarını gizlendikleri yerden ürkütüp havalandırmakta kullanılan çeşitli av köpeği soylarının ortak adı–ç.n.

İşleri büyümeye başlayınca, kendi yaş ve konumunda olan her adam için âdetten olduğu gibi Heinrich Floris de bir eş arzulamaya başlamıştı. Muhtemelen eş bulmak ikincil bir sorundu, esasında bir vârisi olsun istiyordu. Johanna Henriette Trosiener'da onu özellikle neyin çektiği bilinmiyor. Bir kere kesinlikle gençti, babasının işi ve siyasi bağlılıkları müstakbel kocasınınkiyle uyuşmasa da saygın bir aileden geliyordu. Babası, Christian Heinrich Trosiener (1730-97), Heinrich Floris'ten daha az başarılı bir tüccardı. Bir ayakkabıcı ve işportacının oğlu olan Christian Trosiener, Danzig'e Altschottland köyünden gelmişti. Onun babası, Johanna'nın büyük dedesi olan Christoph Trosiener, Doğu Prusyalı bir çiftçiydi. Johanna'nın babası ise hem entelektüel hem fiziksel olarak etkileyici bir adamdı. St. Johanna Kilisesi'nin meclis üyesiydi ve balıkçı mahallesinin dört tedarikçisinden biri olmuştu. Bu yüzden ticari çıkarları bazen Heinrich Floris gibi şehrin soylularıyla çatışan ve bazen de Danzig'in bağımsız statüsüne aykırı düşen şehrin şirketleşmiş orta sınıfına, "Üçüncü Zümreye"* mensuptu. Kısa bir dönem belediye meclisi üyeliği yaptı ve ilk torunu Arthur'un doğumundan yaklaşık bir ay önce, Baltık ülkeleriyle ticareti geliştirmek amacıyla düşüncesizce Danziglilerin Prusya vatandaşı olmaları gerektiğini ve Prusya kralına bağlılık yemini etmelerini teklif etti. Heinrich Floris'in, kaynatasının bu hareketine gösterdiği tepki hakkında herhangi bir kayıt olmamakla birlikte, onun gibi sadık bir cumhuriyetçinin, Trosiener'ın belediye meclisinden istifaya zorlanıp, ardından işini tasfiye etmesinin ve ailesiyle birlikte Stutthof topraklarına yerleşmesinin sağlanması gerektiğini uygun bulacağını düşünmek akla yatkındır. Trosiener ailesi, malvarlıklarının büyük bir bölümünü bundan sonra yitirmiş ve Christian Heinrich Trosiener'ın ölümünden sonra Schopenhauer ailesinden destek görmüşlerdir.

Johanna'nın annesi Elisabeth (kızlık soyadı Lehmann, 1745-1818) tüccar ve eczacı Georg Lehmann ve Susanna Concordia Lehmann'ın (kızlık soyadı Neumann) kızıydı. Arthur'un anne tarafı baba tarafından daha az doğurgandı ama çocuklarını yetişkinliğe eriştirmekte daha başarılıydılar. İlk çocukları ve tek oğulları Heinrich 1765'te vaftiz edilmiş

* Ortaçağ ve erken modern dönemde Avrupa'da geçerli olan ve Fransız Devrimiyle birlikte yıkılan eski rejimin düzeni: Birinci zümre din ruhban, ikinci zümre soylular, üçüncü zümre ise avam, yani şehirliler (burjuvalar) ve köylülerdi -e.n.

ve genç yaşta ölmüştü. Üç kız kardeşin en büyüğü olan Johanna 9 Temmuz 1766'da dünyaya gelmişti. Onu, Arthur'un vaftiz annesi Charlotte Elisabeth (1768-1828) ve Juliane Dorothea (1773-1849) izlemişti.[16] Bir kızları da 1771'de ölü doğdu.

18. yüzyıl ortalarında yaşayan bir kadın olarak Johanna'nın hayatı cinsiyetine göre planlanmıştı. Tercihen bir eş ve anne olacaktı. Babası iş seyahatlerinde Fransızca, Polonyaca ve Rusça öğrenmiş olmasına rağmen ailesi iyi eğitimli sayılmazdı. Bununla birlikte Johanna'nın, yaşıtı olan birçok kızdan daha kapsamlı bir eğitim almasına izin vermişlerdi. Kuşkusuz ev idaresi ve davranış konularında eğitildi, piyano çalmayı ve kibar cemiyet hayatı için gerekli olan Fransızca konuşmayı da öğrendi. Üç ya da dört yaşlarındayken ünlü bir ressam ve gravür sanatçısı olan Daniel Chodowiecki'nin annesi ve iki kız kardeşi tarafından işletilen, evlerine yakın bir kız okuluna gitti.[17] Orada davranış eğitiminin yanı sıra temel düzeyde Fransızca dersi aldı.[18] Daha sonra, Chodowiecki'yi atölyesinde izleme olanağı bulacaktı. Hem sanatçı hem de sanatın kendisi Johanna'yı büyülemişti. Johanna hatıralarında, bu yaşadıklarının içinde ressam olma isteği doğurduğunu ve genç ruhunda sanata karşı derin bir değerbilirlik duygusu uyandırdığını söyleyecekti. Oğlundan öğrendiği sanılabilecek bir dil kullanarak, sanat için o andan itibaren ve hayatı boyunca "benim avuntum ve neşe kaynağım; onun sayesinde özgürleştim" diyecekti.[19]

Johanna'nın sanatın önemi konusundaki düşünceleri, yedi yaşındaki deneyimlerini yansıtıyordu. Aynı yaşlardayken kendisine ısrarla garip bir biçimde "Kandidate" [aday–ç.] denilmesini isteyen Kuschel adındaki bir teoloji derecesi adayından Almanca tarih ve coğrafya dersleri almıştı. Johanna on üç yaşındayken bu öğretmeni ona evlenme teklif etti; daha genç kızlığa yeni adım atmış birine yapılan bu teklifi ne Johanna ne de ailesi önemsedi. Kuschel, belki Johanna'dan büyülenmişti ya da belki işvereninin kızıyla evlenerek kısmetini artırmak istiyordu. Bununla birlikte Kuschel hayırlı bir konuda da cüretkârdı. Erkek çocuklara yakışan eğitim ile kız çocuklar için daha uygun bulunan eğitim arasındaki farkları yok sayan Aydınlanma ideali taraftarıydı. Johanna'nın yaşamının ilk yıllarında üzerinde en fazla etki bırakan kimse olduğu için övdüğü Richard Jameson da Kuschel ile aynı duyguyu paylaşıyordu. Johanna'nın daha sonra söyleyeceği gibi, "Her çocuğun bir koruyucu meleği vardır;

benimkine teşekkür ederim ... beni Jameson gibi bir adama emanet ettiği için ... beni bekleyen inişli çıkışlı hayata hazırlama görevini ona verdiği için."[20]

16. yüzyılın ikinci yarısından itibaren Danzig'de gelişen "İngiliz" cemaatine Anglikan papazı olarak hizmet etmek için İskoçya'dan çağrılan Jameson, 1764'te kırk yaşındayken Danzig'e geldi.[21] İngiliz şapeli, Heilige Geistgasse 80 adresinde, Trosiener ailesinin eviyle Kaptanlar Loncası binası arasındaydı. Şapel, Trosiener ailesinin eviyle terası paylaştığı için Jameson ve Johanna'nın ailesi yakın dost oldular. Jameson, Johanna'yı doğumundan itibaren tanıyordu, eğitimiyle birçok yönden ilgilenmişti. Johanna'yı hayatının bir aşamasında endişelendiren İngilizceyi çok iyi öğrenmesinin başlıca nedeni Jameson'dı; "Bir kız olup da İngilizce öğrenmek! Allah aşkına ne işine yarayacak? Bu soru arkadaşlarım ve akrabalarım tarafından her gün soruluyordu, çünkü Danzig'de o zamanlar böyle bir şey duyulmamıştı. İngilizce bilgimden dolayı utanmaya başlamıştım ve bu yüzden büyük bir kararlılıkla Yunanca öğrenmeyi reddettim."[22] Johanna, Jameson'un şefkatli kılavuzluğu altında İngiliz edebiyatına aşina oldu; John Milton, Thomas Young, Shakespeare ve Pope'un Homeros çevirileri. Jameson genç kıza İngiliz olan her şeye karşı bir sevgi de aşılamıştı. Bu özellik, Johanna ile müstakbel kocası arasında ortak bir ilgi alanı oluşturacaktı.

Heinrich Floris'in Johanna ile nasıl ve ne zaman tanıştığı bilinmiyor. Neden özellikle Johanna ile evlenmek istediği de bilinmemekle birlikte, Johanna iyi bir aileden geliyordu ve eğitimini tamamlamıştı. Mavi gözlü, kahverengi saçlı Johanna çirkin bir kadın değildi ama bir güzellik abidesi de sayılmazdı. Johanna'nın neşeli bir karakteri vardı; hareketli, sevimli ve hoşsohbetti ve bu özelliklerin hiçbiri kocasında yoktu, ayrıca bu özellikler tüccar bir beyefendinin cemiyet ve ev hayatı ihtiyaçlarını gerektiği gibi karşılamasına yardımcı olabilecek çok faydalı özelliklerdi. Johanna müstakbel eşinin cumhuriyetçi ideallerini ve İngiliz hayranlığını da paylaşıyor ve onun gibi Fransızca ve İngilizce konuşuyordu.

Heinrich Floris, geleneksel olarak Christian Trosiener'dan kızıyla evlenmek için izin istediği zaman bütün aile şaşkına döndü. Johanna'nın anne ve babası tabii ki zengin bir aristokratın, kızlarından biriyle evlenmek istemesi karşısında çok gururlanmıştı. Johanna hatıralarında ailesinin evlenmesi için onu baskı altında tutmadığını, evlenmesine rağmen

Heinrich Floris'i ateşli bir aşkla sevmediğini, zaten onun da böyle bir beklentisi olmadığını, evlilik teklifini kabul etmesinin tamamen kendi kararı olduğunu söyler.[23] Arthur daha sonra, "Kadınlar Üzerine" başlıklı, son derece kadın düşmanı görüşler içeren bir denemesinde annesinin bu tutkusuzluğunu açıklamaya çalışacaktı. Tür istencinin insanın sağlıklı bir biçimde üremesini sağlayan bilinçdışı bir ifadesi olarak, kadınların "genç, güçlü ve yakışıklı adamlara" tutkuyla bağlandıklarını ileri sürecekti.[24] Heinrich Floris en azından güçlüydü. Johanna'nın ailesinin durumu ve toplumun genç bir kadından beklentileri göz önüne alındığında, Heinrich Floris'in güçlü olmasının yanında sosyal statüsü ve zenginliği, çekici ve genç olmamasını telafi ediyordu. İyi bir evlilik teklifini reddetmesinin ardından kendisinden genç ve evlenmemiş iki kız kardeşiyle birlikte babasının evinde yaşamasının olası sonuçları düşünülürse, Johanna'nın gerçekten Heinrich Floris'in teklifini kabul etmekten başka bir seçeneği olmadığı söylenebilir. Otuz sekiz yaşındaki zengin tüccar, on sekiz yaşındaki kadınla 16 Mayıs 1785'te Danzig'de eski, küçük bir kilise olan Tanrı'nın Bütün Melekleri Kilisesi'nde evlendi.

Yeni evli çift kış boyunca Danzig'deki bir konakta oturdular. Yazı, sadece zengin Danziglilerin sahip olduğu yazlık evlerin bulunduğu küçük bir köy olan Oliva'ya yakın aile malikânesi Polanki'de geçiriyorlardı. Oliva, Danzig'in altı kilometre kuzeybatısındaydı. Johanna evlerinin "her türlü İngiliz konforuyla"[25] dolu olduğunu söylüyordu. Johanna evin çevresinin güzelliğinin ve pastoral cazibesinin zevkini çıkarıyordu; İngiliz usulü bir bahçe, içinde bir sandal bulunan küçük bir göl, her birine farklı oktavda çalan birer zil takılmış olan sekiz adet evcil koyun. Evin içi de sanat eserleriyle doluydu; tablolar, gravürler ve antika dökme heykeller. Kütüphane, İngiliz ve Fransız edebiyatının zengin örnekleriyle doluydu.

Heinrich Floris, hafta içleri Johanna'yı ve hizmetçisini Polanki'de bırakıp Danzig'de kalıyordu. Etrafın güzelliği ve evinin zenginliğine rağmen, Johanna komşularını ziyaret etmekten kaçınarak tek başına bir hayat geçiriyordu. At arabasıyla kısa geziler yapmaktan ve anayoldan bir hayli uzaktaki ormanlar, açık alanlar ve çayırlarda uzun yürüyüşler yapmaktan zevk alıyordu. Johanna, Heinrich Floris'in onun sadakatine ilişkin şüphelerini azaltmak için böyle bir yaşam kurmuştu. Böyle yapmak durumunda olduğunu, "bütün hayatım boyunca takip etmeye

zorlandığım ve nadir zamanlarda başka türlü davrandığımda sonradan buna çok pişman olmama yol açan iç sesim böyle yapmam gerektiğini söylüyor"[26] diye anlatıyordu. Heinrich Floris'in evlilik teklifi hakkında Johanna'nın *daimōn*ünün [yol gösterici ruh-ç.] işleviyle ilgili bir kayıt olmamasına rağmen, kocasıyla ilişkisinde, kocasının istediği şekilde davranması için bu ruh ona yol göstermiş görünüyor.

Johanna'nın dünyadan uzak yaşamı hafta sonları biraz şenleniyordu. Kocası sık sık misafirlerle geliyor, pazar günleri ayrıca başka ziyaretçileri de oluyordu; o da böylece ev sahibeliğini ve sosyal meziyetlerini gösterme fırsatı elde ediyordu. Çok sevgili hocası "Dr." Jameson'ın yanı sıra, Heinrich Floris'in iş çevresinden Britanya kolonisine mensup başka kişiler de eve sık sık geliyordu. Aile üyeleri doğal olarak düzenli bir şekilde ziyarete geliyorlardı, onların yanı sıra, kilise müziği bestecisi ve orgcu Abbe Georg Joseph Vogler ve 1785'te sıcak hava balonuyla Manş Denizi'nin üzerinden uçan balon pilotu Fransız Blanchard gibi daha önemsiz aydın kimseler de geliyordu.

Heinrich Floris, 1787 ilkbaharının sonlarında pek de normal olmayan bir şekilde endişeli ve tedirgin olmuştu. Prusya'nın Danzig üzerine yaptığı planlardan korkan ve belki de karısının *can sıkıntısı*na karşı hassaslaşan Heinrich Floris, evini ve işini taşımasının mümkün olup olmadığına bakmak için İngiltere'ye gitmeleri gerektiğine karar verdi. Johanna, seyahat etme ve önceden beri taptığı bir ülkeye gitme olasılığı karşısında havalara uçtu. Çift, Vaftizci Yahya Günü olan 24 Haziran'da Danzig'den ayrıldı. Her ikisinin de haberi yoktu ama Arthur da onlarla birlikte seyahate çıkmıştı. Son derece tedarikli at arabalarıyla Berlin'e varana kadar zorlu yollardan, birçok fakir şehir ve köyden geçtiler. Johanna, Berlin'in yeni yapılmış binalarıyla birlikte tiyatro dekoruna benzediğini düşündü. Berlin'den sonra Hannover'e gittiler. Heinrich Floris, sonra oğlunun da yakınacağı bir işitme zorluğu çekiyordu, onun için hem doktor hem filozof olan Georg Ritter Zimmermann'ın tavsiyesini aldı.[27] Zimmermann bir zamanlar Britanya kraliyet ailesinin doktorluğunu yapmış, II. Friedrich tarafından kendisine bir soyluluk unvanı verilmiş çok revaçta bir doktordu. Doktor, Heinrich Floris'in Bad Pyramont'taki kaplıcaya gitmesini tavsiye etti. Zimmermann, Schopenhauer ailesini Pyramont'ta sık sık ziyaret etti; Lessing'in dostu, hikâye anlatıcısı ve *Die Freuden des jungen Werther* (1775; Genç Werther'in Se-

vinçleri) adını verdiği, Goethe'nin *Genç Werther'in Acıları* (1935, 1991, 2011; *Die Leiden des Jungen Werther*, 1774) adlı eserinin bir parodisinin yazarı olan Christoph Friedrich Nicolai de onları ziyaret ediyordu.

Schopenhauer ailesi Bad Pyramont'tan sonra Kassel, Frankfurt am Main, Ghent, Antwerp, Lille, Brüksel ve dört hafta kalacakları Paris'e gittiler. Calais'den Londra'ya geçerken Johanna'nın hamile olduğunu öğrendiler ve bu haber, ilk çocuklarının doğumu için gerekli hazırlıkları yapmak amacıyla büyük bir telaşla Danzig'e dönüş yolculuklarının nedeni oldu. Danzig'e dönmek Heinrich Floris'in, oğlunun bir Britanya vatandaşı olarak, bunun getireceği bütün haklar ve avantajlarla birlikte böyle ayrıcalıklı bir yerde doğması hayallerini yerle bir etse de, oğluna hem İngilizce hem de Fransızca aynı şekilde telaffuz edilen Arthur ismini koyup kendisinin her iki ülkeye verdiği değeri göstererek teselli bulduğu söylenebilir.[28] Almanların yapmayacağı şekilde oğluna ikinci isim vermemeye karar verdi. Friedrich Nietzsche de, çok farklı düşünen babasının ona verdiği milliyetçi Wilhelm adını daha sonra Schopenhauerci bir tarzda kullanmaya son verecekti.

Johanna hatıralarında, "gündüz ve geceleri oğlum Arthur'dan başka hemen hemen hiçbir şey düşünmüyorum" diyordu.[29] Yıllar sonra, oğluyla aralarını düzeltmek için onun hayatının tek umudu, "en güzel neşesi"[30] olduğunu söylemişti. Bu söylediklerinde samimi olsa da, Arthur'un buna inanmak isteyeceği şüpheliydi. Johanna'nın "kötü bir anne" [*mauvaise mere*] olduğunu düşünüyordu.[31] Bunu, "Hayvanlarda olduğu gibi insanlarda da orijinal anne sevgisi kısmen *içgüdüsel*dir, dolayısıyla çocuğun acizliğiyle birlikte biter. Onun yerine, alışkanlık ve muhakemeye dayalı bir şey belirmesi gerekir; ama ekseriya, özellikle de baba, anneyi sevmiyorsa bu ortaya çıkmaz. Babaların çocuklarına duyduğu sevgi farklı bir türdendir ve daha uzun ömürlüdür. Bu sevgi, babanın çocukta kendi özünü görmesine dayanır, dolayısıyla kökeni metafiziktir."[32] diye yazarken Johanna'yı düşündüğünü hayal edebiliriz.

Muhtemelen Heinrich Floris karısına âşık değildi. Johanna'nın da kocasını "ateşli bir aşk" ile sevmediğini ve kocasının bunu beklemediğini biliyoruz. Johanna kendi açısından Arthur'a anaç duygular beslediğini ve her genç anne gibi olduğunu hatıralarında yazıyordu. "Tanrı'nın yarattığı dünyada benim oğlum kadar güzel, saf ve yaşına göre zeki bir çocuk yoktur,"[33] diye düşünüyordu. Johanna ve genç Arthur, yazları

Polanki'de geçiriyordu. Düzenli aralıklarla Stutthof'ta Trosienerları ziyaret ediyorlardı. Arthur'un dede ve anneannesine yapılan bu ziyaretler, Johanna'nın kız kardeşlerinin ziyaretleri ve Heinrich Floris'in sık sık misafirlerle yaptığı hafta sonu ziyaretleri Johanna'nın sıkıcı rutinini kırıyordu. Bu arada birkaç kez kocasının hafta içi sürpriz ziyaretleri de olmuştu. 1789'un sıcak bir Temmuz gecesinde Heinrich Floris atının sırtında büyük bir coşku ve sevinçle malikânesine geldi. Bastille* basılmıştı. Johanna kocasının sevincini paylaşıyordu ve çift, Fransız Devrimi ile ilgili gelişen hikâyeleri büyük bir zevkle, çeşitli gazetelerden takip edecekti.

1793'ün ilkbaharı, Schopenhauerların hayatında önemli ama beklenilen bir değişiklik oldu. Prusya ve Rusya bağımsız Polonya'ya saldırıya geçti; Prusya, daha önce Polonyalıların koruması altında bulunan bağımsız Danzig ve Thorn şehirlerini topraklarına kattı. 11 Mart 1793'te belediye meclisi Danzig'i Prusya egemenliğine devretmeye oy birliğiyle karar verir vermez, diğer bazı Prusya karşıtı aileler gibi cumhuriyetçi Heinrich Floris de derhal Danzig'i terk etmeye karar verdi. Bu gidiş çok pahalıya maloldu. Servetlerinin onda biri vergilere gitti. Böylece, Schopenhauerlar farkında olmadan devrimci Fransa'ya karşı Prusya ordusuna yardım etmiş oldular. Arthur daha sonra, hayatı boyunca evsizlik hissiyle bunun ceremesini çektiğini söylemiştir: "Böylece, çocukluğumun körpeliğinde evsiz kalmıştım. O zaman daha beş yaşındaydım."[34] Danzig'e olan bu hissiyatını anlamak biraz zor, çünkü Danzig vatandaşlığını korumuştu; yasal olarak yurtsuz değildi. Babası bir daha Danzig'e dönmeme kararı aldı ve dönmedi de; Arthur ise akrabalarını ziyaret etmek için döndü. Kısa süren ilk çıraklığını orada yapmıştı ve kabul görmüştü. Danzig'de yaşamaya karar verebilirdi ama dünyayı gezme isteğinden vazgeçip kalıcı bir yer ararken bile Danzig'de yaşama olasılığı, kararını etkilememişti. Danzig'in manyetik cazibesi Arthur'un hayatında bir boşluk yaratmış gibi gözüküyordu. Belki de burası, Johanna'nın içgüdüsel sevgisinin Arthur'un acizliğine yönelmesini simgeliyordu ve bu acizliği son bulunca da Danzig'de sevgi bulacağını hayal edemiyordu.

---

* Paris'te eski bir kale. 18. yüzyılda hapishane olarak kullanıldı. Kraliyetin şehir merkezindeki en önemli göstergesi olarak halkın tepkisini çeken Bastille'in basılması ve ele geçirilmesi, Fransız Devriminin başlangıcı sayılır-ç.n.

Hamburg

Schopenhauerlar Hamburg'a sığındılar. Neden Londra'ya dönmedikleri bilinmiyor. Heinrich Floris iki kere keşif amacıyla Londra'ya gitmişti; orada birçok tanıdığı ve ticari ortağı vardı. Ama cumhuriyetçi hassasiyetleri olan bir tüccar için Hamburg daha mantıklı bir seçimdi. Danzig gibi, bir zamanlar bağımsız bir Hansa Birliği* şehriydi; 1772'de, soylular ile orta sınıf arasında hassas bir denge kuran bir anayasayı kabul etmiş bir cumhuriyetti. Danzig'inkine çok benzeyen ticari düzene sahip bir liman şehriydi. En önemlisi Prusya saldırısına karşı daha emniyetli bir yerdi çünkü özerkliği Hollanda ile İngiltere tarafından korunuyordu ve Fransa'yla sıkı ticari bağları vardı. Hamburg ayrıca, Danzig gibi kozmopolit bir yer olmamakla birlikte, Heinrich Floris'in kendisini evinde hissedeceği pratik, düzgün bir tüccar şehriydi. Hamburg, iki yıl Fransa'ya ve iki yıl da Avrupa'ya yaptığı keyif gezisi dışında, on sekiz yaşına kadar yaşayıp ilk deneyimlerini kazandığı bir yer olarak, Arthur'un karakterini ve tutumunu temelden etkilemiştir. Tek kardeşinin doğduğu şehirdir. Annesinin de daha sonra Weimar'da başarıyla uyguladığı ev sahibeliği inceliklerine nail olduğu bir yerdi. Son olarak da Heinrich Floris'in öldüğü yerdir.

Schopenhauer ailesi Hamburg'a geldiklerinde Neuer Weg (Yeni Yol) –"Eski Şehir" (*Altstädter*) için tuhaf bir sokak ismi– 76 adresinde bir apartman dairesi kiraladılar. Heinrich Floris, üç yıllık sıkı bir çalışmayla işini tekrar kurdu. Danzig'deki başarısını tekrar yakalayamamasına rağmen şehrin zengin bölgesinde yeni bir bina alacak kadar işini geliştirdi. Neuer Wandrahm 92'deki binada hem iş yeri hem de ailenin yaşadığı yer, bir aradaydı. Binanın arka cephesi, malların alınmasını ve sevk edilmesini kolaylaştıran bir kanala bakıyordu. İçerde depo ve ambarın yanı sıra, dosyalamanın, muhasebenin ve yazışmaların yapıldığı "hesap evi" ya da büro vardı. Ahşap doğrama bir balkonla çevrili bir avlusu vardı. Binanın iki büyük ve sekiz küçük odadan oluşan konut bölümü ön ta-

* Özellikle 13.-17. yüzyıllar arasında Avrupa'nın kuzey kıyılarında ticarete egemen olan ticaret loncalarının ve başta Lübeck ve Hamburg olmak üzere bu loncaların bulunduğu şehirlerin kurduğu ekonomik ve siyasi birlik. Birliğin oluşmasının nedeni, Baltık Denizi'nden Kuzey Denizi'ne uzanan ticaret yolları üzerinde diplomatik ve ekonomik üstünlük elde etmekti -e.n.

raftaydı. Evde kapsamlı bir resim galerisi, çok çeşitli kitapların olduğu bir kütüphane, yüzden fazla misafirin ağırlanabileceği özenle hazırlanmış bir dans salonu vardı.

Schopenhauerların yeni adresi, onları Hamburg'un Jenisch, Parish, Godeffroy, Voght ve Sieveking gibi tüccar elitlerine yakınlaştırmıştı. Özellikle Sievekinglerin çevresinde bulunmaları, Hamburg sosyal hayatının iyisinden hoşlandıklarını gösteriyordu. Georg Heinrich Sieveking, "Hamburg'un Rothschild'ı" kuzey Almanya'nın en etkili adamları arasındaydı. Karısı Johanna ("Hannchen") çok yönlü bir kimse olan Dr. Johann Albert Heinrich Reimarus'un kızıydı. Sieveking, Fransız Devrimi'ni açık açık, belki de Hamburglu arkadaşlarından daha fazla destekliyordu. Çağdaşları gibi, Devrim Teröre kaymaya başlayınca onun da desteği azaldı. 1796'da Paris'e giden bir heyete öncülük yaptı ve Fransa ve Hamburg arasında çıkabilecek önemli politik ve ticari problemleri önlemeye çalıştı. Bu hareketi, çok fazla övgü kazanmasını ve Jakoben olduğuna dair şüphelerin bertaraf olmasını sağladı. Onun pozisyonundaki bir adamdan bekleneceği gibi sanatçıları, akademisyenleri, Fransız *émigré*leri [devrimden kaçan göçmenler-ç.] ve Hamburg'un fakirlerini destekliyordu.

Schopenhauerlar, Hamburg'un tüccar elitleri arasında yer alırken ayrıca şehrin kültürel ve entelektüel ileri gelenleriyle de içli dışlı olmuşlardı; bunların en başında, 1770'te Hamburg'a gelmeden önce de ünlü olan şair Friedrich Gottlieb Klopstock geliyordu. Duygusal ve dini hassasiyetleri Hamburgluların pratik ve yararcı yönelimleriyle ters düşmesine rağmen, Klopstock, şehirde ünlü olmanın keyfini çatmaya başlamıştı; Hamburg'da ünlü olmak için ünün kendisi yeterliydi. Yaşlı şairle muhtemelen Sievekinglerde tanışmış olan Johanna, şairi gençliğinde okumuştu. Arthur, yolu kendisininkiyle kesişen tanınmış kimselere karşı her zaman yaptığı gibi, Klopstock'la aralarında herhangi bir kişisel etkileşimin gerçekleştiğinden hiç bahsetmemiş olmakla birlikte, daha sonra, Christoph Martin Wieland, Goethe ve Friedrich Schiller ile birlikte Klopstock'u da yeni "mürekkep yalayanlara" Alman dilinin düzgün kullanılmasına örnek olarak gösterecekti.[35]

Schopenhauerlar, Hannchen Sieveking'in babası Dr. Reimarus'un çevresine de girmişlerdi. Dr. Reimarus, babası Hermann Samuel'in, İsa'nın Amacı ve İlk İzleyicileri (*Von dem Zwecke Jesu und seiner Jünger*,

1778)[36] adlı eserini yayına hazırlayan ve basan Lessing'in arkadaşıydı. Dr. Reimarus çok değişik ilgi alanları ve yetenekleri olan bir adamdı. Çiçek hastalığı tedavisi ve göz ameliyatları sırasında *belladon* [güzelavratotu -ç.] kullanımı da dahil tıbba yaptığı katkılarının yanında, doğal din, felsefe ve hayvan fizyolojisi hakkında broşürler de yazdı. Kendini toplumun ilerlemesine adaması, onu Hamburg Sanat ve Ticareti Teşvik Derneği'nin [*Hamburgischer Gesellschaft zur Förderung der Künste und Gewerbe*] kurucusu olmaya itti. Ama dernek ismine tamamen uygun bir şekilde hareket etmiyordu; çünkü isminde sanatın ticaretten önce yazılmış olmasına rağmen dernek aslında sanattan çok ticarete önem veriyordu. Elbette sanatçıları ve akademisyenleri destekliyordu ama ahşabı kemirmeleri yüzünden gemiler için tehlike oluşturan deniz solucanlarını yok etme tekniklerinin araştırılmasına mali destek vermeyi, ellerinden gelse tahtayla karınlarını doyurmaya çalışacak kadar açlıktan kıvranan sanatçılara destek vermeye tercih ediyordu.

Schopenhauerlar, Madam de Staël'in* kocası ve bir zamanlar İsveç'in diplomatı olan, zengin karısına rağmen düzenli aralıklarla Sievekinglerin desteğini alan Baron de Staël-Holstein'ı da tanıyorlardı.[37] Arthur'un ailesinin diğer itibarlı tanıdıkları arasında Napoleon tarafından kendisine soyluluk unvanı verilen ve sağlam diplomatik kariyerinin keyfini süren Kont Karl Friedrich Reinhard, Goethe'ye 1786'daki İtalya gezisinde eşlik eden ressam Wilhelm Tischbein, sanat simsarı ve Arthur'un gençlik arkadaşlarından birisinin babası olan Canon Lorenz Meyer, abartılı romanlar yazan ünlü yazar Profesör August Gottlieb Meißner, Hamburg'un İngiliz din görevlisi papaz John Knipe[38], Hamburg'daki Fransız tiyatrosunun yıldız oyuncusu Madam Chevalier, daha sonra Johanna'yı Napoleon'un Weimar'ı 1806'da işgalinden önce teskin eden Prusyalı Mareşal Kont Friedrich Adolf von Kalckreuth[39], Profesör J. G. Büsch yer alıyordu.

Fransız Devrimi'yle birlikte Hamburg'a birçok aristokrat göçmen (*émigré*) ve onların sempatizanları geldi. Biraz tuhaf bir şekilde, giydik-

* Anne Louise Germaine de Staël (1766-1817). Fransız yazar. Devrim öncesinde, sırasında ve sonrasında Paris'in dinamik aydın çevresinin en önemli gözlemci ve katılımcılarından. Evinin salonunda dönemin bütün önemli simalarını ağırlamasıyla ve evlilik dışı ilişkileriyle tanındı. Napolean'la ters düşmesi nedeniyle onun döneminde Fransa'dan kovuldu. Napoleon'un ölümünden sonra Paris'e dönebildi-e.n.

leri kıyafetler gibi İngilizlere özgü bir hayat süren, cumhuriyetçiliğe derinden bağlı, ihtiyatlı olmakla birlikte devrimi destekleyen bu şehir, gelenleri hoş karşılamıştı. Ama farklılar birbirini çekiyordu; göçmenlerin pırıltılı ruhu ve *joie de vivre* [yaşam sevinci –ç.] bu gösterişsiz, pratik tüccar şehrine nüfuz etti. Daha fazla eğlence; dans, kumar, içki; hem özgür hem para karşılığında aşk vardı. Birçok yerde Fransız kafeleri ve Fransız tiyatroları açıldı. Ama Fransız göçmenlerin parası bitmeye başlayıp birçoğu Fransızca, dans ve eskrim dersleri vermek zorunda kalınca gördükleri ilgi de azaldı ve Hamburg'un kültürel hayatını dönüştüreceklerine kendileri dönüştüler. Pırıltıları sönen göçmenlerin tersine Arthur'un Fransa'da geçirdiği dönem, zamanla daha da aydınlanacaktı. Fransa'da geçirdiği bu dönem hakkında, 1819'da "çocukluğumun en neşeli zamanıydı" diye yazmıştı.[40] Bu ifade oldukça etkilidir, çünkü gençlik çağının sadece bu yıllarını ailesiyle birlikte yaşamadan geçirmiştir.

Le Havre

Babaların, sekiz yaşına basmış çocuklarıyla yakınlaşmaları o dönemlerde âdetten sayılırdı. Oğlunun eğitimi için bir yıl yoğun ilgi gösterdikten sonra Heinrich Floris'in oğluyla yakınlaşma fikri, onu yanından uzaklaştırması anlamına gelecekti. Oğlunu iki yıllığına Le Havre'da yaşayan iş arkadaşı Andre Charles Grégoire de Blésimaire'in yanına Fransa'ya gönderdi. Arthur 1819'da özgeçmişine (*curriculum vitae*), "başarılı bir tüccar ve aynı zamanda iyi eğitimli, deneyimli bir insan" olmasının babasının arzusu olduğunu yazmıştı.[41] Heinrich Floris, babası Andreas Schopenhauer'ın oğlunun edinmesini sağladığı deneyimlerin aynısını kendi oğluna da kazandırmaya çalışıyordu. Her ikisinin de oğullarını, çeşitli ticari ortaklarıyla iyi ilişkiler kurabilen liberal ve kozmopolit insanlar olarak yetiştirmek istemesi birbirine benzese de detaylarda bu benzerlikler azalmaktaydı. Heinrich Floris'i yurtdışına yetişkin olduktan sonra gönderen Andreas Schopenhauer'ın aksine Heinrich Floris kendi oğlunu daha dokuz yaşındayken yurtdışına gönderdi. Ailesi Danzig'den ayrıldığında beş yaşında olan, kendisini "evsiz" hisseden Arthur'un, özellikle terk edilme korkusu yaşayan bir çocuğun üzerinde bu ayrılışın ne etki yarattığını düşünmek çok zor olmasa gerek. Arthur

1833'te günlüğünde bu durumun eleştirel bir değerlendirmesini de yapmıştır: "Doğa yalnızlaşmam için gereğinden fazlasını yaptı; bir filozofun *sağlam kafası* (*mens aequa*) ile bağdaşamayacak düzeyde şüphe, hassasiyet, coşkunluk ve gurur bahşetti." Bir filozofun karakteriyle temkinliliği arasındaki çatışmadan bahsettikten sonra, babasından kendisine geçtiğini düşündüğü şiddetli endişe nöbetlerinden de bahseder: "Daha altı yaşında bir çocukken, annem ve babam bir akşam yürüyüşten geldiklerinde, beni, terk edildiğim düşüncesiyle girdiğim derin umutsuzluk içinde buldular."[42] Schopenhauer'ın, birbirlerine sevgilerini gösteremeyen bir çift ebeveyn tarafından büyütüldüğü düşünüldüğünde, bu gözleminin hatalı bir çıkarıma dayanmadığını söyleyebiliriz. Sanki yaşadığı aile hayatı, "doğasına" olduğu kadar karakterine de renk vermiş gibidir.

Arthur'un 12 Haziran 1797'de doğan tek kız kardeşi, Louise Adelaide Lavinia'nın (Adele) doğumundan hemen sonra baba ve oğul beraber Fransa'ya gitmişlerdi. Arthur, "Adele'nin doğumuyla ilgili hatıralarım bugün bile canlıdır" demesine rağmen elli iki yıl sonra bile onun Haziran'da mı yoksa Temmuz'da mı doğduğunu hatırlayamayacaktır.[43] Heinrich Floris'in Arthur'u kız kardeşinin doğumundan bir ay sonra Fransa'ya götürme kararı, onun telaşlı ev atmosferinden kaçmasını, Fransa'yı ziyaret etmesini ve Johanna'nın aynı anda hem genç oğlunun hem de bebeğin taleplerini karşılamaktan kurtulmasını sağlamıştır, gerçi ailenin yardımcısı Sophie Duguet çocukların bu taleplerini karşılamakta Johanna'ya bir ölçüde yardımcı oluyordu.[44] Ayrıca politik açıdan sakin bir dönemdi ve Heinrich Floris, Kuzey Almanya'nın bir kez daha tarafsız kalması yüzünden o yılın ilk aylarında sona eren Birinci Koalisyon Savaşı'nın* bitmesinden faydalandı.

Paris'i iki hafta boyunca gezip gördükten ve iş çevresinden tanıdıklarıyla görüştükten sonra Heinrich Floris, Arthur'u, kendi evinde hissetmediği bir yakınlıkla karşılanacağı Grégoire ailesinin yanında bıraktı. Grégoire ailesi Arthur'a "ikinci oğullarıymış" gibi davrandı.[45] Arthur'dan bir yaş büyük olan "ilk oğulları" Anthime, Arthur'un yakın arkadaşı oldu. Hayatı boyunca kendisine gerçekten yakın yalnız-

* Fransız Devriminden sonra kendi düzenlerinin de tehlikeye gireceğini düşünen Avrupalı güçlerin Fransa'ya karşı giriştikleri muharebeler dizisi. Avusturya, İngiltere, Prusya ve İspanya ile Fransa 1792-1797 arasındaki savaş, Fransa'nın galibiyeti ve etrafında kardeş devletler kurulmasıyla sonuçlandı-e.n.

ca birkaç arkadaşı olduğu düşünüldüğünde Schopenhauer'ın en yakın arkadaşının Anthime olduğu söylenebilir. Genç Anthime kafa dengi bir arkadaştı. Yıllar sonra bir gün Holstein'da Trittau'ya yakın meşe ormanlarında yaptıkları bir yürüyüşe ara verip oturduklarında, Arthur, hayatın sefaletini, onun ne kadar kısa, kırılgan ve geçici olduğunu, onun için çok fazla çaba gerektirecek bir şey yapmaya değmeyeceğinden bahsetti. Anthime bütün bunları bildiğini söyledikten sonra kendisine "tamamen aptalca ve yararsız" görünmekle birlikte tüccar olması gerektiğini de ekledi.[46]

Oğlanlar Durand isimli öğretmenden Fransızca, başlangıç düzeyinde Latince ve Fransız edebiyatı dersleri alıyorlardı. Arthur Fransızcasını o kadar geliştirdi ki sonunda aile evine döndüğünde babası Arthur'un sanki bir Fransız gibi konuşması karşısında mest oldu. Hatta Arthur yeniden Almanca öğrenmesi gerektiğini söyleyecekti.[47] Hafif Fransız edebiyatının yanı sıra Voltaire'in dini fanatikliği açıkça eleştiren epik şiiri *Le Henriade*'ı da okudular. Hem Heinrich Floris hem Johanna, Voltaire'e büyük hayranlık besliyordu, *Candide* Heinrich Floris'in en gözde kitabıydı ve her ikisi de Voltaire'in dini hoşgörüsüzlüğe karşı duruşunu destekliyordu. Arthur da Voltaire'e çok saygı duyacaktı. Voltaire ona göre akıl aristokrasisinin bir üyesiydi; "kral ve prensleriyle aynı masada yeri olması gerekir"[48] diyecekti. Grégoireların şefkatli ev atmosferinde Arthur, başkalarının acılarına duyarlı olmaya teşvik edildi. Daha sonra, dinsel hoşgörü ve başkalarının talihsizliklerine merhamet gösterme ideali, Dr. Runge'nin okulunda aldığı eğitim ve kendi deneyimleriyle pekişecekti.

Anthime, Schopenhauer'ın hayatına farklı zamanlarda da girecekti. Her karşılaşmalarında, iki arkadaş birbirlerinden biraz daha uzaklaşmış oluyordu, ta ki 1845'te Anthime tamamen ortadan kaybolana kadar. Arthur'un Fransız "kardeşi" 1806 Mayıs'ı sonunda Hamburg'a geldi. Almanca öğrenerek kariyerine hazırlanmayı sürdürecekti. Anthime, Schopenhauerlar ile yaşayabilirdi ama Almanya'ya geldiğinde aile dağılmıştı. Heinrich Floris ölmüş, Neurer Wandrahm 92'deki bina satışa çıkmış, iş tasfiye edilmiş, Johanna kendisi ve Adele için yeni bir ev kurmak için Weimar'ı keşfe gitmişti. Arthur ise şehrin senatörü Martin Johann Jenisch'in yanında yaptığı stajında çile çekiyor ve sigortacı Gysbert Willink ile birlikte lojmanda kalıyordu. Bununla birlikte Johan-

na, Anthime'nin Allermöhe yakınlarında Pastor Hübbe ile birlikte kalmasını sağladı. Daha sonra, 1807 Ocak'ında on dokuz yaşındaki Anthime, Alman "kardeşi" ile birlikte yaşamaya başladı.

Trittau ormanlarında alınyazılarına sızlanmanın yanında – Anthime'nin "tamamen aptalca ve yararsız" gördüğü tüccarlık kaderinden kurtulamamış haliyle– iki "kardeş" kendi konumlarındaki genç erkekleri çeken etkinliklere katıldılar. Balo ve partilere katıldılar; tiyatroya gittiler; kendilerinden daha aşağı sınıftan kadınları, müzikal ve tiyatro oyuncularını ve hizmetçi kadınları baştan çıkarmaya çalıştılar. Zevklerini bazen para karşılığında tatmin ettiler.[49] Felsefesi deneyimlerinin derinliğiyle şekillenen ve renklenen Schopenhauer, 1844'te bir cesaretle ustaca, cesur ve zaman zaman çok komik olan ve daha sonra *İstenç ve Tasarım Olarak Dünya*'nın ikinci baskısında yayımlanacak olan *Cinsel Aşkın Metafiziği* başlıklı denemesini kaleme aldı. Üzerine inşa edeceği ya da çürüteceği felsefi bir öncülü olmadan, Sigmund Freud'dan çok önce, insan ilişkilerinde hazır ve nazır olan cinsellikten bahsederken, *erōs*'un kendi hayatındaki rolüne yönelik ikircikliğini anlatmıştır:

> Yaşama aşkından sonra, cinsel dürtü kendini bütün saiklerin en tuhafı ve en faali olarak gösterir; insanlığın gençliğinin düşünce ve güçlerinin yarısını sürekli olarak işgal eder. Hemen hemen bütün insan gayesinin nihai hedefidir. ... Abuk sabukluğu ile davetsiz bir şekilde içeri girmekten, devlet adamlarının anlaşmalarına, âlimlerin araştırmalarına müdahale etmekten hiç çekinmez. Aşk notlarını ve buklelerini bakanlık evrakına, felsefi elyazmalarına nasıl sıkıştıracağını iyi bilir. Her gün en kötü, en kafa karıştırıcı kavga ve anlaşmazlıkları kurar ve hazırlar, en değerli ilişkileri mahveder ve en güçlü bağları yok eder. Bazen hayat ve sağlık, bazen de zenginlik, statü ve mutlulukların kurban edilmesini ister. Gerçekten de, daha önce onurlu ve dik duranların vicdanlarını yağmalar, daha önce sadık ve vefakâr olanları hain yapar.[50]

İki genç adamın güçleri ve düşüncelerinin çoğunun cinsel arzuyla yoğrulması ne tuhaf ne de görülmemiş bir şeydi. Ama Anthime ile haylazlıklarında Schopenhauer, kaybedeceği kesin olan bir yarışmaya girdi. Arkadaşı hem sosyal hem de cazibeliydi. Arthur ise sadece babasının istencini değil, suretini de miras almıştı. Dahası, fiziksel cazibesizliğini dengeleyecek çekici bir karaktere de sahip değildi. Bir kadının ilgisini çekmek bağlamında arkadaşıyla doğrudan bir yarışa

girmemesine rağmen Schopenhauer, kazanmak istediği bir oyunun kaybedeni olacağına inanmıştı. 1831'de günlüğüne kahramanı Lord Byron'dan bir alıntı yapmıştır: "Erkekleri ne kadar çok görürsem o kadar az seviyorum; aynı şeyi kadınlar için de söyleyebilsem, çok iyi olurdu."[51] Yıllar sonra yaşlı bir filozofken, Carl Georg Bähr'e "kadınlardan hoşlanırdım, bir de onlar beni isteseydi"[52] diye itirafta bulunacaktı. Böylece, altmış sekiz yaşındaki Schopenhauer'ın kadınlarla olan ilişkisi hakkındaki düşüncelerinin bu özeti, kadınlara olan düşmanlığının önemli bir dayanağını su yüzüne çıkarıyordu. Kendisine yeni okuyucular kazandıran *Parerga ile Paralipomena* (2007; *Parerga und Paralipomena*, 1851) adlı eserinde yer alan "Kadınlar Üzerine" başlıklı ünlü yazısında, cinselliğin rahatsız edici "işe yaramazlığının" onu felsefi olarak "işe yaramaz" kadınlara ittiğini yazmıştır.[53] Arzulayıp da sahip olamadığını değersizleştirmişti.

1817'de yazdığı mektuba cevap alamayan Anthime, Schopenhauer'ın yaşamından tamamen çekildi. 1836'da tekrar ortaya çıktı. Grégoire, bir gazetede Johanna'nın romanlarından biri hakkında bir yazı okudu. *Die Tante* (1823; Teyze) adlı romanı satın aldı ve okudu. Yazarının Adele olduğunu düşünerek ona yazıp "sevgili kardeşini" sordu.[54] Adele, Grégoire'ın mektubunu kardeşine "sana karşı çok sevgi besliyor" diye bir not düşerek gönderdi.[55] O sıralarda Schopenhauer kırk dokuz yaşlarında, Grégoire ise elli yaşlarındaydı.

Schopenhauer'ın Grégoire'a mektubu, en son yazışmalarının üzerinden geçen on dokuz yılın içten bir açıklamasını içeriyordu. Mektup Fransızca yazılmıştı, Anthime'ye resmi bir şekilde "siz" (*vous*) diye değil bir erkek kardeşe, tanıdık birisine söylenildiği gibi "sen" (*tu*) diye hitap ediyordu. Bir şiirle başlıyordu:

> Küçük bir iyi adam
> Yaşıyor hâlâ –
> Yakın sana
> Sandığından da fazla
> [*Petit bon-homme*
> *Vit encomme –*
> *Plus près de toi*
> *que tu ne crois*][56]

Mektubunu Anthime'nin, *Die Tante* adlı romanın yazarı hakkındaki yanılgısını düzelten, Johanna'nın edebi yeteneklerini metheden ve annelik yeteneklerini yerden yere vuran bir not ile bitirmişti: "Romanı yazan kardeşim değil annem. Ünlü birisi oldu ve 24 ciltlik toplu yazıları ikinci baskısını yaptı. İyi bir romancı ama çok kötü bir annedir. 1814'ten beri onu görmedim. Bonn'da, bekâr kız kardeşimle yaşıyor".[57]

Bu nottaki açık yürekliliği kayda değerdir, ayrıca Johanna'nın edebi yeteneklerini övmesi, annesinin bunları asla okuma fırsatı bulamayacağını düşündüğünü gösteriyor. Bu arada Johanna'nın kötü bir anne olduğu hakkındaki değerlendirmelerini okuma ihtimali ise onu pek ilgilendirmiyordu. Birçok kere annesine bu duygularından bahsetmişti. Diğer taraftan, yazarlık yetenekleri hakkındaki değerlendirmelerini annesine hiçbir zaman söylememişti. Aslında tam da tersini söylemişti. 1813'te *Über die vierfache Wurzel des Satzes vom Zureichenden Grunde* (Yeter Neden İlkesinin Dört Kökü Üzerine) [bkz. Sözlükçe] adlı tezinin basılmasından kısa süre sonra, annesiyle 1814'te girdikleri ateşli bir münakaşa nedeniyle bir daha onunla görüşmeme kararı aldı. En azından oğlu kadar iğneleyici konuşmayı becerebilen Johanna, kitabını eczacılar için mi yazdığını sorduktan sonra, Arthur hemen cevabını yapıştırarak annesinin yazdıklarının eskicilerde bile zar zor bulunabileceği zamanlar geldiğinde kendi kitabının hâlâ okunacağını söyledi. Johanna durumu idare ederek, "Tabii senin kitabının tüm nüshaları hâlâ kitapçılarda satılmayı bekler halde duruyor olacak"[58] diyerek bu cepheleşmeyi sonlandırdı.

Schopenhauer'ın annesinin yazarlık yeteneği hakkında onun arkasından konuşması biraz tuhaf gözükebilir ama annesinden radikal kopuşu bu iltifatı onun yüzüne karşı yapmamasını yeterince açıklıyor. Bununla birlikte Johanna'yı "çok kötü bir anne" olarak görüyordu, her iki şekilde de iyi anne olmanın bir kadın için daha önemli bir başarı olduğuna inanıyordu. Kişisel olarak Johanna'nın annelik yeteneğinin olmamasından dolayı kendisinin ıstırap çektiğine inanıyordu. Daha sonra görüleceği gibi, Johanna'nın bir eş olarak da iyi olmadığını düşünüyordu. Teorik olarak bir kadın olarak da görevini yerine getirememişti; ona göre Johanna'nın hazin kaderi hayatta iyi bir eş ve anne olmaktı. "Kadınlar Üzerine" başlıklı yazısında görüşüne katıldığı Byron'ın *Sardanapalus*'ından bir alıntı yapar:

İlk
İnsan yaşamı kadının göğsünden çıkmış olmalı,
İlk sözcüklerini onun dudaklarından öğrenirsin,
İlk gözyaşlarını o silmiştir, son iç çekişlerini o dindirir
Erkekler kendilerini izleyenlerin rezil bakışlarından sakınıp
Genellikle son nefeslerini sığındıkları kadının yanında verir.[59]

Johanna'nın ölümüne karşı Schopenhauer'ın tavrı daha sonra Byron'ın genellemeleriyle bağdaşacak, bu arada Adele de rolünün gereklerini yerine getirecekti.

Schopenhauer'ın annesinin yazar olarak yeteneklerini övmesi için birçok neden vardı. Johanna'nın başarısını görmezlikten gelmek mümkün değildi. On yıl boyunca Almanya'nın en meşhur kadın yazarıydı ve birçok eseri ikinci baskı yapmıştı. Schopenhauer yıllar boyunca filozof Arthur Schopenhauer olarak değil roman yazarı Johanna Schopenhauer'ın oğlu olarak bilindi. Bu durum Arthur'un içine dert olmasına rağmen, Grégoire ile yarışmasında Johanna'nın şöhretini övünmek için kullandı. Annesinin yazarlık yeteneklerini tanıması kendi yeteneğini tanıması demekti. Schopenhauer, 1836'da, çocukların zekâlarını annelerinden aldığına dair teoriyi felsefi olarak oluşturmuştu. Dolayısıyla Johanna'nın zekâsını tanıması demek, daha fazla olduğunu ileri sürecek şekilde kendi zekâsını kavraması demekti, çünkü "genel olarak kadın cinsinin daha zayıf doğasından dolayı bu [entelektüel] beceriler kadında tam potansiyelini bulmuyor ve elverişli bir durumda akabinde oğullarında ortaya çıkıyordu".[60]

Schopenhauer bu düşünce silsilesini, kendisini hesaba katarak devam ettirmişse annesini kastettiğinden fazla övüyormuş gibi görünebilecek bir iddiada bulundu: "Kadın olarak ele alındığında, tam da bu bağlantıdan dolayı başarısını daha fazla takdir etmek gerekir."[61] Böyle bir değerlendirme Johanna'nın çalışmalarının Arthur'unkilerden üstün olduğu anlamına gelmez. Kendi çalışmalarını bir dâhinin çalışması olarak değerlendirmiştir; kadınların ise hiçbir zaman bir deha ürünü ortaya çıkaramayacağına inanmıştır. Annesinden miras aldığı zekâ, bir deha için gerekli olan ama yeterli olmayan bir koşul olarak daha büyük bir beynin gelişebilmesi için gereken hacme sahip bir erkek kafatasını bulduğu için şanslıydı. Kadınların entelektüel büyüklük için çok küçük gelen kafaları vardı; ancak kafası büyük olanlarda yetenek olabilirdi.[62]

Bu mektupta Arthur'un Anthime ile girdiği cinsel yarışın izleri de vardı; neredeyse tamamen beyazlaşmış saç ve sakalına rağmen kırışıksız, pembe beyaz teninden ve fiziksel sağlığından, hâlâ bazen "küçük kaçamaklar" (*petite liaison*) yaptığından, evlenmeden iki çocuk babası olduğundan, "iki piçim de öldü" diyerek her ikisinin de küçükken öldüğünden bahsediyordu.[63] Mektubunda ayrıca çok sevdiği bir kadınla uzun yıllar süren gizli bir ilişkisi olduğundan da bahsediyordu. Ama Berlin'den ayrılırken kendisiyle geleceğine dair sözünü tutmayınca bu kadınla ilişkisinin kötü bir şekilde bittiğini de yazdı. Bu ayrılış onu çok üzmüştü, "samimi bir şekilde bağ kurabildiğim tek kadındı"[64] diyordu. Anthime'ye, zamanın acısını azalttığına dair teminat verdi.

İki sevgili kardeş arasındaki yakın ilişkiyi yeniden kurmak için Schopenhauer, Grégoire'a ailesinin bilmediği bir sırrını açıkladı. 1826'da bazı meslektaşlarının önerileriyle, yüklü bir miktar parasını Meksika bonolarına yatırmıştı. Meslektaşlarının söylediklerinin tersine bu yatırım ona pahalıya mal olmuş, yıllık gelirinin üçte birini yitirmişti. Anthime'ye parasını geri almak istediğini ama Teksas'taki, "dilenci ve hilekâr bir ulus" olan Amerikalılar tarafından kışkırtılan bağımsızlık hareketinin zararını karşılamasını engelleyebileceğinden korktuğunu söyledi.[65] Schopenhauer'ın mali durumu Grégoire'ın ilgisini uyandırdı. İki yıl sonra, Schopenhauer Paris'teki bir hayat sigortası şirketine yatırım yapma konusunda fikrini sorunca o da Schopenhauer'ın parasını idare etme teklifinde bulundu. Bu öneriye rağmen, Schopenhauer kendi başına bu şirkete yatırım yaptı. Bu davranışı yüzünden birbirleriyle mektuplaşmayı sonlandırdılar, ta ki yedi yıl sonra, Grégoire kızıyla birlikte Frankfurt am Main'a geleceğini yazana kadar. Schopenhauer onların kalması için Englischer Hof'u ayarladı. İki eski arkadaşın bu karşılaşmaya tepkileri farklı oldu. Grégoire, iki kere evlenmişti, çocukları vardı, tüccarlık yapmayı bırakmış ve babasına benzemişti. Schopenhauer evlenmemişti ve babasına hiç benzemeyen bir filozoftu. Grégoire, yemekteki konuşmalarının keyifli olduğunu söylemiştir.[66] Ancak on üç yıl sonra, 1858'de biraz daha yaşlanmış olan Schopenhauer, Carl Georg Bähr'e hayal kırıklığına uğradığını söyleyecekti. Bähr, onun kendisine, "insanlar yaşlandıkça birbirinden uzaklaşır. Sonunda, tamamen yalnız kalır" dediğini söylemiştir.[67]

Yaşlı filozofun bu düşüncesi, Schopenhauer'ın tek başına duruşunu ifade ediyor. Şimdi, on bir yaşındaki erkek çocuğun, sevgi dolu bir ailede

bulduğu tek evini bırakıp Fransa'dan ayrılışına geri dönelim. Arthur, hayatının en iyi iki yılını geçirdiği Le Havre'dan 1799 Ağustos'unda ayrıldı ve Hamburg'a tek başına döndü. Ailesi, Fransa ile Britanya ve müttefikleri arasında başlamasından korktukları savaştan dolayı karayoluyla değil denizyoluyla gelmesi için gerekli ayarlamaları yapmıştı. Schopenhauer, geri döndüğünde anadilini konuşmakta güçlük çektiğini söylemiş, buna rağmen "Benim iyi babam, benim bir Fransız gibi konuştuğumu duyduğunda sevincinden göklere uçtu" diye anlatmıştır.[68]

Runge'nin Özel Okulu

Heinrich Floris, Arthur'u başarılı bir iş kariyerine hazırlamaya devam etti ve onu, babaları iyi birer tüccar olan çocukları onların yolundan gitmeleri için yetiştiren Dr. Johann Heinrich Christian Runge'nin özel okuluna kaydetti. Runge'nin okulu Hamburg'da kendi alanında en iyi okul olmasıyla ünlüydü. Arthur bu okulda dört yıl (1799-1803) eğitim gördü. Runge ilerici bir eğitmendi ve karizmatikti. Johanneum'da ve Hamburg'daki Akademiches Gymnasium'da (Akademik Lise) eğitim gördükten sonra Halle Üniversitesi'nde teoloji derecesi almıştı. Bu üniversite, 17. ve 18. yüzyıllar boyunca Lutherci Kilise'de Lutherciliğin dindarlık idealini yeniden canlandırmaya uğraşan bir reform hareketi olan Pietizmin [bkz. Sözlükçe] odağıydı.

Runge'nin profesörü August Hermann Niemeyer (1754-1828), Lutherci Kilise'nin toprak sahibi soylular tarafından doğal olarak benimsenmiş teolojik ortodoksluğuna meydan okumuş olan August Hermann Francke'nin (1663-1727) torununun oğluydu. I. Friedrich Wilhelm tarafından desteklenen Francke, Pietist [bkz. Sözlükçe] idealleri Prusya'da yaymıştı. Ama 1794'te, dini ortodokslukla kralın mutlakıyetçiliği yine işbirliği yaptı; Niemeyer ve Halle'deki meslektaşı, Johann August Rösselt, Frankfurt'tan Johann Gustav Reinbeck ve Königsberg'den Immanuel Kant, II. Friedrich Wilhelm tarafından dinden dönmüş profesörler olarak ilan edildiler. Runge, Niemeyer ile aynı insani tutumları benimsiyordu ama dini, etiğe ve kişisel davranış tarzına indirgiyordu.

Runge, Halle'den mezun olduktan sonra rahip olamadı; birçok arkadaşı da bu kaderden kaçamamıştı. Bunun sonucunda, öğretmen oldu

ve Katharinenkirchhof'ta bir okul açtı. Okula yaklaşık kırk öğrenci alınıyordu ve bunlar iki sınıfa ayrılıyorlardı. Schopenhauer özgeçmişinde, Runge'nin okulundaki eğitim hakkında "bir tüccar için gerekli ve yararlı olan her şeyi öğrendim" diyecekti.[69] Schopenhauer'ın aldığı eğitim deneyimiyle ve bir tüccar için nelerin gerekli ve yararlı olduğuyla ilgili fikir edinmek istenirse, Runge'nin yayınlarından Öğrencilerimin Velililerine Okul Hakkında Rapor'una (*Bericht über meine Schulanstalt an die Eltern Meiner Schülers*, 1808) ve Arthur'un yakın arkadaşlarından Lorenz Meyer'ın günlüklerine bakılabilir.[70]

Runge'nin kurumunda alt sınıf ve üst sınıf olmak üzere iki sınıf vardı. Her iki sınıf da aynı müfredatı paylaşıyordu. Alt sınıfta haftada iki saatlik Latince, Fransızca, Almanca, düşünce alıştırmaları [*Denkübungen*] ve doğa tarihi blok dersleri vardı. Haftada dört saat dine, altı saat de matematik ve topografyaya ayrılmıştı. Üst sınıfta, topografya yerine İngilizce, düşünce alıştırmaları yerine matematik vardı.[71] Dil, coğrafya, topografya ve matematik, öğrencilerin gelecek kariyerlerinin gereklerine göre hazırlanmıştı. Fransızca, Almanca ve İngilizce mektup yazma, sipariş belgesi düzenleme becerileri pratik olarak çok önemliydi. Ticaret yolları, ticaret merkezleri, ithalat ve ihracat üzerine bilgi edinme, fatura düzenleme ve varlık sayımı yapma becerileri bir tüccarın kullanacağı en temel araçlardı. Öğrenciler bir tüccarın yanında staja başladıklarında daha ayrıntılı ve uygulamalı bir eğitim alırlardı. Bu mantıklı ve uygulamalı eğitimin içinde Latince'nin yer alması anlamsız görünüyordu. Ama zaten üstünkörü ele alınıyor, en fazla Latince kelimelerin telaffuzu öğretiliyordu. Schopenhauer'ın da belirttiği gibi, Latince öğrenimi "ciddi bir şekilde ele alınmıyor sadece görünüşe önem veriliyordu".[72]

Coğrafya ve topografya derslerinden sonra haftada sadece dört saatlik din dersi vardı. Lorenz Meyer'ın günlüğünde yazdıklarına güvenirsek bunu bir ahlak eğitimi olarak değerlendirmemiz daha uygun olacaktır. Okulda ibadete yönelik hizmetler, dini *Schwärmerei* [kendinden geçme, ritüeller-ç.] yoktu; ahenksiz ilahiler söylenmiyordu. Bunun yerine çocuklara, diğerlerine merhamet duymayı, kardeşlere ve hizmetçilere karşı görevleri (ilginç bir şekilde ebeveyne karşı herhangi bir görevden bahsedilmiyordu) ve başkalarının hayatlarını iyileştirmekle ilgili çeşitli ahlaki görevler öğretiliyordu. Çeşitli ihtiyaçlara ve gerekliliklere önem veriliyordu: arkadaşlık, nezaket, şefkat, cömertlik, iyilikseverlik ve başkaları-

na iş konusunda yardım etmek gibi. Öğrencilere, beyaz yalanların hiçbir haklı nedeni olmadığı, istenilenin her zaman dürüstlük ve doğruluk olduğu öğretiliyordu.[73] Schopenhauer, Runge'nin etik görevler fikrinden kurtulacak ve beyaz yalanlar konusunda kararsız bir tavır gösterecek olmasına rağmen, daima başkalarına karşı muameleyle ilişkili olarak Runge'nin etiği, onun ahlak düşüncesindeki yerini hep korumuştur.

Heinrich Floris uzaktan da olsa Arthur'un ahlaki gelişimini yönlendiriyordu. Arthur'a Matthias Claudius'un on altı sayfalık küçük bir kitabını göndermişti. Kitabın adı Oğlum H'ye – [*An meinen Sohn H –*, 1799] idi. Heinrich Floris kitabın ismindeki "H" yerine oğlunun ismini kurşun kalemle yazdı. Sanki yazar Claudius onun adına konuşuyordu. Claudius, kolay okunabilir ve halk diliyle yazılmış şiirler, kitap eleştirileri ve denemeler içeren *Wandsbecker Bothen* [Wandsbecker Postası] dergisinin başyazarı ve editörüydü. Claudius, anonim bir imza kullanıyor, "Asmus" adıyla yazıyordu. "Asmus", Schopenhauer'ın entelektüel hayatında dolaylı bir rol oynamıştır; felsefi kariyerinin sonlarında ondan alıntı yaptığında ve referans olarak verdiğinde bu kısmen görülecekti. Frankfurt am Main'daki apartman dairesinde Asmus'un resmi, Kant'ın resmiyle aynı çerçeveyi paylaşıyordu. Claudius dini ortodoksluğu yeriyor, dogmatizmi reddediyordu; erken Pietizmin mistik taşkınlıklarında ifade edilen duygusal coşkudan da aynı şekilde şüphe ediyordu. Asmus'a göre din, insanın kişiliğini, onu dünyaya bağlayan ve esir eden şeyden kaçmasını sağlayacak şekilde dönüştürüyordu, böylece kişiyi iyiye ve ebediyete yaklaştırıyordu. Ancak Claudius'un özümsenmesi daha sonra gerçekleşecekti. Genç Schopenhauer'ın babasının hediyesinden ne anladığı pek açık değildi. Ama gene de hayat hakkındaki iki Pietist kuralın altını çizmiştir: "Kötülük yapamayacak kadar iyi biri olduğunuzu düşünün" ve "Her zaman aklınızda iyi bir şey olsun"[74]. Bunlar muhtemelen Schopenhauer'ın gerçekte kendisi hakkında düşündüklerini ve çoğunlukla aklında olan şeyleri düzeltmesine yarıyordu.

Ama erkek çocuklar kolay büyümezler. Büyüme çağındaki her çocuk gibi Arthur ile arkadaşları da hoyratlık ve haylazlık yapıyorlardı. Runge, sosyal statüleri daha aşağı olan gündüz öğretmenlerine saygı göstermeleri için öğrencilerini birden fazla kez uyarmıştı (görünüşe göre, ahlak kurallarının arasında öğretmenlere karşı görevler de yer alıyordu). Okulda hadise çıkıyor ve kavga ediliyordu. Bilinmeyen bir sebeple, en

sevilen oyun körebeydi. Arthur'un bir çift tabancası vardı; barut doldurup atış deneyleri yaptığı ve küçük yanıklara neden olduğu söyleniyordu. Arkadaşı Charles Godeffroy, fosforun yol açtığı kötü bir kaza geçirmişti.[75] Birlikte pipo tüttürüyor, içki içiyor, eskrim çalışıyor ve ata biniyorlardı. Arthur, 1799 gibi erken bir tarihten itibaren flüt çalmaya başlamıştı ve buna daha sonra da devam etmişti; bu faaliyeti, Friedrich Nietzsche'nin onun kötümserliğini sorgulamasına neden olacaktı.[76]

Çocuklar geceleri partilere, balolara ve karnavallara katılıyor, sınıflarının onlara sağladığı sosyal ayrıcalıkların keyfini çıkarıyor, sosyal becerileri ve görgülerini pekiştiriyorlardı. Bu arada Arthur'un, Lord Horatio Nelson, Lady Emma Hamilton ve aldattığı kocası Sir William Hamilton'ın ziyaretleri sırasında düzenlenen kutlamalara katılıp katılmadığı bilinmiyor.[77] Hamburg vatandaşlarının bu ziyaretler karşısında başları dönmüştü. Yaşlı Klopstock, Nelson'ın sevgilisi ve bir yıl sonra ondan Horatia isimli bir kız çocuğu doğuracak olan Lady Hamilton'ın çok da masum olmayan güzelliğinden esinlenerek *Die Unschuldigen* [Masumlar] şiirini yazmıştı. Nelson ve heyeti 21 Ekim ile 31 Ekim 1800 tarihleri arasında Hamburg'da kaldılar. İngiliz tüccarlar, gittiği her yerde sıcak karşılanan Nelson şerefine çim sahada büyük bir karşılama gösterisi düzenlediler. Johanna günlüğünde, Lord Nelson ve Lady Hamilton'dan bahsediyordu; Schopenhauerların her ikisiyle de görüşmüş olmaları pek muhtemeldi. Savaş zamanında organları yavaş yavaş eksilen Nelson –bir gözünü ve bir kolunu kaybetmişti–, vücudunun geri kalanını da beş yıl sonra Trafalgar Savaşı'nda teslim edecekti. Schopenhauerların Arthur'u daha sonra Papaz Lancaster Wimbledon Okulu'na kaydetmelerinin nedeni büyük bir ihtimalle Nelson isminin *itibar*ıydı.

Dr. Runge öğrencileriyle yakından ilgileniyordu; ailelere, çocuklarına düzgün ve disiplinli davranmalarını ve tutarsız uygulanan kuralların ikiyüzlülüğünden, keyfi otorite kullanımlarından sakınmalarını tavsiye ediyordu. Arthur'un tüccar çıraklığı korkusunu diğer arkadaşları da taşıyordu, bununla birlikte Runge, Arthur'un âlim olma arzusunu hissetmişti. Schopenhauer, düşünsel bir yaşam sürmek için gerekli entelektüel araçlara da sahip olduğunu kesin olarak anlama şerefini Runge'ye verir. Runge, babasını liseye gitmesi gerektiği konusunda ikna etmesi konusunda Arthur'a katılıyordu; "Dr. Runge, benim bir tüccarın ihtiyacı olandan daha farklı ve daha yüksek entelektüel yeteneklerim oldu-

ğuna şahit oldu."[78] Heinrich Floris, belki keyfi bir otorite kullanmak istemediğinden ve oğlunun kalbinden geçeni yapmasını istediğinden planlarını bir kenara bırakıp Arthur'un isteklerine boyun eğerken hem kendisi hem de Johanna'nın âlimler ve sanatçılarla ilişkilendirdikleri yoksulluktan oğullarını korumanın yollarını da bulmaya çalıştı. Katedral Meclisi'nden maaşlı bir papaz makamı satın almak istedi ama bunun fiyatı çok yüksekti.[79]

Heinrich Floris'in, Arthur'un âlim olma arzusunu gerçekleştirme isteği onun katı imajını özellikle oğlunun gözünde yumuşattı. Oğlu için Hamburg papaz ödeneği sağlamaya çalışması, oğlunun iyi yaşamasına öncelik vermesi bir "baba sevgisi" örneğiydi. Arthur, babasının âlim olmayı yoksullukla özdeşleştirdiği için böyle yaptığını düşünüyordu.[80] Yine de babasının bu özel tavrına karşı ilgisizdi. Oğlunun entelektüel yeteneklerinin bir tüccar için gerekli olandan daha fazla olduğu düşüncesine açık olmakla birlikte, tavırları aynı zamanda Arthur'un yeteneklerinin iyi bir hayat sürmesi için gerekli olan kazancı sağlamaya yetmeyeceğini hissettiğini gösteriyordu. Ama Arthur'u arzusundan vazgeçmesi için zorlamadı. Bunun yerine, kendi rızasıyla babasının isteklerini kabul etmesi için, Arthur'un kendi istediğini yapmasını sağlayacak bir ortam hazırladı. Sonuç olarak Arthur'a 1803'ün başlarında bir tercih hakkı tanıdı. İlkbaharda Johanna ile birlikte keyif amaçlı uzun bir Avrupa turuna çıkacaklardı. Arthur ya Hamburg'da kalıp âlim olmak için Latince öğrenecek ya da tüccar olmak için gerekeni yapacağına söz verirse kendilerine katılabilecekti. Bu durum hakkında Johanna'nın ne düşündüğü pek açık değildir. Yıllar sonra "en içten dilekleriyle" Arthur'un âlim olmasını istediğini söyleyecekti ama bu konuda onun söz hakkı pek yoktu. Bu yüzden Arthur'un adına konuşmayıp kendi dileklerini de bastırdı.[81] Johanna arzularını kocasının isteğine göre bastırma konusunda oldukça tecrübeliydi, bu anlamda vazifelerini yerine getiren bir eşti ama sevgi gösteren bir anne değildi.[82]

Arthur, babasının on beş yaşında birisinin karşı çıkamayacağı arzularının kendisini nefret ettiği bir hayatta kapana kıstırmasına izin verecek bir tuzak kurduğunu yıllar sonra fark edecekti. Özgeçmişinde, sözümona tercih hakkıyla ilgili rahatsız edici bir değerlendirme yapmıştır. Babasının onu "her insanın doğuştan özgür olmasına saygısı" bağlamında resmi eğitim almaya zorlamadığını yazar.[83] Ama kişinin özgürlüğüne saygı

duymak, onu dikkate almamaya veya kullanmaya neden olmamalıydı. Babasının, kendisinin dünyayı görmeye ve Le Havre'ı yeniden ziyaret etmeye can attığını çok iyi bildiğini yazmıştı. Heinrich Floris, bunun gerçekleşme olasılığının yüksek olduğunu elbette biliyordu, aynı zamanda genç birisinin böyle bir geziden vazgeçmeyeceğini de biliyordu. Arthur, âlim olmak için gerekli eğitimi almak yerine bu geziyi seçti ve babasına, döndüğünde hayata bir tüccar olarak hazırlanacağına dair söz verdi. Bu sözünü ciddiye almıştı. Babasının ölümünden sonra bile iki yıl boyunca tüccar çıraklığı yapmayı sürdürdü. Ancak işyerinin kapanması ve annesinin teşvikiyle, üniversiteye hazırlık eğitimi veren liseye kaydoldu.

2. Bölüm

Bir Seyahate Karşılık Bir Meslek

Arthur'un büyük bir keyif seyahatine çıkma kararı, babasının oğluna uyguladığı ve Arthur'un daha sonra Carl Georg Bähr'e söyleyeceği şekliyle, "dünyanın kitabından okuma"[1] stratejisinin devamıydı. Bu "okuma" genç Schopenhauer'ın, uluslararası bir tüccarın hayatına hazırlanmasına imkân vermek amacıyla tasarlanmıştı. Diğer ülkelerle doğrudan temas, dil yeteneğini geliştirme fırsatı, babasının iş ortakları ve onların tanıdıklarıyla kişisel etkileşim: bunların hepsi, Heinrich Floris'in, dünyaya açık tutumların gelişimini destekleyici bulduğu, bilgi birikimi edinme, çevreyle bağlantı ve ticarette başarı için yararlı saydığı değerlerdi. Eğitimin bu ilk ve alışılmadık şekli Schopenhauer'ın bir filozof olarak entelektüel gelişiminde biçimlendirici bir rol oynadı. Dünyanın kitabından okumak, Schopenhauer'ın felsefi metodolojisinin temel taşı olmuş ve kendinde şeylerden [bkz. Sözlükçe] değil, şeyler hakkındaki yargılardan yola çıktığına karar verdiği felsefedeki idolü Immanuel Kant'ı eleştirisinin merkezi dayanak noktalarından biri haline gelmiş gibidir. Kant, sanki bir kulenin boyunu, onun gölgesini ölçerek saptamaya çalışmıştı. Schopenhauer'ın kıyaslamasına göre kendi felsefesiyse bizzat kuleyi ölçüyordu.[2] Felsefe yapma dürtüsünün de dünyaya duyulan hayretten hâsıl olması gerektiğini ve sahte filozofların bazı başka filozofların söylediklerine dayanarak felsefe yapacağını öne sürüyordu.[3] Nitekim gelecekteki öğretmenlerinden biri olan ve Kant'ın söyledikleri, özellikle de kendinde şey hakkında söyledikleri karşısındaki şaşkınlığından dolayı filozof olduğunu ileri sürdüğü Johann Gottlieb Fichte'nin felsefesinden iki misli rahatsız olmuştu.[4] Fichte'nin eseri, bir gölgenin çarpıtılmış gölgesinden ötesi değildi.

Hem Arthur hem de Johanna seyahatlerinin güncelerini tuttular. Johanna kendi güncesini *Erinnerungen von einer Reise in den Jahren 1803, 1804, und 1805* [1803, 1804 ve 1805 Yıllarındaki Seyahatin Hatıratı] adıyla 1813/1814'te yayımlayacaktı. Eserin ikinci baskısı 1818'de, gelecekte Arthur'un *İstenç ve Tasarım Olarak Dünya*'sını basacak olan F. A. Brockhaus tarafından *Riese durch England und Scotland* [İngiltere ve İskoçya Boyunca Seyahat] adıyla basıldı. Anne ve oğlun seyahat günlükleri arasındaki zıtlıklar öğreticidir. Johanna, sosyetenin renkli bir siması olduğundan beri daha çok halkı tasvir etmekle, ülkedeki moda ve sosyal ilişkilerle ilgileniyordu. Ona Oliva'yı hatırlatan İngiliz bahçelerine karşı coşkulu bir tutkusu vardı. Aristokrasinin önemli ailelerinin ihtişamını anlattı ama sınıfına olan sadakatini ve cumhuriyetçi hassasiyetlerini de sürdürdü. O "Şanlı ve soylu olanların günlük hayatı hakkında söyleyecek bir şeyim yok; onlar hiçbir ülkede gerçekten milleti yansıtmıyor, aksine her yerde birbirlerini andırıyorlar: Rusya'dakiler Fransa'dakilere benziyor, İngiltere'dekiler Almanya'dakiler gibi... Seyahatlerimizde her zaman ziyaret ettiğimiz ülkenin gerçek insanlarının geleneklerini tanımaya çalıştık, bunun için insan ne çok yukarı ne de çok aşağıya bakmalı; keza, bugünlerde sadece orta sınıfa bakmak yeterli" diye yazıyordu.[5] Doğal olarak birçok kent ve kasabanın mimarisiyle birlikte, ailesinin ziyaret ettiği çeşitli müze ve tiyatroları da dikkatle betimledi. Gelgelelim sosyeteye mensup biri ve önemli bir tüccarın hanımıydı (*Frau*) ve kömür madenleri, darphane, çelik fabrikası, bira fabrikası, silah fabrikası gibi, bir "Leydi" için alışılmadık bir dizi yeri dolaştı.

Johanna'nın seyahat günlükleri, ne çağdaş bir feministin ne de çağın daha ilerici şahsiyetlerinden birinin hassasiyetlerini ifade ediyordu. Gerçekten de cinsiyetini kitabın ikinci baskısının giriş bölümünde, okuyucularının eserden beklentilerini azaltmak için kullandı: "Kitap, bir kadının görüp gözlemlediklerinin, derinlemesine bilgi vermek için değil hoşça eğlendirmek için yazdığı basit hikâyelerden oluşuyor."[6] Kitabının kendisi bile, sanki kadınlık görevinin bir parçası olarak yazılmıştı. Buna rağmen, toplumsal geleneklerin kadınların olanaklarını nasıl kısıtladığı konusunda duyarlıydı. Nitekim Londra'daki bir akşam yemeğinin sonunda kadınların yaşadığı sıkıntıyı kaydeder. Cinsler kendilerini ayırırlar; kadınlar bir odaya, erkeklerse bir diğerine gider. Erkekler puro tüttürüp şarap içmeye devam eder, riskli şakalar yapıp politika tartışırlar. Kadınlar ise

"şöminenin etrafında oturup, ... esnemelerini bastırmaya çalışarak birbirlerine bakmaya"[7] bırakılır. Hayat dolu Johanna, erkeklerin grubunu tercih ederdi. Daha sonra, Londra yakınlarındaki küçük bir kasaba olan Southwark'ta bulunan yatılı bir kız okulunun balosunu gözlemledi. Balo programının resmi bölümünü can sıkıcı buldu ve genç kızların mekanik performansında açığa çıkan duygusuzluğu kayda geçirdi. Ama sonra bazı yabancı yatılılar yerel danslarını sergilerken kızların sergilediği eğlence, Johanna'nın bir anlamda oğlunun daha sonraki üslubuna benzer şekilde yazmasına neden olacaktı: "Gözleri, bir zevk balosu olacağına emin oldukları geleceğe dair umutlarla parlıyordu. Şimdi onların, o bir daha geri gelmeyecek şekilde kaybolmuş kaygısız günleri hatırlamaları ve aynı gözlerin hasret gözyaşlarına boğulmuş olması kuvvetle muhtemeldir. Onların geleceğini içimizde kötü bir hisle düşünüyor ve iyilikler dileyerek mutluluklarının ortasında onlara veda ediyoruz."[8] Yazdıklarına rağmen, oğlundan farklı olarak Johanna'nın, kızların mutsuz hayatlar yaşayacaklarını hissetmesine neden olan şey yaşamın sefaleti değil, birer eş ve anne olacak olmalarıydı: otobiyografik yansıtma.

Johanna kendi seyahat günlüğünü, eninde sonunda bir kitaba dönüştürmek üzere tuttu. Arthur'un günlük tutmasının sebebiyse ebeveyninin ısrarıydı. Gözlemlerini onlarla paylaşmasını istiyor değillerdi. Bunu, oğullarının yazı yeteneğini ilerletmesi ve okunaklı bir el yazısı geliştirmesi için bir araç olarak gördüler. Arthur'un fikirlerinin ilk okuyucularının ebeveyni olduğunu düşündüğümüzde yazmaya çok da hevesli olmadığını ve sadece ebeveyninin görmesine uygun bulduklarını yazdığını kolaylıkla düşünebiliriz. Bu nedenle, onun seyahat günlüğü en derin düşüncelerinin ve en mahrem sırlarının kaydı değildi. Günlüğün çoğu vasattı. Ailenin muhtelif yerlere gelişini ve ayrılışını, seyahatin zahmetlerini, hava durumunu, çok sayıda hanın konforunun kalitesini– "kötü", "vasat" , "iyi" ve "gerçekten iyi" şeklinde– usulünce kaydetti. Ailenin ziyaret ettiği kişilerden ve buluştuğu tanınmış insanlardan bahsetti. Ancak mimarinin ve kent tasarımının kalitesini, oyunların üretimini, aktörlerin yeteneklerini, sanat galerilerini ve müzeleri eleştirdiğinde daha incelikliydi. Çeşitli uzun doğa yürüyüşlerinde duyduğu heyecanı not etti ve dağlara tırmanmaktan zevk aldı. Kuşbakışı manzaralar, arazinin devasa çizgilerine yukarıdan bakıp insan ilişkilerini uzaktan gözlemlemek, ona şeylerin bütünlüğünü ayrıntılı bir bakış açısıyla su-

nabilen evrensel bir perspektife uyum sağladığı hissi kazandırdı. Bu, tüm mümkün deneyimlerin özetinin hesabını üretmeye çalışan kendi felsefesinin teorik yönlerinin deneysel bir habercisiydi. Seyahat ilerledikçe, ticari kariyer nedeniyle geziyi kabul etmeyi seçmesinin kasvetli sonuçları konusundaki farkındalığı da arttı: İleride yaşamın değersizliği konusundaki gözlemlerinde ona materyal sağlayacak olan karşılaştığı insanların sefalet ve yoksulluğuna karşı giderek daha duyarlı hale gelirken, annesinin sonradan eleştireceği arpacı kumrusu gibi düşünme huyu da açıkça ortaya çıktı.

Birçok açıdan Arthur bilgili ve erken büyümüş bir çocuktu ama yine de bir çocuktu. Ailenin karşılaştığı çeşitli aristokratların ne kadar sıradan gözüktüğünü not edip onları eleştirmekten zevk alıyordu.[9] Londra'dayken bir vantrilok* gösterisinden büyülenmiş, Leicester Meydanı'nda insanların 2 şilin 6 peniye, tavana kurdele ile asılı cam bir küreye sorular sorabildiği "Görünmez Kız" gösterisi onu hayrete düşürmüştü.[10] Küreden dört borazan çıkıyordu ve insanlar bir kız sesinin cevaplarını borazanlardan birinden duyabiliyordu. Küreden müzik de yükseliyor ve bedensiz ses soruyu soranı tasvir ettikten sonra İngilizce, Almanca ve Fransızca dillerinde cevap veriyordu. Arthur şaşkına dönmüştü: "En çok alkışı alan, bugün de herkesi etkileyen bu garip numara bana da akıl almaz gelmişti."[11] St. Feriol'da Lanquedoc Kanalı'nın havzası boyunca uzanan yeraltı su geçitlerinin açılması sırasında çıkan korkutucu gürleme ona tesir etti. Çıkan ses sağır ediciydi.[12] Daha sonra bir sabah Hirschberg'de uyandı ve aynaya baktı. Rengi sararmış, kulakları şişmişti. Yine de dışarı çıktı; "Caddenin aşağısına doğru yaptığım kısa yürüyüş sırasında şapkamın altından çıkan iki uzun kulaklı gölgemi görüp dehşete kapıldım. Titreyerek Kral Üçüncü Richard'ın haykırışını düşündüm: 'Parla ey sevgili güneş, ben bir ayna edininceye dek parla / Parla ki, önünden geçerken gölgemi göreyim.'"[13] Bu küçük olay belki de genç Schopenhauer'ı kısa bir an esir almıştı. O garip ve geçici ıstırabı, Shakespeare'den –İngilizce– alıntı yapıp anlamaya çalıştı.

Schopenhauerlar dikkatle planlanmış Avrupa seyahatlerine, neredeyse altı yaşında olan Adele'yle bakıcısını Danzig'e, Johanna'nın ailesinin

* Dudakları kıpırdamadan, sesi kendi ağzından çıkmıyormuş gibi konuşabilme becerisi olan; bu becerisiyle, sahnede tek başına olduğu halde karşılıklı iki kişi konuşuyormuş gibi gösteri yapan kimse –r.n.

yanına yolladıktan sonra, 3 Mayıs 1803 Salı günü başladılar. Elbe'de ters yönden esen rüzgârlar nedeniyle meydana gelen dört saatlik bir gecikmenin ardından Hamburg'a vardılar. Burada bindikleri at arabasıyla, bir uşak ve içinde şarap ve *pâté** bulunan bolca erzakla ilerleyip, o akşam Lüneburg'a vardılar. Ertesi sabah saat dörtte yola koyularak o günün akşamı Bremen'e vardılar. Arthur, turistler için yerel bir ilgi kaynağı olan ve mumyalanmış ceset koleksiyonuyla tanınmış kurşun mahzenlerini ziyaret etti. Mumyalanmış kalıntılar üzerinde nispeten daha az düşündü; onların kokusuzluğunu ve saçlarının varlığını ve "hâlâ ayırt edilebilen özelliklerini"[14] not etti. Kayış gibi olmuş cesetlerle karşılaşması, onun insanın varoluşunun gelip geçiciliği hakkında felsefe yapmasına neden olmadı. Daha sonra Londra'da birisinin asılması sırasında tanık olduğu yeni ceset üzerine de filozofça konuşmadı. Ancak Westminster Abbey'deki görkemli ve kahramanca ölümle, Nîmes'teki Roma amfiteatr kalıntılarıyla bağlantılandırdığı ani ve düşsel ölüm karşısında, "Ölüm, gerçek bir ilham perisi ya da felsefenin Musagetes'idir**"[15] diyerek düşüncesinin parıltısını ortaya koyacaktı. O akşam, o ve ailesi August Friedrich Ferdinand von Kotzebue'nün *Armut und Edelsinn* (Yoksulluk ve Soyluluk) adlı oyununu izledi. Oyuncuların fena olmadığını, fakat konuk oyuncu olarak oynayan Madam Breda'nın "mükemmel" olduğunu yazdı.[16] Gezi boyunca izlediği tüm oyun ve gösterilerde eleştirmen rolünü oynamaya devam edecekti. Aktrisler hakkında kötü bir söz etmişse bile, bu çok nadirdir.

Aile Bremen'den sonra kasvetli Westphalia boyunca seyahat etti. 8 Mayıs'ta Hollanda sınırına, ertesi gün ise Amersfoort köyüne vardılar. Buradaki bir Hollanda gazetesinde, İngiltere ve Fransa arasındaki düşmanlığın yeniden başlaması ihtimali hakkındaki haberleri okudular ve bu nedenle Fransa'yı gezme planlarından vazgeçtiler. Amsterdam, Lahey, Rotterdam, Bergen Op Zoom ve Antwerp'i gezdikten sonra 20 Mayıs 1803 günü Fransa sınırını geçtiler. Üç gün sonra Fransa'nın kuzeybatısındaki liman kenti Calais'ye ulaştılar ve Dover'a geçmek için hazırlandılar. Şiddetli rüzgâr yüzünden geciktiler, Dover Boğazı'nı geç-

* Baharatlı, konyaklı et, balık ya da ciğer püresi –r.n.

** Yunan mitolojisinde sanat ve bilim perileri ya da tanrıçaları sayılan dokuz Musa'nın yöneticisi anlamındaki Musagetes, geleceği haber veren tanrı ya da genellikle şiir ve müzik tanrısı olarak bilinen Apollon'un lakabıdır –r.n.

meleri sabah saat ikiyi buldu. Arthur'u daha gemiye biner binmez deniz tutmaya başladı: "En çok rahatsız olanlardan biriydim ve berbat bir gece geçirdim."[17] Yine de ondan daha berbat durumda olanlar vardı. Geçen dört saatin sonunda Calais hâlâ görünüyorken, üç sandal, savaşın yeniden başlaması yüzünden karaya çıkmalarına izin verilmeyen bir Fransız posta gemisinin yolcularını gemiye bıraktı. Arthur bavullarını bile almalarına izin verilmeyen bu biçare ruhlara acıdı, kadınlarla çocukların sallanıp yalpalayan gemiye çıkarken yaşadıkları korkuyu not etti. Sanki babasının söylediklerini aktarırmış gibi, herkesin kendilerini sandalla gemiye getiren denizcilere iki gine ücret ödemek zorunda olduğunu yazdı: "Sanıyorum aynı zamanda Fransız posta gemisinde de [ücret] ödediler. Genellikle insanlar burada [Fransa'da] mümkün olan her şekilde kazıklanırlar."[18] On bir saatlik yolculuğun ardından, Schopenhauerlar Dover'da karaya çıktı.

Dover'dan Canterbury'ye gittiler. Ertesi sabah kahvaltıyı Rochester'da, öğle yemeğini Londra'nın yaklaşık 42 kilometre uzağında bulunan Shooter's Hill'de yediler. Arthur'un "Schooting Hill" dediği Shooter's Hill kuşbakışı Londra manzarasıyla ve hem yerlilere hem de turistlere musallat olan etrafı mesken tutmuş serseri ve haydutlarıyla ünlüydü. Tepenin eteğinde bu haydutları hızlıca idam etmek için kurulmuş darağacının üstünde teşhir edilen cesetler olurdu. Arthur ailesinin tepeyi ziyaret ettiği gün birinin bu darağacında sallandırılıp sallandırılmadığından bahsetmiyor, ancak günlüğünde ilginç bir yorum var: "İnsan buradan Londra ve çevresinin muhteşem manzarasını görebilir ama sis yüzünden biz göremedik."[19] Görülemeyen muhteşem bir manzara gibisi yoktur!

Schopenhauerlar Londra'ya 25 Mayıs 1803 günü öğleden sonra vardılar. Arthur şehirden etkilenmişti: "Londra'da beklediğimden de fazlasını buldum. Bu kadar olacağını hayal etmemiştim. Hayretle güzel, büyük evlere, geniş sokaklara ve renkli bir çeşitliliğin içinden insanın istediğini bulabildiği her caddedeki, her evin önünde bulunan zengin dükkânlara baktım."[20] Londra, diğer şehirleri karşılaştırdığı bir ölçü olacaktı. Daha sonra Paris'in Londra ile boy ölçüşemediğini yazacaktı. Paris, Londra kadar iyi döşenmiş yollara sahip, temiz ve yayalar için güvenli bir şehir değildi.[21] Londra, at arabalarıyla dolu caddeleri ve hare-

ketli yaya trafiğinin olduğu kaldırımlarıyla bir milyon kişiye ev sahipliği yapan büyük bir şehir olmasına rağmen Arthur şehrin trafik akışının düzenini ve turistlerin yolunu bulmasını kolaylaştırdığını iddia ettiği şehrin mantıklı tasarımını takdir etti. Günlüğünde kendi başına gezinirken zorluk çekmediğine pek çok kez gururla değindi.

Heinrich Floris'in Londra'daki ticari bağlantılarının niteliği etkileyiciydi. Ziyaret ettikleri ilk kişi, Danzigli bir tüccarın oğlu olarak Heinrich Floris gibi Danzig'de doğan Sir John William Anderson'un karısı Leydi Dorothy Anderson'du. Anderson İngiltere'de hem mali hem politik açıdan başarılı olmuştu. 1797'de Londra belediye başkanlığı yaptı ve üç kez Parlamentoya seçildi. Sir John Wm Anderson Drewe Co., ihtiyar Schopenhauer'ın ticaret ortağı ve acentesiydi. Anderson'un iş ortağı Samuel Drewe daha sonra İngiltere Merkez Bankası'nın (Bank of England) başkanı olacaktı (1828-30).[22] Gelişlerinden kısa bir süre sonra Schopenhauerları ziyaret eden Drewe, Arthur'un Wimbledon Okulu'ndayken aldığı harçlığın verilmesine aracılık edecek, Anderson ve Drewe Co. ise ailenin mektuplarının toplandığı nokta olacaktı. Diğer tanınmış iş ortakları Isaac Solly and Sons'ın yöneticisi olan ve daha sonra yirmi yıl London Dock Company'nin başkanlığını yapacak olan Isaac Solly ve Royal Exchange Assurance'ın müdürü ve Londra Üniversitesi'nin kurucu ortaklarından olan Sör Claude Scott'tı.[23]

Johanna her ülkedeki benzerlik nedeniyle yazılarında aristokrasiyi tasvir etmeyi önemsemedi. Onlarla karşılaşmasının üzerinde ayrıntılı olarak durmuş olmasa da, Arthur onların sıradanlıklarını farklı bir yönden kavradı. Çeşitli şehirler, yapılar, bahçeler, sanat galerileri, müzeler, tiyatrolar ve turistik merkezler üzerine düşüncelerinde olduğu gibi, Schopenhauer'ın önceki düşünceleri soylular hakkındaki betimlemelerini belirliyordu. Bir pazar öğle vakti Schopenhauerlar, Kraliyet Ailesi'nin gezintisine şahit olabilmek için Windsor'daki kalabalığa katıldılar. Arthur, Kral yakışıklı bir ihtiyar ama Kraliçe ve kızları farklı bir hikâye diye düşünüyordu: "Kraliçe çirkin ve hiç de zarif değil. Hiçbir prenses çekici değil ve yaşlarını gösteriyorlar."[24] Daha sonra, Avusturya Kraliyet çifti hakkında zıt bir yargıya varacaktı. İmparator'un "alık bir yüzü" vardı ve Schopenhauer'a bir terziyi hatırlatmıştı. İmparatoriçe ise "güzel olmamasına" rağmen "zeki" gözüktüğü için, Arthur'a göre kocasına kıyasla daha üstündü.[25]

Wimbledon Okulu

30 Haziran 1803'te, seyahatle geçen yaklaşık beş haftadan sonra Arthur, Papaz Thomas Lancaster'ın Wimbledon Genç Soylular ve Centilmenler Okulu olarak anılan akademisinde özel yatılı öğrenci oldu. Wimbledon Okulu'nda geçen 12 haftası seyahatlerinin en mutsuzuydu ve gençliğinin en mutsuz dönemlerinden biri olarak da sayılabilirdi. Onun, genç arkadaşı Lorenz Meyer'a "bütün [İngiliz] ulusundan nefret etmeye" başladığını yazmasının nedeninin burada yaşadıkları olması muhtemeldir.[26] Ancak neden bu kadar olumsuz etkilenmişti? Günümüze ulaşan seyahat günlüğünün sadece okula geldiği günü ve okuldan ayrıldığı günü anlatan kayıtları içermesi talihsizliktir. Her iki yolculuğu da yalnız başına yaptı. Üstelik anne ve babasına, kız kardeşine ve arkadaşlarına yazdığı mektuplar artık yok. Ancak bu dönemde günlük tutup tutmadığı da net değildir. Buna rağmen tuttuğu düşünülebilir çünkü kitaplarını yazmak için onun günlüklerinden faydalanan Johanna'nın yazdıkları, Wimbledon Okulu'nun nahoş bir tasvirini içerir.[27] Ayrıca Arthur'un günlüğünde hoşnutsuzluğunu sınırlandırılmamış sözlerle kaydettiğini ve günlüğünü okuyan ebeveyninin de onun kederinin ölçüsünü anlamış olduklarını düşünmek akla uygundur. Eğer durum buysa, karanlık içeriğinden dolayı bu kayıtları yok etmiş olabilirler.

Schopenhauer'ın kendi kendini engelleme potansiyeli bulunan, büyük Avrupa seyahatinin zevkleri için düşünsel bir yaşamı bırakma kararını, kaydedildiği bir İngiliz yatılı okulunda üç ay geçirirken, ebeveyninin bir çocukla ilgilenme kaygısından uzak, İngiltere ve İskoçya seyahatlerinin keyfini çıkaracağını bilmeden vermiş olması muhtemeldir. Buna rağmen tarihi kayıtlarda, onun okula kaydedilmesi yüzünden ailesi tarafından oyuna getirildiği ya da ihanete uğradığını hissettiğini gösteren hiçbir şey yok. Özgeçmişi'nde planladığı rotadan sapma amacının, başarıyla yerine getirdiği, İngiliz dilini hakkını vererek öğrenmek olduğunu basitçe belirtti.[28] Heinrich Floris oğlunun İngilizce öğrenme amacını destekledi fakat belli bir hedefi vardı. Oğlunun, her ikisi de bir tüccar için faydalı beceriler olan "akıcı ve erkeksi bir el yazısıyla yazmasını" ve "iyi ve temiz bir el yazısı" geliştirmesini istedi ve Arthur'un bu niteliklere sahip olduğunu haftalık mektuplarında göstermesini talep etti.[29] Babası, kendisini memnun edecek bir tarzda yazma işinde mütemadiyen başarısız

olan Schopenhauer'a durmaksızın kendini geliştirmesi için el yazısında gösterişten kaçınması ve kelimelerin başharflerine daha çok dikkat etmesi gibi önerilerde bulunuyordu. Arthur'a annesinin mektuplarını kopyalamasını ve "kalemi, elini değil sadece parmaklarını hareket ettirerek tutarak hafifçe yazmayı" öğrenmesini öğütledi.[30] Ona göre, iyi, açık bir el yazısıyla yazmanın bütün sırrı buydu.

Heinrich Floris'in Arthur'a Wimbledon Okulu'nda okuduğu dönemde yazdığı mektuplar, Le Havre'daki küçük oğluna gönderdiği mektuplardan çok daha farklı bir tonda yazılmıştır. İkincisinde biraz samimiyet vardı. Hatta mektuplardan birini "senin iyi baban Schopenhauer" diye imzalamıştı. O dönemde yazılan ve günümüze ulaşan üç mektubun hiçbirinde, Wimbledon'a giden altı mektubunun tamamında bulunan kılı kırk yaran eleştiriler yoktu.[31] Her iki mektup grubunun da ortak bir özelliği vardı. Kısaydılar. Üsluplardaki bu farklılığın nedeni sadece Arthur'un yaşı ve Heinrich Floris'in beklentileri olabilir. Fransa'daki son yılında on bir, İngiltere'de ise on beş yaşındaydı. Bu yüzden Heinrich Floris her iki durumda da iyi bir baba olmaya çabalamış ve Arthur'un yaşına göre bu görevi yerine getirebilmek için farklı araçlar kullanmış olabilir. Bir çocuğa karşı şefkatli, yabancı bir dünyada başarılı olmak için hazırlanan bir delikanlıya karşı sertti. Yine de, eğer Heinrich Floris, Arthur'un gelecekteki saadetini sağlamaya çalıyorduysa bile onun aşırı titiz eleştirileri daha çok kendisinin artan akli dengesizliğini gösteriyordu. Johanna, Arthur'a yazdığı mektuplardan birinde bunu ima ediyor gibi gözüküyor: "Biliyorsun ki babanın derdi tasası yoksa kendisine dert bulur."[32] Ölümünden sonra babasını giderek daha çok ilahlaştıran Arthur'un kendisi bile babasının onun iyiliğini düşündüğünü teslim ediyor, ama bir dostuna "Elbette eğitimim sırasında babamın sertliğinden çok çektim" diye açılıyordu.[33]

Hayali ya da değil, Heinrich Floris'in bitmek bilmeyen endişe ve sitemleri, Wimbledon mektuplarında baskındı. Arthur'un yazı yetenekleri, el yazısı, posta ücretleri, mektuplarının zamansızlığıyla ilgili problemlerinin yanı sıra oğlunun yüzme derslerinin tehlikeleri ve gereksizliği ile aldığı eğitimin ücretiyle ilgili olarak da endişeleniyordu. Arthur'a, şarkı hocasını oyuna getirip bir ginelik ücretini vermemesini bile önerdi. "Zaten piyano derslerin şarkı söylemeni geliştirmene yardımcı olacaktır" diye yazıyordu.[34] Bir de Arthur'un duruşu konusu vardı. Kambur durmaya eğilimli olmalıydı çünkü babası şöyle yazmıştı: "Benim gibi,

annen de diğer iyi yetişmiş insanlar gibi dik yürümen gerektiğini hatırlatmamıza gerek olmadığını umuyor ve sevgilerini yolluyor."[35] "Annen umuyor" ya da "annen son mektuplarından memnun değil" kalıpları Arthur'un ebeveyninin ortak bir taktiğini ifade ediyordu. Heinrich Floris'in tatminsizliklerini aynı zamanda Arthur'un annesi de paylaşıyordu. Johanna'nın daha uzun ve daha içten mektupları kocasının kaygılarını tekrarlıyordu, ancak bunu yaparken daha nazikti: "Her halükârda yazdığın her şeyden oldukça memnunum. Baban iki saat yazı dersi almanı memnuniyetle karşıladı, bence de bu yapabileceğin en akıllıca şey."[36] Arthur'un ebeveyni birleşik cephe oluşturmuşlardı.

Ebeveyninin eleştirilerinin ağırlığı onun duruşunu ya da yazım yeteneklerini geliştirmesine fazla yardımcı olmadı. Wimbledon Okulu'ndan kurtulmasından bir yıldan biraz daha fazla süre geçmesinin ardından Arthur tüccarlık mesleği için hazırlanmak amacıyla Danzig'de eğitime başladı. Heinrich Floris bir kez daha kambur duran oğlunun görünüşüyle ilgili takıntılı davranmaya başladı:

> Sevgili Oğlum,
>
> Şimdi bana iyi ve akıcı yazmayı ve toplamayı hatasızca yapmayı öğreneceğine dair yazılı olarak söz verdiğin için diğer insanların yaptığı gibi dik yürümen konusundaki isteğimi de yerine getireceğine güveniyorum, böylece berbat gözüken çökmüş omuzların olmaz. Yazı masasında düzgün bir şekilde duruş, günlük hayatta düzgün durmakla eşit derecede gereklidir; zira dışarıda bir akşam yemeği yerken, kambur oturmuş halde görülen kişi, kılık değiştirmiş bir terzi veya ayakkabı tamircisi sanılır...
>
> Binicilik okulunda sesli talimatlarla veya iyi bir eğitmen eşliğindeki fiziksel egzersiz vasıtasıyla daha iyi bir duruş ve yürüyüş kazanman gerekirse, bunun ücretini de memnuniyetle ödeyeceğim...[37]

İnsan, Heinrich Floris'in oğlunun görünüşünü dalga geçerek kılık değiştirmiş bir terziye benzetmesinin kökeninin Arthur'un seyahat günlüklerinde İmparator'un bir terzi gibi sıradan göründüğünü yazmasından kaynaklanıp kaynaklanmadığını merak ediyor. Ancak sosyal statüsüne ihanet ettiğini düşünüp duruşunu değiştirmesini sağlamak için oğluna misilleme yapıyorduysa bile bunun hemen bir etkisi olmadı. Oğluna son mektubu yürüme ve yazı yazma üzerineydi: "... dik yürümeye ve oturmaya gelince, sana tavsiyem etrafındaki birinden bu çok önemli konuyu

ihmal ettiğinde sana vurmasını rica etmendir. Nitekim prenslerin çocukları böyle yapıyor ve bütün hayatları boyunca kaba saba gözükmemek için bu kısa süreli acıdan çekinmiyorlar... Çiziktirdiğin yazılarda, özellikle anadilin olan ve el yazısı yazarken hiçbir hata yapmaman gereken Almanca yazarken hâlâ orada burada başharflerin emsalsiz bir çirkinlikte olduğunu görüyorum."[38] Arthur asla temiz bir el yazısı geliştiremedi, fakat iyi bir yürüyüş geliştirdi. En azından o öyle düşünüyordu. Neredeyse 49 yaşına gelmiş ihtiyar filozof, gençlik arkadaşı Anthime Grégoire de Blésimaire'e "Duruşum ve yürüyüşüm sağlam ve hızlıdır. Hâlâ çoğunlukla diğer herkesten daha hızlı yürürüm" diyecekti.[39]

Heinrich Floris'in mektuplarının nitelikleri neredeyse Thomas Hobbes'un doğal halindeki yaşam tasvirinin terimleriyle anlatılabilir. Ancak "çirkin, kaba ve kısa" olmak yerine mektuplar "çirkin, mızmız ve kısa" idi. Johanna'nın mektupları farklıydı – bir dereceye kadar. Bir anne olarak rolünü yerine getirmek üzere, mektuplarında oğlunun sorunlarına işaret ediyor, ancak bunu sorumlu bir eş rolünü öne çıkaracak şekilde yapıyordu. Mektuplarında oyuncu, hatta neşeli bir tını olurdu, ancak bir de egosantrik bir yakınlık vardı ki sahne ışıklarını mektupların yazarına ve oğluna göre üstün olduğu yönlere çevirirdi. Elbette, kocasının şikâyetlerini destekler, kendisininkileri ifade eder, öte taraftan da kendisini babasının isteklerinden ötürü acı çekmekte olan oğlu ile özdeşleştirirdi.

Wimbledon Okulu'ndayken ailesine gönderdiği ilk mektupta Arthur, burada sınıf arkadaşları ile anlamlı arkadaşlıklar kurmadaki başarısızlığından ve okulun sert ve resmi havasından dolayı yaşadığı tecrit ve yabancılaşma hislerinden yakınıyor olmalıdır. Johanna, Heinrich Floris'in aksine, oğlunun yalnızlığını önemsiyordu ve ilk bakışta iyi bir tavsiye gibi görünen bir şey önerdi. Bu tavsiyeye göre, daha hazırlıklı olmalı ve diğer çocuklarla dostluklar kurmak üzere inisiyatifi kendi üzerine almalıydı. Johanna ona Le Havre'da geçirdiği iki yılı hatırlatarak, kendisinin daha küçük yaşlarından itibaren yabancılarla birlikte yaşama deneyimi olmasına rağmen İngiliz akranlarının bu tarz bir deneyime sahip olmadığını anımsattı. Dahası, Arthur'un neden okuldaki resmi ortamı tatsız bulduğunu da anlıyor, kendisi de kasıntılı ve katı resmiyeti sevmediğini itiraf ediyor ancak düzeni korumak adına bu tavrın gerekli olduğunu düşünüyordu. Onu, problemin biraz da kendinden kaynaklanıyor olabileceğini düşünmeye yönlendirdi, çünkü "bazen rahatsızlığını belirtirken", gururlu

ve kendini fazla önemser halde oluyordu.[40] Johanna, bu deneyimin onun karakterini değiştireceğini umuyor ve şöyle diyordu: "Farklı nitelikte insanlarla yaşamak zorunda kalmandan memnunum, başıboş da olsalar, diğer uçta da olsalar. [Londra'ya] geri döndüğümde senin şu 'tamamlayıcı doğa' dediğin şeye biraz olsun ulaştığını görürsem oldukça memnun olacağım; bunu çok öteye taşıyacak olmandan korkmuyorum."[41]

Johanna, Arthur'un yalnızlık ve izole olma hislerini anlayabiliyordu. Ayrıca kocasının isteklerini yerine getirmenin ona yüklediği ağırlığın da farkındaydı. Oliva yakınlarındaki kendi aile evinde yaşadığı deneyimlerine dayanarak ona şöyle diyordu: "Çizim yaparak, okuyarak, flütünü çalarak, eskrim yaparak ve yürüyüşlere çıkarak zaman geçirmek bir ayrıcalık. Uzun yıllar başka bir aktivitem ya da yaşam sevincim olmadı."[42] Hayata yeni başlayan Arthur'a, nasıl yaşanacağını anlaması gerektiğini söylüyordu. Wimbledon'da geçirdiği zaman daha sonra ona hayatın bütün zevklerinden keyif alabilmesi imkânını verecekti. Ancak kısa zaman sonra kadife eldivenin içindeki demir yumruk ortaya çıktı:

> Sanırım altı hafta içinde Londra'ya geri döneceğiz. Eğer bize katılmak ve gezimize eşlik etmek istiyorsan, sana dostça bir tavsiye: dönüşümüze kadar, babanın el yazından tatmin olmasını sağla. Böyle olmazsa, çok ciddiyim, hiçbir şey bekleme. Eğer senin yerinde olsaydım, bütün vaktimi ve gücümü bu işi başarmak için harcardım. Yeterince mantıklısın, bunu düşünürsen, iyi, net ve hızlı yazmanın geleceğin için ne kadar önemli olduğunu göreceksin. Biraz dikkat ve alıştırma ile halledilebilecek böylesine mekanik bir beceriyi elde etmenin nasıl bu kadar zor olabileceğini anlayamıyorum! İnsan cidden istediği şeyi yapabilir; bunu deneyimlerimden biliyorum. O halde iyi bir şekilde yazamıyorsan bu senin hatandır ve bunun sonuçlarına da katlanırsın zira senin gelişimine katkı yapmak bizim isteğimiz ve görevimizdir. Bunları yerine getirirken kullandığımız yöntem ve yollar için senden onay bekleyemeyiz.[43]

Johanna'nın mesajı oldukça açıktı. Arthur'un ailesi bu gelişimin ortaya çıkması için her şeyi yapmaya hazırdı, o bunları onaylamasa da. Mektubun geri kalanında, yanlarında Arthur olmadan yaptıkları gezilerde Heinrich Floris ile beraber keyfini çıkardıkları güzel konaklar, parklar, bahçeler ile vahşi ve olağanüstü doğal alanlardan bahsediyordu. Anlaşılan o ki amacı, birer ebeveyn olarak deneyimlerini oğlu ile paylaşmak ya da ona neler kaçırdığını göstermek değildi. Bunun yerine, eğer geziye

katılırsa –yani el yazısını güzelleştirirse– nelere ulaşabileceğini ona göstermek istiyor gibidir. Ayrıca enteresan bir dipnot da ekler. Bir yerde fazla kalamamalarının arkadaşlık edecek birilerini bulmaktan onu alıkoyduğunu belirttikten sonra Johanna, şöyle bir açıklama yapıyordu: "Biliyorsun, baban insanlarla tanışmayı sevmiyor."[44] Armut dibine düşmüştü. Arthur'un sınıf arkadaşlarına olan tavrı babasının arkadaşlarına karşı tavrının aynısıydı. Johanna, kocasının antisosyal tavrını sürekli değişen ortamlarda olmaktan ve günlüğünü doldurmaktan keyif alarak aşabiliyordu. Arthur'un memnuniyetsizlik verici karakterinden de onun yokluğu sayesinde kurtulmuştu, onu uzaktan eleştiriyor ve tüm bunlar babasının isteği üzerine oluyormuş gibi davranıyordu. Mektubunu tuhaf şekilde yazılmış bir son cümleyle bitiriyordu: "*Adieu*, sevgili Arthur, üzgünüm ama yanımızda olmaman senin iyiliğin için, ancak sen kabul etmesen de zamanını kendi yararın için harcıyorsun. Yazdığım her şeyi aklında tut ve tavsiyeme uy. Sözümü dinle ki iyi bir geleceğin olsun. Baban senden yakın zamanda bir mektup bekliyor, ancak daha düzgün bir kâğıda yaz."[45]

Hem Johanna hem de Heinrich Floris, oğullarının mektuplarının baştan savmalığından şikâyetçilerdi. Edinburgh'dan yazan babası, Arthur'un haftada bir kez bile mektup yazmayı beceremmemesine "şaşırdığını" hatta bundan "endişelendiğini"[46] bildiriyordu. Ayrıca Arthur'un el yazısı konusunda da rahatsızdı. Bir haftadan kısa bir süre sonra, Glasgow'dan gönderdiği mektubunda Johanna onun yazma takvimine uyamadığını çünkü ebeveyninden mektup bekliyor olduğunu tahmin etti. Ebeveyninin böyle bir zorunlulukları yoktu ancak Johanna, "Senin, zamanını nasıl geçirdiğini, tüm yapıp ettiklerinle ilgili bilgileri bize iletme yükümlülüğün var"[47] diyordu. Onun canını sıkan, Arthur'un mektuplarının şekli değil, içerikleri idi: "Yine de sana yazılarınla ilgili bir tavsiye vermeliyim sevgili Arthur, ancak bu tavsiye yazılarının şekli ile ilgili değil, daha önemli bir kısmı olan içerikleri ile ilgili. İşin acele de olsa, yazdığın bir mektubu, hatta basit bir notu, her kelimesini dikkatlice okumadan asla göndermeme kuralına uy. Uymazsan, bana göre çok pişman olursun; dahası, mektubu tekrar okumak, hatalarını görüp stilini geliştirmenin de tek yoludur."[48]

Johanna ona bir ders vermeye karar vermişti. Arthur, Wimbledon Okulu'nda yaşadığı yaygın tavırları anlatmak için Voltaire'in "meşhur bağnazlık" terimini kullanıyordu. Annesine göre bu, medeni ve eğitimli

bir insanın en sert tartışmada bile ağzından çıkmasına izin vermemesi gereken bir ifadeydi. Oysa bu bağnazlığa karşı Arthur "gerçeğin, elindeki meşaleyle İngiltere'deki Mısır karanlığını yakmasını"[49] istiyordu. Oğlunun bu cesur sözü için uygun bir Almanca ifade bulamayan annesi, İngilizce "bombast"* kelimesini kullanıyordu. Üstelik anlamsızdı da! "Gerçeğin böyle bir şey yapmasını nasıl bekleyebilirsin? Bildiğim kadarıyla oğlum, karanlık aydınlatılabilir ama yakılmaz; bu, gerçekten yapılamaz."[50] Öte yandan Schopenhauer felsefi yazılarında bir çeşit tumturaklı üslubu hep sürdürdü. Hatta medeni ve eğitimli insanların en sert tartışmalarda kullanmaktan kaçınacakları ifadeleri kullanma eğilimini terk etmeyip, kelime seçimlerini dikkatlice bu şekilde yaptı. Dokuz yıl sonra, Berlin Üniversitesi'nde öğrenciyken, Fichte'nin Kant'ın ahlak yasasının, kategorik buyrukların [bkz. Sözlükçe] anlaşılabilirliği ile ilgili düşünceleri üzerine alaycı bir şekilde şunları söyleyecektir: "*Kategorik buyrukların anlaşılabilirliği*! Ne kadar saçma ve sağduyudan yoksun bir düşünce! Mısır karanlığı!"[51] Johanna'nın, bu sözleri de anlaşılamaz bulduğunu düşünmek mümkün. Karanlık ancak görüşü engeller, düşünceyi engellemez!

Johanna'nın Glasgow mektubu özellikle önemli bir belgedir. Bu belge, Arthur'un Wimbledon'daki bazı "ekstra" çalışmalarını gösterir, ilk okumalarını ve eğitimini yansıtır. Arthur'u tüccarlık kariyeriyle uzlaştırmak için tasarlanmış tavsiyeleri içerir. Ayrıca Johanna'nın, istemese de bir eş ve bir anne olarak kendi hayatını düzenlediğini gösterir. Arthur'un çizime önem vermesini ister Johanna, çünkü daha sonra bunlara vakti olmayacaktır; çizim kendisinin genç kızlık hayalidir. Yine de onu, çizim uğruna flütünü çalmayı ihmal etmemesi konusunda uyarır. Şarkı söyleme derslerindeki gelişimini merak ederken sorduğu soru geleceğin filozofunda tuhaf bir imge uyandırır: Arthur acaba *God Save the King*'i (Tanrı Kralı Korusun)** "soprano bir sesle, bir kadın gibi" söyleyebilir mi?[52] Arthur'un buna nasıl cevap verdiği bilinmiyor ama on beş yaşındaki birisinin bunu yapamayacağı beklenir. Önceki mektuplarından birinde Arthur yalnızca Almanya'dan gelen çocuklarla arkadaşlıklar geliş-

* İnsanları etkilemek için kullanılan tumturaklı söz–ç.n.

** Bestecisi kesin olarak bilinmeyen, sözleriyse 1790 yılında Henry Carey tarafından yazılan bu marş, 1745 yılından beri İngiltere ve bazı İngiliz Uluslar Topluluğu devletlerinin milli marşı olarak kullanılmaktadır. Günümüzde "Tanrı Kraliçeyi Korusun" şeklinde söylenmektedir-e.n.

tirebildiğini belirtmişti. Johanna da bunu onaylıyordu çünkü İngilizlerin onun gibi insanlara alışık olmadıklarını düşünüyordu.

Arthur ayrıca, Johanna'ya mektubunda boş zamanlarında Friedrich Schiller'in trajedilerini okuduğunu bildirmiş olmalıdır. Johanna, ders programlarında olmayan bu tarz okumaları önermediğini söyler. Wimbledon'da bulunmasının sebebi İngilizcesini geliştirmekti, kendi dilinde bu tarz okumalar bu amaca ulaşmasını engelleyebilirdi. Ayrıca, Arthur'un okuduklarının sadece dili yüzünden üzgün değildi, içeriklerini de sorunlu bulmuştu. Oğlunun çok fazla şiir okuması iş kariyerinde mutsuzluk yaratacaktı. Bu sebepten şiir okumayı bir süreliğine bırakıp daha ciddi okumalara yoğunlaşmasını önerir. Johanna, Arthur'un aklını başına getirmek için iki yönlü bir taktik izler. Bir yandan oğlunun edebiyat sevgisi ile özdeşleşme kurarken bir yandan da Schiller'in sözlerini ona karşı kullanır. Yazdığı bir mektupta, sanat dâhilerinin eserleriyle kendini eğlendirmenin ne kadar hoş olduğunu kendisinin de bildiğini ama bunun daha ciddi eserleri takdir etme yetisini insanın elinden aldığını söyler. "Schiller demiştir ki" diye yazar Johanna, "hayat ciddidir, sanat ise umursamaz"; gençliğinde sadece şiir okumuş olsaydı bu şekilde yazamayacağını Schiller'in kendisi de belirtmiştir.[53] Annesi, Arthur'a hayatın ciddi tarafına adım atmak üzere olduğunu hatırlatır, fazla eğlenceli okumalara dalmasının hayatını sadece daha çekilmez kılacağı konusunda onu uyarır. Hayat ciddi bir iştir ve şimdi ciddileşme vaktidir. Mektupta Arthur'un on beş yaşındayken, bütün en iyi Alman ve Fransız şairlerini okuduğunu, ancak birkaç roman haricinde bir tane bile ciddi yapıt ve Dr. Runge'nin zorunlu tuttukları haricinde tarih okumadığını belirtir ve der ki Arthur'a: Bu, doğru bir okuma değildir!

Johanna daha sonra Arthur'a hayatla ilgili kendi motivasyonunu aktarır, hayattaki ciddi işlere, onları ciddiye alarak hazırlanmak gerektiğini söyler:

> Bilirsin, güzelliğe karşı neler hissederim, bunun benden sana geçmiş olması beni memnun ediyor, ancak bu hisler bize dünyanın içerisinde olduğu şu durumda bir rehber olamaz. Senin *bellesprit* [kültürlü, zeki, hazırcevap, çokbilmiş, ukala-e.] denen şeyden başka bir şey olduğunu görmek isterim. Bu beyler, şiir hakkında, aktörler, besteciler ve ressamlar hakkında konuşur, sadece tiyatroya ve konserlere gitmek üzere yaşarlar. Öğrenmesi kolay birkaç teknik terimi ve moda kelimeleri kullandıkları

için kendileriyle gurur duyarlar ve o pek meşhur kişilere paralarını ödeyen çalışkan tüccarları hor görürler. Bu esnada bu bilge ve eğlence uzmanı kişiye işinin başında bir tüccar olan babası para sağlar ki, sanatının yanında yiyecek bir şeyi de olsun ve kitaplarını ya da resimlerini satın alabilsin, böylece bilge oğlu çalışıp para kazanmak gibi şiirsel olmayan uğraşlara girişmesin. Sen bu kadar ileri gidemezsin, ama mektubunun sonunda yazdıklarınla nihayet gülümsememe sebep oldun.[54]

Belli ki Johanna'nın Glasgow mektubu Schopenhauer üzerinde derin ve kalıcı bir etki bırakmıştı ancak bu etki annesinin bırakmayı umduğu etki değildi. Hayatının sonlarına doğru tanıdıkları ile yaptığı bir konuşma da bu mektubu hatırladığını gösteriyordu. Babasının, "Danzigli kaba bir tüccar" olduğunu ancak flüt çalmasını desteklediğini söylüyordu, ancak diyordu ki "şiirsel annem, Weimarlı güzel ruh (*Schöngeist*) bu arzuma karşıydı."[55] Yani Johanna'nın, çalışkan tüccarların oğullarının sanatsal çabalarını destekledikleri ve *bel esprit* denen kişilerin kendilerinden kaynaklanan estetik tutumlarının sanatla bağdaştırılamayacağı iddiasını kabul ediyordu. Öte taraftan, Arthur hiçbir zaman annesinin bu mektupta tarif ettiği *bel esprit*'lerden birisi olmamıştı, Arthur'un bakış açısına göre annesi onu değil kendisini tarif ediyordu. Heinrich Floris'in bir tüccar olarak emekleri, ölümünden sonra Johanna'nın Weimar'da sürdürdüğü zengin kültürel yaşamının zeminini oluşturmuştu. Johanna'nın Arthur'un sanatsal çalışmalarını bırakıp "ciddi işlere" yoğunlaşmasına yönelik ısrarı ancak onun ikiyüzlülüğünü ortaya çıkarıyordu. Çünkü Weimar'da *bel esprit*'ye dönüşen, o olmuştu.

Johanna, oğlunun güzelliğe dair sezgilerinin Wimbledon Okulu'ndaki rutinleri takip etmesini zorlaştırabileceğine ilişkin tahmini ve babasının onun yazım ustalığı konusunda ısrarları konusunda söyledikleri doğru olabilirdi. Ve annesinin sanata karşı olan duyarlılığını almamışsa bile, Hamburg'daki evlerinde güzel sanatlar ve edebiyat ile dolu ortam estetik zevklerinin gelişmesi için yeterli olabilirdi. Düzenli ve sık sık tiyatro oyunlarına ve konserlere gidip izleme, müze ve sanat galerileri ziyareti, inanılmaz bahçeleri ve doğal alanları görme, Avrupa'nın bazı muhteşem şehirlerindeki mimariyi gözleme imkânlarını içeren Avrupa turu, Arthur'un üstün bir estetik zevk edinmesini sağlayabilirdi. Eğer küçük Schopenhauer, annesinin uyardığı gibi, sanatı kötüye kullanmakta suçluyduysa böylece kendini korktuğu kötü bir kadere karşı daha savunma-

sız bırakacaktı; oysa filozof Schopenhauer'ın estetiği, sanatsal dehadan aldığı keyfi özünde acı ve yıkım ile bozulmakta olan bir dünyadan özgürleşen hayatın en ciddi yönü ile birleştirebilmişti. Dahası, bir tüccarın çalışmalarının sonucu olarak bir *bel esprit*'nin gereksiz hayatını yaşadığını düşündüğü annesinden farklı olarak, ona kalan mirası şu şekilde tanımlıyordu: "Doğa tarafından bana ve insan türüne sunulan problemi çözme ödevimi gerçekleştirebilmem için sunulmuş olan kutsal bir hazine."[56]

Schopenhauer, sanatı, hayattaki ciddi işlerle ilgili dikkati dağıtan değil, aksine onlara hazırlayan bir şey olarak görmeye başladığında Wimbledon Okulu'nda yaşadıklarının üzerinden 11 yıl geçmişti. Ama Wimbledon Okulu'ndayken bile sadece on beş yaşındaydı ve annesinin sözlerinin ardından teselliyi Schiller'de bulabiliyordu. Ebeveyninin neden Wimbledon Okulu'nu seçtikleri sorulabilir. Kesinlikle, hem bir çocuğun İngilizce öğrenebileceği hem de ailesinin bir çocuğun yükünden kurtulup rahatlıkla gezisini yapabileceği pek çok okul mevcuttu. Neden oradaki deneyimleri onun bütün bir ulustan nefret ettiğini söylemesine sebep oldu? İngiltere'ye gitmeden önce bir İngiliz hayranıydı, hayatı boyunca da öyle kaldı. Peki, Britanyalı karakterde sezdiği derin zaaf neydi ve neden bu zaafı Papaz Thomas Lancaster'in okulunda fark etmişti?

Schopenhauer'ın ailesinin neden Wimbledon Okulu'nu seçtiği tam olarak bilinmiyor. Aile bu okulu Avrupa turu öncesi, Heinrich Floris'in iş bağlantılarından birinden öğrenmiş olabilirdi. Arthur'un Dr. Runge'nin okulundaki gençlik arkadaşı Lorenz Meyer, gezi sırasında Arthur ile iletişim halindeydi. Meyer, Albert Rücker'den ticareti öğreniyordu ve kardeşinin oturduğu ev Wimbledon Okulu'nun yer aldığı sokaktaydı. Meyer, 1802 yazında John Arthur Rücker'in evinde yaşamıştı ve burası Wandsworth yakınlarındaydı.[57] Meyer'ın patronu, Heinrich Floris'in iş ortaklarındandı ve onun yine Lorenz ismini taşıyan babasını yakından tanırdı. Yine Samuel ve Mary Percival da aileyi okulu seçme konusunda ikna etmiş olabilirdi. Arthur, Londra'da onlarla zaman geçirir ve beraber yemek yerlerdi. Percivalların oğlu George, Arthur ile aynı yaşlardaydı ve Arthur'a Londra'yı gezdirmişti.[58] Ayrıca 27 Haziran 1803'te Schopenhauerların okulu ilk ziyaretlerinde de Percivallar onlara eşlik etmişlerdi. Üç gün sonra Arthur okula kaydoldu. Johanna yayımlanmış gezi notlarında Wimbledon Okulu'nun en iyi okullardan birisi olduğunu ve "Lord Nelson'ın iki yeğeninin burada okuduğunu"[59] yazar. Okul hakkındaki

bu izlenimi Papaz Thomas Lancaster'dan almış olabilir. Lancaster, Nelson ile özdeşleştirildiğini bildiği için okulun ismini "Nelsonların Evi" olarak değiştirmiş olsa da, Lord Nelson'ın yeğenlerinin gerçekten bu okula devam etmiş oldukları oldukça şüphelidir.[60] Öte yandan Nelson isminin Schopenhauerları bu okulu seçmeye yönlendirdiğini düşünmek zor değil, çünkü Johanna, Lord Nelson ve Lady Hamilton ile 1800'de Hamburg'da tanışmış olmaktan gurur duymaktaydı.

Genç Soylular ve Beyefendiler İçin Wimbledon Okulu'nun fiziksel yapısı da Schopenhauerlara çekici gelmiş olmalı. 1613'te Doğu Hindistan Şirketi'nin (East India Company) yönetim komitesinde yer alan ve Londra'daki Girdlers Şirketi'nin (Girdlers Company) patronu olan Robert Bell ismindeki öncü tüccarın malikânesi olarak inşa edilmiş olan bina özel bahçeler ve çiçeklikler ile çevriliydi.[61] Bir buçuk yüzyıl sonra, 1789'da el değiştirerek bir süre otel olarak kullanılmış ve Anglikan papaz Thomas Lancaster tarafından satın alınmıştı. Lancaster, Merton Park köyü yakınlarındaki St. Mary Kilisesi'nin yardımcı papazıydı. Lord Nelson da 1801-1803 yıllarında 18 ay boyunca Merton'da yaşamıştı. Schopenhauer okula başladığında, okulda 6 ile 16 yaşları arasında altmış öğrenci vardı. Bu öğrenciler, Schopenhauer'ın Lorenz Meyer'a tarif ettiğine göre "haylaz avanaklar"dı.[62] Okulun tam zamanlı çalışan dört öğretmeni, birkaç da yarı zamanlı çalışan öğretmeni vardı. Standart eğitimin dışında kalan dans, çizim, eskrim, müzik ve şarkı söyleme dersleri ek ücrete tabi idi. Lancaster'ın Bir Eğitim Planı'na göre, öğretilen standart konular konuşma, okuma, Latince yazma, Fransızca, Yunanca, aritmetik, "ticari hesap dersi", matematik, coğrafya, tarih ve biyografi idi.[63] Johanna, Wimbledon Okulu'nun ders programında "bizim Almanya'da çocuklarımıza öğrettiğimiz pek çok önemli konu yer almıyor"[64] diyor ancak bu önemli konuların ne olduklarını belirtmiyordu. Fizik ve astronomi gibi konular bu programda yer almadığına göre, sözünü ettiği konular bunlar olabilirdi.

Öğrenciler, standart ve özel olmak üzere iki şekilde eğitim alıyorlardı. Johanna'nın dediğine bakılırsa, özel eğitim bölümüne kayıtlar üç kat daha pahalıydı. Elbette Arthur özel eğitime kaydedilmişti; annesine göre bu ayrım onu standart öğrencilerle yemek yemekten kurtarıyor, bahçelere ve çiçekliklere girip doğanın tadını çıkarmasına olanak sağlıyordu; diğer öğrenciler ise "sıkıcı avlulara hapsoluyor ve kendilerine yasakla-

nan bu bölgelere girdiklerinde dayak yiyorlardı".[65] Bütün öğrencilerin ailelerinin durumu iyiydi ancak Johanna'ya göre standart öğrenciler bu imtiyazlı oyun alanlarından dışlanarak bir ek ders daha almış oluyorlardı, yani "ulaşmaya çabalamaları gereken hedef, para olmalıydı".[66] Arthur, sıradan bir öğrenci olmadığına göre, Johanna bilinçaltında oğlunu bu dersten mahrum bırakmış olmalıydı. Öte taraftan belki de mesele bu değildi. Arthur'un bir zengin tüccarın oğlu olarak statüsünün yanı sıra, Johanna'nın sosyal statüsü de, Heinrich Floris'in maliyetlerle ilgili şikâyetlerine rağmen Arthur'un mevcut olanın en iyisini almasını zorunlu kılıyordu. Ayrıca diğer öğrencilerin Arthur'u kıskanıyor olmasının ona zenginlikle ilgili bir şeyler öğreteceği umudunu taşıyordu.

Wimbledon Okulu'ndaki eğitim diğer pek çok İngiliz okulundan farksızdı. Eğitimin ruhu ise Dr. Runge'nin Okulu ve İngiltere'deki birkaç enstitünün ilerici ruhundan çok uzaktaydı. Runge yönetimde otoriterliğe engel olmaya çalışıyor, öğrencilerine insancı ve rasyonel tutumları aşılıyordu. Wimbledon Okulu'nda ise dersler mekanik bir şekilde veriliyor, sistem ezbere dayanıyor ve öğrenciler sürekli dayakla korkutuluyordu. Johanna bu konuda "... çok detaylı bir eğitim. İngilizleri, daha çok erken yaşlarında dayakla cezalandırıyorlar ve onların bağımsız görüşlere sahip olabilecek biri olma şanslarını daha en baştan ortadan kaldırıyorlar" diyordu.[67] Arthur özel öğrenci olmanın avantajlarından ne kadar faydalansa da, yine de okuldaki ortam zorlu olmalıydı. Arthur, neşeli, bağımsız ve meraklı olmaya eğilimliydi, fiziksel veya entelektüel tartışmalara girmekten hoşlanıyordu. Onun kurallara uyan, sessiz ve itaatkâr bir öğrenciye dönüşürken çektiği acıyı hayal etmek hayli zor. Birden fazla defa dayakla cezalandırılmış olmalı. Anlaşılan o ki Johanna'nın Wimbledon Okulu'ndaki disipline edici düzenlemelerle ilgili açıklamaları Arthur'un oradaki kişisel yaşantılarından kaynaklanmaktaydı. Bir öğrenci eğer bir derste başarısız olur veya bir oyunda hatalı davranış sergilerse cezası bir sayfa Latince veya Yunanca metni ezberlemek oluyordu. Eğer bu görevi de yerine getiremezse Lancaster'ın ofisine gönderiliyor ve burada da onu yedi veya sekiz sert kırbaç darbesi bekliyordu. Bu yapılanlar Johanna'ya göre "altı yaşında da olsa on altı yaşında da olsa bir çocuk için çok onur kırıcı"ydı.[68] Bazı suçları biriyle birlikte işleyen öğrenci, aynı cezayı suç ortağıyla paylaşıyordu. Bir öğrenci başka bir öğrenciyi şikâyet ederse ve şikâyet edilen öğrenci olayı reddederse ona bir ceza verilmiyordu. Ancak

bu durumda şikâyet eden öğrenci, olayı gören birkaç tanık bulmalıydı. Eğer bu durumda şikâyet edilen kişi aksine tanıklık edecek birilerini bulamayıp yalan söylemediğini kanıtlayamazsa cezalandırılan o oluyordu. "Yalan söyledikleri besbelli bile olsa ceza veriliyordu, çünkü suçlanan kişi masumiyetini kanıtlayabilecek tanık bulamamıştı. Bu bir İngiliz mahkemesi kadar soğuk bir uygulamaydı. Burada çocuğun karakterine, doğrunun ve yanlışın ne olduğuna ya da gerçek adalet düşüncesine hiç yer yoktu."[69]

Schopenhauer'ın İngiliz sınıf arkadaşları ile ilişkiler geliştirmekte zorlanmasını anlamak zor değil. On beş yaşında, Wimbledon'daki en yaşlı öğrencilerden birisiydi ve oradaki Britanyalı akranlarına göre daha kozmopolit ve sofistike idi. Okuldaki sıkıcı rutinlere diğer öğrenciler gibi uyum sağlayamıyor, bunları yadırgıyordu. Lancaster'ın sabah ve akşam duaları esnasında Fransızca konuşmaları konusundaki ısrarı onu eğlendirmiş olmalıydı. Dönemin ilerici İngiliz eğitimcilerinden biri olan Vicesimus Knox bu uygulamanın iki istenmeyen sonuca yol açtığını öne sürüyordu: çocuklar ya "bozuk bir Fransızca" konuşuyor ya da "sessizliğe gömülüyorlardı."[70] Schopenhauer Fransızcayı akıcı konuşuyordu, diğer çocukların bozuk Fransızcalarını ya da sessizliğe gömülmüş hallerini o da gözlemlemiş olmalıydı. Yaramazlığa meyli göz önüne alınırsa, bu zavallı ruhlarla dalga geçmiş olması muhtemeldir. Onların karşılık vermiş olmaları da muhtemeldir. Johanna hediye olarak gönderdiği kravat iğnesi, kalem ve kalemtıraşın kaybolduğundan bahseder. Belli ki bunlar çalınmıştı.[71] Schopenhauer'ın mutsuzluğu Wimbledon Okulu'ndaki boğucu atmosferden, oradaki sıkıcı ve mekanik eğitim sisteminden, okulun kafa dengi olmayan öğrencilerinden, yazısının kötü olduğuna dair ebeveyninin yakınışlarından ve Johanna'nın İskoçya'daki neşeli hayatına dair anlattıklarından kaynaklanıyordu. Ancak Hamburg'daki arkadaşı Lorenz Meyer'a bütün bir ulustan nefret ettiğini söylemesinin sebebi İngilizlerin Sebt'te [bkz. Sözlükçe] gözlediği sığ dindarlıktı. Her günü dualar ile başlatıp dualar ile sonlandırıyorlardı. Ancak Arthur pazar günlerini daha da kötü buluyordu. Lancaster güne öğrencileri vaaz uygulama çalışmasına sokarak başlıyor ve sonra onları Merton'daki yakın bir kiliseye götürüyordu. Daha sonra çocuklar pazar günü için en iyi kıyafetlerini giyip, öğretmenleriyle Wimbledon'daki kiliseye iki saatlik bir vaaza götürülüyorlardı. Öğle ve akşamları ek hizmetlere katılmak zo-

runda bırakılıyorlardı. Ek hizmetler arası saatlerde ya İncil okumalarına izin veriliyor ya da öğretmenleriyle gezintiye çıkıyorlardı. Bu rutinden sapan herhangi bir çocuğa, davranışlarının yanlışlığı Papaz'ın sopası ile gösteriliyordu. Arthur'un bu tarz sapmaların sonuçlarıyla ilgili kişisel deneyimleri olduğunu hayal etmek güç değil.

Arthur'un, annesi tarafından sert biçimde eleştirilen "gerçeğin elindeki meşale ile İngiltere'deki Mısır karanlığını yakması umudu" nu dile getirmesini cesaretlendiren de bu berbat Sebt deneyimleri olmalıydı. Johanna, oğlunun tumturaklı sözünü eleştirmesinin ardından şakacı bir şekilde Arthur'u kınıyordu: "Birazcık gülmeme de izin verilmeli. Bu kış boyunca ve öncesinde seninle ne kadar savaştım biliyor musun? Çünkü pazar günleri ve diğer bayram günlerinde adamakıllı hiçbir şey yapmak istemiyordun, zira dinlenmek senin görevindi. Şimdi dinlenilmesi gereken pazar günlerinden gına geldi."[72] Kesinlikle annesinin cevabı Arthur'u avutmamıştı. Annesini güldüren ironinin Arthur'u memnun ettiği şüpheliydi.

Yayımlanan seyahat günlüklerinde Johanna, "bilgiçlik taslayan fanatiklik burada Sebt gününü koruyor, bu çalışmayı yasaklayan Yahudilerden bile daha sert, çünkü onlar en azından oynamayı yasaklamıyor" diye yazıyordu.[73] Ayrıca bu durumun çocuklara verdiği zarar konusunda da hassastı: "Çocuklar, ne yazık ki, pazar akşamları okullarına kötü bir şekilde götürülüyorlar. Tören alayı halinde yürütülerek oraya götürülüyor ve Anglikan Kilisesi'nin mantıksız ve sıkıcı sözlerine iki kez kilisede ve bir kez evde maruz kalıyorlar."[74] Johanna'nın onaylamayan dilinin, Arthur'unkine ne kadar benzer olduğunu fark etmek çok ilginç. Fakat daha ilginç olanı Wimbledon Okulu'ndaki pazar günlerini tanımlayan en son yorumu.[75] Tıpkı oğlu gibi Britanya Sebt'ine öfkeliydi. Ama oğlunun çaresizliğine anlayış göstermek yerine buna kahkahalarla gülüyordu. Johanna'ya adil davranmak için, bu sözlerinin on yıl sonra basıldığını ve belki de Arthur'un bakış açısına daha sonra ikna olduğunu belirtmekte yarar var. Gene de, eğer anılarının dürüst olduğunu kabul edeceksek, aynı zamanda Almanya'da pazar günleri kart oyunları oynadıklarını ve "bazen büyük paralar için oynadıklarını"[76] belirterek İngiliz arkadaşlarını nasıl şaşırttığını hatırlayarak keyiflendiği için, bu inanılır bir açıklama değildi. Şüphesiz, şen şakrak ve kaygısız Johanna, Arthur'un Sebt günü hakkındaki şikâyetlerine anlayış gös-

terdiğini ifade edebilirdi, ancak bu durumu kendi avantajına kullandı. Wimbledon Okulu'ndaki deneyimlerinden, annesinin pazar günleri ve Hamburg'daki bayram günleri konusunda haklı olduğunu öğrenmeliydi. Almanya'dayken istediğini sandığı şeye şimdi İngiltere'deyken sahip olmuştu ve bunu istememeye başlamıştı. Bu ona annesinin en iyisini bildiğini göstermeliydi. Dahası, Johanna onu Wimbledon Okulu'na yerleştirmekle onun için ebeveyninin, kendisinin o anki isteklerinin zıttı da olsa en iyisini istediklerini belli etti. Ancak Arthur'un çıkardığı sonuçlar bundan çok farklıydı. Johanna'nın seyahat günlüğü yayımlanıp Arthur onu okuduğunda, annesinin oğlunun mutsuzluğu ile eğlendiğini hissetmiş olması muhtemeldir.

Schopenhauer, ne sığ kafalı dindarlıkları ne de rahipleri unutacaktı. Onlarca yıl sonra bile bu olayları hatırlamayı ve yeniden yaşamayı başarmasını sağlayan olağanüstü bir beceriyle, Anglikan Kilisesi'nin ve rahiplerinin, Britanyalıların ulusal karakteri üzerindeki tehlikeli etkilerini pervasız sözlerle kınıyordu. Şiddetli eleştirilerinin bazıları beklenmedik zamanlarda gelecekti. İngiltere'deki deneyimlerinden kırk sekiz yıl sonra, *Parerga ile Paralipomena* adlı kitabının ilk cildindeki "İdeal ve Gerçek Öğretisi Tarihinin Taslağı" başlıklı denemesinde, Avrupa felsefesinin özetini yaparken Fransız filozof René Descartes'tan devraldığı ve felsefedeki en büyük iki problemden biri olarak gördüğü, şeylere ilişkin insan deneyimleri (ideal) ve kendinde şeyler (gerçek) arasındaki ilişkiyi açıklar.[77] Her ne kadar bu denemedeki amacı, modern Avrupa felsefesinin anaakımında kendi felsefesine bir yer bulmak ve bu merkezi problemi ilk çözenin kendi felsefesi olduğunu iddia etmek olsa da, John Locke'un zihnin maddi olmasının mümkün olduğunu kabul etmesinden bahsederek "bunun Locke'u Anglikan rahibi Worcester Piskoposu'nun kötü niyetli saldırılarına maruz bıraktığı"nı söyler.[78] Schopenhauer daha sonra uzun bir dipnot ekler:

> Hiçbir kilise Anglikan Kilisesi kadar aydınlığı karartmamıştır, çünkü nihayetinde hiçbirinin böylesi paraya yönelik ilgileri yoktur; gelirleri hemen hemen beş milyon pound sterlindir ki bu her iki yarım kürede tüm Hıristiyan ruhban sınıfının sahip olduğundan 40 bin pound daha fazladır. Öte yandan, başka hiçbir ulus İngilizlerde olduğu kadar kör bir inanç tarafından metodolojik olarak düşünemez hale getirilememiştir; bunu görmek acı vericidir çünkü aslında onlar hepsinden daha zekidirler. Bütün bu kötülüğün

kökü, bir eğitim bakanlığına sahip olmayışlarında yatar, böylece bütün eğitim ruhban sınıfının eline kalmıştır. Rahipler de bu konuyla öyle iyi ilgilenmişlerdir ki, ulusun üçte ikisi okuma yazmayı bile bilmemektedir, hatta en aptalca önyargılarla doğa bilimlerine karşı ciyaklamaya cüret ederler. O halde İngiltere'ye liberal zihniyeti, aydınlığı ve bilimi mümkün olan her yolla sokmak bir insanlık ödevidir; böylece rahiplerin bu işlevleri ellerinden alınmış olur. Kıta Avrupası'na gelen İngiliz eğitimciler Sebt günü hakkında Yahudi inançlarını ve öbür türlü bağnazlıkları sergilediklerinde, *sağduyudan utanma içine girene kadar* [Schopenhauer'ın kendi İngilizcesiyle*] onlarla ağır dalga geçilmeli, çünkü böylesi inanç ve bağnazlıklar Avrupa için birer skandaldır ve hoş görülemez. Sıradan gündelik hayat sırasında bile İngiliz Kilisesi'nin batıl inançlarına göz yummamalıyız, aksine bu batıl inançlar ne zaman görünseler onlara en sert ve katı tepkilerimizi göstermeliyiz. Anglikan ruhban sınıfı kadar kendini beğenmiş kimse yoktur, o halde kıtaya geldiklerinde aşağılanmaktan acı çekmeliler, belki o aşağılanmadan biraz da kendi evlerine götürürler, çünkü oradaki eksikleri bu. Bugün bile Anglikan ruhbanların ve onların köleye benzer takipçilerinin kabalıkları inanılmaz düzeydedir, o halde o adada kalmalılar, kendilerini Kıta Avrupası'nda göstermeye cüret ettikleri zamansa gündüz öten baykuş rolünü üstlenmelerini sağlamak gerekir.

Schopenhauer'ın Anglikan Kilisesi'ne ve "Anglikan rahiplerine" karşı bu öfkeli sözleri *Parerga ile Paralipomena*'da devam eder. Ancak bu kez bir dipnotta değil, okült fenomenlerin idealist analizlerinde, örneğin hayalet görme, kâhinlik, canlı manyetizma** ve telekinesis*** gibi fenomenleri analiz ettiği, "Hayalet Görme ve Buna Bağlı Her Şey Üzerine Deneme" adlı denemesinde yer almaktadır. Burada kiliseye sağlanan büyük

---

* Eserlerini Alman dilinde veren Schopenhauer'in İngilizce olarak yazdığı cümlelerde dil standartlarına tam olarak uymayan bazı kelime kullanımları, anadili İngilizce olan biyografi yazarı tarafından kitap boyunca bu notlarla vurgulanmaktadır. Anlamı bozmayacak ve Schopenhauer'in hatasının ölçüsünü kaçırmayacak şekilde çevrilebildiği ölçüde yazarın bu tarzını korumaya özen gösterilmiştir. Ancak bu şekilde çevrilemeyecekse Schopenhauer'ın İngilizcedeki hatalarını vurgulamak yerine anlamı korumaya öncelik verilmiştir-e.n.

** Alman hekim Franz Anton Mesmer'in (1734-1815), insanın evrensel güçleri başka insanlara aktarabileceğine inanarak geliştirdiği yönteme kendisinin verdiği ad (magnétisme animal). 1779'da, insanın evrensel güçleri başka insanlara aktarılabileceğine inanıp "canlı manyetizma" teorisini ileri süren Viyanalı Dr. Franz Anton Mesmer bir bakıma modern hipnoterapinin babası kabul edilebilir. Dr. Mesmer, hipnozun hipnoz yapan kişiden hastaya doğru akan bir manyetizma şekli olduğuna inandı. Bu manyetizma akışının yönetilmesiyle hastalıkların tedavi edilebileceğini iddia etti –ç.n.

*** Nesneleri uzaktan hareket ettirebilme gücü --ç.n.

parasal desteğin nedenini saptar: "İngiliz halkının kandırılmasındaki en büyük sahtekârlığın gerçek kaynağı, büyük oğulun miras hakkına sahip olması yasasıdır. Bu yasa, aristokratları (terimin en geniş anlamıyla) daha küçük yaşta olan çocukları için bir gelecek kurmaya zorlar. Eğer bunlar donanma ya da ordu için uygun değillerse, *hayırsever bir kurum* olarak ihtiyaç sahiplerine yardım amacıyla yıllık beş milyon (İngiliz sterlin) geliriyle 'Kilise Kurumu' (karakteristik terim) yardıma amadedir. Böylece toprak sahiplerinin küçük oğullarına hayır yoluyla ya da para karşılığı bir 'hayat' kazandırılmış (bu da karakteristik bir ifade) olur."[79] Elbette, Schopenhauer bu duruma karşıydı: "Bu, dünyadaki en utanmazca ayrıcalıktır."[80] Bu uygulama özellikle İrlanda'da olup bitenlerle karşılaştırıldığında daha da belirgindi: "Binlerce insan açlıktan ölürken, Katolik ruhban sınıfı yetmezmiş gibi bir de Protestan bir başrahip, on iki rahip, rektörler ve dekanlardan oluşan bir ruhban ordusu, doğrudan halkın cebinden değilse de kilise mülkünden besleniyor."[81] Kilisenin ikiyüzlülüğü Schopenhauer'ı daha da derinden etkilemekteydi, özellikle de rahiplerin Sebt'e olan yaklaşımlarının moral bozucu etkilerini düşündüğünde: "Rahipler, insanlara faziletlerin yarısının pazar günlerini aylaklık ederek ve kilisede muhabbet ile geçirmek olduğuna dayandığını anlatarak bir avuç dolusu yalan söylediklerinde, en büyük günahlardan birinin ve diğer bütün günahlara yol açan şeyin *'Sebt'i bozmak'* [Schopenhauer'ın İngilizcesiyle *Sabbathbreaking*], yani pazarları aylaklık ederek geçirmemek olduğunu söylerler. İşte ölümle cezalandırılan suçluları anlatan belgeler, bu yüzden hep insanı tiksindiren o 'Sebt'i bozma' günahıyla doludur."[82]

Schopenhauer, faziletleri Sebt'in gereklerini yerine getirmeyle ilişkilendiren ahlaki mantıksızlığı vaaz etmenin özellikle yıkıcı etkileri olduğunu iddia etti çünkü çoğunlukla kınanması gereken bazı davranışları inananların rahat bir vicdanla yapmalarını bu vaaz sağlıyordu:

> Elbette, sıradan insan, sadece, ruhsal rehberlerinin kendisine söyledikleri gibi, *'kutsal Sebt'i tam bir şekilde kutlama ve ilahi ayinlere düzenli olarak katılma'* yolunu izlerse, yani başka bir deyişle, sadece pazar gününü tamamen ve hiç bozmadan boşa geçirirse ve aynı ayini birinci kez dinleyip *tempo*yla ezberden tekrarlayarak iki saat boyunca kilisede oturmayı başarabilirse, ancak bütün bunları yaparsa, arasıra kendisine yapma izni verdiği bir şeye veya bir diğerine ilişkin biraz müsamaha bekleyebileceğine inanmalıdır. İnsan formundaki o şeytanlar, Kuzey Amerika'nın öz-

gür eyaletlerindeki* (buralara Köle Eyaletler denmeli) köle sahipleri ve köle tacirleri, istisnasız Ortodoks ve dindar Anglikanlardır: Bunlar pazar günleri çalışmaya ciddi bir günah gözüyle bakar, pazar ayinine ve kiliseye düzenli katılımlarına güvenerek sonsuz mutluluk umarlar.[83]

Sebt bozmayan insan formundaki şeytanlar, elbette ki, samimiyetle, daha kötü fiillerde bulunabilirlerdi: "Sonra, yerlilerin pek çok bölgede yok edildiği Amerika'daki ve tamamında yok edildiği Küba'daki Hıristiyanları düşünün."[84] Ancak, köleler ve Amerikalı yerliler, Sebt'i uygulamamışlardı, dolayısıyla "Sebt'i bozma" günahından suçluydular.

Schopenhauer Anglikan ruhban sınıfı hakkındaki sert suçlamalarında post-Kantçı Alman filozoflara, özellikle de çirkin sözler söylemek için en sevdiği hedefleri olan Johann Fichte, Friedrich Schelling ve Georg Hegel'e lanet etmek için kullandığı terimlerle paralellik taşıyan terimlerden faydalandı. Bu filozofların her birini de "para kazandıran" motivasyonları olmak, gerici olmak ve takipçilerinde yozlaştırıcı bir etki yaratmakla suçladı. Onun önem verdiği noktalara bağlı olarak, felsefi çağdaşlarının suçları, sıklıkla Anglikanların suçlarından daha ağırdı. Ancak bazen, durum tam tersiydi. Dolayısıyla, her iki grubu da kendilerine hizmet etmekten ve maddi çıkarlarla motive olmaktan suçlu buldu ancak post-Kantçı filozoflar felsefeden geçinerek daha soylu bir mesleği karalamış, İngiliz rahipler ise dini istismar etmişti. Anglikanlar daha zeki bir toplumu etkilediyseler de, diye devam eden Schopenhauer'a göre, Alman idealistleri Kant'ı yağmalayıp Almanya'nın bu en büyük filozofunun önemli içgörülerini silerek, felsefenin seviyesini Kantçı felsefe hakkında cahil olan Britanyalılarınki ile aynı seviyeye geri döndürdüler. Schopenhauer, idealistler Kant'ı Almanya'da modası geçmiş hale getirdiyseler, Kant ve diğerlerinin İngiltere'ye Kilise'nin üstesinden gelmek üzere ihraç edilebileceğini düşündü: "Her şeyi hesaba katarsak, akıl, aydınlanma ve kilise nüfuzu karşıtlığı elçilerinin, bu dünyadaki en kibirli ve küstah rahiplerin kendinden menkul işlerini durdurmak ve bu skandalı sonlandırmak için bir yandan von Bohlen ve Strauss'un İncil'le ilgili eleştirilerinin, diğer yandan da *Saf Aklın Eleştirisi*'nin İngiltere'ye gönderilmesinin tam zamanı."[85] Schopenhauer İngiltere'ye dair bu

* ABD'deki içsavaş sırasında köleliğin kaldırıldığı veya belirli bir zaman içinde yasaklanmasının kararlaştırıldığı eyaletler-e.n.

umudu değerlendirecek güçteydi. Kant'ın ilk eleştirisini İngiltere'ye götürmeye çalışacaktı çünkü Anglikan Kilisesi bilimi ve felsefeyi bastırarak Aydınlanma'yı karartmıştı, Alman bağnazlığı ise daha sinsi şekillerde çalışıyordu. Post-Kantçıların karmakarışık ve hantal yazım tarzları, sıkıcı cümle yapılarıyla paketlenmiş anlaşılmaz dilleri vasıtasıyla onların düşüncelerinin fakirliğini gizlemekten çok daha fazlasını yapmıştı; Alman nesilleri üzerinde beyin uyuşturucu bir etkileri vardı. Hiçbir şey söylemeden bütün gün konuşmayı öğrenmişler ve açıkça belirtilmiş hakikatleri fark etmekten aciz hale gelmişlerdi: Örneğin Schopenhauer'ın felsefesinde ifade edilenler gibi.[86]

Eğer Schopenhauer'ın Wimbledon Okulu'nda geçirdiği üç ay ve İngiltere'de geçirdiği ilave üç ay, İngiltere'ye karşı kalıcı bir hoşnutsuzluk ürettiyse, bu sadece Anglikan Kilisesi'ne ve Kilise'nin bu ülke ulusunun sosyal ve entelektüel yaşam öğeleri üzerindeki boğucu etkileri olarak gördüğü şeylere karşı yöneltilmişti. Tüm yaşamı boyunca bir İngiliz hayranıydı. İngilizlerin bütün Avrupalılar içinde en zeki ulus olduğuna inanmaya devam etti; ömrü boyunca Londra kökenli *Times*'ı okudu ve İngiliz yazar ve filozoflara derin ve kalıcı bir saygı duydu. Dahası, kendi üslubu, John Locke, George Berkeley ve David Hume'un üsluplarına, çok sevgili Kant'ının ve kendi felsefi çağdaşlarının pek çoğunun üsluplarından çok daha büyük bir benzerlik taşır. İngiltere'de geçirdiği zamandan 27 yıl sonra, Kant'ı İngilizlere sunma girişiminde bulunacağı sırada –diğer elinde von Bohlen ve Strauss'un İncil'le ilgili eleştirileri olmamasına rağmen– adı belli olmayan bir editöre İngilizce olarak şunları yazdı: "İngiliz dili hakkındaki bilgime gelince, onu başlıca eğitimimin bir kısmını –1803'te Wimbledon'da bir süre Papaz Lancaster'ın yatılı okulunda öğrenciyken– İngiltere'de almış olmama, sonra, o zamandan beri pek çok İngilizce okuma yapmama, son olarak da Avrupa'da çoğu zaman İngilizlerle arkadaşlık yaparak yaşamış olmama borçluyum. Aksanım sık sık İngilizlerin ilk karşılaşmamızda beni hemşerileri sanmasına sebep olan bir nitelikte, fakat genellikle yarım saat içersinde bu yanlışlarının farkına vardıklarını itiraf ediyorum."[87]

Bütün bu düşünceler yıllar sonra gerçekleşti, her şey olup bittikten çok sonra. Hayatının o noktasında Schopenhauer, bütün ülkeye duyduğu nefretin tadını çıkaran ve ateşli hakikatlerin karanlığı ateşe vermesinin hayalini kuran bir gençti. Yine bu erken deneyimler Schopenhauer'ın

felsefi metodunun arkasındaki dehayı ortaya çıkarmaya yardım eder. Başlangıçtaki duygusal tepkiler bir problemin varlığına işaret eder. Bunun ardından gelen deneyimlerse, başta bu duyguyu meydana getiren şeyi yok etme araçlarının sonradan teşhisiyle devam eden bir açıklamanın doğmasına yol açar. Bütün bunları mümkün kılan hakikattir. İster doğada, ister büyük sanat eserlerinde olsun, güzel ve görkemli olan şeylere karşı verdiği tepkiler haricinde, başlangıçta Schopenhauer'ı felsefi olarak kışkırtan şeylerin tonu olumsuzdur. Felsefe ile uğraşmak için duyduğu, şaşkınlık tarafından yönlendirilen dürtünün kendisine verdiği değer bile, acının ve ölümün her zaman her yerde olduğu ve felsefi arzunun tatmin edilmesinin ancak hakikatle, yani "varoluşun daima endişe veren bilmecesine"[88] bir açıklama ve çözümle mümkün olduğu teşhisi üzerinde temellenir. En sonunda hakikatin kendisine teselliyi getirdiğini öğrenecektir. Fakat şimdilik gerekli olan şey, Arthur'un Wimbledon Okulu'nun huzursuzluğundan kurtulmasıdır.

Arthur'un Wimbledon Okulu'ndan ayrıldığı 20 Eylül 1803 tarihi için günlüğüne yazdıkları, şaşırtıcı ölçüde sönüktür. Papaz Lancaster ve Arthur'un sıkıcı sınıf arkadaşları hakkında birkaç mutsuz eleştiri veya birkaç sevinç ifadesi içermesi beklenirken, kısaca Londra'ya tek başına seyahat ettiğini ve iki haftadır Londra'da olan ebeveynine orada kavuştuğunu not etmiştir. O gün ardı arkası kesilmeden yağmur yağmış ve Arthur gideceği yere vardığında iliklerine kadar ıslanmıştı. Yağmur ertesi gün de devam ederek ailenin Enfield'deki at yarışlarına katılma planını bozmuştu. Dört gün sonra, bu günler için kayıt tutmadığını çünkü ailenin Londra'daki görülecek önemli yerleri önceki ziyaretleri esnasında zaten gördüğünü yazarak günlüğüne devam etti. Aslında, Schopenhauerlar Londra'da başlangıçta öngördüklerinden daha uzun bir süre kaldılar çünkü İngiltere ve Fransa arasında yeniden başlayan düşmanlık Dover'dan Calais'ye yolculuk yapmayı imkânsız hale getirmişti.

Dünyayı Görme

Schopenhauerlar zaman geçirmek için daha önceki etkinliklerini tekrar ettiler, görkemli yapıları dolaştılar, müzeleri ziyaret ettiler ve aile dostlarıyla akşam yemekleri yediler. Londra'dayken aralarında Drury

Lane'de gösterimde olan *Much Ado about Nothing* [*Kuru Gürültü*] ve Covent Garden'da gösterimde olan *Hamlet* ve *III. Richard* olmak üzere bir dizi Shakespeare oyununa gittiler. Arthur'un o günlerde Shakespeare'e aşina olduğu bellidir ve günlüğü oyunların içeriğinden ziyade performansların kalitesine odaklanır. Bununla beraber, tekstin değiştirilmiş olması oyunu anlamayı zorlaştırdığı için *III. Richard*'ın sergileniş şeklinden yakınır. Gene de, oyuncu Cooke'ın Kral Richard yorumunu över: "Şimdiye kadar gördüğüm tüm İngiliz oyuncularından üstündü. Kemble'ın yerine onu çok daha fazla tercih ederim. Sadece kendisini yeteri kadar biçimsizleştirmemekle hata etmiş, zira tüm oyun boyunca onun çirkinliği ve biçimsizliğine yapılan imalar vardı"[89] diyerek ona saygısını gösterir. Johanna da Bay Cooke'tan çok etkilenmiştir, "büyük ve gerçek bir oyuncu" demiş ve oğlu gibi o da Cooke'ın Richard yorumuna bayılmıştır: "Bu rol daha önce hiç onun oynadığı gibi oynanmadı, bundan sonra da oynanmayacak."[90]

Shakespeare, ya da daha kesin olarak onun mezarı, genç Schopenhauer üzerinde çoktan derin bir etki bırakmıştı. Onlardan önceki ve sonraki sayısız turist gibi, Schopenhauerlar da Londra'daki ilk konaklamalarında Westminster Abbey'i dolaşmışlardı. Arthur, mezarı başında duran Shakespeare heykelinin ciddi yüz ifadesine ve taş ozanın işaret ettiği parşömene kazınmış, yaşamın gelip geçiciliğini anlatan, *Fırtına*'dan alınma "nefis" satırlara vurulmuştu*. Doğal olarak, bu satırlar Arthur'un günlüğüne ulaşmayı başardılar:

> Başı bulutlara eren kuleler, o muhteşem saraylar
> O vakur tapınaklar, hatta şu muhteşem dünya
> Ve bütün içindekiler yok olacak,

* 1616 yılında ölen Shakespeare, Stratford Upon Avon'daki Holy Trinity Church'e gömüldü. Sade bir mezarı vardır ve mezarını kapatan taşın üzerine, kemiklerini çıkarmak isteyebilecek kişileri lanetlediğini gösteren bir dörtlüğü kazınmıştır. Burada bahsedilen Westminster Abbey ise, Londra'da bulunan ve tarih boyunca İngiltere'ye şan ve şeref kazandırmış kişilerin gömüldüğü kilise ve buranın mezarlığıdır. Mezarlıkta bir "Şairler Köşesi" bulunmaktadır. Şöhretli şair, yazar ve sanatçıların mezarlarının bulunduğu bu köşede, mezarları orada olmayan bazı şairleri anmak için de heykeller dikilmiştir. 1741 yılında dikilen Shakespeare heykeli de bu kapsamdadır. Heykelde bir dirseğini kitaplara dayamış olarak betimlenen ciddi çehreli Shakespeare, öteki elinin parmağıyla heykeldeki kompozisyon içinde yer alan kitapların arasından sarkan parşömendeki satırlara işaret etmektedir. Bu satırlarda, Schopenhauer'in alıntıladığı şiir okunmaktadır -e.n.

Bu hayali gösteri gibi sönüp gidecek,
Dumanı bile kalmayacak ardında.
Rüyaların yapıldığı maddeden mamulüz biz
Uykuyla sona erer ömrümüz.[91]

Arthur bu hüzünlü tefekkürü, John Gay'in büstü altına kaydedilmiş dokunaklı sözle tamamlanmıştı:

Hayat bir şaka; her şey bunu gösteriyor:
Bir zamanlar böyle sanırdım ama artık biliyorum.[92]

Üç yıl sonra Arthur, annesinin Weimar'daki savaşın dehşetini tarifine cevaben yazdığı mektupta, Gay'in satırlarını kullandı.[93] Johanna cevabında, oğlunun yaşamın sefaleti ile kaygılanıp yas tutuşuna kızıyor ve kendi tepkisini bir model olarak öneriyormuş gibi gözüküyor: "Şimdi tamamen kalbimin arzularının peşinde koşarak yaşıyorum; oldukça huzurlu, parlak insanlar tarafından sevilerek. ..."[94] Arthur'un kalbi diğerlerinin çektiği acılarla sızlarken; annesinin kalbi kendi arzularını gerçekleştirmek için çarpıyordu. Sıkıntılı şartlar insanların içindeki en iyiyi ortaya çıkarabilir ve hayatın dertlerine ilgisiz kalmak, o insanları acılarından uzaklaştıracak bir araç haline gelebilir, diye önerdi annesi. En nihayetinde, Arthur da tamamen kalbinin arzularının peşinde yaşayacak ve hayatın musibet ve dertlerinden felsefi olarak derinlemesine düşünerek uzak kalacaktı. Ancak bunu, etrafında onu seven parlak insanlarla yapmayacaktı.

Johanna da Shakespeare'in *Fırtına*'sından aynı satırları seyahat günlüğünde alıntılamış fakat oğlunun tersine, o insanın doğası üzerine felsefi olarak düşünmemişti. Arthur sosyal sınıflar, uzam ve zaman tarafından ayrılmış kralların, kahramanların ve şairlerin mezarları tek bir yerde birleşmiş diye not etmişti. Ölüm en büyük eşitleyiciydi. Bütün bu büyük adamların yanlarında neler götürdüklerini merak etti. Kendi sorusunu kendi cevapladı: "Krallar taçlarını ve asalarını bıraktılar, kahramanlar silahlarını, şairler şöhretlerini; ama ölenler arasındaki büyük ruhlar, saygınlıkları kendi dışlarında olan şeylerden değil de kendilerinden doğmuş olanlar, ululuklarını yanlarında götürürler. Bu dünyadayken sahip oldukları her şeyi yanlarında götürürler."[95] Diğer yandan Johan-

na, mimari, düzenleme ve Abbey'in pespaye durumu üzerine düşünüp bunları eleştirdi. İngiltere'nin kral ve kraliçelerinin balmumu heykellerini özellikle itici buldu: "Hayattayken sadece giymiş oldukları giysilerle merak uyandıran bu gerçek bostan korkuluklarının uzun zaman önce yok edilmiş olmaları gerekirdi. Özellikle de Kraliçe Elizabeth, gelecek kuşaklara ne kadar iğrenç bir görüntü sunduğunu bilseydi, hayattayken tipik özelliği olan gösteriş sevdası, mezarında rahatça uyumasına izin vermezdi."[96] Oysaki Arthur, kral ve kraliçelerin giysilerini arkalarında bıraktıklarını fark etmemişti.

Nihayet, Arthur'un her gün o günün yola çıkış günü olacağını umduğu iki haftalık bir gecikmeden sonra, Schopenhauerlar Londra'dan ayrıldı. İki günlük bir yolculuktan sonra, Arthur'un küçük ve pis bulduğu ve görülmeye değer hiçbir şeyi olmadığını düşündüğü bir kasaba olan Harwich'e vardılar. Aile Rotterdam'a doğru deniz yolculukları için uygun bir rüzgâr beklerken bir gün daha bu berbat yerde mahsur kaldılar. Çok rahatsız, fırtınalı, 40 saatlik bir yolculuktan sonra Maalvis'e varıp Rotterdam'a doğru yaklaşık 5 kilometre kadar at arabasıyla seyahat ettiler. Fırtınalı havalarda gemide dolaşma becerisini bir türlü kazanamamış olan Arthur, adamakıllı perişan haldeydi ve gemiyle karşıya geçişleri sırasında yatakta hasta olarak yattı. Anne ve babası ise sadece biraz daha iyiydiler. Hollanda'daki kısa süreli konaklamalarında, Gorkum'da durdular, Arthur burada anne tarafından büyük-büyük-büyükbabasının vaizlik yaptığı Gotik kiliseyi gördü. Schopenhauerlar Breda, Antwerp, Mechelen [Malines], Brüksel, Bergen, Péronne ve Senlis boyunca yolculuk yaparak 27 Kasım 1803'te Paris'e vardılar.

Londra'ya kıyasla kusurlu bulduğu Paris, Arthur'u hayal kırıklığına uğrattı. Ana caddeler dışında Paris pisti ve yetersiz ışıklandırılmıştı. Dar sokaklarında yaya olarak dolaşmak tehlikeliydi, at arabaları ve yük arabalarına karşı tetikte olmak gerekiyordu. En iyi mağazaları bile Londra'dakilerin yanında sönük kalıyordu. Aile, hali vakti yerinde olanların yaptığı tipik turların tadını çıkardı, bu turlar Devrim ve akıbetiyle ilgili olan mekânları içeriyordu. Vaktiyle basılmasından heyecanlanan Heinrich Floris'in iyi haberleri Johanna ile paylaşmak üzere hafta içi bir gün kır evine aceleyle geri dönmesine neden olan Bastille, Arthur'u "sonsuz ıstırap, sessiz matemler ve mahkûmların umutsuz ıstırapları" üzerine derin düşüncelere sevk etti.[97] Genç Schopenhauer Jardin des

Plantes'un [Bitkiler Bahçesi] ilginç hayvan koleksiyonu, özellikle de filler karşısında hayrete düştü, ama bu esir hayvanların kötü durumuna yakınlık duymakta başarısız oldu. Aile, haliyle Louvre'u ziyaret etti; hem de bir kereden fazla. Arthur müzenin koleksiyonunun niteliği ve büyüklüğü karşısında çok şaşırmıştı. Laocoon, Vatican Apollo [Belvedere Apollonu], Medici Venüsü, ve Dying Gladiator [Ölen Gladyatör] gibi, yakın zamanda Napoleon tarafından "kurtarılmış" bir dizi sanat hazinesini gözlemleme şansı da oldu. Dokuz gün önce, Theatre des Français'de bu hırsız patronun kendisini de gözlemlemişti. Birinci Konsül'ün* tiyatroya girişi sağır edici bir alkış tufanıyla haber verildi, Arthur, Konsül'ün yüzünü görmek için derhal daha yakına doğru ilerledi. Ancak, fizyonomi incelemesi başarısız oldu. Tiyatro çok karanlıktı. Gene de, Bonaparte'ın üniformasının sadeliğinden ve yalnızca iki subay tarafından eşlik ediliyor oluşundan etkilenmişti; "bunun dışında tamamen yalnızdı."[98]

Yaklaşık olarak altı hafta sonra, 15 Ocak 1804'te, Schopenhauer Tulleries Plaza'da Birinci Konsül'ü bir anlığına ikinci kez görebildi. Bu kez görkemli, beyaz bir atın üstüne binmiş, 6000 İtalyan askerini denetliyordu. Arthur görüntüyü, yakındaki bir otelde, pencere kenarındaki rahat bir koltukta izledi. Fakat bir kez daha hayal kırıklığına uğramıştı. Napoleon'un vücut yapısını ve hareketlerini açıkça gözlemleyebilmesine rağmen, hâlâ yüz yapısını seçemiyordu. En sonunda, ertesi akşam Theatre Faideau'da, yakında kendi tacını kendi takıp Fransa İmparatoru olacak adama yakından bakabildi: "Birinci Konsül oradaydı. Oturuyordum, böylelikle bütün oyun boyunca onu iyice görebildim."[99] İlginçtir ki, Schopenhauer Napoleon'un yüzü hakkındaki izlenimlerini kaydetmedi.

Schopenhauer'ın daha sonraki felsefi *bête noire* [can düşmanı -ç.], G. W. F. Hegel de, yaklaşık otuz ay sonra, ata binmiş, askerleri inceleyen Napoleon'la karşılaşacaktı. Napoleon'un Kutsal Roma İmparatorluğu'nu oluşturan prensliklerden on altısını çekip Ren Konfe-

* Napoleon Bonaparte. Avrupalı güçlere karşı kazandığı zaferlerle Fransız Devrimi sonra kurulan Birinci Cumhuriyet'in zayıf askeri durumunu düzelten, içeride de siyasi çalkantılar içinde konumunu sürekli yükseltmeyi başaran Napoleon, 1802 yılında halkın büyük çoğunluğunun kabul oyuyla ömür boyu Birinci Konsül ilan edilmişti. 1804 yılında yine halkın oyuyla cumhuriyet sona erdirilip imparatorluk kurulacak, Napoleon da imparator ilan edilecektir-e.n.

derasyonu adlı kâğıttan kaplanı oluşturarak bu imparatorluğu sona erdirmesinden üç ay sonra ve Fransızların Prusyalı askerleri hızla bozguna uğratarak imparatorluğu yeniden tesis etmeyi amaçlayan tüm Alman umutlarına son verdiği Jena Savaşı'ndan bir gün önce, yani 13 Ekim 1806'da Hegel şöyle gözlemlemişti: "İmparatoru gördüm –bu dünya tini (*Weltgeist*)– keşif için at sırtında şehir dışına doğru gidiyordu. Burada, tek bir noktada yoğunlaşmış, at sırtındaki bir bireyin, dünyaya uzanıp ona egemen olmasını görmek gerçekten harika bir duygu."[100] Hegel, bu ata binmiş dünya tininin verdiği hasarlar yüzünden *Tinin Görüngübilimi*'ni [1986; *Phänomenolige des Geistes*, 1807] korumak ve tamamlamak için mücadele verirken, Napoleon'a hayran olmamayı imkânsız buldu. Fakat Hegel bir kez bu "harika duygu"yu felsefi düşünceye tabi tuttuğunda, o gün Jena'da gördüğü şeyin dünya tini olmadığını fark etti. O "tarihsel bir dünya bireyi" idi; tutku ve ihtiraslarıyla tini harekete geçiriyor ve tarihin bir sonraki aşamaya, tinin kendi farkına varması aşamasına geçmesine yardım ediyordu.[101]

Hegel'in Napoleon'u gördüğünde verdiği ilk tepki -dünya tinini at üzerinde görmekten kaynaklanan "harika duygu"- Hegel'in, duyguları bilişin en düşük formu olarak değerlendirmesine rağmen, Schopenhauer'ınkinden daha sofistikeydi. Gene de, o otuz altı yaşındaydı, Jena'da öğretim görevlisiydi ve kendi felsefe sisteminin temellerini oluşturma sürecindeydi. Schopenhauer ise, Napoleon'un tarihi önemi hakkında hiçbir merak duymadan onun şöhretinin cazibesine kapılmış bir gençti. 1813'teki Özgürlük Savaşı'ndan ve ardından da Fransa'nın işgalinden sonra hâlâ imparator unvanını koruyan bu yenilmiş Napoleon, Elba Adası'na sürgüne gönderildiği sırada, Schopenhauer Dresden'de *İstenç ve Tasarım Olarak Dünya* üzerine çalışmalarına başlayacaktı. Pek çok kişi Napoleon'un kafasını isterken, bu yapay dünya tini, Schopenhauer'ın felsefi düşünceleri için bir nesne haline geldi. Napoleon, diyordu, onun büyük muhakeme ve anlayış yeteneğine, cesaretine ve tarihi fırsatlarına sahip olsaydı aynı şeyleri yapacak olan çok sayıda kişiden daha kusurlu değildi. Pek çok insan gibi sadece egoistliği tarafından yönlendirilmiş, gene onlar gibi, diğerlerinin zararına kendi çıkarlarının peşinde koşmuştu. Napoleon'un gücüne sahip olsalardı, onlar da aynısını yaparlardı. Fakat Napoleon'un nadir bulunan gücü aynı zamanda,

> ... insan istencinin [bkz. Sözlükçe] tüm fesatlığını meydana çıkardı. Çağının acıları, yani istencin zorunlu diğer yüzü, kötü istenç ile ayrılmaz bir şekilde birleşmiş ıstırabı meydana çıkardı ki bunların toplam görüngüsü dünyadır. Fakat bu sadece dünyanın amacıdır; yaşama istenci ile bağlı ve tam olarak söylemek gerekirse, onunla aynı şey olan, ifade edilemez ıstırabı teşhis etmek. Dolayısıyla, Bonaparte'ın varlığı bu amaca fazlasıyla hizmet eder. Dünyanın amacı yavan bir aptallar cenneti olmak değildir; aksine yaşama istencinin kendisini fark edeceği ve kendisine sırt çevireceği bir trajedi olmaktır. Bonaparte sadece insanın yaşama istencinin güçlü bir aynasıdır.
>
> Istıraplara sebep olan kişi ve ıstırap çeken kişi arasında fark, sadece görüngüler dünyasındadır. Bütün bunlar sadece, büyük ıstırapla özdeş olan, tek bir yaşama istencidir ve bunun idraki vasıtasıyla, bu istenç kendisine sırt çevirip son bulabilir.[102]

Hegel ve Schopenhauer'ın Napoleon'un önemi hakkındaki analizleri arasında ilginç bir paralellik vardır. Her ikisi de onu sıra dışı bir birey olarak görüp dünyanın amacına bağlamıştır. Hegel için Napoleon, aynı Büyük İskender ve Caesar'ın kendi zamanlarında yaptıkları gibi, tutku ve ihtiraslarıyla tarihin amacına doğru ilerlemesine yardımcı olmuş tarihsel bir dünya bireyiydi. Bu isimlerin her biri, tinin zamandaki ilerleyişinde hayati bir rol oynadılar. Schopenhauer için Napoleon, eşsiz yetenekleri ve cesareti olan bir adamdı; onun gibi ender güçler, kendi kendisiyle savaşan yaşama istencine korkunç görüntüsünü ve bu istencin inkârı için nedenleri dünya sahnesine çıkarma olanağı sağladılar.

Gene de paralellikler kısmiydi, köklü bir şekilde farklı bakış açılarına yöneldiler. Napoleon, tarihi, amacına doğru ilerletiyordu. Dahası, Hegel tarihin "katliam tezgâhının" şiddetle farkındaydı ama "nihai amaç, kader yani Tinin doğası ve kavramını" düşünerek buna önem vermiyordu. Bu düşünceyi, kendisini gerçeğe yönelmiş duygusal refleksler ve iç karartıcı duygulara boyun eğmekten alıkoymak için kullanıyordu: Napoleon gibileri "diğer büyük ve hatta kutsal çıkarlara duyarsız kalabilir –sonuçta bu onları ahlaki kınamaya mahkûm eden bir davranıştır. Fakat böyle büyük bir kişilik pek çok masum çiçeği ezmek, yoluna çıkan pek çok şeyi parçalarına ayırmak zorundadır."[103] Schopenhauer'a göre, Napoleon fenomeni bu dünya işlerini daha iyi hale getirmez; neredeyse aynı şey –kendi kendine ziyafet çeken yaşama istenci– tekrarlanıp durur.[104] Büyük İskender ve Caesar da aynısını yaptılar. Napoleon'un dünya tarihi sahnesindeki varlığında yeni hiçbir şey yoktur. Bu sadece, aynı

hikâyenin başka bir şekilde anlatılmasıdır. Aynı zamanda, yeterli görüşe sahip olunması kaydıyla, herhangi bir zamanda, herhangi bir yerde görülebilecek bir şeydir. Dahası, Schopenhauer işler sonunda yoluna girse bile, bunun olan şeyleri hiçbir zaman geri alamayacağını iddia eder. Kanlı yöntemler, soylu sonuçlarla telafi edilemez. Ve dünyanın amacını bulmak için gerekli olan araçları sağlayan, "ezilmiş çiçeklerin" sebep olduğu iç karartıcı duygular ve üzüntülü hislerdir. Dresden'de felsefesinin ilk izlenimleri üzerine çalışmaya devam ederken, bu genel iddiaları daha fazla detaylandıracaktı fakat Hegel'in görüşlerine karşı yöneltilmiş bir şekilde değil. Hegel o zamanlar Schopenhauer'ın felsefi bilincinin tamamen dışındaydı. Hegel, ancak Dresden'deki çalışmalarının ürününün fiyaskosundan sonra Schopenhauer'ın "günah keçisi" haline gelecekti.

Genç Schopenhauer'a geri dönelim. Paris'te on sekiz gün geçiren Arthur coşkulu arzularını tatmin etmek için ebeveyninden kaçtı. Bu durum bir âlim olmak için duyduğu büyük umuda ihanet etmesine yol açacak ve görünen o ki babasının işinin gelecekteki yöneticisi olmasına sebep olacaktı. Posta arabasıyla iki günlük bir yolculuk yaparak Le Havre'a gitti; Grégoire de Blésimaire ile ahbaplığını tazelemekten aldığı keyif o kadar büyüktü ki, onunla beraber seyahat edenlerden oluşan karmakarışık topluluğun "silme çok iyi" olduğunu bile düşündü. Arthur kendini bir rüyadaymış gibi hissetti ve Havre'a vardığında "kendini gerçekten orada olduğuna güç bela ikna edebildi."[105] Vardığında, Arthur gençliğinden kalma bir mekânı tekrar ziyaret eden insanlarda yaygın olan tipte bir deneyim yaşadı. Şehir hatırladığından daha küçük gözüküyordu fakat kısa bir süre sonra sanki hiç oradan ayrılmamış gibi hissetti. Eski tanıdıklarının hepsini görmeyi başardı ve şehirde kayda değer gördüğü her şeyi tekrar gözlemlemeyi denedi. Havre'da sekiz gün geçirmesine rağmen, bu günlerde tuttuğu günlüğündeki kayıtlar kısadır ve Paris'ten ayrıldığı günden sonra zar zor bir devamlılık söz konusudur. Ebeveyninin okumasını istemeyeceği hiçbir şeyi kaydetmedi ve "Fransız kardeşi" Anthime ile yaptıklarından yaramazlıklardan, hatta belki de hayali aşk maceraları içerebilecek şeylerden bahsetmedi. Bununla birlikte, Londra'da kalmış olsaydı muhtemelen gerçekleştiremeyeceği bütün dileklerini gerçekleştirmeyi başardığını not etmişti. Noel'e denk gelen pazar günü ebeveyniyle Paris'te buluşmak için Le Havre'dan ayrıldı.

Aile Paris'te yaklaşık bir ay daha geçirdi. Louvre'a birkaç kez daha gittiler ve Notre Dame'ı ziyaret ettiler ama burası Arthur'un beklentilerini karşılamadı. Katedrali Westminster Abbey'den küçük ve daha az güzel buldu, gene de harika gül penceresinden* etkilendi. Elbette, hâlâ Devrim'in yaralarını taşıyan Versailles'ı ziyaret etmek ilgilerini çekiyordu. Kendisinden önceki sayısız insan gibi, Arthur şaşkına döndü ve orada her yeri dolaşıp sindirecek zamanı olmadığı için hayıflandı. Londra'dayken yaptıkları gibi, sanat galerilerini ve müzeleri ziyaret ettiler, oyun ve konserleri izlediler.

Schopenhauer'ın ailesi, özellikle de Johanna, Arthur'un bir *bel esprit* olabileceğine dair korkulara sahip olmalarına rağmen, onun estetik duyarlılığının gelişimini teşvik edip yönlendirdiler. Avrupa turu, onun sanat eğitimine önemli katkıda bulundu. Her türden çok sayıda büyük sanat eseriyle karşılaştı ve bu eserlerle doğrudan deneyimleri daha sonra estetik anlayışını yönlendirecek ve kendi çağdaşlarının büyük bir çoğunluğundan daha detaylı ve içten bir sanat felsefesi geliştirmesine öncülük edecekti. Schopenhauer büyük sanat eserlerini doğrudan izleme deneyimlerinden büyük gurur duydu. Bunu, suniliğini "... muhtemelen hiç önemli bir sanat eseri görme şansı bulamamış"[106] olmasına bağladığı Kant'ın estetiğine karşı kullanacaktı. Dikkati, "güzel" olarak bahsedilen nesnelerden ve bu nesnelerin karakteristik veya özelliklerinin araştırılmasından uzaklaştırıp, bir şeyin güzel olduğu değerlendirmesini yapan kişiye çeviren Kant'ın estetiğe daimi bir hizmet sunduğuna inanmasına rağmen, Kant'ın kişisel güzellik deneyimi eksikliği, onun "güzel olanın kendisinden, yani sezgisel dolaysız güzelden değil, güzel olana dair *muhakeme*den, yani beğeni muhakemesi olarak adlandırdığı şeyden (ki bu çok da kötü bir adlandırmadır) başlamasına"[107] yol açmıştı. Kant'ın teorisini, başkalarının renkler hakkındaki kesin anlatımlarına dayanarak çalışmak zorunda olan akıllı ama kör bir kişi tarafından geliştirilmiş bir renk teorisine benzetmişti.[108] Ebeveyni ve Avrupa seyahati sayesinde, Schopenhauer asla böyle garip bir durumda kalmamıştı.

---

* Vitraylarla süslü pencere. Notre Dame Katedrali'nde, biri cephede, diğeri de kuzey ve güneyde olmak üzere üç gül pencere bulunuyor. Özellikle 1260 yılında yapılan ve 12.90 metre çapında olan güneydeki gül pencere büyük bir etkiye sahiptir. Schopenhauer, en son 1725-27'deki restorasyondan sonraki halini görmüş olmalı. Nitekim 1830 Devrimi sırasında pencere yanarak büyük zarar görmüş ve yeniden yapılmıştır-e.n.

Schopenhauerlar iki aylık bir ziyaret sonrasında Paris'ten ayrıldılar. İlk andan itibaren problemler ortaya çıktı. Daha şehir sınırlarını geçemeden, at arabalarının bir tekerleği kırıldı. Bordeaux'ya yolculukları zorluydu. Engebeli dağ yolları ve yağmur, at arabası için gerekli olan tamiratlara yenilerini ekledi. Arthur'un yolculuk çabalarının, tüm bunlara değdiğini düşündüğü farz edilebilir, çünkü Bordeaux'yu "Fransa'nın en güzel şehri"[109] olarak değerlendiriyordu. Güney Fransa'ya doğru yolculuklarına devam etmeden önce, Bordeaux'da sekiz hafta kaldılar. Montpellier'de Arthur, parfüm üreticisi Ryban'ın bahçelerinde dolaştı, bir ay erken orada bulunduğu için güzel kokuların ve binlerce gül fidanındaki renklerin zevkine varamayacak olmasına hayıflandı. Ryban'ın bahçelerinin güzelliğinin tadını çıkaramamasını, bir fırsat kaçırması olarak algılaması, Arthur'un estetik zevkinin ilginç bir özelliğine işaret eder. Belli bir işlev gözetilerek düzenlenmiş parfüm üretim bahçeleri, gül goncaları ve taç yapraklarından etkileyici koleksiyonlar oluşturmak üzere tasarlanmıştı; Schopenhauer ise günlüğü boyunca doğal güzelliğe insan eliyle oluşturulmuş eserlerden daha büyük bir hassaslık göstermeye eğilimliydi. Bu eğilimi yaşından kaynaklanıyor olabilirdi fakat bununla beraber, onun estetiğinde doğal güzellik, sanat eserlerinin güzelliğinden mantıksal olarak öncelikli hale gelecekti. Dolayısıyla, doğal güzellik, sanattaki güzelliğin kaynağı olarak hizmet veriyordu. Fakat doğal güzellik son tahlilde doğadışı hale gelecekti, çünkü tikel olanda evrensel olanı gören ve bunun hiç de Platoncu olmayan bir Platoncu İdea olacağını sezen, sanatçının dehasıydı. Ne doğal ya da sanatsal güzellik nesnenin özelliklerinde, ne de güzellik sadece bakanın gözlerindeydi; daha çok, güzellik deneyimi hem gözlemleyenin hem de gözlenenin fonksiyonuydu; algılayanın benlik bilincini kaybedip nesneyle bir hâle geldiği bir Platoncu İdeanın temaşa edilmesi de buna dahildi. Arzuları doyurmanın ve engellemenin olası aracı olarak şeylerin deneyimlenmesinin gündelik yolları ortadan kalkar; zaman hareketsiz kalıyor gibidir.

Yine de, güzellikten haz almanın estetik analizi, gelecekte gerçekleşecektir. Tur sırasındaysa, genç Schopenhauer hâlâ güzellik felsefesi için malzeme sağlayacak doğa ve sanat deneyimleri biriktiriyordu. Şüphesiz, gezi günlüğünde "güzellik", "güzel" ve "yüce" terimlerini kullanıyordu ama sadece, lisede alabileceği daha resmi ve klasik bir eğitimden yoksun kalmış az çok sofistike bir genç olarak yapıyordu bunu. Mesele-

lerin olağan durumları üzerine deneyimleri –ki bu deneyimler herkes için mevcuttur– filozofun gelecekteki sezgileri için temel sağlar. Örneğin, Avusturya'da, doğanın güzelliğinden zevk alışı kabaca bozulur: "Görkemli güzelliğini görmek için Lauterbrunn'a gelen bir yabancının gezisini en nahoş ve sinir bozucu şekilde yarıda kesen şey, çiftçilerin, onu takip edip etrafını çeviren ve sürekli dilenen çocukları. Chamouny'de durum nasıl da tamamıyla farklı, orada ahmaklar haricinde herkes, bir yabancıya el açmaktan utanç duyar."[110] Öngörülü bir şekilde, genç Schopenhauer burada estetiğin problemini fark etti. Hem güzel hem de yüce olan şeylerin estetik hazzı –filozof Schopenhauer asla "görkemli güzellik" hakkında yazmayacaktır– istenç dürtülerinin acılarını sadece geçici olarak susturur.[111] Dilenmeleriyle bizi istenç olarak dünyaya geri döndüren yoksul çiftçi çocukları hep vardır. Estetik kaçış, ne yazık ki, geçicidir.

Öte yandan, Arthur gezi sürecinde rahatsız edici dilencilerden daha kötü şeylerle karşılaştı. Londra'da üç suçlunun idamına tanık oldu:

> Bu sabah üzücü bir görüntü izledim: Üç insanın asılışını gördüm. İnsanların şiddet içeren bir sona gidişlerini görmek her zaman en şoke edici manzaralardan biridir. Bununla beraber, İngilizlerin bu çeşit idamı gene de bazı idamlar kadar dehşet verici değildir. Talihsiz adam kesinlikle yarım dakikadan daha az bir süre acı çekiyor: asılacak kişi darağacının platformundan aşağı düştüğü andan itibaren hareket etmemeye başlıyor. Yüzü gözükmüyor, beyaz bir başlıkla örtülmüş. Hızlı ölümün boğulmadan kaynaklanmadığına inanıyorum; daha çok, ipteki düğüm sebebiyle, düşüşün etkisi boynunu kırıyor. Hepsinin kafasının aynı yöne doğru sarkması bunu doğruluyor. Buradaki sahne, başka yerlerdekinden daha az korkunç, çünkü öyle çok törenle yapılmıyor. Zavallı günahkârlar için çalan çanlar yok, idam giysileri veya benzeri şeyler yok; darağacı hapishanenin kapısının önünde duruyor ve seyirci kalabalığı o kadar büyük değil çünkü altı haftada bir gerçekleşen düzenli idamlar var. Hapishanenin karşısındaki penceredeydim, o kadar yakındım ki suçluların yüz ifadelerini fark edebiliyordum. İp boyunlarına geçirildiğinde tüylerim ürperdi. Korkunç bir andı. Ruhları şimdiden diğer dünyaya gitmiş ve hiçbir şeyi fark etmiyorlarmış gibi gözüküyorlardı. Bir rahip onlarla beraber darağacının altındaydı; özellikle bir tanesine doğru devamlı konuşuyordu. Bu adamları son anlarında dua etmeye yönlendiren kaygıyı izlemek, yürek parçalayan bir görüntüydü. Bir tanesi dua ederken ellerini aşağı ve yukarı doğru oynattı ve düştükten sonra da aynı hareketi birkaç kez tekrarladı.[112]

Anlaşılan, Schopenhauer daha önce kendi ülkesinde idamlar izlemiştir, zira Britanya ritüellerini diğer yerlerdekinden daha az törensel bulmuştur. Ayrıca tepkileri de bu varsayımı destekliyor gibi gözüküyor. Manzaraya duygusal olarak tepki vermesine rağmen, –ilmikler mahkûmların boyunlarına geçirildiğinde "tüyleri ürperir"– aynı zamanda ölümcül sahnenin tamamını izlemek için hevesliydi. Daha sonra Paris'te Napoleon'un yüzü için yaptığı gibi, suçluların yüzlerini dikkatle gözledi. Dua eden adamın hareketlerini "yürek parçalayıcı" bulmuş ve tüm olayı "üzücü bir görüntü" olarak değerlendirmiş olmasına rağmen, ölüm sebebini analiz ederek kendini olaydan uzaklaştırdı: Boğulmaktan ziyade, kırılmış boyun. Her bir adamın boynunun aynı tarafa doğru sarkmasının, kırılmayı doğruladığını düşündü. Adamların çabuk bir ölüm yaşadıklarına hükmetti; yarım dakikadan daha az sürmüştü ölüm.

İdamın gerçekleştiği akşam, Schopenhauer bir vantrilok gösterisini izledi. Garip bir biçimde, günlüğünde akşam gösterisine, sabah gösterisine ayırdığıyla aşağı yukarı aynı sayıda kelime ayırdı. Daha önceden deneyimlediği şeyin bir çeşidi olarak gözüken idamın aksine, bu yeni bir deneyimdi: "Bu vantrilok kadar şaşkınlık ve takdirle izlediğim hiçbir şey olmadı."[113] İplerin ucunda sarkan adamların görüntüsünden, sesini farklı yerlerde yükselten bir başkasına geçerken, Arthur her iki olayın da bir çeşit gösteri sayıldığını fark etmedi. Asılma ona korku ve acıma duyguları yaşatmıştı, vantrilok ise hayret ve keyfe neden olmuştu. Eğer vantrilok idam sırasında orada olsaydı, belki de asılan adamların yerine karnından konuşabilirdi, böylelikle Arthur'a gerçekten sıra dışı bir deneyim sağlamış olurdu. Ebeveyni vantrilok gösterisine girişinin parasını ödediği gibi, idamı izlediği pencere kenarının parasını da ödemişti.

Arthur'un yeni ölmüş suçlular hakkındaki düşünceleri derinlikli değildi. En çok, ölümlerin sebebi hakkındaki gözlemleri zekiceydi. En azından, Westminster Abbey'de gömülü ünlü ölülerin mezarlarını gördüğünde olduğu gibi, ölümün en büyük eşitleyici olduğunu fark etti. Gene de, ne aşağı tabakadan ne de soylu ölülerle özdeşleşti. Ancak bu, on bir ay sonra aile Nîmes'te bir Roma amfiteatr kalıntılarını ziyaret ettiğinde değişecekti:

> Romalıların oyunları seyrettikleri aynı sıralarda kendimi bulmam garip bir duyguydu. Pek çok sıraya kazınmış, yarı yarıya silinmiş karakterler ve harfler gördüm,

> bunlar muhtemelen iki bin yıl önce buralara oturmuş olanların isimleriydi. Başka taşlarda, isimler ve armalar, yıllar ve asırlarla beraber kazınmıştı, bunlar yazıtları eski eserler olarak kayda değer yapıyor; bu, muhtemelen 1500 ve 1600'lerde burada bulunmuş olan turistlerin düşünmediği bir şey. Gri taşların gördüğü değişik asırların izleri, kısa zamanda insanın düşüncelerini, asırlar boyu, aynen benim bugün yaptığım gibi, kendi zamanlarında bu kalıntılar arasında yürümüş, çoktan çürümüş olan binlerce insana yönlendiriyor. Eğer insanların ömürlerine kısa denilebilirse, bu onların eserlerinin süreleri ile kıyaslandığında öyledir.[114]

Genç adamın geçen nesiller üzerine düşünceleri melankolik bir ruh halini belli ediyor ve kendi ölümlülüğünün sönük bir algısını çağrıştırıyordu. Bu, ne idam edilen tutukluların ölümüne ne de Westminster Abbey'de gömülü ünlülerin ölümlerine karşı verdiği bir tepkiydi. Kalıntılar arasında yürürken, kendi hareketini tiyatronun ilk izleyicilerinin ve 16. ve 17. yüzyılın daha yakın zamanlı ziyaretçilerinin hareketlerine benzer şekilde gördü. Romalılardan kalma silinmekte olan kayıtlardan ve turistlerin hâlâ okunaklı olan isimlerinden oluşan sıra yazılarını gözlemlemesi, insanların eserlerinin kendi nesillerinden ve amfiteatr gibi daha kalıcı olan eserlerin, bu eserlerin üzerine diğerlerinin bıraktığı çiziklerden daha uzun yaşadığını fark etmesine yol açtı. Schopenhauer'ın kendinden önce gelenlerle, "bu çoktan çürümüş insanlarla" özdeşleşmesi "garip bir duygu" uyandırır. İlginçtir ki bu duygu yazısında tanımlanmamıştır. Seyahat günlüğü, güzel olan şeylerle ilgili deneyiminin felsefi bir açıklamasını anlaşılır bir biçimde ifade etmekte başarısız olduğu gibi, yüce olanla ilgili felsefi bir analiz sağlamakta da başarısız olmuştur: "Algımızdaki pek çok nesne, yücelik intibası uyandırır; muazzam ... eskiliklerinin, dolayısıyla zamandaki kalıcılıklarının etkisiyle, kendimizi onların varlığının yanında hiçe indirgenmiş gibi hissederiz, ama gene de onları gözlemlemekten büyük zevk alırız."[115] Ancak Schopenhauer'ın bu deneyimleri, estetiği için kullanacağı malzemeye dönüştürmeden önce Kant'ı okuması gerekecekti.

Aile, Nîmes'ten Marsilya'ya doğru seyahate devam etti, Arthur burayı, şehrin yeni kısmındaki zevkli bir şekilde inşa edilmiş taş evler sebebiyle, Bordeaux gibi "Fransa'daki en güzel şehir" olarak değerlendirdi.[116] Bu yüzden, Marsilya'ya en üst düzeydeki iltifatı etti: "aslında Londra'ya benziyordu."[117] Schopenhauer ailenin yolculuğunun bir sonraki ayağını

kırk altı yıl sonra canlı bir biçimde hatırlayacaktı: "İnorganik doğa su içermediği için, kendisi organik herhangi bir şey içermeden ortaya çıktığında, üzerimizde oldukça hüzünlü hatta depresif bir etki bırakır. Bunun örneği, bize yalnızca çıplak kayalar, özellikle de Toulon'dan fazla uzakta olmayan, Marsilya'ya doğru giden yolun geçtiği herhangi bir bitki örtüsü içermeyen uzun kayalık vadiyi sergileyen bölgelerdir."[118] Bununla birlikte, Toulon'da, kurak, kayalık bir vadiden daha üzücü ve moral bozucu bir şey vardı. Şehrin ana cephaneliği, mahkûmların insanlık dışı bir hayvanat bahçesindeki hayvanlar gibi halka sergilendiği bir hapishane içeriyordu. Elbette, Schopenhauerlar da turistleri çeken bu popüler noktaya doğru gittiler.

Cephanelikteki bütün zor işleri mahkûmlar, utanç verici durumdaki "forsalar" yapıyordu. Arthur suçluların cezalarını çektikleri sefil koşullar karşısında sarsılmıştı. Forsalar suçlarının ağırlığına göre üç sınıfa ayrılmıştı ve tamamen intikamcı bir şekilde cezalandırılıyor sayılmasalar da, cezaları da suçlarının ağırlık derecesinin benzerliğine göre düzenleniyordu. İlk mahkûmlar sınıfı, asker kaçakları ve itaatsiz askerler, en az süre hapis yatıyordu ve en hafif şekilde cezalandırılıyordu. Her birinin bir ayağında ağır demir halkalar olduğu halde cephanelik içinde özgürce dolaşma izinleri vardı. İkinci sınıfın mensupları daha ağır suçlar işlemişlerdi, fakat Schopenhauer onların veya üçüncü sınıfın mensuplarının işlediği suçlardan bahsetmez. İkinci sınıftakiler başka bir suçluya zincirlenmiş şekilde çalışmaya ve yaşamaya zorlanmışlardı. Üçüncü sınıftakiler, yani en kötü suçlardan mahkûm olanlarsa en kötü kadere sahipti. Eski ve çökmüş, hizmet vermesi uygun olmayan gemilerin sıralarına zincirlenmişlerdi. Sıralar hem çalışma yerleri hem de yaşama alanlarıydı. Ekmek ve suyla beslenen bu zavallı canların umutsuzlukları, ıstırapları ve çaresizlikleri, korkunç yaşayışlarına acıyan Schopenhauer için hissedilir hale gelmişti: "İnsan karanlık bir gemide, ölüm dışında hiçbir şeyin onu oradan ayıramayacağı bir sıraya zincirlenmiş olan bu talihsizlerden birinin duygularından daha korkunç bir şey düşünebilir mi?"[119] Bu acımasız ceza, bazen daha da kötü oluyordu, çünkü mahkûmların büyük bir kısmının sırasının diğer ucunda, birbirinden ayrılmaları mümkün olmayan başka bir mahkûm bulunuyordu.

Cephaneliğin cehennem benzeri koşulları Arthur'u on, on iki, hatta yirmi yıl hapisten sonra topluma salınan birkaç mahkûmun kaderi hak-

kında tahminde bulunmaya yönlendirdi. Böylesi kayıp bir ruhun başına neler gelirdi? Kendi sorusunu kendisi yanıtladı: "On yıldır ölü olduğu bir dünyaya döner: on yaş gençken sahip olmuş olabileceği umutlar artık yok olmuştur; kimse kürek gemisinden gelen herhangi birini kabul etmeyecektir; On yıllık cezalandırma onu bir anlık suçtan temizlememiştir. İkinci kez suç işlediğinde sonu darağacında bitecektir."[120] Schopenhauer altı bin forsa olduğunu öğrendiğinde sersemlemişti. Ama günlüğünde yüzlerle alakalı bir konuya dönerek bu tepkisini bastırdı: "Bu insanların yüzleri fizyonomik düşünceler için uygun bir mevzu sağlayabilirdi."[121]

Boyunları kırılmış şekilde sallanan suçlular, Westminster Abbey'in büyük ve meşhur ölüleri, çiftçilerin dilenen çocukları, Devrim ve Terörün kanlı kalıntıları ve yıkımı ile Toulon'un acınası kürek mahkûmları, Schopenhauer'ın doğal güzellikler ve sanat deneyimlerine karşı bir denge sağlar. Genç Schopenhauer için korkunç olan ile enfes olan arasındaki bu dengeyi ölçen terazide, yaşamın karanlık tarafı ağır basmaya başladı. Istırap ve ölümün her yerde mevcut olması, böylesi umutsuz bir yerde yaşamanın anlamını tespit edip, sonunda kötülüğün sızdığı dünyayı açıklama görevini güdüleyecek olan rahatsız edici bir fenomen haline gelecekti. Ama hayatının bu evresinde, Schopenhauer yaşamın dehşetlerine karşı verdiği duygusal tepkileri, bu duyguları uyandıran fenomenlerin bilimsel olarak anlaşılmasına yönelterek aşmaya teşebbüs etti. Asılma boğarak öldürmüyor, onun yerine infaz edilenlerin boyunlarını kırıyordu; hepsinin kafasının aynı yöne doğru sarkması, düşüş kuvvetinin ve ilmik bağının boyunlarını kırdığını doğrulamıştı. Yüzleri, bu suçluların doğalarını anlamak için bir anahtar sağlayabilirdi, aynı Napoleon'un yüzü gibi ve kürek mahkûmlarında olduğu gibi fizyonomik izahlar için esaslı nesnelerdi. Daha sonraları, Hamburg'daki mutsuz çıraklığı sırasında, Franz Joseph Gall'ın frenoloji* derslerine katılmak için gizlice kaçacak, böylelikle bakışlarını yüzden de öteye kafatasına yönlendirecekti. Daha da sonra, Göttingen Üniversitesi'ne tıp öğrencisi olarak kayıt yaptıracaktı. Çok sonraları, bilimin şeylerin yüzeyinde kaldığını keşfedecekti. Oysa o, çekirdeğe inmek istiyordu.

Ailenin Marsilya ve Toulon yörelerindeki gezintisi sırasında Arthur, Château d'If'i gördü. Burası XIV. Louis'nin gizemli *Masque de Fer*'i,

* Kafatası bilimi olarak da anılan, insanın özyapısını ve zihinsel yetisini kafatasının dış yapısına, dış biçimine bakarak inceleyen bilim –r.n.

yani Demir Maskeli Adam'ı uzun yıllar boyunca hapsettiği eyalet hapishanesiydi. Yıllar sonra, Schopenhauer kürek mahkûmları ve Louis'nin talihsiz tutsağıyla ilgili deneyimlerini, cezaevi ile dünya arasında kurduğu analoji bağlamında bulanıklaştıracaktı. Dahası, bunu fizyonomi düşüncelerinin sonuçlarını içerecek biçimde yaptı: "... hapishanedeki şeytaniliklerden biri de, orada karşılaştığımız toplumdur. Daha iyi bir topluma yakışır herhangi biri bunun nasıl bir şey olduğunu ben anlatmadan bilecektir. Güzel bir ruh veya bir deha, bazen kendini dünyada, gemideki alt tabakadan suçluların arasındaki soylu bir tutuklu gibi hisseder; bu nedenle o suçlular da, o da kendilerini izole etmeye teşebbüs edecektir. Öte yandan, genel olarak konuşursak, şeylere yukarıda bahsedildiği şekilde bakmak, bu sözde kusurlara, yani insanların çoğunun hem ahlaki hem de entelektüel olarak sefil ve aşağılık doğasına şaşırmamamızı ve kesinlikle öfkelenmememizi sağlayacaktır ki bu kusurlar, öylece onların yüzlerine kazınmıştır."[122] "Şeylere yukarıda bahsedildiği şekilde bakmak", dünyayı ve insanların varlığını olmaması gereken bir şey olarak görmektir, Schopenhauer için insanlığın kaderinin ve insanlığın büyük bir kısmının davranışlarının acınası halde olduğu anlamına gelen bir iddiadır bu. Mizacı iyi olan biri veya bir deha bile bu tanıma dahildir ve anlatıldığı gibi, aslında mahkûm biridir o. Yani, kendini bir diğerinden izole etme, soylu ve aşağıda olan, deha ve alelade olan olarak izole olma dürtüsüne rağmen hepsi, birbirlerine yerinde hitap şekilleri "*Sör*, *Monşer* ve benzerleri yerine, *Leidengefährte* [dert ortağı], *socii malorum* [ortak], *compagnon de miséres* [sefalet arkadaşım], benim *acı çeken yoldaşım*" olması gereken mahkûmlardır. "Bu ne kadar garip gelirse gelsin, gerçeklerle uyumludur, diğer kişiyi anlamanın en doğru yoludur ve bize en gerekli şeyleri hatırlatır: hoşgörü, sabır, tolerans ve komşularımızı sevmek, yani hepimizin ihtiyaç duyduğu, dolayısıyla her birimizin diğerine borçlu olduğu şeyleri."[123]

Fakat dünyayı bir sürgün yeri ve her bireyi de bir suçlu olarak görmek, Schopenhauer'ın biraz zamanını alacaktı. Hatta Avrupa turunun değerlendirmesini açık seçik ortaya koyması, neredeyse otuz yılını alacaktı: Değerlendirmeyi yapmasından on dört yıl önce *İstenç ve Tasarım Olarak Dünya*'da bu fikri açıklamış olmasına rağmen. Bununla beraber, 1813'te Berlin'den ve oradaki kolera salgınından, Frankfurt'un güvenli ortamına kaçtıktan sonra, gizemli bir şekilde *Cholera-Buch* (Kolera

Defteri) olarak isimlendirilmiş deftere, dünyasını temelden değiştiren gezinin sonucunu not düştü: "On yedi yaşında, edindiğim herhangi bir okul eğitimi olmaksızın, *yaşamın sefaleti*nden etkilenmiştim, aynı gençliğinde hastalık, yaşlılık, acı ve ölümü gören Buda gibi. Dünyanın açık seçik ilan ettiği hakikat, zihnime damgalanmış Yahudi dogmasını kısa zamanda alt etti; çıkardığım sonuç, bu dünyanın iyi bir varlığın değil, çektikleri ıstırabı hazla seyretmek üzere yaratıkları var etmiş bir şeytanın işi olabileceğiydi."[124]

Ancak, genç Schopenhauer'ın hayatının bu dönemindeki davranışları, yaratıcıyı şeytanlaştırması ile uyumlu herhangi bir değişim göstermedi. Avrupa turunun sonunda Danzig'de gerçekleşen, kiliseye kabul töreni hakkında bir itiraz veya tereddüde ait bir kayıt yoktur. Schopenhauerların herhangi bir ölçüte göre çok dindar olmadığı doğru olsa da, Arthur gençliğinde günah çıkarmaya gitmeye devam etti, ta ki yirmi dört yaşına gelene kadar.[125] Fakat tek veya birden çok Tanrı'nın var olma ihtimalini reddettiğinde bile, dine karşı ilginç bir ikircikli duruşa sahip olmayı sürdürdü. Bu duruşu, çok bilinen denemesi "Din Üzerine"de çarpıcı bir biçimde ifade edilmiştir. Burada, "insanların arkadaşı" Demopheles ve "hakikatin arkadaşı" Philalethes arasında geçen bir diyalogda, David Hume'un Schopenhauer'ın gözde felsefe kitaplarından *Doğal Din Üzerine Diyaloglar*'da [1995, *Dinin Doğal Tarihi*'yle birlikte *Din Üstüne* adıyla; *Dialoges Concerning Natural Religion*, 2. baskı, Londra: 1779] yapmış olduğuna oldukça benzer şekilde, her iki tartışmacıya da kendi bakış açılarını ifade etme şansı verir. Din için yavaş bir ölümü, "dinin ötenazisi"ni diliyor olmasına ve dolayısıyla her zaman olacağı gibi, insanları memnun edecek olandansa, hakikatin yanında yer almasına rağmen, bu güzel ölümün ancak hakikatlerin açıkça ve insanların idrak edebileceği bir formda açıklanmasıyla uygulanabileceğini savundu, zira din hakikatin vekili olarak hizmet ediyordu.[126] Daha sonraları, hem Nietzsche hem de Freud, Schopenhauer'ın din analizinin öğelerinden kendi içgörülerinde faydalanacaklardı.[127]

Schopenhauerlar, Toulon'daki insanlık dışı insanat bahçesinden Marsilya'ya döndüler ve buradan da İsviçre'ye doğru yola koyuldular. İlk önce Aix'e, sonra Avignon, Montèlmar, Tain, Valence ve İsviçre'ye geçiş yaptıkları St. Vallier'e gittiler. 10 Mayıs akşamı Pont d'Ain'e, bir sonraki akşam da Cenevre'ye vardılar. Cenevre'nin dışında, Madam de

Staël-Holstein'ın kısa süre önce ölen amcasının bahçelerindeki bir gezinti sırasında Arthur, Alpler'in 4.792 metrelik en yüksek tepesi olan Mont Blanc'ın manzarası karşısında şaşkına döndü. Genç Schopenhauer kendisini dağın ihtişamını tanımlayacak kelimelerden mahrum bulmuş olsa da, bu manzara kalıcı bir etki bırakacaktı, öyle ki olgun bir filozof olduğunda bu manzarayı dehanın melankolisi ve dinginliği için bir metafor olarak kullanacaktı: "İleri derecede kabiliyetli zihinlerin hüzünlü yaradılış simgesi, sık sık gözlemlendiği gibi, zirvesi çoğu kez bulutların arasında gizlenen Mont Blanc'dadır. Fakat bazen, özellikle de sabah erken saatlerde, bulutlardan oluşan duvak yırtılır ve güneş ışığı altında kızaran dağ, bulutların üstündeki ilahi yüksekliğinden Chamonix'ye doğru tepeden bakar, o zaman dağ herkesin yüreğini en derinden çalkalayan bir görüntü haline gelir. Sıklıkla melankolik olan deha da böyledir, bazen ... deha tek başınayken mümkün olan ve zihnin en mükemmel nesnelliğinden kaynaklanan ... dinginliğin özelliklerini gösterir."[128]

Eğer Nîmes'teki kalıntılar ve Toulon'daki büyük cephanelikte bulunan kürek mahkûmları Schopenhauer'ın hüzünlü ve melankolik tepkilerini teşvik ettiyse, dağlar da genç adama keyif ve dinginlik getirdi. Ufuğun üstünde şekillenmiş düzensiz ve engebeli çizgileri seyreden Schopenhauer, aşağıdaki değişen manzaranın üstünde –ki bu manzaraya kendi fani doğası da dahildi– kalıcı bir şeyin yükseldiğine dair bulanık bir duygu hissetmişti. Fakat o, izleyicisinden çok daha uzun süre yaşayacak olan dağın zirvesine bakmak yerine, dağdan aşağıya doğru bakmayı tercih etti. Tur boyunca en az üç defa dağlara tırmandı –Chapeau (16 Mayıs), Mount Pilatus (6 Haziran) ve Schneekoppe (30 Temmuz)–, bütün küçük ve birbirinden ayrı şeyleri renkli bir panorama halinde birbirine karıştıran her seferinde onu afallatan bu muazzam manzara, onu dönüşüme de uğrattı. Dağlara tırmanmak ve daha iyisi, dağlarda yürüyüşe çıkmak, genç Schopenhauer'ı heyecanlandırdı, aynen sayısız başka insanı daha önceden heyecanlandırdığı ve heyecanlandırmaya devam ettiği gibi. Yüksekten bakışın hazzı içinde kaybolmak, gelecekteki filozofa oldukça kişisel bir doğal güzellik analizi için gerekli deneyimleri ve insanoğlunun elinden kurtulacak kadar şanslı, vahşi ve el değmemiş araziler karşısında derin bir beğeni kazandırdı.

Schopenhauerlar İsviçre'deki seyahatlerine Cenevre'den Avenches ve Bern'e, oradan da Arthur'un, "Varışımızdan hemen sonra, yeni eği-

tim metodu hakkında çok konuşulan ve yazılan, meşhur Pestaluzzi'nin [metindeki şekliyle] enstitüsünü görmeye gittik"[129] diye kaydettiği Burgdorf'a doğru devam ettiler. İsviçre doğumlu Johann Heinrich Pestalozzi (1746-1827), 1799'da Burgdorf Kalesi'nde, bölgedeki çocukları ücretsiz olarak eğittiği bir okul kurmuştu. Almanca konuşulan bölgelerde sosyal reform ve eğitim hakkındaki pek çok görüşünü açıkladığı *Lienhard und Gertrud* [1781; Lienhard ve Gertrud] isimli romanıyla ve eğitim üzerine daha doğrudan incelemesi *Wie Gertrud ihre Kinder lehrt* [1801; Gertrud Çocuklarını Nasıl Eğitiyor] ile iyice tanınmıştı. Rousseau'nun *Émile*'sinden esinlenen Pestalozzi, çocukları –el, kalp ve kafa eğitimleri olmak üzere– bir bütün olarak eğitmeyi savundu: Derslerin içeriğinin düşünmeden ezberlenmesi ve bunun dayak ile desteklenmesinden vazgeçerek, işbirlikçi, destekleyici ve sevecen, aile benzeri, öğrenmenin temeli olarak çocuğun sezgilerine ve dolaysız, somut deneyimlerine odaklanan bir atmosfer yaratmayı denedi. Öğrencilerin bir nesneyi duyabileceği, görebileceği, koklayabileceği veya ona dokunabileceği durumlarda kelimelere asla yer vermeyen Pestalozzi, öğrencilerini, şeyleri etkin biçimde deneyimlemeleri, deneyimlerini tarif etmeleri ve kendi doğal meraklarını takip etmeleri konusunda teşvik etti. Daha sonraları, hem Alexander von Humboldt hem de Fichte "Pestalozzicilik"i övecek ve Pestalozzi'nin eğitim metotları Prusya'da, değiştirilmiş bir biçimde İngiltere'de ve yardımcılarından biri olan ve Philadelphia'da bir okul açan Joseph Neef vasıtasıyla Amerika Birleşik Devletleri'ndeki eğitim sisteminde biçimlendirici bir rol oynayacaktı.[130]

Bununla birlikte, aile meşhur pedagogun o gün eğitim vermeyeceğini öğrendiğinde hayal kırıklığına uğradı. Gene de geometri, aritmetik, okuma ve dil eğitimlerini izleyerek birkaç saat geçirdiler. Sekiz yaşındaki öğrencilerin geometrik şekilleri cetvel veya pergel yardımı olmadan çizme yeteneklerinden etkilendiler. Aynı şekilde, Arthur da onların kalem kâğıt kullanmadan matematik problemlerini çözme yeteneklerinden etkilenmişti. Bir örneği not aldı: "'Dört kere on iki kere bir' içinde kaç kere 'sekiz kere iki' vardır? Cevap 'üç kere'."[131] Öğrencilerin kâğıt koçanlarını sayı saymak için kullanma şekillerinden –geleneksel şekilde "bir, iki, üç" şeklinde değil, "bir kere bir, iki kere bir, üç kere bir" şeklinde söylüyorlardı– etkilenmemişti. Öğrencilerin dolambaçsız bir şekilde sayı sayan bir öğrencininkinden daha fazlasını kavramamaları ve 'üç kere bir' de-

mek için zaten üç kavramını biliyor olmaları, Schopenhauer'e mekanik gelmişti. Gene de, yıllar sonra, aritmetiğin zamanın saf sezgisine dayandığı iddiasını desteklemek için, öğrencilerin çarpım tablosu egzersizlerini hatırladı: "Ancak basit saymanın kendisi, sayıyı bir ile çarpmaktır ve bu sebeple Pestalozzi'nin eğitim kuruluşunda çocuklar hep bu şekilde çarpım yapar: 'iki kere iki, dört kere birdir'."[132]

Arthur ayrıca, öğrencilerin ilk önce alfabeyi çalışarak değil, heceleri ve bütün halinde kelimeleri tanıma yoluyla okuma öğrendiğini not etti. Okuma öğretmeninin bu metodu hakkında neler düşündüğünü kaydetmedi ama dil eğitimini "çok ilginç" buldu. Öğretmen öğrencileri sıra sıra diziyor, biri vücudunun bir yerine dokunup, dokunduğu yerin ismini önce Almanca, sonra Fransızca olarak söylüyor, sonra diğer çocuklar da aynısını yapıyorlardı. Arthur öğretmenin "[öğrencilere] her zaman adlandırılan şeyin duyularıyla anlayabilecekleri bir tasarımını sağlamaya çabaladığını"[133] not ederek bu dil eğitim metodunu uygun bulmuştu. Genç Schopenhauer bunu o zaman fark etmemiş olsa da, "sezgi [*Anschauung*]" ve "duyumsanabilir tasarım [*sinnliche Vorstellung*]" fikirleri onun felsefi metodolojisinde temel roller oynayacaktı. Bütün tözel bilgi iddialarının nihai olarak sezgiye dayanması gerektiğini ve duyumsanabilir tasarımların dünyayla ilgili bilgimizin temeli olduğunu savunacaktı. Aynı Pestalozzi gibi, Schopenhauer da her zaman şeyin kendisinin doğrudan deneyimlenmesinin herhangi bir soyut, kavramsal bilgiden öncelikli olduğunda ısrar edecekti.[134] Bununla birlikte, "... bütün bilgimizin kaynağı ve özü, dünyanın *sezgi* (*Anschauung*) vasıtasıyla kavranmasında yatar. Fakat bu sadece kendi kendimizden edinebileceğimiz bir şeydir; bize herhangi yolla *aşılanamaz*. Dolayısıyla, bizim değerimiz, hem ahlaki hem de entelektüel olarak, dışarıdan bize gelmez, kendi doğamızın en derinlerinden türer ve hiçbir Pestalozzici pedagoji doğuştan bir ahmağı bir düşünüre çeviremez; asla!" diye iddia edecektir.[135] Schopenhauer'a göre bir düşünür, böyle doğardı.

Pestalozzi onlara bir ziyarette bulunduğunda, aile handaki odalarına henüz dönmüştü. Arthur onun yaşlı gözüktüğünü düşündü –elli sekiz yaşındaydı– ama "sıra dışı canlılığından" etkilendi. Gene de, pedagogun Almanca ve Fransızcayı zayıf telaffuzundan, kekelemesinden ve ne diyeceğini bilemez şekilde görünmesinden hoşlanmamıştı. (Schopenhauer Pestalozzi'nin işaret edebileceği nesneler arayıp aramadığını söy-

lemez.) Ayrıca alaycı bir şekilde, öğretmenlerinin ve öğrencilerinin de aynı zayıf İsviçre Almancası ile konuştuğunu belirtir. Schopenhauer'ın Pestalozzi'nin yeni eğitim metodunun nazik ve destekleyici rolü hakkında yorum yapmaması şaşırtıcıdır, özellikle de yakın zamanda Lancaster'ın Wimbledon Okulu'nda yaşadığı acı deneyimlerden sonra. Bununla birlikte, eğitim metodunu tam olarak anlayabilmesi için yeterli vakti olmamasına rağmen, metodun başarısının diğer metotlarla kıyaslanarak ölçülmesi gerektiğini not etti. Ancak bölgedeki köylüler Pestalozzi'nin yeni eğitim metodu hakkında daha şüpheciydiler. Pestalozzi, Schopenhauerların ziyaretinden kısa bir süre sonra okulunu kapatıp Burgdorf'tan ayrılmak zorunda bırakıldı.

Seyahat Luzern, Zürih, Schaffhausen, Konstanz, Augsberg, Münih, Braunau ve sonra, yerel halkının konuştuğu Almancayı Arthur'un neredeyse anlaşılması imkânsız bulduğu Viyana boyunca devam etti. Aile Viyana'dan, Arthur'un Schneekoppe Dağı'na yapacağı iki günlük tırmanış için bir rehber tuttuğu Schmiedelberg'e gitti. Zirveye tırmanmadan önce o ve rehberi geceyi küçük bir dağ evinde geçirdi. Zirveye ertesi sabah, doğan güneş dağın doruklarını aydınlatıp, aşağıdaki kırsal bölge karanlıkla örtülü hale gelince vardılar. Geniş görüş açısı sağlayan bu noktadan, "insan aşağıdaki dünyayı kaos içinde görüyordu".[136] Rüzgâr ve soğuk onu dünyaya geri döndürene kadar zirvede yaklaşık bir saat kaldı. Aşağıdaki kaosa inen Schopenhauer, *Geun montanum* [Geun dağı] ve *Anemone alpine*'nin [anemon çiçeği] renk ve kokularının anlık çekimine kendini bıraktı ve teselliyi amatör botanikçilikte buldu.

Schopenhauer Hirschberg'e doğru, anne ve babasıyla buluşmak için uzun bir yürüyüşe çıktı. Çok yorulmuştu. Daha önce hiç bu kadar terleyip yorulmadığından yakındı. Rüzgâr, güneş ve uzun yürüyüş, daha önce bahsedilen tuhaf etkiyi yaratmıştı. Ertesi sabah aynada gördüğü görüntüsü karşısında şoke oldu. Derisi altın sarısı rengindeydi; kulakları balon gibi şişip korkunç derecede büyümüştü. Ama yine de sabahın erken saatinde kasaba boyunca yürüyüşe çıktı. Schopenhauer sanki dünyaya ve aşağıdaki kaosa geri dönmesinin, genç seyyahı korkunç bir tüccar çırağına çevirdiğini hissetmişti.[137]

Schopenhauerlar Hirschberg'den Schmiedeberg'e ve sonra Landshut, Waldenberg ve Breslau'ya, Hainau'nun derin kumlarından geçip on gün geçirecekleri Dresden'e döndüler. Sonunda Berlin'e geldiler. Schopenha-

uerların gezi günlüklerindeki son üç hafta kısa anlatılmış, yaklaşık on altı ayı içeren ve aşağı yukarı üç yüz sayfa olan günlüğün sadece beş sayfası bu döneme ayrılmıştır.[138] Sanki Arthur Schneekoppe'den indikten sonra kaderine razı gelmişti. Günlüğüne son olarak 25 Ağustos'ta yavan bir şekilde, "Bu öğleden sonra Berlin'e vardık" diye yazmıştı.[139] Artık gençliğini geride bırakmıştı. Şimdi hayat, tüm ciddiyetiyle önündeydi. Tur için en uygun değerlendirme, Schopenhauer'ın seyahat günlüklerini içeren üç kitabın ilkinin sonunda yer alıyordu. Tur boyunca kaldıkları çeşitli otellerin bir listesinden sonra Shakespeare'in *II. Richard*'ından bir alıntı vardır:

> Başımıza gelecek tüm musibetler arasında
> En kötüsü ölümdür ve elbet gelir sırası bir gün onun da.

Bu neşe saçan yorumun altına, "*In coelo quies, tout finis bas* [her şeyin bittiği yer olan cennetin sükûnetinde]"[140] yazarak bitiriyor.

3. Bölüm

Bir Babanın Ölümü, Bir Filozofun Doğumu

Heinrich Floris Berlin'den Hamburg'a, Johanna ile Arthur ise üç ay kalacakları Danzig'e gittiler. Johanna Danzig'e geldiklerinde Adele'yi yanına aldırdı, ailesini ziyaret etti ve arkadaşlarıyla vakit geçirdi. Arthur Danzig'de, çok arzulamasına karşın âlimlikten vazgeçerek kendi kararıyla Avrupa gezisine çıkmasının cefasını fazlasıyla çekiyor ve aralarına mesafe giren babasından devamlı şikâyet eden, usandırıcı mektuplar almaya devam ediyordu. Gerçekten de, babasının Danzig'e gönderdiği mektuplar, Arthur'un Wimbledon Okulu'nda geçirdiği üç aylık mahkûmiyeti sırasında aldığı mektupların aynısıydı. Babasının beklentilerini karşılamak isteyen oğlundan ne kadar söz alırsa alsın ya da onun hakkında ne kadar iyi raporlar gelirse gelsin, Heinrich Floris her zaman bir hata bulmasını biliyordu. Arthur'a yazdığı mektupta, annesinin onun çok iyi bir genç beyefendi olduğunu ve düzgün davranışlar sergilediğini belirten raporundan bahsettikten sonra, ondan gene bir şey istiyordu: "Odan ve çantan söz konusu olduğunda da bu kadar düzenli olmalısın çünkü Braunau'da yaşananlar bayağı can sıkıcıydı."[1] Oğlunun, yazı ve hesap yeteneğini geliştireceğine dair verdiği söz doğrultusunda onu teşvik edeceğine dik yürümesini istiyor, "Diğer insanların yaptığı gibi yap, böylece kamburun çıkmaz; çok kötü gözükür kamburluk. Günlük hayatta olduğu gibi yazı masasında otururken de dik durmak önemlidir; özellikle birisiyle yemeğe çıktığında, karşısında kamburu çıkmış birisini görürlerse onu kılık değiştirmiş eskici ya da terzi zannederler"[2] diyordu. Eli sıkı Heinrich Floris, Arthur'un bir tüccar sanılma ihtimali karşısında çok üzüldü, iyi bir eğitmen bulduğu takdirde ödeme yapacağını söyledi.

Danzig'deyken, Arthur babasının iş arkadaşı ve dostu olan Jakob Kabrun'un yanında üç ay gibi kısa bir süre staj yaptı. Babası Arthur'un

Almanca, Fransızca ve İngilizce iş mektubu yazabilmesini, böylece Hamburg'a gelince bir sonraki müdürünün karşısına acemice çıkmamasını istiyordu. Heinrich Floris, Arthur'un ayrıca insanlarla uyumlu ve sosyal birisi olmasını, bu yöndeki yeteneğini geliştirmesini istiyordu. Oğluna yazdığı en son mektupta bu düşüncelerini belirterek Arthur'un yazarkenki dikkatsizliğini ve davranışlarındaki yetersizliğini üzerine basa basa tekrar ediyordu. Mektuptaki sıcak ifadeler her zaman olduğu gibi beraberinde daha iyisini talep etmeyi getiriyordu; "Danzig'de kabul görmen iyi ama buradayken [Hamburg] yine Bay Runge'nin teoloji konusundaki sabah derslerine girmelisin."[3] Oğlunun yaptığı hiçbir şey, yaşlı Schopenhauer için yeterli olmuyordu.

Johanna çocuklarıyla birlikte 1804 Aralık ayı ortalarında Hamburg'a döndü. Hemen akabinde, yeni yılın Ocak ayında Arthur'un yeni bir hocası oldu: Heinrich Floris'in iş arkadaşı, aile dostu, Senatör Martin Jenisch. Schopenhauer, Senatör Jenisch'in çok katı bir öğretici olmasından çok, ticaret hayatının kendi doğasına aykırı olmasından dolayı yeni pozisyonundan nefret etmişti. Daha sonra, "Benim kadar kötü bir ticaret öğrencisi yoktu. Bu iş doğama tamamen aykırıydı"[4] diyecekti. Arthur işe gizlice kitap sokmayı başarmış, gizli gizli okuyordu; akşamları da odasında okuyordu, böylece hesap yapmayı öğrenirken ihmal ettiği hayal dünyasını ve düşüncelerini canlandırma fırsatı buluyordu. Ünlü frenolog Franz Joseph Gall'in birkaç frenoloji* dersinden sonra Arthur kendi fizyonomi merakını, bu konuda oldukça yetenekli olduğu hile ve hinlik yoluyla gidermenin yollarını bulmaya çalıştı. Hocasını bu konuda ikna edip okuldan izin aldı. Heinrich Floris, oğlunun başkalarıyla uyumlu olmasını isterken, Arthur, bu mutsuz hayatın onu tam da tersi davranmaya ittiğinin farkına varmıştı. Avrupa turu lehine karar vermesinin kendisine nelere mal olduğu hemen ortaya çıkmıştı. Yaptığı tercihi, "nefret verici bir iş ve köleliğin en kötü türü" olarak görüyordu: "... hayatta yanlış bir yolculuğa çıktığımı gittikçe daha fazla anlıyorum, öyle bir hata ki yeniden iyi bir şey yapabileceğimden kuşkum var."[5]

---

* 1810'da Gall'in ortaya attığı teori. İnsanların zihinsel yeteneklerinin beynin belirli bölgelerinde toplandığını ve kafatasının buna göre biçimlendiğini, dolayısıyla kafatasının bu merkezleri örten kısımlarının da ona göre şekillendiğini ileri süren frenologlar, söz konusu bölgelerin incelenip muayene edilmesiyle bir kişinin yeteneklerinin belirlenebileceğini kabul ederler –ç.n.

Arthur, nefret verici bulduğu hayat yolunda çalışıp didinirken Heinrich Floris'in hayatı, sonuna geliyordu. Evlendiğinden beri, anne soyunun kalıtımsal özellikleri kendini yavaş yavaş hissettiriyordu. Aynı zamanda, elli yaşın getirdiği normal fiziksel bozukluklar da vardı. Avrupa turu sırasında, karısı ve oğlunun zevk aldığı sıkı yürüyüşlere sık katılmamıştı. Fiziksel zindeliğinin düşüşe geçmesinin yanı sıra, kulakları da gittikçe daha az işitiyordu.[6] Ailenin Hamburg'a dönmesinden sonra bilinmeyen bir hastalık geçirdi. Arthur, yıllar sonra, babasının bu hastalık dönemini hatırladığında annesini ve kadınları yerden yere vuruyordu: "Kadınları tanıdım. Evliliği sadece kendilerinin korunmasını sağlayan bir kurum olarak düşünüyorlar. Babam hasta olduğu ve sefil bir halde tekerlekli iskemleyi kullanmaya mecbur kaldığı zaman, eğer sevginin gereklerini yerine getirecek yaşlı bir hizmetçi olmasaydı tamamen terk edilmiş olacaktı. Babam tek başına yaşamını tüketirken ve acılar içinde kıvranırken benim sevgili annem partiler verip eğleniyordu. İşte budur, bir kadının sevgisi!"[7]

Heinrich Floris'in Ölümü

Heinrich Floris'in psikolojik çöküntüsüne dair belirtiler evliliğinin başlarından itibaren kendisini göstermeye başlamıştı. Johanna'nın sadakatinden asılsız yere şüpheye düşmesi, Johanna'nın Oliva'daki yazlık evlerine kapanmasına ve izole yaşamasına neden olmuştu. İçine düştüğü karanlığın getirdiği panikle hamile karısını kış kıyamette Londra'dan Danzig'e sürüklemesi akıl sağlığı sorunları yaşadığının ilk belirtileriydi. Sonra Johanna'nın Avrupa gezisi sırasındaki şikâyetleri: Kocasının yeni insanlarla tanışmak istememesiyle Johanna'nın sosyal olarak yalnızlaşması; Johanna'nın Arthur'a, hiç gerek yokken bile babasının endişe yarattığına dair verdiği sır. Heinrich Floris'in işini bir kenara bırakıp on sekiz ay boyunca Avrupa turuna çıkması oğlunun yapmasını istediği şeye karşı aslında kendisinin ne kadar isteksiz olduğunu gösteriyordu. Karanlık ruh hali oğluna gönderdiği azarlayıcı ve detaycı mektuplarda da kendini gösteriyordu. Hamburg'a döndüklerinde, patırtılı bir şekilde feveran edip tuhaf davranıyordu. Bütün gece odasında bir aşağı bir yukarı yürüyordu. Çalışanlarına güvenmemeye başlayıp muhasebe defterlerini sık sık

kontrol ediyordu. 20 Nisan 1805'te aile binasının arkasındaki kanalın buzlu sularında cesedi bulunduğunda, Johanna ve Arthur intihar ettiğini düşünmüşlerdi ama deponun çatısından atlamayıp düşmüş de olabilirdi.

Schopenhauer babasının ölümü karşısında mahvolmuştu. Özgeçmişinde babasına verdiği sözden dönme ihtimalinin yarattığı suçluluk hissi ve hüznün, bulunduğu konumu devam ettirmesi için hiçbir neden kalmamasına rağmen Jenisch'te staja devam etmesine neden olduğunu yazdı. Babasının kaybı için, "ruhumu o derece karanlığa gömdü ki gerçek bir melankoli haline dönüşmeye ramak kalmıştı"[8] diyecekti. Beş ay sonra arkadaşı Anthime Grégoire, Arthur'a canlanmasını ve kaybıyla "daha felsefi"[9] düzeyde yüzleşmesini söyleyecekti.

Schopenhauer kaybını ve depresyonunu hiçbir zaman felsefi olarak analiz etmedi ama hayatı boyunca intihar meselesiyle felsefi olarak ilgilenecekti. Babasının ölümünden yedi yıl sonra, Berlin Üniversitesi'nde öğrenciyken, "intihara karşı" diye düştüğü bir notta ilk defa düşüncesini açıkladı: "Hayat bir oyundur, çünkü hayatın bütün zevkleri ve acıları kişinin iç ve daha iyi olan özüne dokunmaz. Bazıları bunu fark etmez ve hayatı çok ciddiye alır. Bir aksilik olduğu zaman bazıları hayatı ahlaksızca yaşar; iç ve daha iyi olan özünü suiistimal eder. Diğerleri intihar ederek bu oyunu kaldıramayacağını gösterir: "Bu nedenle *mauvais joueur* [kötü oyuncu], kaybı sükûn içinde karşılayamaz, kötü kâğıt geldiğinde huysuzluk yapar ve sabırsız davranır, oynamaya devam etmez, kartlarını açar ve oyunu sonlandırır."[10]

Yani Arthur'un babası sadece bir "kötü oyuncu" muydu? Hayatı çok mu ciddiye aldı? Oyunu kaldıramadı mı? İntihar hakkında yazdığı zaman babasını düşünmediğine inanmak biraz zordur. Ama gözlemlerinde kişisel hiçbir şey yoktu. İki yıl sonra, Dresden'de *İstenç ve Tasarım Olarak Dünya*'yı yazarken, dördüncü kitabında ifade edeceği bakış açısını yakalamaya başlamıştı: "Tatminsizlik, başarısızlık ve hoşnutsuzluk gibi sıradan nedenlerden dolayı intihar etmek, içsel çelişkinin apaçık ifadesinden başka bir şey değildir. ... İntihar istenci bırakmaz ama kişi yaşamayı bırakır; istencin kendisini yok etmez onun yerine istenç yoluyla istencin görüngüsünü bozar. Dolayısıyla intihar en büyük çelişkidir."[11] İntihar, istenmeyen bir istençtir.

Schopenhauer'ın intihar hakkında düşünceleri gelişmeye devam etmekteydi. Üç yıl sonra, Dresden'de çalışırken, intiharı engelleyebilecek

ahlaki saikleri fark etti: "Yaşama istencinin yok olmasına katkıda bulunan, dehşet verici görünen kederi görmezlikten gelmeyeceğim. Halihazırda kavradığım bu dünyanın gerçek doğasına ilişkin bilgimi güçlendirdiği ve benim istencimi de susturabileceği için."[12] Sonunda, diğerleriyle birlikte bütün bu gözlemlerini altmış dokuz bölüm olan *İstenç ve Tasarım Olarak Dünya*'da topladı ve "hemen hemen bütün ahlaki sistemler, felsefi olanların yanı sıra dini sistemler de tuhaf ve sofistike argümanların ötesinde bir şey öne sürememekle birlikte intiharı mahkûm eder"[13] diye değerlendirdi.

Bununla birlikte Schopenhauer yirmi yıl daha intiharla ilgili hiçbir şey yayımlamadı. Konuyu not defterlerinde tutarak beklemeye aldı. Bunu yapmasında babasının ruhunun önemli bir yeri vardı. 1828 yıllarında *İstenç ve Tasarım Olarak Dünya*'nın ikinci baskısını yapmayı umuyordu ve yeni baskı için birkaç önsöz hazırladı. Bunların ilkini intiharla ilgili tartışmalardan sonra hazırlamıştı ve orada, intiharın kalıtsal olmasından dolayı egemen faktörün dış koşullardan ziyade kişinin doğası olduğunu yazıyordu. Sonra şunları yazdı:

> İkinci baskıya ithaf: Ölmüş babamın, tüccar Heinrich Floris Schopenhauer'ın ruhuna.
>
> Olduğum kişi ve gerçekleştirdiğim her şey için soylu ve görkemli ruhuna teşekkür ederim; sadece çocukluğumun çaresizliğinde değil, gençliğimin düşüncesizliğinde de muhafaza eden değil, günümüzde bulunduğum konuma kadar beni taşıyan da senin ihtimamındır. Bu dünyaya benim gibi bir evlat getirmekle kalmadığın, aynı zamanda bu evladın böyle bir dünyada var olması ve olgunlaşması için gerekeni yaptığın için, ... sadece senin korunaklı gölgende doğabileceği ve bu anlamda da *senin eserin* olduğu için bu çalışmamı sana ithaf diyor ve bunu sana ama sadece sana borçlu olduğum için, mezarının başında sana teşekkür ediyorum:
>
> ... Yaradılışımın bana verdiği gücü geliştirip uyguladım; doğuştan gelen dürtülerimi takip edebildim ve birçok insan adına düşündüm ve çalıştım; oysa kimse benim için bir şey yapmadı, bütün bunlar için sana teşekkür ederim baba. Gelecek için senin çalışmalarına, sağduyuna, tutumuna ve düşünceliliğine teşekkür ederim. Lütfen izin ver seni öveyim! Ve çalışmalarımdan zevk alan, teselli bulan ve çalışmalarımı öğretici bulan herkes bilsin ki eğer H. F. S. [Heinrich Floris Schopenhauer—r.] gibi bir adam olmasaydı A. S. [Arthur Schopenhauer–r.] yüzlerce kere viran olmuştu. Duyduğum bu minnetle senin gibi ömrünü tamamlamış birine yapılabilecek tek şeyi izin ver de yapayım: İsmini taşıyabileceğim kadar taşıyayım.[14]

İyi de H. F. S. adlı kişi, A. S. için ne yapmıştı? Felsefe yaparak yaşayabileceği maddi imkânları sağlamıştı. A. S. ise tutumlu yaşayıp parasını iyi idare etti; felsefe çalışmalarını sürdürebilmek için çalışmak zorunda kalmadı. Ne Spinoza gibi mercek biledi, ne de Kant gibi üniversitede işe girdi. Sonuç olarak, müşterilerini, Kiliseyi ve Devleti memnun etmeye çalışmadan tüm vaktini işine verebildi.

Heinrich Floris oğlunun felsefi çalışmalarını yürütmesi için gereken şeyi, ölümüyle sağladı. Schopenhauer bunu biliyordu; suçluluk duygusundan kurtulmak için babasının fedakârlığına azami derecede önem verdi: "Miras aldıklarımı, yaradılışımın getirdiği sorunları çözerek kendim ve doğanın gerektirdiği bir insanoğlu olabilmem için bana emanet edilmiş, kutsanması gereken bir hazine olarak değerlendiriyorum. Bu mirası, benim gibi perişan yaşamı olan bir adamın elde edebileceği tek imtiyaz olarak değerlendiriyorum; onsuz, insanlığa hiçbir yararım olamazdı. Eğer gelirimin yarısını terzilere, tuhafiyecilere ve pahalı mallara, genellikle hayal kırıklığıyla son bulan daha zevkli bir hayat beklentisi için harcasaydım, ender rastlanan bu yazgıyı tatsız ve liyakatsiz bir şekilde yanlış kullanmış olacaktım."[15] Schopenhauer, önsöz taslaklarında Heinrich Floris'in isminin oğlununkiyle devam edeceğine söz verirken, sanki felsefeyle ve ticari bir işin aynı anda aile isimlerini taşımasının babasının gönlünü alacağını düşünüyordu. Ama babasını onurlandıran hiçbir önsözü yayımlamadı.[16]

İstenç ve Tasarım Olarak Dünya'nın ilk baskısında intihar ile ilgili görüşlerini yazdıktan yirmi yıl sonra Schopenhauer, başarısız ödül denemesi "Ahlakın Temeli Üzerine"de [*Über das Fundament der Moral*][17] bu konuyu tekrar ele aldı. Bu sefer, intihar kişinin kendisine olan görevini ihlal etmesidir diyen çok sevdiği Kant'a, onun söylediklerini bir daha nakletmeden saldırmaya karar verdi: "çok değersiz, cevap vermeye bile değmez. Böyle bir düşüncenin Cato, Kleopatra, Cocceius Nerva (Tacitus*, *Annales* VI. 26) veya Paetus'un karısı Arria'nın (Plinius**,

---

* Romalı hatip ve devlet görevlisi. En büyük Latin tarihçisi ve Latince düzyazı ustalarından biri olarak kabul edilen Tacitus (56-120) burada sözü geçen *Annales* (Yıllıklar) adlı eserinde Roma İmparatorluğu'nun 14-68 yılları arası tarihini konu alır –r.n.

** Romalı yazar ve yönetici. Plinius (61/62-113), Roma İmparatorluğu'nun en parlak dönemindeki toplumsal ve özel yaşamı içtenlikle anlatan, edebi değeri yüksek bir dizi mektubun yazarıdır –r.n.

Mektuplar III. 16) elinden hançeri zorla çevirerek söküp alabileceğini düşündüğümüzde, gülmek zorunda kalıyoruz"[18] dedi. Schopenhauer daha sonra intiharın bazı durumlarda otomatik olduğunu söyleyecekti: "Hayatı koruyan çok güçlü doğal dürtü, büyük kederlerle yenilir yenilmez insanın intihara başvurması, kesin olarak evrensel bir kuraldır; günlük deneyimler bunu gösteriyor."[19]

Schopenhauer, babasının ölümünden kırk beş yıl sonra, *Parerga ile Paralipomena*'nın ikinci cildinde yer alan "İntihar Üzerine" adlı denemesinde intihar sorununu uzun uzadıya ele alıp, intiharı lanetleyenlere saldırmaya devam etti. Özellikle, Britanyalıların intiharı bir suç olarak kabul etmelerine saldırdı: "Daha önce söylediğim gibi, intihar bir suç olarak kabul ediliyor, özellikle kaba ve bağnaz İngiltere'de intihar edene küçük düşürücü bir cenaze töreni yapılıyor; bıraktığı mirasa el konuluyor ve buna neden olarak jürinin istisnasız verdiği delilik kararı gösteriliyor."[20] Schopenhauer şöyle devam ediyordu: "ahlaki duygularla karar vermeliyiz, bizde öfke, hınç, öç almayı uyandıran cinayet, hırsızlık, dolandırıcılık ve saldırı gibi gerçek suçlardan farklı olarak intihar karşısında üzüntü, şefkat ve belki de kişinin cesaretine biraz hayranlık duyarız."[21] Sonra okuyucularının, kendi tabiriyle, ortak deneyimine başvuruyordu: "Bu dünyadan kendi isteğiyle ayrılmış bir arkadaşı, akrabası ya da tanıdığı olan kimse yok mu? Bütün bu insanlardan, birer suçluymuşlar gibi nefret mi etmeliyiz? *Nego ac pernego* [Ben hayır diyorum, kesinlikle hayır]! Ben rahip sınıfına meydan okunması gerektiğini düşünüyorum, bizim sevdiklerimizi ve saydıklarımızı suç işlediklerine dair lekelemeye ne hakları olduğunu kesin olarak söylemeliler."[22] Rahip sınıfının ayrıca bu lekeleme için İncil'den alıntı yapamayacağı gibi elinde geçerli felsefi argümanlar da bulunmadığını iddia etti.

Schopenhauer "İntihar Üzerine" başlıklı denemesinde David Hume'un intihara karşı olan argümanları çürüttüğünü iddia ettikten sonra, okuyucularına esas çalışmasının 69. Bölüm'üne bakmalarını söyleyerek, tekrar "İntihar Üzerine" adlı denemesine geri dönmelerine gerek kalmadan görüşünü öğrenebileceklerini söyledi.[23] İntiharı frenleyen "ahlaki saik" yerine "intihara karşı geçerli tek ahlaki neden" üzerine yazıyor ve şöyle diyordu: "İntiharın, bu dünyanın apaçık görünen sıkıntı ve yoksulluğundan gerçekten kurtulmayı ikame etmek suretiyle yüksek ahlaki amacı elde etmeye karşı olmasıdır" dedi. Schopenhauer, intihara

karşı ahlaki bir neden olmasına rağmen bunun Hıristiyan rahip sınıfının intiharı bir suç olarak göstermesini zorunlu kılmadığını söyledi. En hafif ifadeyle Hıristiyanlık intihara karşıdır çünkü kederin hayatın tek gerçek amacı olduğunu kabul eder ama onu mahkûm etmek için daha yüksek bir ahlaki duruş gereklidir: "Lakin intihara karşı bu neden çileciliktir ve dolayısıyla Avrupalı dürüst filozofların hiç olmadığı kadar yüksek bir ahlaki duruşu gereklidir. Bu bakışı bir kenara bırakırsak intiharı mahkûm etmek için geçerli hiçbir ahlaki neden bulamayız."[24] Bahsettiği bu yüksek ahlaki duruş kendisinin, Budizm ve Hinduizmde de görülebileceğini söylediği istenç teorisidir.

Schopenhauer'ın intihar analizi, nihai olarak babasını hem savunmak hem de mahkûm etmek işlevi görüyor gibi gözüküyor. Avrupalı rahip sınıfı ve filozoflar Heinrich Floris'i mahkûm ederken bu suçlamayı destekleyen anlamlı hiçbir argümanları yoktu. Böyle bir argüman Avrupa'da yaygın olan ahlaki bakıştan daha yüksek bir bakış açısına oturtularak yapılabilirdi. Bunu gerçekleştirmek için, ıstırap çekmenin, istencin reddine neden olabilecek kutsallaştıran bir boyutu olduğunu kabul etmeleri gerekecekti. Schopenhauer bu boyutun farkındaydı elbette. Dolayısıyla intiharı mahkûm edebilirdi. Belki "mahkûm etmek" çok güçlü bir terimdir. Bu ahlaki bakış bilgisi Heinrich Floris'i tabii ki intihardan vazgeçirmeyecekti. İntihara karşı ahlaki neden, "tamamen dehşet verici derin depresyondan dolayı intihar eden bir insanı"[25] intihardan vazgeçirmeyecekti. Çünkü bu akıl değil istenç meselesi olduğundan, ölüm korkusunu bir kere aştıklarında bu insanlar başka türlü davranamazdı. İntihar meselesinde problem, onun istencin reddedilmesiyle değil harekete geçmesiyle gerçekleşmesiydi; istenç, kurtuluş ihtimalini kısa devreye uğratıyordu. Daha dünyevi bir düzeyde ele alındığında intihar, kişinin sadece kendi ıstırabına odaklanarak diğer yalpalayanların da benzer bir sıkıntılı durumda olduğunu fark etmesini engelliyordu.

Genç Schopenhauer babasının intiharıyla mücadele ederken Johanna bu durumu nasıl karşıladı? 24 Nisan 1805'te kocasının öngörülmeyen ölümünden dört gün sonra *Staats-und Gelehrten Zeitung des Hamburgischen unparteiischen Correspondenten*'de [Hamburg Tarafsız Muhabirler, Bilim ve Devlet Adamları Gazetesi] tuhaf bir duyuru yayımladı: "İşbu vesileyle üzücü görevimi yerine getiriyor, akraba ve arkadaşlarıma kocam Bay Heinrich Floris Schopenhauer'ın talihsiz bir kaza sonucu öl-

düğünü haber veriyorum. Acımı daha da artırmaktan başka bir anlama gelmeyeceği için taziye istenmemektedir."[26] Johanna, acı paylaşım ifadeleriyle acısı azalacağına daha da artacak kadar bedbaht mıydı yoksa geride bıraktığı bir şeyin kendisine hatırlatılmasını istemiyor muydu? Büyük bir ihtimalle ikincisiydi. Johanna geriye değil ileriye bakma eğilimindeydi. Kocasının gelirinin üçte biriyle mali özgürlüğünü kazanmıştı ve ayrıca iki çocuğu da kendi bakımı altındaydı.

Johanna'nın Yeniden Doğuşu

Johanna kocasının ölümünden dört ay sonra aile evini satıp Hamburg'un diğer tarafında, Kohlhöfen'de 87 numaralı, geçici kiralık bir eve ailesiyle birlikte yerleşti. Neuer Wandrahm'daki bina unutulması güç, fazla üzücü anılarla doluydu; burada Heinrich Floris'in ölümünü hatırlatmayan bir köşe bile yoktu. Aile işini yürütmek için ne yeteneği ne de ilgisi vardı; iki çocuğuna bakmak zorunda olduğundan şirketi, kocasının iş arkadaşı Wilhelm Ganslandt'ın yardımıyla tasfiye etti. Artık mali durumu, kendi başına bir şeyler yapmak için yeterliydi. Eğer geleneği sürdürmek isteseydi, Heinrich Floris'in akrabalarıyla annesi ve kız kardeşinin yaşadığı Danzig'e dönerdi. Kocasının iradesi olmayınca geleneksel beklentiler gücünü kaybetmişti. Johanna daha heyecanlı bir şeylerin özlemini çekiyordu. Bir yıllık geleneksel matem süresinden sonra kendisi ve Adele için Weimar'a, "Cermen Atina'sı"nda yeni bir ev bulmaya gitti. Arthur, Hamburg'da kalarak mutsuz çıraklığına devam edecekti.

Johanna'nın hassasiyeti ve zevki göz önüne alındığında Weimar yeni yaşama mekânı için doğal bir seçenekti. Weimar, "şairler şehri" ve Cermen topraklarının kültürel ve entelektüel merkezi olarak Johanna'ya özlemini çektiği çevreyi sağlayacaktı. Wimbledon Okulu'nun dar kafalı ve bıktırıcı taleplerinden sıkıntı çektiği bir zamanda oğluna yazdığı bir mektupta, sanatçı dehaların çalışmalarında kişinin kendisini kaybetmesinin ne kadar zevkli olduğundan bahsetmişti. Oğlunun güzellik hakkında derin duygularıyla özdeşleşmişti. Bununla birlikte oğluna bu duygularını, hayatın ciddi tarafıyla baş etmesini engelleyeceği için bastırması gerektiğini söyledi.[27] Johanna da bir eş ve anne olarak, oğlu

gibi depresyondaki Heinrich Floris'in taleplerini yerine getirmek için derin arzularını bastırması gerekmişti. Heinrich Floris'in ölümü ve mirası Johanna'yı ciddi işlerden kurtardığı gibi, sonunda Arthur da ticari işlerden kurtulacaktı. Johanna teslimiyeti bıraktı. İşleri, gelecekteki romanlarının kahramanlarına bırakacaktı. Weimar'a yerleşince oğluna, "şimdi tamamen kendi istediklerimi yapacağım"[28] diye yazmıştı.

Weimar'da dehaların eserlerinden daha fazlası vardı. Dehaların kendileri oradaydı. Burası, 1775'ten beri, Goethe'nin yaşadığı yerdi. Goethe'yi bu şehre, dul Düşes Anna Amalia'nın oğlu olan ve daha sonra Saksonya-Weimar-Eisenach Dükü olacak Carl August getirmişti. Goethe, Carl August'un meclisinde çeşitli siyasi makamlarda çalıştı; sonunda onun özel danışmanı oldu. Goethe, Friedrich Schiller'i Weimar'a çekti; Schiller 1799'dan, 1805'te ölümüne kadar burada yaşadı. Goethe ve Schiller birlikte Weimar tiyatrosunu organize ettiler. Johann Gottlieb Herder, dukalık eğitim sisteminde reform yapmak ve Goethe ile Christoph Martin Wieland'ın yardımıyla kontrolü sağlamak için Weimar'a çağrıldı ama Goethe'nin Herder'la ilişkisi gerginleşmişti. Amansız ve densiz olabilen Herder kendisine genellikle kötü davranan Goethe'ye, kendi doğal oğlunu Goethe'nin *Die natürliche Tochter* [Doğal Kız Çocuğu] adlı oyununa tercih edeceğini söyleyince ilişki tamamen bitti.[29] Şair ve Shakespeare çevirmeni Wieland 1772'de, Anna Amalia'nın oğluna öğretmenlik yapmak için Weimar'a geldi.

Weimar parlak yıldızlar kadar ışıltılı olmayanlar açısından da zengin bir şehirdi. Weimar'da doğan, 1819'da Mannheim'da teoloji öğrencisi tarafından bıçaklanarak öldürülecek olan, üretken ve sağcı oyun yazarı August von Kotzebue, Weimar'ın kültürel yaşamına dahil olmak için başarısız adımlar atmıştı. Johanna ilk defa Weimar'a geldiğinde, Kotzabue'nin, kadınlar için Amalie Berg takma ismiyle *Luise oder die unseligen Folgen des Leichtsinns* [Luise ya da Hafifliğin Talihsiz Sonuçları] gibi basit ahlaki romanlar yazan kız kardeşinden bir oda kiraladı.[30] Gösterişli ve yarı deli Zacharias Werner, bir ara gözüküp kayboldu. Arthur, 1807'nin kış aylarında *Martin Luther oder Weihe der Kraft* [Martin Luther ya da Gücün Kutsallığı] adlı kitabı okuyordu ve bunu okumayı annesine de önermişti. Johanna, Arthur'un önerisini dinledi; oyunu kendi zevkine uygun görmeyip çok abartılı buldu. Arthur'a Werner'in gelip Goethe'yle çalışmasını ve onun "muhteşem yeteneği"[31] vasıtasıyla

kendisini yetiştirmesini istediğini yazdı. Johanna'nın bu isteği kısmen yerine geldi. Goethe, Werner'i Weimar'a getirdi ama kendisiyle çalışsın diye getirmedi. Onu getirme nedeni, yanı başındaki önemli kimselere hükmedebileceğini, Madam de Staël dahil olmak üzere birçoklarının da düşündüğü gibi, Schiller'in yerini doldurabilecek birisini oyun alanına getirebileceğini arkadaşlarına göstermekti. Goethe, Werner'le ironik uzaklığını korumuş olsa da, 1808'in başlarında Werner'in, *Wanda, Königin der Sarmaten* [Sarmatya Kraliçesi Wanda] adlı oyununu sahneledi. Arthur, hem oyunu hem de oyunun yazarını takdir ediyordu:

> O [Werner] benim gençlik arkadaşımdı ve beni kesinlikle pozitif bir şekilde etkilemiştir. Gençliğimde eserlerini merak ederdim; 20 yaşlarımda ise annemin Weimar'daki evinde onunla yakın arkadaşlığın zevkini yaşamaya nail oldum. Benimle ilgileniyor ve ciddi felsefi konular dahil benimle sık sık konuşuyordu. Onunla yaşadıklarım, benim için hâlâ önemlidir ve bende derin izler bırakmıştır. Ona dair anlatacak çok şeyim var. *Wanda*'yı o sırada yazdı; ilk defa Grand Düşes'in doğum gününde sahneye konulan bu oyunu birkaç kere seyrettim ama hiç okumadım. "Sis İçindeki Bakireler Şarkısı" hâlâ ezberimdedir. Öznel renklerine rağmen bu stildeki oyunlar arasında hâlâ en iyisi, tartışmasız onunkilerdir. Bir önceki kış, *Luther*'ini okumuştum.[32]

Johanna Weimar'ı keşfe çıktığından Arthur ve Adele, Fransız bakıcıları Johannes ve Sophie Duguet'nin bakımı ve gözetimi altındaydı. Johanna seyahate tek başına çıkmıyordu; bu da Arthur'un pek hoşuna gitmiyordu. Hamburg'a şans eseri gelen Felix Ratzky, Johanna'ya seyahatinde eşlik ediyordu. Johanna'nın daha sonra "kötü adam" dediği, geveze ve umursamaz olduğu söylenen Ratzky, Trosiener ailesinde skandala yol açmıştı. Johanna'nın küçük kız kardeşi ve Arthur'un vaftiz annesi Charlotte Elisabeth, Fritz Reyser'den boşandıktan sonra halen evli olan Ratzky'le birlikte oturmaya başlamış, Ratzky'in karısı öldüğünde Charlotte onunla evlenmişti.[33] Her halükârda Ratzky, yani Johanna'nın eniştesi, tek başına seyahat eden bir kadına güvence sağlıyordu.

Johanna, Weimar'a 14 Mayıs 1806'da geldi. Weimar'a gelirken yol boyunca Gotha'dan çok etkilenmiş, adeta büyülenmiş, orada yaşamayı düşünmüştü. Weimar'ın kültürel yaşantısı onu çok çekmişti ve iki hafta orada kalarak, Gotha'ya mı, Weimar'a mı yerleşeceği konusunda karar verebileceğini düşündü. Weimar'da sosyal statüsüne uygun

eş dost edindi. İlk ziyaret ettiği kişi, Danzig'de takdir edilen Johannes Daniel Falk'tı. Falk, özel öğretmenlik yapan, hiciv yazarı, yardımsever birisi ve Goethe'nin arkadaşıydı.[34] Johanna, 1808'de kocasıyla birlikte Karlsbad'a yaptıkları seyahatte tanıştığı Friedrich Justin Bertuch'u da ziyaret etti. Bertuch, amatörce sanatla uğraşan birisi, tüccar ve yayıncıydı, ayrıca, belediye meclis üyesi, özel hazine yöneticisi ve Carl August'un hukuk müşaviriydi. Bertuch, *Jenaische Allgemeine Literatur-Zeitung* isimli çok bilinen, –aynı anda tesadüfen *Commission der Hof-Buch- und Kunsthandlung*'da Bertuch tarafından yayımlanan– Arthur'un tezi hakkında kayıtsız eleştiriler yayımlayan dergiyi de kurmuştu. Johanna, Hamburg Senatörü'nün oğlu Cornelius Johann Ridel'le de tanıştı. Ridel'in karısı Amalie, Goethe'nin Werther'i öldürerek kendisini kurtardığı romanı *Genç Werther'in Acıları*'nda [1935, 1991, 2011; *Die Leiden des jungen Werther*, 1774] Lotte karakterine model olan Charlotte Buff'ın kızkardeşiydi. Goethe her halükârda anlaşılması zor birisiydi. Johanna'ya kütüphaneyi gezdirecekti ama hasta olduğu için bunu iptal etti. Johanna'nın, Jena'da profesör olan, sanat uzmanı ve kütüphaneci Carl Ludwig Fernow'la tanışması bir şans oldu. Fernow'un, iki Schopenhauer'ın da hayatında önemli rolü oldu. Johanna, Wieland'la da tanıştı. Johanna, Wieland'la buluşacakları günün gecesi "Aman Tanrım, aman Tanrım, bu ne büyük bir onur" diye düşündüğünü, İngilizce olarak oğluna yazacaktı.

Johanna'nın Weimar'da yaşadıkları, Gotha'ya taşınma olasılığını ortadan kaldırdı. Şairler şehrinde geçirdiği on iki gün, kararını vermesine yardımcı oldu. Wieland'la baş döndürücü buluşmasını anlattığı mektupta Weimar lehinde verdiği kararı ifade ediyordu: "Buradaki sosyal hayat çok uygun ve hayat çok da pahalı değil. En azından haftada bir kere çay saatinde masamın etrafında Weimar'ın, hatta belki de Almanya'nın en tanınmış isimlerini toplayıp keyifli bir hayata adım atabilirim. Weimar'ın etrafı çok harika güzellikte değil ama oldukça hoş. Park da çok güzel. Tiyatroda çok iyi vakit geçireceğimi düşünüyorum. Üç kere gittim, harikaydı. Hamburg'daki tiyatro, buradakinin ancak gölgesi olabilir."[35]

Johanna'nın başarısına olan güveni yerindeydi. Kişisel bağlantıları vardı, ev sahibesi olarak yeteneğini Hamburg'da geliştirmişti ve evinde iyi bir salon hazırlayacak kadar varlıklıydı. İngilizce ve Fransızca konuşuyor, resim yapıyor, karakalem eskizler çiziyor, piyano çalıyor, edebi-

yatı seviyordu; seyahatlerinden edindiği zengin bir hikâye koleksiyonu vardı. Kişi olarak enerjik ve neşeliydi, misafirleriyle iyi ilgileniyordu. Bir unvanı da vardı. Kocasının hiç kullanmadığı, miras yoluyla ondan kendisine geçen unvanla, Polonyalı "Hofrätin (Meclis Üyesi) Schopenhauer" olarak anılacaktı. Gerçekten de Weimar'da bir unvan çılgınlığı vardı. Johanna'nın da, Özel Danışma Kurulu Mensubu Goethe ve Saray Konseyi Üyesi Weiland benzeri bir unvanı olacaktı. Şehre yerleştikten sonra Johanna, haftada iki kere, perşembe ve pazar günleri çay partisi verecekti.

Johanna, Weimar'da kiralık bir yer ayarladıktan sonra kalan işleri tamamlamak, arkadaşlarına ve tanıdıklarına veda etmek, dokuz yaşındaki Adele'yi ve hizmetçilerini yanına alıp Arthur'u geride bırakmak üzere aceleyle Hamburg'a döndü. Hamburg'dan, Arthur'la vedalaşmadan 21 Eylül'de ayrıldı. Yüz yüze vedalaşma yerine, Arthur'un o gittikten bir gün sonra bulacağı bir mektupla vedalaştı: "Buradan şimdi ayrıldın, hâlâ puronun kokusunu duyuyorum. Seni uzun zaman görmeyeceğimi biliyorum. Birlikte güzel bir gece geçirdik; bu şekilde vedalaşmış olalım. Elveda benim sevgili Arthur'um. Bu yazdıklarımı okurken ben burada olmayacağım; eğer buradaysam da beni ziyarete gelme, vedalaşmalara dayanamıyorum. Onun yerine, istediğimiz zaman birbirimizi görelim; umarım bu istediğimizin gerçekleşmesi için çok uzun zaman beklemeyiz. Elveda. Seni ilk defa kandırmış oldum, umarım bu kandırmaca sana acı vermez, bunu kendim için yaptım; böyle durumlarda çok zayıf davrandığımı ve duygularımın şiddetini biliyorum çünkü."[36] Johanna duygularını ihtiyatlı kullandı. Arthur bu mektubu okuduğunda, Johanna gitmişti.

Johanna'nın kocasına ve oğluna yazdığı mektuplar arasındaki paralellik çok ilginçti. Heinrich Floris'in ölümü üzerine yazdığı notta kocasının kaybına karşı acısını paylaşma dileklerini reddetmişti. Arthur'a yazdığı veda mektubuyla, sabahın erken saatlerinde kendisini sıkıntıya sokmamak için sessizce sıvışıp gitmişti. Johanna'nın hassasiyetinin bu kadar dramatik ifadesinin sahici bir yanı olmakla birlikte bu sahiciliğin kocasının ölümüyle değil ama oğlundan ayrılmasıyla ilgili olması daha doğruydu. Arthur da babasının ölümüyle özgürleşmişti ama acısı ve suçluluk hissi kendi gerçek isteklerine karşı koyuyordu. Bu, geleneksel matem zamanından sonra arzuladığı şeyi yapan Johanna için geçerli

bir durum değildi. Oğluna veda etmekten korkmasının en önemli nedeni kendi üzüntüsünden ziyade oğlunun bu durum karşısındaki tepkisinden duyduğu endişeydi. Arthur'un annesiydi, Arthur da onun oğluydu ve Johanna oğlunun iyiliğini düşünüyordu. Oğlunun mutsuz yaşantısı Johanna'yı üzüyordu; sonunda, Arthur'u içinde bulunduğu atalet durumundan kurtarma konusunda Johanna önemli bir rol oynadı. Arthur'un purosunun kokusu, muhtemelen ona Heinrich Floris'i hatırlatıyordu.[37]

Johanna, Weimar'a çekip giderken oğlu kötü bir çıraklık geçiriyor ve Gysbert Willinck adında bir sigorta komisyoncusuyla birlikte kalıyordu. Yalnızca müfredat dışı okumalar yapıyor ve Deichdorf Allermöhe yakınlarında Rahip Hübbe ile kalan, iş Almancasını ilerletmek için Mayıs sonunda Almanya'ya gelen "Fransız kardeşi" Anthime Grégoire'ın hafta sonu ziyaretleriyle teselli buluyordu. Johanna Weimar'a, politik durumdan tamamen habersiz bir durumda gitmişti. Avrupa turu sırasında, Schopenhauer ailesi Napoleon'un yaptıklarını takip ediyor, planlarını ona göre değiştirip gerekirse seyahati erteliyorlardı. Johanna'nın yeni bir yere yerleşme heyecanı, fırtınaya karşı ilerlediğinin farkına varmasını engelliyordu. Johanna'nın seyahatine bir ay kala Napoleon, Britanya'nın Hannover'ın iadesine dair teklifi üzerine düşünüyordu; Britanya böylece Prusya'nın Kuzey Almanya üzerindeki etkisini kırmayı hedefliyordu. Bu duruma doğal olarak sinirlenen Prusya Kralı III. Friedrich Wilhelm, Prusya'yı Rusya'nın müttefiki yaptı. Napoleon bu durum karşısında Ren Nehri'nin doğusuna Fransız askerlerini konuşlandırdı. Prusya, askerlerin konuşlandırılmasına karşı çıkarak Napoleon'un çekilmesini ve Ren Konfederasyonu'nun dağıtılmasını talep etti. Johanna, 28 Eylül'de Weimar'a geldiğinde savaş köpeklerinin yularları gerilmişti. III. Friedrich Wilhelm, 9 Ekim'de Fransa'ya savaş açtı.

Carl August Özel Danışmanı Goethe'nin önerisine karşı gelerek akılsızca davranıp Prusya ile ilişiğini kesti. Ekim başlarında yüz binlerce Prusya ve Saksonyalı asker Weimar etrafındaki ordugâhlardaydı. 10 Ekim'de III. Wilhelm ile Kraliçe Louise Weimar'a geldiler. Johanna endişeliydi ve Weimar'dan kaçmayı düşünüyordu. 11 Ekim'de, Danzig'den eski arkadaşı, Hamburg'daki parti misafirlerinden Mareşal Friedrich von Kalckreuth'un Weimar'da olduğunu öğrendi. Hizmetçisi Johannes Duguet ile Prusyalı kumandana bir not gönderdi. Kumandan o gece arayacağını söylemesine rağmen ancak ertesi akşam Johanna'nın ziyaretine

gidebildi. Bu arada Johanna durumuyla ilgili tavsiyeler almaya çalışıyordu. Arkadaşları Weimar'da güvende olduğuna dair teminat verdiler, çarpışmanın muhtemelen Leipzig yakınlarında olacağını söylediler. Ama Johanna gene de bir at bulabilseydi kaçacaktı. Johanna'nın 12 Ekim'de Kalckreuth'tan daha itibarlı bir ziyaretçisi geldi: "Yabancı birisi benim ismimi çağırdı, antreye girince karşılaştığım yakışıklı, siyahlar içinde ciddi bir adam, hafif bir reveransla kibar bir şekilde: 'Özel Danışma Kurulu üyesi Goethe'yi size tanıtmama müsaade edin' dedi. Etrafıma bakıp Goethe'yi aradım, sert bir adam olarak tarif edilen adamın, karşımda duran bu adam olduğunu anlamadım."[38] Johanna'nın, Goethe'nin kendisini üçüncü bir şahıs gibi tanıtmasının ne kadar sert bir tutum olduğunu anlamaması tuhaftı. Doğal olarak, Johanna, özellikle Goethe her iki elini de tutup gelecekle ilgili güvenini tazeleyince sevinçten havalara uçtu. Goethe çok kısa bir süre kaldı ama onu tekrar ziyaret edeceğine söz verdi. O gece, Mareşal Kalckreuth, Weimar'a geldi. Olayların bu aşamaya gelmesinden pek memnun değildi ama Johanna'ya, Weimar'da risk altında olmadığını söyledi. Kalckreuth hâlâ kararsızdı. Johanna'ya eğer Weimar'dan ayrılmak isterse, Erfurt'a, oradan da Magdeburg'a seyahat edebileceğini söyledi. Johanna kalmaya karar verdi ama gene de atları her halükârda lazım olur diye hazır tutmak istedi. At bulmak için Grand Düşes'i bile ziyaret etti. Anna Amalia'nın yedek atı yoktu. Nedime bir sonraki gün ayrılırken Johanna ile Adele'yi de çağırdı.[39] Johanna hizmetçisini bırakmamak için bu daveti geri çevirdi.

Johanna, Grand Düşesi dinleyen kitleyle birlikte ayrılıp eve döndü. O gün öğleden sonra Kalckreuth, Johanna'yı üçüncü kere ziyaret etti. Johanna, yaşlı generalin bu düşünceli davranışından çok etkilendi ama generalin birliğine katılmak için izin almaya hazırlanması karşısında tedirgindi. Bütün gün çok yorulmuştu ve yalnız kalmaya ihtiyacı vardı. Akşam Adele ve Sophie'yi Kotzebue'nün komedisi *Fanchon*'u seyretmeleri için gönderdi. Ama evde çok uzun süre kalmadı, Duguet'yle birlikte çok gürültülü caddelerden geçerek Ridelleri ziyaret etmeye gittiler. Ziyaretleri iyi geçti; Fransızların Leipzig'de konuşlandığı haberlerinin doğru olduğuna karar verdiler. Eve döndü; Sophie ve Adele oyunu çok beğenmişlerdi, keyiflerine diyecek yoktu. O geceyi problemsiz, bir ölüm sessizliğinde geçirdiler. Bir sonraki gece ayın 14'ünde savaş topları uzaktan işitiliyordu, Prusya'nın kazandığına dair haberlere rağmen Johanna

kendini daha kötü haberler için hazırlamıştı. Değerli eşyalarını sakladı, alabildiği kadar yiyecek aldı, şarapları mahzenden alıp dairesine çıkardı; çünkü Fransızlar gelirse ilk isteyecekleri şey şarap olacaktı. Komşuları ve ev sahibesiyle birlikte yaralılar için sargı bezleri hazırladılar. Onlar sargı bezleri hazırlarken, Hegel'in ata binmiş dünya tini Saksonya-Prusya koalisyonunun kısa ömrüne son veriyor; Mareşal Davout, Auerstädt'te Prusya ordusunu bozguna uğratıyor ve Hegel, *Tinin Görüngübilimi*'nin elyazmalarını kurtarmak için Jena'da deli gibi koşturuyordu.

Prusyalıların ve Saksonyalıların savaşı kazandıklarına dair yalan haberler Weimar'da yayılmıştı. Bir arkadaşı Johanna'nın penceresine vurarak zafer kazandıklarını ilan etti. Komşuları, Conta ailesi, ev sahibesi, Adele, Sophie ve kocası, Johanna sevinçle birbirlerine sarıldılar ama Johanna hâlâ bir şeylerin yanlış gittiğini sezmişti. Sezgisi doğru çıktı çünkü Prusyalı askerler hayatlarını kurtarmak için kaçışıyorlardı. Bir dakika içinde "Fransızlar geliyor!" çığlıkları etrafı sardı. Johanna'nın penceresine vuran arkadaşı haklı çıkmıştı. Bir zafer kazanılmıştı ama bu zaferi kutlayanlar zaferi Prusyalıların kazandığını zannetmişlerdi. Johanna'nın arkadaşının çaldığı penceresi bu sefer topların patlama sesleriyle çatırdıyordu; evinin elli adım ötesine bir top mermisi düştü, mermiler havada uçuştu, birkaç bina ateş aldı. Arthur'a yazdığı mektupta, ateş alan binadan Mount Blanc yüksekliğinde kıvılcımlar yükseldiğini anlatıyordu. Büyük şans eseri o gece Weimar'da rüzgâr esmiyordu, eğer esseydi bütün şehir alev alırdı; Napoleon, Weimar'da yaşayanların ateşi söndürmelerine izin vermedi. Topların gürültülerinin yerini Fransızların temizleme harekâtında kullandıkları silah sesleri uğultusu almış ve caddeler ölen, yaralanan kişilerle dolmuştu. Johanna kendisini kaderine teslim etti. Johanna, Adele kucağında kanapede otururken: "Umarım ikimiz de aynı kurşunla ölürüz; böylece geride kalan diğeri için yas tutmaz. Hiç bu kadar ölüme yakınlaşmamıştım; ölüm bana hiç bu kadar korkunç gözükmemişti."[40]

Weimar sakinleri, Prusya ve Sakson ordularının bozgununun arkasından gelenlerle uğraşmak durumunda kaldı. Çok hızlı hareket eden bir orduya sahip olan Napoleon hafiflemek için beraberinde ne cephanelik ne de erzak katarı taşıyordu. Bundan dolayı hazır yiyiciydiler, yani ihtiyaçlarını gittikleri yerde yaşayan insanlardan gideriyorlardı.[41] Napoleon ordularına yağmalamayı resmen yasakladığı halde, düşman-

larına ders verme konusunda o kadar da gönülsüz değildi. Bundan dolayı askerlerinin Weimar'ı savaşta kazandıkları bir ödül olarak görüp yağmalamasına göz yumdu. Johanna şanslıydı, evine gelen ilk askerler süvari birliğindendi; onun deyimiyle "hafif süvari erleriydi". Bunlardan biri Johanna'nın hizmetçisi Sophie'nin memleketindendi; Sophie'nin neşesi ve yemekleriyle Johanna'nın şarabı onları kazanmalarını sağladı. Ayrıca Johanna'nın Fransızcayı kusursuzca konuşmasına yardım ettiler. Bu "hafif süvarilerle" dostça bir ilişki geliştirdiler, onların evde olması kendilerini güvende hissetmelerini sağladı. Günler ve geceler boyu süren kargaşadan sonra ortalığın biraz yatışmasıyla bu adamlardan birisi, Johanna ve Adele'ye Prens Murat'la konuşmaya giderken eşlik etti. Prens, Johanna ile konuşmayı reddetti ama Johanna'ya oturduğu mahalleye güvenlik altında gitmesi için *Commissaire des Guerres* [savaş komiserç.n] ayarlayan askerle konuştu. Bu arada hafif süvarilerinden birisi, tanınmış bir kıymetli taş ustasıyla hemşire olan karısını, biri yeni doğmuş iki çocuğu ve hizmetçi bir kızı sığınmaları için Johanna'nın evine getirdi. Sonunda ev, soylular dışında Weimar'da yaşayan bütün tabakaların yerlerinden edilmiş ruhlarıyla doldu. Napoleon'la çarpışmaların sona ermesi için çalışan Düşes'in dışında kalan soyluların hepsi kaçmıştı. Weimar-Saksonya, Fransa ve Prusya arasında tarafsız kalma konumuna geri dönme taahhüdünde bulundu.

Sophie'nin iyi ruh hali ve misafirperverliği, genç Adele'nin sevimliliği, Johanna'nın Fransız âdetlerine aşinalığı ve Fransızca konuşması, yiyecek ve diğer gerekli şeylerin sağlanması için Hofrätin Schopenhauer'ın evinin bir bölümüne yerleşen Fransız askerleriyle ilişki kurmalarını sağlamıştı. Bir keresinde, Johanna, sert bir hafif süvariye, eğer isterse küçük bir kese altın vereceğini söyleyerek adamın neredeyse gözyaşlarına boğulmasına neden olacaktı. Asker bir kese değil ama küçük bir parça altın aldı. Sonunda Johanna'nın evi, *Comissaire des Guerres*'in mevcudiyetiyle, Napoleon'un verdiği dersin berbat sonuçlarından kaçıp sığınılacak birkaç yerden birisi olacaktı. Savaştan önce Weimar'ın nüfusu 7.500 civarındaydı, savaş hazırlıkları süresince önemli sayıda insan şehri terk etmişti. Fransızlar Weimar'ı işgal ettiğinde, birçoğu da civardaki orman ve arazilere kaçtı. Johanna'nın hafif süvarileri, Fransız ordusunda 50.000 yağmacı olduğunu, onların da piyadelerden çıktığını tahmin ettiklerini söylediler. Johanna Arthur'a yazdığı mektupta

süvarileri centilmenler, piyadeleri ise barbarlar olarak nitelendiriyordu: "Süvariler Fransız kültürünün bütün izini taşıyorlar, piyadeler ise vahşiler, her şeye karşı katılaşmışlar"[42] diyordu. Aynı mektupta, piyadeleri, "Asker olarak nitelendiremeyeceğim vahşi, gözlerinde ölüm ve cinayet olan, beyaz gömlekli, kopuk, kana susamış insanlar" diye nitelendirmişti. Johanna, bu kana susamış vahşiler, "Hadi yiyip içelim, kasabadaki bütün evleri yağmalayıp yakalım", diye şarkı söyleyerek çok kötülük yaptılar, diye devam ediyordu. Boş olan evler yağmalandı, taşınabilir bütün değerli şeyler çalındı; pencereler ve eşyalar yıkıldı, yakıldı. Oranın sakinleri, Johanna kadar şanslı değildi, çıkarıldıkları evleri sahipsiz gibi muamele gördü. Johanna'nın dışında birkaç kişi daha bu çılgınlığa maruz kalmaktan kurtulmuştu. Bertuchlar, bölgelerini kontrol eden Fransız General Berthier'nin erdeminden, Wieland ise Ulusal Enstitü üyesi olmasından dolayı korunmuş, mağdur olmamışlardı. Bu olaylara maruz kalmayanlar diğer lanetlenenlerden daha iyi durumdaydılar. Herder'ın dul kalmış karısı soyulmuş, kocasının bütün elyazmaları çalınmıştı. Ridel ailesi, yağmacıların gümüş olduğunu fark etmedikleri çaydanlıkları dışında her şeylerini kaybettiler. Goethe bile bu aşağılanmadan payını aldı. Eğer sevgilisi ve "kâhyası" Christiane Vulpius ve diğerleri onu kurtarmasaydı çok kötü hırpalanabilirdi.[43]

Johanna'nın şansı nispeten yaver gitti, iyi bir pozisyon kazandı. Neredeyse bütün Weimar'ın ev sahibeliğini yaptı. Bütün ketenlerini yaralılara yara bandı yapılması için gönderdi; kötü durumda olanlara yiyecek ve içecek gönderdi. Goethe bile onun izinden gidip şarap mahzenlerini iyileşen yaralıların kullanımına açtı. Felaketler kadar insanı birleştiren bir şey yoktu. Oğluna şöyle yazıyordu Johanna: "Durumum gayet iyi, buradaki insanlarla on yıllık bir zamanda kuracağım yakınlığı on günde kurduk. Goethe, bugün bana ateşin kutsamasıyla Weimarlı olduğumu söyledi."[44] Goethe ayrıca, kışın da buluşabileceklerini, onun karanlık günlerini aydınlatabileceğini söylemişti. Johanna, Arthur'a söylediğine göre, kendisini neşelendirmek ve moralini yüksek tutmak için, tanıdıklarına her gün çay daveti veriyor, onlara çay ve yağlı ekmek ikram ediyordu ama hiç de göründüğü kadar kolay değildi bu. İsveçli ressam ve sanat öğretmeni Johann Heinrich Meyer, yaşlı Fernow ve Goethe bu toplantıların düzenli katılımcılarındandı. Wieland, düzenli ziyaret etme sözü verdi.

Weimar'da olanlar Goethe'yi de etkiledi; geleneğe uyarak Christiane'nin namusunu kurtarmaya karar verdi. Teknik olarak kâhyalığını yapan Christiane'yle gayri meşru bir beraberliği vardı. 1789'da, August adında bir oğulları olmuş ve Goethe, bu çocuğu nüfusuna geçirmişti. Ama ancak 19 Ekim 1806'da evlendiler. Johanna, bu değerli adamın kendisine, "Barış zamanında yasalara uymak şart değildir ama içinde bulunduğumuza benzer zamanlarda uymak gerekir,"[45] dediğini söyledi. Johanna'nın Christiane'yi çay partilerine davet etmesi Goethe'nin de onun partilerini tercih etmesini sağladı çünkü diğerleri karısı Bayan Geheimratin Goethe'ye yukardan bakıyordu. Goethe, Johanna'nın karısına karşı liberal tavırlarını onun büyük şehirde yaşayan yabancı birisi olmasına bağlıyordu. Johanna bu durumu daha doğrudan açıklıyordu: "Eğer Goethe ona ismini vermişse biz de bir bardak çay verebiliriz"[46] diyordu. Goethe'nin çay partilerine katılması, partileri daha çekici kıldı ve onunla beraber o zamanlar önemsiz olan oğluyla birçok önemli şahsiyetin katılımını sağladı. Goethe, Johanna'nın her iki çocuğunun da hayatında önemli bir rol oynayacaktı.

Goethe'nin evlendiği gün Johanna, Arthur'a yaklaşık sekiz bin kelimelik uzun bir mektupta aşırı duygusal bir şekilde savaş zamanı deneyimlerini anlattı.[47] Mektupta Arthur'a çeşitli şekillerde hitap ediyordu: "Ah Sevgili Arthur", "Ah benim sevgili oğlum", "Sevgili, biricik Arthur." Aynı şekilde Tanrı'ya hitap ederken de: "Ah Tanrım", "Benim İyi Tanrım" ve "Ah Benim Sevgili Tanrım" diyordu. Mektup sadece Arthur için yazılmamıştı. Arthur'dan bu mektubu, Tischbein, Gansland, Willink ve diğer Hamburglulara göstermesini istemişti. Mektubu diğerleriyle paylaştıktan sonra Danzig'deki kız kardeşi Juliane'ye de göndermesini istedi. Johanna'nın söylediğine göre mektup, kendisinin kopyalayamayacağı kadar uzundu. Yine de mektubun kopyaları geniş bir çevreye dağılmıştı. Bu mektubun Johanna'nın yazarlık denemesinin ilk ürünü olduğu söylenebilir.[48] Johanna mektupta Weimar'ın berbat durumunu anlatırken oğluna ayrıca, "Savaşın dehşeti ancak benim gibi yakından maruz kalındığında kavranabiliyor. Sana saçlarını diken diken edecek şeyler söyleyebilirim, ama senin insan ıstırabıyla nasıl yakından ilgilendiğini bildiğim için söylemeyeceğim" diye yazdı.[49]

Ne Johanna'nın mektubu Arthur'u silahı alıp Fransızlara karşı savaşması için harekete geçirdi, ne de Napoleon'un zaferi diğer birçok ya-

şıtının aksine, bu genç adamda Almanya'nın birleşmesine yönelik arzu yaratabildi. Tuhaf şekilde, Fichte'nin 1807-8 kışı Fransız işgali sırasında Prusyalı sansürcüler tarafından yayımlanması yasaklanan *Reden an die deutsche Nation* [Alman Ulusuna Çağrı] konuşmasına katılmadı. Heinrich Floris, oğlunun, Nietzsche'nin daha sonraki "iyi Avrupalı" fikrini dönüştürecek ve Arthur'un da, Doğu düşüncesine açık olmasını sağlayacak kozmopolit bir tavır oluşturmasında başarılı olmuştu.[50] Annesinin mektubu Schopenhauer'da genel olarak Weimarlıların özellikle de Johanna ile Adele'nin üzücü vaziyetlerine karşı bir acıma duygusu uyandırmamıştı. Bunun yerine, annesinin bu mektubunu Fransızların Prusya ve Sakson ordularını yenmesinin dehşetini bütünüyle unutmak için, büyük bir istekle yaşanabilir bir hayat kurma denemesi olarak değerlendirmişti:

> Umutsuzluk veren şeyleri unutmak: insan doğasının tuhaf bir yanı, görmeden inanılacak bir şey değil. Tieck bunu çok güzel bir şekilde, şuna benzer sözlerle ifade ediyor: "Bizler, bizden daha mutsuz olan yıldızlara karşı durup ağıt yakarken alaycı bir gelecek arkamızdan bu geçiş dönemlerindeki insanların acısına güler." Sahiden de öyle olmalı: geçiş dönemlerinde hiçbir şeye sımsıkı bağlanılmaz; bitmeyen acı, sonsuz keyif, süregiden bir duyum, sonsuz coşku yoktur, hayat için iyi olacak daha ulvi bir karar da yoktur. Her şey zaman tünelinde geçersizleşir. Dakikalar, içinde her eylemin çözüldüğü küçük detayların sayılamayacak çokluktaki atomları, cesur ve büyük olan her şeyi kemiren kurtlardır. Canavar sıradan hayat, yukarı çıkmak isteyen her şeyi aşağıya doğru bastırır. Hayatta hiçbir şey ciddi değildir, çünkü toz sıkıntıya değmez. Bu perişanlığın sonucu, nasıl sonsuz bir tutku olabilir?[51]

Arthur'un Johanna'nın savaş anlatımına verdiği cevapta hayatın beyhudeliğiyle ilgili felsefi düşüncesinin ipuçları çok açık olmamakla birlikte yine de görünmektedir. Schopenhauer'ın hayatın perişanlığı ile ilgili tanımını Thomas Mann çok zarif bir şekilde şöyle yorumlamıştır: "Bu hâkim ruh ve büyük yazar genel olarak dünyanın acıları hakkında konuştuğu zaman, sizinkinden de benimkinden de bahsettiğini herkes fark eder; hepimiz bu kahramanca kelimeler aracılığıyla dünyadan öç alarak zafer kazandığımızı hissederiz."[52] Johanna büyük bir ihtimalle Mann'ın bu değerlendirmesine katılmazdı. Johanna bu mektubu büyük bir ihtimalle oğlunun şiddetli depresyonunun ve eleştirel ruhunun bir ifadesi

olarak yorumladı. Arthur bir taraftan Johanna'yı insan doğasının tuhaf özelliğini, umutsuzluğu unutmayı açığa çıkardığı için suçlamaktaydı. Diğer taraftan da Johanna'nın neşesini önemsizleştirmeye çalışıyordu; acı gibi neşe de geçiciydi ve sıkıntıya değmezdi. Johanna'nın neşesi birçok yönden kolay incinebilir haldeydi zaten. Johanna, Arthur'un insan ıstırabından kötü etkilendiğini bildiği için, ona saçlarını diken diken yapacak haberleri vermediğini, Arthur'un cevapladığı o önemli mektupta belirtmişti. Johanna'nın, bu eğilimin, babasının soyundan geçen kalıtımla alakası olduğunu ima ettiğini Arthur biliyordu; ayrıca Heinrich Floris'in kendi hayatına son verdiğini her ikisi de biliyordu. Belki Arthur'un mektubu, kendisinin de babasının yaptığını yapma aşamasında olduğunu gösteriyordu; ne de olsa, "hayatta sıkıntıya değecek ciddi" hiçbir şey yoktu. Hakikaten, Arthur'un Hamburg'daki durumunu anlatan birkaç mektuptan sonra Johanna, Arthur'un özgürleşmesine giden yolda aşama olacak mektupta ona "Şu anda içinde büyüttüğün melankoliyi babandan miras aldın" diyecekti.[53] Annesi Johanna ya şefkati ya da suçluluk duygusuyla kendi mutluluğunu bozguna uğratıyordu. Gene de bu mektup Johanna'nın, oğlunun aksi birisi olduğuna dair inancını bu defa pekiştirecekti –Arthur annesinin bu inancını yıktı. Dört yıl gibi kısa bir zaman içinde depresyondaki genç adam, sıkıntıya değecek ve ciddiye alınacak bir şey bulacaktı.

Schopenhauer'ın mektubu, annesine karşı açık bir manipülasyon girişimi içeriyorsa da kendi gerçek sıkıntısını da ifade ediyordu. Aile hayatı babasının ölümüyle son bulmuştu; daha önceki hayatı, ideal olmasa da bütün hayatı boyunca terk edilme korkusuyla yaşayan genç bir adam için istikrar ve güven sağlıyordu. Şimdi Hamburg'da tek başına yaşıyor, tüccar olma oyunu oynuyordu. Weimar'daki annesi, kız kardeşi ve Duguetlere katılmak istiyordu. Gene de, hareketsiz bir vaziyette Hamburg'da duruyordu. Hayatının o dönemiyle ilgili olarak, kendisini çıraklık yapmaya zorlayan hiçbir şey kalmadığını; "tabiri caizse", kendi kendisinin patronu olduğunu söylüyordu. Babası ölmüştü ve annesi artık önünde bir engel teşkil etmiyordu.

Hamburg'da yaşamaya devam ediyordu; bu durumu "Babam ölür ölmez onun kararını çiğnememeyi bir vicdan meselesi yaptım"[54] diye açıklayacaktı. Onu muhasebe bürosuna zincirleyen ne ölen bir adamın ruhu, ne de aile işinin yok olmasıydı. Kendi vicdanıydı. Heinrich Flo-

ris hem sağken hem de öldükten sonra Arthur'u çift taraflı bağlamış durumdaydı. Oğluna sağken sunduğu iki seçenekten biri Avrupa turu, diğeri akademisyenlik eğitimiydi. Babası öldüğünde, Arthur yine bir seçim yapmak zorundaydı, ona verdiği sözü ya tutacak ya da bozacaktı. Arthur kararlarıyla kendisine ihanet etti. İlkinde, kısa süreli keyif turunu, en içten arzusunu gerçekleştirmeye yeğledi. Şimdi de babasının arzusuyla olan bağını korumak ve suçluluk duygusundan kurtulmak istiyordu; düşünsel hayata ilişkin derin arzusunu bozguna uğratan, kendi sorumluluk duygusuydu. Johanna'dan kendisini bu durumdan kurtarmasını istiyordu. Belki "Tieck"ten alıntı yapması ve onun görüşlerinden çıkardığı sonuçları yazması, annesine kaderinin bir iş adamı olmaktan daha önemli bir şey olduğunu göstermek içindi.

Arthur cevabındaki alıntıyı hafızasına göre yapmıştı ve bu alıntıdaki satırlar yazarının ruh halini ve dilini yansıtıyordu. Oysa Arthur yaptığı alıntının yanlışlıkla şair, romancı, edebiyat eleştirmeni, editör ve *Phantasien über die Kunst, für Freunde der Kunst*'un [1799; Sanatseverler İçin Sanat Hakkında Fanteziler][55] ikinci yazarı Ludwig Tieck'e ait olduğunu düşünmüştü. Oysa Schopenhauer'ın alıntısı Wilhelm Heinrich Wackenroder'in aynı eserde yer alan "Über die Wunder der Tonkunst" [Müzik Harikaları Hakkında]" başlıklı denemesinden alınmıştı. Wilhelm Heinrich Wackenroder tifodan yirmi beş yaşında ölmüştü ama Tieck'in arkadaşlığına nail olmak gibi bir şansı da olmuştu; Tieck, Wackenroder'in Sanat Üzerine Fanteziler adlı denemelerini ölmüş arkadaşının anısına, "kısmen inancından, kısmen de endişesinden" *Phantasien über die Kunst* adıyla basmıştı.[56] Wackenroder, Tieck gibi Aydınlanma'nın Erken Alman Romantiklerindendi; Aydınlanma'nın hesapçı ve soğukkanlı akılcılığını ihlale kalkışan, ondaki katı mekanik doğa görüşünün yerine, teolojik olarak yapılandırılmış, dinamik, kendi kendini yenileyip organize eden organik bütüne ilişkin bir doğa anlayışını yerleştirme amacı taşıyan bu romantikler, genç erkek ve (bazı) kadın filozoflar, teologlar, edebiyat eleştirmenleri, yazarlar ve şairlerden oluşuyordu. Kişinin duygu ve hayallerinin geliştirilmesinin bilgi edinme anlamına geleceği fikrini destekleyen Erken Alman Romantikleri, nevi şahsına münhasır bir bireyselliği, özbilinç mitolojisini teşvik ediyorlar; masalları ve Doğu'yu seviyorlar; sanatı, özellikle de müziği yüceltiyor ve daha büyük bir bütünle özdeşleşerek sonluluğu, sınırlılığı ve ikiciliği dö-

nüştürmenin yolunu arıyorlardı. Tieck, tam da bu dönemde, 1790'ların ortalarından itibaren Schlegeller, -(Carl Wilhelm) Friedrich ve en son karısı Dorothea, August Wilhelm ve Caroline, Novalis (Friedrich Leopold Freiherr von Hardenberg)-, Friedrich Hölderlin, Friedrich Joseph Wilhelm von Schelling ve diğerleri gibi birçok Erken Romantiğe ev sahipliği yapan Jena'da yaşamıştı.[57]

Schopenhauer'ın mektubundaki zamanın işlevi konusu, *Phantasien über die Kunst*'ta yer alan "*Ein wunderbares morgenländliches Märchen von einem nackten Heiligen*" [Çıplak Azizden Harika Bir Taşra Masalı] başlıklı başka bir denemeyi akla getirmektedir. Romantik masalın bu en mükemmel örneğinde çıplak bir aziz, sanki birazcık da kendisi döndürüyormuş gibi davranmaktan başka bir şey yapamadığı zaman çarkının acımasız öğütmesine odaklanmıştır; birisi mağarasının etrafında dolaştığında, "zaman korkunç bir şekilde ilerlerken birisinin hâlâ dünyevi şeyleri düşünebilmesi karşısında histerik bir gülme krizine tutulma isteği duyuyor, bu gibi anlarda bir kaplan gibi mağarasından sıçrayarak, bir hamlede yakaladığı bu talihsizi parçalayabiliyordu. Sonra tekrar mağarasına geri dönüp zaman çarkını öncekinden daha şiddetli bir şekilde döndürüyor, lakin öfkesi uzun süre geçmiyor ve bir insanın nasıl *münasebetsiz* işlerle uğraştığına dair, aşağılayıcı ve dağınık laflar edip duruyordu."[58] Aziz, çarkı üzüntü içinde döndürmeye devam ediyor, sadece mağaranın önünde ay belirdiği zamanlarda bırakıyor, yapışıp tutunabileceği, bilinmeyen güzel bir şeyin yakıcı arzusuyla büyülenmiş bir şekilde duruyordu. Yıllar böyle geçer ve sonra, güzel mehtaplı bir yaz gecesinde kayığa binmiş azizin mağarasına doğru giden iki sevgili duygularını ifade ederken, "Kayıktan göğe doğru ruhani bir müzik, tatlı bir borazan sesi yükselir. Sürüklenen bir armoniyle uçuşan sesleri açığa çıkartan bu kadar büyüleyici başka bir enstrüman bilmiyorum." Sonra sevgililer şarkı söylemeye başlarlar.[59] Sevgililerin şarkısı zaman çarkını durdurur; azizin ruhu, çıplak vücudundan sıyrılır, dans ederek göğe yükselip sonsuz semada kaybolur.

Schopenhauer'ın mektubu da Wackenroder'in çıplak azizi gibi aynı umutsuzluğu ifade ediyordu. Zamanın acımasızca ilerlemesi dünyevi bütün tasaları önemsizleştirmişti; artık ciddiye alınamaz, sıkıntıya değmezdiler. Schopenhauer'ın nihilist beyanının gerisinde onun "gelecekle alay etmenin" ötesindeki bir şeye olan özlemini hissedebiliriz. Bu mek-

tuptan kısa bir süre sonra, Wackenroderci bir tema daha ortaya atar. Müzik kurtaracaktır: "Hâlâ şefkatli bir melek bizim adımıza suçu kabul eder ve bu sefil ülkenin toprağında kök salmış eşsiz çiçekler bütün ihtişamıyla yükselir. İlahi müziğin titreşimleri yüzyıllardır süren barbarlık zamanında yok olmadı ve böylece sonsuzluğun yankısı bizimle kaldı; kavrayan zihinler için bir kabiliyetti ve bizi kötülük ile erdemliliğin ötesine yükseltti."[60] Schopenhauer, müziği yüceltişiyle her zaman Erken Alman Romantikleri ile bağlantısını koruyacaktı; sanatlar arasında kurduğu hiyerarşide müzik en tepede yer aldı. Schelling istisna olmak üzere çağdaşı filozoflar arasında daha genel kapsamlı ve detayda daha zengin bir estetik geliştirdi. 1812'de, Schelling'in *Philosophie und Religion*'unu [1804; Felsefe ve Din] okurken, "Felsefe bir sanattır, hamuru ise anlaktır [anlama yetisi]. Onun için tamamen düzyazıdır."[61] diye not almıştı. Özellikle müziğin ifade gücünü de bu içgörüyle değerlendirdi. Felsefe bir sanattır çünkü dünyayı kavramsal olarak türetir; müzik de aynısını tınılarla yapar.[62]

Genç Schopenhauer'ın, Wackenroder'in şaşırtıcı şark masalının bazı yönlerinin kafa karıştırıcı ve sorunlu olduğunu düşünmüş olma ihtimali çok yüksekti. Çıplak aziz zamanın çarkından kurtulmuştu; vücudu da ruhani bir müzik ve sevgililerin şarkısıyla:

> Beklentilerin tatlı heyecanı
> Tarlaların ve suların üzerinden uçup gidiyor
> Ay ışınları hazırlık yapıyor
> Sevgililerin tensel hülyaları için.
> Dalgalar nasıl da fısıldıyor, Ah nasıl da çağırıyor
> Göksel olan her şeyi karanlık derinliklerinde yansıtıyor.[63]

Schopenhauer hayatının bu aşamasında aşkın kuvvetli çekişine başka bir yön vermişti. 1804 ve 1806 yılları arasında yazılan bir şiirde tensellikle ilgili tavrı Wackenroderci değildi.

> Şehvetli zevk, cehennemi keyif
> Doymaz ve boyun eğmez aşk!
> Cennetin yüksekliğinden
> Beni aşağıya sürükledin

Bu dünyanın tozunda
Prangaya vurdun.
Nasıl arzular ve süzülerek yükselirim
Ebediyetin tahtına
Ya da yüce düşüncenin
Yansımasına nakşolurum
Ya da güzel bir kokuya yerleşirim
Ya da uzamdan sonsuzluğa uçabilirim,
Tamamen dindar ve huşu dolu,
Neşe patlamasıyla,
Veya tevazua sarınmış
Veya sadece uyumu işiterek?
Nasıl unutabilirim
Bu tozun kepazeliğini
Ya da aptalların zılgıtından imtina edebilirim,
Büyüğe gıpta etmekten,
Kuvvetsizle alay etmekten,
Ahlaksızı görmekten?
Nasıl görüp taparım
Bir ustayı eserinde veya
Bir zihni bedende?
Ama zayıflık zinciri
Sen, beni aşağı sürüklüyorsun
Dişlerin ve ağların
Beni sıkıca kavradı
Tüm yükselme çabalarım
Prematüre ve boşuna.[64]

Schopenhauer daha sonra "tutkunun kökü cinsel dürtüden başka bir şey değildir. Seks, çerçöpüyle izinsiz içeri girmekte, devlet adamlarının müzakerelerine ve âlimlerin araştırmalarına müdahale etmekte tereddüt etmez"[65] anlayışını sürdürdü. Cinsellik insanı vesveseli, zaman güdümlü dünyaya bağlayıp orada tutar; bu sefil dünyanın ötesine yükseltmenin tam tersi bir etki yapar. Dinleyicisini kurtaran müziğin kaynağı da olamaz. Çıplak aziz en hafif ifadeyle, sevgililerin seks oyunlarıyla büyülenen ve çerçöpüyle harcanan bir röntgenci olabilir.

Muhteşem Bir Anne?

Johanna, Anthime'nin Hamburg'daki mevcudiyetinin Arthur'un yavan hayatına biraz canlılık katacağını umut ediyordu. Anthime'nin Arthur'la birlikte sigorta simsarı Willink'in evinde yaşamaya başlamasına çok sevindi: "Arkadaşınla çok keyifli bir zaman geçireceğini hayal ediyorum, bundan zevk al, aynı zamanda sen de mutluluk ver".[66] Schopenhauer, arkadaşıyla okudukları kitapları paylaşmaktan, tüccar olmanın anlamsız kaderine üzülürken birbirlerinin kaprislerine katlanmaktan, partilere ve konserlere gitmekten zevk alıyordu ama yaşadıkları tutkulu maceralar zevk vermekten çok, onu umutsuzluğa düşürmüştü. Anthime kadınların hoşlandığı bir adamdı ve onun bu konudaki başarısı Arthur'un başarısızlığını daha da açığa çıkarıyordu. Arthur arzularının egemenliği altındaydı fakat sevgisini elde etmek istediği kadınların amacı, genellikle Arthur'un arzularını doyurmak olmuyordu. Böylece cinselliğin çerçöpü onu aşağıya çekiyor ve birlikte olmak istediği kadınlar onu reddederek aşağılıyordu. Sonunda kadınların üzerine, *Parerga ile Paralipomena*'nın ikinci cildindeki denemesi "Kadınlar Üzerine"de pervasızca gitti.

Johanna'nın yazdığı mektuplar oğlunun umutsuzluğunu azaltmakta çok başarılı olmadı. Oğlunun moralini düzeltmek için, içinde bulunduğu durumu –kendisinin yaptığı gibi– değiştirmesini, tamamen farklı bir pozisyon alıp bu umutsuzluğu yenebileceğini, bu gibi değişikliklerin insanların içindeki aydınlığı ortaya çıkarabildiğini söyledi. Kronikleşmiş işitme problemini dile getirdi: "benim tam anlamıyla mutlu olmamı engelleyen tek şey senin işitme sorunun ... denge ve cesaret, bütün dünyanın kötülüklerine karşı elimizdeki tek silah."[67] Oğlunun dikkatini başka yönlere çekip yararlı bir şeyler yapmasını sağlamak için ona aralıklarla; mektuplar yazıyor, kitaplar alıyor, hasır şapka, pastel boya gibi çeşitli şeyler gönderiyordu. Goethe'nin çok övdüğü ve mektuplaştığı ressam Phillip Otto Runge ile tanışmasını iki keredir öneriyordu. Ama bunun gerçekleşmesi mümkün değildi. Runge, Hamburg'u, Johanna'nın önerisinden altı ay önce terk etmişti.[68] Adele'nin ve Sophie'nin selamlarını gönderiyor ama kız kardeşi Adele'den çok fazla bahsetmiyordu. Kendisi piyano dersi alıyordu; Goethe odasında onu ziyarete geliyor ve kukla gösterisi yaparak onu eğlendiriyordu. Danzig'deki aile kavgalarından bahsederken, sekiz Prusyalı askerin ilk öğretmeni Jakob Kabrun'un

evinde zorla kaldığını söylüyor ve "zavallı adam insan ona acıyor"[69] diyordu. Goethe ve Wieland'ın portrelerini yapan, geleceği parlak ressam Caroline Bardua'ya, Johanna ısrarla kendi portresini yaptırmıştı; tabloda kendisi öne çıkıyor, Adele geride kalıyordu. Portrede Johanna elinde renk paletiyle bir şövale önünde duruyordu, melankolik duruşlu Adele onun arkasında, bir eliyle sandalyesine tutunarak oturuyor ve tuval üzerindeki görünmeyen resme bakıyordu. Bu tablodaki, annesinin hayatını sahne arkasından seyreden Adele betimlemesi, iyi bir alegoriydi. Johanna resme bakan herkese bakıyordu; yapmakta olduğu resme bakmak yerine sanki kendisini fark edenleri o da fark ediyordu. Arthur'a, resmin bir başyapıt olmadığını ama bedava olduğunu, ilkbaharda onu kendisine gönderebileceğini söylemişti. Johanna çay partilerinde, duyarlı ve pratik Hamburgluları alay konusu yaptıkları çeşitli şakalardan bahsederken Tieck'ten alıntı yapmayı da ihmal etmemişti: "... ihtiyatlı ve mantıklı insanlara, bu yaptıklarımız aptalca gelecektir. Eğer bir belediye başkanı ya da senatör, Meyer'la birlikte, Goethe ve diğerlerinin de bize akıl verirken fişleri yapıştırdığını görse, bizim çocukça ruhumuzun zavallılığına samimi bir Hıristiyan merhameti besleyecektir. Ama eğer yanılmıyorsam, bu sadece sanatın tanrısallığıdır diyecektir senin sevgili Tieck'in."[70]

Johanna doğal olarak çay partilerinin ne kadar başarılı olduğunu söyleyecekti çünkü Bardua, Fernow, Meyer, Contalar, Rideller, Falklar ve Bertuchlar çay partilerine düzenli katılıyorlardı. Johanna'nın gerçekten kendini yakın hissettiği yaşlı şair Wieland ise, Goethe olmadığı zamanlar katılıyordu. Johanna bu durumu Goethe'nin ağırbaşlılığı karşısında Wieland'ın kendisini baskı altında hissetmesine bağlıyordu ama Goethe ve ekibinin ters düştüğü Anna Amalia'nın üye olduğu kültürel bir topluluk olan "İlham Perileri Meclisi"* ile Wieland'ın ilişkisi olduğunu da biliyordu. Johanna, Anna Amalia ve Schiller'in dul karısı Charlotte'yi ziyaret ederdi, onlar da Johanna'yı. Goethe, Johanna'nın partilerinin yıldızıydı ve her şey onun ruh haline göre düzenlenirdi. Goethe eğlenceli ve cana yakın olabildiği gibi mesafeli ve huysuz da olabiliyordu. Goethe sonuçta GOETHE olduğunu biliyordu. Johanna partilerini, partiye utana sıkıla gelen Goethe'nin kendisini evinde hissedip şükran duyacağı şekilde düzenliyordu:

* Weimar'da Anna Amalia'nın başlattığı sosyalleşme ve himaye ilişkilerinin bir arada yürüdüğü sanat uzmanlığı yapan bir grup –ç.n.

> Köşeye, Goethe için üzerinde karakalem çizim malzemelerinin olduğu bir masa koyuyorum. Bu fikri bana arkadaşı Meyer verdi. Nasıl bir varlık bu Goethe, çok azametli ve çok iyi birisi. Ne zaman geleceğini hiç bilmediğim için odaya her girdiğinde irkiliyorum. Sanki hepimizden daha yüksek bir doğası var; onu benden çok daha öncesinden tanıyanlar ve ona daha yakın olanlar dahil herkesin üstünde aynı intibaı bırakıyor. Geldiğinde, kim var diye etrafa bakıp görene kadar sessizdir, yani bir anlamda kendisinin farkındadır; sonra bana yakın, arkasını benim sandalyemin arkasına gelecek şekilde ayarlayıp oturur. Daha sonra onunla konuşmaya başlarım ve o da canlanır, çok cana yakın davranır. Bildiğim en mükemmel insandır, görünüş itibariyle de öyledir: uzun boylu, kendisini çok iyi taşır, çok dikkatli giyinir; her zaman ya tamamen siyah ya da lacivert giyer; saç tuvaleti uyumlu ve yaşına uygun yapılmıştır; yumuşak ve aynı zamanda delici bakışlarıyla iki parlak kahverengi gözlü harika bir yüzü vardır. Konuştuğu zaman inanılmaz derecede güzelleşir, ona doyamıyorum. Şu anda elli yaşlarında, kim bilir gençliğinde nasıldı düşünemiyorum."[71]

Goethe girdiği ortamı ısıtıp kendisi gibi olabileceğini anladığında, seyirciler arasındaki ünlü birisi değil sahnenin yıldızı olurdu. Bazen bunu çok yumuşak bir şekilde yapardı. Johanna, böyle bir durumu Arthur'a anlatırken Goethe'yi babasıyla karşılaştırıyordu: "Goethe yaşının ilerlediğinden bahsederken o kadar yumuşak bir ses ve soylu bir özbilinçle anlatıyordu ki hepimiz çok etkilendik. Aynı anda sık sık yaptığı gibi elimi sımsıkı tuttu; hemen babanı hatırladım o da bu gibi durumlarda aynı şekilde elimi tutardı."[72] Bazen Goethe çok hareketli, gürültülü ve şakacı olurdu. Okuduğu şiir, mektup ve hikâyeleri parçanın ruh halini verecek şekilde, çılgın jestlerle ve gürültülü haykırışlarla sahnelerdi. Bir keresinde gene hayli hareketli bir şekilde odada dolaşırken Johanna'nın ev sahibi gürültüden şikâyet etmişti. Birkaç ziyaretinde, August Schlegel'in *Der standhafte Prinz* [1809] adıyla çevirdiği on yedinci yüzyıl tiyatro yazarı Pedro Calderón de la Barca'nın *El principe constante*'sinden [1629; Değişmez Prens] sahneler okumuştu. Goethe oyunun Almanya'da sahnelenmesi için telif haklarını almıştı, 30 Ocak 1811'de oyunu sahneye koydu. Schopenhauer ilk defa sahneye koyulduğu zaman oyunu seyretti, hayatı boyunca Calderón'un hayranı olacak derecede beğendi.[73] Bazı zamanlar Goethe cam harmonika* çalardı.

---

* Islatılmış parmakların yan yana dizilmiş farklı miktarlarda su doldurulmuş kadehlerin ağızlarına sürtülerek çalınan bir enstrüman. Amerikalı mucit Benjamin Frank-

Goethe sahnede olmadığı zamanlar, Johanna arkadaşlarını eğlendirmek için elinden geleni yapardı. Bazen ayrı masalara oturup çizim yaparlar, fiş yapıştırırlar ve son zamanlardaki konser ve oyunlar üzerine konuşurlardı. Başka zamanlar ya Johanna yeni piyanosunu çalar ya da davetlileri Adele'nin piyano öğretmeni eğlendirirdi. Conta ve Bardua birlikte şarkı söyleme eğilimindeydiler. Conta tek başına gitarıyla birlikte de şarkı söylerdi. Bazen bir opera şarkıcısı gelip çay partisine daha profesyonel bir hava katardı. Tabii bu arada, her zamanki gibi dedikodu yapılır, fıkra anlatılır ve tatile gidilecek yerler hakkında konuşulurdu. Johanna davetlilerine çay ve tereyağlı ekmek ikram ederdi. Arthur'a tekrar tekrar bu partilerin çok pahalıya mal olmadığını söylerdi.

Schopenhauer'ın bu mektuplara yaptığı katkılar yani yazdığı cevaplar bulunamadı çünkü Johanna, iletişimlerinin tamamen kopmasının üzerinden on yıldan az bir süre geçtikten sonra Arthur'un mektuplarını yok etmişti. Ama Johanna'nın mektuplarından Arthur'un Hamburg'daki hayatından ve bir iş kariyeri yapmaktan hayıflandığı açık bir şekilde anlaşılıyor. Aynı şekilde, üniversiteye gitme isteğinin devam ettiğini ifade etmiş ama daha da önemlisi Johanna'ya üniversiteye girme konusunda yeterli olmadığı sırrını vermiş olabilirdi. Uluslararası ticaret hayatına atılmak için eğitilmişti. Eğer koleje gitmiş olsaydı Yunanca ve Latince öğrenecekti. Schopenhauer özgeçmişinde babasının ölümünden sonra çıraklık yapmayı sürdürmesine üç neden gösterdi: Derin kederinin verdiği durgunluk. Babasına verdiği sözü yerine getiremediği takdirde hissedeceği suçluluk. "Son olarak, klasik dilleri öğrenmek için çok yaşlı olduğumu düşündüm."[74]

Johanna, Arthur'un klasik dilleri öğrenmek için yaşının ilerlemiş olduğunu düşündüğünü Goethe ile konuşmuştu. Goethe'ye, Arthur'un gençken Latince öğrenmekte zorluk çektiğini ama Fransızca ile İngilizceyi çok kolay öğrendiğini söyledi. Goethe, Arthur'un Latinceyi öğrenmekte güçlük çekmesinin onu şaşırtmayacağını söyledi. Johanna bundan, Arthur'u bu isteğinden vazgeçirmesi gerektiğinin sonucunu çıkardı. Ama Goethe bunu yapmamasını ve Arthur'a "Eğer hâlâ yapmak istiyorsa çok mükemmel olmasa bile çok iyi ve yararlı olacağını"[75] söylemesi-

lin, 18. yüzyılda yatay bir demir eksen üzerine farklı çaplardaki 37 cam kaseyi ortalarından geçirerek sabitleyip bunları çevirmek için bir de pedal mekanizması yapmıştı. Ayağıyla pedalı çeviren enstrümantalist, ıslatılmış parmaklarıyla kaselere dokunup farklı notalar çıkararak bu müzik aletini çalıyordu-e.n.

ni belirtti. Bu durumda her iki Schopenhauer'ın da Arthur'un eğitimini devam ettirme konusundaki becerisinden pek emin olmadıkları ortaya çıkıyor. Bu konu Hofrätin Schopenhauer'ın çay masasında konuşulmuş olmalıydı. Bundan yaklaşık üç ay sonra Johanna oğluna karışık bir mektup daha gönderdi.

> Seni hakikaten seviyorum ve çok sık düşünüyorum. Çoğunlukla yanımda olmanı istiyorum, aklımdan birçok proje geçiyor. Fernow ve St[ephan] Schütze, her ikisi de eğitimlerine geç başladı ama bak şu anda neredeler; sende olmayan, kendi çabalarıyla zor kazanılmış bilgileriyle akademiye girmişler. Senin aldığın eğitim de iyiydi ve bizim konumumuzdaki bir ailenin çocuklarına vermesi gereken bir eğitimdi. Her ikisi de küçük vasat bir yerde doğmuş, senin için, en azından gelecekte vazgeçilmez olan birçok zevklerinden vazgeçmişler. Yani seçtiğin kariyerinde devam etmen daha iyi olacak gibi gözüküyor.[76]

Johanna oğlunun umutsuzluğunun nedenini de teşhis etmişti; çay partilerine katılanlardan birisi gibi onun da eğlenmesini istiyordu. Uzun zamandır oğlunun kaderinden hoşnutsuz olduğunu biliyordu ama o kadar endişelenmiyordu çünkü ondaki bu durum onun yaşındaki gençlerde görülen bir şeydi; oğluna kendini anladığında dünyadan hoşnut kalacaksın diyordu. Ayrıca Arthur'un Hamburg'daki izole yaşamından dolayı elverişli bir hayata geçişinin diğerlerinden daha zor olduğunu da fark etmişti ve oğluna yardım ediyordu: "Benim sevgili zavallı Arthur'um ... belki de sadece ben anlıyorum seni ve sabırla dinliyorum, tavsiyelerde bulunup seni teselli ediyorum. ..."[77] "Senin problemin karar vermesini bilmemen; kararsız kalıyorsun. Neyin sana uygun olduğunu bilmiyorsun" diye yazarak oğlunu anladığını gösterip ona tavsiyelerde bulunuyordu: sabırlı ol, değişeceksin ve gerçek arzunu keşfedeceksin. Melankolik oğlunu teselli ediyordu; kendisini anladığı zaman kararsızlığının sona ereceğine, iyi ve mutlu bir hayatı olacağına dair tahminde bulunuyordu. Johanna, Arthur'un cevabına karşılık, kendisinin yanıldığını düşünmesinin doğal olduğunu yazdı. Ama Arthur mektubu birkaç yıl sonra okuduğunda Johanna'nın yanılmadığını fark edecekti. Johanna oğluna, Heinrich Floris'in yaptığı anlaşmayı hükümsüz kılacak bir ittifak çağrısı yapıyor gibiydi; ama bu ittifak onun Hamburg'da kalması ve babasının planını gerçekleştirmesine yönelikti.

Belki de Johanna, Schopenhauer'ın kararsız bir şekilde bulunduğu durumundan yakınma halinden çıkıp kararını vererek hayatının kontrolünü eline alması için ona "Peder" Wieland'la kişisel ve içten konuşmasından bahseder. "Peder kendinden ve gençliğinden bahsetti. Kimse onun yeteneğini keşfetmemiş ve onu anlamamış. ... Şair olarak doğmamış, kendi dehasının gücü değil koşullar onu şair yapmış. Gerçekten istediği şeyi yapmamış; kendindeki cevheri açığa çıkartması için felsefe ya da matematik okumalıymış."[78] Johanna, Wieland'ın hukuk okumak zorunda kalmasını anlatır; onun küçük bir kasabada, belediyede yöneticilik yaptığını ve bürokratik işlerin sefaletinden kaçmak için şiir yazdığını belirtir: "İşimi ve yaptığım şeyleri konuşacağım hiç arkadaşım olmadı. Her zaman yalnızdım. Hiç kimse beni anlamadı, kimse bana yakın olmadı." Wieland'ın bu üzücü itirafları Schopenhauer'ın çoğu yazısındaki ılımlılık övgülerini bıçakla kesti ve annesinin alaycı cevabına fırsat verdi: "Sevgili Arthur, nerdeyse 80 yaşındaki ihtiyar bir adamın bu şekilde konuştuğunu duymak gerçekten çok acıklı ve kendisi 'Faziletin Şairi'[79] diye biliniyor." Johanna yaşlı şairi, yaratıcılık güdüsünü kaybetmesi ve ölüme yaklaştığını hissetmesi karşısında Voltaire'den bahsederek avutmaya çalıştı. Johanna, Wieland'ın, Voltaire ile karşılaştırılmaktan çok gururlandığını ama Voltaire'den çok farklı olduğunu çünkü Voltaire'in geçmiş yaşına rağmen yaratıcılığını yitirmediğini, kendisinin ise hiçbir hayal gücü kalmadığını düşündüğünü söyledi. Bu yüzden Wieland'ın tek keyfi ara sıra Cicero çevirmekti. Johanna mektubu bitirirken, Arthur'a Goethe'nin "Ben harika bir anne değil miyim?" isimli oyununu da eklediğini yazdı.

Arthur Serbest Kalıyor

Johanna, Arthur'un 28 Mart 1807'de uzun ve ciddi bir mektup yazdığını söyler. Arthur'un bu mektuptan sonra yazdığı notu Johanna aynı gün, 13 Nisan'da cevapladı. Ama aynı derecede ciddi bir mektup yazmaya hazır değildi; daha sonra yazacaktı. Arthur'a mektupları üzerine çok düşündüğünü ve tatmin olmasını bütün kalbiyle istediğinden emin olmasını istedi. Arthur'un umutsuzluğu ve oğlunun geleceği konusunda duyduğu ıstırap karşısında pişmanlığını dile getirme ihtiyacını duydu.

Eğer oğlunun geleceği ile söylediklerine vaktiyle değer vermiş olsaydı Arthur bedbaht olmayacaktı. Son olarak, mutsuz, şikâyetçi ve kararsız oğluna çok daha ciddi bir cevap yazacağını ve onu ne kadar sevdiğini göstereceğini söyledi.

Johanna, on beş gün sonra, 28 Nisan'da yaklaşık üç bin kelimelik bir mektup yazdı. Bitirdiğinde parmakları acımıştı. Çok samimi bir mektuptu ama mahzun çırağın arzusunu karşılamıyordu. Johanna, Arthur'un hayatının açmazını –tüccarlık eğitimine devam mı etmeli yoksa üniversite eğitimine mi hazırlanmalı– kendisinin çözmesini istediğini biliyordu. Arthur'un geleceği belirsizdi. Bu, neşeli bir dul için de çok ağır bir karardı. Arthur'un, kararı kendisinin vermesini beklediğini biliyordu, onun için o da neden kendisinin bu kararı vermeyeceğini ve ne yapacağını anlatıyordu. Arthur'un durumunun kendi durumuna çok yabancı olduğunu; onun penceresinden düşünmesinin çok zor olduğunu; eğer düşünebilse bile, kendisinin ondan çok farklı birisi olduğunu fark ettiğini yazmıştı. Gerçekten de önemli konularda kendi yanlış davranışları oğlununkilerin tam zıttı idi; oğlunun çok kararsız, kendisinin ise çok aceleci ve belki de kalender davrandığını yazdı. Sonuç olarak, çok açık bir şekilde Arthur'un kararı kendisinin vereceğini söylüyordu; karar verdiği zaman da onu destekleyeceğini ve somut tavsiyelerde bulunabileceğini belirtti.

Johanna, Arthur'un potansiyel olarak hayatını altüst edici bir karar vererek Avrupa turuna çıkması için kocasının uyguladığı stratejiyi uyguluyordu ama Heinrich Floris'in yaptığı gibi daha sonra Arthur'un esenliğine mal olacak kısa süreli zevk tatminine yönelik bir karar vermesi için zorlamıyor, Arthur'u, istediğini yapma konusunda harekete geçiriyordu. Oğlunun gerçekten ne yapmak istediğini biliyordu; açıklık ve samimiyetle onu yapmasını mümkün kıldı. Bunu, yazdığı mektupta oğlu hakkında bildiklerini göstererek, Arthur'un hayatındaki yeriyle ilgili kendi hikâyesini anlatarak yaptı. Çok içten ve samimi duygularla sıkıntılı oğluna duyduğu sevgiyi ve onun geleceği hakkında endişelerini ifade etti. Hayattaki amaç ve isteklerine aykırı yaşamanın ne demek olduğunu çok iyi bildiğini ve oğlunu bu bedbahtlıktan kurtarmak için ne gerekiyorsa yapacağını söyledi. Johanna, Arthur'un hayatıyla ilgili kendi sözünün nasıl hiçe sayıldığı hakkında üzüntüsünü tekrar belirterek kendi arzusunun nasıl engellendiğini dile getirdi: "Şu anda istediklerin benim en içten arzumdu; her şey bana karşıyken istediğinin olması için

çok uğraştım. Başardığımı düşünmüştüm. Ama ikimiz de insafsızca aldatıldık ve bu konuda sessiz kalmayı yeğledik, sonraki şikâyetlerimiz hiçbir şeyi değiştirmedi."[80] Johanna söylemediyse de ikisi de gerçekten sessiz kalmışlardı; insafsızca aldatılmak meselesi herhalde Heinrich Floris'in oğlunu karar vermeye zorlamasıydı. Bu konuya mektupta daha sonra tekrar değinecekti; yaptığı her şeyi Arthur'un iyiliği için yapmıştı; Runge ve Lancaster'in okullarına gitmesini sağlamak da buna dahildi: "Hepsi benim isteğimle oldu, planlarım acımasızca tahrip edilmeseydi rahip rütben olacak ve üniversiteye gidiyor olacaktın; sadece kötü bir dalavere bu planımı mahvedebilirdi. Baban kendisinin hiç yanlış yapmayacağını düşünüyordu; o da senin için en iyisini istiyordu ve sadece bir şeyden anlıyordu, o da en iyisiydi herhalde."[81]

Johanna, Arthur'un üzücü durumu için babasını suçlamaya çalışıyordu ama şüphesiz Arthur onun mektubundaki tutarsızlıkları fark etmiştir. Heinrich Floris'in Arthur'un içinde bulunduğu durumdan sorumlu olduğunu ima etmesinin yanı sıra, melankolik karakterinin de babasının ailesinden ona geçtiğini, kendisinin bu konuda bir şey yapamayacağını, bunun zamanla geçebileceğini söylemişti. Eğer Johanna'nın sözü hiçe sayılıyorduysa Arthur, onun Runge'nin ve Lancaster'in okullarına gitmesini nasıl sağladığını merak etmiş olmalıydı. Üstelik Wimbledon'da okurken annesinden gelen mektuplar babasının mesajını pekiştiriyordu ama daha samimi ve daha az kabaydılar. Johanna, oğlu için umut ettiklerini ve isteklerini, vazifesini yerine getiren bir eş rolünü üstlenerek bastırmış olsaydı bile mektupların yazılış şeklinden oğlunun bunu anlaması çok zordu. Ama Arthur anlasaydı da bunun annesinin hatası olduğunu düşünme olasılığı çok yüksekti çünkü iyi anneler için çocukları kocalarından önce gelirdi; Arthur daha sonra bunun felsefesini yapacaktı: Ona göre, anneler bilinçdışı bir tavırla sanki "gelecek nesillerin bize bağlı olmasından dolayı elimize doğan ve bize emanet edilen yaratıkların doğuşunu ve refahını"[82] düşünerek hareket ediyorlardı. İyi bir annenin, kocasıyla arasında gerginlik ve ihtilaf olsa da çocuğunun iyiliğini düşünmesi kadar doğal bir şey yoktu.

Ama Johanna'nın, Arthur'un düşünce hayatını seçmesiyle birlikte mutlu olup olmayacağı konusunda haklı bir endişesi vardı. Arthur'un bir ailesi olması gerektiğini ve alışık olduğu hayatı ailesiyle birlikte devam ettirebilmesi için Heinrich Floris'in varlığının yeterli olmayacağını düşü-

nüyordu. İyi eğitim almış birçok adamın ya zenginlere ya da soylulara hizmet ettiğini biliyordu. Dolayısıyla, Arthur'un babasının biçtiği hayatı sürdürme işini bir sonuca bağlamaya çalıştı. O kadar da sıkı tutmadı bu işi, çünkü belki de oğlunu ikna edemeyeceğini biliyordu ya da zaten ortada sıkı tutulması gereken bir iş de yoktu. Her halükârda Arthur'un çıraklık sürecinde ilerlemesini övdü, kelimenin iyi anlamıyla Arthur'un tüccar olma kapasitesinin yüksek olduğunu düşündü. Johanna, zengin olursa Arthur'un pek çok iyi şey yapabileceğini ve başkalarından daha özgür bir hayat süreceğini söyledi. Unvanını hatırlayamadığını söylediği Raynal'in çalışmasını okumasını önerdi.[83] Arthur'un aile kurabileceğini, iyi bir şöhretinin olabileceğini ve büyük şehirde yaşayabileceğini, daha da ötesi, yaşlandığında kendisine de bakabileceğini ve Adele'nin refahı konusunda endişelenmeden ölebileceğini belirtti.

Arthur'un üniversite eğitimini ve hayatını eserleriyle sürdürmeyi seçmesi halinde başarı şansını artırmak için, Johanna kendi deneyimlerinin ötesinde böyle bir hayatın içinden gelen bir adama danıştı. Arthur'a daha önce "en iyi arkadaşı" olarak tanıştırdığı ve onun da çok sevip sayabileceğini düşündüğü Fernow'a danıştı.[84] Johanna muhakeme yeteneği ve sağduyusuna güvenilebileceğini söylediği Fernow'a Arthur'un mektubundan, durumla ilgili bir bölümü okumuştu. Johanna yaşlı yazar Fernow'un, Arthur'a hitap ederek sanat ve estetik hakkında yazdığı bir mektubunu da kendisininkiyle birlikte Arthur'a gönderdi. Fernow, Arthur'a ne yapması gerektiğini söylememekle birlikte, Fernow'un kendini bulup hayatını planlama hakkındaki yorumlarını Arthur çok etkileyici bulmuştu; kırk yedi yıl sonra Fernow'un üzerindeki etkisinden söz ederken söylediğine göre, mektubu eline aldığında "daha önce hiç olmadığı biçimde içi titremiş ve gözyaşları sel gibi akmıştı".[85]

Fernow, Arthur'un Latince öğrenme ve okulda başarılı olma konusunda şüphelerini ortadan kaldırdı. Fernow eğitimine başladığında Schopenhauer'dan daha yaşlı olduğunu (Johanna, Fernow'un okula başladığında Latince bildiğini ve Arthur'dan daha iyi bir eğitim aldığını söylemişti) ve Arthur'un yaşında eğitime başlayan bir gencin önemli bir âlim olduğunu söyledi. Fernow ve Johanna, Arthur'un bilgi için bitmez tükenmez bir dürtüsü ve çetin bir süreç olan üniversite sınavına hazırlanmayı sürdürme cesareti varsa, başaracağını söylediler. Ama Arthur, üniversiteye gitme arzusunun, varlığının yapı taşlarından mı yoksa şu

anda yaşadığı memnuniyetsizlikten mi kaynaklandığına karar vermeliydi. Kendisini bu şekilde sınavdan geçirmesinin önemli olduğunu çünkü entelektüel bir hayat için bu doğuştan gelen dürtü yoksa yeni kariyerinde de aynı memnuniyetsizlik ve bıkkınlık hissedeceği söylendi.

Johanna, Arthur'a, üniversite için hazırlanmaya karar verirse ona bir Latince öğretmeni bulacağını söyledi. Ama Weimar'da yaşamayacaktı çünkü Weimar yeterince kafa karıştırıcı bir yerdi; Johanna ona yakın çevrede bir yer bulacaktı; iki yıl boyunca gece gündüz Latince dersi alması gerekiyordu. Daha sonra, bir yıllığına Gotha'daki liseye gitmesini önerdi. Başarılı bir âlimin hayatı çok çekici değildi; çok emek isteyen, dikkat gerektiren ve zenginlik vaat etmeyen zor bir hayattı; genellikle temel ihtiyaçlarını bile zorlukla tedarik ederdi. Johanna ona ya doktor ya da avukat olmasını öneriyordu. Avukat olmanın doktor olmaktan daha iyi olduğunu çünkü avukatların daha özgür olduklarını; doktorların ise hastalarının taleplerine bağlı olarak kısıtlandıklarını söylüyordu. En iyisi, hukuk profesörü olmaktı, böylece günlük yaşamın bıkkınlığından kaçabileceğini ve eğer hukukta sıra dışı bir şey başarırsa çok onurlandırıcı olacağını söyledi. Johanna, yazar olabilmek için çok mükemmel bir şey yazmak gerektiğini gözlemlemişti. Fernow bunu yapıyordu ama her sabah saat beşte yazı masasının başına geçiyor, öğleden sonraya kadar çalışıyordu. Sonra, her gece bir iki saat daha çalışıyordu. Bunu her gün yapıyordu. Neden yapıyordu? Sadece işini seviyordu. Arkadaşı Fernow bu hayatın bedelini ödemişti. Johanna Fernow'dan söz ederken saçları daha kırk iki yaşındayken bembeyaz olmuştu, ihtiyar bir adama benziyordu ve sağlığı bozulmuştu diye yazmıştı. Ama buna uygun kabiliyeti olması keyfinin yerinde ve neşeli olmasını sağlıyordu. (Schopenhauer en sonunda Göttingen Üniversitesi'ne yazılıp orada tıp okuyacaktı.)

Johanna, istediğini yapabileceği ve mutluluğunun önüne hiçbir engel koymayacağı konusunda Arthur'a güvence verdi. Karar verdiği zaman azimli olup sebat etmesi gerekmekteydi. Bu, onun amacına ulaşmasını sağlayacaktı: "Yapmak istediğini seç ... ama bunu söylerken gözlerim yaşarıyor, senden istirham ederim kendini kandırma. Kendini ciddiye al; alnının akıyla çık bu işten; senin mutluluğun söz konusu. Senin mutluluğun, yaşlılığımda benim neşe kaynağım olacak; umudum sadece senle Adele'de, sizler kaybettiğim gençliğimin yerini dolduracaksınız."[86] Johanna, karar verdiği zaman ona gereken tavsiyelerde bulunacağını ama

kendisine karşı gelerek duygularını incitmemesini söyledi. Muhtemelen ölmüş kocası ve oğluna göndermede bulunuyordu: "Biliyorsun ben inatçı değilimdir, geçerli bir neden varsa kabul ederim; senden nedensiz bir şey talep etmem."[87] Lakin Arthur, Johanna'nın isteklerinde nadiren yeterli bir neden bulur, bulduğunda da buna ikna olmazdı.

Johanna mektubuna cemiyet hayatından, daha önceki mektuplarında "bonbonlar" diye bahsettiği gevezeliklerle son verir. Sanki uzun zamandır Arthur'un hayatıyla çokça ilgilendiği için biraz kendi hayatına dönme ihtiyacı hissetmesinden kaynaklanan gevezeliklerdir bunlar. Goethe, ağır hastaydı ve Johanna onu son iki haftadır görmüyordu. Ertesi gün onun ziyaretine gitmeliydi ve bu sezonun son çay partisini vermeliydi. Yaz yaklaşıyordu, insanlar seyahate çıkacaklardı. Schiller'in ölmeden önce yaptığı değişikliklerden dolayı, görmeye gittiği *Don Carlos* oyununun sıradışılaştığını ve oyunu beğenmediğini yazmıştı. Fernow, Ridel ve Tischbein'den de bahsediyordu mektubunda. Bahsettiği bu "ıvır zıvır" konular, mektubu esas amacından saptırma tehlikesi taşıyordu. Acele cevap beklediğini söyleyerek, mektubu bitirdi.

Arthur'dan ne zaman cevap geldiği pek bilinmese de Johanna'nın, Jenisch ve Willink'e yazdığı mektupta Arthur'un Hamburg'dan ayrılacağından bahsetmesi, beklediği cevabı hemen aldığını gösteriyordu. Johanna, kararsız oğlundan kararlı bir mektup alınca, onun eski hayatına dönmemesi için aralarındaki köprüleri yakacaktı. Arthur'a, pişman olmak için zamanı olmadığını, pişmanlıklarını daha sonraya bırakmasını söylüyordu. Geçmişi düşünmekte zorlanan Johanna, Arthur'a da "Şimdi önümüzde sadece bir yol var, o da ileri doğru giden yol" diyordu.[88] Arthur'u çabuk karar verdiği için övüyordu; eğer onun yerinde bir başkası olsaydı telaşlanabilirdi ama Arthur söz konusuydu; "seni, doğal içgüdülerinin gücü hareket ettiriyor" diyecekti.[89] Johanna, Arthur'un Weimar'ın üç kilometre ötesindeki dükler şehri Gotha'ya yerleşmesi için gereken organizasyonu yaptı. Fernow'un tavsiyelerine göre hareket ediyordu; kendisine Arthur'un cevabını okumuştu, Fernow da bu kararı onaylamış ve gereken yardımı yapacağına söz vermişti.

Schopenhauer, yüzyılın bitmesiyle birlikte ekonomisi gittikçe kötüleşen Hamburg'dan Mayıs sonunda ayrıldı. Ayrıldığında şehrin ekonomisi en aşağı düzeydeydi. Bir önceki Kasım'da Fransızlar tarafından şehir işgal edilmiş, Fransızların beklediği zorunlu misafirperverlik çok pahalı-

ya mal olmuştu. Prusya'nın hezimeti sonrasında Avrupa'daki son ciddi tehdidini Rusya'ya yönelterek yüzünü o tarafa dönmeye hazırlanan Napoleon, Elbe Nehri'nden Brest'e kadar bütün Avrupa kıyısını abluka altına alan Britanya'ya karşı ekonomik bir hamleyle cevap vererek Berlin Kararnamesi'ni* çıkarmıştı. Britanya ile yapılan ticaret şehrin zenginlik kaynağını oluşturduğundan, bu kararname Hamburg için tam bir felaket olmuştu. Hamburg, ancak Napoleon'un nihai yenilgisinden sonra belini doğrultacaktı.

Büyük bir ihtimalle Schopenhauer için bu ekonomik sıkıntılar bir problem teşkil etmemişti. Johanna'nın Arthur'un mektuplarına verdiği cevaptan anlaşıldığı kadarıyla Johanna'nın yorumunu gerektirecek bir şey söylememişti. Hamburg'un zorluklarının Arthur'un hayatında bir etkisi olmuşsa da, o bunları hayatın perişanlığı ile ilgili "melankolik düşüncelerini" besleyecek şekilde kullandı; bu tekil olanı evrensel olan içine bükmenin bir başka örneğiydi. Onu özellikle sıkıntıya sokan şey kendi umutsuzluğu gibi gözüküyordu. Johanna'nın, oğlunun Hamburg'dan ayrılma konusunda verdiği karardan pişmanlık duyabileceğine dair endişesi boşunaydı. Gerçekten de Schopenhauer, yaşamının ilerki döneminde bir yere yerleşip kök salma kararı alırken hiçbir zaman Hamburg'u düşünmeyecekti.

Schopenhauer, Gotha'da Almanca derslere giren öğrenciler için düzenlenmiş özel sınıf olan *Selekta*'ya 16 Temmuz'da kabul edildi. Okuldaki öğretmenlerden Karl Gotthold Lenz'le birlikte kalıyor, okulun direktörü Friedrich Wilhelm Doering'den her gün iki saat Latince dersi alıyordu. Schopenhauer, daha sonra Latince bilgisinin çok az olduğunu, isim ve fiil çekimlerini öğrenmesi gerektiğini söyleyecekti. Doering, derslerinde çok iyi bir gelişme kaydeden Schopenhauer'ın takdire şayan bir sonuç alacağını söyledi.[90] Doering'in övgüsü Schopenhauer'ın klasik dilleri öğrenmek için "çok yaşlı" olduğu korkusunu aşmasına yardım etti ama Johanna, Doering'in kehanetini ciddiye almadı; bunu, oğluna da söyledi. Johanna'nın dostlarından, Weimar'da lisede öğretmenlik yapan

* İng.: Berlin Decree. Fransa'nın müttefiki veya bağımlısı olan devletlerin Britanya'ya ihracat ve ithalat yapmasını yasaklayarak Britanya'ya karşı Kıta Avrupası'nı devreye sokmayı amaçlayan 1806 tarihli kararname. Ancak Fransa bütün Avrupa devletlerine hâkim olamadığı gibi Britanya'nın Atlas Okyanusu ticaretine egemen olması sayesinde maksat hâsıl olmamıştır. Tersine Fransa'nın ekonomisi bu adımdan büyük zarar görmüş ve sonuçta Napoleon'un düşüşünün etkenlerinden biri olmuştur-e.n.

Franz Ludwig Karl Friedrich Passow, Doering'in öğrencilerini "göklere çıkartma" konusunda meşhur olduğunu söylemişti.[91] Doering'in öğrencileri, bir öğretmen olarak onun becerilerini yansıtır derecede derslerinde başarılıydılar; oğullarının eğitimleri için ödeme yapan ebeveynler de bu konudan hoşnuttu. İlginç bir şekilde, Johanna da şüpheci tavrını askıya alarak Passow'un söylediklerini olduğu şekliyle kabul etti. Passow ve Doering'in birbirlerinin rakibi olduğunu ve çalışma arkadaşını eleştirirken Passow'un profesyonel ve finansal bir çıkarı olduğunu fark etmiş olmalıydı. Arthur daha sonra Fernow'un arkadaşı filolog Christian Friedrich Jacob'un, anadilinde yazdığı denemeleri övdüğünü söyleyince, Johanna bu durumun onu şaşırtmadığını çünkü Arthur gibi yetenekli bir kişi için bunun zor bir şey olmadığını yazdı. Johanna, Arthur'un başarılı olacağını bekliyordu ama ciddi bir şeyin üstesinden gelmek için, berber çırağında karşılaşılabilecek vasat amatörlüğünü aşması gerektiği konusunda Arthur'u uyarıyordu.[92]

Schopenhauer, Almanca yazdığı yazıları hakkında Jacob'un övgüsünü kazanırken, etkileyici Friedenstein Sarayı'nın gölgesindeki hayatlarını gördüğü Almanlar için genç bir âlim olarak hiçbir övgü dolu söz etmiyordu. Schopenhauer, Gotha'da yaşayan kadın ve erkeklerin geleneksel olarak kendini beğenmiş, sınıf ve statüye karşı duyarlı ama yüksek kültüre, sanata, edebiyata ve felsefeye karşı duyarsız olduklarını düşünmekteydi. Çok kısa bir süre içinde, mahkeme memurlarını, tüccarları ve çiftçileri de herkesin işine burnunu sokan ve insanın menfaatini nasıl sağlayacağını gayet iyi bilen kişiler olarak küçümseyecekti. Hınzır ve kibirli bir ilhamla, Gotha'nın muteber vatandaşları hakkında değerlendirmesini bir şiirde dile getirdi:

Casusluk yaparlar, dinlerler
Olup biten her şeye dikkat ederler.
Herkes nereye gider, ne yapar,
Yüksek sesle ya da usulca ne söyler,
Onlardan hiçbir şey kaçmaz.
Camdan devamlı seyrederler.
Kulakları kapıya yapışmış,
Gözlemedikleri hiçbir şey yoktur,
Kedi bile damda gezemez,

Onlardan habersiz.
Kişinin zihnindeki düşünce ve değere
Kulak kabartmazlar.
Her yıl ne kadar harcama yapar
Sahiden şehrin yüksek tabakasından mı
Öncelikle selamlanması gerekir mi
Minnet duyulanlardan mı, duyanlardan mı
Meclis üyesi mi, yoksa katip mi
Lutherci mi, Katolik mi
Evli mi, bekâr mı.
Evi büyük mü, kıyafeti düzgün mü,
Derin derin bunlara bakarlar.
Hatta, bir işimize yarar mı?
Bu soruları tabii ki
Büyük ve küçük şeylere tercih ederler
Bizim hakkımızda ne geçiyor kafasından,
Ne düşünür, ne der?
Didik didik eder, her şeyi sorar
Her söylediklerini dikkatlice tartar
Ve gözlerini kısarlar.[93]

Schopenhauer'ın Gotha'daki davranışları, şiirinde bahsettiği şekilde, beğeni yoksunu bir hemşeri olarak Gotha sakinlerinin merakına konu oldu. Çok rahat para harcıyordu; beş haftada 150 *Taler**, yani yüksek bir memur maaşı kadar, Liebenstein'e yaptığı günlük bir gezide 10 *Taler*, yani bir tüccarın aylık geliri kadar para harcadı.[94] Asalet karşısında büyülenmişti, annesinin tanıdığı baron ve konteslerle övünüyordu. Arthur'un savurganlığı ve soylularla münasebeti doğal olarak Johanna'yı tasalandırıyordu. Johanna her zaman kendi tutumluluğundan ve kaynaklarını ekonomik bir şekilde kullandığından bahsederdi. Arthur'a, haftada iki kere verdiği çay partilerinin maliyetinin çok az olduğunu, sadece ekmek ve tereyağı verdiğini defalarca söylemiştir. Jena'da yazı geçirmek için bulduğu pansiyonun ne kadar ucuza mal olduğu üzerinde durmuştu. Şimdi annesi haklı olarak onu, onun annesini suçladığı savur-

* 16. yüzyıldan sonra Alman para birimi olarak kullanılan ve "dolar" sözcüğünün de kaynağı olan *Taler*, o tarihlerde 20 ila 48 schilling (pound) değerindeydi –ç.n.

gan hayat tarzıyla suçluyordu. Johanna oğlunun soylulara düşkünlüğü ile ilgili olarak da rahatsızdı: "Sen burjuva dünyasına aitsin, orada kal. Bana eğer sadece bilgi için yaşayabilsen, debdebeli hayata son vereceğine yönelik güvence vermiştin, bu sana gereksiz süs püs ve görüntünün peşinden koşmaktan daha fazla bir onur katacaktı."[95] Johanna, doğal olarak çok fazla içmemesini de söylemişti: Akşam yemeklerinde bir bardak bira, odasında da bir ya da iki bardak şarap içmesi uygun olurdu. Johanna ona vaaz vermek istemediğini ama gençlerin nasıl kutlama yapılacağını bilmediğini ve gençliğinde birçok adamın çok fazla içmeyi alışkanlık edindiklerini gördüğünü söylemişti.[96] Muhtemelen bunu söylerken, kendi babasını düşünüyordu.

Arthur'un Gotha'daki iyi zamanları nispeten kısa sürmüştü, özgeçmişinde bunu dramatik bir şekilde belirtti: "Gel gör ki, Ey talihsizlik! Hâlâ beni mahveden tehlikeli şakalarıma son vermeyi öğrenmem lazım."[97] Tehlikeli şakalarından kastı, gördüğünü bile hatırlamadığı eğitmeni Christian Ferdinand Schulze hakkında yazdığı satirik şiiriydi:

> Kürsü bilgesi, koltuk sevdalısı
> Şehrin sözcüsü ve tekkenin avukatı
> Hem en mükemmel Hıristiyan, hem en iyisinden Yahudi, hem de putperest
> Sabahları kitapları akşamları yetenekleri dinleyen,
> Yedi beşeri ilmin üstadı
> Her şeyi bilen ve yapan,
> Yetişmiş, doruktaki zekâ,
> Binlerce arkadaşı ve adı olan adam[98]

Bir müddet sonra bu şiirden fakültenin haberi olur ve dekan Doering, Arthur'u cezalandırmak zorunda kalır. Arthur'a vermekten zevk aldığını söylediği özel Latince dersini sonlandırır. Schopenhauer okula devam eder ama kendisine özel ders verecek başka birisini bulmak zorundadır; bunu yapmak istemediğini söyler ve böylece Gotha'dan ayrılır.

Schopenhauer, Gotha'dan 23 Aralık 1807'de ayrılır. Annesi Arthur'un gelmesini ne erken bir Noel hediyesi olarak ne de yeni bir yıl müjdesi olarak görür. Kendi isteğiyle ayrıldığını söyleyen oğlunun tersine Johanna, oğlunun muzipliği yüzünden okuldan kovulduğunu düşünür. Arthur'un Gotha'daki kariyerinin sona ermesinin nedenini bu şekilde açıkladığı

mektubunda, "sevgili oğlu" ile arasındaki mesafeyi onayla belirterek, oğlunun karakterini analiz etmeye karar verir:

> Sen kötü bir insan değilsin; zekâ ve eğitim yoksunu değilsin; topluma yararlı bir kişi olman için gereken her şeye sahipsin. Daha da ötesi, senin içinden geçenlerden haberim var; onların birkaçının iyi olduğunu da biliyorum ama gene de sinir bozucu ve dayanılmaz oluyorsun, seninle yaşamak çok zor. Bütün iyi niteliklerin aşırı zekân karşısında karanlığa gömülüyor; her şeyi başkalarından daha iyi bilme hırsın, denetleyemediğin şeyleri geliştirip ustalaşma isteğin bu iyi niteliklerini yararsız kılıyor. Bu davranışınla etrafındaki insanları gücendiriyorsun; hiç kimse, özellikle senin gibi önemsiz biri tarafından zorla aydınlatılmak ve geliştirilmek istemeyeceği gibi, hiç kimse senin gibi birçok zayıflığı olan bir kişi tarafından azarlanmayı, zerre kadar bile terslenmeyi, hele hikmetli bir tonda, bu iş bundan dolayı böyledir şeklinde hiçbir itiraz kabul etmeden yapılan konuşmaları anlayışla karşılayamaz. Biri senin yaptıklarının daha azını yapsaydı sadece kendini komik duruma düşürmüş olurdu; ama senin bu halin, son derece rahatsız edici.[99]

Johanna, Arthur'un karakteriyle ilgili sözlerinin çok sert olduğunu biliyordu ve daha önceki gibi demir yumruğunu kadife eldiveninin içine sokmayı denemişti. Johanna bu sözleriyle Arthur'a dış dünyada nasıl göründüğünü yansıtan bir ayna tutmuştu. Johanna, Arthur'un davranışlarını düzeltmediği takdirde hayatını mahvedeceğini, oğlunu bu nedenle ikaz ettiğini; bunu sevgisinden dolayı yaptığını, eğer buna inanmıyorsa şimdiye kadar onun için yaptıklarına bakmasını söylüyordu. Johanna'nın değerlendirmesi çok acımasızdı ama dürüsttü. Birçok yönden de doğruydu. Johanna, Schopenhauer'ın, özellikle kendisi gibi daha hiçbir konuda başarı kazanmamış bir gencin, her şeyi diğerlerinden daha iyi bildiğine ve insanları gücendirecek şekilde onları düzeltme ve aydınlatmaya aşırı düşkünlüğü gibi karakterinin merkezinde olan bir şeyi yakalamıştı. On yıldan daha az bir süre sonra, Johanna'nın oğlu ile ilgili açıklamalarının, Arthur'un Goethe ile renk teorisi üzerine çalıştığı zamanlarda doğru çıktığı belli olacaktı. Hatta Schopenhauer'ın, Goethe'nin "dev ağabeyi" Kant'la olan felsefi ilişkisinde bile, Johanna'nın zamanında uyardığı gibi Arthur'un bu niteliğinin bazı unsurları görülebiliyordu.[100] Kuşkusuz Kant ölmüştü, Arthur'un kehanetvari bildirimlerinden gücenmeyecekti ama Goethe daha ölmemişti. Bununla birlikte Goethe, Johanna'nın tah-

min ettiği şekilde tepki vermedi. Johanna'nın, oğlunda Heinrich Floris'i görme eğilimine ve Arthur'un da kişinin karakterini babasından aldığına yönelik filozofça düşüncelerine rağmen, her iki Schopenhauer'ın da gözden kaçırdığı bir şey vardı: Arthur başkalarını incitmesine rağmen, dürüst olup doğruları acımasızca konuşma özelliğini annesinden almıştı.

Schopenhauer'ın, Gotha'dan ayrılmadan önce birçok karar alması gerekiyordu. Eğitimine nasıl devam edecekti? Nerede devam edecekti? Birçok okul gözden geçirildi. Münih'teki okul çok pahalıydı, Göttingen'dekinin Latince programı yetersizdi. Braunschweig'deki Karolinum okulu şövalyeler içindi; Nietzsche'nin ilköğretimini gerçekleştireceği okul olan Schulpforta çok fazlaca manastır gibiydi. Weimar'a on iki kilometre uzaklıktaki Altenberg, Weimar'daki okul kadar iyi bir okuldu. Johanna, Weimar'daki okula kayıt yaptırmasının imkânsız olduğunu söyledi çünkü okulun müdürü Christian Ludwig Lenz, Arthur'un Gotha'daki ev sahibinin kardeşiydi ve Gotha'daki şeytani şakadan haberi vardı; Arthur'un kaydolmaması için "bütün varlığı" ile savaşırdı. Bu yüzden Johanna, Arthur'un Altenberg'e kaydolmasını önerdi. Johanna, eğer Arthur, Altenberg'e kaydolmak istemezse en fazla haftada sekiz saat klasik dil dersi için özel hoca tutabilecekti, diğer konuları Arthur'un kendisinin çalışması gerekecekti. Her halükârda Johanna, Arthur'un dersleri iyi olduğu takdirde iki yıl içinde Göttingen Üniversitesi'ne gideceğini tahmin ediyordu. Johanna, Arthur'un Altenberg'e gitmeyi seçeceğini umuyordu. Doğal olarak Arthur, Weimar'a gitmeyi seçti.

Johanna oğlunun kararını anlamıyor, onun bu kararını ailesiyle birlikte olma arzusundan daha sinsi bir nedene atfediyordu. Arthur'un, babasının boşalttığı yeri doldurarak aileden sorumlu kişi mevkiini üstlenme niyetinde olmasından korkuyordu. Johanna, "savurgan" hayat tarzından dolayı Heinrich Floris'in mirasını bitireceğinden ve kendisinin tekrar evlenmesinden Arthur'un korktuğunu biliyordu. Johanna muhtemelen devamlı hayatının sadeliğinden bahsederek Arthur'un bu fikirden uzaklaşmasını sağlayacağını ummuştu. Şakayla karışık, bazı evlenmeye istekli adaylardan bahsetmişti ama bir eş olmak istemediğini açıkça söylemişti. Bir kere evlenmişti ve evli olmak kadının kocasının egemenliği altına girmesi demekti. Ne bir koca ne de oğlu tarafından baskı altına alınmak istiyordu. Johanna, Arthur'a devamlı yazdığı "bonbonlarda" partilerinde olan biteni anlatırken bu ilişkilere çekici bir hava verdiğinin

ve Goethe'nin mıknatısvari cazibesinden bahsettiğinin farkındaydı. Ama Arthur'a Goethe'nin partideki tek genç adam olduğunu ve diğer kişilerin gösterdiği ilginin özellikle Goethe gibi bir kişi için önemsiz olacağını söylemişti. Altenberg'deki okula giderse, partilerine katılabileceğini de söylemişti. Johanna, Arthur'un daha önce mektubunda tarif ettiği olumsuz özelliklerinin ortaya çıkması halinde partilerinin kalender havasının getirdiği yumuşak ve sakin ortamın mahvolmasından korkuyordu.

Johanna, Arthur'un kararını kabul etti ama Gotha yenilgisinden sıvışmasına izin vermeden önce Weimar'daki hayatıyla ilgili sıkı kayıt ve şartlarını ortaya koydu. Bunu yapmasının haklı gerekçeleri vardı çünkü Arthur'un, Weimar'a yaptığı önceki ziyaretlerinde birliği bozan davranışları olmuştu. Bu ziyaretlerinde anne ve oğul çok şiddetli bir şekilde birbirlerine girmişlerdi. Johanna aralarındaki anlaşmazlığın nedenini bir yere kaydetmemişti ama Arthur'a, onunla yaşamamak için yapmayacağı fedakârlık olmayacağını söyleyecek düzeyde bir anlaşmazlıktı. Johanna, Arthur'a güven vermek için onu sevdiğini, iyi noktalara parmak bastığını ve onun içsel özellikleriyle ilgili bir problemi olmadığını söylüyordu. Johanna'nın canını sıkan mesele, onun "dışsal" özellikleriydi; bakış açısı, yargılamaları, alışkanlıkları, şaka anlayışıydı. Arthur'un davranışları Johanna'yı depresyona sokuyor, dinginliğini bozuyordu. Arthur'a, "çatık kaşlı bir surata, hiçbir itiraza izin vermeyen anlaşılmaz özdeyişlere ve tuhaf hükümlere" tolerans göstermeyeceğini söyledi. Arthur'un bu türlü davranışları "beni baskı altına almıştı" diyordu: "... şimdi gayet huzurlu yaşıyorum. Uzun yıllardır sadece bir tatsız anım oldu; bunu sana borçlu değilim. Kendimle barışık yaşıyorum, kimse benimle zıtlaşmıyor, ben kimseyle zıtlaşmıyorum, evimde yüksek sesli konuşulduğu duyulmamıştır. Sevgili Arthur'um, sen de büyüdüğün zaman durumu daha aydınlık göreceksin, seninle daha uyumlu olacağız, belki senin evinde çocuklarınla birlikte ihtiyar bir babaanneye yaraşır bir şekilde yaşayacağım."[101] O zaman gelene kadar ve o ana erişebilmek için birbirleriyle ayrı yaşamak zorundaydılar. Arthur, ziyarete gidebilirdi ama ancak bir misafir olarak; ayrıca Adele'nin eğitimi, hizmetçilerin görevleri gibi evle ilgili konularda fikir beyan edemeyecekti. Her gün öğlen saat birde gelip saat üçe kadar kalabilecekti. Çay partilerine perşembe ve pazar günleri katılabilecek ve sadece o günler Johanna'yla akşam yemeğine kalabilecekti. Johanna, diğer zamanlarda yemeklerini onun kaldığı yere gönde-

recekti. Evinde misafir olduğu zamanlarla ilgili taleplerini sıralıyordu: "Yorucu tartışmalardan ve bu aptalca dünya ve insan sefaletiyle ilgili feryat ve figanlarından kaçınacaksın çünkü bunlar beni de çok kızdırıyor, geceleri uyku uyuyamıyorum ve kötü rüyalar görüyorum. Halbuki ben iyi uyumayı severim."[102]

Arthur annesinin koşullarını kabul etti; Weimar'a gelmek istiyorsa başka bir alternatifi yoktu. On dokuz yaşındaki bir gence, annesinin "mutluluğum için senin mutlu olduğunu bilmem lâzım ama bu mutluluğa şahit olmamak şartıyla"[103] demesi çok zor olsa gerekti. Arthur bütün hayatı boyunca terk edilmek korkusuyla başa çıkmaya çalışmıştı ve şimdi annesi, ailesine yakınlaşmasına yönelik koşullar öne sürerek aralarına mesafe koyuyordu. Daha da kötüsü annesi, iç dünyası hariç onunla ilgili hemen hemen her şeyin ne kadar itici olduğunu söylemişti ama Arthur'un iç dünyası, kendisini Johanna'ya ifade edecek hiçbir şey yapmıyordu. Arthur evde bir misafir gibi davranmak durumundaydı ama Johanna, mektubunda bahsettiği sevgi ve ilgiye rağmen evde Arthur'un kendini davet edilmiş bir misafir gibi hissetmesi için hiçbir şey yapmadı. Arthur, annesinin son yıllarını oğlunun evinde torunlarıyla birlikte geçirme isteğini, üstelik misafir olarak değil de, bir mensubu olarak evde bulunma arzusunu ironik bulmuş olmalıydı.

Johanna, Arthur'a özel dil dersi hocası olarak Passow'u ayarladı; öğrencisinden on dokuz ay büyük olan azarcı Passow'la aynı yerde Arthur'a bir oda kiraladı. Schopenhauer, özgeçmişinde annesiyle yaşamamasının nedeni olarak öğretmeniyle aynı yerde kalmasının onunla ilişki kurması için iyi bir yol olduğunu söylerken o kadar da samimi değildi. Goethe, Passow'u Weimar'daki okula 1807'de önerdi. Passow okulda, 1810'a, Danzig'de Conradinum'a katılana kadar kalacaktı. 1815'te Breslau Üniversitesi'nde epeyce tanınmış bir profesör oldu. Aslında Passow, Schopenhauer'a Latince ve Yunanca dersi veriyordu ama bir müddet sonra Yunanca üzerinde yoğunlaştı. Arthur Latince dersini, korkunç Gotha afacanını okulunda istemeyen ama özel ders vermekte zorluk çekmeyen Weimar Lisesi Direktörü Lenz'den alıyor, her iki dil üzerinde büyük bir gayretle çalışıyordu; her ikisine de hâkim olmak konusunda çok büyük bir ilerleme kaydetmişti. Schopenhauer üniversiteye girdiğinde, klasik dilleri arkadaşlarından ve bazı "filologlar"dan[104] daha iyi bildiğini söyleyecekti. Schopenhauer eğitimleriyle ilgili olarak,

Passow ve Lenz'e her zaman şükran duyacaktı. Schopenhauer özel dil derslerinin yanında, klasikler, matematik ve tarih üzerine kendisi çalışıyordu. 1809 sonbaharında üniversiteye katılma hakkı kazandı.

Schopenhauer özgeçmişinde, bilgiye olan açlığının onu gece yarılarına kadar çalışmaya ittiğini söylemişti; öyle ki bu üniversiteye girme hakkını kazandıran bir belgede yer alması beklenebilecek bir talepti. Bununla beraber, Weimar'da yaşamanın da kendine göre bir eğlencesi vardı. Bazen haftada üç kez balolara, maskeli balolara, tiyatrolara gidiyordu. Flüt çalmaya devam ediyordu; gitar çalarak da kendini oyalıyordu. Fernow, Arthur'u İtalyan şairlerle tanıştırdı. Kış aylarında kızağa binmekten hoşlanıyordu. Sonra, haftada iki kere Goethe'nin katıldığı günlerde büyük bir ısrarla annesinin çay partilerine gidiyordu. Goethe, Johanna'nın önceden tahmin ettiği gibi, genç Schopenhauer'la arasındaki soğukkanlı mesafeyi muhafaza etti. Belki de Johanna, sakin ve huzurlu yaşamın erdemleri konusunda örnek aldığı Goethe'yi kızdırabileceğinden, Arthur'un depresif ve kavgacı yapısı hakkında onu uyarmıştı. Belki de Goethe'nin Arthur ile araya mesafe koymasının nedeni, Arthur'un Passow ile birlikteliğiydi; Passow, Erken Romantikleri kınadığı gibi, bir solukta Schiller'i de eleştirerek büyük adamı kendinden uzaklaştırmıştı. Bu hakaret Passow'u Johanna'nın partilerinde *persona non grata* [istenmeyen kişi-r.] yaptı; Johanna oğlunun öğretmenini partilerine gelmekten men etti. Elbette Passow, bu dışlanmaya kızarak Johanna'nın partilerine gidenleri "iki ayaklı basit yaratıklar" diye nitelendirecekti; bu tanım Schopenhauer'ın daha sonra insanların çoğunluğu için kullandığı en gözde tanımlaması olacaktı.[105]

Bu sırada Schopenhauer'a ilham geldi ve bilinen tek aşk şiirini yazdı:

Noel korosu sokak ve caddelerden geçiyor
Senin evinin önünde duruyoruz;
Kendim için üzüntüm sevince döndü
Pencerenin önünde olup görseydin.
Noel korosu sokaklarda şarkı söylüyor
Sağanak ve karda
Beyazımsı bir pelerine sarılmış
Pencerene bakıyorum.
Güneş bulutlarla örtülmüş,

Ve nihayet bu kış sabahı
Gözlerinin ışık ve parıltısı
Bana ilahi bir sıcaklık telkin ediyor
Perde pencerenizi bakışlardan gizliyor
İpek yastıkta hayal edersin
Gelecek sevgi ve mutluluğu,
Kaderin oyununun farkında mısın?
Noel korosu sokak ve caddelerden geçiyor
Gözlerim özlemle nafile oyalanıyor;
Perden güneşi maskeliyor,
Kaderim kısmetim kapanıyor[106]

Schopenhauer'ın aksayan şiirinin ilham perisi, aynı zamanda Weimar-Saksonya Dükü Carl August'un metresi olan, güzelliği dillere destan aktrist Caroline Jagemann'dı. Schopenhauer, yirmi birinci doğum gününden biraz önce, Weimar belediye binasındaki büyük maskeli balodan sonra şair kesildi. Goethe ve Falk tarafından sahnelenen bu balo Schopenhauer'ı harekete geçirdi ve bir balıkçı kıyafetiyle baloya katıldı; böylece nefis Jagemann'a yakınlaşma fırsatını yakaladı. Daha sonra bu olayı annesine şöyle anlattı: "Onu eve götürecektim fakat sokakta çalışıyordu."[107] Gelgelelim Jagemann hiçbir zaman sokakta çalışmadı, tersine sevgilisi Dük tarafından yüceltilmişti. Rast gitmeyen balıkçılığından yirmi üç yıl sonra, Arthur "muhteşem Weimar zamanından" tanıdığı "Bayan von Heygendorf"a* rastlar ve ona kirpilerin öyküsünü anlatır:[108] "Soğuk bir kış günü, donmaktan korunmak için aceleyle birbirlerine sarılırlar. Ama bir müddet sonra okları birbirine batmaya başlar ve tekrar ayrılırlar. Sıcaklık ihtiyacıyla gene bir araya geldiklerinde okları tekrar birbirlerine batar; ta ki birbirlerine müsamaha gösterecek bir uzaklığı keşfedene kadar, iki bela arasında yuvarlanırlar."[109] Jagemann'ın bu öyküye cevabı ne oldu bilmiyoruz. Jagemann, Schopenhauer'ın oklarına yaklaşacak kadar üşümüş olmasa da Schopenhauer bu öyküyü ona anlatmaktan çok mutlu olmuştu.

22 Şubat 1809'da Schopenhauer yirmi iki yaşına girdi. Reşit olduğu için Heinrich Floris'in, Adele, Johanna ve kendisi arasında eşit bölüştür-

* Jagemann, Heygendorf soyadlı biriyle evlenmiş olsa gerek –r.n.

düğü mirasından kendine düşen payı alabilecekti. Johanna, Arthur'un payına düşeni idare etmek için yaptığı zayıf ve başarısız girişiminden sonra ona şöyle dedi: "Seninle uzlaşmak çok zor. Her ikimiz de aynı şeyi istemiyor muyuz?"[110] Ama oğlunun başka ilgi alanları vardı ve diğerinin harcamalarına dair endişeleri tek paylaştıkları şeydi. Arthur 19.000 *Taler* alıyordu ve bunun yıllık faiz geliri 950 *Taler*'dı. Annesinin söylediği gibi miras onları zengin yapmamıştı ama iyi yaşamalarına yetiyordu. Schopenhauer'ın payının yıllık faizi, Jena Üniversite'sine yakın bir yerde iyi bir profesör maaşının iki katına tekabül ediyordu. Johanna ayrıca oğluna, parasını % 8 faizle Danzig bankerlerinden Abraham Ludwig Muhl'a vererek işletmesini önermişti. Her zaman annesinin önerilerine şüpheyle yaklaşan Arthur, parasının 6.000 *Taler*'ını işletmesi için Muhl'a vermiş, geri kalanını riski daha az olan devlet tahviline yatırmayı tercih etmişti. On yıl sonra Johanna, hem kendisinin hem de Adele'nin parasının ciddi bir tehlike altında olduğunu fark edecekti.

4. Bölüm

Üniversite Yılları

Schopenhauer, 9 Ekim 1809'da, tıp öğrencisi olarak Göttingen Üniversitesi'ne kaydoldu. Göttingen'e gitme kararının gerekçesini hiçbir yerde açıklamadı. İlk bakışta, yakınlardaki Jena Üniversitesi doğal bir seçim olarak gözükebilirdi. Goethe bu üniversiteye nezaret etmiş ve gelişiminde önemli rol oynamıştı. Bu üniversite, 19. yüzyılın sonlarında Alman entelektüel hayatının ekseni haline gelmişti ve üniversitede Almanya'da daha önce rastlanmamış düzeyde etkili yazarlar, şairler ve filozoflar bulunmaktaydı. Goethe, 1787'de Schiller'i üniversitede ders vermesi için ikna etmiş, Schiller 1793'te Weimar'a yerleşene dek burada dersler vermişti. Üniversite Kant'ın felsefesi üzerine en önemli merkez haline gelmiş ve Kant'ın kendi okulu Königsberg'i bile gölgede bırakmıştı. Christian Gottfried Schütz 1784 gibi erken bir tarihte –Kant'ın *Saf Aklın Eleştirisi* kitabı 1781'de çıkmıştı– Kant felsefesi üzerine dersler vermeye başlamış ve Kantçı felsefeyi yaymanın ve tartışmanın en önemli aracı olan *Allgemeine Literatur-Zeitung*'u [Genel Edebiyat Gazetesi] kurmuştu. Kant'ın felsefesinin önemli yaygınlaştırıcısı ve savunucusu olan Carl Leonhard Reinhold 1787'de üniversitede dersler vermeye başlamıştı ve Reinhold 1794'te üniversiteden ayrıldığında, Goethe onun yerine Fichte'yi getirmişti. Schelling 1798'de, Hegel ise 1801'de bu üniversiteye gelmişti. Jena aynı zamanda Erken Dönem Alman Romantizminin en önemli temsilcilerinin de merkezi haline gelmişti. Friedrich Schlegel 1799'da Jena'ya gelmiş ve kısa süre içinde onu kardeşi August takip etmişti. *Geceye Övgüler* kitabının ölüm sarhoşu yazarı Friedrich von Hardenberg (Novalis) de, Schopenhauer'ın çok sevdiği Ludwig Tieck gibi sahnede yerini almıştı. Henüz aklı başında olan Johann Christian Friedrich Hölderlin bile 1793–1795 yılları arasında

Württembergli hemşerisi Schiller'e yakın olabilmek amacıyla bu şehre yerleşmişti. Ne var ki Hölderlin, yakın arkadaşları Schelling ve Hegel, Tübingen Semineri'nden döndüklerinde ortadan kaybolmuştu.

Schiller ve Goethe'nin arkadaşı Karl Friedrich Kaaz'ın bu döneme ait bir minyatürü, saçlarını son modaya uygun şekilde taramış 21 yaşındaki müstakbel üniversite öğrencisini resmeder[1]. Hafif kıvırcık saçları alnının ortasına doğru yumuşak bir kıvrımla salınmakta, alnının genişliğini kapatmaktadır. Başının yan tarafında kalan saçları öne, kulaklarının üzerine doğru taranmış, parlak ve derin mavi gözlerini –bu gözler arasındaki uzaklık standart bir gözlükle kapatılamayacak kadar fazlaydı– bir kemer gibi çevreleyen kaşlarının dış uçlarına kadar uzanmaktadır. Saçları kızıl gibi görünmektedir ancak bu, kül sarısı olan saç renginin karışımı için kullanılan yeşil pigmentin solmasının sonucudur. Yüzü yuvarlaktır ve kalın dudaklı küçük ağzının hemen üzerinde kızıl sarı karışımı renkteki küçük bıyığı, bıyığının hemen üzerinde ise düzgün şekilli ve geniş burnu görülmektedir. Üzerinde dönemin modası olan siyah bir ceket vardır ancak hayatı boyunca modadaki değişikliklere aldırmaksızın aynı ceketten diktirip kullanmaya devam etmiştir. Yüksek beyaz bir yaka boynunu kaplamaktadır, yakanın köşeleri katlanmış; ceketin üzerine doğru kıvrılmıştır. Yakalarının ucunun da kıvrık olduğu görülür. Daha sonradan bir Schopenhauer klasiği halini alacak olan ve kısa ve kalın boynunu kapatan beyaz kravatı, bu resimde görülmemektedir. Babası gibi kare suratlıdır; kafası ise annesininki gibi büyüktür.

Ne var ki Schopenhauer üniversiteye gitme hakkını elde ettiği sırada, Jena'nın şanlı günleri geride kalmıştı. Kilisenin pazar günkü ibadet saatleriyle aynı saate ders koyan, dinin ahlaki temelinin Tanrı'nın varlığı ile ilgili pratik önermelerden başka bir şey gerektirmediğini söyleyen ve bazıları tarafından Jakoben eğilimleri olmakla suçlanan Fichte, ateist olarak damgalanarak 1799'da üniversitedeki profesörlük görevinden ayrıldı. Schelling de adı bir skandala karıştıktan sonra Jena'dan ayrılmayı daha uygun gördü. 23 yaşındaki filozof 35 yaşındaki evli bir kadına âşık olmuştu; bu kadın, Schelling'le beraber olabilmek için önceki evliliğinden olma 15 yaşındaki kızını öldürdüğüne dair korkunç dedikodulara adı karışan, August Schlegel'in karısı Caroline'ydi. Schelling 1803'te Würzberg'de yeni bir üniversite kurulduğunda, bu üniversiteye yerleşmekten oldukça mutluydu. Aynı yıl, Schütz de Halle Üniversitesi'ne

geçmiş, dergisini de yanında götürmüştü. Napoleon sahneye çıktığında, Erken Dönem Romantiklerin hiçbiri Napoleon'un halihazırda sallantıda olanı yıktığını göremedi. Jena Muharebesi'nden sonra, şehrin büyük çoğunluğu talan edilmiş, üniversitenin büyük bir bölümü ise yerle bir olmuştu. Sadece üniversitenin şöhreti Napoleon'un, başka yerlerde yaptığının aksine, bu üniversiteyi kapatmasının önüne geçmişti[2]. Mücadele içinde didinen bir *Privatdozent* olan ve dolayısıyla üniversiteden herhangi bir maaş almayan Hegel dersini alan öğrencilerden para toplamak zorundaydı. Meteliksizdi, gayri meşru bir çocuk babasıydı ve henüz basılmamış *Tinin Görüngübilimi*'inin stresli yazarı konumundaydı. *Bamberger Zeitung*'un [Bamberger Gazetesi] editörü olmak üzere, 1807'de Jena'dan ayrılıp Bamberg'e gidiyor olmaktan oldukça mutluydu. İronik bir biçimde, Napoleon, gıyabında Schopenhauer'ın doktorasını Jena'dan almasının da önünü açacaktı.

Ancak, Schopenhauer'ın Jena'ya gitmemesinin arkasında daha kişisel sebepler de olabilir. Adele'ye karşı yoğun bir sevgi duymasına karşın, Johanna'nın partilerinde kendisine soğuk davranan Goethe, onu Jena'da istememiş olabilir. Nihayetinde Johanna hırçın ve huysuz oğlu hakkında korkunç bir portre çizmişti, bunun yanı sıra Arthur'un Passow'a olan yakınlığı Goethe'yi kendisinden daha da soğutmuş olabilir. 1808 yazında, hem Johanna hem de Arthur, Arthur için bir öneri mektubu istemek üzere Jena'ya seyahat ettiler. Goethe bu öneri mektubunu asla yazmadı. Johanna, Arthur'u Jena'ya gitmesi konusunda cesaretlendirmemiş olabilir çünkü oğluyla arasına daha fazla mesafenin girmesini istiyordu; belki Arthur da bu duyguyu paylaşıyordu. Bununla beraber, iki yıl sonra, Johanna'nın göz alıcı çay partileri sönükleşmişti. Schopenhauer daha sonra arkadaşı Julius Frauenstädt'e annesinin ve onun arkadaşlarının yanında kendini her zaman yabancı ve yalnız hissettiğini, onların da kendisinden pek memnun olmadığını anlatacaktı[3].

Schopenhauer Göttingen'i çok az tanıyordu. 1800 yazında ebeveyni ile birlikte Hamburg'dan, Karlsbad ve Göttingen üzerinden Prag'a seyahat etmişti. Müzeyi ve Albrecht von Haller'in yaptığı botanik bahçelerini gezmişti. Albrecht von Haller aynı zamanda bir doğumevi ve kütüphane de yaptırmış ve fizyoloji alanındaki çalışmaları ile Halle'ye ün kazandırmıştı[4]. Genç Schopenhauer, kendi dikkatli tahminine göre 20 bin kitap bulunan kütüphaneye hayran olmuştu. Kütüphane 19.

yüzyılın ortasına gelindiğinde 300 binden fazla kitap barındırıyordu, aynı dönemde Jena'da 60 bin kadar kitap vardı[5]. Yine de, bu gençlik izlenimlerinin Schopenhauer'ın kararını gerçek anlamda belirlemiş olma ihtimali zayıftır. Bundan ziyade, Göttingen'in artan ününün ve bilimlerdeki üstünlüğünün Schopenhauer'ı cezbetmiş olması daha büyük bir ihtimaldir. Özellikle de, görünen o ki Schopenhauer, hayatını kazanmasını sağlayacak bir eğitime, *Brotstudium*'a yani bire bir anlamıyla "ekmek eğitimine" yönelmesini isteyen annesinin telkinlerini ciddiye almıştı. Annesi Schopenhauer'ın tıp okumasındansa hukuk okumasını istese de, tıp okumak, Napoleon'un fizyonomisi hakkında derin bir meraka sahip olan ve frenolog Gall'in seminerlerine katılmak üzere sessizce ortalıktan sıvışan stajyer bir tüccar için doğal bir seçimdi.

Göttingen Üniversitesi, Hannoverli prensler tarafından 1737'de kurulan, nispeten "yeni" bir Alman üniversitesiydi ve Hannoverli prenslerin İngiliz Kraliyet ailesi ile olan bağları sebebiyle üniversite ve şehir, bir İngiliz ortamı havasındaydı; bu da Schopenhauer'ın İngiliz hayranı duygularına hitap ediyordu. Bundan daha önemlisi, üniversite soylular tarafından oldukça fazla destekleniyor ve diğer üniversitelere oranla oldukça yüksek maaşlar ödüyordu, bu da güçlü bir ayrıcalık anlamına geliyordu. Üniversite kendini modern ilkelere adamış ve çoğu Alman üniversitesinde merkezi disiplin olan teolojiye daha az önem vermişti. Bu, fakülteyi 1723'te Halle'de şahit olunanlara benzer mezhep çatışmalarından da korumuş oldu. Halle'deki aşırı dindarlar, Kral I. Friedrich Wilhelm'i, o dönemde Almanya'nın en önde gelen filozofu olan Christian Wolff'u görevden almaya ikna etmişlerdi. Üniversite ayrıca, soyluları üniversiteye kaydetmek üzere çaba sarf ediyordu; soylular üniversiteye daha yüksek paralar ödüyorlar ve çoğu birer Rönesans beyefendisi olma hevesiyle "Şövalye Akademileri"ne (*Ritterakademie*) gidiyorlardı. Göttingen, bunu başarabilmek için, müfredatını genişletti ve yalnızca hukuk değil, dans, eskrim, binicilik, müzik ve çağdaş diller derslerini de programına kattı[6]. Soyluların varlığı, Gotha'daki soylularla ilişki kurmayı yeğleyerek annesini kızdıran Schopenhauer'ı üniversitede okumaktan alıkoyan bir unsur değildi.

Schopenhauer ilk dönemi olan 1809–10 kış döneminde pek de sürpriz olmayacak şekilde çoğu bilimle ilgili ağır derslerden oluşan bir ders programı seçti. Aynı zamanda kütüphaneden kitap ödünç alma imtiya-

zından yararlanması için kefil olan Bernhard Friedrich Thibaut'tan matematik dersleri alıyordu. İlginç bir şekilde, Arnold Heeren'in "Barbar Akınlarından Yakın Zamanlara Avrupa Devletleri Tarihi" konulu derslerine de katılıyordu. Heeren tarihe disiplinler arası ya da "evrensel" bir bakış açısıyla yaklaşıyor, ekonomik, siyasi ve coğrafi koşulları da bir ülkenin gelenek ve kurumlarının oluşmasındaki etmenler arasında değerlendiriyordu. Schopenhauer ise Heeren'in metodolojisinden çok, dersin detaylarıyla ilgileniyordu. Schopenhauer sonraları *İstenç ve Tasarım Olarak Dünya* adlı kitabının ikinci basımında Heeren'in II. Edward'ın sadistçe öldürülüşünü oldukça canlı bir biçimde anlatışını hatırlar, ancak "cinayet benim için anlatılamayacak derecede korkunçtu"[7] diyerek Heeren'in tasvirini tekrar edecek gücü kendinde bulamaz. Ancak tarihsel olayların açıklanamaz detayları onun zevkine oldukça fazla hitap ediyordu. Schopenhauer ikinci dönemi olan 1810 yaz döneminde Heeren'in "Ortaçağdaki Haçlı Seferleri İle İlgili Başlıca Olaylar" konulu seminer dizisine katılıyordu. Schopenhauer, daha sonra tarihin bir bilim olduğu fikrini reddetmiş ve tarihin yalnızca geçmişte olanı, şimdi olanı ve gelecekte de hep aynı kalacak olanı gösterdiği sonucuna varmıştı[8]. Son dönemi olan 1811 yaz döneminde ise, Heeren'in etnografya üzerine verdiği derslere katıldı. Bu özellikle hayati ve bir bakıma tesadüfi bir seçimdi, çünkü bu dersler Schopenhauer'ın felsefe çalışmaya karar vermesiyle aynı anda Doğu düşünce sistemiyle de ilgilenmesine sebep olmuş olabilir. Heeren Hindistan'a karşı derin bir ilgi duymaktaydı ve Schopenhauer'ın bu dersleri aldığı sırada Heeren, *Ideen über die Politik, den Verkefr und den Handel der vernehmsten Völker der alten Welt* [1791, 1795; Eski Dünya'nın En Seçkin Halklarının Siyasetleri, Alım Satım İlişkileri ve Ticaretleri Üzerine Düşünceler] adlı eserinin 1804–5 tarihli ikinci basımında yer alan Hindistan bölümünü, aynı eserinin üçüncü basımı için genişletmekle meşguldü. Schopenhauer, Japonya üzerine dersleri hakkında aldığı notlarda, tahmin edileceği üzere, Japon usülü cinsel ilişki uygulamalarına özellikle vurgu yapmış, Budizmin Burma'da egemen olduğunu da belirtmişti[9].

Schopenhauer'ın ilk yılında karşılaştığı en önemli profesör, Göttingen'de 30 yıldan fazladır şöhretli bir kariyer yapmış olan Johann Friedrich Blumenbach'tı. Almanya'da karşılaştırmalı anatomi çalışmalarına öncülük etmiş olan ve modern antropolojinin kurucusu sayılan "doğa

bilimlerinin Alman üstadı (*Magister Germaniae*)", bu hevesli tıp öğrencisine 4 ders vermişti[10]. Schopenhauer ilk döneminde Blumenbach'ın iki ayrı dersine katıldı: doğa tarihi ve mineraloji. Yine Blumenbach'tan, 1810–11 kış dönemi olan üçüncü döneminde karşılaştırmalı anatomi ve fizyoloji dersleri, son dönemi olan 1811 yaz döneminde ise fizyoloji dersi almıştı. Bu son dersten 34 yıl sonra Schopenhauer o günleri şöyle anlatıyor: "Göttingen'de öğrenciyken, Blumenbach fizyoloji üzerine verdiği derslerde bize viviseksiyon* uygulamasının korkunçluklarından bahseder ve bunun ne denli acımasız ve şoke edici bir şey olduğunu anlatırdı. Dolayısıyla da, bu yönteme çok nadiren başvurulması gerektiğini ve doğrudan kullanım gerektiren çok önemli araştırmalarda uygulanması gerektiğini söylerdi. Üstelik bu uygulama, büyük bir ders salonunda ve bütün tıp öğrencilerine davetiyeler yollandıktan sonra mümkün olduğunca çok sayıda katılımcıya ulaşılarak gerçekleştirilmeliydi ki bilimin kurban tahtasında cereyan eden bu acımasız kıyımdan, mümkün olan en geniş şekilde yararlanılabilsin."[11] Blumenbach'ın viviseksiyon karşıtı duruşu, Schopenhauer'ın insanların hayvanlara karşı ahlaki duruşlarıyla ilgili görüşlerini geliştirmesine yardımcı olmuş olabilir.

Viviseksiyon hakkındaki görüşleri ve pek çok anatomik ve fizyolojik gerçek üzerindeki hâkimiyeti dışında, Blumenbach, Schopenhauer'ın felsefesini, herhangi bir şekilde doğrudan tespit edilebilecek ölçüde etkilememiştir. Blumenbach fizyolojiye *Bildungstriebes* [biçimlendirici dürtü] kavramını, yani inorganik alanda işleyen ve maddenin içinde yer alan mekanik biçimlendirici güçle paralel olarak organik doğada bilinçdışı işleyen aktif biçimlendirici dürtü fikrini yerleştirmişti. Kant *Yargı Gücünün Eleştirisi* [2011; *Kritik der Urtheilskraft*, 1790] adlı eserinde Blumenbach'ın biçimlendirici dürtü kavramından övgüyle söz etmiş, ancak bu kavram Goethe'yi çok daha az etkilemişti. Goethe'ye göre bu kavram organik doğanın karanlık temeline ışık tutamıyor ancak ona insansı (antromorfik) bir isim vermeyi başarıyordu[12]. Yıllar sonra Schopenhauer da Goethe gibi düşünecekti. Bu, tıpkı "doğal güç" ya da "yaşama gücü" kavramları gibi, dünyanın bilimsel açıklamalarının anlamlı bir sonunu ifade eden, başka bir deyişle, metafizik açıklama gerektiren – Schopenhauer burada da Kant'ın yanında yer alıyordu– bitiş noktalarını

* Hayvanları deney amacıyla kesip parçalayarak onların beden yapılarını inceleme –ç.n.

açıklamak için kullanılan pek çok kavramdan biriydi[13]. Schopenhauer, Blumenbach'ın bilgeliğine hep saygı duydu ve akademik kariyer planları yaptığı dönemde, Göttingen'e yerleşme olasılığını, başka bir deyişle bu üniversitede ders verme yeterliliğini sorgulamak için Blumenbach'a bir mektup yolladı. Elbette ki pohpohlama isteklerin gerçekleşmesini kolaylaştıran bir işlev görüyorsa da, Schopenhauer'ın Blumenbach'ı üniversitenin seçkin profesörlerinin "en değerlilerinden biri" olarak nitelemesinde başka özgün bir yan da vardı.[14]

Schopenhauer, Blumenbach'ın derslerinin yanı sıra, doğa bilimleri üzerine bir dizi başka önemli derse de katıldı. Fizikçi, kimya ve eczacılık profesörü ve kadmiyumun kâşifi Friedrich Stromeyer'ın kimya; ikinci ve üçüncü döneminde Schopenhauer'ın kütüphanenin ayrıcalıklarından faydalanmasına kefil olan ve 1800'de botanik bahçelerine yaptığı gezide evinde kaldığı Heinrich Adolf Schrader'ın botanik, matematikçi ve fizikçi Johann Tobias Mayer'ın fizik derslerine katıldı. Bu derslerin her birini Schopenhauer ikinci döneminde aldı. 1810–11 kış dönemi olan üçüncü döneminde ise, Mayer'dan fiziksel astronomi ve meteoroloji üzerine başka bir ders daha aldı. Bunların dışında Göttingen'deyken bir dönem anatomist ve hekim Conrad Johann Martin Longenbeck'in derslerini ve Adolf Friedrich Hempel'in verdiği "İnsan Vücudu Anatomisi" dersini aldı[15].

Schopenhauer son döneminde, 1576'da kurulup Napoleon döneminde Alman üniversitelerinin yarısından fazlasıyla aynı kaderi paylaşarak 1809'da kapatılmış olan Helmsted Üniversitesi'nden[16] Göttingen'e gelen ve istatistiğe donkişotvari şekilde meydan okuyan August Ferdinand Lueder'ın verdiği "İmparatorluğun Tarihi" dersine katıldı. Bu olayda Göttingen'in kazancı, Helmsted'in kaybı değilse de –zira Lueder 1814'te gayri resmi bir şekilde Jena'ya geçmişti– Lueder'in Helmsted'den göç eden arkadaşı Gottlob Ernst Schulze'nin üniversiteye gelişi kesin ve olumlu bir takviyeydi. Çünkü Schulze 1810 yazında Göttingen'e geldiğinde, felsefe fakültesinin kalitesini ikiye katlamıştı; fakültenin diğer üyesi Friedrich Bouterwek'ti. Schopenhauer, 1810–11 kış döneminde Schulze'den özellikle metafizik ve psikoloji üzerine ilk felsefe derslerini; 1811 yazı olan son döneminde ise üçüncü felsefe dersi olan mantık dersini aldı. Schopenhauer'ın Schulze ile karşılaşması hayatını değiştirdi. Schopenhauer *Entwicklung der deutschen Spekulation seit Kant* [1853; Kant'tan Bu Yana Alman Spekülasyonunun Gelişimi] adlı eserine yazdığı kısa biyog-

rafik notta şöyle diyordu: "[Göttingen'deki] ikinci dönemimde Aenesidemus G. E. Schulze'nin dersleri sayesinde felsefe konusunda aydınlandım. Bana özel çalışmalarımı özellikle Platon ve Kant'a yönlendirip, bunlar üzerine uzmanlaştıktan sonra diğerlerini, yani Aristoteles ve Spinoza'yı incelemem yönünde çok bilgece bir nasihat vermişti." Schopenhauer, bu nasihate uyarak "çok başarılı olduğunu" da ekliyordu[17].

Schopenhauer'ın Schulze'yi "Aenesidemus" olarak anması ne özel bir durumla ilgiliydi ne de Schulze'yi I. yüzyılda yaşamış aynı isimdeki Yunan şüpheciyle karıştırıyordu. Esasına bakılırsa Schulze, 1792'de *Aenesidemus, oder, über die Fundamente der von dem Herrn Professor Reinhold in Jena gelieferten Elemantar-Philosophie: nebst einer Vertheidung des Skeptizismus gegen die Anmaassungen der Vernunftkritik* [Aenesidemus ya da Jena'da Bay Profesör Reinhold'un Verdiği Temel Felsefe Dersinin Temelleri Üzerine. Aklın Eleştirisiyle Böbürlenen Görüşlere Karşı Şüpheciliğin Savunusuyla Bir Arada] başlıklı imzasız bir kitap yayımlamıştı. Asıl kimliği kısa bir süre içinde ortaya çıkan Schulze'nin ismi de, yayımladığı bu kitap nedeniyle, kitabın, Kant tarzı bir filozof olan Hermias'a Humecu bir tarzla saldıran kahramanı Aenesidemus'unkiyle özdeşleştirildi. Schulze'nin asıl hedefi, Schelling'in felsefesinden bile daha bukalemunvari bir özel hayatı olan Carl Leonhard Reinhold'du. Reinhold başlangıçta, acemi keşişlere hocalık yapan bir Cizvit'ti, daha sonra Katolikliğe olan inancını yitirip Masonluğa döndü, bundan sonra da Protestanlığı seçti, sonra da Jena'da profesör oldu. Reinhold, Wieland'ın kızıyla evlendi ve Wieland'la birlikte onun önemli dergisi *Teutscher Merkur* [Alman Merkürü] adlı dergide çalıştı, Reinhold'un 1786 ve 1787 yılları arasında dergide dört önemli makalesi yayımlandı, bu makaleler Kant'ın felsefesini oldukça fazla popülerleştirdi. Reinhold bu makalelerini gözden geçirip 1790 ile 1799 yılları arasındaki yeni "mektuplarla" birlikte *Briefe über die kantische Philosophie* [Kant Felsefesi Üzerine Mektuplar] adıyla yayımladı. Nasıl olduysa Reinhold, Kant'ın *Saf Aklın Eleştirisi*'inde giriştiği şeyin sadece metafiziği bilim olma yoluna koyma çabası olduğuna karar verdi ve aslına bakılırsa kendisinin *elementar Philosophie* [temel felsefe] ile bunu gerçekleştirdiğini öne sürdü. Reinhold'a göre yapmamız gereken şey Kant'ın eleştirel felsefesini kesin ve kuşkusuz bir ilk ilkeye, yani "bilinç ilkesine" dayanan bir tümdengelim sistemi biçiminde yeniden yorumlamaktı[18].

Aenesidemus oldukça tutkulu bir çalışmaydı ve her ne kadar Schulze'ye kazandırdığı isim "Gottlob" değil de "Aenesidemus" olsa da, yazarına bir ün kazandırmıştı. Schulze, din tutkunu ve Aydınlanma'nın coşkulu bir muhalifi olan ve Kant'ın hiperrasyonalizminin –Jacobi bu terimin de mucidi olarak anılır– nihilizmle sonuçlandığını savunan Friedrich Heinrich Jacobi'nin zenginleştirdiği Kant eleştirisini yeniden canlandırmıştı[19]. Schulze'ye göre hem Reinhold hem de Kant, şeylerle ilgili deneyimlerimizin ya da dünyadaki nesnelerin tasarımlarını, deneyimlerimizden bağımsız olarak var olan nesnelerin yani kendinde şeylerin [bkz. Sözlükçe] oluşturduğunu söylediklerinden, eleştirel felsefenin yani Kant'ın felsefesinin temel doktrini ile çelişiyorlardı. Sorun her iki filozofun, nedenselliği, insanın bilişinin şeylerle ilgili deneyimlerimizi biçimlendiren ve yalnızca deneyimlerimizi içeren alanda geçerli olan *a priori* [önsel] biçimlerinden biri olarak değerlendirmeleriydi. Sonuç olarak kendinde şeylere nedensel bir rol atfetmek oldukça mantıksızdı. Reinhold'un basit felsefesine karşı Schulze, Reinhold'un bilinç ilkesinin eleştirel felsefe için kesin ve kuşkusuz bir temel oluşturamadığını, zira Reinhold'un bilinç ilkesi hakkındaki görüşlerinin asla sağlam bir zemine oturamayacağını savunuyordu. Bütün bilinç amaçlıydı, yani her zaman bir şeye ilişkindi. Öyleyse özbilinçli bir özne, kendisinin kendisiyle bağdaştırdığı bir tasarımına sahip olmak zorundaydı, ancak bu da tasarımını kendisiyle bağdaştırmasını gerektirecekti ve bu da sonsuz bir sürece girmek demekti.

Schulze, Reinhold ve Kant'ın teorik felsefeleriyle ilgili problemleri ortaya koymakla tatmin olmamıştı. Schulze Kant'ın pratik ve ahlaki felsefesini, özellikle de ahlaki teolojisini sorunlu buluyordu. Kant *Pratik Aklın Eleştirisi*'nde, eğer kendisinin ahlak kuralları geçerliyse, pratik akılla ilgili önermelerini kabul etmek için yeterince sebebimiz olduğunu söylüyordu. Başka bir deyişle, ilgili herhangi bir deneyimimiz bulunmadığı için kesin olarak bilemesek de, insanların özgür olduğunu, ruhun ölümsüz olduğunu ve Tanrı'nın var olduğunu varsayabiliriz. İkinci Aenesidemus, Kant'ın buradaki mantığını zayıf bulmuştu zira teorik akla göre bir şeyin bir şey olduğunu düşünmenin, onu o şey yapmayacağı açıktı. Nihai olarak Schulze, Hume'un şüpheciliğinin ne Kant ne de Reinhold tarafından çürütüldüğünü; her olayın bir nedeninin olup olmadığını, öz ya da düşünen töz gibi bir şeyin var olup olmadığını,

bizim sürekli değişen ve kısa süreli algılarımızın ötesinde bir dünyanın var olup olmadığını ya da Tanrı'nın var olup olmadığını bilmediğimizi söylüyordu.[20]

Schopenhauer'ın öğrenciyken Schulze'nin 1810–11 kış döneminde verdiği metafizik ve psikoloji derslerinde tuttuğu defterler oldukça ilginç belgelerdir. Schulze'nin söylediklerine ilişkin eksiksiz notlarının yanı sıra, Schopenhauer'ın kendi gözlemleri ve söylenenler hakkındaki düşünceleri de bu defterlerde yer alır. Reinhold, Kant ve Platon'a yaptığı göndermeler, Schopenhauer'ın hocasının Kant ve Platon'la ilgili yapmış olduğu önerileri dikkate aldığını göstermektedir. Reinhold, bu bakımdan istisnadır[21]. Schopenhauer muhtemelen, eşiyle birlikte Wieland'a kayınpederini ziyarete geldiği sırada annesinin vermiş olduğu bir partiye katılan Reinhold'la tanışmasından ötürü, onu okumaya ilgi duymuş olabilir. Schopenhauer'ın Schulze'nin dersleri üzerine yapmış olduğu gözlemler, annesinin onun kişiliğini anlatırken rahatsız edici bir özelliği olarak sıraladığı süper zekiliğini (*Superklugheit*) ortaya koyar. Belki de onun bu durumunu "hazırcevaplık" olarak adlandırmak daha doğru olabilir. Schulze'nin içerisinde faydalı hiçbir şey bulamayacağımız bir olayın olamayacağına dair gözlemine karşı bu çaylak felsefe öğrencisi şu notları yazmıştı: "Tanrım, Tanrım! Acı bu adama!"[22] Schopenhauer hocasını alaycı bir ifadeyle 'sofist Schulze' ya da 'Gottlob' olarak anar. Schopenhauer bir keresinde de, Schulze'nin genç insanların trajedileri yaşlıların ise komedileri tercih etmelerini gençlerin trajedilerdeki risk alma temasından keyif aldıklarına, yaşlılarınsa hayatın gerçek trajedilerini yaşadıktan sonra gülme ihtiyacı hissetmelerine bağlaması karşısında, defterine hocası hakkında "kalın kafalı [*Rindvieh*] Schulze" diye not alır. Schulze gençlerin mutsuzluğu başlarından çok kolay atabildiklerini de söylemiştir. Schopenhauer buna karşı: "Her gün sessizlik içinde bir kez daha acı çekiyorum, peki öyleyse neden bugün kötü biriyim?" diye sorar ve ardından Homeros'tan bir alıntı yapar: "Dayan kalbim, sen çok daha zorlarına katlandın" –ancak bu alıntı Yunancadır![23] Yine de Schulze'nin aksine genç Schopenhauer, trajedileri tercih ediyor olmasına rağmen, mutsuzluktan çok kolay sıyrılamıyordu.

Schopenhauer *Aenesidemus*'u 1810 ile 1811 yılları arasında bir dönemde okudu.[24] Fichte gibi Schopenhauer da kendinde şey fikrinden vazgeçmeye ikna olmuş gibiydi.[25] Ancak Fichte'nin aksine, Kant'ın

büyük bilinmezi hep aklını kurcalıyordu ve Fichte ona bu fikre geri dönmesi konusunda yardımcı oldu. Özellikle, Schopenhauer'ın felsefesinin en uzun süreli mücadelesi, onun bu ana Kantçı kavramın netliği ve sonuçlandırılması ile ilgili isteği olarak şekillendi. Schopenhauer'ın Aenesidemus Schulze'yi Kant'ın kendinde şey ile ilgili kusurlu çıkarımını kendisine öğreten kişi olarak anması ise, ancak başyapıtının 1844'te ikinci basımında oldu. Bundan bir süre sonra da, 1851'de basılan *Parerga ile Paralipomena*'da ise ilk felsefe öğretmeninin en önemli kitabına ayaküstü bir göndermeden çok daha fazlası vardı.[26] Ne var ki her iki durumda da, özellikle de ikinci durumda, okuyucuları kitaplarına yönlendirmek için yoğun çaba sarf ediyordu; bunu yaparkenki stratejilerinden birisi de, kendisini Batı felsefe tarihi içinde konumlandırıp post-Kantçı Alman idealistlerinden ayırmaktı. Daha öncesinde Schopenhauer, felsefi yazılarında Schulze'ye sınırlı miktarda gönderme yapmaktaydı, bir süre sonra ise yalnızca Schulze'nin *Grundsatze der allgemeinen Logik* [Helmstadt: Fleckeisen, 1810; Genel Mantığın İlkeleri] ile *Kritik der theoretischen Philosophie* [Hamburg: Carl Ernst Boh, 1801; Teorik Felsefenin Eleştirisi] adlı kitaplarına göndermeler yaptı. Ancak bu göndermeler içinde Schulze'nin Kant'ın kendinde şeyleri kural dışı kullanımına karşı ortaya koyduğu önceki itirazını ikiye katlayan bölüm yer almıyordu. Schulze'nin yeni-Humecu şüpheciliği de, şüpheciliğin hiçbir türünü ciddiye almayan Schopenhauer'ı çekmiyordu. Schopenhauer David Hume'a karşı derin bir yakınlık duysa da, bu yakınlık Hume'un popüler denemeleri ve din üzerine kaleme aldığı yazılarıyla sınırlıydı. Schopenhauer, Hume'un *A Treatise of Human Nature* [2 cilt, Londra: 1793; İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme] ve *Enquiry Concerning Human Understanding* [1748; *İnsan Zihni Üzerine Bir Araştırma*, 1945 / *İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Soruşturma*, 1976] adlı eserlerinin şüpheci çıkarımlarına karşı kayıtsızdı. Schopenhauer, Kant'ın kendisini dogmatik uykusundan uyandırdığını söylediği Hume'un nedensellikle ilgili şüpheciliğini bile, Hume'un "nedensellik kuralıyla ilgili açıkça yanlış olan şüpheciliği" diye nitelendiriyordu[27].

Yine de, Schopenhauer'ın Schulze'nin 1810 yazında verdiği dersleri incelemesi hayatında bir dönüm noktası oluşturdu. Bu dersler hem kendisinin felsefeye karşı duyduğu unutulmuş ilgisini canlandırmaya yetti hem de anne babasının kendisinin geleceği hakkındaki planlarını reddet-

mesini sağladı. Annesi, babasının onu tüccar yapmaya ilişkin tasarımını terk etmesinde Schopenhauer'a yardımcı oldu. Schulze ise, annesinin "ekmek getirecek" (*Brotstudium*) bir kariyer sahibi olmasına ilişkin fikri tanımamasında yardımcı oldu. Schopenhauer, Nisan 1811'deki Paskalya tatili sırasında, Weimar'daki evine geri döndü. Burada 78 yaşındaki Wieland'la aralarında bir konuşma geçti, bu konuşmada yaşlı adam Schopenhauer'ı felsefeden vazgeçirmeye çalıştı. Schopenhauer, bu yaşlı şaire kendisinin de ekmek getirecek (*Brotstudium*) bir kariyer uğruna felsefeden vazgeçip hukuku seçtiği için duyduğu pişmanlığı Johanna'ya itiraf ettiğini bildiğini söyleyip söylemediğine dair bir kayıt tutmamış. Yaşlı adamın felsefenin sağlam bir çalışma alanı olmadığına dair söylediklerine karşı Schopenhauer, hayatın can sıkıcı bir deneyim olduğunu ve bütün hayatını hayat denen şey üzerine kafa yormakla geçirmeye karar verdiğini söyledi. Bu cümle Wieland'ı Schopenhauer'ın tarafına çekti: "Genç adam. Seni şimdi anladım. Felsefeyi asla bırakma."[28] Sonrasında, Johanna'ya yaptığı bir ziyaret sırasında Wieland ona şöyle demişti: "Madam Schopenhauer, yakın zamanlarda çok ilginç bir kişiyle tanıştım." Johanna "kiminle?" diye sorduğundaysa Wieland ona şöyle cevap vermişti: "Oğlunuzla. Bu genç adamla tanışmak benim için büyük bir zevkti. Bir gün o büyük biri olacak."[29]

Bağlılığını tıptan felsefeye kaydıran Schopenhauer, Göttingen'den ayrılmak zorunda kaldı. Göttingen, bilimler söz konusu olduğunda güçlü bir üniversiteydi; tıp öğrencileri için çekici bir seçenek olabilirdi ancak felsefe öğrencileri için öyle değildi. Üniversitede Schulze'den başka yalnızca bir tek felsefe profesörü bulunmaktaydı, o da Schulze'nin kayınpederi Johann Georg Heinrich Feder emekli olduktan sonra 1797'de Göttingen'e gelen Friedrich Bouterwek'ti. Feder, *Göttinger gelehrte Anzeigen*'de [19 Ocak 1782; Göttingen Akademik Duyuruları] yayımlanan, Kant'ın *Saf Aklın Eleştirisi* adlı eseri üzerine yapılan ilk incelemelerden birinin editörüydü, ayrıca Kant'la Berkeley ve Hume'u karşılaştıran bir incelemeye eklemeler yapmıştı.[30] Göttingen'de 30 yıl boyunca felsefe hocalığı yapan Bouterwek, Kant'ın fikirlerini üniversitede yayan ilk kişi olmakla övünüyordu. Ancak Schopenhauer üniversiteye geldiğinde Bouterwek, Jacobi'den oldukça fazla etkilenmişti; bu, genç filozofa asla çekici gelmeyecek bir hayranlıktı. Sonraları, Schopenhauer'ın Bouterwek ile ilgili görüşleri hep alaycı oldu[31].

Schopenhauer Göttingen'de canlı bir sosyal hayata sahip olsa da, Göttingen'deki felsefe derslerinin azlığı, Schopenhauer'ın üniversiteyi bırakması için yeterli bir sebepti. Ancak hiçbir zaman çok sağlıklı bir sosyal hayatı olmadı. Schopenhauer özgeçmişinde, Weimar'da geliştirdiği alışkanlıkla çalışmalarına yönelik yoğun dikkatini korumaya devam ettiğini, diğer öğrencilerin onu kitaplarından alıkoyamayacağını, çünkü kendisinin onlardan daha büyük (en az 5 yaş) olduğunu, daha zengin deneyimlere sahip olduğunu ve diğer öğrencilerden oldukça farklı bir doğasının olduğunu söylüyordu. Sonuç olarak zamanının çoğunu bir inziva ve yalnızlık içinde geçirdiğini, pek çok kitap okuduğunu, kendi başına Kant ve Platon üzerine çalıştığını ve düzenli olarak derslerine katıldığını da ekliyordu[32]. Odasında Sokrates'in büstü, Goethe'nin portresi ve kaniş köpeği Atma vardı. Günleri uyum içinde ve hayatı boyunca sürdüreceği genel düzen içinde geçiyordu. Sabahları ağır düşünsel uğraşlarla meşgul olduktan sonra flüt çalıyordu. Öğleden sonraları köpeğiyle uzun yürüyüşlere çıkıyor, geceleri ise tiyatroya gidiyor ya da partilere katılıyordu.

Schopenhauer'ın Göttingen'deki hayatını anlatışı, bir bakıma abartılıdır. Zira Berlin Üniversitesi'nde ders verme hakkı için imza topluyordu ve Ren şarabına olan düşkünlüğünü ya da katıldığı partilerin detaylarını dile getirmek onun için pek de mantıklı olmazdı, Hamburg'daki daha önceki dönemdeki davranışlarına baktığımızda da cinsel hayatını da ihmal etmediğini söylemek çok zor değildir.[33] Ayrıca Gotha günlerinden tanıdığı ve sonradan Heidelberg Üniversitesi'nde filoloji profesörü olacak olan Ernst Arnold Lewald, Weimar'dan tanıdığı ve Schopenhauer'ın hayatında sürekli önemli bir role sahip olan Friedrich Gotthilf Osann ile Göttingen'e 10 yaşında girip 16 yaşında doktorasını alan ve sonra da tanınmış bir Dante uzmanı olacak olan dahi Karl Witte'tan oluşan bir arkadaş çevresi vardı. Bunların dışında bir de can yoldaşları vardı: Bunlar, daha sonra Schopenhauer'ı Johanna'nın da paylaşacağı bir şekilde "Tartışmaları sert ve sivri, üslubu kaşları kadar çatık, münazaraları ateşli ve çelişkili argümanları korkunçtu" şeklinde tanımlayan Christian Karl Josias Bunsen; American Fur Company'nin kurucusu Alman asıllı Amerikalı multimilyoner kapitalist John Jacob Astor'ın oğlu William Backhouse Astor'dı[34]. Schopenhauer hayatının ilerleyen yıllarında Bunsen, Astor ve kendisinin hayatını şöyle tanımlama eğilimindeydi: "Biri-

miz statüye, birimiz zenginliğe, birimiz ise bilgeliğe ulaştık" ve "birimiz şimdi diplomat, birimiz bir milyoner, diğerimiz ise bir filozof."[35] Bunsen bir Prusya diplomatı ve baron olmuştu. Schopenhauer Bunsen'in kariyerini hep takip etmiş ve sık sık *Times*'ta onunla ilgili haberler okumuştu[36]. Astor ise en sonunda babasının işlerinin başına geçmişti.

Fichte ve Berlin

Sakson bir kurdele dokuyucunun oğlu olan Johann Gottlieb Fichte, 1762'de oldukça mütevazı bir ailenin oğlu olarak dünyaya geldi. Ne var ki, neredeyse fotoğrafik bir belleğe sahip olmak, Fichte için bir şanstı. Bir pazar günü, Baron von Miltitz kilisedeki sabah ayinine oldukça geç kalmış ve genç Fichte'ye yönlendirilmiş, Fichte de ona ezberinden kutsal kitaptan kelimesi kelimesine parçalar okumuştu. Bu, Baron'u öylesine etkiledi ki, Fichte'nin bütün eğitim masraflarını o karşıladı. Bu eğitim, evde yerel bir papazın verdiği özel derslerle başlayıp, Pforta'da lisede aldığı eğitimi ve son olarak da Jena, Wittenberg ve Leipzig üniversitelerinde 1780'den 1784'e kadar süren üniversite eğitimini kapsıyordu. Sonra Fichte'nin velinimeti Baron hayatını kaybetti ve arkasında Fichte'nin eğitimini sürdürmesi için yeterli olacak kadar kaynak bırakmadı. Fichte, ayakta kalabilmek için, özel hocalık yapmak zorunda kaldı. 1790'da Leipzig'e döndü ve bir öğrenciye özel olarak Kant felsefesi ile ilgili dersler verdi. Kant'ın ilk eleştirisini [*Saf Aklın Eleştirisi*] yeniden düşündüğünde bundan çok etkilenen, ikinci eleştiriyi yani *Pratik Aklın Eleştirisi*'ni okuduktan sonra ise ilgisi tavan yapan Fichte, 1791'de Kant'ın derslerine katılmak ve felsefi kahramanıyla tanışmak amacıyla Königsberg'e taşındı. 67 yaşındaki filozofun vermekte olduğu dersleri oldukça tatsız ve zayıf buldu. Yine de sonunda Kant'la bir araya geldi ve Kant'tan başlangıçta etkilenen pek çok insan gibi, bunu yalnızca bir kez yaptı; bu da Kant için yeterliydi. Dolayısıyla Kant'ın dikkatini çekebilmek ve ilk felsefi grubunu oluşturabilmek amacıyla 6 haftada *Versuch einer Kritik aller Offenbarung*'u [1792; Tüm Vahiyleri Eleştirme Denemesi] yazdı. Hem ustasının kutsamasını hem de kitabın basılması için gerekli olan yardımını alabilmek için, elyazmasını Kant'a yolladı. Pek de sürpriz olmayacak bir şekilde, iki istediğini de aldı, çünkü kitabı

büyük oranda Kant'ın kendi etiğini ahlaki teolojisi için bir destek haline getirdiği ikinci Eleştirisinde ortaya koyduğu fikirlerin bir yansımasıydı. Fichte, elyazmasında, vahiylerin statüsüne dikkat çekmiş ve geniş örneklerle açıkladığı Kantçı etiği dini vahiyler için bir temel olarak sunmuştu. Fichte'ye göre ödül sözü ya da cezalandırılma tehdidi olmaksızın ahlaki kural anlayışımızdan yola çıkarak hareket etme yeteneğimiz, yani otonomimiz, öylesine yüce ve asildir ki, bu bile dini vahiylerin gerçekten var olduğunu kanıtlar gibidir. Fichte, tıpkı Kant'ın da yapacağı gibi, etiği teolojiden ayrı tutmaya devam etti, Fichte'nin teolojik iddialara atfettiği güven de ahlaktan besleniyordu. Bir bakıma Fichte, Kant'ın pratik akıl ile ilgili ortaya koyduğu üç ispatına, dini vahiyleri eklemiş oluyordu.

Kant, Fichte'nin Eleştirisini 1791 sonbaharında aldı ancak, kitabın basımı denetleyicilerin kitapla ilgili kuşkularından ötürü 1792'de gerçekleşebildi. Basıldığındaysa, imzasız olarak çıktı. Ancak başlangıçta yazarı için bir talihsizlikmiş gibi görünen bu durum, sonradan iyi bir pazarlama hilesi işlevi gördü. Kitabın Kant'ın da kitaplarını basmış olan Hartung'dan çıkmış olması ve başlığı, pek çok kişinin bu kitabı Kant'ın dördüncü Eleştirisi olarak algılamasına sebep oldu; bu algı da hem pek çok okuyucuyu, hem de kitabı öven bir dizi değerlendirmeyi beraberinde getirdi. Kant tabii ki kitabın yazarı olduğu yönündeki algıyı reddetti ve kitabın gerçek yazarını övdü. Fichte'nin yıldızı parlamaya parlamıştı, bu sırada Fichte başkalarının da içlerinde ahlaki yargılarla ilgili benzer bir korku ve şaşkınlıkla karışık saygı duyacağını umuyordu.

Reinhold Jena Üniversitesi'ndeki düşük ücretli işini bırakıp kendisine daha iyi bir maaş öneren Kiel Üniversitesi'ni seçtiğinde, bunu, Aenesidemus Schulze'nin saldırısının acısını hissederek yaptı. Reinhold'un üniversiteden ayrılışı Jena'nın felsefe fakültesinde karmaşık bir boşluğa yol açtı, Goethe de bu boşluğu, Reinhold'un üniversiteden ayrıldığı yıl olan 1794'te *Allgemeine Litaratur-Zeitung*'da [Genel Edebiyat Gazetesi] *Aenesidemus* üzerine yaptığı bir değerlendirmeyle ününe ün katan Fichte ile doldurmaya karar verdi. Fichte bu değerlendirmede hem Reinhold'a hem de Schulze'ye ustaca verip veriştiriyordu. Fichte, Schulze'yle Jena'daki selefinin Kant felsefesi için sağlam bir temel oluşturamadığı noktasında hemfikirdi ancak Schulze'nin şüpheciliğine ve kendinde şeyleri bilinmez olarak bırakma konusundaki memnuniyetine karşı çıkıyordu. Fichte'ye göre bu onları mantıksız, "fikirsiz" hale getiriyordu.[37]

Ancak öte yandan, Reinhold'un eleştirel felsefenin üzerine oturtulacağı bir temel prensip oluşturamamasının, Reinhold'un çabalarını bütünüyle anlamsızlaştırmadığını da savunuyordu. Tahmin edileceği üzere, bu değerlendirme Fichte'nin ününü artırırken Reinhold, Schulze ve sürpriz bir biçimde Kant'la arasını açtı.

Öğrenciler akın akın Fichte'nin derslerine katılıyor ve Fichte'nin özgür varlıklar olarak bu statülerinden ayrılamayacak olan ahlaki sorumluluklarını kabul etmeleri konusundaki ısrarını benimsiyorlardı. Denebilir ki Fichte bu öğrenciler için, Alman felsefesinin o günkü konumu ve Napoleon'un kötülükleriyle sarsılmış olan dini inançları hakkındaki emin fikirlerinin kaybolduğu yönündeki hisse bir alternatif oluşturuyordu. Halen aklı başında olan şair Hölderlin, Fichte'nin derslerine katılmış ve Tübingen'den seminer arkadaşı Hegel'e coşkuyla o derslerden bahsetmişti. Diğer bir yakın arkadaşı Schelling daha sonra Jena'nın felsefe fakültesine katılacak ve sabit fikirli görünüşe sahip bir Fichteci olacaktı. Alaycı ve bencil biri olan Friedrich Schlegel'se şöyle diyordu: "Çağımızın en moda şeyleri Fransız Devrimi, Fichte'nin felsefesi ve Goethe'nin *Meister*'ı (*Wilhelm Meisters Lehrjahre*, 1795-6; *Willhelm Meister'ın Çıraklık Yılları*, 1945)."[38] Görünüşe göre Fichte, Schlegel'e Kant'ı tamamen unutturmuştu.

Fichte'nin öğrencilere ilham vermiş, onları etkilemiş ve bazılarının gizli toplantılarını, düellolarını ve aşırı içki alemlerini ortadan kaldırmalarına yol açmış olması, onu bazılarının gözünde sevilmeyen biri haline getirdi. Yine de öğrenciler Fichte'nin derslerine koşmaya devam ettiler, bu da fakültenin para kaybetmeye başlayan bazı eski üyeleri arasında kötü niyetli fikirlerin dolaşmasına neden oldu. Fichte ayrıca Jena'ya gelmeden önce kaleme aldığı bazı yazılar sebebiyle bazıları tarafından radikal bir Jakoben olarak görüldü.[39] Bunun dışında, Fichte'nin dini inancına ilişkin kuşkular da ortada dolaşıyordu. Bu kuşkuların kaynağı onun felsefesi ve davranışlarıydı. Sözde 'ateizm ihtilafı', Fichte'nin 1798 yazında Jena'dan atılmasına sebep oldu. Sakson kurdele dokuyucusunun oğlu için işler bir anda tersine dönmüştü. Schelling 1799'da Jena'ya geldi ve sadık bir Fichteci olarak kalmak yerine, kendi gündemindeki doğa felsefesiyle ilgilenmeye başladı. Kant Fichte'yi ve Fichte'nin sistemini reddetmişti ve söylenene göre o zamanlarda "Kant'ı sinirlendirmeden Fichte'den ve onun sisteminden bahsetmek imkânsızdı".[40] Ortalı-

ğı karıştırmaktan ve yangına körükle gitmekten oldukça hoşnut olan (daha önceki panteizm tartışmalarında olduğu gibi) Jacobi, Fichte'nin *Wissenschaftslehre* (bilim öğretisi) adını verdiği felsefesinin nihilizme, yani hiçbir şeye inanmamaya yol açtığını söylediği "Fichte'ye Açık Mektup" ["Sendschreiben an Fichte"] başlıklı bir yazı yazdı.[41]

Bu sırada yaralarını sarmaya çalışan Fichte, Berlin'e gitti. Jena'da yalnızca kayan bir yıldız olmuştu. Goethe'nin de veciz bir şekilde dile getirdiği gibi "bir yıldız batarken, diğeri doğmaktaydı"; Fichte bundan sonraki yıllarını, hayatı kendi akışına bırakarak yaşadı.[42] Fichte Berlin'e geldiği sırada, Berlin'de bir üniversite yoktu. Dolayısıyla yazdığı yazılar, verdiği özel dersler ve halka açık konuşmalardan elde ettiği gelirlerle geçinmek durumundaydı. Bunun yanı sıra *Wissenschaftslehre* (bilim öğretisi) ile ilgili çalışmalarına da devam etti ancak hiçbir zaman basılmaya değer bir sonuca ulaşamadı –geliştirmekte olduğu bu fikirleri ortaya dökmenin, felsefesi ile ilgili yanlış anlaşılmaları tetikleyeceğinden de endişeleniyordu.[43] Dolayısıyla, kendisini "yanlış anlaşılmaların hemen fark edilip ortadan kaldırılabildiği sözlü iletişime" adadı[44]. 1805 yaz döneminde Fichte'nin konuşmalarını yaptığı yer Erlangen Üniversitesi'ydi, 1806'daysa Berlin'e geri döndü. Ancak Napoleon'un Prusya'yı bozguna uğratması ve Berlin'in işgali Fichte'nin, büyük usta Kant'ın iki yıl önce öldüğü Königsberg'e dönmesine sebep oldu. Bir kez daha ama bu kez farklı bir şekilde *Wissenschaftslehre* (bilim öğretisi) ile ilgili bir konuşma yaptı. Doğu Prusya'daki Friedland muharebesinden sonra Rusya Çarı Aleksandr, Napoleon'la anlaşmanın en iyi seçenek olduğuna karar vermiş ve 1 Haziran 1807'de Tilsit Antlaşması'nı imzalamıştı. Bunun ardından Fichte Berlin'e geri döndü. Burada "Alman Milletine Söylevler" başlıklı bir konuşma yaptı; bu konuşmasında, eğitimi bir Alman milliyetçiliği hissi oluşturma aracı olarak tasvir ediyor, bir Alman karakterine sahip olmayı tanımlıyordu; bu da onu, Halle Üniversitesi'nin toptan kaybedilişini telafi etmek ve Prusya'nın ordusunu yeni baştan düzenleyerek başarmayı umduğu şeye benzer biçimde yeni bir entelektüel güç oluşturmak amacıyla kurulan (1810) Berlin Üniversitesi'nde Felsefe Fakültesi'nin başına geçmek için cazip bir aday haline getiriyordu. Berlin'de bu yeni üniversitenin kurulduğu yıl, *Carl Ludwig Fernow's Leben* [Carl Ludwig Fernow'un Hayatı] adlı kitabıyla, Johanna'nın bir yazar olarak resmi anlamda ilk kez görücüye çıkması

da gerçekleşiyordu. Sevgili eski Weimar'ının dert ortaklığı, Johanna'ya bir hayat sağlamıştı, şimdi bu hayatın hikâyesi, onun başarılı edebiyat kariyerinin zeminini hazırlıyordu.

Fichte'nin cazibesi, Schopenhauer'ın Harz Dağları üzerinden Göttingen'den Berlin'e gitmesine sebep oldu, Schopenhauer bu yolu kullanarak Weimar'dan geçmekten de kaçınmış oluyordu. 8 Eylül 1811'de, fikirlerini şu sözlerle anlatıyordu:

> Felsefe, yalnızca sert kayalıklar ve dikenliklerle örtülü dik bir yokuşu aşarak ulaşılan yüksek bir dağ yoludur. Bomboş olan bu yol, yukarılara çıktıkça daha da tenhalaşır. Bu yola çıkan her kim olursa, hiçbir korku emaresi göstermemeli, her şeyi geride bırakmalı ve karlı kışta kendinden emin adımlarla yoluna devam etmelidir. Sık sık uçurumlarla karşılaşacak ve aşağıdaki yeşil vadilere bakacaktır. Şiddetli bir baş dönmesi onu uca doğru yaklaştıracaktır, ancak o kendini kontrol etmeli ve büyük bir kararlılık ve zorlukla kayalıklara tutunmalıdır. Bunun karşılığında, aşağısında kalan dünyayı görebilecek, çöllerin ve bataklıkların gözden kaybolduğuna, engebeli yolların düzleştiğine, kulak tırmalayan seslerin duyulmaz hale geldiğine ve aşağıdaki dünyanın yuvarlak şeklinin açıkça önünde belireceğine şahit olacaktır. Artık saf ve serin dağ havası altında o güneşi gözlerken, geride kalan herkes aşağıda ölüm sessizliği içinde boğuşacaklardır.[45]

Schopenhauer daha önce en az iki kez Berlin'de bulunmuştu. 1800'de ailesiyle çıktığı bir yolculukta, Berlin'de 10 gün kalmıştı. Berlin'in mimarisinden oldukça etkilenmiş, pek çok müstakil aile evinin bulunmasına hayran kalmıştı.[46] Berlin'e yapmış olduğu ikinci ziyaretse oldukça sıkıntılıydı, şehirle ilgili bir problemi yoktu ancak bu kez 1804'te başlamış olduğu Avrupa turunun son durağıydı Berlin. Oradan babası Hamburg'a, Schopenhauer ise ilk tüccarlık eğitimi için Danzig'e gitmişti. Bu kez Schopenhauer'ın kumlu çöller üzerinden Berlin'e inişi, Nietzsche'nin Zerdüşt'ünün [bkz. Sözlükçe] bilgeliğini paylaşmak üzere insanlar arasına inişinin tersi bir durumu temsil ediyordu. Schopenhauer bilgelik aşkıyla yoluna devam etti. Tıpkı Zerdüşt gibi o da sonunda hayal kırıklığına uğrayacaktı.

Schopenhauer, yanında sigaraları, piştovları, flütü, giderek büyüyen kütüphanesi ve 'çok zeki köpeği' ile Berlin'e geldi.[47] Hem aklını, hem de kalbini besleme konusunda büyük bir hevesi vardı. En azından özgeç-

mişinde söylediği buydu ve şöhretli hocaları sayesinde bu hevesini Berlin Üniversitesi'nde gerçekleştirebileceğini düşünüyordu. Aynı belgede hocalarının isimlerini de kısaca karalamıştı: Wolf, Schleiermacher, Erman, Lichtenstein, Klaproth, Fischer, Bode, Weiss, Horkel ve Rosenthat. Sonra da sanki sonradan aklına gelmişçesine ekliyordu: "Ve, felsefe hocası Fichte. Felsefeyi takip ettim, sonunda onu doğru bir şekilde değerlendirebilmek için."[48] 1819 tarihli özgeçmişinde yer alan bu ifade sanki Fichte, Schopenhauer pek çok okul değiştirirken tesadüfen Berlin'e gelmiş gibi bir hava veriyordu. Bu sırada Fichte'nin felsefesi, tıpkı kurucusu gibi neredeyse ölüydü; Fichte 1814'te 51 yaşındayken tifüse yakalanıp beklenmedik bir şekilde hayatını kaybetti. Tifüs ona, yaralı askerleri tedavi ederken hastalığa yakalanan karısından bulaşmıştı. Artık Berlin'de yalnızca Hegel'in borusu ötüyordu ve Schopenhauer'ın *İstenç ve Tasarım Olarak Dünya*'sı yayımlanmıştı. Bazıları bu kitapta Fichte'nin izlerini seziyordu, bu da Schopenhauer'ı mutsuz ediyordu. Dolayısıyla yapılacak en doğru şey, Fichte'yle olan ilişkisini önemsiz gibi göstermek ve Fichte'nin derslerine, onun felsefesini benimsemek için değil, doğru şekilde anlayabilmek için katıldığının altını çizmekti. Bundan 32 yıl sonra Berlin'e yerleşmesiyle ilgili olarak daha açık sözlü ifadeler kullanacaktı: "1811'de, özgün bir filozof ve büyük bir bilge olan Fichte'yle tanışma fırsatı bulma umuduyla Berlin'e gittim; ne var ki, başlangıçtaki derin saygı, zaman içinde küçük görmeye ve alaya dönüştü."[49]

Fichte, her yeni dönemin başında öğrencilerin derse olan ilgisini uyandırmak ve gelecek dönem içinde işlenecek konuları dile getirmek amacıyla birkaç giriş dersi verirdi. Schopenhauer 1811 sonbaharında Fichte'nin "Bilincin Gerçekleri ve Bilim Öğretisi Üzerine" [*Wissenschaftslehre*] başlıklı dersinin giriş dersine katılmıştı. Fichte pek çok bakımdan alışılmadık bir hocaydı. Pek çok üniversite hocası derslerini yıllarca değişmeyen ders kitaplarından okuyarak anlatırlardı. Bu durumda, öğrencileri neredeyse bir stenograf halini alır, sahnedeki yıldızın ağzından çıkanları kâğıda geçirebilmek için yoğun bir çaba gösterirlerdi. Fichte ise değişik bir hocaydı. O da diğerleri gibi sahnede bir yıldızdı, ancak felsefeyi sunarken önündeki ders kitabından okumalar yapmazdı. Her yeni dönemde fikirlerini yeniler, gözden geçirir ve yeniden düzenlerdi. Bu sebeple de geride, *Wissenschafstlehre* [bilim öğretisi] adlı eserinin pek çok farklı versiyonunu bıraktı. Öğrencilerinin kendi fikri üzerine

derinlemesine düşünmelerini isterdi. Öğrencilerine, derste söylediği her şeyi yakalamaya çalışıp not almayı yasaklamıştı. Asıl odaklanmaları gereken şey, onun ortaya koyduğu fikirleri geliştirmek olmalıydı. Hafızalarına yardımcı olması için birkaç kısa not alabileceklerini söylüyordu. Dersin sonundaysa, öğrencilerinden, derste söyledikleri üzerine düşünmelerini ve "anladıklarını, kendi doğalarına uygun olarak organik bir bütün haline sokmalarını ve bunu yazılı hale getirmelerini istiyordu."[50]

Schopenhauer, giriş derslerinde Fichte'yi can kulağı ile dinliyordu. Daha sonra, derste anlatılanları yapısal bir bütün haline getirme kısmı geldiğinde, kendi düşüncelerini de araya sıkıştırıyordu. Başlangıçta, bahsedilen konuyu ya da fikri anlamamışsa, kendini suçluyordu. Ancak bu tavır, Fichte'nin dersleri devam ettikçe değişti. Yine de anlamadığı bir nokta olduğunda, bunu Fichte'nin söylediği bir şeyi yakalayamaması olarak değerlendiriyordu: "Bu anlaşılması güç bir konu ve yeterince açıklanmış değil. Fichte'nin sunumu oldukça net ve doğrusu yavaş yavaş konuşuyor; belki de söylediği bazı şeyleri ben kaçırmışımdır."[51] Kısa süre içinde, Fichte'nin kendisini tekrar ettiğini, aynı fikirleri farklı kelimelerle dile getirdiğini fark etti; bunu da oldukça dikkat dağıtıcı bulmuştu. Fichte öğrencilerini kendi fikirlerini oluşturmaları konusunda teşvik etse de, Schopenhauer'ın çok kısa bir süre içinde, hem de hocasının söylediklerine zıt fikirler geliştirdiğini bilse, oldukça şaşırırdı. Dolayısıyla Fichte, dehanın kutsal, deliliğin hayvansal olduğunu, sağlıklı bir idrakin ise bu iki uç arasında bir yerde olduğunu söylediğinde, Schopenhauer konu üzerine şu sonuçlara varmıştı: Deha deliliğe, sağlıklı bir idrake olduğundan, delilik ise dehaya, hayvansallığa olduğundan daha yakındır.[52] Schopenhauer bunun yanı sıra Fichte'ye karşı Kant'ın felsefesine başvurmuştu. Yine de Schopenhauer, Königsberg Bilgesi Kant'ın oldukça zor anlaşılan ilk eleştirisinde ortaya koyduğu buluşları kısaca ve açıkça ifade ettiği 1783 tarihli, *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenchaft wird auftreten können* [1783; *Gelecekte Bilim Olarak Ortaya Çıkabilecek Her Metafiziğe Prolegomena*, 1983] adlı eseri üzerine aldığı notlarda Fichte'nin kendinde şey ile ilgili duruşunu paylaşır: "... *kendinde şey*, Kant'ın öğretisinin zayıf yanı. Kant'ın bu kavram üzerine neden daha derinlemesine düşünmediğini ve *varlığın* ikinci ve üçüncü şahıslarla kullanıldığında *duyusal olarak bilme* ve buradan hareketle *duyusal olarak bilme* çıkarımının ardından geriye

kalan şeyin, yani kendinde şeyin, hiçbir şeye karşılık gelmemesi hakkında yorum yapmamasını anlamak oldukça zor."[53]

Schopenhauer'ın yeni ortaya çıkan felsefesi ile Fichte'nin düşüncesi arasında başka bağlantı noktaları da ortaya çıkacaktır. Schopenhauer'ın, 1811'den itibaren başlattığı Kant hakkındaki sıra dışı yorumlarıyla, Schulze'nin ilk olarak okumasını önerdiği iki filozofu özümsemeye çalıştığı görülür; Schopenhauer, Fichte'nin derslerinde aldığı notlarda bu iki filozofu ilk kez "Kutsal Platon" ve "Ölümsüz Kant" diye adlandırmıştı.[54] Schopenhauer, "[Kant'ın] *Saf Aklın Eleştirisi*'ne idrakin (yani felsefenin) intiharı denebilirdi" diye yazar; bu fikrini bir benzetmeyle açıklamaya devam eder. Bir kişi yalan söyler ve gerçeği bilen diğeri, bunun bir yalanlar silsilesi olduğunu belirtir ve doğrusunu söyler. Oldukça açıkgöz ve zeki olan üçüncü bir kişi, bu yalandaki çelişkileri ve imkânsız önermeleri gösterip bunun yanlış ve sahtekârca olduğunu ortaya koyar: "Yalan olan hayattır, açıkgöz ve zeki olan insansa Kant; şimdiye değin doğru bize pek çok insan, örneğin Platon tarafından ulaştırılmıştır."[55] Fichte, ikinci giriş dersinde ise, kişiyi şeylerin sıradan algısından uzaklaştırıp, bütün deneyimlerin temelinin bulunduğu, duyuüstü ve anlaşılabilir olan bölgeye taşıyan bir delil ışığından bahsetmişti. Bu konuyu oldukça ilginç bulan Schopenhauer, Fichte'ye şu sözlerle katılıyordu:

> Deneyimlerimizin sınırları dahilinde, en somut, nihai ve temel hakikatin, yani deneyim dediğimiz şeyin temelinin yalnızca hata olduğunun ayırdına varmaktan öteye gidemeyiz. Bu, uzamın ve zamanın boşluğunu gösterip idraki bir intihara indirgeyen Kant'ın başardığı şeydi. Bu delil ışığı, var olmakla beraber, sadece doğru bilgi alanının bütün deneyimleri aştığı anlarda görülür. Bütün görüngü dünyasının, hem kendi gerçekliğini, hem de duyuüstü bir dünyanın gerçekliğini kavrayan 'ben'in gölgesinde kalıp, yavaşça ortadan kaybolduğu bir an gelir. Bu görüngü dünyası, ışıklar açıldığında sona eren bir gölge oyunu gibidir. Bu yüzden de Platon: "Pek çok kişi kutsallık rütbesini taşır, ancak gerçekte, sadece birkaçı gerçek ve ilahi ilhamlara sahiptir" der.[56]

Schopenhauer, Fichte'ye beslediği küçük hoşnutsuzluklarına karşın, Fichte'nin bilincin gerçekleri, 1811–12 kış döneminde de *Wissenschafstlehre* [bilim öğretisi] üzerine verdiği dersleri aldı. Ne var ki, Schopenhauer'ın, Fichte'nin giriş derslerinden birinde dile getirdiği "hem yazılı, hem de sözlü olarak kendimi açıkça ifade edebilme yete-

neğimle bilinirim" şeklindeki cümlesine ilişkin, alay edici bir yorum yapmamış olması ilginçtir.[57] Belki de Fichte bunu ironik bir şekilde söyledi, Schopenhauer da üzerinde fazlaca durmadı. Fichte'nin yazıları anlaşılır olmaktan çok uzaktı; Schopenhauer'a göre aynı sorun, sözlü ifadelerinde de mevcuttu. Yine de, Schopenhauer Fichte'nin düşüncelerini dile getiriş tarzını eleştirmekten kaçınmıştır. Tıpkı, Fichte'nin başlangıç derslerinde söylediklerinden birini anlayamadığı zaman yapmış olduğu gibi, alçakgönüllüdür. Belki de Schopenhauer, derslere çok da fazla ilgi göstermiyordu ya da algılarının açık olduğu bir ana denk gelmemişti. Bunlardan daha kötüsü, belki de 'ben' ya da 'ego' kavramlarını ustalıkla yerlerine yerleştiren hocasını takip edebilecek kadar idrak kabiliyeti yoktu. Ancak, on birinci ders sırasında, Fichte'nin bu acı veren yanlış ifadelerinden bıkmıştı. Fichte'nin bilgi biliminin bilgiden yoksun olduğundan şüphelenmeye başladı, belki de *Wissenschaftslehre* [bilim öğretisi] aslında *Wissenschaftsleere* [boş bilim–r.] idi: "Bu derste (11'inci ders), yazılı olanların yanı sıra öyle şeyler söyledi ki bir anlığına piştovumu elime alıp onun göğsüne dayayarak 'şimdi seni gözünün yaşına bakmadan öldüreceğim. Şu zavallı ruhunun hatırına ya o karmaşık kelimelerinle herhangi bir şey hakkında açık bir anlayışının olduğunu söyle, ya da en baştan beri bizi kandırdığını...' demeye hakkımın olmasını diledim."[58] Fichte'nin şansına, Schopenhauer piştovunu hiç eline almadı; dönemin sonuna değin cesurca mücadele etti, bu sırada da hocasının fikirlerine sadece sözlü silahlarla saldırdı. Berlin'e taşınmasına sebep olan, Fichte'yi tanımadan önce ona karşı duyduğu derin saygı ve hayranlık, yerini "kısa süre sonra küçük görmeye ve alaya" bıraktı[59]. Yine de, Schopenhauer geride, bu dersler üzerine aldığı, bütün bir *Nachlaß*'ının [külliyat] 200 sayfasını oluşturan muazzam miktarda not bıraktı. Buna karşın, bir dönemlik ders Schopenhauer için yeterli olmuştu. Fichte'nin sesini duymaktan bıkmıştı. Ne var ki, 1812 ilkbahar-yaz döneminde eski profesörü üzerine yoğun bir okuma yaptı; Johann Baptist Reinert'in, Fichte'nin 1812-13 kış döneminde verdiği hukuk ve ahlak felsefesi dersleri üzerine yazdığı notlardan parçalar aldı.

Schopenhauer notları arasına Fichte'nin "Felsefe, bir *Wissenschaftslehre*'dir [bilim öğretisi], bütün bilme eyleminin temelini oluşturan bilimdir. ... Felsefe sözcüğü işe yaramaz, çünkü bu sözcük bilgiyi değil, sevgiyi, bilme isteğini, bilginin edinilip edinilemeyeceğini ima eder"

sözünü koymuştur.[60] Sonrasında, başka bir derste, kendi felsefesinde de izleri görülen bir cümleyi not etmiştir. *Wissenschaftslehre* birkaç düşünce dizisi yoluyla ifade edilir diyor ve ekliyordu Fichte: "Ne var ki aslında kendisi, yalnızca tek bir düşüncedir [*ein Gedanke*][61]. *İstenç ve Tasarım Olarak Dünya* adlı eserinin ilk baskısına yazdığı önsözde Schopenhauer bu kitabın "tek bir düşüncenin [*ein einziger Gedanke*]" ifadesi olduğunu söyleyerek, "Bu düşüncenin, felsefe adı altında çok uzunca bir zamandır arandığını düşünüyorum"[62] der. Ancak iki filozofu birbirlerine bağladığı söylenen pek çok nokta gibi bu da, düşüncelerin birbirlerine teğet geçmesinden ibarettir. Schopenhauer, Fichte'yi, kurucu nitelik ve koşulsuz bir temel ilke üzerine yaslanan bir düşünce sistemi sunan biri olarak yorumluyordu. Her şeyin çıkarımı, sistemin bütün yükünü taşıyan bu temel ve koşulsuz ilkeden yapılıyordu. Böylesi bir sistem, ancak ve ancak, her bir yardımcı fikir, temel ilkeyi takip ederse ve kurucu nitelikteki düşünce bütün bu yardımcı fikirleri desteklerse var olabilirdi. Schopenhauer'ın tek niteliğindeki düşüncesi ise iletilebilmesi için parçalara ayrılmak zorundaydı ve "bu parçalar arasındaki bağlantı organik olmalıydı, örneğin, her bir parçanın, bütün tarafından desteklendiği ölçüde bütünü desteklediği bir biçimde olabilirdi; bu bağlantı içinde hiçbir parça ilk ve son değildir, bütün anlamını parçaların açık ve net oluşundan alır; bütün anlaşılmadan en küçük parça dahi anlaşılamaz."[63] Dolayısıyla da, kurucu nitelikte ve koşulsuz bir temel ilke olamaz.

Fichte'nin *Wissenschatfslehre*'si, Fichte'nin hayatı boyunca sürekli değişime ve düzeltmelere uğrayan bir felsefeydi ve Schopenhauer'ın katıldığı dersler bu felsefeyi, Fichte'nin Jena'daki yıllarında olduğundan oldukça farklı biçimde sunuyordu. Ancak Schopenhauer'ın Fichte üzerine 1812 ilkbaharında ve yazında yaptığı özel çalışma, Fichte'nin Jena'da kaleme aldığı *Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre* [Bütün Bilim Öğretisinin Temelleri] ve *Grundriß des Eigenthümlichen der Wissenschaftslehre in Rücksicht auf das theoretische Vermögen* [1795; Bilim Öğretisinin Teorik Ayrıcalıklar Bakımından Ayırt Edici Özellikler Taslağı] adlı yapıtlarını da içeriyordu. Schopenhauer'ın Fichte felsefesine yaptığı nadir referanslarda, Fichte'nin derslerine değil, Fichte'nin Jena'daki çalışmalarına gönderme yapması gariptir. Tabii ki, Schopenhauer'ın bunu yaparken iyi sebepleri vardı. Bu kitaplar kamuya mal olmuş eserlerdi, Fichte'nin dersleri ise, yayımlanmadıkları için dedikodu niteliği

taşıyabilirdi. Dahası, Fichte'nin Jena'da kaleme aldığı yazılar, onun en bilinen ve en etkili yazılarıydı. Buna karşın Schopenhauer, Fichte'nin kafasını çok karıştıran derslerine katıldıktan sonra bu kitapları okuyarak *Wissenschaftslehre*'yi daha iyi anlamış olabilir.

Schopenhauer basılmış eserlerinde sık sık eski hocasına atıflarda bulunuyordu ancak bunların büyük bir çoğunluğu Fichte'nin yüzüne karşı (*ad hominem*) söylenmiş şeylerdi. Schopenhauer'ın bütün yapıtları arasında Fichte'nin felsefesine ilişkin oldukça yalın ve dikkatli iki değerlendirmesi vardı, bir de Schopenhauer eleştirmenlerinin onun felsefesinde Fichte'nin izlerini görmelerinin nedenini açıklamaya dair oldukça geç kalınmış bir çaba söz konusuydu. Ancak Schopenhauer hiçbir zaman Fichte hakkında yaptığı tartışmalarda, felsefesinin özünde yer alan bir değeri ifade etmek ya da kendi teorisini genişletmek üzere Fichte'yi kavramak gibi amaçlar gütmemiştir. Başyapıtında Fichte'den bahsetmesinin tek sebebi ise, Fichte'nin nesnenin çıkarımını öznenin deneyiminden, yani bilinen şeyin çıkarımını bilenden, nesnenin çıkarımını özneden yapmaya çalışacak kadar aptal olan tek filozof olmasıydı. Fichte'nin ahlaki felsefesini değerlendirdiğinde, Fichte'nin etiğini Kant'ın ahlaki felsefesindeki problemlere işaret etmek amacıyla kullanmıştı. Yine de, bu durumlarda bile Fichte'yi kötüye kullanma konusunda en az Fichte'nin felsefesini değerlendirdiği zamanki kadar dikkatliydi.

Schopenhauer'ın Fichte'nin felsefesine olan itirazlarını anlayabilmek için, Fichte'nin zor, belirsiz ancak oldukça zengin düşüncesinin basit bir taslağını ortaya koymak gerekir. Aynı şekilde Fichte'nin evrim halindeki *Wissenschaftslehre*'sinin sabit yörüngesine de dikkat çekmek gereklidir. Schopenhauer'ın Fichte'ye yönelttiği eleştirilerin doğası düşünüldüğünde, *Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre* [Bütün Bilim Öğretisinin Temelleri], bu sabit noktayı işaret eder. Fichte de Kant gibi mümkün olan bütün deneyimler için gerekli olan koşulları ifade etmeye çalışmış ve Reinhold gibi o da eleştirel felsefe için kesin ve sabit bir temel oluşturmak zorunda olduğunu düşünmüştür. Dolayısıyla *Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre* adlı eserinde "bütün insan bilgisinin en eski ve tamamıyla koşulsuz olan temel ilkesini keşfetmeye"[64] çalışmıştır. Biçimi ve içeriği başka hiçbir şeyden çıkarılamayacak olan bu "tamamıyla koşulsuz olan temel ilke"nin yanı sıra iki ilave ilke daha ortaya koymuştur: İkinci ilke içeriği değil yalnızca biçimi bakımından

koşulsuz olan, üçüncü ilke ise biçimi değil yalnızca içeriği bakımından koşulsuz olan ilkedir.

Fichte'nin tamamıyla koşulsuz olan temel ilkesi "Ben'in [*Ich*], kendi varlığını mutlak olarak konumlandırmakla başlar" der.[65] Yani benlik ya da ben, kendisinin bilincine vardığı eylem sırasında kendisini özbilinç olarak yapılandırır. Bu kendini konumlandırma bir gerçeklik/eylemliliktir [*Tathandlung*]; özbilinci oluşturan şey bu olduğu için, Fichte'nin temel ilkesi aynı zamanda hem teorik hem de pratiktir. Dahası, öznenin kendisini oluşturan şey kendi eylemi olduğu için, otonomi ya da kendi kaderini tayin etme Fichte'nin sisteminin temelinde yer alır. İkinci ilke ise, 'ben'in bir 'ben-olmayan' yaratmasıdır. Bu eylem 'ben'in eylemleri için gereken alanı oluşturur, ancak aynı zamanda 'ben'i sınırlandıran ilke de budur. Bu ilke, Bilen (ben) ve Bilinen (ben-olmayan), yani özne ile nesne arasında bir ayrım ortaya koyarak bilgi için gerekli koşulları oluşturur. Bu ilke aynı zamanda, algılayandan bağımsız ve dışsal olarak var olan nesnelerin varlığını kabul eden sağduyulu gerçekçilik hakkında da açıklama getirme eğilimindedir. Doğal olarak, bu "nesneler" 'ben'in ürünleri olduklarından, Fichte idealizmi devam ettirir. Fichte'nin, muhtemelen en karmaşık ve en problemli olan üçüncü ilkesi, "benlik içinde 'ben', bölünebilir bir 'ben-olmayan'ı bölünebilir benliğe karşıt olarak konumlandırır."[66] Yani, 'ben', sınırlı bir 'ben-olmayan'a karşı sınırlı bir 'ben' konumlandırır, çünkü verili olarak kendisinden başka bir şeye, kendisi tarafından konumlandırılmamış bir şeye gereksinim duyar. Dolayısıyla 'ben' kendisini bir çelişki içinde bulur, bu katlanılamaz durum, 'ben'in, 'ben-olmayan'ın salt bir veri olmadığını, ancak özbilincin gereği olarak ortaya çıktığını gösterip bu çelişkinin üstesinden gelebilmek için çaba sarf etmesine yol açar. Bu üçüncü ilke Mutlak 'ben'le Sonsuz 'ben'ler, yani insanlar arasında bir ayrım yapılmasını teşvik eder.

Schopenhauer, *İstenç ve Tasarım Olarak Dünya* adlı eserinin ilk baskısında *Wissenschaftslehre*'nin teorik yanına kısaca değinir. Bu sırada, yazmakta olduğu tezinde halihazırda, özne ve nesne arasındaki ilişkilenişi en temel epistemik ayrım olarak konumlandırmıştı. Herhangi bir deneyim için, deneyimlenen (nesne) ve deneyimleyen (özne) olmalı demekteydi: "Özne ile birlikte, nesne aynı anda konumlandırılır [*gesetzt*], (zira aksi durumda bu kelimenin dahi bir anlamı olmazdı), aynı şekilde nesne ile birlikte özne de aynı anda konumlandırılır. Dola-

yısıyla, özne olmak, bir nesneye sahip olmakla tamamen aynı anlama gelir; nesne olmak da, bir özne tarafından algılanmakla tamamen aynı anlama gelir."[67] Bu sonuç, Schopenhauer'ın kendisininkine zıt olan iki görüşü değerlendirmesine yol açtı. Birincisi maddeci ve gerçekçi olan görüştü; özneden bağımsız ve dışsal olarak var olan maddi nesnelere dikkat çekmek üzerine kurulu olan bu görüş, özne de dahil her şey için bir açıklama getirmeye çalışmaktaydı. İkincisi de, maddeciliğe zıt bir kutupta bulunan, nesne de dahil olmak üzere her şeyin çıkarımını özneye dayanarak yapmaya çalışan görüştü. Bu, Schopenhauer'ı, biraz da kıskançlıkla, Fichte'nin görüşüne getirdi, çünkü bu ikinci görüşün "tek ve oldukça yeni bir örneği vardı, bu da J. G. Fichte'nin kurmaca felsefesiydi. Dolayısıyla bu bakımdan, öğretisi her ne kadar dehadan yoksun ve gerçeklikten uzak olsa da, Fichte dikkate alınmalıdır."[68]

Schopenhauer, bir köşede bırakmayı yeğlediği, Fichte'nin "en eski, tamamıyla koşulsuz temel ilke"sini sorgulamaktansa, 'ben'in, ya da öznenin, 'ben-olmayan'ı ya da nesneyi konumlandırması fikrini içeren ikinci ilkesine meydan okumuştur. Burada, Fichte'nin, tersten olsa da, gerçekçilerle aynı hatayı yaptığını düşündü. Gerçekçi biri, özne olmadan nesnenin var olabileceğini düşünürken, Fichte'nin idealizminde de nesne olmadan öznenin var olabileceği düşünülüyordu. Schopenhauer'a göre eşit derecede problemli olan başka bir konu da, gerçekçilerin nesnenin özneyle nedensel bir ilişki içinde olduğu fikri ile idealistlerin öznenin nesneye neden olduğu görüşüydü. Schopenhauer, Kant'ın açtığı yolu takip ederek özne ile nesne arasında nedensel bir ilişkinin olamayacağını çünkü nedenselliğin, anlağın önsel (*a priori*) bir kategorisi olduğunu, dolayısıyla yalnızca deneyimler dünyasında geçerli olabileceğini ve yalnızca nesneler arası bir ilişki olabileceğini söylüyordu. Fichte, diyordu Schopenhauer, "ağın örümcekten kaynaklı olduğunu söylemek gibi, 'ben-olmayan'ın 'ben'den kaynaklı olduğunu söyler. Bu, uzamda var olabilmenin yeter neden ilkesidir. Çünkü 'ben'in kendisinden bir 'ben-olmayan' yaratıp biçimlendirdiği ve şimdiye kadar yazılmış en duygusuz ve bunun sonucu olarak da en can sıkıcı kitabı ortaya koyan o acı veren çıkarımlar, ancak bununla ilişkili olarak bir tür duygu ve anlam kazanır."[69] Schopenhauer, felsefesine deneyimler ya da tasarımlarla başlayarak, gerçekçiliğin ve Fichte'nin öznel idealizminin zorluklarından kaçınabileceğine inanıyordu. Dolayısıyla felsefesi, Fichte'nin ve gerçekçile-

rinkinin aksine "bilinç gerçeği" ile başlar: "Bizim ilerleme yöntemimiz bu iki yanlış düşünceden de tamamen (*toto genere*) farklıdır. Çünkü biz, bilinçliliğin ilk gerçeği olarak, nesneden ya da özneden değil, *tasarımdan* başlıyoruz."[70] Schopenhauer başyapıtının ikinci baskısında, felsefesine bir bilinç gerçeği yani tasarımla başlamanın idealist bir duruşa karşılık geldiğini anlatır: "... felsefenin temeli bilinç gerçekleriyle sınırlıdır; başka bir deyişle, felsefe özü gereği *idealisttir*."[71]

Schopenhauer'ın, hem Fichte'yi hem de *Wissenschaftslehre*'nin teorik boyutlarını eleştiren yorumlarını yayımlaması, Fichte'nin derslerini aldıktan altı yıl sonra gerçekleşebildi. Fichte'nin derslerini aldıktan kısa bir süre sonra, Fichte'nin felsefesinin ahlaki boyutları üzerine çalışmış olsa da, *Wissenschaftslehre* hakkındaki olumsuz değerlendirmelerini yayımlaması, ancak yirmi dokuz yıl sonra gerçekleşti. Her nasılsa, Fichte bir kez daha ikinci plana itilmiş gibiydi. Fichte üzerine ilk tartışmasını, Fichte'nin felsefesi her şeyin çıkarımını özneden yapacak kadar saçma olan tek örnek olduğu için yapmıştı. Eğer verebileceği başka bir örneği olsaydı, muhtemelen Fichte'den hiç bahsetmemeyi yeğlerdi. Ne var ki, bunu yapamadı, bunun sonucunda da Fichte asıl hedef haline geldi.

Konu Schopenhauer'ın Fichte'nin etik teorisine ilişkin düşüncelerine geldiğinde, işler değişiyordu. Fichte'nin etiğine saldırmaktan memnundu ancak asıl hedefi, felsefi kahramanı Kant'tı. Schopenhauer, Fichte'nin teorik felsefesini Kant'ın epistemolojik ve metafizik içgörülerini, özellikle de Kant'ın görüngülerle kendinde şeyler arasında yaptığı ayrımı görmezden gelmekle suçlarken, Fichte'nin pratik felsefesinin de Kant'ın felsefesinin bir karikatürü olduğunu düşünüyordu; bu karikatür, orijinalini oldukça sorunlu bir biçimde tahrip etmiş, fakat aynı zamanda da onun eksik taraflarını göklere çıkarmıştı. Ancak bu kez, Fichte çok değerli bir şeyi mahvetmeyi başarmış gibi bir durum yoktu. Daha ziyade Fichte, "Kant'ın ahlaki temelinin ne kadar değersiz olduğunun" iyice ortaya çıkmasına yardımcı olmuştu. "Fichte'nin çalışması, bunun anlaşılması için bir araçtır."[72] Bu sebeple, "Ahlak'ın Temeli Üzerine" (1841) adlı denemesinde, zamanının üçte birinden fazlasını harcayarak Kant'ın ahlak için ortaya koyduğu temeli yıkmaya çalışırken "Kant'ın Yanlışlarının Büyütülmesi İçin Bir Ayna Olarak Fichte'nin Etiği"ni kullanmıştı.[73] Bu bölümde Kant'ın "soytarısı" olarak adlandırdığı Fichte, Kant'ın ahlak felsefesinin temel yanlışlarını okuyucularına gösteriyordu.

Wissenschaftslehre'nin pratik felsefesi 'ben'i özgürce hareket eden, ampirik bir özbilinç maskesi altında, dünyayı tanımlama görevini olması gerektiği gibi gerçekleştirmeye çalışan bir kişi olarak konumlandırıyordu. Fichte'nin etiği, Kant'ın teorik felsefesinden çok onun pratik felsefesine daha büyük bir bağlılık gösterir, çünkü bu, Kant'ın üstün ahlak prensibi ve kategorik buyruk [bkz. Sözlükçe] gibi ilkelerinin doğruluğunu kanıtlamaya yönelmişti ve Fichte'nin etik teorisinin maddi sonuçları Kant'ınkiyle benzerlikler gösteriyordu[74]. Fichte'ye yönelik daha önceki yaklaşımına sadık kalan Schopenhauer, Fichte'nin ahlak felsefesine değil, filozofun kendisine saldırmak için daha fazla çaba sarf etti. Fichte'nin *Das System der Sittenlehre nach den Prinzipien der Wissenschaftslehre* [1798; Bilim Öğretisinin İlkeleri Açısından Ahlak Öğretisi Sistemi] ve *Die Wissenschaftslehre in ihrem allgemeinen Umrisse dargestellt* [Berlin: J. E. Hitzig, 1810; Ana Hatları Dahilinde Tasvir Edilmiş Bilim Öğretisi] adlı eserlerine yaptığı geniş göndermeler, tipik bir şekilde, Fichte'nin anlaşılması güç ve zorlayıcı dilini örnekleyen ya da belli mantıkdışı iddiaları içeren bölümlerdi. Örneğin, Schopenhauer, ikinci eserden "*gerekliliğin* görüngüsünün *gerekliliği*" hakkındaki cümleyi, birinci eserdense "Her insan vücudu, aklın amacını ileriye taşımak için bir araçtır; öyleyse her aracın mümkün olan en üst seviyedeki sağlamlığı benim için amaç olmalıdır; sonuç olarak da, herkese karşı dikkatli ve özenli olmalıyım" şeklindeki argümanını alıntılar.[75]

Schopenhauer'ın Fichte'nin etiğine yönelik yaklaşımının bağlamı, Schopenhauer'ın Fichte'nin herhangi bir iddiası için ortaya koyduğu gerekçeyi ciddiye alarak değerlendirmek ya da Fichte'nin anlaşılması zor bir biçimde ifade edilmiş düşüncelerinin anlamını açıklamak gibi bir amacının olmadığını açıkça ortaya koyar. Schopenhauer'ın yazdığına göre, sanki Fichte farkında olmadan Kant'ın ahlak felsefesinin temel bileşenlerini almış ve bunlardan bir *reductio ad absurdum*, saçma olana indirgeme yaratmıştır. Dolayısıyla da, Fichte'nin, kategorik buyruğu "despotik bir zorunluluğa; mutlak gerekliliğe, kanun koyucu akla ve ahlaki yükümlülüğe" dönüştürüp, bunu "bir ahlaki kadere, akıl ermez bir gerekliliğe ve insan ırkının belli başlı dürtülere sıkı sıkıya bağlı bir biçimde hareket etmesi gerektiği fikrine" çevirdiğini ifade ediyordu.[76] Schopenhauer'a göre Fichte bunun sonucu olarak karikatüre dönüşmüş bir "ahlaki kadercilik sistemi" üretmişti. Bu görüşünü örneklendirmek

amacıyla Fichte'nin *Das System der Sittenlehre*'sinden [Etik Teorisi Sistemi] on cümle alıntılamıştı. Bu cümlelerden iki örnek vermek, geri kalan cümlelerin içeriği ile ilgili de yeterli fikri verecektir: "Ben sadece ahlaki kuralın bir aracıyım, yalnızca bir aletim; asla amaç ya da hedef değilim" ve "Araçlar olarak her insanın hedefi ya da amacı aklı gerçekleştirmektir; bu, insanın varlığının nihai amacıdır: insan, sadece bunun için var olur ve bu gerçekleşmezse var olmasına da gerek yoktur."[77]

Schopenhauer, denemenin daha önceki bölümlerinde, Kant'ın bilgiçlik taslamasını da kınamıştı. Burada da, Fichte'de benzer bir eğilim görür: "Acıma, merhamet ve *insan sevgisi* dürtüleriyle hareket etmek ahlaki falan değil, hatta kimi zaman ahlaka aykırıdır"[78]. Doğal olarak, aynı denemenin devamında merhametin ahlakın temeli olduğunu ileri süren bir filozof için, Fichte de Kant gibi, ahlaki olmayan bir teoriye sahiptir. Schopenhauer'a göre, ahlaki kurallar, ahlaki değer içeren eylemlerin sınırlarını belirlemek gibi bir işlev görür ve eylemi gerçekleştiren kişiler, yalnızca bir ödül vaadi ya da bir ceza tehdidiyle ahlaki kuralları benimsemeye motive olabilirler. Schopenhauer ayrıca Fichte'nin, gösterilen iyi kalpli arkadaş canlısı duyguları kınadığını ve Fichte'nin öğretme serüveninin ona öğrenmek için hiç zaman bırakmadığını öne sürmüştü. Dahası o, gerçekten de felsefi akıldan yoksun olduğunu göstermişti, çünkü insan eylemlerinin temeli olarak *liberum arbitrium indifferentiae*'yi, kayıtsız kalmayı seçme özgürlüğü fikrini geliştirmişti, oysa "insan eylemlerinin katı gereklilikleri hakkında kafa yormak, felsefi aklı geri kalanlardan ayıran bir sınır çizgisidir".[79] Sonrasında Nietzsche bu gözlemi benimseyerek, bu gözleme katılmasına rağmen, bunu Schopenhauer'a karşı kullanacaktı.[80]

Fichte'nin derslerine bir dönem devam etmek Schopenhauer için fazlasıyla yeterliydi. Schopenhauer, Fichte'nin ününü oluşturan kitaplar üzerine çalışmanın daha iyi olacağını düşündü. Belki de, o kitaplarda bazı fikirler olabilirdi. Ancak 1812 yazının sonuna gelindiğinde, Fichte'den aldığı derslerin sonunda vardığı fikrin aynısına ulaştı. Kant'ın sözde takipçisi bir palyaçoydu: "Bir taklitçinin, gerekli olanı fark etmeyerek ve gerekli olmayanı abartarak, taklit ettiği modelin böylesine büyük bir parodisini yapmışlığı daha önce vaki midir?"[81] Schopenhauer "Bir Bütün Olarak Fichte Üzerine" başlığı altında yaptığı aynı genel gözlem içerisinde, Fichte'yi övmüştü: "Fichte'nin öğretmenliğinin

doruğu, kategorik zorunluluğu (ahlak felsefesi) *anlaşılır* hale getirmesi ve bunu gerekli kurallara dayandırmasıdır."[82] Ancak aynı zamanda yetişkin haliyle Schopenhauer'ın, *Wissenschaftslehre*'nin [bilim öğretisi] bu bölümünün Kant'ın ahlakının eksikliklerini "anlaşılır" kıldığı sonucuna vardığını da görüyoruz. Schopenhauer, ders notlarının kapak sayfasında, hayatı boyunca kullanmaya devam edeceği kelime oyununu da yapmış, *Wissenschaftslehre* yerine *Wissenschaftsleere* [boş bilim] ifadesini kullanmıştı. Bu sayfanın arkasında ise Kant'tan bir alıntı yapmıştı: "Aynı zamanda, özellikle de doğaüstü söz konusu olduğunda ortaya çıkan *doğruluk havası* (Çinli pek çok dükkân sahibinin dükkânlarına altın harflerle yazdırdığı 'Burada kimse çalmaz' ifadesiyle ortaya koydukları tavrın devamı olarak) genel havayı oluştursa da, ('dünyadaki bütün kötülüklerin sorumlusu olan Yalanların Babası tarafından söylenmiş olan') yalan, gerçekten de insan doğasındaki hatalı bölümdür.[83] Yine de, Schopenhauer için Kant yeterli değildi. Fichte'yi konu almak için başka bir entelektüel kahramanını daha, yani Goethe'yi de konuşturmalıydı: "İnsan genelde her duyduğuna inanır / Böylece düşünmek için gerekli malzeme de yok olur."[84]

Ne var ki, Schopenhauer'ın, geleneğin sıkı takipçisi olan Alman üniversitelerinde ilerici bir kişi olan Fichte'ye karşı kati surette hiçbir sempati duymaması gariptir. Schopenhauer Berlin'e gelmeden kısa bir süre önce Fichte, üniversitenin rektörü olarak görevlendirildi. Schopenhauer gibi Fichte de öğrencilerin düello yapmaya, içki içmeye, gizli örgütlenmeler oluşturmaya, kavga etmeye ve genel külhanbeyliğe olan eğilimlerini kınamıştı. Ancak kampüs kültürü içinde bir değişimi kurumsallaştırma konusunda, Schopenhauer'a fikirlerini açıkça ifade etme konusunda olduğundan daha başarılı değildi. 1812 Şubat ayı ortalarında, düelloda yer almayı reddeden bir öğrencinin haksız bir disiplin cezası alması konusunda fakültenin desteğini sağlamayı başaramayınca, görevinden istifa etti.[85] Fichte ile çoğunluğu "delikanlılar, delikanlı gibi davranmaya devam eder" şeklinde bir tutum takınmış olan fakülte üyeleri arasındaki tartışma, Schopenhauer, Fichte'nin derslerini aldığı sırada da devam ediyordu. Ancak Schopenhauer Fichte'nin erdemine karşı olduğu gibi, bu tartışmaya karşı da ilgisizdi. Fichte'ye yaptığı tek iltifat onu "yetenekli bir adam" olarak değerlendirmesiydi, ancak bu kibar ifade bile, belli belirsiz bir şekilde överek yerden yere vurma haliydi.[86] Bu,

Schopenhauer'ın hiçbir yetenek sahibi olmadığını düşündüğü Hegel'le yapılan karşılaştırma sırasında söylenmişti. Hatta Fichte'nin Locke hakkında gelmiş geçmiş bütün filozofların en kötüsü demesini, Locke için bir güvenilirlik kaynağı olarak görüyordu.[87]

Schopenhauer'ın Fichte hakkında hem bir birey hem de bir filozof olarak sahip olduğu aşırı derecede olumsuz değerlendirmeler göz önüne alındığında, Schopenhauer'ın Berlin'deki hocalarını tartıştığı özgeçmişinde Fichte'ye en son yer vermiş olması şaşırtıcı değildir. Aynı belgede, Göttingen'e tıp öğrencisi olarak kaydolmaktan dolayı pişman olmadığını, çünkü almış olduğu bilim derslerinin "oldukça faydalı ve bir filozof için son derece gerekli"[88] olduğunu söylemiştir. Schopenhauer hayatı boyunca bilim için doymak bilmez bir iştaha sahip olmuştur. Berlin'de, felsefe de dahil olmak üzere bilimler üzerine tüm diğer alanlarda aldıklarından daha fazla ders almıştır. Schopenhauer'ın felsefe çalışmaları çoğunlukla bağımsızdır ve kendi kendine Kant, Schelling, Fichte, Fries, Jacobi, Platon, Bacon ve Locke üzerine çalışmıştır. Öldüğü sırada kütüphanesinde bilim üzerine yazılmış 200'e yakın kitap bulunuyordu. Schopenhauer'ın felsefe külliyatı içinde, kütüphanesinde olmayan bilim kitaplarına da göndermeler vardı.[89] Bilimler üzerine aldığı düzenli dersler ve yapmış olduğu aralıksız okumalar Schopenhauer'ı bilim konusunda pek çok felsefi çağdaşına nazaran çok daha bilgili hale getirdi. Schopenhauer felsefi kariyeri boyunca bir filozofun, bilimin en iyi buluşlarını algılayabilmesi gerektiği fikrini korudu. Dördüncü kitabı olan *Über den Willen in der Natur* [1836; Doğadaki İstenç Üzerine] içinde, felsefesini kanıtlarla desteklemek amacıyla ampirik bilimleri kullanacak ve çok sevdiği Kant gibi, bilimlerin metafizik bir temellendirmeye gereksinim duyduklarını öne sürecekti.[90] Denebilir ki Schopenhauer'ın özel hayatı, kendi özel felsefe çalışmaları, kamusal hayatında her zaman bilime felsefeden daha çok yer vermiş olsa da, nihayetinde kamusal hayatının, bilim dersleri almasının önüne geçmiştir. Elbette Berlin'e gelir gelmez, kendisini her şeyden önce bir filozof olarak tanımlamıştır.[91]

Yine de Schopenhauer, kâşif, doğa bilimci ve zooloji profesörü Martin Heinrich Lichtenstein'ın verdiği üç dersi almıştır. İlk döneminde Lichtenstein'ın kuşbilim (ornitoloji), amfibiyoloji, balıkbilim ve soğukkanlı hayvanlar üzerine verdiği derslere katılmıştır. Daha sonra 1812 yazında Lichtenstein'ın zooloji ve böcekbilim (entomoloji) üzerine ver-

diği iki dersi aldı. Schopenhauer belki de bütün hocaları arasında en çok Lichtenstein'la anlaşıyordu. Onunla muhtemelen 1808 baharı gibi erken bir tarihte annesinin Weimar'da verdiği çay partilerinden birinde tanışmıştı. Aynı zamanda Schopenhauer'ın doktora tezinin ithaf edildiği kişilerden biri olan olan Lichtenstein, Schopenhauer'ın Berlin'de bir akademik kariyer yapma ihtimali ile ilgili olarak kendisine danıştığı tek Berlinliydi. Aslına bakılırsa Lichtenstein, Schopenhauer'ı bu ihtimali değerlendirmesi konusunda cesaretlendirmiş ve seçim dersi sırasında Hegel'le yaşadığı küçük bir tartışma sırasında Schopenhauer'ı desteklemişti. Lichtenstein'ın cesaretlendirmeleri Schopenhauer'ın Berlin'de hocalık yapma kararı almasına yardımcı olmuşsa, başarısız hoca Schopenhauer'a Berlin'den ayrılırken de yine o yardımcı olmuştur. Schopenhauer, Lichtenstein'a malvarlığının listelerini emanet etmiş ve Lichtenstein'a "onlara sahip çıkın ve eğer ben ölürsem, onları anında açın" diye ricada bulunmuştu.[92] Lichtenstein, Schopenhauer'ın listelerini açmak zorunda kalmadı, çünkü bu eski öğrencisinden 3 yıl önce, 1857'de hayatını kaybetti. Lichtenstein'ın karısı listeleri, Schopenhauer'ın ölümünden ve malvarlığıyla ilgili konuların düzenlenmesinden iki yıl sonra, yani hayli gecikmeyle Frankfurt Am Main'a gönderdi.

Schopenhauer 1811–1812 kış döneminde Fichte'nin derslerini alırken, bilimsel konular üzerine verilen iki derse daha girdi. Ünlü Martin Heinrich Klaproth'un deneysel kimya üzerine verdiği derslere katıldı. Klaproth, inorganik kimya alanının bulunmasına katkılar sağlamıştı. Zirkonyum, uranyum, titanyum ve seryum gibi elementleri onun bulduğu kabul ediliyordu. Ne var ki, Schopenhauer'ın kişisel olarak Klaproth'a itibar göstermesinin asıl nedeni olarak, sonradan oryantalist olan ve babasının aksine Schopenhauer tarafından sıklıkla gönderme yapılan oğlu Julius'un sebebi mevcudiyeti olmasını görmek pek yanlış sayılmaz.[93] Aynı dönemde, "büyük bir zevkle" Paul Erman'ın verdiği manyetizma ve elektrik derslerini de almıştır.[94] Daha sonra Berlin'de *Privatdozent* olduğu sırada Erman'ın elektromanyetizma üzerine verdiği derslere katılmış, önceki dönemlere ait ders notlarına bu derslerde yaptığı gözlemleri de eklemiştir. Kristalografi (kristal bilimi) alanında çığır açıcı çalışmalar yapan Christian Samuel Weiß, Schopenhauer'a 1812 yazında jeognozi (uygulamalı yerbilimi) üzerine çalışma fırsatı vermiştir.

Schopenhauer çalışmalarında yalnızca yeryüzüne bağlı kalmadı. Son dönemi olan 1812–1813 yazında Johann Ehlert Bode'nin astronomi derslerine katıldı ve konuları daha derin bir teorik perspektif içine yerleştirmek amacıyla, Erman gibi Kant'ın takipçisi olan Ernst Gottfried Fischer tarafından verilen fizik derslerine de girdi. Ayrıca, Johann Horkel'in genel fizyoloji üzerine verdiği ve Schopenhauer'a geyikböceğinin başkalaşımını öğrettiği derslere katılarak bilim üzerine yürüttüğü çalışmalarını genişletti. Schopenhauer daha sonradan bu örneği, içgüdüsel davranışların bilginin rehberlik etmediği istenç eylemini anlatmak için kullandı.[95] Son olarak Schopenhauer, Friedrich Christian Rosenthal'in anatomi sınıfında beyin anatomisi üzerine verdiği dersleri aldı. Her zaman bağlantılar kurmaya ve fenomeni bağdaştırmaya hevesli olan Schopenhauer, burada da bir analoji tespit etmişti: Felsefe, beynin anatomisine büyük bir benzerlik gösteriyordu; yanlış felsefe (yanlış dünya görüşü vb.) ve beynin hatalı anatomisi bir bütün oluşturan ve bütüne ait olan parçaları bölüp ayırıyor ancak daha sonra bu ayrılmış parçalardan heterojen olanları birleştiriyordu. Doğru f[elsefe] ve doğru beyin anatomisi her şeyi doğru bir biçimde ayırıyor ve çözümlüyordu, bir olanı bir olarak keşfedip bırakıyor ve heterojen olan parçaları ayırıp gözler önüne seriyordu.[96] Schopenhauer'a göre felsefe, beynin ürünüydü ve tıpkı beyin gibi o da bütün deneyimlerin bütünselliği hakkında yekpare bir açıklama sağlamalıydı. Sonradan alaycılığa dönüşen giderek artan bir sabırsızlık içinde Fichte'nin derslerini dinlerken, daha sonra Prusya'nın resmi tarihçisi olan tarihçi Christian Friedrich Rühs'ün İskandinav şiiri üzerine verdiği derslere katılıyordu. Schopenhauer'ın ders notlarında, ilgisizlikten değil ancak büyük ihtimalle hocasının aynı konuda yazmış olduğu kitabı* yakın zamanlarda satın almış olması dolayısıyla, bu derslerle ilgili sadece dört sayfalık not vardır.[97] İkinci dönemi olan 1812 yaz döneminde, klasik filolog August Boeckh'in Platon'un hayatı ve eserleri hakkında verdiği dersi almıştı. Yedi yıl sonra, Berlin'e yerleşmenin yollarını ararken, o zaman fakültenin dekanı olan Boeckh'e şöyle yazıyordu: "Yedi yıl önce Platon'un diyaloglarının içeriği ile ilgili vermiş olduğunuz derslere katılmıştım. Bunları sunuşunuz çok hoşuma

* Rühs'ün burada sözü edilen kitabı 1812'de Berlin'de yayımlanmış olan *Edda, nebst einer Einleitung über die nordische Poesie und Mythologie*'dir [Edda: İskandinav Şiiri ve Mitolojisi Üzerine Bir Girişle Birlikte] –r.n.

gitmişti, çünkü zaten diyaloglar hakkında önceden de bilgiye sahiptim."[98] Ancak Schopenhauer, Berlin'de kalma talebinin içine iliştirdiği özgeçmişinde Boeckh'i Berlin'deki profesörleri arasında saymamıştır. Muhtemelen Schopenhauer'ın özgeçmişini alan Boeckh'i burada anmaması kasıtsız bir dürüstlük örneğiydi. Bu derslere nadiren katılmış ve Boeckh'in sunumunu uzaktan izlemeyi yeterli görmüştü. Ders için başka bir öğrencinin, Carl Iken'in notlarını kullanıyordu.

Schopenhauer'ın filolog Friedrich August Wolf'tan diğer bütün hocalarından almadığı kadar ödev almış olması da ilginçtir. Wolf, Goethe'nin tanıdığıydı ve Goethe, Wolf'a Schopenhauer'ı tanıtan bir mektup yollamıştı. Goethe'nin Wolf'la olan bağlantısı ve Wolf'un oldukça canlı ve öğretici geçen dersleri, geleceğin filozofunun Wolf'tan ders almak için oldukça hevesli olmasına sebep olmuş olabilir.[99] Hatta 1812 yaz dönemi, Wolf yazı olmuştu. Schopenhauer, Wolf'un üç dersine katılmıştı: "Yunan Edebiyatı Tarihi" –Wolf Schopenhauer'ın bu ders için tuttuğu notları alıp düzeltmişti–, "Aristophanes'in *Bulutlar*'ı Üzerine" ve "Horatius'un Hicivleri Üzerine". Son döneminde Wolf'tan son ders olarak "Eski Yunan Yapıtları"nı almıştı. Ancak bundan da daha ilginç olan şey, Wolf'a oldukça değer veren Schopenhauer'ın basılı eserlerinde Wolf'a neredeyse hiç yer vermemesidir.[100] Yine de, "Kendim Hakkında" başlıklı özel günlüğünde, Wolf'a yapılan belli belirsiz iltifatlar vardır. 1831'de günlüğüne korkunç yalnızlığını ve bir "insan"la karşılaşamadığını yazdıktan sonra şöyle der: "Yalnızlık içinde kaldım; ancak dürüstçe ve içtenlikle söyleyebilirim ki bu benim suçum değildi, çünkü ben kalbi ve aklı insan olan kimseye sırtımı dönmedim, kimseden uzak durmadım. Sadece aklıevvel, kötü kalpli ve yeteneksiz zavallı sefillerle karşılaştım. Her biri benden yirmi beş ile kırk yaş daha büyük olan Goethe, Fernow ve muhtemelen F. A. Wolf ile birkaç kişi daha bunun istisnasıydılar."[101] Schopenhauer'ın Wolf'u, neden açıkça tam anlamıyla insani bir statüye sahip olarak tasvir edemediği belli değildir.

Berlin'de, yıldızı sönmekte olan Fichte'nin yanı sıra bulunan bir diğer meşhur isim, Erken Dönem Romantik hareketin büyük Protestan teologu, Friedrich Schlegel'in tek sırdaşı ve Platon'un çevirmeni, sonraları Werner Jaeger'in "Modern Platoncu akademisyenliğin kurucusu" dediği[102] Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher'dı. Schopenhauer onun "Hıristiyanlık Döneminde Felsefe Tarihi" başlıklı dersine katılmıştı; bu dersler için

almış olduğu notlarından da açıkça görüldüğü gibi Fichte'ye karşı başlangıçta gösterdiği açık tutuma karşı, Schleiermacher'a daha mücadeleci bir biçimde yaklaşmıştır. Şüphesiz ki, Fichte'ye yönelik açıklığı büyük bir filozofu dinleme isteğinden kaynaklanıyordu ve Fichte, Schopenhauer'ın iyi bilmekle övündüğü konuda ders vermiyordu. Ne var ki, Schopenhauer, Göttingen'den bu yana Platon üzerine çalışıyordu, dolayısıyla içsel hırçın doğasının ortaya çıkmasını engelleyecek dışsal bir faktör yoktu. Dahası Wolf, Schopenhauer'ın Schleiermacher ile ilgili halihazırda var olan kaygılarını artırmış olabilir, çünkü ona, Schleiermacher'ın skolastikler üzerine konuşuyor olmasına rağmen, aslında onları hiç okumadığını söylemişti.[103] Her halükârda, Schopenhauer ders notlarında, Schleiermacher'ın düşüncesinde Schelling'in izlerini bularak onun özgünlüğünü düşük olarak değerlendirmiştir. Örneğin, Schleiermacher, Platon ve Plotinus arasındaki farklara değindikten ve Plotinus'un düşünceyle oluşu birleştirdiğini iddia ettikten sonra Schopenhauer şu şekilde not almıştır: "Schelling'in bir ifadesi olan düşünceyle oluşun birleşimi; Schleiermacher'ın onu burada kullanışının yarattığı çağrışım yoluyla, onun için madde ve oluşun aynı şey olduğunu gösteriyor."[104]

Yine de, Schopenhauer'ın problemli bulduğu şeyler, Schleiermacher'ın din ve felsefe arasındaki ilişkiye dair söyledikleriydi. Hayatının bu döneminde Nietzsche'nin hayran olduğu dürüst ateist olmasa da, giderek bu duruşa doğru yöneliyordu. Dolayısıyla hocası, hem din hem de felsefenin ortak bir Tanrı bilgisine sahip olduğunu ileri sürdüğünde, Schopenhauer şöyle yazıyordu: "Elbette f[elsefe], yeterince mesafe kat ettikten sonra kabul edeceği ya da reddedeceği, ikisini de yapmaya eşit derecede hazır olacağı bir Tanrı kavramının varlığını kabul etmek durumundadır."[105] Daha sonra Schleiermacher doğa bilimlerinin ve etiğin prensiplerinin tikel bilgiyle sonuçlandığını ve aşkın felsefenin Tanrı'nın bilgisiyle sona erdiğini iddia ettiğinde, öğrencisi bu fikri "Tanrı kavramının utanmaz bir şekilde felsefeye sokuluşu" diye nitelemiş ve Schleiermacher "birbirlerinin iki büyük düşmanı olan aşkın felsefe ile metafiziği karıştırıyormuş gibi görünüyor" demişti.[106] Schleiermacher antik felsefe ile antik dinin her zaman bir savaşım içinde olduğunu, ancak modern dünyada bunun tersinin geçerli olduğunu ileri sürdüğünde, Schopenhauer anında iki karşıt örnek düşünmüştü: "Kant, krala dine gönderme yapan herhangi bir şey yazmayacağına dair söz vermek zorunda kalmıştı. Fichte ateist ol-

duğu için [Jena'dan] atılmıştı."[107] Daha da kötüsü, teolog Schleiermacher bir kişinin dindar olmadan filozof olamayacağını iddia ettiğinde, müstakbel filozof buna sertçe karşı çıkacaktı: "Dindar olan hiç kimse f[elsefe]yle uğraşmaz; buna ihtiyacı yoktur. Gerçekten felsefe yapan hiç kimse dindar değildir, o, kılavuzu olmadan tellerin üzerinde, tehlikeli ama özgür bir şekilde yürümeye devam eder."[108] Schleiermacher, Aziz Augustine'in kötülüğün bir olumsuzlama olduğunu ve bunun sebebi olarak Tanrı'nın gösterilemeyeceğine dair fikrini analiz ettiğinde Schopenhauer eskiden Schulze'nin *Grundsätze der allgemeinen Logik*'i [1810, 2. baskı; Genel Mantık İlkeleri] üzerine özel olarak sürdürdüğü çalışmayı hatırlar: "Hata, yanlış yapılmış bir dönüşümde yatar, dolayısıyla da şu sonuçlara varır: 1) Şeylerin özü olumsuzlamaya yol açar. Bütün kötülükler olumsuzlamadır (doğru); 2) Bütün olumsuzlamalar kötüdür (yanlış); 3) Demek ki şeylerin özü kötülüğe yol açar. *Olumsuzlamanın* uzamı, *kötülüğün* uzamından daha büyüktür."[109] Schopenhauer, geçerli evrensel olumlayıcı bir önermenin, özne ve yüklem ters çevrildiğinde belli bir olumlayıcı önermeyle sonuçlanacağını biliyordu: "Bütün kötüler bir olumsuzlamadır" önermesinden "Bazı olumsuzlamalar kötüdür" sonucu çıkar, tıpkı "Bütün kediler memelidir" önermesinden "Bazı memeliler kedidir" sonucu çıkacağı gibi.[110] Schopenhauer'a göre, Schleiermacher buradan "Bütün memeliler kedidir" sonucunu çıkarıyordu.

Schopenhauer, Schleiermacher'ın 1834'teki ölümüne kadar, kamusal olarak Schleiermacher'a karşı muhalefetini gizledi. Bir kopyasını eski profesörüne de yolladığı doktora tezinde, teolog Schleiermacher'dan hiç bahsetmedi. Başyapıtının ilk basımında matematiksel ve mantıksal doğruları bilmeden önce, kavramsal olmayan ve duygu düzeyinde bu doğrularla ilgili "sadece başta sezgisel olan bir bilinç" sahibi olduğumuza yönelik tezini kanıtlamak amacıyla Schleiermacher'dan alıntı yaptı. Bu, "F. Schleiermacher'ın 'Etik Teorisinin Eleştirisi' adlı eserinde bahsettiği ... bir mantık ve matematik hissi ... iki formülün aynılığı ve farklılığı duygusu" dediği şeydi.[111] Schleiermacher'ın ölümünden iki yıl sonra, Schopenhauer bu hissin varlığını tespit ettiği için Schleiermacher'ı bir kez daha över, ancak bu duygudan vardığı çıkarımları kusurlu bulur. Dolayısıyla, Tanrı'nın varlığını kanıtlamaya yönelik başarısız girişimleri tartıştığı yerde Hume'dan alıntı yaparak Schleiermacher'a bir dipnotta yer vermiştir: "... teolog Schleiermacher'ın kanıtı, doğruluğunu

bağımlılık duygusundan alabilir, ne var ki bu kanıtı ortaya çıkaran adamdan beklenen bir doğru değildir bu."[112] *İstenç ve Tasarım Olarak Dünya*'nın 1844'teki ikinci basımında, Schopenhauer bir kez daha eski hocasının içgörü yeteneğine itibar gösterir, ancak şimdi bu etiğindeki tek şeydir, fakat Schleiermacher'ın bu içgörüyü dile getirişteki yeteneğini yerden yere vurur: "... *pratik* felsefede hiçbir bilgeliğin yalnızca soyut olan kavramlardan elde edilemeyeceği, teolog Schleiermacher'ın ahlaki söylemlerinden öğrenilebilecek tek şeydir. Bunları dile getirişiyle Berlin Akademisi'ni birkaç yıl boyunca epey sıkmıştır."[113] Ancak eleştirisi daha da sertleşecekti: "David Hume'un her bir sayfasında Hegel, Herbert ve Schleiermacher'ın felsefi eserlerinin hepsinden öğrenilecek olandan daha fazlası vardır."[114] Schleiermacher, Schopenhauer için nihai nefret nesnesi haline gelmese de, zaman içinde takkesi düştükçe Hegel gibi olmuş, yani şakşakçı çağdaşları tarafından yanlış bir şekilde büyük olarak nitelenmişti.[115]

Eğer Schopenhauer Fichte'nin ve Schleiermacher'ın derslerinde bir delilik algıladıysa –ödünç aldığı, Fichte'nin hukuk ve ahlak felsefesi üzerine verdiği ders notları üzerine sık sık "gübre" diye not alır– entelektüel merakı onu deliliği ilk elden deneyimlemeye itti.[116] Sık sık Berlin Charité'yi [Berlin Üniversitesi Hastanesi-e.] "melankolikler koğuşundaki sakinlerini" gözlemlemek üzere ziyaret ederdi. Bu sakinlerden ikisi, Schopenhauer'ı oldukça fazla etkilemişti. Sonraları birine İncil, diğerine ise bir şiir yollamıştı.[117] Daha önceleri, Fichte'nin giriş derslerinde, hocasının deli insanların hayvanlar gibi olduğu, dâhilerinse kutsal olduğu yönündeki fikirlerine anında karşı çıkmıştı. Şöyle yazıyordu: "Bence deha ve delilik, birbirlerinden oldukça farklı olsalar da, birbirlerine dehanın sağduyuya, delinin de hayvanlığa olduğundan daha yakınlar."[118] Sonraları, deliler ve dahiler hakkında yaptığı bu erken dönem gözlemlerini felsefesinin içine uygun bir biçimde yerleştirecekti.

Ancak o sıralarda Schopenhauer'ın çalışmalarına engel olan başka tür bir delilik vardı. Doktora tezini yazmaya hazırlanırken, Rusya Çarı I. Aleksandr'ın Kıta Avrupası bloku içerisinde yer almayı sürdürmesi için onu zorlamaya ve Polonya'yı işgal etmesine engel olmaya kararlı olan Napoleon'un *Grand Armée* denen ordusu 1812 ilkbaharında Berlin'e girmişti. Napoleon'un Rusya'ya karşı yürüttüğü kampanyanın bedeli çok ağır oldu. *Grand Armée* devasa bir ricat yaşadı. Bir zamanlar

600.000 askeri olan ordu, savaşlardaki hezimetler, Rusya kışının korkunç dondurucu soğuğu, açlık ve esaretten sonra 30.000 askeri olan bir orduya dönüştü. Napoleon'un aciz durumundan cesaretlenen Prusya, İngiltere, Rusya, İsveç, Avusturya ve birkaç Alman eyaletiyle birleşerek Fransa'ya karşı savaş açtı. Mayıs 1813'teki Lützen Muharebesi'nden sonra, Berlin'e de saldırılacak gibi görünüyordu. Schopenhauer'ın hocalarının ve öğrenci arkadaşlarının çoğu silahlandı. Wolf ve Fichte tepeden tırnağa silahlanıyor, Schleiermacher kilise korosuna vaaz vererek henüz yeni oluşmakta olan duyguları vatansever bir taarruza çeviriyordu. Ancak nasıl Johanna'nın Weimar'ın Fransızlar tarafından yağmalanışını anlatması oğlunda vatansever duygular uyandırmayı başaramadıysa, bu durum da Schopenhauer'ı yalnızca arkadaşlarından birine, büyük fizikçi Hermann Ludwig Ferdinand'ın babası Ferdinand Helmholtz'a bir üniforma ve teçhizat alacak kadar etkiledi. Schopenhauer Berlin'den öylesine bir aceleyle kaçtı ki, Wolf'a elveda bile diyemedi[119]. Aklında milliyetçi duygulardan farklı şeyler vardı. Özel günlüğüne yazdığı gibi, Berlin'den kaçtı çünkü "zorla silah altına alınma korkusu bütün benliğini sarmıştı".[120] Bunun yanı sıra, aklında doktora tezi vardı.

5. Bölüm

Üstün Bilinç, Nedenler, Zeminler ve Yüzleşmeler

Schopenhauer, hem fiziksel hem psikolojik olarak uzaktan bakma sanatının erbabı oldu. 1831'de bir kez daha terk edeceği Berlin'den ilk ayrılışının amacı, Hegel'in ata binmiş dünya tininin askerleri lafı* aracılığı ile ifadesini bulan bilinçdışı gayelerin etkisinden kaçmaktı. Ama tarihin amaçları başkaydı ve Napoleon Berlin'e saldırmadı. Yani, Schopenhauer'ın oradan kaçması gerekli değildi. Ancak filozofun elli altı yaşında ifade ettiği düşüncelere güvenilecek olursa, bu sanatı kendisi üzerinde daha genç bir yaştayken zaten uygulamıştır: "Gençlik yıllarımda, kendime dışarıdan bakmaya ve muhtemelen benim için keyifli kılmak amacıyla gördüklerimi kendime resmetmeye çabaladığım bir dönem olmuştu."[1] Bir şey olmak hiçbir zaman keyifli bir şey değildir ama taraf olmamak şartıyla, şeyleri oldukları haliyle izlemek keyiflidir diye filozofça konuşacaktı. Dağın tepesinden aşağıya, karmaşaya göz atmak ve aşağıdaki dünyaya net bir biçimde bakan bir göz olmak; olan bitenleri artık arzuyu engellemenin veya doyurmanın olası araçları olarak algılamayı bırakıp kendini unutmak, rüya gibi, ya da daha doğrusu kâbus gibi olan oluş ve bozuluş dünyasından kurtulmak demekti. Daha sonra teorileştirdiği gibi, bu, kendisinin ya da dünyasal şeylerin algısından bağımsız, zamansız, istençsiz, acısız bir bilişsel özne haline gelmekti. Böyle bir görüş açısı tamamen nesnel bir duruşu gerektirmekteydi: şeyleri doğru bir şekilde yakalamak, "onları kişisel ilgilerden bağımsız olarak dikkate alıp bunu da istenci tamamen susturarak yapmakla mümkündür."[2] Berlin'den kaçışının aksine, böylesi bir ayrılma gerekliydi.

---

* 1806'daki savaştan sonra Napoleon'un at sırtında Jena sokaklarında dolaştığını gördüğünde söylediği, "dünyanın tininin ata binmiş gittiğini gördüm" lafına gönderme –ç.n.

Schopenhauer, Berlin'de derslere katılırken ve derslerinin dışında Kant, Schelling, Platon, Fichte, Jakob Friedrich Fries,[3] Jacobi, Francis Bacon ve Locke üzerine yoğun olarak çalıştığı sıralarda kendi felsefi içgörülerini dile getirmek için çabalıyordu.[4] Bazı anlarda sefil ve fani olan bu yıkım ve ölüm dünyasının aşılabildiğini keşfetti. Başta müzik olmak üzere sanat ve erdem, zaman çarkının yıkıcı dönüşünden etkilenmeyen bir şeyleri ifade ediyordu. Annesine yazdığı ve Ludwig Tieck'i Wilhelm Heinrich Wackenroder'le karıştırdığı mektubunda, bu sefil dünyada uğruna çaba harcamaya değmeyecek başka her şeyden farklı olarak bu meseleleri ciddiye almak gerektiğini söylüyordu. Sanat, erdemli davranış ve azizlere yakışır şekilde hayattan çekilme, geçici zevklerden, şehvet düşkünlüğünden ve "Gotha görgüsüzleri" gibilerinin rahat burjuva yaşamından daha saf, daha yüksek ve daha kalıcı bir şeyi ifade ediyordu.

Üstün Bilinç

1812'de aklına bir fikir gelir. İlk defa, "her türlü deneyimin ve dolayısıyla teorik veya pratik (içgüdü) her türlü aklın ötesinde yer alan bir bilinç" anlamında "üstün bilinç"[5] ifadesini kullanır. Schopenhauer sanki, Fichte'nin düşüncesindeki, Ben-Olmayan'ın öncesine konarak kavranan aşkın Ben [bkz. Sözlükçe] kavramıyla ilişkili bir fikri, ya da belki, Ben-Olmayan'ın, dünyanın aşılmasının ardından geri dönülecek bir varlık durumu düşüncesini dile getirmektedir. Üstün bilinç, "etkileri aracılığıyla anlakta kendisini gösterir. Ama anlak hiçbir zaman dış görünüşten fazlasını görmez"[6]. Schopenhauer, "Bendeki bu üstün bilinç beni, artık kişilik ve nedenselliğin veya özne ya da nesnenin bulunmadığı bir dünyaya yükseltir. Umudum ve inancım odur ki, bu üstün (duyuüstü ve zaman-dışı) bilinç, benim tek bilincim olacaktır, onun için umarım bu Tanrı değildir. Ama herhangi bir kimse üstün bilincin kendisi veya ayırt edebileceğimizden ya da adlandırabileceğimizden daha fazlası için sembolik olarak *Tanrı* ifadesini kullanmak isterse, varsın olsun; ama bana göre filozoflar böyle yapmamalı,"[7] diye yazmıştı. Bu üstün bilincin kendisindeki tek bilinç olmasına ilişkin umudu, üstün bilincin "ölümden sonra geride yalnız kendisi kalana kadar, karanlıkta bile hayat gemisini yönetmesine"[8] fırsat tanınmasına bağlıydı. Ebedi iyi bilinç, dünyadan nihai uzaklaşmayı ifade ediyordu.

Schopenhauer Berlin'deyken, ölüm, sanat, erdem ve çilecilik hakkındaki henüz olgunlaşmamış genel görüşlerini geliştirecek fırsatı yakalamıştı. Bunların her birinin ardında üstün bilincin olduğunu fark etti: ampirik bilincin zamansal dünyayı aşması ve duyusal dünyayı bilmesi. Schopenhauer'a göre güzelin özü, "zamansal dünyanın teorik olumsuzlanması ve sonsuzluğun olumlanmasıdır."[9] Sanatsal güzellik, doğal güzelliğin aksine dehanın bir ürünüdür: "Sadakat ve nesnellik ... sanatsal güzelliğin koşuludur ve sanatın nesnesine en fazla nail olan, zamanın dışında ve doğanın ötesinde olanı bilinir kılan şair ve ressamlar, her zaman eşzamanlı olarak doğaya hem en sadık olan ve hem de en nesnel yaklaşanlardır."[10] Büyük sanat eserlerini seyre dalmak, tüketicilerinin de üstün bilincini harekete geçirir: "Artık zaman, uzam ve (bireyselliğimiz için yararlı olan) nedenselliği göz önünde tutmakla uğraşmayıp, nesnenin Platoncu İdeasını görürüz."[11] Platoncu İdeaların sezgisi, öğrenci Schopenhauer için zamansız, mükemmel ve saf nesneyi bilme yetisi anlamına geliyordu. Daha sonra, Schopenhauer'ın hiç de Platoncu olmayan Platoncu İdealar kavramlaştırması, metafiziğinde ve müzik felsefesi dışındaki estetiğinde de temel bir rol oynayacaktır. Bu erken düşüncelerinde zaten müziğin yeri ayrıdır: "Müzik, diğer sanatlar gibi, üstün bilincin, duyuların maddi dünyasındaki etkilerinin bir gösterimi değil, bizzat bu etkilerden biridir."[12]

Erken Romantiklerin saiklerini takip eden ve Aydınlanma'nın aklı yüceltmesine karşı duranların duygularını paylaşan Schopenhauer, gündelik âlemden daha derin, insanlar için akıl ve akılsallıktan daha büyük şeylerin özlemini çekiyordu. Kantçı temellere dayanmakla birlikte Kant düşüncesinin ruhuna aykırı bir biçimde teorik aklı eleştirdi. Kozmolojik sorulara, her biri eşit düzeyde akla uygun görünmekle birlikte çelişik olan yanıtlar üretme gücü taşıyan Kantçı antinomiler yüzünden teorik akıl karaya oturmuştu.[13] Kant'ın uyardığı gibi, aklın mutlak olarak koşulsuz olana erişmeye yönelik içsel arzusu bizi yanlışa götürmekteydi.[14] Bu yüzden Schopenhauer, aklın spekülatif kullanımının "bütün yanlışların kaynağı" olduğunu ve "teorik aklın *spekülatif* kullanımının dogmacı, *ampirik* kullanımının *Faust*'taki Wagner gibi ... sıradan bilgini ortaya çıkardığını"[15] söylemiştir. Kant'ın spekülatif aklı eleştirisinin inanca yer açmasına rağmen, pratik akıl kendi ayakları üzerinde durmuştur. Ama Berlin öğrencisine göre pratik akıl sorunluydu. Ne akıl ahlaki yasaları

keşfeder ne de ahlak akla uygun olana yol gösterir: "Geçerli ahlaki unsuru akıldan yola çıkarak türetmek hakarettir. *Her türlü aklın ötesinde* olan *üstün bilinç*, fiilen kutsallık biçiminde kendini göstererek ahlaki unsurda ortaya çıkar ve dünyanın gerçek kurtuluşudur. Aynı bilinç, sanatta kendisini deha olarak, dünyevi yaşam için bir teselli olarak ifade eder."[16] Akıl araçsaldır ve failinin hedeflerine hizmet eder. Hedef kötülük olduğunda, akıl bu amaçları gerçekleştirmek için gerekli araçları tasarlamaya yarar. Bu yüzden "akıl, ahlakın kaynağı olmaktan o kadar uzaktır ki, tek başına bizim kötü olabilmemizi sağlayabilir..."[17] Bunun tersine, "üstün bilinci, her zaman kendini ifade edebilecek kadar canlı olan ve duygularının kendisine tamamen egemen olacak kadar güçlü olmasına asla izin vermeyen, çok erdemli bir insan olarak düşünmek de mümkündür. Yani, bu insan, araç olarak ahlaki ilkeleri ve düsturları kullanan akıl *aracılığıyla* değil, her zaman üstün bilinçle doğrudan yönlendirilir. Dolayısıyla, zayıf akıl ve anlağa rağmen, yüce bir ahlaksallık ve iyilik mümkündür...."[18]

Schopenhauer'ın ampirik ve üstün bilinç üzerine düşünceleri onu, kişiyi bu gelip geçici ıstırap ve keder dünyasına neyin bağladığını ve onu bu gözyaşı vadisinden neyin kurtaracağını düşünmeye itmiştir. Çok sevdiği Sterne'den şu alıntıyı yapmıştır: "Şehvet kadar ciddi bir tutku yoktur".[19] Şehvetin ciddiliği hayvansallığın ciddiliğidir ve hayvanlar gülmez. Çiftleşen çiftler bu ciddiyeti ifade eder, eylem devam eder ve böylece bu dünyayı olumlar. Gerçekten "bu olumlamanın (zamansal bilincin) amacı cinsel dürtünün tatminidir."[20] Hatta, seçkin ve harikulade insanların cinsel ve zihinsel faaliyetlerinin aynı zamanda doruğa ulaştığı bazı anlar olur, bu zamanlarda akıl yine sadece araçsal bir rol oynayabilir: "Lakin, hayatın bütünlüğünü kendi birliği içinde algılama yetisi olarak, zamansal ve üstün bilinç arasındaki bağ olarak ... akıl, tarihsel olarak bu iki ilkeyle de ilişkilidir.... Bilinç açgözlülüğe kapıldığı anda akıl, üstün bilinçten kaynaklanan 'diğer yöne dönme' düsturunu etkili bir biçimde kendine sunabilir. Bununla birlikte, akıl yetisi bu türden bir düsturu ancak *canlı arzuya* karşı *cansız bir kavram* olarak engelleyebilir, fakat onu böyleymiş gibi sunar ve seçimi *olanaklı*, yani bunun koşulu olarak *özgür* kılar."[21] Seçim, karanlığın, ihtiyacın, arzunun ve yanılsamanın krallığı ile ışığın, huzurun, neşenin, dostluğun, uyumun ve barışın krallığı arasındadır. Bu seçim, çelişik bir biçimde hem son derece zordur, hem de son derece kolaydır. Schopenhauer, bir şövalye hakkın-

daki bir şiirden bahsederek bunu betimlemeye çalışmıştır. Şövalyenin görevi, hızla dönen ve surla etrafı çevrilmiş bir şatonun dar, tek geçidinden girmektir. Şövalye gözlerini kapar, atını mahmuzlar ve dörtnala tam hızla kapıdan geçer. Schopenhauer'a göre bu şiir erdemi, ışığın yolunu simgelemektedir. "Son derece zor, olanaksız bir şeyi gerçekleştirmek için *istenç* tek başına yeterlidir, ama kesinlikle *istemeliyiz*".[22] Kierkegaardcu bir inanç sıçramasından ziyade, üstün bilincin şövalyesinin erdeme dörtnala koşusudur bu. İstenci susturan, istenmiş bir eylemdir.

Schopenhauer şövalye şiirinin anlamını fark etmesinden hemen hemen bir yıl önce, 1812'de istenç fikrini kullanmıştı. Fichte ve Schelling *etkisi altında* yazdığı "Küçük Bir Sistem" başlıklı bir parçada doğaya istenç ve amaç atfetmişti. Doğa, bütün yaratıklar için mümkün olduğunca eksiksiz ve mümkün olduğunca uzun süreliğine iyilik ve hayat ister.[23] Kötü, doğanın amaçlarına aykırı olandır. Hayatı ve iyiliği teşvik etmemiz gerektiğini yazmıştır, "doğanın istencini istemeliyiz".[24] "İçsel varlığımız sadece doğanın amacını gerçekleştirip ona hizmet etmekle ilgili, istencimiz de doğanın istencinden ibaret olduğu için...."[25] bunu yapmamız gerektiğini ileri sürmüştür. Bu parçada, bu "küçük sistemin" bir düşünce deneyinden daha fazlasını mı ifade ettiği, yoksa yalnızca Schopenhauer'ın kendi felsefi kanılarından ibaret mi olduğu pek açık değildir. Sonuçta, çok geçmeden bu notta yer alan düşüncesini tersine çevirmiştir. Erdem, doğanın istencinin izlenmesinden kaynaklanmaz ve kurtuluş ancak dünyadan kaçmakta bulunur. Dünyanın kendi doğası göz önüne alınırsa, bunun olmaması gerekir:

> Bu dünyanın şansın, hatanın ve bilgeliği felç eden ahmaklığın diyarı olması, kötülüğün bu dünyada dizginlenmemiş bir şiddet sergilediği ve sonsuzluğun her görkeminin yansımasının kendine tesadüf eseri yer bulabilmesi ve aynı zamanda binlerce kere bastırıldığı bir yer olması bizi niye şaşırtsın ki? Tam da bu dünyanın (yani, zaman ve uzamdaki ampirik, duyusal ve ussal bilincimizin) kendi kaynaklarını, üstün bilincimizin ifadesine göre, sadece olmaması gerekenden almasına, ama erdemin ve çileciliğin yolculukları için gösterdiği yönün yanlış olmasına ve bunun sonucu olarak, ağaçtaki olgun bir meyve için söz konusu olduğu gibi, tek kurtuluşun ancak huzurlu bir ölüm olmasına ve bu yüzden Platon'un (*Phaidon*) "bilgenin" bütün hayatının "uzun süren bir ölüm", yani böyle bir dünyadan kurtulmak olduğunu söylemesine, gerçekten neden şaşıralım ki?[26]

Daha sonra, "dünyanın olmaması gerektiği" iddiasını "kötümser" dinlerin alameti farikası olarak niteleyecek ve dünya hakkındaki dini ve felsefi spekülasyonlara yol açan şeyin, ıstırapla birlikte ölümün yaygınlığının farkındalığı olduğunu ileri sürecektir.[27]

Şövalye hakkındaki şiir de Schopenhauer'ın "istenç" kelimesine önem vermesini sağlamıştı. "İstemek [Wollen]! Harika bir kelime! Kıyamet Günü'nün terazisinin ibresi, cennet ve cehennem arasındaki köprü! Akıl cennette parıldayan bir ışık değildir; bizim tarafımızdan kurulmuş ve seçilmiş amaca doğru çevrilmiş, seçilmiş amaç gizlendiğinde bize yolu gösterecek bir işaret direğidir sadece. Ama cennete doğru çevrilebileceği gibi cehenneme doğru da çevrilebilir."[28] Schopenhauer felsefi gelişiminin bu noktasında hâlâ, istenç kavramının ne metafizik ne de soteriolojik* anlamını fark etmişti; bunun ortaya çıkmasına daha iki yıl vardı. Bununla beraber, Schopenhauer Berlin'i, felsefi bir yaratıcılık duygusuyla ve düşüncelerine son halini vermesine yetecek kadar yaşayamama korkusu içinde terk etti –bunların, savaş zamanında tez yazan birinden beklenecek bir tavır olduğunu herkes takdir edebilir:

> Ellerimde ve daha çok zihnimde, bir eser, insanın beden ve ruh diye ayrılmasındaki gibi sahte bir şekilde birbirinden ayrılmış olan etik ve metafiziğin *bir* olduğu bir felsefe olgunlaşıyor. Eser gelişiyor, rahimdeki çocuk gibi yavaşça büyüyor. Rahimdeki çocuk gibi, neyin başta neyin sonda olduğunu bilmiyorum. Dostlarımın bildiği, burada oturan ben de, tıpkı annenin kendi rahmindeki çocuğu anlamaması gibi, eserin kaynağının ne olduğunu anlamıyorum. Onu görüyor ve bir anne gibi konuşuyorum: "Meyve ile kutsandım." Şans, maddi dünyanın hükümdarı! Bana birkaç yıl daha huzur ver! Bir annenin çocuğunu sevdiği gibi eserimi sevdiğim için. Eserim olgunlaşıp doğduğunda, verdiğin huzurun bedelini al. – Ama bu amansız zamanda, vaktinden önce ölürsem, ah belki de benim bu olgunlaşmamış girişimlerim, çalışmalarım dünyaya oldukları gibi sunulacak. Gelecek bir zamanda, belki de, parçaları birleştirip bu antikayı onaracak benzer bir ruh ortaya çıkacaktır.[29]

Schopenhauer, Berlin'den bilinmeyen bir kadere doğru yola çıktıktan sonra, Dresden'e yaptığı yolculuğu pek verimli bulmadı. Gariptir ki, bütün samimiyetiyle sakınmak istediği kimselerle karşılaştı. Fransızlar

---

* Dini kurtuluş öğretileriyle ilgilenen, kurtuluşun ne olduğu ve nasıl sağlanılacağı üzerine öne sürülmüş farklı görüşleri karşılaştıran teoloji dalı –ç.n.

ile küçük bir Sakson kasabasının belediye başkanı arasında tercümanlık yapmak zorunda kaldı. Dresden'e on iki günde vardı, ama Fransızların buraya da saldıracağı korkusundan kurtulamadı. Bu kaygıyla annesinin Weimar'daki evine sığındı. Buradaki koşullar da iyi değildi, ama bunun sebebi Fransızlar değildi: "Bazı ailevi düzenlemeler beni o kadar rahatsız etti ki, sığınacak başka bir yer aradım... Rudolstadt'a kaçtım."[30] Schopenhauer'ın memnuniyetsizliğinin kaynağı, Özel Arşiv Danışmanı, 1815 yıllarında yeterince şişirilmiş ismine annesi tarafından soylu amcasının ismi, "von Gerstenbergk"i de katan Georg Friedrich Conrad Ludwig Müller'di. "Müller von Gerstenbergk" Johanna Schopenhauer ile 1810'da, hükümetin tek temsilcisi olduğu Ronneburg'da tanışmıştı. Johanna'nın bu şehirdeki tatili boyunca ev sahibi Gerstenbergk'ti. Hofrätin Schopenhauer, kendinden on dört yaş genç olmasına rağmen sanat, edebiyat ve şiire olan tutkusunu paylaşan, sosyal yönüyle hırslı olan bu devlet memuruna yakınlık hissetmişti. Johanna'nın Eski Ustalar'ın resimlerini kopyalamak üzere Dresden'e yaptığı dört aylık geziye Gerstenbergk de katıldı. Çift birbiriyle o kadar çok samimiydi ki, Goethe'nin karısı Christiane'nin, onların evleneceğine yönelik açıklamaları Gerstenbergk'in ilk sevgilisini "çıldıracak" şekilde etkiledi.[31] Schopenhauer 1813 Mayıs'ında annesinin evine geldiğinde evin üst katındaki odalara yerleşen Özel Arşiv Danışmanı, yemeklerini düzenli olarak Johanna ve Adele ile yiyordu. Schopenhauer, Christiane von Goethe'nin bu çift hakkındaki kuşkularını paylaşıyor ve babasının anısına sadakatsizliği karşısında annesine tiksinti duyuyordu.

Schopenhauer çok rahatsız edici bulduğu "ailevi düzenlemeler"den kendini geri çekmeyi denedi. Ama Gerstenbergk'in evdeki hizmetçilere emredici davranması, Johanna'ya yazılarında destek sunması ve ona çeşitli toplantılarda eşlik etmesi ve hep beraber masada yemek yemeleri, genç adamın felsefe yapması için gereken sükûneti bozuyordu. Weimar'da geçirdiği bir aydan az bir süre sonra bir kere daha sorunları geride bırakıp, tek başına kalacağı bir sığınak bulmak için güneye, Rudolstadt'ın küçük bir kasabasına gitti. "Şövalyeler İçin" ["*Zum Ritter*"] adında küçük bir handa, bir oda kiraladı. Hanın ismi, sanki Berlin'den ayrılırken uzak durmak istediklerinin gidecekleri bir yeri ima eder gibiydi. Ama bütün şövalyeler asker değildi ve hanın isminin akla getirdiği potansiyel ironiyi, Schopenhauer için dörtnala tam hızla er-

dem ve ışığa gitmeyi temsil eden şövalye şiiri bozuyordu. Her hâlükârda, Schopenhauer'a bu sığınağın ismi ironik gelmedi. Burada, Haziran ayının ortalarından Eylül ayının sonlarına kadar tezi üzerine zahmetli bir çalışmaya girdi.

Schopenhauer'ın Rudolstadt'ta geçirdiği zamanla ilgili beyanları gariptir. Özgeçmişinde kendinden şüphe ettiğini ve "kederli" olduğunu yazar.[32] Yaşına yabancılaştığını çünkü bu yaşın, sahip olduklarından başka yetenekleri gerektirdiğini dile getirir. Kendisini "kötü zamanlar yaşayan evsiz birisi" olarak görür. Ama bu kasvetli betimlemeler telafi edici unsurlarla dengelenmiştir. Rudolstadt ormanlarla çevrilidir ve Schopenhauer "bölgenin tarif edilemez cazibesinden" zevk alır; gençliğinden kalma bir alışkanlıkla, teselliyi dağlarda ve Thrungia ormanlarında yürümekte bulur. Başka zevk alınacak şeyler de vardır: "Benim bütün doğam askeri ilişkilere terstir, savaşkan bir yaz boyunca ne bir askerin görüldüğü ne de trampet seslerinin işitildiği, tamamen sessizlik içinde, hiçbir şeyle oyalanmadan, dikkatim dağılmadan kendimi anlaşılması çok güç sorunlara ve araştırmalara verdiğim ormanlarla kaplı, dağlarla çevrili o vadide mutluydum."[33] Rudolstadt'ın bulunduğu bölge onu fiziksel olarak savaşkan bir dünyadan, felsefesi üzerine çalışması da psikolojik olarak ekonomik problemlerinden uzaklaştırmıştı.

Schopenhauer'ın tezinin konusu, ne tasarladığı şekliyle metafiziğin ve etiğin bir arada olacağı bir felsefeyle ilgiliydi ne de "Şövalyeler İçin" isimli bir yerde münzevi bir şekilde yaşamasına rağmen şövalye şiirinde sembolik olarak ifade edileni gerçekçi kılma heyecanıyla ilgiliydi. Bunların yerine epistemolojik bir konu seçti; yeter neden ilkesini ve Christian Wolff'un önermesini ele aldı; "*Nihil est sine ratione cur potius sit quam non sit*" [Hiçbir şey nedensiz değildir; o nedenle hiçlik yerine bir şey vardır].[34] Felsefe kariyerinin bu aşamasında neden bu konu hakkında yazdığından bahsetmedi. Çok daha sonra, olgun bir filozof olarak bu kararı için bir neden gösterecekti; konuyu biraz aydınlatmasına rağmen bu, gençlik tercihini açıklamaya yeterli değildi. Felsefenin çeşitli alanlarına ve açıklama yönteminin önemine yönelik düşüncelerinde, felsefenin nesnesinin genel olarak deneyim ve onun mümkünlüğü, asli içeriği, içsel ve dışsal unsurları ve şekli ile özü olduğunu tartışır. Bu, felsefenin ampirik bir temelinin olmasını gerektirir, Spinoza ya da Fichte, Schelling ve Hegel tarzında saf kavramlar gereksiz yere uzatılamaz, diye devam eder.

Deneyimin kendisi felsefenin nesnesi olduğundan *philosophia prima* [ilk felsefe] "bilmenin yetisi, şekli ve yasalarının yanı sıra geçerliliği ile sınırlarının da incelenmesiyle başlamalıdır."[35] Ayrıca, bu 'ilk felsefe'yi ikiye ayırır. Felsefenin ampirik temelleri, dianoioloji [düşünce yasaları teorisi-r.] ya da anlama teorisi, duyusal sezgi yetisi ve mantık ya da nedenler teorisi, kavram yetisi gerektirir. Bu felsefenin sonucu, "dar anlamıyla" metafizik olabilir çünkü metafizik bizi doğada ifade edilene değil, doğaya aşina kılar. Biz, belli olan görüngüler düzeyinde kalmalıyız, bu görüngülerin özü düzeyinde değil. Dayanak noktalarından ikincisi, doğa metafiziği, güzel metafiziği, ahlak metafiziği diye ayırımları olan metafiziğin konusudur. Felsefenin bu bölümleri, *İstenç ve Tasarım Olarak Dünya*'daki *philosophia prima* [ilk felsefe], doğa metafiziği, güzel metafiziği ve ahlak metafiziği olmak üzere dört kitabın da felsefi yapısını tarif eder. Son üç kitabın ortak yanı metafiziktir, "kendinde şeyi gösterir; içsel ve nihai öz ve görüngü bizim *istencimiz*dedir."[36]

İlk kez 1818 sonlarında yayımlanan felsefenin bölümleri üzerine bu düşünceler, olgun bir düşünür olarak otuz üç yıl boyunca düzeltip arındıracağı temel fikirler olarak genişletilerek kaydedilir. *İstenç ve Tasarım Olarak Dünya*'nın bu basımında, Schopenhauer, kendi tezinin bu kitaba bir giriş olduğunu söyleyerek, "bu başlangıç ve tanıtımdaki bilgi olmasaydı şimdiki çalışmayı anlamak mümkün olmazdı..."[37] der. Bununla birlikte, genç tez yazarının istencin kendinde şey olduğunu cüretkâr bir şekilde iddia ettiği *İstenç ve Tasarım Olarak Dünya*'da ifade edilen fikirleri geliştirmesi için beş yıl gerekecekti. Schopenhauer felsefi gelişiminin bu aşamasında hâlâ Fichte ile hemfikirdi. Kendinde şey, düşüncenin dışındadır. Tezinde yer alan, "araştırmasının kendinde şey tarafından felç edilmediği" övünmesi, tezi üzerinde 1847'de yaptığı geniş çaplı revizyondan kaynaklanmıştır.[38]

Genç Schopenhauer'ın, kendi felsefesini şekillendirecek bilinçli ve etraflıca tasarlanmış bir planı muhtemelen yoktu ve felsefenin bölündüğü alanlar hakkındaki daha sonraki analizi de, büyük olasılıkla, kendi felsefesinin gelişimiyle ilgili kısmen idealleştirilmiş bir açıklamaya karşılık geliyordu. Tez konusu hakkındaki daha uygun bir açıklama ise, apaçık ortada olan bir soruyu, "ampirik bilinç ve üstün bilinç arasındaki ilişkinin ne olduğu" sorusunu yanıtlamadaki başarısızlığının üstün bilinç felsefesinin ilerlemesini sekteye uğratması yüzünden, başta öngördüğü

şekilde metafizik ve etiğin bir sentezi üzerinde doğrudan uğraşmamış olmasıyla ilişkilidir. Schopenhauer bu soruyla, Berlin'den Dresden'e kaçarken, Hoyerswerda'nın küçük bir kasabasında yazdığı bir notta doğrudan yüzleşmişti. Bu sorunun kendisi, yine Kant'ın felsefi dağarcığından aldığı bir başka kavram olan "aşkın yanılsamalardan" [bkz. Sözlükçe] biriydi. Üstün bilincin ampirik bilinçten çıktığını düşünmek, ardıllığı ve sonuç olarak, sadece ampirik dünyada geçerliliği olan zamanı, ampirik bilincin *a priori* [bkz. Sözlükçe] formlarından birini varsaymak demekti. Aynı şey, ona göre, ampirik bilincin nedeninin üstün bilinç olduğu düşüncesi için de geçerliydi. Nedensellik, zaman gibi insanın bilişinin *a priori* bir formuydu. Schopenhauer bu yüzden, üstün bilinç ile ampirik bilinç arasındaki ilişkiyle ilgili herhangi bir sorunun anlamsız olacağını, asla cevaplanamayacak bir soruyu ortaya çıkaracağını düşünüyordu. En hafif ifadeyle, "bu ilişki hakkında bir şekilde konuşmak istersek, ancak ebediyete kadar pozitif olarak bilinemeyeceğini söyleyebiliriz. Çünkü üstün bilinç özne ve nesnenin ötesinde yer aldığı için düşünmez ve bilmez. Ampirik bilinç ise, kendisinin bağlantılı olduğu bir ilişkiyi bilemez. Bundan dolayı ilişki, bu bilincin kapsamı ötesinde yer alır ve bu kapsamın kendisini içerir."[39] Basılmamış, eski notlarında "üstün bilinç" kavramını kullanmaya devam etse de, kitaplarının hiçbirinde bu kavramı asla kullanmayacaktır. Daha sonra bu kavram, kişinin istençten özgürleştiği çeşitli durumları betimleyecek şekilde dönüşecektir.[40]

Giriş Konuları

Schopenhauer üstün bilinç felsefesiyle uğraştığı sıralarda üstün bilinç ile ampirik bilinç arasındaki ilişkinin açıklanabileceğini kanıtlamaya çalışırken, dikkatini bütün açıklamanın temelini oluşturan yeter neden ilkesine çevirdi. Wolff, Lambert, Reimarus, Baumgarten, Descartes, Leibniz, Schulze, Hoffbauer, Maass, Platner, Maimon, Jakob, Kieswetter ve Kant'ın konuyla ilgili yazılarını gözden geçirdi.[41] "Erken Dönem Elyazmaları" adıyla anılan çalışmasında bu erken dönem filozoflar hakkındaki izlenimlerini "yeter neden ilkesi üzerine yazılan bir doktora tezi için yapılan çalışma ve alıntılardan başka bir şey değil" diye niteleyecekti[42]. Bu alıntıların çoğunu doktora tezinin ikinci bölümünde "Yeter

Neden ile İlgili Daha Önceden Öğretilen Başlıca Konuların Özeti" başlığı altında bir araya getirecekti; bu bölümde ayrıca bu filozofların bir önermenin doğruluğunun kesinliği ya da dayanağı, bir olayın sebebi ve bir eylemin amacı konularında belirgin bir ayrım yapmadıklarını tartıştığı bir sonuç kısmı da vardı. Schopenhauer, yeter neden ilkesiyle ilgili daha önceki fikirleri incelemek amacıyla bu notlar üzerine düşündüğü sırada, 1811'den beri kendi başına Kant üzerine özel olarak yürüttüğü çalışmalarda kullandığı kitabına da gönderme yapıyordu[43]. Kant'ın da, yeter neden ilkesi konusunda yeterince açık olmadığını ileri sürüyordu. Königsberg'in bilgesi, ne *Saf Aklın Eleştirisi* ne de *Yargı Gücünün Eleştirisi** adlı eserinde yeter nedenin kendisiyle nedensellik ilkesi arasında net bir ayrım yapmıştı: "Sonuç olarak hiçbir yerde *neden, akıl* ve *güdü*, birbirlerinden çok farklı olan bu üç ilke tanımlanmamış ve birbirlerinden ayrılmamıştır. Bunlar birbirine karışmış durumdadır, çünkü hepsi "Neden?" sorusuna cevap verir[44]. Schopenhauer bu kavramlar arasında net bir ayrım yapmaya girişti ve kendisine göre işleri iyice mahveden Fichte ve Schelling gibi yetersiz bir epistemolojik temele yaslanmaktansa, Kant'ta eksik gördüğünü düzeltmeye çalıştı. Schopenhauer, ancak doktora tezini gözden geçirdikten sonra Schelling ve Fichte hakkındaki gerçek düşüncelerini ortaya koydu. Schelling'i "Kant ve Okulu" başlıklı bölümde ele alırken, Schelling'in yerçekimini ve ışığı ise şeylerin nedeni olarak açıkladığı *Aphorismen zur Einleitung in der Naturphilosophie* [Doğa Felsefesine Giriş Üzerine Aforizmalar] adlı eserinden alıntı yapmıştı; Schopenhauer'a göre bu açıklama "boş ve fütursuz bir lakırdıydı ... ciddi ve dürüst filozofların düşünceleri arasında sayılmayı hak etmiyordu."[45] İşin tuhafı, Fichte, Kant ve Okulu adlı bölüme konmamıştır. Bunun sebebi ise kısa süre sonra ortaya çıkar. Schopenhauer sonradan, "Hegelciler ve benzeri cahiller Kant ve Fichteci felsefeden söz etmeye devam edebilirler; oysa gerçekte bir Kant felsefesi ve Fichte saçmalıkları vardır..."[46] diye yazar.

Buna karşın Schopenhauer *Über die Vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde* [1813; *On the Fourfold of the Principle of Sufficent Reason*, 1974; Yeter Neden İlkesinin Dört Kökü Üzerine] [bkz. Sözlükçe] adlı eserinin ilk versiyonunda daha çekingen ve daha

* Türkçe çevirisi *Yargı Yetisinin Eleştirisi* (çeviren Aziz Yardımlı, İdea Yayınları) adıyla yayımlanmıştır-e.n.

tedbirlidir. Sonuçta bunu Akademi için yazıyordu ve halen takipçileri ve sempatizanları bulunan filozofları yerin dibine sokacak olursa kendi jürisine saygısızlık edebileceğini tahmin etmişti. Sonuç olarak, Schopenhauer için aşağılamamanın oldukça zor olduğu Fichte'den hiç bahsedilmemişti, Schelling'e yaptığı az sayıda gönderme ise ikili arasındaki farklılıkları kibarca en aza indirmeye odaklanmıştı. Örneğin, deneyimin öznesi ile deneyimin nesnesinin kaçınılmaz olarak bağıntılı olduğunu, bunun bilişin en temel özelliği olduğunu, bu ikisinin birbirine indirgenemeyeceğini ya da birbirlerinin aynısı olarak nitelendirilemeyeceğini tartıştıktan sonra şöyle yazıyordu: "Öznel ve nesnelin özdeşliği, doğa felsefesi tarafından da ortaya konduğu üzere, aynı şey olmaktan başka bir anlama gelmiyorsa, buna sonuna kadar katılıyorum. Ancak, bunun sadece bu anlama geldiği konusunda şüphe duyuyorum, çünkü bu sonuca varmak herhangi bir zihinsel sezgiyi değil yalnızca gözlem yeteneğini gerektirir. Dolayısıyla eğer biri diğerinden ayrı düşünülemeyeceği için iki şeye tek bir şey demek istiyorsa, bunu tartışmayacağım..."[47] Elbette Schelling, tıpkı Schopenhauer gibi bundan çok daha fazlasını kastetmişti. Schopenhauer aynı tartışmaya birbirlerinden ayrı düşünülemeyecek ve yalnızca diğerinin varlığıyla anlam bulan kavramları sayarak devam eder; örneğin neden–sonuç, baba–oğul, kız kardeş–erkek kardeş. Ona göre hiç kimse, bu ikili kavramların her birinin aslında tek bir kavram olduğunu ileri süremezdi. İkinci basımda, bu paragraf kitaptan çıkarıldı.

Schopenhauer'ın o zamanlarda yapmaktan büyük keyif aldığı, felsefi çağdaşlarını rahatça aşağılama özgürlüğünün yokluğu dışında, doktora tezi resmi ve aşırı detaycı bir halde kaleme alınmıştı –elbette bu, ona doktora unvanını kazandırabilecek akademik bir çalışma için uygun olan biçimdi. Sonradan giderek daha fazla kendine güvenli sesiyle yazmak ve öyle ya da böyle nevi şahsına münhasır gözlemler haline gelen çeşitli konu dışı sözleri dile getirmek yerine, sıkı bir şekilde konusuna bağlı kalıp savlarını kanıtladı. Örneğin 1813'te şöyle demişti: "Yeter neden ilkesinin önemi öylesine büyük ki, bunun bütün bir bilimin temeli olduğunu iddia ediyorum."[48] Bu savını, 1847'de ileri sürmeye devam ediyordu. Goethe'nin şiirlerinden yalnızca bir kez alıntı yaptı ve Goethe'nin diğer edebi eserlerine de ilk kitabında yer vermedi. Ancak 1847'ye gelindiğinde, sık sık edebi eserlere göndermeler yazıyor, konu dışı şeylerden söz ediyor ve genel olarak çağdaşlarını aşağılıyordu. Ye-

ter Neden İlkesinin Dört Kökü Üzerine [*Über die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde*] adlı eserinin ilk basımında hafifçe eleştirilen Kant, ikinci basımda yine eleştiriliyor ancak aynı zamanda daha fazla övgü alıyordu; bunun kendi Kant anlayışlarını unuttuğunu düşündüğü diğerlerinin (yani Fichte, Schelling ve Hegel'in) aptallıklarını ortaya çıkarmak için kullanılan bir strateji olduğu düşünülebilir.

İlk kez büyük oranda gözden geçirilmiş ikinci basımda yer alan Yeter Neden İlkesinin Dört Kökü Üzerine'nin [*Über die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde*] ikinci basımının önsözünde Schopenhauer 25 yaşındaki bir öğrencinin sesiyle, 59 yaşındaki filozofun sesi tarafından buna yapılan katkılar arasındaki farklılıkları açıklar. Tarz ve anlatım yöntemindeki farklılıklar, genç adamın naif olmasından, yaşlı adamınsa gençlik kuruntularından sıyrılmış olmasından kaynaklıydı. Genç olan, felsefeyle ciddi olarak ilgilenen herkesin yalnızca doğru ile alakalı olduğu inancı taşıyarak yazıyordu. Yaşlı olansa, tek dertleri bir kariyer elde etmek olan felsefe tüccarları ve itaatkâr yalakaların arasında kaldığını öğrenmişti. Onlar felsefe için değil, felsefe ile yaşıyorlardı; Schopenhauer gibilerse felsefe için yaşıyorlardı. Dahası bu yaşlı adam, Hegel'in başardığı büyük bir şarlatanlığa tanık olmuş, Hegelci zırvaların düşünme yeteneğini nasıl aciz hale getirdiğini ve Almanya'daki akademisyen nesli nasıl aptallaştırdığını gözlemlemişti. Schopenhauer'a göre Hegel'in bu yok edici etkisi şöyle bir etki yaratmıştı: "Alman felsefesi ayıplarla dolu bir şekilde önümüzde duruyor, başka uluslar tarafından aptallaştırılıyor ve bütün dürüst bilimlerden sürgün edilmiş biçimde sürdürülüyor – tıpkı sadaka düzeyinde bir ücret uğruna kendisini dün bir adama, bugün başka bir adama satan fahişe gibi."[49] Schopenhauer'a göre bu acı keşif, adil ve anlayışlı bir okuyucunun affetmesi gereken yaşlı adamın sık sık kızgınlıkla patlamasının da sebebiydi.

Schopenhauer'ın doktora tezinin ikinci basımında sözünü ettiği sesler arasındaki farklılıklar üzerine yapmış olduğu açıklama gençliğine karşı oldukça acımasızdır. Ne var ki bu iyi bir sebepten ötürü olabilir. Yaşlı filozofun memnun etmek zorunda olduğu bir filozof kalmamıştı. Genç adamsa, doktorasını alabilmek için çabalıyordu. Başka bir deyişle, daha kazanacağı teşvikler vardı. Schopenhauer her ne kadar çekingenlikten uzaksa da –bu bakımdan belki de bir derecede Goethe gibiydi– akademik ehliyetini kazanma isteği, en azından öyleymiş gibi yapmasına

sebep olmuştu. Doktorasını Berlin'e değil de, Jena Üniversitesi'ne yolladığında –bu değişikliği son anda savaşın ilk felsefi eserini felakete sürükleyeceği korkusuyla yapmıştı– Felsefe Fakültesi Dekanı Heinrich Karl Abraham Eichstädt'a Latince yazdığı mektupta oldukça utangaçtı. Rudolstadt'ta yazdıklarını gözden geçirebilecek kapasitede felsefe eğitimi almış hiçbir arkadaşı yoktu ve insanın zayıflığından ötürü "felsefi konularda yalnızca kendi yargılarına güvenmek"[50] pek akıl kârı bir iş değildi, diye yazıyordu. Sonuç olarak Eichstädt'ın "bilgelik dolu" fakültesinden, tezindeki yeterince açık olmayan, afaki ve yanlış noktaların dile getirilmesini, referans verilmeden başkalarının fikirlerini kullanıp kullanmadığının belirtilmesini istemişti. Özellikle de Kant'ın nedensellik ilkesinin kanıtı üzerine yaptığı eleştirinin bir öncülü olup olmadığını merak ettiğini söylemişti. Kişisel olarak da Eichstädt'a, yazısında herhangi bir 'çirkin' taraf bulup bulmadığını sormuştu.

Schopenhauer tezini Almanca yazdı, aile dostlarından Berlin'de zooloji profesörü olan Martin Lichtenberg ve başkalarından öğrendiği bir gereklilikti bu.[51] Latince yazmama konusunda çelişkili duygulara sahip olmuş olmalı. Neredeyse özür diler gibi, Eichstädt'a tezini Latince değil Almanca yazdığını, çünkü bunun Berlin'deki fakültesi tarafından zorunlu kılındığını yazmıştı. Schopenhauer, bu konuda Berlin'in kararını destekler gibi görünüyordu. Eichstädt'a, kendisinin de anadilinde yazmayı daha uygun bulduğunu "çünkü Latincenin felsefi-eleştirel bir çalışma için pek uygun olmadığını"[52] söylemişti. Başka yerlerde, Almancayı felsefe dili içine yerleştirdiği için –bu doktora tezinin asıl konusu için oldukça önemliydi– Kant'ın eleştirel felsefesini övmüştü.[53] Almanca kullanmanın başka bir avantajını da fark etmişti: "yeni bir felsefe okuru kitlesi bulunursa"[54] daha geniş kitlelere hitap edebilecekti. Schopenhauer, ilk felsefi eserini sunduğu kişilere bu iddiasını ve neden Almanca yazdığını açıklamayı sürdürdü.[55] Dil "seçimini" başkalarına açıklama ihtiyacı duyuyordu.

Schopenhauer, tezini Latince yazmamasına dair sahip olduğu karmaşık duygulara karşın, renk teorisi üzerine yazdığı ve felsefi değil de, daha çok bilimsel nitelikte gördüğü[56] bir denemenin Latince yeniden yazımı dışında bütün eserlerini Almanca kaleme aldı. Ne var ki yaşı ilerledikçe, Latincenin akademinin ortak dili (*lingua franca*) olmaktan çıkmasına dair giderek artan bir üzüntü duydu. Yunanca kullanımının azalmasını hoş

görebilirdi; bu tavrı sonraları kitaplarında yer alan Yunanca paragrafları çevirme eğiliminden de anlaşılıyordu, ancak İspanyolca ya da İngilizce paragrafları yaptığı gibi bunları da Almancaya çevirme yerine, Yunanca yazılmış kısımları sadece Latinceye çeviriyordu. Dahası, her zaman, Latince basılmış kitaplardan yaptığı alıntıları oldukları gibi bırakırdı. *İstenç ve Tasarım Olarak Dünya*'nın ikinci basımı (1844) ile birlikte, Latincenin yerini Avrupa'nın ulusal dillerinin almasından duyduğu hoşnutsuzluğu açıkça dile getirdi. Bu Avrupa'daki bütün akademisyenlerin sahip olduğu ortak bilimsel dilin ortadan kalkması anlamına geliyordu; yani yeni bir Babil Kulesi* yaratılmış oluyordu. Buna ek olarak, akademisyenler kendi anadillerinde eserler vererek ilk aşamada geniş bir kitleye hitap edebiliyorlardı ancak bu hitap ettikleri kitle daha az eğitim sahibiydi ve akademisyenin çalışmasında yer alan ulusal önyargıları hoş görme ya da kendi önyargılarının akademisyeni sansürlemesine izin verme eğilimine sahiplerdi. Schopenhauer'a göre, Almanca konuşulan bölgelerde durum çok daha vahimdi. Milliyetçilik hezeyanıyla hareket eden Almanların "tötomani"** takıntısı, doğa bilimlerinin teknik terminolojisini (*termini technici*) kendi dillerine çevirmelerine yol açmıştı. Başka uluslar bunu yapmayacak kadar akıllıydılar. Bu Alman bilim insanlarını dezavantajlı bir konuma itti. Eğer bilimsel bir topluluğun parçası olmak istiyorlarsa, bütün terimleri iki kez, hem Almanca hem de Latince öğrenmek zorundaydılar. Teknik terimleri Almancalaştırma takıntısı barbarca değilse de kaba sonuçlara yol açtı: "Avrupa'da her doktorun bilmesi gereken ve neredeyse her Avrupa dilinde yer alan *uterus* [rahim], *vagina* [vajina], *tuba fallopii* [fallop tüpleri] terimleri için kullanılan *Fruchthälter* [meyve tutucu], *Fruchtgang* [meyve yolu] ve *Fruchtleiter* [meyve üretici] terimleri fazlasıyla şaşırtıcıdır."[57] *Pleura*'ya [plevra/akciğer zarı] '*Lungensack*' [akciğer torbası] ve *pericardium*'a [perikard/kalp zarı] '*Herzbeutel*' [kalp çantası] denmesiyse, bu terimlerin "anatomistler tarafından değil de, kasaplar tarafından bulunduğu izlenimini vermektedir."[58]

---

* Burada, Eski Ahit'e göre Tufan'dan bir süre sonra Şinar (Babil) ülkesinde inşa edilen Babil Kulesi'nin yapılışının Tekvin Kitabı'nın 11:1-9 bölümünde anlatılan öyküsüne gönderme yapılıyor. Bu destansı öyküye göre, Babilliler görkemli bir kent ve "başı göğe değen" bir kule yaparak ün salmak istediler. Tanrı kule yapımında çalışan işçilerin dillerini, sonunda birbirlerini anlayamayacakları kadar karıştırarak kulenin yapımını durdurdu –r.n.

** Cermen ya da Alman kökenli şeylere düşkün olma, onları benimseme takıntısı –r.n.

Latincenin akademi dili olarak kullanımının ortadan kalkması, modern akademisyenleri zamana ya da doğum yerine bağımlı olmayan evrensel bir akademisyenler topluluğuna dahil olmanın faydalarından da alıkoydu. Bir akademisyen, Latince okuyarak yalnızca antik Roma'nın düşünce dünyasını ve görüşlerini değil, aynı zamanda "dokuzuncu yüzyıldan Scotus Erigena'yı on ikinci yüzyıldan Salisburyli John'u, on üçüncü yüzyıldan Raymond Lull'u ve daha yüzlercesini"[59] tanıyabilirdi; onlar da kendi anadillerinde yazmış olsalardı, bir akademisyenin onları tanıması mümkün olamazdı. Dahası Latinceyi korumadan ve Latince yazmadan, gelecek kuşakların akademisyenlerine hitap edilemezdi. Schopenhauer'a göre, Bacon bunun farkına varıp, *Denemeler*'ini [1975; *Essays* 1597, 1625] *Sermones Fideles* (1638) adıyla Latinceye çevirmek için Thomas Hobbes'tan yardım aldı.[60] Bunun dışında Latince bilgisinin azalmasına koşut olarak, Latin yazarların insanileştirici etkileri de giderek azaldı. Klasik yazarların birey, topluluk ve doğa hakkında sahip olduğu insancıl ve dürüst görüş ve değerlendirmeler, modern toplumların halen zararını hissettiği o rahipvari ve "yarı vahşi, yarı aptalca şövalyelik"[61] dolu ortaçağın zararlı ve aptallaştırıcı etkilerine karşı doğal ilaçlardı.

Ancak Schopenhauer'ın Latincenin ortadan kalkmasına üzülmek için daha derin ve daha kişisel sebepleri vardı. Otuz yılı aşkın bir süre felsefe yapıp hakkı olarak nitelediği şeye ulaşamadıktan sonra, bir yayınevini iki ciltlik devasa eseri *Parerga ile Paralipomena*'yı basması için ikna etti. Ancak kitabın bu bilgiç başlığı ile kitabın amacı arasındaki ironiyi fark edemedi. Bilgili bir okuyucu kitlesini aramak amacıyla "dünyanın felsefesini" kaleme almıştı; bu, gizli sessizlik tertipleriyle bugüne kadar tanınmamasının sorumlusu olarak değerlendirdiği "felsefe profesörlerini" de atlatmak için bir stratejiydi.[62] Schopenhauer bu kitabın başlığının Latince olması için ısrarcı oldu, çünkü bu akademik bir çalışmaydı. Ancak bu Latince başlık, Almanca yazılmış bir kitaba verilmişti ve dahası kitap akademisyen olmayanlar için tasarlanmıştı. Ne var ki, bu kitap da Latincenin yerini ulusal dillerin almasına dair artan şikâyetleri içeriyordu. Schopenhauer'a göre gerçekten düşünebilen ve anlamlı yargılara varabilen çok az sayıda Avrupalı vardı. Ulusal dillerin kullanımı ciddi okuyucu nüfusunu daha da azaltan dilsel sınırlar çizmekteydi. Schopenhauer'a göre bu aynı zamanda dar kafalı yayıncılara ve niteliksiz edebi yazarlara entelektüel pazarı kontrol etme olanağı sağlıyordu. Schopenhauer

bu iddiasını sağlamlaştırmak amacıyla Kant'ın bir zafer anından sonra sahneden silinip, kof bilgeliğiyle Fichte, Schelling ve Hegel'in felsefelerine ün kazandıran Alman eleştirel yargısının bataklığında kaybolduğunu hatırlatır. Schopenhauer'a göre bu aynı zamanda Goethe'nin renk teorisinin pek fazla kabul görmemesinin de sebebidir. Ancak yine de Schopenhauer'ın düşüncesinin asıl temelini oluşturan şeyin ne olduğunu tahmin etmek zor değil: "*Bu yüzden* fark edilmedim." Akademisyenler Latince eserler talep etselerdi ve Schopenhauer da Latince yazmış olsaydı fark edilebilirdi.[63]

Ancak Schopenhauer'ın Latincenin ortadan kaybolmasına ilişkin bu görüşleri, tezini Almanca yazmasından ötürü sahip olduğu karmaşık duyguların yakınından bile geçmiyordu. Halen felsefeyle ilgilenen herkesin, mutlaka ve sadece doğru ile ilgilenmesi gerektiğine inanıyordu ve bu fikri tezinde daha derinlemesine incelediğini düşünüyordu. Hayal kırıklığı ise daha sonra karşısına çıkacaktı, tıpkı felsefe dünyasında ufacık bir kıpırtı dahi yaratamamasının nedenlerini açıklama çabası gibi. Schopenhauer'ın karmaşık duygularının, bilgeliğini ortaya koymaktan mahrum bırakılmasının ardından ortaya çıkmış olması muhtemeldir. Latince yazsaydı, onun için en önemli olan insanın yanlışlığını dramatik bir biçimde kanıtlayabilirdi. Annesi Johanna sık sık, Schopenhauer'ın hayatının çok geç bir döneminde Latince öğrenebilme yeteneği ile ilgili kaygılarını dile getirmişti. Başarılı Latince bir tez, Johanna'nın kendi oğlunun yeteneklerini değerlendirme konusundaki başarısızlığını oldukça dramatik bir biçimde ortaya koyabilirdi. Oğlunun dil hocalarının heyecanlı değerlendirmelerini –Johanna bu değerlendirmelere kuşkuyla yaklaşıyordu– doğrulamanın yanı sıra bu, Schopenhauer'ın bir akademisyen olarak yaptığı hayat seçiminin oldukça akıllıca olduğunu da gösterebilirdi.

Yine de, Schopenhauer için en önemli olan şey, tezinin hangi dilde yazıldığı değildi. Kelimeler fikirleri yansıtıyordu ve Schopenhauer, fikirlerinin oldukça sağlam olduğundan emindi. Bu fikirler ona sadece akademide bir unvan kazandıracak kadar değil, aynı zamanda ciddi felsefi değerlendirmeleri hak edecek kadar değerliydi. Çalışmasını Jena'ya teslim etmeden önce dahi, kitabından kendi parasıyla 500 adet bastırmak için gerekli düzenlemeleri yaptırmıştı.[64] Aynı zamanda Jena'nın, aslında Berlin için yazılmış olan bu tezi kabul edeceğinden de emindi. Tezini yollamadan iki gün önce, Eichstädt'a 10 Friedrich altını tutarında bir

mezuniyet parası da yollamış, aynı zamanda teziyle birlikte eğitim geçmişini anlatan "tamamı Latince bir mektup" yazacağı sözünü de vermişti.[65] Daha sonra, programa göre, mektup ve tez 24 Eylül'de Jena'ya yollandı. Eichsädt elini çabuk tuttu. Schopenhauer'ın mezuniyet parası ondaydı ve Jena da diğer Alman üniversiteleri gibi savaş nedeniyle mali olarak zor durumdaydı. Ayrıca Schopenhauer'ın, üniversitedeki etkisi halen sürmekte olan Goethe'nin yakın arkadaşı Johanna'nın oğlu olduğunu biliyordu. Schopenhauer'ın başvurusunu duyuran mektubu 26 Eylül'de üniversitede dağıttı ve 2 Ekim'de Schopenhauer'a derecesi onun *yokluğunda* verildi; tez ayrıca yüksek şeref derecesi (*magna cum laude*) aldı. Üç gün sonra, Schopenhauer doktorasını elden aldı. Ardından da Rudolstadt'taki odasının pencere çerçevesine Latince şu sözleri kazıyarak bu dili kullanma becerisini ortaya koymuş oldu: "Arth. Schopenhauer 1813'ün büyük bir kısmını bu odada geçirmiştir. Bu oda, sahip olduğu geniş manzarayla övgüyü hak etmektedir."[66] Yıllar sonra, Schopenhauer hayranları, kahramanlarının bu el yazısını gözlemlemek üzere Rudolstadt'a seyahat edeceklerdi.

Yeter Neden İlkesinin Dört Kökü Üzerine (1813)

Schopenhauer, doktora tezine yönteme ilişkin bir cümleyle başlar ve bu cümlede iki felsefi kahramanını anar: "kutsal Platon" ile "harika Kant". Schopenhauer, bu yüce düşünürler, bütün felsefe uğraşı yöntemi için iki kural ortaya koymuştur, der: Homojenlik kuralı ve uzmanlaşma kuralı. İlkine göre var olanlar gereksiz yere çoğaltılmamalıdır [*entia praeter necessistatem non esse multiplicanda*], ikincisine göreyse var olanların çeşitlilikleri aceleci bir şekilde azaltılmamalıdır [*entium varietates non temere esse minuendas*].[67] Homojenlik kuralı filozoflara, en yukarıdaki her şeyi kapsayan kavrama varıncaya dek bireyleri türlere, türleri cinslere, cinsleri ailelere bağlamalarını öğütler. Uzmanlaşma kuralı ise bunun tam tersi bir düşünme yöntemini önerir. Filozoflar bir aile altında yer alan cinslerin farklılıklarını, cinsler altında yer alan türlerin farklılıklarını ve türlerin altında yer alan bireylerin farklılıklarını dikkate almalıdır. Schopenhauer, Kant'ın açtığı yoldan devam ederek bu iki kuralın da aşkın olduğunu ve düşünme yetimiz içinde kendiliğinden var olduğunu

ve bu halleriyle varlıklarını gerçekliğin bize göründüğü haliyle bu kurallara uyacağını garanti eden insan zihnine borçlu olduklarını söyler.

Schopenhauer, kendi çalışmasına zemin oluşturmak amacıyla Batı felsefe tarihini incelemiş ve kendisinden önce yaşayan filozofların uzmanlaşma kuralını görmezden geldiğini fark etmiştir. Ona göre filozoflar Kant'tan itibaren o güne değin ilkenin sadece iki türünü fark edebilmişlerdir: Bilişin yeter neden ilkesi [*principium rationis sufficientis cognoscendi*] ve oluşun yeter neden ilkesi [*principium rationis sufficientis fiendi*]. İlki bir yargının ya da önermenin doğruluğu için ayrı bir dayanağa ya da usa duyulan gereksinime işaret eder, ikincisi doğal dünyada var olan her bir olayın bir nedeni olduğu fikrine dayanır. Ne var ki, ilkenin bu iki biçiminin tanınmasına karşın yine de bu ikisini birleştirme eğilimi mevcuttu. Schopenhauer'ın felsefe dünyasındaki yeni sahnenin yol göstericisi olarak tanımladığı Yüce Kant dahi bu kafa karışıklığından etkilenmeye müsaitti. Büyük eseri *Saf Aklın Eleştirisi*'nde "görüngünün *temeli* olarak kendinde şey... bütün görüngülerin var olma ihtimalinin temeli; *düşünülür neden*, genel anlamda duyusal eylemlerin *bilinmeyen temeli*..."[68] gibi konulardan bahseden bir Kant söz konusudur. Schopenhauer'a göre bu iki biçimi birleştirme eylemi yalnızca daha çok karışıklığa ve bilinmezliğe sebep olmuş ve çağdaşları temel ve sonuç kavramlarını bütünüyle aşkın yollarla uygulamışlardı.

Schopenhauer'a göre daha önceki düşünürler yalnızca neden ya da temeli olma fikirlerini birbirine eklememiş, aynı zamanda yeter neden ilkesinin iki ek biçimini de fark edememişlerdi; bunların ilki varoluşun yeter neden ilkesi [*principium rationis sufficientis essendi*], ikincisi ise eylemin yeter neden ilkesidir [*principium rationis sufficientis agendi*]. İlki geometri, aritmetik gibi alanları yönetir; ikincisi ise insan eylemlerini belirler ve her eylemin bir amaç sonucunda ortaya çıktığını savunur. Schopenhauer, Wolff'un "her şeyin olmamasından ziyade olması için neden vardır" şeklindeki özdeyişinde ifadesini bulan yeter neden ilkesinin dört kökeni arasında çok belirgin bir ayrım yaparak felsefe yapımına çok daha geniş bir kesinlik ve anlaşılabilirlik sağlayacağını düşünüyordu. Ona göre ciddi felsefe, yanlışlara ve yanılsamalara karşı kendini koruyabilmek için böyle bir ayrıma ihtiyaç duymaktaydı. "Gerçek filozof" diye yazıyordu, "her zaman açıklık ve netlik peşindedir; bulanık ya da coşkun bir sele değil, durgunluğu derinlik ve berraklığı ile birleşen ve

açık seçikliğiyle kendini bütünüyle ortaya koyan bir İsviçre gölüne benzemeye çalışır daima."[69]

Ancak Schopenhauer'a göre doktora tezi, gelecek kuşak filozoflarına kusursuz entelektüel araçlar sunmaktan fazlasını yapıyordu. Felsefenin bilgiye yönelen doğru yola sokulmasını sağlayacak bir araç görevi görebilirdi. Yeter neden ilkesi, bütün düşünce ve bilginin temel ilkesiydi. Herhangi bir bilimin var olmasını, herhangi bir bilgi öbeğinin mümkün olmasını sağlayan buydu. Çünkü tam da bu ilke, önermeleri bir sistem haline getiren, bir bilgi öbeğini birbirinden ayrı ve birbirleriyle ilişiksiz fikirlerin bir araya toplanmasından fazlası yapan şeydi. Bu ilke aynı zamanda, bir iddia karşısında *neden* diye sormamızı da meşru kılıyordu. Bu yüzden Schopenhauer bu ilkeye "bütün bilimlerin anası" diyecekti.[70] Bu ilke bunların yanı sıra, bütün kanıt ve ispatların temelini oluşturuyordu, öyle ki onun iddiasına göre ilkenin kendisinin kanıtlanması imkânsızdı. Şüphe barındıran bir önermeyi kanıtlamak için, onu bilinen bir şey üzerine temellendirmeniz gerekir, bu bilinen şey de başka bir şeyin üzerine temellendirilmiştir. Sonuç olarak diye ekliyordu Schopenhauer, biçim ve kuralları ortaya koyan önermelere yani bütün bir düşünme ve bilme eyleminin asıl koşullarına ulaşmalısınız. "Sonuç olarak bütün düşünme ve bilme işlemi bunların uygulanmasını içerir, dolayısıyla kesinlik denen şey bu koşullara, biçimlere ve kurallara uyumdan başka bir şey değildir; dolayısıyla bunların kendi kesinlikleri başka önermelere bakılarak kesin olarak anlaşılamaz."[71] Tezinin ikinci basımında bu iddiasını bu ilke için kanıt beklemenin saçma olduğunu, çünkü bunun "kanıt talep etme hakkı için kanıt talep etme döngüsüyle ilişkili"[72] olduğunu öne sürerek sağlamlaştırmaya çalıştı. Schopenhauer, yeter neden ilkesine dair kullanmış olduğu ünlü "*bütün açıklamaların ilkesi*" ifadesini ve yeter neden ilkesinin dört biçiminden herhangi biri kullanılarak bu ilke tarafından açıklanan herhangi bir bağlantının daha fazla açıklanamayacağını, "çünkü bütün açıklamaların ilkelerini açıklamanın ilkesinin olamayacağını, tıpkı buradaki gibi gözün kendisinden başka her şeyi gördüğünü" bu ikinci basımda söyler.[73] İlk basımda yeter neden ilkesine dair "neden" diye sormanın, cevabı olmayan bir soru sormakla aynı şey olduğunu söylemekle yetinmişti.[74]

Schopenhauer'ın tezinin merkezi fikri özne ile nesne arasındaki bağlantılılıktı, bu da bütün bilişin ilk, evrensel ve özsel biçimiydi. Her bir deneyim, her bir bilme, her bir farkındalık bir bilen ile bilinenin, deneyim-

leyen ile deneyimlenenin, farkındalığın öznesi ile farkındalığın nesnesinin varlığını gerekli kılıyordu. Schopenhauer daha sonra George Berkeley'i övüp, özne olmadan nesnenin olamayacağını dile getirdiği için ondan "idealizmin babası" diye söz edecek ve Kant'ı bu temel gözlemi önemsememiş olduğu için eleştirecekti.[75] Schopenhauer ayrıca onun felsefesinin başlangıç noktası olarak bilinç gerçeğini, tasarımı –burada Reinhold'un terimini kullanıyordu– almakla diğer felsefelerden farklılaştığını söylüyordu; bu da özne/nesne bölünmesini öngören bir ilkeydi.[76] Sonuç olarak Schopenhauer Fichte'nin hem idealizminin hem de materyalizminin tuzaklarından kaçındığını ileri sürüyordu. İlki nesneyi, ikincisi ise özneyi türetemiyordu. Schopenhauer için özne/nesne bölünmesi epistemolojik bir temel taştı. Özne asla nesne olamaz, nesne de asla özne olamazdı. Çünkü dahası yeter neden ilkesi sadece bilişin nesnelerine uygulanabilirdi, asla özne ve nesne arasındaki ilişkiye uygulanamazdı.

Özne ve nesne bağıntısı Schopenhauer'ın tezinde oldukça önemli bir işlev görüyor, ona tasarımları bilincin nesneleri ile bağdaştırmanın yollarını sağlıyordu ve Schopenhauer farklı tür tasarımları betimleyerek, yeter neden ilkesinin farklı "köklerini" ve farklı insani bilme kapasiteleri ya da "yetilerinin" temelini oluşturan nesne sınıflandırmalarını ifade edebiliyordu:

> *Bilincimiz, duyarlılık, anlama [ve] akıl gibi görüngüleriyle özne ve nesne gibi bir ayrıma tabi tutulabilir ve bu aşamaya değin başka hiçbir şey içermez. Özne için nesne olmak ve bizim tasarımımız olmak aynı şeylerdir. Bütün tasarımlarımız özne için birer nesnedir. Ancak kendi başına ve bağımsız olarak var olmayan hiçbir şey, ya da tek veya ayrılmış olmayan hiçbir şey bizim için bir nesne olamaz, daha ziyade bütün tasarımlarımız biçime göre önsel olarak belirlenebilecek kurala bağlı bir bağlantı dahilinde var olur.* Bu bağlantı, evrensel olarak düşünüldüğünde, yeter neden ilkesinin açıkladığı türden bir ilişki biçimidir. Bütün tasarımlarımızı yöneten kural, yeter neden ilkesinin köküdür. Bu bir gerçektir ve yeter neden ilkesi de bu gerçeğin ifadesidir. Ancak bunun genel biçimini, burada da ortaya konduğu üzere, yalnızca soyutlama yoluyla edinebiliriz; her şekilde, bize *somut duyularla* verilir.[77]

Wolff'un "hiçbir şey nedensiz değildir; o nedenle hiçlik yerine bir şey vardır" şeklindeki ifadesinde ortaya konan yeter neden ilkesi, diğer bütün neden / sonuç ilişkilerinin görüldüğü durumların temelinde yer alan

ifadedir. Bu haliyle, "her şeyi kapsayan yüksek kavram"a işaret eder ve homojenlik kuralının gereksinimlerini de karşılar.[78] Bu, Schopenhauer'ın bize *somut duyularla* (*in concreto*) verilir dediği nesnelerin dört sınıfında bulunan neden / sonuç ilişkisi biçimlerinden bir soyutlamadır. Schopenhauer, ikinci basımda kitaptan çıkardığı "Dört Köklülük" başlıklı bölümde tezini okuyan okuyucuların, özne için bütün nesnelerin yani bütün tasarımlarımızın içerisinde yeter neden ilkesinin farklı yinelemelerinin ifade edildiği nesnelerin dört farklı sınıfından birine dahil olduğu yönündeki fikrini kanıtlamak amacıyla Kant'ın anlağın saf kategorilerini çıkarsadığı gibi net kategoriler sıralamasını bekleyeceklerini öngörmüştü. Bu bölüm dikkate değerdir, çünkü bu bölüm Schopenhauer ve Kant arasındaki başlıca metodolojik farklılıkları gösterir. Schopenhauer felsefeye Kant gibi, şeyler hakkında verilen yargılardan değil de bilinçliliği temel alarak başlamakla övünüyordu. *İstenç ve Tasarım Olarak Dünya*'nın ilk basımında bu farklılığı açık sözlerle dile getirmiştir: "Ancak *Saf Aklın Eleştirisi*'nde tekrar ve tekrar Kant'ın daha önce de detaylı bir biçimde incelediğim en temel ve en köklü yanlışını görüyoruz; bu da soyut, gidimli bilgi ile sezgisel bilgi arasındaki herhangi bir ayrımın hiç yapılmayışıdır."[79]

Ancak bu doktorasını yeni almış hevesli filozof, Kant'tan radikal bir biçimde kopmaya henüz hazır değildi. Yine de Schopenhauer, yeter neden ilkesinin "dört köküne" ilişkin Kantçı bir açıklama getirmesi konusunda algılamış olduğu beklentinin ışığında, bu beklentiyi çağdaşlarıyla dalga geçmek amacıyla kullandı. Tezinde bu işe giriştiği az sayıda durumdan biri de buydu. Kant'ın anlama ile ilgili on iki kategori ortaya koymasından beri, bu kadar basit ve doğrudan ortaya konan ve *a priori* olarak çıkarılan hiçbir şey olmadı, önceki hiçbir neslin ummaya bile cesaret edemeyeceği şeyler, diyerek şaka yapıyordu. Goethe'den bir alıntıyla devam ediyordu: "Sahneye giren filozof, bize, olmuş olanın başka türlü olamayacağını kanıtlar."[80] Schopenhauer'ın bütün tasarımlarımızı dört sınıfa ayırması, *a priori* bir çıkarım yerine, tümevarıma, tasarımlar hakkında yapılan bir inceleme üzerine temellendirilen genellemelere dayanıyordu. Schopenhauer'a göre bu, anlama kategorilerinin sınıflandırılmasını yargıların mantıksal tablosu üzerinden yapılan tümevarımlara dayandıran Kant'ın fikrine zıt değildi.[81] Schopenhauer, Kant'ın hiçbir zaman kategorilerin altında sınıflandırıldığı dört başlığın yalnızca dört tane olabileceğini ya da on iki kategorinin yalnızca on iki tane olabile-

ceğini ispatlamadığını ekler. Aynı şey Kant'ın yargıya ilişkin ortaya koyduğu on iki işlev için de geçerlidir. Fikrini örneklemek için burada *Saf Aklın Eleştirisi*'nden bir alıntı yapar: "Yalnızca kategoriler yoluyla, belli sayıda ve belli türde kategoriler aracılığıyla *a priori* bir tam algı birliği üretme yeteneğine sahip olan anlama yetimizin tuhaflığı ile ilgili olarak, neden şu an sahip olduğumuz işleve sahip olduğumuzu ve başkasına sahip olmadığımızı açıklamak için verilebilecek kadar az neden verilebilir."[82] Schopenhauer, eğer ki tasarımları sınıflandırışı yanlışsa, kendisini eleştirenleri vermiş olduğu dört sınıfın dışında kalan bir örnek vermeye ya da iki farklı sınıfı tek bir sınıfa indirgemeye davet eder.

Ne var ki Schopenhauer, dört nesne sınıfını tümevarım yöntemiyle oluşturduğu ayrı bir bölüm kaleme almamıştır. Bunun yerine, her bir sınıf için farklı bölümler ayırmıştır, bunlar sırasıyla (1) sezgisel ya da algısal tasarımlar ya da onun kısaca belirttiği gibi toplamı "nesnel ve gerçek dünyayı" oluşturan "gerçek nesneler"[83], (2) soyut tasarımlar, ya da tasarımların tasarımları, yani bir araya geldiklerinde yargıları oluşturan "kavramlar"[84], (3) önsel (*a priori*) ya da saf uzam ya da zaman sezgileri, başka bir deyişle matematiksel nesneler[85], (4) bir nesneden başka bir nesneye sahip olmayan özneler için bir sınıf, yani bireyin kendi istenci[86]. Tıpkı Descartes'ın insan zihninin yetisi hakkındaki görüşlerini farklı tür fikirleri irdeleyerek geliştirmesi gibi Schopenhauer da farklı tasarım türlerinin varlığını insan bilişinin çeşitli güçleri hakkındaki tanımını geliştirmek amacıyla kullanmıştır.[87] "Ancak bu tasarımların kendi koşulları olan gerekli bağıntılarıyla ilgili olarak, başka bir deyişle özneye göre, bu güçler tasarımlardan soyutlanmıştır. Sonuç olarak, tıpkı genel olarak öznenin genel olarak nesneye bağlı olduğu şekilde, onlar da tasarım sınıflarına bağlıdır. ... Nesnelerin şu ve şu sınıflara bölünüp bölünemeyeceğini ya da şu ve şu güçlerin özneye özgü olduğunu söylememin bir önemi yoktur."[88] Schopenhauer bu temelde, sezgisel tasarımlarla duyumsamayı [*Sinnlichkeit*] yani dış dünyanın verilerini duyarlılıkla anlağı [*Verstand*], akılla [*Vernunft*] soyut tasarımları, dışsal ve içsel duyu biçimleriyle saf sezgileri ve özbilinçle bireyin kendi istencinin farkında olmasını özdeşleştirir. Sonra her bir nesne sınıfı için yeter neden ilkesinin kökenlerini şöyle ortaya koyar: (1) oluşun yeter neden ilkesi; (2) bilişin yeter neden ilkesi; (3) varoluşun yeter neden ilkesi; (4) eylemin yeter neden ilkesi.

Oluş

Schopenhauer'ın tezinin, nedensellik kuralı diye de ifade ettiği oluşun yeter neden ilkesi analizinin bulunduğu dördüncü bölümü 1847'deki ikinci basımda, ilk basıma oranla en fazla değişikliğe uğrayan bölüm oldu ve Schopenhauer bu bölümün içeriğini iki katından fazlaya çıkardı.[89] Eklenen sayfaların bir kısmı, öne çıkmış Alman İdealistlerine, özellikle de Hegel'e doğrudan yönelttiği aşağılamalarla dolu olsa da, felsefi olarak da dikkate değer değişiklikler bulunmaktaydı. Ancak yeni fikirler ortaya koyduğu da söylenemez; aslına bakılırsa 1847'ye gelindiğinde, renk teorisi üzerine yazmış olduğu Görme ve Renkler Üzerine başlıklı denemenin [1816, 1830; *Über das Sehn und die Farben*] iki farklı versiyonunu, felsefesi ile doğa bilimleri arasındaki ilişkiyi anlattığı *Über den Willen in der Natur*'unu [1836; Doğadaki İstenç Üzerine] ve biri ödüllü diğeri ödülsüz iki denemesinin birlikte yer aldığı *Die Beiden Grundprobleme der Ethik*'i [1841; Etiğin İki Ana Sorunu] yayımlamış ve *İstenç ve Tasarım Olarak Dünya*'nın [2005, 2009; *Die Welt als Wille und Vorstellung*, 1819] ise ikinci basımını (1844) büyük ölçüde genişletmişti. Sonuç olarak da, başyapıtının iki basımı arasında geçen 34 yıl boyunca felsefe üzerine emek sarf etmiş ve düşüncesi ilk kitabında ortaya koyduğu fikirlere zıt bir biçimde olgunlaşmıştı. Oldukça doğal bir biçimde, diğer kitaplarında destekleyici yayınlara fazlaca referans eklemişti; bu da tezini sonraki görüşleriyle uyumlu hale getirmesini gerektiriyordu. Schopenhauer ayrıca görüşlerinin doğruluğu konusunda da bir güven kazanmıştı; bu vurdumduymazlığa sınır koyan bir özgüvendi, dolayısıyla içerisinde iddialarını barındırdığı doğal yeteneklerinden bazılarını ortadan kaldırmıştı. Bunların yanı sıra, yaşlı filozof kendisine akademik derece verme yetkisi bulunan okuyucuları memnun etmek üzere yazmıyordu.

Genç filozof ayrıca, felsefesini Kant'ın felsefesinden uzaklaştırmış olmaktan da çekiniyordu. Kant'ın, nesnelerin kendilerini ortaya koydukları uzamsal-zamansal biçimlerine ve nedenselliğin deneyimlerimize dair bilişimizin bir ifadesi olduğuna ilişkin fikirlerini kabul ediyordu. Dolayısıyla bu özellikler, edilgen bir biçimde zihnimize kazınan nesneler dünyasının özellikleri değil kendi bilişimizin *a priori* yapılarıydı. Schopenhauer bu görüşün "Platon tarafından tekrar tekrar 'sürekli olarak yalnızca görünen ve ortadan kaybolan ancak asla gerçekten ve doğru bir

biçimde var olmayana indirgenen'" dünyayı gerekli kıldığını iddia etme eğiliminde olsa da, Kant'ın görüngülerle kendinde şeyler arasında koyduğu ayrımı yapmaya henüz hazır değildi.[90] Entelektüel gelişiminin bu aşamasında kendinde şeylerin deneyimlerimizin ötesinde var olduğunu iddia etmekten kaçınıyordu. Aynı şekilde Platon'un Formlarının varlığını varsaymaya da eğilimli değildi. Schopenhauer, Kant'ın herhangi bir doğal nesneye ilişkin bilişimizin, anlamanın kategorilerine göre duyusal girdilerin veya sezgilerin bir sentezini içerdiğine ilişkin iddiasını reddetse de, tezinde sezginin kendisinin, yani doğal nesnelerin algılanışının, doğrudan doğruya, bir nedensellik ilişkisi içinde var olan zamansal-uzamsal nesnelerin kavramsal ve gidimli olmayan bilişi içerdiğine ilişkin görüşüne dikkat çekmek için pek bir şey yapmadı. 1813'te, Kant'ın kendi reddettiği görüşü titizlikle geliştirdiği "Aşkın Analitik" için saygı göstermeye hazırdı. Schopenhauer bu eserin kendi çalışması için "önemli bir başlangıç" oluşturduğunu söylüyordu ve anlamaya dair yaptığı yeni açıklama okuyucuların dikkatli bir gözlemle kendi kendilerine görebilecekleri bir şeydi.[91] Yine de "Dahası, Kant'a, nedensellik kuralının, diğer kategorilerle birlikte, yani genel olarak anlama ile birlikte, deneyimlediğimiz bütün nesnel bilginin mümkün olmasını sağladığı konusunda katılıyorum" diye yazıyordu.[92] Schopenhauer, 1847'de anlamanın tek işlevinin nedensel ilişkilerin doğrudan doğruya algılanışı olduğuna ve anlamanın "On iki Kantçı kategorinin karmaşık düzeneğine göre ...."[93] işlemediğine dair fikirleri konusunda oldukça açık sözlüydü.

Ne var ki Schopenhauer, Kant'ın nedensellik kuralının *a priori* doğasını kanıtlamasını reddedişi konusunda utangaç değildi. Jena'daki Felsefe Fakültesi Dekanı'na yazmış olduğu mektupta, eleştirisinin özgünlüğüne ilişkin bir yargı talebinde bulunmuştu. Eğer mektubu, Schopenhauer okuyucularının dikkatini tezinin bu noktasına yöneltmezse, 24. Kısım'ın başlığı mutlaka yöneltecekti. Bu başlığın bir kısmı "Kant'ın Bu İlkesinin Kanıtının Tartışılması" idi.[94] Ancak nedensellik kuralının *a priori* doğasını tartışmıyordu. Bu, kendi görüşünün temel ilkelerinden biriydi. Tartışma yerine, hem Kant'ın ispatını çürüterek hem de kendi 'kanıtı'nı ortaya koyarak Kant'tan bir adım önde yer alıyordu. Kant, İkinci Analoji'de olayların herhangi bir nesnel ardışıklığının, bir olayın yalnızca diğerinden sonra gerçekleşebileceğini ortaya koyan nedensel kurallarla açıklanabileceğini öne sürüyordu.[95] Kant, algıların öznel ve

nesnel ardışıklığı arasındaki farkı göstermek için, akıntı yönünde ilerleyen gemi ile bir evin algılanışı örneğini verir. İlk örnekte, geminin akıntı yönünde ilerlediğini, ancak onun ters yönde ilerlediğini fark ettikten sonra algılayabiliriz. İkinci örnekte ise, evin algılanışı 'keyfi'dir; yani onu yukarıdan aşağıya ya da aşağıdan yukarıya doğru algılayabiliriz. Gemi örneğinde, yani nesnel ardışıklıkta, algıların ardışıklığı ters döndürülemez; ancak ev örneğinde, yani öznel ardışıklıkta, algıların ardışıklığı ters döndürülebilir. Ancak gemi ile ilgili algılarımızın ters döndürülemezliğini doğrudan algıların ardışıklığından çıkaramayız, çünkü ev ile ilgili algılarımız da ardışıktır. Geminin pozisyonunun ters döndürülemezliği de doğrudan doğruya algılarımızdan çıkarılamaz, çünkü algılarımız da açıkça ardışıktır. Bunu yapabilmek için, geminin ardışık pozisyonlarını, geminin belli durumlarda akıntı yönünde ilerlediğini ortaya koyan nedensel kurallardan çıkarmalıyız. Böylece algılarımızın ardışıklığının ters döndürülemezliğini bundan çıkarabiliriz. Kant'ın vardığı sonuç, algılarımızın nesnel ardışıklığının, yalnızca neden ve sonuç kavramlarıyla birlikte anlakla gerekçelendirilebileceğidir.

Schopenhauer, Kant'ın bu argümanından hiç mi hiç etkilenmedi. Ona göre, olaylar, bir önceki olay bir sonrakinin sebebi olmadan nesnel bir sıra içerisinde birbirlerinin ardından gerçekleşebilirlerdi. Varsayın ki Kant'ın evinden çıkarken çatıdan bir kiremit düşüp kafanıza çarpıyor. Bu iki olay arasında hiçbir nedensel bağ yoktur, ancak bu ardışıklık nesneldir. Ya da bir müzik eserinde notaların birbiri ardına çalınışını düşünün, bu öznel olarak dinleyici tarafından belirlenmez, ancak nesnel ama nedensel olmayan bir ardışıklık içinde gerçekleşir. Son olarak, dünyanın dönüşünü düşünün. Bu nesnel olarak bilinir, ancak nedensel kurallar aracılığıyla açıklanmaz, "çünkü nedenini hiçbirimiz bilmiyoruz".[96] Doğrusu Schopenhauer Kant'ın gemi ve ev örneklerinin kökten yanlış olduğunu düşünmekteydi. Kant her iki örnekte de, iki nesnenin durumunda olan değişiklikle ilgilendiğimizi fark edemiyordu; birincisinde algılayanın bedeni ile ev, ikincisinde ise gemi ile akıntı. Eğer gemiyi akıntının ters yönünde hareket ettirebilseydik ya da gözlerimizi aksi yönde hareket ettirecek güce sahip olsaydık, geminin yönü döndürülebilir olurdu. Ancak ev örneğinde sahiden de hareket eden gemi örneğinden farklı hiçbir şey yoktur. Gözlerimizi yukarıdan aşağıya doğru hareket ettirmek bir olaydır, aşağıdan yukarıya doğru hareket ettirmekse başka bir olay. Her iki

olay dizisi de nesneldir ve isteğe bağlı değildir. Schopenhauer'a göre eğer Kant kendi bedeninin de nesneler arasında bir nesne olduğunu ve doğrudan doğruya mevcut olan tasarımlarının ardışıklığının fantezi olmadıkları sürece üzerindeki diğer nesnelerin hareketine bağlı olduğunu aklına getirmiş olsaydı bu örnekler arasında hiçbir farklılık bulamazdı.

Schopenhauer'ın nedensellik kuralının *a priori* doğasına ilişkin kanıtı oldukça açıktı: "Bana göre bunun kanıtı halihazırda herkesin, bir deneyimin her seferinde bu kuralla uyum içinde gerçekleşmesini umduğu o sarsılmaz kesinlikte yatmaktadır; örneğin *a priori* doğa, bu kurala atfettiğimiz su götürmez kesinlikle de kanıtlanır ve bu kesinlik tümevarıma dayalı bütün diğer kesinliklerden farklılaşır; yine örneğin, ampirik olarak bilinen doğal kuralların kesinliğinden yani dünyanın herhangi bir yerinde bu kurala istisna oluşturabilecek bir deneyimin var olmamasından da anlaşılabilir. Yerçekimi kuralının bir aşamada tesir etmeyeceğini *düşünebiliriz,* ancak yine de asla bunun nedensiz olarak gerçekleşebileceğini düşünmeyiz."[97] Ne var ki Schopenhauer 1847'de nedenselliğin *a priori* doğasının tek doğru kanıtını yeni yazdığı ve oldukça uzun olan "Nedensellik Kavramının Önselliği –Ampirik Sezginin Zihinsel Doğası– Anlama" başlıklı 21. Kısım'da ortaya koyduğunu iddia ederek bu bölümü değiştirmiştir. Bu yeni ispatın ortaya atılmasıyla, ilk ispatının açıkça ikinci ispatı kanıtladığı iddia edilmiştir.

Bununla birlikte Schopenhauer'ın nedenselliğin *a priori*liği ile ilgili "yeni" kanıtı, 1847'ye gelindiğinde yeni olmaktan çok uzak ve tezinden üç yıl sonra yayımlamış olduğu bir düşüncenin biraz daha detaylı olarak ifade edilmiş haliydi. Goethe'den esinlenerek kaleme aldığı Görme ve Renkler Üzerine adlı denemesinde, Kant'ın bir kavramlar yetisi olarak anlamaya ve gerçek nesnelerin algılanışının kavramların verili algılara duyusal olarak uygulanmasını gerektirdiğine dair görüşünün son kalıntılarını da düşüncesinden atmıştı. Bu denemesinde "bütün sezginin zihinsel olduğu" fikrini savunuyordu, bunu söylerken de ampirik nesnelerle ilgili bütün deneyimlerimizin anlağın bir işlevi olduğunu ve bunun kendiliğinden kavramsal, gidimli ve dilbilimsel olmayıp, doğrudan doğruya bedensel duyulara gönderme yapan zaman-uzamsal nedenler olduğunu kastediyordu.[98] Kant'ın on iki kategorisinden geriye kalan tek şey nihayetinde bir kavram olarak işlemeyen nedensellikti. Eski bir tıp öğrencisi olan Schopenhauer, bu yeni ampirik biliş açıklamasının bün-

yesine aşkın olana, yani 'öznel'e, ampirik bir bakış açısı yani 'nesnellik' katmıştı, böylece de bu konuya özgü terimlerle biliş açıklamasını doğallaştırmıştı:

> Yalnızca *anlak* –salt hassas sinir uçlarının değil, beynin karmaşık ve gizemli yapısının bir fonksiyonu ... – eyleme geçtiğinde, yalnızca anlak tek işlevi olan *nedensellik kuralını* uyguladığında, öznel duyunun nesnel sezgiye dönüştüğü o güçlü dönüşüm yaşanır. Dolayısıyla kendine özgü garip biçimi vesilesiyle yani *a priori* olarak, başka bir deyişle bütün deneyimlerden *önce* (çünkü o ana kadar deneyim henüz mümkün değildir), anlak bedenin verili bir duyusunu *sonuç* (sadece anlak tarafından idrak edilen bir kelime) olarak alır ve bu sonucun mutlaka bir *sebebi* olmalıdır. Eşzamanlı olarak anlak zihinde (örneğin beyinde) önceden hazırlanmış bir şekilde mevcut olan *dışsal* duyu biçimini yani *uzamı* yardımına çağırır. Bunu, sebebi organizmanın *dışında* konumlandırabilmek için yapar; çünkü sadece bu yolla olasılığı basitçe *uzam* olan bir dış dünya ortaya çıkar, böylece saf sezginin *a priori* olarak ampirik sezginin temelini oluşturması gerekir.[99]

Schopenhauer daha sonra duyular arasındaki devasa farkların altını çizen ve "kabuğun altında yer alan" ve gerçek bir nesnenin algılanışı olan bir dizi örneği yazılarında kullandı. Böylece, ilk olarak renk teorisi üzerine yaptığı çalışmada provasını yaptığı bir tür psikolojik argümanı sürdürüp genişletti. Bir kez daha yalnızca ışığın ve rengin izlenimlerini deneyimleyen yeni doğan bebekler örneğini tanımladı; bebekler ancak ve ancak, anlakları, geçici olarak ve uzamda konumlanmış duyulara bir neden atfetme fonksiyonunu yerine getirdiğinde bu nesneleri idrak edebilirler. Schopenhauer'a göre bu olduğunda bebekler dışsal bir gerçekliği kavramaya başlarlar. Schopenhauer bunun yanı sıra görme engelli olarak doğan ancak sonradan görme yetisi kazanan insanlara dair örnekler verir. Bu örnekler, tek bir parçanın bulanık ve genel bir izlenimini duyumsadıklarını gösterir. Bu kişiler asla farklı uzaklıkta ve birbirinin arkasında duran ayrı nesneleri algılayamazlar. Schopenhauer'a göre bu insanlar yalnızca bu verilere nedensel kuralları uygulamayı öğrendiklerinde şeylerin nesnel algısına sahip olabilirler. Schopenhauer, dışsal dünyayı bilişlerinin kayboluşunu ve bu kişilerin hâlâ duyulara sahip olduklarını ortaya koyuşlarını, beynin loblarında meydana gelen hasarla açıklar. Schopenhauer hayatının ileriki dönemlerinde dahi, bu tezini doğrula-

mak için Fransız psikolog Marie Jean-Pierre Flourens'in yapmış olduğu çalışmadan alıntı yapar.[100] Optik açıları açıklayıp bunların grafiğini çizer ve retinal görüntülerin çift, baş aşağı ve iki boyutlu olduğunu ancak bizim tek, dik duran ve üç boyutlu nesneler algıladığımızı anlatır. Yanlış algılama ile ilgili örnekleri de ekler: Çapraz edilmiş iki parmağımızla bir topa dokunduğumuzda bunun iki top olduğuna hükmetmemiz; bir bozuk parayı iki tane gibi algılamamız; ayın nispi büyüklüğü. İlginç bir şekilde Schopenhauer'ın biçimsiz duyusal uyarıcı örneklerden, yani tenimizin altındaki öğelerden, ampirik nesnenin yanlış algılandığı örneklere geçmek ve böylece kendi idealist tutumuyla gerçekçi bir tutumu karıştırmak gibi bir derdi olmamıştır. Yine de, asıl söylemek istediği şey şuydu: "*anlak*, yapıtı meydana getiren sanatçıdır; *duyular* ise yalnızca malzemeleri ona getiren yardımcılardır."[101] Ancak, gerçekçiliğe gömülmekten başka, sezgisel tasarımların ya da "gerçek nesnelerin" bize asla bilincin ötesinde bir gerçeklikle ilgili bilgi veremeyeceği fikrini savunmaya devam ederken, duyuların kaynağını göz ardı eder.

Ancak Schopenhauer'ın tezinin farklı basımları boyunca tutarlı kalan bir nokta, nedenselliğin kendisine ilişkin analiziydi. İlk basımda 18. Kısım'da (ikinci basımda 19. Kısım) duyusal bir deneyim analizi taslağı ortaya koymuştu. Ne var ki ikinci basımda bu analizinden "aşkın analiz" diye söz etti. Tezinde önemli bir farklılık yoktu. Deneyimin mümkünlüğünün gerekli koşulları için Kantçı tarzda bir çıkarım ortaya koyuyor sayılmazdı. "Aşkın" teriminin eklenmesi muhtemelen *İstenç ve Tasarım Olarak Dünya* ile başlayıp 1830'dan itibaren artarak devam eden, felsefesini daha yakından Kant'ın gerçek mirasçısı olarak tanımlama çabasının bir sonucu olabilir. Elbette bu felsefesinin metodolojisinde herhangi bir değişime yol açmadı. 1847'ye gelindiğinde artan bir özbilinçle, Kant'tan daha çok İngiliz ampiristleri Locke, Berkeley ve Hume'la yakınlık gösteren bir tümevarımcı metodolojiyi uyguluyordu; Kant'ın ise formel bilgi ile ilgili olarak ampiristleri düzelttiğini düşünüyordu.[102] Schopenhauer deneyimin daha görüngübilimsel bir analize yani doğrudan deneyimin kendisinin irdelenmesine olan bağlılığını hep korudu.[103] Bu bakımdan, Locke ile özdeşleşiyordu. Ancak insanın biliş tarafından dayatılan *a priori* koşulları da kabul ettiği için, Kant'la da özdeşleşiyordu. Schopenhauer, 1844'te kendi metodolojisi ile ilgili bir yazı kaleme alırken şöyle diyordu: "Locke'u böyle düşünme yönteminin kurucusu olarak değerlendirmemiz

gerekiyor; Kant'sa, bunu karşılaştırılamaz derecede bir mükemmelliğe eriştirmiştir."[104] Schopenhauer, tezinde de görüldüğü gibi her zaman ampiristlerden esinlenen anlamlı kavramların nihayetinde sezgisel tasarımlara atıfta bulunması gerektiği yönündeki fikri savundu.

Schopenhauer'ın oluşun yeter neden ilkesine dair ortaya koyduğu ifade, yani nedensellik kuralı, nedenselliğin gerçek nesneler arasında değil, gerçek nesnelerin değişimleri ya da durumları arasında bir ilişki olduğunu vurgular: "Eğer bir ya da birden fazla nesnenin yeni bir durumu ortaya çıkarsa yeni durumun düzenli olarak takip ettiği, başka bir deyişle ilk durum var olduğu sürece, başka bir durum bunu öncelemiş olmalıdır. Böylesi bir takip *sonuçlanma* olarak adlandırılır; ilk duruma *neden*, ikinci duruma ise *sonuç* denir."[105] Bunun için bir örnek vermişti. Eğer bir nesne alev alırsa, bu alev alma, içerisinde oksijen, yakıt ve ısının bulunduğu başka bir durum tarafından öncelenmiş olmalıdır; bu durum meydana gelir gelmez, alev alma derhal bunu takip eder. Schopenhauer'a göre bu durum sürekli olarak var olmuş olamaz, sadece alev alma anında ortaya çıkar. Bu bir değişim durumudur ve nedensellik kuralı yalnızca değişimlerle ilgilidir. Dolayısıyla, her bir sonuç ortaya çıktığında, bu bir değişimdir ve bu değişim daha önce ortaya çıkmadığından ötürü, Schopenhauer bundan bu değişimi de önceleyen daha da eski bir durumun var olması gerektiği sonucunu çıkarır. Bu her bir değişim için doğru olduğuna göre, başlangıcı olmayan bir nedensellik zincirinin varlığını iddia eder; yani her sonuç için bir neden vardır ve o neden daha önceki bir nedenin sonucudur, bu böyle ebediyen (*ad infinitum*) sürer gider.[106] Yeter neden ilkesi bütün zorunluluğun temeli olduğuna göre, nedensellik kuralının da "fiziksel zorunluluğu" yönettiğini söyler.

Akıl ve Bilme

Schopenhauer, nedensellik analizi sırasında akıl yetisi ile ilgili – Kant'ınkinden çok farklı olan– yeni bir açıklama ortaya koyacağına dair okuyucularını uyarır. Kant, *Saf Aklın Eleştirisi*'nde, insanın bilişsel kapasitesinin değişik parçaları olarak anlak ile akıl arasında bir ayırım yapmıştı. Schopenhauer, Kant'ın anlağı duyusal algılara uygulanışları ampirik bilgiyi ortaya çıkaran, ampirik olmayan ya da *a priori* kav-

ramların kaynağı olarak göstermesine temkinli bir şekilde katılırken, Kant'ın bunların tek meşru faydasının deneyimin mümkünlüğü sınırları dahilinde olduğuna ilişkin fikrini sıkı bir biçimde benimsedi. Kant için akıl, felsefi olarak ikircikli bir yetiydi. Dünyanın, ruhun ve Tanrı'nın *a priori* ve tözel bilgisini ileri süren Descartes, Spinoza, Leibniz ve Wolff gibi rasyonalistlerde bulunan spekülatif metafiziğe sebebiyet veren şey buydu. Kant bu metafizikçilerle ilgili olarak, problemin anlağa ilişkin kavramları mümkün deneyimlerin sınırları dışında uygulamalarında olduğunu teşhis etmişti. Sonuç basit bir biçimde içi boş yanılsamalara teslim oluyordu. Yine de Kant, vardıkları sonuçları kabul edemese de bu erken filozofların projesine karşı anlayışlıydı. Bu metafizikçilerin kafalarını kurcalayan sorular kaçınılmazdı. Akıl her zaman sonunda entelektüel merakı giderecek nihai, bütünüyle koşulsuz ve toplayıcı bir açıklama arayışındaydı. Kant aklın kötüye kullanımını tespit ettiği gibi, onun doğa bilimlerine ve etiğe meşru ve düzenleyici şekilde uygulanışlarını da tespit etmişti. Basit bir ruh fikri birleşik bir psikoloji arayışımıza yardımcı olabilirdi, aynı şekilde evrenin yaratıcısı olarak Tanrı fikri dünya içinde bir düzen aramamızı tetikleyebilirdi. "Pratik aklın varsayımları" yani Tanrı, insan istencinin özgürlüğü ve ruhun ölümsüzlüğü, bu varsayımlar asla bilinemezdi ve sadece öğretilebilir olsa da, ahlaktan ortaya çıkmıştı.

Schopenhauer, akılla ilgili "yeni" açıklamasını ikinci düzlemdeki nesnelerin, yani tasarımların tasarımlarının, yani kavramların analizi içinde ortaya koydu. Daha önce üstün bilinç felsefesi üzerine görüşlerini belirttiği sırada yapmış olduğu gibi Kant'ın hem teorik hem de pratik akılla ilgili fikirlerini reddetti. Ancak bunu seçilmiş kelimelerle ve polemikten uzak bir üslupla yaptı. Schopenhauer'a göre aklın fonksiyonu sezgisel tasarımlardan kavramları soyutlamak, kavramları yargılar haline dönüştürmek ve çıkarımlar yapmaktı. Schopenhauer anlağı hayvanlara da atfetme eğilimine sahip olsa da –nedensellik ilişkisi içinde var olan nesnelerle dolu zaman-uzamsal dünyayı onlar da algılayabiliyordu– sadece insanların akla sahip olduğu konusunda Kant'a katılıyordu. Ancak Schopenhauer'ın akıl yetisine ilişkin sakince yürüttüğü tartışma, 1847'deki basımda önceki bölümün uzunluğunu üçe katlayan "Akıl" başlıklı yeni bir kısım eklemesiyle patladı. Schopenhauer, bu bölümü, başlangıçtaki fikrini yeni anlayışlarla desteklemek ya da ilk tartışmasının öğelerine dayalı yeni çıkarımlar yapmak yerine, otuz yıldan fazla bir

süre felsefe dünyasında yok sayılmasından duyduğu öfkeyi açığa vurmak üzere kullandı. Bu bölümde çağdaşlarına ateş püskürdü. Jacobi'ye, Fichte, Schleiermacher, Schelling ve Herbart'a açıktan açığa saldırdı, bunların hepsinden daha fazlaysa Hegel'e yüklendi. Schopenhauer bu adamları, Kant tarafından yerle bir edilmiş olan spekülatif metafiziğin numaralarını yeniden diriltme yönünde son çırpınışları gerçekleştirmekle suçluyordu. Dahası Schopenhauer'a göre bu insanlar dini kendi çıkarları için korumaya hevesliydiler. Bu sözde filozofların ailelerine bakabilecek kariyerlere ihtiyaçları vardı ve devlet yalnızca bir şekilde Yüce Tanrı'yı tanıyan profesörlere iş veriyordu.

Ne var ki Schopenhauer akıl üzerine yazdığı bu yeni bölümde Kant'a hiç saldırmamış da değildi. Kant'ı çağdaşlarının taklitçi felsefelerinde bulunan duyuüstüne doğru yapılan vahşi uçuşlara ilham vermekle suçluyordu. Schopenhauer, akıl üzerine ortaya koyduğu kendi "yeni" fikrinin özgünlüğünün temelini nasıl çürüttüğünü çok da fark etmeden Kant'tan önceki bütün filozofların aklı kavramlar üretmek, yargılara varmak, söylemsel düşünmek, dili kullanmak, geçmiş üzerine düşünmek ve gelecek için plan yapmak gibi işlerde kullanılan salt insanlara ait bir beceri olarak tanımladıklarını ileri sürmüştü. Kant bile aklı çıkarımlar ve ilkeler yetisi olarak kabul etmişti ancak "sonradan ortaya çıkan yanlış yorumlamalardan da şüphe yok ki Kant kendisi sorumluydu".[107] Schopenhauer, bu noktaya temas etmek için, okuyucularını başka kitaplarındaki bu konuyu tartıştığı kısımlara yönlendirdi. Bu benzer tartışmalarda çok daha fazla açık sözlüydü. *İstenç ve Tasarım Olarak Dünya*'nın ilk basımında Kant'ın aklın doğasını karıştırıp tahrif ettiğini söylemiştir; Schopenhauer'a göre ondan sonra "bir yığın" felsefi yazısını okuyan herkes fark edecektir ki "nasıl ki prenslerin hatalarının bedelini bütün ülke öderse, büyük dâhilerin yanlışlarının ağır etkileri de nesiller, hatta yüzyıllar boyunca giderek büyür ve yayılır; nihayetinde bir ucubeye dönüştüğü görülür".[108] Schopenhauer, bu zavallı "iki ayaklı güruhun" büyük dâhilerin en berbat hatalarına hayran olmalarının, asıl hayranlık verici kısımları ise yok saymalarının neredeyse bir lanet gibi olduğunu yazar. Sonraları Nietzsche de, Schopenhauer'ın takipçileri için bu gözlemi yapacaktı.[109]

Schopenhauer'a göre Kant farkında olmadan, kendisinden sonra gelen filozoflara aklı mistik bir yetiye dönüştürmeleri için gereken araçları

sağlamıştı. Kant, kendisi aklın böylesine olağanüstü güçlere sahip olduğu görüşünü reddetse de, özgürlük, ruh ve Tanrı gibi metafizik inanışların aracı olarak pratik aklı ortaya koyarak, diğerlerinin teorik aklı böyle şeylerin bilgisi haline çevirmelerini teşvik etmiş oluyordu. Eğer pratik akıl böyle bilgilerin varlığını gerekçelendirip *a priori* olarak ahlaki kuralların kaynağı haline gelirse, Kant'ın dediği gibi teorik aklın bulma özleminde olduğu şeyi, yani koşulsuz olanı bulma kapasitesine sahip olduğunu düşünmek oldukça küçük bir adımdı. Schopenhauer'a göre bu "Jacobi'nin başını çektiği çılgın profesörlerin *duyuüstü* olanı doğrudan *kavrayan akla*, aklın bütün deneyimlerin ötesindeki şeyler için tasarlandığı yönündeki saçma görüşe ve aklın doğrudan doğruya ve sezgisel olarak bütün şeylerin ve bütün varoluşların nihai temelini, yani duyuüstü olanı, mutlak olanı, kutsal olanı vb. anladığı yönündeki varsayıma yönelmelerine sebep oldu."[110] Tezinin ikinci basımında ise, Jabobi'nin Kant'ı saptırmasından başlayarak Fichte, Schelling ve Hegel'in felsefelerinin korkusuz gelişiminin izlerini sürdü: "Ve Alman 'felsefesi' denen şey son elli yıllık süre boyunca tamamen yanlış ve uydurma bir temel üzerine inşa edildi: İlkin, mutlak *ben*'in serbestçe oluşturulup tasarlanması ile *ben-olmayan*'ın ortaya çıkışı biçiminde [Fichte]; daha sonra ise, mutlak özdeşliğin ya da ilgisizliğin zihinsel sezgisi ve bunun doğaya evrimi biçiminde [erken dönem Schelling]; yine aynı şekilde, Jacobi ve Boehme [geç dönem Schelling] *tarzında* Tanrı'nın kendi karanlık temelinde ya da temelsizliğinde bulunan kökeninde; son olarak da, Mutlak İdea'nın saf öz-düşünsemesi ve öz-hareketli kavramların bale sahnesi biçiminde [Hegel]."[111]

Yaşlı filozof çağdaşlarına yönelik öfkesini dizginleyemese de, düşüncesini çarpıtanlar için Königsberg bilgesini suçlaması, Kant hakkında garip bir biçimde çelişkili bir yaklaşımının ortaya çıkmasına sebep oldu; bilişin yeter neden ilkesine yaklaşımı ilk basımdakiyle aynıydı. Akıl, kavramları yargılar haline getiriyordu ve hiçbir yargı özü itibariyle doğru değildi; yargının doğruluğu başka bir şey üzerinde temellendiriliyordu. Schopenhauer yeter neden ilkesinin bu biçimini ifade ediyordu: "Eğer bir yargı, bir bilginin ifadesi ise, bunun yeterli bir temeli bulunmalıdır; bu özelliği sebebiyle *doğruluğu* teyit edilir. Dolayısıyla *doğruluk*, bir yargının kendinden başka bir şeye yaptığı göndermedir."[112] Schopenhauer daha sonra bir yargının kendinden başka temellendirilebileceği dört farklı birim, yani başka bir deyişle, dört farklı tür doğru

tespit eder: mantıksal, ampirik, aşkın ve mantık-ötesi.[113] Tıpkı oluşun yeter neden ilkesinin, fiziksel zorunluluğu ifade ettiğini düşündüğü gibi –bu da öncelikli olarak sonucun bir nedene dayanmasının zorunluluğudur– yeter neden ilkesinin bu biçiminin de "mantıksal zorunluluk"la, yani doğru bir önermenin bir temele dayanmasının gerekliliği ile ilgili olduğunu düşünüyordu.

Schopenhauer'ın dört tür doğruya ilişkin ortaya koyduğu fikirler oldukça basit ve bir bakıma baştan savmaydı; özenle hazırlanmış sistematik düşüncelere dayanma eğilimi gösteriyordu. Bir yargı ya da önerme eğer başka bir önerme ile olan kavramsal ilişkilere dayanıyorsa mantıksal ya da biçimsel olarak doğrudur. Dolayısıyla "hiçbir P, S değildir" önermesi maddi olarak doğrudur çünkü doğrudan doğruya önermenin ters çevrilmiş haline de, yani "hiçbir S, P değildir" önermesine dayanmaktadır. Bununla birlikte böylesi bir önerme, maddesel bir içeriğe sahip bir önermeden –örneğin "hiçbir hayvan böcek değildir" önermesinden çıkarılıyorsa maddesel olarak da doğru olabilir. Schopenhauer mantıksal doğruya ilişkin analizinde doğal olarak "bir bütün olarak kıyaslamalar bilimi" dediği klasik Aristotelesçi kategorik mantığa, yargılara yeter neden ilkesinin uygulanması için gerekli toplam kuralları ortaya koyması ve dolayısıyla "*mantıksal doğrunun* kanonunu" oluşturması sebebiyle ayrıcalık tanımıştır. Schopenhauer, sonuç olarak, bir fikir öne sürmenin, sonuca varmanın ve çıkarım yapmanın akıl yetisinin uygun fonksiyonları olduğunu ve kıyaslama mantığına uygun düşecek şekilde bir akıl yürütmeyi gerçekleştirememenin bir kişinin aklındaki eksikliği ortaya koyduğunu kabul etmiştir; daha sonra bu fikrini Hegel'e karşı yürüttüğü uzun bir tartışma sırasında anlaşılır bir biçimde açıklamıştır.[114]

Schopenhauer'ın ampirik doğruya ilişkin açıklamaları, ampirik olarak doğru olan hiçbir önerme örneği içermiyordu. Muhtemelen Schopenhauer, herhangi bir örnek vermenin gerekli olmadığını düşünmüştü. Ona göre bir önerme "duyulara ve sonuç olarak deneyimlere dayandırılıyorsa" ampirik olarak doğrudur. Ampirik olarak doğru olan bir önerme kavramsal ilişkiler sayesinde doğru olmadığı için, maddesel olarak doğrudur.[115] Schopenhauer, "Kaniş köpeği koltuğun üzerinde" önermesi, ancak ve ancak koltuk üzerinde gerçekten bir kaniş köpeği varsa doğrudur, diyebilirdi. Aşkın olarak doğru olan önermelerse tam tersine sezginin *a priori* biçimlerine dayandırılan –yani başka bir deyişle anlak-

ta ya da saf duyarlılıkta bulunan– önermelerdi. Örneğin, "iki doğru bir boşluğu çevrelemez" yargısı, boşluğun *a priori* biçimine dayandırılır; "3 x 7 = 21" önermesi zamanın *a priori* biçimine dayandırılır; "hiçbir şey nedensiz olarak gerçekleşmez" önermesi, nedenselliğin *a priori* biçimine dayandırılır.[116] Son olarak, bir önerme eğer "düşünce kurallarına" yani özdeşlik kuralına, çelişki kuralına, çıkarılmış olan ortadaki birim kuralına ya da bilişin yeter neden ilkesinin kendisine dayandırılıyorsa, mantıksal-ötesi olarak doğrudur. Bu kurallar, "bu kuralların tersi biçimde düşünmek üzere gösterilen boş çabalar sonucu" keşfedilmiştir. "Akıl yetisi bunları bütün düşüncenin mümkünlük koşulları olarak ortaya koyar."[117] Schopenhauer'a göre örneğin "madde kalıcıdır" önermesi mantıksal-ötesi bir doğruluktur, çünkü maddelerin "ortaya çıkıp kaybolduğunu" düşünemeyiz.[118]

Varlık

Nesnelerin üçüncü sınıfının analizi, uzam ve zamanın saf ya da ampirik olmayan sezgileri ve bu nesneleri yöneten yeter neden ilkesi, ikinci basımda üzerinde en az değişiklik yapılan kısımlardı. Schopenhauer oluşun yeter neden ilkesine dair yaptığı açıklamalarla Kant'ın anlak kategorilerinin kalıntılarını da silmiş ve akıl üzerine yeni ve uzunca bir kısım ekleyerek bilişin yeter neden ilkesi ile ilgili bölümü oldukça genişletmişse de, oluşun yeter neden ilkesi ile ilgili açıklamaları, farklı basımlarda nispeten değişmeden kaldı. İkinci basımın tamamında sistematik olarak yaptığı gibi bu bölümdeki "aşkın" ifadesini de "metafizik" ifadesi ile değiştirmesi dışında, matematiksel kavramları duyarlılığın saf biçimleriyle, yani uzam ve zamanla ilişkilendirerek, Kant'ın sezgici matematik felsefesine başlangıçta olan sadakatini sürdürdü.[119] Özellikle de, uzam ve zamanın, onların doğasını anlamamızı ya da aklın sağladığı düşüncelere nazaran onları daha iyi bilmemizi sağlayan ampirik olmayan sezgilerin nesneleri olabileceğini savunuyordu. Schopenhauer'a göre Kant, "sağ ve sol eldiven arasındaki farkın sezgiden başka bir yolla anlaşılamayacağını söyleyerek" uzamdaki konum ilişkilerinin ve zamandaki ardışıklığın yalnızca sezgiler yoluyla anlaşılabilir kılındığı yönündeki tezini savunuyordu.[120]

Schopenhauer'ın oluşun yeter neden ilkesini daha önce analiz ettiği yerlerde de ortaya koyduğu gibi, uzam ve zaman duyarlılığın *a priori* biçimleridir. Bu sebeple, uzam ve zaman aşkın olarak idealdir, çünkü dünyayı algılamamızı sağlayan öznel olarak dayatılmış çerçevelerdir. Ancak uzam ve zaman ampirik olarak gerçektir, çünkü onları bilincimizden bağımsız olarak deneyimin nesnel yapıları olarak varlarmışçasına algılarız.[121] Schopenhauer'a göre, gerçek nesnelere ilişkin sezgilerimizin yani masalar ve sandalyeler gibi sezgisel tasarımlar olarak *a posteriori* [bkz. Sözlükçe] biçimde algılanan zaman-uzamsal tikelliklere ilişkin deneyimlerimizin aksine, uzam ve zamana ilişkin sezgilerimiz saftır ya da ampirik değildir. Schopenhauer, tıpkı Kant ve Newton gibi, uzam ve zamanın tikel olduğunu ve Kant gibi, uzam ve zamanın her bir birimin başka bir birimi belirlediği ve başka bir birim tarafından belirlendiği bir biçimde yapılandırıldığını savunur. Ona göre, bu ilişkiye uzaydaki/uzamdaki "konum" ve zamandaki "ardışıklık" adı verilir. Dolayısıyla, oluşun yeter neden ilkesi "uzam ve zamanın bölümlerinin birbirlerini belirlediğini...."[122] ifade eder.

Schopenhauer'ın Kant'ın açtığı yoldan ilerleyerek, aritmetiğin, bir dizi halinde sayı sayarken yaptığımız gibi, zamandaki ardışık düzene ilişkin deneyimle ilişkilendirildiğini savunuyordu. Her bir sayı, kendinden önce gelen rakamın oluşunun sebebi olduğunu varsayar. Schopenhauer Kant'ın kötü şöhretli örneği olan "7 + 5 = 12" önermesini kullanarak, bunun Herder'ın söylediği gibi bir özdeşlik ifadesi olmadığını iddia etti. Ona göre, bir özdeşlik ifadesi daha çok "12 = 12" şeklinde olabilirdi.[123] Kant'ın da dediği gibi bu, sentetik bir *a priori* yargıydı çünkü ampirik değildi ve zorunlu olarak doğru ve bilgilendiriciydi: Bu önermede beş ve yedi kavramları, içerisinde on iki kavramını barındırmaz; "Bütün cisimler yer kaplar" şeklinde analitik ifadede ise cisim" kavramı, içerisinde "yer kaplamayı" barındırır ve sonuç olarak bu önerme "Bütün cisimler cisimdir" ifadesinden daha fazlasını ifade etmez. Schopenhauer'a göre geometri, aritmetiğin aksine uzamın ampirik olmayan sezgileri ile ilgilenir, bu bakımdan uzamdaki her bir parça bir diğeri tarafından belirlenir ve bir diğerini belirler. Dolayısıyla, "iki açısı eşit olan üçgenin, iki eşit kenarı vardır" önermesi, sezgi yoluyla anlaşılabilecek bir önermedir. Schopenhauer'a göre Euklides'in eşlik kanıtı, basitçe yargının doğruluğunun temelini ortaya koyar ve uzamsal ilişkilere dair derin bir içgörü

sağlayamaz ve "buradaki duygu, bir şey cebimize girdiğinde veya cebimizden çıktığında, ancak bunun nasıl geçekleştiğini anlayamadığımızda ortaya çıkan duygu ile benzerdir."[124] Aklın bütün ürünleri gibi Öklid geometrisi de dünyayı anlamak için sezgi kadar güçlü değildir.

Eylem

İçsel duyunun bir nesnesi olarak istencin öznesi yalnızca zaman içinde anlaşılır. Schopenhauer, bilişin öznesinin asla bilişin nesnesi olamayacağı yönündeki muazzam iddiasını tekrarladıktan sonra, bilişin ve istencin öznelerinin aynı şey olduklarını ileri sürer. Schopenhauer'a göre bu içgörü Schellingci bir zihinsel sezgi aracılığıyla edinilmemiştir. Ona göre, bir kişi yalnızca tıpkı "baba" teriminin "çocuk" terimini, "çocuk" teriminin de "baba" terimini gerektirdiği gibi her biri diğerini ima eden "özne" ve "nesne" terimlerinin mantığını analiz ederek Schelling'in bakış açısını anlayabilirdi. Bundan farklı olarak, biliş ve istencin öznelerinin özdeşliği ise "ben" sözcüğü tarafından ifade edilmekteydi ve "doğrudan doğruya veriliydi." Uygulama kapsamı bilişin nesneleri ile sınırlandırılan yeter neden ilkesinin bütün biçimlerinin dışında yer alan bu özdeşlik açıklanamaz. Schopenhauer "her kim bu özdeşliğin açıklanamaz doğasını kavrarsa, buna gönül rahatlığıyla tam [*kat' exochen*] bir mucize derim" diye yazıyordu.[125] Beş yıl kadar sonra, *İstenç ve Tasarım Olarak Dünya* adlı eserinin "bir dereceye kadar... bu [mucizenin] açıklaması olduğunu" iddia edecekti.[126]

Schopenhauer başyapıtının ilk basımında, tezinde üzerine eğilmediği başka bir "*tam bir* mucize" daha bulacaktı. Bu "mucize"nin ifadesi, filozofu doğruluk hakkında yaptığı mantıksal, ampirik, aşkın ve mantıksal-ötesi sınıflandırmalarının ötesine uzanan yeni bir doğruluk çeşitliliğinin varlığını kabul etmeye itti. Bu yeni doğruluğu, yani kendi bedeni ile istencinin özdeş oluşunu, "*felsefi doğruluğun ta kendisi*" diye adlandırıyordu.[127] Ne var ki, 1813'te, Kant'ın kendinde şey fikrine güvenmeye gönülsüz olduğu gibi bu doğruluğu kabullenmeye de hazır değildi. Bu doğruluk onu, iradenin bedensel hareketleri öncelediği ve nedensel olarak onları meydana getirdiği yönündeki geleneksel teze karşı savunma yapmak zorunda bırakacaktı. Schopenhauer'a göre istenç ve eylem bir ve aynı şeylerdi ve ikisi arasında yalnızca düşünce düzeyinde

bir ayrım gözetiyorduk: "Her doğru, istencin özgün olarak ve derhal gerçekleştirdiği eylem, aynı zamanda ilk elden ve doğrudan bedenin bir hareketidir; bir kişi eylemin aynı zamanda bedenin bir hareketi olarak ortaya çıktığının farkına varmadan bir eylemi isteyemez. İstencin eylemi ve bedenin hareketi nesnel olarak bilinen ve nedensellik bağı ile birbirine bağlı olan iki farklı durum değildir..."[128]

İstencin ve eylemin özdeşliği Schopenhauer'ın tezinde ortaya koymak istediği bir şey değildi. Doğrusu bu Schopenhauer'ın başlangıçtaki görüşünün de tam zıddıydı: "Eylem istenç değildir, ancak neden olarak istencin sonucudur."[129] Bu, hevesli felsefe doktoru için arzular da, bir eyleme sebep olmadıkları sürece istencin ifadeleri değildi. Bir eylemi anlatmak için şu açıklamayı sunuyordu: Eğer bir birey (B), (E) eylemini gerçekleştiriyorsa, o zaman B'nin, almış olduğu karardan (K) kaynaklanan E'yi gerçekleştirmeye yönelik bir dürtüsü (D), bir arzusu vardır. Dolayısıyla arzuyu nedensel olarak etkileyici yapan ve istencin maddesi haline getiren şey karardır. Eylemin bu erken dönem teorisinde kararın kendisi B'nin karakterinin ifadesi haline gelir. Schopenhauer, bu açıklamaya daha fazla içerik sağlamak amacıyla Kant'ın bireyin ampirik ve anlaşılır karakterleri arasında yaptığı ayrımı anar ve bu ayrımı "insan düşünceliliğinin karşılaştırılamaz derecede hayranlık verici bir başyapıtı" diye niteler.[130] Ampirik karakter her bir bireyin davranışlarının genel halidir ve bireyin eylemlerinin toplamı üzerine düşünülerek elde edilir. Bu kişinin davranışının birliğine ve değiştirilemezliğine işaret eder; bu da, bunun "zamanın dışında yer alan, tamamıyla bilinemez olan ve istencin öznesinin kalıcı bir durumuymuş gibi duran bir şeyin" görüngüsü olduğunu ifade eder.[131] Ancak Schopenhauer bu ifadeyi kullandıktan hemen sonra, "durum" ve "kalıcı" kavramları yalnızca geçici bir çerçevede uygulanabilir olduğu için teknik olarak zamanın dışında olan herhangi bir şey hakkında konuşabilmemizin mümkün olmadığını ilave eder. Bu sebeple de parantez içinde Kant'ın anlaşılır karakterinin "daha uygun bir biçimde 'anlaşılamaz' olarak nitelenebileceği" yönünde bir ifade yazar.[132] Bununla birlikte, buna mecazi bir biçimde "zamanın dışında evrensel bir istenç eylemi" adını verip istencimizin başka bir şey tarafından belirlenmediği yönündeki "en canlı ve samimi inancımız" için temel sağladığını ifade eder ve özümüzün "doğası itibariyle fevkalade özgür" olduğunu söyler.[133]

Schopenhauer, Kant'ın ampirik ve anlaşılır karakterler arasında yapmış olduğu ayrımı en az görüngülerle kendinde şeyler arasında yapmış olduğu ayrım kadar önemli ve derin bulsa da, *The Fourfold Root*'un [Dört Kök] ikinci basımından "Dürtü, Karar, Ampirik ve Anlaşılır Karakterler" başlıklı bölümü çıkarmış ve istençle eylemin özdeş olduğuna ilişkin herhangi bir ifadenin bulunduğu tüm cümleleri dikkatli bir biçimde kitaptan çıkarmıştır. Aynı şeyi, istencin eylemlere sebep olduğuna ilişkin ifadesi için de yaptı. Daha önceki bölümlerden birinin "İstencin Biliş Üzerindeki Nedensel Etkisi" şeklindeki başlığını "İstencin Biliş Üzerindeki Etkisi" şeklinde değiştirmiştir; bu bölümde, "istencin biliş üzerinde sergilediği etki tam olarak nedenselliğe değil bilişle istenç duyan öznenin özdeşliğine dayanır."[134] İlk basımda, istencin kendisinin içsel duyumuza doğrudan doğruya verili olduğunu ve bunu tanımlamanın ya da betimlemenin imkânsız olduğunu ifade ederken, ikinci basımda "bu doğrudan doğruya olma durumunun nihayetinde, oldukça dolaylı olan diğer bilgi dallarına ışık tutması gerektiğini" söylemiştir.[135] Ne var ki 1847'ye gelindiğinde, bu doğrudan doğruya var olan farkındalığın istencin bütün görüngülerin özü olduğu yönündeki fikrinin en temel noktası olduğunu çoktan öğrenmişti.

Doğal olarak olgun filozof, genç filozof tarafından ortaya konan eylem teorisini de gözden geçirmiştir. Olgunluk dönemindeki görüşünü ifade etmek amacıyla okuyucularını 1841'de yayımlanan "İnsan İstencinin Özgürlüğü Üzerine" başlıklı ödüllü denemesine yönlendiriyordu. Bu denemede dürtüler, görüngüler dünyası içinde dile getirilen nedensellik türlerinin genel bir açıklaması içine yerleştiriliyordu. Schopenhauer'a göre dünyadaki her şey yeterli bir nedenden kaynaklı olarak ortaya çıkar ve farklı oluş türleri arasında farklı nedensel ilişkiler bulunur. Cansız ya da inorganik varlıklar arasındaki özel nedensel ilişki fiziksel, mekanik ve kimyasal nedenlerle bazı sonuçlar arasındadır. Canlı varlıklar arasındaysa bitkilerde su, ateş ve ışık gibi uyarıcılar büyümeye sebep olur; hayvanlar ve insanlarda nedensel ilişki istençli eyleme ve biliş aracılığıyla işleyen nedenselliğe yol açan güdülemedir. Dahası her bir değişim için gerekli iki faktör mevcuttur. Üzerinde nedensel bir ilişkinin gerçekleştiği varlığa atfedilen özgün ve doğuştan bir güç ve bu gücün ifadesine yol açan bir sebep bulunur.[136] Schopenhauer ayrıca bu güçlerin yeter neden ilkesinin kapsamı dışında kaldığını, bütün nedensel ilişkilerin te-

melinde yattığını ancak onlara tabi olmadığını da öne sürer. Yerçekimi, elektrik ve manyetizma cansız varlıklarda bulunan güç çeşitleridirler; Schopenhauer bu sebeplere "en basit anlamıyla sebepler" adını verir. Yaşama gücü kendisini bitkisel hayatta ortaya koyan şeydir, dürtü de bunun içinde var olan bir çeşit sebeptir. Son olarak, karakter hayvan hayatında var olan güçtür ve bu hayatı yöneten sebep türleri ise güdülerdir. Sonuçta bir eylem, hayvanın karakterinin bir güdüye tepki olarak açıkça ortaya konmasıdır.[137] İnsan karakteri de dahil olmak üzere bütün güçler, şu açıklamanın bitiş noktasını temsil eder: "Şimdi bunlar en basit anlamıyla sebepler ve dürtülerde de olduğu gibi *güdüler*de de görülür; çünkü özü itibariyle güdülenme nedensellikten farklı değildir, yalnızca onun bir biçimidir, yani başka bir deyişle biliş ortamının içinden geçen nedenselliktir. Dolayısıyla burada da neden, yalnızca başka bir şeye indirgenemeyecek dolayısıyla daha detaylı olarak açıklanamayacak gücün ifadesini ortaya çıkarır."[138]

Schopenhauer, sonradan ortaya çıkan ve "bütün metafiziğimin köşe taşı" dediği "*güdülenme içeriden görülen nedenselliktir*" gibi iddialarını da kapsayan metafizik görüşlerine eşlik edecek olan orijinal epistemolojik çalışmalarını değiştirdiği, yeter neden ilkesinin dördüncü biçiminin ikinci açıklanışında görülen önemli değişikliklere rağmen, eylemin yeter sebebi ilkesinin *a priori* doğası ile ilgili olarak "güdülenme kuralı" denen aynı argümanı kullanmıştır.[139] Schopenhauer'a göre kendimizde ve başkalarında gözlemlediğimiz her bir kararla birlikte neden diye soruşumuzu meşru hale getiririz. Bunu yapmak uygundur çünkü her zaman kararın dayandığı bir temel, yani bir güdü olduğu fikrine sahibizdir.

Sonuçlar

Schopenhauer tezini, iki önemli sonuç üzerine yaptığı, çalışmasının başlangıç noktalarını oluşturan homojenlik ve uzmanlaşma kurallarına yapılan göndermelerle sona eren bir açıklama ile bitirir. Platon ve Kant'a da bir kez daha gönderme yapar; ancak ilk bölümde daha önceden var olan "kutsal Platon" ifadesi, tezinin ikinci basımında yerini "Yüce Platon'a" bırakmış, "Muhteşem Kant" da suçlu Kant halini almıştır; Kant bu suçlamanın yapıldığı bölümde hiçbirinin ismi zikre-

dilmeyen post-Kantçıların yaptığı vahşi dalışların atası olmuştur.[140] Schopenhauer'ın yazdığına göre ilk sonuç, yeter neden ilkesinin, her biri farklı *a priori* ilkelere dayanan dört değişik ilişki için genel bir açıklama ortaya koymasıdır. Ona göre, homojenlik kuralı, uzmanlaşma kuralı yoluyla keşfedilen bu dört ilkenin ortak bir kökü ve basit bir ortak açıklaması olduğu varsayımını gerekli kılar; yani her şeyin var olmamasındansa var olmasına dair bir temel ya da neden bulunmaktadır. Dahası bu ortak ifade, bilişsel yetinin de birliğini ortaya koymaktadır. Schopenhauer ikinci sonucunsa birinciyle oldukça yakından bağlı olduğunu ileri sürer. Yeter neden ilkesinin her biri tek bir bilinç karakteristiğinden kaynaklanan ve duyarlılık, anlama ve akıl yetileriyle ifade edilen dört özel biçimi, son derece saf ve basit bir şey olarak başlı başına (*per se*) akıl kavramı üzerine konuşmaya izin vermez.

Schopenhauer'a göre bu ilk sonuç, filozofların bir iddiayı yeter neden ilkesine dayandırdıklarında, hangi tür temeli kastettiklerini açıkça belirtmelerini gerektirir. Böyle yapmamak yalnızca karışıklığa sebep olur. Böyle bir kafa karışıklığından azade olmayan Kant bile kendinde şeyi fenomenlerin "temeli", "sebebi", "anlaşılır nedeni" gibi farklı çeşitlerde ifade ederek, "yalnızca şeylerin olumsallığı görüngüselдir ve bu da, görüngünün indirgenmesi dışında bir şeye yol açamaz" şeklindeki kendi bilgece içgörüsünü görmezden gelmiştir.[141] Schopenhauer'a göre yakın dönem felsefeyi az çok bilen herhangi biri Kant'tan sonraki filozofların, neden ve sonuç yani *principia* ve *principata* kavramlarını tam anlamıyla aşkın anlamda kullanarak Kant'ın bu aşırılıklarının takipçisi olduklarını ve bütün mümkün deneyimlerin sınırları ötesinde var olan şeylerden bahsettiklerini bilir. Yeter neden ilkesi yalnızca, Platon'un her zaman ortaya çıkan ve ortadan kaybolan ancak hiçbir zaman tam anlamıyla var olmayan olarak tanımladığı ve Hıristiyanlığın doğru bir biçimde geçici diye nitelediği dünyadaki olaylara, yani mümkün olan bütün deneyimlere ve dünyanın kendisine uygulanır.

Schopenhauer, ikinci sonucu birinci sonuca bağlamıştır. Yeter neden ilkesinin dört biçiminin bilişsel kapasitemizden kaynaklandığını ve tek bir ilke olarak da ifade edilebileceğini ortaya koymak, bu ilkenin basit, tek ve mutlak bir temele karşılık geldiğini ortaya koymamızı sağlamaz. Bunun böyle olduğunu düşünmek, eşkenar, ikizkenar veya çeşitkenar üçgenin ötesinde ve üzerinde genel anlamda üçgen diye bir şeyin oldu-

ğunu düşünmeye benzer. Bir kişi genel anlamda bir temel kavramını formüle edebilir ancak tıpkı bir kişinin genel anlamda üçgeni kavramsallaştırmasında olduğu gibi, basit bir biçimde söylemsel düşünce tarafından meydana getirilen boş soyutlamalardan başka bir şey olmayan bu kavramlara karşılık gelen olanaklı nesneler bulunmamaktadır. Bunun tersini düşünmek, gerçekçi olmak ve kavramların nesneleri ifade ettiği yanılgısına düşmek olur. Schopenhauer, bu konuda, nominalistlerle birlikte saf tutar: kavramların hiçbir nesnel referans noktası yoktur ve kavramlar, yalnızca isim olarak var olurlar.

Weimar

Rudolstadt, doktorasını tamamladıktan kısa bir süre sonra genç Dr. Schopenhauer için cazibesini kaybetti. 16 ve 18 Ekim tarihleri arasında Prusya, Rusya ve Avusturya ordularından oluşan bir koalisyon Napoleon'un ordusuyla karşılaştı. Leipzig'deki kanlı muharebe, 100.000'den fazla kişinin ölmesine ve yaralanmasına sebep olmuş; Napoleon'un ordusu yenilgiye uğratılmıştı. Dağılan askerler Rudolstadt civarına gitmeye başlamış bu da Schopenhauer'ın sığınağından uzaklaşması için yeterli bir sebep olmuştu. Bir kez daha Weimar'a geri döndü ve 5 Kasım'da kendisine bir handa oda tuttu. Johanna'nın anlattığına göre ailesi ile birlikte yaşaması için Schopenhauer'a yalvarmıştı. Annenin gözyaşları o sihirli etkisini göstermiş ve Gerstenbergk'in, Johanna ve Adele ile birlikte bu evde yaşamaya devam etmesine rağmen, Schopenhauer bavullarını toplayıp ailesinin yanına yerleşmişti. Ancak Johanna'nın oğlunu tekrar ailesinin yanına yerleştirme amaçları karışıktı –bu isteği, kısmen bir anne olmasından, kısmen de doğası itibariyle korumacılığından kaynaklanıyordu. Çünkü Schopenhauer'ın dönmesi için yalvardığı aynı mektupta Schopenhauer'a "ailenle yaşaman senin için iyi olur" diyor ve kendisinin nasıl yaşadığını gözlemleyerek "yanlış fikirlere de kapılmazsın" diye ekliyordu.[142] Johanna bu "yanlış fikirler"in neler olduğunu açıkça söylememişti. Bunu yapmak zorunda da değildi. Schopenhauer'ın annesinin yeniden evlenmesinden korktuğunu ve kendisinin defalarca bir daha kendisini bir erkeğe bağlamayacağını açıkça söylemesine rağmen oğlunun yanlış bir biçimde bu kaygı-

yı taşıdığını biliyordu. Doğrusu, Johanna'nın böyle bir şey yapacağına inanmak gerçekten de zordu. Daha önceden yaptığı hatayı bir kez daha yapmayacak derecede bağımsızlığına değer veriyordu.

Dekan Eichstädt'ın, Jena'daki felsefe fakültesine yazdığı Schopenhauer'ın doktora tezine ilişkin tanıtım mektubunda dediği gibi "tanınmış Weimarlı yazar Frau Hofrätin"in oğlu için annesinin evindeki koşullar, Rudolstadt'a gitmeden önce olduğundan daha memnun edici değildi.[143] Schopenhauer neredeyse eve gelir gelmez Johanna'nın arkadaşıyla kavga etmişti. Aslında Gerstenbergk konusunda annesiyle de tartışmış, annesi de ona aynı sertlikte cevap vermişti. Genel anlamda Gerstenbergk'ten, babası yerine konabilecek herhangi bir potansiyel adaydan edeceği kadar nefret ediyordu; bunun üzerine ona karşı özel bir nefret de besliyor ve onu kendisini kalabalığın geri kalanından ayırt edecek bir yeteneği bulunmayan onlarcası gibi, doğanın sıradan bir ürünü olan iki ayaklı tüysüz bir yaratık olarak tanımlıyordu. Daha da kötüsü, Gerstenbergk'in edebi özentileri, popüler, milliyetçi duyguları papağan gibi tekrarlaması, Alman vatanseverlerin cesaretinden bahsetmesi ve Fransa'nın işgalini savunması onu genç filozofun gözünde daha da zavallı hale getiriyordu. Bunların tamamı dünyevi avuntulardı ve Schopenhauer'ın gerçek bir sanatçının özlemlerinin nesnesi olarak nitelediği üstün bilincin herhangi bir ifadesi ile taban tabana zıttı. Dahası Schopenhauer'ın duygularını gizleme gibi bir niyeti de yoktu; bu da, sürekli olarak iki adam arasında tartışmalara sebep oluyordu.

16 yaşındaki Adele, Gerstenbergk'in aile hayatının her alanında var olmasına ilişkin olarak Schopenhauer'ın olumsuz duygularını paylaşıyor ancak onun, Johanna'nın bu genç adamla fazla yakınlaştığından, cinsel bir ilişki yaşadığından duyduğu şüpheyi paylaşmıyordu. Bu şüphe yıllar sonra doğrulanacaktır.[144] Ne var ki diğerleri de Arthur gibi düşünüyordu. Bazıları bu çifte "Schoppen-Müller" adını takıyordu; bu Schopenhauer'ın sıkça yapılan yanlış telaffuzu (Schoppenhauer) ile Gerstenbergk'in soylu bir isim almaktan duyacağı gösterişin bilinçli bir şekilde reddiyesinin birleşimiydi.[145] Ağabeyinin annesinin arkadaşı ile ilgili duyduğu kötü hislerini paylaşan Adele'nin bu eğilimi, Arthur'un Gerstenbergk'e karşı duyduğu nefretten daha karmaşıktı. Adele kendini, birbirleriyle savaş halinde bulunan iki adam arasında kalmış "giderek birbirine yaklaşan iki devasa kayanın arasında zincirlenmiş" gibi

hissediyordu.[146] Ancak bunun dışında, konu annesi ve ağabeyine karşı alacağı tavra geldiğinde, kendisini bir açmazda kalacak gibi hissetmiş olmalı. Sadakati kendisini bu iki kişiye de bağlıyordu ve Schopenhauer ve annesi hızla birbirinin aksi yönde hareket ediyordu. Adele'nin arada kalmışlık hissi yalnızca 4 ay sürecek, parçalanmışlık hissi ise ne yazık ki annesi Johanna'nın 1838'de ölümüne dek, neredeyse 24 yıl boyunca devam edecekti.

Gerstenbergk, Adele'nin hayatında yalnızca kardeşinin düşmanı olmasından ya da annesiyle kardeşi arasında bir yabancılaşmayı başlatmış olmasından kaynaklananlardan çok daha fazla acıya sebep oldu. Gerstenbergk, Schopenhauerlar ile geçirdiği on yıl boyunca, düzenli aralıklarla, Adele'nin evlilik fantezilerinin ve tutkulu bir adam tarafından sevilme özleminin belirsiz nesnesi oldu. Gerstenbergk'in Adele ile flört etmiş olma ihtimali oldukça yüksektir, ancak bu flört başka genç kadınlarla yaşadığından daha fazlası değildi. Dahası, Gerstenbergk, Adele'nin talipleri ona onun kocası değil yalnızca arkadaşı olma isteklerini dile getirdiklerinde de hep Adele'nin yanındaydı. Adele pek çok bakımdan göze çarpan bir kadındı, ancak aşka değil, arkadaşlığa açıktı. Zekiydi, hassastı, sanatsal olarak da yetenekliydi. İngilizce, Fransızca ve İtalyanca biliyordu. Tiyatro ve resim yapıyor, piyano çalıyor ve büyük zarafet ve güzellikte filigran siluetleri çiziyordu. Adele ayrıca kısa hikâyeler ve şiirler yazmış, annesinin hatıralarını yayımlamış, birkaç roman kaleme almış ve Walther von Goethe'nin *Enzio – Oder: Die Gefangene von Bologna* [1838; Enzio ya da Bologna Tutsağı] adlı operasının sözlerini yazmıştı.[147] Adele aynı zamanda kendisinin "Baba" dediği Walther'in büyükbabasının da beğenisini kazanmıştı ve Goethe de onun oyunculuk ve ezberden okuma yetenekleri ile edebiyatla ilgili değerlendirmelerine büyük değer veriyordu.

Ne var ki Adele kayda değer yeteneklerini daha da geliştirmesini sağlayacak resmi bir eğitim almadı. Genç bir kadın olarak bir eş ve anne olmayı istemesi bekleniyordu. Ne yazık ki kendisini bu alanda kesin başarıya götürecek fiziksel özelliklerden yoksundu. Fiziksel olarak pek de çekici bir kadın değildi. Çıkıntılı mavi gözleri, geniş bir burnu, kendisini dişlek gösteren ince bir üst dudağı, açık kahverengi renkte dağınık saçlarının kapladığı yuvarlak bir kafası ve bütün bunların üzerinde durduğu zayıf bir vücudu vardı. Babasının fiziksel özelliklerinin pek çoğunu dev-

ralmasının yanı sıra, nispeten daha az bir oranda da olsa babasının melankoli ve sıkkınlığa olan yatkınlığını da paylaşıyor gibi görünüyordu; bu özellikleri günlüğünde özellikle dile getirilmiş ve belki de yüceltilmişti. Dış görünüşü ve zekâsından dolayı ondan uzaklaşmayan erkeklerin cana yakın bir sırdaş ve arkadaş olarak görebilecekleri, ancak asla âşık olmayacakları türden bir kadındı. Dahası kadın arkadaşları onu erkekler karşısında kendilerine rakip olacak bir tehdit gibi görmüyorlardı; Adele ile karşılaştırıldıklarında, ondan çok daha güzel görünüyorlardı.

Güzelliği Adele'ninkiyle karşılaştırılarak abartılması gerekmeyen tek genç kadın, sonradan Goethe'nin oğlu August'la evlenecek olan ve Freiin von Pogwisch olarak dünyaya gelen Ottilie von Pogwisch'ti. Ottilie, Adele'nin hayat boyu arkadaşı olmuş ve onun hayatında pek çok karışıklık yaratmıştı. Bu karışıklıklardan biri, ikisinin Ferdinand Heinke ile olan ilişkisini kapsıyordu. İki genç kadın da, o günlerde Weimar komutanı adıyla anılan üstü Binbaşı Anton von Keist'le birlikte bir görev için 1813 sonbaharında Weimar'a gelen bu Prusyalı üsteğmene âşıktı. Heinke, ilk başta Goethe'nin karısı Christiane ile olan tanışıklığını kullanarak ve Goethe'nin açıkça ahlak dışı olarak nitelenen *Gönül Yakınlıkları* [1962; *Gönül Bağları*, 1977; *Wahlverwandtschaften*, 1809] adlı eserini överek kendini büyük ustaya sevdirdikten sonra, Johanna'nın çay partilerinin müdavimi olmuştu. Bundan daha da önemlisi, Goethe'yi birkaç Kazak'ı misafir etme derdinden kurtarmıştı. Adele, Heinke'yi Ottilie ile tanıştırdı; tahmin edileceği üzere, Heinke, Ottilie'den etkilendi. Bu olaydan 10 yıl sonra Adele hâlâ Heinke için özlem duyuyordu: "Şimdilerde Ferdinand'ı kaderim, tıpkı Tanrı'ya ilişkin hissettiğim gibi imkânsıza dair umudum olarak görüyorum; ne dilek ne pişmanlık ne de gözyaşı var. Kaderimin bir çağrısıydı, onu dinledim ve şimdi o çağrı geçmişte kaldı."[148] Heinke 1815'te Breslau'ya dönüp kendisini bekleyen nişanlısıyla evlendi ve ondan yedi çocuğu oldu. İkinci kızının adını Ottilie koydu.

Bunun dışında, bir de Charles Sterling adlı bir İngiliz kaptanın hikâyesi vardır. Sterling, Adele'nin duygularını istemeden, o tarihte artık evlenmiş olan Ottilie'nin duygularını ise bilerek etkilemiştir. Adele, Ottilie'nin bir başkasını bu kadar tutkuyla, tıpkı Heinke'yi sevdiği gibi sevebileceğini görünce şaşkına dönmüştü ve günlüğüne de yazdığı gibi böylesine coşkulu bir aşkın Heinke'yi elde etmesini sağlayabileceğini hayal etmişti: "belki de o zaman Ferdinand beni severdi; belki bu sevgiye

tutkuyla karşılık vermem Charlotte'yi [Heinke'nin karısı] haklı olarak ondan uzaklaştırır, ben de Ferdinand'ın olurdum."[149] Ancak, Heinke'yi Adele'yi kendisinin yapacak kadar etkileyen sihirli bir aşk duygusu hiçbir zaman olmadı ve hiçbir erkek Adele'yle evlenecek kadar derin bir tutkuya sahip olmadı. Adele'nin sevdiği adamın karısıysa, kocasından uzaklaşmadı.

Her ne kadar Heinke, Adele'nin duygularının uzak bir nesnesi ve genç kadının gerçekleştirilemez rüyası olduysa da, Adele'nin evlenmeyi düşünebileceği başka erkekler de oldu. Sonradan Dorput ve Würzburg'da kimya profesörü olan Gottfired Wilhelm Osann ve Arthur'un arkadaşının kardeşi Friedrich Gotthilf Osann yaklaşık 5 yıl boyunca Adele'nin aklını meşgul etti. Ne var ki Osann'ın annesi ve ağabeyi Emil, Adele ile evlenmelerine karşıydı, ayrıca Osann'ın Adele'yle evlenmeyi cidden düşündüğü de şüphelidir. Osann, onunla arkadaş kalmaktan memnundu. 1827'de genç ve güzel bir hizmetçi kadınla evlendi ve Adele'nin evlilik hayallerini bütünüyle ortadan kaldırdı. Adele 1831'de Arthur'a yazdığı mektupta muhtemelen Osann'a gönderme yaparak şöyle yazıyordu: "Nefret etmeden evlenebileceğim yalnızca tek bir kişi tanıyorum, o da *evli*. Bu yalnızlığa katlanabilecek kadar güçlüyüm, ancak beni şiddetli acılar yaşamadan bütün tarihten silecek olsaydı, koleraya müteşekkir olurdum."[150]

Osann'la yaşadığı ve muradına eremeyeceğini anlamış olabileceği karmaşık ilişki sırasında duyguları neşeyle hüzün arasında gidip gelirken, Adele kendinden 7 yaş küçük bir tıp öğrencisiyle tanıştı. Wiesbaden'a 1824'te yaptığı bir gezi sırasında, Georg Friedrich Ludwig Stromeyer ile tanıştırıldı. Kısaca "Louis" denen bu adam arkadaşı Johann Eduard Gnuscheke'nin kuzeniydi. Mart 1825'te Stromeyer, Weimar ziyareti sırasında Gnuscheke'ye eşlik etmişti. Osann o sırada Dorput'taydı ve bir süredir Adele'ye yazmıyordu. Stromeyer, Adele'nin ayaklarını yerden kesmişti; ona aşk şiirleri yazıyor, aşkı üzerine yemin ediyor ve gizli gizli onunla buluşuyordu. Ancak Stromeyer evlilikle değil, yalnızca çalışmaları ile ciddi biçimde ilgileniyordu. Sonradan oldukça ünlü bir doktor olacak ve 1831'de Hamburg belediye başkanının kızıyla evlenecekti. Adele ile ilişkisi yalnızca bir gençlik heyecanıydı ve yıllar sonra anılarını kaleme aldığında Adele'yi neredeyse hatırlamıyordu. Aslına bakılırsa, Ottilie hakkında söyleyecek çok daha fazla şeyi vardı. Yine de, Adele'yi

ilginç bir biçimde anlatmış ve belki de Schopenhauer'ın kardeşi için duyduğu kısa süreli duyguların temeli hakkında bir ipucu ortaya koymuştu: "Fräulein Adele, özel bir insandı. İnce vücudu ve narin elleri dışında göze çarpan hiçbir yanı yoktu, fizyonomisi de o derece sıradandı. Ancak yine de zekâsı, kültürü ve ayrıntılı bilgisiyle erkeklerin hoşuna gidiyordu. Annesinden daha çok konuşurdu, insanlara bilgiç kadın imgesini hatırlatmayan sohbeti her zaman aydınlatıcı ve öğreticiydi. Sonradan güneydeki bir Alman üniversitesinde tanıştığım fizik profesörü, harika bir adamın nişanlısıydı."[151]

Adele'nin Heinke, Osann ve Stromeyer ile olan ilişkilerinin ortaya çıkardığı dramlar dizisi genç kadını neşe dolu duygulardan üzüntüye sürüklediği gibi, sonunda Gerstenbergk'e karşı hissettiği karmaşık duygular da, annesinin arkadaşının kafasında yarattığı hayalini hor görmesine sebep oldu. Kızının kendisini seven bir kocaya sahip olma arzusunu alttan alta sezen annesi Johanna, Adele'nin günlüğünde de belirttiği gibi, ona Gerstenbergk'le evlenmesini önerdi: "Onunla evlenmek, yapılacak en zekice şey."[152] Ancak Adele aynı şekilde günlüğüne, annesine bunu asla Gerstenbergk'e söylememesini ve bu fikri aklından tamamen çıkarmasını söylediğini de yazmıştı. Ne var ki, Gerstenbergk oldukça çekici ve çapkın bir adamdı ve Adele ile de flört etmiş olması muhtemeldir. "Benimle ve diğerleriyle oynuyor" diye yazan Adele, bunun Gerstenbergk'in genç kadınlara karşı genel bir tutumu olduğunu fark etmiş olsa da, büyük ihtimalle ondan hoşlanıyordu.[153] Adele ayrıca eninde sonunda kendisinin cinsel olarak Gerstenbergk'i cezbedeceğine de inanmış görünüyordu: "Zaman zaman Gerstenbergk'in kalbindeki boşluğun, *bir iki* yıl sonra onda bana karşı tutkulu bir arzu yaratacağından korkardım. Bu *asla aşk* olmayacak, buna inanacak kadar boş değilim."[154] Ne var ki, annesinin arkadaşı 1824'te Kontes Amelie Häseler ile nişanlandığında, genç çifte anaç bir arkadaş olma rolüne seve seve soyunan Johanna olmuştu. Adele ise hastalanmıştı. Nihayetinde Gerstenbergk Weimar'dan ve Schopenhauer hanesinden ayrıldığında, Adele onun yokluğunu özgürleştirici bulmuştu: "Ama artık özgürdüm! Gerstenbergk gitmişti."[155] O andan itibaren, Adele'nin başlangıçta Gerstenbergk'e karşı hissettiği sallantılı karmaşık duygular, sabitleşmiş bir nefrete dönüştü; bu tutumu, Johanna ve Adele 1819'da iflasın eşiğine geldiklerinde Gerstenbergk'in onlara para yardımı yapmasından sonra da değişmedi. Yıllar geçtikçe,

Adele'nin Gerstenbergk'e karşı duyguları giderek daha da düşmanca bir hal aldı. Gitgide onu, Johanna ile iki çocuğu arasına nifak sokmakla suçlamaya başladı. Gerstenbergk, Johanna ile aynı yıl, 1838'de öldüğünde Adele, Gerstenbergk'in Johanna'dan borç aldığını iddia ettiği parayı geri almak amacıyla Gerstenbergk'in mirasçılarına dava açtı. Dava, yaşadıkları sürece bir karara bağlanmadı.[156]

Adele halen Gerstenbergk'e karşı duyduğu karmaşık duyguları kabullenmeye başlama sürecindeyken, Arthur Kasım 1813'te tezinin takdirle karşılanacağına dair bir umutla Weimar'a geldi. Dahası, annesinin ikinci ve kendi adıyla çıkan ilk kitabının o kış yayımlanması Arthur'un keyfini artırmadı. Johanna'nın *Erinnerungen von einer Reise in den Jahren 1803, 1804 und 1805* [1803, 1804 ve 1805 Yıllarında Yapılan Bir Yolculuğun Anıları, 1813/14, 2 cilt] adlı bu kitabı, muhteşem bir başarıydı.[157] Johanna'nın kitabı, tıpkı Calderón'un çevirmeni Johann Gries'i büyülediği gibi, Arthur'un, görüşlerine oldukça değer verdiği Berlin'deki öğretmeni filolog Friedrich August Wolf'u da tam anlamıyla büyülemişti. Johanna'nın büyük Avrupa turuna dair anılarını yazdığı ve Arthur'un seyahat günlüğünden alınan gözlemleri de içeren kitabın başarısının, anne ve oğul arasında sürekli tekrar eden ve daha önceden açıklandığı gibi, Johanna'nın Yeter Neden İlkesinin Dört Kökü'nü alaycı bir şekilde eczacılar için yazılmış kitap olarak değerlendirdiği ve oğlunun kitaplarının kendi kitabının neredeyse hiçbir kopyası kalmadığında bile okunmaya devam edeceğini, çünkü tezinin basılı bütün kopyalarının o sıralarda halen raflarda bekleyeceğini söylediği konuşmalara sebep olmuş olması oldukça muhtemeldir.

Eserlerinin edebi önemine ilişkin anne ve oğul arasında süren esprili ancak kırıcı hazırcevaplık yarışı evde alttan alta süren derin gerilimlerin de belirtisiydi. Ocak 1814'te Arthur, Berlin'de arkadaş olduğu Josef Gans adlı fakir bir öğrenciyi birlikte yaşamak üzere evine davet etti. Arthur, Gans'a destek olduğu için, o da doğal olarak arkadaşı ve velinimeti ile birlikte hareket ediyor, Johanna ve Gerstenbergk arasındaki tartışmalarda onun tarafını tutuyordu. Evde huzur isteyen Johanna, Gerstenbergk'in yemeklerini başka bir yerde yemesini rica etti. Dahası, arkadaşını oğlunun aşağılamalarına sert bir şekilde tepki göstermesini engelleme konusunda da başarılı olmuş olması muhtemeldir. Bu sırada Adele ve Ottilie'nin kahramanı Heinke ile arkadaş olan Gerstenbergk,

Johanna'nın iki misafiri için duyduğu nefreti açıkça dile getiriyordu: "Zavallı ben raporlar ve yazılar kaleme alırken *filozof* ise benim üzerimde evrensel karakterini tecrübe ediyor. Kendisine ilaç olsun diye Berlin'den arkadaşı olan küçük bir Yahudi getirmiş, sabırla günlük nesnel gevşetici dozunu, dört kökü ondan alıyor. Kleist'in askerlerinin Paris'i yalnızca Fransızlardan arındırmak için fethettiğini sanıyor. Yahudinin ismi Gans ve bu uğursuz öznel nesnenin şahsında gerçek Ben-Olmayan çay masasına yerleşiyor..."[158]

Ara ara buz gibi sessizliklerle bölünen ve birbirleriyle savaş halindeki hane üyelerinin hizmetçiler aracılığıyla birbirlerine mektuplar gönderdiği 4 aylık ateşli tartışmalar sürecinden sonra, Johanna evini inatçı, kaprisli ve hırçın oğlundan arındırmaya karar verdi. İlk başta ekonomik sorunları bahane etti. Gelire ihtiyacı olduğu için *filozof* ve Ben-Olmayan tarafından işgal edilen odaları Gerstenbergk'e kiralamak istediğini söyledi. Bu elbette, Gerstenbergk'in Heinrich Floris'in yerine geçmesinden korkan Schopenhauer'ın pek hoşuna gitmedi. Johanna arkadaşı Gerstenbergk'le acil olarak yer değiştirmelerini istedi. Arthur ağırbaşlı bir biçimde cevap verdi. Kendisi ve Gans'ın odası için daha fazla kira ödemeyi önerdi. Ancak kötü niyetini büsbütün gizleyemedi. Büyükannesinin bakımını desteklemek için annesine verdiği parayı, onun kendisi için harcadığını da ima etti. Bu suçlamanın anneyle oğul arasında çok şiddetli bir tartışmaya ve oğulun 16 Mayıs'ta kapıyı arkasından hiddetle çarparak annesinin odasını terketmesine yol açan neden olup olmadığı pek açık değil. Johanna, Arthur'un çıraklığı bırakma kararından sonra olduğu gibi, kararlı bir tavır aldı. Bir sonraki sabah arkasında bir mektup bırakarak, Adele'yle birlikte Jena'ya kaçtı:

> Dün annene karşı takındığın son derece uygunsuz tavırdan sonra büyük bir gürültüyle çarpıp çıktığın kapı artık sonsuza kadar kapalı kalacak. Senin sürekli bu tavırlarına maruz kalmaktan artık yoruldum. Köye gidiyorum ve sen gidene kadar da orada kalacağım. Bunu kendi sağlığım için yapacağım, dünküne benzer ikinci bir olay ölümcül bir felce neden olabilir. Anne kalbinin nasıl olduğunu bilmiyorsun; ne kadar yürekten severse sevdiğinin elinden aldığı her darbenin acısı o kadar çok olur. Tanrı'nın önünde yemin ederim ki Müller [Gerstenbergk] değil ama kendini sen kopardın benden. Güvensizliğin, hayatımı ve arkadaş seçimlerimi eleştirmen, bana karşı kibirli davranışların, benim cinsime yönelik aşağılamaların, benim mutluluğuma

> katkıda bulunmama gönülsüzlüğün, açgözlülüğün, ruh halini bana karşı saygısızca ifşa etmen, bunlar ve benzerleri seni çok kötücül gösteriyor. Bu durum sonsuza kadar değilse bile, sen pişman oluncaya ve kendini düzeltinceye dek bizi ayıracak; ancak pişman olup kendini düzelttiğinde seni iyi niyetle karşılayacağım. Olduğun gibi kalırsan seni bir daha görmeyeceğim. ... Benim sana karşı görevim bitti, sonrası senin görevin. ... Bunu çok derin bir acıyla söylüyorum. Ama eğer yaşamak ve sağlıklı kalmak istiyorsam bunu yapmalıyım. Bundan dolayı sonuna geldik. Evimde Perşembe sabahına kadar her zamanki gibi ağırlanacağını evdekilere bildirdim.[159]

Johanna reddettiği oğluna yazdığı mektubu, "hayatını yaşamalı ve mümkün olabildiğince mutlu olmalısın" diyerek bitirdi. Jena'ya gittiklerinde, Adele arkadaşı Ottille'ye "bize sonsuz ıstırap getiren birisinden kaçmak için geldik" diye yazdı."[160] Schopenhauer, kendisine yakın olanlarla arasına mesafe koymayı başarmıştı.

6. Bölüm

Goethe, Renkler ve Doğu Işıkları

Schopenhauer'ın, Weimar'daki annesinin evinde yaşadığı altı aylık düzensiz aile hayatı, felsefi hayatında önemli olacak iki olaya denk geldi. İlki Goethe'nin yörüngesine girmesiydi; böyle bir olayın özlemini çok çekmişti ve kısmen de şaire tezini göndererek bu yakınlığın oluşması için çalıştı. İkincisi, Doğu düşüncesiyle tamamen tesadüf eseri tanışmasıydı. Schopenhauer özgeçmişinde, Goethe'yi, arkadaşı ve yakın bir tanıdığı olarak onurlandırıyor, "bunu hayatımdaki en harika ve en şanslı olduğum bir olay olarak değerlendiriyorum"[1] diye ifade ediyordu. Ancak, aynı belgede hayatındaki ikinci olaydan, Doğu düşüncesiyle tanışmasından bahsetmemesi ilginçti. Ama otuz iki yıl sonra, başka bir otobiyografik yazısında bu konudan bahsedecekti. Herder'ın öğrencisi ve arkadaşı olan oryantalist Friedrich Majer ile karşılaşmış: "Aynı zamanda [Goethe ile tanıştırıldığı zaman] Friedrich Majer, kendi isteğiyle, benim üzerimde büyük etkisi olacak Hint antikçağı ile beni tanıştırdı"[2] demişti. Johanna Schopenhauer'ın partilerinden birinde Goethe, genç filozofla tanışmıştı ama Majer'ın, Weimar'da Schopenhauer'ı ne zaman ve nerde "Hint antikçağı" ile tanıştırdığı pek net değildi.

Schopenhauer, Goethe'ye hayran kalmıştı. Berbat geçen çıraklık döneminde Johanna'nın partilerine katılan Goethe'nin haberlerini hevesle bekliyordu. 1808'de Weimar'ı ilk defa ziyaret ettiğinde bu partilere, bu büyük adamı sessizce izlemek için katılırdı. İki yıl sonra Kant üzerine çalışmalarına başladığında, bu iki adamın her zaman onun kahramanları olacağını söyleyecekti: "Eğer Goethe, Kant'ı dengelemek için aynı zamanda bu dünyaya gönderilmeseydi, deyim yerindeyse, zamanın ruhuna göre Kant, gelecek vaat eden çoğu zihinlere kâbus gibi çöküp onları ıstırap altında ezerdi. Ama şimdi ikisinin de farklı yönlerden çok sağlıklı et-

kileri olacak ve muhtemelen Alman ruhunu ilk çağlarınkinden bile daha yukarı yükseltecekler."[3] Schopenhauer aldığı bazı notlarda, Kant'ın *Saf Aklın Eleştirisi* anlağın intiharı olarak görülmelidir demişti. Daha sonra, Kant'a, Moses Mendelssohn'dan ödünç aldığı deyimle "*Alleszermalmer*" [her şeyi kırıp döken] diyordu çünkü Kant, Tanrı bilgisinin, ölümsüzlüğün ve özgürlüğün mümkün olmadığını göstererek spekülatif metafiziği adamakıllı ezip geçmişti.[4] Schopenhauer da, Kant'ın "*inanca* yer açmak için *bilgiyi* reddettiğini" ama sadece bu sefil görüngüler dünyasından daha büyük, daha derin bir şeyin bilgisini reddetmeyi başardığını iddia ediyordu.[5] Schopenhauer böyle bir inancı temin etmek için, "Kant'ın aklı düzenleyici olarak kullanması belki de insan aklının en kötü başarısızlığıdır"[6] diye yazdı. Schopenhauer, sanatçı Goethe bize üstün bilinci ifade etme ve cezbetme araçlarını sağlamamış olsaydı, bayağı umutsuz bir durumda olacağımızı ileri sürdü. Goethe tefekkürü getirmişti.

Bu arada Goethe, Johanna'nın partilerinde sadece bir gözlemci olarak bulunan ve hiçbir zaman katılımcı olmayan bu tuhaf genç adama hiç dikkat etmiyordu. Goethe'nin uzak durması kendi karakterinden kaynaklanıyor olabileceği gibi, genç Schopenhauer'da ilginç ve cezbedici bir şey bulamadığından ileri geliyor da olabilirdi. Ayrıca Schopenhauer'dan uzak durması, Johanna'nın oğlunu hırçın ve kavgacı olarak tarif etmesinden de kaynaklanabilirdi. Ama Kasım 1813'te Schopenhauer'ın uzun zamandır beklediği şey gerçekleşti. Goethe oturduğu yerden kalkıp Schopenhauer'a sıcak bir selam verdi; elini sıkarak doktorasını aldığı için onu kutlayıp tezinin bir kopyasını kendisine gönderdiği için ona teşekkür etti. Schopenhauer bir arkadaşına Goethe'nin "tezini çok övdüğünü, çok önemli bulduğunu ve bir anda genç âlime sevgi beslediğini"[7] anlattı.

Goethe'nin Schopenhauer'ı bu kadar samimi bir şekilde kabullenmesini ve bir sonraki akşam evine davet etmesini sağlayan gerçekten neydi? Goethe, uzun zamandır Avrupa'da ünlü olmanın avantajını yaşamakla birlikte 1813'e gelindiğinde geçmiş başarılarının gölgesinde yaşamaya başlamıştı. Bazıları için modası geçmiş, parlak dönemi bitmiş biriydi. Diğerleri içinse, politik sadakati biraz şüpheliydi. Napoleon'a ve Fransa'ya çok fazla kıymet veriyordu. Diğerlerine göreyse hâlâ Romantizme muhalifliği itibariyle sağcıydı. Dahası, oyunları daha nadir oynanıyordu. Kişisel olarak daha fazla problem yaratan şey ise büyük boyutlu ve cömertçe hazırlanmış iki ciltlik *Zur Farbenlehre*'siyle [1810; Renk Teorisi Üzerine],

ek olarak bir cilt dolusu metin ile resimler içeren "Goethe'nin Renk Teorisi Üzerine Açıklamalı On Altı Çizelge"sinin yeterince ilgi görmemesiydi. Goethe'nin yirmi yıldan fazla bir süre içinde optik renk fenomenleri hakkında düşüncelerinin eriştiği en yüksek nokta olan bu çalışma, kamuoyu tarafından tamamen görmezden gelinerek, anti-Newtoncu duruşu nedeniyle bilimsel çevreler tarafından, bilim eğitimi almamış, hayal gücü kuvvetli bir düşünürün amatörce açıklamaları olarak görüldü. Bu Goethe'nin egosuna sert bir darbeydi; âdet yerini bulsun diye geri çekilmekle üstesinden gelinecek bir şey değildi. 1832'deki ölümünden üç yıl önce, Johann Peter Eckermann'a bu çok büyük hayal kırıklığından bahsederek içini dökmüştü. Arkadaşına, kendisinden önce olduğu gibi, kendisinden sonra da harika şairler olacağını; övündüğü şeyinse yazar ve şair olarak yaptıkları olmadığını söylemişti: "... yaşadığım yüzyılda bu zor renk teorisi bilimini sadece ben doğru olarak biliyorum; yaptığım iyi şeylerden biridir. Bunun için bu konuda birçoklarından daha üstün bir bilince sahibim."[8] Schopenhauer, Goethe'nin "hatıraları ve biyografisinde fazlasıyla görüldüğü gibi, hayatı boyunca şiirlerinden daha fazla, renk teorisi hakkında"[9] düşündüğünü iddia ediyordu. Goethe'nin şairliğine büyük saygı duyan ve Goethe'nin renk konusundaki şaşkınlığına sempatiyle bakan Ludwig Wittgenstein, şaire bilimsel çağdaşlarının da destekleyeceği bir eleştiri getirdi: "Goethe'nin renk spektrumunun oluşumu teorisi tatmin edici değildir; hatta ciddi bir teori olmadığı görülmüştür. Bu teoriyle hiçbir şey tahmin edilemiyor. Oldukça belirsiz şematik bir taslak çiziyor. ... Bu teorinin lehinde veya aleyhinde karar verebilecek herhangi bir *experimentum crucis* [çapraz deney] de yok."[10]

Goethe renk teorisini destekleyecek bir müttefik arıyordu. Bilimsel olarak iyi eğitilmiş genç felsefe doktoru bu rolü üstlenecek en iyi aday gibi gözüküyordu. Goethe, Schopenhauer'ın benzer ruhta olduğunu fark etti. Schopenhauer daha sonra, arkadaşı David Asher'a, matematik ve Öklid geometrisi ile ilgili görüşlerine Goethe'nin katıldığını söyledi.[11] Schopenhauer *Über die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde*'sinde [Yeter Neden İlkesinin Dört Kökü] matematik ve Öklid geometrisini, bilmenin yeter neden ilkesi sahasına havale etti; her ikisi de aklın ürünü olarak soyut ve kavramsal alana giriyordu. Bu sıfatla yapabilecekleri en fazla, zaman ve uzanım *a priori* niteliğinin dolaysız içgörüsünü sağlamadan bizi çeşitli önermelerin doğruluğu konusunda

ikna etmek olabilirdi. Schopenhauer, "başka nedenlerle birlikte, bu kadar seçkin zekânın matematiğe karşı bu kadar isteksiz olmasının nedeni, bu olabilir" diye yazmıştı.[12] Goethe'nin zekâsı böyle bir zekâydı. Schopenhauer ayrıca geometrik kanıtlardan da yakınıyor, bunları tatmin edici olmayan hileler olarak görüyordu; çünkü biz, uzamın parçaları arasındaki ilişkinin temin edildiğini görmeyi arzuluyorduk. Goethe ayrıca kaba inançlar yerine, optik kanıtlarının görsel temsilini gerektiren içgörüye yönelmişti. Schopenhauer, tezi boyunca sezginin birincil ve her türlü anlamlı içgörünün temeli ve esası olduğu; oysa soyutun, saf biçimde kavramsal olanın ikincil ve bir yan ürün olduğu ve bir anlam ifade edebilmesi için sezgisel olana dönülüp izinin sürülebilmesi gerektiği fikrini geliştirmişti. Renklere gelince, Goethe sadece gözlerle ilgileniyordu.

Ne var ki Goethe, Schopenhauer'ın idealizme bağlılığını algılamakta başarısız olmuştu. Onun *Über die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde*'sini dikkatli bir şekilde okumuş olsaydı bunu çok açık görecekti. Ama felsefeyi özen ve sabırla okumak Goethe'nin tarzı değildi. Onun yerine, kendi dehasını canlandıracak fikirlerin tadını çıkaracak metinleri deniyordu. Hatta Schopenhauer'a, Kant'tan bir sayfa okuduğunda çok aydınlatılmış bir odaya girmiş gibi hissettiğini söylemişti.[13] Goethe ışığı seviyordu ama bazen göz kamaştıran parıltı, onun hassasiyetiyle ters düşen şeyleri gizleyen bir art görüntüye neden oluyordu. Schopenhauer'ın epistemolojisi mahiyeti açısından Kantçıydı; ilham kaynağının tersine, Kantçılık onun renk teorisinin dayanağını oluşturuyordu. Bir keresinde Schopenhauer bir arkadaşına şöyle söylemişti: "Goethe o kadar gerçekçiydi ki nesnelerin kendilerinin, bilen özne tarafından temsil edildiği sürece var olduklarını tümüyle reddediyordu. Bir keresinde bana Jüpiter gözlerini dikerek 'Işık sadece sen gördüğün zaman mı orada? Hayır, eğer ışık seni görmeseydi sen orada olmayacaktın' demişti."[14]

Goethe, Schopenhauer'ın düşüncesini değiştirenlerde görülen bir karaktere sahip olmadığının da farkında değildi. Goethe'ye büyük saygı duyuyordu ama hiç kimsenin, özellikle de doğru yoldan ayrıldığını düşündüklerinin boyunduruğu altına girecek bir karakteri yoktu. Goethe önceleri Schopenhauer'ın entelektüel kapasitesini görmediği gibi, bu öğrencisinin kişisel özelliğini de görmemişti. Schopenhauer, 1811'de Berlin Üniversitesi'ne transfer olduğu zaman, Goethe'nin Schopenhauer'ı

Wolf'la tanıştırmak için yazdığı mektup, Berlin'e gelen yeni bir öğrenciye dair kulaktan dolma bilgilerle doluydu. Goethe, başkalarının Schopenhauer'ın işini ciddiye aldığını kendisine söylediğini yazmakla birlikte kendisi, Schopenhauer'ın tam olarak bir konu üzerinde duramayacağını ima etmiş, "Çalışmalarını birkaç defa değiştirmiş gibi gözüküyor"[15] demişti. Goethe daha sonra, Schopenhauer'ı kollayan bir tavırla Wolf'tan onunla konuşup, zamanını ayırmasına değip değmeyeceğini anlamasını istemişti. Ama daha sonra Jena'daki partilerde Goethe'nin Schopenhauer'ın hayatına dolaylı olarak aracı olduğu söyleniyordu. Schopenhauer somurtkan bir şekilde bir pencerenin kenarında sessizce oturmuş hiçbir şeye katılmıyorken, Goethe'nin kıkırdayan kızları susturarak, "Çocuklar onu rahat bırakın, zamanı gelince hepimizden büyük olacak"[16] dediği belirtilmişti. Goethe'nin burada, Schopenhauer'ın edebi gelişim hamlelerinden bahsetmediğini söyleyebiliriz. Bununla birlikte tezinden dolayı Schopenhauer'ın entelektüel gelişiminin farkındaydı ve Goethe'nin Frauenplan'daki evindeki ilk buluşmalarından sonra, şair, Karl Ludwig Knebel'e şunları söylemişti: "Schopenhauer bana ilginç ve dikkat çekici bir genç olarak göründü. Onunla birkaç anlamda temas edebilirsin ama onu tanımalısın da. Aşırı bir inatla, bahsi ikiye üçe katlar tarzda modern felsefenin kâğıt oyununu oynuyor. Filozof loncası ustalarının onu üye olarak kabul edip etmeyeceğini bekleyip göreceğiz. Ben kendisini zeki buldum, eğer sen öyle bulmuyorsan onu olduğu gibi kabul edersin."[17]

Goethe, Schopenhauer'ın felsefe ticarethanesinin ustaları tarafından kabul edildiğini görmeyecekti; Schopenhauer daha sonra bu unvanı, işlerini görmezlikten gelen bu lonca üyelerini küçük düşürmek için kullanacaktı. Goethe, genç filozofla ilk karşılaştığında Schopenhauer'ın bu "aşırı inadını" ilk elden deneyimlemişti. Bu karakteri, felsefe ustalarının kendisini bir çırak olarak bile kabul etmediği bir on yıl boyunca Schopenhauer'ı ayakta tutmuştu. Azmi hakikati keşfettiğini düşündüğü zamanlar en aşırı biçimde kendini gösteriyordu. Schopenhauer'ın inanç konusunda merkezi önemde olan bir yazısı bu tutumunu destekleyici biçimdeydi: yani, hakikat kaçınılmaz olarak üstün gelecekti. Goethe, Schopenhauer'ın kararlılığının da faydasını görecekti. Schopenhauer, Goethe'nin renk teorisini hayatı boyunca destekleyecekti ama şairin de tahmin ettiği şekilde, yani dolaylı olarak kendi felsefesini destekleyerek.

Schopenhauer 1855'te, "Benim felsefem ve Goethe'nin renk teorisi, Alman akademisyenler cumhuriyetini yönetenlerin ne kadar *kıytırık ruhlu* ve vasat olduğunu kanıtlıyor" diyecekti.[18]

Schopenhauer ve Goethe, 29 Kasım 1813'ten 3 Nisan 1814'e kadar en azından yedi kere görüştüler.[19] Schopenhauer uzun yıllar sonra kendisini, Goethe'nin *Zur Farbenlehre*'sinin [1810; Renk Teorisi Üzerine] Britanyalı çevirmeni Charles Lock Eastlake'e İngilizce olarak şöyle takdim etti: "Goethes [aynen alındı] özel öğrencisiyim ve bu konumumu açıkça ilan eden takipçisiyim. 1813 ile 1814 yılları arasında Goethe beni özel olarak eğitti; beni karmaşık ve zorlu deneylerden geçirdi."[20] Schopenhauer, özgeçmişinde, Goethe ile uzun saatler süren muhabbetlerinin renk teorisiyle birlikte "olası bütün felsefi konuları"[21] içerdiğini belirtiyordu. Schopenhauer büyük bir ihtimalle bu sohbetlere renk teorisinden daha fazla değer vermişti çünkü 1814'ün bahar aylarında felsefesinin sistemini çoktan oluşturduğunu söyleyecekti.[22] Schopenhauer bir arkadaşına, Goethe'nin bu felsefi sohbetlere değer verdiğini, şairin diğer insanlarla zaman geçirdiğini ama kendisiyle felsefe yaptığını söylediğini belirtmişti.[23] Goethe birkaç görüşmeden sonra Schopenhauer'ın karakterini sezinlemiş, kendi açısından bakarak şu satırları kaleme almıştı: "Öğrenciler bir çırpıda öğretmen olmasalar / Öğretmenlik yükünü hâlâ çekebilirim."[24] Bu dizeler Goethe'nin Schopenhauer'ı olduğu gibi kabul etmekte zorluk çektiğinin bir göstergesiyse, o bu zorluğun ilişkilerini devam ettirme çabalarına değeceğini düşünmüş olmalıydı. Goethe öğretmenlik yükünü üç buluşma boyunca çekmişti ama genç adamın durması gerektiği yeri belli ederek yapmıştı bunu. Sondan bir önceki buluşmalarında Goethe, Schopenhauer'la biraz eğlenmiş, onu zor durumda bırakmıştı: "Kaç yaşındasın?" diye sorduğunda, Schopenhauer "Yirmi iki" diye cevaplamıştı. Goethe buna karşılık: "Çok genç yaştasın, bu yaşına rağmen deneyim açısından zenginsin. Senin yaşın ve deneyimin bende olsa, çok şey yapabilirdim."[25] Goethe Weimar'daki meclise katıldığı zaman yirmi iki yaşındaydı ve *Genç Werther'in Acıları*'nın başarısından dolayı zaten ünlüydü. Goethe, küstah genç Schopenhauer'la aynı yaşlardayken çok daha fazla şey başarmıştı.

Schopenhauer Mayıs 1814 sonlarına doğru Dresden'e taşındı. Bu olaydan önce Goethe, Schopenhauer'ın albümüne şöyle yazdı: "Değerinin tadını çıkarmak istiyorsan / Dünyaya değer vermen gerekir." Yazının

altına "Birçok samimi muhabbetin anısına hürmeten, Weimar 8 Mayıs 1814"[26] diye imza atmıştı. Eğer Goethe bu notuyla Schopenhauer'ı renk teorisi üzerinde çalışmaya teşvik etmek istediyse, istediği gerçekleşmişti. Ama Schopenhauer'ın kendi renk teorisini desteklemesini istediyse, onun albümüne yazdığı dizeler ters etki yapmıştı. Bir yıl sonra, Dr. Schlosser'ın yardımıyla Goethe, Schopenhauer'ın *Über das Sehn und die Farbe*'sinin [1816; Görme ve Renkler Üzerine] elyazmalarını edinmişti.[27] Yazar büyük bir hevesle doğal olarak Goethe'nin cevabını, en önemlisi de eserinin yayımlanması konusunda onayını ve yardımını bekliyordu. Ama Goethe elyazmasını aldığına dair bile bir şey yazmadı. Kahramanından sekiz hafta boyunca hiçbir haber alamayan Schopenhauer, bu duruma daha fazla katlanamayıp 3 Eylül 1815'te Goethe'ye yazarak yardımını beklediğini söyledi. İki adam arasındaki bu aralıklı mektuplaşmalar bir yıl devam etti. Schopenhauer'ın mektupları, görüşleri konusunda cüretkâr, kendine güvenli ve yönlendiriciydi; ama her zaman Goethe'ye hayranlık besleyen mektuplardı. Şaire "Ekselansları" diyor ve her zaman ona sen [*du*] değil siz [*Sie*] diye hitap ediyordu. Goethe'nin cevapları ölçülü, iyi huylu ve duruma hâkimiyet açısından kayda değerdi. O da Schopenhauer'a hitap ederken resmi davranıp sizi [*Sie*] kullanıyordu ama aradaki farkı vurgulayacak şekilde: "Ekselansları", "en değerlisine" yazıyordu.

Schopenhauer'ın, 3 Eylül'de Goethe'ye gönderdiği mektubu biraz tuhaftı. Kibardı ve o büyük ustanın elyazmalarını okumakla, okuduysa da yorumlamakla ilgili bir yükümlülüğünün olmadığının farkında olduğunu ve bunu kabul etmeye hazır olduğunu anlatan bir mektuptu. Goethe'nin, devlet görevlileri, diplomatlar ve askeriye ile ilgili işlerinin yoğun olduğunu, Goethe'nin bizzat ona gerçek hayatla karşılaştırıldığında edebiyatın ikinci derecede kaldığını söylediğini hatırlıyordu. Umutsuzluğu mektubundan belli oluyordu. Kendisi için tam da bunun tersinin doğru olduğunu yazıyordu: "Ne düşünüyorsam, benim için değerli ve önemli olan ne varsa onu yazarım. Kişisel olarak yaşadıklarım ve başıma gelenler benim için ikinci derecededir. Gerçekten de yaşadıklarımı küçümserim."[28] Sonuçta, Goethe'nin elyazmalarını alıp almadığını bilmemenin –büyük bir ihtimalle aldığını düşünüyordu– kendisini endişelendirdiğini ve üzdüğünü yazdı. Ama Goethe'nin elyazmalarını okuyup okumadığını bilmemek, çok rahatsız edici ve ıstırap vericiydi;

bu durum kuruntusunu artırmıştı, her gün bir haber gelecek diye beklemenin azabı beklentilerine darbe vuruyordu. Bu bedbahtlığına son vermek için Goethe'den yorumlu ya da yorumsuz olarak elyazmalarını geri göndermesini istedi. Ama sonra geri adım atarak Goethe'nin, elyazmalarını istediği kadar elinde tutabileceğini söyledi. Belki de Goethe'nin alınmasından korkarak, kendisine karşı duyduğu saygıdan hiç şüphe duymamasını ve bütün hayatı boyunca bunun değişmeyeceğini söyleyerek mektubunu bitirdi – Schopenhauer iyi vaatte bulunurdu.

Schopenhauer'ın bu umutsuzluk yüklü mektubu, istediği etkiyi yaptı. Dört gün sonra cevap geldi. Goethe elyazmalarını okuduğunu, üzerine düşündüğünü ve okurken zevk aldığını yazıyordu. Eğer bir yazmanı olsaydı daha detaylı yazabileceğini, yapması gereken çok işi olduğu için daha önce cevap yazacak bir zaman bulamadığını söylüyordu.[29] Weimar'a geri döndüğünde cevap vermek için daha fazla zamanı olacağına dair Schopenhauer'a garanti verdi. Goethe'nin elyazmalarına bir göz gezdirmekten fazla baktığı şüpheliydi çünkü öğrencisiyle fikirlerinin birçok yönden uyuşmadığını fark etmemişti. Schopenhauer sonraki mektubunda, öğretmenine pek sevimli gelmeyecek "uyuşmazlıklardan" bahsediyordu. Goethe, Newton'un beyaz ışığın spektrumu içerdiğine yönelik iddiasıyla uyuşmazlık içindeydi; yedi rengin birleşerek beyazı oluşturmasını saçmalık olarak nitelendiriyordu. Ne var ki Schopenhauer, yaptığı deneyle renkli ışıktan beyaz ışık ürettiğini ama bu deneyinde yedi ışık kullanmadığını söylüyordu. Onun yerine, beyaz ışığı iki ayrı ışığın karışımından elde ettiğini söylüyordu; sarı ile moru, mavi ile portakal rengini ve yeşil ile kırmızıyı karıştırmış, her bir karışımın sonunda beyaz rengi elde etmişti.[30]

Goethe'nin cevabı biraz tuhaftı. Schopenhauer'a, Weimar'a döner dönmez ilk fırsatta onun deneme ve mektuplarına baktığını söyledi. Schopenhauer'ın bakış açısıyla bakmanın kendisine keyif verdiğini belirtti. Kendisi gibi bağımsız düşünen bir kişinin inançla ve dürüstçe her şeyin tamamen gerçeğe dayalı olmasına özen göstererek çalışmasına bağlanmasını sadece övgüyle karşılayıp, ona hayranlık duyacağını belirtti. Ama bu görüşünden uzaklaşıp kendi bakış açısına döndüğünde, aralarındaki farkla başa çıkmakta zorlanıyor ve kendi bakışıyla çelişen herhangi bir şey hakkında karar veremiyordu. Goethe, bir uzmanın fikrini almak istedi; yakın bir zamanda tanıştığı fizikçi Dr. Thomas

Seebeck'e başvurup, kendisine Schopenhauer'ın çalışmasını gönderip gönderemeyeceğini sordu.[31]

Goethe'nin mektubu, Schopenhauer'ı 11 Kasım'da uzun bir cevap yazmak için harekete geçirdi. Cevabı, kendi görüşlerinin doğruluğuna olan güveni ile Goethe'ye olan saygısının çarpıcı bir karışımıydı. Goethe'ye ondan edindiği her şeyin "paha biçilmez bir değeri"nin bulunduğunu ve kendisi için "kutsal"[32] olduğunu söyledi. Goethe'nin, sadakatini ve fikirlerinin dürüstlüğünü övmesinin kendisini çok memnun ettiğini ve bu niteliklerin yaptığı her şeyde kendisine güç vereceğini taahhüt etti. Bunun yanında "Ekselanslarının" işiyle ilgili hoşnutsuzluğunu hissedip, Goethe'nin söyledikleri üzerinden, tam da kendisiyle ilgili övdüğü her şeyin nasıl aralarındaki görüş farklılığına neden olduğunu açıkladı. "Gözlediğim bir kısım nesnenin hatları hâlâ net bir şekilde gözükmüyorsa, tatmin olup köşeme çekilemem"[33] diyerek yaptığı işin bilincinde olduğunu belirtti. Kendi işine bağlandığı zaman, sanki sorulacak bir soru kalmayana kadar sorgulayan bir hâkimin önünde duran bir mahkûm gibi kendi ruhunun önünde duruyordu. Dürüstlüğü, kendisini en yakın şeyleri bile sorgulamaya itiyor ve gözde fikirlerini altüst ediyordu. Jocasta'nın ve tanrıların meseleyi daha ileriye götürmemesi için uyarmalarına rağmen kendi korkunç kaderinde aydınlanmayı arayan Oedipus gibi o da kişisel olarak neye mal olursa olsun hakikati arıyordu. "Sizi çok yakından ilgilendiren hiçbir soru bırakmama cüreti, kişiyi filozof yapar" diyordu. Goethe'nin onda fark ettiği şey, bu felsefi cüretle birlikte her ikisi de ruhunun doğal eğilimi olan sadakat ve araştırma dürüstlüğüydü.[34] Sadakat ve dürüstlüğünün, bu mektubunda da görüldüğü gibi ona açıkça ve özgürce konuşma güveni veren nitelikler olduğunu belirtti.

Schopenhauer'ın mektubundaki alt metnin Goethe tarafından görülmemiş olması mümkün değildi. Öğrencisinin elyazmalarına bir cevap vermemesi, renk teorisine yönelik kişisel ilgi ve araştırmasından dolayı şairin, kendi fikrini tehdit eden sağlam fikirleri dikkate almadığının bir göstergesiydi; oysa öğrencisi, onun el üstünde tutulan fikirlerini alaşağı etse bile inatla gerçeğin peşindeydi. Mamafih genç filozof, ilham kaynaklarından dolayı oluşacak kişisel maliyete rağmen kahramanından kendi görüşlerini teyit eden bir cevap almayı çok istiyordu. Sadakat ve dürüstlük bunu gerektiriyordu. Belki de, Goethe'nin onun çalışmasıyla

ilgilenme konusundaki çekincesinin nedeni, Schopenhauer'ın korktuğu şeye atıfta bulunmaktı. Schopenhauer kendi görüşünün şairin esas fikrine değil, sadece bazı ikincil önermelerine yönelik bir sorgulama olduğunu açıklığa kavuşturmaya çalıştı. Schopenhauer, cevap almak için Goethe'nin entelektüel dürüstlüğüne itiraz etmekten ziyade, daha dolaysız bir strateji izlemeye başladı. Bazı fikirleri Goethe'ninkilerle uzlaşmaz bir çelişki halinde olduğu için -Schopenhauer kaçınılmazı dile getirdi- birisinden biri yanlış olmalıydı. Schopenhauer eğer kendisi yanlışsa, "Ekselansları bir iki kelimeyle doğruyu yanlıştan ayıracak çizgiyi çekerek, kendisini tatmin olmaktan beni de bilgilendirmekten neden mahrum bırakıyor?"[35] diye soruyordu.

Ama Goethe'yi renk teorisindeki doğruyu yanlıştan ayırmaya çağırdıktan hemen sonra Schopenhauer bahsi yükseltti; Goethe'nin daha önce kendisi hakkında felsefe oyunu oynadığına dair laflar söylediği tarzda, bu sefer renk teorisi oyunu oynamaya başladı. Goethe'ye, onun böyle bir çizgi çizeceğine inanmadığını açıklayacağını söyledi; çünkü diyordu Schopenhauer, "Benim teorim, ya tamamen yanlış ya da tamamen doğru olabilecek tek bir bölünmez düşünceyi ortaya çıkartıyor: Bu nedenle bütün yapıyı çökertmeden tek bir taşın kaldırılamayacağı bir kemere benziyor."[36] Schopenhauer, Goethe'nin bu riski almayacağını iddia etmişti. Renk teorisinin sağlam tarih aralığına oturtulmuş birçok olgunun sistematik derlemesinden oluştuğu göz önüne alındığında, bazı önemsiz hataların gözden kaçabilmesi kolay olacaktı. Bu hatalar "bütüne zarar vermeden yok edilebilecekti."[37] Schopenhauer, bu hatalar yok edilmediği takdirde Goethe'nin muhaliflerinin ellerine verilen bu kozu kullanarak renk teorisinde ifade edilen birçok doğruyu görmezden gelecekleri konusunda Goethe'yi uyardı. Buna ek olarak, Schopenhauer, bu önemsiz hataların, Goethe'nin, "ilk müridinin" yazdıklarını düzeltirken ortaya çıkmasının daha iyi olacağını belirtti.[38] Schopenhauer, bazen hayatını ve bir uzvunu kurtarmak için vücudunun bir bölümünü cerrahın bıçağı altına yatırırsın, eğer "istediğini yap ama buraya dokunma" diye haykırırsan kaybedersin diye yazdı.[39] Doğal olarak Schopenhauer, Goethe'nin "teorik olmayan" renk teorisine, hayat kurtaran gerekli bir müdahalede bulunduğunu ima ediyordu.

Schopenhauer'ın mektubu, diğer insanları yabancılaştıran davranışları konusunda ne kadar dikkatsiz olduğuna dair iddiaları güçlendiriyor-

du. Görüşlerinin Goethe'ninkilerle üç yönden "uyuşmadığını" söyledikten sonra, övünerek kahramanına "bilim tarihindeki ilk renk teorisini ortaya çıkardığımdan kesinlikle eminim" diyecekti.[40] Sonra Goethe'nin önceki çalışması olmadan bu başarıyı gerçekleştiremeyeceğini ekledi: "Benim teorimin sizin çalışmanızla alakası bir ağacın meyveleri gibidir."[41] Schopenhauer, bu söylenenlerin öğrencisinin öğretmenine faydası dokunduğuna Goethe'nin inanmasına yetmemesi durumunda konuyu daha da açmak için: "Eğer sizin renk teorinizi bir piramide benzetirsek, benim teorim sizinkinin zirvesini, yani alttaki büyük yapının kendisinden yayıldığı bölünemeyen matematiksel noktayı, kendisi olmadan şeklin piramide benzemeyeceği noktayı oluşturuyor..."[42] diye bir kıyaslama daha yapar. Böylece Goethe teorinin temelini atıyor, Schopenhauer da onu doruğa çıkartıyordu. Çalışması hakkında şairin yorum yapmasını teşvik etmek amacıyla, bütün bunlar yetmezmiş gibi bir de elyazmalarının çok kısa olduğunu, birkaç haftadan fazla vaktini almayacağına şairi inandırmak için "renk teorisi benim için ikincil önemdedir, kafam renk teorisinden daha başka teorilerle sürekli meşgul"[43] diyecekti. Bu söylenenler, renk teorisi hakkında yirmi yıldır yazan ve çalışan bir adamın gözünde Schopenhauer'ı çekici kılmayacaktı.

Schopenhauer ayrıca Goethe'nin elyazmalarını Seebeck'in incelemesini istemesi karşısında pek hoşnut kalmamıştı. Değer verdiği ve istediği tek görüş Goethe'nin görüşüydü. Seebeck, Goethe ile aynı otoriteye sahip değildi ve dolayısıyla ona yardım edemezdi. Goethe'nin Seebeck'le çalışmasını önermesini, Jean Jacques Rousseau'nun soylu bir hanım tarafından yemeğe davet edilmesinden sonra kendisini masada hizmetçilerle bulmasına benzetti. Schopenhauer, Goethe'nin kendisini başka birisine havale etmesinden çok Seebeck'in çalışmasını çalmasından korkuyordu. Mektubunun başlarında doğru renk teorisinin yaratıcısı olarak adının geçmemesinin ancak başka birisinin aynı teoriyi keşfetmesi ya da birisinin kendi teorisini çalmasıyla mümkün olabileceğinden bahsediyordu. Mektubunu, Goethe'nin Seebeck'e çalışmaları hakkında ne söylediğini ve elyazmalarını okutup okutmadığını sorarak bitirdi. Bunu bilmek zorundaydı çünkü: "Ekselansları, sizin de bildiğiniz gibi intihalden korkmalıyız..."[44]

Goethe, Schopenhauer'ın bu uzun mektubunu beş gün sonra cevapladı. Goethe'yi öfkelendirecek bir sürü şey varken cevabı sürpriz bir şe-

kilde babacan ve âlicenaptı. Schopenhauer'ın "dostça mektubuna" atıfta bulunarak, mektubu aralarındaki görüş farkına bir son verme isteği olarak değerlendirdi. Cevabının sonuna doğru, mor rengi ele alış biçimine meşruiyet kazandıran gerekçeleri sunarak, bunu Schopenhauer'ın beyaz rengin oluşum analizi için de yapacağına söz verir. Schopenhauer'ın görüşlerinin kendisininkilerle "uyumsuz" olduğu üçüncü yol hakkında sessiz kalır: Schopenhauer kutuplaşmanın sadece fizyolojik renklere uygulanabileceğini fiziksel olanlara uygulanamayacağını söylemektedir. Goethe, Schopenhauer'ın kendi renk teorisini biçimlendirilmemiş olgular toplamına indirgeyerek bu teoriyi saygıdeğer yerine yükselttiğine, bilim tarihindeki ilk ve doğru renk teorisinin kendisininki olduğuna dair muhteşem açıklamasını da görmezlikten gelir. Schopenhauer'ın Seebeck'in çalışmasıyla ilgili ne derece bilgisi olduğuna dair endişelerini de fark ederek hemen Schopenhauer'ın bu konudaki korkularını yatıştırır. Elyazmalarını kimsenin görmediğini ve Seebeck'in kendisini ziyaret ettiği zaman elyazmalarının kendi eline bile henüz geçmemiş olduğunu söyler. Schopenhauer'ın Seebeck ile görüşmesini istemesinin nedeninin Seebeck'in fizyolojik renkler konusuna ilgisini çekmek olduğunu söyler. Schopenhauer'ın, Seebeck'le buluşmak istememesi üzerine bu konuda ısrar etmeyeceğini belirtir. Mektubuna son vermeden önce, renk teorisiyle ilgili anlaşmazlıklarına dair Schopenhauer'ın çalışmasının Fichteci okumasını yaparak hükmünü kurnazca verir: "Dünyayı özneden yola çıkarak kurgulama eğiliminde olan kişi, öznenin her zaman sadece görüngü olarak varolabilen bir birey olduğuna, dolayısıyla bireyselliğini temin etmek için belli ölçüde doğru ve yanlış gerektirdiğine dair gözlemi reddetmeyecektir. Ama farklı oranlarda karıştırılan bu iki bileşenin miktarları kadar hiçbir şey insanları birbirinden ayırmaz."[45]

Schopenhauer, Goethe'nin en son mektubuna 3 Aralık'ta cevap verir. Kaybolan bu mektup, uzun bir mektuptu; Goethe'nin mor renk analizine ilişkin Schopenhauer'ın yorumlarını ve renk teorisiyle ilgili yeni gözlemleri içeriyordu.[46] Goethe, bu mektuba cevap vermedi. Bu sırada Jena'daydı, resmi işleriyle meşguldü; Şansölye Prens von Hardenberg ile tanışmıştı ve ayrıca bulutlarla ilgili çalışmasına yönelik Britanyalı eczacı ve meteorolog Luke Howard'ın *Attempt at a Natural History and Physics of Clouds* [Doğa Tarihi ve Bulutların Fiziği Denemesi] adlı kitabını okuyordu. On haftadır cevap bekleyen Schopenhauer artık bek-

lemeyecekti ve 23 Ocak 1816'da Goethe'ye "Eksalansları beni ve renk teorimi gene tamamen unuttu" diye yazdı.[47] Goethe'nin çalışmasıyla ilgili doyurucu bir değerlendirme yapıp yayımlama konusunda kendisine yardım etmesini yedi aydır beklediğine dair serzenişte bulundu. Her ikisi için de, artık bir umudu kalmadığını belirtti. Son olarak, Goethe'den elyazmalarını göndermesini rica etti. Böylece bu duruma bir son verilecekti. Bununla birlikte Schopenhauer, bu konuda ve gelecekte yapacağı çalışmalar hakkında kendine olan güvenini sağlamlaştırmak için şimdiki hayal kırıklığını vurgulamadan edemedi: "Açıkçası siz Ekselanslarının teorimin doğruluğunu tanımamanızı aklıma getirmek bile benim açımdan mümkün görünmüyor; bildiğim kadarıyla benimle birlikte, şimdi bu ufak olayla ama gelecekte daha büyükleriyle ilgili olarak hakikat ortaya çıktı ve sizin zihniniz o kadar doğru, o kadar ince ayarlı ki her seste tınlamıyor."[48] Schopenhauer, Goethe'nin görüşünü desteklemek veya reddetmek konusunda hiçbir adım atmamasının geri planını incelemeye devam etti. Schopenhauer'ın bazı önerileri kendi önerisiyle uyuşmadığı için Goethe öğrencisinin teorisine yönelik kişisel bir antipati geliştirmişti, onun için ne rıza gösteriyor ne de rızasını alıkoyuyordu; bu şekilde Schopenhauer'ın teorisini engelliyor ve vakit kazanıyordu. Dolayısıyla da sessiz kalıyordu. Schopenhauer beklenildiği gibi ve bütün samimiyetiyle, hiç kimsenin onun kadar kendisine saygı duymadığı konusunda Goethe'ye teminat verdikten sonra iletişimini kesti.[49]

Goethe, Schopenhauer'ın isteğine hemen cevap verdi. Beş gün sonra da, elyazmalarını gönderdi. Elyazmalarıyla birlikte gönderdiği mektupta kibarca üstünlüğünü tesis ederek, duruma son noktayı koydu. Weimar'da geçirdiği bu kış gecelerinde Schopenhauer'ın kendisiyle olmasını ne kadar istediğini, orda olsaydı kendi *Zur Farbenlehre* [Renk Teorisi Üzerine] çalışması hakkında anlaşmaya gerek duymadan tartışabileceklerini belirtti. Bunu yapamadıkları için, Schopenhauer'ı da teşvik etmesi açısından Jena'da iki gün boyunca, son sekiz yılda renk teorisi konusunda basılmış bütün çalışmaları arayıp bulduğunu yazdı. Bu araştırmasının gelecekteki tartışmalarına bir zemin oluşturacağını umduğunu söyledi. Goethe gelecekteki birliktelikleri konusunda umut verir vermez, bu umudu geri çekiverdi. Araştırmalarının, bazı fenomenlerin görünme şekilleri ve çeşitli prensipler konusunda anlaşabilmelerine rağmen bu prensiplerin uygulanması konusunda hemen bağdaştırılamaz

farklı sonuçlara varacaklarına inandığını söyledi. Goethe, bu açıdan, "bakış açılarımızı bağdaştırmanın gereksiz emek kaybına sebep olacağını fark ettim"[50] diyordu. Goethe, Schopenhauer'ın renk teorisinin bir özetini kendi çalışması *Zur Farbenlehre*'sine [Renk Teorisi Üzerine] ilave edip etmeyeceğini sordu. Son olarak Schopenhauer'dan ara sıra nelerle meşgul olduğunu kendisine yazmasını istedi ama bu konular için çok yaşlı olduğundan bir fikir oluşturamayacağını, sadece tarihsel açıdan ilgilendiğini söyledi.

Schopenhauer, Goethe'nin mektubuna hemen karşılık verdi; Goethe'yi otobiyografisinde kullandığı kendi kelimeleriyle yaylım ateşine tuttu: "Öyleyse sonuçta, insan her zaman kendiyle kalıyor", "şimdi acıyla iç çekmeliyim, 'tek başıma cenderede çalışmalıyım.'"[51] Schopenhauer'ın ne demek istediği, kahramanı tarafından anlaşılmış olmalıydı. Goethe bu türden gözlemleri kendi otobiyografisinde kişinin, ebeveynin, akrabaların, kardeşlerin, arkadaşların ve hatta Tanrı'nın yardımı olmaksızın hayata tek başına devam etmek durumunda kaldığı kriz anlarını tarif ederken yapmıştı. Goethe, en acil kriz anında kişinin kendi başına ilerlemesi ve hayatın cilveleriyle yüzleşmesi gerektiğini gözlemlemişti; kendi bağımsızlığını yaratıcı yeteneği üzerine kurmaya karar vermişti. Schopenhauer da Goethe'ye aynı şeyden bahsediyordu. O da acıyla iç çekiyordu. Goethe'nin kendi renk teorisine faal olarak ortak olmaması onu üzmüştü: "Çok rencide olduğumu saklayamayacağım."[52] Schopenhauer kendi renk teorisini geliştirirken yedi aylık yazışmaları sırasında Goethe'ye çalışmalarına katılması konusunda iyimser umutlarının gaddarca ezildiğini söyledi. O sadece, bir Goethe veya bir Kant'ın kendisine bu şekilde muamele etmesine müsamaha gösterebilir, bundan başka da (gün ışığını benimle aynı zamanda görmüş olanlar dışında) kimseden aynı davranışa katlanamazdı.[53]

Schopenhauer'ın Goethe'nin kendi renk teorisiyle ilgilenmemesinin onun çalışmalarına verdiği değeri azaltmadığını, hatta pekiştirdiğini dile getirmesi biraz tuhaftı. Aslında bunun, teorisinin orijinal ve tamamen doğru olduğunun bir kanıtı olduğunu söyledi. Ayrıca dünya ile tek başına yüzleşmesi konusunda onu yüreklendirmişti. Düşüncelerine en çok önem verdiği adamın onayını almamasının ardından Schopenhauer çalışmasını, ona karşı savaşacak kamuoyuna açıklamaya hazırdı; eylemde ve düşüncede kendini siniklerin ve insan yığınlarının fikirlerine saygı

göstermemeye hazırlamıştı. Goethe'den bağımsızlaştığını açıklamasına rağmen tam olarak serbestleşmemişti. Goethe ona, kendi muhaliflerini Seebeck'in iyi tanıdığını söylemişti. Schopenhauer bunların tam olarak kim olduğunu öğrenmek istiyordu. Ayrıca Goethe'nin Jena'da renk teorisi hakkında yayımlanan yazılarla ilgili yaptığı araştırma sırasında ne öğrendiğini bilmek istiyordu. Schopenhauer, Goethe'nin araştırmalarının kendisi için çok yararlı olacağını çünkü yazılarını, üç ile dört hafta içinde tezini basmak isteyen Leipzig'deki yayınevinden Johann Friedrich Hartknoch'a göndermesi gerektiğini söyledi. Mektubunu, Goethe'ye ne kadar saygı duyduğunu ve denemesinin Goethe'nin çalışmasını onurlandırıp haklı çıkaracağını umduğunu yazarak bitirdi. Goethe çok geçmeden, dört gün içinde mektubu cevapladı. Mektubunda Seebeck'in kaynakçasına sahip olmadığı için özür diliyor ve Schopenhauer'ın bilme ihtimalinin olmadığı üç farklı renk teorisinden bahsediyordu; Schopenhauer'ın basıldıktan sonra denemesini okumaktan büyük zevk duyacağını da söylüyordu.[54]

Über das Sehn und die Farben [Görme ve Renkler Üzerine] Mayıs 1816'da basıldı. Basılır basılmaz bir kopyasını Goethe'ye gönderdi. Kitapla birlikte yazdığı mektupta Goethe'ye gene yalnız başına cenderede çalıştığından bahsediyordu. Ama daha önceki mektubunun tersine, renk teorisinin ilham kaynağı tarafından terk edilme endişesini bastırarak yeni bir tavır takındı: "Bu konuda ve diğer bütün meselelerde kendi ayaklarımın üzerinde duruyorum"[55] dedi. Bununla birlikte çalışmasının çok değiştiğini ve ilk elyazmalarına yaptığı eklerle düzeldiğini söyleyerek Goethe'nin aklını çelmeye çalışıyordu. Goethe'nin kararını öğrenme arzusunu yineliyordu ama aynı zamanda bunu öğreneceğine dair umudu kalmadığını da yazmıştı. Goethe'nin kendi günlüğüne bakılırsa, 9 ile 10 Mayıs arasında Schopenhauer'ın çalışmasını gözden geçirmişti.[56] Goethe, öğrencisi böyle bir şey beklemediği için değil ama değerlendirmesini kendisi yapıp Schopenhauer'a bildirmek yerine, bu işi 11 Mayıs'ta yazdığı bir mektupla Seebeck'e havale etti: "A. Schopenhauer tarafından yazılmış *Über das Sehn und die Farben* adındaki küçük kitabı hemen oku ve kitap hakkındaki düşündüklerini bana bildir. Elyazmalarını okumuştum ama bitiremedim. Benim için aramızdaki fikir ayrılığını açık bir şekilde anlamak zorlaştı. Kişi kendisini diğerinin kafasında hayal edebilmeli ama ben bunu yapabilme esnekliğimi yitirdim."[57]

Seebeck'in Goethe'ye, Schopenhauer'ın "küçük kitabı" hakkında bir şey söyleyip söylemediği bilinmiyor. Sonunda Goethe 16 Haziran'da Schopenhauer'a çalışması hakkında anlamlı bir cevap umudunu yitirten, kasvetli birkaç mesajdan ibaret bir mektup yazdı. Mektup, geciken cevabından dolayı Goethe'nin üzüldüğünü bildiren siyah bir mühürle mühürlenmişti. Mektuba, Schopenhauer'ın çalışması üzerine "çok iyi düşünülmüş bir deneme" diye başlayan bir giriş yaptığı sırada, karısının hastalanıp vefat etmesinden dolayı, bu renk teorisi de dahil olmak üzere bütün bilimsel çalışmalarını durdurduğunu yazmıştı.[58] Aynı bakış açısından yola çıktıklarını ama şiddetle farklı yöne gittiklerini söylüyordu. Eğer Schopenhauer bu konudan yorulmaz ve kendi bakış açısını geliştirmeye devam ederse birkaç yıl içinde tekrar buluşabilecekleri bir orta noktaya ulaşabileceklerdi. Ama Goethe bu konuda samimi değildi. Bu mektubun üzerinden bir ay geçmeden, Schopenhauer'ın çalışmasıyla ilgili bilgi almak isteyen Christoph Schultz'a yazdığı mektupta bu konudaki rahatsızlığını dile getiriyordu: "Dr. Schopenhauer önemli bir düşünürdür, onu renk teorim üzerine çalışmaya ikna ettim. ... Bu genç adam benim perspektifimden yola çıkıp sonrasında da karşıtım oldu."[59]

Schopenhauer'ın renk teorisinde, Goethe'yi gücendiren ve bir zamanlar müridi olan kişiyi inancından dönmüş olarak nitelendirmesine neden olan neydi? *Über das Sehn und die Farben*'in ikinci baskısının yapıldığı 1854'e gelindiğinde Schopenhauer, Goethe'nin Schultz'a onun karşıtı olduğunu söylediğini biliyordu. Ustasının "... onun kararlı bir savunucusu gözüktüğüm bugünkü deneme vesilesiyle"[60] diyerek yaptığı değerlendirme karşısında çok şaşırmıştı. Bu sözleri, Goethe'nin en vasıfsız takipçileriyle anlaşma talebine atfediyordu ve kendisine karşı aksi mizaçlı oluşunu da öğrencisinin çalışmasının kendi çalışmasını geçmiş olmasına bağlıyordu. Goethe'nin kendi çalışmasına karşı gösterdiği tavrı bu şekilde analiz etmesi, Schopenhauer'ın davranışlarının başkaları üzerine yaptığı etkiden ne kadar habersiz olduğunu gene gösteriyor. Renk teorisi üzerine çalışmasının diğer daha önemli teorik düşüncelerine ek bir çalışma olduğunu ve Goethe'nin sadece verilerini sağladığı bu teoriyi en yüksek noktasına –bilim tarihinin ilk doğru renk teorisi– kendisinin getirdiğini söylemesi, bu çalışmasını onaylayıp desteklemesi için Goethe'ye devamlı eziyet etmesi; ilk olarak Johanna Schopenhauer'ın evindeki çay partisinde Goethe'nin bu konudan kendisine bahsetmesinden on sekiz

ay sonra yayımladığı kitabıyla doruğa ulaşan çalışmasına karşılık, renk fenomenleri hakkında son yirmi yıldır çalışan ve kendi renk teorisiyle övünen kahramanı Goethe'yi kendisine yabancılaştırmıştı.

Schopenhauer, renk teorisine yönelik Goethe'nin tavrını eleştirirken kendi davranışlarını görmezlikten gelip bütün suçu ona yükledi. 23 Ocak 1816'da yazdığı bir mektupta söylediği gibi, Schopenhauer'ın felsefi cesareti, kendisi için önemli olan fikirleri sorgulamayı ve bir zamanlar sevdiği şeyleri reddetmesini gerektirse bile hakikatin mahmuzlarını takip etmesini icap ettiriyordu. Haliyle bu durum, öğrencisinin çalışmasına yönelik bir cevap vermeyen Goethe'nin bu konudaki cesaretsizliğini gösteriyordu. Eğer Goethe'nin böyle bir cesareti olsaydı, Schopenhauer'ın görüşünün doğruluğunu fark edecekti. Schopenhauer'a göre Goethe, hakikat arayışına sadık kalamayacak kadar öznel ve kendi fikrine bağlıydı. Goethe, fikirlerinden vazgeçmesine neden olacak şeyle yüzleşmeyecek kadar kişisel ve entelektüel cesaretsizliğe sahip değildi sadece; Schopenhauer, Goethe'nin kendi fikirlerine karşı fikirlerle meşgul olamamasıyla ilgili yorumunu kullanarak bu problemi yaşlanmanın getirdiği etkilere bağladı.[61] Goethe, daha genç ve felsefi olarak daha yetenekli olsaydı, değerli görüşleri dikkatlice eleştirme cesareti olacaktı ve Schopenhauer'ın görüşlerini kabul edecekti. Schopenhauer, değerli fikirleri sorgulamanın ne kadar sancılı olduğunu söylerken, sorguladığı ve desteklediği fikirlerin kendisinin değil Goethe'nin fikirleri olduğunu görmezlikten geliyordu. Kahramanıyla ilişkilerini el üstünde tutuyordu; Goethe'nin olduğu için fikirlerine değer vermiş olabilirdi ama sorgulama cesareti bulduğu ve reddettiği fikirler kendi fikirleri değildi. Schopenhauer bu projeye dahil olurken Goethe ile ilişkisini ve böylece, entelektüel olarak eşiti gördüğü birkaç adamdan birisini kendisine yabancılaştırma riskini elbette almıştı. Bununla birlikte, devamlı Goethe'yi pohpohlayıp işlerini övmesinin ve Goethe'yi küçük düşürenleri ateşli bir şekilde suçlamasının büyük bir olasılıkla kaybettiği kahramanını geri kazanmak için yeterli olacağını düşünüyordu. Goethe'nin ölümünden çok sonra bile, Goethe'nin renk teorisi üzerine çalışmalarını destekledi ve kahramanının anısına, ona olan sadakatinden dolayı karşıtlarını mahkûm etti.

Schopenhauer kendi renk teorisinin Goethe'ninkinden nasıl ve ne şekilde bir sapma içerdiğini bir nebze kavramış olsa da öğretmeninin görüşlerine yönelik sağlıklı bir muhalefet geliştirmemişti. Çok daha

sonra, 1830'da teorisinin Latince versiyonu, *Theoria colorum physiologica, eademque primaria* [Fizyolojik Renk Teorisi, İlkinin Tıpkıbasımı] basıldığı zaman hem Newton hem de Goethe'nin fiziksel renk teorilerinin yanlış olmasına rağmen kendisinin fizyolojik renk teorisinin hâlâ doğru olduğunu söyleyecekti.[62] 1841'de Eastlake'e yazdığı mektupta bile bunu açıkça belirtecekti: "Goethe'ninki yanlış olsa bile benim fizyolojik renk teorim doğru: bu durum onun konumundan bağımsızdır"[63] diyecekti. Daha önceyse Goethe'nin çalışmalarının kendi teorisinin doruğa ulaşmasında temel oluşturduğunu söylüyordu! O zamanlar Goethe ile yazışmalarında kendi teorisinin şairin teorisiyle üç noktada "uyuşmadığını" kabul etmişti; bunlar, renkli ışıklar sayesinde beyaz ışığın oluşması; Goethe'nin polarite kavramını fizyolojik renklerle kısıtlaması ve mor rengin elde edilmesiydi.[64] Ama Schopenhauer, Goethe'nin kendisini karşıtı olarak görmesinin nedeninin –Goethe'nin daha fazla açıklanamayacak fenomenler olduğu iddia edilen "birincil fenomenleri"ni, kendisinin [Schopenhauer'ın] ikincil statüye indirgemesi olduğunun– farkında değildi.

Goethe, Newton'un beyaz ışığın farklı kırılganlıktaki ışınların karışımı olduğuna dair görüşüne her zaman muhalefet etmemişti. Kendi adına, Newton'un görüşünü tamamen bir şans eseri reddetmişti. Bir gün, bazı kitapları ve bilimsel ekipmanları toplayıp Jena'daki profesöre verirken, prizmayla odadaki beyaz duvarına baktı. Renk spektrumunu görmeyince çok şaşırdı. Bu olay onun, yüksek sesle "Newton'un teorisi yanlış"[65] diye sanki içgüdüsel bir tepki göstermesine neden oldu. Bu durum ilgisini çekmişti, prizmayla oynamaya devam etti. Renklerin sadece aydınlık ile karanlığın birleştiği kenar kısımlarda oluştuğunu gözlemledi. Goethe, renk teorisinin temel bilgisini oluşturan beyaz veya aydınlığı, siyah veya karanlığı birincil fenemonler ve renklerin kendilerini ise, *σκιερον* (*skieron*), yani gölge ya da puslu bir şey olarak değerlendirdi. Goethe, siyah ve beyazın griyi oluşturduğunun farkında olarak, sis, duman, bulut ya da kristal cam gibi yoğun ortamların yardımıyla aydınlık ve karanlık kutupların etkileşiminin renk fenomenlerini oluşturduğunu öne sürdü. Bulutlu bir ortamda bir ışık kaynağı öndeyken karanlığa baktığımızda mavi oluşurken, aynı ortama bir ışık kaynağının arkasından baktığımızda sarı oluşur. Goethe, karşıtlıkların yoğunlaşmasından, mavi ve sarının birleşmesinden diğer bütün renklerin çıktığını savundu.

Bu zeminde Newton'un yedi rengine karşılık Goethe'nin teorisi altı temel renk tanımlıyor, mavinin yükselmesiyle kırmızımsı mavi ve onun yükselmesiyle mor hâsıl oluyor; sarının yükselmesiyle sarımsı kırmızı hâsıl olurken, sarı ve mavinin birleşmesiyle yeşil oluşuyordu.[66]

Goethe, gören gözün renk fenomenlerini, "fizyolojik renkler", renkli gölgeler ve gözde kalan görüntüleri ürettiğini ama bu renk fenomenlerinin tamamen öznel olduklarını düşündü. Ama bu noktada Schopenhauer durur.[67] Filozof Goethe'nin çekici kişiliğinden kendisini geri çekmesinden bir yıl sonra renk teorisi çalışmaları kendi düşüncesinin doğal zeminine, tezinde gönülsüzce ifade edilen Kant'ın aşkın idealizmine sıkı bağlılığına geri döner. Ama Kant'ın idealizmi, felsefesi üzerine ciddi bir şekilde eğildiği 1815'te büyük önem kazanacaktı.[68] Schopenhauer'a göre, Goethe'nin sorunu, çok fazla realist ve dünyadaki olayların nesnel süreçleriyle çok ilgili olmasıydı; bir bakıma, özne olmadan nesne olmadığını unutmuştu. Schopenhauer'ın bakış açısından bu, Goethe'nin basitçe genel durumu tarif ettiği anlamına gelmekteydi; açıklamaları da sadece durumun ne olduğunu anlatıyor, durumun ne olması gerektiğini göstermiyordu. Ne demek istediğini yeterince anlatabilmek için Goethe'yi karşısına aldı, post-Kantçı filozoflarla alay eden tezinde *Faust*'tan yaptığı alıntıyı yaptı: "Filozof devreye girer / bize başka türlü olamayacağını kanıtlar."[69] Goethe'nin, "neyin başka türlü olamayacağını" yakalayamaması onun sadece bir şair olduğunu, filozof olmadığını gösteren bir işaretti. Renklerin nihai zemininin ne olduğunu bulma isteğine sahip değildi; ışık ve karanlığın birincil fenomenler olmasında kısa süre durup, gören göze ve fizyolojik renklere dönmekle, aydınlık ve karanlığın zeminini bulduğunu fark etmiyordu. Aydınlık veya beyaz, karanlık veya siyah renkler gözdeki değişikliklerdi. Aydınlık veya beyaz, retinanın tam aktif olmasıydı. Karanlık veya siyah, retinanın aktif olmamasıydı; oysa renk, retinanın aktifliğinin niteliksel bölünmesiydi. Sonuç olarak, "birincil fenomen aslında sadece, sinir aktivitesinin ayrılmasına ve bazen eşitsiz bazen de eşit iki niteliksel karşıt yarının üst üste gelmesine neden olan retinanın organik kapasitesiydi."[70] Goethe'nin birincil fenomenleri sadece retinanın aktivitesinin bölünmesinin uyarılmasıydı!

Böylece, Schopenhauer'ın teorisi, ustasının doktrininden iki anlamda sapmıştı. Aydınlık ve karanlık, birincil fenomenler olma statülerini

kaybetmişti. Schopenhauer, Goethe'nin Newton'la aynı hataya düşme suçunu işlediğini de söylemişti. Her ikisi de renk hassasiyetinin etkisini incelemeden nedenine, yani rengin fizyolojik bir fenomen oluşuna odaklanmıştı. Newton bunu, rengi, ışık ışınlarının mekanik özelliklerinin öznel bağları, yani epifenomenler (gölge olaylar) olarak göstererek; Goethe ise, ışığın, kaynağından çıkıp gören göze doğru hareketine, fiziksel ortamın rolüne odaklanarak bunu yapıyordu. Schopenhauer, şairin, beyaz ışığın homojenliğine, temel rengin yedi değil altı olduğuna ve rengin zorunlu olarak karanlığı da içerdiğine dair iddialarını sahipleniyordu. Newton'un da, rengin bölünmeyle ilgili bir süreç olduğu iddiasını kabul ediyordu.[71] Schopenhauer, elbette rengin, retinanın bölünme süreci olduğunu söyleyerek; Newton'un rengin ışık ışınlarının bölünme süreciyle ilgili olduğu iddiasını reddediyordu. Ama Schopenhauer'ın verdiği bu ödün, Goethe'nin öğrencisinin teorisine yönelik tavrında çok büyük bir değişikliğe neden olmadı. Schopenhauer'ın beyazın renklerden üretilebileceğine dair iddiasının arkasından, Goethe'nin, beyazın renklerden üretilmesini mutlak bir şekilde reddetmesinin nedenini, "... Newton'un yanlış öğretisi Goethe'nin aklında yer etmişti. Renklerin kümeleşmesinin ışığa yol açmadığını, her rengin hem ışıkla hem de karanlıkla ilintili olduğunu söyleyerek Newton'la çekişmekte haklıydı" diyerek açıklaması Goethe'nin özellikle kendisine yönelik tavrında bir değişiklik yaratmayacaktı.[72]

Renklerin kesin sayısal kesirlere göre tanımlanabildiğini göstermesi Schopenhauer için önemli bir gurur kaynağı oldu. Bu buluş beyazın renklerden üretilebileceğini göstermesini sağladı.[73] Bu, matematiksel açıdan şüpheci olan Goethe'yi akıl almaz bir ihanet olarak yıldırım çarpmışa döndürmüş olmalıydı; çünkü öğrencisi, Newton gibi bir bilim adamının sezginin bulguları gibi görüp itibar etmeyeceği bir yöntem kullanmıştı. Schopenhauer, rengi, retinanın niteliksel olarak bölünmüş aktiviteleri olarak değerlendiriyordu; siyahı ya da retinanın hareketsizliğini sıfırla, beyazı ya da retinanın tam hareketliliğini bir ile eşitleyerek, temel renklerden birisi ile onu bütünleyen rengin eşitlenmiş veya beyaz olduğunu söylüyordu. Eastlake'e yazdığı mektupta bunun önemi üzerinde durmuş ve Goethe'nin iddiasından tamamen farklı olduğunu söylemesinin hemen ardından, Goethe'nin teorisi yanlış olsa bile kendi teorisinin hâlâ doğru olacağını söyleyecekti:

... sayısal kesirleri (ya da retinanın aktivitelerini) akılda tutarsak; altı temel renkten bahsetmiştim; bu renklerin her birisine odaklandığında, dünyada başka hiçbir teoriyle değil sadece bu teoriyle, her rengin gözlerimizde üretildiğine, böylece her rengin gerçeğine ve genel olarak renklerin gerçeğine ilişkin bir içgörü edinmenin tuhaf duygusunu anlayacaksın. Aynı şekilde sadece benim teorim *tamamlayıcı* renk kavramını hakiki anlamıyla verir; yani benim teorim ışığa değil retinaya ve beyaz ışığın dönüşmesi değildir, retinanın bütünsel aktivitesini temel alarak her rengi aşağıdaki şekilde ikili oranlara böler:

sarı ve mor: ¾ ¼
turuncu ve mavi: ⅔ ⅓
kırmızı ve yeşil: ½ ½
Bu kısaca büyük bir sırdır.[74]

Goethe'nin öğrencisinin çalışmasından neden hoşnut olmadığını anlamak zor değil. Schopenhauer'ın renk teorisinde öğretmeninkinden çok farklı unsurlar vardı. Yazdığı mektuplardan da kibir akıyordu. Yine de Schopenhauer mektuplarında Goethe'ye saygılıydı; *Über das Sehn und die Farben*'de Goethe'nin karşıtlarına çok güçlü bir şekilde karşı çıktı; Goethe'nin *Zur Farbenlehre*'sine gösterilen tepkileri kınadı; şairi övdü, Newton'u ise reddetti. Böylece öğretmen ve öğrencisi yollarını dostça ayırdılar; Goethe günlüğüne 1815'te şöyle yazacaktı: "Dr. Schopenhauer müşfik bir arkadaş olarak hayatıma girdi. Tartıştığımız birçok konuda anlaşmıştık. Ama sonunda ayrılmaktan başka çare kalmadı; bir müddet iki arkadaş olarak beraber yürüdük, şimdi el sıkışarak, hızlı bir şekilde birimiz kuzeye birimiz güneye doğru birbirimizin görüş mesafesinden uzaklaşıyoruz."[75]

Schopenhauer'ın, kahramanın hakikatine meydan okumasına rağmen kendi hakikatlerini bulma konusundaki inatçılığı Goethe ile ayrılmalarına neden olduysa da bu inatçılığı kahramanına da yaradı. Bütün hayatı boyunca, "manevi babanın" "küçük çocuğunu" onaylamamasının hayal kırıklığını yaşasa da Goethe'nin renk teorisini destekledi.[76] 1849'da Frankfurt am Main'da Goethe'nin yüzüncü doğum yılı kutlamalarıyla ilgili olarak şehrin yetkililerince yayımlanan albümde Schopenhauer'ın iki sayfalık bir yazısı vardı. Bu yazısında, Goethe'nin renk teorisinin kaderini kınamış; anıtların, resmi ziyafetlerin, konuşmaların, ateş ederek

selamlamaların ve çalınan çanların, *Zur Farbenlehre* adlı çalışması ile ilgili olarak Goethe'ye yapılan yanlışı telafi etmeyeceğini söylemişti. Bu büyük adamı hakkıyla anmak için bakanların, Goethe'nin renk teorisini ve Newton'la farklılıklarını detaylı bir şekilde incelemeleri ve değerlendirmeleri doğrultusunda akademisyenlere talimat vermesini gerekli gören Schopenhauer, "Goethe ancak bu şekilde hak etmediği görmezden gelinmekten kurtarılabilir"[77] diyecekti.

Hint Antikçağı

Schopenhauer, Goethe'ye, uğraştığı daha önemli teorilere göre renk teorisinin ikincil önemde olduğunu söylediğinde annesiyle tartışmalarından birisinden uzaklaşarak Dresden'e gidip köşesine çekilmişti. Birçok kere ziyaret ettiği Dresden, güzel manzarası, mimarisi, iklimi, kütüphaneleri ve çok çeşitli heykelleri, resim galerileri ve kullanıma açık bilimsel teçhizatları ile Antik Kraliyet Müzesi onu cezbetmişti. Şehrin üniversitesi olmaması, oraya "tam o zamanlar kafamda oluşturmuştum"[78] dediği felsefesi üzerine çalışmaya gitmiş bu genç filozof için, bir sorun teşkil etmiyordu. Schopenhauer, annesinin arkadaşı, Kraliyet Müzesi başmüfettişi Karl August Böttiger'in onu savaştan sonra şehrin değer verdiği özelliklerinin yıkılmış olmadığına ikna etmesiyle, gelecek dört yıl yaşayacağı Dresden'e 24 Mayıs 1814'te taşındı. Bu arada, "çok sevdiğim genç arkadaşım" dediği Josef Gans'ın son anda Berlin'e geri dönmesi karşısında hayal kırıklığına uğrayacaktı.[79] *İstenç ve Tasarım Olarak Dünya* adlı kitabını, çok sevdiği Dresden'de yazacak ve burada geçirdiği günleri, felsefi açıdan en verimli dönemi olarak değerlendirecekti.

Schopenhauer, Dresden'de köşesine çekilmeden önce Goethe ile geçirdiği 1813-14 kışında, Friedrich Majer'ın onu "Hint Antikçağı" ile tanıştırdığını söyleyecekti. Schopenhauer otuz yıl sonra bahsettiği bu konuyla ilgili olarak tanışmanın içeriği ve şekli konusunda bir bilgi vermiyordu. Bütün yazdığı, bu "tanışmanın" kendi isteğiyle olmadığı ve "Hint Antikçağı"nın üzerindeki etkisiydi. Bu yönlendirmeyi Majer'ın yaptığını söylemesi önemliydi çünkü kitaplarının ve geride kalan yazılarının hiçbirinde Majer'ın ismi geçmiyordu.[80] Majer, Herder'ın arkadaş çevresindendi; Herder, Majer'ın *Zur Kulturgeschichte der Völker, histo-*

rische Untersuchungen [Leipzig: J. F. Hartnoch, 1798; İnsanların Kültürel Tarihi Üzerine Tarihsel İnceleme] adlı kitabına bir önsöz yazmıştı. Herder gibi Majer da bütün dinlerin kaynağını ve orijinal metinlerini keşfetme konusunda hevesliydi. Birçok Romantik gibi o da orijinal, temel ve çok eski olan şeyler karşısında çılgına dönüyordu: Bunların konu başlıklarında, metnin eski ve antik olduğu hakkında fikir veren "Ur" öneki yer alıyordu: *Urpflanze, Urphänomen, Urreligion, Urstuff, Urtext* [İlkel Bitkiler, Antik Fenomenler, Antik Dinler, Eski Şeyler, Eski Metinler] gibi. Majer, Hindistan'daki orijinal dini ve Hinduizmdeki Veda külliyatını tamamlayan orijinal *Upanishadlar* [bkz. Sözlükçe] metnini buldu.[81] Majer, büyük bir ihtimalle Schopenhauer'ı Abraham Hyacinthe Anquetil-Duperron'un *Oupnek'hat* [*id est, secretum tegendum*; Argentorati: Levrault, 1801; 2 cilt; *Oupnek'hat*, Yani Gizli Barınak] adlı eserini okumaya ikna etmişti. Her halükârda, Schopenhauer, Polier'ın *Mythologie des Indous* [Rodolstadt ve Paris: 1809; Hindu Mitolojisi] adlı kitabıyla birlikte, bu kitabı 26 Mart 1814'te Weimar'da bir kütüphaneden okumak üzere almıştı. İlk kitabı 5 Mayıs 1814'te, diğerini 3 Haziran 1814'te kütüphaneye geri götürmüştü.[82]

Schopenhauer, Duperron'un ve Polier'ın metinlerini okumadan önce Berlin'deki kimya profesörü Martin Heinrich Klaproth'un oğlu Julius Klaproth'un yayına hazırladığı *Asiatisches Magazin*'in [1802; Asya Dergisi] iki sayısını incelemişti. Schopenhauer bu sayıları 4 Aralık 1813'ten 30 Mart 1814'e kadar elinde tutmuştu. Klaproth ve Majer, her ikisi de *Asiatisches Magazin*'in düzenli yazarları arasında yer alıyordu; ama makaleleri yayımlanırken sorgulanması gereken yöntemler kullanılıyordu: "... sanki kendilerininmiş gibi, başkalarının makaleleri, 'Yayına Hazırlayan: Klaproth' şeklinde, hatta makale İngilizceden yapılmış bir çeviri olduğunda bile 'Yazan: Friedrich Majer' şeklinde sunuluyor ama bu metinlerin altına yazarının imzası konmuyordu.[83] Majer'ın İngilizceden Almancaya yaptığı çevirinin kaynağı, Charles Wilkins'in Sanskritçeden İngilizceye yaptığı, *The Bhagvat-Geeta, or Dialogues of Kreeshna and Arjoon; in Eighteen Lectures* [1785; Bhagavad Gita veya Krişna İle Arjun'un Diyalogları; On Sekiz Ders] adlı çevirisiydi. Majer'ın Almanca çevirisi "*Der Bhagvat-Geeta, oder Gespräche zwischen Kreeshna und Arjoon*", *Asiatisches Magazin*'de (cilt 1, 1802) beş kere ayrı ayrı yayımlanmıştı; Schopenhauer, bu çeviriden yararlanarak,

daha önceki üstün bilinç ve ampirik bilinç arasında yaptığı ayrımları ve aydınlanmanın kişinin bedeninden elde edilmiş olduğu şeklindeki yeni savını güçlendirmişti.[84]

Majer'ın, *Asiatisches Magazin*'deki yaptığı çalışmalardan bahsederek Schopenhauer'ı "Hint antikçağı" ile tanıştırdığı söylenilebilir. Sonra da Klaproth'un onu *Asiatisches Magazin*'e yönlendirmesiyle Schopenhauer tesadüfi bir şekilde Majer'ın *Der Bhagvat-Geeta* adlı çevirisini keşfetmiş olabilir. Böylece istemeden "Hint antikçağı" ile tanışmıştır. Bununla birlikte, bu sırada Majer ve Klaproth ile tanışmış olan Goethe de Schopenhauer'ı bu "keşfe" yönlendirmiş olabilirdi. Schopenhauer "Hint antikçağı" ile sadece bunlardan birisi vasıtasıyla tanışmışsa ve kendisi üzerinde büyük etkisi olacak bu bağlantıya Majer'ın yönlendirmesiyle ulaşmışsa, gönderme yaptığı bu kaynağın Schopenhauer'ın 26 Mart 1814'te dukalık kütüphanesinden okumak için aldığı *Upanishadlar* olması büyük bir ihtimaldi. Gerçekten de bu metindeki anlayışa Schopenhauer çok değer verdi ve felsefesinin oluşumunda önemli bir rol atfetti. 1816'da bu metindeki anlayışa, Platon ve Kant'la aynı değeri vermeye başladı: "Bu arada itiraf etmeliyim ki *Upanishadlar*, Platon ve Kant, ışınlarını kişinin beynine aynı anda ışınlamasaydı, teorimi oluşturabilir miydim bilmiyorum."[85] İki yıl sonra *İstenç ve Tasarım Olarak Dünya*'nın girişinde felsefesini anlamanın temelini açıklarken, bu ışınların nispi öneminden bahsedecekti. Diyordu ki Schopenhauer, Kant'ın felsefesi, eksiksiz malumat sahibi olmayı gerektirir; Platon hakkında bilgi sahibi olması, kişiyi onun görüşlerine daha duyarlı yapar; *Upanishadlar* aracılığıyla ulaşılan Vedaların [bkz. Sözlükçe] yararını paylaşan biriyse, söylemesi gereken şeyi duymak için en iyi şekilde hazırlanacaktır çünkü bu anlatımın dili okuyucuya, birçoklarına olduğu gibi yabancı ve düşmanca görünmeyecektir. Ama bu savının hemen arkasından, "... eğer çok küstahça gelmeyecekse, kendi düşüncemi *Upanishadlar*'da bulmak imkânsız olmasına rağmen, *Upanishadlar*'ı oluşturan bu dağınık ifadelerin her birinin, açıkladığım düşüncenin sonucunda elde edilebileceğini söyleyebilirim"[86] diyecekti. Bununla birlikte, "*Upanishadlar*'da üstinsan kavramının olduğunu"[87] fark etmişti. Daha sonra arkadaşına *Upanishadlar*'ın "bilgelik ve hakikat üzerine kurulmuş ilkel düşünce"[88] olduğunu yazacaktı. *İstenç ve Tasarım Olarak Dünya*'nın ilk baskısında, Schopenhauer, "'etik kitabı" olan "dördüncü kitap" için yazdığı

önsözde, *Oupnek'hat*'tan bir vecize alıntılar: "Bilgi sahneye çıktığında arzu yatışır."[89]

Schopenhauer, felsefe, bilim, din ve edebiyat konularında geniş okumalarından ve *Upanishadlar*'dan haberi olmasından otuz yedi yıl sonra, *Upanishadlar*'ı, "hayatımın tesellisi olan ve ölümüme kadar da öyle kalacak, dünyadaki en faydalı ve büyüleyici bilgiler"[90] sunan eser olarak değerlendirecekti. Dukalık kütüphanesinden ödünç aldığı ve daha sonra satın alacağı çeviriden hayatı boyunca alıntılar yapacaktı; çıkan yeni çevirilere rağmen bu çeviriye sadık kalacaktı. Bu çeviri dilbilimsel olarak, Majer'ın *Der Bhagvat-Geeta* adlı çevirisine oranla orijinalinden daha uzaktı. Majer'ın Almanca çevirisi, Sanskritçeden İngilizceye çevrilmiş metnin çevirisiyken, Schopenhauer'ın çok sevdiği kitap Sanskritçeden Farsçaya ve sonra Latinceye çevrilmiş olanıydı. Kitapta, Budizmin idealist metafiziğinin izlerini taşıyan, Vedānta felsefesinin ikici olmayan biçimi Advaita Vedānta'nın taraftarı Śankara'dan (MS 780-820) açıklamalar vardı.[91] Farsça çeviri, yedinci yüzyıl ortalarında Sultan Muhammed Dara Shikoh ve bir grup İranlı âlim tarafından yapılmıştı. Schopenhauer'a göre bu çeviri, İranlılar İslam ortodoksisine döndükten sonra, Sultan Dara'nın kardeşi tarafından idam edilmesine neden oldu.[92] Latince çevirisini, Fransız Abraham Hyacinthe Anquetil-Duperron yapmıştı; aynı kişi, Zerdüştlüğün [bkz. Sözlükçe] kutsal kitabı *Avesta* ile bu metinle ilgili yorumları birleştiren *Zend-Avesta*'yı (1791) Latinceye çevirmişti. Adı "*Upanishad*" kelimesinin bozulmuş hali olan, Duperron'un *Oupnek'hat*'ı iki cilt halinde 1801'de yayımlanmıştı. Duperron *Upanishadlar*'ın bölümleri ile Kant'ın metafiziği arasında, Schopenhauer'ın da sürdürdüğü bir bağlantı kurmaya çalışmıştı. İlk cilt olan "Parergon De Kantismo" da dahil olmak üzere, çevirisine pek çok dipnot ve açıklama eklemişti.[93] Schopenhauer, Duperron'un eseri Farsça'nın sentakslarına sadık kalarak bire bir çevirmesine ve Farsça'nın kurallarını koruyup önemli olan Sanskritçe kavramları çevirmeden bırakmasına değer veriyordu. Schopenhauer, daha sonra, Doğu kökenli eserlerden yapılan çevirilerde Batı'nın teoloji kavramlarının kullanılmasını, özellikle "Brahma" yerine "Tanrı" ya da "ātman" [bkz. Sözlükçe] yerine "ruh" kullanılmasını, neredeyse Doğuluları Hıristiyan yapmaya çalışmakla kıyaslamış, bu duruma çok öfkelenmişti.[94] Büyük bir ihtimalle Weimar'da *Asiatisches Magazin*'i ve *Oupnek'hat*'ı keşfetmesinden

sonra, 1813'te Berlin'de tasarladığı, metafizik ve etiği birleştiren yeni bir metafiziğin "dogmalarını" geliştirirken, düşüncelerini Hint kaynaklarından edindiği kavramları bütünleştirerek formüle etmeye ve daha iyi ifade etmeye başlamıştı. Belki de "Hint antikçağından" kalma önemli kavramları ilk defa kullanarak, Schopenhauer şunları yazdı:

> *Tanrı'nın Esenliği'ni* paylaşmak için (başka bir deyişle, *üstün bilincin* gözükmesi için) insanın, yani bu zayıf, sonlu ve geçici varlığın dönüşmesi, kendisinin artık hiçbir şekilde bir insan olmadığının, tamamen farklı bir şey olduğunun farkına varması gerekir. O, hayatta olduğu ve bir insan olduğu sürece, sadece *günah* ve *ölüme* değil, aynı zamanda bir *yanılsamaya* [*Wahn*] mahkûmdur; bu *yanılsama* hayat kadar, anlamlar dünyası kadar gerçektir. Gerçekten de bunlarla (Hintlilerin māyā'sı) aynıdır. Ve gene sadece hayatın bir ifadesi, hayat gibi sadece bir yanılsama olan bütün arzularımız ve özlemlerimiz burada temellenir. Yaşadığımız, insan olduğumuz ve yaşama istencimiz olduğu sürece yanılsama bir hakikattir; sadece, üstün bilinç açısından bir yanılsamadır.[95]

Schopenhauer, *māyā*'yı, günah ve ölüm dünyasının, özlemlerimizin ve arzularımızın ifade edildiği bir zemin veya temel olarak, bir "yanılsama" olan anlamlar dünyası ile özdeşleştiriyordu. Bu dünyanın, üstün bilinçle aşıldığını söylüyordu. *Māyā* fikrini, kendi epistemoloji ve etik bağlamı çerçevesinde daha da geliştirecekti. *Māyā*, Kant'ın dünyası ve Platon'un meydana gelen ve yok olup giden şeyler dünyasıyla aynı statüde varsayılmaktadır; iyi ahlaklı kişi ve aziz bu yanılsamalar dünyasını görenlerdir.[96]

Schopenhauer, *Oupnek'hat*'ı incelemeye devam etti. Dresden'e gelmesinden kısa bir süre sonra, kütüphaneden 8 Haziran'da aldığı bu el yazmasını 16 Temmuz 1814'e kadar inceledi. *Über das Sehn und die Farben* [Görme ve Renkler Üzerine] üzerine çalıştığı zaman aldığı notlar, Doğu fikirlerini, *māyā* kavramının ötesinde biçim değiştiren üstün bilinç felsefesiyle bütünleştirme çalışmalarını içeriyordu. Bunu yaparken, felsefesine yakışır temel "dogmalar" formüle etmek için aynı zamanda Kant, Platon, Jacob Böhme, Giordano Bruno, Jacobi, Schelling, Fichte ile *İncil* ve Hıristiyan teolojisinden çeşitli ilham verici açıklamalar bulmaya çalışıyordu. Bu süre zarfında muhtemelen o yaz satın aldığı *Oupnek'hat* dışında başka Doğulu metinler okuduğuna dair bir kanıt yoktur. Ama 7

Kasım'da, ilk defa 1811 yazında Heeren'in Göttingen'de verdiği derslerde duyduğu, *Asiatick Researches*'ın [Asya Araştırmaları] çeşitli sayılarını almaya başlamıştı.[97] 1816 Mayıs'ı boyunca bu İngiliz dergisinin en azından dokuz sayısını ödünç aldı. Schopenhauer dikkatle bu dergiden alıntılar yapıyordu; altını çizdiği çeşitli ilginç kelime ve deyimlerin olduğu paragrafları kopyalıyor; çeşitli konular hakkında dipnotlar alıyor; dergideki başka makalelerde yer alan deneme konularına ve *Oupnek'hat*'a gönderme yapıyor ve yeni geliştirdiği felsefesindeki çeşitli kavramlarla bağlantılar kuruyordu. Örneğin, *Taittirīya Upanishad*'dan bir paragraf kopyalamıştı; "Tüm varlıklar hâsıl olur: Ki yaşarlar, doğduklarında yönelimlerine ve böylece ölüme doğru ilerler; aradıkları Brahma'dır. Derin düşünür ve tefekküre dalarak, Ananda'nın (ya da Mutluluk) Brahma olduğunu bilirler; sahiden bütün varlıklar zevk için hâsıl olur; doğduklarında keyif için yaşarlar; mutluluğun peşine düşme eğilimindedirler; mutluluğa geçerler." Schopenhauer bu paragrafın yanına "yaşama istenci şeylerin temeli ve kaynağıdır"[98] diye not almıştı.

Asiatick Researches'deki makaleler Schopenhauer'ın Hinduizm ve Budizm ile ilgili çalışmalarını tamamlıyordu. Özellikle, Budist ruh göçü kavramları *nirvāna* ve *karma*; hayat bir ıstıraptır ve ıstırabı aydınlanma aşar iddiası; Vedānta metafiziğini reddeden Buda takipçilerinin beyanları onun ilgisini çekiyordu. Budizmin ateist bir din olduğunu, bir yaratıcı Tanrı fikrini açıkça reddettiğini; Çinlilerin Buda'ya "Fo" ve "Shaka", Burmalıların da "Gotama" dediğini bir kenara not etmişti. Dalai Lama'nın olduğunu ve tanrısız bir dinin, nasıl Buda'yı, ilahın dünyevi görünümü veya cisimleşmesi olarak gördüğünü sorgulamadan "Buda bir Avatar'dır" deyimini notlarına eklemişti.[99] Ayrıca, yüce varlıktan haberi olmayan Burmalıların, "insanlık arasında hüküm süren dini doktrinlerin öne sürdükleri kadar iyi bir *ahlaki*... sistemleri"[100] olduğunu fark etti. Budizmin çok sayıda takipçisi olması onu büyük ölçüde etkiledi.

Schopenhauer hayatı boyunca, gittikçe daha çok Hindolojik ve Sinolojik kaynakları okudu.[101] Hinduizm ve Budizmi beğeniyordu. Hinduizmi ve özellikle Advaita Vedānta'yı saygıdeğer addetmesine ve *Upanishadlar* dışında hiçbir Budist metni yüceltmemesine rağmen, Budizmi "iç mükemmelliği ve doğruluğu nedeniyle ... ve çok fazla takipçisi olmasından"[102] dolayı dünyadaki en seçkin din sayıyordu. Bu açıklamayı yaptığı *Über den Willen in der Natur*'a [1836; Doğadaki İstenç Üzerine]

"Sinoloji" ile ilgili bir bölüm eklemesine rağmen "Hindoloji" hakkında bir bölüm eklememişti. Halbuki kitap, ampirik bilimlerin kendi felsefesini nasıl doğruladığı ile ilgili olmasına rağmen Sinoloji ile ilgili bölümü de kitaba eklemişti. *İstenç ve Tasarım Olarak Dünya*'nın ikinci baskısında; eğer felsefesinin sonuçları bir hakikat ölçüsü olarak işlev görecekse, Budizmin bütün dinler arasında hakikati ifade etmekte en yüksek kademede yer alacağını yazdı.[103] Hayatının son on yılında kendisini "Budist" olarak nitelendiriyordu. Frédéric Morin'e, Buda, Kant ve Platon'un üç ölümsüz filozof olduğunu söyledi.[104] Kendisine siyah lake tunçtan bir Buda heykeli almış, onu parlatıp, her gelenin görebileceği şekilde Frankfurt'taki apartman dairesinin köşesindeki konsola koymuştu. Bir arkadaşına, heykeli, sabah güneş ışıklarının aydınlatacağı ve ışığının karşı caddede oturan papazın apartman dairesine yansıyacağı şekilde yerleştirdiğini söylemişti. Başka bir tanıdığına da Buda heykelinin kendisi için İsa'lı çarmıha karşılık geldiğini söylemişti.[105]

Schopenhauer, yine aynı paragrafta belirttiğine göre, kendi felsefesi ve Budizm arasında yakın bir bağ olmasından hoşnuttu ama felsefesini Budizmin etkisi altında geliştirmemiş olmaktan daha da hoşnuttu: "1818'e kadar, benim çalışmam yayımlanmadan önce Avrupa'da Budizm hakkında çok az açıklama vardı; bunlar ya çok yetersiz ya da tamamlanmamış çalışmalardı. Sadece *Asiatick Researches*'in eski sayılarında yayımlanan birkaç deneme vardı, onlar da öncelikle Burma Budizmi ile ilgiliydi."[106] Bu çarpıcı sözler, onun daha önceki, *Upanishadlar*'daki birbirinden kopuk her pasajın kendi felsefesinden çıkartılabileceğini ama *İstenç ve Tasarım Olarak Dünya*'da ifade edilen düşüncelerin hiçbirisinin *Upanishadlar*'da bulunamayacağı iddiasını anımsatmaktadır. Schopenhauer, bu temel çalışması yayımlandığında Avrupa'nın Budizm konusundaki bilgisinin yeterli olmadığı konusunda haklıydı. Ama bundan Budizm hakkında bildiği çok az şeyin düşüncelerinin gelişimi üzerinde etkisinin olmadığı sonucu çıkmaz. Schopenhauer elbette kendi felsefesi ile Platon ve Kant'ın felsefesi arasındaki uyuşmayı tarif ederken nüfuz ettiği dili kullanmıyordu ama kendi felsefesinin başlangıcıyla ilgili onların felsefelerinin rolünü hiçbir zaman reddetmedi. Pekâlâ, Budizm hakkında neden böyle söylüyordu?

Schopenhauer'ın Budizm hakkında söyledikleri bağlamında son soruya cevap verebiliriz. Bu sözler felsefe ve din arasındaki ilişki hakkın-

daki geniş tartışma içinde söylenilmişti. Hem felsefi hem de dini düşünce sistemini, insanın dünya hakkında hayrete ve şaşkınlığa düşmesinin harekete geçirdiği metafiziğe olan çok derin ihtiyacına hitap etme çabası olarak addediyordu. Hayrete düşmenin felsefeyi başlattığına yönelik Platon ve Aristoteles'in iddiasının tersine Schopenhauer'ın metafiziğin doğmasını şaşkınlıkla açıklaması daha içgüdüseldi. Bu durum, acı ve ölümün her yerde olduğunun bilinmesiyle pekişmiş ve bir zemine oturmuştu. Istırap ve ölümün sızdığı dünyada yaşamanın anlamını ifade ederek bu sıkıntılara teselli bulmaya çalışan felsefe ve din, varoluşun bu rahatsız edici özellikleri için dünyaya metafizik bir açıklama getirmeye çalışıyordu. Schopenhauer, felsefe ve dinin ortak bir kaynağı ve amacı olduğunu kabul etmekle birlikte radikal olarak farklı araçlar kullandıklarını fark etti. Din, metafiziği kitleler için üretiyor; sıradan insanın sahip olduğu düzeyde bir zekâya hitap ediyordu. Schopenhauer hakikatin bu halka çıplak görünmediğini, bu sıradan insanları teselli etmek için üstünün alegoriler, mitler ve gizemlerle örtüldüğünü düşünüyordu. Dinin temsil ettiği hakikat ne olursa olsun, *sensu allegorico* (alegorik anlamda) hakikatti. Bunun tersine filozoflar, yüksek idrak sahibi olanlara ve hakikatin ham olarak göründüğü kişilere hitap ediyorlardı. Sonuç olarak, filozoflar hakikati *per se* (bizatihi) temsil ederek iddialarının her birini ortaya koymalıydılar. Schopenhauer, din ne kadar değerliyse, o kadar daha büyük bir hakikatin alegori örtüsü altına girdiğini ve bu örtünün o kadar daha şeffaf olduğunu savunuyordu.[107]

Schopenhauer Budizmin, hakikati en hafif örtü altında ifade ettiği için en değerli din olduğunu takdir etmişti.[108] Ama dinin hakikati onda da hâlâ örtülüydü. Schopenhauer, Budizmin konu ve temalarına, kendi felsefesi üzerinde çalışırken aşina olmaya başlamış olmasına rağmen, ancak felsefi kariyeri sonrasında Budizmi örtüsü içinden görebilecek, aynı hakikatin çıplak olarak kendi felsefesi tarafından da ifade edildiğini keşfedecekti. Budizm üzerine bilgisi artmaya başladıkça Buda'nınkine paralel çok önemli bazı deneyimleri anlamaya başlamıştı. Örneğin, *nirvāna*'nın ruh göçünü sonlandırdığı ve *nirvāna*'ya ulaşanın artık ağırlık, yaşlılık, hastalık ve ölüme tabi olmayacağına dair *Asiatick Researches*'den bir pasajı not almıştı. Hemen hemen bundan bir yıl sonra, 1817'de Schopenhauer ruh göçünü bir "dogma" olarak reddedecekti; ama onu bir mit olarak yorumlayıp, hakikatin imgesi veya

bir kopyası olduğunu ve bu mitin erdeme negatif bir ödül önerdiğini, "dört şeyin, yani acı, yaşlılık, hastalık ve ölümün olmadığı bir halin" *nirvāna*'yı önerdiğini bulmuştu. Sonra, 1832'de, 1803-4'te bitirdiği büyük Avrupa turundan sonraki mutsuzluğu ile Buda'nın hastalık, yaşlılık, acı ve ölümle olan gençlik çatışmaları arasında paralellik kurmuştu.[109] Schopenhauer'ın Budizmle ne yapacağını ve Budizmin Schopenhauer'la ne yapacağını daha sonra göreceğiz.[110]

7. Bölüm

Dresden'in Tekil Düşüncesi

Dresden, Schopenhauer'ı çatışmalı hayatından kurtaran güvenli bir sığınak oldu. Weimar'ı terk etmiş, annesinin onu reddetmesiyle derinden yaralanmış ve yaklaşık elli bin kişinin yaşadığı bu Sakson şehrine sığınmıştı. Bu şehri, daha önce ailesinin Avrupa turunu bitirmeden on gün gelip kaldıkları dönemde tanımıştı. O zamanlar şehri "güzel ve ilginç" bulmuştu; resim galerilerinin ve sağlam doğal güzelliğinin zevkini çıkarmıştı. Şehre geri dönünce, 1804'te[1] genç adamı Büyük Ayin'e iki kere katılmaya teşvik eden "muhteşem Katolik kilisesinin harika kilise müziğini" tekrar dinlemek için bu kiliseyi ziyaret etmiş olması büyük bir ihtimaldir. Çok daha sonra, "Dresden'deki Katolik kilisesindeki gibi"[2] sesi işitilme sınırına kadar kısılmış büyük bir org kullanılmasını ve bas sesin de devamlı geride tutularak orkestranın etkisini artırmak gerektiğini tavsiye edecekti. Annesiyle yaşadıklarından dolayı kalbi kırıldıysa da beyni çalışıyordu; renklere, Doğudan yükselen güneşe ve kendi felsefe sisteminin temel fikirlerine odaklanıyordu. Dresden'de yakında vaaz edeceği şeylerin pratiğini yapıyor; beyniyle gönül acısını iyileştiriyor, aklıyla istence karşı zafer kazanıyordu. Dresden onun açısından sadece Mayıs 1814 ile Eylül 1818 arasında geçen elli iki ay için bir yuva olmuş olsa da, felsefi düşüncelerinin daimi zemini olacaktı. Dresden, *Über das Sehn und die Farben*'in memleketi ve "puslu sabahtan yükselen güzel bir manzara gibi tüm felsefesinin ortaya çıktığı" yerdi.[3] Hayatının geri kalan kısmını, içerdiği fikirleri aydınlığa kavuşturma, doğrulama ve düşüncenin yeni alanlarına doğru genişletmeye adadığı *İstenç ve Tasarım Olarak Dünya*'nın da doğum yeriydi. Schopenhauer, entelektüel olarak her zaman Dresden'e bağlıydı.

Schopenhauer Dresden'de zamanın çarkları içerisinde sonradan pürüzsüz ilişkilere sahip "gençlik arkadaşlarına" dönüşecek meslektaşlarının ilgisini çekti. Buna rağmen Dresden'de derin, hayat boyu sürecek ve güçlü bir bağ kurup, ortak dava ve amaçlar uğruna beraber hareket edebileceği yoldaşları yoktu. Kendine eşdeğer gördüğü "Fransız Kardeşi" Anthime Grégorie de Blésimaire gibi ona kardeşçe duygular tattıracak birisi olmadı. Yine de Dresden'de iyi karşılandı. Belki de bunun nedeni, annesinin Dresden'de olmaması ve başkalarını onun aksi, bunalımlı ve dik kafalı ruh haline karşı uyarmamasıydı. Hatta Goethe'ye bile, yaradılışından gelen dürüstlük ve hakikate olan eğilimi –bu nitelikleri onu Goethe'ninkiler gibi çok önemli bulduğu düşünceleri sorgulamaya sevk etmiştir– kişisel ve pratik hayatına kadar uzanmasına rağmen, başkaları tarafından iyi karşılandığını söylemiştir. Dresden'de kendini iyi hissettiğini yazmıştı; çünkü diyordu: "Hemen hemen hiç kimse benim hakkımda şüpheli hisler beslemiyor, hatta kişisel bir tanışıklık olmamasına rağmen herkes bana güveniyor."[4] Taşkın iğnelemelerde bulunma eğilimine, şehri doldurmuş olan amatör edebiyatçıları sertçe eleştirmekten haz duymasına ve kimin dost kimin düşman olduğunu kanıtlama hevesine rağmen Schopenhauer, toprak sahibi ve sanat eleştirmeni Johann Gottlob (sonradan von) Quandt, "Friedrich Laun" takma adıyla yazılar yazan Friedrich August Schulze ve sanatçı Ludwig Sigismund Ruhl ile dostça ilişkiler kurmuştur.

Kendisinden bir yaş büyük olan Quandt, Schopenhauer ile filozofluk hayatı boyunca üstünkörü bir ilişki yürütmüş, filozofsa, sanat eleştirmenine karşı kalıcı bir yakınlık duymuştu. Schopenhauer Quandt'ın entelektüel yetenekleriyle çok az ilgilenmiş, Quandt'sa Schopenhauer'ın felsefi başarılarından etkilenmemişti. Quandt ne zaman içgörülü bir yorumda bulunsa, Schopenhauer ona bu yorumu nerede okuduğunu soruyor, o da bundan rahatsız oluyordu.[5] Yine de, Schopenhauer İtalya'yı turlarken, Quandt'ın *İstenç ve Tasarım Olarak Dünya*'nın, yayıncının Schopenhauer'e verilmek üzere kendisine emanet olarak gönderdiği yazar kopyalarının alınıp saklanmasını ona emanet etmişti. Buna rağmen Quandt bu çalışmayı otuz yıl sonrasına kadar okumayacaktı. O zaman da ikinci baskının ilk cildini okudu ama ikinci cildini okumadı. Daha sonra Schopenhauer'a, on iki sayfadan oluşan ve "Keşfettiğin realizmden idealizme giden yol, Portekizlilerin Avrupa'dan Hindistan'a gitmek

için okyanusu geçmeyi gerektiren yolu keşfinden daha önemlidir"[6] gibi içinde iğneleyici sözler barındıran bir "polemik" gönderdi. Schopenhauer, felsefi müttefikleri kendisini kızdırdığı zaman yaptığı gibi, bu polemiğe karşı da alınganlık göstermedi. Bu "baş-Hegelci"nin realizm, panteizm ve optimizme, kendisinin nefret ettiği bu üç "izm"e dayanarak yaptığı eleştiriye sadece gülüp geçti. Dahası, olgun Schopenhauer'ın birine "baş-Hegelci" demesi, o kişiye şeytanın baş ajanı demekle eşdeğerdi. Yine de o, eski tanıdığının ne yaptığını bilmediğini düşünüp, Quandt'ın huysuzluklarını affetti. Quandt'ın eleştirilerine cevap vermek yerine, ona ikinci cildi de okumasını tavsiye etti. Schopenhauer, Frauenstädt'e, *İstenç ve Tasarım Olarak Dünya*'da Quandt'ın onayladığı tek kısmın estetik kısmı olduğunu çünkü sadece bu kısmı anlayabildiğini yazdı. Quandt'ın eleştirisini cevaplamanın boşa zaman kaybı olduğundan söz edip, nedeniniyse şöyle belirtti: "... o, Becker gibi tartışmaya girdiğim birisi değildi."[7] Becker'ın, meydan okumayı değerli kılacak bir zekâsı vardı; Quandt'sa uğraşmaya değmez biriydi. Schopenhauer, onun zararsız bir amatör filozof olduğuna inanıyordu.

Peki, felsefi fikirlere bağlılığını küçümsediği bir adama Schopenhauer'ın duygusal yakınlık hissetmesinin sebebi neydi? Quandt, Johanna ve Adele Schopenhauer ile 1815'te Karslbad'da tanıştı. Quandt, filozofun kız kardeşinin sırdaşı ve arkadaşı oldu; Adele, bu zengin estetikçiyle pek belli olmasa da evlenmeyi bile düşünüyordu –bu evliliği Schopenhauer'ın da onaylaması mümkündü.[8] Quandt hiçbir zaman bu umutsuz genç kadınla evlenme konusuna ciddi bakmamıştı ama Schopenhauerların parçalanmış aile hayatının etkilerine karşı her zaman duyarlı davranmıştı. Görünen o ki, Dresden'de Quandt'ı kardeşiyle görüşmek için cesaretlendiren Adele'ydi. Quandt'ın Adele ile olan ilişkisi ve ailesinin geçmişiyle olan alakası dolayısıyla, Schopenhauer başkalarına anlatamadığı kadar içten bir şekilde annesiyle olan ayrılığını Quandt'a anlattı.[9] Buna rağmen, filozof kalbini sanat eleştirmenine tamamen açmamıştı –bunu herhangi bir kişiye yapamayacak kadar şüpheci ve içine kapanıktı. Yine de, Quandt'ın umutsuzluğunu hissetmesinin yeterli olduğunu söylüyordu. Quandt, Adele'ye gözlemlerini bir mektupla iletti: "... onun [Schopenhauer'ın] kalbi devasa bir acıyla zonkluyor ve bu acının hayatının çok kötü bir çağında ona eşlik ettiği açıkça görünüyor."[10] Schopenhauer'ın annesiyle yaşamış olduğu ayrılığa bağladığı bu acının,

annesine olan düşkünlüğünün sürmesinden kaynaklandığını hissediyordu. Schopenhauer'ın annesiyle barışmayı özlemle beklediğine inanan Quandt, Adele'yi bu doğrultuda harekete geçirmeye çalışıyordu. Yine aynı mektupta belirttiğine göre, eğer Fernow hayatta olsaydı anne ile oğlun arasını bulabilirdi çünkü Schopenhauer, Fernow'a büyük bir saygı duyuyordu. Fernow'un yokluğunda Quandt, Johanna'yı barış yolunda ilk adımı atmaya ikna etmesi için Adele'yi cesaretlendiriyordu. Bu adımı Schopenhauer'ın mutlulukla karşılayacağına ama ilk adımı kendisinin atmayı göze alamadığna inandırdı. Quandt, "Her şey bir yana" demişti, "annenizde böyle mükemmel bir oğulu geri kazanıp bağışlama arzusu olması gerekmez mi?" Quandt, Schopenhauer'ın ilk adımı atmadaki isteksizliği konusunda ne kadar haklı çıktıysa, Adele'nin annesini barışmaya ikna etme isteği konusunda da o kadar yanılmıştı. Adele, annesini çok iyi tanıyordu. Yine de Quandt, Schopenhauer'ın iyiliğine dair olduğunu kanıtladığı derin endişesi ve Adele ile olan arkadaşlığıyla, filozofa kendisini sevdirmişti.[11]

Schopenhauer ayrıca "sevgili, iyi, sadık, yaşlı *Schulz[e] Friedr: Laun*"[12] dediği Schulze ile de arkadaşlık ediyordu. Schulze, oldukça üretken ve popüler bir yazardı; yazılarının basitlik ve espritüelliği ile tanınırdı. August Apel ile birlikte beş ciltlik meşhur *Gespensterbuch*'u [1811-15, Leipzig; Hayaletler Kitabı] yayına hazırlamışlardı; ilk cildinin Fransızca çevirisi *Fantasmagoriana* adıyla Mary Shelley'nin *Frankestein*'ına esin kaynağı olmuştur. Genç filozofun "tutkulu bir ilişki"den kaçmasına yardımcı olduğuna inanılır. Bunun dışında Schulze'nin kendisinden çok daha kavgacı, fırtınalı Schopenhauer'a "gürleyen Jüpiter" adını takması, onu yabancılaştıracağına filozofa sevdirmişti.[13] Hakikaten, Schulze *Memoiren*'ında, [1837; Bunzlau; Anılar] ondan şöyle söz etmiştir: "Dr. Schopenhauer ile olan tanışıklığım hayatımdaki en keyifli deneyimlerden biriydi."[14]

Schulze'nin, *Dresden Abendzeitung* [Dresden Akşam Postası] çevresinde bekleyen sürü halindeki yazarlar da dahil olmak üzere Dresden'in edebiyatçılarına saldırmaktan keyif alan Schopenhauer'a karşı olan düşkünlüğünü açıklamak zordu. *Dresden Abendzeitung*, *Biedermeierian**

* Sanatta özellikle Almanya, Avusturya, Kuzey İtalya ve İskandinav ülkeleri burjuvazisinin beğenisini yansıtan, yeni-klasikçilik ve romantizm arasında yer alan geçiş dönemi üslubu –ç.n.

hassasiyeti taşıyan okurların beğendiği, katı, sağduyulu ve orta dozda politika, şiir, felsefe ve edebiyat içeren bir yayındı. Schopenhauer, derginin özellikle kendini beğenmiş gelenekçileri andıran yazar ve okuyucularını cahil ve zevksiz buluyordu. Johanna Schopenhauer'ın ahbabı ve aynı zamanda başyapıtının yayımlanmasında Arthur'a yardımcı olan Baron Ferdinand K. K. von Biedenfeld, ardında Schulze'nin "gürleyen Jüpiter"ine dair hatırlanmaya değer bir betimleme bırakmıştı:

> Saygıdeğer Johanna Schopenhauer'ın oğlu olarak kayda değer bir zenginlik sahibi olduğu için tamamen özgürdü ve kendini erkenden felsefi çalışmalara adamıştı. Önceden, Dresden'e gelmeden, ne kendi kişisel özelliklerini terk etmiş ne de başkalarının zayıflıklarına alışarak Almanya'nın çeşitli bölgelerinden çok zengin bir arkadaş çevresi edinmişti. Bu bakımdan açıkça biraz *l'enfant gâté* [şımarık çocuk –ç.] gibiydi; çok samimi, dosdoğru, dobra, mükemmeliyetçi, sert ve katıydı; tüm bilimsel ve edebi konuları sorgulamada aşırı azimliydi. Tüm meselelerde aklından geçeni arkadaşlarına ve düşmanlarına aynı şekilde söyleyen, daha çok şakaya vurarak, gerçekten zekice espriler yapan bir zorba gibiydi, ... ışıldayan mavi-gri gözleri, sarı saçlı kafası, burnunun iki yanında uzun çukur yanakları vardı; biraz keskin olan sesine güçlü el kol hareketlerini de katarak konuştuğunda görüntüsü sertleşen biriydi. ... Her türlü *Abendzeitung*, yıllık ve *Liederkranz** yaygaralarına karşı kararlı bir şekilde muhalefet ederken katılımcılarını sadece edebi bir klik olarak görüyordu ama özellikle Böttiger ile alay ederek, onu açıkça çizmeli kedi olarak tanımlıyordu. Yine de çoğu zaman bu kişilerin eğlendiği halka açık yerlere kendisi de gidiyordu. Kural olarak bunun ardından bir ağız dalaşı geliyordu; açık sözlülüğüyle sevimsiz bir adam gibi davranıyor ve çoğu zaman onur kırıcı düzeyde iğneleyici, engel tanımayan, eleştirel mizahıyla Shakespeare ve Goethe'den parçaları insanların yüzüne kusuyordu. ... Herkese havlayan bir köpek gibi gözüküyordu; herkes ondan korkuyor ve hiç kimse yaptıklarına aynı şekilde karşılık vermiyordu ... Gazetecilere özgü dedikodulardan endişe duymuyor, bunları alçakça ve saçma buluyordu.[15]

Schopenhauer'dan alt yaş küçük olan ressam, roman yazarı ve sonranın Hesse elektörünün resim koleksiyonları yöneticisi Ludwig Sigismund Ruhl, Göttingen'de dolaylı olarak filozofla yakınlaşmıştı. İkisi de Blumenbach'ın psikoloji derslerine katılmıştı ama Ruhl bu derslere, Schopenhauer, Fichte tarafından Berlin'e sürüklendikten sonra katılmış-

* Özellikle erkeklerin yer aldığı bir Alman şarkı cemiyeti ve kültür grubu –ç.n.

tı. Ressam, Dresden'deki "Haç Kilisesi'nin arkasında" Schopenhauer ile olan rastlantısal karşılaşmasını, "sürekli birbirimizle dalaşmamıza rağmen ayrılmaz birer yoldaş olmuştuk"[16] diye anlatmıştı. Aynı şekilde, daha çok Biedenfeld gibi ama filozofun doğasında bulunan kusurları sezinlemeden Schopenhauer'ın rekabetçi kişiliğine o da vurgu yapmıştı:

> Görüyorum ki hâlâ Bruhl'chen Terrase'deki figürlerin arasındaki ruhu taşıyorsun, öncekilerin unutulmuşluğunun ve zaman içinde dağıtılmış varoluşlarının her izini taşıyorsun. Yine önümde durmuş, alnının üstündeki arzu duyulası sarışın Phoebus* lüleleri ve Sokratik burnunla; delici, irileşen gözbebeklerinde çakan şimşeklerle Kuhn ve Kind'a, Theodor Hell'e, Langbein'e, Streckfuss'a *e tutti quanti* [ve herkese –ç.], Dresden'in o zamanki bütün büyük şairlerine bakışlarını dikmiş, onlara *le haut du pavé* [tepeden –ç.] bakıyorsun. Beni memnun eden ve yol gösteren çekişmelerini pür dikkat dinliyorum. ... Düşüncelerimin üç soru üstünde dalıp gitmesine yardım ettin: Ben kimim? Neden benim? Hiç olmasaydım daha iyi olmaz mıydı?

Arzu duyulası sarışın Phoebus lüleler, Sokratik burun, delici ve net mavi gözler, şimşek çakan bakışlar Ruhl'un yirmi yedi yaşındaki Schopenhauer'ın, tanınmış etkileyici yağlıboya tablosunda yakaladığı özellikleriydi. Kuno Fischer'in tablonun yapıldığı esnada sanatçının resmettiği öznenin orada olmadığını alaycı bir şekilde ima ettiği Ruhl'un romantikleştirdiği portrede, Schopenhauer'ı ön taraftan aydınlatılmış yüzü daha uzun, çenesinin üçgensi ve elmacık kemiklerinin vurgulu, güzel gözlerine sadık kalınmış ama arası biraz daraltılmış ve yıllar sonra, filozof dişlerini kaybettiği zaman tekrar uzatılmış, küçük dolgun ve anlamlı dudakları yeniden şekillendirilmiş olarak resmetmiş olduğu görülüyordu.[17] Eğer şimşekle ilgili bir iz varsa, portre bunun mavi-gri arka planda ve öznenin sol omzunun arkasında duran belirsiz dağımsı manzarada yer aldığı hissini veriyordu. Cosima Wagner, Ruhl'un Schopenhauer'ı bir İngiliz şaire benzettiğini düşünmüş ve öznenin geniş alnında bulunan hafif kahverengi kıvrımlara bayılmıştı.[18] Resmetmedeki gücü nedeniyle Ruhl'a ilgi duyan Adele, bu tabloyu "çok vahşi" olarak nitelendirdi.[19] İtalya turundan sonra Schopenhauer'ın hayatını altüst etmiş olan Ruhl geride, son tablolarından biri olan *The Ascetic*'i

* Phoebos, kelime anlamıyla "ışık saçan" demektir. Eski Yunanlılar ve Romalılarda, Apollo'nun ışık tanrısı olarak rolünü vurgulamak için kullanılır –ç.n.

bırakmıştı. Altında "Bu dünyadan vazgeçip, bütün umutları daha iyi bir şeye çevirmek, Hıristiyanlığın esas niteliğidir"[20] şeklinde Schopenhauer tarzı bir alıntının yer aldığı bu tablo, gökyüzüne doğru dik dik bakan, beti benzi atmış, etrafı hayatın tüm ayartıcılarıyla çevrilmiş bir kadını tasvir ediyordu.

Schopenhauer 1814'ten 1816'ya kadar Grosse Meissensche Gasse 35'te konakladı. Burası filozof Karl Christian Friedrich Krause'nin (1781-1832) 1815'in Michael Yortusu'ndan 1817 Paskalya Bayramı'na kadar kaldığı ve dokuz ay Paris'te Sanskritçe çalıştıktan sonra geri döndüğü yerdir. Krause şansını Berlin'de denemek üzere 1818'in Başmelek Mikail Yortusu'nda [29 Eylül-e.] buradan ayrıldı. Schopenhauer doğal olarak o sıralar müzik dersleri vererek yaşamını sürdüren, geçim sıkıntısı olan, göze batmayan bu filozofa mistisizm ve Doğu öğretilerine yönelik ortak tutkularından dolayı yakınlık duymuştu. Schopenhauer OstraAlle 897'ye taşındıktan sonra bile Krause ile temas halinde olmayı sürdürdü. Çoğu zaman kütüphanede buluşup, kitaplarını değiş tokuş ediyorlardı. Felsefede başarıyı on yıllarca sonrasında yakalayan Schopenhauer'ın aksine entelektüel olarak cesur olan Krause, 1854-74 yılları arasında İspanya ve Portekiz'de ve ardından da yirminci yüzyılın başlarında çeşitli Latin Amerika ülkelerinde yaşanan "Krausizm"in etkilerini görecek kadar yaşayamadı.[21] Krause "panenteizm" [*Panentheismus*] denen, yani teizm ve panteizm arası melez bir düşünce yarattı. Her şeyi Tanrı olarak gören panteizmin aksine evrende algıladığımız her şeyin Tanrı'nın içinde olduğunu, ama biz idrak ettikçe Tanrı'nın evreni genişlettiğini ileri sürdü.[22] Krause'nin düşünceleri etik ve sosyal hakları kucaklasa dahi, felsefesi teizmle Katolik düşüncelerinden dolaylı olarak bağlantılıydı; özgürlük, eşitlik ve bireye saygı da klasik liberalizmle bağlantılıydı. Böylece Katolik ortodoksluk ile liberalizm arasında aracılık eden bakış açısı, felsefesini İspanyol ve Latin Amerikalı birçok politik düşünür için cazip kıldı. Krause'nin felsefesinin kendisi muhtemelen Schopenhauer'ın felsefi ilgisinin dışındaydı ve Krause, Hint ve Avrupa düşünceleri ve sanatının tek çatı altında birleşmesinin önemi üzerine yaptığı vurgunun Schopenhauer'ın esas çalışmasında bir karşılık bulduğunu söyledi.[23]

Fırtınalı edebi tartışmalara girişmesi, aşk maceralarıyla uğraşması, geniş bir arkadaş ve tanıdık çevresi oluşturması Schopenhauer'ın zengin içsel felsefi hayatını maskeleyen bir ambalajdı. Schopenhauer

Dresden'e gelir gelmez hemen Kant'ın *Metaphsische Anfangsgründe der Naturwissenschaft*'ı [1786; Doğabiliminin Metafizik Başlangıç Temelleri] üzerinde çalışmaya başladı ve ilk eleştiri [*Saf Aklın Eleştirisi*, 2011; *Kritik der reinen Vernunft*, 1781] hep elinin altındaydı ama bu evrede sadece beşinci baskıyı biliyordu. 1816 ve 1818 yılları arasında "Kant'a Karşı" başlıklı kısa bir deneme kaleme aldı. Bu deneme onun asıl çalışması olan "Kant Felsefesinin Eleştirisi"ne temel oluşturdu. 1816'da Locke ve Kant arasında halihazırda bir bağ kurarak daha sonra söyleyeceği gibi, felsefesini tamamlayan düşünce çizgisini kurmasını sağlayan, Locke'un *İnsan Anlağı Üzerine Bir Deneme*'sini [2000; *An Essay Concerning Human Understanding*, 1689] inceledi.[24] Aristoteles'i okuyup Platon'a geri döndü ve onun *Timaios, Phaidros, Gorgias, Kratylos, Menon* ve diğer diyaloglarında düşe kalka ilerledi. İncil üzerine çalıştı, *Asiatick Researches* okumalarını sürdürdü. Dresden'deki son yılını *İstenç ve Tasarım Olarak Dünya*'yı yazarak geçirdi. Eserine yayıncı bulma arzusunu Biedenfeld ile görüşmüş olmalıdır. 25 Mart 1818'de Baron, Friedrich Arnold Brockhaus'a (1772–1823) mektup yazıp, projeye dahil olma ısrarını belirtti. Biedenfeld, Brockhaus'a yazdığı mektupta bu eserin sahibinin yazarlık yönünü şöyle tanıttı: "Zihinsel gücü, azmi, kararlılığı ve çalışmasının derinliğiyle, yaşayan hiçbir insanın aşamayacağı kadar ilginç bir düşünür."[25] Arkadaşlarından Schopenhauer'ın felsefi yeteneklerini duyan ve Johanna Schopenhauer'ın İngiltere'den İskoçya'ya Yolculuklar (1818) kitabını yayımlamaya hazırlanan Brockhaus, Schopenhauerları ikilemek istiyordu. Biedenfeld ayrıca Schopenhauer'ın gelecekteki yayıncısına, filozofun, yayıncı olarak büyük bir şirket istediğini ve kendi geçimini sağlayan birisi olduğu için çok fazla telif ücreti talep etmediğini söyledi.

Schopenhauer, Brockhaus'un elyazmalarını kabul edeceğini öğrendiği anda, gelecekteki yayıncısına cesur bir mektup gönderdi. "Benim çalışmam" dedi, "yeni bir felsefe sistemidir; kelimenin tam anlamıyla yenidir ve elde bulunanın yeni bir tasviri olmayan, tersine bugüne kadar hiçbir insanın aklına gelmeyen düşüncelerin en yüksek noktada bağdaştığı yeni bir düşünceler silsilesinden oluşmaktadır."[26] Doğru bir tahmin yaparak, yüzlerce kitaba temel oluşturacağını söyledi. Bu çalışmadaki temel düşüncelerin yıllar öncesinden beri aklında olduğunu ve aradan geçen zaman boyunca mükemmel bir şekilde anlaşılabilecek kıvama ge-

tirmek için çalıştığını söyledi. Geçen yılı yazarak geçirdiğini ve çalışmanın tamamlanmak üzere olduğunu söyledi. Kant sonrası çağdaşlarının aksine, yazısının kısa ve öz, her kesim tarafından anlaşılabilir olduğu ve anlamsız, boş, abartılı sözler barındırmadığı konusunda Brockhaus'u ikna etti. Schopenhauer eserinin, yazı dilinin güzelliklerden mahrum olmadığını ve kendisi için çok değerli olduğunu çünkü varlığının bütün meyvesini yansıtan bir çalışma olduğunu söyledi. Otuz yaşındaki Schopenhauer, dünyanın herhangi bir zihinde bıraktığı izlenimlerin ve bu sayede uyarılan düşüncelerin otuz yaşına kadar olgunlaştığını ve bundan sonra kişinin hayatı boyunca, ancak bu düşüncelerin farklı varyasyonlarını geliştirebileceğini açıklıyordu. Brockhaus'un sözünün eri bir yayıncı olduğunu, kitap basılana kadar çalışması hakkında en ufak bir bilgiyi, hatta başlığını bile kimseye söylemeyeceğini bildiğini belirtti.

Hatta Schopenhauer basım şartlarını belirleme cesaretini bile göstermişti. Kitap 800 kopyadan fazla olmamak koşuluyla, bir sonraki Mikail Yortusu'nda (29 Eylül 1818) raflarda yerini alacaktı. Tek bir cilt halinde ve kaliteli kâğıda basılı olacaktı. Sayfalar *octavo** şeklinde ve her sayfada geniş kenar boşlukları olacak ve sayfalarda otuz satır koyu yazıdan fazla yazı bulunmayacaktı. Çalışma üç defa kontrol edilecek ve son kontrol bir âlim tarafından elyazması taslakla karşılaştırılarak yapılacaktı. Schopenhauer Temmuz ortasına kadar taslağın üçte ikisini gönderecek ve kalanı da en geç Eylül başına kadar göndermiş olacaktı. Brockhaus ikinci baskı hakkına sahip olacaktı. Buna karşılık Schopenhauer, "sözünü etmeye bile değmeyecek bir telif olarak basılan her tabaka için bir duka altını" ve on yazar kopyası istedi.[27] Brockhaus yazarın isteklerini kabul etti ve baskıdan hak kazanılan telifin elyazmaları eline ulaşır ulaşmaz ödeneceğine dair söz verdi. Ayrıca Schopenhauer'ın sözleşme yapmak isteyip istemediğini de sordu. Schopenhauer hem kafasını rahatlatmak hem de ticari yeteneklerini istekleriyle birleştirmek için resmi bir sözleşme istediğini belirtti. Ayrıca yayıncıya çalışmasının herhangi bir sansür engeliyle karşılaşmayacağı konusunda garanti verdi.

---

* Matbaacılıkta bir tabaka kağıdın üç kez katlanmasıyla (üç kırımlık) elde edilmiş sekiz yapraklık, yani on altı sayfalık formalar halindeki baskı (octavo). Bu biçimde basılan kitaplar, en küçük boyu oluşturuyordu. Tabaka bir kere katlanınca elde edilen iki yaprak, yani dört sayfayla (folio) büyük boy kitaplar tabaka iki kez katlanınca elde edilen dört yaprak, yani sekiz sayfayla (quarto) da orta boy kitaplar basılmaktaydı-e.n.

Hükümet aleyhine tek bir hece bile yazmamış, toplum ahlakına aykırı, toplumu mahcup edecek bir şey söylememiş, kiliseye karşı doğrudan bir saldırıda bulunmamıştı. Hatta "[*İstenç ve Tasarım Olarak Dünya*'nın] son kitabında hakiki Hıristiyanlığın ahlak felsefesi ile sağlandığını"[28] yazmıştı. Yine de Schopenhauer, çalışmasının bazı Yahudi-Hıristiyan "dogma"larıyla uyuşmazlığı yüzünden zorluklar oluşabilir düşüncesiyle Brockhaus'a kitabını daha liberal olan Jena veya Merseberg'de dağıtmasını tavsiye etti. Ayrıca, yasaklanmanın bir kitap için şanssızlık olmadığını da söyledi. Schopenhauer'ın isteklerini kabul ederek başlangıçtaki bütün isteklerinin sıralandığı sözleşmeyi ona gönderen Brockhaus, ayrıca kitabın, sansürün aşılabileceği Altenberg'de basılacağını da belirtti.[29]

Brockhaus muhtemelen başlangıçtan beri asabi ve zor bir karakter ile uğraştığının farkındaydı. Schopenhauer elyazmasını sözleşmenin belirlediği tarihlerde gönderdi ve safça hemen dizgi kontrollerini almayı bekledi. *İstenç ve Tasarım Olarak Dünya*'yı oluşturan dört bölümün, yani "kitabın" ilk üçünü 11 Temmuz'da göndererek son bölümü ve ekleri Eylül ayının başlarında göndereceğine söz verdi. Brockhaus, Schopenhauer'ın gönderdiği taslağın ilk bölümünü 17 Temmuz'da aldı ve ivedilikle matbaaya gönderdiğini gergin yazara bildirdi. 8 Ağustos'ta yazar kendini daha fazla dizginleyemedi ve yayıncıya bir mektup yazarak örneklerin daha eline ulaşmadığını bildirdi. Kitabın Mikail Yortusu'na, dolayısıyla o tarihte açılacak kitap fuarına yetişmeyeceğinden korkuyordu; İtalya'ya önceden planlanmış olan ziyaretinden bahsetti. Sözleşmenin kendi üzerine düşen kısımlarına uygun davranmasına rağmen Brockhaus'un uygun davranmadığını hatırlattı. Henüz bir hafta geçmemişken Schopenhauer yine örneklerin eline ulaşmadığı konusunda yakındı. Brockhaus'a son dört yılını, "aslında bütün hayatı"nı bu temel çalışmayla uğraşarak geçirdiğini hatırlattı ve daha önce sözünü etmeye değmez bulduğu cüzi basım ücretinden bu sefer bahsetti.[30] Brockhaus'un en kârlı yayını olan *Konservations-Lexikon*'ın [Konuşma Sözlüğü] yazarları ile aynı muameleyi kabul edemeyeceğini ve buna katlanamayacağını söyledi. O karalamacılarla tek ortak yönünün kalem ve mürekkep kullanmak olduğunu ifade etti. Sonradan bu sözü çok sert olduğu için özür diledi ama "önceden anlaşılmış yükümlülüklerini yerine getirmiş bir kişi olarak, başkalarından da aynısını bekleme hakkına sahip olduğunu; aksi takdirde hayatta hiçbir şeyin katiyeti olmayaca-

ğını"[31] söyleyerek kendini savundu. Sanki Heinrich Floris'in hayaleti, oğlunun bedeninde geri gelmişti. Brockhaus, Schopenhauer'ın tehditkâr mektubuna, basılı sayfaları göndererek cevap verdi.

Filozofa karşı ölçülü davranmakta olan Brockhaus'un sabrı tükenmek üzereydi. Schopenhauer'ın "cüzi" basım ücreti hakkındaki endişeleri arttı. Basılı örneklerin sayfa başına anlaşılmış olan otuz satır değil, otuz beş satırdan oluşmasından şikâyet etti. Bu, ona yapılacak kırk tabakalık telif tutarının azalması anlamına gelmekteydi. Sözleşmeye uyulacağını ve bu kırk tabakalık ücretin de ayrıca ödeneceğini umuyordu. Brockhaus'un ciddiyetsizliğini ileri sürerek bütün ücretinin hemen ödenmesini istedi. Sonra yayıncısının görmezden gelemeyeceği bir hakaret savurdu: "Farklı kaynaklardan duyuyorum ki, telif ücretlerini ödeme konusunda ağır davranıyorsunuz veya tamamen tereddüt ediyorsunuz."[32] Schopenhauer'ı "zincirlenmiş köpek" olarak tanımlayan yayıncı ona cevap vermekten geri kalmayarak şöyle yazdı: "Telif ücretlerini ödemekte yavaş olduğumu doğrulayacak herhangi *bir* yazar adı veremez ve bunu 'genel olarak' diye geçiştirirseniz, ben de sizin şerefli bir adam *olmadığınızı* dikkate alıp ona göre davranırım."[33] Schopenhauer, Brockhaus'un üstü kapalı olarak çıkarım yapmasına izin verdi çünkü savını destekleyecek bir bilgi vermedi. Brockhaus esasen filozof ile uğraşmaktan vazgeçmişti. Schopenhauer'ın bu ana çalışması Mikail Yortusu'na yetişmeyecek ama baskı tarihi 1819 olarak görünmek suretiyle Aralık 1818'de eline geçecekti. (Brockhaus, Mikail Yortusu'nun kitap satıcıları için hiçbir şey ifade etmediğini söylemişti.[34]) Bununla birlikte Schopenhauer o tarihlerde, Brockhaus'a daha önce birkaç fırsatta söylediği gibi erteleyemeyeceği İtalya tatilinde olacaktı. Schopenhauer sözleşmesine sıkı sıkıya bağlı kalarak kırk dukalık telif ücretini de aldı.

12 Aralık'ta Brockhaus, Quandt'a on yazar kopyası gönderdi ve Quandt aracılığıyla Schopenhauer hayatının "meyvesinin" yayımlanmasını kutladı. 742 sayfadan oluşan kitabının her sayfasında otuz beş satır olmasına rağmen, bundan şikâyet etmedi. Ayrıca Brockhaus'un 24 Eylül'de gelen son mektubunu bir gün önce İtalya'ya gitmek üzere yola çıktığı için okuyamamıştı. Bu mektupta Brockhaus, Schopenhauer'la iş yapmasını küçümsüyordu. "Çalışmanızı yayımlarken tek korkum, basılıp sonunda çöpe atılacak kâğıtlar yayımlamış olmaktı; umarım bu gerçeğe dönüşmez"[35] diyerek sözlerini noktalıyordu. Çöpe atılacak

kâğıtlar yayımladığına inanan Brockhaus, 1823'te vefat etti. 1828'de bu kez Schopenhauer, Brockhaus'un oğulları Friedrich ve Heinrich'le ikinci baskı için görüşme yapacaktı. Ona ilk baskıda basılan 750 nüshanın 150'sinin ellerinde olduğu, üstelik bunların kelepir fiyatına satılanlardan sonra elde kalanlar olduğu söylenecekti.[36]

İstenç ve Tasarım Olarak Dünya

Schopenhauer'ın hayatının "meyvesi", dünyadaki ilk otuz yılının izlenimlerinin zihninde yarattığı düşüncelerin bir ifadesi olan *magnum opus*'u [başyapıt–r.] felsefesinin sonraki kırk iki yılının temelini oluşturacaktı. Bu nedenle Brockhaus'a söyledikleri kendi açısından doğruydu: "Sonraki bütün düşünceler sadece [otuz yaşına kadar elde edilenlerin] bir açılımı ve varyasyonudur."[37] 1844'te yayımlanan, *İstenç ve Tasarım Olarak Dünya*'nın ikinci baskısı çok büyük bir ilgi gördü. Orijinal düşüncelerini genişleten, dolduran ve netleştiren denemeleri ikinci bir cilt olarak ekledi. Orijinal kitap birinci ciltte toplandı. Bununla birlikte Schopenhauer 1844'te 1818'dekinden farklı bir filozoftu. 1826 yılında Kant'ın *Saf Aklın Eleştirisi*'nin ilk baskısını keşfetti –şimdiye kadar önemli bir şekilde değiştirilmiş ikinci baskısını incelemişti– ve ilk baskıda idealizme daha kuvvetli bir bağlılık olduğunu fark etti. Bu durum onun Kant'la daha fazla özdeşleşmesine yol açtı ve esas çalışmasındaki ekte, "Kantçı Felsefenin Eleştirisi"nde önemli değişiklikler yapmasına neden oldu. İlk cilde yeni bölüm numaraları ekledi, böylece ikinci ciltteki ek denemelerinde ve diğer kitaplarında orijinal çalışmasına tam olarak referans verebilecekti. *Über den Willen in der Natur*'u [1836; Doğadaki İstenç Üzerine], esas çalışmasının ikinci cildindeki ek denemelerinde "bu kitabın [*İstenç ve Tasarım Olarak Dünya*'nın ilk cildinin ikinci "kitabı"] gerçekten önemli bir eki" olarak bilinecekti.[38] 1841'de *Die Beiden Grundprobleme der Ethik*'ini [Etiğin İki Ana Sorunu] yayımladı ve başyapıtının ikinci cildinde, bu ekin ilk cildin dördüncü kitabına ek olduğunu belirterek, "genel olarak, her kim felsefemle tanışmak isterse, benim yazdığım her satırı okumasını talep ediyorum"[39] diye kendine özgü bir açıklama ekledi. Kendisine okuyucu bulma umuduyla dünyanın felsefesini yazmaya çalıştığı en son kitabı *Parerga ile Paralipomena*'da (1851)

bile ikinci cildin, "sistematik felsefesinin" eki olduğunu ve ilk cildin çalışmasını donattığını çünkü zihninden fışkıran her şeyin buna hizmet ettiğini iddia etti.[40]

Giriş ve Okuma İzahatları

Ama biz Schopenhauer'ın başyapıtına ve temel fikirlerine geri dönelim. Başyapıtının önsözü cesur, iddialı, ironik, alaycı, esprili ve bilgi verici yönüyle, katıksız bir Schopenhauer tarzını yansıtır. Önsözün amacı, içeriğini tam idrak etmek için kitabın nasıl okunması gerektiğini açıklamaktır. Schopenhauer bu kitabını, felsefe adı altında aranmakta olan her şeyi sunan tek bir düşüncenin ifadesi olarak adlandırıyordu. Kitapta "bölümler" arasında, sonraki bölümün önceki bölümle desteklendiği ama önceki bölümün sonraki bölüm tarafından desteklenmediği arkitektonik* bağlantıya sahip bir düşünce sistemi olmadığını iddia ediyordu. Sonuç olarak, başka bir şeyin taşımadığı ama kendisi bütün bir yapıyı taşıyan bir "temel taş" ile bütün bölümler tarafından desteklenen ama kendisi hiçbir şeyi desteklemeyen zirveyi birlikte barındıran bir düşünce sistemiydi. Diğer taraftan tek bir düşünce, bir bütünü oluşturuyordu. Bu bütün, ara bağlantıları görmek amacıyla bölümlere ayrılacak olursa, bölümler arasındaki bağlantı organikti; yani, bölümlerin her biri bütünü desteklerken, bütün de her bir bölümü destekliyordu. Böylece Schopenhauer, bütünü net olarak anlamak için her bölümün anlaşılması gerektiğini ve bütünü anlamadan her bir bölümün tamamen anlaşılmayacağını belirtiyordu. Dahası kitabının biçimi itibariyle, tekil düşünce meselesiyle çeliştiğini gözlemlemişti. Bir kitabın ilk ve son satırları içermesi gerekir, bu yüzden de başlangıcı ve sonu olmayan organik bir bütün değildir.

Kitabının biçimiyle tekil düşünce meselesi arasındaki çelişkiyi ele alırken Schopenhauer, okuyucularından ilk üç talepte bulundu: "Açıklanan düşünceleri derinlemesine irdelemek için verilecek öğüt *kitabı iki kere okumak*tan başka bir şey olmayacaktır. ..."[41] Bunun çok büyük bir sabır gerektirdiğini çünkü sonun başlangıcı varsaydığı kadar başlangıcın da sonu önceden varsaydığını akılda tutmak gerektiğini söyledi. Ayrıca

* Aristoteles ve Kant'ta, tüm aşamaların en formelden en ampiriğe doğru ilerletildiği sistem–ç.n.

kitaptaki fikirler okuyucularınki de dahil olmak üzere var olan birçok fikirle çeliştiği için sabırla okumayı gerektiriyordu ve ikinci okuma, okuyucuların her şeyi başka bir ışık altında görmelerini sağlayacaktı. Kitabın organik yapısı nedeniyle, onun fikirleri arasındaki kapalı ara bağlantıları göstermesi için kendini tekrarlama gereği duyacağını okurlar da fark edeceklerdi. Bu yüzden, bölümlere önem verse de çalışmasını bölüm ve kısımlara ayırmayıp, sadece bir düşünceyi ana bölümlerine ya da dört yöne ayırdığını yazdı; bunlara, teknik olarak "kitaplar [Bücher]" adını verdi. Sonra okuyucularına kinayeli bir şekilde şöyle dedi: "Burada ilk olarak ifade edilenler gibi bunu takip eden şeyler, kendisi de filozof olduğu için filozofa soğuk davranan okur açısından mutlaka gereklidir."[42]

Schopenhauer'ın ikinci isteği, şimdiki çalışmasından önce yayımlamış olduğu çalışmalarıyla ilgiliydi. Tezi şimdiki çalışmanın "girişi" olduğundan, kendisini tekrarlamaktan nefret etmiyor olsaydı her şey kelimesi kelimesine aynı olabilirdi. Onun için, okuyucuları ilk önce bu kitabı okumalıydı. Yine de 1818'in filozofu, birçok post-Kantçı filozofta görülen tavırla, düşüncesinin Kant'ın kendinde şeyinin katılığı içine hapsolmadığını övünerek söyleyen 1813'ün tez yazarından farklıydı. Filozofun şimdiki açıklamasıysa şöyleydi: "*Kant'ın en önemli marifeti, görüngüyle kendinde şeyi birbirinden ayırmasıydı.*" Şimdi Fichte ile Schelling'i, bu ayrımı reddetmekle suçluyordu; henüz felsefesinin radar ekranında görünmeyen Hegel'e aynı suçlamayı daha sonra yöneltecekti.[43] Tezi ile başyapıtı arasındaki yıllarda, Platon'la aynı hakikate ulaşmış olan Kant'a itibar etmişti. Gerçekten de Kant'ın ayrımıyla Platon'un duyusal dünya ve İdeler ayrımıyla, *Upanishad*'daki *māyā* öğretisi ve Brahman [bkz. Sözlükçe] ayrımı arasında paralellikler buluyordu. Bu bakış açılarının her birisi, duyulardaki dünyanın devamlı değişen ve oluşan bir dünya olduğunu, belli başlı değişmeyen varlıkla karşılaştırıldığında bir yanılsama olduğunu teşhis ediyordu. Platon ve Hintlilerin bu hakikati mistik ve şiirsel olarak, Kant'ın ise felsefi olarak ifade ettiğini söylüyordu.[44]

Kant'ın görüngüler ve kendinde şeyler arasındaki ayrımının öneminin bu teşhisi Kant'a dönüşü temsil ediyorsa da temel çalışması Schopenhauer'ı Kantçı özellikleri olan tezinden uzaklaştırıyordu. Tezinde Kant'ın çeşitli salt anlak kavramlarının geçerliliğini tanıyor, onun içsel ve dışsal duyulara ilişkin görüşünü eleştirmeden kabul ediyordu. Başyapıtında ise dünyanın sezgisel algısının, duyarlığın *a priori* biçimlerinin,

uzam ve zamanın bir fonksiyonu ve anlağın, nedenselliğin kavramsal olmayan uygulanışı olduğunu söylüyordu. Bu farklılığı görüşleriyle teşhis ediyordu ama telaffuz etme tarzı düşüncelerinin daha fazla yanlış anlaşılmasına neden oluyordu; "denemede [*Über die Vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde*] yer alan böylesi paragraflar üzerinde yapılan düzeltiler, okurun elindeki çalışmaya aşina olmasıyla otomatik olarak yerine oturacaktır"[45] diyerek, okurun değişiklikleri bir perspektif içinde görebileceklerini ileri sürüyordu. Ayrıca *Über das Sehn und die Farben*'i, en azından onun "Über das Sehn" [Görme Üzerine] adlı ilk bölümünü "başyapıtı için" okumaları gerektiğini söylüyordu. Ama bu gerekliliğin nedenini belirtmiyordu. Oysa o bölüm, algının zihinsel doğası ile ilgili fizyolojik argümanını tanıttığı bölümdü.

Schopenhauer'ın üçüncü isteği, okuyucularından "iki bin yıldır felsefede görünen en önemli fenomene, ... Kant'ın temel çalışmasına aşina olmaları"ydı.[46] Felsefi kahramanının çalışmasında vahim sorunlar keşfettiğini ileri sürse bile, Kant onun başlangıç noktasıydı. Kant'ın felsefesindeki sapla samanı nasıl ayırmış olduğunu anlamak isteyen okuruna Schopenhauer, ilk kitabı olan *İstenç ve Tasarım Olarak Dünya*'yı okumadan önce "Kantçı Felsefenin Eleştirisi" ekini okumasını öneriyordu. Kitabı için sadece Kant'ın felsefesiyle tam aşinalığı gerekli görmesine rağmen, ayrıca Platon'a dair bilginin, okuyucusunu söylemek durumunda olduklarını duymaya daha iyi hazırlayacağını, *Upanishad* bilgisininse, farklı ve tuhaf bir dille ifade edilmişe benzemeyen düşüncelerinin daha iyi anlaşılmasına kılavuzluk edeceğini söylüyordu. Sonra, bu hâlâ genç olan yüzyılın önceki yüzyıla göre en önemli avantajının, "on beşinci yüzyılda görülen Yunan edebiyatındaki canlanma kadar derin Sanskrit edebiyatı etkisi"[47] olduğu yorumunu yaptı. Krause bu yorumu kendisinden aldığını ileri sürmüştür.

Schopenhauer bu kadar ciddiyetten sonra, okuyucularıyla biraz eğlenmeye ve Alman felsefesinin manzarasıyla dalga geçmeye karar verdi. Şimdiye kadar okuyucuların sabırsız ve kızgın olduğunu yazıyordu. Okuyucularından bu kadar cüretli ve küstahça bir talepte nasıl bulunabiliyordu? Sadece Almanya'da birbirini izleyen birçok yüzyılda bulunabilecek kadar filozof vardı ve birçok gazete ile dergi vasıtasıyla onların özgün düşünceleri ve bilgece fikirleri umumi bir mülk olmuştu. Buna rağmen, Schopenhauer o kadar çok talepte bulunuyordu ki, kitabının

sonuna erişmek mümkün olmuyordu. Schopenhauer bu öfkeli okuyucuya söyleyecek hiçbir şeyi olmadığını itiraf ediyordu ama talep edilen bu arka plan olmadan çalışmasını anlamasını istemediği için okuyucusunun kendisine şükran duymasını umuyordu. Okuyucunun kitabı aldığını biliyordu, ona kitabı okumak yerine kullanmasını önermekten geri duramadı: Güzel bir şekilde kapla ve kütüphanendeki boşluğu kapatmak için kullan; bilgili bir kadın arkadaşının masasına ya da –belki burada annesini düşünüyordu– çay masasına koy; en iyisi eleştir –bunu salık veriyordu. Kendisine bu kadar şaka yapmaya izin verdikten sonra önsözü ciddi bir şekilde bitiyordu. Eninde sonunda kitabı sırf onlar için yazıldığı kişilere ulaşacaktı; sabırla beklerken, hakikatin hem kendisi hem de yazarı için önce paradoksal olmakla suçlanıp sonra da ıvır zıvır olduğu için küçümsendiği uzun zaman aralığında başarının kutlandığı sadece kısa bir süre olduğunu keşfetmişti: "Ama hayat kısa, hakikat uzundur; etkisi de uzun sürer: Hadi hakikati konuşalım."[48]

İstenç ve Tasarım Olarak Dünya'nın dört kitabı, tasarım olarak dünya ile istenç olarak dünya arasında değişen bir şekilde ilerliyordu. İlki dünyayı bir tasarım olarak irdeliyor, dünya deneyimini yeter neden ilkesine tabi kılıyordu. İkincisi dünyayı bir istenç olarak irdeleyerek yönü değiştiriyor; üçüncüsü ise tasarım olarak dünyaya geri dönüyor ama bu sefer tasarım, yeter neden ilkesine değil (müzik hariç) sanat nesnelerine, Platoncu İdealara tabi kılınıyordu. En uzun olan son kitap, istenç olarak dünyaya geri dönüyor ve "insan eylemleriyle ilgilendiğinden kendini en ciddi" bölüm ilan ediyordu.[49] Böylece Schopenhauer'ın başyapıtı dinamik bir şekilde epistemolojiden, metafiziğe, estetiğe ve sonunda etiğe doğru ilerler. Schopenhauer'ın okuyucularına dördüncü kitabında hatırlattığı bu devinim, tarihin ilerlemesi gibi düzgün bir hatta ilerlemiyor, onun için çalışmasının yinelenerek incelenmesi düşüncesi tüm bölümler arasındaki birden fazla bağlantıyı anlamayı gerektirir.

Birinci Kitap: Epistemoloji

Birinci kitap, "Yeter Neden İlkesine Tabi Olan Tasarım: Deneyim ve Bilimin Nesnesi" başlığı altında yer alan olağandışı ve cesur bir beyanla, "Dünya benim tasarımımdır," [*Vorstellung*] diye başlar. Bu hakikatin

kavranmasının, felsefi muhakemenin uyanmasının başlangıcı olduğunu söyler Schopenhauer.[50] Bu önerme, iki anlamda onun felsefesinin başlangıcıdır. Kitaptaki bu ilk önerme, onun felsefesinin açıklayıp anlamını da belirlemeyi önüne koyduğu değişik fenomenleri betimlemesinin başlangıcıdır. Bu ilk önerme çalışmanın son satırı tarafından dengeleniyor: "İstencin dönüp kendisini yadsıdığı insanlar için, güneşi ve galaksileriyle birlikte bu salt gerçek dünyamız, bir hiçtir."[51] Bu önerme, felsefesinin iki anlamda sonu olmaktadır. Bu, kitaptaki son önermedir ve anlamını da belirlemekle birlikte açıklamak için yola çıktığı fenomenlerin sonunu gösterir. Başka yerde söylediği gibi, felsefesinin yayılım alanı istencin olumlanmasından reddine uzanıyor. İstenç hakkında, onun olumlanmasından, dünya olarak ifadesinden önce, ya da reddinden sonra bir şey söylemek boş bir spekülasyona ve aşkın saçmalığa götürür.[52]

Schopenhauer devam eder: Herhangi bir hakikatin *a priori* olduğu söylenebiliyorsa, o zaman dünya benim tasarımımdır, hiçbir hakikat diğer herhangi bir hakikatten daha bağımsız, daha kesin değildir ve bu önermeden daha fazla kanıta ihtiyacım da yoktur. Schopenhauer, güneşin ve dünyanın hiçbir algısı olmadığını ama sadece gözün güneşi gördüğünü ve elin dünyayı hissettiğini ileri sürer. Burada tezinde geliştirdiği iddiasını tekrar eder: Deneyimleyen olmadan deneyim mümkün değildir; deneyimin öznesi yoksa, deneyimlenecek nesne de yoktur. İkinci kısımda netleştirdiği gibi, bunun aksi de doğrudur: Deneyimin nesnesi olmadan deneyimlenecek özne de olmaz. Schopenhauer böylece tezindeki başlıca noktayı, bu kitabın nasıl okunması gerektiğine yönelik açıklamalarını takip eden okurun zaten bilebileceğini çünkü yaptığı açıklamalarda özne ve nesne ayrımının en temel ve evrensel epistemik ayrım olduğu vurgulanarak, özne ve nesnenin karşılıklılığının öneminin belirtildiğini tekrarlar. Farkında olduğumuz her şey özne için nesnedir ve bütün dünyanın kendisi özne için bir nesne, bir tasarımdır ve her şey özne tarafından, yeter neden ilkesinin dört formunun biri tarafından belirlenir. Sezgisel ve algısal tasarımlar oluşun yeter neden ilkesi tarafından koşullanır. Dünyadaki öğeler zaman ve uzam içinde, diğer şeylerle nedensel ilişki halindedir. Dünyanın benim tasarımım olduğunu söylemek, şunu söylemektir der Schopenhauer: "Dünyaya bir şekilde ait olan ve ait olabilecek her şey, kaçınılmaz olarak özne tarafından koşullanmayla ilişkilenir ve sadece özne için var olur."[53]

Schopenhauer bu hakikati ilk defa kendisinin öne sürdüğünü iddia etmez. Nitekim "materyalist olmayan" Britanyalı filozof George Berkeley'i bu fikri ilk defa açıklayan ve böylece felsefeye ölümsüz hizmette bulunan biri olarak onurlandırır ve Kant'ı "özne olmadan nesne olmaz" ilkesini ihmal ettiği için hatalı bulur. İkinci baskıda ilk önce Descartes'ın şüpheci değerlendirmelerinden, bu hakikati negatif biçimde dile getirmesinden bahseder ve üçüncüsünde bu temel hakikatin çok önceleri Hintli bilgeler tarafından farkına varıldığını ve bunun "Vedanta Felsefesi"nin temel prensibi olduğunu söyler. Sör Willam Jones'ın gözlemlerinden İngilizce olarak şu alıntıyı yapar: "Vedanta okulunun temel öğretisi, maddenin yani katılığın, delinemezliğin ve dışarıdaki biçimin varlığını reddetmekten değil (bunu reddetmek delilik olur), ona ilişkin yaygın anlayışı düzeltmekten ve zihinsel algının dışında bir öz olmadığını ileri sürmekten ibarettir; yani varoluş ve algılanabilirlik değiştirilebilir tanımlamalardır."[54] (Schopenhauer alışkanlığı gereği kendi içgörüsünü paylaşan "büyük düşünürlere" karşı her zaman tetiktedir ve görüşleri için bir ata bulmak, onun devamlı bir alışkanlığı olacaktır. Öte yandan paylaşılan bu içgörülerin felsefi gerekçelendirilmesini de tek başına kendisinin sağladığı yönünde bir tavır alacaktır.)

Bu ilk kitap Schopenhauer'e ayağını basacağı tanıdık bir zemin sağlar. Schopenhauer özne ve nesne bağlantılılığının önemine yapılan vurguyla birlikte yeter neden ilkesinin değişik formlarını sayar: Duyarlılık yetisi, anlak ve akıl arasındaki farklar; sezgisel ve soyut tasarımlar yani algılar ve kavramlar arasındaki farklar. Schopenhauer felsefi başlangıç noktasının tüm diğerlerinden "*toto genere*" (genel olarak) farklı olduğu çünkü bilincin ilk gerçeğiyle, en temel ve ana formu özne ve nesne arasındaki fark olan tasarımla başladığını gösterir. Daha önce bahsedildiği gibi, özneden başlayan Fichte'nin tek yanlı yaklaşımına ve nesneden başlayan materyalistlere çıkışır. Kant'ın sezgilere kavram tatbikini gerektiren nesnenin algılanması açıklamalarını, nesnenin algısının herhangi bir hüküm unsuru ve hissedilebilir verilinin bir kavramın tatbikini içermediğini ifa ederek reddeder. Hayvan nesneyi algılar ancak nedenden yoksundur, kavram geliştirme kapasitesi yoktur ve tüm kavramlar nesnenin sezgisinden soyutlama yoluyla oluşturulur der. Görme ve Renkler Üzerine'de ulaştığı görüşü anlatır, yani algı zihinseldir –anlak nesneleri yaratır, bu

nesnelere başvuruyla vücut hissettiği değişiklikler, duyumsamalarla otomatik olarak uzam ve zamanda bulunan bazı saikleri alır.

Felsefi düşüncelerinde Shandyvari* parantezler açma konusunda bir çekincesi olmayan Schopenhauer, aynı zamanda bir mizah teorisi de oluşturmuştu ki bu da çoğu teoriler gibi mizahi değildi. Onun hiçbir şaka yapmaması, kendi şakalarını düşünmeyi okuyucuya bırakması da ayrıca tuhaftır. İnsan onun, okuyucusuna girişin sonunda kitabını okumak yerine eleştirmesini tavsiye etmesinin bir şaka olduğunu düşünebilir. Daha sonra gülmenin ağlamak gibi bir insan özelliği olduğunu çünkü akıl yetisine sahip olmak gerektiğini ileri sürecektir. Gülmenin, "kavram ve onun aracılığıyla bazı ilişkiler içinde olduğu düşünülen gerçek nesne arasındaki bağdaşmazlığın aniden fark edilmesinin"[55] bir ifadesi olduğu teorisini yapar. Ama yaşlanan filozof başyapıtının üçüncü ve son baskısında açıklamalar yaparak "zihinleri tembel" okuyuculara yardımcı olacaktır. Berlin'deki Ulusal Tiyatro'da komedi aktörü Karl Wilhelm Ferdinand Unzelmann ve bir at ile alakalı bir olaydan bahseder. Komedi aktörü atın sırtında sahneye gelir gelmez, at dışkısını boşaltır; atın bu eylemi üzerine aktör atına şunları söyler: "Ne yapıyorsun? Doğaçlama yapmanın yasak olduğunu bilmiyor musun?"[56]

Schopenhauer'ın mizah teorisi, akıl yetisine yönelik geniş kapsamlı tartışmasında görülür. Akıl yetisine sahip olmayı insan ve insan olmayan hayvan arasındaki ayırıcı bir karakteristik olarak görür, bu görüşün Batı felsefi ve dini düşüncesinde öne çıkmış bir gelenek olduğunu kabul eder. Rasyonelliği insanın özü olarak tanımlamaz. Schopenhauer'e göre, hayvanlarda olduğu gibi, bizim de özümüz istençtir. Sadece insanın akla sahip olduğu ve onun için sadece insanın ahlaki olarak dikkate değer olduğu fikrini de reddeder. Eğer bir varlık ıstırap çekiyorsa, bu ahlaki açıdan ilgiyi gerektirir çünkü ıstırabı önlemek ve hafifletmek ahlaki tavrın belirleyici özelliğidir.

Schopenhauer aslında akla sahip olmanın karmaşık bir lütuf olduğunu tesis eder. Kavramsal ve söylemsel olarak düşünme yeteneği bizi

---

* İrlanda asıllı İngiliz yazar Laurence Sterne'in (1713-1768) *The Life and Opinons of Tristram Shandy, Gentleman* [1759-67, 9 cilt; *Tristram Shandy'nin Yaşamı ve Düşünceleri*] adlı romanının kahramanı Tristram Shandy'nin bir özelliği olan, hiçbir şeyi basitçe açıklayamamak, muhakkak açıklayıcı saptamalarda bulunarak anlatıya bağlamlar ve renkler katmak. Bu katkı Stern'in kitabında o kadar etkindir ki Tristram'ın doğumu kitabın 4. Bölüm'üne kadar bir türlü gerçekleşmez –ç.n.

hayvanlardan ayıran her şeyin temelini oluştursa da, akıl bizi aynı zamanda hayvanların etkilenmediği biçimde azap verici ıstırap ve ahmaklıkları kabule hazırlar. Akıl, bilgi [*Wissen*], kesinlik ve hakikatin kaynağıdır ama hata, şüphe ve karmaşanın da kaynağıdır. Akılla birlikte dil ve konuşmaya sahip oluruz; böylece hayvanlarınkinden daha sofistike ve daha karmaşık yolla iletişim kurarız ama hayvanların yapamadığı şekilde aldatır, yalan söyler, ikiyüzlülük ederiz. Kelimelerle kavramları ifade eden bir dile sahip oluruz ama dil aydınlattığından daha fazla yanıltır; sezginin, doğrudan ve hızlı deneyimin detayıyla ve tüm zenginliğiyle hakkını verme konusunda yetersiz bir araçtır. Düşünce dolaysız mevcut anın, hayvanların içinde yaşadığı sezgisel tasarımlar dünyasının dar sınırlarından kaçmamıza fırsat tanısa da, geçmiş ve gelecek duygusuna sahip olmanın bedeli büyük olur. Geçmiş tarafından lanetleniriz; olanlarla ilgili keder, vicdan azabı ve pişmanlık duygularıyla ıstırap çekeriz. Gelecekle ilgili olarak merak ve endişe duygularıyla acı çekeriz. Hayvanlardan farklı olarak, gelecekte bizi ölümün beklediğini biliriz. Akıl, ayrıca gelecekteki eylemlerimiz üzerinde düşünüp plan yapmamızı sağlar; yaşanılan anın koşullarıyla güdülenen hayvanlar için mümkün olandan daha fazla seçeneğe sahip oluruz ama seçme özgürlüğümüz sadece görünürdedir çünkü insan davranışları soyut düşüncelerle güdülense de, hayvanlarınkiyle aynı derecede nedenlere dayalı ve zorunludur.

Akıl, tabii ki felsefenin yetisidir ve Schopenhauer, "[F]elsefe, temeli dünyanın bizzat kendisini oluşturan ve insan bilincine dair her şeyi kapsayan tüm evrensel yargıların toplamı olacaktır. *Tam bir özet, tabiri caizse dünyanın soyut kavramlardaki yansıması* olacaktır. Bu da esasında özdeş olanların bir kavramda birleştirilmesi, farklı ve benzer olmayanlarınsa başka biri kavramla ilişkilendirmesiyle mümkündür."[57] Schopenhauer, felsefenin dünyanın ne olduğunu söyleme ve onu kavramsal olarak yeniden oluşturma çabasında olduğunu savunur. Dünya, barındırdığı tüm parça ve veçheler arasında bir uyuşma bulunan bir birlik, bir bütündür. Felsefe de, bu birliği soyut düşüncede yansıtmalıdır; felsefede ifade edilen tüm önermeler birbirleriyle uyumlu olmalıdır çünkü önermeler dünyanın birlik ve uyumunu ifade etme amacı güder. Dünyanın bir bütün olması gibi hakiki felsefe tarafından ifade edilen önermeler de eninde sonunda" bir düşünce bütünlüğü içindeyken bile, birlikte akıp gitmelidir."[58] Felsefesinin gelişiminin başlarında, Dresden'e geldiği zaman söylediği gibi,

onun felsefesi, "deneyimler alanından bir gram bile öteye gitmeyecektir, yani kavramın tam menzilinde algılanabilenin ötesine gitmeyecektir. Her sanat gibi sadece dünyayı tekrar edecektir."[59] Schopenhauer bu arada sıklıkla aşkınlık tarafından baştan çıkarılacaktır.

Schopenhauer *İstenç ve Tasarım Olarak Dünya*'nın ikinci baskısında felsefenin göreviyle ilgili beyanına ilişkin bir not ekleyerek okuyucusunu felsefesinin en sağlam düşüncelerine, ikinci baskıda bulunan "İnsanın Metafiziğe Olan İhtiyacı" başlıklı ek denemeye başvurmaya yönlendirir. İnsanı *animal metaphysicum* [metafizik hayvan –ç.] yapan şey akıldır. Schopenhauer kendisinden önceki Platon ve Aristoteles gibi, felsefenin şaşırmaktan doğduğunu ama Apolloncu Yunanların düşündüklerinin tersine, felsefi şaşkınlığın bilinmeyen dünya ile basit yüzleşmeden doğmadığını ama varoluşun geçiciliği ve boşluğunun derin varoluşsal farkındalığından doğduğunu tartışır. Schopenhauer şu açıklamayı yapar: Istırabın ve ölümün her yerde olmasına şaşıran filozoflar ıstırap veren cehaleti deneyimler ve varoluşun her zaman her yerdeki özelliğinin neden mücadele, ihtilaf, acı ve ıstırap, yıkım ve ölüm olduğunu bilmek isterler. Filozof ayrıca bu ikiz "kötülüğün" içine sızdığı bir dünyada yaşamanın anlamını da bilmek arzusundadır. Filozof için varoluşun kendisi "daima endişe verici bilmece" haline gelir; tam da bu bilmece genç Schopenhauer'ı Avrupa turunda belirsiz bir şekilde büyülemiştir.[60] Schopenhauer'ın felsefesinin gerisindeki asıl derin varoluşsal dürtü olan ıstırap ve ölüm sorunlarıyla yüzleşmesini ve en ciddi konu olan insan davranışlarına ilgisini tam olarak açığa vurduğu son kitapta tam kıvamında ele alınacaktır.

İkinci Kitap: Doğanın Metafiziği

Schopenhauer ilk kitabın tek yönlü olduğunu, özne açısından tasarım olarak, nesne olarak dünyanın incelenmesi olduğunu açıkladı. Ciddi ve vahim bir hakikati, "Dünya benim istencimdir"i[61] görmezlikten gelmişti. Bu ciddi ve korkutucu hakikat, ikinci kitapta, "İstencin Nesnelleşmesi" başlığı altında ilk defa dünyanın sadece ve salt öznenin bir tasarımı ve dolayısıyla bir rüya mı sorusuyla gerekçelendirilerek ifade edildi. Schopenhauer'ın bu soruyla ilgili endişeleri vardı. Çünkü bizim

dünyadaki tüm nesnelerle ilgili normal algılarımız özneye bağlı sezgisel tasarımlardı, dolayısıyla Schopenhauer'ın yanıtını bilmek istediği soru şuydu: Dışsal dünya sanki bir rüya görür gibi sadece ve salt kendi tasarımı mıydı yoksa dışsal dünya diye algıladığımız şeyin salt özne tarafından algılananın ötesinde bir gerçekliği var mıydı?

Schopenhauer, bu soruya herhangi bir yanıt sunuyor mu diye ilk önce doğa bilimlerine baktı. Doğa bilimleri bizim dünya ile ilgili sıradan algılarımızla ilgileniyordu ama önemli bir istisna dışında. Bizim sıradan şeylere ilişkin algımız "menfaat gözeten" türdendi; yani şeyler, arzularımızı doyurma ya da engellemeye yarayan hazır araçlar olarak görülüyordu. Böylece bizim sıradan dünyayı bilişimiz, sabit nedensellik ilişkilerinde belirli bir zaman ve uzamdaki belli şeylere odaklanıyor ve bunlar bizim iyi halimiz ve bahtsızlığımız üstünde yarattıkları tekil etkilere göre idrak ediliyordu. Bilimler bu gibi nesnelerle ilgileniyor olsa da, tasarıma yönelik daha nesnel bir duruşu varsayıyordu. Çünkü bilim birçok tekil şeyi düzene koyup sınıflandırma şemaları çerçevesinde ele alarak ya da maddedeki değişiklikleri tanımlayan evrensel ve nedensel yasalarla formülleştirerek dünyayı bir tasarım olarak anlamaya çalışıyordu. Bu yolla Schopenhauer doğa bilimlerini iki bölümde sınıflandırdı. Morfolojik bilimler: Yinelenen doğal türler altında tekil şeyleri birleştirerek sınıflandırıcı şemalar geliştiren "doğa tarihi", botanik ve zooloji. Etiyolojik bilimler: Değişen doğal dünyada gözlemlenen düzenin ifadelendirilmesiyle tasarımları yöneten nedensel yasaların tahmini, fizyoloji, kimya ve tıp bilimi.

Schopenhauer doğa bilimlerinin, her günkü, sıradan algıdan başka şeylerle ilgilenmese de, dünyaya yönelik ilginç bir duruş ifade ettiği görüşüne sahipti. En nihayetinde bilimsel bilgi, uygulanabilir bir şeydi. Ayrıca, dünyayı insan ihtiyaçlarına hizmet etmek üzere yeniden şekillendirmek, sorulara karşılık bulup onu ustalıkla yönlendirmek için daha etkili bir araç ortaya koyuyordu. O zaman tartıştığı ve her zaman iddia edeceği gibi, herhangi bir ilgili biliş, asla açıkça buna erişemeyecektir. Daha sonra başyapıtının ikinci baskısında, tüm bilişin varlığı tahrif ettiğinin farkına vararak kendinde şeyle ilgili orijinal bakışını oluşturmaya çalışacaktır. "... kendinde varlığın başladığı noktada biliş sona erer ve tüm biliş öncelikli ve temel olarak sadece görüngülerle ilgilidir."[62] Bir müddet sonra tartışacağı gibi, sanatın bilimden daha yüksek bilişsel de-

ğeri vardır çünkü yeter neden ilkesini aşarak, sıradan ve bilimsel bilişin menfaat gözeten niteliğinden kurtulan bir deneyimi göze alır.

Kant gibi Schopenhauer da bilimin metafizik bir temeli gerektirdiğini savunmaktadır. Morfolojik bilimler granit ve aslan gibi yinelenen doğal türleri açıklamak durumundaydı; etiyolojik bilimlerse yerçekimi ve elektrik gibi doğal güçleri inceliyordu. Schopenhauer'ın doğanın metafiziği görüşü, "okült nitelikler" olarak bilim tarafından kullanılan doğal güçler ve doğal türleri izah etmek için bilimsel dünya görüşünün bilimsel olarak açıklanamayan ama açıklanması gereken unsurlarına açıklama getirmeye çalışıyordu. İşte bu bağlamda Schopenhauer doğal türler ve doğal güçlerle metafizik benzerlikleri için kendi Platoncu İdealar öğretisini ortaya koyacaktı.

Schopenhauer, bilimlerin, dünyanın tasarımdan ve özne tarafından üretilen bir hayal ya da yanılsamadan daha fazla bir şey olup olmadığı konusunu tespit edemeyecek bir yönde ilerlediğini ileri sürüyordu. Eğer dünya özne tarafından yeter neden ilkesi yoluyla koşullanmışsa ve dünya özneye bağlıysa belki de tıpkı rüyada olduğu gibi, rüya gören bir öznenin ürünüydü. Bilim o zaman, yasa gibi düzenlemeler ortaya koyup sınıflandırmaktan başka bir şey yapmıyordu ve bu Schopenhauer için bir kâbustu. Cesur önermesi "dünya benim tasarımımdır"ın, "Descartes'ın başlattığı şüpheci düşüncede ortaya konduğunu ikinci baskının başlangıcında söylüyordu."[63] Schopenhauer, bunu söylerken, şüpheci Descartes'ın deneyimlediği her şeyin bir hayal ürününden başka bir şey olmadığına dair endişesini dile getirdiği *Meditationes de prima philosophia*'sini [1641; İlk Felsefe Üzerine Meditasyon; *Meditasyonlar*, 2007] düşünüyordu.[64] Tabii ki Descartes bu olasılıktan, sadece Tanrı'nın daha sonra bazı fikirlerimize uyan bir dış dünyanın olduğunu garantilemesi halinde bahsediyordu. Schopenhauer bunu basit bir aldatmaca olarak değerlendiriyordu; bu sefil dünyadan sorumlu olan hayali bir Tanrı'yı düşünmekten hoşlanmıyor ve nesnesi gerçek bir dünya olan bilimi sağlamış olsa bile böyle bir Tanrıdan nefret ediyordu. Nesnel yola, bir özne için nesne olarak dünyaya başvuran Descartes ve bilim, hiçbir zaman bir çeşit hile olmadan gerçek bir dünyayı ya da bir materyalist gibi baştan beri hiçbir problemin olmadığını varsayamazdı.

Dünyanın salt tasarımdan daha fazla bir şey olup olmadığını keşfetmek için Schopenhauer bilimden farklı bir yolda yürüyordu. Onun

bu yolda olduğu, Yunan özdeyişi "kendini bil"in bir varyasyonu olan "doğayı kendinden anlayacaksın, kendini doğadan değil"[65] şeklindeki "devrimci ilke"sinden anlaşılıyordu. Böylece Schopenhauer bakışını, sezgisel tasarım bilincinden, dışsal deneyimden ayırarak içsel deneyime ya da özbilince çevirdi. Her birimizin bedenimizi çift biçimde fark ettiğimizi tartışıyordu. Bedenimizi dışsal deneyimimizin bir nesnesi ve diğer benzer nesnelerle nedensellik ilişkisinde olan, zaman ve uzamdaki bir şey olarak algılarız. Dolayısıyla sezgisel algımızın idraki gibi, doğal dünyadaki diğer bütün nesnelerin farkına vardığımız gibi, bedenimizin de farkına varırız. Elimde bir kalem olduğunu, onun hareketlerini gözlemleyip, sayfada kelimelerin gözüktüğünü fark ettiğim zaman anlarım. Elim, görsel alanımdaki her şey gibi bir tasarımdır. Ama fenomenlerin yüzeyinde görünen diğer tasarımlardan farklı olarak, elimin özgün bir deneyimine sahip olurum çünkü tabiri caizse elimi içerden deneyimlerim. Elimi, bedenimi diğer tasarımlardan farklı deneyimlerim. Kalem sayfada hareket ederken elimde hissettiğim kalemin basıncı, kalem sayfaya dokunurken hissettiğim direnç, sayfada görünen bir dizi kelimeyle ifade etmeye gayret ettiğim anlam ve elim beceriksizce kâğıdın kenarından kayınca elimde bir kâğıt kesiği ve kâğıt üzerinde küçük kan damlaları oluştuğunda hissettiğim acı, deneyimlediğim diğer herhangi bir tasarımdan farklı bir *toto genere*'dir. Ve Schopenhauer, eğer elimin içteki deneyimlerinden yoksun olursam elim sadece kalem, kelimeler, kan ve kâğıt gibi anlaşılır diyecektir. O el benim *elim* olmayacak, sadece görsel alanımdaki başka bir öğe olacaktır. Tamamıyla yüzeyde, önümde yüzen, hiçbir bağlantımın olmadığı bir şey olacaktır. Belki sayfadaki kelimelerin bir anlamı olacaktır ama ben, demek istediğim şeyi kelimelerin söylemesine çalışmaktan çok, onu keşfetmek için mücadele edeceğim. Bedenimizin tasarımının içerideki deneyimi, sadece bedenimizin deneyimi "... istenç kelimesiyle belirtilir."[66]

Bedenimizin istenç ve tasarım olarak çifte deneyimi Schopenhauer'ın metafiziğinin anahtarı oldu. İstencin dünyada temellendirmesiyle kişinin bedeninin içerideki dolayımsız deneyimi ve dünya, istencin görüntülenmesi ve nesnelleşmesidir. Kişinin bedeninin tanımlanması ve istenç, Schopenhauer'ın tezinde bilişin yeter neden ilkesi altında dile getirmiş olduğu mantıksal, aşkın, ampirik ve metalojik [mantık kapsamının veya alanının ötesinde–ç.] hakikat olmak üzere dört çeşit hakikatin dışında

kalan yeni bir hakikat formu kurmasını sağlayacaktır. "Bu nedenle, bu hakikati bütün diğerlerinden ayırmak istiyorum ve ona *philosophical truth* κατ ἐζοχτήν* [*par excellence*] diyorum. Bu hakikatin ifadesine başka yoldan ulaşabilir ve şöyle söyleyebiliriz: Bedenim ve istencim birdir; ya da sezginin tasarımı olarak adlandırdığım, benim bedenim dediğim şeyi, başka hiçbir şeyle kıyaslanamayacak şekilde tamamen farklı bir yolla onun bilincinde olduğum sürece, istenç olarak adlandıracağım; ya da bedenim istencimin *nesnelliğidir*; bedenimin benim tasarımım olduğu gerçeğinin dışında, hâlâ o benim istencimdir vb."[67] İstencin ve bedenin özdeşliği, Schopenhauer'a göre, bedenin her bölümünün temel arzularını ve istencin talebini nesnelleştirmesini gerektiriyordu. Diş, gırtlak ve bağırsak kanalı, açlığı; beyin, aklı ve cinsel organlar da cinsel dürtüyü nesnelleştiriyordu. Daha spesifik olarak her insanın bedeni, o insanın istencini görünür kılıyordu. Bu yolla olgun filozof, genç adamın merakı için felsefi bir gerekçe sağlıyordu. Schopenhauer'ın Napoleon'u belirgin bir şekilde irdeleme çabası, onda sırf bir şöhret görmekten ziyade, Napoleon'un fizyonomisinin onun kendi karakterini, kendi istencini açığa çıkardığını görme güdüsüydü.

Schopenhauer'ın bedeni istençle özdeşleştirmesi, bedenin eylemini istencin edimiyle özdeşleştirmesini getirdi. Bu, uzun zamandan beri, istencin ya da iradenin eylemlerini, eylemlerin nedenleri olarak görmeye devam eden felsefi geleneğin reddiydi. Bunun yerine Schopenhauer, istenç olarak eylemi özbilinç ya da içsel duyu, eylem olarak istenci de başka şeylerin bilinci ya da dışsal duyu olarak değerlendiriyordu. Bedensel eylemleri ve istençleri özdeşleştirmeyle ilgili bu duruş, istenç olarak dünyaya ve tasarım olarak dünyaya yönelik insanın kendi duruşu haline geliyordu. Dünya, bir şekilde görüldüğünde istenç, başka şekilde görüldüğündeyse tasarımdı. İkisi arasında hiçbir nedensel ilişki yoktu çünkü ikisi tamamen aynıydı. Bu perspektifi benimseyerek, yani kendinde şeyi neden olarak veya görüngülerin temeli olarak ele alan Schopenhauer, Kant'ın felsefesinin Aşil topuğundan [bkz. Sözlükçe] uzak durmakla övünüyordu. Aenesidemus Schulze'den aldığı derse iyi çalışmıştı.

Schopenhauer, kişinin kendi bedeninin bu özgün deneyiminin diğer tasarımların da ardında, bedeninin tasarımındakine benzer bir istenç bu-

* Mükemmel felsefi gerçeklik –r.n.

lunup bulunmadığına ya da bu tasarımın temel olarak tüm diğerlerinden farklı olup olmadığına dair sorulara yol açtığını belirterek kendi metafiziğini yönlendirdi. İkinci durum söz konusu olduğunda, Schopenhauer diğer tasarımların *salt* tasarımlar, "salt siluetler" olacağını ve kişinin "kendi bedeninin, dünyadaki tek gerçek birey, yani istencin tek görüngüsü ve öznenin tek vasıtasız nesnesi olduğunu"[68] varsayması gerektiğini öne sürer. Schopenhauer bu tekbenci bakıştan "teorik egoizm" olarak söz ediyor ve buna dışsal dünya gerçekliğini reddetme olarak bakıyordu. Bununla birlikte Schopenhauer, hiçbir zaman hiçbir çeşit şüpheciliği ciddiye almadı ve teorik egoizmi çürütme girişiminde bulunmadı. Teorik egoizmin hiçbir zaman felsefi kanıtla tamamen çürütülemeyeceğini kabul etti. Teorik egoizmin, çürütülmesi yerine tedavi edilmesi gereken, tımarhanedeki savunucusu dışında kimsenin ciddi bir fikir olmaya elverişli bulmayacağı bir "şüpheci sofizm" olduğunu söyledi.

Teorik egoizmi kategorik olarak reddettikten sonra Schopenhauer karşılaştırmalı bir argümanla istencin tüm diğer tasarımların içi ve arka tarafı olduğunu söyleyerek sonuçlandırdı: "Bedenimiz olmayan diğer nesnelere de hüküm vereceğiz; dolayısıyla bunlar bilinçte çift yolla değil, sadece tasarımlar olarak, bu bedenin benzeri olarak bilinecektir."[69] Diğer tasarımlar da aynen bedenimizin tasarımları gibidir ve eğer onların varoluşlarını bizim tasarımlarımız olarak soyutlarsak geride kalan onların içsel özü olacaktır ve biz buna "istenç" demeliyiz. Schopenhauer, istenç ve tasarım dışında kesinlikle bizim kavrayabileceğimiz ya da bileceğimiz bir şey olmadığını ve dışsal dünyaya bilinebilen en büyük gerçekliği atfetmek istersek, o zaman bedenimiz bizim için hangi gerçekliğe sahipse aynı gerçekliği ona da tahsis etmeliyiz diyerek, argümanına "gereklilik" kipini ekler. Bunu yapmakla, derhal ve derinlemesine bilineni, istenci, her şeyin sözcüsü yapıyordu. Daha sonra başyapıtının ikinci baskısında, insanı küçük evren olarak gören eskilerden farklı olarak, dünyanın "*macranthropos*", yani büyük insan olduğunu gösterip, kendisinin eskilerin bakışını tersine çevirdiğini öne sürecekti.[70] Schopenhauer, dünyayı anlamak için insan bedenini temel alarak, bedenin filozofu oldu.

Schopenhauer'ın, felsefi dünyayı ateşe vermek için tasarlanmış bir iddiayı ortaya attığı yer burada, ikinci kitaptadır. İstencin Kant'ın felsefesindeki kendinde şey, büyük bilinmeyen olduğunu; Fichte, Schelling ve Hegel'in kendinde şey kavramını terk ettiklerini ve yine Hegel'in bilinen

en iyi şeyin olumsuzlama kavramı olduğunu söyleyerek kendinde şeyi alay konusu yaptığını bu kitapta açıkladı.[71] Schopenhauer şöyle bir akıl yürüttü: "Görüngü tasarım anlamına gelir ve ondan öte bir anlamı yoktur. Türü ne olursa olsun, her tasarım, her *nesne* bir *görüngüdür*. Ama yalnızca istenç *kendinde şey*dir; bu sıfatla asla bir tasarım değildir ama bundan farklı *toto genere*'dir. Tüm tasarımların, her nesnenin görüngüsü, görünürlüğü, *nesnelliği* kendinde şeydir. Kendinde şey en içteki özdür, her tekil şeyin ve ayrıca bütünün çekirdeğidir. O, doğanın körü körüne işleyen her gücünde ve kasıtlı insan davranışında görünür bunların ikisi arasındaki en büyük fark, tezahür edenin özüne ilişkin değil, sadece tezahür derecesine ilişkin bir farktır."[72]

Sanki doğa kendisini sihir yoluyla özbilinçte açığa vurmuştu, Schopenhauer'ın büyülü bir şekilde ortaya çıkan bu şeyden söz etmesi için bir kelimeye ihtiyacı vardı. "Doğadaki her şeyin en iç özü olarak bize ifşa olan *istenç* kelimesi, bir büyülü kelime gibidir. O çıkarsama ve kıyasla erişilen şeydir ama mutlak olarak ve vasıtasız olarak da bilinen şeydir; asla bilinmeyen bir nicelik ifade etmez ve bu nedenle de istenci, olabilecek herhangi başka bir şeyden daha iyi bilip anlarız."[73] Bir tasarım olarak dünya yalnızca istencin aynasıdır ve istenç onun [Schopenhauer'ın] *ens realissimum*u, yani en gerçek varlığıdır. Bir tasarım olarak dünyada kendini amaçsız bir mücadele olarak temsil edene gönderme yapan bu büyülü kelimeyi Schopenhauer, kasıtlı insan davranışı aracılığıyla yerçekimi gibi en evrensel şekilde ifade edilen fenomenlere, doğanın güçlerine kadar en geniş, kozmolojik anlamda kullandı. Şeylerin türü arasındaki tek fark, istencin nesnelleşme derecesiydi. Tezahür eden içsel doğada bir farklılık yoktu. Ama Schopenhauer istencin bütün olarak, her bir tezahüründe bölünmeden var olduğunu ve herhangi bir görüngünün ya da tasarımın dikkatli bir analizin nihai olarak istence referansla sonlandığını savunacaktı. İstencin nesnelleşmesinin, güneş ışınlarının en zayıfından en parlağına kadar uzanan ya da en gürültülü ve en yumuşak yankı arasında yer alan sonsuz sayıda derecesi, benzeri vardı. Dahası tasarım olarak dünya, istencin tasarımının asgari ifadesinden, doğanın güçlerinden, istencin tasarımının en etkili ifade edildiği insana kadar çeşitli hiyerarşik ontolojiyi ortaya çıkarıyordu.

Tasarım olarak dünyadaki her unsur, yine de istenç gibi olmaya çalışır: "İstencin nesnelleşmesi her kademede başka bir madde, uzam ve

zaman için savaşır."[74] Dolayısıyla dünya devamlı çekişme ve itişmenin sergilendiği animizmin en aşırı formunu gözler önüne serer. Ama mücadele edip çekişen fiziksel ve kimyasal güçler dünyası, sadece varolan ve varlıktan çıkanların dünyasıdır. Kaçınılmaz çekişmeler biliş sahibi varlığı içerdiği zaman, varoluş sorun haline gelir: "Acı sadece *istenci* alakadar eder, onu denetlemek, engellemek ya da bozmaktan ibarettir; ama ek bir şeye, bu denetlemenin biliş eşliğinde olmasına ihtiyaç vardır."[75] Bir başka deyişle varoluş, insan ve insan olmayan hayvanların evrimine kadar sorunlu değildir. Tüm bu yaratıklar özleri itibariyle ıstırap çekerler ama ölümün farkında olmasıyla en fazla insan ıstırap çeker. Schopenhauer'ın istenç metafiziği, onun kötümserliğinin temelini oluşturur ve felsefi şaşkınlığı harekete geçiren sorulardan birisine cevap verir. Istırap ve ölüm aynı zamanda her yerde mevcuttur çünkü dünya bir istençtir.

Schopenhauer teorisini şöyle kurdu: istenç birdir ama ne nesne gibi birdir, ne de bir olduğu söylenilebilen kavram gibi birdir. Nesne birdir, çünkü belli bir yer ve belli bir zaman işgal eder; kavram da birdir, çünkü kendi uzamındaki parçalardan, tekillerin çokluğundan bu haliyle soyutlanır. İstenç birdir, çünkü yeter neden ilkesinin alanı dışındadır; dolayısıyla çoğulluk ve bireyleşme olasılığının da ötesindedir. Sanki istencin birliği sadece çoğulluk dışı bir form olmasıdır. Bunun nedeni, yeter neden ilkesine bağlı olmadığı için istencin tüm zorunluluk formlarını atlatmasıdır. Sonuç olarak Schopenhauer, istencin özgür olduğunu savunur. Bu çalışmasının ikinci baskısında, istencin özgürlüğünün aşkın olduğunu ve istencin bu özgürlüğünün tasarım olarak dünyayı yöneten zorunlulukla ne kadar uyumluysa, görüngünün aşkın düşüncelliği olarak dünyanın ampirik gerçekliğiyle de o kadar uyumlu olduğunu iddia edecektir.[76] Teolojinin Tanrı'yı tarif etmek için daha önce kullandığı bir terimi ödünç alarak, hemen her şey varoluşa bağlıyken her şeyden bağımsız "*aseity*"i [kendiliğinden oluşma –ç.] istence atfeder. Bunun için daha sonra metafiziğini "etik" olarak adlandırmakta Spinoza'dan daha fazla hakkı olduğunu iddia edecektir çünkü *ens realissimum*'un ahlakın her iki koşulunu da –hem özgür hem de dünyadan sorumlu– tatmin ettiğini iddia edecekti. Hatta kariyerinin ileriki zamanlarında felsefesinin "dünyanın sadece fiziksel olduğu ve ahlaki bir anlamı olmadığı" ile ilişkili iddialardan uzak durduğunu söyleyecek; "... temel bir hata, zihnin gerçek kötülüğü, en habis en büyük hatası, ... inanç, *antichrist* [Deccal –ç.] olarak kişi-

liğe büründürülüyor"[77] diyecekti. Çok ironik bir şekilde, bir zamanlar Schopenhauer'ın hayranı olan Nietzsche, kendi amoral, Dionysosçu dünya görüşünü, övünerek "*antichrist*"[78] olarak adlandıracaktı.

İkinci kitabın sonunda Schopenhauer, kitabın başlığının hakkını vermiş, tasarım olarak ve istenç olarak dünyanın açıklamasını temin etmişti. Bu kitabı, "Bir bütün olarak istencin yegâne öz bilgisi, bir bütün olarak tasarımdır, bütünlüğü içinde algılanan dünyadır"[79] diyerek sonlandırmıştı. Bu iddia Dresden'de tasarladığı tekil düşüncesinin yankısıydı: "Benim bütün felsefem tek bir ifadede özetlenebilir: Dünya, istencin öz bilgisidir."[80] *İstenç ve Tasarım Olarak Dünya*'nın ikinci kitapla bitmemiş olması bir sürpriz değildi. Bitmiş olsaydı Schopenhauer, üstün bilinç felsefesine yönelik başlıkları, yani sanat, etik ve kurtuluşu düşünmeyecekti. Dahası başyapıtının sonunda tekrar "dünya, istencin öz bilgisidir" diye yazacak ama bu "öz bilginin" iki kitap daha gerektireceğini söyleyecekti.[81]

Üçüncü Kitap: Sanatın Metafiziği

Üçüncü kitapta Schopenhauer tasarım olarak dünyayı, dünya gözlemini yeter neden ilkesi merceğiyle aşan yeni bir perspektiften ele almayı düşündüğünü belirtti. Bu kitabın pek kullanışlı olmayan başlığı, dolaylı olarak Schopenhauer'ın estetiğini sunduğunu açıklıyordu; "Yeter Neden İlkesinden Bağımsız Tasarım: Platoncu İdea: Sanatın Nesnesi."[82] Schopenhauer'ın estetiği dünyayı istenç olarak, istencin tüm tasarımların özü olduğu, kendinde şeyi olduğu ve her yerdeki çekişme, çatışma, acı, ıstırap, yıkım ve ölümün temeli olduğunu söylediği ilk düşüncesini takip etmiş olmalıydı. Sanat serbestlik, sakinlik ve yanan kor olan hayatın içinde serin bir nokta sağlıyordu. Sanat hayatın masum yanını sunuyordu, "hayatın çiçeği"[83] idi. Ayrıca daha önemlisi, sanat ona, sanatları sınıflandırma standardı kazandıracak, sanatsal deha tanımı ve estetik tefekkür analizinde başrolü oynayacak Platoncu olmayan Platoncu İdealar kavramını tanıtacağı istencin metafiziği bağlamı içindeydi.

Schopenhauer'ın doğa bilimleri analizi, morfolojik bilimlerin sınıflandırıcı şemasının doğal cinsleri teşhis etmekle doruğa ulaştığını ve etiyolojik bilimlerin nihai olarak doğal dünyadaki değişikliklerin düzeni-

ni tarif eden nedensellik yasalarının formülasyonu içinde doğal güçler kavramını kullandığını saptamayı amaçlıyordu. Granit, köpekbalığı, gül, kaplan ve insan gibi birçok tekil örnek vardır, Platoncu İdealar bu doğal türden şeylerle, yerçekimi, akışkanlık, elastikiyet ve elektrik gibi doğa güçlerinin felsefi muadili olarak işe yarıyordu. Schopenhauer ayrıca istencin tezahürü derecesine bağlı olarak tasarım olarak dünyanın hiyerarşik bir ontolojisi olduğunu varsaymıştı. Bu hiyerarşi, en evrenselinden başlıyor ve en az anlamlısından en bireyseline ve en yüksek ifade derecesindeki istencin nesneleşmesi olarak değişiyordu. Böylece "bitkide taştan daha yüksek, hayvanda ise bitkiden daha yüksek derecede bir nesnelleşme vardır"[84] diye düşünüyordu. Bu bağlamda Schopenhauer şu yorumu yapar: "Şimdi ben *istencin bu nesnelleşme aşamalarının* Platon'un İdeasından başka bir şey olmayacağını söylüyorum."[85] Daha özel olarak Platoncu İdea, ister yerçekimi, granit, köpekbalığı, gül, kaplan isterse insan olsun, istencin nesnelleşmesinin sabit aşamasıydı.

İstencin nesnelleşme aşamaları birçok bireyde ifade ediliyordu ama Platoncu İdealar, şeylerin ebedi formları olarak var oluyor ve herhangi bir tekil şeyde asla tam olarak açıklanamıyordu. Bu tekiller her zaman var olup yok oluyordu. Schopenhauer istencin nesnelleşmesinin bu sabit aşamalarının, ebedi formlar veya arketipler olarak tekil şeylerle ilişkili olduğunu ve bu tekil şeylerin kendilerinin kesin, değişmeyen, uzamsal olmayan, zamansal olmayan ve yeter neden ilkesinin dışında şeyler olduğunu ileri sürüyordu. Bu, Schopenhauer'a göre Platon'un teriminin orijinal ve gerçek anlamıydı. Terimi, İdeaları, saf aklın zorunlu ürünleri, deneyimin nesnesini hiçbir zaman karşılamayan boş kavramlar gibi gösterip Platon'un önemli içgörüsünü yozlaştıran Kant gibi hatalı kullanmadığı konusunda okuyucularını uyarıyordu. Schopenhauer için İdealar, Kant'taki gibi aklın şarta bağlı olmayanı bilme dürtüsünün sahte ürünleri değildi, ne de herhangi bir insanın biliş yetisinin ürünüydü; bunlar, öznenin tarafsız ve saf tefekkürle erişebildiği nesnelerdi. Daha özel olarak Kant'ta ruh, dünya (kapalı bir bütünlük) ve Tanrı gibi saf aklın İdeaları, rasyonel varlıklar için düzenleyici kullanımı bile olmayan boş siluetler, algıların olmadığı kavramlar ve salt boş düşüncelerdi.

Bununla birlikte, Schopenhauer kahramanlarının felsefesi arasında sıkı bir bağlantı noktası buldu: "Kant'ın kendinde şeyi ile Platon'un İdealarının, ... Batı'nın iki büyük filozofunun bu iki büyük ve anlaşılması

güç paradokslarının ... tam olarak özdeş olmamakla birlikte aralarında çok yakın bir ilişki bulunduğunu ve birbirlerinden basit bir değişiklikle ayırt edildiğini bulduk."[86] Hem Platon'un İdeaları hem de Kant'ın kendinde şeyi, duyuların açığa vurduğu dünyanın, sadece bir görüngüler dünyası olduğunu, hakiki gerçeklik olmadığını akla getiriyor. Bu yüzden Schopenhauer Platon'un ve Kant'ın felsefelerinin içsel anlamlarının aynı olduğunu iddia eder. Her ikisi de duyulara ait dünyanın, salt görüngü olduğunu beyan eder; onun içinde ifade edilen "ödünç alınmış" gerçeklik, Platon için İdea ve Kant için kendinde şeydir. Schopenhauer haliyle İdealar ve kendinde şeyler arasındaki hakiki ilişkiyi gösterdiğini iddia ediyordu: "İdea sadece doğrudan ve dolayısıyla yeterli olandır, kendinde şeyin nesnelliği *istençtir* –daha nesnelleşmemiş, tasarım olmayan istençtir."[87] Bununla birlikte Schopenhauer Platoncu İdeaların istençten farklı olduğunu söyler; çünkü Platoncu İdea zorunlu olarak bir nesnedir, öznenin idrak ettiği şeydir ve dolayısıyla herhangi bir tasarımın en genel formu, yani özne için nesne olanın altında bulunur. Schopenhauer şöyle akıl yürütüyordu: Yeter neden ilkesine bağımlı İdealar tikel şeylerde çoklu hale gelerek, bireyin dünyasal biçimde deneyimlediği ve kavradığı istencin dolaylı nesnelleşmesi olduğunu söylüyordu. İdealar, istenç ile tekil şeyler arasında durmaktaydı.

Schopenhauer'ın estetiği teorik felsefesine göre Kant'a daha az yer veriyordu ama estetiğinin en önemli öğesi, estetik deneyim analizi, bu kahramanının genel hatlarını takip ediyordu. Kant'ın epistemolojisinde bulduğu problemin aynısını onun estetiğinde de buldu. Bunun için Schopenhauer, Kant'ın deneyimin kendisinden ziyade şeyler hakkındaki hükümlerden yola çıkmasından şikâyetçiydi, kendinde güzel hakkındaki hükümden yola çıktığı için Kant'a çıkışıyordu. Schopenhauer ayrıca, Kant'ın güzeli kavrama yeteneğinin çok az olduğunu ve büyük sanat eserlerini deneyimlemek için çok az fırsatı olduğunu çünkü tüm hayatı boyunca Königsberg'den hiç ayrılmadığını söylüyordu. Bunun için Kant'ı renk teorisi geliştirmek için diğerlerinin açık beyanatına güvenmek zorunda olan çok zeki ama kör bir kişiyle kıyaslıyordu: "Kant'ın güzele dair *philosophema*larının [felsefi açıklama–r.] hemen hemen aynı pozisyonda kaldığını söyleyebiliriz."[88] Güzele dair analizinin çok hatalı olduğunu düşünse de, estetikte yeni bir hattı alevlendirdiği için Kant'a itibar ediyordu. Schopenhauer, Aristoteles, Edmund Burke, Johann Joac-

him Winckelmann, Lessing, Herder ve diğerlerinin "güzel" olarak işaret edilen nesnelere odaklandığını ve bu nesnelerin özellik ve karakteristiklerini aradıklarını daha önce gözlemlemişti. Bununla birlikte yargılarla başlayan Kant, estetik araştırmasında özneye geri döner. Schopenhauer, özneye dönme bağlamında Kant'ı takip ediyordu ama öznenin güzeli deneyimlemesine devam etmek üzere yargıyı geride bırakıp, ondan bir adım ileri gidiyordu.

Estetik deneyim, güzelin ve yücenin deneyimi ya bir doğal nesneyi ya da büyük bir sanat eserini temaşayı gerektirir ve özgün, olağanüstü bir deneyimdir. Hayatımızın sıradan rotasında, diğer benzer şeylerle çeşitli türde ilişkiler içinde bulunan birçok tekil şey algılarız. Schopenhauer daha temel olarak, şeylere ilişkin sıradan deneyimimizin her zaman menfaat içerdiğini, yani şeyleri, yeter neden ilkesi kapsamında ve arzularımızı engellemenin ya da doyurmanın mümkün araçları olarak algıladığımızı iddia ediyordu. Estetik deneyimde, şeyleri alelade görmekten aniden sıyrılırız. Sanki kendimizi kaybedip bilişimizde kayboluruz. Dertler ve endişeler ortadan kalkar; zaman sanki durmuştur, sükûnet ve huzur hâkim olur. Sanki bilişimizin nesnesiyle bir oluruz ve gözlerimiz saf bir ayna olup farkındalığımızın nesnesini yansıtır; o nesne artık sıradan bir şey değildir.

Schopenhauer estetik deneyimin, öznenin ve bilişin nesnesinin radikal dönüşümünü içerdiğini söyler. Özne, estetik araştırmacı, biçim değiştirerek "*saf*, istençsiz, acısız, zamansız *bilişin öznesi*" olur ve bilişin nesnesi bir Platoncu İdeadır.[89] Bu olağanüstü deneyim, yeter neden ilkesini ve onun alanına giren her şeyi terk eder. Kendileri gibi diğerleriyle nedensel bir bağı olan uzamsal-zamansal nesnelerin dünyası ortadan kalkar. Arzuyu yatıştıracak ya da azdıracak şeylerle dolu bir dünya yoktur artık, arzunun üstesinden gelen estetik deneyim, istençten özgürleşmeyi, ıstıraptan kaçmayı ve Schopenhauer'ın istencin reddi diye adlandırdığı şeyi önceden anlamayı gerektirir. Platoncu İdealar istencin dolaysız ifadeleri olduğundan, estetik deneyim metafizik olarak bilimden daha fazla açıklayıcıdır. Kendinde şey olarak istenç, tasarım değildir; nesne haline geldiğinde İdeadır ve istenç zaman, uzam ve nedensellikle nesnelleştiğinde dünyadaki fani ve değişen sıradan şeylerde çoğalır. Bilim sadece sonla ilgilenir. Müzik dışında sanat, Platoncu İdeaları sunar ve dolayısıyla sanat, daha uygun bir istenç ifadesi ortaya koyar.

Büyük sanat eseri dehanın ürünüdür, Schopenhauer "deha" terimini özellikle ya büyük sanatçı ya da büyük filozof için kullanır. Sanatçıları sıradan insanla karşılaştırdığında, onların aşırı düzeyde zekâya ve diğer insanların görmediğini görme yeteneğine sahip olduklarını düşünüyordu. Bu zekâ zenginliği sanatçılara, istençlerine başvurmadan ve dolayısıyla Platoncu İdeaları kavrayarak, şeyleri daha nesnel görme olanağı sağlar. Dolayısıyla sanatçı deha, bir taşı, bitkiyi, hayvanı ya da insanı tekil olarak değil ama tekilde somutlaşan evrensel olarak, bir taşın, bitkinin, hayvanın ya da insanın Platoncu İdeası olarak görür. Sanatçı sadece nesnel tefekkür tercihine sahip değildir, erkek sanatçı –Schopenhauer kadınları dehadan yoksun bulur– ayrıca sağlam bir hayal gücüne sahiptir çünkü tekil bir öğe Platoncu İdeayı mükemmel bir şekilde ifade edemez. Sonuç olarak sanatçı, şeylerin İdealarını kavramak için, onların gereksiz ve önemsiz özelliklerini yaratıcı bir şekilde ortadan kaldırır. Şüphesiz sanatçı ayrıca, sanat çalışmasında İdeayı nakletmek için teknik beceriye de sahip olmalıdır.

Schopenhauer'ın deha üzerine düşünceleri, onu ayrıca deliliği de ele almaya itti. 1811'in sonbaharında, Fichte'nin ilk dersine katıldığı sırada, hocasının dehayı ve deliliği insanın karşıt kutuplarına atfetmesi hakkında tartışmaya başlamıştı. Fichte her ikisinin de sıradan insandan bir sapma olduğunu ama dehanın yukarıya, ulviye doğru eğilimi olduğunu delinin de aşağıya, hayvana doğru eğilimi olduğunu söylüyordu. Öğrencisi buna karşı çıktı: "Tam tersine, ben dehanın ve deliliğin, önemli ölçüde farklı olmalarına rağmen, birbirlerine dehanın sağduyulu bir kişiye, delinin de hayvana yakın olduğundan daha yakın olduklarını düşünüyorum."[90] Bu notu yazdığı sıralarda tutkulu filozof Berlin Charité'yi ziyaret etmiş, orada şu gözlemi yapmıştı: "... sıkça tekrarladığım tımarhane ziyaretlerimde, tekil özneler aşikâr bir şekilde büyük yeteneklerle donatılmıştı. Dehaları, deliliklerinden belirgin bir şekilde ayrılmış ve tamamen üste çıkmıştı."[91] Schopenhauer, dehanın kendisinin deliliğe eğilimli olduğunu, Rousseau ve Byron gibi adamların biyografilerini okumakla derlenebilecek şeylerin olduğunu gözlemiş ve deha ile delilik arasındaki bağ Platon tarafından *Phaedrus*'ta ve adı kötüye çıkmış mağara alegorisinde not edilmişti. Işığa girmek için karanlığı terk edenler, şeyleri, İdeaları gerçekte oldukları gibi deneyimleyenler artık karanlıktakileri algılayamazlar ve böylece mağara adamlarına deli gibi gözükürler.[92]

Hayatı yeter neden ilkesini aşan anları açığa çıkaran deha gibi, deliler hafızalarındaki kesintiden, geçmişle şimdi arasında bağıntı kuramadıklarından acı çekerler. Hayvanlar gibi deli insanlar da şimdiyle sınırlıdır ama tüm geçmiş kavramından yoksun hayvanlardan farklı olarak deli insanlar akıl yetisine sahiptir; geçmişleri vardır ama hayalidir. Schopenhauer geçmişin doğru anılarını yitirmenin ve onun yerine hayali olanı koymanın çoğunlukla bir travma ürünü olduğunu Freud'dan önce gözlemlemişti: "Şiddetli zihinsel acı ya da beklenmedik ve çok kötü olaylar genellikle deliliğe sebep olur."[93] Güncel bir olay olarak ıstırap, şimdiyle sınırlı ve geçicidir. Ama *anı* olarak, kalıcı bir acı haline gelebilir. Kendini korumak için zihin acı veren anıyı yok edip arayı hayallerle doldurur; sonuç deliliktir. Deha ile deliliğin arasındaki ilişki şimdiyle kopan bağlantıdır. Platoncu İdeaları kavrayan deha, tekil şeyleri yeter neden ilkesine göre teşhis etmekten uzaklaşmıştır. İdeayı kavrayan deha, tekillerin, her gün deneyimlenen tekil şeylerin değil evrenselin farkındadır. Günlük hayattaki olayların ve şeylerin hakiki ilişkilerini yasaklayan hayali anıdan dolayı, deli kişi de her günkü gerçeklikle bağlantısızdır. Sanki dehanın metafizik olarak nüfuz eden görüşü, sadece görüngüleri deneyimleyen ortalama kişinin standartlarıyla ölçüldüğünde, delininki kadar anormaldir, ama yeter neden ilkesinin altındaki uygun bağlantılara göre böyledir. Farklılık, dehanın gerçek karşısındaki deneyiminin sıradan insanınkinden daha büyük, delininkinin ise daha az olmasındadır.

Schopenhauer'ın sanatçı deha açıklaması, doğadaki her şeyin güzel olması koşuluna bağlıdır çünkü deha potansiyel olarak herhangi bir doğal nesnenin Platoncu İdealarını kavrar. Gerçekten de doğal nesneyi önyargısız ve nesnel olarak gören herkes, güzeli hissetmekten zevk alır. Estetik tefekkürün herhangi bir nesnesi, doğal nesne ya da bir sanat eseri, onu idrak eden izleyiciyi saf, istençsiz, acısız, zamansız özneye dönüştürdüğünde, onda güzeli hissetme tepkisi doğurur. Bu huzurlu, sessiz duruma geçiş, pürüzsüz ve otomatiktir. Bu durum, "acısız hal, Epikuros tarafından en yüksek iyi ve tanrıların hali olarak övüldü; o anda istencin sefil baskısından kurtulup, istencin köleliğinin reddinin Sebt'ini kutlarız; İksion'un tekerleği* durur."[94] Schopenhauer'a göre doğal güzellik, gü-

* Yunan mitolojisinde geçen, intikam alma ya da cezalandırma örneği. Tanrı Zeus, Lapitlerin kralı İksion'u yemeğe davet ettiğinde, İksion yemek sırasında Zeus'un eşi Hera'ya kur yapar. Bunu fark eden Zeus, bulutlardan bir Hera yaratır. İksion bu

zelin hissedilişini o derece kolaylaştırır ki tadını çıkarmakta en duyarsız olanlar bile, ne kadar kısa süreli olursa olsun, onun varlığıyla estetik bir tatmin bulur. Schopenhauer'ın gözlemine göre, bu durum bitki dünyası için özellikle doğrudur; onun böyle düşünmesinin nedeni belki, bitkilerin, yoksun bırakıldıkları tasarım dünyasına girmelerini sağlayacak bilişsel birer varlığa ihtiyaç duyduklarını varsaymasıydı.[95]

Schopenhauer yücenin güzelle yakından ilişkili olduğunu düşündü. Her ikisi de saf, istençsiz, zamansız, acısız bilgi öznesinin Platoncu İdeayı bilişi gerektiriyordu. Her ikisindeki ortak olan şey, bilişten istencin hizmetine kaçıştı. Gerçekten de güzel ve yüce arasındaki fark, türden ziyade derece meselesiydi. Bunu göstermek için mimari güzellik deneyimi örneğini verdi ve bu deneyimin bina kümelerine karşı kullanılan ışık oyunlarıyla nasıl geliştirildiğini tarif etti. Karakışta güneşin doğmasıyla birlikte yapı kümelerindeki ışık oyunlarını gözlemlerken, ışığın harika etkisiyle derin bir güzellik, tefekkür ve saf idrak durumuna dalarız. Bununla birlikte ışığın, hayatı destekleyecek bir sıcaklık üretmediğini fark ederiz. Sonuç olarak, güzele ilişkin deneyimin diğer örneklerinde tamamen sorunsuz ve otomatik olan istençten uzaklaşmanın, ince bir zorluğu vardır. Saf biliş öznesine geçişin hafif bir sorun yaratmasından dolayı, biz "güzelde, yücenin zayıf izlerini deneyimleriz ve burada güzelin kendisi zayıf derecede gözükür."[96]

Schopenhauer biliş nesnesine ve onun özneyle etkileşimine odaklanarak, güzel ve yüceyi birbirinden ayırdı. Yücenin deneyiminde bilişin nesnesi bir dereceye kadar faili tehdit eder çünkü o yaşama istencine hasmıymış gibi davranır. Kişinin iyiliğine ve hayatına karşı tehditten dolayı, saf biliş öznesine geçiş, tefekkür edeni nesnenin telkin ettiği tehlikenin üzerine yükseltecek bir mücadele gerektirir. Güzelin deneyimiyle birlikte nesnesi, hayata ve uzva karşı bir tehlike telkin etmez; sıradan bilişten saf bilişe geçiş, herhangi bir karşı çıkış ve mücadele olmaksızın otomatik olarak gerçekleşir. Çünkü yücenin hissedilişini etkileyen nesneler, kişinin istencine hasımdır ama sıradandan, istenç dolu bilişten saf bilişe dönüşüm, bu nesnelerden şiddetli bir uzaklaşmayı içerir ki bu ay-

hayaletle birleşir ve at adamlar soyunun doğmasına neden olur. Zeus ise bu günahı ve nankörlüğü yüzden İkşion'a, Tartaros'ta alevler saçan bir tekerlek üzerinde bağlı olarak dönme cezası verir. Yemekte ambrosia içtiği için ölümsüz olan İkşion, böylece sonsuza kadar tekerlekte yanarak döner –r.n.

rıca öznenin, nesnenin istençle olan hasımlık ilişkilerinin ötesine yükselmesini içerir. Schopenhauer güzelin deneyimi gibi yücenin deneyiminde de çeşitli düzeyler tespit etti. Nesne ne kadar tehditkârsa, bu tehdidin üstesinden gelmenin mücadelesi de o kadar büyük ve yücenin deneyimi de o kadar mükemmel oluyordu. Kişinin iyiliğine yönelik potansiyel tehdit, tefekkür eden korku, sıkıntı ve panik hissetmediği takdirde teşhis edilebiliyordu. Bu duygular direngen yanıtlar ve nesneler olup herhangi bir estetik deneyimi engelliyorlardı.

Schopenhauer Kant'ın *Yargı Gücünün Eleştirisi*'ndeki [2011; *Kritik der Urteilskraft*, 1790] en harika şeyin, yücenin analizi olduğuna inanıyordu. Kant'ın bu duyguya iliştirdiği ahlaki anıştırmaların yanı sıra "[Yücenin] izleniminin içsel doğasının"[97] tarifini de reddediyordu. Ama Kant'ın dinamik ve matematiksel yüce ayrımını sürdürüyordu. Schopenhauer bir kere daha bu ayrımı yüce duygusuna vesile olan nesnenin doğasına bağlıyordu. Dinamik olarak yüce, hiddetli denizdeki uğultulu bir fırtınanın yanı sıra kalın, kara, uğursuz bulutlarda oluşan şimşek çakmasıyla birlikte, dalga seslerini bir anda bastıran gök gürültüsü gibi izleyiciyi yok etme tehdidi taşıyan doğal nesneler ve olayları içeriyordu. Doğanın korkunç ve kontrolsüz gücü gözlemciyi bu öfkeli güçlerle karşılaştırıldığında zayıf ve çaresiz bırakıyordu. Sağlam bir gözlemci bununla birlikte, bu korkunç sahnenin sadece kendi tasarımı olduğunu, yani kendisine bağlı olduğunu hissedebilirdi. Bu farkındalık izleyiciyi bilişin saf öznesine yükseltiyordu.

Dinamik yücenin hızlılığının tersine, matematiksel yücenin nesneleri, uzam ve zaman içindeki evrenin sonsuz mükemmelliğini ve bunu müteakip engin okyanusta bir damla sudan daha küçük olduğumuzu tefekkür etmeyi içeriyordu. Gecenin yıldızlı gökyüzü gözümüzün önüne sayısız dünyaları getiriyor, çifte bilinci kışkırtıyordu: Bir taraftan evrenin sonsuz büyüklüğü düşünüldüğünde hiçbir şeye indirgeniyorduk. Diğer taraftan bilişin öznesiydik ve tüm dünyaları ve tüm zamanları destekleyendik. Bir zamanlar tedirginliğe neden olan şimdi bize bağlıydı ve dünyaya bağımlılıkla ilgili herhangi bir duygu, dünyanın kişiye bağımlılığıyla tamamen yok oluyordu.

Platoncu İdeaların da Schopenhauer'ın sanat analizlerinde merkezi bir fonksiyonu vardı. Schopenhauer'ın sanatı hiyerarşik sınıflandırması belli bir sanatın metafizik hakikati ifade etme derecesine bağlıydı.

Müziğin dışında bu sınıflandırma belli bir sanatın naklettiği Platoncu İdeaların çeşidiyle ve idea tarafından temsil edilen istencin nesnelleşme derecesiyle ilgiliydi. Güzel sanat olarak mimarlık, Schopenhauer'ın hiyerarşisinde en alt uç noktadaydı çünkü istencin nesnelleşmesinin en alt düzeyindeki ideaları, yani yerçekimi, uyum, katılık ve sertlik gibi doğa güçleri İdealarını ifade etme fırsatı sunuyordu. Suyun sanatsal düzenlenişi hidrolik, hiyerarşide mimarlıktan bir sonrakiydi. Düşen şelaleler, su sütunları halinde yukarı doğru fışkıran kaynak suları ve göletlerdeki yansımalar akışkanlık İdeasına ve bu İdeanın yerçekimiyle birlikte çözümüne ilham sağlıyordu. Bitki yaşamıyla alakalı ve istencin en yüksek nesnelleşmesi olduğu için sanatsal bahçeciliğin istencin doğası üzerine etkisi, mimarlık ve hidroliğinkinden daha fazlaydı. Bitki dünyası sanatsal bahçecilikten daha doğal olduğu ve kendisini estetik zevke kendiliğinden sunduğu için, Schopenhauer yine de manzara resminin bitkilerin sanatsal temsiline, yapay düzenlemeleri doğanın kaprislerine bağımlı olan bahçecilikten daha uygun olduğunu ileri sürüyordu. Bununla birlikte Schopenhauer'a göre, hayvan resmi ve yontusunda ifade edilen istenç hâlâ en yüksek derecedeydi ve yerinde duramamanın, mücadele ve çekişmenin insan hayatında daha coşkulu bir şekilde bulunduğunu kişi hissetmeye başlayabilirdi. Gelgelelim en yüksek görsel sanatlar, insan formuyla ilgili olanlardı ama medyalarının –resim, heykel vb.– statik yapısı yüzünden bu sanatların insan hayatının karmaşıklığını ifade etme yetenekleri sınırlı oluyordu.

Schopenhauer'ın hepsine birden "şiir" dediği tüm sözel sanatlar, insan hayatının ve insanlığın İdeasının en etkili ifadesiydi. Sözel sanatları üç çeşide ayırdı: lirik, epik ve dramatik şiir. Sözel sanatların doruğunda tragedya ya da trajik drama vardı. Çünkü sadece istencin doğasının en yüksek ifadesi olan insan hayatını değil aynı zamanda masum, adil ve iyinin genellikle kaybettiği, kaderin aşağılayıcı oyununa maruz kalan insan varoluşunun korkunç yanını, derinini betimliyordu. Tragedya, istencin antagonizmasını gösteriyordu. Trajik kahramanın düşüşü istencin dehşet verici doğasını gösteriyordu ve Schopenhauer kahramanın "günahının" kefaretinin, varoluş suçunun kefaretinin temsili olduğunu ileri sürüyordu. Bu trajik etki hayattan yüz çevirmeye sevk ediyordu ve tragedyanın nihai anlamı istencin reddi ve vazgeçme düşüncesiydi. Bu suretle Schopenhauer, Goethe'nin *Faust*'undaki Gretchen'i ve Calderón'un *El príncipe constan-*

te'sindeki [1690; Değişmez Prens] Prens'i, nihai olarak hayattan vazgeçtikleri için, bulunabilecek en iyi tragedya kahramanları olarak görüyordu. Büyük ölçüde bu nedenden dolayı antik Yunan dramaları, bu modern dramalara göre aşağı düzeydeydi.[98] Ama Schopenhauer, vazgeçmeyi göstermekte başarısız olan tragedyanın iyisinin hâlâ vazgeçmeyi öğretebileceğine inanıyordu. Yunan tragedyaları hayattan çekilmenin ruhunu çok az sergiliyor ama sahnede hayatın korkunçluklarını sunuyor, hayatın sevilecek bir şey olmadığını, dünyadan ve hayattan geri çekilmenin en iyi şey olduğunu seyircilerin fark etmelerini sağlıyordu. Yunan tragedyaları seyirciyi istenç ve arzunun üzerine çıkardığı için yüce duygusunu en yüksek dereceye çıkarır, zevki doğrudan istence karşı bir konuma yerleştirir ve bu onlarda yaşama istenci *olmadığının* farkına varılmasına yol açar.

Müzik, bu sefil dünya hakkındaki hakikatin koşulsuz keşfine değer veren Schopenhauer'ın hayatının tesellisidir. Çünkü müziğin hakikati nakletme derecesi, diğer başka sanatlarınkinden daha yüksektir. Müziği kendi sanat hiyerarşisinde zirveye oturtan Schopenhauer, ona felsefeyle özdeş olan hakikatin nakli yeteneğini atfeder. Bu nedenle Schopenhauer filozofça, müzik İdealarına geçer ve bu itibarla görüngüler dünyasını tamamen hiçe sayar, der. Bu bir "*dolayımsız* nesnelleşme, dünyanın kendisi gibi tüm *istencin* suretidir [*Abbild*], gerçekten de İdealar, tek tek şeyler dünyasını tesis eden çoğul görüngülerdir. Dolayısıyla müzik hiçbir şekilde diğer sanatlara benzemez, yani İdeaların bir suretidir [*Abbild*] ama İdeaların nesnelleşmesi olarak *istencin kendisinin suretidir.*"[99] Leibniz'in müziğin aritmetikte bilinçdışı bir egzersiz olduğuna yönelik gözlemiyle oynayarak, müziği metafizikteki bilinçdışı egzersiz olarak adlandırır.[100] Hakkıyla gerçekleştirilmiş felsefe dünyayı kavramsal olarak tekrar üretiyorsa, müzik de aynı şeyi seslerle yapar. Bu anlamda "Belki biz de dünyanın, istenci cisimleştirdiği gibi müziği de cisimleştirdiğini söylemeliyiz."[101] Ama Schopenhauer dünyanın kavramı cisimleştirdiğini söylemeyecektir. Kavramlar sadece felsefenin aracıdır. Kavramlar, tasarım olarak dünyadan soyutlamalardır; ifade yetenekleri, müziğin ifade edebileceği ihtişam ve duyarlılıktan yoksundur. Schopenhauer'ın müzik felsefesi, derin felsefi tutkuları olan bestecilerin ilgisini çekecek, onlara aynı şeylerin bir filozofun yaptığı gibi ama daha dolaysız, etkili ve net ifade edilebileceğini düşünecekleri araçlar sağlayacaktı. Felsefe kabuğu, müzik ise özü sağlıyordu.

Schopenhauer'ın müzik açıklaması sonuçlandı ama akortsuzlukla. Müziğin sureti alınamaz bir suret olduğu, yansıtılmayacak bir orijinale ayna tuttuğu, temsil edilemeyecek ezgideki bir temsil olduğu söylendi. Dolayısıyla kendisinin müziğe ilişkin görüşlerini kabul etme ya da etmeme konusunu okuyucularına bıraktı ama bu konuyu, onun tekil düşüncesini kavradıktan ve harika bir müziğin etkisini deneyimledikten sonra düşünmelerini söyledi. Ama üçüncü kitabını sanatçının, dehanın dünyayı tümüyle tefekkür etme yeteneğine rağmen onun üstesinden gelemeyeceğini not ederek bitirdi. Sanatsal deha, olsa olsa herkes gibi ama daha zekice avutucu dakikalara sahip olacaktı: "Bir oyun üretmenin maliyetini kendisi taşır; başka bir deyişle kendisi, kendisini nesneleştiren istençtir ve devamlı ıstırap çeker. Dünyanın içsel doğasının saf, hakiki ve derin bilgisi şimdi onun için kendinde son haline gelir; orada o durur. Dolayısıyla istenci susturan şey haline gelmez. ..."[102] Ne de olsa sanatçı, tefekkürle sağladığı kısa süreli huzur anlarından usandığında şeylerin daha ciddi yanına dönecektir. Bu, Schopenhauer'ın dördüncü kitabının konusu olacaktı.

Dördüncü Kitap: Ahlakın Metafiziği

Şeylerin ciddi yanına dönmek, istenç olarak dünyaya dönmekti. Schopenhauer, ikinci kitapta, başlangıç noktası insan bedeni olsa da doğanın metafiziğine odaklanırken, bu kitapta istencin doğasını en şematik biçimde ifade eden insan davranışlarına odaklanır. Dördüncü kitabın başlığı, kitabın geniş teolojik çeşitliliğini ustaca yakalıyordu: "Öz Bilginin Elde Edilmesiyle, Yaşam İstencinin Reddi ve Olumlanması." Bu onun "etik kitabı" idi ve genellikle anlaşıldığı gibi bu kitabın "pratik felsefe" olmadığına dair okuyucularını uyardı. Tüm felsefe teorikti ve konusu ne olursa olsun tam anlamıyla tefekkürle ilerlemekteydi. Etiğini "pratik felsefe" diye adlandırmaktan sakınıyordu. Üstelik bu, tipik bir şekilde insan davranışlarını değiştirip nihayetinde de insanın karakterini dönüştürmeyi amaçlayan bir dizi kuralın geliştirilmesini telkin etmek demekti. Felsefenin ölü kavramları bu tür dönüşümü etkileyemezdi. Değersizliğin ya da varoluşun değerinin, belanın ya da kurtulmanın ne olduğuna karar veren, kişinin en içsel özüydü; Platon'un kişinin kılavuz sesi ya da

iblis ve Kant'ın kavranabilen karakter dediği şeydi. Schopenhauer, deha gibi erdemin de öğretilmesi neredeyse imkânsız bir şey olduğunu ve bir ahlak sisteminden iyi insan veya aziz çıkacağını kabul etmenin, estetiğin şiirsel olmayanı şiirsel yapacağını düşünmek kadar ahmakça olduğunu ileri sürüyordu. Schopenhauer insanlara ne yapmaları gerektiğini de anlatacak değildi. Doğaları baştan aşağıya istenç olan insanla değil, çocukla öyle konuşulabilirdi. Görev öğretileri, reçeteler sağlamayacaktı Schopenhauer; özellikle de, "koşulsuz *gereklilik*"ten söz ederken, bunun köşeli bir daireden söz etmeye benzediğini fark etmeyen Kant'ınki gibi saçma sapan reçeteler sunmayacaktı. Daha sonra 1839'da ödüllendirilmeyen denemesi* *Über das Fundament der Moral*'de [Ahlakın Temeli Üzerine], kahramanı Kant'ın en az sempati duyduğu ve hiç şefkat hissetmediği etiğini sert bir şekilde analiz edecekti.

Schopenhauer'ın "etik kitabının" konu çeşitliliği çok genişti: hayat ve ölüm, özgürlük ve determinizm, istencin amaçsız doğası, ıstırap ve sıkıntı, mutluluğun negatif doğası, dini hurafeler, yaşama istencinin en güçlü ifadesi olarak seks dürtüsü, ebedi ve zamansal adalet, hukuk felsefesi, doğruculuğun temeli ve ahlaki iyilik olarak merhamet, dünyanın üstesinden gelme ve istenci reddetme olarak çilecilik, intihar ve kurtuluş. Sonra dünyanın kişinin tasarımı olduğunu atfeden açılış önermesini dengeleyen sonuç önermesi geliyordu: "İstencin dönüp kendisini yadsıdığı insanlar için, güneşi ve galaksileriyle birlikte bu salt gerçek dünyamız, bir hiçtir."[103] Bu nefes kesici konu silsilesiyle dördüncü kitap, en uzun kitaptı; birinci baskısı 206 sayfadan oluşuyordu. Birinci kitap 135, ikincisi 103 ve üçüncüsü 143 sayfaydı. Kitaba eklediği "Kantçı Felsefenin Eleştirisi" başlıklı yazısı, Schopenhauer'ın Kant'ın felsefesinin tüm ana bölümlerini anladığını gösteriyordu ve güçlü eleştirel yorumu da 134'üncü sayfadaydı.

Teolojik dil *İstenç ve Tasarım Olarak Dünya*'ya nüfuz etmişti, bu durum hiçbir yerde dördüncü kitaptaki kadar bariz değildi. Schopenhauer ilk üç kitabında şunu göstermeye çalıştı: "Tasarım olarak dünyada istenç, bir ayna yükseltir, bu aynanın içinde, en yükseği insan olmak

* Danimarka Kraliyet Bilimler Cemiyeti, "Etiğin temeli bilinçte mi yoksa başka bir bilgi zemininde mi aranmalıdır?" sorusunun analizini içeren bir deneme yarışması açtı. Tek katılımcı Schopenhauer olmasına karşın yarışmayı kazanamadı. Cemiyet bunun nedenini, katılımcının soruyu yanlış anlaması olarak açıkladı-e.n.

suretiyle, gittikçe artan seviyede farklılık ve bütünlükle kendisini fark eder."[104] İstencin, tamamen kendisini nitelendirdiğini, bilinç ve bilişten mahrum olduğunu; cansız doğada, bitkiler âleminde ve bu âlemin yasalarında, hayatımızın bitkisel bölümünde gözüktüğü kadar kör, biteviye bir dürtü olduğunu ileri sürüyordu. Schopenhauer'a göre, istenç, kendi istencinin bilgisini taşır; bu bilgi hayvanlarda belli belirsiz, istencin kendine hizmet etmesi için geliştirdiği insanın tasarımlar dünyasında ise en belirgin haldedir. İstenç sadece hayatı ister diye devam eder, yani lafı fazla uzatır, laf kalabalığına yol açarız: "Sadece 'istenç' demek varken, yaşama istenci deriz."[105] İstenç, sadece hayatı ister. Çünkü istenç, kendinde şey, içsel doyum, hayatın ve yaşamın özüdür. Eğer istenç varsa, hayat ve dünya vardır.

Schopenhauer bu son gözlemi, ölüm ve ıstırap sorunlarıyla yüzleşmek için kullandı. Ondan önce birkaç, sonra ise çok az filozof, ölüm ve ıstırabı felsefi düşüncelerinin önemli bir parçası haline getirdi. Başyapıtının ikinci baskısında insanlardan *animal metaphysicum* [metafizik hayvan –ç.] olarak bahsedecekti. Platon ve Aristoteles'in dünya hakkındaki merak veya şaşkınlığın, dünya ile ilgili felsefi spekülasyonlar yapmayı teşvik ettiğine dair görüşüne katılıyordu. Bununla birlikte felsefe yapma isteğinin, hayatın sefaletinin, ölüm ve ıstırabın her yerdeliğinin tanınmasıyla arttığını söyleyecekti. Schopenhauer, bu ikiz kötülük olmasaydı insanların daha fazla diğer hayvanlar gibi olacağını ve hayatı olduğu gibi yaşayacaklarını varsayıyordu: "Eğer hayatımız sona ermeseydi ve acıdan azade olsaydı dünyanın neden var olduğunu ve niye tam da bu şekilde olduğunu sormak kimsenin aklına gelmeyecekti ve her şey tamamen doğal gidiş olarak kabul edilecekti."[106] Schopenhauer'ın çalışmasında, bu ilk baskıda başlayan, sürekliliği olan tema, ölüm ve ıstıraptı. Filozof bu konuları samimi bir şekilde, hakikate amansız bir bağlılıkla, fani insanlığı ve ıstırabını teselli edecek bir bakışla –sanki bu yükümlülüklerin hiçbir gerilimi yokmuş gibi– metafizik bir açıklama ortaya koymaktaydı.[107] Gerçekten de *İstenç ve Tasarım Olarak Dünya*'daki en uzun bölüm, ikinci baskıdaki "Ölüm ve Ölümün İçsel Doğamızın Yıkılmazlığıyla İlişkisi" olacaktı. Bu bölüm, Schopenhauer kendi ölümlülüğünü hissettiği zaman yazıldı.

Schopenhauer ölümden korkumuzun nedenini ölüp yok oluşumuz olarak teşhis etti. En büyük endişemiz, kendi ölümümüz için duydu-

ğumuz endişedir. Çünkü ölüm kaçınılmazdır ve çünkü ölümün önüne geçmek için yapacağımız hiçbir şey yoktur; ölümümüz karşısında kendimizi çaresiz ve umutsuz hissederiz. Öbür yandan, yaşama istenciyle dolu olduğumuz için devamlı olarak bu "dertle" mücadele ederiz; bu, üstün gelemeyeceğimizi bildiğimiz bir mücadeledir. Geçici varoluşumuza yönelik bu duruş, Schopenhauer'a göre felsefi açıdan saflıktır. Bireylerin oluş ve yok oluşlarını idrak ederiz, buna rağmen bireyler dünyanın sadece bir tarafında görüngü ve tasarımdırlar, diğer taraftaysa istençtirler; kendinde şey olarak özümüz, içerdeki muhteva, şeylerin özü *principium individuationis*'in [bireyleşme ilkesi –ç.], zaman ve uzamın ve yeter neden ilkesinin her türlü formlarının ötesindedir. Özümüz ne var olur, ne de yok olur. Hayatı ve ölümü felsefi açıdan dikkate almak, Schopenhauer'a göre şunların farkına varmaktır: "Ne tüm görüngülerdeki kendinde şey olan istenç, ne de tüm görüngülerin seyircisi olan, bilişin öznesi herhangi bir şekilde doğum ve ölümden etkilenir. Doğum ve ölüm sadece istencin görüngüsüne ve bu yüzden de hayata aittir; bunun için kendisini mevcudiyet bulan ve ölen bireylerde, zaman formunda tezahür eden geçici görüngüler olarak ortaya çıkarması elzemdir –ki o zamanı bilmez– ama hakiki doğasını nesnelleştirmek için tam olarak bahsi geçen şekilde açığa çıkması gerekir."[108]

İstenç, özümüz, geçici olmayandır ve hiçbir zaman olmaz ya da yok olmaz. Schopenhauer bununla birlikte bu gözlemle, bizi birey olarak betimleyen herhangi bir şeyin, bilincimiz de dahil ölümden geriye kalacağı fikrini reddeder. Sonuç olarak kişiye özel bir ölümsüzlük, ölümden sonra hayat, ölümden kaçıp sonsuzluğun tadını çıkaran bir ruh yoktur. Ama özümüz, her zaman hayatı isteyen bir yaşama istenci olduğu için, her zaman yaşar ve şimdide yaşar: Geçmiş ve gelecek salt kavramlar ve fantasmalar içerir; dolayısıyla, şimdi, istencin görüngüsünün asıl formudur ve o formdan ayrılmaz."[109] Schopenhauer şöyle devam eder: sanki "ebedi öğle" vardır; yaşama istenci ve hayat, her zaman sonsuz şimdide açığa çıkar. Güneş mola vermeden ışık saçar, seher vakti ve alacakaranlık bu hakikati örter; öyle ki bize, her gün yeni bir güneş ortaya çıkıyormuş ve geceleri de aynı güneş sonsuza kadar kayboluyormuş gibi gelir. Ama bu bir yanılgıdır ve güneşin kaybolduğu hissi bilgisizliktir. Ölüm korkusu da, aynı şekilde bilgisizliğin sonucudur, mevcut olup yok olan rüyaya benzeyen bu dünyayı, nihai gerçeklik olarak düşünmek yanılgı-

dır: "Eğer bir kişi, kendi yok oluşu olarak ölümden korku duyuyorsa, bu o kişinin, güneşin geceleri ağıt yakarak, 'Vah bana! Sonsuz geceye doğru gidiyorum' diyebileceğini düşünmesi gibi bir şeydir."[110]

Schopenhauer, dünyanın özünün doğası hakkındaki düşüncelerinin ulaştığı bakış açısıyla devam eder; kişi, aklın gücü duygununkini aştığı sürece, ölüm korkusunun üstesinden gelebilir:

> Hakikatlerin çok ilerlemiş olduğunu ama aynı zamanda devamlı ıstırabın hayatın temeli olduğunun kendi deneyimi vasıtasıyla ya da derin bir içgörüyle farkına varamamış olan, hayattan tatmin olan ve mükemmel bir şekilde hayatın keyfini çıkaran; şimdiye kadar deneyimlediği kadarıyla hayat sürecinin sonsuz süreli ya da daimi bir yinelenme olduğunu görüp ihtiyatla yaklaşacakken, o hayatı arzulayan, bu türlü düşünce tarzını kesinkes özümseyen bir adam, zevkleri karşılığında, hayatın bütün zorluklarına ve çekeceği yoksulluklara, isteyerek ve severek katlanacaktır. Böyle bir adam, "dayanıklı ve güçlü bedeniyle, sağlam temelli ebedi dünya üzerinde ayakta duracak" ve hiçbir şeyden korkmayacaktır.[111]

Ama elbette kişi hayatın özünün ıstırap olduğunu görmezden gelirse, ancak bengi dönüş isteyebilirdi.[112] Yaşama istenci dünyanın özüdür. Dolayısıyla her şey sürekli mücadeleyle ortaya çıkar ve "Tüm mücadele istemekten veya eksiklikten, kişinin mevki veya durumuna ilişkin tatminsizliğinden doğar ve bu yüzden tatmin olmadığı sürece kişi devamlı ıstırap çeker. Bununla birlikte tatminsizlik sürüp giden bir şey değildir. Tersine, adeta yeni mücadelelerin başlangıç noktasıdır; mücadelenin her yerde sürdüğünü görürüz, mücadele ve kavga her yerdedir ve bu yüzden ıstırap her zaman vardır. Bu nedenle mücadelenin nihai amacının olmaması, ıstırabın sonu veya ölçüsünün olmaması demektir."[113]

Olmak, istemektir ve istemek devamlı mücadele edip arzulamaktır. Mücadele edip arzulamak, ıstırap çekmektir. Dolayısıyla olmak, ıstırap çekmektir. Schopenhauer varoluşun sefaletinin kazara, tesadüfen ya da kötü şanstan dolayı olmadığı şeklinde sonuç çıkartıyor. Varoluşun sefaletinin temeli, varlığın tam can damarında, her şeyin özündedir. Ölüm, yaşayan herhangi bir varlık için kaçınılmazdır. Ölüm, istencin tasarımı ya da görüngüsü olmak için ödenen karşılıktır. Dahası ıstırap kaçınılmazdır çünkü dünya istencin nesnelleşmesidir. Schopenhauer kendi felsefi düşüncelerindeki bu noktada, dünya hakkındaki felsefi ve teorik

spekülasyonların iç karartıcı teşvik edicilerinden birisini cevapladı. Istırap ve ölüm, varoluşun ikiz kötülüğü, dünyanın gerekli özelliğidir çünkü bu biteviye, kör, devamlı çabalayan bir dürtünün nesnelleşmesidir. Dünya iliklerine kadar istenç olduğu için varoluşun doğasının melankolisini hiçbir şey ıslah edemez.

Schopenhauer ayrıca ıstırabın ve ölümün varoluşun gerekli özellikleri olduğunu göstererek okuyucularını teselli eden bir dünya görüşü gösterdiğini düşünüyordu. "Tesellimiz için, olanları bütün tesadüflerin kaderi yöneten araçlar gibi göründüğü gereklilik bakış açısıyla değerlendirmekten daha etkili bir şey yoktur."[114] Bu mesele, eğer şansımız olsaydı, tanrıları memnun edecek araçları keşfetmiş olsaydık, başka bir zamanda başka bir ailede doğsaydık mutlu bir hayatımız olurdu meselesi değildi. Neydi, ne ve ne olacak her zaman aynıdır çünkü dünya istencin nesnelleşmesidir. Schopenhauer bununla birlikte daha da derine gitti. Özü istenç olan varlıklar için sadece sefilliğimiz, üzüntümüz ve ölüm, bir gereklilik meselesi değildir; aynı zamanda ne yaparsak onu hak ederiz; sonsuz adalet üstün gelir. Schopenhauer, Calderón'un *La Vida es Sueño*'sundan [1635; *Hayat Bir Rüyadır*] alıntı yapar: "İnsanın en büyük suçu / Doğmasıdır."[115]

Schopenhauer, Calderón'un gözlemini, Hıristiyanlığın ilk günah dogmasının ifadesi ve varlığın kendisinin mutlak suçunun göstergesi olarak görmüştü. Örneğin mitler, böylesi hakikatleri mitsel örtülerle kaplayarak hayatın etik anlamının kaba insan zihni tarafından kavranabilir olmasını sağlıyordu. Ama keskin zekâlılar ve felsefi aklı olanlar için bu örtü, çıplak hakikati açığa çıkarmak için yırtılmalıydı. Dünya istencin aynasıdır; "içerdiği tüm sınırlılık, tüm ıstırap, tüm sefalet istencin ne istediğinin ifadesidir ve tüm bunlar böyledir, çünkü istenç böyle ister."[116] Yeter neden ilkesinin ötesinde olan ve bundan dolayı tüm gereklilik formlarının da ötesinde olan istenç, özgürdür. İstenç kendi kaderini tayin ettiği ve diğer başka her şeyden bağımsız olduğu için, ayrıca dünyadaki tüm kötülüklerden sorumludur. Schopenhauer, insanların ahlaki açıdan ne değerde olduklarını, kaderlerinin ortaya koyduğunu söylüyordu. "Kaderleri, istek, perişanlık, sefalet, feryat ve ölümdür. Sonsuz adalet üstün olur; eğer bütün olarak aşağılık değilseler kaderleri bütün olarak melankolik olmaz."[117] İstencin nesnelleşmesi çerçevesinde düşünürsek, neyi hak ediyorsak onu alırız, çünkü istenç, bizim ne olduğumuzdan yola

çıkar. Sadece her şey gerekliliği takip etmez, gereklilik de hak edileni izler. Schopenhauer, ıstırabımızın ve ölümümüzün, varoluşumuzun tam olarak cezalandırıcı olduğunu ileri sürer. Eğer dünyanın tüm sefaletini adalet terazisinin bir tarafına, tüm suçları diğer tarafına koyarsak, tartı dengeye kavuşurdu.

Schopenhauer yeter neden ilkesini takip eden her türlü perspektifin ötesinde ebedi adalet fikrinin sadece *māyā*'nın örtüsünün arkasından gözlemlendiğinde idrak edilebileceğini tartışıyordu. Örtünün arkasından bir bakış atamayanların bazıları gelişir bazıları çürür gibi gözükür ki bunlar bir yandan acı çektirenler, diğer taraftan acı çekenlerdir. Ancak "Acı çektirenle acı çeken birdir. Acı çektiren acıyı paylaşmadığını düşünmekle, acı çeken suçu paylaşmadığını düşünmekle yanılır. Eğer her ikisinin de gözleri açılsa acıya neden olan, tüm dünyada acı çeken her şeyle yaşadığını görür. ... Acı çeken kişi dünyada işlenen veya işlenmiş tüm ahlaksızlığın aynı zamanda *onun* iç varlığını oluşturup yine onda tezahür eden istençten hâsıl olduğunu görecektir."[118] Eğer kişi bu hakikati fark ederse o zaman kendi esenliğini geliştirmek için girdiği davranışları diğerinin acısına neden olduğunda, bu acının aynı anda kendisinin acısı olduğunu da fark edecektir. Bu, yamyamların kendi etlerini dişlemesi gibi bir şeydir.

Schopenhauer herkesin ebedi adaletin ve istencin özdeşliği ve birliğinin en azından "bilinmeyen bir duygu olarak"[119] farkında olduğunu söyleyerek devam eder. Bu gözlem onu doğrudan doğruya insan davranışının etik anlamına ve her birinin bu donuk metafizik hakikatlere sahip olmasına el atmasına neden oldu. Bu kötü fiilin mağduruyla birlikte olaya dahil olmayan şahit, kötülük yapanın mağduruna yaşattığı aynı acıyla ıstırap çekmesini ister. Bu, çarpıtılmış ebedi adalet duygusu, tam olarak kendinde şey düzeyindekini, istence ait olanı görüngüler düzeyinden talep eden "çok anlamlı kavramlar"dan –Schopenhauer burada Kantçı bir deyim kullanır– dolayıdır.[120] Ruhun misilleme çılgınlığı o dereceye kadar çıkabilir ki haksızlık yapan kimsenin acı çekmesine neden olmanın acısına katlanmayı hafifletme çabası olan müşterek dürtüyü intikama dönüştürür. Nadir görülen bazı durumlarda bireyler bazen devletin vereceği cezadan kaçanları cezalandırmak için kendi hayatlarına son verecek kadar öfke patlamasına sürüklenirler. Schopenhauer, bir cürümün failini yıllarca aradıktan sonra öldüren ve tahmin ettiği gibi da-

rağacında ölen adamın hikâyesinden bahseder. Schopenhauer'a göre bu, "kendisinin diğer bütün yaratıklarda tüm zamanlar boyunca görünen tüm yaşama istenci olduğuna, dolayısıyla şimdi gibi en uzak geleceğin de bir kayıtsızlığa mahal vermeyecek şekilde kendisine ait olduğuna dair, kişide oluşan en derin bilinçten kaynaklanır."[121] Schopenhauer bunu şöyle teorileştirdi: O kişi istencin çapraşık düzeyde bir olumlaması olarak ebedi adaletin bir kolu haline gelir çünkü kendisi bunun bir amaç olduğuna dair net bir farkındalığa sahip değildir.

Vicdanın uyanışı, varlığın altta yatan birliğine ilişkin belli belirsiz bir duyguya işaret eder. Vicdanın sızlaması, kötü bir fiilin gerçekleştirilmesinden sonraki tasvip etmeme duygusudur ve iyi vicdan, iyi bir fiili tasvip etme duygusudur; bireyselliğin aldatıcı doğasını örtbas eden bir duyguyu ifade eder. Haksızlık yapan kimse kötü bir fiilden sonra, unutulması güç ve diğerine çektirdiği acının bir yansıması olan, karanlık, negatif bir duygunun ıstırabını çeker. Diğer taraftan iyi vicdanda bulunan tasvip ve tatmin duygusu, "kendi iç varlığımızın diğerinin görüngüsündeki dolaysız farkındalığından ... hakiki özümüzün, sadece o özgün görüngüdeki kendi şahsımızda değil, yaşayan her şeyde olduğu bilgisinden"[122] doğan bir betimlemedir. Sanki vicdanın kendisi, varlığın metafizik birliğini ve bireyselliğin yanılsamasını hissettirmektedir.

Vicdan duygusuyla belli belirsiz sezilen tüm tasarımların altında yatan istenç, hem Schopenhauer'ın ahlaki erdem analizinin hem de istencin reddi olarak kurtuluş açıklamasının bir anahtarı haline gelecektir. İstencin nesnelleşmesi olarak egoizm, varlığın devamı için, acıdan kurtulmak ve kişisel esenliğin artması için duyulan arzu, insanların doğal bakış açısını temsil eder. Her birisi kendi istencini tasvip ettirmek için yaşayan böyle varlıklarla dolu bir dünyada yaşamak, insanlar arasında kaçınılmaz bir çatışmaya neden olur. Schopenhauer bunu istencin kendisiyle ihtilafı olarak yorumlar. Ayrıca yanlış kaçınılmazdır çünkü istençlerini tasvip ettirerek bireyler diğerlerinin hayatına zorla girer. Böylesi izinsiz bir girişi Schopenhauer "yanlış" bulur ve her zamanki alışkanlığıyla olumsuzu yanlış, orijinal ve birincil kavram olarak ve "doğru"yu –yanlış olmayan– türetilmiş ve ikincil olarak düşünür.

Schopenhauer aşırı derecede bencil ve kötücül bireylerin, yanlış yapma eğiliminde ve kötü karakterli olduklarını ileri sürer: "Eğer kişi önemli bir neden ve bir dış gücün baskısı yokken her zaman adalet-

siz davranma eğilimindeyse ona kötü deriz."[123] Kötü karakter, sanki bireyler arasında mutlak bir ayrım varmış gibi davranır. Aşırı derecede bencil olan insanlar sanki sadece kendileri gerçekmiş gibi yaşar ve diğerlerine her türlü kötülüğü yaparlar. Ne şekilde olursa olsun kötü karakter en kötü kişiyi temsil eder. Burada bencil kişi diğerlerine çok fazla ıstırap verir ve önemsiz bir ilgisini tatmin etmek için başkalarının can alıcı uğraşlarını harcar; –daha sonra Schopenhauer bunu, benmerkezci adamın "... sadece kurbanının yağını ayakkabısına bulaştırmak için birini hunharca katledebileceğini" söyleyerek çarpıcı biçimde ifade edecekti– kötü insan diğerine isteyerek ve sadece onun acısından zevk almak için zarar verir.[124] Bencillerin tersine, kötü adam için "diğerinin ıstırabı kendi için, kendinde bir amaca dönüşür; bu onun şeytanca zevkinin bir gösterisidir; gerçek bir kana susamışlık, bir zulüm fenomeni böyle doğar, Neronlar* ve Domitianuslar**, Afrika'daki Dayılar***, Robespierre**** ve diğerlerinin dönemlerinde böyle bir durum sıkça görülmüştür."[125]

Kötü karakterler sanki diğerlerinden tamamen farklı ve ayrı olarak davranır ve *māyā*'nın örtüsüyle sarılı bir hayat yaşarlar. Sanki zaman ve uzam, *principium individuationis* [bireyleşme ilkesi –ç.] gerçekmiş gibi davranırlar; kendi öz varlıklarını diğerlerinden hakikaten ayırırlar. Schopenhauer iyi karakterlerde bunun tersi söz konusu olduğunu öne sürer. Sanki diğerleri onlar için "bir kere daha ben"miş gibi yaşarlar. Schopenhauer kötü karakterlerin durumunda olduğu gibi, ahlaki iyi-

---

* Neron: MS 54-68 arası yıllarda Roma'yı yöneten beşinci imparator. Onun dönemini ve yaşamöyküsünü yazanların anlattıklarına göre, annesi ve eşini öldürtmesiyle tanınan Neron'un, doğru olmamakla birlikte Roma'yı yaktığı da söylenir. Sonraları Roma'yı etkisi altına alan Hıristiyanlık, Neron'u bir canavar gibi gösterme geleneğini daha da ileri götürmüştür –r.n.

** Domitianus: MS 81-96 arası yıllarda Roma'yı yöneten imparator. Yönetiminin son yıllarında Senato'nun önde gelen üyeleri üzerinde estirdiği terörle tanınan Domitianus'un bu davranışı, soyluların kendisinden nefret etmesine yol açmıştır. –r.n.

*** Osmanlıların 1671'den başlayarak Trablusgarp, Cezayir ve Tunus eyaletlerinin yöneticilerine verdiği isim. Yerel kişilerden saray tarafından atanıyor ve hayli özerk bir yönetim sergileyebiliyordu. Son dayı, 1830'da Fransızlara teslim olan Cezayir Dayısı Hüseyin Bey'dir -e.n.

**** Robespierre (1758-1794): Fransız Devrimi'nin radikal Jakoben önderi. Özgürlük uğruna yaptığı mücadeleler yüzünden pek çok düşman kazanan Robespierre'in kendisi de, katılmış olduğu Halk Meclisi ve Yasama Meclisi gibi kurumlardaki davranışları nedeniyle zaman zaman dikatörlükle suçlandı.–r.n.

liğin de çeşitli dereceleri olduğunu iddia etti. Bazı iyi insanlar, diğerlerinden daha iyiydi. Bu fenomeni, iyi insanın davranışlarını diğerlerinde kendi iç varlıklarını tanıma derecelerini anlama yetilerine göre; *principium individuationis* içinden görüp *māyā*'nın örtüsünün arkasındakine bakma yeteneğinde olanlara göre bir kez daha açıkladı. Doğru insan kendi istencini diğerlerine rağmen olumlamaz ve kendine hizmet edecek şekilde başkalarını incitmez. Bununla birlikte Schopenhauer için, adalet erdemine sahip bir kişinin mizacı olan diğerine zarar vermemek ve yanlış yapmamak, *māyā*'nın örtüsünü, hakiki iyilik eğilimine ve şefkat erdemine sahip olanların davranışında örneklenenden daha az delen bir bakışı temsil eder. Bu bireyler diğerlerine karşı saf, bencil olmayan bir sevgi duyar, diğerlerinin kötü durumunu kendilerininkiyle eşit tutarlar. Onlar "kişiyi yardımseverliğe ve pozitif iyilikseverliğe, sevgiye yöneltecek şekilde", *principium individuationis*'e "daha üst derecede"[126] nüfuz ederler. Şefkatle seven ya da insancıl bireyler, sadece kendi çıkarları için diğerlerine zarar vermekten kaçınmazlar, diğerinde bulunan ıstırap sanki kendilerininmiş gibi de hareket ederler –diğerinin ıstırabını rahatlatacak şekilde davranırlar. Schopenhauer şöyle der: "En yüksek erdeme ve mükemmel bir bağışlayıcılığa erişen karakter, kendi iyiliğini ve hayatını başkalarının iyiliği için feda edecektir."[127] Schopenhauer devam ederek şunu söyler: Codrus*, Decius Mus** ve Arnold von Winkelried*** böyle öldüler; Sokrates ve İsa, kötücül hataların karşısında yer alıp, önemli hakikat için tavır alarak insanlığın iyiliği için öldüler.[128] Aşırı bencillik ve hainlik dürtüsü, kötü karakterlerin davranışlarıdır. Aşırı benciller, kontrol edilmeyen çıkarlarının neden olduğu ıstırabı görmezden gelir; kötü-

* Vatanseverliğin ve kendini feda etmenin en eski örneği olan efsanevi Atina kralı –ç.n.

** Publius Decius Mus: Efsaneye göre savaşta düşmanlarının cehennem tanrıları tarafından yok edileceğine inandıkları için kendilerini feda eden üç Romalı konsül. Baba Decius Mus MÖ 339'da, oğul Decius Mus MÖ 295'te, torun Decius Mus ise feda eylemini MÖ 270'teki savaşlarda gerçekleştirdi. -ç.n.

*** İsviçre tarihinin efsanevi kahramanı. Ülkesinin vatandaşlarını, devletin birliğini, kendi eşini ve çocuklarını korumak için canını feda edeceğini söyleyip kendini Avusturya ordusunun mızraklı piyadelerinin önüne attı; öldürülmeden önce, karşılaştığı askerlerden bazılarını yere yıkarak, geri cephedeki İsviçre askerlerinin saldırıya başlamaları için bir gedik açmış oldu.16. yüzyıl İsviçre tarihçilerine göre, Winkelried'in bu fedakârlığı, Avusturyalı Habsburg Dükü III. Leopold'un ordusuna karşı eski İsviçre Eyaletler Birliği'nin, Sempach Muharebesi'nde (1386) zafer kazanmasını sağladı –r.n.

cül insanlar, diğerlerinin ıstırabından haz alır. Diğer taraftan iyi insan, diğerlerinin acısını önlemeye çalışır ve diğerinin üzüntüsünü değiştirmek onları ilerletir. Schopenhauer'a göre şefkat, iyi karakterleri diğerlerinin acısına kendi acıları gibi muamele etmeye yönlendirir. Sonuç olarak, diğerlerine karşı "bir kere daha ben" olarak davranırlar. Schopenhauer *Chandogya Upanishad*'ın bir *mahāvākyas*'ı olan [önemli söz -ç.] "*tat tvam asi*"yi [Sen O'sun] kullanır ve şefkatin bu anlama geldiğini iddia ederek şöyle der: Bu fikirde olduğunu inançla ve net bilgiyle söyleyen "her yaratığın belli bir erdemi ve kutluluğu vardır; o, kurtuluşun doğru yolundadır.[129] Schopenhauer hayvanları ahlaki topluma dahil ederek, şefkati diğer duygulu varlıklara karşı ahlaki tepki olarak değerlendirerek, etiğinin, Kant'ın felsefesine de seküler biçimde giren Yahudi-Hıristiyan ahlakının öldürücü eksikliğinden kaçındığı konusunda kendisiyle övünür. Aynı istenç diğer tüm yaşayanlarda görülür ve hayvanları bu ahlaki toplumdan ayırmak, cahilliği ve duygusuzluğu, kalbin kayıtsız sertliğini açığa vurur. Schopenhauer'ın gözlemine göre, Hintliler ve Budistler duygulu tüm varlıklarla dayanışmanın farkına vardılar ve insanları diğer ıstırap çeken doğadan ayırmadılar. Kendilerinin Tanrı imgesinde yaratılan varlıklar olarak, tüm diğerlerinden ayrı olduklarına inanma gösterişçiliğine aldanmadılar.

Schopenhauer'ın açıklamasına göre, diğerleriyle özdeşleşme, adil insanlarda, şefkat erdemi gösteren diğer insanlara göre daha azdır. Adil insanlar kendilerini açık bir şekilde diğerlerinde tanırlar ve şefkatlilerden farklı olarak diğerlerine zarar verecek şekilde hareket etmezler. Şefkatli insanlar ise diğer insanlarla bu özdeşliği, diğerinin acısını rahatlatmak derecesinde ifade ederler. Bu yorum Schopenhauer'ı şu "paradoksal" iddiasını geliştirmeye itti: "Tüm sevgi ἀγάπη [*agape*] [kardeş sevgisi –ç.], *caritas* [merhamet –ç.] şefkattir."[130] Sevgi çabası sadece ıstırabı yatıştırır ve istencin ateşini bastırır. Schopenhauer'ın dünya görüşünde, zevkin ya da iyiliğin hiçbir pozitif durumu ve koşulu yoktur; memnuniyet, daha fazla memnuniyetsizliğin olmaması, iyilik ise üzüntünün olmamasıdır. Dolayısıyla diğerinin iyiliğini artırmak için bir şey yapmak, her zaman diğerinin üzüntüsünü engellemeye ve onu ferahlatmaya bağlıdır ve her zaman şefkatle ilintilidir. Schopenhauer'ın dünyasında, başka bir kişiye koşulsuz değer vermek yoktur ve terimin bu anlamıyla sevgi yoktur. Böylece diğerlerine gösterilen iyilik, bağlılık ve âlicenaplık her zaman

onların ıstıraplarını önlemek ya da hafifletmekle alakalıdır. Yeterince iyi durumda olan ya da diğerine iyi davranan kişiyi, sadece diğerine koşulsuz değer verdiği için daha iyi duruma getirmek diye bir şey yoktur.

Diğeri için tüm doğru ve saf yakınlığın şefkat olduğunu iddia edip tüm erdemlerin şefkate bağlı olduğunu söylemekle Schopenhauer, Kant'ın etiğine doğrudan ve bilerek karşı çıktı. Schopenhauer ahlaki olarak iyi eylemlerin kategorik buyrukla ve görev duygusuyla hareket eden fail tarafından keşfedilen evrensel ahlak yasasından hareket etmenin bir sonucu olduğunu söyleyen kahramanının ahlak felsefesiyle adeta doğrudan doğruya çelişkiye düştüğünü iddia etti.[131] Ahlakın yasa, kural ve reçeteleri yalnızca, eğer kaynağında faili itaate zorlayacak bir ödüllendirme ya da ceza tehdidi bulunduğu takdirde etkili olabilirdi. Sonuç olarak Schopenhauer bu kaynakları takip eden eylemleri, çıkarcı ve ahlaki değerden yoksun eylemler olarak değerlendiriyordu. Kişinin davranışlarının ahlaki nitelikleri nihai olarak kişinin karakterinin, bireysel istencinin bir fonksiyonudur; birçok kişinin adil veya hayırsever davranmasını güdülemenin tek aracı, onların çıkarlarına, doğuştan gelen bencil eğilimlerine, cezalandırma tehdidi veya ödül vaadiyle başvurmaktır. Schopenhauer burada Kant ile anlaşır. Çok fazla güdülenen eylemin ahlaki değeri yoktur. Kariyerinin sonrasında, Kant'ın etiğinin nihai olarak bencilce olduğunu söyleyecekti.

Schopenhauer'ın şefkat analizi ve analizinin ahlaki iyi davranışla bağlantısı, başyapıtının üç baskısının her birinde nispeten zayıftı. Şefkatin doğasıyla ilgili çok az şey söyledi ve "kendimiz için şefkat"e atfedeceği ağlama fenomeniyle ilgili olarak, neredeyse bizahati şefkat hakkında söylediği kadar şey söyledi. Schopenhauer tüm erdemlerin ve ahlaki iyi davranışın kaynağı olarak şefkatin detaylı analizini, ancak, ödüllü deneme yarışmasına gönderdiği "Ahlakın Temeli Üzerine" başlıklı denemesinde yapacaktı. Ama Schopenhauer'ın şefkati ihmal etmesini anlamak kolaydı. Bu ihmal, felsefesinin, *İstenç ve Tasarım Olarak Dünya*'nın sonuncu kitabının merkezi temasını "istencin reddi" yapan "soteriolojik* büyük anlatısı" sonucunda oluşmuştu.[132] Sonuç olarak Schopenhauer'ın yapacağı daha önemli bir işi vardı; ahlaki erdemi, sadece istencin reddi yolunda bir adım olarak değerlendiriyordu: "Tüm iyilik, bağlılık, erdem

* Dini kurtuluş öğretileriyle ilgilenen, kurtuluşun ne olduğu ve nasıl sağlanacağı üzerine öne sürülmüş farklı görüşleri karşılaştıran teoloji dalı –ç.n.

ve karakterin asaleti aynı kaynaktan yayılır, orada nihayetinde yaşama istencinin reddi olarak adlandırdığım şey yükselir."[133]

Schopenhauer hem erdemin hem de istencin reddinin ortak kaynağının, çıplak hakikati ortaya çıkarmak için *māyā*'nın örtüsünü kaldıran *principium individuationis* aracılığıyla gören bilişte olduğunu saptar. İstenci reddedenler, çileciler, mistikler ve azizler için bütün tasarımların gerisindeki istencin birliğini biliş, erdemli kişininkinden daha nüfuz edici ve daha tamdır. Onlar bütünü bilir ve dünyanın özünü ve iç doğasını tanırlar. Dünyayı, beyhude çabalar, iç çatışmalar ve sürekli acıları içeren sürekli ölüm durumunda keşfederler. Dünyanın sefil durumunun her şeyin özünden, istençten olduğunu fark ederler. Tatmini her zaman vereceğinden daha fazlasını vaat eden arzuları kovalamak olan hayat, istencin birliğini net olarak kavrayanlar için tiksindirici hale gelir. Dünyanın çekirdeğine yönelik bu şoke edici içgörü, dünyayı inkâr edeni, "gönüllü vazgeçme durumuna, çekilmeye, gerçek huzura, tam istençsizliğe ulaşmaya"[134] götürür. Schopenhauer bu var olma durumuna ne zorla ne kasıt ne de tasarlamayla erişileceğini söyler. Aniden o varlık sanki olmaksızın akıp gitmiştir. Schopenhauer Hıristiyan teolojide buna metaforik olarak "*yeniden doğuş*" dendiğini ve "*ilahi lütfun etkisinden*"[135] kaynaklanan bir biliş olduğunu söyler. Schopenhauer için istencin reddi, aklın istenç üzerindeki nihai zaferiydi; istencin susturulması ise, "sadece, istenç kendindeki özünün idrakine vararak bu *fazla suskunluğu* elde ettiğinde ve nesnelerin sadece görüngü olduğu farklı biliş biçimlerinin ilgi alanındaki *güdülemelerin* etkisinden sıyrıldığında ortaya çıkıyordu."[136] Schopenhauer istencin reddinin dünyadaki tek özgürlük ifadesi olduğunu ve salt görüngüler dünyasının sona erdiğini ortaya atar. Bu özgürlük aşkındır, daha sonra, ödüllü deneme yarışmasına gönderdiği ve başarılı bulunan "İnsan İstencinin Özgürlüğü Üzerine" başlıklı denemesinde bunun bir muamma olduğunu ileri sürer.

Schopenhauer'ın daha önceki estetik tefekkür açıklaması, istenci reddeden, dünyanın üstesinden gelen ve çekilmeyi ele geçirenlerin nihai duruşu ve durumuyla ilgili ona bir ipucu sağladı. Güzelin saf tefekküründe insan, nesnesi Platoncu İdea olan bilişin saf öznesine dönüştürülüyordu. Bu istemenin ateşli talebinden kurtuluş ve dünyadaki ağır atmosferden özgürleşmeydi. İsteme uğruna idrak edilen münferit şeyler kayboluyor ve insan barış içinde, huzurlu ve sakin oluyordu. Ama Schopenhauer

güzelden keyif almanın nispeten kısa olduğunu söylüyordu. "Aşkın dönüşümü" kavrayanlar için bu barış ve sakinlik durumu daima sürüyor gibidir. Hiçbir şey bu bireyleri endişelendirmez; hiçbir şey onları harekete geçirmez. İnsanları dünyaya bağlayan istemenin, korku, kıskançlık, öfke ve kederle birlikte, biteviye şiddetli arzuya kaynaklık eden, ağır/katı binlerce yolu vardı. Çekilen bireyler, bu dünyanın fantazmagoryasına [fantazmik düşlerin birbirini izlemesi –ç.] sakince ve yüzlerinde gülümsemeyle bakıyorlardı. Hayat, yarı uyanık birisi için hafif bir sabah rüyası gibi süzülerek akıp geçiyor ama arasından gerçeklik parlıyor, geçiyor ve aldatmıyordu. Bu sabah rüyası gibi, sonunda, bedenleri sararıp solarken, şiddetli bir dönüşüm ve ölüm korkusu olmadan bu insanlar da ortadan kayboluyorlardı. Schopenhauer bu mülahazadan sonra, büyük Fransız mistik ve dinginci* Madam Guyon'nun şu sözlerini anlamamız gerektiğini söylüyor: "Benim için her şey farksız; artık hiçbir şeye istenç *gösteremiyorum*; çoğu zaman, var mıyım yok muyum bilmiyorum ... İhtişamlı bir öğle vakti; günü artık, gece izlemiyor; artık hayat, ölümden korkmuyor; hatta ölüm kendisinden de korkmuyor çünkü ölüm, ölümün üstesinden geldi; çünkü ilk ölümü tatmış olan, artık ikincisini hissetmiyor."[137] İstencin üstesinden gelerek istenç susturuluyor ve ıstırap sona eriyordu. İstencin aşkınlaşmasıyla, ölüm korkusu mağlup oluyordu. Dünyaya dair hem felsefi hem de dini spekülasyonları harekete geçiren çifte kötülük, artık olmuyordu. Bununla birlikte, bu reddetme, varlığın yok edilmesi, bir mevcudiyetin silinmesi gibi değildi; daha ziyade, istemekten vazgeçmek yani istememekti.

Schopenhauer çalışmasını, konunun doğasında olan ve düzeltilmesinin mümkün olmadığını söylediği çekilme ve istencin reddi tartışmasına gelen itirazları kabul ederek bitirdi. Eğer dünya istencin sadece görüngüsüyse ve kişi istenci reddediyor ve dolayısıyla bu nafile ve sefil dünyadaki her şeyi sarsıyorsa, sonra biz bunu, bu sefil varoluştan kurtarılmışların mükemmel ermişliğindeki boş hiçliğin derin unutuşuna bir sıçrama gibi görürüz. Orada "istenç yok: tasarımlar yok, dünya yoktur."[138] Ama filozof teselli etmek isteyerek, dünyayı alt edenin başardığı durumun pozitif bilgisi mümkün olmasa da, bu duruma mest olma, coşku, Tanrı ile birleşme ve bunun gibi göndermeler yapıldığını da ayrıca belirtiyordu.

* Dingincilik: Akıl ve iradenin, dünyevi olaylara tamamen ilgisiz kalarak yalnızca Tanrı düşüncesine daldığı, dinsel bir mistisizm şekli; gönül ve fikir rahatlığı –ç.n.

Schopenhauer bu görüş açısına ulaşanların soğukkanlılığı, durgunluğu, sakinliği ve sükûnetinin ayrıca Raphael ve Correggio'nun tablolarında da betimlendiğini söylüyordu. Ama Schopenhauer hiçliğin bu karanlık izleniminden mitler ve Hindularınki gibi anlamsız sözlerle; Brahman'daki yeniden özümsenme hakkında ya da Budistlerinki gibi, onların *nirvana* fikirleri hakkında konuşarak kurtulamayacaktı. Gene de okuyucularına hiçlik kavramının nispi olduğunu hatırlatıyordu; bu, reddettiği bir şey üzerindeki parazit bir kavram, bir *nihil privativum* ya da "ilkel hiçlikti." *Nihil negativum*, "negatif hiçlik", tamamen algılanamayan bir şey ve hatta mantıksal bir çelişkiydi; "A ve A olmayan" basitçe, sembolleri mantıksal eşdeğerliliği muhafaza ederken her zaman tersine çevrilebilen bir *nihil privatium*'du; "A ve A olmayan", "A olmayan ve A"yı gerektiriyordu. Bu anlamda pozitif, negatif oluyor ve negatif pozitif oluyordu. Schopenhauer bu şekilde devam ederek, varlığın ne olduğunu sorguluyordu; varlık, genellikle pozitif olarak varsayılan şeydi; varlığın olumlaması ise, hiçbir şeydi. Tasarım olarak dünyanın, varlık olduğu; reddininse, hiçbir şey olduğu varsayılıyordu. Ama bu istenci olumlayanların bakış açısıydı. İstenci reddedenlerin bakış açısı ise, sembolleri değiştirip şunu keşfetmekti: "Güneşi ve galaksileriyle birlikte bu salt gerçek dünyamız, bir hiçtir." Schopenhauer kitabını burada kapatır.[139]

Schopenhauer *İstenç ve Tasarım Olarak Dünya*'da ifade edildiği söylenen tekil düşüncesini hiçbir zaman tek bir önerme olarak ifade etmedi. Bu kitabı üzerinde çalışırken şöyle yazıyordu: "Benim bütün felsefem bir ifadeyle özetlenebilir; dünya istencin özbilgisidir." Ama bu iddiasını başyapıtının son bölümünde tekrar ederken, bunun tekil düşüncesinin bir özeti olduğuna dair bir işaret vermiyordu.[140] Daha geniş anlamda bunun işaretini verdi ama eğer Schopenhauer'ın sadece dünyayı bir ayna ya da istencin nesnelliği olarak göstermeye çabalamadığı anlaşıldığı takdirde. Eğer bu onun tekil düşüncesinin özeti ve esası olsaydı çalışmasını ikinci kitapta bitirirdi. Oysa üçüncü ve dördüncü kitapları, yani estetiği ve en önemlisi etiği, istencin öz bilgisine ulaşmasının içerimlerini gerçekleştirecek şeyin derin anlamını sağlıyordu. Schopenhauer metafizik istencin, kendi doğasının öz bilgisini sağlayan insan zekâsına ulaşana kadar nesnelleşmesinin her aşamasıyla sanki kendisini ortaya çıkardığını yazdı. Dahası Schopenhauer, istenç bir kere kendisini dünyada ifade ettiğinde, kendisinin bilişi elde edinceye ve daha fazla istememeye ka-

dar, doğadaki gelişiminin kesinlikle gerekli olduğunu ileri sürdü. Kitabın ikinci baskısında Schopenhauer, sanki felsefesini bunu istencin kendisine eklemlemiş gibi yazacaktı: "Benim için ... istenç, özbilgisine nesnelleşme yoluyla varır; yine de bu, onun feshi, dönüştürülmesi ve kurtuluşuyla olabilir."[141] Kurtuluş, istencin reddi, istememe; "varoluşun daimi huzursuzluğunu dingin kılan" hal, budur.

Varoluşun bilmecesi çözülünce Schopenhauer, felsefe taşını [bkz. Sözlükçe], bunun değerini bileceğini umduğu insanlara doğru fırlatıp İtalya'ya gitti.

8. Bölüm

Berlin Akameti

Schopenhauer, planladığı gibi 23 Eylül 1818'de İtalya'ya doğru yola çıktı. Dresden'den ayrıldığı için ve felsefe taşını kazıp çıkarmak gibi ciddi bir işle iştigal edeceğinden dolayı heyecanlıydı. Goethe'ye yazdığı mektupta, İtalya'nın yumuşak iklimine olan özleminden ve Dante'nin "Evet'in yankılandığı" yer dediği, kendisinin de "Hayır'ın, bütün o edebiyat dergileri bana ulaşmadı" anlamına gelen bir yer olarak tasvir ettiği bu ülkeden keyif aldığını"[1] söylüyordu. Bu arada *Über das Sehn und die Farben* [1816; Görme ve Renkler Üzerine] adlı eseri hakkında çıkan tek eleştiri yazısında bir "hayır" almıştı. Birkaç yıl önce Goethe'nin *Farbenlehre* [Renk Teorisi] çalışmasını hurdahaş eden bir yazının basıldığı *Leipziger Literatur-Zeitung*'da kimliği bilinmeyen bir eleştirmenin olumsuz bir eleştirisi çıkmıştı.[2] Schopenhauer, Goethe'ye renk teorisinin, bataklığa düşen bir taş gibi dalgalar oluşturmadığından bahsetmişti. Bu arada felsefe taşını da aynı bataklığa düşüreceğinin farkında değildi. Brockhaus'a söylediği gibi Goethe'ye de, hâlâ Mikail Yortusu'nda çıkacağını düşündüğü felsefesinin sadece Dresden'de kaldığı yılların değil bir anlamda bütün hayatının ürünü olduğunu söylemişti. Schopenhauer, dünya ile ilgili bütün anlamlı izlenimlerin, on üç ile otuz beşinci yıllar arasında oluştuğunu, bunu takip eden yılların ise sadece bu fikirlerin gelişmesi olduğuna yönelik Helvetius'un gözlemlerini anımsattı. Goethe'ye şu anda otuz bir yaşında olduğunu söyledi. Ayrıca şimdiye kadar sadece kendisinin ve Brockhaus'un bildiği kitabının ismini de açıkladı. Kitabın bir kopyasını Brockhaus aracılığıyla göndereceğini söyledi. Schopenhauer, kitabın özenle bağlanmış bir kopyasını, Goethe'nin okuyacağına ilişkin şüpheleri olsa da göndereceğini belirtti: "Hâlâ bir kısım yabancı fikirleri araştırma sabrınızın olma ihtimalini varsayıyorum."[3] Goethe,

eski öğrencisinin bu laflarının, Schopenhauer'ın renk teorisiyle ilgili yazısını okumamasına yönelik öne sürdüğü nedenin bir tekrarı olduğunun farkında mıydı pek bilinmiyor. Bununla birlikte Schopenhauer'ın kitabını ilgiyle okuyacağını söyledi.[4]

Brockhaus, *İstenç ve Tasarım Olarak Dünya*'nın bir kopyasını Goethe'nin kendisine değil Adele'ye gönderdi. Adele de kitabı 18 Ocak 1819'da şaire verdi.[5] Adele ağabeyine, Goethe'nin, kitabın bir kopyasını almaktan çok mutlu olduğunu bildirdi. Goethe, bütün kopyayı ikiye böldü (kitap sekiz yaprak halinde basılmıştı) ve hemen her zamanki yöntemini kullanarak rastgele açarak okumaya başladı; her zaman bu yöntemin yararlarını görmüş, bu şekilde çok önemli pasajlar keşfetmişti. Kitaba bakmaya başlamasından bir saat sonra, Adele'ye, Arthur'a teşekkürlerini ileten ve bu çalışmanın çok iyi olacağını tahmin ettiğini söyleyen bir not gönderdi. Yazara, "kalbinden geçenleri" ileteceğine dair söz de vermişti Goethe ama bu sözünü hiçbir zaman tutmadı. Adele, Goethe'nin gelininin gözlemlerini şöyle anlatıyordu: "Birkaç gün sonra Ottilie bana, babasının büyük bir istekle, şimdiye kadar *hiç* görmediği şekilde kitabı alıp okuduğunu ve kendisine, bütün yıl boyunca başından sonuna kadar keyifle okuyacağı bir kitabı olduğundan bahsettiğini söyledi."[6] Goethe, Adele'ye, renk teorisiyle ilgili farklı düşünmelerine rağmen Schopenhauer'ın hâlâ konuyla ilgilenmesinden memnun olduğunu söylemişti. Goethe, Schopenhauer'ın sunumunun anlaşılırlığını ve kendisi her ne kadar aşina olmak için çaba göstermiş olsa da, kullandığı dilin canlılığını övdü. Goethe, Brockhaus'un kitabı iki cilt halinde basma önerisine karşı çıkan Schopenhauer'ın çok hoşuna gitmeyecek şekilde Adele'ye, kalınlığı ile baş edebilmek için kitabı iki ciltmiş gibi ele almak zorunda kaldığını söylemişti.

Schopenhauer kitabını, Goethe'ye kendi fikrini beğendirecek şekilde sunmuş gibi görünüyordu. Goethe'nin bir dizesi kitabın başlık sayfasında yer alıyordu: "Belki daha bir mahiyeti yok ama sonunda kendisini gösterecek."[7] Goethe, Schopenhauer'ın çalışmasını belki de düşünüldüğünden daha dikkatli okumuştu ya da kitabın sayfalarına rasgele bakarken şans eseri bazı şeyleri keşfetmişti: Goethe ilk pasajın kendisine "büyük zevk" verdiğinden bahsetmişti. Sonra, kendi çalışması *Die Wahverwandschaften*'den [1809; *Gönül Yakınlıkları*, 1962 / *Gönül Bağları*, 1977] bir alıntı yapmıştı: "Kim insanın güzelliğini görebiliyorsa

o kişiye kötülük bulaşmaz; dünya ile uyumlu hisseder kendisini."[8] Ama Schopenhauer bundan kısa bir süre sonra, deneyimden önce önseziye öncelik vererek güzeli öngörme kabiliyetini sanatçıya atfeder. Doğa, güzelliği, güzelin basit *a posteriori* keşfini dışarıda bırakacak şekilde tam telaffuz etmeden adeta kekeler. Bu da, önceden var olan güzellik algısıyla bir anlamda Platoncu bir anımsamayla çalışan sanatçıyı, sadece doğayı taklit etmekle kalmamaya zorlamaz, doğanın birçok yetersizliğini ayıklamaya da zorlar. Schopenhauer aynı durumun, sanatçının güzeli ifade etmesini takdir eden bir eleştirmen için de geçerli olduğu konusunu tartışır. Sanatçı ve uzmanda işleyen bir güzellik öngörüsü mümkündür. Schopenhauer, Goetheci düsturuyla ortaya attığı soruya cevap verir: "Empedokles'in* dediği gibi, benzer olan ancak benzeri tarafından fark edilebilir: Sadece doğa kendisini anlayabilir; sadece doğa kendisine akıl erdirebilir...."[9] Elbette hem sanatçı hem de uzman "kendinde" doğadır; istençtir. Bundan da öte, öngörü fikri, Goethe'nin kendi yaratıcı gücünü anlamasında karşılığını bulmuş gibi görünüyordu. Goethe, 14 Şubat 1819'da çıkan kitabı *Annalen oder Tag- und Jahreshefte*'de [Tarihi Olaylar Dizisi ya da Günler ve Yıllar Kitabı] bunu şöyle ifade etmişti: "Şair öngörü yoluyla bu gerçek dünyayı sezdiğinden beri kendisini her taraftan sıkıştırıp üzer ve dikkatini dağıtır. Bunu, şairin halihazırda olduğu şeyi vermek için yapmaz."[10] Goethe sonra, *Faust*'un dünya ve hayat hakkında derin gözlemlerden yola çıkılarak dikkatlice oluşturulmuş olması gerektiğini söyleyen Eckermann'a verdiği yanıtı bir kere daha tekrarlayarak şöyle dedi: Eğer dünyayı, öngörü yoluyla içime aktarmamış olsaydım, gözlerimi ne araştırma ne de gözlem açabilirdi.[11]

Goethe'nin, Schopenhauer'ın sanatçının güzeli öngörmesi tartışması üzerinde durması, ne sadece şans eseri bir şeyleri keşfetmekle alakalıydı ne de bütün çalışmayı dikkatlice okuduğunu gösteriyor. Goethe'nin kendisine ait bir şeyleri bulmaya can attığı düşünülebilir ve bu öngörü tartışması Goethe'den bir alıntıyla devam eder. Kitap bu tür alıntılarla doluydu ama Goethe'nin beğendiği pasajların ikinci kısmında, Schopenhauer'ın kahramanından bir alıntı yoktu. Bu pasajlar "edinilen karakterin" Schopenhauer'a göre "kendi bireyselliğimiz hakkında elde

* Empedokles (MÖ 490-430): Eski Yunanlı filozof, devlet adamı, şair, hatip ve bilgin. Aristoteles onu retoriğin, başka deyişle güzel söz söyleme sanatının yaratıcısı sayar –r.n.

edebileceğimiz en bütünlüklü bilgiden başka bir şey olmadığı"[12] fikri ve bunun önemiyle ilgiliydi. Bu bilgi, Kant'ı çağrıştıracak şekilde, kişinin her durumda eylemlerinin kaynaklandığı öz gerçeğinden yani zaman dışı anlaşılır karakterinin maddi açılımı olan ampirik karakterinin toplamı, daha önceki davranışlarının üzerine özenli ve dürüst bir şekilde düşünmeyle kazanılacak bir şeydi. Schopenhauer bu durumu, bir balığın sadece bir suda, kuşun havada, köstebeğin yerin altında mutlu olduğu gibi, "her insan da kendisine uygun bir atmosferde mutlu olur"[13] diye örnekledi. Kişinin kendi karakteriyle ilgili bilgisi onun temel eğilimiyle yani somut bir şey yapma ihtiyacına uygun, nefes alabileceği atmosferi belirlemesini sağlıyordu. Kişi hayatla, gelişigüzel, şuursuzca çarpışmak yerine, onu çok soylu ya da çok soysuzca bir fiiliyata teşvik etmeyecek ve olmadığı bir şey olmaya çalışmanın üzüntü ve ıstırabını çekmeyecek şekilde, özellikle ve metodik davranarak karakterini icra edeceği zemini keşfedebilirdi. Kişinin kendi karakterini bilmesi, onun, başkasının giysisini giymek kadar kötü bir şeyi yapmasını, başkalarını taklit etmeye çalışmasını engelliyordu. Üstelik edinilen karakter avutuyordu. Kişi ister istemez ne olduğunu keşfederek başka türlüsünün olmayacağını fark ediyordu: "Biz kapana kısılmış, çabalarının karşılıksız kaldığını görüp boynunu kancaya uzatana kadar, günlerce korkarak mücadele eden ve öfkelenen bir fil gibiyiz."[14]

Schopenhauer, edinilen karakterin bu dünyadaki yaşam için olduğu kadar, uygun bir etik için anlamlı olmadığına inanıyordu. Edinilen karakter üzerine düşünceleri daha sonra, *Parerga ile Paralipomena*'nın ilk cildinden itibaren ünlü ve çok okunan denemesi *Yaşam Bilgeliği Üzerine Aforizmalar*'ın temelini oluşturacaktı. Schopenhauer'ın deyimiyle, üstün olmak için her zaman yarışa geçen Nietzsche, bir zamanlar eğitmeni olan Schopenhauer'ın "kimsen o ol" öğüdündeki edinilen karakterle ilgili görüşünü ve karakter açıklamasının teselli edici boyutunu kader sevgisi (*amor fati)* öğretisinde teyit eder görünmekteydi. Schopenhauer'ın kendisi de sanki edindiği bir karakteri varmış gibi yaşamaya çalışmıştı ama bunu öğretisinin, özü zayıflatan doğasını ortaya çıkartacak şekilde yapmıştı. Eğer kişinin hayatı, zaman dışı kavranabilen karakterinin kaçınılmaz olarak gözler önüne serilmesiyse, kişinin karaktere sahip olup olmaması da keza bir zorunluluk meselesiydi. Eğer durum buysa, karaktere sahip olsun ya da olmasın içerik es geçilebilirdi çünkü bu da

mutlaka peşinden gelecekti. Elindeki kartlardan biri keder vermediği sürece kişi elindekinden dolayı yas tutmamalıydı. Ama o zaman da bu bir "zorunluluk" meselesi olmazdı zaten. İstenç öğretilemezdi.

Pekâlâ Schopenhauer'ın edinilen karakter fikrine Goethe nasıl tepki vermişti? Eğer Schopenhauer'ın tartıştığı öngörü Goethe'nin kendisini daha iyi anlamasını sağlamışsa –belki de Schopenhauer'ın öngörüsünü öngörmüştü– edinilen karakter tartışmasından neyi tercih ettiği ve neyi beğendiği pek açık değildi. Goethe, *Kunst und Altertum*'da [1820; Sanat ve Antikçağ] *Urworte Ophisch*'ine [1820; Orfeus Müziğinin İlk Kelimeleri] yaptığı yorumda, tesadüfî ve geçici güçlere karşı gelişen bireysel karakterin zorunluluğu ve geri döndürülemezliğinin, yıldızların istencine göre ortalık yatışana kadar insanı baskı altına alışı hakkında yazmıştı.[15] Schopenhauer daha sonra, Goethe'nin en iyi şiirlerinin bulunduğu ve insanın şiddetle arzuladığı sonunun her zaman kişinin doğuştan gelen ve değişmeyen karakteri tarafından belirlendiğine yönelik görüşlerini dile getirdiği Orfeus Müziğinin İlk Kelimeleri'ni öne çıkaracaktır:

> Seni dünyaya ödünç veren gündeki gibi
> Güneş gezegenlerin selamını aldı,
> Hemen ve durmaksızın büyüdün o günden beri
> Dünyaya adım atarken uyduğun yasa gereği.
> Böyle olmalısın, kaçamazsın kendinden,
> Bunu söyledi kâhineler, peygamberler bunu söyledi;
> Ne zaman parçalayabilir, ne de herhangi bir güç,
> Yaşayarak kendini geliştiren, belirlenmiş biçimi[16]

Schopenhauer, Dresden'e evine giderken, iki gün Weimar'da kaldı. Adele'nin ona bildirdiği, yeni yayımladığı felsefesine dair Goethe'nin tepkisiyle ilgili olumlu haberi duyunca morali çok düzelmişti ve randevu almadan 19 Ağustos 1819'da şairi ziyarete gitti. Sıcak bir karşılama olmadığı gibi bahçesindeki ziyaretçileriyle ilgilenen Goethe, kendisini çok soğuk karşıladı ve ona, "hâlâ İtalya'da olması gerekirken nasıl birdenbire buraya gelebildiğini"[17] sordu. Daha sonra gelmesini rica etti. Schopenhauer, Goethe'nin bu çok resmi ve serinkanlı tavrından çok sarsılmıştı, aynı gün geri giderken bu durumunu gizleyemedi. Ertesi sabah kısa bir görüşme için tekrar gitti. Goethe ilk gün Schopenhauer'ın ça-

lışmaları ve seyahatleri hakkında, ikinci gün de entoptik* fenomenler hakkında konuştuklarını günlüğüne yazacaktı. 19 ve 20 Ağustos'ta günlüğüne yazdıklarını 1830'da yayımladı. "Dr. Schopenhauer, genellikle yanlış anlaşılmış ama aynı zamanda anlaması zor, saygıya değer genç bir adam" dediği Schopenhauer'ın ziyaretlerini "teşvik edici" ve "her iki taraf için de öğretici"[18] buldu.

Adele ağabeyinin kitabını bir görev duygusuyla Goethe'ye ulaştırmıştı ama aynı zamanda biraz endişelenmiş olmalıydı. Kitap basılacak diye ödü kopuyordu. Ottilie'ye kitabın basılmasından "ölümden korktuğu kadar"[19] korktuğunu söylemişti. Ağabeyinin din ve ahlak konusundaki alışılmadık görüşlerinin, polemikçi ve derin düşüncelere dalan kişiliğinin kendisi ve ailesinin itibarını zedelemesinden endişe duyuyordu. Schopenhauer kız kardeşinin endişelerinden etkilenir miydi pek belli değildir. Annesiyle yaşadığı güvensizlik onu düzenli aralıklarla sırdaşı olan kız kardeşine yakınlaştırmıştı. Schopenhauer, Goethe'ye, annesiyle ilişkisi kötü olmasaydı İtalya'ya gitmeden önce kız kardeşini ziyaret edebileceğini yazmıştı. Schopenhauer aynı mektupta, bir tanıdığının kendisine övgüyle ve iyi duygularla gösterdiği siluet çizimleriyle birlikte şiir ve mektuplarından çıkardığına göre kendisinin Dresden'de olduğu sırada Adele'nin "olağanüstü bir genç kadın haline geldiğini" yazdı.[20] Adele, "olağanüstü bir genç kadın" olabilirdi ama ağabeyinin kitabıyla ilgili söyledikleri, ağabeyinin kadınların entelektüel olarak ikinci sınıf olduklarına dair görüşlerini teyit eder nitelikteydi. Hem Adele hem de Ottilie kitabı okumaya çalışmıştı. Kitabın önsözü Adele'yi korkutmuştu; kitapta anlamadığı çok fazla terim vardı. Kitabı ona açıklayacak birisi olsa okuyacağını ama etrafının aptallarla çevrili olduğunu söyledi.[21] Adele, ağabeyinin temel eserinin Goethe'den sonra *de facto* [fiili] ikinci eleştirmeni oldu.

Schopenhauer İtalya'ya, hayatının başlıca eserini bitirmesinden dolayı kendisini ödüllendirmek ve eleştirmenlerin "hayır"larından kaçmak için gitmesinin yanı sıra, içinde bulunduğu güç bir durumdan da kaçıyordu. Kaçamaklarının birinin meyvesini, beklemediği bir anda aldı. 1819 ilkbaharında, Dresdenli ailelerden birinin hizmetçisi, Schopenhauer'ın kızını dünyaya getirdi. Adele'ye bu durumdan bahseden bir mektup atmış, yaşadığı ilişkinin bir gönül değil, kasık ilişkisi olduğunu söylemiş

* Gözün yapısından ileri gelen görsel duyarlılık –ç.n.

olmalıydı. Kız kardeşine, cinsel olmayan bir şekilde sevebildiği tek kadının kendisi olduğunu da söylemiş olmalıydı. Adele ağabeyini doğru şeyi yapması konusunda teşvik ederken, onun söylediklerine itiraz ediyordu:

> Seni aptal adam, şehvet içermeyen bir şekilde sevdiğin tek kadının ben olduğumu söylüyorsun. Buna çok güldüm ama eğer ben senin kardeşin olmasaydım beni sever miydin? diye sormalıyım. Çünkü ne de olsa benden daha üstün statüsü olan çok kadın var. Eğer kardeşin olduğum için değil, beni ben olduğum için seviyorsan, aynı şekilde hemen hemen herkesi sevebilirsin; dikkat et, *hemen hemen* dedim. Bahsettiğin kıza çok acıdım; Tanrım, umarım kıza kötü davranmadın. Sen herkese *doğru* davranan adam, neden onun gibi zayıf ve zavallı birisine de aynı şekilde davranmıyorsun? Bize sunulan bu hayatta evdeki mutluluk en güzel şey ama çoğu insan bu durumu sessizce ve yakınmadan geçiştiriyor; onlar bu mutluluğa sahip olmadığı gibi bu mutluluğu aramaya bile *çekiniyor*. Benim de, mutlu bir ev hayatım yok.[22]

Schopenhauer babalığı kabul ediyor ve çocuğunu desteklemeyi istiyordu. Adele, ağabeyinin, bu ilişkide kendisine bir rol vermek istediğini seziyordu ama eli sıkı olan ağabeyinin bu genç kadına ve çocuğuna maddi destek sağlayacağına dair şüpheleri vardı. Bundan dolayı tatildeki ağabeyine yazdı: "Bu kadın için bir şey yapabilir miyim? Tüm samimiyetinle söyle bana. Buradaki sorumluluğunu senin gibi bayağı erkeklerin genellikle indirgediği gibi dar anlamda ele alma. Çocuğun doğmasını istemezdim ama doğacak, onun için zaman içerisinde gelişecek ihtiyaçları çerçevesinde önlemlerini al."[23] Adele, Dresden'de neler olduğunu görmek istiyordu, ağabeyine Haziran ayının sonunda orada olacağını söyledi. Ama genç kadını görüp görmeyeceğinden emin değildi çünkü kadın başka bir adamla yaşıyordu. Adele'nin kadını görüp görmeyeceğine karar verememesinin, zavallı kadının ev hayatını karıştırmak istemediğinden mi –belki de adam çocuğun kendisinin olduğunu düşünüyordu– yoksa durumu küçük düşürücü bulduğundan mı kaynaklandığı pek açık değildi.

Yazın sonunda Schopenhauer'ın kızı öldü. Kızın ölüm nedeni bilinmediği gibi, filozofun bu durum karşısındaki tepkisi de bilinmiyor. Bir yıldan az bir süre sonra, Schopenhauer'ın seyahat defterine yazdığı gözlemleri, zavallı genç kadın ve çocuğuna yönelik felsefi tavrını açığa çıkarıyordu. Karşı cinsten iki kişi arasında sevgi ve arzulu bakışlar, bu birlikteliğin üreteceği yeni bir bireye can verme istencini gösterir. "Birbirlerine karşı

soğukluk ise, eğer gerçekleşirse kaçınılmaz olarak üreteceklerinin, kötü şekillenmiş, kendisi ile uyumsuz, kederli ve şansız olacağına işarettir."[24] Belki de Schopenhauer çocuğunun annesinden, cinsel arzunun nesnesi olduğu zamanlar haricinde nefret etmişti. Her halükârda hiçbir zaman bu dünyaya forsepsle gelen ve daha sonra da ondan ayrılacak kadar akıllı olan Lessing'in oğlunu övdüğü gibi kızını övmemişti.[25] Çocuğun doğmamasını arzulayan Adele, onun ölümü karşısında üzülmüş gibiydi. Çocuğun ölümüyle birlikte, ağabeyi ve çocuğunun annesi arasında arabuluculuk gibi sevimsiz bir işten kurtulmuştu ama ağabeyinin kaybı için üzgündü: "Kızın öldü, üzgünüm. Eğer yaşasaydı sana *mutluluk* verecekti; yalnız hissetmeyecektin kendini, önemsediğin birisi olacaktı."[26]

Adele yazdığı mektupta kendi deneyimlerinden yola çıkarak konuşuyordu. Gerstenbergk ve annesiyle ilişkisi gittikçe kötüleşiyordu; ağabeyi ile ilgilenmesi kendi yalnızlığından kurtulmasına neden oluyordu. Ayrıca, ağabeyinin bağımsız oluşunu da kıskanıyordu. O zamanlarda özgürlük genç bir kadının göze alamayacağı bir şeydi. İtalya'ya gitmeyi çok istiyordu, uzun zamandır İtalyanca çalışıyordu; ağabeyinin mektuplarıyla İtalya'yı dolaylı olarak yaşıyordu.[27] Arthur, Adele'ye şair Byron'ın Venedik'te olduğunu ama onu göremediğini söylemiş olmalıydı. Bu durum Adele'yi şaşkınlıkla karışık hayrete düşürdü. Ağabey ve kardeş, her ikisi de Lord Byron'ın şiirlerine değer verirdi; bu genç İngiliz soylusu, rock yıldızı gibi ünlü olmanın tadını çıkartıyordu. Adele mektubunda, "Byron'ı görmedin mi, bu benim için anlaşılmayacak derecede tatsız bir durum; beni çok az şair etkiledi, çok azı bende onu görme isteği uyandırdı" demişti.[28] Adele anlaşılan, ağabeyinde de aynı isteğin var olduğunu ama artık bıktığını düşünmüştü.

Schopenhauer, kardeşine açık sözlü davranmamıştı. Byron'ı İtalya'da görmüştü; onunla tanışabilirdi ama tanışmadı. Yolculuğa çıkmadan önce, Goethe'den İtalya'ya gittiğinde "ilginç ve önemli" tanıdıklar edinmek için kendisine bir tanıtım mektubu yazmasını istedi. Goethe, Byron'a vermesi için bir mektup yazdı. Bu mektubu, kendi "aptallığından" dolayı hiçbir zaman kullanmadı. Schopenhauer bir sabah o zamanki sevgilisiyle turluyordu: "Yavuklum '*Dulcinea*'* çok heyecanla-

* İspanyol yazar Miguel de Cervantes'in, Türkçeye *Don Kişot* (1933, 1991) adıyla çevrilen, *Don Quijote* (1605 ve 1615) adlı ünlü romanının başkahramanı, yaşlı şövalye Don Quijote'nin yavuklusu –ç.n.

narak bana, 'İşte bak! İngiliz şair,' diye seslendi. Byron atıyla yanımdan geçti ve sevgilim bütün günü bu heyecanla geçirdi. Goethe'nin beni tanıtan mektubunu ona göndermemeye karar verdim. Boynuzlanmaktan korktum. Bundan dolayı hâlâ pişmanım."[29]

Schopenhauer'ın Adele'ye Byron olayından bahsetmemesi o kadar şaşırtıcı bir şey değildi. Eğer kardeşine bu olaydan bahsetseydi, ona yazdığı mektuplarda yarattığı kadınların tercih ettiği adam imajını yok etmiş olacaktı. Adele'ye zengin sevgilisinden bahsetmişti; kardeşi de kadının sosyal mevkiinden ve onunla Almanya'ya gelip gelemeyeceğinden endişe ediyordu. Adele, Schopenhauer'a sahici aşkı bulmuşsa sevgilisini elinde tutması için elinden geleni yapmasını salık verdi. Adele, kardeşinin aşksız iki ilişkisini de düşünerek, aynı zamanda bu konudaki korkusunu da ifade etti; kardeşinin böyle bir ilişki yaşamasını istemiyordu. Adele, Schopenhauer'a ayrıca Dresden'de bıraktığı mutsuz kızı ve duygusal eğilimlerinden kaynaklanan üzücü olayları da hatırlattı. "Bizim cinsimizin pespaye ve harcıâlem olanlarıyla zamanını öldürmeye devam ederek bir kadına değer verme yeteneğini kaybetmemelisin" diye ağabeyine çıkışmakla birlikte şu dileğini de belirtti: "Bir gün, *benim hiçbir zaman anlayamayacağım* o azgınlıktan daha derin duygular besleyebileceğin bir kadınla beraber olmanı Tanrı'dan dilerim."[30]

Adele, ağabeyinin davranışlarından üzüntülü olduğu kadar felsefesinden de rahatsızdı. Ağabeyinin kitapları hakkında söylenilenlere çok dikkat ediyordu ama aynı zamanda bundan ödü patlıyordu. Felsefi düşüncelerini tamamen acayip bulmuyor, kendisini çok ciddi bir Hıristiyan olarak da addetmiyordu ama ağabeyinin din hakkındaki görüşlerine itiraz ediyordu; aralarındaki bu farklılık, onu üzüyordu. Din hakkındaki görüşlerinin, üniversite ya da devlet nezdinde bir iş aradığında Schopenhauer'ı zora sokacağından endişe ediyordu. Arthur'un kitabında insanlığı hor gören küstahça üslubuyla birlikte davranışlarının, anlamlı bir ilişkiye sahip olmasını tamamen engellemesinden endişe duyuyordu. Bununla beraber, bu durum Adele'yi derinden etkiledi; Arthur'un kitabı, onun da insan varoluşu ile ilgili ağabeyinin görüşünü paylaştığını kabul etmeye zorladı. Hatta o zamanlar, ağabeyinden daha kederliydi. Adele, İtalya turu sırasında aşk ilişkisi olmasa da cinsel ilişki müptelalığı olan Arthur'a kendisinin hastalık ve ölümlerle çevrili olduğunu söylemişti; bu durum, daha sonra Schopenhauer'ın iddia ettiği dünya

hakkında hem dini hem de felsefi spekülasyonlara geçit veren bir çeşit şaşkınlığa meydan veriyordu. Arthur hayatının ileriki aşamasında felsefesinin başarısına şahit olurken, Adele'nin umutsuzluğu devam edecekti. Adele, Ottilie von Goethe'ye yazdığı mektupta şöyle demişti: "Sen bir kız kardeş, arkadaş, kız evlat, kadın, anne, ev kadını; iyi ve tatmin edici her şey olabiliyorsun. Ben ise...?"[31] Cümlenin sonunu boş bırakmıştı. O da bir kız kardeş, kız evlat, kadın ve arkadaştı; ama anne ve ev kadını olmamıştı.

Schopenhauer İtalya'da, güdük kalan İtalyancasını geliştirecek kadar, yaklaşık on bir ay kaldı. Ama 1818 Ekim'inde Venedik onda ilk olarak soğuk duş etkisi yaptı. Karşı karşıya kaldığı dil ve hayat tarzı, kendisi üzerinde çok güçlü bir etki uyandırdı ama aynı zamanda onu endişeli, kendisinin farkında olan ve göze çarpan biri haline getirdi. Böyle sürprizler onu çeşitli şeyleri keşfetmeye yöneltecek yerde korkutuyordu. Ama yeni çevresine alışınca, soğuk suyun ilk şokunu atlattıktan sonra aldığı duşla kendisini zinde hisseden adamlar gibi kendini çok iyi hissetmeye başladı. Yabancılık hissinden kurtulup yeni çevresini benimsedikten sonra, kendisine yoğunlaşmaktan da vazgeçip tanıdık duruşunu sergileyebildi: "Tamamen objektif ve tarafsız bir şekilde bulunduğu çevreye odaklanıyor, daha önceki gibi depresyona girmeyip kendisini çevresindekilerden daha üstün hissediyordu."[32] Schopenhauer'ın bu tarafsızca odaklanmasının süresi pek belli değildir. Venedik, Byron olayının yaşandığı ve Schopenhauer'ın zengin yabancı turistlere cömertçe ilgi gösteren genç kadın Teresa Fuga ile cilveleştiği yerdi. Ama Britanyalı şairin çok etkilediği "*Dulcinea*"nın Teresa Fuga olması pek muhtemel değildi. Eğer Fuga, Schopenhauer'ın kız kardeşine "zengin sevgili" dediği kadınsa, Schopenhauer hem kadının durumunu hem de aralarındaki ilişkiyi abartıyor olmalıydı. Schopenhauer genç kadın üzerinde kişisel olarak bir etki yaratmışsa da, ismi bir etki yaratmamıştı. Çünkü Schopenhauer'dan daha sonra bahsederken, "Dr. Arthur Scharrenhans" diyecekti.[33]

Schopenhauer Kasım ayının ortalarında Venedik'ten Bologna'ya geçti. Bologna'da bütün mutlulukların, sahip olunduğunda küçümsenip farkına varılamadığını, kaybedildiğindeyse –kişinin sürdüremeyişinden dolayı pişmanlık duyduğu bir eksiklik olarak– önemsendiğini fark etmişti. Bu arada ayrıca "Bologna'daki Profesör Demaria'nın bir heykel-

tıraş dehası" olduğunu da fark etmişti ama Profesör Demaria'nın dehasından, mutluluğun aksine bir daha hiç söz etmeyecekti; filozofta hiç pişmanlığa yol açmayan bir eksiklikti bu.[34] Schopenhauer, Bologna'dan Floransa'ya gidecek ve orada şu gözlemde bulunacaktı: "Hıristiyanlık: 'komşunu, kendin gibi sev' der, ben ise: komşunda fiilen, hakikaten kendini tanı ve uzaktaki birinde de yine kendini tanı diyorum."[35] Kendi metafiziği ile Hıristiyanlığın *agape*'si* arasında bağlantı kurarken, esnek ve çok çeşitli düşünceleri onu renkli ardıl görüntülerle** erkek mastürbasyonu arasında bağlantı kurmaya sürükledi. Her ikisi de gerçek şeye olan doğal ihtiyacı gösteriyordu: göz ve üreme organı, görü ve cinsel dürtü, akıl ve cinsellik, kişinin karşıt kutupları, akıl ve istenç –kurtuluş ve lanetlenme.

Schopenhauer Aralık ayında Roma'daydı; kışın üç ay boyunca orada kaldı. Gençliğinden kalma bir alışkanlıkla, opera ve tiyatroya gitti. Rossini'nin müziğine hayatı boyunca devam edecek sevgisi bu dönemde başladı. Kadim devletlerdeki her türlü büyük sanatsal işlerden de zevk almaya çalışıyordu ama Roma'nın Gotik ve Rönesans mimarilerine karşı ilgisizdi; Goethe gibi, eski Yunan ve Romalıların basit ve sade hatlarını tercih ediyordu. Ama San Pietro Bazilikası'nın kubbesi ona Londra'daki St. Paul'un kubbesini hatırlattı; kubbenin muazzam genişliği ondaki matematiksel yüce hissini kışkırttı; kubbenin büyüklüğü karşısında kendi bedeninin hiçliğinin farkına vardı ama aynı zamanda bunu algılayan birisi olarak kendisinin nesneyi temellendiren özne olduğunu da biliyordu.[36] Sciarra Galeri'deki Raphael'in viyolonist tablosu, bir resmin, kişinin karakterini yansıtan hareketi nasıl yakalayabildiğini ona gösterdi. Vatikan'daki uçsuz bucaksız sanat koleksiyonunu gezdi; kendisi daha yeni başlamışken beraber gittiği kişinin bütün koleksiyonu görmeyi yarım saat içinde bitirmesinden yakındı.[37]

Vatikan'daki bu hızlı sanatsever, Schopenhauer'ın sekiz yıl önce Göttingen'de tanıştığı harika çocuk Karl Witte'den başkası değildi. Witte'nin Roma'da bulunması, bazıları için kötüye işaret olsa da onun şansının yaver gitmesiyle alakalıydı. Witte on altı gibi çok genç bir yaştayken doktorasını alıp 1817'de Berlin'de ders vermeye yeltendi. Öğren-

* Cinsel olmayan kardeşçe sevgi –ç.n.

** Belli renkteki bir görüntüye yoğunlaşıp uzunca bir süre bakıldıktan sonra gözler kapatıldığında görünen farklı renkteki hayali görüntüler (*color after-images*) –e.n.

ciler bu kadar genç biri tarafından eğitilmeyi reddederek derslerinden hiddetle ayrıldı. Prusya Kralı III. Friedrich Wilhelm bu durumu telafi etmek için, Witte'ye her yıl 600 *Taler* olmak üzere üç yıl seyahat masrafı ödedi. Schopenhauer, Witte hakkında çok olumlu düşünüyordu; Adele aynı kanıda değildi. Ağabeyinin, "esasında sefil bir adam" olan, kendisini hangi yolla olursa olsun geçindiren ve hiçbir şekilde akıl veya bir deha gücü sergilemeyen, sadece küstahlığı öğrenmiş bu *ingenia praecocia** ile arkadaş olma hevesi karşısında hayretler içindeydi.[38] Witte'nin ailesi bile Schopenhauer'ın annesiyle olan anlaşmazlığını biliyordu ve oğullarının bu Romalı ahbabıyla ilişkisinden kaygılanıyordu. Witte annesine yazdığı mektupta filozof arkadaşını savunuyordu: "Schopenhauer ile sık sık görüşüyorum. Bütün bu süre zarfında herhangi kötü bir şeyle karşılaşmadım. ... Tam tersine, onun birçok erdemi olduğunu fark ettim; hiç küçümsenemeyecek olan erdemi kayıtsız şartsız hakikat sevgisiydi."[39]

Felsefe zekâsı olmadığını itiraf eden Witte'nin, filozofun kişiliğini anlayışına bakılırsa, kesinlikle akıllı olduğu belli oluyordu. Schopenhauer'ın hakikate olan kayıtsız şartsız sevgisi erdemlerinden birisiyse, sonucu ne olursa olsun bunu ifade etme isteği de onun ikinci erdemiydi. Daha sonra, çağdaşlarının onun felsefesine yeterince ilgi göstermemesini, kendi hakikatini ifade etme konusundaki şaşmaz sadakatine yoracaktı: "Filozoflar dünyayı memnun etmek istiyorlar, edecekler de; bense, hakikat yolundan bir adım dahi uzaklaşmayacağım."[40] Harika çocuk da Schopenhauer'ın karakterinin bu özelliğine ilk elden şahit olmuştu: "Çelişkileriyle, hemen hemen herkesi düşman etti kendisine."[41] Schopenhauer düşmanlarının çoğunu, Alman sanatçılar, akademisyenler ve sanatseverlerin bir hizip oluşturduğu Café Greco'da edinmişti. Bir gün Witte, Schopenhauer'ı, Yunan çoktanrıcılığının bir sanatçının resim paleti için nasıl farklı bir dizi kişilik sağladığını överken buldu. Kafedeki bir Alman, Hıristiyanların da on iki havarisi olduğunu söyleyince, Schopenhauer alaycı bir şekilde gülümseyerek şöyle demişti: "O 12 Kudüslü cahili bırakın bir kenara, konuşulmaya bile değmezler."[42]

Tarihçi Johann Friedrich Böhmer, filozofların Café Greco'da kötü davranış sergilediklerinden bahsederken, Schopenhauer'ın "şeytani nüktedanlığının" uzun süredir huzur bozduğuna da değindi. Böhmer,

---

* En doğruyu düşünür ve her şeyi bilir geçinen. Aklıevvel ya da sivri akıllı –r.n.

Schopenhauer'ın, Almanların diğer bütün ulusların en sersemi olmasına rağmen bir dine sahip olmamalarından dolayı diğerlerine karşı avantajlı konumda olduklarına yönelik açıklamasını yaptığı gün kafeterya patronlarını öfkelendirdiğini söyledi. Bu açıklama, orada "bu adamı dışarı atalım"[43] diyenlerin elini güçlendirdi. Böhmer'e göre, o günden sonra Schopenhauer kafeteryaya gitmemeye başladı. Böhmer, Schopenhauer hayranı değildi; filozofun Almanya hakkındaki bu küçültücü açıklamayı yapıp yapmadığı da pek belli değildi. Ayrıca Böhmer bu açıklamayı, filozofla birlikte seyahat etmiş olan biri Fransız, biri de İngiliz olmak üzere iki kişinin söylediğini belirtir. Hikâyeye göre, bu kişiler Böhmer'e, Schopenhauer'ı tanıyıp tanımadığını sormuş; Böhmer de tanıdığını ve onun bir "soytarı" olduğunu söylemiş. Her iki adam da filozofu kaba bulduklarını belirttikten sonra, Fransız olanı Schopenhauer'ın Almanya hakkında söyledikleriyle ilgilendiğinden bahsetmiş. Sonra da, kendi ülkesi hakkında bu şekilde düşünse bile, düşüncesini kendisine saklaması gerektiğini belirtmiş.[44]

Nasıl olduysa Böhmer, Schopenhauer'ın davranışlarından olumsuz etkilenmişti. Başka bir yerde Schopenhauer'ın sadece "soytarı" değil, "tam bir budala" olduğunu da söyleyen Böhmer, ayrıca insanların iyiliği için "Alman olmayan ve dinsiz olan bütün filozofların tutuklanması gerektiğini"[45] de belirtmiş. Schopenhauer, Kant ve Goethe'yi yetiştirmiş olmalarına rağmen Almanların "aptal" olduklarından bahsedip, şüphesiz onları kötülemişti. Aynı zamanda düşündüklerini hiç sansürlemeden herkese söyleme taraftarıydı. "Seyahat Kitabı"nda Roma'da kaldığı süre zarfında gözlemlediklerinden bahseder: "Bana göre, tanıdıklar genellikle yabancıdır ve yabancı olurlar; yabancılar ise tanıdık. Tanıdıklara göre ben hep aynı dili konuşuyorum; başkaları ise bu bağlamda konuştuklarımdan farklı şeyler çıkarır. Bu böyle çünkü onlardan çok uzakta bir yerde duruyorum; benim için yakında olanlarla uzakta olanlar arasındaki fark kayboluyor. ..."[46] Schopenhauer Böhmer'in iddia ettiklerini söylediyse, Café Greco'daki tanıdıkları onun için düşman yabancılardı artık.

Schopenhauer, Mart ayında Roma'dan Napoli'ye gitti. Seyahatini "en iyi ve en güvenilir yolculuk arkadaşı"[47] dediği İngiliz turistlerle yapmayı tercih etti. Schopenhauer, Napoli'de Venedikli sanatçı Francesco Ajes S. Hayez'in, Kral Alcinous'un mahkemesinde, mahkemedekilerin kahramanlık eylemleri ve hayatı hakkında konuşmalarını işitmesi üze-

rine ağlayan Ulysses'i tasvir ettiği tablosunu dikkatle inceledi. Schopenhauer, bu tablonun konusunu, ağlamanın kişinin kendisine yönelik şefkat olduğuna ilişkin analizini destekleyen bir veri olarak kullanacaktı.[48] Napoli'nin yirmi beş kilometre güneyinde eski ve trajik bir şehir olan Pompei vardı. Filozof buradaki acı ve umutsuzluk manzarası karşısında çok etkilendi; bu sahne onun için doğal güçlerin korkunç serbestliğini ve insanların iyiliğine olan kayıtsızlıklarını simgeliyordu. Pompei felaketi, Schopenhauer'ın, bu dünyanın olabilecek en iyisi olduğuna yönelik Leibnizci iddianın "zararlılığına" karşı eleştirilerinin yalnızca birisini oluşturuyordu. Schopenhauer'ın, bu dünyanın olabilecek *en kötü* dünya olduğu argümanı, daha korkuncunun hayal edilemeyeceği anlamında değil, böyle bir dünyanın gerçekten var olup devam ettiği anlamındaydı. Pompei, bu genç anti-iyimseri İtalya'da serbestçe deneyimlediği aynı derecede güçlü bir kuvveti kabul etmeye hazırladı. Bir penis ile süslenmiş *fornix** kapısının üzerinde *Hic habitat felicitas* (Mutluluk burada yaşıyor) yazılıydı.[49] Schopenhauer bu yazıyı esprili buldu; genelevden içeri girenleri bön bön baktıran, ayrılana ironik gözüken bir yazıydı. Yirmi beş yüzyıldır hâlâ ayakta duran Paestum'daki antik Poseidon Tapınağı Schopenhauer'ı huşu içinde bıraktı: "Öyle bir yerde duruyorum ki, belki de daha önce buraya Platon ayak basmıştı."[50]

Schopenhauer Napoli'deyken Adele'den, Goethe'nin kitabıyla ilgili düşüncelerini anlatan mektubu aldı. Bir ay sonra Roma'ya döndüğünde felsefesiyle ilgili mağrur düşüncelerle doluydu. Kendisini kutlayan bir şiir yazıp sonunu "gelecek nesiller bana anıt dikecek"[51] diye bitirdi. Daha sakin bir anında "anıt"ın üstünü çizerek "anma töreni" yaptı. (Belki de hem kâhindi hem de tevazu göstermekte biraz aceleciydi çünkü 1895'te Frankfurt'ta, *Rechneigraben*'in kuzeyinde anıtı dikildi.) Mayıs'ta Napoli'ye döndü, Haziran'da ise Milan'a gitme riskini göze aldı. Milan'da kız kardeşinden Danzig'deki A. L. Muhl bankasının ödemeleri durdurduğuna dair moral bozucu haberi aldı. Johanna ve Adele kendilerine kalan tüm mirası Muhl bankasına yatırmıştı; annesinin aynısını yapmasına dair nasihatini akıllılık ederek dinlemeyen Arthur bile mirasının üçte birinden fazlasını Muhl'a yatırmıştı. Adele bu duruma çok öfkelen-

* Latincede "kemer, kubbe, yay, kavis, tak" anlamlarında kullanılan bir kelime. Yeraltındaki bölgelerde, sarnıcımsı kemer altlarında yer almalarından ötürü, genelevlere de fornix denmiştir –ç.n.

mişti. Annesi parasının çoğunu müsrifçe harcamıştı ve Adele'nin parasını harcamaya başlamıştı. Bu arada Johanna ve Adele'nin parası kalmamıştı. Hizmetçilerini işten çıkardıktan sonra kuzenleri ve Schopenhauer'ın vaftiz babası Wilhelm Ernst Friedrich Goermann'ın tavsiyesiyle, para bulup Danzig'e, kendilerine görüşmeleri gerektiğini, iflasın eşiğinde olduklarını söyleyen Muhl'a ödemeler konusunda görüşmeye gittiler. Adele telaş içindeydi; ağabeyine "Nasıl yaşayacağız?", "annemin durumuna ve çıkacağımız yolculuk karşısında kalbim sıkışıyor"[52] diye yazmıştı. Sonra, en azından içlerinden birisinin o kadar şansız olmadığını belirtmişti: Arthur sadece 8.000 *Taler*'ını Muhl'a yatırmıştı. Adele bu arada annesinin, oğlunun parasını kurtarmak için elinden gelen her şeyi yapacağına dair mesajını da iletti. Annesinin iş zekâsıyla ilgili düşünceleri göz önüne alındığında bu mesajın Arthur'a teselli kaynağı olmayacağı açıktı.

Muhl krizi Schopenhauer'ı büyük bir jestte bulunması için harekete geçirdi. Parasını ailesiyle paylaşmayı teklif etti. Johanna bu teklifi, Gerstenbergk'in teklifini reddettiği gibi reddetti. Bir zamanlar "misafiri" olan kişinin yardımını reddetmesi gurur meselesiyken, oğlunun teklifini reddetmesi öfkesinden kaynaklanıyordu. Arthur'un teklifi annesiyle arasının düzelmesini sağlayacakken ilişkilerini daha da kötüleştirdi ve nazik olan anne kız ilişkilerini de yıprattı. Her zaman yatırımlarını çeşitlendiren ve dikkatli yaşayan Schopenhauer'ın, annesinin tek bir bankayla yaptığı aptalca anlaşmadan keyfi kaçmıştı ve annesinin müsrif olarak değerlendirdiği hayat tarzından hâlâ şikâyet ediyordu. Yaptığı mali yardımın yanında Adele'ye bir mektupla bir açıklamada bulundu; malvarlığını paylaşacaktı, bu arada annesini kastederek "kocasının, yani babamın hatırasını, ne oğlunda, ne kızında onurlandırabildi"[53] demişti. Adele bu yoruma itiraz etti; Schopenhauer'ın yaptığı yardımı bir davranış biçimi olarak, katı yargısından daha önemli buldu. Johanna oğlunun mektubunu buldu ve oğlu ile kocası hakkında açtı ağzını yumdu gözünü. Johanna, Adele'yi oğluyla aynı şekilde düşünmekle suçlamış olmalıydı çünkü Adele, annesini ağabeyiyle aynı düşünmediğine inandıramadığını yazmıştı. İki kadının arası gittikçe kötüleşiyordu; Adele kendini pencereden atmayı düşündü. Neyse ki, diyordu günlüğünde: "Kendimi bu kadar sınırda hissettiğim zaman Tanrı bana azmetmeyi ve güçlü olmayı telkin etti."[54] Birbiriyle bağrışmaları her iki kadının da ağlamasıyla son buldu ve Adele, Johanna'nın artık asla onun sevgisine güvenmeyeceği-

ni düşündü. Adele günlüğüne şöyle yazdı: "İki gün boyunca kendimi ölüyor zannettim. Annem de fiziksel olarak acı çekiyordu."[55] Adele bu tartışmaların acı hatıralarını uzun yıllar unutmayacaktı.

Johanna, Schopenhauer'ın para yardımını, kocasının hatırasını onurlandıramadığına dair yorumlarını bilmeseydi de kabul etmeyebilirdi. Johanna her şeyden önce kendi bağımsızlığına önem veriyordu. Gerstenbergk'in yardımını da bundan dolayı reddetmişti. Ama daha önce hayatını yönlendirmek isteyen ve oğlu olan bir erkeğin yardımını kabul etmek, hem bir annenin çocuğu ile ilişkisi anlamında kendi görgü kurallarıyla çelişmesi hem de oğlunun üstünlüğünü kabul etmek zorunda kalması demekti. Johanna, Adele'ye, oğluna tabi olmaması gerektiğini, "oğlunun ona tabi olması gerektiğini"[56] söyledi. 1827'deki başka bir mali krizde, Johanna oğlunun görünüşteki nazik jestine yönelik analizini arkadaşıyla paylaşmıştı: "Tamamen fakir kalsam, benimle malvarlığını paylaşacağına inanıyorum. Muhl iflas ettiği zaman, buna benzer bir şeyler yazmıştı. Bana ekmek vereceğini biliyorum ama bunu bir dilencinin önüne atılan bir sadaka gibi yapacağını da biliyorum"[57] demişti. Oğlunun sert sözleri Johanna'nın öfkesini provoke etmişti çünkü merhum eşine malvarlığını bölüştürme şeklinden dolayı kin besliyordu: Çocukları mali olarak bağımsız kılmış, Johanna'nın payını azaltmıştı. Johanna, Adele'yi yanı başında tutmayı başarmış ve kızının mirasını adeta kendisinin kılmıştı; parayı kontrol ediyor, kullanıyor ve yaşamını idame ettiriyordu. Arthur'un mirasını kullanarak onun hayatını kontrol edeceğini düşünüyordu. Sanki eşi Heinrich Floris, dik kafalı oğlu aracılığıyla mezarından gücünü gösteriyordu.

Muhl, iflas etmekten kurtulmak için son bir hamle yaparak alacaklılarıyla anaparalarının yüzde otuzunu karşılayarak anlaşma yapmak istiyordu. Bu anlaşmayı hem Adele hem de Johanna kabul etmişti ve Adele, Muhl'un koşullarını kabul etmesi için ağabeyine de yalvardı. Bankacı, Schopenhauer kadınlarını bu koşulların kabul edilmemesi halinde iflas sonucunda her şeyi kaybedeceklerine inandırdı. Arthur, kardeşinin yalvarmalarından etkilenmedi; bu koşulları kabul etmemesi ve kendisi gibi Muhl'un borçlarını ödeyebilecek hale gelmesini beklemesini önerdi. Muhl, azimli alacaklısına 430 bin *Taler* borcu, buna karşılık 130 bin *Taler* varlığı olduğunu yazmıştı; bu rakamlar teklif ettiği anlaşmayı doğruluyordu. Schopenhauer kararında direnerek bankanın teklifini red-

detti. Bunu Muhl'un yararına bir blöf olarak ilan etmek istiyordu. Her iki kadının ise, aslında hepsi Adele'nin olan 22 bin *Taler*'ı tehlikedeydi. Weimar'da sadece 2.000 *Taler* paraları kalmıştı ve Quandt'a 800 *Taler* borçları vardı. Kumar oynamak istemiyorlardı. Muhl'a teslim olmuşlardı ama bir de ek anlaşma yapmışlardı. Yıllık 300 *Taler* ödeneğe ve dört tabloya sahip olacaklardı. Adele, Schopenhauer'a bu ek anlaşmayı söylediğinde, büyük bir ihtimalle Schopenhauer'ın, ailesinin motivasyonu ile ilgili kuşkularını teyit etmişti. Onun bakış açısına göre, annesi ve kız kardeşi sadece kendilerini düşünüyordu.

Schopenhauer'ın kız kardeşi ile yazışmaları, Muhl meselesinde son noktaya yaklaşıldığında gittikçe karanlık ve üzücü olmaya başlamıştı. Bir ara Schopenhauer, teyzesi Julie Trosiener'ı destekleme amaçlı, kendi payına düşen küçük bir miktar parayı ona ödemeyeceğine ilişkin bir tehdit savurdu; bu, Adele'yi de şaşırtan, çok hasis ve kasıtlı bir hareketti. Kendi istikrarsız durumuna rağmen, kız kardeşine destek olan Johanna ise, bu desteği sürdürme sözü vermişti. Schopenhauer, ayrıca Muhl'un dürüstlüğü ve ailesinin motivasyonu ile ilgili şüphelerini açıkça dile getirdi. Adele ilk önce ağabeyinin güvenini tekrar kazanmak ve Schopenhauer'ın İtalya'da kaldığı zamanlarda geliştirdikleri samimi ilişkiyi sürdürmek istedi. Ona, "Bana karşı kalbini katılaştırma, dünyada kimse seni benim sevdiğim kadar sevmiyor. Bunun ne anlama geldiğini bir düşün; kolaylıkla kazanılmayan bu kalbe sıkı tutun"[58] diye ricada bulundu. Filozof, kız kardeşinin sevgisi üzerine uzun uzadıya düşünmüşse de, bunun bir önemi olmadığı sonucuna varmış olmalıydı. Schopenhauer bu kalbi, ancak kırdıktan sonra bıraktı. Adele, bir aydan kısa bir süre sonra düş kırıklığını tam olarak ifade edebildi. "Bizi bedbaht yapıyorsun," dedikten sonra aynı zamanda annesinin ağzıyla da konuşuyordu: "ayrıca, ne yaptığını ve dünyanın bizi nasıl gördüğünü biliyorsun. Hayatımın hiçbir anında sana karşı vefasız ve sahte davranmadım, güvensizlik hissetmedim. Dolayısıyla sana karşı pişman olduğum ve geri almak istediğim bir şey yok."[59] Aynı mektubun sonunda, hayatından çekileceği filozofu yaptıklarından dolayı suçlu hissettirmek isteyen annesi şunları söylüyordu: "Senden kalbimi paramparça etmeyen hiçbir şey işitmedim; kız kardeşine ve annene güvenmemek, bize verilebilecek en kötü ceza, *rezilce* bir şey. Ben de senin için yararlı olabilecek hiçbir şey yapamam." 1820 Mayıs'ında Adele ve Johanna, Muhl'la anlaştı.

Yatırımlarının yüzde yetmişini kaybettiler. Schopenhauer, Muhl'un diğer yatırımcılarıyla yaptığı anlaşmayı protesto etmek için hiçbir şey yapmadı, çünkü Muhl'un borcunu ödeme gücünden kendisi faydalanacaktı.

Schopenhauer diğer insanların kendi parasıyla ilgili niyetlerinden her zaman kuşkulanmıştı. Muhl'un yatırımcıları dolandırdığından şüpheleniyordu. Ama yine de, Adele'nin yüzde otuz için anlaşmaya gitmesine dair yalvarmaları ve Danzig iş çevrelerinin Schopenhauer'ın mali bakımdan müphem olan konumunu dillendirmeleri, onu konumundan taviz vermeye zorladı. Eğer parasının yüzde yetmişini 15 Nisan 1820'ye kadar alırsa, bankayla anlaşacaktı. Yaptığı bu teklifi değiştirmesi söz konusu bile değildi. Verdiği altı haftalık sürenin dolmasından sonra, faiziyle birlikte bütün parasının ödenmesini, yoksa banka iflas edene kadar kendisiyle uğraşacağını bildirerek Muhl'u tehdit etti. Schopenhauer sıkıntı içindeki bankere şunları yazdı: "Ensenizde boza pişirmek zorunda kalmaktan dolayı üzgünüm. Sizin açınızdan baktığımda benim bu muamelem çok adaletsiz ve sert görünebilir. Ama bu tamamen bir yanılsamadır ve bu yanılsama, benim en önemli ve tartışılmaz hakkımın elimden çekilip alınmasına izin veremeyeceğimi anladığınız takdirde ortadan kalkacaktır. Ayrıca benim bütün mutluluğum, özgürlüğüm ve akademik serbestliğim buna bağlıdır; bu, benim gibilerin bu dünyada çok nadir elde ettiği bir kazançtır ve sonuna kadar bunu savunmamak, olabilecek en hızlı bir şekilde buna sarılmamak doğrusu vicdansızlık sayılabilecek ölçüde bir zayıflıktır."[60]

Schopenhauer, söz verdiği gibi hızlı davrandı. Muhl diğer alacaklılarıyla anlaşmaya varır varmaz, Schopenhauer faiziyle birlikte bütün parasının ödenmesini talep etti. Muhl, daha fazla zaman istedi. Ona olan borcunu, üç ya da altı yıllık bir zaman içinde ödeyebileceğini söyledi. Schopenhauer'a çok kaliteli Merinos cinsi koyunlarının olduğunu, bunların üç ya da dört yıl içinde 2.400 *Taler* kazandıracağını söyledi. Muhl bu amansız alacaklıya, bir güvencesi olduğunu söylüyordu. Kendisine bir şey olursa, Schopenhauer'ı sağlam bir hayat sigortası poliçesi koruyacaktı. Eğer ödeyeceğine dair verdiği sözün samimiyetine ve dürüstlüğüne yönelik Schopenhauer'ın bir kuşkusu varsa, Uhlkau'ya gelip kendisiyle yaşayarak, işini nasıl yürüttüğünü gözlemleyebileceğini belirtti. Schopenhauer, Muhl'un koşullarının belirsizliğinden dolayı teklifini reddetti. Bankere, kendisinin onun sürüsü arasında otlayan bir

Merinos koyunu olmadığını söyledi. Schopenhauer kolayca kazıklanacak biri değildi. Hayat sigortası poliçesi meselesine gelince de, bunun bir güvencesinin olmadığını söyledi. Kendisine ödeme yapılmasıyla, Muhl'un yaşıyor olması iki ayrı şeydi. Schopenhauer, alaycı bir şekilde şöyle dedi: "Paramın ödenmesi için, seni öldürmeyeceğim."[61] Schopenhauer, Muhl'un Uhlkau'ya gitme davetini ise reddetti. Parasını ödetmek için "son sahnede Don Juan'ı ziyaret eden tüccar gibi", Uhlkau'ya baskı oluşturmaya gitmesini Muhl ondan istemedikçe ve parayı ödeyecek kişi Muhl olduğu sürece gitmeyeceğini söyledi. Muhl'un kendisine, kendisinin de Muhl'a silahlarını gösterdiğini belirtti. Schopenhauer, ondan daha iyi donanımlıydı.

Hırsla yürüttüğü stratejisi, Schopenhauer'ın üstün gelmesini ve kârlı olmasını sağladı. Muhl krizinin başlamasından iki ya da üç yıl sonra, parasını faiziyle birlikte geri aldı. Schopenhauer, gönülsüz borçlusundan üç taksit halinde, 9.400 *Taler* aldı. Schopenhauer, Muhl ilk taksiti ödediği zaman, artık iflas meselesinin söz konusu olmadığına karar verdi. Schopenhauer, Muhl'u birçok alacaklısını yüzde otuz vererek satın aldığı ve kendisini yüzde yetmişe ikna etmeye çalıştığı zaman onu avucunun içine aldığını biliyordu. Yüzde yüz, yüzde yetmişten daha iyiydi; Schopenhauer, kendisine yüzde yetmiş teklif ettiği zaman Muhl'un hepsini ödeyebileceğini biliyordu. Schopenhauer, felsefi üslubunu ortaya çıkaracak şekilde şöyle diyordu: "yine de hâlâ iflas ettiğini mazeret göstermek istiyorsan, sana bunun tersini, Kant'ın insanların ahlaki özgürlüğünü ispatlamak için felsefeye kazandırdığı ünlü argümanla ispat edeceğim, yani, gerekenden olabiliri öngörmek."[62] Schopenhauer, Danzigli tüccarla hızlı ve açık oynuyordu. Tüccar, ne Kant'ın öngörüsünü kabul etmişti ne de Kant'ın ahlaki özgürlük değerlendirmesini benimsemişti. Schopenhauer, kişinin ahlaki görevlerle ilgili bir beyana itaat etmesinde uygun olan yolun, zorunlulukların gerektirdiklerini o kişinin halihazırda arzuluyor olmasına bağlı olduğunu, o zaman da zorunluluk beyanlarının gereksiz olacağını savunuyordu. Kişiyi beyana itaat etme konusunda savunduğu başka bir yol da onu ödülle umutlandırıp veya cezalandırmakla tehdit edip, yapılması gerekeni, kişinin çıkarlarını da işin içine sokarak yaptırmaktı.[63] Kant'la haşır neşir olduktan sonra, Schopenhauer konuyla ilgili gerçek fikrini ortaya koydu: "Bu, eğer kendi isteğinle bana ödeme yapmazsan, sana dava açacağım demek anlamına geliyor. Dikkatli ol,

bir kişi enayi olmadan da felsefeci olabilir." Schopenhauer'ın kanında iş adamlığı vardı; tüccarlık eğitimi görürken, iş hayatındaki entrikaları gözlemleme fırsatı olmuştu. Ayrıca Kant'ın ahlak felsefesinin, mahiyeti istenç olan kanlı canlı insanlar için değil, sadece "sevgili küçük melekler" için geçerli olduğunu biliyordu.[64] Muhl'a güvenmek yerine, görev duygusuyla hareket etmesi için onu cezalandırmakla tehdit ediyordu.

Berlin

Schopenhauer Almanya'daki mali sorunlar nedeniyle, İtalya'da tasarladığından daha kısa süre kaldı. Aynı zamanda varoluşsal krizle yüzleşmek durumundaydı. Dünyaya hayatının meyvesini, felsefesini vermişti ve doğum sonrası depresyonunun felsefi biçimiyle karşı karşıyaydı. Muhl krizi aynı zamanda mali savunmasızlığının farkına varmasını sağladı. Birkaç yıl sonra, bu iki kriz arasındaki bağlantıya işaret etti. Doğaya ve insan haklarına karşı gelerek becerilerini ve gücünü kendi esenliğinin bencilce gelişimi için değil, insanlığın iyiliği doğrultusunda kullanmaya karar verdiğini yazdı. Hayatının sonraki döneminde iyice mesihvari bir biçime bürünecek bu görevini tamamlamış durumdaydı. Aklını kendine hizmet için değil, dünyaya hizmet için kullanmıştı. Ama bunu yaparken endişeli ve kuşkuluydu: "Ama görevimi başardım; bu problemi çözüp amacımı gerçekleştirdim. Bunun için, babamın mirasından aldığım desteğin yaşlılık zamanımda da sürmesi gerekliydi; bunu izleyip görmem için dikkatli olmam gerekiyordu; eğer bu miras olmasaydı dünyaya hiçbir katkım olmayacaktı. Hiçbir büro işi ya da bakanlık veya valilik gibi dünyevi iş en başta bana verilmiş boş zamanı telafi edemezdi."[65]

Schopenhauer, asabi bir şekilde Dresden'e giderken, Gotha'dan okul arkadaşı, üniversitede klasik filoloji profesörü olan Ernst Arnold Lewald'ı görmek için Heidelberg'e uğradı. Bu dönemde aldığı notlar, fikir ve gerçeklik arasındaki çoğu zaman aşılmaz uçurumu takdir edişini göstermesi açısından öğreticidir. Kitapların zihinler arası iletişimin hızlı ve akıcı olmasını sağladığını düşünüyordu; felsefesini yayımlamakla düşüncelerini tüm Avrupa'ya açmıştı. Ama seyahatlerinden sonra bir de kitabıyla ilgili çok az geri dönüş olduğuna dair kardeşinden gelen haberler filozofa, insan dünyası ile kitap dünyasının iki ayrı âlem olduğunu

fark ettirdi. Bir yanda, yerel gelenekler, önyargılar, batıl inançlar ve alışkanlıklar diğer yanda farklı bir düzen gözlemleniyordu: "*Halk ve kitap arasındaki geniş uçurumla* tanıştık; gerçeklerin halka nasıl yavaş (ama kesinlikle) ulaştığını gördük. *Bu nedenle hiçbir şey fiziksel ışığın yayılma hızına, akıl ışığının hızı kadar benzemiyor*."[66]

Schopenhauer kitaplar dünyasının, zaman, uzam ve hatta ölümden bağımsız düşünürler topluluğunu, yaşayan âlimlerle birleştirerek, tüm zaman ve yerlerdeki dehaların iletişimini mümkün kıldığına inanmıştı. Her özgün ve derin akıl, büyük bir kesinlik ve netlikle fikirleri ifade etme dürtüsüne sahiptir; bu en mükemmel şekilde sadece yazarak yapılabilir. Schopenhauer mükemmel aklın, insan ırkının eğiticisi olduğunu düşünüyor ve "kişi *insanlıkla* ancak yazarak konuşabilir"[67] diyordu. Schopenhauer için aynı zamanda bu nihai hakikatin fark edildiğine dair inancının yazısı olan *İstenç ve Tasarım Olarak Dünya*'nın hakikati içerdiğine, yani kendisinin felsefe taşını bulduğuna inanıyordu. Dünyaya hakikati vermişti ve hâlâ zamanı vardı. Bir şeyler yapması gerekiyordu. Aklının ışığını doğrudan çağdaşlarına yöneltmeye karar verdi. Akademik pozisyonu bunu yapmasına olanak tanıyordu; bu konumu kendisini pratik hayata dahil etmesine yarayacaktı. Eğer Muhl'a karşı takındığı katı tutum, yatırımını kaybetmesine mal olursa, akademik pozisyonu biraz gelir getirecekti. Lewald'dan, Heidelberg'de öğretmenlik yapıp yapamayacağını araştırmasını istedi.

Schopenhauer'ın Heidelberg'de bir akademik pozisyon için araştırma yapması garipti. Bunun, Heidelberg'in Dresden'den dönerken ilk önüne çıkan üniversite olması ve fakültede arkadaşı olması gibi basit bir nedeni olabilirdi. Lewald ayrıca felsefe fakültesinde bir yerin boşalmış olduğunu da ona söylemiş olabilirdi; çünkü Schopenhauer İtalya'dayken Hegel'in aklı Berlin tarafından çelinmişti. Çağının itici gücünün peşinden Hegel, vaktiyle Jena'yı nasıl vurmuşsa Heidelberg'i de öyle vurmuştu. Hegel Jena'ya geldiğinde şehrin yıldızlarının çoğu başka yerlerde parlamaya başlamıştı. Hegel'in at üzerindeki Dünya Tini, Jena'yı harabeye dönüştürdükten sonra, Hegel Bamberg'e kaçıp orada *Bamberger Zeitung*'u [Bamberg Gazetesi] yayına hazırladı. Sonra, Nurenberg lisesinde müdürlük yaptı; 1816'da Heidelberg'de profesör olana kadar sekiz yıl bu pozisyonda çalıştı. Bu tarihte, Alman Romantikleri üniversiteyi terk etmişlerdi çünkü pratik zihniyetli öğrencilerinden ve ampirik

zihniyetli, her türlü idealizmden şüphe duyan bir kurum olan bilim fakültesinden rahatsız olmuşlardı. Berlin, Hegel'e talip olduğu zamanlar Alman entelektüel hayatının önde gelen şehirlerindendi ve Hegel'in modernize ediciliğine etkili bir platform sağladı. Üstelik Schopenhauer'ın mali bağımsızlığından farklı olarak Hegel felsefesiyle yaşamak zorundaydı çünkü bakması gereken bir ailesi vardı. Berlin Hegel'e, Fichte'nin felsefe bölümünde boşalan yeri ve Heidelberg'de aldığının iki katı tutarında olan 2000 *Taler* ücret önermişti.

Lewald, Schopenhauer'ın Heidelberg'de yapabileceklerini araştırdı. Schopenhauer'a, Heidelberg'de felsefesine aşina kimse olmasa da önünde hiçbir engel olmadığını söyledi.[68] Buna rağmen Schopenhauer, Heidelberg konusunda bir girişimde bulunmadı. Bunun nedeni kesin olarak bilinmiyor. Belki de üniversitede, ayrılan Romantikleri destekleyen bir hava vardı veya Schopenhauer, Hegel'in iki yıl geçirdiği, potansiyel felsefi bir zihin için "gerçekten aptallaştırıcı, son derece tehlikeli ve zararlı olan" ve dolayısıyla düşüncelerine kapalı olan bir yerde ilerde ne yayımlayabileceğini düşündü.[69] Bütün reform yönelimli öğrenciler gibi Heidelberg öğrencileri de yeni düzen karşıtı oyun yazarı Agust von Kotzebue'nün 23 Mart 1819'da Mannheim'da öğrenci Karl Sand tarafından öldürülmesini kutluyor ve Almanya'nın birçok gelişmiş bölgesini etkisi altına alan milliyetçi ve reform ateşini taşıyorlardı. Bütün bu olanlar muhafazakâr filozofu bezdirmiş olabilirdi. Ama Heidelberg için bir girişimde bulunmamasının nedeni, Hegel'in Heidelberg öğrencileri üzerindeki etkisi değildi, büyük bir ihtimalle aklında daha iyi alternatifler olması ve kütüphanesiyle diğer kişisel eşyalarını Dresden'den buraya taşımanın sorun yaratacak olmasıydı. Hegel'in düşüncelerinin özündeki saçmalığı açığa çıkartma konusunda kendisine güveniyordu. Göttingen ve Berlin üniversitelerinin öğrencileri Heidelberg Üniversitesi'ndekilerden daha az milliyetçi değildi. Ayrıca Hegel Berlin'deydi. Schopenhauer'a göre, Alman Romantikleri'nden kalan müzmin koku, bozulan bir ceset kokusuydu.

Schopenhauer, Heidelberg'de geleceği ile ilgili hiçbir şey yapmadı. Ama Aralık ayının başında Göttingen'deki eski anatomi ve fizyoloji profesörü Friedrich Blumenbach ile ilişki kurdu. Göttingen'deki akademik pozisyon için yazdığı mektubu ilk felsefe profesörü Schulze yerine Blumenbach'a yazması sürpriz değildi. Aenesidemus Schulze,

Schopenhauer'ın tezine kayıtsız kalmış, Schopenhauer da başyapıtında Schulze'ye sınırlı yer vermişti. Schopenhauer muhtemelen Schulze'nin, felsefesini güvenilmez bir kaynaktan, Kant'tan inşa ettiğini düşündüğünü tahmin etmişti; şüpheci Schulze de eski öğrencisinin Kant'ın kendinde şey ile görüngü farklılığına geri dönmesinden dolayı rahatsız olmuştu. Kaldı ki Schopenhauer şüpheciliği hiçbir zaman geçerli felsefi bir duruş olarak ele almamıştı; *İstenç ve Tasarım Olarak Dünya*'da "teorik egoizmi" ve tekbenciliği reddediyordu; kişinin bedeninin istencin tek görüngüsü olduğunu, yani, dünyadaki tek gerçeğin birey olduğunu ve şüpheci sofizmin ciddi savunucularının sadece tımarhanede bulunmasından dolayı bu düşünceyi çürütmeye pek ihtiyaç olmadığını söylüyordu.[70]

Schopenhauer, Blumenbach'a, İtalya gezisinden itibaren "pratik hayata" dahil olmak için plan ve hazırlık yaptığını, doğası gereği "teorik düşünen birisi" olarak bunun ancak üniversitede ders vermekle mümkün olabileceğine karar verdiğini yazmıştı. Schopenhauer, çıraklık ve kalfalık yıllarını geride bırakmıştı; şimdi, kendi tarzında bir spekülatif felsefeye yer verecek bazı üniversitelerde akademik öğretim görevlisi olarak ustalaşmayı planlıyordu. Eski profesörüne Göttingen, Berlin ve Heidelberg üniversitelerini düşündüğünü söylemişti: Göttingen'i tercih ediyordu çünkü belki de dünyadaki en değerli ve en iyi üniversiteydi; her alanda yetiştirdiği bilgili kişilere ve en iyi kütüphaneye sahip olmasıyla tanınıyordu. Schopenhauer abartılı bir şekilde eski öğretmeninin, öğretmenleri arasında en değerlisi olduğunu söylüyordu. Cevabını aradığı soruları vardı: Blumenbach orada dinleyici bulacağını düşünüyor muydu? Yerleşme işlemleri için kime başvurması gerekiyordu? Yeni kariyerine Paskalya döneminde başlamak istiyordu; son başvuru zamanı ne zamandı? Blumenbach, fakültede onun adına araştırma yapmış mıydı?[71]

Schopenhauer işini garantiye alıyordu. Blumenbach'a yazdıktan bir müddet sonra, Berlin'deki Martin Heinrich Carl Lichtenstein ile ilişkiye geçti. Schopenhauer, bu zooloji profesörü ve zooloji müzesi yöneticisiyle on bir yıl evvel annesinin Weimar'daki evinde tanışmış, Berlin'deki öğrencilik yıllarında onun derslerine girmişti. Lichtenstein'a yazdığı mektup Blumenbach'a yazdığı mektupla birçok bakımdan paralellikler taşıyordu ama ustaca davranıp olası üniversiteler listesinde Berlin'i, Göttingen'in önüne aldı. Göttingen, Berlin ve Heidelberg arasında kararsızdı ama Berlin'de diğer yerlere göre, özellikle öğrenciler dışında

daha fazla dinleyici bulacağını tahmin ediyordu. Berlin'in entelektüel kültürün önemli bir merkezi olduğunu söylüyordu. Ayrıca, Karl Wilhelm Solger'in yakın bir zamanda ölmesinden dolayı felsefe fakültesinde bir yer açıldığından bahsediyordu. Schopenhauer, Berlin'i övmesine rağmen Lichtenstein'a üniversite seçiminde hâlâ kararsız olduğunu söyledi. Schopenhauer, "kum çölündeki ölümcül bölge" olmasından ve bütün büyük şehirlerde olduğu gibi yaşam pahalılığı vb. zorluklarından dolayı, Göttingen ve Heidelberg'i Berlin'e tercih ediyordu. Ama dolu bir konferans salonunun, kendisi için bu durumu telafi etmenin de ötesinde daha fazla önemi olacağını dikkate alıyordu.[72]

Schopenhauer, hem Blumenbach'a hem Lichtenstein'a yazdığı mektupta aynı şeyleri dile getiriyordu: Çalışma isteğine dair fakültenin ne düşündüğünü saptayabilirler miydi? Çalışmalarını duymuşlar mıydı? Fakültede ders vermek için kime başvurmalıydı? Bu konuda yardım istediği eski profesörü ve aile dostundan, zahmet verdiğinden dolayı özür dileyerek, Berlin'de ondan başka güvendiği ve onun kadar kendisine dostluk gösteren kimsenin olmadığını yazdı. Fizyolog Blumenbach'a yazdığı mektupta da söylediği gibi, felsefesinin kendi çağdaşları arasında nüfuz kazanmak için tasarlanmış en ufak bir siyasi eğilimi veya hevesi olmadığına yönelik teminat veriyordu. Schopenhauer, mektubunda, yaradılışının kendisini çağdaşlarının kısa süreli meraklarından farklı uğraşlara yönlendirdiğini belirtiyordu: "İnsanlığı ilgilendiren şeylerle her zaman ve her ülke için aynı şekilde ilgilenirim; entelektüel gücümü, belirli bir zaman ya da ülkenin koşulları gibi küçük ve dar gördüğüm bir alana yönlendirmek durumunda kalsam kendimi aşağılanmış hissederim. Hatta kelimenin en yüksek anlamında her bilim adamının bu kanıda olması gerektiğini ve bilginin gelişmesi ve mükemmelleştirilmesinin bilim adamlarına bırakılması gibi, devlet makinesinin ıslahının da devlet adamlarına bırakılması gerektiğini düşünüyorum. Kendinden sonra gelenlerin okumasına değecek tek bir kelime bile yazmaktan aciz olduklarının da bir kanıtı olarak, kamu sorunları ve politika hakkında yorumlarda bulunan ve böylece çağdaşları üzerinde doğrudan etki yapma amacını taşıyan *soi-disant* (sözde) filozofları hiç önemsemiyorum."[73]

Schopenhauer'ın daimiciliğinin ifadesi, politik olmasına rağmen, özgün bir ifadeydi. Güncel politikayla hiç ilgilenmiyordu. Gerçekten de politik felsefe, en az düşündüğü şeydi. Lakin eski profesörüne, mevcut

siyasi politikayı etkileme eğilimleri olan, "kendi kendini tanımlayan" *soi-disant* (sözde) filozofları ayıpladığını dile getirerek, egemen güçlerin üniversitelerden temizlediği "demagog" ve huzur bozuculardan olmadığını anlatıyordu. Kotzebue'nün öldürülmesinden sonra Avusturya Prensi Clemens Wenzel Lother Metternich gibi siyasi gericiler, soyluların devrim korkusunu statükoyu tehdit eden bir reforma muhalefete dönüştürmek için bu suikasttan faydalandılar. Prusya Kralı III. Friedrich Wilhelm de dahil olmak üzere Alman yöneticiler, 6 ile 31 Ağustos 1814 tarihleri arasında Karslbad'da buluşarak, reformları feshetmek için düzenlenmiş bir dizi baskıcı siyasi önlemler içeren "Karlsbad Fermanları"nı çıkardılar. Karlsbad Fermanları'na göre kurulu sosyal düzene karşı bir tehdit oluşturan herhangi bir Alman üniversite üyesi azledilebiliyordu. "Demagog" olarak adlandırılan kişiler bütün Alman üniversitelerinden uzaklaştırıldılar. Bu Fermanlarda ayrıca, Alman Konfederasyonu dahilinde basılan her şeyi kontrol eden, huzur bozucu güçleri ortaya çıkarmaktan sorumlu, görev yeri Mainz olan bir sansür kurulu oluşturulmuştu.

Hem Blumenbach hem de Lichtenstein, Schopenhauer'a felsefesine aşina kimse olmamasına rağmen kendi fakültelerinde bir pozisyon edinmesini engelleyici bir şey olmadığını yazdı. Bununla birlikte Blumenbach, Schopenhauer'ın dinleyici çekip çekemeyeceği konusunda kuşkuluydu; Göttingen'in daha fazla felsefe derslerine ihtiyacı olmadığının farkındaydı. Kotzebue'nün öldürülmesinden sonraki öğrenci eylemlerinden dolayı üniversiteye kayıtlar çok azalmıştı. Kayıtlı öğrenci sayısı, 1300'den 658'e düşmüştü. Lichtenstein, Blumenbach'tan daha umutluydu, Hegel'in Berlin'de felsefeye ilgiyi artırdığını yazmıştı. Yaklaşık 1100 öğrencinin bulunduğu Berlin'de öğrenci sayısı, Göttingen'dekinden daha fazlaydı. Schopenhauer Berlin'de karar kıldı.

Schopenhauer, 1819'un son gününde, Berlin'deki felsefe fakültesine ders vermek için başvurdu. Başvuru dilekçesinin yanı sıra, kendi çalışma "örnekleri" olarak, tezini, renk teorisi üzerine denemesini ve *İstenç ve Tasarım Olarak Dünya* adlı kitabını verdi. Dilekçesi ve ekindeki "*Vitae Curriculum Arthurii Schopenhaueri, Phil: Doct*"u (Fel. Dr. Arthur Schopenhauer'ın Özgeçmişi) Latinceydi. Schopenhauer, 1812'de Berlin'deki yaz döneminde ara sıra "Platon'un Hayatı ve Eserleri" derslerine girdiği, Berlin Fakültesi Dekanı Philipp August Boeckh'e yazdığı mektupta iki isteğinden bahsediyordu. İlk olarak, hemen bir sonraki ka-

talogda derslerinin ilan edilmesini istiyordu. Bunun yapılabilmesi için, Ocak ayı ortalarında deneme dersinden geçmesi gerekiyordu –zaman açısından bunun mümkün olmadığını biliyordu. Ama bir sonraki katalogda dersleri ilan edilmezse de, öğrencileri cezbedememekten korkuyordu. Bu yüzden, Boeckh'ten bu isteğini yerine getirmesini rica etti ve bunun başka üniversitelerde uygulandığını hatırlattı. Derslerinin "genel felsefe, örneğin dünyanın ve insan ruhunun özü" başlığı altında, haftada altı kere verilecek türden dersler olacağının ilan edilmesini istedi.[74] İkinci olarak da, fakültenin öfkesini üzerine çekecek bir istekte bulunuyor, Hegel'in temel derslerini verdiği saatlerde ders vermek istiyordu.

Schopenhauer'ın fakültede bir müddet sonra duyulan bu kibirli talebine rağmen, dört farklı neden türünü kapsayan deneme dersi, 13 Mart 1820'de öğleden sonra saat 13:00 olarak ayarlandı. Ders, *consessu facultatis*'te [fakülte oturumunda] sunuldu ve bunun ardından yapılan *viva voce* [mülakat] sırasında, Hegel ve Schopenhauer arasında küçük bir anlaşmazlık oldu. "Mutlak"ın filozofu, "istenç"in filozofunun güdüleri ele alış tarzından hoşlanmamıştı. Hegel, "Sokak ortasında yattığı zaman atın güdüsü nedir peki?" diye sorduğunda Schopenhauer, "Yorgunluğu ile bağlantılı olarak altında bulduğu zemini kullanmak, atın bir eğilimidir. Bir uçurumun yanında dursa yatmaz" diye cevapladı. Hegel duruma açıklık getirmek isteyerek: "Hayvan fonksiyonlarını güdüler gibi düşünüyorsunuz. O halde, kalp atışı, kan dolaşımı gibi şeyler güdüler sonucu oluyor, öyle mi?" Schopenhauer buna sert bir karşılık verdi: "Bunlara hayvan fonksiyonları denmez. Fizyolojide bunlara, hayvan bedeninin bilinçli hareketleri denir." Schopenhauer söylediklerini desteklemek için Albrecht von Haller'ın* *Elemanta Physiologiae Corporis Humani*'sine [1757-66; İnsan Vücudunun Fizyolojisi] gönderme yaptı. Hegel gene de taarruza geçip "Aha! Ama bunlar hayvan fonksiyonları olarak anlaşılamaz" dedi. Schopenhauer daha cevap vermeden arkadaşı fizyolog Lichtenstein araya girerek, Schopenhauer'ın hayvan fonksiyonları terimini doğru kullandığını söyledi.[75] Sınav böylece bitti.

Schopenhauer daha sonra arkadaşı Carl Bähr'e, bu tartışma yoluyla Hegel'in "bir şey bilmeyen mösyö" olduğunu açığa çıkarttığından bah-

* Deneysel fizyolojinin kurucusu sayılan İsviçreli biyolog. Fizyoloji, anatomi, botanik ve embriyoloji çalışmalarının yanı sıra, şiirleri ve bilimsel bibliyografyaya katkılarıyla da ün kazanmıştır –r.n.

sedecekti.[76] Schopenhauer, başka hiç kimseden olmadığı kadar nefret ettiği Hegel'in doğa bilimlerine kayıtsızlığı karşısında dehşete düşecekti.[77] Elli yaşlarındaki profesör ile gelecek vaat eden otuz iki yaşındaki *Privatdozent* arasında geçen bu küçük karşılaşma, her iki tarafın da düşüncelerini yeterince anlatmıyordu. Hegel, Schopenhauer'ın "güdü" terimi kullanımını biraz daha açıklamasını istiyordu. Bu terim Hegel'de eylemin nedeni olarak, Schopenhauer'da ise edime neden olan bir biliş olarak anlaşılmaktaydı. Schopenhauer, Hegel'in "hayvan fonksiyonlarını" hatalı kullanmasının üzerinde, büyük bir ihtimalle onu utandırmak için çok durdu ve kendi görüşünü de açıklamadı. Hegel genç adamı ilk sorguladığı konu üzerine çekmeliydi ama zokayı yutunca, tartışma "hayvan fonksiyonları" üzerinde döndü. Lichtenstein'ın araya girip genç arkadaşından yana tavır almasıyla, tartışma her iki adam için de doğal sonucuna vardı.

Hegel muhtemelen hiçbir şey bilmediğinin ortaya çıktığı hissine kapılmadı; ayrıca felsefi bir zıpçıktıya haddini bildirmekten daha önemli kaygıları ve görevleri vardı. Hegel'in *Repetent*'i, yani asistanı olan Friedrich Wilhelm Carové, Kotzebue suikastını haklı gösteren bir yazı yazmakla suçlanıyordu. Hegel, kendisinden de bir "demagog" olarak şüphelenilmesinden kaygı duyuyordu. Ayrıca, Hegel'i sevmeyen Schleiermacher ile onu küçümseyen Hegel arasında, Wilhelm Martin Leberecht de Wette'nin yıkıcılıktan dolayı üniversiteden atılmasına ilişkin çok bilinen bir anlaşmazlık vardı. Hegel, bu kişinin okuldan atılmasını destekliyordu; demagojik faaliyetleri yüzünden dersleri gözlem altına alınan Schleiermacher ise bu atılma olayına karşı çıkıyordu. Hegel bu arada bir de *Hukuk Felsefesinin Prensipleri* [1991; *Tüze Felsefesi* 2006; *Grundlinien Philosophie des Rechts*, 1821] adlı çalışmasını bitirmeye çalışıyordu.[78] Gelecek vaat eden, kavgacı ve maaş almayan öğretmenleri sınava tabi tutmak, Hegel için bir zaman kaybı olarak görünüyor olmalıydı. Her halükârda Hegel, "her şeyi bilen" genç filozofun aynı saatlerde ders verme isteğinin kendisiyle rekabet anlamına geldiğini iyi biliyordu; buna rağmen oyunu, onun sınavı geçmesi doğrultusunda kullandı.

Schopenhauer'ın Hegel ile bu kısa karşılaşma sonunda elde ettiği başarı, Hegel'in öğrencilerini kendi derslerine çekme konusunda güvenini artırdıysa da, evdeki hesap çarşıya uymadı. Bu arada, *Idee*'yi

[İdea] "*Uedäh*"[79] şeklinde, kaba Svabya* aksanıyla telaffuz etmesine rağmen, mutlak fikrinin sözcüsü Hegel'i dinlemek için öğrenciler akın akın gelmeye devam ediyorlardı. Schopenhauer ise, "*Idee*"yi doğru telaffuz etmiş olabilirdi ama bunu bir elin parmak sayısını geçmeyecek sayıda öğrenci duymuştu.[80] 1820'nin yaz döneminde açılan sınıfına, sadece birkaç öğrenci katıldı. Bununla birlikte, bu yeni maaşsız öğretim üyesinin, doğru telaffuz etse bile ne söylediğine ilişkin hiç kimsenin bir fikri yoktu. Derslere gelen beş öğrenci bile, bu iyi telaffuz edilmiş sözleri bir dönem dahi dinlemedi. Schopenhauer derslerini tamamlayamadı. 1820/21 kış, 1822 yaz, 1821/22 kış dönemlerinde, ardından da 1826/27 kışından 1831/32 kışına kadar bütün dönem boyunca ders vereceğini duyurmuştu.[81] "Genel felsefe" dersleri, hiçbir zaman tamamlanmadı. Berlin'de kaydolup da tamamlayabildiği hiçbir ders olmadı. Hegel'e meydan okuyuşu, felaketle sonuçlandı.

Schopenhauer hem felsefesinin dinleyici bulmamasından hem de akademik başarısızlığından "hasmını", yani Hegel'i sorumlu tutuyordu. Oysa Hegel, Schopenhauer'ı felsefi açıdan tehdit olarak görmüyordu. Schopenhauer'ın akademik kariyerini bitirmek için kişisel olarak bir şey yapmamıştı. Hegel, bu *Privatdozent*'in, kendi ders saatlerinde ders verme isteğine ilişkin de sorun yaratmamıştı. Hatta Schopenhauer, Boeckh'e, Hegel'in, deneme dersini kabul ederek ne kadar "incelikli" davrandığından ve bunun, kendisine sadece tezinde bahsettiği dört tip nedensellik fikrini daha ayrıntılı biçimde geliştirme fırsatı verdiğinden bahsetti.[82] Bununla beraber, Hegel'e karşı, gelecek kırk yıl boyunca sürecek nefretini de geliştirdi.

Peki Schopenhauer, Hegel'den ve Hegelci olan her şeyden neden bu kadar nefret ediyordu? Hegel'e, takipçilerine ve her ikisinin etkileri olarak algıladığı şeylere karşı tavrı, onların hak ettikleri, ölçülü ve tarafsız bir değerlendirmeden çok uzaktı. Aslında Schopenhauer'ın başyapıtını izleyen yazıları, bir filozofun kendi seçtiği muhalifine karşı başlattığı en kötü *ad hominem*** ile doludur. Hegel'e karşı sert eleştirilerini, *İstenç ve Tasarım Olarak Dünya*'nın ikinci ve üçüncü (1844, 1859) baskısında yaptığı gibi, renk teorisi (1854) üzerine denemesinde ve tezinin ikin-

* Güneybatı Almanya –ç.n.

** Bir argümana cevap verirken, argümanı eleştirmekten ziyade argümanı yapan kişiye saldırmak olarak tanımlanan mantıksal safsata -ç.n.

ci baskısında da (1847) genişletmişti. "Hegel şaaşası" hâkimiyetindeki bir zaman olarak suçladığı on yedi yıllık felsefi suskunluk dönemini, *Über den Willen in der Natur*'unda [1836; Doğadaki İstenç Üzerine] *béte noire*'a* karşı husumetini açıkça ifade etmişti. Bu eserinin ikinci baskısında da (1854) atıp tutmalarına devam edecekti; aynı taktiği *Die Beiden Grundprobleme der Ethik*'in [Etiğin İki Ana Sorunu] ikinci baskısında da (1860) uygulamıştı: Kitaba yazılan ilk önsöz (1841), mutlağın filozofuna yönelik kendini en az kısıtladığı, en dizginlenmemiş kınamasını içeriyordu. Hegel'i bu şekilde sürekli kötüye kullanma biçiminin tek istisnası, Hegel ve Hegelcilik'ten hiç bahsetmediği renk teorisinin Latince *aperçu*'sudur [genel bakış –ç.]. Bu durumun Hegel'in, Goethe'nin renk teorisini desteklemesinden kaynaklandığı düşünülebilir ama Schopenhauer büyük bir ihtimalle denemenin bilimsel nitelikte olduğunu ve pozisyonunu Hegel'in yorumlarının üzerine oturtamayacağını düşünmüş olmalıydı. Hegel'in Goethe'yi desteklediğini söylemekte kesinlikle gönülsüz olmalıydı. Tanıdıkları ona Hegel'in Mozart'ın *Sihirli Flüt*'üne kendisi gibi değer verdiğini söylediklerinde, Schopenhauer, "Hegel ile bir konuda aynı fikirde olduğunda kişi doğal olarak endişelenmelidir"[83] diye yanıt verdi.

Schopenhauer, Hegel'i açıkça ilk defa *Über den Willen in der Natur*'unda [1836; Doğadaki İstenç Üzerine] bombardımana tuttu. Schopenhauer, doğa bilimlerindeki en iyi bulguların kendi metafiziğini desteklediğini ve kendi metafiziğinin dürüst ampiristlerin çalışmalarına temel oluşturduğunu ileri sürdüğü bu çalışmada, Hegel'in doğa felsefesinin dikkatli bir eleştirisine yönelebilecekken, Hegel felsefesi dikkatli bir değerlendirmenin dışında tutulması gerekirmiş gibi yazarı bombardımana tutma yolunu izledi. Schopenhauer, kitabın girişinde Alman İdealistlerinin ve post-Kantçı düşünürlerin çıkmaz bir yolda olduklarını ve felsefeye yakışır yolun Kant'a geri dönmek olduğunu savundu. Fichte, Schelling ve Hegel'in yaptıkları tek şey Kant'ın derin kavrayışını karartmak ve hakikati arayan herkesin gözünü boyamaktı. Schopenhauer, Hegelci mistifikasyonun şimdiki zamanın felsefesini esir ettiğini, onun için çalışmasının gelecek nesilleri muhatap almak zorunda kaldığını söylüyordu. Schopenhauer şimdiki zamanda iğnelemeden duramıyordu: "Hegel'in mutlak saçmalık felsefesi ... devam edebilir; şimdiye kadar,

* Sevilmeyen kimse –ç.n.

akıl sır erdirilemeyen derin bilgelik gibi intikal eden, kimsenin bir düstur önermediği çalışmalarına, Shakespeare'in 'Aklın meyvesi değil bu laflar, deli saçması' lafı düstur olabilir; bu çalışmaların kapağına amblem olarak, ne olduğunu kimse görmesin diye kendi çevresinde karanlık bulutlar oluşturan bir mürekkepbalığı simgesi konup, altına *mea caligine tutus* [benim güvenli karanlığım] kitabesi yazılabilir."[84] Schopenhauer düşmanı için, kuşkusuz böyle bir düstur ve amblem öneriyordu.

"Mürekkepbalığı" ile beş yıl dalga geçtikten sonra, Schopenhauer, Hegel'e en zehirli suçlamasını kaleme aldı. 1839'da, Danimarka Kraliyet Bilimler Cemiyeti tarafından desteklenen deneme yarışmasına, "*Über das Fundament der Moral*"i [Ahlakın Temeli Üzerine] ile katıldı. Yarışmanın tek katılımcısı olmasına rağmen Cemiyet kendisine ödül vermedi. Bu yargısıyla ilgili birkaç sağlam felsefi neden öne süren Cemiyet kararına eşlik eden yorum, filozofu iyice kızdıracaktı: "Son olarak, zamanımızın birkaç seçkin filozofundan, haklı olarak ve ciddi biçimde incinecekleri münasebetsiz bir tarzda bahsedilmesi karşısında sesiz kalmamız mümkün değildir."[85] Schopenhauer, Cemiyet'in değerlendirmesini, *Die Beiden Grundprobleme der Ethik* [1841; Etiğin İki Ana Sorunu] adlı eserine yazdığı uzun önsöz içinde cevapladı. Bu eseri, biri Norveç Kraliyet Bilimler Cemiyeti tarafından desteklenen deneme yarışmasında kazanan olarak "taçlanan" "Über die Freiheit des menschlichen Willens" [1838; İnsan İstencinin Özgürlüğü Üzerine], diğeri Danimarka Kraliyet Cemiyeti'nin başarısız bulduğu "*Über das Fundament der Moral*" [1839; Ahlakın Temeli Üzerine] olmak üzere iki denemesinden oluşuyordu. Eserin önsözünde Hegel'i fırçalarken, Danimarka Kraliyet Bilimler Cemiyeti'nin başarı kazanamayan denemesi hakkındaki olumsuz yargısını da eleştiriyordu.

Peki ama Schopenhauer, Hegel'in yakasına neden şimdi yapışmıştı? Schopenhauer akademik kariyerinin ve *İstenç ve Tasarım Olarak Dünya*'sının başarısızlığından dolayı Berlin'de yenilgiye uğramıştı. Bir sonraki felsefi çalışmasını yayımlamak için on yedi yıl beklemiş ama Hegel'in etkisinin azaldığını hissettiğinde çıkardığı *Über den Willen in der Natur*'u [1836; Doğadaki İstenç Üzerine] okuyucuyu çekmekte başarısız olmuştu.[86] "Über die Freiheit des menschlichen Willens" adlı istencin özgürlüğü üzerine yazısı bir İskandinav ülkesinin cemiyeti tarafından ödüllendirilince, Danimarka'da da başarılı olacağı konusunda kendine o kadar

güvenmişti ki, denemesiyle beraber gönderdiği mektupta, etiğinin tam bir taslağını oluşturan "iki ayrı yarışmada iki ödül kazanmış iki deneme"sini içeren *Die Beiden Grundprobleme der Ethik*'inin [Etiğin İki Ana Sorunu] iki İskandinav akademisinde basılmak üzere olduğunu duyurmuştu.[87] Ancak daha sonra, Cemiyetin bu olumsuz kararı ve çağdaş filozoflara karşı Schopenhauer'ın saldırgan tavrına yönelik yorumu gelmişti. Sanki hüsranı, hayal kırıklığı ve başarısızlığı kritik bir dereceye gelmiş ve onu bütün başarısızlığının kaynağı olarak Hegel'in felsefesine odaklanmaya yönlendirmişti. Cemiyetin olumsuz yargısıyla, sanki kral çıplak demek istediği için mağdur ediliyordu: "Eğer, Danimarka Akademisi'nin bu pek yüce filozofunun, kendisinden önce hiçbir faninin zırvalamadığı kadar zırvaladığını, bunun için de ünlü *Tinin Görüngübilimi*'ni* okuyan herkesin kendini tımarhanede hissedeceğini –aslında kendisi orada olmalıydı– söylemeye devam edersem, doğrular dışında bir şey söylemiş olmayacaktım."[88] Schopenhauer kendisinin "zorla, sahte, aşağılık, hilekâr, satın alınmış ve tamamen uydurma bir şöhrete dürüstçe ve korkusuzca karşı duran; sahtenin, kötünün ve çürüyen zihnin küstahça övülmesini tek başına ve uygun bir şekilde tahmin eden adam" olduğunu hissediyordu; bir *philosophaster*'i** seçkin bir filozofmuş gibi öven eğitim görmüş bir topluluk tarafından sansüre uğradığında şöyle dedi: "Mesele ciddileşti; böyle yetkili bir yargı büyük ve tehlikeli bir hataya yol açabilir."[89]

Schopenhauer Cemiyetin seçkin filozofuna karşı kontrolsüz saldırısını haklı göstermek için 1827'de edindiği, Hegel'in tek ciltlik öğrenci ansiklopedisi *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*'nin [1817; 1827; Ana Çizgileriyle Felsefe Bilimleri Ansiklopedisi] ikinci basımından alıntı yaptı. Schopenhauer bu eserden, bir taşla iki kuş vurmak üzere üç *specimina philosophiae Hegelianae* [Hegelci felsefe örneği] seçti.[90] Eser bir öğrenci ansiklopedisi olduğu için, genç Almanların zihninde Hegel'in aptallaştırıcı etkisini gösterebilecekti. Seçtiği parçalar doğa bilimleriyle ilgili olduğu için de, seçkin filozofun yirmi bir yıl önce deneme dersinde başarısızlığa uğrattığı bilimleri anlama is-

---

* Hegel'in 1807'de *Phänomenologie des Geistes* adıyla yayımlanan, büyük yapıtlarının ilki –r.n.

** Philosophaster: Şarlatan. Kendi bilgisini ve niteliklerini överek saf insanları aldatan ya da dolandıran kimse. İngiliz araştırmacı, yazar ve Anglikan din adamı Robert Burton'ın (1577-1640) ilk yapıtı *Philosophaster* adlı Latince satirik komedinin kahramanı, filozofmuş gibi davranan birisidir –ç.n.

teğini ortaya çıkaracaktı. Schopenhauer, Hegel'in özgül ağırlık tartışmasından alıntı yapmaktan hainçe bir zevk alacaktı: "Eğer bir çubuk orta noktasında dengedeyse sonradan bir ucu ağırlaşır, o ucundan yere eğilir. Eğer demir bir çubuk, bir ucu mıknatıslandırıldıktan sonra yere eğiliyorsa, o ucu ağırlaştığındandır."[91] Schopenhauer bu örneği, Hegel'in fizik hakkındaki cehaletinin yanı sıra temel mantığa da hâkim olmadığını göstermek için kullandı. Schopenhauer düşmanının argümanını klasik mantıksal bir tasıma çevirdi: Bir tarafı ağırlaşan tüm şeylerin o tarafı yere eğilir. Mıknatıslanan çubuğun mıknatıslanan tarafı yere eğilir; dolayısıyla mıknatıslanan bu çubuğun o tarafı ağırlaşmıştır. Bu argümanın safsatalığını hemen açığa çıkarmak için Schopenhauer mantıksal bir analoji kurguladı: "Bütün kazların iki bacağı vardır. Senin de iki bacağın var, dolayısıyla sen de kazsın." Schopenhauer, bir argümanı bu kadar hatalı bir biçimde dile getiren bir adam, "olumlu iki önermeden, ikinci ifadede hiçbir sonuca varılmaz"[92] gibi basit bir kuralı bilmemekle kalmıyor, sağduyu ve doğuştan mantık eksikliği gösteriyor diyerek alay etti.

Schopenhauer'ın Hegel'e karşı şiddetli husumeti, kendinde hissettiği yenilginin uç bir kopyasıydı. 1833'te Schopenhauer, "doğa, bir filozofun *mens aequa*'sına* pek uyumlu olmayan ölçüde şüphe, sinirlilik, şiddet ve gurur ile donatmakla kalbimi yalnızlaştırmak için yapması gerekenden daha fazlasını yapmıştır."[93] Schopenhauer'ın bir filozof *mens aequa*'sına, ağırbaşlılığına sahip olmaması, Hegelci olan her şeyi irrasyonel bir şekilde kınamasına yol açtı. Çağının ve felsefi çağdaşlarının belirli ve geçici meraklarının dışında kalma konusunda duyduğu gurur, aynı zamanda kendisine ait olmasını düşündüğü popülaritenin zevkini çıkaran filozofları çok sert bir şekilde eleştirmesi konusunda da onu harekete geçiriyordu. Dışarıdaki belli ki içerde olmak istiyordu ama kendi koşulları dahilinde. Schopenhauer Hegel'i, kendisine ait olması gereken pozisyonunun zevkini çıkaran birisi olarak görmesinin yanı sıra, onu Kant'ın ender fikirlerini yağma eden ve dolayısıyla felsefeyi karanlık çağlara geri çeken zavallı filozofların en kötüsü olarak tanımlamaktaydı.

Schopenhauer, Hegel'e ilişkin suçlamalarının ilkini yayımlamadan evvel, Kant'ı, post-Kantçı zihin uyuşturucu filozofların bozmadığı ülkeye, İngiltere'ye getirmeyi denedi. Schopenhauer, *British Foreign Review and*

* İtidal, sükûnet, ağırbaşlılık, ılımlılık –ç.n.

Continental Miscellany'nin [Britanya Yabancı Eleştiri ve Avrupa Derleme Dergisi] Temmuz 1829 sayısında Philibert Damiron'un *Essai sur l'histoire de la philosophie France au XIX siécle*'sinin (1828) [XIX. Yüzyıl Fransız Felsefe Tarihi Üzerine Deneme] eleştirisini okudu. Bu imzasız eleştiride yazar, Kant'ın İngilizceye çevrilmesi gerektiğinden bahsediyordu. Schopenhauer, derginin yayıncısı olan Black, Young&Young'dan, en iyi İngilizcesiyle yazdığı uzun bir mektubu bu adı belirsiz yazara göndermesini istedi. Schopenhauer, yayıncıya Kant'ın başlıca eserlerini İngilizceye çevirme önerisinde bulunmadan önce, Almanya'daki felsefi durumu anlattı. Fichte ve Schelling'i *passé** olarak azlettikten sonra hedefine Hegel'i aldı: "'Tanrısal güneş, leşleri öper de kurtçuklar ürer ya hani', işte Kant'ın çalışmasından türeyen sayısız korkunç ve çılgın kompozisyondan bahsetmeyeceğim –ama bu kurtçuklardan çok fazla üredi. Bugün, Alman felsefesinin yozlaşmasıyla, zerrece erdemi olmayan, çılgınlık sınırındaki pozisyonlarla şişirilmiş saçmalığı birleştirip Alman halkının bir bölümünü aldatan ama daha aptalca ve saçma olanıysa, kurduğu kişisel münasebet ve bağlantılarla filozofluk unvanı ve şöhreti elde eden, tam bir kasıntı ve şarlatan görüyoruz, yani Hegel'i görüyoruz."[94] Schopenhauer sanki Almanya çevresinde çabalamak istemiyordu artık. Kant'ı İngilizceye çevirerek, kendi felsefesine okuyucu hazırlamayı umut ediyordu. Damiron'un kitabının imzasız eleştirmenine yazdığı mektupta, "İngiliz ulusunun Avrupa'daki en akıllı ulus olduğuna bütün samimiyetimle inanıyorum", Kant ve Goethe gibi müstesna kabiliyetler üretmesine rağmen "[Alman] ulusu çok silik"[95] diyordu. İngiltere'de Kant'ın öncüsü olmayı, "büyük ustasının doktrinini"orada yaymayı çok istediğini belirtti. Sonra, kendi felsefi konumunu ortaya koyan bir beyanda bulundu; "kendi sistemini, onun [Kant'ın] sistemine aşılayıp 1819'da yayımladığını**"[96] belirtti. Yapıtın orijinali İngilizceye çevrilip yayımlanırsa, ardından Britanyalılar eldeki Kantçı yayınları yaygınlaştırma konusunda daha istekli olacaklardı.

Schopenhauer, Britanyalıları büyük ustasının işlerine hazırlamak için ilk olarak, Kant'ın temel öğretisini, *Saf Aklın Eleştirisi*'nden daha basit ve daha anlaşılır bir şekilde sunan *Gelecekte Bilim Olarak Or-*

* Eski, alışılmış, modası geçmiş –ç.n.

** Schopenhauer'ın burada 1819'da yayımladığını söylediği eseri, *İstenç ve Tasarım Olarak Dünya*'dır –r.n.

taya Çıkabilecek Her Metafiziğe Prolegomena'yı [1983; *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaftwird auftreten könnnen*, 1783] çevirmeyi önerdi.[97] Bunun bir iş önerisi olduğunu düşündüğü için *Prolegomena*'nın, *Saf Aklın Eleştirisi*'nden daha kısa olmasından dolayı, baskısının da daha ucuz olacağını hesaplamıştı. Ayrıca, *Prolegomena*'nın okuyucuyu daha ileri düzeyli çalışmaya hazırlayacağını öngörüyordu. *Prolegomena*'yı üç ayda çevirebilecekken, *Saf Aklın Eleştirisi*'ni bir yılda çevireceğini tahmin ediyordu. Bu çeviriler, Schopenhauer'ın *con amore* [aşkla] çalışacağı bir projeydi ama aynı zamanda bedava yapmayacağını da açıkça belirtmişti. Bu nedenle, "maddi karşılık" olarak sayfa başına 2,3 sterlin, *Prolegemena*'nın hepsi için 30 sterlin istiyordu.

Schopenhauer'ın teklifi suya düştü. Derginin editörü teklifi, Kant'ı kendisi çevirmek isteyen imzasız eleştirmen Francis Haywood'a gönderdi. O da, *Saf Aklın Eleştirisi*'ni beraber çevirmeyi önerdi. Schopenhauer'ın, Haywood'un hevesi ve çevirmenliği hakkında şüpheleri vardı. Schopenhauer, eleştirmenin bu projede kendisine ikincil bir rol biçtiğini sezdi; Schopenhauer onun çevirilerini okuyup orijinaline göre düzeltecekti. Ayrıca Schopenhauer, Haywood'un Kant'ın başyapıtını orijinalinden değil, Latinceden çevireceğinden şüpheleniyordu. Schopenhauer, Haywood'un, metni Latinceden değil de Almancadan çevirse bile, Kant'ın felsefesini anlayamayacağına ve Kant'ın düşüncelerinin anlamını aktaramayacağına inanıyordu. Schopenhauer, Kant'ın Haywood gibi bir çevirmenden korunması gerektiğini düşünüyordu.

Schopenhauer Haywood'un teklifini reddettikten sonra, Black, Young&Young'a Kant'ın bütün eserlerini çevirme teklifinde bulundu. Schopenhauer, "Üzerinden bugüne kadar bir asır bile geçse, bütün bildiklerim benim kafamda nasıl yaşıyorsa, Kantçı felsefe de İngilizceyle aynı şekilde buluşacaktır" demiş olsa da, Britanyalı yayıncı temkinli filozofla Haywood'u boşuna barıştırmaya çabaladı.[98] Bir yıl sonra, Schopenhauer projesini *The Pleasures of Hope*'un [1799; Umudun Keyfi] yazarı, İngiliz şair Thomas Campbell'e götürdü. Telif hakları alımı ve değerli kitap basımıyla uğraşan bir enstitünün yöneticilerinden olan Campbell, Schopenhauer'a ne bir umut ne de bir keyif verdi. 1848'de Haywood, Schopenhauer'ın önerdiği *Critic of Pure Reason* adından daha az gelecek vaat eden bir adla, *Critick of Pure Reason* adıyla Kant'ın eserini

basacaktı. Haywood Almanca "*Kritik*" için eski İngilizcedeki, Schopenhauer ise o günkü İngilizcedeki karşılığı tercih etmişti. Her ikisi de Kant'ın daha sonraki çevirmenlerinin gözdesi, Fransızca "*critique*"ten uzak durmuştu.

Schopenhauer mutlağın filozofunu küçültecek her türlü bilgiyi edinmekten çok zevk alıyordu: J. T. Hermes'in çok popüler duygusal romanı *Sophies Reise vom Memel nach Sachsen*'in [Sophie'nin Memel'den Saksonya'ya Seyahatı] Hegel'in çok sevdiği romanlardan birisi olmasını alaya almıştı. Schopenhauer'ın Hegel'e karşı husumeti, Hegel'in Alman felsefe dünyasındaki yüksek statüsüne karşı bir kıskançlık ifadesinden daha öteydi.[99] Schopenhauer, hem felsefesinin hem de akademik kariyerinin başarısızlığıyla ilgili haksız yere Hegel'i suçlamakla birlikte, Hegel'e karşı nefreti, onun kişisel gelişimini hakikatin gelişimine tercih eden yalancı bir filozof olduğuna dair algısıyla daha fazla alevlendi. Bu, Schopenhauer'ın felsefenin tek hedefinin hakikat olduğuna yönelik inancına ters düşüyordu. Schopenhauer'a göre Hegel, hayatta başarılı olmak için hem kiliseye hem de devlete dalkavukluk yapıyordu çünkü söyleyecek bir şeyi yoktu; yetersiz düşüncelerini karmaşık cümleler içinde, muğlak jargonlarla ve bazen saçma, çılgın diyalektik kelime oyunlarıyla gizliyordu. Hegel'in üslubu eli kalem tutan insanları şaşırtıyor, yanıltıyordu; Schopenhauer, muğlakın derinle özdeşleştiğini gördü. Daha da kötüsü, nasıl ki Hegel'in dili sürçerek, öksürerek ve kopuk kopuk ders anlatma stili başkalarınca taklit ediliyorsa aynı şey, Hegel'in korkunç üslubu için de geçerliydi. Kötü yazmak, artık iyi yazmak haline gelmişti. Schopenhauer, hakikatin en iyi, örtüsüz haldeyken fark edilebileceğini söylüyordu; Hegel'in yazısında yediden fazla örtü vardı ve o örtüler hiçbir şeyi örtmüyordu.

Schopenhauer'ın Hegel'e husumeti, felsefe tutkusunun karanlık yönünü açığa çıkarmıştı. Hegel, Schopenhauer'ın felsefi Deccal'ıydı; bu bakış açısı Schopenhauer'ı felsefeleri arasındaki paralelliklere ve buluşma noktalarına bakmaktan alıkoyuyordu. Halbuki bu her zaman, Schopenhauer'ın kendi felsefesini teyit etme girişimlerinin en önemli yönü olmuştur. Bu teyit etme girişimini Hegel'e karşı hiç kullanmadığı gibi, aklının ucundan bile geçirmemişti. Ama her ikisi de, Hegel'in diliyle söylemek gerekirse, "her gerçek felsefe, idealizmdir" anlayışını müdafaa ediyordu.[100] Belki de, inkâr etmek isteseler de, Schelling'in

mirasının bir parçası olarak, her şeyin özünün farklı zıt görünümlerde kendini nesnelleştirdiğini, bu tekil özün, doruk noktasına insanda ulaşana kadar doğadaki hiyerarşide temsil edilecek şekilde daha anlamlı bir nesnelleşmeye doğru devindiği konusunda her iki filozof anlaşıyordu.[101] Her iki filozof için de zihin ve maddenin, akıl ve doğanın Kartezyen ayırımı temel bir hataydı. Doğanın kendisi dinamikti ve temeli Newtoncu fizikte atılmış olan ölü mekanik dünya görüşünden yakasını kurtarmıştı. Goethe gibi, bu Berlinli meslektaşlar da, matematiksel bilginin niteliğini gerilettiler. Bu bilginin, tamamıyla biçimsel olduğu, sadece doğanın daha alt âlemlerini anlamak için kullanılabileceği ve yaşayan varlıkları açıklamadığı görüşündeydiler. Her iki filozof da şüphecilik taraftarı değildi, dini hassasiyete derinden sempati duyuyordu. Hıristiyanlığın alegorik olarak ifade ettiği derin hakikatleri, nihai olarak felsefenin telaffuz ettiği fikrini benimsemişlerdi.[102] Her ikisi de, bilge Köningsberg'i aşarak Kantçı kavrayışla ilerlediğini düşünüyordu.[103] Felsefe, her ikisi için de, her zaman evrenselle ilgili olmalı, dünyanın neden olması gerektiği gibi olduğunu içermeliydi; nasıl olması gerektiğini değil.

Schopenhauer'ın Hegel'e karşı bir sempatisi olsaydı, düşüncesinin üzerinde bazı kalıcı, biçimlendirici etkileri olduğunu sezseydi, belki de Marx gibi, "mistik kabuğun içindeki akılcı çekirdeği keşfetmek için"[104] Hegel'i baş aşağı çevirmeye zorunlu olduğunu hissetse bile, "bu güçlü düşünürün öğrencisi" olduğunu kabul etmeye rıza gösterebilirdi. Ne de olsa Kant'a olan sadakati çok iyi biliniyordu. Gelgelelim, Schopenhauer'ın Hegel'e hiçbir sempatisi ve bu diyalektik ustasının felsefesi üzerinde hiçbir biçimlendirici etkisi yoktu. Bununla birlikte Marx gibi o da, Hegel'in şeyleri tersyüz ettiğini düşünüyordu. Schopenhauer, Hegel'i "kavramı, hemen verilen ve oradan başlamak zorunda olduğumuz ilk ve orijinal şey yaparak her şeyi tepetaklak etmekle" suçluyordu.[105] Ama Marx, diyalektiği Hegel'in idealar alanından çıkarıp maddi dünyadaki doğal zeminine iade ederek Hegel'i tekrar ayaklarının üzerine oturttuğunu düşündü. Marx'a göre idealar, maddi dünyanın insan zihnindeki yansımalarıydı sadece. Schopenhauer, Marx'la bu konuda anlaşıyordu. Kavramların kaynağı sezgisel tasarımlardı; Schopenhauer burada, Kant'ın, "düşünceler, sezgi olmadan boştur"[106] ifadesiyle dışavurduğu derin içgörüsünün bir kısmını tekrar ediyordu. Schopenhauer, Marx'a, kavramların, deneyimle ayakları yere basan, onları anlam-

landıracak bazı dış kaynakları gerektirdiğini idrak etmesinden dolayı itibar edebilirdi ancak her materyalist gibi Marx'ın da felsefeyi özneyi unutarak sürdürdüğünü düşünürdü. Daha da ötesi, idealist diyalektik yerine materyalist diyalektiği koymasından dolayı Marx'ı, mantığı terk etmekle suçlardı.

Eğer filozofların birinin diğerine karşı kişisel husumeti, felsefi sistemlerindeki temel fikirler arasındaki karşıtlığın bir ifadesiyse, Schopenhauer'ın Hegel'e karşı husumetinin, birbirleriyle buluştukları noktalar da bulunmasına rağmen hakiki bir felsefi temeli vardı. Schopenhauer'ın felsefesi, Hegel'in felsefesine temelden aykırıydı; Hegel sadece materyalist ve gerçekçi olsaydı, bu zıtlık belki de çok daha büyük olacaktı; Schopenhauer'ın Berlinli meslektaşına karşı etkin nefretinin eşbiçimli felsefi bir temeli olacaktı. Schopenhauer'ın mantığı, tezinde açıklığa kavuşturduğu gibi klasik Aristoteles mantığıydı; hakikat, önermelere aitti, ilişkisel bir özellik taşıyordu. Dışsal bir nedenle ilişkisi olmayan hiçbir önerme doğru değildi. Schopenhauer, ahmakları kandırmaktan başka hiçbir arzusu olmayan "utanmaz şarlatanın" görüşü olarak reddettiği Hegel'in *Tinin Görüngübilimi*'nden bir alıntı yapar: "Bir önermede bulunma, buna bir sebep ileri sürme, aynı şekilde bu önermenin karşıtını sebep ileri sürerek çürütme tarzını anlamak zor değildir; hakikat bu biçimde ortaya çıkmaz. Hakikat, hakikatin kendi öz hareketidir...."[107] Schopenhauer'a göre, Hegel'in düşüncelerinde "hakikat" çok yaygın bir şekilde çarpıtılmıştır; Schopenhauer, ontolojinin pabucunun dama atıldığı Hegel'in diyalektik mantığı karşısında dehşete düşmüştür. Hegel'in *Enzyklopädie*'sinin "Mantık" adlı ilk bölümünde, baş döndüren bir dizi diyalektik bağlantıyla mutlağı "varlık" olarak gösterme girişimi öyle bir noktaya ulaşmıştır ki, idea kendisinden, kendine benzeyen gerçek bir dünya üretir olmuştur. Sonra Schopenhauer'ın, yazarını kötülemek için Hegelci felsefeden örnekler [*specimina philosophiae Hegelianae*] seçtiği "doğa felsefesi"nin ikinci bölümünde Hegel, uzam, zaman, ağırlık, fiziksel organlar, bitkiler ve hayvanlar yoluyla idealer mecrasında çalışarak, "Tanrı'nın, bir tin olarak tefekkür yoluyla değil, doğrudan mevcudiyetiyle bilinmesi için, tinin özgür refleksi olarak doğayı" işaret eder.[108] Hegel, "tinin felsefesi" başlıklı üçüncü bölümde ise, fırlattığı diyalektik fişeklerin sanal *tour de force*'u* altında, mutlak tine,

* Güç gösterisi, zor olanı başarma –r.n.

"özün tam olarak gerçekleştiği, sonsuza kadar işleyen, mutlak bir tin olarak kendini yaratıp keyiflenen sonsuz idea" aşamasına ulaşmak için öznel tin ile nesnel tini kullandığı büyük tarihi projesini ortaya koyar.[109]

Schopenhauer, Hegel'in felsefesini kusurlu bir ürün olarak değerlendirdi. Bu felsefe, Kant'ın uzun zaman önce kuşku duyduğu Tanrı'nın varlığının ontolojik ispatının "mantıksız bir abartısından" başka bir şey değildi.[110] Hegel, Schopenhauer'ın Kant'ını hatırlasaydı ve Aristoteles'i dikkatli bir şekilde okusaydı, bir şeyin tanımı ile onun mevcudiyetini ispatın iki ayrı şey olduğunu fark edecekti. Schopenhauer, Hegel ile aklın felsefi bir yeti olduğu konusunda anlaşsa da, Hegel'in aklının bir yeti olarak çılgınlaştığını gözlemişti. Akıl, Hegel'e göre, sınırlı, sonlu ve çelişkili olduğu varsayılan, düşük felsefi anlağı yıkıma uğratan kavramları uzlaştırma kapasitesidir. Tek başına akıl, sınırsız, sonsuz ve özgün felsefi düşüncenin mutlak nesnesini düşünme yeteneğidir. Anlak, bir şeyi mutlak "varlık" olarak adlandırmanın, onun "hiçlik" olduğunu söylemek kadar boş bir soyutlama olduğunu keşfettiğinde yanılıp oyuna gelir. Ama akıl, her ikisini de, "oluş" anlayışı içinde, varlığın ve hiçliğin hakikati içinde tanıyarak, bu çelişkili bilmeceyi uzlaştırır: "Oluşta, hiçlikle bir olan varlık, varlıkla bir olan hiçlik, sadece gözden uzaklaşma faktörüdür; onlar, hem var hem yokturlar."[111] Sadece imgelemin perspektifinde "varlıkla hiçliğin aynı olması önermesi, çok paradoksal gözükebilir" diye devam eden Hegel, "belki bunun bir şaka olduğu düşünülebilir" diyecektir.[112] Schopenhauer bunu, bir şakadan daha kötü bir şey olarak anlar; bu fikri savunan kişi için, filozof sandalyesinden daha farklı bir yer hayal eder: "Temel teması 'varlık hiçliktir' olan bir felsefenin yeri, gerçekte akıl hastanesidir"[113] der. Bu sözüne "Tekbencilerle birlikte"yi eklememesi şaşırtıcıdır. Bir çelişkiden, istediğin önermeyi çıkartabilirsin diyen Schopenhauer, Hegel'in diyalektiğinin anlaşılması güç dileklerle işlediğini düşünüyordu; düşünceyle varlığın bir olduğunu düşünmek, dairenin kareyle aynı olduğunu düşünmek gibiydi.

Hegel ve Schopenhauer'ın felsefeleri arasındaki aykırılıklar, yöntemsel aykırılıktan daha ileriye gidiyordu. Hegel'in her şeyi ideanın tezahürü olarak belirleyen ve bu yüzden de rasyonel bir gereklilik olan mutlak idealizmi, "rasyonel olanı edimsel, edimsel olanı rasyonel"[114] yapmıştı. Schopenhauer'ın istenç metafiziği Hegel'in tezine o kadar zıttı ki, daha büyük ve daha kapsayıcı bir bakış açısıyla –Eduard von Hartmann gibi

yaratıcı bir filozofun yaratıcı çabalarıyla bile– uzlaştırılamazdı. Schopenhauer'deki her şeyin özü olan istenç, bütün yönleriyle rasyonellik dışı, doyumsuz, amaçsız olmak, kendi bedeninin tadını çıkarmaktı. Hegel'deyse tarihin bir hedefi vardı; bu hedef, tinin özgürlük fikrini gerçekleştirip, kendisinin bilincine varmasıydı: "... özgürlük fikri, tinin özü ve tarihin kesin nihai amacıdır."[115] Bu amaç, insan faaliyetleri aracılığıyla aşamalı olarak uygulanacaktı. Hegel'e göre bu uygulama, mükemmel bir devlet içinde gerçekleştirilecekti; bu devlet, vatandaşlarının sivil ve ahlaki yaşamlarını sürdürecekleri bir zemin hazırlayacak, aynı zamanda tinin, özgür ve eşit vatandaşlar birliğini temel alan özgürleşme koşullarını da sağlayacaktı. Hegel bu fikrini, Schopenhauer'ın hem Devlete hem de Kiliseye açıkça yaltaklanmak olarak gördüğü bir dil sürçmesiyle ifade edecekti. Hegel'in sürçen ifadesi şöyleydi: "Hıristiyanlığın içinden geçerek, insanların insan olarak özgür olduğunu ve tinin özgürlüğünün insan doğasının asıl özü olduğunu fark edenler" diyordu Hegel, "sadece Cermen kökenli kavimlerdir". Tarihin toplu katliam tezgâhına rağmen, Hegel şöyle bir özgürlük tasarlamıştı: "... Son hedef, Tanrı'nın dünyaya ilişkin amacıdır. Ama Tanrı mükemmel bir varlıktır; bu nedenle, kendisinden ve kendi istencinden başka hiçbir şey istemeyecektir. Biz Tanrı'nın istencinin doğasına, kendi doğasına özgürlük ideası diyoruz."[116] Hegel, Tanrı'nın doğasını özgürlük ideası olarak ilan etmekle, dinin dilini felsefeninkine çevirmişti.

Schopenhauer, Hegel'in tarih felsefesini kategorik olarak reddetti ve Hegel'in tarihe teolojik bakışını mutlak surette kınadı. Her zaman bir daimici olan Schopenhauer, sanki daimicilerin de değişmesi mümkünmüş gibi, temel yapıtının ikinci baskısına "Tarih Üzerine" başlıklı denemesini ekleyiverdi; bu değişikliği yapmakla, halihazırda morgda olan Hegel'in tarihselciliğinin alınıp mezara gömülmesine yardımcı oldu. Svabyalı Protestan can düşmanına, felsefenin gerçek nesnesinin değiştirilemez, daimi ve evrensel olduğunu fark eden Platon'a başvurmasını önerdi. Tarih, geçici ve tekil olanla –sadece rüzgâra kapılmış bulutlarla– uğraşıyordu. Bütün felsefelerin temel hakikati, gerçek olan ve bütün zamanlarda aynı olandı. Bir İdeayı zamanla oluşan şey sayarak, felsefi tefekkürün değişmeyen, daimi nesnelerini, Platoncu "İdealar" kavramını yanlış kullanmak, Platon'un bu güçlü kavramını temelli suistimal etmekti. Hegel ayrıca, zamanın kendisinin, görüngü dünyasını yöneten ideal, saf bir bi-

çim olduğunu, hem Platon'un hem de Kant'ın kanıtladığını unutmuştu. Schopenhauer'ın teorisine göre, "Hakiki tarih felsefesi, eski ya da yeni zamandaki, doğuda ya da batıdaki her olayda özdeş olanı tespit etmeliydi; ayrıca özel koşullar, kostüm ve geleneklerdeki bütün farklılıklara rağmen, her yerde aynı insanlığı görmeliydi."[117] Dahası, dünyanın rasyonel bir bütün olduğunu düşünmenin kendisi irrasyoneldi. Daha da kötüsü, görüngüyü dünyanın kendinde varlığı olarak değerlendirmek, kaba bir realizmdi. Schopenhauer'a göre en kötüsü de, her şeyin eninde sonunda olumlu sonuçlanacağını düşünmekti. Bu, sığ bir iyimserlikti; "gidişatın iyi düzenlenmiş bir anayasaya, iyi bir polise ve adalete, yararlı sanayilere sahip bulunan doyurucu, sağlam, zengin bir devletle sonlanacağını" iddia etmek daha da kötüydü. Bu, sadece devletin fonksiyonunun yanlış anlaşıldığını göstermekle kalmaz, ayrıca tarihin toplu katliam tezgâhında kurban edilenlerin hepsine ihanet etmek olurdu.[118]

İstenç ve Tasarım Olarak Dünya'ya Gelen Değerlendirmeler

Schopenhauer'ın Berlin'de felsefi problemler yaşadığı tek kişi Hegel değildi. Yayımlandıktan sonraki beş yıl içinde, *İstenç ve Tasarım Olarak Dünya* hakkında beş değerlendirme yazısı, bir de eleştirel monografi çıktı; bunların hiçbirinde, Schopenhauer'ın arzuladığı türden bir tepki yer almıyordu. Schopenhauer, kitabının önsözünde yer alan, "kitabı okumadan eleştirin" tavsiyesine eleştirmenlerin gerçekten uyduklarını düşünmüş olabilirdi. Doğrusu, bu eleştiriler yüzünden şimdi Hegel'i suçlayamazdı. Eleştirmenlerin hiçbirisi Hegelci değildi. İlk, uzun ve imzasız eleştiri *Jahrbücher der Literatur*'un [Edebiyat Yıllıkları] Nisan-Haziran 1819 sayısında yayımlandı. Bu eleştiriyi yazan, Schelling'in özdeşlik felsefesi taraftarı, Platoncu Friedrich Ast'tı. "Birçok bakımdan çok iyi bir çalışma" diyerek, doğa ve estetik felsefesinde Platoncu İdeaları kullanmış olmasını takdirle karşılayan Ast bu çalışmada, Schopenhauer'ın, her şeyin özünün istenç olduğuna dair iddiasını onaylamamıştı. Ast'ın tercihi, İdealar dünyasının hakiki mevcudiyet olarak, duyular dünyasınınsa onun eksik bir kopyası olarak ifade edilmesiydi.[119]

İkinci olarak, Ekim 1819'da *Weimar Literarisches Wochenblatt*'ta [Weimar Haftalık Edebiyat] Schopenhauer felsefesinin dostu olmadı-

ğı sonradan anlaşılan bir kişinin "bir edebiyat dostu" imzasıyla kaleme aldığı kısa bir eleştiri yazısı çıktı. Ast gibi, bu eleştirmen de kitabı, "çok mükemmel, okumaya değer" bulup övdükten sonra, gene Ast gibi, Schopenhauer'ın düşüncelerinde Schelling etkisinin varlığını hissetmiş, bu etkinin aşırı ölçülerde olduğunu da belirtmişti.[120] Bu edebiyat dostuna göre, Schopenhauer'ın ilk defa söylenmiş olduğunu ileri sürdüğü şeyleri Schelling çok önceleri söylemişti; çünkü Schopenhauer'ın temel fikirlerinin tümü, Schelling'in fikirlerinin sadece başka terimlerle ifade edilmiş haliydi. Eleştirmen, Schopenhauer'ın Schelling'e yönelik acımasız ve nahoş tavırları karşısında şaşkına dönmüştü. Bu eleştirmen, Schopenhauer'ın sanata "hükmeden" muamelesi yapmasını överken, *İstenç ve Tasarım Olarak Dünya*'nın son kitabındaki* ahlaki ve dini temalara muamelesinden hoşlanmamıştı. Son kitabın, Schopenhauer'ın düşüncelerine karşı sürüp gidecek kalıcı bir itiraza başlangıç zemini oluşturacak düzeyde "çelişkilerle" dolu olduğunu iddia ediyordu. Schopenhauer'ın felsefeyi basitleştirip doğallaştırmasını övse de, doğallaştırmasının, doğaüstü çilecilik açıklamasından dolayı kısmen biraz zayıf kaldığını belirtiyordu.[121]

Zittau'da lise öğretmeni olan papaz Johann Gottlieb Rätze, "doğru ahlak ve din" olarak ifade ettiği ve Schopenhauer'ın felsefesiyle çeliştiğine karar verdiği, teolojik statükoyu savunan bir polemik kaleme aldı.[122] Rätze, Schopenhauer'ın istencin aşağılanması doktrininin, çağın irrasyonel bakış açılarını sahiplenip kendini beğenme coşkusuna (*Schwärmeri*) kapılma eğilimine örnek oluşturduğu kanısındaydı. Bu düşüncesini şöyle açıklıyordu: "İncil bizim için ilahi bilgelik, kutsallık ve kurtuluşun tek belli kaynağıdır. Bunlar, istencin aşağılanmasına ilişkin bir felsefeyle elde edilemez."[123] Bununla birlikte Rätze, filozofun etiğine ve çileciliğine karşı olsa da, eleştirisinin hedefine karşı merhametli davrandı. Schopenhauer'ın hâlâ genç olduğunu, sağduyusu, bilgisi ve yeteneğinin sonunda onu dünya ve yaratıcısı hakkında daha iyi fikirlere yönlendireceğini söyledi. Papaz Rätze, Schopenhauer'ın zamanla Fichte'ye yönelik, sert hükümleriyle Kant'a karşı yönelttiği bazı saldırılardan bile feragat edebileceği kehanetinde bulundu. Ama Rätze, kâhin değildi.

---

* *İstenç ve Tasarım Olarak Dünya*, bilgi teorisi, doğa felsefesi, estetik ve etik konulu, dört ayrı kitaptan oluşuyor –r.n.

Rätze'nin yazdıkları Schopenhauer'ı öfkelendirmiş olmalıydı. Lise öğretmeni, Fichte'ye karşı giriştiği suçlamalara benzer suçlamaları, Schopenhauer için de yapma cüretinde bulunmuştu: Yani, Schopenhauer dünya karşısında şaşırmaktan dolayı değil, Kant'ın felsefesinin bilinmezliğinden dolayı filozof olmuştu. Schopenhauer, bu suçlamayı önemsemedi ve eleştirmenine bir husumet beslemedi. Schopenhauer, kendi düşüncelerini olumlu karşılayan Jean Paul'un dahi, felsefesinin çileci sonucunun görünüşteki paradoksal niteliğinden rahatsız olduğunu fark etti. Schopenhauer kendi çileciliğine karşı Rätze'nin tavrını mazur gördüğü gibi, Jean Paul'un tavrını da Protestan düşünürlerin kültürel sınırlılıklarının semptomu olarak değerlendirerek mazur gördü. Beğendiği Doğu halkları arasında etiğinin çileci sonuçları, sıradan bir şey olarak kınanabilir, Hindular ve Budistler tarafından ortodoks olarak değerlendirilebilirdi. Rätze, Jean Paul'dan farklı davranıp Schopenhauer'ın felsefesine karşı bir kitap yazdı. Schopenhauer bilinmeyen bir öğretmenle çok tanınan bir yazara neden aynı şekilde davranmıştı? Rätze, Schopenhauer'a karşı hemen kitap yazmış, dolayısıyla fikirlerini ciddiye almıştı. Ayrıca, yeteneği eninde sonunda yararlı ve doğru olan bir şey üretmesine neden olacaktır diyerek dolaylı da olsa Schopenhauer'ı pohpohlamıştı. Schopenhauer, etiğinin paradoksal sonucu Jean Paul'u etkilediği gibi, "Bay Rätze'yi de 1820'de iyi amaçlarla (bana karşı sadece suskun kalma yöntemi uygulanabileceğini bilmiyor) bana karşı bir kitap yazmaya yönlendirmek oldu...."[124] demişti.

"Suskun kalma yöntemi" bütün akademik filozofların katıldığı bir yöntem değildi. Schopenhauer'ın başyapıtını eleştirenlerden üçü profesyonel filozoftu. 1809'da Königsberg'de Kant'ın koltuğuna oturan ve 1833'te Schulze'nin yerine geçmek için, 1802'de doktorasını yaptığı Göttingen'e geri dönen Johann Friedrich Herbart, Schopenhauer'ın yayıncısı Brockhaus'un yayımladığı *Hermes* adlı dergide uzun bir eleştiri yayımladı. Schopenhauer gibi çaylak *Privatdozent* olan Friedrich Eduard Beneke'nin kaleme aldığı yazı ise Schopenhauer'ın çok sert tepkisine yol açtı. Son olarak, Königsberg'de, Kant'ın vârisi, Herbart öncesi kuşaktan olan ve Hegel'in "idealar oyunu"nun yer aldığı *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*'sinin [1827; Ana Çizgileriyle Felsefi Bilimler Ansiklopedisi] ikinci baskısına ilişkin, yayımlanmış kırıcı bir eleştirisi de bulunan Wilhelm Traugott Krug, yayıncılığı-

nı paylaştığı *Leipziger Literatur-Zeitung*'da [Leipzig Edebiyat Dergisi] Hegel'in olası rakipleri üzerine, hafif sert eleştiriler yayımlamıştı.[125]

Herbart'ın eleştirme biçimi, Schopenhauer'ın *İstenç ve Tasarım Olarak Dünya*'ya nasıl yaklaşılması gerektiğine dair yönlendirmesine uygundu. Kısaca, dört kitaplık bu metin üzerine bir görüş bildirmeden önce, kitabın "giriş" bölümündeki önerileri dikkate alıp, Schopenhauer'ın tezini, renk teorisi üzerine denemesinin "Görme Üzerine" başlıklı ilk bölümü gözden geçirdi ve "Kantçı Felsefenin Eleştirisi" başlıklı ek bölümü değerlendirdi. Schopenhauer, kitabını okuma önerisini Herbart'ın takip etmesinden memnun kalmış olsa da, yaptığı eleştiriden pek hoşlanmamıştı. Schopenhauer, büyük bir ihtimalle Herbart'ın, kaygılandığı –felsefi bağlantıları, kendisininki gibi yeni çıkan felsefelere yeterince adaletli davranmayı engelleyen– türden bir okuyucu olduğunu düşünmüştü. Daha da kötüsü, Herbart yaptığı sınıflandırmada, Schopenhauer'ı, hem eleştirenin, hem de eleştirilenin reddettiği, her biri Kant'tan kazanç sağlayan, onun içgörüsünü kendi başlarına geliştirmeye teşebbüs eden ve bunu yaparak Kant'ın ana fikirleriyle aralarına esaslı bir mesafe koyanlar grubu arasına koymuştu. Herbart'ın sınıflandırma dayatması şöyleydi: "Reinhold başta olmak üzere, Fichte en itinalısı, Schelling en kapsayıcısı, Schopenhauer ise en beceriklisi, en neti ve en muhabbetlisidir."[126] Herbart, Schopenhauer'ı bu filozoflarla aynı sınıfa koymaktan daha fazlasını yaptı; Schopenhauer'ın felsefesinin şeceresini, Fichte ve Schelling'e kadar götürmeye çalıştı. Böyle yapmakla gayri sahih ebeveynin bu gayri meşru çocuğunu reddetmiş oluyordu. Jena'da Fichte'nin öğrencisi olan Herbart, Kant'ın vârisi olduğunu iddia eden bu filozofu ve bu arada Alman idealizminin tüm gelişimini de reddedecekti. Özellikle, Fichte'nin mutlak Ben'e ve Ben'in kurucu edimlerine metafizik öncelik vermesini kabul etmiyordu. Herbart bunun yerine bir realist olarak, ampirik epistemolojiyi muhafaza ediyor, Ben'i ya da "ruh"u, bağımsız tasarımların birbirini etkilediği Humecu bir tiyatro olarak görüyordu. Schopenhauer için en kötü olanı ise şuydu: Herbart eleştirisinde kendisini iyimser olarak tanımlıyordu ve Schopenhauer'ın iyimserliği, anlamsız, düşüncenin kötücül bir biçimi ve insan türünün tarifsiz acısıyla alay etmek olarak değerlendirmesine içerlemişti.

Herbart, *İstenç ve Tasarım Olarak Dünya*'nın adından dolayı, onun Fichteci bir çalışma olduğuna dair bir izlenim edindiğini, yazarının açık

bir şekilde Fichte'yi kınadığını fark edince de çok şaşırdığını yazdı. Bununla birlikte, Schopenhauer'ın kelimelerinde eski hocasının yankılarını duymuştu. İlk kitabın açılış paragrafındaki, dünyanın sadece öznenin bir nesnesi ya da bir tasarım olmasından başka kesin bir hakikatin olmaması iddiası, Fichteci bir iddia olarak Herbart'ın gözüne çarpmıştı. Herbart aynı şekilde Schopenhauer'ın şu iddialarının da Fichteci olduğunu düşünüyordu: İstencin her edimi bedensel bir harekettir; istenç ve beden özdeştir; kendimizi sadece istençle biliriz; doğa organik bir bütündür, Ben tarafından belirlenir. Herbart, her iki filozofun arasındaki fikir ayrılıklarının öncelikle, onların bu görüşlere nasıl vardıklarına bağlı bir sorun olduğunu ileri sürdü. Schopenhauer hemen sonuca varma eğilimindeydi; oysa Fichte, bazen meşakkatli düşünce seyrini anlaşılmayan fikirlerle ifade etmesine rağmen, saygıya değer derecede dikkat ve ihtimamla ilerliyordu. Herbart, ayrıca Schopenhauer'ın, ispatı aciz olan hakikatlerin bilgisinin elde mevcut olduğunu kolayca iddia edip zamanın talihsiz alışkanlığını sergileyerek, onları rasyonel tartışmanın kolaylıkla ötesine koyduğunu belirtti. Bu yüzden, Herbart, Schopenhauer'ın istenç ve bedenin özdeşliliğinin elde mevcut olan bilgisine sahip olduğumuza ve bu durumun ispatlanamaz olduğuna yönelik iddiasına verdiği alaycı cevabında, aynı olmadıklarının da aynı şekilde ispatlanamaz olduğunu ileri sürdü. Herbart yaşlı filozof Fichte'yi genç Schopenhauer ile karşılaştırırken, Fichte'yi kadim bir lisan, Schopenhauer'ı ise bu lisanın bozulmuş ve sadeleşmiş çağdaşı olarak ifade ediyordu.

Herbart, çalışmasıyla büyük benzerlikleri olan, *System of Ethics* [Etik Sistemi] adlı çalışmayı okumamış olabileceğini ima ederek Schopenhauer'ın görüşlerini tek başına geliştirdiğini kabullenmek istiyordu ama Fichte'nin tüm projesinin "özne tarafından zorunlu olarak konumlanan nesnelerde özbilincin salt koşulunu aramak"[127] ile belirlendiğini unuttuğu için Schopenhauer'ı ayıplamaya da hazırdı. Herbart, Fichte'yi kişisel olarak tanıdığından söz açıp, Fichte'nin hak ettiği felsefi ciddiyeti Schopenhauer'ın ondan esirgemesine müsaade etmeyeceğini belirtmişti.

Ast ve eleştiri yazısını "edebiyat dostu" takma adıyla imzalayan kişi gibi, Herbart da Schelling ve Schopenhauer arasında paralellik saptamıştı. Schelling'in doğa ve estetik felsefesinde var olan ağır Platoncu, Fichteci ve Spinozacı teori karışımı Schopenhauer'ın felsefesinde pıhtı-

laşmıştı; Herbart parmağını bu yapışkan karışıma daldırmak istemiyordu. Herbart, Schopenhauer'ın bütün felsefenin sadece teorik olabileceğine dair vurgu yapmak için uğraştığını bilerek, Schopenhauer'ın "pratik felsefe"sindeki Schelling'e yönelik ve ona karşıt olarak gördüğü polemikle daha fazla ilgileniyordu. Bunun için, Schopenhauer'ın, Kant'ın felsefe için çizdiği sınırlara, yani olası tüm deneyim sınırları içinde kalan felsefeye bağlılığını taahhüt ettiği uzun pasajı alıntıladı. Sonuç olarak Schopenhauer bu pasajda, "Mutlak", "sonsuz," "duyuüstü" gibi boş, negatif kavramlara başvurmayacağına söz veriyordu. Yani, "pembe bulutların üzerine" yükselmeyecekti. Dünyanın özü tarihsel olarak kavranabilirmiş gibi yaparak, tarihi felsefe diye geçiştirmeye de çalışmayacaktı; dünya tarihsel olarak kavranamazdı:

> *Oluş, olmuş olma* ya da *olacak olma*, dünyanın iç yapısının görüş alanına girer girmez, daha öncesinin ya da daha sonrasının çok az bir önemi vardır; dolayısıyla bu dünyanın başlangıcı ya da sonu, ikisi arasındaki yolla birlikte aranıp bulunur; felsefi düşünen birey bu yolda kendi pozisyonunu tanır. Böyle *tarihsel felsefe yapma*, birçok durumda birçok değişikliklere olanak tanıyan bir evrendoğum ya da bir ortaya çıkma sistemi, bir eksilme doktrini sunar. Son olarak da son yola kadar bu yolların sonuçsuz çabalarının umutsuzluğu içinde, şu konuları kapsayan tam tersi bir doktrin sunar: sürekli oluş, türeme, yükselme, karanlıktan aydınlığa çıkma, belirsiz temelin dışına çıkma; birincil temel, temelsizlik ya da bunun gibi diğer saçmalıklar.[128]

Herbart bu paragrafta ifade edilen bakış açısını kınamak istemekle birlikte, Schopenhauer'ın da aynı şekilde saçmaladığını ileri sürdü. Herbart, Schopenhauer'ın istencin "bilgi yoksunu, kör ve karşı konulmaz bir dürtü"[129] olduğuna dair iddiasını alıntıladı. Herbart, dürtünün bir oluş olduğunu, kendini görüngülerde, birçok bireyde nesnelleştirerek istencin kendini anlamasının bir aracı haline gelip ve en nihayetinde kendini inkâr eden orijinal bir birlik olduğunu söyler. Böylelikle Schopenhauer'ın metafiziği, orijinal istençsizlikten istence ve sonunda hiçin istencine doğru yol alır. Burada, bir başlangıç, ara ve bir son vardır; Herbart bu yüzden, Schopenhauer'ın felsefe olarak, Schelling'in Tanrı'nın doğal tarihini andıran bir tarih ortaya koyduğunu iddia eder.

Herbart, önceki değerlendirmelerinde Schopenhauer'ın felsefesinde, Platon ve Kant'ın önemini çok abarttığına ve çağdaşlarının önemini ise

küçümsediğine dikkat çekmişti. Daha önceki Fichte'ye yaptığı göndermeyle birlikte bu son Schelling göndermesi, Herbart'a Schopenhauer'ı, Fichte ve Schelling'in taklitçisi olarak görme olanağı verdi. Herbart, Schopenhauer'ın felsefesinin köklerini Fichte ve Schelling'de bulduğundan, onun felsefesinin de *passé* [eski, modası geçmiş –r.] olduğunu belirtti. Mamafih Herbart, felsefi olarak *coup de grace*'i [öldürücü darbe –ç.], bunun çelişkilerle dolu bir felsefe olduğunu söyleyerek gerçekleştirmek istedi. Herbart, tek bir sayfada, Schopenhauer'ın istencin, bir deneyim nesnesi olamayacak olan kendinde şey olduğunu iddia ettiğini ama sonra tüm tasarımların, tüm görüngülerin istencin görünürlüğü, nesnelleşmesi olduğunu; kendinde şeyin çok açık bir şekilde insan istenci olarak kavrandığını söylediğini savundu.[130] Sonra Herbart, kitabın sonundaki "büyük çelişkiye", tam anlamıyla belirlenmiş görüngü dünyasındaki istencin özgürlüğünün görünümünü imleyen istencin inkârına gönderme yaptı. Schopenhauer'ın bu "çelişkiyi" kabul etmesi üzerine ve yazarın bu çelişkiyi çözme çabalarının başarılı olup olmadığını belirlemek yerine, Herbart sadece "evet, gerçekten de bir çelişki!!!"[131] demekle yetindi. Herbart, bu kadar birbiriyle çelişen sezgileri bir arada tutan şeyin Schopenhauer'ın sert karakteri olduğunu belirtip, onun net, yalın ve canlı yazı stilini övdü. Kitabı, Schopenhauer'ın bu üslubundan dolayı küçük bir okuyucu grubuna tavsiye etti: "Böyle çalışmalar karşısında heyecanlanıp, Fichte ve Schelling'in anlaşılmazlığından dolayı bunu gerçekleştiremeyen eleştirmenler, modern felsefenin ruhuna bu kadar uygun yazılmış bir kitapla daha karşılaşmamıştır." Herbart, Schopenhauer felsefesinin her iki filozofu da birleştiren saydam aynasında, "bütün kıvrımlarında hâlâ en son idealist-Spinozacı felsefenin aynı derecede yanlış kalıntılarının"[132] bulunabileceğini belirtti.

Schopenhauer, Herbart'ın keskin eleştirilerine karşı açık bir karşılık vermedi. Yıllar sonra arkadaşı Carl Bähr'e, o eleştiriyi sadece ilk çıktığı zaman okuyup hayatı boyunca bir daha da yüzüne bakmadığını söyledi.[133] Schopenhauer'ın bu söylediklerinin doğruluğu, eleştirinin bütünü bakımından geçerli olmakla birlikte, eleştirinin bazı bölümleri bakımından şüpheliydi. Schopenhauer'ın o dönemde aldığı notlara bakılırsa, Schopenhauer'ın istenç metafiziğine dair çelişki suçlaması Herbart'ın kendi düşüncelerini yansıtmaktaydı. Schopenhauer, büyük bir ihtimalle Bähr'e, Herbart'ı küçümsediğini göstermek için, onun dediği hiçbir şe-

yin üzerinde düşünmeye değmediğini söylemişti. Gerçekte Schopenhauer hiçbir zaman Herbart'ı, başyapıtına dair olumsuz eleştirileri olan ama Hegel'e karşı olumsuz yaklaşan Krug'a davrandığı şekilde övmemişti. Nitekim Krug, Schopenhauer'ı Fichte ve Schelling'le aynı soydan gelen biri olarak görme cesareti göstermemişti. Schopenhauer'ın Herbart'la bağlarını kesmesinin nedeni bu olmalıydı; muhtemelen bu değerlendirme nedeniyledir ki Schopenhauer, Herbart'ı, Beneke'ye yaptığı gibi, yazılarında tamamen yok saymadı ama sadece alaycı bir şekilde ele aldı. Bu suretle, "Üniversitelerdeki Felsefe Üzerine" adlı iğneleyici yazısında, Fichte, Schelling ve Hegel gibi "üç sofistin" yanında, Herbart da dördüncü hedef olarak onun aşağılamalarından payını aldı. Herbart, "akıllarını altüst ettiği" felsefecilere bir örnek olmuştu.[134]

Aralık 1820'de *Jenaische Allgemeine Literatur-Zeitung*'da [Jena Edebiyat Dergisi] "F. E. B" imzasıyla bir eleştiri çıktı. Schopenhauer bu eleştiriyi mutlaka bir kereden fazla okumuş olmalıydı. Eleştirmen yirmi iki yaşındaki Beneke'ydi. Beneke, o yılın yaz aylarında, dostluk kurduğu akademi üyelerinden bazı *Privatdozent*'lerin derslerine girmişti. Rätze'nin polemiğini de değerlendiren Beneke'nin eleştirisi, Schopenhauer'ı öfkelendirdi. Beneke, "edebiyat dostu" takma adlı eleştirmenin ve Herbart'ın kurduğu aynı tema üzerinden gidiyordu. Eleştiride, *İstenç ve Tasarım Olarak Dünya*'nın zevkle okunduğundan, yazarın cüretkâr, canlı, açık ve yer yer şiirsel bir yazı stili olduğundan bahsediyordu. Bununla beraber, Herbart gibi Beneke de çelişkiler taşıyan bir felsefeyi tavsiye edemeyeceğini söylüyordu. Gene Herbart gibi, Beneke'nin de Schopenhauer'ın istencin özne/nesne bağımlılığının ve tüm bilişin ötesinde bir kendinde şey olduğu iddiasından rahatsızlık duyuyordu. Schopenhauer bu arada istenç edimlerini deneyimlediğimizi, bu deneyimin istenci özne için nesne yaptığını, bunun arkası kesilmeyen bir edim olduğunu, zamanın *a priori* biçiminde gerçekleştiğini de söylüyordu. Beneke, sık sık Rätze'nin Schopenhauer eleştirisinin tarafında tutum alsa da, Rätze'nin naif teolojik bakışının çeşitli zayıf noktalarına karşı da hassasiyet gösteriyor ve bu tutumu da çelişkili buluyordu. Eleştirisini sonlandırırken, Schopenhauer'ın çağdaşlarının işlerine değil kişiliklerine yönelttiği suçlamalara odaklandı. Fichte'ye karşı hiçbir sempati beslememesine rağmen meslektaşlarının onu "geveze" olarak nitelemesine karşıydı. Beneke, Schopenhauer'ın Almanların son yirmi yıldır, her gün

başka bir geveze tarafından kontrol edildiğini ve on dokuzuncu yüzyılın sonuna gelindiğinde, felsefenin sanki Kant'ın mezarının üstünde felsefi bir güldürü oyunu oynadığına yönelik iddiasını alıntıladıktan sonra şu açıklamayı yaptı: "Böyle bir dilin bir filozof için çok yakışıksız kaçtığını düşünüyoruz."[135]

Schopenhauer Beneke'nin eleştirisine o kadar öfkelenmişti ki hayatında ilk defa bir eleştirmene aleni cevap verme gereğini hissetti. Derginin editörü ve mezun olduğu Jena Üniversitesi'nin felsefe fakültesinin rektörü Heinrich Karl Eichstädt'a acilen bir mektup gönderdi. Mektupta kimliğini keşfettiği eleştirmenin kınanmasını talep etti: "Yanlış Alıntılar İçin Zorunlu Kınamalar [*Quotations*]" başlıklı bir mektup gönderip *Jenaische Allgemeine Literatur-Zeitung*'un bir sonraki baskısında bunun aynen yayımlanmasını talep etti. Schopenhauer, mesleği felsefe olan beyefendilerden kendinden farklı olanları eleştirip, karşı çıkmalarını beklediğini söyledi. Böyle bir karşı çıkışı kabul edebileceğini çünkü bunun hemen hemen bir doğa yasası olduğunu belirtti. Bununla birlikte, eleştirmenin yanlış beyan ve iftira niteliğinde yalanlarla yazarı kötülemesi karşısında sessiz kalamayacağını, sessiz kalmanın suçu kabul etme anlamına geleceğini belirtti. Sonra da, kitabından tahrip edilen ve yanlış alıntılanan on örneği ayrıntılarıyla anlattı. Eichstädt'a dürüstlüğün, bu çıkışının yayımlanmasını gerektirdiğini söyledi. Editörü de, pek dürüst olmayan bir tavırla, "genellikle eleştirmenlere karşı, doğam gereği dostça müsamaha gösteririm" diyerek ikna etmeyi düşündü. Ama Beneke'nin eleştirisi, bu sınırı aşmıştı.[136]

Eichstädt, Schopenhauer'ın talebine mantıklı bir cevap verdi; talebine yönelik karar vermeden önce eleştirmenin bu suçlamaya karşılık vermesini bekleyeceğini söyledi. Schopenhauer, editörün bahane uydurmaya çalıştığını düşündü. Schopenhauer, Eichstädt'ın bu konuda kararsız davranmasının Beneke'nin "sahteciliğini" desteklemesi anlamına geldiğini ve bu haksızlığa suç ortaklığı ettiğini ima eden çok gergin ve suçlayıcı tonda bir mektup yazdı. Sonunda Schopenhauer'ın "kınaması" derginin Şubat sayısının "Duyurular" bölümünde yayımlandı.[137] Schopenhauer bundan çok memnun kalmadı. Yazısının başlığı, "Eleştiriye Cevap: Yanlış Alıntılar İçin Zorunlu Bir Kınama [*Citation*]" olarak değiştirilmişti. Schopenhauer buna karşı çıktı. Bu yazıyı derleyene, felsefesinin eleştirisine yönelik bir "*Anti-Kritiken*" [karşı eleştiri] yazmadığını,

böyle bir şeyi hiçbir zaman yapmayacağını söyledi. Yazısının amacının sadece bir hilekârlığı ortaya çıkarıp, kitabından yapılan yanlış ve sahte alıntılarda saklanmış lanetlenmesi gereken karalayıcı yalanları göstermek olduğunu belirtti. Schopenhauer bir kere daha bozulmuştu. Onun kınamasının arkasından hemen Beneke'nin "Eleştirmenin Cevabı" başlığı altında doğru olmayan beş alıntı için dizgiciyi suçladığı yazısını basmasına izin verildi. Beneke diğer alıntıların hatasız olmamakla birlikte Schopenhauer'ın bakış açısının ruhunu yansıttığını ileri sürdü. Daha üst bir düzeyden bakarak, felsefeyi gerçekdışı ve tehlikeli hatalardan uzak tutmak amacını taşıdığını söyledi. Schopenhauer'ın kınamasının sert tonuna dikkat çekerek, bu tonun kendisini ele verdiğini belirtti. Beneke, bu ağız dalaşının yayımlanmasından mahcup olmuştu, okurlarını bu karşılıklı atışmayı izlemek zorunda bıraktığı için onlardan özür diledi. Schopenhauer ile buluşup karşılıklı konuşarak bu problemi çözmeye çalıştı ama Schopenhauer buluşmayı reddetti. Yıllar sonra Schopenhauer Frauenstädt'e, Beneke'nin iki kere kendisini ziyaret etmek istediğini, ikinci ziyaretinde yardımcısına genç adama evde olduğunu ama onunla konuşmayacağını söylemesini istediğini anlattı. Schopenhauer, yardımcısının kendisine Beneke'nin bu cevaptan sonra, "Zavallı adamın benzi soldu"[138] demesinden çok hoşlanmıştı.

Schopenhauer, yaptığı eleştiriden kısa bir müddet önce yeterlilik sınavını geçen Beneke'nin, hasmını önemsizleştirerek ilgiyi kendisine çekmek istediğine inanıyordu. Halbuki Beneke, Hegel'in ders verdiği saatlere kendisi de ders koyarak kendi derslerini sabote eden Schopenhauer'dan daha fazla öğrenci çekiyordu. Beneke, Herbart gibi Hegel karşıtı biriydi; Schopenhauer'ın müttefiki olabilirdi. Buna rağmen Schopenhauer onu, *a priori* aptal, saf ampirist olarak değerlendiriyordu. Beneke, kısa sürede üniversiteden atıldı çünkü *Grundlegung zur physik der Sitten*, [1822; Fiziğin Ahlaki Temeli] adlı çalışmasıyla bilim etiği kurma çabaları birkaç Hegelciyi rahatsız etmiş ve Epikurosçu damgası yemişti. Schopenhauer bu konuda sadece, "Beneke, Wetteci* ahlak felsefesi ya da bunun gibi bir saçmalık anlattığı için diskalifiye oldu; genç adam, kariyerinde aceleci davrandı"[139] diyecekti. Beneke'nin kötü şansı devam ediyordu, 1827'ye kadar Jena ve Göttingen'de ders vermesi yasaklandı. Hegel'in

* Wilhelm Martin Leberecht de Wette (1780-1849): Alman teolog ve İncil uzmanı –ç.n.

ölümünden sonra, 1832'de başarılı bir akademik kariyer elde edeceği Berlin'de profesör oldu. Hayatının son birkaç yılı, hastalığından dolayı kötü geçti. 1854'te Berlin kanalında cesedi bulundu, büyük bir ihtimalle intihar etmişti. Schopenhauer, genç eleştirmeni yakından izliyordu; bir arkadaşı, Beneke'nin ölüm ilanını kendisine gönderdi. Schopenhauer'ın kin tutma kabiliyeti müthişti. Arkadaşı Frauenstädt'e, Etna kraterinden atlayarak intihar ettiği söylenen, Sokrates öncesi filozof Empedokles'i taklit etmek istemiş olan bu "günahkârın" hayatına her zaman ilgi duyduğunu söyleyecekti. Schopenhauer, babası gibi intihar ederek ölen bir adama acıyacağına, Berlin'deki birkaç intiharın, bu şehrin "fiziksel ve ruhsal yönden lanetli bir delik" olması yüzünden gerçekleştiğine inandığını belirtecekti.[140]

Krug'ın eleştirisi 24 Ocak 1821'de *Leipziger Literatur-Zeitung*'da [Leipzig Edebiyat Dergisi] yayımlandı ama bu eleştiri, Schopenhauer'ı kayda değer bir karşılık vermesi için yeterince sinirlendirmemişti. Eleştirmen, Schopenhauer'ın felsefesinin çelişkilerle dolu olduğuna dair bir şey demiyor ve filozofu Fichte ve Shelling'in devamı olarak değerlendirmeme nezaketi gösteriyordu. Bunun yanı sıra, Kant'ın, Fichte'nin "ben", Schopenhauer'ın "istenç" doktrinine karşı çıkabileceğini çünkü her ikisinin de mutlağa, kendinde şeye dair bir teori oluşturmaya çalıştığını söylüyordu. Şüphesiz Krug istencin filozofuna birkaç felsefi noktada karşı çıktı. İstencin edimlerini bedensel edimlerle özdeşleştirmesini psikolojik açıdan karmaşık buluyor, Schopenhauer'ın bütün güçleri istence indirgemesini reddediyordu. Krug insan istencini, Kant'ın, nedenselliğe alternatif olarak özgürlüğün gayri doğal tarifini destekleyen ve sadece ahlaki yasaların sebebi olan doğal gereklilikten muaf saf kendiliğindenlik olarak değerlendirmeyi tercih ediyordu. Krug, Rätze gibi daha da derine gidildiğinde Schopenhauer'ın dünya görüşünün dini sonuçlarından rahatsızdı. Krug, filozofun sonuçta eriştiği mistisizm eğer dini bir karakter taşısaydı kabul edecek ve insan istenci Tanrı'nın istencine hizmet için inkâr edilmiş olsaydı istencin inkârı doktrinine de inanacaktı. Sonuç olarak Krug, kitap karşısında hayal kırıklığına uğramıştı. Felsefe adına uzun zamandır süren bir arayışı içeren, tek bir düşüncenin dile getirilmesi olan bu kitabı okurken, Schopenhauer'ın şunu ortaya koyacağını düşünmüştü: "Dünya ilahi bir istenç ve ilahi bir tasarımdır ... bu nedenle aynı durum insan istenci ve tasarımında da görünecek, halihazırda ideal

olanla pratik olan aynı olacaktır."[141] Oysa Krug'un keşfine göre, Schopenhauer bunu yapmamıştı; gerçekliği tanrısızlaştırmakla kalmayıp, bir de şeytanlaştırmıştı: dünya, inkâr edilmesi iyi olacak olan, tanrısız ve şeytani bir istençle devamlı mücadele edecekti. Schopenhauer, Krug'un hayal kırıklığının en azından Herbart'ınkine benzemediğini düşünmüş olabilirdi. Krug'un beklentisi, Fichteci bir metin okumak değildi. Daha da ötesi, Beneke'nin yaptığı gibi yapmamış, eleştirisinin öznesini, ona uydurma alıntılar isnat edip itibarsızlaştırmamıştı.

Krug'un eleştirisinden neredeyse dört yıl sonra, 1825'te, *İstenç ve Tasarım Olarak Dünya* hakkında genel bir okuyucu değerlendirmesinden başka bir şey olamayan, ikircikli bir eleştiri ortaya çıktı. Eleştirinin yazarı hakkında Schopenhauer İngilizce, "bizim çok ünlü, mizahçı yazar Jean Paul"[142] dedi. Kurnaz Paul, Schopenhauer'ın kitabını, yaygın ölçüde alkış almayan ama bunu hak eden kitaplar arasına koymuştu. Schopenhauer, yapacağı Kant çevirilerinin potansiyel yayıncısını ikna etmek için Paul'un kendisini, bir gün hak ettiği tanınmayı elde edecek bir felsefe yazarı olarak tanıttığı notundan alıntı yaptı. Hatta Paul'un kitabını tanıttığı notun başlığını da İngilizceye çevirdi, "felsefi bir dehanın ürünü, cüretkâr, evrensel, derin tesiri olan bir çalışma." Schopenhauer eğer alıntıya devam etseydi Paul'un ikircikliliği ortaya çıkacaktı. Notun Schopenhauer'ın alıntısından hemen sonrasında Paul'un şu sözleri yer alıyordu: "... Norveç'teki, dik karanlık kayalıklardan oluşan duvarla çevrili olduğundan güneşin görünmediği, derinliğinde sadece gündüz vakti berrak gökyüzünün göründüğü ve üstünde hiçbir kuşun uçmadığı, dalgalanmayan melankoli gölüyle kıyaslanacak şekilde kasvetli ve dipsiz derinliği var. Neyse ki kitabı sadece övüyorum, içeriğine katılmıyorum."[143]

İlginç bir şekilde Schopenhauer'ın çalışması hakkında yapılan bütün eleştiriler, Jean Paul'un kitap hakkındaki görüşlerini yansıtıyordu. Hepsi, Schopenhauer'ın düşüncelerinin açık ve güzel bir şekilde ifade edildiğini söylüyorlar ama bu düşünceleri desteklenmeye değer bulmuyorlardı. Pekâlâ, neden Schopenhauer, Paul'un görüşlerine değer vermişti? Filozofun bir tanıdığı, Robert von Hornstein bu konuda şu yorumu yapacaktı: "Nasıl ki ilk yıllarındaki tek bir takdir cümlesi ona memnuniyet verip çocukça bir doyum sağlamışsa yine onu haksız, sert ve neredeyse vahşi yapan şey de edebi kaderiyle ilgili kini olabilir. Kendisi hakkında birkaç kelime yazdığı için, bütün hayatı boyunca Jean Paul'a duygusal

olarak düşkündü."[144] Gel gör ki Hornstein, "mizahçı yazar" ile diğer eleştirmenler arasındaki temel farkı görmezlikten geliyordu. Paul, *İstenç ve Tasarım Olarak Dünya*'nın felsefi bir deha ürünü olduğunu söylüyor, Schopenhauer'ın görüşlerine neden katılmadığını ise açıklamaya girişmiyordu. Eleştirmenler kitabı bir deha ürünü olarak değerlendirmemişler, Schopenhauer'ın teorilerini neden desteklemediklerini ise açıklamışlardı. Bunun yanı sıra, eleştirmenler, Schopenhauer'ın sıklıkla "bu zanaatın beyefendileri" diye alaycı bir şekilde dile getirdiği akademisyenlerdi ve değerlendirmelerinin filozof camiasında bir ağırlığı vardı; Jean Paul'un değerlendirmeleri ise hiçbir ağırlık taşımıyordu. Schopenhauer'ın Jean Paul'a karşı iyi niyeti, kitabını desteklememesine bir neden bulmaya kadar götürdü. Paul'un Schopenhauer'ın felsefesi hakkında dalgalanmayan ve üzerinde kuşlar uçmayan melankoli gölü yorumunu, felsefesinin doruk noktasında sarsılmaz bir Fohizme ve dinginciliğe*[145] varmasına yönelik metaforik bir gönderme olarak değerlendirdi. Schopenhauer, "Fohizm" göndermesini Paul'un, felsefesinin çileci sonucundan rahatsız olmasına bağlayıp, bunu onun sınırlı, Avrupa perspektifine atfetti.[146]

Felsefi Karşı Koyuşlar

İstenç ve Tasarım Olarak Dünya'ya gelen eleştiriler ve tepkiler, Schopenhauer'ın istenç metafiziği ve felsefi mirası üzerine yeniden düşünmesini sağladı. Bununla birlikte yeniden düşünmeye, asla orijinal bakışını tekrar gözden geçirmek olarak bakmadı. Dolayısıyla, sonunda Brockhaus'u başyapıtının ikinci baskısını yapmaya ikna ettiğinde, iki baskı arasında geçen yirmi beş yıllık zaman içinde, "tepki gösterecek bir şey bulamadım; her halükârda, bildiğim kadarıyla temel görüşlerim teyit edildi"[147] diyecekti. Sonraki kırk bir yıllık felsefi hayatındaki tavrı bu olacaktı. "Temel görüşleri" ile ilgili düşünceleri hiçbir zaman değişmeyecekti. Sonraki bütün yazıları, orijinal içgörüsünde yeni araştırma alanlarına yönelik açıklama, ekleme, genişletme ve doğrulama yapma düzeyindeydi. Gerçekten de, başlangıç doktrinine olan bağlılığı konu-

* Dingincilik: Akıl ve iradenin, dünyevi olaylara tamamen ilgisiz kalarak yalnızca Tanrı düşüncesine daldığı, dinsel bir mistisizm şekli; gönül ve fikir rahatlığı –ç.n.

sunda çok övünüyor ve bunu, dehasının ve felsefi ciddiyetinin bir göstergesi olarak değerlendiriyordu. Bunun, değişken felsefesi çeşitli gelişim evrelerinden geçip bukalemuna benzeyen Schelling'in durumundan farklı olduğunu savunuyordu. Schelling'in felsefesinin taşıyıcı çekirdekten yoksun oluşu, onu, güncel ve değişen fikirleri örnekleyen bir felsefe şarlatanı, felsefi modalar tarafından ayakları yerden kesilen bir adam yapıyordu. Schopenhauer, kendi felsefesini kaya kadar sağlam görüyordu. Hakikat değiştirilemezdi.

Schopenhauer, Herbart ve Beneke'nin çelişkilerle ilgili bağırış çığırışlarını, şaşalı Hegelci diyalektiğe bağlamayıp geçiştirdi; çelişkili gerilimleri daha büyük bir sentezle, istencin kendinde şey olduğuna yönelik cüretkâr iddiasıyla halihazırda kıvama gelmiş istenç metafiziğinin tanıtım unsurlarını değerlendirerek çözmeyi umuyordu. Eleştirmenlerin şikâyetleriyle baş edebilmesi için, yine de bir yıldan fazla bir süre geçmesi gerekiyordu; cevabını *İstenç ve Tasarım Olarak Dünya*'nın ikinci baskısında 1844'te verecekti. 1851'den itibaren felsefesi üzerine düşünceler bağlamındaki görüşler, eleştirmenlerin çelişki suçlamalarına karşı tavrını gösteriyordu. Felsefi sisteminin basitliği ve temel fikirlerinin birbirleriyle uyumu ve uyuşması konusunda kendini övdükten sonra tuhaf bir yorumda bulundu: "Bazıları –nadiren olduğu gibi– bana da tutarsız gözükmüş olmasına rağmen, önermelerimin birbirleriyle uyumu ve uyuşmasıyla, hiç ilgilenmedim."[148] Bu gözlem, çok karakteristik bir Schopenhauerci gözlemdi; bu, kendisine ve felsefesinin kaderine olan güvenini gösteriyordu; felsefe çalışmalarının göz ardı edildiği on yıllar boyunca onu bu güven ayakta tuttu. Başka bir açıdan da, çok karakteristik bir Schopenhauerci tavırdı. Hangi önermelerinden, ne zaman şüphelendiğini söylememişti. Kırılganlığını ve potansiyel olarak zayıf olduğu alanları herkese açıklamak, Schopenhauer'ın tarzı değildi. Bunu yaparsa, diğerleri, onun bu yönlerini kendi çıkarları için kullanabilirlerdi.

Bununla beraber, Schopenhauer'ın aldığı notlar, tutarsızlık suçlamalarıyla ilgilendiğini de gösterir. Herbart'ın istenç metafiziğinde bulduğu çelişkileri göstermek için alıntı yapmış olduğu paragrafa gönderme yaparak, şu savunmayı yapar: "*İstenç*, kendi içimizde algıladığımız haliyle *kendinde şey* değildir, çünkü istenç sadece bireylerde ve istencin birbirini izleyen edimlerinde görünür hale gelir; bunların *zamanı* form olarak bulunur, bu nedenle halihazırdaki görüngülerdir."[149] Schopenhauer, isten-

cin edimleri kendinde şeyin görüngüye dolaysız geçişini tesis eder; bu, iç doğamızın derinliklerinden kavrayışa çıkandır, diye devam eder. Bunun için, "istenç" kelimesi kendinde şeyin yerine kullanılır; kendinde şeyin en belirgin görüngüsüne verilen isimdir. Schopenhauer'ın başyapıtında dediğini kelime kelime tekrar edelim: Kendinde şeyi istenç olarak adlandırmak sadece "*denomination a portiori'dir**, örneğin, ... kendinde şeyi tüm kabukların en açığında nasıl göründüğüne göre, görüngülerinin en belirgin olanından ödünç aldığı isimle tarif ediyoruz." Schopenhauer burada bir varsayımda bulunur: "İstencimize olduğu kadar diğer görüngülere de erişebilseydik, *onlar da kendilerini, istencimiz bize kendisini nasıl sunuyorsa öyle sunacaktı.*" Schopenhauer, istenç edimlerinin hem özne için nesne hem de zamansal olduklarını kabul edip istenci kendinde şey olarak adlandırarak, kendinde şeyin mutlak olarak ve tamamen bilinemez olmadığına karar vermekle, Kant'ın kendinde şeyin bilinemez olduğuna dair iddiasını sadece değişikliğe uğrattığını ileri sürdü. Schopenhauer, birilerinin kendinde şeyin, kendisini istenç olarak sunmasının ötesinde ne olduğunu sorabileceğini notlarında ifade etti ama bu hiçbir zaman cevaplanamamış bir soruydu. Ama bu sorunun var olması bize, istenç olarak adlandırdığımız bu kendinde şeyin, herhangi bir ya da tüm görüngülerde bulunandan farklı nitelik ve özelliklerde bir varoluş tarzına sahip olabileceğini anlatır. Bunlar bizim için mutlak olarak bilinemez ve algılanamaz olabilir ama istenç geçerliliğini yitirince geride kalan bunlar olacaktır. Schopenhauer istencin inkârının, mutlak hiçliğe geçişi ima etmeyip, daha ziyade nispi bir hiçlik durumu olduğunu, istencin de, dünyanın ve bütün tasarımların inkârı olduğunu hatırlayarak, kendini bunun olabileceğine inandırdı.[150]

Schopenhauer aynı zamanda, Fichte ve Shelling'ten oluştuğu kabul edilen ortak soylu evrimleşme çizgisine sahip çıkmak, kendisinin ve onların felsefesi arasındaki belirsiz ailevi benzerliği açıklamak için kendi felsefi şeceresini oluşturmaya başladı. Kendi felsefesinin temel fikrinin,

---

* A portiori: Aporia'dan türetilmiş, ilkçağ Yunan felsefesinde ortaya çıkan bir sorun ya da beliren bir açmaz yüzünden tıkanıp kalan bir tartışma ya da soruşturma karşılığı kullanılan "sonuca ulaşmama" durumunu niteleyen terim. İnsanın anlamakta ya da açıklamakta güçlük çektiği bir sorunda çözüme ulaşmanın olanaksızlığı ya da "çözümlenemezlik" karşılığı olarak da kullanılır. Schopenhauer burada kullandığı *denomination a portiori* terimiyle, sadece çözümlenemez bir durumu adlandırmış oluyor –ç.n.

Schelling'in "istenç orijinal ve ilk varlıktır" iddiasında zaten bulunduğunu öne sürenlere kızan Schopenhauer, kendi felsefesinin Kant'tan kök aldığını belirterek şöyle dedi: "Bu nedenle, aynı temel fikrin izleri, yine Kant'tan başlayan Fichte ve Schelling'in *philosopheme*lerinde [ispat edici çıkarsama –ç.], art ardalık, süreklilik veya ilerleme olmaksızın yer almış olsa da endişelenmeye gerek yok; bu yüzden o fikirler yalnızca benim doktrinimin ilk belirtileri olarak görülebilir."[151] Schopenhauer devam eder: Ayrıca, büyük bir hakikat keşfedilmeden önce sanki sisler içinde bir figürün hissedilmesi gibi müphem temsiller vardır, ama hakiki keşifçi, gerçek değerini ve önemini fark ederek onu ispatlayıp dile getiren kişidir. Amerika'yı keşfedenin, fırtınada gemisi alabora olup dalgaların etkisiyle karaya ilk çıkan gemici değil de, Kristof Kolomb olduğunu kabul ediyoruz şeklinde bir benzetme yapan Schopenhauer, kendisinin temel fikrinin Kolomb, Fichte ile Schelling'inse gemisi karaya vurmuş denizciler olduğunu söylüyordu. Schelling'in gözleminin kendisininkinden önce gelmesine benzer bir kabul, istencin önceliğinde de söz konusuydu; istenci, İskenderiyeli Titus Flavius Klemens ve Spinoza da ele almışlardı.[152]

Schopenhauer, Kant'ın meşru felsefi mirasçılığını bir doğum hakkı gibi iddia edip gayri meşru olduğunu düşündüklerinden kendini ayırmasının yanı sıra, Kant'tan kendisine özel bir miras kaldığını ve bunun da Kantçı köklerinin Fichte, Schelling ve Hegel tarafından reddedilen, görüngüler ve kendinde şey arasındaki ayrımda bulunduğunu iddia etmek istiyordu. Schopenhauer, ideal ile gerçek arasındaki, yani şeylerin bize nasıl göründüğü ile kendi içlerinde nasıl oldukları arasındaki ilişkinin "tüm modern felsefenin etrafında döndüğü eksen" olduğuna inanıyordu.[153] Descartes'a bu sorunu felsefi bilince çıkardığı için saygı duyuyordu ama Kant'ı izleyerek, Descartes, Spinoza ve Leibniz gibi Avrupalı rasyonalistlerin spekülatif metafiziğini ve dünyanın elle tutulur *a priori* bilgisine sahip olabiliriz iddialarını reddetti. Schopenhauer'e göre John Locke, kavramların kökünü araştırmada ısrar etmekte çok haklıydı ve fikirlerin kalıtsal bir eğilim olduğunu reddederek bilginin kaynağının saf akıl olduğunu tam yerinde yadsımıştı. Locke'un deneyimin bütün kavramların kaynağı olduğunda ısrar etmesi onu Schopenhauer'ın kendi felsefi yönteminin atası yapıyordu: "Locke'u bu düşünce yöntemini icat eden kişi olarak görmeliyiz: Kant bunu benzersiz bir şekilde mükem-

melleştirdi. İlk kitabımız [*İstenç ve Tasarım Olarak Dünya*'nın ikinci baskısının ilk cildi] ile ekleri [ikinci cilt] bu yönteme ayrılmıştır."[154]

Schopenhauer, Kant'ı Locke'un görüşünü kıyas kabul etmeyecek bir şekilde aşkın bir perspektife çevirerek bu yöntemi daha mükemmel hale getirmiş biri olarak görüyordu. Schopenhauer'ın İngilizceye çevirme yeteneğini örneklemek için, Kant'ın *Gelecekte Bilim Olarak Ortaya Çıkabilecek Her Metafiziğe Prolegomena*'sından [1983; *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird aufreten können*, 1783] alıp sunduğu pasajın, bu iddiasının temeli olarak işlev görmesi şaşırtıcı değildi. Bu pasajda kendini idealizm suçlamasına karşı savunan Kant, bu suçlamayı, "düşünen varlıkların dışında hiçbir şeyin var olmadığı, sezgisel varlıkta algıladığımızı düşündüğümüz tüm diğerlerinin, gerçekte dışsal hiçbir nesneye tekabül etmeyen, düşünen varlıklardaki tasarımlardan başka bir şey olmadıkları savı" olarak tanımlamıştı.[155] Kant şöyle sürdürüyordu tartışmasını: Renklerin nesneye ait özellikler olduğunu inkâr edip, bunların sadece görme duyusunun modifikasyonu olduğunu söyleyecek kadar dar görüşlü birine idealist denemez –burada realist Locke'a gönderme yapar: "Benim tezim, çok az ölçüde idealist olarak adlandırılabilir çünkü ben *bir bedenin sezgisini oluşturan bütün özellikler yalnızca onun görüngüsüne aittir*" den başka hiçbir şey keşfetmiş değilim." Sonra Kant tek yaptığının uzam, yer, biçim ve geçirgensizlik gibi özelliklerin nesnenin kendisine değil, şeylerin görüngüsüne ait olduğunu ileri sürdü. Bunun idealizm olmadığı sonucuna vardı; çünkü algılayanın dışında nesnelerin var olduğunu yadsımıyor, tersine bu nesneleri algılayabileceğimizi yadsıyordu açıkça. Bu nesnelerin bizde fikir ürettiklerini de söylüyordu.

Locke, *İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme*'sinde [2000; *An Essay Concerning Human Understanding*, 1689] realist bir bakışı tartışmıştı.[156] Ona göre biz yalnızca ideaları deneyimleyebiliriz. Duyusal idealar dış şeylere aittir ve bunlara maddi nesneler sebep olur; bu nesnelerin yalnızca katılık, uzam, figür ve hareketlilik gibi birincil özellikleri vardır. Bu niteliklere ait duyusal idealarımız, bu niteliklerin kendilerine benzer ama deneyimlerimiz ikincil nitelikler olan renk, iz, ses, koku ve sıcaklık yalnızca bizim şeylere ait idealarımızın çehresidir ve nesnelerin birincil niteliklerinin üstüne eklenmiştir. Yani Locke'a göre ideaların ikincil nitelikleri nesnelerin özelliklerine benzemez. Schopenhauer, Kant'ı Locke'un

birincil niteliklerini bilişin *a priori* biçimlerine indirgeyerek ve böylece onları dışsal nesnenin çehresini andırmayan özellikler yani, ikincil nitelikler gibi ele alarak, Lockeçu bir çerçevedeymiş gibi okuyordu. Bu yolla Schopenhauer, Locke'un birincil ve ikincil nitelikler arasındaki ayrımını "daha sonra Kantçı felsefede çok önem kazanan kendinde şey ile görüngüsü arasındaki ayrımın kökeni olduğunu"[157] iddia etti. Schopenhauer bu hareketin katastrofik içerimleri olduğunu söyledi. Kant, "gerçek veya kendinde şeyi maddesellikten yoksun bıraktı; ama onun için maddesellik aynı zamanda tamamıyla bilinemez bir X olarak kaldı."[158] Kant idealizm suçlamasından, nesnelerin bizim algılarımızın dışında var olduklarına inanarak ve bizim düşüncemizdeki hiçbir şeyin onlara benzemediğini iddia ederek kurtulsa da Jacobi ve Aenesidemus Schulze'nin iddisına göre bir hataya düşüyordu; neden kavramını gayri meşru olarak kullanıyor, kendinde şeyleri dışsal nesnelere ait fikirlerimizin nedeni olarak görüyordu. Schopenhauer, Kant'ı izleyip felsefenin bu "Aşil topuğundan" kaçınarak, istenç ve tasarım arasındaki nedensel ilişkiyi inkâr ederek, görüngü ve kendinde şey arasında bir ayrım olduğunu kabul ederek şu karara vardı: "Locke, Kant ve ben birbirimize sıkıca bağlıyız, çünkü iki yüzyıllık bir aradan beri tutarlı, kalıcı bir düşünce silsilesinin aşamalı gelişimini temsil ediyoruz."[159]

Schopenhauer, Kant yoluyla düşünen Lockeçu atalar üzerine kurup kendinde şeyler ile görüngüler arasındaki ayrımı koruyarak, Fichte'nin öznel idealizmi, Schelling'in özdeşlik felsefesi ve Hegel'in mutlak idealizminde örnekleri bulunan metafizik fantezilerden kaçındığını düşünüyordu. İstenci bütün görüngülerin özü gibi görmekle, Kant'ın bütün niteliklerini boşalttığı Lockeçu maddi nesneye içerik kazandırdığını düşünüyordu: "Kendinde şey, duyularımız aracılığıyla algılamamızdan bağımsız olarak var olanı ifade eder ve dolayısıyla gerçekten vardır. Democritus'a göre bu, biçimlendirilmiş maddedir, Locke için de öyledir, Kant için X'tir, benim için ise *istenç*tir."[160] Başyapıtında söylediğine göre, bu içgörü dışsal şeylere bilinçli bakışımızla elde edilemez çünkü duyular, Locke'un duyusal idealara yüklediğinden daha fazlasını asla açığa çıkaramaz. Locke fikirlerimizin kaynağı olarak duyumsallığın ve düşünsemenin ikisini de kabul etse de, Schopenhauer gerçek ve ideal bilmecesinin anahtarını keşfetme aracı olarak düşünceyi kullanır: "Bilişin öznesinin *özbilincinden* yararlanıp onu *başka* şeylerin *bilincinin*, yani

sezgisel olarak algılayan zekânın yorumlayıcısı yapmak. Benim seçtiğim tek doğru yol budur; hakikatin bu dar kapısıdır."[161] İstenç edimlerinin bilişle ve kozmik benzetmeyle bütün diğer görüngülere istenç atfedişle, bütün görüngülerin özü, içsel içeriği istenç olur. Schopenhauer'ın başyapıtının ilk baskısında metafizik sorgu, bütün görüngülerin arkasında yatanı, kendinde şeyi bulmaya ayrılmıştı; ikinci baskıda metafiziğinin amacını daha açıklıkla sundu. "Metafizik, deneyimlerin bir bütün olarak tam açıklamasıdır" diye yazdı.[162] Schopenhauer deneyimin kendisini bir şifreleyici olarak, felsefenin görevini de bu şifreyi çözmek olarak görüyordu. Bütün deneyimler tam olarak anlaşılabilir bir şekilde anlatıldığında, bu görev tamamlanmış oluyordu. Schopenhauer kendini deneyimi anlatmakla sınırlayınca, Locke ve Kant'ta bulduğu içkin felsefeye kendini adadığını yeniden teyit etmiş oldu. Üç sofistler ise tersine, mutlakla istedikleri gibi oynayıp yeni bilişsel güçler icat ettiler, yarasanın altıncı duyusu gibi saçmalıktan söz ettiler. Bu açıdan Schopenhauer kendini 1815'te verdiği söze sadık kalmış olarak görüyordu: "*Benim felsefem*, deneyim dünyasının, yani kavramın tam anlamıyla, algılanabilir olanın ötesine geçmeyecektir. Çünkü her sanat gibi, o da yalnızca dünyayı yineleyecektir."[163]

9. Bölüm

Ich Bin Kein Berliner [Ben Berlinli Değilim]

Schopenhauer Berlin'deki ilk yıllarında dönem dönem hoşnutsuzluk ve umutsuzluğa düşüyor ve mutsuzluğu onu kendini bırakma duygusuyla mücadele etmeye zorluyordu. Gizli günlüğünde yazdığı düşünceleri, filozofun kendini toparlamaya çalıştığını gösterir:

> Bazı zamanlarda kendimi mutsuz hissediyordum; kişiliğimdeki bir kusur, bir yanlış anlama yüzünden oluyordu bu. Kendimi olduğumdan başka biri olarak görüyor, başkasının ıstırap ve acısının matemini tutuyordum. Örneğin: derslerine kimsenin girmediği, profesör olamamış bir *Privatdozent*; cahillerin hakkında kötü konuşup dedikodular yaydığı biri; bir saldırı davasındaki sanık; aşkından yanıp tutuştuğu kızın aldırmadığı âşık; hastalığı yüzünden evde kapalı kalmış hasta; mutsuzluk gibi sıkıntılar çeken insanlar... Bunların hiçbiri ben değildim. Bütün bunlar, en azından bir süre için giydiğim, çıkarıp atarak yerine ötekini giydiğim bir palto gibiydi. O zaman ben kimim? *İstenç ve Tasarım Olarak Dünya*'yı yazan adam ve büyük varoluş sorununa bir çözüm bulan, daha önceki bütün çözümleri geçersiz kılacak ama gene de her halükârda gelecek yüzyıllarda bütün düşünürleri meşgul edecek olan kişi. Ben, o kişiyim. Kalan üç nefeslik hayatında, öyle birini ne rahatsız edebilir?[1]

Ancak filozof sürekli ruhsal bunalım içindeydi; sonraki yıllarda sağlam bir temele kavuşacak felsefesine dayanarak bir denge sağlamaya çalışıyordu. Bu noktada tek sahip olduğu şeyi, yani kendisini, yitirmekte olduğunu hissediyor gibiydi. Hatta *Privatdozent* bazen bunun o kadar da kötü bir şey olmadığını düşünüyordu.

Schopenhauer'ın yineleyip duran Berlin umutsuzluğunda, kadınlara yönelik, biri doğrudan, diğeri dolaylı iki değinme vardır. Tuhaf bir şekilde iki kadının da adı Caroline'ydi; bu iki kadın, varoluş bilmecesini çözmüş olduğunu düşünen bu adamı rahatsız etmeyi sürdürüyordu. Ka-

dınlarla olan sorunlarında kadın düşmanı bir çözüme ulaşmasına, annesiyle birlikte bu iki kadının neden olduğunu düşünebiliriz. Sevgilisine aldırmayan "kız [Mädchen]" Caroline Richter'di ve daha sonra soyadı "Medon" oldu. Schopenhauer terapi notunu yazdığı sıralarda Richter yirmi, yirmi bir yaşlarındaydı. Schopenhaur onunla on yıl boyunca, arada bir kesintiye uğrayan bir aşk ilişkisi yaşadı. İkinci Caroline, Schopenhauer'ın komşusu 47 yaşındaki terzi Caroline Marquet'ti. İlk Caroline gibi, o da filozofa aldırmıyordu ama Schopenhauer'ın eşi olabilecek Medon'un tersine Marquet sonuçta filozoftan yirmi yıl boyunca maddi destek gördü; yılda 60 *Taler* (üç ayda bir 15 *Taler*) aldı. Medon daha şanslıydı. Medon'u hiç unutmayan filozof vasiyetinde, ona 5.000 *Taler* bıraktı. Medon, Schopenhauer'ın aşk nesnesiydi. Schopenhauer, aşkın "yalnızca cinsel dürtüden kaynaklandığını"[2] iddia ediyordu. Küçümsediği Marquet ise Schopenhauer'ın kibir nesnesiydi. Filozof, kibrin yalnızca istençten kaynaklandığını iddia ediyordu.

17 yaşındaki Richter Berlin'e 1819'da geldi ve Berlin Operası'nda sahneye çıkan "dans topluluğu"nda dansçı oldu. Mayıs 1820'de ilk oğlu Johann Wilhelm Adolf'u doğurdu, büyük ihtimalle çocuğun babası özel sekreter Louis Medon'du. Richter daha sonra onun adını kullanıp, dul karısı olduğunu iddia etti. Schopenhauer'ın ne zaman onunla tanıştığı tam olarak bilinmiyor ama 1821'de olabilir. Sevecen bir tavırla "Ida" veya "Küçük Prenses" dediği bu genç kadın, koyu renk saçlı ve fıkır fıkır biriydi. Sonraları Schopenhauer şöyle bir teori kuracaktı: Sarı saçlı, mavi gözlü insanlar içgüdüsel olarak esmerlere ilgi duyar ama esmerler sarışınlara pek de ilgi duymaz; erkekler doğal olarak 18-28 yaş arasındaki kadınlarla, kadınlar ise 30-35 yaş arası erkeklerle ilgilenir ve bu yaş aralıkları, üremenin de doruğa eriştiği dönemleri temsil eder. Koyu renk saçlı, kahverengi gözlü Medon 19 yaşında; sarı saçlı, mavi gözlü Schopenhauer ise 33 yaşlarındaydı tanıştıklarında.[3] Medon'un, mesleğindekiler gibi daha özgür bir cinsel hayatı vardı; hem maddi ihtiyaçlar, hem de macera peşinde koşuyordu. Filozofunkinden fazla erkek arkadaşı vardı. Schopenhauer İtalya'ya ikinci seyahatine çıktıktan on ay sonra, sevdiği bu kadın, kısaca "yabancı diplomat" diye anılan birinden hamile kalıp, ikinci oğlu Karl Ludwig Gustav Medon'u doğurdu.[4] Gustav Medon, daha sonra dansçı kızla filozofun arasını açacaktı. Schopenhauer, 1831'de Berlin'e yayılan kolera salgınından kaçarken

Medon'u da yanında götürmek istedi ama oğlu Karl'ı götürmek istemiyordu. Medon Schopenhauer'a boyun eğmedi. Daha sonra vasiyetinde Medon'u cömertçe hatırlayacak olan Schopenhauer'ın Karl'a duyduğu kötü hisleri devam ediyordu. Vasiyetini yazarken, Medon'a bıraktığı 5.000 *Taler*'dan Karl'ın yararlanamayacağı şerhini koymuştu.

Schopenhauer Medon'u çok seviyordu. Bu sırrını "Fransız kardeşi" Anthime'ye açıp, Berlin'de bulunacağı dönem içinde evlenmeyi düşündüğünü söylemişti. Not defterleri ve o döneme ait özel günlüklerinden, Berlin'e en önemli tarafı aile kurmak olan uygun bir hayat yaşamak için gittiği, Adele'nin de bu konuda ona yardım ettiği anlaşılıyordu. Adele'ye göre, evlenip bir aile kurması, ağabeyinin yüreğini açacak ve yalnızlığını giderecekti. Çünkü ağabeyinin sağlıksız bir durumda olduğuna inanıyordu. Ama Schopenhauer'a göre, Medon'la ilişkisi ve kendi cinsel iştahını hesaba kattığında sıra dışı bir evlilik gözüküyordu ufukta. Tetragami [dörteşlilik–r.], tekeşliliğe üstündü ona göre. Türlerin bir sonraki kuşağı doğurması hedeflendiğinde; erkek ve kadınların cinsel dürtülerine bakıldığında, tekeşlilik doğal olmayan bir ilişkiydi. Kadınların erkeklere çekici gelmesi, doğurganlıklarıyla birlikte gidiyordu; kadınların üretken olduğu dönem erkeklerinkine göre daha kısa olduğundan her iki cins için de tekeşlilik sağlıklı bir ilişki değildi, kadınların nispeten kısa süreli olan üretkenlik dönemi, cinsel kapasitelerinin erkeklerden fazla oluşuyla telafi ediliyordu. Schopenhauer, tekeşliliğin, erkeğe de kadına da hizmet etmediğini savunuyordu. Erkek artık cinsel açıdan çekici olmayan yaşlı bir kadına bağlı kalıyor; sonra başka kadınların peşinden gidiyordu. Evliliğin başlangıcında kadın, diğer erkeklerle ilgilenir çünkü "tekeşlilikte kapasitesinin yalnızca yarısını kullanır ve arzularının yarısı tatmin olur."[5] Tekeşlilik, kadından kısa süren fiziksel gücü ve kısa olgunluk dönemi boyunca kendisini bir adamla sınırlamasını, başkalarının ondan istediği ve tek bir adamın kullanamayacağı şeyi o adam adına koruyup başkalarından sakınmasını ister ve bu reddediş kadının sefil bir hayat sürmesine neden olur. Schopenhauer yaşama istencinin en güçlü ifadesinin cinsel dürtü olduğunu ve genç kadınların sıklıkla kocalarına sadık kalmadıklarını ve dolayısıyla aldattıklarını teorileştirir. Ancak yaşlandıklarında aldatılan ise onlardır çünkü kocaları başka kadınları aramaya başlamıştır. Erkekler, der Schopenhauer, evliliğin ilk yarısında boynuzlanır, ikinci yarısında ise zamparalık peşindedirler.

Schopenhauer'ın teorisine göre tetragami, evliliği, kadın ve erkeğin hayatını iyileştiren bir kuruma dönüştürür çünkü insanların üreme kapasitelerine ve doğal cinselliklerine uygun düşen ve tekeşlilikte bulunmayan yöntemleri vardır. Bütün tarafların maddi ve parasal gereksinimlerini daha rasyonel bir şekilde sağlamalarına olanak tanır. İki genç erkek bir genç kadınla evlenmelidir. Kadının üretkenliği sona erdiğinde, dolayısıyla kocaları için çekiciliğini kaybettiğinde bu iki erkek başka bir genç kadınla evlenmelidir. Böylece "bu genç kadın iki adamı da ihtiyarlatır". Schopenhauer'ın düşüncesine göre bu tip bir evlilikte ciddi ölçüde maddi bir avantaj vardır. Başlangıçta iki genç erkeğin geliri küçüktür, yalnızca tek bir kadına ve onun küçük çocuklarına bakmak zorundadırlar. Sonra zenginlikleri arttıkça, iki kadına ve daha çok çocuğa bakabilir hale gelirler.

Filozof, tetragamide çeşitli gerilimler olabileceğini düşünüyordu. Tetragamide insan sayısının çokluğu yüzünden, tekeşlilikten daha fazla kıskançlık ve kavgalar olabilirdi. Ancak tekeşli bir evlilikte nasıl öğreniyorlarsa, bu dörtlü ilişkiye katılan kadınlar ve erkekler de uyum sağlamayı öğrenebilirlerdi. Erkekler, babası olduklarından şüphelendikleri çocuklarla kendileri arasında benzerlikler arayabilirdi; nitekim babalık konusunda alaycı bir yaklaşım geliştiren Schopenhauer "zaten şimdi de her zaman kesin olmuyor"[6] diyordu. Schopenhauer'a göre kadınların çocuğun babasını bilmeye ihtiyacı yoktu çünkü daha sonra söylediğine göre, onların hedefi yalnızca çocuk sahibi olmaktı.

Schopenhauer tetragami üzerine derin düşüncelerini yayımlamadı ama "Kadınlar Üzerine" adlı ünlü denemesinde gene tekeşliliği eleştirdi ve tek yönlü bir çokeşliliği, erkeklerin çok eş alabilmesini savundu. Kafasındaki şekliyle kadın cinselliğiyle uyumlu bir evlilik biçimiyle de artık ilgilenmiyordu. Tersine, bakışı, erkek cinselliğine dayanmaktaydı ve Avrupa tek eşliliğinin kadın erkek arasındaki uygun ilişkilere güya zararlı etkileri olduğunu ileri sürüyordu. Kadınların aşağı cins, doğası gereği çocuksu, deha eserleri üretmekten aciz, aklın zayıf formu ile donatılmış, istenci kocasınınkine bağlı olması gereken *sexus sequior* [karşı cins-ç.] olduğunu ileri sürdü. Bununla beraber tekeşlilik kadınlara, onları erkeklerle eşitleyen hak ve ayrıcalıklar vererek doğal olmayan bir statü sağlıyordu. Annesiyle ilişkisi düşünüldüğünde kadınların miras olarak mülk edinme hakkına sahip olmasına eleştirel bakması çok şaşırtıcı de-

ğildi. Ona göre mülkü erkekler üretiyorlardı ve kadınların, soyda erkek çocuk olduğu sürece gayri menkul veya sermaye miras alma hakları olmamalıydı. Bu hakkın yerini, yaşadıkları sürece dullara ve kız çocuklara, gayri menkule ipotek konularak güvence altına alınmış yıllık tahsisatlar almalıydı çünkü kadınlar israfa ve geçici hevese meyilliydi ve gerçek mülkü idare etme yeteneğine sahip değildi. Onların miraslarını idare edecek erkek muhafıza ihtiyaçları vardı ve "hiçbir koşulda çocuklarının vesayetini üzerlerine almamalıydılar".[7] Schopenhauer devam ederek, mülk miras alan kadınların doğal olmayan bağımsız bir statü sahibi olacaklarını söyler ve "bazı adamlara bağlanıp onların güdümü altına girer ve onların kendilerini yönetmelerine izin verirler çünkü bir efendiye ihtiyaçları vardır" der. "Eğer kadın gençse, bu efendi bir sevgili; ihtiyarsa, günah çıkartan bir papaz olur".[8] Schopenhauer'ın bu satırları yazarken annesini ve annesinin Gerstenbergk ile ilişkisini düşündüğü kesindi.

Tekeşlilik sonucunda çok sayıda kadın, tam olarak ihtiyaçları karşılanmaz halde ve çok az alternatifle ortada kalır. Bunun sonucunda Schopenhauer şöyle bir akıl yürütür: "Yüksek sınıftakiler işe yaramaz birer kız kurusu olarak sürünürler [burada Adele'yi mi düşünüyordu?] ama aşağı sınıflardakiler çok zor ve uygunsuz işler yapmak zorunda kalır ya da fahişe olup mutsuz ve haysiyetsiz bir hayat sürerler ama bu koşullar altında erkek cinsini tatmin etmek için bu tür kadınlar da gereklidir. Böylece bu kadınlar, bir servet edinme bahtına malik olmuş ve kendine bir koca bulmuş ya da bulma umuduna sahip olan kadınları baştan çıkarılmaktan korumak gibi özel bir amacı olan ve herkes tarafından tanınan bir sınıf ya da mesleğin mensubu olarak görülür. Sadece Londra'da bu sınıftan sekiz bin kişi var."[9] Schopenhauer çokeşliliğin bu problemi çözüp Avrupa'yı bu bahtsız kadınlardan kurtarmakla kalmayıp alay edercesine Benares'in* kutsal maymunlarıyla kıyasladığı (burada Nietzsche'nin de kullanacağı bir terim ortaya atar) "Hıristiyan Cermen Aptallığı"nın ürünü Avrupa medeniyetinin ucubesi Avrupalı Leydi'yi de ortadan kaldıracağını ileri sürer. Bu Leydilerin ev hayatına çekilerek cinsiyetlerine uygun bir şekilde itaatkâr hale getirilmeleri gerekmekteydi. Schopenhauer'ın hayali sinsiceydi: bu kadınlar, itibar talep edemeyecek ve sınıflarının küstahlığını gösteremeyeceklerdi. Onların kız kardeşle-

* Hindistan'da, ölülerin yakılıp, içinden geçen Ganj Nehri'ne atıldığı kutsal şehir -ç.n.

rinin daha mutlu olacağını çünkü zengin kocalarla evlenebileceklerini düşünüyordu.

Son olarak çok eşliliğin yasallaşması, Avrupa'daki cinsel ahlakın kendiliğinden gelişmesini sağlayacaktı. Schopenhauer, herkesin zaman zaman ve çoğu durumlarda ise her zaman çok eşli olduğunu söylüyordu. Bu doğal davranışı ahlaka aykırı hale getiren tekeşlilikti. Eğer çok eşlilik yasal olsaydı, bu doğal cinsel ilişkiler ahlaksızlık olarak damgalanmayacaktı. Bunun yanı sıra, erkeğin birçok kadına ihtiyacı olduğunu düşünen Schopenhauer şöyle diyordu: "Erkeklerin bu ihtiyaçlarını açıkça gidermesi kadar adil bir şey yoktur, hatta erkek birçok kadının ihtiyacını karşılamakla yükümlüdür."[10] Görüldüğü üzere, ihtiyatlı ve sağduyulu bir erkeğin Avrupa'da asla evlenmeyeceği sonucuna varıyordu Schopenhauer. Bu evlilik kişinin haklarını yarıya indiriyor, görevlerini ise ikiye katlıyordu. Nitekim Schopenhauer, her zaman ihtiyatlı ve sağduyulu olacaktı.

Schopenhauer'ın tetragami üzerine düşünceleri, çilecilik ve istencin reddine ilk adım olan gönüllü cinsel perhizi onaylayan felsefesinin ciddi buluşlarından taviz vermeye istekli olduğunu ortaya koyuyordu.[11] Bu tavizci duruşu, *Parerga ile Paralipomena*'daki bazı denemelerinden anlaşılıyordu. Mümkün olduğunca başarılı ve hoş bir yaşama sanatı için açıklamalar, bir mutçuluk [eudemonoloji, kendini iyi hissetme –ç.] öğretisi sunduğu *Yaşam Bilgeliği Üzerine Aforizmalar*'da [2012; *Aphorismen zur Lebensweisheit*, 1851] ve cinslerin doğalarına uygun yaşamalarına yönelik üstü kapalı açıklamalarının olduğu "Kadınlar Üzerine"de, bu duruşu çok açıktı. Böylesi tavizler, cinselliğin her yerde hazır olduğunu, aşk hayatının ve kişisel refahı elde etmenin yanı sıra hayatta istencin en sağlıklı anlatımı olduğunu fark eden bir adam için gerekliydi. Schopenhauer'ın başyapıtının ikinci baskısında yer alan, çığır açan *Cinsel Aşkın Metafiziği*'nde, cinselliği, bütün eylemlerin ve davranışların görünmez amacı ve merkezi noktası; insan dramının egemen teması olarak görüyordu. Halkın çok büyük çoğunluğunun onun gücünden kaçamayacağını ve cinsel ilişkide bulunmamayı teşvik etmenin durumu daha da kötüleştireceğini düşünüyordu. Sonuç olarak pratikte mesele, cinselliğin çoğunlukla zararlı etkilerini düzeltmenin bir yolunu keşfetmekti ki Schopenhauer, tekeşliliğin bu etkileri pekiştirdiğini görüyordu.

Yaşlı Kadın ve Külfet

1821'de Schopenhauer'ın Berlin'den ayrılmasına yardımcı olan olay, itibarını da ilelebet karartacaktı.[12] 21 Ağustos'ta Niederlagstrasse 4'teki iki odalı dairesine geri döndüğünde, iki hafta önce dairenin sahibi dul Becker'a şikâyet edip, bir daha olmayacağına dair söz aldığı bir olayla karşılaşır. Başka bir adamın kaldığı diğer odayla kendi odasını birbirine bağlayan antrede üç kadın konuşmaktadır. Schopenhauer dedikodu yapan bu kadınlara antreden ayrılmalarını söyler ve dairesine girer. Kısa bir süre sonra, henüz şapkasını çıkarmamış ve bastonu elindeyken kapıyı açar ve kadınların ona aldırış etmediğini fark eder. Kararlı bir ifadeyle kadınlardan orayı terketmelerini ister. Daha genç olan iki kadın yola koyulur ama üçüncü kadın, yani kırk yedi yaşındaki terzi ve pansiyoner Caroline Louise Marquet ayrılmayı reddederek giderek sinirlenen Schopenhauer'a öfkeli bir şekilde kendisinin "saygın bir kişi" olduğunu söyler. Kadını girişten çıkarmak amacıyla koluna girmesi için ona kolunu uzatarak eşlik ettiğini anlatan Schopenhauer, Marquet'nin orayı terketmesini daha cebri bir şekilde isterken ona "yaşlı kevaşe"[13] der.

Orada tam olarak ne olduğu tartışması, yaklaşık altı yıl boyunca yasal sistem içinde yoluna devam eden bir davaya neden oldu. Tartışmalı olmayan bir şey vardı o da Schopenhauer'ın Marquet'yi belli bir şekilde tanımlamış ve antreden güç kullanıp dışarı çıkarmış olmasıydı. Bunu nasıl yaptığı ve bu davranışının Marquet üzerindeki etkisi ise pek açık değildi. Schopenhauer, kadından defalarca odadan çıkmasını istediğini, onun bütün gücüyle bunu reddetmesiyle Marquet'i kolundan tutup çıkardığını iddia ediyordu. Yine iddiasına göre, odadan çıkmamakta kararlı olan kadını tam çıkardığı sırada, kadın içerde eşyalarının kaldığını söyleyerek bağırmaya başlamıştı. Schopenhauer eşyaları hemen dışarı attığını ancak kadının incik boncuk almak bahanesiyle odaya girdiğini ve tekrar onu zapt etmek zorunda kalıp sonunda kapı girişinden dışarı ittiğini söylüyordu. Schopenhauer, kadının, bilerek kendisini yere attığını ve hakkında dava açmakla tehdit ettiğini iddia ediyordu.

Marquet, Schopenhauer'ın davranışlarına ilişkin daha şiddetli ve karanlık bir resim çiziyordu. Schopenhauer'ın başındaki şapkayı yırtıp attığını, boğazından tutup ayaklarını yerden kestiğini, aşağılayıcı laflar söylediğini, yumrukladığını, tekmelediğini ve odadan attığını iddia edi-

yordu. Marquet, saldırının vahşetinden korkup bayıldığına dair suçlamada bulundu. Ertesi gün, dostça davranmayan bu komşuya karşı Berlin'deki *Hausvogteigericht*'e [yetkili adliye –r.] suç duyurusunda bulundu. Bu resmi bir ceza davası olmadığı, özel bir şikâyet davası olduğu için mahkemeyi meşgul eden soru sanığın cezalandırılıp cezalandırılmayacağıydı. Schopenhauer 1 Mart 1822'de hakkındaki şikâyete karşı kendisini savunmuş ve mahkeme onun lehine karar vermişti. Marquet'in mahkeme masraflarını ödemesi gerekiyordu. Haksızlığa uğradığını hisseden Bayan Marquet, antreyi kullanma hakkıyla birlikte kararın temyizi için *Kammergericht*'e [Temyiz Mahkemesi –ç.] başvurdu. Ancak Schopenhauer bu mahkemede kendisini savunmadı; davanın yargı sistemi içinde yavaş yavaş yoluna devam ettiği sonraki beş yıl içinde de savunmayacaktı. Berlin'in tozlarını silkelemekte kararlıydı; karmaşık aşk hayatından kaçmak ve akademik başarısızlığını geride bırakmak istiyordu. Schopenhauer *Kammergericht* başkanından ilk kararı onaylayıcı bir sonuç çıkacağına dair garanti aldıktan sonra İtalya'ya gitmek için 27 Mayıs 1822'de Berlin'den ayrıldı. Sonuçta Marquet bir terzi, kendisi de nispeten zengin bir *Privatdozent*'ti. Bu nedenle Schopenhauer en azından kendisinin gördüğü kadarıyla, adaletin yerine geleceğini düşünmüştü.

Schopenhauer seyahate çıkmaya hazırlandığı sırada, 25 Mayıs'ta duruşma yapıldı ve *Kammergericht*, Schopenhauer'ın beklediğinin tersine, önceki mahkemenin kararına uymadı. Komşusunu yaralamaktan 20 *Taler* tutarında bir para cezasına çarptırıldı. Bu karar 7 Haziran'da, Schopenhauer Nürnberg'de olduğu sırada ve karardan haberi yokken kamuya açıklandı; ceza, bankası Mendelssohn ve Fränckel tarafından ödendi.[14] Schopenhauer son olarak, kararın değiştirilmesi için *Kammergericht*'in *Oberappellationssenate*'sine [üst mahkeme –ç.] temyiz başvurusu yaptı ama başvurusu kabul edilmedi.

Marquet de Schopenhauer'a karşı bir hukuk davası açmak için *Kammergericht*'in *Instruktionssenat*'ına başvurdu. Marquet başvurusunda, saldırı sonucu sağ tarafında felç oluştuğunu, sağ kolunu kullanmakta çok zorlandığını, dolayısıyla mesleğini sürdüremediğini belirtmişti. Ayrıca, Schopenhauer'ın kendisini itmesi sonucu komodine çarptığını ve cinsel organını yaraladığını da iddia ediyordu.[15] Tıbbi bakım ve tedavi masraflarının ödenmesini, saldırganın tutuklanmasını talep ediyordu. Olaylar bu aşamaya geldiğinde Schopenhauer'ın, Mendelssohn

ve Fränckel'e avukat olarak tutmalarını önerdiği Georg Carl Friedrich Kunowski çok meşgul olduğundan davasına özen gösteremeyeceğini belirtti –eninde sonunda filozof yine bu avukatı tutacaktı.[16]

Yavaş yürüyen yargılama belli bir aşamaya geldiğinde Schopenhauer'ın malvarlığına tedbir konmuş, Marquet bakımının sağlanmasına hak kazanmıştı. Bu durum gene Dresden'de yaşayan Schopenhauer'ın Berlin'e hareket etmesini gerektirdi. Kunowski filozofun malvarlığına gelen tedbiri kaldırmayı ve Marquet'in kazandığı hakkı geri almayı başarmıştı. Marquet pek tabii temyize başvurdu. Sonunda Marquet yıllık 60 *Taler* almaya hak kazandı; ayrıca saldırganın mahkeme masraflarının altıda beşini karşılamasına hükmedildi. Hüküm 4 Mayıs 1827'de verildi; filozof, verilen hükümden sonra Adalet Bakanlığı'nı etkilemek için Kont Alexander von Danekelmann'a kendi adına araya girmesini istemek gibi nafile bir çaba gösterdi. Schopenhauer, Marquet'e işini yapabilecek hale gelene kadar ya da ölene kadar bakmak zorunda bırakıldı.[17] Terzi 1842'de öldü ve Schopenhauer bu kötü şöhretli ilişkisine dair, Marquet'in ölüm duyurusuna Sulzer Tobianus'un "*obit anus abit onus*" [yaşlı kadın öldü; külfet ortadan kalktı] anagramını yazdı.[18]

Berlin'den Uzaklaşma

Schopenhauer Bayan Marquet konusunun zamanından önce bittiğini düşünerek Mayıs 1822'de Berlin'i terk etmişti. Mayıs 1825'te, hukuki problemlerinden dolayı tekrar dönene kadar Berlin'den üç yıl uzakta kalacaktı. Berlin'den ayrılınca Leipzig, Nürnberg ve sonra Stuttgart, Schaffhausen, Vevey ve Milan'a gitti, 11 Eylül 1822'de Floransa'ya vardı. Bu Toskana kasabasında sekiz ay kaldı. Berlin'den ayrıldığından beri ilk defa bir düşü yaşıyordu. Arkadaşı Osann'a üç yıl boyunca İtalya'da olduğunu hayal ettiğini ama hep Berlin'deki dairesinde uyandığını yazdı. Schopenhauer daha önce kısa süre kaldığı, hayalindeki ülkede bu sefer çok iyi vakit geçiriyordu: "İkinci İtalya ziyaretim, birincisinden çok daha keyifli geçiyor; neşe içinde İtalyanların her davranışını alkışlıyorum! Tuhaf ve olağandışı ikinci ziyaret ilkinde olduğu gibi insanda endişe yaratmıyor, hatta rahatsız edici, düşmanca ve yıldırıcı şeyleri alışık olduğun şeyler gibi karşılıyorsun. İyi şeyleri buluyor ve onların keyfini

nasıl çıkaracağını anlıyorsun. Her şeyin; gökyüzü, dünya, bitkiler, ağaçlar ve insan çehresinin, olması gerektiği gibi, doğrudan doğanın elinden çıktığını keşfettim."[19]

Kitaplar çok pahalıydı ve Schopenhauer kütüphanedeki kitapları entelektüel ihtiyacını karşılamakta yetersiz bulmuştu. Bu nedenle Schopenhauer'ın felsefi ilham perisi, babasının bahsettiği "dünya kitabı" idi. Arkadaşı Osann'a söylediği gibi bir filozof için okumak ve incelemek kadar deneyim ve gözlem de önemliydi ve gerçek filozof en zengin düşünceleri deneyimleri üzerinden edinirdi. Floransa'daki sanat eserlerinin yavaş yavaş tadını çıkarıyor ve estetiğini geliştirmek için veri topluyordu. İtalyanların estetik duyarlılıkları karşısında çok etkilenmiş ve hassas güzellik algılarını övmüştü. Özellikle caddeleri ve meydanları süsleyen çok sayıdaki heykelin alçak kaidelere oturtulmasını övgüye değer buldu. Schopenhauer, bu çeşit sergilemenin heykelleri incelemeyi mümkün kıldığını; heykelleri yüksek kaidelere oturtan İngiliz ve Fransızların ise bunu zorlaştırdığını düşünüyordu.[20] Schopenhauer, Donatello'nun mermerden yapılmış, sıska Vaftizci Yahya heykelinin bir uygulama başyapıtı olduğunu, genel olarak etkisinin ise itici olduğunu söylemişti; bu, gönüllü açlığın çileciliğin en yüksek derecesi olduğunu ileri süren bir filozof için tuhaf bir değerlendirmeydi.[21] Vaftizci Yahya'nın mermerden yapılmış deri ve kemiklerini itici bulmuş olsa da resimde alegorinin kabul edilemezliği hakkındaki iddiasına yönelik iyi bir koz elde etti. Schopenhauer Medici'nin eski sarayı olan Palazzo Riccardi'nin kütüphanesindeki tavanı kaplayan, bilimin insanı cehaletten kurtarışını temsil eden Luca Giordano'nun resimsel alegorisini görmüştü. Aşağıya doğru düşmeye başlayan, iplerle bağlı güçlü bir adam perinin uzattığı aynaya bakarken diğer peri de kendisine bir çift kanat vermek istiyordu. Bu sahnenin üzerinde Bilim, dünyanın üzerinde oturuyor, onun çıplak hakikati elinde bir küre ile yanında duruyordu. Schopenhauer ilk önce sembolizmi anlamadan, tablodaki unsurların neyi temsil ettiğini hayal etmenin mümkün olmadığını düşündü: "Böyle bir resim, hiyerogliflerinin açıklaması olmadan, ne anlatabilir ki?"[22] Resimlerin amacı Platoncu İdeaları nakletmektir; aklı tuhaf sembolizmle karıştırmak değildir. Schopenhauer Pratolino yakınlarındaki Apennine* ilahını daha fazla sevmişti. Büyük kaya kütlelerinden oluşmaktaydı; mozaiklere ya da

* Toscana bölgesinde, deniz seviyesinden 750 metre yükseklikteki sıradağlar –ç.n.

tiyatro dekorasyonuna benzer bir şekilde, ancak uzaktan bakıldığında anlaşılabiliyordu; hayatta da sıklıkla, büyük resmi görmek için böylesi bir uzaklık gerekliydi.[23]

Schopenhauer Floransa'da, uzun yıllardır olmadığı kadar sosyalleşmişti; İtalyanların kendisi, onun için gözlemlenecek ilginç bir konu olmuştu. Aristokratlarla ilişkisi, hayatın beyhudeliğine ilişkin gözlemlerini teyit edici oldu. Osann'a "soyluların hayatlarının biçareliğe bu kadar yakın oluşu ve yapılan bütün hazırlıklara rağmen can sıkıntısından patlayacak noktada olmaları, benim için iyice açıklığa kavuştu" diye yazdı.[24] Schopenhauer'ın daha önce teorileştirdiği gibi hayat, "bir sarkaç gibi, acı ve sıkıntı arasında sallanıp durur ve bu ikisi aslında hayatın nihai bileşenidir.[25] Acı çekeriz, çekmediğimiz zaman sıkılırız; tatmin edilen arzular bizi boş bırakır, bizi gene istenç için tahrik eder. Sıkıntı öyle bir şeytandır ki, bizi kumar oynamaya, içmeye, israfa, dalavereye ve seyahat çılgınlığına iter. Sıkıntı, kirpiyi bile sosyal yapar:

> Soğuk bir kış gününde, birkaç kirpi donmaktan kurtulmak için birbirlerine iyice yaklaşırlar. Ama hemen dikenleri birbirlerine batmaya başlar, bu durum onların tekrar ayrılmalarına neden olur. Isınmaya ihtiyaç hissettiklerinde gene birbirlerine yaklaşırlar, dikenlerinden dolayı tekrar geri çekilirler ve birbirlerine tahammül edecek uzaklığı bulana kadar bu böyle devam eder; iki dert arasında sallanırlar. Bu nedenle, insan hayatının boşluğu ve monotonluğundan hâsıl olan toplum ihtiyacı onları bir araya getirir. ... Her kimin istencinin içsel sıcaklığı çok büyükse o, rahatsızlık vermemek ya da rahatsız edilmemek için toplumdan uzak duracaktır.[26]

Schopenhauer'ın Floransa'daki parlak ruh hali, onu İtalyanların dikenlerinden korumuştu. İtalyanlarla pek yakınlaştığı söylenemezse de, belki doğası gereği, sarışın, mavi gözlü bu adamın koyu tenli İtalyan kadınlarının sıcaklığını hissettiği zamanlar için bu söylenebilirdi. Bununla birlikte dikenleri görmüş ve eğlenmişti. Arkadaşı Osann'a İtalya'nın güzel yüzler ve kötü eğilimler ülkesi olduğunu yazmıştı. İnsanları devamlı neşeli ve güler yüzlüydü, Schopenhauer bunu iklime yoruyordu. Becerikli görünüyorlardı, onlarda sanki gözle görülemeyen başka bir şey vardı. Kibar ve kurnazdılar, ne zaman onurlu ve dürüst olacaklarını biliyorlardı. Ama ayrıca güvenilmez, şerefsiz ve utanmazdılar ama bunu o şekilde yapıyorlardı ki "şaşıran insan öfkesini unutuyordu."[27] Schopen-

hauer İtalyanların karakterini her ne kadar anladığını düşünüyor olsa bile, o da aldanmıştı. Günlüğüne, "yabancıların" övgü dolu değerlendirmeleriyle birlikte, bir İtalyanın ona "bayım mutlaka çok önemli bir şey yaratmış olmalısınız, ne olduğunu bilmiyorum ama yüzünüzden bunu okuyorum"[28] dediği notunu da almıştı. Filozof birçok kişiyle ahbap olmuş olsa da, esas olarak yabancı turistlerle "çoğunluk İngilizlerle" bağlantı kurmuştu. Bundan otuz beş yıl sonraki bir konuşmasında Carl Bähr, "Schopenhauer Tanrı'larla bağlantı kurmuştu ve Homer okumaktan başka hiçbir şey yapmadı"[29] diyecekti.

Schopenhauer şöyle yazıyordu: "İtalya'da yaşamak, bir sevgiliyle yaşamak gibidir, bir gün şiddetli bir dalaş içinde, ertesi gün aşkla; Almanya'da yaşamaksa, bir ev kadınıyla yaşamak gibidir, ne büyük bir öfke, ne de büyük bir aşk söz konusudur."[30] İlk geldiğindeki gibi, on bir aydan sonra sevgilisini terk edecek ve ev kadınına gidecekti. İlk gezisi Muhl'un mali krizinden dolayı sonlanmış olsa da bu sefer filozofun Alman ülkesine gitmesi için hiçbir neden yoktu: Ne Marquet'in açtığı dava kritik bir noktaya ulaşmıştı, ne de Berlin'deki öğretim görevine geri dönmek gibi bir plan söz konusuydu. Belki de filozof, İtalyanların sonsuz mutluluk ve neşesinden yorulmuştu ya da "utanmazlıkları" artık onu eğlendirmiyordu. Belki sıkılmıştı; her halükârda İtalya'dan ayrılmasının nedenini hiçbir zaman açıklamadı; oraya bir daha geri dönmeyecekti.

Schopenhauer Floransa'dan ayrılıp Trento'ya, oradan da bir yıl geçireceği Münih'e geçecekti. Bavyera şehrine varmasından altı hafta sonra basur fistülü, gut hastalığı ve sinir bozukluğu gibi birçok hastalıktan mustarip olmaya başladı. Sanki Alman ev kadını, İtalyan sevgilisiyle yaşadığı keyfin cezasını çektiriyordu. Elleri çok fazla titriyordu ve yazmakta zorlanıyordu, gençliğinde ona musallat olan sağ kulağındaki duyma problemi zirveye çıkmıştı. Küçük bir kasaba olan Gastein'deki mucizevi şifalar sağladığını duyduğu kaplıcalara gitti; orada indirim yaptırmaması, David Hume'un öğrencisi için tuhaf bir tavırdı. Sağlığına kavuşmasında kaplıcaların bir etkisinin olduğu şüpheliydi ama Gastein ona şimdiye kadar tartıştığı konuları düşünüp yeniden ele almasını sağlayacak bir zaman tanımıştı. Dünyaya zevk almak ve mutlu olmak arayışıyla geliriz ama "deneyimlerimiz bize mutluluk ve zevkin, yanılsamanın bize uzaktan gösterdiği bir hayal olduğunu; acı ve ıstırabın ise gerçek olduğunu, yanılsama ve beklentiye gerek kalmadan kendilerini hissettirdiğini öğre-

tir." Schopenhauer, Aristoteles'in, basiretli adamın zevk almak için değil, acı çekmemek için çabaladığını söyleyerek haklı olduğunu belirtti.[31]

Schopenhauer 1823 Ekim'inden Aralık'ına kadar Münih'te, Salzburg'da, eski tıp profesörü Dr. Ernst von Grossi'nin muayenehanesinde ve yaşadığı yerde çok yoğun bir tedavi gördü. Grossi, filozofun sıkça yaptığı genelev ziyaretlerinde kaptığı tahmin edilen frengi hastalığını tedavi etmişti.[32] Cinsel olarak aktif bir hayat sürdürürken enfeksiyondan korunma bilgisine sahip olmakla övünen Schopenhauer için, zührevi hastalıklardan korunma kilit önemdeydi. Bu bilgiyi paylaşmaktan daha öte şeyler yapmak istiyor gibiydi. Bunlardan birisi, müzik öğretmeni ve yazar Xaver Schnyder von Wartensee'nin, Schopenhauer ile Frankfurt'ta yemek masasında yaptığı tuhaf konuşmanın kaydıdır. "Doğanın taleplerini" tatmin ederken genellikle genelevlerde karşılaşılan enfeksiyon kapma riskini engelleme yöntemini bulan bilimi, insan ırkına "en büyük yararı" sağladığı için övdükten sonra Schopenhauer, tedbir alma yöntemlerinden bahseder: "Cinsel birleşmeden sonra, bir porsiyon kireç kaymağını suda erittikten sonra penisi onun içine sokarsanız, bulaşan zehir tamamen yok oluyor."[33]

Schopenhauer'ın, Hindistan gezisine çıkmadan önce uyardığı ve bu tıbbi tavsiyesine aldırmayan başka bir tanıdığı, Britanyalı subay T. Edwards, filozofun söylediklerini hesaba katmamaktan dolayı bu hastalığa kapıldığını yazmıştı. Türkiye, Anadolu ve İran'dan geçerken Schopenhauer'ın bahsettiği hastalıkla karşılaşmadığından dolayı övünen Edwards, "Seçkin bilgin ve hayırsever Schopenhauer'ın *Khlor-Wasser* [klorlu su] gibi insanlık aletinin kurtuluşu için yararlı buluşunu kullanmamı gerektiren hiçbir olayla karşılaşmadım. ... Ama heyhat! Hindistan'a geldikten sonra bu önleyici, basit tedaviyi ihmal edince, ikincisi çok kötü geçen bu hastalıktan iki kere mustarip oldum. Bu rezalet belsoğukluğu, bir ayı yatakta geçirmek kaydıyla toplam üç ayda geçti. Bu süre boyunca senin, kötü bir belsoğukluğu geçirene kadar bekle genç adam dediğini hatırladım."[34]

İtalya'dayken "seçkin Bilgin ve Hayırsever", kireç kaymağı banyosuna penisi daldırmanın "*Franzosenkrankheit*"tan [Fransız hastalığı, frengi] korunma yöntemi olduğunu bilmiyordu. İtalya'daki genelevlere giderken "*Khlor-Wasser* kullanımını gerektiren bir hastalık" da taşımıyordu. Münih'te bu hastalıktan dolayı yatarken hem Adele'nin hem de

kendisinin arkadaşı olan Osann'dan garip bir mektup aldı. Mektup bu iki kardeşin aralarını bulma isteğiyle yazılmıştı. Mektupta Johanna'ya karşı bir şefkat duygusu oluşturmak isteğiyle annesinin kramplar, eklem ağrıları ve gelip giden endişe nöbetlerinden mustarip olduğundan bahsediliyordu. Schopenhauer bu mektuba dört ay sonra cevap yazdı; cevabının, titreyen elleri ve depresyonundan dolayı geciktiğini belirtti. Kibar bir şekilde Osann'a kendi işine bakmasını söyledi: "Kız kardeşim hakkında söylediklerin kesinlikle iyi niyetli şeyler. Ama sadece ben ve Adele, birbirimizden neyi beklememiz gerektiğini biliyoruz. Üçüncü bir kişinin bu konuda bize bir yardımı olamaz."[35] Schopenhauer annesinin fiziksel problemleri hakkında, hiçbir yorumda bulunmadı. Osann'dan, mektubunda bahsettiği annesi ve kız kardeşinin o yaz Mannheim'da olup olmayacağını kendisine haber vermesini istedi. Ailesini görmek istemiyordu.

Bir aydan biraz fazla bir süre kaldığı Gastein kaplıcalarından sonra Schopenhauer, kısa bir süreliğine, eşyalarını almak için Münih'e döndü. Sevmediği iklimden ve müzmin hastalığının acılı sahnesinden alelacele kaçıp Stuttgart, Heidelberg, Mannheim, Frankfurt ve Leipzig üzerinden Dresden'e geldi. Dresden'de, başyapıtının doğum yeri olan bu şehrin keyfini çıkarma ümidiyle bir kış kaldı. Fiyaskoya dönüşen akademik kariyeri ve felsefesine olan ilginin, satılmayan kitaplarının üzerinde biriken tozla karşılaştırılacak düzeyde olması nedeniyle Schopenhauer yeni bir meşguliyet arıyordu. Görüşleri hak ettiği onayı alana kadar zamanı doldurmak için dil yeteneğini kullanıp bir dizi çeviri teklifinde bulundu; bu çevirilerin, kendi kitaplarına talep oluşturacağını umuyordu.

Schopenhauer ilk olarak David Hume'un eserleri arasında en çok beğendiği iki çalışması olan "*Natural History of Religion*" [Dinin Doğal Tarihi], *Four Dissertations*; Londra 1755) ve *Dialogues Concerning Natural Religion*'ı [1799; Doğal Din Üzerine Diyaloglar] çevirmek için sözleşme yapmaya çalıştı. Bir adım daha atarak, adı bilinmeyen bu yayıncıya bu ikisinin bir arada *David Hume's Religionsphilosophie* [David Hume'un Din Felsefesi] adıyla yayımlanması gerektiğini çünkü ilk kitabın, tanrılara inancın ya da Tanrı'nın, bilinmeyen güçlere karşı korku ve çekingenlikten doğduğunu göstermek, ikinci kitabın da Tanrı'nın varlığına dair bütün kanıtların yetersiz olduğunu göstermek amacı taşıdığını anlattı.[36] Her iki kitap da Almancaya çevrilmişti ama Schopenhauer yapılan çevirilerin, çok yetersiz olduğunu ve çok eski dil kullanıldığını

ve çoğunlukla da doğru olmadığını belirtti.[37] Yayıncıya İngilizcesinin birinci sınıf olduğuna dair teminat veriyordu; İngilizceyi gençliğinde İngiltere'de İngilizlerden öğrendiğini ve özellikle İtalya'da tanıştığı İngilizlerin daha önce bir yabancının bu kadar iyi İngilizce konuştuğuna tanık olmadıklarını söylediklerinden söz ediyordu. Pek doğal olarak filozof, her sayfayı zekâ kıvraklığı ve mana ile doldurarak, isabetli, açık ve ustaca yazan Hume'un genel halktan birçok okuyucu bulacağını öne sürüyor; böylece, kendi çeviri önerisini güçlendiriyordu. Halk, ağır ve muğlak dilinden dolayı Alman felsefesine kayıtsız kalabiliyordu; oysa Hume, her yerde anlaşılabilirdi.

Schopenhauer'ın Hume çevirilerine yönelik göz boyamaları, sözleşmeyi garantilemek için her şeyi göze alma girişiminin yalnızca bir kısmıydı. Hume'dan sonra, doğa bilimleri, tarih, politika ve edebiyat olmak üzere felsefe dışındaki İngilizce çalışmaları çevirmek için de gönüllü oldu. Hemen hemen, kaldırılmadık hiçbir Rozetta taşı* bırakmak istemiyordu; mektubunu, "yakın zamanda Schelling ve Jacobi aracılığıyla çok ünlenen"[38] Giordano Bruno'nun *Della causa, principo ed uno*'sunu [1584; Bir Neden ve İlke] Latinceye çevirmeyi önererek bitirdi. Bu İtalyanca çalışma Latinceye çevrildiğinde, bütün ülkelerdeki öğretim görevlileri için ulaşılabilir olacaktı. Schopenhauer Latincesinin yanı sıra, metnin Almancasını da hazırlamak istiyordu.

Schopenhauer bu mektuba hiçbir zaman gelmeyecek cevabı beklerken *David Hume's Religionsphilosophie*'nin önsözleri üzerinde çalıştı. *İstenç ve Tasarım Olarak Dünya*'sına yazdığı önsözünde çağdaşlarını kibarca azarlarken, bu önsözler gelecekteki kitapları ve o kitapların her yeni baskısı için yazacağı önsözlerin tarzını belirliyordu. Çeviri önerisine yazdığı ilk kısa notta şöyle diyordu: "Takdire şayan ve mükemmel David Hume'un çalışmalarına çağdaşların ilgisini neden yeni çevirilerle çekmek istediğim daha sonraki çağlarda anlaşılacaktır. Eğer benim çağdaşlarım çabalarımı takdir ederlerse sonraki çağları beklemek gereksiz olacaktır."[39] Önerisinden sonra yazdığı ikinci önsöz taslağında, çağdaşlarını Hume'u övmeleri için alaycı bir şekilde haşlamaktadır. Bu taslağını, kendi durumu hakkında dürüst bir açıklamayla sonlandırır.

---

* Mısır hiyeroglif yazısının okunmasını sağlayan taş. Üzerinde iki dilde (Mısır ve Yunan dilleri) yazı olan bu taş bulununca, Yunancasıyla karşılaştırmak suretiyle Mısır yazısı da okunabilmişti –ç.n.

Yılan zehri akıtan kalemini kullanan Schopenhauer, günümüzün derin keşiflerini paylaşma bahtına nail olsaydı Hume'un akıl yetisinin duyuüstüne ve kutsala doğrudan erişmeyi sağladığını bulacağını; dinle ilgili argümanlar ve karşı argümanlarla uğraşmak zorunda kalmayacağını yazdı. Dahası eğer Hume Almanya'da yaşasaydı, berrak, hassas, canlı ve anlaşılır yazısını terk edip muğlaklığın derin göründüğü ağır ve sonu gelmez cümlelerle ambalajlanmış basit ve tuhaf terimler kullanırdı. Böylelikle okur, metin üzerinde kendisi ne kadar az düşünebiliyorsa yazarın o kadar çok düşündüğünü sanır ama okuduğu süre boyunca tek bir fikir bile edinememiş olmasını garipser. Aynı notta kendisinin çeviriyi yapacağını belirtip şöyle diyordu: "Oldukça fazla boş zamanım var çünkü fikirlerimi iletmek için ayrıntılara inmek zorunda değilim. Deneyimlerim daha önce öngörüp anlattıklarımı şimdi teyit ediyor; yani, bu gibi fikirler çağdaşlarım arasında okuyucu bulmuyor."[40] Hume gibi, Schopenhauer'ın da akıl yetisinin fevkalade gücünü hakikaten bilmediği ve yazılarının üstüne kalın, gizemli bir çetrefilliği nasıl bulaştıracağını öğrenmediği ortaya çıkıyordu.

Schopenhauer'ın Hume önerisi hiçbir karşılık bulmadı. O da, başyapıtının yayıncısı F. A. Brockhaus'a başka bir öneriyle gitti. Friedrich Arnold Brockhaus geçimsiz ve "şerefsiz" Schopenhauer'a karşı beslediği husumeti de mezarına götürerek 1823 Ağustos'unda ölmüştü. Firmanın başında iki büyük oğlu, Friedrich ve Heinrich vardı. Schopenhauer, kısa süreliğine uğradığı Leipzig'de başkâtip Karl Ferdinand Bochmann'la birlikte onlara 13 Eylül 1824'te kısa bir ziyarette bulundu; İtalyanca ve İngilizce çeviri yapabileceğini belirtti. Bu ziyaretinde, ezeli düşmanı Friedrich Arnold'un ölümü dolayısıyla başsağlığı dileyip dilemediği bilinmiyor. Birkaç ay sonra, Brockhaus'un "Yabancı Klasik Romanlar ve Hikâyeler Kütüphanesi" adlı yeni bir seri hazırladığını öğrendi. Hemen Sterne'nin *Tristam Shandy*'sinin çevirisini yapmayı önerdi. Schopenhauer kitabın Johann Joachim Christoph Bode (Hamburg, 1776) tarafından yapılan önceki çevirisi hakkında, Bode'un çalışmasını görmeden, çağdışı olduğunu tahmin ettiğini yazdı. Schopenhauer yazısına "Her halükârda ben bu çeviriden tamamen bağımsız kalacağım, orijinalin özgün ve zarif ruhunu çoğaltmak için *con amore* [aşk ile] çevireceğim. İngilizceyi gençlik yıllarımda İngiltere'de öğrendiğim için kendi dilimin ustası olduğum kadar İngilizceye de hâkimim" diye devam etti.[41] Brockhaus öneriyi kibarca reddetti.

Herhangi bir çeviri anlaşması yapamayan Schopenhauer, kendisine açılan davadan dolayı hesaplarına konan tedbir meselesiyle ilgilenmek ve ölü öğretmenlik kariyerini diriltmek için Berlin'e döndü. Berlin'deyken Calderón, Lope de Vega, Miguel de Cervantes ve Baltazar Gracián'ı kendi dilinde okumak için yoğun bir şekilde İspanyolca öğrenmeye girişti. Calderón'u sevdiği kadar Gracián'ı da "gözde İspanyol yazarım" diye adlandırıyordu. 1829'da Brockhaus'a, gündelik hayatın cilveleri ve engebelerinde gezinmek için yön gösterici olması ve ince, nazik ve zarif bir şekilde ifade edilen düşüncelerinden dolayı hayran olduğu on yedinci yüzyılda yaşamış İspanyol Cizvit'in *Oraculo manual y arte de prudenci*'sini [El Kehaneti ve Dünyevi Bilgelik Sanatı, 1647] Almancaya çevirmek için bir öneride bulundu.[42] Bir Cizvit kötümserliği olarak gördüğü, Gracián'ın diğer insanlara karşı ihtiyatlı olmasına ve kadınlara güvenmemesine sempati duyuyordu. Önerisine kitaptaki üç yüz özdeyişten çevirdiği ellisini örnek olarak koydu ve kendi ismi yerine hayali "Felix Treumund" ismini çevirmen olarak kullanmalarını istedi. Okuyucularına, keyif alacakları hatasız bir çeviri sözü verdi. Brockhaus okuyucu bulamayacağı korkusuyla bir kere daha öneriyi reddetti ve metni geri gönderdi.[43] Schopenhauer daha sonra, Brockhaus'un öneriyi çevirinin gerektiği kadar iyi olmaması ve kendisinin yüksek ücret istemesinden dolayı reddettiğini söyleyecekti.[44]

Schopenhauer, daha sonra 1831'de Berlin'den kaçtığında Gracián metnini, Caroline Medon'a göz kulak olmasını istediği arkadaşı Baron Heinrich von Lowtzow'a emanet etti. Frankfurt'a vardığında çevirisinin basılması arzusuna kapıldı ama orijinal metin Berlin'de kaldığı için tekrar çevirmek zorunda kaldı. Metni, ünlü dilbilimci, çevirmen, İspanyol ve İtalyan edebiyatı editörü, Schopenhauer'ın okuduğu Calderón'un tiyatro oyunlarının koleksiyonuna sahip olan Johann Georg Keil'e, önceki Gracián çevirilerini çok sert bir şekilde değerlendirdiği "Yayıncıya Not" başlıklı yazıyla birlikte gönderdi. Filozof Keil'i ve karısı Henriette'yi, Keil'in kütüphaneci ve öğretmeni Franz Passow'un arkadaşı olduğu Weimar günlerinden tanıyordu. Schopenhauer, Keil'in bir yayıncı bulmasına yardım etmesini umuyor, eski tanıdığından çevirisini orijinaliyle karşılaştırarak okumasını istiyordu. Keil'den bunu, "İspanyol edebiyatı ile ilgili konularda muhtemelen Almancada ilk söz hakkına sahip birisi olduğu için" istiyordu. Schopenhauer, Keil'i etkileyebildiği

takdirde, onun ünü ve bağlantıları göz önüne alındığında, bir yayıncı bulabileceğini biliyordu. Schopenhauer orijinalin duygusunu, tarzını ve ruhunu yakaladığından emin olmakla birlikte, Keil'i övmek için, "senin huzuruna çıkma riskini göze alıyorum" diye yazdı.[45]

Kammergericht'in tersine, Keil'in huzuruna çıkmak Schopenhauer'ın lehine işledi; Keil kitaba yayıncı bulmayı kabul etti. Ama Schopenhauer ve yayıncı Frederick Fleischer arasında sözleşme için yaptığı arabuluculuk başarısız oldu. Schopenhauer yayıncının yeteri kadar kitap basabileceği ve ücretini ödeyebileceği konusunda kuşku duyuyordu. Sonunda Keil'den, "dürüst" çevirisi için "dürüst" yayıncı bulmasını istedi. Keil yayıncı bulma işinde geri adım attı; metni yedi yıl alıkoydu. Sonunda filozof Keil'den metnini geri göndermesini istedi. Schopenhauer başka bir yayıncı bulduğu için değil, Frederick Kölle çevirisi 1838'de yayımlandığı için metni geri istemişti. Schopenhauer'ın Gracián çevirisi, ölümünden iki yıl sonra 1862'de yayımlanacaktı. Sanatçılar ve rock yıldızları için iyi bir kariyer olan ölüm, popüler bir filozof olan Schopenhauer'ı daha da popüler yaptı. F. A. Brockhaus, Gracián dahil Schopenhauer'ın yazdığı her şeyi onun ölümünden sonra basmayı kârlı buldu.

Schopenhauer bu çevirinin yayımlandığını görmemiş olsa bile, çevirinin yayımlanmasından yirmi bir yıl önce, Gracián'ın *El criticón*'undan [Eleştiri, 1640] çevirdiği uzunca bir pasajı, kendi kitabı olan *Die Beiden Grundprobleme der Ethik*'e [1841; Etiğin İki Ana Sorunu] yazdığı ilk önsözde, Hegel'in sıradan fikirlerine ünün kutsal çelengini takanlara saldırıp, onları ateşli ve ölçüsüz biçimde azarlamak için kullandı.[46]

Gracián çevirisi önerisinden kısa süre sonra Schopenhauer, Kant'ı İngilizceye çevirmek gibi talihsiz bir çabaya girdi. Gracián projesi için Keil'in yardımını istediği zaman, diğer iki çeviri önerisinde başarılı olmuştu; ikinci çeviri, orijinalin bir özeti ve yazarın kabul etmesi üzerine düzeltmesinden ibaretti. İlki, Britanya yıllığı *The Keepsake*'te (1830) yayımlanan Lord Norman'ın "Peygamber Aziz Pavlus" isimli kısa hikâyesiydi. Schopenhauer'ın açıklamasına göre kitap, "Der Prophet von St. Paul" adıyla Mart 1830'da çıkmıştı, karşılık olarak kendisine 22 *Taler*'dan biraz daha fazla ödeme yapılmıştı. Ama bu çeviri kayboldu.[47] 1830 Haziran'ında ikincisini yayımladı; bu, *Über das Sehn und die Farben*'in [1816; Görme ve Renkler Üzerine] Latincesiydi. "Theoria colorum physiologic, eademque primaria" [Renk Fizyolojisi Teorisi;

Tıpkıbasım] adıyla, Leipzig Üniversitesi'nin tıp fakültesinde *Privatdozent* olan Justus Wilhelm Martin Radius'un yayına hazırladığı *Scriptores ophthalmologici minors* dergisinde yayımlandı. Schopenhauer, renk teorisinin Latince düzenlemesi üzerindeki çalışmasına 1829 Nisan'ından Haziran ayı başına kadar devam etti. Radius'tan düzeltilmiş metni aldığında, editörün kendisini Berlin vatandaşı olarak göstermesine kızdı. Buna karşı, ABD Başkanı John F. Kennedy'nin söylediğinin* tersine "Ben Berlinli değilim" [*Ich bin kein Berliner*] diye cevap verdi.[48]

1833'te Schopenhauer dil yeteneğini kullanmak için son bir girişimde bulundu. Paris'te Goethe'nin toplu eserlerinin Fransızca baskısının çıkacağını öğrendiği zaman, Fransız siyasetçi, diplomat, yazar, çevirmen ve kitabın editörü François Jean Philibert Aubert de Vitry'ye yazarak, bu kitabın son okumasını yapabileceğini söyledi. Doğal olarak, Fransızcaya olan hâkimiyetini göstermek amacıyla en iyi Fransızcasıyla, kitap için planlanan başlığa yönelik eleştirisini de içeren bir mektup yazdı: "*Oeuvres de Göthe* [Goethe'nin Eserleri] ya da *Oeuvres de J. W de Göthe* [J. W. Goethe'nin Eserleri] olmalı ama kesinlikle *Oeuvres de J. W. Göthe* [J.'nin Eserleri W. Goethe] olmamalı, yoksa *Oeuvres d'Arouet Voltaire* [Arouet Voltaire'in Eserleri] gibi okunur."[49] Editöre, Fransızcayı gençliğinde, ustalık derecesinde, kendi anadili gibi öğrendiği konusunda garanti verdi. İngilizce konusunda olduğu gibi, Fransızların da kendisinin Fransız olmadığına çok şaşırdıklarından bahsederek Fransızcaya hâkim olduğunu iddia etti.

Lakin Schopenhauer sadece dil konusundaki ustalığını sunmuyordu. Büyük adam Goethe ile arkadaşlığından ve onun renk teorisi konusundaki çalışmalarından, yayımlanan günlüğünde kendisinden bahsetmesinden ve dikkatlice tomar yapıp sakladığı, Goethe'nin kendisine gönderdiği mektup koleksiyonundan bahsetti. Schopenhauer, asli adam Goethe ve çalışmaları ile ilgili bilgilerle fonu döşedikten sonra, her zamanki cüretkârlığıyla aynı mektupta, "dünyada Goethe'yi benim kadar anlayan çok az insan olduğunu rahatlıkla söyleyebilirim" dedi. Kendi becerilerine sahip bir adam olmadan devam etmenin risklerinden bahsederken

---

* "Ich bin ein Berliner" [Ben bir Berlinliyim]: ABD Başkanı John F. Kennedy'nin 26 Haziran 1963'te Batı Berlin'de yaptığı İngilizce konuşmada geçen Almanca söz. Kennedy bu konuşmayı, Sovyetlerin desteklediği Doğu Almanya'yı Batı Almanya'dan ayıran ünlü Berlin Duvarı'nın inşa edilişinden 22 ay sonra yapmış ve bu konuşmayla ABD'nin Batı Almanya'yı desteklediğine işaret etmişti –r.n.

Faust'un İngilizce çevirisini yapan ve kendisinden düzeltmesini isteyen Berlinli bir yazardan bahsetti. Bu adamın İngilizceye tamamen hâkim olduğunu ama kendisinin ona birçok pasajın gerçek anlamını yakalayamadığını gösterdikten sonra, çok şaşırarak projeyi sonlandırdığından bahsetti. Goethe'nin otobiyografik işleri gibi, düz yazıları da basit ve kolaydı. Ama şiirleri ve bilimsel yazıları, hem kendisi hakkında hem de çalışmaları hakkında iyi bilgisi olan birisini gerektiriyordu. Goethe'nin şiirleriyle ilgili, onların ortaya çıkmalarına neden olan, sadece yazarın arkadaşlarının bilebileceği olgusal olaylardan bahseden bir not da gönderebileceğinden bahsetti.

Schopenhauer'ın Goethe teklifinden hiçbir şey çıkmadı. Aubert de Vitry'nin, filozofun asistanlık teklifine cevap verip vermediği bile bilinmiyor. Fransız yayıncının, kendi işi hakkında küstahlık yaparak ders verecek, bilinmeyen bir Alman filozofunun istenmeden verilen teklifini kabul etmesi imkânsızdı. Sonunda, üç yıl sonra başka bir toplu eser editörüne yaptığı aynı derecede cesaretli bir teklif –üstelik diğer kahramanı Kant'la ilgili olan bir projeydi bu– Schopenhauer'a başarıyı tattırdı.

Schopenhauer, bitirme tezini, renk teorisini ve temel eserini yazdığında, Kant'ın *Saf Aklın Eleştirisi*'nin sadece ellinci baskısını (1799) biliyordu. Bu çalışmanın çok az bulunan ilk baskısını 1826'ya kadar elde edemeyecekti. Kant'ın şaheserini o zamandan itibaren incelemeye başladı; 1835'te iyice yoğunlaştı. İlk baskıda okudukları, Kant hakkındaki fikirlerini değiştirdi. Elbette, Schopenhauer'ın *İstenç ve Tasarım Olarak Dünya*'sı ortaya çıktığı zaman Kant, genç filozof için halihazırda bir kahraman mertebesindeydi. Kant'tan övgüyle bahsetmesi genellikle felsefi çağdaşlarını gözden düşürme işlevi görüyor gibi olsa da, Kant'a dönerek, özellikle Fichte, Schelling ve Hegel'in geçersiz kılma çabalarına karşı eleştirel felsefenin esas özelliğini, kendinde şey ve görüngü arasındaki ayırımı sahiplenmeye karar verdiğini gösteriyor gibiydi. Schopenhauer ilk baskıyı okuduktan sonra, Kant'ın, radikalizminin, idealizme olan bağlılığının ve rasyonalist metafiziği ezmesinin en açık, en cesur ve en etkili ifadesini elde ettiğini düşündü.

Schopenhauer, Kant'ın *magnum opus*'unun [büyük eseri-ç.] orijinal baskısını inceledikten sonra, "Kant Felsefesinin Eleştirisi" çalışmasını kendi büyük eserinin ikinci baskısında yeniden ele aldı. *İstenç ve Tasarım Olarak Dünya*'nın ilk baskısında Schopenhauer, kendisinin Berkeley'e

atfettiği içgörüyü, yani özne olmadan nesne olmayacağını yeterince değerlendirmediği için Kant'a sitem etmişti. Schopenhauer, Kant'ın bunu yapmamasını şöyle açıklamıştı: "İdealizmle suçlanmaktan korkuyordu; gerçekten de idealizmi, dünyayı kendinde şeye hiç yer bırakmayan sadece gölgeli bir imgeye dönüştürdüğü için kendi zihninde kınıyordu." Sonra *Saf Aklın Eleştirisi*'nden Kant'ın açıkça idealizmi ifade ettiği birkaç alıntı yaparak, büyük filozofu kendisiyle çeliştiği için suçlamıştı.[50] İkinci baskıda Schopenhauer bu suçlamayı ele alarak, fikrini değiştirdiğini açıkladı:

> Birinci baskıda, Kant'ın bu Berkeleyci ilkeden uzak durmasını, apaçık idealizmden korkusunun bir kanıtı olarak açıklamıştım. Bununla birlikte *Saf Aklın Eleştirisi*'ndeki birçok pasajda bu idealizmin açıkça ifade edildiğini ve dolayısıyla Kant'ın kendisiyle çeliştiğini belirtmiştim. ... Sonra Kant'ın temel eserinin birinci baskısını okuyunca bütün çelişkiler ortadan kalktı; Kant'ın, "özne olmadan nesne olmaz" formülünü kullanmasa da, bizim dışımızda, zaman ve uzamda uzanan dış dünyanın kavrayan öznenin salt tasarımı olduğunu, Berkeley ve benim ele aldığımız şekilde açıkladığını gördüm.[51]

Böylece Schopenhauer, Kant'ın bulunduğu üniversiteden iki profesörün Kant'ın toplu eserlerini yayına hazırladığını duyunca, Königsberg profesörlerinden felsefeci Johann Karl Friedrich Rosenkranz ile tarihçi, coğrafyacı ve siyasetbilimci Friedrich Wilhelm Schubert'e büyük bir titizlikle yazdığı mektupta, *Saf Aklın Eleştirisi*'nin hangi biçimde basılması gerektiğine dair tavsiyede bulundu. Tavsiyelerinin güvenilir olduğunu göstermek için Kant'ın felsefesinin yirmi yedi yıldır çalışmalarının ve düşüncelerinin öncelikli konusu olduğunu söyleyerek bu konudaki ehliyetini gösterdi. Schopenhauer, cevap alma amacı taşımadan, "sağ olanlar arasında Kant'ın felsefesi konusunda ehil olan benden başka kim var bilmek isterim"[52] dedikten sonra devam ederek, *Saf Aklın Eleştirisi*'nin Avrupa'da yazılan en önemli kitap olduğunu ve kitabın ikinci baskısından (1787) ve bunu izleyen, fiilen bu baskının aynısı olan baskılardan değil, birinci baskısından (1781) yayımlanmasını söyledi. İkinci baskıda Kant'ın orijinal içgörüsünün biçimsizleştirilip bozulduğunu ve parçalandığını, çelişkili bir metin üretildiğini söyleyerek kitabı kusurlu buldu: "Hakikaten ikinci baskı, bacağı kesilip yerine tahta bacak takılmış biri-

ne benziyor."[53] Schopenhauer birinci baskısının yayımlanması sonucunda, Kant'ın kendini sakatlama edimiyle bu harika eserini sakatlayamayacağını ima ediyordu.

Schopenhauer, Kant'ın harika eserini sakatlama olgusunu teşhis etti. Kant'ın eleştirmenleri onu idealizmin Berkeley'inkine benzer, yenilenmiş bir biçimini önermekle suçluyordu; birçok eleştirmeni de rasyonalist metafiziğin kutsal doktrinini ve bu doktrinin güvenilir dini anlamlarını ezdiği için Kant'a bozulmuştu. Dahası, II. Friedrich, "aydınlığın dostu ve hakikatin savunucusu soylu kral henüz ölmüştü (1786) ve Kant, ondan sonra gelen II. Friedrich Wilhelm'e din hakkında yazmayacağına söz vermişti. ..."[54] Bütün bunlar yaşlılığın ve hastalığın etkileriyle boğuşan Kant'ın gözünü korkutmuştu; olduğundan daha aşağı düzeyde davranmaktan kendini alıkoyacak gücü yoktu. Sonuç olarak, orijinal çalışmasındaki "kırıcı" unsurları yok etti ve yerine ilk derin içgörüsüyle çelişen unsurlar ilave etti; halka hitap etmek için diğer pasajları da yumuşattı. Bunlar, idealizme orijinal bağlılığı konusunda özellikle doğruydu ama dikkatsizlikten dolayı idealizmini ifade ettiği birçok pasajı tasfiye edemedi ve bu durum, çalışmasını, Schopenhauer'ın *İstenç ve Tasarım Olarak Dünya*'sının eklerinde birçoğunu ele aldığı çelişkilerle doldurdu.

Schopenhauer, *First Critique*'i [İlk Eleştiri, *Saf Aklın Eleştirisi*] ikinci baskıda hasara uğratan bazı "bozulmaları" belgeledikten sonra, kitabın ilk baskısının yayımlanmasını ve ikinci baskısındaki farklılık ve değişikliklerin kitabın ek bölümüne konulmasını rica etti: "Sevgili Baylar, kader, Avrupa'da yazılmış en önemli kitabı, *Saf Aklın Eleştirisi*'ni saf, tahrif edilmemiş ve hakiki biçimiyle dünyaya geri getirmeyi size nasip etti." Schopenhauer yazı tonunu biraz değiştirerek devam eder: "Bütün zamanlar için yazılmış, gerçek Avrupa hayatının kitabı talep ettiği bir zamanda *Restitutio in integrum* [önceki durumu düzeltme] cesaretini göstererek bütün makul insanların onayını, gelecek nesillerin minnettarlığını ve hakiki onuru kazanacaksınız. ... Bu arada İngiltere ve Fransa'da da bu bilgelik kaynağı isteniyor."[55] Schopenhauer, tavsiyeleri izlenerek alınacak kararlar hakkında bütün sorumluluğu üstlendiğini söyler; iki baskının karşılaştırmalı okunmasıyla elde edilen değişiklikleri göndereceğine söz verir ve mektubunun, özellikle iki baskı arasındaki farklılıklardan bahsettiği bölümünü basmalarına izin verir.

Rosenkranz, Schopenhauer'ın önerilerini ve ikinci baskıdaki farklılıkları ve eklentileri ekler bölümüne havale ederek *Saf Aklın Eleştirisi*'ni ilk baskısını temel alarak yayımlamayı kabul eder –kitap yıllarca bu biçimiyle kalacaktır.[56] Ayrıca, iki baskı hakkındaki değerlendirmelerini paylaştığı Jacobi'ye gönderme yapan bölümü filozofun mektubundan çıkararak onun tavsiye ettiği şekliyle yayımlar.[57] Rosenkranz ayrıca, Schopenhauer'ın Kant'ın II. Friedrich Wilhelm'den gözü korktuğuna dair yorumlarını içeren pasajı da çıkarır. Editör haklı bir şekilde Kant'ın başyapıtının ikinci baskısını hazırlarken kralın daha taç giymediğini söyler. Schopenhauer Kant'ın korkusunun tabii ki sadece Wilhelm'den değil, yeni Berkeleycilik suçlamasından da kaynaklandığını söyleyerek Rosenkranz'ın iddiasına karşı çıkar. Schopenhauer ayrıca Kant'ın, kralın keyfini kaçırmak istemediğini ve her zaman pozisyonunu kaybetme endişesi taşıdığını belirtir. Rosenkranz, Schopenhauer'ın cevabından etkilenmez. Ayrıca Rosenkranz haklıdır. Schopenhauer, II. Friedrich Wilhelm'in Kant'ın yazılarında değişiklik yapması için gözünü korkuttuğunu ima etmişti. Prusya kralı Kant'tan, dini ve kralın pozisyonunu küçültücü konularda yazmamasını talep etmiş ama bu 1794'te olmuştu. O zamanlar, pratik fikirli Kant, krala din hakkında yazı yazmama ve ders vermeme sözü vermişti.

Schopenhauer'ın böyle projelerle ilgili tarihine bakıldığında, Rosenkranz'ın tavsiyelerini kabul etmesi karşısında hayret ettiği düşünülebilir. Schopenhauer her zaman iyi nedenlere dayanan mantıklı tavsiyelerde bulunduğu konusunda kendine çok güveniyordu. Ama sorun, dünyanın iyi ile kötüyü fark etmekten aciz, kendi kendine hizmet eden insanlarla dolu olduğunu düşünmesiydi. Rosenkranz'ın iyi bir tavsiyeyi takip edecek sağduyuya sahip olması karşısında hayret etmiş olabilirdi. Neticede, Rosenkranz'ın Hegelci olduğunu biliyordu. Schopenhauer, Rosenkranz'ın kararını bildirdiği mektubu aldığında, editörü insanlığa hizmet için kişisel bağlılıklarını bir kenara bıraktığı için övdü. Gerçekten de editörü, onu iyi şeyler yapmaktan alıkoyan şeyleri, dünyevi talepleri bir kenara bıraktığı için ve bir insanla makamı, ulusu, inancı, görevi ve felsefi sistemi ya da cemaati arasında doğru seçim yaptığı için övmüştü. Diğer bir deyişle, Rosenkranz'ı partizanlık yapmadığı ve Schopenhauer'ın felsefesini ona karşı kullanmadığı için övmüştü. Schopenhauer Kant'ın felsefesinin tarafsız bir zemin sunduğunu ima ederek, savaşan tarafların askerlerinin bile tarafsız bir zeminde dostça bağdaşabileceklerini yazdı.

Ama Schopenhauer partizanlık yapmayan tavrını çok fazla sürdüremedi ve Rosenkranz'ın Hegel'e bağlılığına değinmekten kendini alamadı; belki de bu, aynı mektupta söylediği gibi, Kant'ın tedbirliliğinin aksine kendisinin her şeyi ismiyle çağırmasından, küreğe "kürek" demesinden kaynaklanıyordu. Schopenhauer, sataşan bir üslup kullanarak Rosenkranz'a şöyle diyordu: "Umarım, Hegelciliğin sallanan binası yıkılıp da seni ve diğer birçoklarını altında bırakmadan önce orayı terk edersin. O binanın yapıldığı malzemeyi bilen bizlerin, yıkılacağını emin bir şekilde önceden söylememiz için çok bilge olmamız gerekmiyor."[58] Sonra Rosenkanz'ı, "iyimserlik, önceden kurulu harmoni, tek hücreli canlılar ve diğer anlamsız benzetmeler ve azami düzeyde abeslikler tarafından lanetlenmiş Leibnizciliğin terk edilmiş, eski fare yuvasına düşmekten" korkmasına gerek olmayan bir yere, eski ama sağlam yapılı Kant felsefesine sığınmaya davet etti. Öğüt vermekten hiç çekinmeyen Schopenhauer, baskıya zarafet katması için Rosenkranz'ın, Johann Heinrich Lips tarafından yapılmış Kant gravürünü kullanmasını da önerdi. Schopenhauer'ın sahip olduğu dört adet Kant gravüründen, Hume'un gravürlerinden birinin yanında duranı, Kant'ın oturarak poz verdiği ressam Moses Siegfried Löwe'nin (sonraki adı Johann Michael Löwe) kendisine söylediğine göre, Kant'ın gerçek görünümünü yakalamıştı. Rosenkranz, Schopenhauer'dan alabildiği tavsiyeleri aldıktan sonra, Schopenhauer'ın bahsetmediği, Johann Karl Barth'ın Kant gravürünü kullandı. Schopenhauer Rosenkranz'a yazdığı mektubu, iki baskının uzun derlemesini ve *Gelecekte Bilim Olarak Ortaya Çıkabilecek Her Metafiziğe Prolegomena* [1983, 2011; *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird aufreten können*, 1783], *Pratik Aklın Eleştirisi* [2013; *Kritik der practischen Vernunft*, 1788], *Yargı Gücünün Eleştirisi*'nde [2011; *Kritik der Urteilskraft*, 1790] bulunan baskı hataları listesini, özel önem atfettiği "Alman metafiziğinin Leibniz ve Wolff zamanlarından beri yapmış olduğu gerçek ilerleme nedir?" konulu denemesini ilave ederek bitirdi. Denemesinin, Kant'ın sistemini en özlü şekilde tarif ettiğini ve onun ana yazılarıyla birlikte basılmayı hak ettiğini düşünüyordu.[59]

Rosenkranz Schopenhauer'a projeye katılmasına karşılık, teşekkür niyetine *Kants Sämmtliche Werke*'yi [Kant'ın Toplu Eserleri] gönderdi.[60] Editör ayrıca "*İstenç ve Tasarım Olarak Dünya*"yı oluşturan ki-

taplardan dördüncüsünü, "görkemli, derinden etkileyen bir şiir" olduğunu söyleyerek, "muhteşem ve gerçek mistisizmi" nedeniyle övdü.[61] Böylece Königsberg filozofu [Rosenkranz], Hegel'in çöken felsefesi ve Leibniz felsefesinin fare yuvası hakkında Schopenhauer'ın söylemiş olduğu iğneleyici lafları ve uyarıları bir kenara bıraktı. Bununla birlikte Rosenkranz, tinin filozofu Hegel'le gevşek bağlarını korudu; Hegel'in felsefesi yıkılmış olsa bile Rosenkranz onun tamamen altında gömülü kalmayıp, bir zamanlar özelliğini övdüğü felsefesinden dolayı bir kerelik işbirliği yaptığı ortağına saldırmaya yetecek gücü toplayarak ortaya çıktı. "Zur charakteristik Schopenhauers" başlıklı denemesinde, [1854; Schopenhauer'ın Özellikleri İçin] Kant felsefesinin eski ve sağlam zemininden atışta bulunurken, aynı zamanda "Frankurt'ta taçlanan Alman felsefesinin Kayser'i" unvanını verdiği, flüt çalan adamı da idare etti:

> Ölüm felsefesi yerine Kant'ın hayat felsefesine tutunalım, eskinin güvenilir mevkiinde hakikaten iyi şeylerin kaçınılmaz zaferine inançtan ve mükemmel işlere yönelik eylem arzusundan doğan geleneksel Alman iyimserliğine sımsıkı tutunalım. Ölüm diyarına, bedensel pasifliğe iten hüzünlü flüt sesiyle Schopenhauercı felsefe gibi bir felsefe bizi tamamen hareketsiz kılarken, hayatın sorunları ve ıstıraplarıyla mücadele etmek için Kant'ın kesin olarak buyurucu trompet taarruzundan ilham almaya ihtiyacımız var.[62]

Schopenhauer, Rosenkranz'ın bu denemesini, başarısına karşı Hegelci haset ve öfkeden beslenen nefret ve yalan dolu ağız kalabalığı olarak görüp reddetti. Bu saldırıya cevap vermek yerine iyi bilinen bir manevrayla, taraftarlarının onun adına bunu yapmasını sağladı.[63] Bu durumda Rosenkranz'ın Schopenhauer'ın düşmanlar listesine girdiğini söylemeye bile gerek yok.

Berlin'e Dönüş

Schopenhauer Berlin'e döndüğünde, doğal olarak, kesintiye uğrayan öğretmenlik kariyerine bir an önce dönme çabasına girdi. Her zamanki gibi inatla ve geçmiş deneyimlerinden ders çıkarmadan Hegel'in gök gürültüsünü çalmak için derslerini, bu düşmanınkiyle aynı zama-

na –haftada üç gün, saat 12.00-13.00– aldı. 1826-7 öğretim yılından 1831-2'ye kadar geçen on bir sömestr boyunca dersleri ders listesinden çıkartılmadı. Alışılmışın dışında olduğu için ahlak felsefesi öğretmesine izin verilmedi, dolayısıyla dersleri "Felsefenin Temelleri ya da Tüm Bitiş Teorisi" üzerineydi. Bu başlığa ilk önce "Dianoioloji* ve Mantık İhtiva Eden" eklemesini ilave etti. Bunu yaparken müstakbel öğrencilerinin, Hegel'in kavramlarının diyalektik cambazlığından farklı olarak. Schopenhauer'ın felsefeyi bir bütün olarak tasarımlara devrolan deneyimler bilimi olarak algıladığını fark edeceklerini düşünüyordu. Bu algıya göre *philosophia prima*'nın [ilk felsefe] iki türlü bir tasarım teorisi geliştirmesi gerekiyordu: birisi, teorisi dianoioloji olan sezgisel ve duyusal tasarım; diğeri, teorisi kurulu mantık olan soyut tasarım.[64] "Mantığın Özü Dahil" ilave edince, başlığı dördüncü kere değiştirmiş oldu. Öğrencileri kendine bağlamak için hangi yemi kullanırsa kullansın ne koyarsa koysun öğrenciler zokayı yutmuyordu. Hiçbir zaman, kendini felsefeye adamış öğrencileri dersine çekemedi. Bir sömestr (1826-7 kış) üç tıp öğrencisine, diğer bir sömestr ise (1828-9 kış) bir kraliyet danışma meclisi üyesi, bir dişçi, bir kaptan ve binicilik ustası gibi, katılımları hesaba katılamayacak hevesli amatörlere ders verdi. Schopenhauer bir kere daha derslerini tamamlayamadı. Hocalık kariyeri, gene başarısız oldu.

Schopenhauer ikinci kere başarısız olmasına rağmen, başka bir yerde akademik pozisyon elde etme umudunu yitirmedi. Başarısızlığını, kendisi Berlin'de olmadığı zamanlarda öğrencileri perişan eden Hegel'in zararlı ve usandırıcı etkisine bağlıyordu. İlk Berlin yıllarında Giessen'de fakültede bir görev almayı düşünmüş, bu görev için, rakiplerinden biri olarak hor gördüğü eleştirmen Herbart'la birlikte başvurmuştu. Ama ne Schopenhauer, ne de eleştirmen başvurusuna cevap almıştı. Görevi, ileride Schopenhauer'ın felsefesini desteklemekte karısı Jessie Taylor'la birlikte önemli rol oynayacak olan Karl Hillebrand'ın babası Joseph Hillebrand almıştı. Bayan Karl Hillebrand, filozofun iki kitabını İngilizceye çevirecekti.[65] İki yıl sonra, 1823'te, Fries'in Jena'daki eski görev yeri boşaldı. Dük Karl August, Hegel'in eski düşmanı Fries'i, muhafazakâr Avusturya ve Prusya yöneticilerinin baskısıyla görevinden almıştı. Fries'in libe-

* Söylemsel ya da açık şekilde kurulan gerçeklerle ilgili –ç.n.

ralizmine, temsili hükümet çağrısına ve Almanya'nın birliğini savunmasına müsamaha edilmemişti. Goethe Schopenhauer'ın Jena'daki görev için adaylığını desteklemiş olmasına rağmen, Fries'ten boşalan bu görevi Johann Christian Schaumann aldı.[66]

Öğretmenlik kariyerinde ikinci kere başarısız olan ve fakültede bir görev elde etmenin hâlâ mümkün olduğunu hisseden Schopenhauer, başka bir yerde *Privatdozent* olma şansını denedi. 1827 sonbaharında, Münih'ten tanıdığı Friedrich Wilhem Thiersch ile ilişkiye geçerek Güney Almanya'daki üniversitelere girmenin mümkün olup olmadığını sordu. Würzburg Üniversitesi'ni düşünen Schopenhauer, "benim isteklerime uygun başka bir yer düşünemiyorum"[67] demişti. Würzburg'un, "kuzeyin gökyüzü altındaki berbat bir çölde kocaman, kalabalık ve vesveseli bir şehir" olan Berlin'den daha cezbedici iklimi vardı ve burası daha yavaş, daha az karmaşık ve daha az pahalıydı. Würzburg'da yaşamın, Berlin'e göre yarı yarıya ucuz olduğunu tahmin ediyordu. Thiersch'e, burjuva toplumuna katılabileceği ve kendisinin öğretmeye istekli olduğu kadar öğrenmeye hevesli olan öğrencilerin bulunduğu bir yere gitmek istediğini söylemişti. Onun isteği para kazanmak değildi, ihtiyacı olduğu kadar paraya sahipti. Sadece üniversitede okutman olmayı arzuluyordu. Berlin'de kış dönemi dersleri listesinde adı geçiyordu.

Konuya biraz uzak duran Thiersch, Schopenhauer'ın sorusunu cevaplamakta yavaş davrandı. Thiersch'in cevabını iki ay bekledikten sonra, filozof başka bir mektup daha yazarak isteğini hatırlattı. Sonunda 1828 baharında Schopenhauer, Würzburg Üniversitesi'ne girmek için teklifte bulundu. Bu teklifle birlikte standart bir araştırma başladı. Kraliyet İçişleri Bakanı, Bavyera'nın Berlin'deki temsilcisi Luxburg Kontu'na filozof hakkında rapor göndermesini istedi. Temsilci, Schopenhauer'ın babasının Danzig'de başarılı bir banker, annesinin de tanınmış bir yazar olduğu bilgisini verdi. Ayrıca Schopenhauer'ın Marquet davasından dolayı yerini değiştirme arzusundan da bahsetti ve adaylığı hakkında şunları yazdı: "Yazar ya da öğretmen olarak tanınmış biri değil... Schoppenhauer'ın [hatalı yazım aynen alınmıştır] dış görünüş itibariyle cazip birisi olmadığını da iyi bildiğim birisinin Würzburg Üniversitesi'ne bir katkısı olmayacağını düşünüyorum."[68] Kültür Bakanı Edward von Schenk de, Berlin'de eski bir eğitmen olan Friedrich Karl von Savigny'nin Schopenhauer'ın Würzburg için uygun olup olmayacağını araştırmasını

istedi. Cevap gene olumsuzdu. Schopenhauer'ın ismini doğru telaffuz eden Savigny şöyle dedi: "*Privatdozent* Dr. Schopenhauer'ı soruyorsunuz, yazıları hakkında bir şey söyleyemem çünkü yazılarını görüp okumuş değilim. Ama kişi olarak bana her zaman çok kibirli gelmiştir, aleyhine işittiklerim, lehine işittiklerimden daha fazladır."[69] Schopenhauer Würzburg'a meyletse de, Würzburg ona meyletmemişti.

Würzburg'a bu vahim olumsuz raporlar yağarken Schopenhauer, başarı şansını bir de Heidelberg'de denemek için Georg Friedrich Creuzer'a başvurdu.[70] Her zamanki alışkanlığıyla Schopenhauer, ilk defa akademik bir görev için başvurduğunda yaptığı gibi, Heidelberg'in dilbilimcisine, kendini "aktarmak" için daha önce başka yerlerde kullandığı nedenleri gösterdi. Heidelberg, Schopenhauer 1819'da bilinmeyen bir filozofken olduğu gibi, şimdi de bu başarısız akademisyenle ilgilenmedi. Böylece Heidelberg'e başvurusu, ikinci kere havada kalmıştı. Würzburg ve Heidelberg'den bir başarı elde edemeyen Schopenhauer, kendisinin öğretme arzusuyla kendisinden öğrenmek isteyen öğrencilerin arzularının bağdaşmadığı Berlin'de kalmak zorundaydı.

Schopenhauer, Thiersch'e söylediği gibi, "*bürgerlich*" [burjuva] toplumuna katılma isteğinde samimiydi. O zamanlar günlüğüne yazdığı notlar bu samimiyetini açığa çıkartıyor: "Kitap satın alma olanağı (mali durumum nedeniyle, zaten eğer evlenip Berlin'de yaşarsam tatmini zora girecek bir ihtiyaç) bulamayacağım bir taşra kasabasına yerleşme planımı, tamamen bana ait olan bir eşe sahip olma arzumla birlikte düşünüyorum."[71] Schopenhauer'ın mali durumuyla ilgili kaygısı, arkadaşı Heinrich von Lowtzow ve Alexander von Humboldt'un tavsiyesiyle 1826'da Meksika tahvillerine yaptığı yatırımında yaşadığı kayıptan kaynaklanıyordu. İşin garip yanı, Schopenhauer Heinrich von Lowtzow'u, bu kaybı yüzünden hiç suçlamadı.[72]

Schopenhauer'ın "bir eşe sahip olma" planına Caroline Medon dahil değildi muhtemelen. Eğer arzusu yeni bir aşk ilişkisi idiyse de, Flora Weiß yanlış düşünülmüş bir plandı çünkü Schopenhauer'ın şehvet düşkünü, hatta acınası bir ihtiyar olarak görünmesine neden olacak bir ilişki haline dönüştü.

Weiß, Schopenhauer'ın ilgisini çektiğinde sadece on yedi yaşındaydı. Ama Schopenhauer kızdan ne kadar hoşlanıyorsa, kız da otuz dokuz yaşındaki *Privatdozent*'ten o kadar kaçıyordu. Weiß ailesinin anlattığına

göre Schopenhauer Berlin'in göllerinden birinde yapılan sandal partisine üzüm getirip, Flora ve Flora'nın bir kız arkadaşıyla paylaşmıştı. Flora kimseye belli etmeden üzümü sandaldan aşağıya atmış, "Çünkü onlara ihtiyar Schopenhauer elleri değdi" demişti.[73] Gene ailenin bilgisine göre Schopenhauer, Johann Weiß'a kızına kur yapmak istediğini söyleyince Johann şaşırarak kızının hâlâ çocuk olduğunu, filozof da istediğinin bu olduğunu söylemişti. Sonra da Flora'nın geleceğini sağlamak için yeterince geliri olduğunu söyleyince, Berlin sanat simsarı olan baba, ilişkinin yürümeyeceğini düşünerek kararı genç kıza bırakmış ve ilişki yürümemişti: "[Schopenhauer]'a karşı çok güçlü bir tiksinme duyuyordu ve bu durum onun küçük hediyeleriyle daha da keskinleşti, iltifatların başarısız olması kaçınılmazdı."[74] İlginçtir ki Schopenhauer'ın babası da annesinden –yirmi iki değilse bile– yirmi yaş büyüktü.

Schopenhauer, 1821'in başları gibi erken bir zamanda, *İstenç ve Tasarım Olarak Dünya*'nın basılmasından on yıl sonra ikinci baskısı için talep olacağını tahmin etmişti. 1825'te ikinci baskısı için kısa bir önsöz taslağı hazırladı: "İlk baskı 1818'in sonunda ortaya çıktı. Halk kitabı sekiz yıl sonra okumaya başladı, dolayısıyla ikinci baskısının onuncu yılda yapılması şart oldu. Kimsenin pek beklemediği bu baskıyı görecek kadar yaşamak, benim için çok arzu edilir bir şeydi; o yıllarda kitabı okuyan sadece ben olduğum için (üniversitedeki çok az sayıdaki profesyoneller, okuyucu olarak kabul edilmemeli) bütün ekleriyle birlikte kitabı hazırlamak için tek başıma çalıştım."[75] Schopenhauer neden okuyucu bulacağını düşündüğünü hiçbir zaman açıklamadı; belki de Jean Paul'un, eseri hakkında çelişik duygular taşıyan yazısının etkisini abartmıştı. 1826 yılı, çalışmasına yönelik önemli bir eleştiri olmadan gelip geçti.

İstenç ve Tasarım Olarak Dünya'nın ortaya çıkmasından yaklaşık on yıl sonra Schopenhauer yayıncısına ihtiyatlı bir şekilde ikinci baskıya ihtiyaç olup olmadığını sordu. Bunu, kitabın satış hesaplarını sorma bahanesiyle yaptı. Tam olarak kaç adet kitap satıldığını ve öncesine göre talebin artıp artmadığını sordu. Bu soruşturmayı "parasal açıdan değil edebi açıdan"[76] yaptığını yazdı. Brockhaus'un cevabı, yeni araştırma alanlarına yönelik fikirlerini genişletmek, çoğaltmak ve netleştirmek için ısrarla malzeme geliştiren Schopenhauer'ın, ikinci baskı planlarını altüst etti. Basılan 750 kitaptan 150'si raflarda duruyordu. Bunlardan ne kadarının satıldığı bilinmiyordu çünkü önemli bir kısmı müsvedde

olarak kullanılmıştı. Bu rahatsız edici haber Schopenhauer'ın çeviriye yönelmesi için önemli bir teşvik unsuru oldu: Hume ve Sterne'yi değilse de Gracián ve Kant'ı çevirecekti. Öğrencisi olmayan bir öğretmen, okuyucusu olmayan bir filozof başka ne yapabilirdi? Renk teorisini Latinceye çevirerek, yabancı akademisyenlerin Newton'un hatasını görüp ilk, gerçek ve özgün renk teorisinin yazarını övmelerini mi bekleseydi? Böylece insanlar, hem Newton hem de Locke'u safça savunan Fransız duyumcu Êtienne Bonnot de Condillac ile Locke'un realist etkisinde olduklarından dolayı Britanyalıları ve Fransızları ayıplayabilirdi. Hem de bu çalışma uzam, zaman ve nedenselliğin insanın bilişin *a priori* biçimleri olduğunu, kendinde şeyleri değil, şeylerin görüngülerini deneyimlediğimizi nasıl gösterdiğini vurgulayarak Britanyalılar ve Fransızların ilgisini Kant'a ve Kant'ın hakiki vârisine çekebilirdi. Schopenhauer'ın bütün bu çabalarının hiçbirisi işe yaramadı.[77]

Schopenhauer Berlin'de mücadele etmeye ve felsefesinin gelecekte anlaşılacağına dair kendisini avutmaya çalışırken, Rusya'da 1830 sonbaharında adına "Asya kolerası" ya da "Asya sırtlanı" denilen veba salgını baş gösterdi. Odesa'dan başlayıp Kırım'a, oradan 1831'in başlarında Moskova'ya doğru yayılarak ölümlere neden oldu. Rus askerleri bu öldürücü *Vibrio comma*'yı* farkında olmadan Polonya'ya ve 1831'in sonlarında Prusya kontrolündeki Danzig'e taşıdı. Prusya kralı, Prusya'nın doğu sınırının kapatılması ve bütün seyahat edenlerin karantinaya alınması emrini verdi. Bütün bu çabalara rağmen, salgın Berlin'e kadar yayıldı. Şehirden kaçabilenler kaçtı. Hegel, ailesini öldürücü hastalığın bitmesini beklemeleri için Kreuzberg yakınlarında bir kasabaya yerleştirdi. Diyalektikçi, vebanın kötü aşamasının geçtiğini düşündü ve 1831'in yeni dönemi için Berlin'e öğretmenlik görevine geri döndü. Hemen ardından, 14 Kasım'da öğlenden sonra öldü.[78]

Tekrar Berlin'e Dönüş ve Ruhların Metafiziği

Schopenhauer, ne tini Hegel'i terkettikten iki gün sonra yapılan uzun cenaze törenine, ne de üniversitenin büyük toplantı salonunda yapılan

* İnsanlarda Asya kolerası hastalığına yol açan, şekilleri virgüle benzeyen bakteriler –r.n.

kutsama duasına katıldı. Dahası, mezar başı kasidelerini de duymamıştı. Eğer Berlin'de olsaydı bütün bu seremonilere ya da herhangi birine katılır mıydı belli değildi. Berlin'de olsaydı, bu cenaze merasimlerine sırf ölen bir meslektaşına saygı göstermek için katılmayacağı kesindi. Bunun yerine Schopenhauer'ın bu merasimlere ölen filozofun fiziksel olarak yok olmasının, büyüyü bozacağı ve kalabalığın kendine gelip, "Ne kadar avanakmışız! Bu bir dev değil cüceymiş, hiçbir şey yokmuş ve hiçmiş"[79] diye bağıracağını umarak katılacağını hayal etmek zor değildi. Schopenhauer, Hegel'in ölümüyle ilgili biraz da olsa üzülmüşse, yaşayıp Schopenhauer'ın göz kamaştırıcı başarısını görmediği için olabilirdi ancak.[80]

Schopenhauer, *bête noire*'ı [sevilmeyen kimse] yok olduğunda, koleranın ulaşmadığı Frankfurt şehrindeydi. Berlin'i, 1813'te Napoleon'un muhtemel saldırısına karşı şehri savunmak için askere alınma korkusuyla terk etmesinden daha telaşlı bir şekilde 25 Ağustos'ta terk etmişti. Kitaplarını ve Gracián elyazmalarını ardında bırakması, kitap seven birisi için önemli bir kayıptı. Bu arada Caroline Medon Berlin'de kalmıştı. Filozofla birlikte gideceğine dair söz vermiş ama filozofun, oğlunu da yanında almak istemesine karşı çıkması karşısında tereddüt etmişti. Schopenhauer için kolera Büyük Ordu'dan* daha büyük tehlikeydi. Napoleon Berlin'e hiç saldırmadı ama kolera saldırdı. Schopenhauer bir yıl öncesinden bu illetin tehlikesine yönelik uyarıldığına inanıyordu. 1830'un yılbaşı gecesinde gördüğü rüyayı gelecek yıl öleceği şeklinde yorumlamıştı. Filozof rüyasını çok berrak ve çok anlamlı olması nedeniyle gelecek kuşaklar için kayıt altına aldı: "Benimle aynı yaşta olan, altı yaşımdan on yaşıma kadar devamlı beraber oynadığım Gottfried Jänish adında yakın bir arkadaşım vardı, ben on yaşında Fransa'dayken ölmüştü. Son otuz yıl içinde, çok az aklıma geldi. Ama o gece, bilmediğim bir ülkedeydim: Bir arazide bir grup adam duruyordu, aralarında uzun,

* I. Napoleon'un imparatorluğu döneminde Fransa'nın temel askeri kuvveti. Napoleon, farklı sınıflardan ve destek birliklerinden oluşan kolordu nizamıyla genelkurmay sistemini birleştirerek esnek ve merkezi denetimine bağlı bir ordu yaratmıştır. İlk zamanlar 350 bin mevcuttan oluşan ordunun asker sayısı, Avrupa'daki başarılarının ardından müttefik ülkelerden gelen askerlerin de katılımıyla 600 bine kadar çıkmıştır. Napoleon'un karşısında birleşen diğer Avrupalı devletlere karşı gösterdiği askeri başarının ardındaki güçtür. Rusya'nın işgali sırasında soğuk, hastalık ve ikmal hatlarından uzaklaşması nedeniyle mevcudunun büyük kısmını kaybederek erimiştir. Avrupa tarihinde 19. yüzyıl başlarındaki Fransız ordusu, bu isimle de anılır-e.n.

ince, yetişkin bir adamı benimle tanıştırdılar. Bir şekilde onun Gottfried Jänish olduğunu biliyordum, o da beni sevgiyle selamlamıştı."[81]

Bu rüya filozofun büyük şehri terk etmesi için bir uyarıydı ve filozof rüyanın varsayıma dayalı bir hakikati, yani "Berlin'den ayrılırsa ölmeyeceğini" dile getirdiğine inanıyordu. Schopenhauer, bu varsayımdan nasıl uygun bir çıkarım yapacağını biliyordu. Berlin'den ayrıldı. Dolayısıyla ölmedi. Berlin dönemini sonlandırmak için *modus ponens*'in* gücü onu geçerli bir argüman ileri sürmeye yönlendirdi. Argüman tabii ki anlamlı değildi. Kaçabilir ve sonra ölebilirdi. Gene de Berlin'e veda etti.

28 Ağustos'ta Frankfurt'a gelir gelmez filozof olağanüstü bir şey daha yaşadı. Bu sefer rüya değil ailesinin "tam anlamıyla net hayaliydi." Gördüğü hayali şöyle yorumladı: "Sanırım annem ile babamdı ve bu o sırada halen yaşayan annemden daha fazla yaşayacağımı gösteriyordu; halihazırda ölmüş olan babam da, elinde bir ışık taşıyordu."[82] Babası ölüler ülkesinin yolunu aydınlatıyordu ve bu hayali törene şahit olmasının, annesi öldükten sonra kendisinin yaşamaya devam edeceği anlamına geldiğine inanıyordu. Tabii ki bu muğlak bir sahneydi. Bu sahneyi annesinin öldüğü şeklinde sonlandırabilir ve bu da onun annesinin ölümünden sonra da yaşayacağı anlamına gelebilirdi. Schopenhauer annesine bu hayalden bahsettiğinde, annesi gördüğü hayali "bu senin hâlâ eski zamanları düşündüğünün kanıtı" diye yorumladı.[83] Her halükârda Schopenhauer bu "kâbusu" Frankfurt'a "naklinin" iyi tasarlanmış olduğu şeklinde yorumladı. O an için yanlış yorumlamıştı.

Schopenhauer, Jänish ile ilgili gördüğü rüya ve anne-babası ile ilgili gördüğü kâbus döneminde, canlı manyetizma, hayaletler, ruh fenomenleri, zihin okuma, kâhince rüyalar, kehanet, telekinezi** ve ölülerle iletişim kurma hakkında düşünüyordu. O dönemde, *Die Sehern von Prevost. Erölffnungen über das Innere Leben des Menschen und über einer Geisterwelt in die unsere*'yi [Stuttgart: J. G. Cotta, 1838; Prevost'un Kâhinesi. İnsanın İç Yaşantısı ve İçimizde Uyanan Ruhani Dünya Hakkında Söylemler] okuyordu. Kitabın yazarı, devamlı medyumlarla görüşen, ruhani dünya savunucusu doktor ve şair Justinus Kerner'dı. *Die*

* Mantıkta "a olursa b olur", "a olmuştur" önermelerinden "b de olmuştur" sonucunu çıkarmaya verilen isim –ç.n.

** Uzaktaki nesneleri zihin gücüyle, fiziksel temas kurmadan etkileme, hareket ettirme– ç.n.

Sehern von Prevost, trans halindeyken ruhani dünya ile ilişki kuran kasabalı genç bir "uyurgezer kâhinenin" davranışlarının uzun bir açıklamasıyla analizini içeren ciltli ve kalın bir kitaptı. Kitaptaki genç kadın Friederike Hauffe'nin, sağaltıcı güçleri olduğuna inanılıyordu.

Schopenhauer, Kerner'ın ahmak olduğunu düşünüyordu. Bununla birlikte, "hayalet görmeyle ilgili basılmış en detaylı ve otantik derleme"[84] ona ait olduğu için kendisine itibar ediyordu. Bilimsel olarak eğitilmiş filozof, bir doktorun bu fenomene psikolojik açıklama getirme çabalarını uygun buluyordu. Schopenhauer aynı zamanda normal bir rüya sırasında da işlev gören bir "düş organının", "gangliyonik* algı merkezinin" var olduğu iddiasını kabul etmeye istekliydi. Bu organ iddialara göre ruhla uyarıldığında, uyanık beyinde bir gündüz düşü üretiyor; aynı zamanda, uyanık beyni yorup bir trans hali, hafif bir uyuklama hali de üretiyordu. Bu şekilde üretilen vizyonları, kaynakları düşünüldüğünde sadece kâhinler deneyimleyebilirdi; oysa Schopenhauer da, Kerner gibi, böyle bir vizyonun, görenden diğer duyarlı taraflara, duygulara katılarak transfer edilebileceğine inanıyordu. Ayrıca Kerner'a, hasta zihnin düşlerine benzer şekilde hayalet görmenin basitçe "öznel" değil "nesnel" bir fenomen olduğuna dair ısrarına katılıyordu. Bunun gibi hayalet avcısının, ruhun "bedensel bir gözle değil ruhani bir gözle görülebileceğine" dair iddiasını da uygun buldu.[85]

Bununla birlikte Schopenhauer Kerner'ın bedensel gözün fiziksel dünyayı göstermesi gibi ruhani gözün de ruhani dünyayı gösterdiğine dair iddiasını kabul etmiyordu. Böyle bir saçmalıktan dolayı Kerner'ın da, doğal bilimler alanını aşan fenomenleri açıklamaya çalışan diğer birçok bilim insanı gibi olduğunu düşündü. Bu bilim insanları kaba türde bir materyalizme sahip olmalarından dolayı, bu fenomenleri batıl bir saçmalık olarak reddetmezler ve Kerner gibi, "kimya, fizik, mineraloji, zooloji ya da fizyoloji öğrenmişlerdir ama dünyada başka hiçbir şeyi bilmeden kendilerini dünyanın aydınlatıcıları olduklarını öne sürerler: Buna sadece diğer bildiklerini, okulda öğrendikleri kateşizmlerden [soru-cevaplı dini öğreti kitapları–ç.] akıllarında ne kalmışsa onu eklerler."[86] Schopenhauer bu durum, böyle düşünürlerin bu fenomenler hakkında rasgele ahkâm kesmelerine ve sanki *Saf Aklın Eleştirisi*

* Gangliyon: Biyolojik doku kütlesi; sinirlerin hücre gövdeleri kütlesi –ç.n.

Ay'da yazılmış ve orada kalmış gibi, felsefeden habersiz olmalarına neden olur diyordu.

Kerner her şeye inanışı ve felsefi bilgisizliğiyle, hem ruhani fenomenlerle ilgili hemen hemen bütün rapor ve delilleri otantik olarak kabul etmeye, hem de bu fenomenleri uyurgezerlerle aynı tanımlar içinde kabul etmeye istekli olabilirdi. Schopenhauer onun durumunu, "denekleri" ile aynı "kateşizmi" paylaşmasına bağlıyordu. *Die Sehern von Prevost*'ta kâhine, kendi suç mahallerinin hortlakları olarak sonsuza dek oralarda bulunmaya mahkûm edilmiş bir grup ruhla diz çöküp şarkı söyleyen ve dua eden biri olarak betimleniyordu. Kâhine, "rahibin çocuklara yaptığı" gibi bu mahkûmlara dini bilgiler veren ve On Emir aracılığıyla onlara kılavuzluk eden birisi olarak tarif ediliyordu. Kerner, bu olaylarda günahkâr ve katillerin kutsandıklarını ya da fikir değiştirerek kurbanlarını gömdükleri yeri açıklayıp kilisenin bahçesinde, uygun bir dini törenle gömülmesini sağladıklarını söyledi. Schopenhauer, dağların eteğinde yaşayan saf, deneyimsiz bir genç kız olarak değerlendirdiği kâhinenin kaba dini inançlarını ve batıl itikatlarını Kerner'ın kabul etmesinin, onun kendi kültürsüzlüğünü gösterdiğini düşünüyordu. Schopenhauer alay ederek şöyle dedi: "Böyle aptal bir dünya düzeninde ben kesinlikle kutsanmak istemezdim; rahatsız edilmeden dalgamı geçebilmek için hemen etrafta avare avare dolaşmaya başlardım."[87]

Schopenhauer, sözümona gelecekten haber veren falcıların aldatmaca ve hilekârlıklarının farkındaydı. Bu gibi pratiklerden ve mucizelerin etrafa yayılıp yüceltilmesinden şöhret ve iyi para elde ediliyordu. Schopenhauer, sahici olmayan durumların var olduğuna inandığı gibi, sahici normal ötesi fenomenlerin de var olduğuna inanıyordu. Hayalet görme ve ona bağlı fenomenlere ilişkin tavrı, mistisizme karşı tavrına benziyordu. Sahte mistikler vardı ve mistik olaylar yaşadığını ya da gördüğünü söylemek, maddi manevi çıkarlara hizmet ediyordu. Schopenhauer bu olağanüstü deneyimin sahiciliğini kabul ediyordu çünkü tekrar eden şeyleri seviyordu; bu gibi olaylar bütün ülkelerde, tüm insanlar tarafından ve her zaman bildiriliyordu. Aynı şey sihir, hayalet görme, kehanet ve ilgili fenomenler için de doğruydu. Bu nedenle bu gibi olayların, ilk eleştirinin [*Saf Aklın Eleştirisi*] Ay'da yazılmadığını bilen birisi tarafından felsefi açıdan açıklanmayı hakeden kayda değer olaylar olduğu sonucuna vardı.

Filozof sıra dışı deneyimleri tarif etmenin zorluğu karşısında hassastı. Değer verdiği mistiklerden birisi olan, on yedinci yüzyıl Fransız dinginci Jeanne-Marie Bouvier de la Guyon bunlara bir örnekti. Jeanne'nin *Les Torrens* isimli otobiyografisini, onun mistik halinin sebeplerini öğrenmeleri için okuyucularına önerdi. Ama okuyucularını, bu güzel ve mükemmel canın "akıl yetisinin hurafelerine hoşgörülü"[88] olmaları yönünde ikaz etti. Schopenhauer bu uyarıyı, kadınların akıl yetilerinin erkeklerinkinden daha zayıf olduğuna inandığından değil, bütün mistiklerde gördüğü ortak kusurdan dolayı yapmıştı. Mistiklerin tanımlanamaz bir şeyi "tanımlama" çabaları, kendi batıl ve dini inançlarına dayanmalarına neden oluyordu. Normal ötesi deneyimlerin mistik durumlar gibi derinlikli bir statüsü olmasa da, onların da sıra dışı ve bazen muğlak görünümleri mistik olanlar gibi aynı yanlış yorumlamaya ve açıklamaya yol açıyordu. Bu basit ruhlar, böyle sıra dışı deneyimleri açıklamak için sadece halk metafiziğine, dine sahiptiler.

Schopenhauer'ın, felsefesinin amacı olarak ileride açıklayacağı üzere bütün deneyimlerin bütünlüğünün kapsamlı açıklamasını sağlama özleminin yanı sıra, kendisinin her konuya ilgi göstermesini sağlayan açgözlü bir merakı vardı.[89] Ayrıca diğer felsefecilerin ilgisini çekmeyen, ileride başkalarından kişiliğine ve felsefesine yönelik hakaret görmesine neden olacak ve yazarken risk aldığını bildiği cinsel aşk, oğlancılık ve hayalet görme gibi konuları keşfetme konusunda kendisiyle övünüyordu.[90] Ama Schopenhauer, felsefi açıklama getirmeye çalıştığı bazı şeyleri bizzat kendisi deneyimlemişti. Kehanet gibi Berlin rüyasının, ebeveyniyle ilgili gündüz düşünün yanı sıra hayatında buna benzer başka olaylardan da bahsetmişti. Bir keresinde uzun ve önemli bir iş mektubunu bitirdiğinde, yanlışlıkla mürekkebi mürekkep kutusu yerine mektubun üstüne döktü. Mürekkep böylece yere de aktı, hizmetçisini çağırarak temizlemesini söyledi. Hizmetçisi mürekkebi yerden temizlerken bir önceki gece bunu yaptığını rüyasında gördüğünü söyledi. Şüpheci filozof hizmetçisinden bunu kanıtlamasını söyledi, hizmetçi de rüyasını diğer hizmetçiye anlattığını belirtti. İkinci hizmetçi hikâyeyi doğruladı. Bir başka sefer de Milano'daki harika bir akşam yemeği davetinde, "güzel ev sahibesi", loto için seçtiği üç rakamı bilip bilemeyeceğini sormuştu. Neredeyse transa geçen Schopenhauer, bu olayı şöyle anlatır: "İlkini ve ikincisini bildim ama üçüncüsünü bilemedim çünkü onun neşesi beni

şaşırttı; şimdi düşündüğümde, sanki o an uyanmıştım."[91] Bu yaşadıklarını, kendisinin de biraz kâhin olduğuna yorumladı.

Schopenhauer'ın normal ötesi deneyimlere ilgisi "okültizme karşı tuhaf bir zaaf"[92] ifadesi olarak tanımlandı. Sınır ya da uç [*borderline*] fenomenler olarak adlandırılabilecek şeylere yönelik bitmez tükenmez bir ilgisi olmakla birlikte anormal ve olağandışı şeylere karşı oburca bir iştaha sahipti; bu merakların, "tuhaf" ya da "zayıf" hiçbir yanı yoktu. Onun açısından bu deneyimlerin açıklamaları saçma olsa da, bu fenomenler her yerde vuku bulmuştu. Kendi felsefi duruşunun da anormal ve olağandışı, dolayısıyla "tuhaf" olduğunu göz önünde tutuyordu. Gerçekten de *Die Sehern von Prevost*'u okuduğu zamanlar –öldüğünde kütüphanesinde normal ötesi ile ilgili yüzden fazla kitap vardı– yaratılmış bütün peri masallarıyla öykülerdeki inanılmaz eşsiz mucizeleri kendi idealizminde dile getirdiğini ve bu ifadelerinin materyalist ve realist olarak gördüğü Avrupalı çok geniş bir çoğunluk arasında bütün itibarını kaybetme riski taşıdığını belirtmişti. İnsanın tüm dünyayı kafasında taşıdığını iddia etmek ve bunu istencin nesnelleşmesi olarak düşünmek, *Bhagavad-gitā*'daki "Krişna'nın Arjuna'ya yüz binlerce kol, göz, ağız olarak, kutsal biçimiyle göründüğü"[93] olay kadar çılgıncaydı.

Schopenhauer başyapıtının birinci baskısında canlı manyetizma, sihir, kâhinlik, duyuüstü algı, ruh gibi şeyler hakkında suskundu. Bu fenomenlerle ilgilense de, hayaletler çalışmasına musallat olmamıştı. Uygun bir açıklama bulamamıştı, bu yüzden suskun kalmak oldukça akıllı bir duruştu. Ne de olsa eleştirmenlerinin öğütmesi için yeterince malzeme sağladığını biliyordu, bu konuları anlayışla işlemeye girişmenin bir anlamı da yoktu –böyle bir girişim, görüşlerini değersizleştirmeleri için onlara daha da malzeme sağlayacaktı. Dahası canlı manyetizmayı tamamen reddeden inatçı bilim insanları ile onun geçerliliğini desteklemek için bir çeşit spiritüel ya da doğaüstü açıklamalara meyilli olanlar esasen ayrı kamplara bölünmüştü. Schopenhauer'ın canlı manyetizma ve konunun tartışmalı niteliği ile Berlin'de öğrenciyken ilgilenmeye başlamış olması muhtemeldir. Schopenhauer'ın fizik hocası Paul Erman canlı manyetizmayı batıl bir saçmalık olarak görüyordu; Prusya hükümetini sözümona yeni bir güç olan ve manyetizma ile benzeşen canlı manyetizmanın varlığını araştırmak için bir komisyon kurmaya ikna etti. Bununla beraber Özgürlük

Savaşları* komisyonun çalışmalarını engelledi ve bir sonuca varamadılar. 1817'de hükümet canlı manyetizma hakkında ödüllü bir deneme yarışmasının sponsorluğunu yaptı ama 1822'ye gelindiğinde yarışmaya katılan yirmi iki denemeden hiçbirisi ödül almaya değer görülmedi.

Bu arada tıp fakültesine, Erman'ın ve fakültedeki çoğu kişinin canını sıkacak iki manyetizma taraftarı atandı. Schopenhauer bunlardan, tartışmalı fenomenin ajan provokatörü, elindeki çubuk mıknatısla manyetizmayı hasta tedavisinde uygulayan Avusturyalı doktor Franz Anton Mesmer'le daha önce tanışmış olan Karl Christian Wolfart'la tanıştı. Mesmer, daha sonra başka çeşitli yollar deneyecek, etkilemek ve hastalarını hipnotize etmekte içe işleyen kozmik eteri kullanarak elindeki mıknatısı bırakacaktı. Schopenhauer, Wolfart'la Berlin'de *Privatdozent*'ken tanışmıştı. Hastası olan evli bir uyurgezerle içine girdiği cinsel tuhaflıklardan dolayı kariyerini mahvedip ününü kaybetmiş olmasına rağmen, onun "iyi adam" olduğunu düşünüyordu.[94] Schopenhauer'ın kendisi de cinsel boşboğazlıkta bulunmuyor değildi; cinselliğin, hemen hemen her şeye kadir olduğunu, hatta diğer soylu şeyler üzerinde bile etkili olduğunu kabul ediyordu. Böyle bir durumu, soyadına eklenecek bir çift h ile adı "refah [*Wohlfahrt*]" olan ve hastalarını refaha erdirmek isteyen birisine karşı kullanmamak, onun için kolaydı.

Schopenhauer Wolfart'a lütufkârdı çünkü manyetize eden doktor, meraklı eğitmene, uyurgezerlerin yattığı bölümle diğer hastaların bulunduğu bölümü gezdirerek filozofun manyetizmayı ilk elden deneyimlemesini sağlamıştı. Wolfart, Schopenhauer'ın sadece bakarak manyetize ettiği kırk iki yaşındaki kadın uyurgezerle görüşmesini de sağlamıştı. Schopenhauer gördükleri karşısında çok etkilenmiş, bir arkadaşına şöyle demişti: "Uyurgezer transa geçip kâhin olunca yüzü hayret verici bir ulviliğe ulaşıyor, konuşması her zamankinden daha fazla inceleşiyor. Sanki bizzat doğanın kendisi var karşında ..."[95] Schopenhauer kâhin uyurgezerden o kadar etkilenmişti ki ona soracağı soruları unutmuştu.

Schopenhauer'ın Wolfart'ın uyurgezerine verdiği tepki yaklaşık yirmi yıl önce, Londra'da tavana bir telle asılı içi boş bir metal bilyeden sarkan

---

* Napoleon'un Rusya'da yenilip geri çekilmesinden sonra Fransız işgali altındaki Prusya'nın 1813 yılında Fransa'ya açtığı savaş. 1814 yılında Prusya, Rusya, Avusturya ve İsveç karşısında yenilen Fransızlar'ın Germen devletleri üzerindeki hakimiyeti sona ermiştir-e.n.

farklı borulardan Fransızca, Almanca ve İngilizce konuşan bir kız sesine, "görünmez kıza" verdiği tepkiyi anımsatıyordu. Uyurgezere olduğu gibi, bu fenomene de iyice hayran kalmıştı. Lakin genç Schopenhauer görünmez kızın yeteneğini açıklayamasa da, bunda "tuhaf, zekice bir hile" olduğunu kabul etmişti.[96] Yaşlı Schopenhauer ise kâhinin görülmeyeni görme yeteneğini bir hile olarak değerlendirmeyip eninde sonunda bunu açıklama yolları aramıştı. Manyetizma ve diğer normal ötesi fenomenleri, felsefesindeki gibi şüpheci olmayan bir tavırla, görünen haliyle kabul etme eğilimindeydi. Günlük hayatında karşılaştığı insanların güdülerinden özellikle de parasal ilişki içinde bulunduğu kişilerden kuşku duysa da, felsefesinin doğrulanmasına yardımcı olacak herhangi bir şeye karşı tavrı farklıydı. Canlı manyetizmayı, ölümden sonraki yaşam inançlarını onaylayan spiritüel dünyaya kanıt olarak gördükleri için kabul eden birçok insan gibi, Schopenhauer da normal ötesi fenomenleri metafiziğinin doğrulanmasına bir kanıt olarak gördü. Gerçekten bunu kendi safdilliğini ortaya çıkaracak şekilde yaptı. "Bergamolu Bay Regazzoni"nin manyetize edici performansına şahit olduktan sonra bu eğlenceli İtalyan'ına tabi olanlar kadar hipnotize oldu. Schopenhauer, "belki sadece doğanın patolojik bir durumu anlama kapasitesinden yoksun bıraktıkları dışında hiç kimse, onların [Regazzoni'nin başarısının] gerçekliği hakkında şüphe duyamaz" diye yazdı. Bunu takiben Schopenhauer, böyle kişiler vardır, "onlar avukat, rahip, tüccar ya da asker olmalılar ama tıpta teşhis esas olduğundan tanrı aşkına doktor olmasınlar" dedi.[97]

Gerçi Dr. Schopenhauer'ın, semptomları canlı manyetizmada ifade edilen metafiziği teşhis edecek becerisi vardı. Başyapıtının ikinci baskısı için bir gelişme yokken, yeni baskı için yeterli sayıda okuyucu yetiştirme stratejisiyle Schopenhauer, *Über den Willen in der Natur*'u [1836; Doğadaki İstenç Üzerine] tereddütlü bir alt başlıkla *eine Erörterung der Bestätigungen, welche die Philosophie des Verfassers, seit ihrem Auftreten, durch die empirischen Wissenschaften erhalten hat* [Yazarın Felsefesinin İlk Göründüğü Andan İtibaren Ampirik Bilimden Aldığı Desteklerin Tartışması] yayımladı. Schopenhauer'ın Berlin yıllarında ve sonraki dört yıl boyunca özel ve profesyonel hayatı enkaz halinde olsa da, bunun tersine entelektüel hayatı zengindi. Felsefesini, hiç dinlenmemiş dersleri için yazdığı yüzlerce sayfada yeniden tasarladı. Bu dönemdeki kitap

notlarında, temel fikirlerini yeni araştırma sahalarına doğru genişletmeye, çoğaltmaya, gözden geçirmeye, düzeltmeye devam ediyordu. Arthur Hübscher'a göre Schopenhauer'ın bu dönemdeki hayatı, "dikkate değer ... gelişmiş bir üretkenlik [örneğiydi]."[98] Schopenhauer'ın bu notlardaki düşüncelerinin çoğu, gelecekteki kitaplarında ve eski kitaplarının yeni baskılarında yerlerini alacaktı. Canlı manyetizma ve sihir üzerine düşünceleri de aynı şekilde kitaplarındaki yerlerini alacaktı.

Schopenhauer bu dönemde doğa bilimlerini çalışmaya devam etti –bu hayatı boyunca sürecekti– ve doğa bilimlerinin metafizik desteğe ihtiyacı olduğu konusunda Kant'a katılıyordu. *Über den Willen in der Natur* [Doğadaki İstenç Üzerine] bunu desteklemek ve doğa bilimlerindeki en iyi buluşların kendi metafiziğinin sağladığı metafizik temeli gerektirdiğini göstermek için yazılmıştı. 1835'te canlı manyetizmayı sabit bir durum olarak kabul edecekti çünkü manyetizmanın ürettiği fenomenlerin "sihirli" olarak referans verilenle benzer olduğunu düşünüyordu; filozof bu iki konu arasında bağlantı kurmuştu. Ayrıca "Canlı Manyetizma ve Sihir" adlı kitabın en uzun bölümündeki bu fenomenlere metafizik bir temel sağlayacaktı.

Seyircilerini sırf istencinin gücüyle hipnotize eden (en azından huşu içindeki filozofa göre), meşhur manyetize edici muhteşem Bay Regazzoni, *Über den Willen in der Natur*'un [Doğadaki İstenç Üzerine] ikinci baskısında tanıtılacaktı. Örneğin, bir kadın sahneye piyano çalmak için çağrılır; on beş adım öteden Regazzoni kadını piyano çalamayacak derecede felce uğratır. Başka bir kadın sahneye davet edilir ve sihirbaz İtalyan da arkasından yürür, hiç dokunmadan kadını geriye düşürür. Bu olayı fiziksel bakış açısından açıklamak için Schopenhauer Regazzoni'nin kadının beynini omuriliğinden ve dolayısıyla duyarlı ve hareket ettirici sinirlerinden ayırdığını ve katalepsi [irade ve duygu yitimi –r.] halinin oluştuğunu varsayar. Düşen kadın gibi, Schopenhauer da Regazzoni'nin tuzağına düştü; kadının da bu tuzağın parçası olduğu aklına bile gelmedi.[99]

Regazzoni etkisini Schopenhauer'ın inandığı gibi istencinin sihirli tesiriyle değil, yalnızca istenciyle başarmıştı. Schopenhauer *principium individuationis* [bireyleşme ilkesi –ç.], uzam ve zamanı ideal olarak tanıyan aşkın bakış açısından Regazzoni'nin başarısını ve manyetik fenomenleri genel olarak, "mümkün olduğunca bütün tasarımlardan ayrıl-

mış saf istencin kendisinin"[100] ifadesi olarak görüyordu. Schopenhauer bu tür olayların *nexus physicus* [fiziksel bağ –ç.] ile izah edilemeyeceğini fark etmişti. Doğa yasalarını ihlal eden bu olaylar sadece hile olarak telaffuz edilebilirdi. Ama bunun yerine Schopenhauer bu olayların, manyetize ediciyi ve uyurgezeri eninde sonunda bir olarak görerek bireyselliği önleyen kendi istenç metafiziğinin sağladığı *nexus metaphysicus* [metafizik bağ –ç.] ile açıklanabileceğini ileri sürdü.[101] Bunun için canlı bedenleri etkileyen manyetik gücü aktive eden ne Mesmer'in varsaydığı gibi elindeki çubuk mıknatıs ne de uzaktan bazı olayları sahneye koyan her tarafı kaplayan uyarıcı eterdi. Bu gibi fiziksel açıklamalar bilimsel araştırmaların geçerliliğini korumasını sağlayamazdı ve dolayısıyla bu gibi açıklamalara tutunmak tam da bu başarısız çabalara neden olan gerçek fenomenleri itibarsızlaştıracaktı. Schopenhauer manyetik fenomenlere metafizik temel sağlayarak kendisini doğa bilimleri için yapmayı düşündüğünü yapan, yani bilim tarafından açıklanamaz ve önceden tahmin edilemez olana metafizik bir açıklama temin ederek dünyanın bilimsel imgesini tamamlayan birisi olarak değerlendirdi. Dahası bu metafizik, bilimsel açıklamalardan sıyrılan, gözlemlenebilen fenomenleri açıklamaya da el verebilirdi. Schopenhauer'a göre bu kendini beğenmiş ampiristlerin onun görüşlerini itibarsızlaştırmalarının nedeni şuydu: onlara göre *Saf Aklın Eleştirisi* Ay'da yazılmış ve orada da kalmıştı.

Schopenhauer, eğer manyetize ediciyle uyurgezer arasında *nexus metaphysicus* [metafizik bağ –ç.] yoluyla iletişim kurmak mümkünse bu *bağlantı* ile kehanetin, zihin okumanın, telekinezinin, düşüncenin bir başkasına yansıtılmasının, başkasıyla aynı rüyayı görmenin yanı sıra diğer ruhsal fenomenlerin de mümkün olabileceğini ileri sürdü. Böylece, uzam, zaman ve nedensellik yasası düşünüldüğünde, gelecek olayların önceden sezilmesi, bütün olması imkânsız görünenlerin, mevcut olmayanların olması, ölmekte ve ölmüş olanların hayal edilmesi, istencin metafizik birliği ile mümkün hale geliyordu. Schopenhauer'ın namevcut annesi ile ölmüş babasının kâbusu ve Berlin'deki gelecekte ölüm uyarısı istencin birliğine dayanıyordu. Schopenhauer, eğer kendinde şeyleri deneyimlediğimize ve şeyler arasındaki hakiki bağlantı ve ilişkiyle doğrudan donatıldığımıza safça inanan İngiliz ve Fransız kadar realistsek, normal ötesi deneyimleri inkâr edebileceğimizi savunuyordu. Maddi dünyanın kanununun mutlak olduğuna inanan fizikçi gibi olmamız ge-

rekirdi. Ama o zaman da, İngiliz, Fransız ve bu fizikçi gibi Locke'un tesiri altında ve Kant'tan habersiz olurduk.

Schopenhauer canlı manyetizmayı yerleşik bir olay ve buna karşı görüşleri de sırf önyargı olarak değerlendirerek sihri kabul etme gerekçesine sahip oluyordu. Canlı manyetizmanın doğurduğu sonuçlar "beyaz büyülerin" sonuçlarıyla benzerlik taşıyordu ve bu sebeple Schopenhauer manyetizmanın kendisinin bu "kötü şöhretli okült sanat"[102] ile ilgili kanıt hâsıl ettiğini kabul ediyordu. Afsun, nazarlık, sembolik eylemler, ritüeller, tılsımlar, totemler ve tuhaf iksirlerden yararlanılarak yapılan beyaz büyü, manyetizma ve olumlu tedaviyle aynı esrarengiz faydalı etkiyi doğuruyordu. Schopenhauer, "kara büyü" ve cadılığın, aynı gizemli yöntem sonucunda zararlı ve yıkıcı sonuçlar doğurmakla adı kötüye çıktığı için, sihrin kendisinin canlı manyetizmadan daha kapsamlı bir fenomen olduğunu iddia etti. Eğer manyetizma beyaz büyüye inancı getiriyorsa, bu kara büyü için de geçerliydi çünkü manyetizmada doğrudan işleyen güç, bazen zararlı ve yıkıcı sonuçlar meydana getirebiliyordu. Schopenhauer sihrin gerçekliğini gerekçelendirmek için tarihsel kayıtlara başvurdu. Hayret verici ve esrarengiz sonuçlar üreten doğal olmayan bazı güçlere inanç, her zaman mümkündü ve tüm kültürlerde bulunabiliyordu; Schopenhauer, evrenselliği göz önüne alındığında, bu inancın insan doğasının derinliklerinde ya da şeylerin doğasında köklü bir açıklaması olmalıydı diye düşünüyordu.[103] Schopenhauer sihrin gerçek ifadesini keşfetmek için düzenbazlığı, aldatmacayı, batıl inancı ve saçmalığı dikkatlice ayırt etmek gerektiğini elbette fark etmişti ama bu ayırımın tüm sihirsel eylemi sahte sayıp reddetmeye yeterli olmadığına da inanıyordu.

Schopenhauer'ın sihir analizi, manyetizma açıklamalarında oturtmuş olduğu yörüngede devam ediyordu. Hem beyaz hem de kara büyü, dünyada değişiklik yaratmanın normal yöntemleri ötesine geçiyor ve etkileri nedensellik yasasını ihlal ediyordu. Bir kişiyi sakatlamak için topuğuna çivi çakmak bir şeydi; aynı sonucu kişinin çizili suretine çivi çakarak almak başka bir şeydi.[104] İlki, tamamen nedensel ilişki içinde ve nedensellik yasasıyla tam olarak açıklanabiliyordu –gerçi Schopenhauer için, nedensellik yasasının varsaydığı çeşitli doğal güçler gibi, bir kişinin diğerinin topuğuna çivi çakması da metafizik açıklama gerektiriyordu. İkincisi ise, bu çeşit açıklamalardan muaftı ve fiziğin eninde sonunda

fiziksel bir sebep beyan etmesini talep etmek yerine kişi hemen metafiziğe başvurmalıydı. Sanki şimdi bu fenomenle bilinmeyen bir nedensellik yasası keşfediyormuşuz gibi, kişinin topuk imgesine çivi çakmak gerçek kişinin ayağının sakatlanmasına neden olmuyordu. Mağdurun imgesi ve çivi çakmak edimi sakatlanmaya neden olmuyordu, tersine onlar sadece ortaya çıkan istenci yönlendirme ve tespit etme araçlarıydı. Sihirli güç istencin kendisinde yatıyor ve sihirbazın bireysel istencinin metafizik istenç olarak kendini ortaya koymasıyla işliyordu.

Nitekim Schopenhauer'a göre sihrin gerisindeki temel fikir bir kere daha istencimizin özbilincine dayanıyordu: Özbilinçle "kişi bütünüyle esrarengiz anların ve buradan aşikâr bir surette istencin metafizik etkisinin farkına varıyor. Böyle bir etkinin ... bütün bedene intikal etmesi mümkün olsa gerek?"[105] diyen Schopenhauer temel eserinde özbilincin istenci, bedenimizin içerisini temsil eden olarak ortaya koymuştu; aynı şekilde *Über den Willen in der Natur*'da [Doğadaki İstenç Üzerine] özbilinci bir kere daha diğer bedenlere "metafizik etki" uygulayan istencin sihirli yolunu tanıma aracı olarak kullandı. Sihirbazın hüneri, istencin alanını erkek veya kadın bedenindeki ibaresinin ötesine genişletme aracını keşfetmekti. Büyüler, nazarlıklar, mum gibi görüntü ve çizimler salt metafizik istenci yönlendirme ve tespit etme aracıydı. Schopenhauer'a göre, insanlar bu araçlara, sihirli etkinin taşıyıcıları olarak baktığı ya da tanrı, ruh ya da şeytanlara sihri açıklamak için başvurduğu sürece sihir anlaşılamazdı. Sanki –erkek ya da kadın– sihirbaz kendi teşebbüsünü gerçekleştirmek için metafizik istenci çağırmanın yöntemini bulmuştu. Bu arada sihrin kendisine ilişkin metafizik açıklamasının nasıl aşkın hale geldiğini rahatlıkla gözden kaçırmıştı. Neticede istenç bütün nedenselliğin ötesinde olduğunda sihirbaz, istenci nasıl etkileyebiliyor ya da yönlendirebiliyordu?

Schopenhauer sihir yorumunun okuyucularında tuhaf bir etki yapacağını öngörmüştü. Bu izlenim karmaşıklığından okuyucularını kurtarmak için sonraki çalışmalarında eski çalışmalarında kullandığından daha fazla kullanacağı bir taktik uyguladı.[106] Görüşlerinin geçmişte örneğinin olduğunu ve nevi şahsına münhasır olmadığını göstermek için önsezili bir tavırla, kendisinin istencin sihrin gücüyle ifade edilen bir güç olduğu görüşünü öngören sihir analizlerinden alıntı yaptı. Uzun ve zahmetli alıntılar topladığı kişiler şunlardı: On altıncı yüzyılda yaşamış

İsviçreli doktor ve doğa felsefecisi Theophrastus Paracelsus; on altıncı ve on yedinci yüzyıl başlarında yaşamış İtalyan şair ve filozof Tommaso Campanella; kendi çağdaşı ve hemşerisi doğa felsefecisi Giolio (Julius Ceasar) Vanini; on sekizinci yüzyılda yaşamış Felemenk doktor ve doğa bilimci Johann Baptist van Helmont; on beşinci yüzyılda yaşamış, Rönesans filozofu ve yeni Aristotelesçi Petrus Pomponatius (Pietro Pomponazzi); on altıncı yüzyılda yaşamış Alman teolog ve okültist Heinrich Cornelius Agrippa von Nettlesheim; on yedinci yüzyılda yaşamış İngiliz mistik ve Philadelphian Society fort he Advancement of Divine Philosophy [Kutsal Felsefeyi Geliştirme Derneği] kurucusu Jane Leade. Metafiziğinin bir şekilde kendinden öncekilerin gelişmemiş görüşlerinin gerisinde yavaş yavaş kaybolacağının fark edilip, onların batıl inançlarına ve dini ikrarlarına bağlılıklarının büyüsünün çözülmesi; onların ilahlarının, Tanrı'sının, şeytanlarının ve iblislerinin, yani halk metafiziğinin unsurlarının yerine hakiki metafiziğin konulması gerekiyordu.

Schopenhauer'ın "Canlı Manyetizma ve Sihir" üzerine söyledikleri onun okült fenomenlere ilişkin son sözü değildi. Hâlâ hayaletlerin lanetine uğramış birisi olarak ontolojisinde hayaletleri kovmaya değil, onların neden mümkün olabileceklerini açıklayıp onlara metafizik bir özerklik sağlamaya çalıştı. *Parerga ile Paralipomena*'nın ilk cildinde sekiz sayfa yer kaplayan "Hayalet Görme ve Onun Sonucuyla Bağlantılı Her Şey" başlıklı denemesinde bunu ele aldı. Yaklaşık seksen beş yıl önce kahramanı Kant da ruh konusunu düşünmüştü. Çağdaşı İsveçli İncil âlimi, teosofist* ve mistik Emmanuel Swedenborg'un kâhince ve düşsel güçleriyle ilgili açıklamalarını merak edip harekete geçen Kant ruhani dünyaya, *Träume eines Geistersehers, erläutert durch Träume der Metaphysik*'inde, [1766; Bir Ruh Görücüsünün Rüyalarının, Metafizik Rüyalar Yoluyla Yorumu] öneleştirel anlamda bir göz atmıştı. Kant hayaletlerden korkmuyordu, bazen satirik ve bazen de bel altı esprilerin yer aldığı bu denemesinde ruh dünyasını, aşağıya doğru gittiğinde gaz, yukarı doğru çıktığında ise ruh üreten, kötü sindirimden kaynaklanan, bağırsaklarda dolaşan bir yel olarak görüp reddetti. Kant gaz şeklindeki fenomenlerle uğraştıktan sonra, ilgimizi bu dünyaya vermemizi tavsiye ederek bu konudan elini çekti.

---

* Bir kimsenin ruhu ile Tanrı arasında doğrudan bağlantı kurulabileceğinin ileri sürüldüğü dini sisteme inanan kişi –ç.n.

Schopenhauer kendi ruhani denemesini oluşturmadan önce Kant'ı dikkatle inceledi. Schopenhauer akıl hocasının, ruh ve beden gibi, biri maddi diğeri maddi olmayan iki töz olduğu ve hayaletin, ölmüş insanların ruhunun görünümleri olduğu görüşünü savunan Swedonborg'un ruhani açıklamalarına yönelik reddini kabul etti. Ama Schopenhauer'a göre ruhçuluğu yadsımak, hayaletin ne kötü bir sindirim ürünü olmasını ne de basitçe bir hastanın rüyası olmasını gerektiriyordu. Schopenhauer, Kant'ın denemesini kaleme aldığında aşkın bakışını daha oluşturmadığını, dolayısıyla böylesi fenomenleri derinlemesine inceleyecek bir yönteme sahip olmadığını belirtti. Schopenhauer, Kant'ın eleştirel felsefesinde bulunan en önemli ayrım olduğunu söylediği, kendinde şeyler ile görüngüler arasındaki ayrımı, elbette kendi tasarımları ve istenci arasındaki ayrıma dönüştürüp, bu yolla ruhçu bir açıklama yerine idealist bir açıklama sağlamaya çalıştı. Sihir ve canlı manyetizma analizinde olduğu gibi, hayalet görmek de istencin sağladığı *nexus metaphysicus* [metafizik bağ –ç.] ile mümkündü.

Schopenhauer'ın hayalet görme açıklamaları, daha önceki canlı manyetizma ve sihir ile ilgili gözü pek açıklamaları gibi değil, ikircikli ve belirsizdi. Hayalet deneyimini bir olgu olarak kabul etti; okuyucularının böylesi fenomenlerle ilgili açıklamalara yeterince aşina olduklarını varsaydığı için, hayalet ve benzeri literatürden geniş alıntılar yapma ihtiyacı hissetmedi. Bunun yanı sıra ruhlarla ilgili kendi deneyimlerinden de bahsetti ama yeterince somut vaka sunmadı. İşinin, ruh fenomenini bir olgu olarak saptamak değil –bunun sorun olduğunu düşünüyordu– ama onun hakkında teori yapmak olduğunu söyledi. Schopenhauer bütün her şey söylendikten ve yapıldıktan sonra, ona özgü olmayan bir alçakgönüllülükle teorisinin, bu fenomeni, ölülerin göründüğünü kabul edenlerle etmeyenler arasında süregiden bin yıllık tartışmayı çözecek düzeyde aydınlatıcı olmayıp, ruh görme üzerine "zayıf bir ışık" tutacağını iddia etti. Biraz sonra aşağıda göreceğimiz gibi, bu yargıya varmasının iyi bir nedeni vardı.

Hayaletimsi görüntüler, ne normal duyusal algıların sıradan nesneleri gibi herkese açık fenomenler, ne de ruh ve beden sağlığı yerinde olan herkesin istisnasız ve genellikle benzer şekilde deneyimlediği, özneler arası fenomenlerdi. Schopenhauer'ın babasının hayaletini koltukta kaniş köpeğiyle otururken görme deneyimi, babasının yaşarken köpeğiyle orada

oturuyorkenki hali gibi görünebilirdi. Gelgelelim imgelemi iyi olan herkes, en fazla Schopenhauer'ın kanişi Atma'yı görebilirdi; ruh görebilen çok az insan ise Heinrich Floris'i görebilirdi. Bu anlamda Atma, özneler arası ve herkese açık bir nesnedir; oysa Heinrich Floris, özel ve nadiren de özneler arası bir nesnedir. Lakin Schopenhauer hayaletlerin, normal bir rüya, halüsinasyon, yanılsama ya da *aegri somnia*'ya, başka deyişle hasta bir kişinin rüyasına benzeyen, bağırsaklarda dolaşan ve yukarı doğru çıkan gazın etkisiyle oluşan –bütün ruhları defeden Kant'ın alaya alacağı kadar– tamamen ve bütünüyle öznel fenomenler olmadığını savunuyordu. Schopenhauer'a göre hayaletler öznel değil, tamamen ve yalnızca biliş öznesine atfedilebilen nesnel fenomenlerdi.

Schopenhauer'a göre, insanın istencinin özü ölümle ortadan kaldırılıp yok edilmediği için, hayalet görme olasılığı *a priori* olarak inkâr edilemezdi. Ama kâhini, bütün varlıkları birleştiren ve var olan, olmuş olan ve olacak olan her şeyde olan istenç tarafından donatılmış *nexus metaphysicus* [metafizik bağ –ç.] ile açıklayabilirken, aynı açıklamayı bu konuda kullanamıyordu. Kâhin başkasının beynini, "uyuyan" kendi beyni gibi okuyabiliyordu ama ölünün zekâsı ve dolayısıyla beyni yoktu –aslında, istenci yönlendirecek "fiziksel" bir şey yoktu.[107] Daha da ötesi, ölüm, ölü bir kişiyi diğer ölüden ayırt edebilecek hiçbir şey bırakmamıştı –istenç düzeyinde her bir şey sadece istençti. Schopenhauer'ın daha sonra ileri süreceği, bütün şeylerin kendinde şeyi olabilecek kadar derin bir bireysel töz sorusu, diğer birçok soru gibi aşkın, mümkün olmayan bir cevap gerektiriyordu.[108] Ölü kişinin tözüne bireysellik atfetmek bir anlam ifade etse bile Schopenhauer sadece, Heinrich Floris'in hayaletinin, köpeği Atma gibi deneyimlenmesini sağlayan bazı sihirli güçlerden bahsedebilecektir ama sevgili yaşlı babasının hayaleti sadece onun zihnindeydi, özeldi ve dolayısıyla özneler arası değildi; yani diğer insanların algısına açık değildi ama nesneldi ve sadece onun beyninin yarattığı bir şey değildi: "Sadece görünüşte dışsal olan ama içsel bir etkiyle ortaya çıkan ama saf bir fanteziden ayırt edilmesi gereken algı, herkeste oluşmaz."[109] Ama bu "gereklilik", sadece sahiden hayalet varsa geçerliydi. Sonuç olarak, Schopenhauer'ın ruh fenomenleri üzerine tuttuğu ışık cılızdı. Gelin zaman içinde geri dönelim ama zamanı geriye sarmadan. Frankfurt'a, Schopenhauer'ın babasının hayaletiyle karşılaşmasından sonraya dönelim.

Frankfurt

Schopenhauer, 28 Ağustos 1831'de Goethe'nin doğduğu şehre geldi. Berlin'den aceleyle ayrılmıştı; Frankfurt'u neden seçtiğine dair kaydedilmiş hiçbir neden olmasa da, koleradan azade bir şehir olduğu söylentileri vardı. İsveç ya da İngiltere'ye gitmeyi düşünmüş olsa da, Frankfurt'a gitme arzusu Hegel'in ölümünün ardından Berlin'deki felsefe fakültesinde açılan bir kadroyla ilgili olabilirdi. Beneke'nin bu kadroya atanmasından –Schopenhauer'ı olduğu gibi, yaşayıp görseydi Hegel'i de üzecek bir atamaydı bu– sonra arkadaşı Lowtzow, Schopenhauer'ın kitaplarını ve diğer eşyalarını Frankfurt'a gönderdi.

Filozof şehre aceleyle geldiğinde Frankfurt'un nüfusu elli bin civarındaydı. Viyana Kongresi'nde Frankfurt özerklik statüsü elde etti; aristokratlarla dolu senatonun, vatandaşlar komitesi ve –hatta bazı üyeleri seçimle gelen– yasama organıyla dengelendiği yarı cumhuriyetçi bir anayasa yapıldı. Ayrıca, Alman Konfederasyonu'nun* parlamentosuna evsahipliği yapan Frankfurt, Almanca konuşulan tüm devletlerden ve diğer Avrupa ülkelerinden gelen politikacıları, kraliyet elçilerini, asilleri ve yüksek mevki sahibi insanları da barındırıyordu. Schopenhauer'ın gözlemlediği gibi bu kişiler ve şehrin ticari fuarının çektiği diğer insanlar, şehirdeki insan çeşitliliğini büyük oranda artırmıştı ki bu, Schopenhauer için şanslı bir durumdu çünkü kendisi Frankfurt'un yerleşik sakinlerini, Wieland'dan aldığı bir anıştırmayla, "yaklaşmaktan imtina edeceğim, çiftçilikten gurur duyan Abderalı bir ulus"[110] olarak niteleyecekti.

Frankfurt sakinleri hakkındaki bu yorumunu, 1838'de şehirde devamlı kalmaya karar verdikten sonra yapacaktı. Daha önce, 1832'de, sadece sonradan bağnaz budalalar ya da "Abderalılar" diyeceği insanlardan değil, 1838'de kendini yakın hissedeceği çeşitlilikten de uzak durdu. Bu yılın başlarında hasta ve bunalımlı bir halde odasına kapandı. O zamanlar içinde bulunduğu durumu sadece annesiyle mektuplaş-

* Napoleon'un yenilgisinin ardından Avrupa'yı yeniden düzenleyen 1815 Viyana Kongresi'nin, Kutsal Roma İmparatorluğu'nun boşluğunu doldurmak için Orta Avrupa'da kurduğu gevşek birlik. Almanca konuşan irili ufaklı kırk devletin katılımıyla 1820 yılında kuruluş aşaması tamamlandı. Konfederasyonun başat güçleri olan Prusya ile Avusturya arasındaki güç çekişmesinin savaşa dönüşmesi sonucunda 1866 yılında dağıldı. O yıl kurulan Kuzey Almanya Federasyonu'nun lideri Prusya, 1870'te Fransa'yı yenmesinin ardından Avusturya dışındaki Almanca konuşan devletleri 1871 yılında Alman İmparatorluğu içinde birleştirdi-e.n.

malarından öğreniyoruz; o da sadece birisinin bakış açısından, çünkü Schopenhauer'ın annesine yazdığı sadece bir mektup elde kalmıştır. Johanna daha önce yaptığı gibi, oğlunun kendisine ve Adele'ye gönderdiği mektupları yok etmişti. Aralarındaki iletişimin yeniden başlamasının nedeni, Ohra'daki mülkleriyle alakalı ortak menfaatlerinden dolayıydı. Schopenhauer'ın on iki yıl boyunca annesiyle hiçbir iletişimi yoktu; iletişimini dolaylı olarak Adele aracılığıyla ve daha da dolaylı olarak Osann'ın kız kardeşine yazdığı mektup yoluyla kurmayı tercih ediyordu.

Johanna'nın mektubundan, mali problemlerini çözmek için uygulayacakları çeşitli stratejiler ve talepler hakkındaki tartışmalarından, Schopenhauer'ın yavaş yavaş, her anını canlı olarak tasvir ettiği bunalımlı bir duruma girip sağlığının kötüleştiği anlamı çıkartılabilirdi. Sanki Danzig'de çıraklık yaparken mutsuz kaderine üzüldüğü zamanlardaki gibiydi ama aynı zamanda biraz daha farklı bir durumdaydı. O zamanlar annesinin kendisini esaretten kurtarmasını –ona ne yapması gerektiğini söylemesini– istiyordu. Bu sefer annesine mali durumlarını nasıl idare etmeleri gerektiğini o anlatıyor ama aynı zamanda annesinden biraz olsun sevgi ya da içinde bulunduğu kederli durum karşısında şefkat bekliyordu. Dahası Schopenhauer psikolojik olarak çok hassastı; bu durum, sadece kısmen Johanna'nın tavsiye ve eylemlerinden ve babasının ölümünden dolayı içine düştüğü bazen paranoya ile karışık depresyondan kaynaklanmıyor, aynı zamanda felsefi kariyerine yönelik başarısızlık hissinden de kaynaklanıyordu. Karşılıklı yazışmaları sırasında, ne Johanna ne de Arthur, Johanna'nın edebi başarısından bahsetmişti; Johanna'nın yirmi dört ciltlik toplu çalışması daha yeni basılmışken Schopenhauer'ın çalışmalarına ise rağbet yoktu.

Johanna'nın oğluna yazdığı mektuplarda, gerek selamlaşma niteliğinde, gerekse de "Değerli Arthur" gibi alışılmış hitaplar yer almıyordu. Mektuplarını, bir annenin oğluna yazdığı gibi yazmış; ona hitap ederken, resmi hitap şekli olan *Sie* [siz] zamirini değil, ikinci tekil şahıs için kullanılan *du* [sen] zamirini kullanmıştı. Ona resmi şekilde, siz diye hitap etseydi, oğluyla arasına mesafe koyuyor olacaktı. Schopenhauer'ın günümüze ulaşan bir mektubu, bir oğulun annesine yazacağı mektuba uygun hitap şeklini ve zamirleri içeriyordu. Johanna'nın mektubu ise, oğlunun ıstırabına yönelik endişe ve yakınlık içeriyordu. Johanna mektubunun başlangıcında ihtiyatlı bir şekilde Schopenhauer'dan gelen

hastalık haberini ele alıyordu: "Uzun zamandır hastasın; bu kadar uzun sürmesini beklemiyordum. Umarım iyi bir doktorun vardır sana iyi bakıyordur."[111] Johanna bu ilk mektubunda, kendi kötü sağlığından bahsetmedi, mektubu biraz da kabaydı. Mektubunun kısalığından dolayı özür dilemiş, mektubu yazmasının uzun zaman aldığını çünkü dışarıdan gelen seslerin dikkatini dağıttığını yazmış (Schopenhauer da seslerden nefret ettiği için, bunu anlamış olmalıydı), ayrıca Schopenhauer'dan mektubuna karşılık vermesini beklemediğini de söylemişti.

Schopenhauer yine de o mektuba cevap verdi; mali konularda tavsiyelerle birlikte sağlığıyla ilgili daha fazla bilgi vermiş olmalıydı ki Johanna ona şöyle yazıyordu: "Hastalığın beni endişelendiriyor. Lütfen, sana yalvarıyorum kendine iyi bak. Hastalığının sebebi nedir? Beyaz saçlı ve uzun sakallı! Seni, bu şekilde düşünemiyorum. Beyaz saç o kadar kötü değil, uzun sakalsa kolayca halledilir. Ama iki ay kimseyi görmeden odandan çıkmaman: İşte bu durum iyi değil oğlum, beni korkutuyor. İnsan böyle yaşamaya cüret edip böyle kapalı bir halde yaşamamalı. ..."[112]

Schopenhauer mektuplarında içinde bulunduğu zor durumu üzücü bir şekilde anlatmaya devam etti. On gün sonra Johanna, içinde bulunduğu üzücü durumdan dolayı oğlunun intihar edebileceği endişesi taşımaya başladı: "Sağlığınla ilgili bana yazdıkların, yalnızlığın, korkutucu düzensizliğin beni söylemeye cesaret edemeyeceğim kadar üzüyor; bunun nedenini sen biliyorsun. Tanrı sana yardım etsin ve kasvetli ruh halinde sana ışık, cesaret ve güven versin. Bu benim en içten dileğimdir."[113] Johanna'nın söyleyemediği ya da söylemeye cesaret edemediği –Arthur bildiği için, söylemeye gerek duymadığı– şey, oğlunun babasının yolundan giderek intihara kalkışmasıydı. Johanna kocasının psikolojik olarak düşüşüne şahit olmuştu; aynı semptomların oğlunda da baş gösterdiğini hissetmiş olmalıydı. Heinrich Floris elli sekiz yaşındayken intihar etmişti ve oğlu da şimdi tam elli yaşına basmıştı.

Adele, annesinin, kardeşiyle ilgili endişelerini paylaşıyordu. O da babasının hayatının sonuna doğru değişen davranışını gözlemlemiş; Muhl mali krizinde annesiyle kardeşinin, babalarının ölümünü intihar olarak değerlendirdiklerini öğrenmişti. Ama Johanna kadar olmasa da, Heinrich Floris'in çocuğu olduğuna göre için için yaşanan o karanlık deneyimi, Arthur gibi o da biliyordu. Arkadaşlarına mutsuzluklarını yazsa da, ağabeyine yazdığı zaman özellikle Schopenhauer'ın kendi mutsuzluğu-

nu ifade ettiği mektuplara verdiği cevaplarda durumu daha kederli ve derinden ifade ediyordu. Ağabeyi mektup yazmaya tekrar başlayınca, ilk önce verdiği cevaplarda ihtiyatlı davranmış ama mektuplaşmaları sıklaşmaya başlayınca o da kendi iç mücadelesini ve mutsuzluklarını yazmaya başlamıştı.

Ağabeyine yazdığı uzun bir mektupta mali sıkıntılarından bahsederken, onunla sadece kendini özdeşleştirmiyor, aynı zamanda hem kendisini hem de onu kurtarmaya çalışıyordu. Keyifsizlik, umutsuzluk ve plansızlıklarından bahsediyordu. Ağabeyi gibi o da, geçen kış çok hasta olmuş ve öleceğini zannetmişti. Çaresizlik içinde kalınca birisiyle anlaşma evliliği yapmayı bile düşündüğünü ama kaderin buna engel olduğunu söylüyordu. Ruhuna uygun birisiyle evlenebileceği gün gibi aşikârdı. Ama böyle birisini bulamamıştı. Daha da kötüsü, böyle bir adamın onu bulması, neredeyse hiç mümkün değildi. Hemen hemen hiç kimsenin onu tanımadığını çünkü Venedik peçesi ve maskesine benzer bir sosyal kisvenin kendisinin gerçek benliğini örttüğünü söylüyordu. Yaşlanmaktan ve yalnız yaşamaktan korkuyordu. Sonra, ölme arzusunu açıklamıştı: "Yalnızlığı göğüsleyecek kadar güçlüyüm ama eğer kolera aşırı acı çekmeden beni bütün tarihimden kurtaracaksa çok minnettar olacağım."[114]

Adele, hiç olmazsa ağabeyinin ölme arzusunda, onun fark etmediği bir şeyi gördü. Onun kadar biçare olan birisinin koleradan kaçması biraz tuhaftı: "*Endişelerin* bana biraz tuhaf geliyor, perişan durumdayken şiddetle birdenbire hayata atılmak istiyorsun."[115] Adele ağabeyinin kendi davranışlarının gerçekte ölmek istemediğini ortaya koyduğunu anlamasını istiyordu. Dahası Adele, kendi dertlerine rağmen kendisinin de gayet iyi ve genellikle neşeli yaşadığını söylüyordu. Bu yorumlar hava atmak amacıyla yapılmamıştı. Adele mektubunun başında, ağabeyinin konuşmadıkları dönemde kendi yaşadıklarını ayrıntılarıyla öğrenme isteğini tatmin etmenin çok zor olduğunu açıkça belirtmişti. Bu dönemin, sevgisiyle kendisini ölüm ile delilik arasında sıkışmaktan kurtaran "Madam Mertens"le tanışana kadar iç karartıcı olduğunu yazmış; bu kadınla ilişkisini şöyle yorumlamıştı: "Eminim ki hayatta benim kadar şanslı olan çok az insan vardır."[116]

Adele ağabeyine yaklaşmaya çalışıp, üstü kapalı bir şekilde onun "Madam Mertens"i olabileceğini belirtiyordu. İyi ya da kötü, karakterlerinin ortak çok yanı olduğunu ve birbirlerini görmek istediklerini bildi-

ğini yazdı. Anlaşıp anlaşamayacaklarını anlamaları için buluşmalarının gerektiğini ima etti. Onun yaşamına burnunu sokmayacağına söz verdi. Belki gelecek bahar eğer güneye gelirse, seyahat edebileceği uzaklıkta küçük bir kasabada buluşabileceklerini söyledi. Adeta Schopenhauer'ı meşgul etmekle görevliymişçesine, kendisine kitaplar, şehirler, müzik, diğer insanlar ve kendisi hakkında, yazabileceği ne varsa yazmasını istedi.

Schopenhauer, o bahar güneye seyahat etmedi. Kız kardeşiyle buluşmadı. Adele'nin çaresizliğini hissederek, gelip kendine yardım etmesini ve onu kurtarmasını istemek yerine Mannheim'a gitti. Onun kendi iblisi, Adele'nin ise kendi iblisi vardı. Birbirlerinin çaresizliklerinden besleniyor ve birbirlerine yardımcı olamıyor olabilirlerdi. Schopenhauer'ın Adele'ye olan sevgisi, hayatta edindiği insanlık sevgisini yansıtan varoluş bilmecesini çözme misyonuna benziyordu. Onun insanlık sevgisi soyut ve evrenseldi; tekile yönlenmemişti. Schopenhauer'ın söylediği gibi, tekil insanlar, etle kandan oluşma canlılar, iki ayaklı yaratıklar ya da onun tanımına göre fabrika ürünleri, ancak uzaktan sevilmeliydiler. Schopenhauer'ın Adele'ye olan sevgisi uzaktandı. Ona soyut olarak değer veriyor, kişisel olarak bir birey gibi değil, bir kız kardeş olarak seviyordu. Onun günlük hayatında yer almasına izin veremezdi çünkü o zaman onun bir birey olduğunu kabul etmek zorunda kalacaktı. Onunla ölünceye kadar yazışacaktı; ona ilgisi, aynı karanlık kan bağlarından ve ortak maddi çıkarlardan ileri geliyordu.

Mülk konusundaki tartışmaları Johanna'nın oğluyla iletişimini kesmesine neden oldu. Bir kere daha Adele ortada kalmıştı. Schopenhauer'ın sadece kız kardeşine yazması istenmişti. Johanna'nın oğluna yazdığı son mektup, Schopenhauer soyadını taşıyan kadınların, filozofun mali planlarını kabul ettiklerine dair imzaladıkları mektuptu. Bu, 1837 Ağustos'unda gerçekleşti. Johanna ve Adele Bonn'da yaşıyor ve Jena'ya taşınmaya hazırlanıyorlardı.

Ailenin Sonu

Johanna ve Adele'nin Bonn'dan Jena'ya giderken Schopenhauer'ı ziyaret etme fırsatları doğmuştu. Hareket etmeden önce Arthur'a yazdıkları son mektuptaki küçük not bu fırsatın ortadan kalktığını bildi-

riyordu. Frankfurt üzerinden seyahat etmeyeceklerdi çünkü bu şekilde otelde kalmaktansa yolları üzerindeki arkadaşlarında kalabileceklerdi. Johanna, oğlunu görmekten imtina ediyordu; Adele ağabeyini görmek istiyordu; Schopenhauer ise ikisini de görmek istemiyordu.

Schopenhauer ailesinin iki kadını Weimar'dan 1829'da ekonomik sebeplerden dolayı ayrıldı. Artık orada geçinemiyorlardı. Muhl anlaşması mirasın çoğunu kaybetmelerine neden olmuştu; Johanna'nın kitapları çok az para getiriyordu. Ren'e gittiler, yaz aylarını Unkel'deki küçük bir kasaba evinde, kışı da Bonn'da geçireceklerdi. Sade bir hayat sürüyorlardı ama 1837'ye gelindiğinde Johanna'nın kitabı 1834'te ikinci baskı yapmasına rağmen, daha da fakirleştiler. Bir yazar olarak popülaritesi azaldığı için, zaten az olan gelirleri iyice yok olmuştu. Johanna'nın bozulan sağlığı, 1823'te geçirdiği felçle daha beter olmuştu. Adele onun hemşiresi olmuştu. Çaresizliğe düşen Johanna içinde bulunduğu zor durumu Carl August'un oğlu, Saksonya-Weimar Grandükü Karl Friedrich'e açıkladı. Grandük ona emekli aylığı bağlattı. Bu gelir Jena'da sade bir yaşam sürmelerine ve hasta olan Johanna'ya bakmak ve Adele'ye ev işlerinde yardım etmek üzere iki genç kız çalıştırmalarına yetiyordu.

Schopenhauerlar Weimar'a geri dönmediler. Dük'ün bağladığı aylık, Jena'da yaşamaları koşuluyla verilmiş gibi görünmektedir. Dük'ün yaptığı bu iyiliğe karşılık, neden bir şart koyduğu belli değildi. Johanna'nın Gerstenbergk ile devam eden ilişkisiyle alakalı olabilirdi. Gerstenbergk bilinmeyen bir nedenle kendini rezil etmişti. Adele'nin ağabeyine söylediğine göre, Gerstenbergk Dresden'de yaşıyordu; karısından ayrılmıştı, "bazı rezil ilişkiler içindeydi."[117] Ama bu "rezil ilişkilerin" ne olduğunu ve annesinin bazı arkadaşlarının buna karışıp karışmadığını söylememişti. Johanna Weimar'a döndüğünde Gerstensbergk'in onu ziyaret etmesi, Grandük ve dostlarını rahatsız edecekti.

Johanna yapabildiği sürece Jena'da hatıratı üzerine çalıştı. Projesini bitiremeden öldü; Adele bittiği kadarıyla bu hatıratı yayına hazırladı ve baskıya verdi. Yani Adele annesi öldükten sonra da annesi için çalıştı.[118] Schopenhauer'ın bu hatıratı okuyup okumadığı bilinmiyor. Öldüğünde kütüphanesinde annesinin iki kitabı vardı; birisi ailenin büyük Avrupa turunu anlatan seyahat kitabı, diğeri *Carl Ludwig Fernows Leben*'di [1810; Carl Fernow'un Hayatı]. Her iki kitap da anne ve oğlunun arasının açılmasından önce çıkmıştı. Eğer yabancılaşmış oğul, an-

nesinin *Jugendleben und Wanderbilder*'ini [1839; Gençlik Zamanı ve Seyahat Portreleri] okusaydı annesinde biraz kendisini sezinleyecekti. Johanna'nın, Goethe'nin otobiyografisi *Yaşamımdan Hakikat ve Şiir*'ine dayanan tiyatro oyunu "Şiirsiz Hakikat" isimli ilk bölümde, filozofun kendisinin yapacağı türden gözlemler vardı. "Şiirden katkı almadan saf, katıksız hakikati vereceğim" diye yazmıştı Johanna. Eğer "çıplak hakikat" deseydi tam bir Arthur Schopenhauer olacaktı. Johanna hayatındaki olayların bu kabataslak açıklamasında okuyucularının ne bulabileceklerini, oğlunun büyük bir zevkle tasdik edeceği şekilde açıklıyordu; "kim olduğum ve olmadığım ya da daha çok, kim olduğuma ve olmadığıma inandığımdır; kim kendi esrarengiz özünün tam bilgisine sahip olabilir ki."[119] Johanna "esrarengiz" ya da "şaşırtıcı" [*rätselhaften*] benlikle, oğlunun varoluşun esrarengiz ve şaşırtıcı problemlerine referans verirken kullandığı terimleri kullanarak onun felsefesinin temelini oluşturan aynı derin bilinmeyeni gösteriyordu. Ama Johanna en son yaptığı gözlemde "hayatın tüm hallerine felsefi bir bakışla ve erkek cesaretiyle"[120] bakmadığını açıklıyordu. Schopenhauer, Johanna'yı sadece kötü bir anne ve iyi yazar olarak tanımlamakla, bu olağanüstü kadının yüzeyini hafiften kazıyabilmenin ötesine geçememişti.

Johanna 16 Nisan 1838'de huzur içinde uykusunda öldü. Hastalıkla mücadelesinde yeniliyordu ama ölümü ani oldu. Akşamın ilk saatlerinde nefes almakta güçlük çekiyordu ve odasına çekilmişti. Adele Weimar'a yakın bir yerdeki Ottilie von Goethe'yi ziyarete gitmişti; Johanna'nın ölümü yaklaştığında geri çağrılmıştı. Adele ağabeyine annesinin öldüğünü bildirdi: "Sevgili Arthur, annemiz bu akşam saat 11 civarında sakin bir şekilde hayata gözlerini yumdu. Birdenbire oldu. Ben Weimar'daydım ve iki saat geciktim! ... Onun şimdi emin ellerde olduğunu biliyorum. Ama beni almaya geç gelmelerini hiç unutmayacağım ve asla bunun üstesinden gelemeyeceğim!"[121]

Adele ve arkadaşı Johanna'nın cenazesi için gerekenleri yaptı; Johanna, Jena'da *Johannisfriedhof*'a [St. John Mezarlığı] gömüldüğünde Arthur yoktu. Annesini yaşadığı sürece görmek istemedi, öldüğünde de görme arzusu duymadı. Johanna'nın mirası, varlık ve borçlarıyla birlikte Adele'ye kaldı ve ağabeyine bunların hesabını verdi. Adele ağabeyinin itirazlarını öngörerek bir daha bu hesaba bakmadı ama ağabeyine "annemi rahat bırak; bize yapmış olabileceği şeyleri unutmak gerekir"[122]

dedi. Beklenmedik bir şekilde, Arthur annesinin vasiyetine karşı çıkmadı. Bir arkadaşına, "vasiyete karşı çıkabilirdim ama bunu istemedim"[123] diyecekti. Böyle bir çıkışın nedenini açıklamadığı gibi itiraz etmemesinin nedenini de açıklamadı. Johanna'nın mirasının net değeri o kadar az değildi; ondan kalan yaklaşık 2.000 *Taler* para ve Ohra'da bir arsa vardı. Schopenhauer'ın kesinlikle paraya ihtiyacı yoktu; kız kardeşinin kendi başına kaldığını ve Adele'ye babasından kalan bütün mirası da Johanna'nın bitirdiğini biliyordu.

Johanna'nın ölümü, filozofu çok etkilememiş gözüküyordu. Fransız kardeşi Anthime'ye annesinin ölümünden neredeyse kendi kendine konuşuyormuş gibi bahsetti: "Annem Nisan'da öldü. Kız kardeşim de benden daha fazla üzülmüyor bu duruma. Artık daha fazla konuşmak istemiyorum bu konu hakkında. Huzur içinde yatsın."[124] Schopenhauer'ın, annesinin ölümünün Adele üzerindeki etkisi hakkında yaptığı yorum tek yanlıydı ve kendi bakış açısını yansıtıyordu. Adele'nin hayatı Johanna'nınkine göre belirleniyordu ama bu aynı zamanda ona bir istikrar sağlıyordu. Annesinin ölümüyle Adele daha özgür kaldı ama hayatındaki istikrar da son buldu. Dahası Johanna'nın neşesi, iyimserliği ve bir yazar olarak disiplinli hayatı Adele'nin daha karanlık ruh halini dengelemesi için faydalı oluyordu. Bunun yanı sıra özellikle annesinin yazar olarak kazandığı şöhret ve çay partilerinden sağlam bir arkadaş çevresi edinmesi büyük bir şanstı. Bu arkadaşları Adele'yi annesine bağımlı kalmasını gerektirmeyecek şekilde, hayatını kendi mizacına uygun yaşaması için teşvik ettiler.

Adele, Johanna'nın ölümünden sonra annesinin kazandığı popüler rezonansı elde edememesine rağmen kendi edebi sesini buldu. Ayrıca Fernow'la tanışma zamanlarından kalma bir arzuyu, İtalya'da bir dönem yaşama arzusunu gerçekleştirdi. Goethe'nin torunlarıyla birlikte çalıştı: Walther'ın *Enzio* (1838) operasına libretto, Wolfgang'la birlikte de "Erlinde" (1842) isminde kısa bir hikâye yazdı. "Theolinde" isimli kısa hikâyesi, *İstenç ve Tasarım Olarak Dünya*'nın ikinci baskısının yapıldığı yıl olan 1841'de yayımlandı. Ayrıca *Haus-, Wald-und Feldmärchen*'i [1844, Leipzig: F. A. Brockhaus; Ev, Orman ve Çayır Masalları] anne ve ağabeyinin kitaplarının yayıncısı Brockhaus tarafından basıldı. *Anna* isimli romanı 1845'te Brockhaus tarafından, 1847'de yazdığı *Eine dänische Geshichte* [Bir Danimarka Hikâyesi] Georg Wes-

termann tarafından 1848'de basıldı. Adele zaman zaman Almanya'ya dönmek suretiyle 1844 ve 1849 yılları arasında Cenova, Roma, Napoli ve Floransa'da yaşadı.

Johanna'nın ölümünden sonra kardeşlerin ilişkisi düzeldi. Mektuplaşmaya devam ettiler ve son yüzyüze görüşmelerinden yirmi iki yıl sonra, 1842'de, Frankfurt'ta buluştular. Adele, filozofta annesinin bir portresinin olmasına şaşırdı. Portreyi Adele'ye vermek istedi, Adele bunu yanlış ve iğrenç bularak reddetti. Schopenhauer'ın son yıllarında oturduğu en son apartmanda, 16 Schöne Aussicht'te aynı portre, kendisinin gümüşlü levha üzerine çekilmiş eski fotoğrafıyla yan yana, kanepenin karşısında asılı duruyordu.

Adele, ağabeyini herkesten daha çok tanıyordu, son zamanlarında arkadaşça bir ilişki geliştirdiler ama uzaktan. Schopenhauer kız kardeşine, *Die Beiden Grundprobleme der Ethik*'ini [1841: Etiğin İki Ana Sorunu] gönderdiği gibi, başyapıtının ikinci baskısını da gönderdi. Adele son zamanlarda bir akademisyenin, Schopenhauer'ın "mizantropik görünüşü" olarak adlandırdığı şeyin ötesine geçip, Schopenhauer'ın ıstıraba karşı aşırı duyarlılığının, bütün yaşayan varlıklara yönelik neredeyse azizlik derecesine varan ilgisinin, onun mizacının bir göstergesi olduğunu fark etti.[125] Adele'nin bu duruşu, insanların ıstırabı karşısında kara kara düşünmeyi akıl hastalığının bir göstergesi olarak gören Johanna'nınkine taban tabana zıt bir duruştu. Adele 1842'de ağabeyini ziyaret ettikten sonra, onun diğerleriyle paylaşacağı aydınlanma arayışını karşılayacak olan "Brahman ruhu"nu [bkz. Sözlükçe] rahatsız etmeyen bir yaşam tarzı istediğini daha iyi anlayacaktı. "Seni bilge birisi olarak addediyorum, kutsal düşünür demeyi tercih ediyorum. Senin fikirlerine saygım ve hürmetim sonsuz; aklına, daha da fazlasıyla derin anlama yetine, hatta şeylere hayranlık uyandırıcı bakışından ortaya çıkan harika şiirlere hayranım."[126] Fikirlerini beğenmesine rağmen, mesele sıradan şeylere geldiğinde, yani kendi parasını kullanması ve sağlığı söz konusu olduğunda profesyonel kişileri dinleyeceğini hatırlatarak, onu koşulsuz takip etmeyeceğini söyledi.

Adele ölümünden dokuz yıl önce karın alt kısımdaki ağrıdan şikâyet etmeye başlamıştı, yıllar geçtikçe kanseri de ilerledi. Sonunda 1848'de çok hastalanan Adele, Floransa'dan Bonn'a geçti. Ağabeyi ile son olarak Mart 1849'da Frankfurt'ta buluştu. Bu görüşmeyi gerçekleştirme

nedeni esas itibarıyla bilinmiyor. Schopenhauer'ın kız kardeşinin sağlık durumu hakkında bildikleri ve Adele'nin fiziksel durumu ölümünün kaçınılmazlığını göstermiş olabilirdi. Adele'ye çok sevgili ve sadık arkadaşı Sibylle Mertens-Schaaffhausen eşlik etmişti. Schopenhauer ayrıca sanat koleksiyoncusu ve arkeolog olan Sibylle Mertens'in, kız kardeşinin hayatında özellikle de annesinin ölümünden sonra çok önemli rol üstlendiğini ve ölen kardeşine de çok iyi baktığını biliyordu. Ağabeyini ziyaret ettikten sonra Adele, Mertens'le birlikte Berlin, Jena ve Weimar'daki arkadaşlarına ve tanıdıklarına uğrayıp bir anlamda onlara elveda turu düzenlediler; sonunda, Adele'nin öleceği Mertens'in Bonn'daki evine geri döndüler.

Adele ölümünün yaklaştığını hissederek, ağabeyine son mektubunu Mertens'e dikte ettirdi. Mülklerinin tanzimini Mertens'in kendi [Adele] istediği şekilde gerçekleştireceğini, onun karışmamasını söyleyip mülkünün fazla olmamasından dolayı satmayla uğraşmasının da anlamsız olacağını ekledi. Mektubu son birkaç aydaki dostluğu için, candan bir teşekkür ederek bitirdi. Adele mektubunu, sadece "Sadık kız kardeşin Adele" diye imzalayabilme gücünü bulabildi.[127]

Schopenhauer kız kardeşinin acil cevap isteğini yerine getirdi:

> Sevgili Adele,
>
> Senin tarafından imzalanan mektubu aldım. Büyük bir üzüntüyle hasta yatağında bir sürü ıvır zıvır dünya işleriyle uğraştığını görüyorum, umarım tamamen yersiz bir endişeyle bunu yapıyorsundur. Eğer sana iyi gelecekse, biz Budistlerin söylediği gibi, yeniden doğarsan seni temin ederim ki mektubunda belirttiğin şekilde hareket edeceğim. Bunun şimdi olmayacağını umut ediyorum, cennet seni korusun ve güç versin, bütün samimiyetimle beklediğim budur.
>
> Ağabeyin, Arthur Schopenhauer[128]

Adele bu mektubu ölmeden bir gün önce aldı. Okumaya gücü yoktu, Mertens okudu. Louise Adelaide Lavinia Schopenhauer 25 Ağustos 1849'da saat 15:15'te öldü. Arthur kardeşinin ölümünü aynı gün Mertens'in ona yazdığı mektuptan öğrendi. Mertens bir incelik göstererek filozofa mektubunu kız kardeşine okuduğunu ve kız kardeşinin "başını sallayıp, gözünü kırparak dostluğuna teşekkür ettiğini" söyledi.[129] Mertens, Schopenhauer'ın, kız kardeşinin kaçırmayacağını düşündüğü

Budistlikle ilgili sözlerine, Adele'nin bir cevap verip vermediğinden bahsetmedi. Adele'nin August Schlegel ile uzun bir tanışıklığı vardı; bu tanışıklık vasıtasıyla ve bu konuda okuduğu İngilizce kitaplardan çeşitli Hint dinlerinden haberi vardı. Ruh göçüyle ilgili teorilere kuşkuyla bakmakla birlikte, ağabeyinin ona kendisinden bir şeylerin tamamen yok olmayacağını söylerken incelik gösterip Adele'nin de bunu istediğini söylemekle, onu memnun etmeye çalıştığını fark etmiş olmalıydı.

Adele de annesi gibi, Bonn'a gömüldü ama Goethe'nin yüzüncü doğum gününde. Bütün organizasyonu arkadaşları yaptı. Derin bir yas içinde olan Mertens, arkadaşının mezarına Adele'nin altın kalbini, zekâsını ve becerilerini öven, İtalyanca "en iyi kız evlat, şefkatli ve sadık bir arkadaş"[130] sözlerinin de yer aldığı, uzunca bir kitabesi bulunan bir anıt yaptırdı. Anıtta sabırlı, cefa çeken sadık kız kardeş anıştırması yoktu. Schopenhauer cenaze törenine gelmedi ama kız kardeşinin ölümüne üzüldüğü konusunda bir kuşku yoktu. Şimdi artık ruhunu özgürce açığa çıkartacağı kimsesi yoktu ve kendisini Adele kadar anlayacak kimse bulamayacaktı. Adele'nin ölümünden en çok Mertens'in etkilendiği konusunda hiç kimsenin bir kuşkusu yoktu. Mertens, kendisinin diktirdiği Adele'nin mezar taşının altına "Teselli edilemeyen arkadaşın, Sibylle Mertens-Schaaffhausen" diye yazdırmıştı.

Schopenhauer, Mertens'in ölen kardeşine gösterdiği sevgi ve şefkate değer veriyordu. Adele'nin ölümünün arkadaşında derin melankoliye yol açtığını fark ederek yaslı kadını avutmaya çalıştı: "Zaman bu melankolinin üstesinden gelecektir, bu gibi durumlarda buna karşı durmamalı, zamandan medet ummalıyız. Ama her şeyden önce yasımızın ve ağıtlarımızın ölüye yardım ettiğine dair elimizde makul bir açıklama olmadığını, bunların kendimize de çok az faydası olacağını anlamalıyız." Mertens'in çaresizliğini azaltma yollarını bulmaya devam ederken fırsatı değerlendirip, Shakespeare'in yetmiş birinci sonesinden serbest bir alıntı yapar: "Yas tutmaya kalkışma ecel aldı mı beni / mendebur çan bildirdiğinde evime gittiğimi."[131] Ayrıca Schopenhauer'ın sözünü tutarak Adele'nin vasiyetini yerine getirmesi ve bu konuya karışmaması da Mertens'in bazı endişelerinin dağılmasına neden olmuş olmalıydı. Schopenhauer bu anlamda Sibylle'e uygarca davranıyordu. Adele, annesinin tersine Schopenhauer'ı tamamen vasiyetinden çıkarmamıştı; Adele'nin 2.000 *Taler,* Ohra'nın yıllık 150 *Taler*'lik kirası, bir iki

tane Schopenhauer mührü, ailenin gümüşleri ve büyük annesi Elizabeth Trosiener'ın portresi gibi şeylerden oluşan mirasından bazı şeyler almıştı. Özellikle de yirmi bir yaşındaki resmini ve hep beraber çıktıkları büyük Avrupa turuyla ilgili babasının not defterini aldığına çok sevinmişti. Mertens filozofa karşı nazikti ve 1857'de Roma'da ölene kadar araları nispeten iyiydi.

Sabit Filozof

Schopenhauer kız kardeşi öldüğünde, on altı yıldır kentin vatandaşlığına geçmeden Frankfurt'ta yaşıyordu. Berlin'den ayrılmış ve babası Heinrich Floris'in hayaletinin, ona, annesinden uzun yaşayacağını söyleyecek kadar göründüğü yer olan Frankfurt'a gelmişti; ama hayalet, nerede yaşayacağını söylememişti. Hastalık ve depresyonla sürüklenen Schopenhauer, Temmuz 1832'de Mannheim'a çekildi. Frankfurt'ta geçirdiği cehennem gibi bir on aydan sonra, Ren ile Neckar nehirlerinin kesiştiği bir yere taşındı.[132]

Schopenhauer, Mannheim'de sosyal hayata daha çok katılıyordu; bölgedeki üst makamdakilerin ve bu makama gelmek isteyenlerin derneği olan Uyum Cemiyeti'ne üye olmuştu. "İki ayaklı insanlar" ile çok nadir uyumlu bir ilişkisi olan bu adam, bu cemiyeti ve kütüphanesini beğenmişti. Ancak Mannheim yavaş tempolu yaşamı ile sevimli olsa da Schopenhauer'ın aklında hâlâ Frankfurt vardı. Schopenhauer kalıcı olarak nereye yerleşecekti? Buna cevap vermek için iki şehri karşılaştırarak fayda-maliyet analizi yaptı. Mannheim'in olumlu yanları, Uyum Cemiyeti ve kütüphanesi, bir miktar paranoyak bir filozof için önemli bir korku olan hırsızlık ihtimalinin azlığı, daha iyi yabancı kitap satan kitapçılar, yaz aylarındaki daha iyi hamamlar, Heidelberg kütüphanesi ve harika restoranlarıydı.[133] Ama olumsuz yanları da vardı; kalabalık tiyatro ve yemek salonları, katlanılmaz yaz sıcakları. Frankfurt'ta ise şunlar vardı: daha sağlıklı iklim, büyük şehrin sunacağı bütün konforlar ve anonimlik, daha fazla İngiliz, daha iyi tiyatro oyunları, konserler ve operalar, doğa tarihi müzeleri, Senckenberg kütüphanesi, daha ucuz kahvehaneler ve belki de en önemlisi iyi dişçiler ve daha az kötü doktorlar.[134]

Frankfurt bu yarışmayı kazanmıştı. Schopenhauer Uyum Cemiyeti'nden ayrıldı; çantası, kitapları, flütü ve kaniş köpeğini bir araya topladı. Bu büyük ticari şehre gitmeden önce Kierkegaardcu bir korkuya kapıldı: "Mannheim'dan Temmuz 1833'te ayrılmadan önce herhangi bir dış neden olmadan tarif edilemez bir korkuya kapıldım."[135] Bununla beraber *Angst*'ı [endişe –ç.] Mannheim'da donup kalmasına neden olmadı. Frankfurt'a 6 Temmuz'da vardı. Sonraki yirmi sekiz yılını geçireceği Frankfurt'a demir attı; sadece 1835'te dört günlük bir turla Ren'e ve kısa günlük geziler için de Mainz ve Aschaffenburg'a gitti. Schopenhauer, Frankfurt'ta da yalnızlık çekecekti ama ne gariptir ki başarısının tadını çıkardığı hayatının son yedi yılında yalnız değildi. Frankfurt'ta ölecek ve oraya gömülecekti.

10. Bölüm

Frankfurt Filozofu

Über den Willen in der Natur'u [1836; Doğadaki İstenç Üzerine] Frankfurtlu yayıncı Siegmund Schmerber tarafından Mart 1836'da beş yüz adet basıldığında Schopenhauer'ın kendisine uyguladığı on yedi yıllık felsefi suskunluk kırılmıştı. Bir kere daha sesinin duyulmasını çok isteyen Schopenhauer, yazarlık ücretinden feragat etmişti. Ama *İstenç ve Tasarım Olarak Dünya*'nın ikinci baskısını yapabilmek için felsefesine okuyucu yetiştirmek gerektiğini düşünmeseydi Doğadaki İstenç Üzerine'yi yayımlamayacaktı. Başyapıtının ikinci baskısının konusu olacak doğa felsefesine ilave edeceği doğa bilimleri ile ilgili gözlemlerini, sesini duyurabilmek için neredeyse umutsuzluk içinde bir araya topladı. Yapması gereken tek şey, başyapıtının ortaya çıkmasıyla birlikte Frankfurt'a yerleşme fikrine kısmen olumlu katkısı olan Senckenberg Kütüphanesi'ni iyi kullanarak büyük bir gayretle topladığı notlarını ayrıntılı hale getirmekti. Doğadaki İstenç Üzerine, daha önceki çalışmalarına okuyucu çekmek için atılmış bir yemdi.[1]

Schopenhauer, Doğadaki İstenç Üzerine'de, felsefesinden habersiz, *a posteriori* kaynaklı teorileri dile getiren "önyargısız ampiristlere", bu teorilerin kendi temel fikrini güçlendirdiğini göstermeye çalışmaktaydı; temel fikriyse şuydu: İçimizde istenç olarak fark ettiğimiz şey tüm doğal fenomenlerde ifade edilmiştir.[2] Schopenhauer, metafiziğinin sadece bilimin en iyi buluşlarıyla uyumlu olduğunu iddia etmiyor aynı zamanda felsefesinin bilimsel dünya görüşüne temel bir açıklama sunduğunu söylüyordu. Bu Schopenhauer için doğal bir tutumdu çünkü hem felsefenin hem de bilimin, iddialarını anlamlı bir şekilde ifade etmek ve haklı çıkarmak için deneyimlere başvurması gerektiğini düşünüyordu. Ama *İstenç ve Tasarım Olarak Dünya*'da tartıştığı gibi, bilim şeylerin yüzeyinde

kalıyordu. Bilimin etki alanı nedensel ilişki içindeki ya daha geniş cinsler (biçimbilim) altında sınıflandırılan ya da nihai olarak maddedeki gerekli değişiklikleri tanımlayan (etiyoloji) nedensellik yasasını keşfederek değişikliklerin anlaşıldığı tikel uzamsal-zamansal nesnelerdi. Schopenhauer, bilimin dış dünyanın deneyimlerine hapsedilmişken, felsefenin sadece tek ve belirli fenomenlerle ilgilenmediğine, deneyimin bütünlüklü anlamını ve açıklamasını sağladığına da inanıyordu. Çünkü bilim nihai olarak gerekli ve bilimsel olarak açıklanamaz unsurları içeren doğal fenomenlerin açıklamalarını kullandığı için, Schopenhauer bu unsurları açıklayarak felsefesinin dünyanın bilimsel imgesini tamamladığını düşünüyordu. *A posteriori* keşfedileni alıp büküp tersyüz ederek kendi doğa felsefesinin *a priori*'sine sığdıran Schelling'in tersine Schopenhauer, bilimin doğal olarak kendisini temellendiren felsefeyle nasıl temasa yol açtığını gösterecekti. Ancak çalışmalarını sırf doğa bilimleriyle sınırlamayacaktı. Hakikaten Schopenhauer'ın çalışmasının ilk dört bölümü "fizyoloji ve patoloji"den başlayıp "karşılaştırmalı anatomi", "bitki fizyolojisi" ve sonunda "fiziksel astronomi"ye kadar uzanan doğa bilimlerini içeriyordu. Dördüncü bölüme geldiğinde, doğa bilimin, kendisine ait istencin metafiziğiyle nasıl tamamlandığını göstermişti.[3] Ama dünyayı hakikaten anlamak için, metafizik olarak temellenen bilimden daha fazla şeye ihtiyaç vardı. Varoluşun nihai ahlaki manasını anlama motivasyonuna yardımcı olan dilin, canlı manyetizmanın, sihirin ve doğu bilgeliğinin de bilinmesi gerekiyordu.

Doğadaki İstenç Üzerine

Schopenhauer, "Fizyoloji ve Patoloji" başlıklı ilk bölümde istencin hem istemli hem istemsiz bedensel fonksiyonun aracısı olduğunu savundu; "Karşılaştırmalı Anatomi" başlıklı ikinci bölümde ise insanlar da dahil hayvanların fiziksel yapılarının kendi istençlerinin uzamsal-zamansal nesnelleşmeleri olduğunu göstermeye teşebbüs etti. Teleolojik [doğada her olayın bir amacı olduğunu savunan görüş –ç.] olarak fikir verici niteliklerinden hareketle hayvan yaşamının ve onun çevreye uyum gösterme nedeninin aklın güdümünde olmayan istenç olduğu sonucuna vardı. Filozof bu temasına "Bitki Fizyolojisi"nde de devam

ederek, bitki yaşamında ileri çıkan şeyin istenç olduğunu öne sürdü. Bu bölümde hayvan hayatında, bitki hayatında ve canlı olmayan doğada geçerli olan değişik nedensellikleri, yani güdüleme, stimülasyon ve dar anlamda nedenselliği açık açık tartışmaya sundu. Daha sonra bu değişik nedenselliklerin zengin işleyişini *Über die Vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde*'nin [1813; Yeter Neden İlkesinin Dört Kökü Üzerine] ikinci baskısına devşirecekti.

Schopenhauer, çok önemli gördüğü, "Fiziksel Astronomi" başlıklı dördüncü bölümle ilgili olarak daha sonra şöyle söyleyecekti: "Burada öğretimin temel hakikatini, başka yerde olmadığı kadar farklı şekilde tartışıp doğanın ampirik bilgisine kadar vardırdım... her kim benim felsefemi tamamen bilmek ve ciddi bir şekilde incelemek istiyorsa bu bölümü dikkate almalıdır."[4] Schopenhauer'ın bu bölümdeki amacı, istencin doğanın tüm temel güçlerinin aracısı olduğunu göstermekti. İlginç bir şekilde, Kopernik'e referans verdiği dipnotun yanında düşüncelerini teyit ettirdiği tek "önyargısız ampirist", filozofun Avrupa turu sırasında tuttuğu günlüğünde 26 Haziran 1803'te sadece adından bahsettiği, ev büyüklüğünde platformlara monte edilmiş teleskopları olan Sir William Herschel'in oğlu Britanyalı fizikçi Sir John Herschel'di. Schopenhauer yerçekiminin evrensel olarak ifade edilen en temel doğa güçlerinden olduğuna inanıyordu. Yerçekiminin istencin ifadesi olduğuna inanan Herschel'e atıfta bulunuyordu. Ama aynı zamanda Herschel'in bazı önyargılara sahip olduğunu, birçok ampirist gibi, "istenç bilinçten ayrılamaz"[5] gibi yanlış bir kavramla çalıştığını söylüyordu. Yine de Schopenhauer, Herschel'in de kendisi gibi "Kant'ın kendinde şeyinin temel hakikati istençtir ve bu, tüm doğa güçlerinin temelinde aktif olan şeyin, kendimizde istenç olarak bildiğimiz şeyle kolayca özdeşleşebildiğini gösterir"[6] diyerek yararlandığı bir içgörüyü, istencin canlı olmayan doğada ifade edildiğini keşfetmesi karşısında hayret etti ve çok memnun oldu.

Schopenhauer, "Fiziksel Astronomi"nin felsefesinin temel hakikatinin en belirgin temsilini içermesinin önemli olduğunu söyler. Başyapıtında istencin tüm tasarımlarda ifade edildiğine dair savı için büyük kozmik benzetmeyi kullanır. Ama 1835'e gelindiğinde, metafiziğinin deneyimlerin bütünlüğünün doğru açıklamasını yapma amacı taşıdığını ve felsefesinin de mümkün olan tüm deneyimlerin sınırları içinde kalması gerektiğini daha özbilinçli bir şekilde kavramıştı. Böylece Schopenhauer,

metafizik bilgimizin kaynağının duyusal algı, diğer şeylere ilişkin bilincimiz, içsel deneyim, içebakış veya özbilinçte bulunduğu fikrine daha sıkıca bağlandı. Deneyimlerin bütünlüğünü, "dışsal ve içsel deneyimleri doğru yerde birleştirmek ve içsel deneyimi dışsal deneyimin anahtarı yapmak"[7] olarak açıklar. Schopenhauer Doğadaki İstenç Üzerine'de istencimizin derin bilişi, doğayı bilme çabalarımız sırasında keşfedilen bilinmeyen x'i anlamada anahtar olarak kullanacaktı.

Schopenhauer, ilk önce en evrensel ve umumi olarak ifade olunan unsurlardan, doğa güçlerinden, en bireysel ve özgün ifade olunan unsurlara, insan karakterlerine kadar doğadaki hiyerarşik nedenselliği keşfederek dışsal ve içsel deneyimlerimiz arasında bağlantı kurdu. Doğayı en açık ve en kesin olarak *a priori* bilimlerle, aritmetik, geometri ve mantıkla anlayabiliriz çünkü bu bilimler bilişin *a priori* formlarıyla ilgilenirler. Lakin doğa skalasında yukarı doğru ilerledikçe artacak bir nebze ampirik içerikteki bir şeyle ilgilendiğimizde, fenomenleri anlama yetimiz azalır, açıklamalarımız daha az tamamlanmış olur ve doğadaki bilinmeyen x duygumuz çoğalır. Örneğin bir bilardo topu diğerine çarptığında nedensel ilişkiyi en uygun şekilde anlayabiliriz: Yani, çarpan top çarpılan topun kaybettiği kadar devinim kazanır. Oysaki fiziki bir nesneden diğerine geçen ve tinsel devinim olma ihtimali yüksek olan bilinmeyen, gizemli bir unsur vardır. İnorganik diyardaysa, daha karmaşık nedensellik ilişkilerinin, neden ve sonuç arasında daha büyük bir heterojenlik olduğunu gösterdiğini ileri sürer. Örneğin ısının aynı ölçüde artması, balmumunu yumuşatırken kili sertleştirir. Organik diyara döndüğümüzde, yaşayan varlıklara, bitki ve hayvanlara da neden sonuç ilişkisi uygulanabilir ama özellikle akla sahip ve soyut saiklerden hareket eden insanla ilgili neden sonuç arasında ne niteliksel ne de niceliksel ilişki vardır. Bitkinin üzerine su atarsanız büyümesini teşvik etmiş olabilirsiniz, köpeğin üzerine su atarsanız köpek kaçabilir ama insanın üzerine su atarsanız ne olacağını kimse bilemez. Schopenhauer'a göre, neden ve sonuç arasındaki ayrışma o kadar büyümüştür ki sanki şu anda ıslanmış bir kişinin iki hafta sonra bize bağırması için hiçbir neden yokmuş gibi gözükebilir: "Kaba zekâya artık hiç neden yokmuş gibi ve istenç edimi hiçbir şeye bağlı değilmiş, temelsiz yani serbestmiş gibi gözükür."[8] Bundan hareketle Schopenhauer, anlağımızdan sıyrılan doğadaki bazı gizemli bilinmeyen x'in farkına vardığımıza karar verir.

Schopenhauer doğada genel olarak etkin olan bu bilinmeyen x'i anlamak için hem tasarım olarak bedenimizin deneyimlerine hem doğayı anlamanın aracı olarak istence başvurur. Bu, diğer tasarımlara doğru dışarıya yönelik algıdan, hükmedenle hükmedileni aynılaştıran ve bedensel hareketlerde ifade bulan temsilci olarak istencin farkına varan içeriye, içebakışa doğru yön değiştiren bir algıdır. Bu farkındalıkla, doğadaki bilinmeyen x gibi bir gücü keşfederiz. Schopenhauer "Bilgimizin esasen farklı olan dıştaki ve içteki iki kaynağının bu noktada düşünceyle ilintilendirilmesi gerekir. Doğa ve kendi öz kaynaklarımız salt bu bağlantıyla kavranır. Ama o esnada doğanın iç süreci ve felsefenin uzun süreden beri araştırdığı önümüzde uzanan sır, tek başına sadece dışa ulaşabilen zihnimize ifşa olur"[9] diye deklare eder. Bundan yola çıkarak, Schopenhauer idealin ve gerçeğin ne olduğu; görüngünün ve kendinde şeyin ne olduğu hakkında kişinin aydınlandığını öne sürer. Nedensellik, mekanik, fiziksel ve kimyasal nedenlerle görüngüde ve sonra dürtü ve saik olarak hüküm sürer. Kendi içimizde istenç olarak keşfettiğimiz bilinmeyen x, bu nedensellik ifadeleri üzerinden nakledilir. Bunlar iki farklı yolla bilinmesine rağmen iki ayrı şey değil, özdeş şeylerdir: "Nedensellik ve istenç temelde iki farklı şekilde bilinir: Nedensellik bütünüyle dıştan, bütünüyle dolaylı, bütünüyle anlakla bilinirken; istenç bütünüyle içeriden, bütünüyle dolaysız şekilde bilinir; bu nedenle herhangi bir durumda birisine ilişkin bilgi ne kadar açık olursa, diğeri o kadar belirsizleşir."[10] Schopenhauer sonunda, nedensellik tasarımların özü ve zihnin *a priori* biçimi olduğundan, nedenselliğin bu dünyanın sadece bir yanı olduğunu, öbür yanının da istenç olduğunu söyler. Eski felsefi önyargının söylediği gibi, beden için, içeriden başlayan istenç ve dışarıdan başlayan nedensellik gibi iki devinim kaynağı yoktur, yalnızca bir tane vardır; hareketin iç koşulu istençtir ve onun dışsal ortamı, dürtü ve saik olarak görünen nedendir.[11]

"Fiziksel Astronomi" bölümü, Schopenhauer'ın felsefesinin doğa bilimleri tarafından onaylanmasının izahatıyla son bulur. Sonraki üç bölüm, Schopenhauer'ın metafiziğini destekleyen diğer "ampirik" kaynaklara dayanıyor. Kitabın en kısa bölümü olan "Dilbilim", canlı olmayanlar da dahil doğal nesnelerde işleyen istenci kabul eden çeşitli dillerle ilgili gözlemlerini içerir. Bu nedenle Schopenhauer iddialarını desteklemek için Seneca, Plinius ve Aristoteles'ten, Fransız ve Alman atasözlerinden alıntı

yapar. Hatta *I-Ching*'den bile alıntı yapar: "Yang ya da kutsal öz, cennete dönmek *ister* ya da doğası veya ona içkin yasa bunu gerektirdiği için (Ching-tsen'in kullandığı şekilde) daha üstün bir yeri işgal etmek ister."[12] Schopenhauer dilde saklı olan bilgeliği görmesine rağmen, bilmeyen varlıklara bariz bir şekilde istenç atfetmenin doğayı antropomorfikleştirme [hayvan, bitki ya da nesneye, insan form ve özellikleri atfetmek ç.] gibi derin bir insan eğilimini temsil edip etmediği konusunu, yani kendi düşüncelerine karşı ileri sürülebilecek bir saldırıyı hiçbir zaman dikkate almadı. Kendi derinliklerimizde keşfettiklerimizi doğadaki şeylere atfederek, acaba doğayı antropomorfikleştiriyor muyuz?

"Canlı Manyetizma ve Sihir" bölümü, daha önce bahsedildiği gibi kitabın en uzun bölümünü oluşturuyor. Schopenhauer burada manyetizma, duygudaşlık tedavisi, telekinezi, telepati, kehanet ve sihri gerçek fenomenler olarak kabul ederek, istenç vasıtasıyla *nexus metaphysicus* [metafizik bağ] ile belirlenen bu gibi olağanüstü deneyimlerin temel bir açıklamaya kavuştuğunu tartışır. Bir sonraki "Sinoloji" bölümünde, kendi felsefesi ile Taoizm, Konfüçyüsçülük, Budizm ve Hinduizm arasındaki çeşitli benzerlikleri detaylandırır ve Doğu düşüncesine aşina olmasını sağlayan birçok kaynağa referans verir. Bu bölüm ayrıca ilginç özellikler de içerir. Filozof bütün kitaplarında her zaman dünya edebiyatı, din, felsefe ve bilimden geniş alıntılar yaptı. Birçok durumda Schopenhauer'ın amacı, diğer önemli düşünürlerin ifade edilmiş içgörülerinin, kendi felsefesinde daha esaslı açıklamalar kazandığını göstermekti. Schopenhauer kendi görüşlerini kanıtlamak için bunu yaparken aynı zamanda fikirlerine bağımsız bir şekilde, dünya ile ilgili merakı sayesinde ulaştığını da ileri sürdü. Bunun en büyük istisnası Kant oldu ve felsefi kariyeri boyunca giderek kendini daha fazla Kantçı olarak tanımladı; o kadar ileriye gitti ki felsefesinin "Kantçı aşkın idealizmin salt mükemmelleştirilmesi" olduğunu ileri sürdü.[13] Bununla birlikte "Sinoloji", Schopenhauer'ın istencin içebakış deneyiminin dünyayı anlamada anahtar olduğuna yönelik temel fikrinin, on ikinci yüzyıl Çinli âlim Chu-fu-tse'nin "*Göklerin zihni insan istencinin ne olduğuyla anlaşılabilir*"[14] dediği yazılarında bulunduğunu gösterdiği nadir örnekler içermektedir. Schopenhauer, 1826'da ilk olarak *Asiatic Journal*'da çıkan bu beyanatın, başyapıtının ortaya çıkmasından sekiz yıl sonra geldiğine değinmekte gecikmedi.

İlk bakışta, son bölüm olan "Etiğe Başvuru", doğa bilimi metafizik olarak bir zemine oturtmayı arayan bir çalışmaya teyellenmiş gibi gözükür. Oysa bu bölüm Schopenhauer'ın 1813'te öngördüğü etik ve metafiziğin bir olduğu türden bir felsefeyi açıkça ifade ediyordu.[15] Schopenhauer'ın iddiası şuydu: "Çok eski zamanlardan beri bütün insanlar, dünyanın fiziksel anlamının yanı sıra ahlaki anlamının da olduğunu fark etmiştir."[16] Gerçekten de kaba materyalist olmayanlar için bunun doğru olduğunu belirtmişti. Üstelik metafiziğini "etik" olarak adlandırma hakkına Spinoza'dan daha fazla sahip olduğunu çünkü doğada ifade bulan istencin, herhangi ahlaki özellik için, biri özgür diğeri sorumlu olmak üzere iki zorunluluğu tatmin ettiğini gösterdiğini iddia ediyordu. Teolojiden kavram ödünç alan Schopenhauer, istencin kendiliğinden meydana geldiğini; kendi kendine türeyip, kendi kendini belirlediğini ve her şeyden bağımsız olduğunu ileri sürüyordu. Dünyadaki her şey olduğu gibidir çünkü o istençtir. Sonuç olarak dünyadaki tüm suç ve erdemler istençten hâsıl olur. Schopenhauer aslında dünyanın yürek parçalayan sefaletinde ifade bulan korkunç ve iğrenç kötülüğü açıklayacak boş yankılı kelimelerden başka bir şeyleri olmayan diğer filozoflardan farklı olarak, kötülüğün varlığın temel dokusuna işlemiş bir şey olduğunu fark ederek, kendisiyle dürüst bir şekilde yüzleştiğinden dolayı övünüyordu. Ölüm ve yıkım dünyanın gerekli özelliklerindendir ve bu da istencin nesnelleşmesidir. Bundan dolayı, daha sonra söyleyeceği gibi, "var olmamızın amacıyla ilgili olarak, var olmamanın bizim için en iyi şey olduğunu belirtmekten başka hiçbir şey söylenemez. Mamafih bu, tüm hakikatlerin en önemlisidir ve günümüzün Avrupalı düşünce tarzına tezat oluşturan bir duruş olsa da, belirtilmelidir."[17]

Schopenhauer felsefi kariyeri boyunca Avrupa düşüncesine tezat oluşturan bir duruş sergilediğini biliyordu. Schopenhauer kitabın "Etiğe Başvuru" bölümünde, felsefesinin çileci sonuçlarının paradoksal doğasının kendisine eğilimi olan Jean Paul'u nasıl incittiğinden ve Rätze'ye kendisine karşı nasıl iyi niyetli bir yazı yazdırdığından bahsediyordu. Schopenhauer ayrıca Nietzsche'nin, yaşından beklenmeyecek ölçüde kahramanca duruşuna ve onun felsefesindeki derin dürüstlüğü çağrıştıran beyanatlar olarak gördüğü şeylere de yer verdi. Var olan kötülüğün özünü bulmakla, iyimserlik karşıtı duruşunun, –nefret ettiği kelimeyi kullanırsak– *Zeitgeist*'ı [zamanın ruhu –ç.] derinden yaralayacağını bi-

liyordu. Schopenhauer, "Tüm felsefi sistemlerdeki iyimserlik, etikle yakından ilgili bir noktadır ve zorunludur" diye bir uyarı yaparak devam eder: "Felsefe bunların hiçbirini istememelidir; dünya, takdire şayan ve mükemmel olduğunu işitmek istedikçe, filozoflar da dünyayı memnun etmek istiyorlar. Bana gelince, durum farklı; dünyayı neyin memnun ettiğini gördüm, bu yüzden memnun edeyim diye hakikatten bir adım öteye adım atmam."[18] Böylece Schopenhauer kendi felsefesinin tüm diğerlerinden farklı ve özerk olduğunu iddia etti. Kuşkusuz bu sözler, büyük bir tutkuyla okuyucu arzulayan bir adam tarafından yazılmıştı. Kitabın iki sayfalık kısa "sonuç bölümünü", onun yazılarını görmezden gelen ve amaçları kendilerini, ailelerini, kiliseyi ve devleti memnun etmek olan ve çırılçıplak gerçeğin Olympos'tan aşağıya inmesinden etkilenmeyip, tersine onu selamlayarak Olympos'a geri gönderdikten sonra ağızlarını üç parmakla kapatıp çalışmalarına devam edecek olan "uzman filozoflar"a, "felsefe ticareti" yapanlara atıp tutarak bitirdi.

Özgürlük Bir Gizemdir

Über den Willen in der Natur [Doğadaki İstenç Üzerine], Schopenhauer'ın felsefi olarak suskun geçen dönemini, sadece arkasından bir kitap daha bastığı için bozmuştu. Felsefe dünyasının Schopenhauer'ın çalışmalarına yönelik suskunluğunu bozmamıştı. Kitap, bitirme tezi ve başyapıtından daha sönük bir karşılık bulmuştu. *Über die Vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde* [1813; Yeter Neden İlkesinin Dört Kökü Üzerine] [bkz. Sözlükçe] en azından isteksizce yapılmış üç başlangıç eleştirisi, *İstenç ve Tasarım Olarak Dünya* ise Rätze'nin iyi niyetle yazılmış kitabı ve Beneke'nin münazarası dahil yarım düzine eleştiri almıştı. Dahası 1820'ler ile 1830'lu yılların başlarında başyapıtı, Alman felsefe ansiklopedisinde kendisine hâlâ referans verilmesini sağlıyordu. Bilimi kendi felsefesini onaylamak için kullanması, tek bir olumsuz eleştiri almıştı; bu eleştiri, isimsiz olarak sadece "H" imzasıyla *Repertorium der gesammten deutschen Literatur*'da [1836; Tüm Alman Edebiyatı Repertuarı] yayımlandı. Eleştirmen, Herbart'ın daha önce öğrencisi olan Leipzig'deki felsefe profesörü Gustav Hartenstein, öğretmeninin Schopenhauer'ın felsefesiyle ilgili temel fikirlerinin Fichte

ve Schelling'de bulunduğuna dair görüşlerini paylaşıyordu. Hartenstein ayrıca bu doğa felsefesiyle ilgili küçük çalışmanın Schopenhauer'ın başyapıtına okuyucu çekme konusunda başarısız olacağını tahmin etmekle kâhin olduğunu da ispatlamıştı. Bu arada Hartenstein öngörüsünün *nexus metaphysicus*'un [metafizik bağ –ç.] bir ifadesi olup olmadığını söylemedi. Kâhin eleştirmen *Die Beiden Grundprobleme der Ethik* [1841; Etiğin İki Ana Sorunu] ve Schopenhauer'ın başyapıtının ikinci baskısıyla ilgili de olumsuz eleştiri yayımladı. Doğadaki İstenç Üzerine, basıldıktan bir yıl sonra yüz yirmi beş adet satıldı.

Doğadaki İstenç Üzerine yayımcının raflarında tozlanırken, insan istencinin özgürlüğü hakkında ne yapacağını bilemeyen Trondheim'daki Norveç Kraliyet Bilimler Cemiyeti, kafa karışıklığını üzerlerinden attıktan sonra ödüllü deneme yarışması düzenledi. Nisan 1837'de Schopenhauer *Hallische Literatur-Zeitung*'da [Halle Edebiyat Dergisi] bir yarışma ilanı görmüştü. Yarışma sorusu filozofun hemen ilgisini çekmişti: "İnsan istencinin özgürlüğü, özbilinçten türetilebilir mi?" Schopenhauer bu soruya cevap vermeye mecbur hissetti kendini.[19] Zaten tezinde, başyapıtında ve doğadaki istenç üzerine bilimsel incelemesinde bu konuyu sabit fikirli, sürekli ve yoğun bir üslupla değil dolaylı yoldan ele almıştı. Sonuç olarak sorunun cevabının "Hayır!" olduğunu biliyordu ama felsefi sesini yeni yeni duyurmaya başlamıştı; en azından cemiyetin bazı üyelerinin kendisini işiteceğini bildiği için tekrar konuşmaya kararlıydı.

Schopenhauer 1837 sonbaharından 1838 ilkbaharına kadar, Rosenkranz'la Kant'ın toplu eserlerinin en düzgün formunu bulmak üzere yazıştığı, Goethe'yi hakkıyla onurlandırmak için Frankfurt'u ikna etmeye uğraştığı ve annesinin son günlerini yaşadığı dönemlerde itina ile denemesi üzerinde çalıştı. Norveç Kraliyet Bilimler Cemiyeti, sorduğu soruya onun verdiği cevabı 19 Haziran 1838'de aldı ve Schopenhauer'ın denemesine 26 Ocak 1839'da ödül verdi. Filozof çok değer verdiği altın madalyayı almış olmanın yanı sıra, Cemiyet üyeliğine de seçildi. Cemiyet, Schopenhauer'a metnin prova sayfalarını gözden geçirme fırsatı vermeden, yani yazarı kızdıracak şekilde denemeyi 1840'ta bastı.[20] Denemeyi yayımlama hakkına Cemiyet sahipti; yapılan uzlaşma sonucu Schopenhauer, denemeyi Almanya'da yayımlama hakkını aldı.

Schopenhauer denemesini imzasız olarak teslim etmek zorundaydı. Haliyle, denemeyi felsefesini önceleyen bir biçimde yazamazdı. Özgür-

lüğü *İstenç ve Tasarım Olarak Dünya*'da değerlendirdiği şekilde, istenç metafiziğinin varsayımıyla değil, düşüncesini sorulan soru, yani insan istencinin özgürlüğünün özbilinçten türetilip türetilmeyeceği çerçevesinde geliştirmek durumundaydı. Bu sebeplerden dolayı "İnsan İstencinin Özgürlüğü Üzerine", özgürlük ve belirlenimcilik üzerine kendine özgü bir bilimsel incelemedir. Ayrıca, çoğu anlaşılır olarak bilinen yazıları arasında, en anlaşılır olanıdır.

İnsan İstencinin Özgürlüğü Üzerine

Deneme beş bölüm ve bir ekten oluşur. İlk bölüm "Tanımlamalar" on dokuzuncu yüzyılın Alman filozofu tarafından değil de, yirminci yüzyılın Anglo-Amerikan filozofu tarafından yazılmış gibidir. Schopenhauer sıradan dili dikkatli bir şekilde inceleyip Cemiyetin sorusunda kullanılan merkezi kavramla başlayarak anahtar terimlerin anlamını keskin bir şekilde betimlemiş ve soruyu dikkatli bir şekilde çerçevelemişti. "Tanımlamalar" bölümünde üç özgürlük fikrini birbirinden ayırmıştı. "Fiziksel özgürlük", maddi sınırlama ve engelleri olmayan gücün ifade edilmesi anlamına geliyor. Bu şekilde ırmak, dağlarla ve oluklarla engellenmeden akarsa "özgür"dür; hayvan, kafes tarafından engellenmeden dolaşırsa "özgür"dür; insan, evine giden yol bir kazayla kapanmazsa "özgür"dür. "Zihinsel özgürlük" insanın, kendi arzusunun tersine hareket etmesine neden olacak bazı bilişsel bozukluk veya kusurlar olmadan istencini yerine getirme yeteneğiyle ilgilidir. Schopenhauer eklerde zihinsel özgürlüğün önemini daha geniş ele alacaktı.

Schopenhauer, "ahlaki"yi, fiziksel yerine psikolojik veya zihinsel alanla ilgili eski ve daha geniş kapsamda kullanarak "ahlaki özgürlüğü" güdüsel sınırlamalar olmadan istencin özgürlüğü olarak tanımladı. Schopenhauer "ahlaki özgürlüğün", deneme sorusunda kullanılan, "istencin özgür seçimi" anlamına gelen *liberum arbitrium* şeklindeki Latince bir deyim tarafından, tarihsel olarak belirlenmiş bir tür özgürlük olduğunu iddia etti.

Schopenhauer'ın denemesi ahlaki özgürlük fikrine layıkıyla odaklandı. İnsan davranışlarına sırf fiziksel özgürlük atfeden her iddiayı kabul etti çünkü herhangi bir varlık ya da şeye, onunla ilgili her şey nedensel

olarak belirlenmiş olsa da "fiziksel olarak özgür" denilebilirdi. Schopenhauer için can alıcı soru, insanların istediklerini yapıp yapmadıkları (fiziksel özgürlük) ya da hatta ne isterlerse isteyebilecekler mi sorusu değil istencin kendisinin özgür olup olamadığıydı; yani şu soruydu: "Bu tür istencin belirli tezahürleri (istenç edimleri) ... öncül koşulların zorunluluğuyla meydana gelmeden ve dolayısıyla herhangi bir kurala göre belirlenmeden, mutlak suretle ve tamamen orijinal bir şekilde kendisinden mi türeyecektir."[21] Schopenhauer, bu kavramla net düşüncenin sonuna gelindiğinin farkına vardı çünkü bilişsel yetimizin temel biçimi olan yeter neden ilkesini terk etmeyi gerektiriyordu; ama bilim insanlarının bu kavrama işaret eden teknik bir terim –"*liberum arbitrium indifferentiae*", kayıtsızlığın özgür seçimi– kullandıklarına dikkat etmişti.

Schopenhauer, özgürlüğün özbilinçle temellendirilip temellendirilemeyeceğini değerlendirmek için, ilk önce özbilincin tanımını yaptı. Schopenhauer özbilincin, kişinin kendi istencinin dolaysız farkındalığı olduğunu ve kişinin tüm içgözlemsel deneyim alanını ilgilendirdiğini ileri sürdü. Bu, sırf kendisini belli bir edimde ve böyle bir davranışa itecek kararda ifade eden istencin nihai ediminin bilinci değil aynı zamanda kişinin farklı derece ve türde değişiklikler içeren duygusal hayatını da kapsamaktaydı. Böylece, özbilinç, "arzulama, çabalama, dileme, hasret, sevinç, övünme ve benzeri duyguların yanı sıra isteksizliği ve iğrenme duygularını, kısacası tüm sevgi ve tutkuların, zevk, acı ve bu ikisi arasında bulunan sayısız duyguların hepsinin"[22] farkındalığıydı. Schopenhauer, özbilincin, iç duyunun alanının dış dünyada tanınıp algılanan tam ve evrensel olarak tanınan ilişkiye, diğer şeylerin bilincinin farkındalığına ve nesnesi özbilincin bittiği yeri gösteren dış duyu alanına genişlediğini ileri sürdü. Dış dünyada algılanan nesneler maddidir ve bu nesnelerle her zaman alakası olan, güdü olarak işlev gören ve eylemi sonlandıran olarak kavrandıkları sürece bu nesnelerin sebep olduğu istenç edimlerine vesile olurlar. Başka türlü düşünüldüğünde, istenç dış dünyadan tamamen ayrılır, "özbilincin iç kesiminde hapsedilmiş olur."[23]

Schopenhauer, ikinci bölüm "Özbilinçten Önce İstenç"te Cemiyetin sorusuna nispeten daha kısa cevap verdi. Kendi geniş özbilinç kavramını, fiziksel ve ahlaki özgürlük arasında yaptığı ayrımı kullanarak özbilinç bilgisinin ahlaki özgürlüğü tesis edemeyeceğini ileri sürdü. Özbilinç en fazla fiziksel özgürlüğü ortaya çıkarabilir; yani işten sonra kütüpha-

neye, eve, kahve içmeye ya da sefil dünyama kaçıp kocaman dünyada aylak aylak dolaşmaya karar verebilirim. Fiziksel olarak engelli değilsem istediğim zaman bunlardan herhangi birini yapabilirim; istediğim sürece bunları yapmakta özgürüm. Schopenhauer bütün bunların doğru olduğunu kabul etmeye hazırdı ama bunun istencin özgürlüğü ile alakası yoktu. Buna ilişkin soru, bu durumda bir şeyi aynı anda karşıtıyla birlikte isteyebilirim ve özbilincin ortaya çıkardığı şeyi istediğim sürece yapabilirim. Yani burası özbilincin sınırıdır. Yapmayı istemiş olmam koşuluyla, verili koşullarda birçok şeyi yapabilmeyi sırf hayal edebilmek, yapmayı isteyebileceğimle ilgili hiçbir şey söylemez; gerçekte yapmak istediğimden daha başka bir şey yapabileceğim hakkında hiçbir şey söylemez. Dolayısıyla Schopenhauer, özbilincin *liberum arbitrium*'u sağlayamayacağı şeklinde bölümü bitirdi.

Bunun ardından Schopenhauer, istencin özgürlüğünün mümkün olmadığını ispatlamak için bizim diğer şeyler bilincimizi araştırdı. Schopenhauer, "Diğer Şeyler Bilincinden Önce İstenç" isimli üçüncü bölümde soruyu öznel olarak, kişinin istençle edindiği özbilinç deneyimlerinin sınırlı merceğiyle incelemek yerine, istenci dünya ile bütünleşik ve bilişin nesnesi olarak "nesnel bakış açısıyla" inceledi. Kantçı köklerine ve dolayısıyla tezindeki ve başyapıtındaki çalışmasına sadık kalarak dışsal duyunun tüm nesnelerinin nedensellik yasasına tabi olduğunu savundu ve bu bölümde doğanın canlı ve cansız alanlarını etkileyen değişik nedenlerin izini sürdü.

Schopenhauer'ın tezindeki argümanının merkezinde hayvan hayatına özgü farklı bir nedensellik tartışması yatar, o da güdülenimdir. İnsan olmayan hayvanlar eylemleri için bir güdü işlevi gören dünyanın sezgisel algısıyla sınırlanmıştır; insan ya da rasyonel hayvanlar ise mevcut anın etkisinden kendilerini özgürleştiren farklı güdülenim türlerine açıktır. Soyut tasarımlar ve kavramlar formüle etme ve sonra kelimelerle belirtme, sonra da yargıda bulunmak için tüm birleşim çeşitlerini kullanma yeteneğine sahip insanlar düşünme kapasitesine sahiptir. Schopenhauer bunun insanlara, insan olmayan hayvanlara göre daha üst seviyede seçim sağlayabileceğini ama bu özgürlüğün nispi olduğunu ve onları sadece mevcut andan özgürleştirdiğini ama nedensellik yasasından özgürleştirmediğini söyler. İnsan olmayanlarda olduğu gibi güdünün etkisi mutlaktır; güdülenim, eylem üreten biliş aracılığıyla işleyen nedensellik-

tir. Her bir eylem yeterli güdü sonucunda gerçekleşir ve yeterli güdüyü belirleyen failin karakterinin işlevidir. Schopenhauer'a göre kişinin karakteri bireysel, sabit, ampirik ve doğuştandır; failin özüdür. Schopenhauer, eylem varlığı takip eder anlamına gelen Latince "*operari sequitur esse*" deyimini kullanarak, tek tek her insan eyleminin ister istemez kişinin karakteri ve güdüsü sonucu olduğunu ileri sürer. İşten sonra eve, kütüphaneye ya da kahveye gidebilirim ya da sefil hayatımdan kaçıp dünyayı dolaşabilirim gibi gözükebilir ama benim karakterim ve birtakım güdülerim düşünüldüğünde, eğer eve gitseydim de daha farklı bir şey yapamayacaktım. Sefil hayatımdan kaçabileceğimi ve dünyayı dolaşabileceğimi düşünürken gerçekte işten sonra eve gitmem, ister hareket etmeyi sürdürmek ya da yere düşmek konusunda bir kısıtlama olmadığını düşünen, havada uçan bir taş gibi olmaktır.[24]

Schopenhauer tüm insan eylemlerinin sıkı gereklilikleri savını ileri sürdükten sonra, dördüncü bölüm "Selefler"de görüşlerinin öncüllerinden bahsetti. Titus Flavius Clemens, Aziz Augustine ve Martin Luther gibi dini; Thomas Hobbes, Spinoza, Hume, Joseph Priestly ve Kant gibi felsefi; Shakespeare, Sir Walter Scott, Goethe gibi edebi şahsiyetlerden ve insan davranışının kesin belirlenimini kabul eden Schiller'den söz etti. Schelling ve Fichte'den bahsederken, ataları arasında bu ikisinin olmadığını açıkça belirtti. Hatta Kant'ın görüşlerine kendi görüşleriymiş süsü verdiği için Schelling'e çıkıştı. Ancak Schopenhauer Cemiyete, kendi içgörüsünü paylaşan başkalarının da olduğunu kabul etmesine rağmen bu kişilerin adını anmasının nedeninin kendi görüşlerini haklı çıkarmak üzere yetkililere gayri meşru bir başvuruda bulunmak değil, kendi konumunu ortaya koymak olduğunu hatırlattı.[25] Esas amacının, konumunun daha önceki paralel görüşlerden nasıl farklı olduğunu göstermek olduğunu söyledi. İki farklılıktan bahsetti. İlki, iç ve dış deneyimleri dikkatli bir şekilde ayırt ederek, diğerlerinden farklı olarak özgür istenç aldatmacasının neden karşı konulmaz olduğunu göstermişti. İkincisi, özneyi, istenci bütün doğayla bağlantısı içinde düşünerek, sistematik şekilde ve bütünüyle tahlil etmişti.[26]

"Gerçek ahlaki özgürlük", beşinci ve son bölüm olan "Sonuç ve Daha Yüksek Bakış"ın konusuydu. Schopenhauer bu bölümde, Kant'tan ilham alan bakışını, özgürlüğün insan eyleminin gerekliliğiyle uyumlu olduğunu sunmuştu. Schopenhauer Kant'ın kavranabilir ve ampirik karakter

arasındaki ayrımı üzerine kurduğu argümanını, ilk önce tuhaf bir şekilde kendi tezine biat ederek kavranabilir karakterimizin bütün gerekliliğin temeli olan yeter neden ilkesi dışında olduğunu ileri sürdü. Çünkü kavranabilir karakter insan özünü oluşturduğundan –burada Jean Paul Sartre'dan ayrılıyordu– özümüz özgürdü; yani bütün eylemlerimiz kaçınılmaz olarak bu karakteri ve güdüyü izlemekle birlikte özümüz bunlara tabi değildi.[27] Ama öğretmeni Kant'tan farklı olarak Schopenhauer, özgürlüğün, doğal dünyada sergilenen türden bir nedensellikten farklı bir nedensellik olduğu iddiasını kabul etmiyordu. Schopenhauer'a göre özümüz veya kavranabilir karakterimiz bütün eylemlerimizde ifade olur, eylemlerimiz varlığımızı izler ama özümüzün kendisi ne bir şeyin nedenidir ne de bir şey ona neden olur. Öbür yandan, doğanın bütün güçleri gibi bütün nedenselliklerde ifadesi bulunur. Özgürlük aşkındır ve dünyaya değil özümüze ilişkindir.

Schopenhauer özgürlüğün aşkın doğasını açıklarken dünyadaki üstün bilinci sezinleyen acemi filozofu andırır şekilde tartışıyordu. Çeşitli "bilinç gerçeklikleri", bizim eylemlerimizde ifade olan ve her biri gereklilik ürünü olan, zamansal, uzamsal ve nedensel olmayan kavranabilir karakterimize, istencimize ve özümüze işaret eder. Schopenhauer, yaptıklarımıza ilişkin derin bir sorumluluk ve yükümlülük hissettiğimizi ve eylemimizi *bizim* eylemimiz yapacak şekilde ondaki kendiliğindenliğin ve orijinalliğin bilincinde olduğumuza işaret eder. Eylemlerimizin gerçekleştiricileri olduğumuzu hissederiz. Kant'ın bütün tasarımlarımıza "ben düşünüyorum"un iliştirilmiş olduğunu öne sürmesi gibi, Schopenhauer da bütün eylemlerimize "ben istiyorum"un iliştirilmiş olduğunu öne sürmektedir.[28] Bu duygular, güdülerin yanı sıra herhangi bir eylem için gerekli ikinci etmene, bizim kavranabilir karakterimize işaret eder. Bizim karakterimiz, güdülerin etkisel temelini oluşturur ve belli bir güdüyü belli bir eylem için yeterli güdü yapar. Bununla birlikte bu karakter, ne güdüleyen ne de güdülenen bir karakterdir ama bütün eylemlerimizde ifade edilendir. Dahası eylemlerimiz karakterimizin ahlaki niteliğini sergiler. Schopenhauer başkalarının eylemlerimizi karakterimizin ahlaki niteliğine bir kanıt olarak kullandığını ve vicdanımızın da bizim aynı şeyi fark etmemizi sağladığını ileri sürer. Schopenhauer eylemlerimiz yoluyla karakterimizin ahlaki değerlerini ölçerek ve eylemlerimizin karakterimize uyduğunu fark ederek, sonunda sorumluluk ve yüküm-

lülük duygularımızı karakterimize bağladı. Farklı karaktere sahip olduğumuz zaman eylemlerimiz farklı olacaktır ama eylemlerimiz, zorunlu olarak kim olduğumuza göre kendisini ifade edecektir. Biz kimsek oyuz ve eylemlerimiz de biz kimsek onu takip edecektir. Kavranabilir karakter, tüm gerekliliklerin kaynağı ve tüm açıklamaların ilkesi olan yeter neden ilkesinin kapsamı dışında olduğu için, bu karakter zorunlu değildir ve açıklanamaz. Bu nedenle özgürlük aşkındır. Eylemimize değil karakterimize ve bir tasarım olarak dünyaya değil ama o dünyanın çekirdeğinin ta kendisine ilişiktir. Schopenhauer, Nicolas Malebranche'un bir yorumunu yazar: "Özgürlük bir gizemdir," açıklamanın ötesinde bir şeydir.[29]

Şefkatin Filozofu

1837'de başka bir kuzeyli okumuş-yazmışlar topluluğunun daha insan istencinin özgürlüğü hakkında değil ama ahlakın temelleri hakkında kafası karıştı. Bu kafa bulanıklığı da başka bir ödüllü deneme yarışması doğurdu; yarışmanın sorusu: "Ahlakın temeli ve kaynağı, doğrudan doğruya bilinçte [*conscientia*] yatan ahlak fikrinde ve bu fikirden çıkan diğer temel kavramların analizinde mi yoksa bilginin farklı bir zemininde mi aranmalı?" idi.[30] Schopenhauer bu yarışma ilanına gene *Hallische Literatur-Zeitung*'un [Halle Edebiyat Dergisi] Mayıs 1838 tarihli sayısında rastladı. Hâlâ bir rekabet duygusu içinde ve hâlâ felsefesine okuyucu bulmaya çalışan filozof, Danimarka Kraliyet Bilimler Cemiyeti'nin kafa karışıklığını gidermeye karar verdi. Norveç Kraliyet Cemiyeti için yazdığı denemede olduğu gibi, sorunun cevabını biliyordu. Zaten *İstenç ve Tasarım Olarak Dünya*'nın dördüncü kitabında bu cevap vardı. Daha önceki gibi yapması gereken şey, perspektifini metafiziğinin varsayımları olmadan *a posteriori* yörüngede geliştirmekti.

Schopenhauer, "Ahlakın Temeli Üzerine" başlıklı denemesiyle Danimarka Kraliyet Cemiyeti'ne 26 Temmuz 1839'da başvurdu.[31] Denemesini, en iyi Latincesiyle yazdığı bir mektup eşliğinde gönderdi. Mektup, Cemiyetin beklemediği şekilde, fazlasıyla küstah ve cüretliydi. Mektubun ilk cümlesinde Schopenhauer, başarısının mektupla bildirilmesini istiyordu. Önceki Norveç Kraliyet Cemiyeti yarışmasındaki başarısıyla

ilgili hava attıktan sonra, Danimarka Kraliyet Cemiyeti'ne başka bir cemiyetin üyesi olmaktan ne kadar onurlandığından bahsediyordu. Schopenhauer devam ederek, gelecek yıl içinde "taçlanmış" iki denemesini, etik bir sistemin ana hatlarını eksiksiz şekillendirecek bir çalışmada ve "İskandinav akademisyenlere âlicenaplıkları için teşekkür edeceği,"[32] *Die Beiden Grundprobleme der Ethik* [Etiğin İki Ana Sorunu] adlı kitapta yayımlayacağını belirtti. Schopenhauer oldu olacak, Danimarka Kraliyet Cemiyeti'ne denemeyi okumaları gerekmediğini ve kendisine sadece altın madalyayı göndermelerini söyleseydi daha iyi olurdu.

Schopenhauer, ne başvurusunda istediği şekilde, başarısını tebliğ eden bir mektup aldı; ne de mektubunda belirttiği gibi ödül Danimarkalı bir diplomat tarafından Frankfurt'a gönderildi. Bu durumun nedeni Cemiyetin, Schopenhauer'ın isteklerinin onur zedeleyici olduğuna karar vermiş olması değildi. Yarışmayı kazanmış olsaydı, Cemiyet onun istediklerini yapabilirdi. Yarışmaya katılan tek deneme onunki olduğu halde, Schopenhauer bu yarışmayı kazanamamıştı. Denemesi taçlandırılmaya değer bulunmadı. Cemiyet kararında, denemenin ödülü hak etmediğini, yazarın soruyu yanlış anladığını belirtmişti. Schopenhauer temel amacın bazı etik ilkelerin kurallarını koymak olduğunu düşünmüştü; oysa her şeyden evvel yazarın ancak eklerde değindiği etik ve metafizik arasındaki bağlantıyı göstermesi gerekiyordu. Dahası Cemiyet, yazarın ahlakın temelinin şefkat olduğuna dair argümanını da yetersiz bulmuştu. Son olarak Cemiyet, "zamanımızın birkaç seçkin filozofundan, haklı olarak ve ciddi biçimde incinecekleri münasebetsiz tarzda bahsedilmesi karşısında sessiz kalamayacaklarını"[33] bildirmişti.

Danimarka Kraliyet Cemiyeti 17 Ocak 1840'ta Schopenhauer'ın yazısıyla ilgili olumsuz değerlendirmesini açıklamıştı. Cemiyet bu değerlendirmeyi yaz aylarına kadar basılmadan beklettikten sonra, öncelikle Kopenhag'da dağıtılan bir dergide yayımladı. Schopenhauer kararı o yaz sonunda arkadaşı ve avukat Martin Emden sayesinde öğrendi. Schopenhauer'ın Cemiyetin kararını bir filozof ağırbaşlılığıyla karşıladığını söylememiz, en hafif şekliyle olanı hafife almak demek olur. Schopenhauer çok öfkelendi. *Die Beiden Grundprobleme der Ethik*'ini [Etiğin İki Ana Sorunu] planladığı gibi Frankfurt'ta Johann Christian Hermann'ın yayınevi F. E. Suchsland'da 500 adet bastırdı. İstencin özgürlüğü üzerine denemesinin başlığına Norveç Kraliyet Cemiyeti tara-

fından "taçlanan" ibaresini, etiğin temeli yazısının başlığına da Danimarka Kraliyet Cemiyeti tarafından "taçlanmayan" ibaresini ekledi.

Schopenhauer, Danimarka Kraliyet Cemiyeti'nin, ahlak ve metafizik arasındaki bağlantıya odaklanan bir deneme değil, tam olarak ahlakın nihai temelinin açıklanmasını istediğini ve kendisinin de tam olarak bunu yaptığını göstererek, Cemiyetin sorusunu sistematik bir şekilde analiz ettiği uzun önsözde, öfkesini zehir zemberek bir tarzda ifade etti. Dahası Cemiyetin istediği ve kendisinin yapmadığını söylediği ahlak ve metafizik arasındaki bağlantı ile ilgili denemesini de "ekler" kesimine koymayıp, bu sefer son bölüme yerleştirdi. Danimarka Cemiyeti'nin etiğin temelini yeterli bir şekilde oluşturamadığına dair iddialarına cevap olarak: "Aslında tam tersi, ben ahlakın temelini neredeyse matematiksel bir kesinlikle, bilfiil ve ciddi olarak *ispat* ettim. *Ahlak* açısından bu, eşine rastlanmayacak bir şekilde gerçekleştirildi; insan istencinin doğasına daha önce hiç yapılmamış şekilde derinlemesine girdiğim için mümkün oldu."[34] Bunu, hiç unutmayacağını söyleyen, bir fil gibi kin güden Schopenhauer, *Die Beiden Grundprobleme der Ethik*'inin [Etiğin İki Ana Sorunu] ölümünden birkaç hafta sonra gerçekleştirilen ikinci baskısına yazdığı önsözde Danimarka Kraliyet Cemiyeti'ne ateş püskürüyordu.

Ahlakın Temeli Üzerine

Schopenhauer'ın öfkesine, Cemiyetin denemesini eleştirmesinden daha çok, "zamanımızın birkaç seçkin filozofundan, haklı olarak ve ciddi biçimde incinecekleri münasebetsiz tarzda bahsedilmesi karşısında sessiz kalamayacakları"[35] değerlendirmesi neden olmuştu. Gerçekten de önsözünde, Danimarka Cemiyeti'nin eleştirel değerlendirmelerinden daha çok, ele aldığı "seçkin filozofları" yani, Fichte ile Hegel'i ve Cemiyetin bu adamları onurlandırmasını ağır bir şekilde eleştiriyordu. Schopenhauer Berlin'deki eski meslektaşına yönelik en taşkın saldırısını, bu önsözde gerçekleştirdi. Hegel'i daha fazla aşağıladığı ağır lafları sırasında Fichte için Hegel'e kıyasla "yetenekli adam" dedikten sonra, Fichte'nin de çok az yeteneği olduğunu söyledi. Cemiyeti kınamak için, Gracián'ın hicivli romanı *El Criticon*'daki [Eleştirmen] uzun bir pasajı çevirerek, Hegel gibi bir felsefeci bozuntusunun saygıyı hak ettiğini düşünen Danimarkalıların aptal olduğunu ima ediyordu.

Schopenhauer'ın Cemiyetin "zamanımızın birkaç seçkin filozofu" arasına sadece Fichte ve Hegel'i aldığını düşünmesi biraz tuhaftı; bu tuhaflığın nedeni, "birkaç"ın ikiden fazlayı kastetmesinden öte bir durumun olmasıydı. Denemesinde Fichte'yi, özellikle ikinci bölümde yer alan "Fichte'nin Kantçı Hataların Büyütülmesi İçin Bir Ayna Olarak Etiği" başlıklı kesimde serbestçe taciz etti. Hatta Schelling ve Jacobi hakkında, deneme içinde sadece bir kere bahsettiği Hegel'e karşı söylediklerinden daha kaba ve küçümseyici açıklamalarda bulundu. Şüphesiz "beceriksiz ve mantıksız şarlatan" dediği Hegel'in, Fichte ve Schelling gibi "filozofmuş gibi davrananlar"dan daha az yetenekli olduğunu söyleyerek onu çok daha şiddetli bir şekilde yerden yere vurdu.[36] Bununla birlikte Schopenhauer, kendisinin Kant'a yönelik tavrını Cemiyetin akılda bulundurduğunu düşünmüş olması gerekirdi. Schopenhauer denemesinin üçte birini, –son zamanlarda bir yorumcu burada "Kant'a [etiğine] karşı son iki yüzyıl içinde yapılanlara oranla en fazla eleştirinin yer aldığını"[37] belirtir– Kant'ın etiğinin geniş kapsamlı ve sert eleştirisine ayırmıştı. Kant'ın ahlak felsefesi Schopenhauer'a göre bu alanda yapılmış en son ve en önemli çalışma olduğundan, kendi ahlak düşüncesinin temelini kurmak için Kant'ın çalışmasının yegâne temelini yıkmak mecburiyetinde hissetmişti kendini. Schopenhauer ayrıca, Kant'ın özellikle teorik felsefesinin görkemiyle karşılaştırıldığında pratik felsefesinin tam bir facia olduğunu düşünüyordu; kendisi Kant'ınkiyle taban tabana zıt bir etik önerecekti. Dahası etiğini eleştirirken kahramanının kendisi hakkında da alaycı değerlendirmelerde bulunmuştu; Kant'ın arkitektonik simetri sevgisini, artan şöhretin cesaretlendirdiği bir acelecilik ve nihai olarak saçma ve mantıkdışı bir ahlak felsefesinden sorumlu birinin yaşlılıktan kaynaklanan gevezeliği olarak teşhis etmişti. Hatta Kant'ın *Metaphysischen Anfangsgründe der Tugendlehre*'sinin [1797; Erdem Doktrininin Metafizik Temelleri] "yaşlılıktaki güçsüzlüğün"[38] ürünü olduğunu iddia edecekti.

Schopenhauer, Danimarka Kraliyet Cemiyeti'nin, kendisinin Kant'a karşı tavrından dolayı rencide olduklarını farketmemiş olabilirdi. Kuşkusuz Kant'ı en büyük filozof olarak değerlendirmiş ve kendisini bu yazının çok daha öncesinden Kantçı olarak tanımlamıştı. Ama Danimarka'daki yarışmaya sunduğu denemesi bu kanaatinden çok az iz taşıyordu. Kant'ı etikten mutçuluğu [saadeti en yüksek gaye bilen felsefe, –ç.]

temizlediği; kişisel çıkar güden eylemlerin ahlaki değer taşıdığını reddettiği; etiği teolojiden ayırdığı ve insan davranışlarının metafizik anlam taşıdığını kabul ettiği için övdüğü doğruydu. Hatta Kant'ın özgürlük ve zorunluluğun bir arada varoluşu doktrinini, daha önceki başarı ödülü almış denemesinde bahsettiği gibi, "insan zihninin en büyük başarısı" olarak adlandırmıştı.[39] Ama Schopenhauer, Kant'a bu doktrini dışında kalan övgüsünü geri aldı. Kant'taki en yüksek iyi kavrayışının, mutlulukla erdemin birliğinin, mutçuluk reddinin sadece bir görünüş olup, gerçek olmadığını gösterdiğini çünkü Kant'ın erdemlinin mutlu olacağı görünümü verdiğini ileri sürdü. Dahası, kişinin Kant'ın ahlak yasasını takip etmesini sağlayacak tek şeyin kişisel çıkar olduğunu ve ahlak yasasının her zaman Tanrı'nın ödül vaadine ve kişiyi itaat etmeye sevk eden cezalandırma tehdidine dayanan teolojik etiğin bir devamı olduğunu da öne sürdü. Schopenhauer'a göre, Kant'ın savunduğu gibi, ahlak teolojisi etiğine dayanmıyor, etiği ahlak teolojisine dayanıyordu. Kant'ın mutlak zorunluluk, kategorik buyruk, koşulsuz ahlak yasaları ve bunlar gibi, ahlak kavramları mantığının ta kendisi, koşulsuz yasalar çıkartan, ödül vaadi ve cezalandırma tehdidiyle koşulsuz yükümlülük beyanlarını destekleyen bir önderi gerektirmekteydi.[40] Bundan dolayı Schopenhauer, Kant'ın etiğinin teolojiyi gerektirdiğini ve sözümona ahlak teolojisinin de, tüm zamanlarda var olanın –Tanrı, ölümsüzlük ve özgürlük– arka kapısından kaçak girdiğini iddia ediyordu. Haliyle Schopenhauer bunu da, insan davranışının metafizik anlamını açıklamakta yetersiz buldu. Schopenhauer, Reinhold, Fichte, Schelling ve Jakobi'de görülen geniş fantezilere sıçrama noktası sağladığı için Kant'ın etiğini suçluyordu: "Bu nedenle Kantçı okulda pratik akıl, kategorik buyruklarıyla birlikte gittikçe insan ruhundaki Delphi Apollo Tapınağı'na benzer doğaüstü bir olgu gibi gözüküyor. Kutsal karanlıklarından gizli anlamlı kehanetler çıkıyor, ama heyhat ne *olacağını* değil ne olması *gerektiğini ilan ediyor*."[41]

Schopenhauer, Kant'ın kendimize yönelik ödevlerimiz olduğu iddiasını, yalan söylemeye ve intihara bakışını, vicdan teorisini, ahlaki güdülenim görüşünü; Kant'ın ahlaki hayatımızdaki sevgi, sempati ve şefkat gibi iyi kalpli duyguların işlevleri konusundaki görüşünü; akla sahip olmayan ve dolayısıyla Kant için ahlaki gözetime de gereksinimi olmayan hayvanların ahlaki statüleri ile ilgili aydınlanmamış görüşünü reddediyordu.[42] Schopenhauer sadece Kant'ın saf aklı, sentetik *a priori* ahlak

yasalarını keşfetme aracı yapmasına karşı çıkmıyordu; ayrıca etiği "tüm olası rasyonel varlıklar için ve insanlar için de 'sadece bu nedenle' ve dolayısıyla tesadüfi ve *per accidens* [kazara –ç.]" geliştirmesine de karşı çıkıyordu.[43] Schopenhauer'a göre bu, sanki küçük şirin melekler için bir etik geliştirmek gibiydi; tekrar tekrar isteyen, etten kemikten insanlar için anlamsızdı. Hume gibi Schopenhauer da, aklın tutkuların kölesi olduğunu savunuyor ve aklın insan hayatında sadece bir araç işlevi gördüğünü iddia ediyordu. İstenç metafizik ve etik olarak birincildi; insanın ne özü rasyoneldi, ne de akıl ahlaki kişiliğin taşıyıcısıydı. İyi istencin şefkatli sona varmak için yaptığı gibi, kötü istenç de kendi kötü sonunu gerçekleştirmek için aklın becerisini kullanıyordu. Schopenhauer'a göre, "Adil, erdemli ve yüce davranışı, *makul* ve *rasyonel*le bir tutmak, Kant'tan *önce* hiç kimsenin aklına gelmemişti. Bir kişinin rasyonel ve kötü ya da erdemli ve mantıksız olmasında çelişik bir şey yoktur."[44]

Schopenhauer, Kant'ın etik konusunda attığı ilk yanlış adımı tespit ederken, ustanın kendisinden alıntı yaptı: "Pratik felsefede ne olduğuyla ilgilenmeyiz ama *hiçbir zaman gerçekleşmeyecek olsa da* neler *olması gerektiği* konusundaki verili yasalarla ilgileniriz."[45] Schopenhauer bu varsayımın, doğrulanmaya ihtiyacı olduğunu ve Kant'a ahlak yasasını deneyimlerden ve tüm ampirik içeriğinden ayırıp, kanun koyucu ve buyurucu biçimde bir etik geliştirme imkânı verdiğini öne sürüyordu. Zira etiği tüm deneyimlerden ayırmakla Kant'ın etiğinin, göklerde gezindiğini, insan gerçekliğinden ayrıldığını ve istençli varlıklara değil meleklere uygun olduğunu tartıştı. Schopenhauer, Kant'a taban tabana zıt, çıkarları ne olursa olsun insanlar üzerinde bağlayıcı olduğu söylenilen koşulsuz ahlak yasaları meselesinden kaçınan bir etik geliştirdi ve tüm rasyonel varlıklara yönelik, onlara ne yapmaları gerektiğini buyuran bir etikten uzak durdu. Bunun yerine ve genel felsefi yöntemiyle uyumlu olarak bir ahlak felsefecisinin, ahlak fenomenlerinin genel bir açıklamasını yapması gerektiğini öne sürdü:

> Etiğin amacı, son derece çeşitli insan davranışını ahlaki bakış açısıyla belirtip açıklamak ve etiğin nihai temelini keşfetmektir. Dolayısıyla etiğin temelini keşfetmenin, ampirik, yani *gerçek ahlaki değer* atfedeceğimiz herhangi bir eylemin var olup olmadığını araştırmaktan başka yolu yoktur. O halde bunlar, doğru bir şekilde açıklamamız gereken, yani hakiki temellerinin izini sürmemiz gereken verili bir fenomen

olarak addedilmelidir. Sonuç olarak, insanları bu tür eylemlere, özellikle herhangi bir eylemden farklı eylemler yapmaya iten istisnai güdüye işaret etmemiz gerekir. Güdüyle birlikte onu alımlama gücü, genel olarak ahlakın [*Moralität*] nihai temeli; bunun bilgisi ise ahlaki değerlerin [*Moral*] temeli olacaktır.[46]

İstenççi Schopenhauer ahlaki bakış açısını, faillerin kendi eylemlerine verdikleri duygusal tepkilerde ve katılmayıp aynı eyleme şahit olanların duygusal tepkilerinde çözdü. Schopenhauer'ın ahlaki değer atfettiği, pozitif ahlaki değere ait eylemler, faili kişisel olarak tatmin eden, failin ve taraf olmamış şahidin övgüsünü alan eylemlerdir. Fakir bir adamın zengin adama kaybettiği malı geri vermesi ya da Schopenhauer'ın fedakârlık eylemine verdiği bir örneği kullanırsak, Arnold von Winkelried'in, [İsviçre ve Avusturya arasındaki-ç.] Sempach Savaşı'ında (1386) yoldaşlarını kurtarmak için kendi hayatını feda etmesi bunun örnekleridir. Schopenhauer'ın ahlaki kınamayı gerektirenler diye adlandırdığı negatif ahlaki değer taşıyan edimler, failin kendi fiilinden memnuniyetsiz olmasını veya "vicdan acısı" çekmesini hem de taraf olmayan gözlemcinin memnuniyetsiz olmasını getirir. Dövüşü kazanan birisinin "kaybedenin çene kemiğini kırıp çıkardıktan sonra, adamı sağ bırakıp çene kemiğini de bir kupa gibi elinde dolaştırması,"[47] ahlaki kınamayı gerektiren eyleme örnek olarak verilebilir. Ne pozitif ne de negatif ahlaki değer taşıyan, ahlaken kayıtsız eylemler, ne dikkate ne de kınanmaya değerdir; bu eylemler, ne eylemin failinin ne de şahidinin duygusal tepkisine neden olur. Kârını artırmak için müşterilerin ihtiyaçlarını özenle yerine getiren tüccar, bu tür eyleme örnek olarak verilebilir.

İnsan eylemlerini üç kategoride sınıflandırdıktan ve bütün insan eylemlerinin çıkarcı olduğunu söyleyebilecek bir "ahlaki şüpheci" tarafından girişilen itirazı reddettikten sonra, Schopenhauer insanları bu farklı tür eylemlere iten şeyi tanımlamaya koyuldu. Schopenhauer hem tezine hem de başarılı Norveç denemesine dayanarak, bütün insan eylemlerinin, kişinin karakterinin ve yeterli bir güdünün fonksiyonu olarak "bir varlığın istenciyle uyumlu ya da zıt"[48] bir sonuca ulaştığını ileri sürdü. Schopenhauer insan istenciyle uyumlu şeyleri, kişinin saadeti ve iyiliğiyle; zıt şeyleri ise kişinin acısı ve talihsizliğiyle tanımladıktan sonra, tüm insan eylemlerinin birisinin saadeti ya da acısıyla sonlandığını iddia etti. Kant'ın kendimize olan görevlerimizi reddettikten sonra, ahlakın bireyler

arası ilişkiyle ilgilendiğini ve insan eylemlerinin dört nihai amacı olduğunu; bunlarınsa kişinin kendi saadeti, kişinin kendi acısı, bir başkasının saadeti, bir başkasının acısı olduğunu ileri sürdü. Bu amaçları biliş, eylemler için dört temel ya da birincil saiki uyaran güdülerdir; yani, egoizm, kişinin kendi saadetini arzulamayı; –Schopenhauer'ın denemesinde adını belirtmediği– bir saik, kişinin kendi acısını; şefkat, bir başkasının saadetini arzulamayı; kötülük ise, bir başkasının acısını arzulamayı uyarır.[49] Schopenhauer her eylem bu saiklerden birisiyle ilişkilendirilmelidir demekle birlikte, bazı eylemlerin bu saiklerin birleşiminin ifadesi olduğunu da kabul eder. Herkesin bu saiklere çeşitli derecelerde sahip olduğunu ve insan karakterinin bu saiklerin bir karışımı olduğunu da iddia eder.

Schopenhauer egoizmin ahlaki açıdan kayıtsız eylemlerin bir saiki olduğunu, garezin ahlaki açıdan kınanması gereken bir eylem olduğunu ve şefkatin de ahlaki değer taşıyan eylemlerin saiki olduğunu tartışmaya devam etti. Şefkatin ahlaki açıdan zahmete değer eylemlerin yegâne saiki olduğunu tesis etmek için ilk argümanı ayıklama yoluyla hazırladı (Kısım 16) ve ne egoizmin ne de garezin hakiki adaleti ve iyiliği açıklayabildiğini ileri sürdü. Bu durum, bu eylemlerin şefkatten ileri gelmesini icap ettiriyordu. Schopenhauer ayıklama yoluyla elde edilen argümanın yeterince tatmin edici olmadığını anlayarak, pozitif kanıtlar da sağladı. Denemenin başlarında ahlaki prensibini belirtmişti: *neminem laede, imo omnes, quantum potes, juva* [kimseye fenalık etme; tersine mümkün olduğunca herkese yardım et].[50] Schopenhauer'ın ahlaki prensibi davranış öngörmüyordu; sadece ahlaki değer atfedilebilecek olan bir dizi davranışı özetliyordu. İlk cümle Schopenhauer'ın adalet görüşünü; ikincisi ise iyilik ya da hayırseverlik (*Menschenliebe*) görüşünü gösteriyordu. Schopenhauer'a göre, adalet ve iyilik çift taraflı bir kaynak ya da bütün erdemlerin temeli olarak ana erdemleri meydana getiriyordu. On yedinci ve on sekizinci kısımlarda adalet ve iyilik erdeminin şefkate dayandığını tartışıyordu. Bunu yaparak, şefkatin bütün erdemlerin temeli olduğunu ispat ettiğini düşünmüştü.

İstencin filozofu olarak Schopenhauer, insan ve hayvan hayatındaki, istenç olarak onların salt özlerine tabi olan bir şeyin, egoizmin egemenliğine vurgu yaptı. Schopenhauer "Ahlakın Temeli Üzerine"de bu vurguyu yapmaya devam etti; egoizmin insan hayatının ana ve temel saiki olduğunu, ne zaman herhangi birisi verili bir eylemi açıklamaya

başlarsa egoistik bir açıklamaya girişeceğine dair öğütte bulundu. Beklenildiği gibi, hem şefkatin nasıl egoizme yönelik olağan bakış açısını iptal edebildiğini hem de şefkatin nasıl mümkün olduğunu açıklama ihtiyacını duydu. Almanca bir terim olan ve İngilizce "şefkatin" karşılığı olan "*Mitleid*"ın anlamı "[başkasıyla] acı çekmek" ile bire bir oynayarak Schopenhauer şu açıklamayı yapıyordu: "Acı bağlamında, [*ich bei seinem Wehe als solchem geradezu mit liede*] doğrudan onunla birlikte acı çekiyorum, genellikle kendi acımı hissettiğim gibi onun acısını da hissediyorum; aynı şekilde, doğrudan onun saadetini de arzuluyorum, aksi takdirde sadece kendi saadetimi arzuluyor olurdum."[51] Diğerinin acısını kendi acısı gibi hisseden, doğrudan onun acısına katılıp diğeriyle özdeşleşen şefkatli fail diğerinin ıstırabını kendi ıstırabı olarak tahlil eder; yani bu failler önlem amacıyla fiiliyata geçme ya da diğerinin acısını hafifletme eğilimindedirler.

Schopenhauer'a göre şefkat psikolojik olarak açıklanamaz çünkü bir başkasının acısını diğer bedende hissetmek gibi olağanüstü bir deneyimi içermektedir: "... bizi kederlendiren ve hüzünlendiren ıstırabı tam olarak kendi içimizde değil, kişi olarak *onda* hissediyoruz. Onunla birlikte ıstırap çekiyoruz, dolayısıyla *ondayız*: Onun acısını, *onun*ki gibi hissediyor, bizim acımız olduğunu farz etmiyoruz."[52] Bu olağanüstü deneyimden dolayı, şefkati metafizik açıklama gerektiren bir şey, "etiğin büyük gizemi" olarak tanımladı. Şefkatin böyle bir açıklama gerektirmesi ayrıca, onun ahlaki açıdan dikkate değer davranış için birincil fenomen (*Urphänomen*) –burada Goethe'den aldığı bir terimi kullanır– olmasından ileri geliyordu; yani, şefkat ahlaki değer taşıyan tüm insan davranışlarını açıklıyor ama kendisi diğer herhangi bir deneyimle açıklanmamış olarak kalıyordu. Metafizik bir açıklama olmadan şefkat önümüzde bir "bilmece" olarak kalıyordu ve Schopenhauer böyle felsefi bilmeceleri asla açıklamadan bırakmazdı. Denemesinin beşinci ve son kısmında, Danimarka Kraliyet Cemiyeti tarafından sorulan sorunun gerektirmediğini belirttiği bir açıklama vardı: Birincil ahlaki fenomenin metafizik açıklaması. Bunu, kendi ahlaki temelini, metafiziğin derin payandası olmadan destekleyemeyeceği için yaptığını söylüyordu; ayrıca, birincil fenomenlerle karşılaştığında "insan zihni, nihai tatmin ve huzuru bulamıyordu."[53] Ancak Schopenhauer, burada gerekli olan tatminin, bilim ve estetikteki birincil fenomenlerin tatmininden çok daha önemli

ve acil olduğunu belirtiyordu çünkü hem felsefi ve hem dini sistemler, insan davranışının etik anlamının metafizik olması gerektiği ve varoluşun anlamının genellikle ulaştığı en yüksek noktanın da etik olduğu konusunda anlaşıyorlardı. Böylece estetiğini metafizikle temellendirerek Schopenhauer, nihai önemi olan, insan zihninin tatminini ilettiğini düşünüyordu. Elbette etik ve metafiziğin bir arada olduğu bir felsefe sunan filozof, bunların ikisi arasındaki bağlantıyı kendisi kurmak zorundaydı.

Schopenhauer ödül sorusunun gerektirdiği cevaptan daha fazlasını verdiğini düşündüğü ve yarışmadaki yazar adı belirtilmemesi kuralı kendi metafiziğini kullanmasını engellediği için, büyük ölçüde Kant'ın metafiziğine bağlı olan, daha önceki denemesinde referans verdiği onun aşkın bakış açısıyla bir ahlak metafiziğinin sadece çerçevesini çizmişti. İşin tuhafı şefkati etiğin büyük gizemi yapan deneyime, başka birisinin acısını diğer bedende hissetmenin olağanüstü deneyimine metafizik bir açıklama getirmemişti. Bunun yerine Schopenhauer, ahlaki olarak iyi bir karakterin, şefkatli bir kişinin kendisi ve diğeriyle arasındaki ilişkiden endişelenmesi acaba bir yanılgı ve kuruntudan mı kaynaklanıyor ya da ahlaki olarak kötü karakterin, egoizme ve feseta tamamen açık kişinin endişesi mi bir kuruntudan kaynaklanıyor sorusu üzerine kafa yormuştu. Belki de metafizik çalışmalarına başvurabilseydi *Die Beiden Grundprobleme der Ethik*'indeki [1841; Ahlakın İki Ana Sorunu] görünüşte farklı varlıkların ıstıraplarını bire bir paylaşmasını mümkün kılan *nexus metaphysicus* [metafizik bağ –ç.] ile birlikte şefkatli kişiyi etik kâhin olarak gören sihir analizini kullanabilirdi.[54] Mamafih Schopenhauer bu denemeyi yazarken tedbirli davranmıştı. Kişinin kendi acı arzusu gibi temel bir saiki tartışmamıştı, çünkü Cemiyetin bunu anlamayacağından korkmuştu. Aynı şey, şefkatin gerisindeki gizli deneyimi açıklamak için sihre başvurmama konusundaki kararı için de geçerliydi.

Schopenhauer ahlaki olarak iyi insanların diğerlerine karşı davranışına mahsus bakış açısının metafizik olarak doğrulandığını, kötü karakterinkinin ise doğrulanmadığını tartıştı. İyi karakterler geri kalanlara göre, kendileri ve diğerleri arasında daha az ayrım gözetip diğerlerine "başka bir ben" muamelesi yaparken, kötü karaktere sahip diğerlerine mutlak "ben olmayan"[55] muamelesi yapar. Schopenhauer salt ampirik bir perspektiften, kötü insanın tavır ve davranışının doğru gibi gözüktüğünü çünkü her kişinin uzamsal olarak müstakil olduğunu ve bundan

dolayı sanki diğerlerinin mutlak "ben olmayanlar" gibi gözüktüğünü belirtiyor. Ama Schopenhauer bu ampirik bakışın kendisinin güvenilir olmadığını söylüyor ve bir kere daha kendimizle olan çift deneyimimize başvuruyor. Sezgisel algı yoluyla, diğer şeylere ilişkin bilincimizle, kendi bedenlerimizi diğer zamansal-uzamsal nesneleri algıladığımız gibi deneyimleriz. Ayrıca içebakış ya da özbilinçle, kendimizin devam eden bir özlemler dizisi ya da istenç edimi olarak farkına varırız. Ama nihayetinde şeffaf olmadığımızı keşfederiz; yani bizim bilen, bilişsel yetimiz, kendisini bilmez; asla bir özne için nesne değildir; bilen ve isteyen, "en içteki *kendinde özümüz*" bizim için erişilebilir değildir.[56] Kendimizin bu bilinmeyen boyutundan dolayı, diğerlerinden kesinlikle ayrı olduğumuz sonucunu çıkaramayız ve bu durum en iç özümüzün belki herkeste aynı olduğu ihtimalini açık bırakır.

Schopenhauer kendi görüngübilimsel deneyimlerimizden kötü karakterin tutumuna izin veriyor gözüken bakışa, ampirik bakış açısına, diğer şeyler bilincimize döner. Schopenhauer uzam ve zamanın, *principium individuationis*'in [bireyleşme ilkesi –ç.] çokluk ve sayısal çeşitliliği mümkün kıldığını gözlemişti; şimdi de Kant'a başvurur; *Saf Aklın Eleştirisi*'ndeki "Aşkın Estetik" başlıklı bölümde uzam ile zamanın ideal olduğunu, bunların kendi deneyimlerimize yaptığımız kendi katkımız olduğunu göstermişti. Bu, bizim kendinde şeyi değil, sadece şeylerin görüngülerini deneyimlememizi gerektiriyordu. Schopenhauer bu içgörüden şu sonucu çıkarır: "Eğer ayrılık ve çokluk sadece görüngülere aitse ve tüm yaşayan şeylerde bir ve aynı öz kendini gösteriyorsa demek ki ben ve ben olmayan arasındaki farkı yok eden anlayış yanlış değildir; tam tersine, karşıt anlayış [doğru] olmalıdır."[57]

Schopenhauer özbilinç ve diğer şeyler bilinci hakkındaki kısa notlarına dayanarak iyi karakterlerin gerçekliğin özüyle uyumlu yaşadığı, kötü karakterlerin ise bir kuruntu yaşadığı sonucuna varır. İyi karakterler tavır ve davranışlarında sanki hakiki doğaları ve kendi özleri başkalarında ikamet ediyormuş gibi en derin metafizik bilgiyle ahenkli bir yaşam biçimi dışa vurur. Bu biçimde bir hayat, varlığın metafizik birliğiyle garantilenmiştir ve tüm nezaket, hoşgörü, iyilik ve merhamet son derece çekici ve hepimizin bir ve aynı olduğunu hatırlatan bir şeydir. İyi insan davranışlarının metafizik temelinin Batılı bilginleri şaşırtacağını önceden sezen Schopenhauer, teorisini monizm üzerine kurduğunu ve bu teorinin

Eleacı filozoflar, Yeni Platoncular, Scotus Erigena, Hıristiyan mistikler, Giordano Bruno, Spinoza ve Schelling'in felsefesi tarafından bilindiğini belirtir. Bu felsefelerin hepsinin varlığın nihai tekilliğini bildiğini ve kendi "etik metafiziğinin, binlerce yıllık Hint bilgeliğinin temel görüşü olduğunu" ekler. Bu nedenle Schopenhauer, iyi karakterin başkalarını, "*tat tvam asi*" [Sen O'sun] *mahavakya*'sına [yüce hakikatleri ifade eden belirli özlü sözler-e.] göre kavradığını, kötü karakterinse Hinduizm tarafından tarif edildiği gibi *māyā*'da, yanılsama içinde yaşadığını iddia etmenin özellikle uygun olduğunu düşünür.[58]

Die Beiden Grundprobleme der Ethik [Etiğin İki Ana Sorunu] hiçbir anlamlı dalgalanma yaratmadan bataklığa saplanmış bir taş gibi karşılandı. Kitapla ilgili olarak *Der Pilot*'ta çıkan değerlendirme Schopenhauer'dan "çağın en büyük filozofu"[59] diye bahsetse de, aldığı iki kısa değerlendirme eğlence gazetelerinin bir gömlek üstü yerlerde çıktı. Bilimsel dergilerde çıkan iki eleştiri de negatifti. Gustav Hartenstein yine vurdu. Bu seferki eleştirisi Brockhaus'ın yayımladığı *Repertorium der gesammten deutschen Literatur*'da [Toplu Alman Edebiyatı Repertuarı], *Über den Willen in der Natur* [1836; Doğadaki İstenç Üzerine;] değerlendirmesinde olduğu gibi "H" olarak değil, "78" olarak imzalanmış bir şekilde çıktı.[60] Alfabenin yedinci ve sekizinci harfleri, Gustav Hartenstein'ın adının başharflerini temsil ediyordu. "78", "119"u* yazılarındaki berraklıktan dolayı övse de, iki denemeyi türetilmiş olduğu ve başka bir yerde –yani Herbart'ın felsefesinde– daha iyi bahsedilen şeyleri içerdiği için reddetti. Çalışmayı kısmen öven Hartenstein'ın, "Kant'tan sonra etik üzerine yapılmış en önemli çalışma" olduğu iddiasını görmemesi, Schopenhauer'ı yayıncı Brockhaus'a, "öfkeli Hegelciler" tarafından parçalanmayı Hartenstein'ınki gibi bir değerlendirmeye tercih edeceğini yazmaya sevk etti.[61] Bu tercihini, bir sonraki eleştiride nerdeyse yakalayacaktı.

Profesör Hartenstein, Schopenhauer'ın Hegel'i iğneleyici tavrına karşı bir şey söylememişti. Bir Herbartçı olarak, bu tavır belki de hoşuna gitmişti. Aynı şey ikinci eleştirmen "*Spiritus asper*" [Kaba ruh –ç.] için geçerli değildi, onun yirmi iki sayfalık yergi dolu eleştirisi ise *Hallische Jahrbücher für deutsche Wissenschaft und Kunst*'ta [Halle Alman Bilim

* Arthur Schopenhauer'ın adının başharfleri olan A ve S, rakamsal olarak alfabede 1 ve 19'a tekabül etmektedir –ç.n.

ve Sanat Yıllığı] çıktı. Hegel'in Berlin'deki asistanı olan bu eleştirmen, ilerici bir politik gündem izleyen öğrenci derneklerinden birinin eyleminden dolayı Prusya hükümeti tarafından üniversitedeki görevinden hayat boyu men edilen Friedrich Wilhelm Carové'den başkası değildi. Carové, Schopenhauer'ın etik üzerine kitabına kaba ve hatta zalim bir tavırla yaklaşmış; ne çalışmayı taçlandırmış ne de yazarı "seçkin filozof" olarak tanımıştı. Carové alaycı bir tavırla, bu gibi buluşları gelecek nesillere havale ettiğini de söylemişti.[62] Schopenhauer doğal olarak bu eleştiriden nefret etti ve bu eleştirinin, yok olan bir fenomen olmasına rağmen hâlâ kendi felsefesini susturmayı deneyen, zamanın Hegel *şaşaasının* yeni bir örneği olduğunu söyledi. İşin garibi, eleştirinin yazıldığı dönemde Carové, Schopenhauer'la dostluk kurmuştu ve hatta eleştiri hakkında filozofla konuşmuştu. Bilinmeyen bir nedenle, daha sonra ikisinin araları açılmıştı. Eleştiriden üç yıl sonra ve ancak Carové'nin ölümünden sonra, Schopenhauer arkadaşı Martin Emden aracılığıyla Carové'nin "Spiritus asper" olduğunu öğrenmişti. Schopenhauer'ın Frauenstädt'e söylediği gibi: "O [Carové] çok alçak bir insandı ve bu alçaklığını sık sık göstermişti."[63]

Bir Eskizi Renklendirmek

Başarısızlık Schopenhauer'ın cesaretini hiçbir zaman kırmadı. Akademik dünya tarafından karşılık bulamamasını bir onur rozeti gibi karşılamayı ve popüler heveslerin geçici gelgitlerine istisna olarak gördükleri için yazmaya devam etmesi yönündeki bir teşvik olarak değerlendirmeyi öğrenmişti. Carové'un eleştirisinin sonunda yer alan, Schopenhauer'ın *a summus philosophus* [başfilozof] olup olmayacağı meselesini geleceğe bırakmaya dair alaycı değerlendirmesi, Schopenhauer'ın inanç makalesi haline dönüştü. Başyapıtının, mümkün olup olmadığını o zamanlar bilemediği ikinci baskısının önsöz taslaklarının birini hazırladığı 1832 yılı itibariyle filozof, yaşıtlarının hakikatle ilgilenmediklerini, en azından onun hakikatleriyle ilgilenmediklerini yaşadığı çok acı deneyimlerden öğrenmişti: "Çağdaşlarımın merakını çekememek benim için sürpriz olmadı çünkü bütün benzerleri gibi bu eser de herhangi bir dönemin insanları için değil, her dönemde istisna olan insanlar için yazılmıştır."[64]

İstenç ve Tasarım Olarak Dünya'ya talep yaratmak için çıkardığı son iki kitabının çağdaşları arasında yeterli sayıda istisnai okuyucu bulamamasına rağmen, 1843'te başyapıtının ilavesi üzerine üç yıl çalıştıktan sonra ve ölümünün yakınlaştığı duygusuyla, elli beş yaşındaki filozof bir kere daha, ikinci baskının yapılması isteğiyle Brockhaus'a başvurdu. Schopenhauer hiç çekinmeden yayıncıdan, birkaç okuyucusu olan kitaba sadece madde ekleyip düzeltmesini değil, orijinal baskıdaki dört kitabı yansıtacak şekilde ayarlanmış, elli denemesini içeren ikinci bir bölüm ekleyerek kitabın orijinal boyutunu ikiye çıkarmasını istiyordu. Schopenhauer kararsız yayıncısına bu denemelerin, başyapıtındaki fikirleri üzerine yirmi dört yıllık dikkatli bir çalışmayı temsil ettiğini ve 1819'daki ilk baskıyla arasındaki farkın "eskizle tam olarak renklendirilmiş tablo"[65] gibi olduğunu söyledi. Bu denemeler ayrıca, yazdıklarının hepsinden daha iyiydi. Schopenhauer bu çalışmada çok daha özgür bir şekilde konuşabildiğini çünkü herhangi bir üniversiteye bağlanıp kilisenin ve devletin paralı askerleri haline gelmiş ya da gelmek zorunda kalmış kimselerin taleplerinden kesinlikle bağımsız çalışmaya karar verdiğini belirtti. Schopenhauer ayrıca, bu konular üzerine ilk konuşmaya başladığı zamana oranla, içinde bulunduğu zamanın sosyal koşullarının çok değiştiğini, mevcut zamanın kendi düşüncelerine daha açık olabileceğini öne sürdü. Dini inançlardaki azalma felsefeye olan ihtiyacı güçlü bir şekilde beslediği için de felsefeye yönelik evrensel ilgi her zamankinden daha fazlaydı. Bu nedenle çalışmasının düzeltilmiş ve mükemmelleştirilmiş haliyle yayımlanması için zaman tam olarak olgunlaşmıştı. Sahte ve dayanaksızın, ancak hakiki ve iyinin aydınlığa çıkmasına kadar geçen kısa süre boyunca dayanacağını belirten Schopenhauer şöyle diyordu: onun için "benim zamanım gelecek ve gelmeli; ne kadar geç olursa, o kadar mükemmel olacaktır".[66] Söylediğine göre bu o kadar değerli ve anlamlı bir felsefeydi ki kendisine inanmayacağını bildiği bir yayıncıya bile teklif etme cesaretini kendinde bulabiliyordu. Sadece işinin tekrar basılmasıyla ilgili olduğunu kanıtlamak için, yayıncıya son iki cildin telif haklarını ödeyip ödememe konusunu kendisine bıraktığını dile getirdi. Mektubunu, yeni bölümü gelecek ay baskıya hazır hale getirebileceğini, bu bölümün baskıya hazırlanma süresi içinde de ilk baskıyı sadece "Kant Felsefesinin Eleştirisi" bölümünde yapacağı önemli değişiklikler için gözden geçirebileceğini söyledi.

Brockhaus, Schopenhauer'ın önerisinden fazla etkilenmedi. 1819'daki anlaşma "kötü anlaşma"ydı; 1830 yılında elli nüsha dışında kalan tüm nüshaları müsvedde yaptıkları halde o an itibariyle dokuz kitap hâlâ ellerindeydi. Schopenhauer her iki cildin baskı masraflarını karşılamadığı sürece, doğal olarak yayıncı da kitabı yeniden basmak istemiyordu. Schopenhauer maliyetin yarısını ödediği takdirde, Brockhaus net kârın yarısını paylaşmaya hazırdı; dağıtıldıktan sonra yayıncı birinci ve üçüncü cildin, Schopenhauer da ikinci ve dördüncü cildin kazancını alacaktı.[67] Schopenhauer, Brockhaus'un cevabına şaşırdı. Yayıncıya verdiği cevapta, kitapları halka hediye olarak sunmaya hazır olduğunu ama yayıncının koşullarının tatminkâr olmaktan uzak, hatta onur kırıcı olduğunu yazdı. Bu hediye için ödeme yapmayacaktı. Hegel'in saçmalıklarının toplu baskısının yapıldığını, kendisinden ise hayatının eserinin baskı masraflarını ödemesinin istendiğinden yakındı. Buna asla riayet etmeyecekti. Baskı masraflarını vermektense kitabının, ölümünden sonra felsefesini büyük bir istekle karşılayacak yeni nesil zamanında basılmasını tercih ettiğini söyledi.

Schopenhauer denemelerinin yeni cildini yayımlatmak için her şeyi göze alacak bir durumdaydı ve bir yayıncının sahibi olduğu bir kitabı tamamlayıcı nitelikteki denemeleri basacak başka bir yayıncı bulmanın neredeyse imkânsız olduğunu biliyordu. Brockhaus'a sadece bu yeni denemeleri basmasını önerdi. Telif haklarından feragat etmeye hazır olduğunu ama baskı masraflarını ödemek istemediğini bildirdi. Schopenhauer, baskı masraflarının, kitabının 1819 baskısını elinde bulunduran ve ek denemelerini de almak isteyecek kişilerden elde edilebileceğini savunuyordu. Dahası, bu denemelerin eski çalışmasından bağımsız bir şekilde okunabileceğini çünkü her yazının konusunun kendi içinde irdelendiğini belirtti. Filozof kararsız yayıncıyı, çalışmanın önemine ve niçin beğenileceğine dair bir kez daha ikna etmeyi denedi. Sonra tekrar, denemelerinin yirmi dört yıldır devam ettirdiği düşüncelerinin en mükemmel örneğini temsil ettiğini ve eklerin şimdiye kadar yazdığı en mükemmel malzemeyi içerdiğini belirtti. Bunların beğenileceğinin kesin olduğunu çünkü net, canlı ve sezgisel tarzda yazdığını, jargon kullanmadığını ve zevkle okunacağını söyledi. Yayınevi Frankfurt'ta olmuş olsaydı *Cinsel Aşkın Metafiziği* başlıklı denemesini okuması için Brockhaus'a verebileceğini bildirdi; yayımcının, "bu tutkunun en hassas ayrıntılarla en derin,

basılacaktı. İkinci baskı tümüyle satıldıktan sonra, kitabın telif hakkı yazara geçecekti.

Schopenhauer'ın sadece gerçeği arayan bir filozof olarak Brockhaus'a *İstenç ve Tasarım Olarak Dünya*'nın ikinci baskısını yapmaya karar verdiğinde iyi bir anlaşma yaptığına dair cesur iddiasının doğru olmadığı kanıtlandı. Büyük bir sabun köpüğü olan Fichte-Schelling-Hegelci felsefe patladı ama bunun Schopenhauer ile bir ilgisi yoktu ve kendi kitabı, felsefi açlık içinde olan halkın aradığı gıdayı sağlayamadı. Kiliseye ve devlete gıda sağlamak için IV. Friedrich Wilhelm yaşlı Schelling'i 1841'de Berlin'e getirdi; bu gelişme daha çok, Hegel'in hayaletine, özellikle onun tinini sola taşıyanlarla, Michael Bakunin, Friedrich Engels, Karl Marx ve Arnold Ruge gibi, Hegel'i sol harekete çekme mücadelesi veren genç Hegelcilere karşı bir savaş ilanına benziyordu. Bütün bunlar Schopenhauer'ın başyapıtının ikinci baskısının, birincisinden bile daha az dikkati çektiği bir dönemde oldu. Hartenstein yine kendi adını belirtmeksizin, Brockhaus'un *repertoria*'sının [belgeler –ç.] birinde çıkan eleştirisinde bir kere daha, o bilinen tamtam sesleriyle gümbürdeyerek, yazarın Herbart'ın çok dikkatli ve keskin eleştirisini görmezlikten geldiğini söyledi.[71] Schopenhauer bir kere daha, Herbart'ın el altından dalkavuğunu konuşturduğundan şüphelendi.

Brockhaus'un başka bir bülteninde, çok resmi ve hımbıl bir üslupla yazılmış bir eleştiri çıktı. Bu, *Blätter für Literarische Unterhaltung*'da [1845; Edebi Eğlence Sayfaları] çıkan, Jacobi'nin taraftarı ve arkadaşı Friedrich Köppen'in istenç felsefesini aşırı oryantal mistisizm olarak görmesinin gerekçelerini göstermeye çalıştığı bir eleştiriydi. Sanki tamamlayıcı denemelerin ikinci cildini hiç okumamış gibiydi Köppen –hiç bahsetmiyordu o ciltten. Schopenhauer daha sonra, Köppen'in *Die Religion des Buddha und ihre Entstehung*'unu [1857; Buda Dini ve Kökeni], tarafsız ve tam bir Budizm incelemesi olarak övecek, kendi başyapıtının üçüncü baskısında ondan gözde bir eser olarak söz edecekti. Üstelik çalışmadaki Hegelci eğilimi fark etmiş olmasına rağmen bu değerlendirmeyi yapacaktı.[72]

Üçüncü eleştiri, *Neu Jenaische Allgemeine Literatur-Zeitung*'da, [Haziran 1845; Yeni Jena Genel Edebiyat Dergisi], Schopenhauer'ın "bir tüfekle köpek kovalıyor gibi, beni takip ediyor"[73] dediği bir adam tarafından yazılmıştı. Havlaması ısırmasından daha kötü olan bu köpek, Hegel'e sadakatine son verip onu terk ettikten sonra gelip Fichte'ye

basılacaktı. İkinci baskı tümüyle satıldıktan sonra, kitabın telif hakkı yazara geçecekti.

Schopenhauer'ın sadece gerçeği arayan bir filozof olarak Brockhaus'a *İstenç ve Tasarım Olarak Dünya*'nın ikinci baskısını yapmaya karar verdiğinde iyi bir anlaşma yaptığına dair cesur iddiasının doğru olmadığı kanıtlandı. Büyük bir sabun köpüğü olan Fichte-Schelling-Hegelci felsefe patladı ama bunun Schopenhauer ile bir ilgisi yoktu ve kendi kitabı, felsefi açlık içinde olan halkın aradığı gıdayı sağlayamadı. Kiliseye ve devlete gıda sağlamak için IV. Friedrich Wilhelm yaşlı Schelling'i 1841'de Berlin'e getirdi; bu gelişme daha çok, Hegel'in hayaletine, özellikle onun tinini sola taşıyanlarla, Michael Bakunin, Friedrich Engels, Karl Marx ve Arnold Ruge gibi, Hegel'i sol harekete çekme mücadelesi veren genç Hegelcilere karşı bir savaş ilanına benziyordu. Bütün bunlar Schopenhauer'ın başyapıtının ikinci baskısının, birincisinden bile daha az dikkati çektiği bir dönemde oldu. Hartenstein yine kendi adını belirtmeksizin, Brockhaus'un *repertoria*'sının [belgeler --ç.] birinde çıkan eleştirisinde bir kere daha, o bilinen tamtam sesleriyle gümbürdeyerek, yazarın Herbart'ın çok dikkatli ve keskin eleştirisini görmezlikten geldiğini söyledi.[71] Schopenhauer bir kere daha, Herbart'ın el altından dalkavuğunu konuşturduğundan şüphelendi.

Brockhaus'un başka bir bülteninde, çok resmi ve hımbıl bir üslupla yazılmış bir eleştiri çıktı. Bu, *Blätter für Literarische Unterhaltung*'da [1845; Edebi Eğlence Sayfaları] çıkan, Jacobi'nin taraftarı ve arkadaşı Friedrich Köppen'in istenç felsefesini aşırı oryantal mistisizm olarak görmesinin gerekçelerini göstermeye çalıştığı bir eleştiriydi. Sanki tamamlayıcı denemelerin ikinci cildini hiç okumamış gibiydi Köppen –hiç bahsetmiyordu o ciltten. Schopenhauer daha sonra, Köppen'in *Die Religion des Buddha und ihre Entstehung*'unu [1857; Buda Dini ve Kökeni], tarafsız ve tam bir Budizm incelemesi olarak övecek, kendi başyapıtının üçüncü baskısında ondan gözde bir eser olarak söz edecekti. Üstelik çalışmadaki Hegelci eğilimi fark etmiş olmasına rağmen bu değerlendirmeyi yapacaktı.[72]

Üçüncü eleştiri, *Neu Jenaische Allgemeine Literatur-Zeitung*'da, [Haziran 1845; Yeni Jena Genel Edebiyat Dergisi], Schopenhauer'ın "bir tüfekle köpek kovalıyor gibi, beni takip ediyor"[73] dediği bir adam tarafından yazılmıştı. Havlaması ısırmasından daha kötü olan bu köpek, Hegel'e sadakatine son verip onu terk ettikten sonra gelip Fichte'ye

sığınan Carl Fortlage'ydi. Yaşlı Schelling'in felsefi dirilişine şahit olmak için Berlin'e gelen, Schopenhauer'ın eski düşmanı Beneke'nin arkadaşı ve takipçisi olan Fortlage, eleştirisinde Beneke'den olumlu bir şekilde bahsediyordu. Schopenhauer'ın varoluşun karanlık yanıyla yüzleşme isteğine sempatiyle bakıyor ve onun gerçek Hıristiyanlığın kötümser olduğuna yönelik değerlendirmesine katılıyordu. Schopenhauer'ın felsefeye varoluşsal gönülden bağlılığını onun karakterinde övgüye değer otantik bir özellik olarak görüyor ve bu bağlılığa derin saygı duyuyordu. Filozofun Kant'tan Fichte'ye felsefi gelişimdeki yerini vurgularken, tıpkı Schopenhauer'ın başyapıtının önceki eleştirmenleri gibi o da aynı kulvarda yürüyordu. Fortlage, Fichte'nin Schopenhauer'dan önce istencin kendinde şey olduğunu fark ettiğini ve daha tatmin edici bir şekilde ben'in birliğini salt faaliyet ve salt istençte kurduğunu söylüyordu; Schopenhauer'ın asla çözemediği ikiliği bağdaştırıyordu. Fortlage, Schopenhauer'ın istencin reddi doktriniyle mutçuluğu etikten tasfiye etme çabalarının Fichte tarafından çok daha önce ve istemenin saf faaliyetinin mutlak etkinliği görüşüyle daha uygun bir şekilde gerçekleştirildiğini görmemesinin derin bir zihin karışıklığına bağlı bir kuruntu olduğunu iddia ediyordu. Schopenhauer'ı sadece hoşnutsuz kılacak yarı nazik bir şekilde kitabı, "sadece Schelling'in himayesi sayesinde çok güzel, soluk bir tan vakti gören Alman doğa felsefesi için henüz günün ağarmadığının canlı tanığı birkaç işten birisi"[74] diye tanımlayarak eleştirisini sonlandırıyordu. Bu değerlendirme Schopenhauer'ın özellikle çok canını yaktı çünkü Fortlage'nin *Über den Willen in der Natur*'u [1836; Doğadaki İstenç Üzerine] okuduğunu biliyordu.

Schopenhauer, "İkinci Baskıya Önsöz"de[75] felsefe profesörlerini felsefesini "dikkate almamak", "gizlemek", yani sindirmekle suçladı. Fortlage, Schopenhauer'ın suçlamasının geçerliliğini onayladı: "Schopenhauer daha önce de gündemde olan, çalışmalarının 'gizlendiği' konusunda şikâyet ediyor. Maalesef bu boş bir suçlama değil. Bu [eleştirinin] yazarı, Schopenhauer'ın *Über den Willen in der Natur* [Frankfurt, 1836; Doğadaki İstenç Üzerine] eleştirisini gizlediği bilinen bir editörün kendi kalemiyle yazdığı ofisindeki belgeye sahiptir."[76] Schopenhauer, Fortlage'nin felsefesini anlayacak görüye sahip olmadığını düşünüyordu; eleştirmenin, kendi [Schopenhauer] etiği ile Kant'ın halihazırdaki son derece kusurlu etiğinin kaba karikatürü olarak reddettiği Fichte'nin

etiği arasında paralellik kurması karşısında özellikle üzgün olmasına rağmen, Fortlage'nin, onun gizlilik suçlamasına delil göstermesi karşısında sevinmişti. Schopenhauer daha sonra bu derginin *Die Heidelberger Jahrbücher* [Heidelberg Yıllığı] olduğunu tespit etti. "O [Fortlage] beni Frankfurt'ta ziyaret ettiği zaman, bu dergiye eleştiri yazısı yazdığını söylemişti. Heidelberg'de ders veriyordu."[77]

İstenç ve Tasarım Olarak Dünya'nın ikinci baskısı Schopenhauer'ın felsefesini belirsizlikten kurtaramadı. Eleştirmenler Schopenhauer'ın felsefi düşüncesinin zamanın epey gerisinde olduğunu ima ediyordu; *passé* [zamanı geçmiş –ç.] Fichte'nin bile, vaktiyle öğrencisi olan Schopenhauer'dan daha öte düşünceleri vardı ve Herbart, hatta Beneke felsefi düşüncenin sınırlarını Schopenhauer'ın dokunaklı düşüncelerinin çok ötesine çekmişti. Bu eleştirmenlerin hiçbirisi tamamlayıcı denemelerin önemini sezmemişlerdi. Köppen'in ikinci cildi okumama gibi bir bahanesi olabilirdi çünkü eleştirisinde o ciltten hiç bahsetmemişti ama bu bahanenin kendisi onun bir eleştirmen olarak kalitesini gösteriyordu. Hartenstein'ın bütün eleştirilerindeki ana unsur, Herbart'ı desteklemek için Schopenhauer'a çamur atmaktı. Hartenstein kurbanını ezen sert bir kaya gibiydi. Fortlage, Schopenhauer'ın kötümserlik duygularını paylaştığı ve felsefeye olan otantik ve derin bağlılığına hayranlığından dolayı daha avantajlı bir durumdaydı. Bununla birlikte Schopenhauer'ın evrimini Kant'ın dışında görmesi ve yaşlı, mistik Schelling'den vahiyler beklemesi çıkmaz sokaktı.

Her biri ayrı gündeme sahip olan eleştirmenler Schopenhauer'ın orijinal düşüncelerini netleştirme şekline ve önceki içgörüsünü cesurca yeni bir konuya doğru genişletmiş olmasına değer vermeyi başaramamışlardı. Fortlage, filozofun "İnsanın Metafizik İhtiyacı Üzerine" başlıklı, hayati önemi olan on yedinci denemesinde gerçek Hıristiyanlığın Hinduizm ve Budizm gibi kötümser olduğuna dair ısrarına kıymet verse de, diğer eleştirmenler gibi o da Schopenhauer'ın deneyimlerin bütünlüğünün açıklaması olan Kant karşıtı metafizik görüşünün önemini kavrayamamıştı. Fortlage, ayrıca filozofun kendi felsefesinin geçerliliğine hüküm vermek için kullandığı kriteri, bu kriterin geride hiç kalıntı bırakmadan deneyimlere geniş kapsamlı açıklama getirebilmesini de görmezden gelmişti. Tüm bu eleştirmenler Schopenhauer'ın, felsefesinin istenci kendinde şey olarak görme iddiasını netleştirme çabasını gözden kaçırmıştı.

On sekizinci denemesi olan "Kendinde Şey Bilgisinin Mümkünlüğü Üzerine"de, Schopenhauer, kendinde şey bilgisinin mümkün olmadığını tartışıyordu; bir şeyi bilmek için, onun bir özne için nesne olması gerekirdi ve kendinde şey asla bir özne için nesne değildi. Schopenhauer'a göre istenç, örtülerin en hafifinin altında tezahür eden kendinde şeydi: İstenç, özbilincin nesnesiydi, zamanın *a priori* biçimi tarafından koşullanmıştı. Filozofa göre, özbilinçli istenç deneyimimiz ötesinde bilgiye sahip olamayız. Daha sonraki tamamlayıcı bölümde belirttiği gibi, "açıkçası ... istencimizi sadece bir görüngü olarak biliriz, mutlak olarak kendiyle ve kendi içinde ne olabileceğine göre değil."[78] Yedi yıl sonra, *Parerga ile Paralipomena*'da, istencin ışığının ardına bakabilme olasılığını mistiklere bıraktı ama orada ne bulunursa bulunsun, anlamlı sözcüklerle ifade edilebilecek sınırların ötesinde olduğunu da kabul etti. Wittgenstein'ın *Tractatus Logico-Philosophicus*'un (1922) ünlü son önermesini önceden haber veren Schopenhauer'ın bu ifadesi de, konuşamayacağımız şey hakkında susmamız gerektiğini savunuyordu. Hakikat tüm çıplaklığıyla karşımızda görünebilir ama hakikat yeter neden ilkesinde ikamet etmektedir ve bu ilkenin bittiği yerde felsefe de biter.[79]

Filozofun, üniversitenin ilk yıllarından itibaren ilgisini çeken ve kendisi hakkında düşündüğü (deha) ile olmaktan korktuğu (deli) konusunda, deha ile delilik analizini genişlettiği otuz birinci ve otuz ikinci denemeleri kimsenin dikkatini çekmemişti. Tarihin bir bilim olmadığını ele aldığı "Tarih Üzerine" başlıklı otuz sekizinci denemesindeki açıklama yöntemlerini hiçbir eleştirmen fark etmemişti. Oysa filozofun bu denemesinde ele aldığı yöntemler, Hegel'in tarihselciliğinin ve felsefeyi tarihselleştirmesinin titrek alevini söndürücü bir su işlevi görecek ve ilerde 1868 ile 1871 arasında tarih derslerini Schopenhauer ruhuyla verecek Basel Üniversitesi Tarih Profesörü İsviçreli Jacob Burckhardt'ın yanı sıra başkalarını da etkileyecekti.[80] Burckhardt'ın genç meslektaşı Nietzsche'nin de bu derslerden bazılarına katılmış olması muhtemeldi ama ikisini asıl bir araya getirecek olan şey, ortak tutkuları olan Schopenhauer'dı. Tarih denemesinin hemen arkasında yer alan ve metafiziğin mumya kavramlarına göre Schopenhauer'ın müziğe hakikati daha etkili ifade etme gücü atfettiği "Müziğin Metafiziği Üzerine" başlıklı deneme, Richard Wagner'ın tarihsel operaları bırakmasına yardımcı olacaktı. Doğal olarak, Wagner'ın Schopenhauer'a ve onun müzik felsefesine duyduğu bü-

yük ilgi Nietzsche'nin de filozofa yakınlaşmasına yardım edecek ancak Nietzsche bir vakitler felsefi kahramanı olan Schopenhauer'a yaptığını besteciye de yapacak ve ikisini de kendisinin zıt kutupları rütbesine indirecekti .[81]

Benim Adıma İki Kişi Bir Araya Gelirse

Über den Willen in der Natur [Doğadaki İstenç Üzerine] ve *Die Beiden Grundprobleme der Ethik*'in [1841; Etiğin İki Ana Sorunu], başarısızlıklarına rağmen, başyapıtının ikinci baskısının *Über die Vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde*'nin [1847; Yeter Sebep İlkesinin Dört Kökü] ikinci baskısının topladığı eleştirilerden üç adet fazla eleştiri aldığına bakılırsa Schopenhauer, felsefesine azar azar okuyucu çekmeye başlamıştı. Bu okurlar, ne felsefe profesörü ne de akademisyendiler; çalışan, üst sınıftan, hayatta başarılı olmuş adamlardı; üniversitede, özellikle hukuk alanında *Brotstudium* [ekmeğini kazanma –ç.] peşinde olan kişiler ya da bağımsız çalışan araştırmacıydılar. Felsefi misyonunun seküler Mesihçi yönünü açığa vuran ironi duygusuyla Schopenhauer bu adamları, felsefesini yaymak için arzuladıkları faaliyetlere göre "misyoner" ya da "mürit" diye tanımladı. Eleştirmenlerine karşı onu destekleyici broşürler yazıp yayımlayanlara "misyoner"; sadece çalışmalarına yapılan negatif ya da pozitif referansları takip eden ve onunla mektuplaşarak çalışmalarıyla ilgilenip coşkularını paylaşanlara ise "mürit" diyordu.

Schopenhauer'ın felsefesinde süreklilik bulan ilk takipçi, kendisi de Fichte-Schelling ve Hegelci felsefenin davul gibi şişmiş sabun köpüğünü delmeye çalışmış, gelecek vaat eden bir filozof, Madeburg kasabası hâkimi Friedrich Ludwig Andreas Dorguth'tu. Maalesef bu amacını yerine getirmek için kör bir iğne bile bulamamıştı. Donkişotvari meydan okumasına yardım bulmak amacıyla –o zaman altmış iki yaşında olan– hâkim, anlaşılmaz ve karmaşık yazılmış, *Kritik des Idealismus und Materialien zur Grundlage des Apodiktischen Real-rationalismus*'unun [1837; Apodeik* Gerçek-Akılcılık Temelinde İdealizm ve Materyalizm

* Göstermek, tanıtlamak, kanıt anlamları taşıyan bu terim Aristoteles'in yöntem bilgisinde tasımsal tanıtlamaya karşılık gelir –ç.n.

Eleştirisi] bir kopyasını hâlâ Hegelci olan Ludwig Feuerbach'a göndermişti. Feuerbach, Dorguth'un eleştirisini derhal ve ustaca eleştirerek, kendisiyle flörtleşmesine son verdi. İlginçtir, Feuerbach bir sonraki yıl *Hallische Jahrbücher*'de [Halle Yıllığı] yayımlanan Zur Kritik der Hegelischen Philosophie [1839; Hegelci Felsefenin Eleştirisine Doğru] adlı denemesiyle kariyerini başlatacaktı.

Dorguth, 1836'da *Über den Willen in der Natur*'u [Doğadaki İstenç Üzerine] okuduktan sonra Schopenhauer'a bir mektup yazdı. Schopenhauer'ın sistemini en iyi anlama yöntemi hakkında bilgi edinme isteğinin yer aldığı mektubuna, filozofu çok memnun edecek, Hegel felsefesinin hicvedildiği bir de şiir eklemişti. Schopenhauer ona, tezini ve başyapıtını okumasını tavsiye etti. Dorguth yavaş yavaş Schopenhauer felsefesinin fanatiği haline geldi. Dorguth 1843'te, o zaman hâlâ Schopenhauer dostu olan Karl Rosenkranz'a, "Schopenhauer'ın tüm edebiyat tarihinin ilk gerçek sistematik düşünürü olduğunu kabul etmekten kendimi alıkoyamıyorum"[82] diye yazmıştı. "Efendisinin" felsefesini savunmak ve desteklemek amacıyla birkaç broşür yazan Dorguth, felsefe profesörlerinin Schopenhauer'a karşı tavrını, tüm hayatını hücrede geçirdiğini söyleyen Alman sokak çocuğu Caspar Hauser'la karşılaştıracaktı. Filozof, *Über den Willen in der Natur*'un [Doğadaki İstenç Üzerine] ikinci baskısının önsözünde felsefe profesörlerine "sizin Casper Hauser'ınızın kaçtığını söylemeliyim"[83] diyerek Dorguth'a bu karşılaştırması için prim vermişti. Schopenhauer, Dorguth'un coşkusunu takdir edip ona "*Urevangelist*" [en eski misyoner] ismini vermekle birlikte, onun çok zeki olduğunu düşünmüyordu. Ama gene de hayranlarından gelen her şeyi bir görev addederek okuyordu. Dorguth'un yetmiş yedi yaşında 1854'te koleradan ölmesi karşısında çok acı çekti. Schopenhauer'ın diğer takipçilerinden birisine söylediği gibi, Dorguth sonuna kadar onun felsefesinin propagandasını yapmış, ona "ölümüne kadar sadık"[84] kalmıştı.

Schopenhauer'ın felsefesinin popülerleşmesinde merkezi rol oynayacak, sadakati Dorguth'un sadakatiyle karşılaştırılabilecek bir başka "başmisyoner" daha vardı. Bu, Schopenhauercı bir İncil yazmaktan daha fazlasını yapacak olan, Berlin Felsefe Doktoru ve bağımsız akademisyen Julius Frauenstädt'ti. Dorguth'tan farklı olarak Frauenstädt, kısa bir süre Hegel'in felsefesiyle flörtleşmiş ve bu flörtünü bu felsefenin

bedensiz ruhundan dolayı şevki kırılana kadar sürdürmüştü. Dorguth gibi onun da Feuerbach'ın düşüncelerine eğilimi vardı ve Feuerbach'a, *Die Menschwerdung Gottes nach ihrer Möglichkeit, Wirklichkeit und Nothwendigkeit* [1839; Olanağı, Gerçekliği ve Zorunluluğu Açısından Tanrı'nın İnsanlaşması] adlı çalışmasını gönderdi. Feuerbach ona bir karşılık vermedi. Çünkü bu arada devrim niteliğinde olan ünlü *Das Wesen des Christentums*, [1841; Hıristiyanlığın Özü] çalışmasında açıklayacağı gibi, insanın nasıl Tanrı haline geldiği üzerine çalışmakla meşguldü. Feuerbach'ın karşılık vermemesi, Berlinli akademisyenin başka bir felsefi müttefik araması için yeterli oldu. Frauenstädt, Schopenhauer'a giden yolu tamamen bir rastlantı sonucu buldu. Beş yıllık üniversite hayatında Schopenhauer ismini hiç duymamıştı; bir deneme yarışmasına göndereceği çalışma için yaptığı araştırma sırasında Ersch ve Gruber'in ansiklopedisinde[85] "İdealizm"e dair yazılmış yazılar arasında "Arthur Schopenhauer'ın usta işi ve orijinal *İstenç ve Tasarım Olarak Dünya*"sına yapılan referansla karşılaştı. Frauenstädt bu kısa referanstan Schopenhauer'ın *geistreich* [mizahi –ç.] kitabını arayacak derecede etkilenmişti. Daha sonra açıkladığı gibi, Schopenhauer okumasının, zihninden Hegel'in *Geist*'ının [ruhu] tüm gölgesini kovacak kadar hayatını değiştirdiğinden bahsetmişti: "*İstenç ve Tasarım Olarak Dünya* Hegelci felsefeden çok daha yüksek bir felsefedir; insan Hegel'den on bölüm okuyarak öğreneceğinden daha fazlasını, Schopenhauer'dan on sayfa okumakla öğrenebilir."[86]

Frauenstädt, Schopenhauer'ın erken takipçileri arasında onun görüşlerinin propagandasını yapıp broşürler yayımlayanlar arasındaki en aktif ve kendisini bu işe en fazla adayan kişiydi. Schopenhauer'ın izin verdiği zamanlarda onu ziyaret etti. Schopenhauer *Parerga ile Paralipomena*'yı onun tanıdıkları vasıtasıyla yayımladı. Schopenhauer'ın ilk toplu eserlerinin editörlüğünü yaparak, kahramanı öldükten sonra da Schopenhauer felsefesini yaygınlaştırmaya devam etti.[87] 1847-1856 yılları arasında Schopenhauer ve Frauenstädt arasındaki yazışmalar çok verimliydi. Genç adam yaşlı adamı felsefesinin önemli yönleri hakkında sıkıştırıyordu; Schopenhauer ona pek istemeden, genellikle asabi bir tonda cevap veriyordu. Nietzsche'nin yorumuyla, bazen kişi en sevdiği köpeği en çok döver misali, Frauenstädt de Schopenhauer'ın en sevdiği köpeğiydi. Frauenstädt enerjik ve heyecanlı bir adamdı ve genellikle

Schopenhauer'ın istencin kendinde şey olduğu iddiasından ve istencin reddi doktrininden rahatsızdı; istenç hakikaten kendinde şey ise bunun mümkün olmadığını düşünüyordu.[88] Ayrıca Schopenhauer'ın felsefesinin çileci sonucunun şefkat etiğinin önemini zayıflattığını düşünüyordu; çünkü şefkat etiği başkasının ıstırabını azaltma ve önlemeye adanmışken, istencin reddi doktrini sadece istenci yenenlere hitap ediyordu.[89]

Schopenhauer'ın başmisyoner ile iletişimini kesmesine yol açan şey, etik konusuydu. Frauenstädt, *Der materialismus. Seine Wahrheit und sein Irrthum*'da, [1856; Materyalizm: Doğruları ve Yanlışları] Ludwig Büchner'ın çok başarılı *Kraft und Stoff*'una [1855; Enerji ve Madde] karşı polemiğe girmiş, ayrıca Schopenhauer'ın *Über den Willen in der Natur*'unu [Doğadaki İstenç Üzerine] desteklemişti. Başmisyoner kitabında, Schopenhauer'ın materyalizmin tehlikesini fark etmekte yalnız olmadığını göstermek için geleceğin felsefe profesörü, o zamanın Bonn'daki öğrencisi olan Jüngen Bona Meyer'dan alıntı yapmıştı. Bona Meyer da her nasılsa aynı pasajda desteklercesine Frauenstädt'ten bahsetmişti. Schopenhauer dehşete düşmüştü çünkü Bona Meyer'ı şehvet düşkünü ve materyalist olarak tanıyordu, Frauenstädt de bu pasajı kullanarak Bona Meyer'ın tarafında yer almıştı. Filozof hayranına ateş püskürmüştü: "Bu öğrenci tarafından övüldüğün için kendinden utanmalısın, çünkü materyalistlerin ahlakını savunarak sen ve o aynı tarafa düşüyorsunuz."[90] Schopenhauer, Frauenstädt'in kendisini onurlandırmasını istiyordu, o ise tersini yapmıştı; Fransız filozof Voltaire'in Spinoza'dan yaptığı "kalın kafalı öğrencilerim ve kötü eleştirmenlerim var" alıntısındaki gibi bir şeyi asla söylemek istemiyordu ama bunu yapmak zorunda hissettiğini söyleyerek ateş püskürmeye devam etti. Hayranının psikolojik olarak hasta olduğunu ima ederek ona "entelektüel ilaç" salık verdi; ahlakın temeli üzerine yazdığı denemesini ve *İstenç ve Tasarım Olarak Dünya*'nın dördüncü kitabını okumasını önerdi.

Schopenhauer, Frauenstädt'e karşı çıkışını Shakespeare'in *Bir Yaz Gecesi Rüyası*'ndan bir alıntıyla toparladı: "Güzel kükredin aslan!" Frauenstädt'in cevabı aslanı memnun etmedi. Mürit, Schopenhauer'ın Bona Meyer'la hangi anlamda anlaştığını doğru anlasaydı "kükremeyeceği" yanıtını verdi. Her ikisi de erdemli eylemlerin soyut dogma ya da düsturlardan akılla üretilemeyeceğini düşünüyordu ki Schopenhauer da aynı fikirdeydi. Frauenstädt ne materyalizmi savunmuş ne de Bona

Meyer'la anlaşmıştı. Schopenhauer onu yanlış okumuştu.[91] Schopenhauer bu pek de hürmetkâr olmayan cevaptan sonra Frauenstädt'le iletişimini kesti. Her şeye karşın başmisyoner Schopenhauer'ın felsefesini desteklemeye devam etti ve Schopenhauer bu sadık savunucusuyla, kendisine *İstenç ve Tasarım Olarak Dünya*'nın üçüncü baskısını göndererek 1859'da tekrar ilişki kurdu. En sonunda da kitapları ve yazılarının mirasçısı yaparak onu ödüllendirdi.

İstenç ve Tasarım Olarak Dünya Schopenhauer'a çeşitli arkadaşlar ve mektuplaşmayı ölümüne kadar sürdüreceği başka bir "mürit" getirdi. Schopenhauer bu müridi ile aralarındaki yazışmaları, felsefesi hakkında yaptıkları en iyi tartışma olarak değerlendirecekti. Mektuplaşmalarından on yıl sonra genç adama iltifatta bulunarak "yaşayan tüm insanlar arasında felsefemin en esaslı üstadısın, benim felsefemden benim kadar anlıyorsun" diyecekti.[92] Aynı mektupta yaşlı adam, genç adamı düşüncesinin savunucusu yapmaya teşvik etmeye çalışıyordu; "hiçbir insan felsefem hakkında yazmaya [senin kadar] yetenekli değil." Ama maalesef Schopenhauer bu "müridi", Frauenstädt'in kendisini gördüğü ya da Dorguth'un olduğu oranda, misyonerlerinden birisinin söylediği gibi, "aktif mürit" olmaya ikna edemedi.[93] Bu reddediş Schopenhauer'ı ona yabancılaştırmadı, tersine bu müridi sevmesine yol açmış gibiydi. Zekâsına saygı duymadığı ve saf olmayan nedenlerden dolayı felsefesiyle ilgilenenlerden –bunlar Schopenhauer'ı destekleyerek kendilerini yüceltiyorlardı– farklı olarak bu müridin niyeti temiz gözüküyordu: Schopenhauer'ın düşüncesinde hakikati sezmiş gibi görünüyordu ve sadece çıplak hakikatin peşindeydi.

Johann August Becker, Schopenhauer'ın başyapıtını okuduğunda Alzey'de avukattı; kırk bir yaşındaki Becker, Schopenhauer'ın ikna edici gizem dolu dünya görüşünden çok etkilenmişti. İstenç metafiziği, istencin reddi olarak kefaret teorisi ve şefkat etiğindeki unsurlar karşısında gerçekten ve samimi olarak kafası karışmıştı. 31 Temmuz 1844'te filozofa saygılı ve dikkatli bir şekilde felsefesi hakkındaki bazı şüphelerinden bahsetmek için izin istediğini yazdı. Schopenhauer, Becker'ın şüphelerinin üzerinde düşünmeyi kabul ettiğini ama ondan önce başyapıtının ikinci cildindeki denemelerini dikkatli bir şekilde okumasını ve sonra "tereddütlerinin" giderilip giderilmediğine bakmasını söyledi. Ayrıca kendisine *Über den Willen in der Natur*'un [Doğadaki İstenç Üzerine]

bir kopyasını gönderdi ve genç adama, bu kitabın felsefesinin en net sunumunu; özellikle istencin tüm şeylerin içsel özü, dünyadaki tek gerçek şey olduğu ve bu nedenle kendinde şey olduğu iddiasını içerdiğini söyledi. İstenç özbilinçle keşfedildiği için tamamen idrakten farklı olduğunu; bundan, başyapıtının ikinci cildindeki on dokuzuncu denemede bahsedildiğini söyledi.[94] Becker'a şu iki savın felsefesinin temelini oluşturduğunu söyledi: Birincisi, istencin dünyadaki her şeyin özü olduğu; ikincisi, tüm maddi dünyanın salt bizim tasarımımız olarak var olduğu. Schopenhauer mektubunu şu sözlerle tamamladı: "Bu savlardan ilerleyen kişi öğretimin diğer unsurlarını kavrayabilecek ve hakikatin gücünü keşfedecektir."[95]

Becker'ın elinde, *İstenç ve Tasarım Olarak Dünya*'nın ikinci baskısı, dolayısıyla Schopenhauer'ın "tereddütlerini" ortadan kaldıracak tamamlayıcı denemeler de yoktu. Her biri filozofun dikkatli açıklamalarını gerektiren bir dizi mektuplaşmadan sonra Becker, Schopenhauer'ın görüşlerini doğru şekilde anlağa sahip olmanın yanı sıra, onu yabancılaştırmayan sorular sormaya ve destekli sorgulamalar yapmaya yatkın olduğunu; bu yeteneklerinin filozofun hakikati sezme konusundaki iyi niyetli çabalarına çarpıcı katkılar sağlayacağını örnekleriyle açıkladı. Karakterin değişmezliği düşünüldüğünde, kötü bir adamın bir aziz olması nasıl mümkün olur? İstencin reddi dünyada tecelli ediyorsa ve dünyadaki her şey katı bir gerekliliğin ifadesi ise, bir şey nedensiz ve güdüsüz olabilir mi? Kavranabilir karakter nasıl zamandışı istenç edimini yürürlüğe koyuyor, kişinin ampirik karakteri kendisinin görüngüsü nasıl olabilir? Eğer şefkat, kişinin diğerini "bir başka ben" olarak tanımasıyla başlıyorsa, şefkat nihayetinde bencillik değil midir, çünkü şefkatli kişi sonunda kendisine yardım ediyor?[96]

Becker'ın eleştirileri, soruları ve sorgulamaları Schopenhauer'ın cevap olarak bir dizi mektup göndermesine yol açtı; bu mektuplar, kendi metafiziğini ve etiğini netleştirmesine de yardımcı oldu. Felsefi yetenekleri olan avukat, filozofun, bazı doktrinlerinin bire bir değil mecazi olarak ele alınması gerektiğini itiraf etmesine neden oldu. Becker'a "anlaşılır karakterli bir kişinin kendisi, istencin zamandışı edimidir. Ben, kendinde şey ve görüngü arasındaki ilişkiyi sadece yeterli nitelikte bir bilgi veya nesnel bir hakikat olarak sunmuyorum; daha ziyade, meseleyi kavranabilir hale getirmek için, bu ilişkiyi bir metafor ve onama olarak, mese-

lenin sembolik bir ifadesi olarak sunuyorum."[97] Schopenhauer sözlerine devam ederek, bunu yapma biçimi zaman ve uzam olan sezgisel bir şema gerektirir ama bu *a priori* biçimlerin hiçbiri anlaşılır karaktere bire bir uygulanmaz dedi. Ayrıca şefkat analizini de aynı çizgide savundu. Becker'a bu suretle, "şefkat ve onu takiben diğer erdemler egoistçedir ... çünkü şefkat özümü başkasında bilişime bağlıdır. Bu, senin 'bir başka ben' ifadesini bire bir alma isteğinde yatıyor, halbuki bu sadece mecazi bir ifadedir. Terimin düzgün anlamıyla 'ben', sadece bireye gönderme yapar, bireylerde *görünen* ama doğrudan bilinmeyen metafizik kendinde şeye değil."[98]

Felsefi yetenekleri olan müridine yaptığı itiraflar Schopenhauer için önemliydi çünkü felsefesinde bazı doktrinlerinin mecazi olarak ifade edildiğini doğrudan kabul etmesi, çok nadir görülen bir şeydi.[99] Aslında resmi tavrı, tüm anlamlı söylemlerin sezgiye yani nihai olarak deneyime dayanması gerektiğiydi. Schopenhauer'ın iddiasına göre her ikisi de dünyanın ıstırap ve ölüme sızan metafizik açıklamasını arama peşinde olan din ve felsefe arasındaki keskin ayrım, dinin kendi hakikatini alegorik olarak sunarken felsefenin kendi hakikatini *sensu stricto et proprio* [tam anlamıyla ve uygun] olarak sunmasıyla dengeleniyordu. Böylece Schopenhauer'ın, kendisinin ayrıca bilişsel stokumuzu başka araçlarla geliştirmeye çalıştığını da gösteren bir metafor kullanmanın farkına vardığı anlaşılıyor. İlk mektuplaşmalarından sonra Schopenhauer, Becker'ın o anda başyapıtının ikinci baskısını okuması gerektiğine karar vermiş olmalıydı. Avukata, iyi niyetli bir hediye olarak, ikinci baskının prova baskı metnini gönderdi: "Ciltlendikten sonra, diğerleri gibi sana da bir kopyasını verecekler."[100] Becker ve Schopenhauer, hayat boyu arkadaş kaldılar. Becker 1850'de Mainz'da bölge hâkimi olunca, filozofu sık sık ziyaret edecek; filozof da avukatı ziyarete gidecekti. Özellikle arkadaşı ve avukatı Martin Emden'in ölümünün ardından Becker, Schopenhauer'ın yasal konularda danıştığı birincil kişi olmuştu.

Teknik olarak *İstenç ve Tasarım Olarak Dünya*'nın ikinci baskısı, Becker'ı Schopenhauer'a kazandıramadı çünkü Becker bu kitabın birinci baskısını okumuştu. Bu baskıdan sonra başka bir avukat Schopenhauer'a yaklaştı. Yirmi altı yaşındaki Münihli avukat Adam Ludwig von Doß, Schopenhauer'ın başyapıtını, tamamen tesadüfi bir şekilde Passauer kitabevinde 1846'da keşfetmişti. Schopenhauer'ın ça-

lışmasını 1865'te Rohn kitabevinde iddia edildiği gibi mutlu bir tesadüf sonucu bulan Nietzsche gibi, ona da kitabı satın almasını şeytanın mı söylediği ve ona rağmen mi aldığı bilinmiyor.[101] Gerçi kitabın avukat üzerindeki etkisi, genç Nietzsche üzerinde bıraktığı etki kadar güçlü ve hayat değiştirici oldu; Nietzsche'de olduğu gibi Schopenhauer'ın felsefesi de kendi kötümser mizacında yankı bulup, hayatın anlamını anlama konusundaki metafizik ihtiyacını karşıladı. Gerçekten de Doβ 1849'da filozofu ilk ziyaret ettiğinde, önceki takipçilerinin hemen hemen hepsi kendisine "üstat" diyordu; Doβ ise şöyle diyordu: "Schopenhauer, onun çalışmasına yöneldiğim sıralardaki duyarlı, kötümser tavrımı, kuru toprağın yağmura duyarlılığı olarak değerlendirdi."[102] Doβ "üstadın" görüşlerine o kadar tutkundu ki filozof kendisini "fanatik" olarak adlandırmıştı. Schopenhauer, Doβ'un fanatikliğini ve felsefesini kavramasını takdir etmekle birlikte, Doβ asla bir misyoner olmadı. Doβ'a "Havari Yuhanna"* diye hitap eden Schopenhauer, Frauenstädt'e Doβ'tan şöyle söz edecekti: "Tanımadığı insanlara mektuplar yazıp, beni okumaları gerektiğini söyleyen, kâtip bir havari."[103]

Schopenhauer fanatiğe Budizm hakkında okumasını tavsiye ederek, onu konu hakkındaki kendi okuma kaynaklarına yönlendirdi. Diğer müritleriyle iletişim kurup buluşmaya teşvik etti. Şakacı ve kinayeli bir üslupla Frauenstädt'e, Doβ'un Becker'la ve sonra yaşlı Dorguth'la buluşmasını anlatırken Matta 18:20'yi okudu: "Nerede iki ya da üç kişi benim adıma toplanırsa ben de orada, aralarındayım."[104] Schopenhauer, diğer takipçilerini alıştırdığı şekilde Doβ'u da ayak işleri için koşturuyordu; bir keresinde, *Die Beiden Grundprobleme der Ethik*'in [Etiğin İki Ana Sorunu] bir kopyasını, daha sonra aynı kitapta dipnotta referans vereceği, Hayvanlara Yapılan Zulme Karşı Münih Birliği'nin kurucusu Ignaz Perner'a götürüp vermesini istemişti. Schopenhauer Doβ'a aşk hayatıyla ilgili tavsiyeler vermekten de geri durmuyordu. Otuz yaşındaki Doβ birine âşık olduğunu ve evlenmeyi düşündüğü sırrını kendisine açtığında, Schopenhauer kendisini tutamayıp ona şöyle söyledi: "Genç arkadaşım, evlenme! Uyarıma kulak ver. Evlenme! Bilim, hem karın hem sevgilin olsun. O zaman kendini daha iyi durumda bulacaksın."[105] Aşk vurgunu avukata kadın sevgisini bildiğini, hasta babasına

* İsa'nın havarisi Yuhanna, İncil'in dört yazarından biridir. 6 yılında Celile'de doğdu ve diğer bütün havarilerden sonra, tahminen 100 yılında Efes'te öldü-e.n.

bakıcılar bakarken annesinin nasıl eğlendiğini anlattı. Genç adamın, onun öğütlerini önemsemediği anlaşılınca, en azından zengin bir kadınla evlenmesini, Brüksel ve Hamburg'da zengin kadın bulabileceğini söyledi."[106] Schopenhauer'ın evliliğin kötülüğüne karşı uyarısından üç yıl sonra Doβ, zengin olmayan âşığı Anna Wepfer'le 1853'te evlendi. Schopenhauer, yaptığı bu ahmaklığı havarisine karşı kullanmadı. Evli avukat, 1857'den itibaren Schopenhauer'ı düzenli olarak ziyaret etti ve ölümüne kadar da ilişkisini koparmadı.

Schopenhauer'ın felsefe ağı, asla on iki havariyi kendine çekemedi ama ona bakılırsa, müritler ve misyonerler olarak adlandırdığı havarilerinin sayısı sekizi bulmuştu.[107] Hiçbir zaman yanına bir Pavlus* çekmediği gibi Yahuda'nın** da ilgisine mazhar olmamıştı.

Egemen Ayaktakımı

Politika Schopenhauer'ı çok az ilgilendirmişti ve bu ilgi yetersizliği felsefesine de yansımıştı. Politik felsefe hakkında sürdürülebilir bir düşüncesi yoktu ve ne zaman bu konu hakkında yazsa, yazdıkları, olanlar hakkındaki düşüncelerinden ibaretti. Sanki bu ilgi yetersizliği, filozofun hayatının olması gerekeniydi. Vefalı cumhuriyetçi Heinrich Floris, Schopenhauer'ın ailesini Prusya otoritesinden korumak için Danzig'den uzaklaştırmıştı. Beş yaşındaki Arthur da ailesiyle birlikte sürüklenmişti. 1803 ve 1804 yılları arasındaki büyük Avrupa turu sırasında, aile Napoleon'un kötülüklerinden uzak durmak için büyük acılar çekmişti. Bu süre zarfında Fransa'dayken, hem Heinrich Floris hem de Johanna'nın kutladığı Fransız Devrimi'yle ilişkilendirilmiş yerlere gitmişlerdi ama bu yerler sanki turistik bir yermiş gibi ziyaret edilmişti. Schopenhauer ilk defa 1813'te askere alınma korkusuyla Berlin'e kaçmış, tezini yazmak için huzurlu bir kasaba olan Rudolstadt'a gitmişti; buradayken zama-

---

* 5 yılında Tarsus'ta doğan Saul, yeni oluşmaya başlayan Hıristiyan cemaatine karşı şiddet kullanan katı bir Yahudiydi. Şam'daki Hıristiyanları hapsetmek üzere oraya giderken çarmıha gerilmiş İsa ona göründü. Çok etkilenerek Hıristiyan oldu ve adını Pavlus'a (Paulus) çevirdi. Hıristiyanlığın yayılması için önderlik yaptı, her yerde cemaatler oluşturdu. 67 yılında, muhtemelen Roma'da öldü-e.n.

** İsa'nın on iki havarisinden biridir. İnanışa göre 30 şekel karşılığında onu Romalılara ihbar etmiştir-e.n.

nının adamı olmadığını hissediyordu. Schopenhauer'ın çağın politik ve sosyal olaylarına karşı tavrı, zamanın felsefi üslubuna ve modasına karşı tavrıyla aynıydı: Doğrudan kendisiyle ilgili olmadığı sürece, olanlara nispeten tarafsız kalıyordu. Onun ilgilendiği şey, evrensel, değişmeyen, sonsuz hakikatti; geçici ve değişen şartların gerisindekiler aynı kalıyorlardı. Ona göre, tarih hemen hemen sadece aynı şeyleri gösteriyordu; gösterdiği şey *eadem, sed alietr*, yani "aynı, ama farklı"ydı. İnsanın ıstırabı, çaresizliği ve bedbahtlığı hayatın özünün, istencin bir işleviydi ve sosyal değişiklikler sadece aynı ıstırabın anlatımı için yeni kanallar açıyordu. Politika, hayatın daha geniş tasarımında hiç de önemli değildi.

Ama Schopenhauer sosyal ve politik olaylara ne kadar arkasını dönerse dönsün ilerici, liberal güçlerin inatçı Cermen ülkelerine demokratik reformları dayattığı 1848 Devrimi'nden kaçamayacaktı. Aynı yıl, Marx ve Engels yayımladıkları *Komünist Manifesto*'da, komünist hayaletin Avrupa'ya yayılışını abartarak, bütün ülkelerin işçilerini birleşmeye çağırmışlardı. Ama ruhları ve hayaletleri gören Schopenhauer, sosyal ayaklanmadan endişelenip ayaktakımı yönetiminin servetini talan edeceğinden korkmuştu. Parasını daha dikkatlice yönetiyor, harcamalarında tutumlu davranıyordu. Hatta verdiği kitap siparişlerinden vazgeçiyordu ki bu, bir bibliyofilin katlanamayacağı bir hareketti.

Eylül 1848'de Frankfurt'ta şiddet patladı. Statükonun iki Avusturyalı temsilcisi, General Hans Jakob von Auerwald ve Prens Felix Lichnowsky hunharca öldürüldü. Sokak savaşları başladı; yollara barikatlar kuruldu, cereyan her yeri sardı. 18 Eylül'de Schopenhauer'ın oturduğu Schöne Aussicht'teki apartmanın ikinci katından bakıldığında manzara pek güzel gözükmüyordu. Filozof, Sachsenhausen'dan itibaren köprülerin iki yanına üşüşmüş, ellerinde sırıklar, yabalar ve tüfekler bulunan düzensiz kalabalığı izliyordu. Schopenhauer güvenli odasından kaotik olayları izlerken, kilitli olan demir parmaklı kapısına bağırış çağırışlar eşliğinde güm güm vurulduğunu duyuyordu. Frauenstädt'e yazdığı mektupta "egemen ayaktakımı"ndan korktuğunu söyledi. Daha kötüsüne hazırlandı; her zaman hazır bulundurduğu silahını da kuşanmış mıydı, onu söylemedi. Filozoftan daha cesur görünen hizmetçisi işverenine gürültüyü yapanın Avusturyalı askerler olduğunu söyledi. Mektubunda başmisyonerine şunları anlatıyordu: "Hemen bu kıymetli arkadaşlara kapıyı açtım. Mavi pantolonlu, yirmi kuvvetli Bohemyalı, egemen *ayak-*

takımını vurmak için pencereme doğru koştu. Hemen sonra onları daha iyi göreceklerini düşünerek komşu eve gittiler. Görevli subay, birinci kattan bakıp barikatın ardındaki kalabalığı inceliyordu. Hemen kendisine, büyük opera dürbünlerimi gönderdim. ..."[108]

Muhafazakâr Schopenhauer'ın, isyancıların liderlerinden Robert Blum'un vurulmayıp idam edilmesini istediği söylenmişti; Prens Alfred C. F. Windischgrätz'in düzeni sağlamasına yönelik içten desteği, Englischer Hof'ta beraber yemek yediği aristokrat subayların bile sitem etmesine neden oldu.[109] Schopenhauer korkusuna ve demokratik güçlere muhalefetine rağmen, 1848 Devrimi'nden sadece bazı kitaplarını ve opera dürbününü kaybederek çıkmıştı. Kazancı, kaybettiklerinden kat kat daha fazla oldu. 1848 ve 1849'da yaşanan devrimci başarısızlık, Schopenhauer'ın felsefesinin daha çabuk anlaşılabileceği bir kültürün ve sosyal havanın oluşmasını sağladı. Schopenhauer'e ve diğer birçoklarına göre, insanın gerçek ve somut özgürlüğünün filizleneceği türde bir devlete doğru giden kaçınılmaz toplumsal gelişim fikrine dair Hegelci inanç, Genç Hegelciler arasındaki materyalistler tarafından yeniden kavramsallaştırılmış ve bu düşü gerçekleştirme sözü vermişti. Ama bunun gerçekleşmeyecek bir düş olduğu kanıtlanmıştı. Schopenhauer, Frauenstädt'e Avrupa tarihinin gerçek içeriğinin bir "hırgür"den, bir dizi it dalaşından başka bir şey olmadığını söyledi. Ne zaman bir gelişme olsa, onu bastırmak isteyen bir karşı atak ve barbarlığa dönüş söz konusuydu. 1848'teki "hırgür"ün yaptığı da bunu açığa vurmak oldu. Filozof devam ederek, eğer tarih, nihayetinde dünyaya cenneti getirse bile, bu sırada çile çekenler ve mezarlarında yatanlar bir teselli bulmayacaktır dedi. Başka bir zaman Schopenhauer dirençli kötümserliğiyle, "insan ırkının hepsi doğası gereği ıstırap ve çöküşle belirlenmiştir. Bununla beraber, adaletsizlik ve ihtiyaçlar devlet yoluyla giderilirse, miskin bir hayat biçimi oluşacaktır. İnsanlar aralarında sıkıntıdan birbirlerine girip kavga edeceklerdir ya da aşırı çoğalmaları aç kalarak yok olmalarına neden olacaktır."[110] İnsanın boyunduruk altına alınıp sömürülmesi salt acımasız sosyal koşullar sonucunda olmaz, hayatı ıstırap haline getirenler toprak ve fabrika sahipleri ya da krallar değildir, ıstırabı doğuran kral istençtir ve kurtuluş da ancak istencin reddiyle mümkün olur.

Schopenhauer barbarizme, vahşiliğe, şiddete ve deliliğe kapılmanın kaçınılmaz olduğunu çünkü bunların insan doğasındaki sökülüp atıla-

mayacak eğilimi açığa vurduklarını düşünüyordu. Schopenhauer, teorik egoizm veya tekbenciliğin ancak tımarhane sakinlerince sürdürülebilecek bir tutum olduğunu ve onlara fikirlerinin felsefi olarak çürütülmesinden ziyade tedavi olduğunu; birçok insanın pratik olarak egoist olduğunu ve sanki sadece kendi çıkar ve esenliklerine önem vererek yaşadıklarını ileri sürüyordu. Schopenhauer şunları söylüyordu: "Egoizm devasa bir şey, dünyayı aşıyor; eğer her bireye kendi yıkımları ve dünyanın geri kalanının yıkımı arasında seçme hakkı tanınsaydı, çok geniş bir çoğunluğun kararının ne olacağını söylemek istemiyorum."[111] Filozof, insan davranışındaki egoizmin egemenliği fikrini ve yarattığı korkunç davranışı ifade etmek için abartılı bir örnek arayacaktı. Kurbanının yağını botuna sürmek isteyen birçok kişinin, başkasını hunharca katletme kapasitesine sahip olduğuna dair örneğin tam on ikiden vurduğunu düşünmüştü, ama sonra "acaba gerçekten de abartılı mı?"[112] diyerek merak ettiğini de söyleyecekti. 1848 isyanı devleti tehdit etmişti; devlet ortadan kalkarsa egoizm zincirlerinden boşanırdı. Devlet olmadığında insan hayatı, Hobbes'un deyimiyle, "*bellum omnium contra omnes*", yani herkesin herkese karşı savaşı olurdu.[113]

Schopenhauer, Hobbesçu çizgide ilerleyerek devletin karşılıklı şiddetin karşılıklı korkusundan çıktığını, devlette kurumsallaşmış merkezi bir iktidarın herkesin çıkarına olduğunu, kişiyi diğer vatandaşlara ve yabancı devletlerin saldırısından koruyacağını ileri sürdü. Schopenhauer gözlem yapmayı seviyordu; ona göre, *Homo homini lupus*, yani insan insanın kurduydu, devletse egoizm kurdunun ağzını bağlıyordu. Ceza yasaları ve cezai yaptırımlar vasıtasıyla egoizmin kendisi, egoizmin zararlı etkilerini sınırlıyordu. Cezalandırılma korkusu, egoizmi kontrol altına alıyor; insanları adil ve doğru bir davranışa, yani diğerlerine zarar vermeyen davranışa yönlendiriyordu. Kant'ın cezalandırmayı kincilik olarak görmesini Schopenhauer bir çeşit gizli intikam olarak algılamıştı; o Kant'tan farklı olarak cezalandırmayı gerekçelendirirken, onun caydırıcı etkisini, gelecekteki suçları şimdiden önleme gücünü temel alıyordu. Sonuç olarak Schopenhauer'a göre, devlet ahlaki reform veya iyileştirme aracı değildi; o sadece davranışı değiştiriyordu, kişinin ahlaki niteliği onun içyapısının bir fonksiyonuydu, bu da kişinin kendi karakterinin ve istencinin fonksiyonuydu; bu şekliyle ahlaki nitelik, doğuştan geliyordu ve bireyseldi: "Yılan zehirli dişleri ve salgı beziyle doğmuştur, kötü bi-

risi de kötülüğüyle; yılanın dişlerini değiştirememesi gibi, kişi de kendi karakterini değiştiremez."[114] Yılanın ağzı bağlanabilir ama her zaman insanı sokma eğilimindedir; aynı şey, insan için de geçerlidir.

26 Haziran 1852'de Schopenhauer vasiyetnamesinde değişiklik yaparak mülkünün büyük bölümünü, apartmanına hızla giren mavi pantolonlu Bohemyalılara değil, "1848 ve 1849 yılları arasında Almanya'da düzenin sağlanması ve korunması için savaşırken isyan ve ayaklanmalarda ölenlerin yakınları ve malul Prusyalı askerler için Berlin'de kurulmuş bir fona"[115] yatırdı. Heinrich Floris büyük bir ihtimalle oğlunun Prusyalılara gösterdiği bu cömertliği onaylamayacaktı –ailenin Danzig'den kaçmalarına yol açan Prusya'ydı– hele kalıtsal monarşiyi desteklemesini hiç tasvip etmeyecekti.[116]

Dünya İçin Felsefe

1848'in devrimi Schopenhauer'ın doğal paranoya eğilimini tahrik ederken, 1849 yılı filozofa büyük üzüntü getirmişti. Kız kardeşi ölmüştü; en derin duygularını özgürce ifade ettiği ve karşılığında kendisiyle bir duygudaşlık sağlayan birisini kaybetmişti. Bununla birlikte kendisine koşulsuz sevgi veren bir başka varlığı kaybetmek daha da derinden etkilemişti onu. Sadık takipçisi Frauenstädt'le bir konuşmasında, köpekler olmasaydı yaşamayı tercih etmeyeceğini söyledi. Başmisyonerine ağıt yakarcasına "benim sadık, sevgi dolu harika kanişimi kaybettim. İhtiyarlık zafiyetini yaşamadan, daha on yaşına bile gelmeden öldü. Bu beni uzun süre depresyona soktu"[117] dedi. Schopenhauer başka bir kız kardeş elde edemese de hemen sonra başka bir kaniş aldı; bu kaniş bir önceki gibi beyaz değil kahverengi olsa bile onun adını da "Atma" koydu, böylece sevgili köpeğini hiç kaybetmemiş oluyordu.

Schopenhauer tezinin ve başyapıtının ikinci baskısının başarısızlığından sonra, okuyucu devşirmek için yeni bir strateji geliştirdi. Brockhaus'a Haziran 1850'de bir kere daha teklif götürdü, bu seferki, toplam 986 sayfadan oluşan iki ciltlik *Parerga ile Paralipomena* idi. Bu kitap üzerine, *İstenç ve Tasarım Olarak Dünya*'nın ikinci baskısından sonraki altı yıl çalışmıştı ve Brockhaus'a bu çalışmanın çok yönlü felsefesinin tamamlayıcısı olduğunu, yani sistematik felsefesinde yerini

bulamayan konular hakkındaki düşüncelerini kapsadığını söyledi. Bu çalışmayla birlikte yazarlık kariyerini sonlandıracağı izlenimini verdi: "Sanırım bundan sonra yazacak hiçbir şeyim olmayacak çünkü babalarını suçlayan ve ününe gölge düşüren yaşlılık döneminin zayıf çocuklarına karşı uyanık olacağım."[118] Burada, her ikisini de yaşlılıklarında gevezelik etmekle suçladığı kahramanları Kant ve Goethe'yi aklından geçiriyor olmalıydı. Bu çalışmasının, genel okuyucuya seslendiği için popüler olacağını düşünüyor ve başyapıtının ikinci baskısından farklı olarak, çabaları karşılığında mütevazı bir ücret talep ediyordu.

Brockhaus bu sefer Schopenhauer'ın sattığı şeyi almayacaktı. Schopenhauer'ın sistematik felsefesinden iki sefer ağzı yanan Brockhaus, onun bu derlemesiyle daha da az ilgilenecekti. Schopenhauer'a, çalışmasını kendisinin yayımlaması tavsiye edildi. O ise, konuyu kapatmak yerine Brockhaus'dan, güvenilir bir yayıncı bulmasını istedi. Hafızasına kazınmış olan bu tuhaf istek, kitabını satmanın diğer bir adımıydı. Yayıncıya alacağı ücretten vazgeçmeye hazır olduğunu belirtip kendisini reddetmesi halinde Brockhaus'u büyük bir hata yapmış olacağına dair uyardı. Yayıncıya, o öyle düşünse bile, yazılarının bu yüzyılda üretilen çalışmaların en iyisi olduğunu düşünenin sadece kendisi olmadığını yazdı. Bu kitabın "felsefe profesörleri loncasının pasif direnişini" kıracağından emin olduğunu çünkü "dünya için felsefe" yazdığını anlatıp, isteksiz yayıncıya bu çalışmanın popüler olacağına dair söz verdi.[119] Brockhaus, filozofun kitabı satmak için attığı ikinci adımı ve kendisine güvenilir bir yayıncı bulma isteğini geri çevirdi.

Schopenhauer, *Die Beiden Grundprobleme der Ethik*'inin [Etiğin İki Ana Sorunu] ilk ve tezinin ikinci basımını yapmayı kabul etmiş olan Frankfurt'taki yayıncı Friedrich Emil Suchsland'a başvurdu. Gelgelelim Suchsland, Schopenhauer'ın felsefesine dünyanın hazır olduğunu düşünmüyordu. Göttingen'deki Dieterich'sche Buchhandlung da aynı şekilde düşünüyordu. Hüsrana uğrayan Schopenhauer, başmisyoneri Frauenstädt'ten yardım istedi. Ama ilk önce, "Hegelci zırvalık" addettiği Heinrich Moritz Chalybäues'un *Ethik, über die Familie, den Staat und die religiöse Sitte*'sini [1850; Etik: Aile, Devlet ve Dini Ahlak Üzerine] ve Karl Rosenkranz'ın *System der Wissenschaft*'ını [1850; Bilim Sistemi] ve hatta Herbart'ın on iki ciltlik çalışmasını yayımlayan Brockhaus'tan şikâyetini küçümseyici bir tavırla dile getirdi. Daha da kötüsü, Bavyera

Kralı I. Ludwig'in metresi dansçı Lola Montez'in hatıratına İngiliz yayıncılarının büyük miktarda para teklif ettiğine dair dedikodular vardı. Schopenhauer, Frauenstädt'e dünya için yazılmış felsefesini yayımlarken kullanacağı terimlerden de bahsetti. Terimlerin karakterinin Latince değil Almanca (*Frakturschrift*) olmasını; düzeltilmiş metinleri görmesi gerektiğini; 750 nüsha basılmasını; örnek baskıyı değerlendirip onaylaması gerektiğini; iyi kalite basılmış on adet kitabın kendisine verilmesini ve ikinci baskının yayın hakkının kendisine ait olmasını söyledi. Ancak kitap için bir ücret talep etmiyordu.[120] Frauenstädt, Berlin'deki yayıncı Adolf Wilhelm Hayn'ın ilgisini çekmeyi başarmıştı. Schopenhauer, Frauenstädt'i kendisine temsilci olarak tayin edip ona şu öğüdü verdi: "Hayn'a sözleşmenin koşullarını yüksek bir sesle oku. O koşullardan taviz vermeyeceğim."[121] Başmisyoner yeterli derecede yüksek sesle konuşmuş olmalıydı ki Hayn, Schopenhauer'ın koşullarını kabul etti. "Dünya için felsefe", 1851'de basıldı.

Parerga ile Paralipomena

Schopenhauer, dünya için felsefesinin başlığının Latince olması konusunda ısrar etmişti çünkü kitap akademisyenler için yazılmıştı. Bu zor *Parerga ile Paralipomena* başlığı, tanımlayıcıydı; bire bir anlamıyla onun has felsefesinin "dışında kalanlar ve ikincil" düşünceleriydi. Schopenhauer kitabın önsözünde, bazı denemelerinin önceki kitaplarında yer almamasını, onların geç oluşmuş olmalarına bağlıyordu. Diğerlerininse, konuları gereği sistematik çalışmalarına dahil edilemeyeceğini söylüyordu. Schopenhauer, birkaç pasaj dışında tüm çalışmalarının diğer çalışmalarına aşina olmayanlar için her halükârda ilginç ve anlaşılabilir olduğuna dair okuyucularına garanti veriyordu. Sistematik çalışmalarının "dışında kalan" denemeleri, fikirlerini daha fazla açıklayacak; "ikincil yazıları", onun deyimiyle, felsefesini aydınlatmaya yardımcı olacaktı; çünkü onun zihninden yayılan her şey felsefesini aydınlatmaya yarıyordu.

İlk cilt, *Parerga* altı denemeden oluşuyordu; ilk ikisi, "İdeal ve Gerçeğin Tarihinin Taslağı" ile "Felsefe Tarihi Fragmanları" modern felsefe ve Batı felsefesi tarihini yorumluyordu. İlk denemede Schopenhauer, Descartes'tan kendi felsefesine kadarki felsefede gördüğü ana problemi,

yani kendinde şeyler ile şeyleri algılamalarımız arasındaki ilişkiyi ayrıntılarıyla analiz ediyordu. Descartes, Nicholas de Malebranche, Spinoza, Leibniz, Locke, Berkeley, Hume ve Kant'ın bu konu üstüne felsefelerini inceleyerek, sonunda açık açık sadece kendi felsefesinin ideal ya da tasarımın, gerçek ya da temsil edilen şeyin istenç olduğunu gösterip bu problemi çözdüğünü söylüyordu. Çağdaşlarını, özellikle "üç sofisti", Fichte, Schelling ve Hegel'i küçümsediğini göstermek için, onların bu konudaki görüşlerine bu denemenin aşırı eleştirel ilavesinde yer verip, böylece onların görüşlerini felsefi gelişim mecrasından ayırdı. İkinci denemede, felsefe profesörleri Batı felsefesi geleneğini ayrı tutmaya çalışırken, o kendi felsefesini Batı felsefesi geleneğiyle birleştirdi. On dördüncü kısımdaki "Kendi Felsefem Üzerine Bazı Gözlemler"de, felsefesinin Kantçı temelini, tutarlılığını vurgulayarak naklediyor ve Kantçı köklerinden dolayı düşüncelerinin Fichte ve Schelling'inkilerle benzer görünme nedenlerini açıklamaya çalışıyordu. Bütün bunlara rağmen, felsefi kariyerinin başlangıcında olduğu gibi sonunda da bazı suçlamalarla yüzleşiyordu: "Noak [metindekinin aynısı] her şeyi Fichte ve Schelling'den çaldığımı ... söylüyor."[122] Her iki denemesinin de nihai sonucu, felsefi olarak dışlanmışların, ana akım Batı felsefesi geleneğinin en sadık oyuncuları olduğunu ve kendi felsefesinin de bu akımın en yüksek gelişimini temsil ettiğini göstermekti.

"Üniversitedeki Felsefe Üzerine" başlıklı üçüncü deneme, akademik felsefeye ve felsefe profesörlerine karşı, Alman üniversitelerindeki felsefenin durumunu kınayan sert polemiklerden oluşuyordu. Alman akademik felsefesinin, felsefe için yaşayanlar değil, felsefeyle geçinenler tarafından öğretilen bir felsefe olarak devletin ve kilisenin katıksız zabıtaları olduğunu düşünen Schopenhauer, üniversitedeki felsefe bölümünün kaldırılması için çağrıda bulunuyordu. Tüm öğrencilerin tek ihtiyacı, bir dönemlik felsefe tarihi ve mantık üzerine tanımlayıcı bir kurstu. Bu kurslar, öğrencileri kendi çalışma yöntemlerini kurmaya yöneltecek ve içeriği gerçek filozofların orijinal çalışmalarını okumalarından ibaret olacaktı.

Dördüncü ve beşinci denemeler, "Bireylerin Kaderinin Görünür Kaçınılmazlığı Üzerine Aşkın Spekülasyonlar" ve "Hayalet görme ve Ona Bağlı Her Şey Üzerine" ender görülecek yazılardı. İlki, bireyin hayatındaki olayların doğaüstü rehberi gibi görünen şeyi açıklamaya çalışan bir "metafizik fantezi"ydi. Karanlıktaki bu el yordamıyla arayış,

Schopenhauer'ın tamamen içkin, deneyim sınırını aşmayan bir felsefe geliştirme taahhüdünü resmen ihlal etmesine yol açıyordu. Schopenhauer, her bireyin hayatında, onun istencini hayattan çekilmeye yöneltiyormuş gibi görünen, görünmez bir rehber bulunduğunu ima ederek, dikkatli ve ihtiyatlı bir şekilde, aşkın bir sav geliştirdi. "Hayalet Görme Üzerine" başlıklı deneme, filozofun okült fenomenlere olan derin ilgisini ve daha önce ele alınan hayaletler metafiziğinin idealist açıklamasını dile getiriyordu.

Son iki deneme sistematik çalışmalarında yapmayacağı şekilde, Schopenhauer'ın spekülasyon yaptığını ve fikir yürüttüğünü gösteriyordu. Altıncı, yani *Parerga ile Paralipomena*'nın ilk cildinin sonuç denemesi *Yaşam Bilgeliği Üzerine Aforizmalar*, has felsefesinin "en yüksek metafizik-etik bakış açısını" resmen askıya alıyor ve mutçuluğu geliştirmeye, mümkün olduğunca keyifli yaşamaya yönelik talimatlar, namevcudiyetin mevcudiyete tercih edilebileceğiyle sonuçlanıyordu.[123] Bu deneme, onun dünya için felsefesinin kalbiydi ve bütün denemeleri arasında en popüleriydi. Nispeten mutlu olan, yani mutsuz olmayan bir hayat üç kaynaktan türetiliyordu: Kişinin ne olduğu; kişinin neye sahip olduğu ve kişinin neyi temsil ettiği –kişiyi başkalarının nasıl takdir ettiği. Sonuç olarak Schopenhauer için, iyi yaşamanın merkezinde kişinin ne olduğu yatıyordu ve kişinin kendisini, kendi derin eğilimlerini ve karakterini bilmesi ve hayatını kendi kişiliğine en uygun şekilde biçimlendirmesi gerektiğine dair öğütlerde bulunuyordu.

Eserin "*Paralipomena*" adlı ikinci cildi, otuz bir bölümden oluşuyor ve sonuç bölümünde esasen Schopenhauer'ın daha önceki yıllarda yazdığı bir dizi şiir yer alıyordu. Sistematik yazılarını tamamlayan ilk on altı bölüm; felsefe ve felsefenin yöntemi, kendinde şey ve görüngülerin anti tezi üzerine gözlemler, etik, felsefe ve bilim, renk teorisi, varoluşun boşunalığı üzerine yorumlar, intihar ve din gibi farklı konuları kapsıyordu.[124] Sonraki on beş bölüm, felsefesiyle dolaylı ilişkisi olan ve filozofun çok geniş ilgi alanlarını temsil eden konulardan oluşuyordu. Bölümdeki diğer konular arasında Sanskrit kaynakçalar, arkeoloji, mitoloji, edebiyat eleştirisi, bilgeler, bilim, dil ve kelimeler, okuma, eğitim, fizyonomi ve gürültü yer alıyordu. "Kadınlar Üzerine" başlıklı, kötü şöhretli, kadın düşmanı denemesi, yirmi yedinci bölümün konusuydu. Şair değil filozof olduğunu bilmesine rağmen Schopenhauer, "son kita-

bını" bir grup şiirle bitiriyordu; bunu çok özgürce ve açık bir şekilde. duygularını kişisel boyutta ve çok insanca ifade ederek yapıyor; böylece okuyucularının, felsefesinin yazarıyla daha kişisel boyutta yapıyor. sanki her yanı felsefesinin damgasını taşımayan insan Schopenhauer'la okuyucularının tanışmalarını sağlıyordu. Bu, yaşlı felsefe savaşçısı için önemli bir fikir değişikliğiydi. Hayatının amacı olarak gördüğü felsefesinin, kendi erdemi üzerinde durduğunu, kendini kabul ettirmesinin yazarın hakkında bir şeyler bilinmesini gerektirmediğini düşünüyordu. Ama şimdi kişiselleşiyordu. Felsefeyi, Hobbesçu bir terimle, "herkesin herkese karşı savaşı" olarak gören adam, kitabını barış edimini ifade eden bir şiirle bitiriyordu.[125]

11. Bölüm

Şöhretin Azalması ve Hayatın Sonu

Schopenhauer, Frauenstädt'e yazdığı mektupta şöyle diyordu: "Son çocuğumun doğumunu görmekten çok memnunum. Böylece dünyadaki görevimi tamamlamış oldum", "gerçekten de doğumumdan yirmi dört yaşıma kadar hissettiğim ağır yükten kurtuldum. Hiç kimse bunun benim için ne anlama geldiğini bilemez."[1] Schopenhauer'ın son çocuğu [*Parerga ile Paralipomena*] kendisinden önceki kardeşleri gibi matbaadan ölü doğmuş halde çıkmadı.

Parerga ile Paralipomena okuyucu buldu. Başmisyonerler kendilerine düşen görevleri yerine getirdi. Dorguth, Frauenstädt ve Kilzer, üstatlarının gururunu okşayıcı yazılar yazdılar.[2] Hamburg'da basılan *Jahreszeiten* [Aralık 1851; Mevsimler] ve *Literarisches Centralblatt für Deutschland*'da, [Ocak 1852; Almanya İçin Ana Edebiyat Gazetesi] imzasız ve genel olarak pozitif eleştiriler çıktı. 1 Nisan 1852'de ilk defa Almanya dışında, Britanya'da *The Westminster Review*'de üç sayfalık bir değerlendirme yazısı çıktı –bu 1 Nisan şakası değildi. Bir yıl gibi kısa bir süre içinde adı bilinmeyen Britanyalı eleştirmen, Schopenhauer'ın düşüncelerinin kabul edilmesinde önemli bir rol oynayacaktı. Schopenhauer *Jahreszeiten*'de çıkan eleştiriye çok sevinip şunları söyledi: "Övgü dolu, ateşli ve çok iyi planlanmış. ... Havlayan köpeklerin ve yüksekten atanların zamanı geride kaldı."[3] Eleştirmenin kendisi için "rahmetli"[4] demesi karşısında bile eğlendi.

Parerga ile Paralipomena daha geniş bir entelektüel dünyada dalgalanmaya başlayınca, bazı felsefe profesörleri yavaş yavaş sessizliklerini bozmaya başladılar. Heidelberg filozoflarından Carl Fortlage *Genetische Geschichte der Philosophie seit Kant*'ta [1852; Kant'tan İtibaren Felsefe Tarihinin Genetiği], Schopenhauer'ı geniş bir şekilde tartıştı. Tübingen'den Fichte'nin oğlu Immanuel Hermann da, *System der*

Ethik'te [1853; Etik Sistemleri] ve Halle'den Hermann Ulrici ile birlikte editörlüğünü yaptığı dergide Schopenhauer'a sık sık referans veriyordu. Schopenhauer'ın Kant'ı görmezlikten gelen genç felsefe profesörlerine örnek olarak kullandığı ve alıntı yaptığı, Halle'den Hegelci Johann Eduard Erdmann, genç Fichte'nin dergisinde, editörün de bir derkenar ilave ettiği yazısında "Schopenhauer ile Herbart"ı (1853) karşılaştırdı. Schopenhauer'ı anlamak için samimi bir çaba gösteren ve daha sonra filozofla sıkıntılı bir akşam yemeği yiyen Erdmann *Die Entwicklung der deutschen Speculation seit Kant*'ta [1853; Kant'tan İtibaren Alman Spekülasyonunun Gelişimi] Schopenhauer hakkında otuz yedi sayfalık bir yazı yayımladı. Schopenhauer'ın yazdığı "Hayatım Hakkında Tebliğ", Halle profesörünün kitabında çıktı.[5]

Schopenhauer tabii ki felsefe akademisyenlerinin ilgisinden memnun olmuştu; aynı zamanda yorumcuların çalışmalarının kalitesi hakkında şikâyet etmekten de memnundu. Ama eleştirmenleriyle kamusal alanda yüzleşmedi. Gerçekten de geçmişteki Beneke olayına ve Danimarka Kraliyet Cemiyeti'nin yetersiz hükmüne karşı kızgınlıkla yaptığı eleştiriler dışında, entelektüel hırgürden kaçınıyordu. Taraftarlarına bu durumdan yakınıyor, misyonerlerini kendisini desteklemeye teşvik ediyordu. Fortlage'ye kitaplarından akıllıca seçtiği pasajlar nedeniyle itibar etmekle birlikte, Heidelberg profesörünün değerlendirmesinde ileri konumun tam tersi bir konum buldu, bu değerlendirmenin "yanlış, tahrif eden ve kötü" bir değerlendirme olduğunu söyledi. Ayrıca Fortlage'nin kendi kitabının ziyadesiyle "kitap basma manisinin aceleci bir ürünü" olduğunu belirtti. Her zamanki gibi *ad hominem* [argümana değil argümanı ileri sürene–ç.] hiddetlenerek Frauenstädt'e Fortlage'nin "*a priori* budala"[6] olduğunu söyledi. Genç Fichte'ye karşı daha sertti. Fichte'nin kitabını "başından sonuna kadar yalan bir örgü", etik sistemini ise "çok kaba bir yozluk sistemi" olarak değerlendirdi. Alaycı bir üslupla, kendisine ait olan, çocukların karakterlerini babalarından aldıklarına yönelik teoriye genç Fichte'nin meydan okuduğunu bile iddia etti. Oysa kıdemli Fichte "çalçene" olmakla birlikte bazı yeteneklere ve anlağa sahipti. Fichte'nin oğlu [Immanuel Hermann] ise sadece "yalancıydı."[7] Frauenstädt'e anlattığına göre, Erdmann'ın Schopenhauer ve Herbart üzerine yazdığı denemede, Herbart'ı Schopenhauer karşıtı olarak tanımlamasını doğru buluyordu ama bu karşıtlık Halle profesörünün iddia ettiği gibi Kant'taki

farklı noktalardan yola çıkmalarından değil, doğrunun karşıtının yanlış olmasından ileri geliyordu. Erdmann'ın kitabındaki dünya adamı değerlendirmesini yorumlarken, otuz yedi sayfanın ilk on sayfasının iyi olduğunu ama bu sayfaların da kendisinin yeter neden ilkesinin dört kökü [bkz. Sözlükçe] hakkındaki değerlendirmesinin özetinden öte bir şey olmadığını söyledi. Onun dışında, Erdmann'ın çalışması yüzeysel, karmakarışık ve Schopenhauer'ın temel doktrinini görmezlikten gelen bir çalışmaydı. Sonuç olarak Erdmann, onun diğerlerinden nasıl farklı olduğunu takdir edememiş ve onu "yılanlar arasındaki bir yılan olarak" değerlendirmişti. Frauenstädt'e, Erdmann'ın açıkça görünen iki yalanını fark ettiğini anlatıyordu: Schopenhauer, Leibniz'in matematikçi ve çok bilgili biri olduğunu ama filozof olmadığını söylememişti. Sadece, filozof olmaktan çok, matematikçi ve bilge olduğunu söylemişti. Hegel'e de, "zamanımızın budalası" demediğini, bu sözü daha ziyade Hegelciler için kullandığını söyledi.[8] "Yalanları" bulup ortaya dökmek, Schopenhauer için kesin ayrımlar koymak demekti.

Schopenhauer küçük ve heyecanlı bir grup takipçi edinmeye başlamış, bazı felsefe profesörleri felsefesini değerlendirmeye değer bulmuşken ve *Parerga ile Paralipomena* yavaş yavaş okuyucu bulurken, adı bilinmeyen Britanyalı eleştirmen Nisan 1853'te *The Westminster Review*'de bir kere daha yazdı. *Parerga ile Paralipomena* hakkında çok gayret göstermeden yazdığı üç sayfalık önceki yazısından farklı olarak yirmi sayfa tutan "Alman Felsefesinde Putkırıcılık" başlıklı bu yazısında, *Über das Sehn und ide Farben* [Görme ve Renkler Üzerine] hariç Schopenhauer'ın bütün kitaplarını listeledi. Sadece Schopenhauer'ın felsefesini ve "aşırıkötümserliği" dışında stilini tanımlama amacı taşıyan, Schopenhauer'ın felsefi tavrına, on yıllardır felsefesinin bastırılmasına karşı gösterdiği gayretli çabaları, düşüncelerinin netliği ve gücüne yönelik övgü dolu, yazarı bir kahraman gibi gösteren çok çekici bir üslup kullanmıştı:

> Aslında, İngiliz okuyucularımız arasında Arthur Schopenhauer ismine aşina en fazla birkaç kişinin olduğunu cesaretle iddia ediyoruz. Bu ismin sahibi olan ve Immanuel Kant'ın ölümünden itibaren üniversite profesörleri tarafından sürdürülen Alman felsefesinin tüm sistemini altüst etmek için yaklaşık kırk yıl boyunca emek verdikten sonra sesini yeni yeni duyurmayı başaran gizemli varlıktan haberi olan kişi sayısı da yine birkaç kişiyi geçmez – öğretinin oraya atılmasıyla yankısının gelmesi arasında,

topun patlamasıyla sesinin duyulması arasında ne kadar uzun bir zamanın geçebileceğinin harikulade örneğidir. Ve o zaman geldiğinde bile teori inşa etme sanatında usta, evrensel olarak başarılı, tükenmez izah gücü olan, son derece mantıklı, elde ettiği sonuçların izini sürmekte kararlı ve rakipleri karşısında yumruğunu saklamayan -'yumruğunu yiyen' kişiler dışında herkes için çok eğlendirici niteliktir bu- Arthur Schopenhauer'ın dünyadaki en yaratıcı ve okunabilir yazar olduğunun farkına varan daha da az kişi olacaktır.[9]

Avukatı ve arkadaşı Martin Emden, Britanya'da çıkan haftalık dergi *The Economist*'te rastlantı sonucu referansıyla karşılaştığı *Westminster Review'deki* ikinci değerlendirmeden Schopenhauer'ı haberdar etti. Schopenhauer değerlendirmeyi bulup bir kopyasını kendisine göndersin diye genç arkadaşı Linder'i aradı. Hayat boyu Anglofil olan Schopenhauer, –Linder'e söylediğine göre– değerlendirmeden memnun kalarak üç kere okumuştu. Schopenhauer yazarın, sadece "sapkın, ateist ve şeytani adamın bir partizanı gibi görünmeyi"[10] bertaraf etmek için bir manevra olarak felsefesini onaylamadığı iddiasını anlayışla karşılamıştı. Schopenhauer ayrıca eleştirmenin Kant bilgisinden ve Hegel felsefesinin aleni anlamsızlığı ve anlaşılamazlığını fark etmesinden memnun kalmıştı. Eleştiride ayrıca kendi çalışmasından uzunca bir pasajın çevirisi vardı; Schopenhauer özellikle çalışmasının bu İngilizce çevirisinin niteliği karşısında çok etkilenmişti.[11] Schopenhauer ayrıca, "Alman felsefe profesörlerini", Kant'ı yok saydıkları ve üstü kapalı bir şekilde kozmolojik argüman öne sürdükleri "Mutlak" için "yabancı, nezih ve aristokratik bir etkiye sahip bir kelime; üstünmüş gibi bir hava takınan Almanlarla ne yapılacağını en iyi biz biliyoruz" diyerek *Über die Vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde*'nin [1813; Yeter Neden İlkesinin Dört Kökü Üzerine] ikinci baskısında topa tuttuğu pasajın seçilmesinden dolayı çok sevinmişti. Eleştiri, daha sonra Schopenhauer'ı tatmin edecek şekilde, üslubunu şöyle tanımlıyordu: "Schopenhauer hakaret ve iğneleme karışımı tuhaf ve sağduyulu bir argüman oluştururken, aynı zamanda hiçbir zaman tamamıyla unutulmayan özel kırgınlıkların da acımasız bir ironi biçiminde görünmesini sağlıyor."[12] Schopenhauer'ın, yazarın Alman felsefe profesörlerinin kitaplarına yönelik tepkilerini değerlendirirken, eleştirmenin üç kere "hiçbir şey" kelimesini kullanmasını eleştirisinin en iyi yanı olarak görmesi ilginçti.[13]

Schopenhauer çok sevinmiş olmakla beraber bu değerlendirmenin felsefesinin tam bir tanıtımı olduğunu düşünmüyordu. Eleştirmenin, etiğini adaletli bir şekilde ele almadığını, felsefesinin birlik ve bütünlüğünü nakletmediğini ve istencin birincil, aklın ikincil statüsüne dair öğretisinin temelini aksettirmekte başarısız olduğunu düşünüyordu. Ne de değerlendirmeyi bitirirken kendisi hakkında "Frankfurt'un mizantropik [insan sevmeyen –ç.] bilgesi"[14] demesi onu mutlu etmişti. "Bilge" unvanını kabul etse de "mizantropik" sıfatını kabul edemezdi. Felsefesi "filantropik"ti: İnsan türü için soyut bir sevgi edimiydi. Varoluşun her zaman huzursuz eden problemini çözerek dünyadaki ıstıraplı yaşamın anlamını ve önemini, ölümün dünyanın gerçek özünden doğduğunu açıklamak suretiyle, iki ayaklı somut bir insanı sevmesi zor olsa da insanlığın metafizik huzurunu sağlamaya çalışıyordu. Schopenhauer, kendisine mizantropik demesinden dolayı bu adı bilinmeyen eleştirmenin, Fichte'yi popülerleştiren William Smith olduğuna kanaat getirmiş olabilirdi. Ancak daha sonra gerçek yazarın şair, yazar, tiyatro eleştirmeni ve Goethe'nin otobiyografisi *Yaşamımdan Şiir ve Hakikat*'ın çevirmeni John Oxenford olduğunu keşfedecekti. Oxenford *The Westminster Review*'deki ilk tanıtım yazısını da yazmış olan kişiydi.

Schopenhauer, Linder'i, İngiliz karısının Oxenford'ın eleştirisini Almancaya çevirmesi için ikna etmişti ama kendisi için yapılan "mizantropik" referansı metinden çıkarmasını istemişti. Lakin daha sonra orijinal metinle yaptığı değişikliklerden sonraki çeviriyi karşılaştırınca çıkarılan bu kelimeyi tekrar ilave etti. Linder'e, "Ben tekrar [mizantropik] ilave ettim. Çeviri dürüst ve sadık bir şekilde yapılmalı"[15] demişti. Çeviri Haziran 1853'te *Vossische Zeitung*'da [Voss Dergisi] çıkacaktı ve Frauenstädt, üstadının sisteminin ilk detaylı yorumu olan, *Briefe über die Schopenhauersche Philosophie*'ye [Leipzig: F. A. Brockhaus, 1854; Schopenhauerci Felsefe Üzerine Mektuplar] ekleyecekti. Bir de meta eleştiri, Oxenford'ın eleştirisinin eleştirisi yapılmış, "A. Schopenhauer, a German Philosopher Celebrated in England" [A. Schopenhauer, İngiltere'de Ünlü Bir Alman Filozofu] başlığıyla, Berlin'deki *Magazin für die Literatur des Auslandes*'te, [1854; Yabancı Edebiyat Dergisi] yayımlanmıştı. Ama Karl Rosenkranz şüphe içindeydi. Oxenford'ın eleştirisinin Almanca versiyonunu Schopenhauer'ın bir taraftarının yazdığını düşünüyordu.[16]

Schopenhauer'ın misyonerlerinin faaliyetleri, *Parerga ile Paralipomena*'nın pozitif popüler eleştirileri ve birkaç felsefe profesörünün duyurusu sonucunda Oxenford'ın Almanca çevirisi Schopenhauer'ın felsefesine ilgiyi ateşleyen parlama noktası olmuştu. Popülaritesinin artmasıyla Schopenhauer 1854'te Suchsland'ı Doğadaki İstenç Üzerine'nin, Hartknoch'u da *Über das sehn und die Farben*'in [Görme ve Renkler Üzerine] ikinci baskısını yapmaya ikna etmişti. Brockhaus –ikincisi bin elli adet olmak üzere– her iki kitabı da bastı. Katolik papaz Beda Weber, "ne kişisel bir Tanrı, ne kişisel bir özgürlük ne de ölümden sonra bir varoluş" tanıyan filozof hakkında, *Frankfurter Katholische Kirchenzeitung*'da, [Frankfurt Katolik Kilisesi Gazetesi][17] kilise cemaatini uyarma ihtiyacı hissetti. Zürih'te 1848 ve 1849 yıllarının yenilgisinin yaralarını sarmaya çalışan bir grup Alman politik sürgünden oluşan "ultra-demokratlar", muhafazakâr filozofu okuma ve tartışmakla meşguldü. Bu sürgünlerden birisi, Macaristanlı öğrenci Franz Bizonfy, filozofa yazarak kendisini birkaç günlüğüne ya da haftalığına Zürih'e davet etti; burada sadece kendisiyle buluşmuş olmayacağını belirtti: "Size iki yüzyılın profesörlerinin vermediği zevki verecek birçok insanla tanışacaksınız, davetime katılın."[18] Schopenhauer daveti geri çevirdi, bir arkadaşına "Almanya'ya girmeleri yasaklanan Macaristanlı fikri kurmay heyeti, benim bu Aralık'ta meraklarını gidermek için ısrarla Zürih'e gitmemi istedi; onlara kibar bir şekilde, dostça ve kısaca artık seyahat etmediğimi bildirdim."[19]

Bizonfy'in bahsettiği "akıllılar"dan ikisi, şair Jörg Herwegh ve besteci Richard Wagner'dı. Wagner anarşist arkadaşı ve Birinci Enternasyonal'in kurucusu olacak Michael Bakunin'in yazgısından kaçınmak için 1849 yazında Dresden'den İsviçre'ye kaçmayı uygun görmüştü. Kırk bir yaşındaki Wagner, Schopenhauer'ın *İstenç ve Tasarım Olarak Dünya*'sıyla Herwegh aracılığıyla 1849 sonbaharında tanıştı, Bakunin de o tarihte Alman hapishanesiyle tanışmıştı. Wagner'ın Schopenhauer'la tanışması hayatını değiştirecekti. Wagner, ileride Hans von Bülow'un elinden alarak kendisinin evleneceği Cosima'nın babası olan büyük piyanist ve besteci Franz Liszt'e Schopenhauer'ın felsefesi hakkında yazıp" ... sanki cennetten bir hediye gibi yalnızlığımda beni buldu"[20] diyecekti. Her kimi sevdiyse öldürmüş olan Nietzsche ise bu ilişkiyi alaycı bir şekilde özetleyecekti: "Schopenhauer'ın Wagner'a bahşettiği avantaj ölçülemez.

Çökmüş bir filozof, çökmüş bir sanatçıya verebileceği biricik şeyi, *kendisini* verdi."[21]

Wagner filozofa bir hediye gönderdi. Aralık 1854'te, Schopenhauer beklenmedik bir şekilde, kalın kağıda basılmış ve çok güzel ciltlenmiş özel bir *Der Ring der Niebelungen* [Nibelung Yüzüğü] nüshası aldı. Besteci buna bir mektup ekleyemeyecek kadar çekingendi. Sadece başlığın altına, "saygı ve minnet duygularımla" yazmıştı. Schopenhauer Wagner'a cevap vermeyip onun yerine gönderilen hediyenin kenarlarını yorumlar, eleştiriler, soru işaretleri, vurgulamalar ve ünlem işaretleriyle doldurdu. Wagner'ın kulakları tırmalayan, sıklıkla rencide olduğu müzik dili için, "Bu müzisyenin kulağı yok, sağır bu adam"[22] diyordu. Sahne talimatı kurgulamasında, perdenin çok çabuk kapandığını nükteli bir sözle belirtiyordu: "Yüksek zamanlarda yaşıyorsak eğer..." *Die Walküre*'nin ilk sahnesinin kapanışında Siegmund ve Sieglinde arasında yaşanan ensest ve zina ilişkisi karşısında, bazen kendisi de cinsel ahlakı askıya alıyor olsa da, Schopenhauer dehşete düşmüştü: "Kişi, ahlakı bazı durumlarda askıya alabilir ama bunu surata tokat vururcasına yapmamalıdır." Schopenhauer'ın kenar notlarında, övgüye ve hoşlanmaya dair hiçbir işaret bulunmazdı. Arkadaşı Frauenstädt'e "bu, olsa olsa geleceğin hakiki sanat eseri olabilir. Çok dağınık, dereden tepeden bahsediyor" diye yazar.[23]

Wagner, Schopenhauer'ın *Der Ring der Niebelung* hakkındaki hükmünü dolaylı yoldan öğrenir. Zürih çevresi bestecilerinden İsviçreli gazeteci Franz Arnold Wille, Nisan 1855'te Schopenhauer'ı ziyaret eder. Doğal olarak konuşmaları sırasında Wagner'dan da bahsederler. "Arkadaşın Wagner'a *Nibelung*'u bana gönderdiği için şükranlarımı ilet," diye söze başlayan filozof ses tonunu değiştirerek şunları söyler: "Ama ona müzik yazmayı bırakmasını da söyle. Bir şair olarak daha üstün kabiliyete sahip. Schopenhauer olarak ben, Rossini ve Mozart'a sadığım."[24] Wagner Schopenhauer'ın hediyesine gösterdiği bu "şükran" duygusu karşısında hayal kırıklığına uğramıştı. Halbuki Wagner, Wotan karakterinin, daha yüksek bir lütuf sahibinin müdahalesi olmaksızın istencin kırılmasına bir örnek teşkil ettiğini düşünmüştü. Karısı Cosima'ya 1878'de "Bunu onun felsefesinden önce benim keşfetmem karşısında Schopenhauer'ın kızdığına eminim" demiş, Schopenhauer'ın tepki duyacağını önceden tahmin ettiğini belirtmişti: "Melodisi olmadığı söylenen müziğimden dolayı Schopenhauer'ın taraftarı Kossak tarafından teori-

sinin savunulmazlığı ispat edilen ben, politik bir sığınmacıyım. Ama bu çok hoş bir şey değil. Goethe de Kleist'e bu şekilde davranmıştı, halbuki onu alkışlaması gerekiyordu."[25]

Karl Ludwig Ernst Kossak Schopenhauer'ın taraftarları arasında yer alan birisi değildi. Yaşayan, canlı kanlı filozof, müzik ve tiyatro eleştirmenlerinin bir keresinde kendisine "rahmetli" demeleri karşısında çok eğlenmişti. Gelgelelim, Kossak'ın Wagner'la olan tartışmasını okumuş ve desteklemişti: "Estetikçi Kossak, Wagner'a karşı görüşlerimi çok iyi kullandı. Çok haklıydı. Bravo!"[26] Schopenhauer, Wagner'ın *Der Fliegende Holländer*'in [Uçan Hollandalı] gösterimine katıldı; gösterimi, abartılı ve fazla yoğun buldu. Schopenhauer'ın sanat hiyerarşisinde müzik en tepe noktadaydı çünkü notaları kullanan müzik varoluşun içteki özünü, istenci ifade ediyordu. Diğer bütün sanatlar sadece görüngüler düzeyinde kalıyordu. Wagner'ın tüm sanatsal çalışmaları, söz ve görüntüyü gerektiriyor, şiire öncülük tanıyor, müzik, söz ve sahnenin karşılıklı etkileşimine dayanıyordu. Bu birleştirme, sanatları sentezleme işi, Romantiklere kadar uzanıyordu; Schopenhauer ise duru bir enstrümantal müziği, en yüksek sanat olarak değerlendiriyordu. Schopenhauer'a göre bunu kabul etmemek, müziği metafizikte bir bilinçdışı deneyim olarak tanımama başarısızlığına düşmek demekti. Schopenhauer, Wille'ye Wagner hakkında bilgi aktarırken, Wagner'ın müzisyenden çok şair olduğunu söylemişti. Schopenhauer'a göre Wagner'ın müziği istenci nakletmiyor, gömüyordu.

Besteci 1858'de filozofa *Tristan and Isolde* operasının librettosunu hediye ettiğinde, Schopenhauer ona hiç cevap vermedi. Schopenhauer'ın soğuk davranışına rağmen, Wagner'ın Schopenhauer'a karşı heyecanı hiç azalmadı. Besteci bütün hayatı boyunca Schopenhauer'ın tanıtımını yapmaya devam etti ve onun adına giriştiği faaliyetler, Schopenhauer'ın popülaritesini filozofun misyonerlerinin faaliyetlerinden daha fazla artırdı. Bryan Magee'nin ileri sürdüğü gibi, Schopenhauer'ın Wagner üzerindeki etkisi "kültürümüzdeki büyük bir sanatçının çalışmasının büyük bir filozof tarafından önemli biçimde etkilenmesinin seçkin bir örneğidir diyebiliriz."[27] Ama yine de Schopenhauer'ı uzaktan sevmek en iyisiydi. Wagner 1860'ta Frankfurt'a geldiğinde yaşlı filozofu ziyaret etmeyi düşünmemişti bile.

Wagner'ın felsefi kahramanıyla konuşma çabasına girmeyecek kadar vakur bir duruş sergilediği kadar, bestecinin kahramanı filozof da kendi

müzik kahramanına karşı vakur bir duruş sergilemişti. Schopenhauer Wille'ye, Rossini ve Mozart'a sadık olduğunu Wagner'a iletmesini söylerken İtalyan besteciden de bahsetmesi bir tesadüf değildi. Gioachino Antonio Rossini'nin müziği, Wagner müziğinde olmayan tüm erdeme sahipti. Schopenhauer, müziği kelimelere eklemeyip onu duruma göre biçim almaya zorlamayarak Rossini'nin, müziğe yabancı bir dili konuşturmaya çalışmadığını savunuyordu: "Onun [Rossini] müziği, belirgin bir şekilde ve tamamen kendi dilini konuşuyor ve bu dil hiçbir söze gerek duymuyor, dolayısıyla sadece enstrümanlarla icra edilse de tüm etkisini hissettiriyor."[28] Schopenhauer'ın Rossini hakkında konuşurken, gözlerini yukarıya, gökyüzüne doğru çevirdiğini ve flütüyle Rossini'nin flüt için düzenlenmiş bütün aranjmanlarını düzenli olarak icra ettiği söyleniyordu. 1856 Eylül'ünde İtalyan besteci Frankfurt'a gelince Schopenhauer Englisher Hof'un sahibine, kahramana yakın iki sandalye ayırttırmış ancak kendisiyle hiç konuşmamıştı. Daha sonra Robert von Hornstein'a "Onunla tanışmak istemedim"[29] demişti. Hornstein'a bunun nedenini açıklamadı. Belki o da Wagner gibi çok utangaçtı ve idolünden korkuyordu. Belki de yine Wagner gibi, çok gururluydu; karşısındakinden, kendisini layık gördüğü gibi karşılama gelmemesinden korkuyordu.

Wagner'ın felsefi yol göstericisini bulduğu yıl Søren Kierkegaard da Schopenhauer'ın popüleritesini, kendi günlüğüne özel olarak not almıştı. Bu Danimarkalı, notunda şöyle diyordu: "Almanya'daki durumun ne olduğunu anlamak, bunu görmek çok kolay çünkü tüm edebi dedikoducular, gazeteciler, belge üreticilerin hepsi Schopenhauer'la fazlasıyla meşgul. O şimdi sahneye sürükleniyor ve yere göğe sığdırılamıyor."[30] Kierkegaard filozofun yazı stiline ve hicvine değer veriyordu ve felsefe profesörlerine karşı şikâyetleri konusunda onunla hemfikirdi. Haliyle Kierkegaard, Schopenhauer'ın Hegel'i taciz etmesinden inadına zevk alıyor, Almanların "çalçene" kelimesine sahip olmalarına gıpta ediyor, Schopenhauer'ın bu kelimeyi hem isim hem de sıfat olarak çok iyi bir şekilde kullandığını söylüyordu. Daha sonra Nietzsche'nin de yapacağı gibi, bu büyük Danimarkalı da Schopenhauer'ın "kötümserlik" terimini sorguluyordu; oysa filozof baskıya hazırladığı hiçbir kitabında felsefesini tarif etmek için bu terimi kullanmamıştı.[31] Schopenhauer Alman felsefe profesörlerini, onlara gürleyerek aşağılamaktan çok fazla hoşlanıyordu. Şan ve şöhreti arzuluyordu. Eğer gerçek bir kötümser olsaydı

hor görülmeye açık olur ve ünü küçümserdi. İroni ustası Kierkegaard, Schopenhauer'ın öne çıkan çağdaşlarını toptan tacize uğratmasına rağmen, kendisinin de profesörlere çok fazla benzediğini bir kenara not etmeden duramadı: "Schopenhauer, büyük bir kişisel tatmin duygusuyla çileciliğe bir sistemde yer tayin eden ilk kişinin kendisi olduğunu söylüyor. Evet, işte! Bu tamamen bir profesör konuşmasıdır. O *ilk* kişi benim. ..."[32] Kierkegaard, Schopenhauer'ın Norveç Kraliyet Cemiyeti tarafından istencin özgürlüğü üzerine yazısının ödüllendirilmesi karşısında filozofun duyduğu mutluluğu ve Kierkegaard'un memleketinin cemiyeti Danimarka Kraliyet Cemiyeti'nin ise Schopenhauer'ın ahlak üzerine yazısını bu onurdan alıkoyması karşısında üzülmesini hayretle karşılıyordu. Kierkegaard'a göre filozof, hem ödüllendirilmeye, hem de ödüllendirilmemeye gülüp geçmeliydi. Düşüncelerine tamamen karşı olsa da, bu Danimarkalı, "gürleyen Jüpiter"in kendisini bu kadar etkilemesine şaşırmıştı.

Kierkegaard ve Wagner, Schopenhauer'a farklı tepkiler verirken, *Pierer's Universal Lexicon*'un [Pierer Evrensel Sözlüğü] editörü filozoftan kısa bir biyografi yazısı istemiş ve almıştı; bu, filozofun yazacağı üç biyografiden birisiydi.[33] Daha sonra, Asher onun biyografisini yazan birisi olup olmadığını öğrenmek istediğinde, filozof konuyu değiştirip otobiyografisinden bahsederek, "Özel hayatımı ahalinin soğuk ve kinci merakına ikram etmeyeceğim"[34] demişti. Ölümünden iki yıl sonra Gwinner'ın yayımladığı bir biyografi, Schopenhauer'ın takipçileri arasında "Kendim Hakkında" başlıklı özel günlüğünün akıbetiyle ilgili açık tartışmalara yol açtı. Bu günlüğü alıp yazdığı biyografi için kullanan Gwinner, Schopenhauer'ın talimatıyla günlüğü yok ettiğini, filozofun "soğuk ve kinci ahalinin" yapabileceği fenalıklarından korktuğunu iddia etti.[35]

Geleceği etkileyecek olan 1854'te, daha önce Schopenhauer'ın müziğin metafiziğinin ilk tanıtımını yapan ve daha sonra pop psikoloğu rolüne giren teolog Ludwig Noack, Schopenhauer'ın kadın düşmanlığının oğlancılık eğiliminin belirtisi olduğunu söyleyecek ve Erdmann'ın yolunu izleyip Hegel'deki bilinç gelişimini, Schopenhauer'ın istencin gelişimi açıklamasıyla başarısızca sentezlemeye girişecekti.[36] Schopenhauer, imkânsız bir şey olarak gördüğü, Noack'ın *Propädeutik der Philosophie*'si [Felsefe İçin Başlangıç Eğitimi] karşısında dona kalmıştı.

Noack'ın üstlendiği, kendi altını kendi oyan iş Schopenhauer'ın canını çok sıktıysa da, *Über den Willen in der Natur*'un [Doğadaki İstenç Üzerine] "Canlı Manyetizma ve Sihir" başlıklı ilginç bölümünün Alexandre Weill tarafından ilk Fransızca Schopenhauer çevirisi olarak *Philosophie de la Magic* ["Büyü Felsefesi", *Revue française* (Fransız dergisi), c. VII, 1856] başlığıyla yayımlanması, bu durumu fazlasıyla telafi etmişti. Ayrıca Weill'in Fransızcaya çevirdiği bu bölümde ölümsüzleşen harika Bay Regazzoni'nin sihirli mucizeleri, kendisinden şüphe duymayan filozofun gözünü tam da bu sırada kamaştırmıştı. Schopenhauer, pek sevgili Frauenstädt'inin Regazzoni'yi eleştirenlerle aynı fikirde olduğunu söylemesini hoş karşılamamıştı: "Ama benim sevgili dostum, beni gördüğünü anlamayan yaşlı bir budala mı sanıyorsun?"[37] Frauenstädt akıllıca davranıp, ustasının sorusunu cevaplamadı. Yanıtlasaydı, "evet" diyebilirdi.

Daha sonra, beş yıl öncesinde hayal bile edilemeyecek bir şey oldu. Leipzig Üniversitesi 1856'da "Schopenhauer felsefesinin ilkelerinin açıklanıp eleştirilmesi" konulu en iyi deneme yarışmasının sponsoru oldu. Schopenhauer yarışmanın duyurusunu, 5 Ocak 1856'da *Frankfurter Journal*'da [Frankfurt Dergisi] okudu. İlk önce bu yarışmaya katılımcı bulunup bulunamayacağı konusunda endişeliydi çünkü yarışmanın reklamı çok yetersizdi. Bir an düşündükten sonra, bu yarışmanın bir tuzak olduğu ve felsefesine darbe indirmek amacı taşıdığı sonucuna vardı. Leipzig'deki felsefe fakültesinin; özellikle de Herbartçıların, Gustav Hartenstein ve Moritz Drobish'in onun düşmanı olduğu kanaatini taşıyordu. Yarışma sorusunu hazırlayan Hegelci dönek ve Schelling'in pozitif felsefesinin savunucusu Christian Hermann Weiße'nin, Drobish'le birlikte değerlendirme kurulunda yer alması filozofun şüphelerini azaltmasına yardımcı olmuyordu.[38] Schopenhauer'ın yarışmanın adaleti konusundaki şüpheleri, altın madalyanın, teoloji öğrencisi Rudolf Seydel'in *Schopenhauer's Philosophisches System dargestellt und beurteilt*'ına [Schopenhauer'ın Felsefi Sisteminin Açıklama ve Eleştirisi] verilmesiyle teyit edilecekti. Seydel bu çalışmasıyla, doktorasını da vermiş oldu.

Seydel'in denemesi 1857 Haziran ayında basıldı. Becker hemen bir kopyasını alıp Schopenhauer'a, "saygısızca kötü kullanılan" çok sayıda alıntı içeren, fazlasıyla eleştirel bir deneme olduğunu söyledi.[39] Schopenhauer'ın denemeye tepkisi çok daha aşırı oldu. Seydel'in denemesinin seçilmesi, Leipzig fakültesinin, onun felsefesini anlamaya çalışmak

gibi bir niyeti olmadığını ortaya koyuyordu. Tersine, onun felsefesini sadece yok etmek istiyorlardı. Eğer felsefesine bir ilgi duysalardı, yarışmadaki diğer denemeyi, yirmi iki yaşındaki hukuk öğrencisi ve Schopenhauer'ın arkadaşı, Dresden'de yaşayan Profesör Johann Karl Bähr'in oğlu Carl Georg Bähr'in denemesini seçebilirlerdi. Genç Bähr'in çalışmasının başlığı durumu açıklıyordu: *Die Schopenhauersche Philasophie in ihren Grunzügen dargestellt und Kristisch beleuchtet* [1857, Dresden: Rudolf Kuntze; Schopenhauer Felsefesinin Temel Özelliklerinin Açıklaması ve Eleştirel İzahı]. Genç Bähr açıklamaya ve konusunu izah etmeye çalışırken, Seydel açıklayıp negatif eleştiri getirmeyi amaçlıyordu. Bähr hakikatle ilgiliyken, Seydel Schopenhauer karşıtı fakülteyi memnun etmeye çalışıyordu. En azından Schopenhauer taraftarları böyle düşünüyordu.

Schopenhauer, Seydel'in alıntıları kullanma şeklinin saygısızlıktan daha öte bir şey olduğunu düşünüyordu. Schopenhauer'ın fikirlerinin çelişkili olduğuna dair iddialar üretmeye çalışan bir yöntemdi. Becker'a, Seydel'in denemesi için şunları söyledi: "Acınası bir iş. Yazılarımın tamamıyla çelişkilerle dolu olduğunu göstermek için, karmaşık paragraflar birbiriyle uyuşmayan yerlerden kesilmiş, sonra da bu alıntılar çarpıtılıp tahrif edilmiş ve yanlış kullanılmış. Çelişkileri göstermek, bir yazarı çürütmenin en kötü, en çirkin yoludur. Bunu herkese yapabilirsiniz çünkü her yüz durumdan doksan dokuzunda çelişkiler ortadadır."[40] Schopenhauer, Seydel'i dürüst olmamakla suçladı ve bu teoloji öğrencisinin, o kadar övdüğü kısa hikâyeyi yanlış anlamasından dolayı "budala" olduğunu belirtti.[41]

Schopenhauer artık çelişkili olduğu suçlamasıyla karşılaşmaya alışmıştı. Felsefesi, başyapıtına yönelik ilk eleştirilerden itibaren bu şeytanın lanetine uğramıştı ve aynı lanet bugün de devam ediyordu. Herbart, Rätze ve Beneke bu lanet suçu kademe kademe artırmış ve Seydel'den kısa süre önce, Heidelberg'de *Privatdozent* olan Aldolp Cornill, Fransız yazar ve edebiyat tarihçisi Saint Rene[42] Taillandier, aynı şeytanı ayaklandırmışlardı. Gelgelelim Schopenhauer onları cehennem ateşinde kavurdu; bunu, açık bir şekilde değil –onu takipçilerine bıraktı– Frauenstädt'e yazdığı mektupla yaptı. Cornill ile Taillandier'in ikisine de "ahmak" diyordu Schopenhauer: "Sadece böyle ahmaklar benim düşüncelerimin ruhunun en basit mantık yasasını, yani çelişki yasasını dikkate almadığına ya da bir kişinin bütün çelişkileri aza indirgeme olanağını

kullanmadan bütün hayatı boyunca bir sistem üzerine çalışabileceğine inanabilir."[43] Felsefesinin bütünlüğünü, felsefesiyle dünya arasındaki uyumu yakalayamamak, Schopenhauer için, kişinin düşüncelerini anlama yeteneğine sahip olmadığını gösteren bir işaretti. Schopenhauer'ın kınadığı şey, düşüncelerinin yeterince anlaşılmaması değil, anlaşılanın ifade ediliş biçimiydi. Eğer eleştirmen, kendi kariyerini yükseltmek amacıyla, hakikat yerine kendi çıkarını desteklemek için eleştiri yapıyorsa, o zaman Schopenhauer bitmek üzere olan felsefi ağırbaşlılığı da kaybediyordu. Sorunu, hemen hemen kendisine yönelik bütün eleştirilerin gerisinde çıkarcı bir şey hissetmesiydi. Bunun tek istisnası, Schopenhauer'ın görüşlerini çok dikkatli bir şekilde eleştiren Becker'dı. Başmisyoner Frauenstädt bile, filozofun eleştirilerinde çıkarcı bir taraf hissetmesiyle bundan nasibini almıştı. Schopenhauer, hakikate olan kendi sadakatinin de kendi çıkarına olması ihtimalini düşünmeyi başaramıyordu. Görüşlerinin doğruluğundan o kadar emindi ki, felsefesine yapılan her saldırının hakikate yapılmış bir saldırı olduğuna inanıyordu.

Felsefe profesörlerinin eleştirisi Schopenhauer'ı rahatsız etmekle birlikte, bir o kadar da memnun ediyordu. Suskunluk komplosu kırılıyordu; kötü bir haber almak, hiç haber almamaktan iyiydi. En azından tanınıyor, çürütülmeye değecek kadar önemli olduğuna karar veriliyordu. Bir gün gelip, felsefe için yaşayan değil, felsefeyle geçinen akademi üyelerinin var olacağını ve bu hakikat âşıklarının aşklarını kendi felsefesinde bulacaklarını umut ediyordu. Bonn'daki felsefe profesörü ve teolog Franz Peter Knooth ile Breslau'daki *Privatdozent* G. W. Körber 1857'de Schopenhauer felsefesi üzerine ders verdiklerinde, filozof, akademinin bir gün kendisini yenileyeceğine inanmıştı. Mamafih Schopenhauer, ününün yayılmasında ana temelin halkın eğitimli kısmı olduğunu fark etmişti; eğer felsefe mesleğinin üyeleri onu sadece suçlamak için eleştiriyorlarsa cin şişeden çıkmış demekti. Bu arada, "otuz beş yıl boyunca onlar [felsefe profesörleri] sessizlikleriyle benim ışığımı cübbelerinin altına gizlediler. Şimdi bütün güçleriyle beni itibarsızlaştırmaya çalışıyorlar; aynı şekilde [I. M.] Fichte, Michelet, Rosenkranz, Hoffman, Erlangen'den Raumer, Ulrici, Bartholoméß vb, vb, benim için çok şey yaptılar. Hadi bakalım, iyi şanslar."[44]

Schopenhauer'ın umduğu gibi olmadı, akademi kendini dönüştürmedi. Kantçı, Fichteci, Schellingci, Hegelci, Herbartçı ve sonra yeni

Kantçı ekoller vardı ama hiçbir zaman Schopenhauercı filozofların oluşturduğu bir ekol olmadı.[45] Schopenhauer, akademik felsefenin dışında, profesyonel felsefede kaldı; halen felsefi kanona dahil bir şahsiyet olmakla birlikte kanonlaştırılmadı. Bu sonuç, kısmen onu popülerleştiren *Parerga ile Paralipomena*'dan dolayıydı. Bu kitaptaki denemeler, Almanya, Britanya, Fransa, İtalya ve Rusya'da çok sayıda yayımlandı. *Yaşam Bilgeliği Üzerine Aforizmalar*, "Hayalet Görme Üzerine Deneme", "Bireylerin Kaderlerinin Görünür Kaçınılmazlığı Üzerine Aşkın Spekülasyonlar", dile düşen "Kadınlar Üzerine" ve başyapıtından seçilen, *Cinsel Aşkın Metafiziği* gibi yazılar popüler oldu ve onu yakın zamanın en fazla okunan filozofu yaptı. Ancak bu denemeler, felsefesinin önemli yanlarını içermiyordu; en önemli ve en temel felsefi görüşlerini kurmak için kullandığı argümanlardan ve kesinlikten yoksundu. Profesyonel birçok felsefeci Schopenhauer'ı, usta üslupçu, sosyal eleştirmen ve insan davranışlarının keskin gözlemcisi olarak tanıyordu ama aynı zamanda destekleyici ve dikkatlice dile getirilmiş, sağlam bir felsefi perspektiften yoksun buluyordu.[46]

Şöhret Komedisi

Schopenhauer 1854'ün kış aylarında, Alman ismi taşıyan Fransız bir ressamla tanıştı. Jules [Isaac] Lunteschütz filozofla sık sık yemeğe çıkıyordu; Englisher Hof'ta sessizce Rossini'yi izlerken de Schopenhauer'la aynı masada yemekteydiler. Fransız ressam, yağlı boya tablosunu yapmak için filozofu poz vermeye ikna etmişti; bu, yapılan dört portresinden filozofun poz verdiği tek tabloydu. Tablo Frankfurt Sergisi'nde sergilendiği zaman, genel kanı ressamın konusunu ustaca resmettiği şeklindeydi. Schopenhauer, Emden ve Kilzer bu fikirde değildi; 1855'te tamamlanan bu tablo Schopenhauer'ın zekâsını ve etkileyici ruhunu betimlemekte başarısızdı. Lunteschütz projenin bütün giderlerini karşılayabiliyordu, projeye tamamen bir yatırım amacıyla girmişti. Filozofun neden ona katıldığı pek bilinmemekle birlikte, ününü artırma umudu ve gösteriş yapma güdüsü olabilirdi.

Lunteschütz iyi tahmin etti çünkü tabloyu oldukça iyi bir para karşılığında zengin toprak sahibi ve Schopenhauer fanatiği olan Carl Ferdi-

nand Wiesike'ye sattı. Schopenhauer bu müridinin düşkünlüğü karşısında çok şaşırdı. Heyecanla bu olayı Frauenstädt'e yazdı: "İşitilmemiş bir şey, ressam ve o [Wiesike] bana çok ciddi bir şekilde, tabloyu sergilemek için bir ev inşa edeceğinden bahsetti! –bu benim için dikilen ilk şapel olacak. *Recitativo**: Evet, evet! Sarasto** burayı yönetiyor."[47] Zengin toprak sahibi binada bir de mihrap inşa etti. Portresinin önündeki masada, Schopenhauer'ın bütün kitapları, kutsal kitaplar gibi sergilendi.

Wiesike'nin fanatikliği bulaşıcıydı. Schopenhauer hayranları, *İstenç ve Tasarım Olarak Dünya*'nın ilk baskısını sanki Kutsal Kâse*** imiş gibi aramaya başladı. Filozofun Frauenstädt'e bir kez daha söylediği gibi, başkaları Schopenhauer'ın bir zamanlar tezini yazdığı odada bıraktığı duvar yazılarını görmek için Rudolstadt'a gidiyor, bu karalamalara "kutsal emanet" muamelesi yapıyordu. Tablolardan oluşan litografiler, eski fotoğraf tekniğiyle çekilmiş kopyalar, fotoğraflar ve Schopenhauer'ın taslakları müminleri arasında elden ele dolaşıyordu; Schopenhauer'ın imgesi sanki bir fetiş haline gelmişti. Filozofu çevreleyen bu cinnet ortamı, onun felsefesi ve felsefesinin kabulü için başvurduğu dini terimlerin yarı şaka yarı ciddi şekilde benimsenişini besliyordu. Müritleri, havarileri, misyonerleri ve başmisyonerleri, bir seküler peygamber tarafından sunulan metafizik huzura hizmet ettiler. Schopenhauer, dinde alegorik olarak ifade edilen hakikatin, kendi felsefesinde felsefi olarak gösterildiğini; yani, din gibi felsefesinin de acı ve ölümle demlenen bir dünyadaki hayatla yüzleşmek gibi hakiki insan ihtiyacını irdelediğini her zaman vurgulamıştı. Anlamlı bir söylemin sınırına gelinen kurtarılma teorisine, istencin reddi öğretisine gelince, Schopenhauer, kavrayışla ilgili bir ipucu vererek, istencin reddinin, kurtarılmanın, istencin özgürlüğünün ortaya çıkışının, nedenselliğin bir fonksiyonu olmadığını ama Hıristiyanların dediği gibi, gösterişli bir "lütuf"u takip eden bir "yeniden doğuş" olduğunu söyler. Buna göre bu sınır noktası, hemen, ansızın, bir

---

* Bir besteyi konuşur gibi okuma –r.n.

** Mozart'ın *Sihirli Flüt* operasında geçen bilgelik tapınağının lideri olan ulu rahip –ç.n.

*** Kutsal Kâse: Bazı Ortaçağ yazarlarının Arthur efsanesini anlatan öykü ve romanslarında Kral Arthur ile şövalyelerinin aradığı kâse. Hıristiyan mitolojisinde, İsa'nın Son Akşam Yemeği'nde kullandığı ileri sürülen, mucizevî güçleri olduğuna inanılan kap da Kutsal Kâse olarak anılır. Çarmıha gerilen İsa'nın damlayan kanının Kutsal Kâseye konduğuna inanılır –r.n.

şimşek çakması gibi aşkın bir değişikliğin olduğu yerdir. Dahası bazen, daha derin bir içgörü için de aynı kaynağa işaret ediyordu: "Bir *vahiy* denilebilir ve *hakikatin* ruhundan esinlenen bir vahiy. *İstenç ve Tasarım Olarak Dünya*'nın dördüncü kitabında da bazı bölümlerin Kutsal Ruh'tan* esinlendiği söylenebilir."[48]

Ününün hengâmesi Schopenhauer'ın ne felsefesinin ağırbaşlı eğilimiyle uyuşuyor, ne de yıllarca felsefesine yönelik ilgisizliği layıkıyla telafi ediyordu. Frankfurt'un önemsiz bir turistik cazibesi haline gelmişti. İnsanlar onun doğum gününü kutluyor, ona hediyeler gönderen hayranları, Frankfurt'ta popüler olan kaniş köpeği Atma ile günlük yürüyüşe çıktığında uzaktan onu seyrediyordu. Yemek yeme kapasitesinin şöhretini duyan insanlar Schopenhauer'ı Englisher Hof'ta yerken izliyor ve masada beraber oturduğu kişilerle yaptığı sesli, coşkulu konuşmaları dinliyordu. Schopenhauer oteldeki mevcudiyetinin işlerini geliştirdiğine inanıyordu. İnsanlar imzasını istiyor, şanslı olanlar imzanın yanı sıra uygun bir yorum da yazdırabiliyordu. Schopenhauer oyun yazarı Christian Friedrich Hebbel kendisini bir gün ziyaret ettiğinde, ona bu durumuyla ilgili olarak "şanımın güldürüsü" demişti. Durumunun sahnenin mumlarını yakmakla meşgul olan ve perde kalktığında telaşla kaçan bir sahne görevlisinin durumuna benzediğini söyledi.[49] Bu yorum Schopenhauer'ın ününe ilişkin ironik bir temaşa ise, özel günlüğü ününün acı hayal kırıklığının nihai gerçekliğinin kaydıydı: "Değersizlik, ihmal ve küçümseme içinde bu kadar uzun bir ömür harcadıktan sonra, bu olumsuzluklar trampet ve davul sesleriyle birlikte son buluyor ve insan bunun önemli bir şey olduğunu sanıyor."[50] Ottilie von Goethe'den, elli yıl önce koyduğu hedef olan, "on dokuzuncu yüzyılın filozofu" olmayı başarmasından dolayı duyduğu mutluluğu ifade eden bir mektup aldığı zaman, Weimar yıllarından tanıdığı bu yaşlı ahbabına içini dökmüştü: "Biliyorsun ben hiçbir zaman çok sosyal birisi değildim, şimdi de eskisi kadar münzeviyim. Bazen nasıl olduğumu görmek isteyen birkaç arkadaşım geliyor ve yazları her yerden gelen birçok ziyaretçim oluyor –Michelangelo'nun dediği gibi, bunlar *Visite di curiositá* [meraklı ziyaretçiler]."[51]

---

* Kutsal Ruh: Hıristiyanlıkta, Baba ve Oğul'la birlikte Kutsal Üçleme'nin üçüncü ayağı. MS 381'de İstanbul'da (Konstantinopolis) toplanan Konsil, Kutsal Ruh'u Baba ve Oğul ile eşit konumda saymıştır–r.n.

Schopenhauer, Goethe'nin gelinine yazdığı cevapta yaşlılığın ortak ve hazin deneyimlerinden, arkadaşlarının ve çağdaşlarının ölümünden duyduğu üzüntüden bahsetti. İki kişinin ölümü filozofu çok üzmüştü. Linder'den "Dr. *Indefatigablis* [Yorulmaz –ç.]" olarak anılan Heinrich von Lowtzow'un sefalet içinde öldüğünü duymuştu. Schopenhauer'ı, Meksika tahvillerine yatırım –felaketle sonuçlanmıştı– yapmaya yönlendiren baron, filozofun sadık ve destekleyici arkadaşı olarak kabul görmüştü. Schopenhauer, Lowtzow'un ölümüyle çok sarsılmıştı. Ama yetmiş yaşındaki yaşlı profesör için daha kahredici olan ise, Yahudi arkadaşı, Avukat Martin Emden'in ölümüydü. Bu sefer Schopenhauer, Linder'e haber verdi: "Maalesef, bugün yıllardır en iyi arkadaşım olan Dr. Emden öldü. Çok büyük üzüntü içindeyim. Telafisi mümkün olmayan bir kayıp."[52]

Schopenhauer'ın Emden ile ilişkisi, eski tanıdığı, Berlin'de kendisinden ders alan Yahudi Josef Gans ile ilişkisi gibi ilginçti. İnancında ve Yahudilikle ilgili sosyal konularda aktif olan "mürit" David Asher'a da saygı duyuyordu. Schopenhauer'ın felsefesinin insanlık için soyut bir sevgi ifade ettiği ve kendisinin de birey olarak kişiye özel sevgi duymakta güçlük çektiği söylendiği gibi, Yahudilikle ilgili soyut bir nefreti olduğu söylenebilirdi ama tek tek Yahudilere çok değer veriyordu. Museviliğe düşmanlığı felsefiydi, bir din için zaruri olduğunu düşündüğü, inançlılar için ölümsüzlük doktrini içermez görünen eski Kutsal Kitap'a yönelikti. Museviliği, realizmi ve iyimserliği ifade eden sahte bir metafizik, ıstırap ve ölüme mahkûm bir dünyaya yönelik kötücül bir tavır olarak değerlendirmesi, bu küçümsemesini artırmıştı. Kutsal Kitap'taki Yaratılış hikâyesini, yoktan bir dünya yaratan ve bu yaratımını "iyi" diye onaylayan bir Tanrı varsaydığı için saçma buluyordu. İlk iddia mantıksal olarak mümkün değildi, ikincisi de dünyanın sefaletiyle çelişiyordu. Son olarak da, sadece insanların Tanrı'nın bir imgesi olarak yaratıldığını iddia eden Museviliğin insanları diğer yaşayan varlıklardan radikal olarak ayırdığını söylüyordu.[53] Birçok açıdan Schopenhauer'ın Museviliğe olan nefreti Hegel'in felsefesine olan nefretiyle, takipçileri için hayatı daha kötü hale getiren bir doktrinin sahte dünya görüşüne olan nefretiyle paralellik taşıyordu. Bununla birlikte, Musevilik tiksintisi o kadar büyüktü ki, Musevi kokusunu "*Foetur judaicus*" [Yahudilerin pis kokusunu], herhangi bir görüşün Musevilikten gelip gelmediğinin

kokusunu aldığını söylüyordu.[54] Halbuki hiçbir zaman "Hegel'in pis kokusu" yüzünden bir perspektifi reddetmemişti.

Schopenhauer'ın Emden'le arkadaşlığı, Museviliğe karşı katı tavrını değiştirmedi. Bununla birlikte popüler olması, kadınlar hakkındaki düşüncelerini değiştirmeye teşvik etmiş olabilirdi. Yaşlı kadın düşmanı, yirmi altı yaşındaki Elisabeth Ney'in Frankfurt'a büstünü yapmaya gelmesi karşısında mest oldu. Bu hayat dolu ve zeki kadın heykeltıraş, esmer biri olmayıp dolgun bir sarışın olmasına rağmen sanatsal yeteneğiyle, filozofu çok etkilemişti. Mareşal Michel Ney'in (Waterloo'da idam edildi) yeğeninin kızı olan sanatçının, Kral V. Georg'un büstünü yapmaya gittiği Hannover'de sergilenen büstün yanında çekilmiş bir fotoğrafını göndermesi, filozofu çok sevindirdi. Sıcak bir ilişki kurduğu Ney'le birlikte, Schopenhauer'ın felsefesini tartışmak isteyen diğer birkaç kadın, kadınların bilim veya felsefeyle anlamlı bir ilişki kuracak nesnellik ve zekâya sahip olmadıklarını düşünen filozofun bu düşüncesinde tereddüde düşmesine neden olmuş olabilirdi. Wagner'ın arkadaşı ve Nietzsche'nin tanıdığı Malwida von Meysenbug, bunun mümkün olabileceğine kanıt olacak şekilde, bir kadın arkadaşının, yaşlı filozofun "Oo, daha kadınlarla ilgili son sözümü söylemedim"[55] dediğini aktarıyordu. Schopenhauer kadınlar hakkındaki fikrini değiştirdiyse de, konu hakkında son sözünü yayımlamadan öldü. Meysenbug'un arkadaşını, bir kadın kalabalıktan sıyrılıp yükselince bir erkeğe göre daha çok ve durmaksızın geliştirir diyerek, fikrinin değişeceğine dair umuduyla bırakmıştı.

İstenç Yok, Tasarım Yok, Dünya Yok

Schopenhauer'ın son yıllarında nispeten sağlığı iyiydi, devamlı hareket ediyor ve temiz hava alıyordu. Hasta olan Doβ'a nasihat üstüne nasihat veriyordu: "Her gün iki saat hızla yürü, bu sana bütün banyolardan daha iyi gelecek, üstelik de bedava. Bu gezintilerim olmasa yetmiş iki yaşımda, her zaman olduğum ve olacağım kadar sağlıklı, zinde ve kuvvetli olmazdım."[56] Gözlüksüz okuyabilmekten gurur duyuyordu ve meşhur iştahı sonuna kadar aynı kaldı. Her gün flüt çalmaya devam etti ve geceleri uykusunu almaya özen gösterdi. Doβ, "ustasına" hayatının çok yoğun olduğunu ve okuyabilmek için uykusundan feragat ettiği-

ni söylediğinde, Schopenhauer bunu yapmamasını tavsiye etti: "Uyku, tüm sağlık ve enerjinin hatta entelektüel enerjinin de kaynağıdır. Ben yedi, sık sık sekiz, hatta dokuz saat uyurum."[57] İyi dinlenen, peripatetik [gezinerek düşünen –r.] biri olması onun entelektüel yönünü canlı kılıyordu; okuyor, hayranları ve müritleriyle yazışıyor ve sonraki baskılar için kitaplarının taslaklarına düşüncelerini ilave ediyordu. Ölümünden üç hafta önce Schopenhauer, iki askeri öğrenciye kolayca anlaşılacak şekilde ve özenle, onların istencin reddinin dünyanın sonunu icap ettirdiğine yönelik endişelerinin nasıl "çok anlamlı kavramlar"[58] içerdiğini anlatan bir mektup yazmıştı. Başyapıtının üçüncü baskısını hazırladı ve Brockhaus bunu hevesle bastı (1859). *İstenç ve Tasarım Olarak Dünya*, sonunda Leipzig Yayınevi için "iyi bir iş" haline gelmişti. Schopenhauer, Brockhaus'la toplu eserlerini yayımlamaya çalıştı ama kitaplarının altı farklı yayıncıda olmasının getirdiği yasal karmaşa, bu projenin filozof hayattayken gerçekleşmesini engelledi. Frauenstädt'in editörlüğünü yaptığı altı bölümlük Toplu Eserler[59] ise Brockhaus tarafından ancak 1873'te basılacaktı. *Die Beiden Grundprobleme der Ethik*'in [1841; Etiğin İki Ana Sorunu] ikinci baskısı Schopenhauer'ın ölümünden kısa bir süre önce, 1860'ta yapıldı; bu baskının önsözünde filozof, hâlâ ahlak üzerine denemesine altın madalya vermeyenleri suçluyor, bunun kendisine karşı yapılan bir yanlışlık olduğuna inanıyordu.

Yaşlı Schopenhauer'ın sağlığı nispeten iyi olsa da, bu, Budha'nın yaşlılık "musibetleri"nden kaçabileceği anlamına gelmiyordu. 1850'lilerde ayaklarında başlamış olan romatizmayı, kanyak ve tuzla tedavi ediyordu. Gençliğinden beri kendisine musallat olan işitme zorluğu, gittikçe artıyordu. 1823'te sol kulağı artık işitmiyordu, 1856'da diğer kulağında da işitme kaybı oldu. Tiyatroya gitmemeye başladı, sadece komedilere gidiyordu. En sonunda sadece operalara gidebilecek duruma düşmekten endişeleniyordu. Tuhaf olan şu ki özellikle gürültüye karşı hassas olan ve buna karşı *Parerga ile Paralipomena*'nın ikinci cildindeki, "Gürültü ve Patırtı Üzerine"de "hayatım boyunca günlerimi bana zehir eden" diye sövüp saydığı, kırbaç, havlayan köpek, çekiç ve yumruk seslerinden kurtulmayı, tiyatroya gidememesinin telafisi olarak değerlendirmemişti.[60] 1860'ta, bir yangın sırasında kaçamamaktan korktuğu için, Schönen Aussicht'teki 17 numaralı dairesinden zemin kattaki 16 numaraya taşındı.

1860 Nisan'ında Englisher Hof'tan evine her zamanki yürüme temposuyla gitmekte zorluk çekti, nefesi daraldı ve kalp krizi geçirdi. Bu semptomları bütün yaz boyunca sürdü. İnatçı filozof, doktoru ve arkadaşlarının hayat biçimini değiştirmesi konusundaki tavsiyelerine, günlük yürüyüşlerini azaltmanın dışında kulak asmadı. 9 Eylül'de "akciğer iltihaplanması" geçirerek çok hastalanınca öleceğini düşündü. Ama birkaç gün içinde ziyaretçileriyle konuşmak için ayağa kalkabilecek duruma geldi. Gwinner, ölüme yaklaşan filozofu ziyaret eden son arkadaşıydı.[61] Gwinner, 19 Eylül'de kahramanını son olarak ziyaret etti. Filozof kalp çarpıntılarından şikâyet etse de, sakin bir şekilde konuşuyordu; iki adam alacakaranlık çökene kadar sohbet etti.

Gwinner ve Schopenhauer, Baader'ın Aziz Martin'in yazıları üzerine yorumlarından ve Jakob Böhme'nin öneminden bahsettiler. Filozof, Isaac D'Israeli'nin *Curiosities of Literature*'ını [1834; Edebiyatın İlginçlikleri] okuyordu ve kitapçılarını iflas ettirmiş yazarların gizli tarihlerini tartışan bu kitaba az daha kendisinin de dahil olacağına ilişkin şaka yaptı. *Parerga ile Paralipomena*'ya önemli bazı ekler yapamadan ölebileceği ile ilgili endişelerinden söz etmiş ve *İstenç ve Tasarım Olarak Dünya*'ya yaptığı eklerinse önceki yazıları kadar canlı ama daha da anlaşılır olmasından gurur duyduğunu söylemişti. Felsefesinin okuyucularına metafizik bir konfor sağladığını her zaman öne süren filozof, inanç kaybı yaşanan yaşlarda, dini olmayan doktrinlerinin bu boşluğu dolduracağına ve içsel huzur ve tatmini sağlayacağına dair umudunu ifade ediyordu.

Ölüm hakkında çok güçlü, yoğun olarak ve içtenlikle yazan filozof kendi vefatıyla da iyi yüzleşti. Yumuşak bir sesle ve dokunaklı deyimlerle, Gwinner'a "bedeninin kısa bir süre sonra kurtlar tarafından kemirileceği düşüncesinin onu kızdırmadığını, tersine, onu tiksindiren şeyin, ruhunun 'felsefe profesörleri' tarafından nasıl taciz edileceğini düşünmek"[62] olduğunu anlatmıştı. Eski arkadaşına açık bir entelektüel vicdanla öleceğini ve "mutlak hiçliği elde etmenin onun için bir nimet olacağını ama maalesef ölümün bunu sunmayacağını"[63] söylemişti. Schopenhauer bu son yorumu yaparken şaka mı yapıyordu yoksa Gwinner yanlış mı anlamıştı ya da filozof başyapıtının birinci baskısının sonuç bölümündeki açıklamasının, *nihil negativum*'a, yani "mutlak hiçlik"e karşı olduğunu unutmuş muydu, pek bilinmiyor.

Gwinner, filozofu yaşarken bir daha görmedi. 20 Eylül günü filozof yatağından kalktıktan sonra düştü, alnı kötü bir şekilde şişti. Buna rağmen o gece iyi uyudu ve ertesi sabah bir problem olmadan yatağından kalktı. Günlük işlerini, soğuk duş ve kahvaltısını yaptı. Hizmetçi, Schopenhauer'ın odasına, filozofun sağlığı için iyi olduğunu düşündüğü temiz havanın dolması için pencereyi açtı. Doktor gelmeden birkaç dakika önce de odadan ayrıldı. Temiz hava yaşlı adamı yanıltmıştı; Schopenhauer koltuğunun köşesine yığılmış şekilde, ölü bulundu. Sanki uykuya dalmış gibi gözüküyordu. Yüzünde bir acı belirtisi yoktu. Schopenhauer'ın ölüm tarihi 21 Eylül 1860'tı, günlerden Cuma'ydı; yine bir Cuma günü doğmuştu.

Schopenhauer'a otopsi yapılmadı. Alnında defne yaprağından tacıyla mezarlıktaki morgda her zamankinden daha uzun bir zaman kaldı (filozof canlı canlı gömülmekten korkuyordu). Defne yaprakları çelenginin dışında, her şey filozofun söylediklerine göre gerçekleşti. Filozof, 26 Eylül Çarşamba günü yağmurlu bir günde, üzerinde sadece "Arthur Schopenhauer" yazılı düz, koyu renk bir mermerle belirlenmiş mezarına sade bir cenaze töreniyle gömüldü. Schopenhauer'ın çürüyen cesedini (idealist kahramanı George Berkeley gibi Schopenhauer da morgda beş gün kaldıktan sonra ölümü kanıtlayan bir koku salgılandığını biliyordu) Becker, Kilzer, Hornstein, Gwinner ve Lutherci papaz Dr. Basse mezara birlikte taşıdılar. Papaz, Protestan töreni gerçekleştirdi. Gwinner kısa ve dokunaklı bir anma konuşması yaptı. Schopenhauer'ın ilk biyografi yazarı, filozofun hakikate olan değişmeyen sadakatini, o nazenin metresi yakalama uğraşındaki yalnızlığını ve dünyevi yükleri omuzlamadan istediği şeyi yapmasını sağlayan mirasın layığını vermek için şevkle çalışma arzusunu övdü. Schopenhauer'ın alnını süsleyen defne yaprağından tacın hayli geç geldiğini ve alınyazısının sarsılmaz katiyetinin bir onayı olduğunu belirtti. Gwinner söylevini filozofun memnun olacağı bir alıntıyla bitirdi: "Muhteşem olan hakikatin gücüdür ve hakikat muzaffer olacaktır."[64] Ezra'nın kitabından yapılan bu alıntı, yazarın ölümünden birkaç hafta önce yayımlanmış olan *Die Beiden Grundprobleme der Ethik*'in [1841; Etiğin İki Ana Sorunu] ikinci baskısındaki düsturdu.

İstenç ve şefkatin filozofu kendi hayatı hakkında birkaç yıl önce, Gwinner'ın anma konuşmasında olduğu gibi, gözlemlenen bir hayat perspektifinden ziyade, yaşanan bir hayatın perspektifinden düşünceleri-

ni iletmişti. "[Her zaman kolay ölmeyi umdum]"diyen Schopenhauer'ın özel günlüğündeki ölüme ilişkin düşünceleri şöyleydi: "Bütün hayatını yalnızlık içinde yaşamışlar, bu münzevilik hakkında diğerlerinden daha iyi hüküm verecektir. İki ayaklı insanları zaafa uğratılmış kapasitelerine göre hesap edilmiş saçmalığın ve budalalığın ortasında sönüp gitmektense, doğuştan bana ziyadesiyle bahşedilenlerin gerektirdiği görevimi yerine getirmenin bilincinde olmanın verdiği kıvançla, başladığım yere döneceğim."[65] Schopenhauer, evine dönmüştü.

Sözlükçe

A posteriori: Türkçede "sonsal", "deneyim sonrası", "deneyimden sonra" gibi karşılıkları olan, deneyimden çıkan veya deneyime bağlı bilgi ya da kavramları niteleyen Latince terim.

A priori: Türkçede "önsel", "deneyim öncesi", deneyimden önce" gibi karşılıkları olan, deneyimden önceki ya da deneyimden bağımsız bilgi veya kavramları niteleyen Latince terim.

Aşil topuğu: Bir insanın ya da herhangi bir nesnenin en zayıf noktası. Yunan mitolojisine göre, ölümlü baba Peleus ile bir tanrıça olan Thetis'in oğlu Akhilleus'u annesi, ölümsüzlük nehri Styx'de yıkarken elini suya değdirmemesi öğütlendiği için, onu sol topuğundan tutarak suya batırmıştır. Bu yüzden sol topuğu, vücudunun tek ölümlü ya da en zayıf noktası olarak kalmış ve ancak buradan vurulduğunda öleceğine inanılırmış.

Aşkın ben: Varoluşu dünyaya ilişkin bilgimiz için zorunlu bir varsayım olarak görülen "ben" ya da "zihin". Aşkın ben'in gerçekte var olan bireylerin zihniyle özdeş olmasa da ona içkin olduğu düşünülür.

Aşkın yanılsama: Kant'ın felsefesinde, deneysel alan gibi uygulama erimlerini aşan kategorileri kullanarak aklın sınırlarının ötesine geçme doğal eğiliminin, ruhun, istenç özgürlüğünün ve Tanrı'nın bilgisine, temellerine ulaşabileceğimiz yanılgısına yol açmasıyla oluşan yanılsamalara verilen ad.

Ātman: İç benlik. Hinduizmde bir canlıdaki, özellikle de insandaki "ruh" ya da "ben". Brahman'ın benliğidir. *Upanishadlar*'ı anlamak için Brahman'la birlikte bilinmesi zorunlu olan iki kavramdan biridir. Bu iki kavram Hint felsefesinin üzerine kurulduğu iki temel direktir. *Ātman* Sanskritçede "soluk" anlamına gelir. Hint düşüncesine göre insan doğasının birtakım öğeleri vardır. İnsanda iki ben vardır. Bunlardan biri kişilik olarak tanımlanan, yüzeysel olan "görüntü ben", diğeri de varlığın özünde gizli olan "gerçek ben", yani Ātman'dır. İnsanın gerçek varlığı, gerçek kişiliği Ātman'dır. Ātman doğmamıştır; herhangi bir nedenin sonucu değildir. Ölmez; beden yok olsa bile Ātman yok olmaz. Ebediyen her şeyin özünde olan bu ben, en küçük şeyden daha küçük, en büyük şeyden daha büyüktür. Hareketsizdir ama her şeyi hareket ettirir; devinimin içinde bile sonsuzca devinimsizdir; yerinde durduğu halde çok uzaklara gider; şeklin içinde olduğu halde şekilsizdir.

Brahman: Sanskritçede "cinsiyetsiz" anlamına gelir. *Ātman*'la birlikte Hint felsefesinin dayanağını oluşturan iki kavramdan biridir. Sonul gerçekliği dile getirmek için kullanılır. Evrenin zemini ya da varolanların tümünün kaynağı demektir. Brahman görünmez, renksizdir, göz ile kulağın eriminin dışındadır, eli ayağı yoktur, soyu sopu yoktur; neredeyse bilenemez, kavranamazdır. Onu ancak varlığına inanan kişi bulur. İnanmayan kişinin onu bulması olanaksızdır.

Felsefe taşı: Simyacıların temel metalleri altına veya gümüşe dönüştüreceğine inandıkları madde. Kaynaklarda "tentür" ya da "toz" olarak da geçer. Söz konusu taşın ölümsüzlük getireceğine inanılan yaşam iksirinin kaynağı olduğu düşünülür ve hastaları iyileştirdiğine, yaşamı uzattığına, ruhu canlandırdığına inanılırdı.

Kategorik buyruk: Kant'ın ahlak felsefesinin en yüce ilkesi. Saf pratik akıl tarafından belirlenen iyi iradenin, eylemlerinin ahlak yasasına uygunluğunu kendine düstur edinmesini gerektirir.

Kendinde şey: Bilen özneden bağımsız olarak var olan görüngülerin temelinde bulunan ama deney(im)lerimizin ötesinde olduğu için bilgisine ulaşamadığımız şey. Yani Kant'a göre, nesneleri göründükleri biçimleriyle bilebiliriz, kendilerinde bilemeyiz; görüngüleri bilebiliriz ama bunların altında yatan şeyi, *noumenon*'u bilemeyiz. Daha da önemlisi *fenomenleri* ya da görüngüleri bilebilmemizin esas nedeni bu ayırımdır: Görüngüler uzam ve zamanda yer aldıkları ve anlak kategorilerinin süzgecinden geçirildiği için bilinebilir. Kendinde şeyler, *Numenler* ise zaman ve uzamda yer almaz ve kategoriler bunlara atfedildiğinde akıl yanılsamalara düşmeye mahkûmdur. Schopenhauer'un en temel felsefe savunusu, evrendeki her şeyin altında yatan temel gerçekliğin, yani Kant'ın "kendinde şey"inin, "istenç" olduğunu kanıtlamaya yöneliktir.

Pietist: Kişisel imana ağırlık veren. 17. yüzyılda ortaya çıkmış olan, Tanrı'ya bağlılık topluluğu üyesi [bkz. Pietizm].

Pietizm: 17. yüzyılda Alman Lutherciliği içinde doğan, kilisenin laikleşmesine karşı kişisel imana ağırlık veren dinsel reform hareketi. "Pietizmin babası" olarak bilinen, Alman teolog Philipp Jakob Spener (1635-1705) çeşitli yenilenme hareketlerini birleştirmeye çalıştı. Hıristiyanların dini eserler okumalarını sağlamak amacıyla bir araya gelebilecekleri ilk *collegia pietatis*'i (Tanrı'ya bağlılık toplulukları) kurdu. Alman Pietizminin önderliğini Spener'den sonra Hall Üniversitesi'nden August Hermann Francke (1663-1727) üstlendi.

Sebt: Yahudilikte, her cuma günbatımından cumartesi akşamüstü saatlerine kadar süren kutsal tatil günü. İbranice karşılığı, "ara vermek" anlamındaki "shavat" sözcüğünden türetilmiş olan Şabat'tır.

***Upanishadlar*:** Vedaların sonul gerçeklik hakkındaki düşünceleri içeren felsefe açısından zengin sonuç bölümleri. *Upanishadlar* öğretisi Vedaların amaçlarını ya da hedeflerini serimler. *Upanishadlar* en yüksek hakikatin öğretisi diye görüldüğü için yalnızca seçilen çok az sayıdaki öğrenciye aktarılmıştır. Vedaların son bölümleri olan *Upanishadlar*'a "Vedanta" da denir. Vedanta Sanskritçede "sonuç" ya da "Vedaların sonucu" demektir. Vedanta öğretisi de bir tür *Upanishadlar* yorumudur.

Vedalar: Sanskritçede "kutsal bilgi" anlamına gelir. Hint felsefesinin ilk izlerinin bulunduğu kutsal metinler. Rigveda, Yajurveda, Samaveda, Atharvaveda olmak üzere dört Veda vardır. Her Veda dört bölümden oluşur. 1) *Sanhita*: Bu bölümde çeşitli tanrılar için ilahiler vardır. 2) *Brahmana*: Bu bölümde kurbanlar ile kurbanların değerleri hakkında yazılan parçalar vardır. 3) *Aranyaka*: Bu bölümde simgeler ile meditasyon yöntemlerini saptayan parçalar bulunur. 4) *Upanishadlar*: Bu bölümde bilgi aracılığıyla kurtuluşa ermeden söz edilir. Vedalarda felsefe adına en gözde bölümler *Upanishadlar*'dadır [bkz. *Upanishadlar*].

Yeter Neden İlkesinin Dört Kökü (*Über die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde*, 1813)**:** Schopenhauer'ın bu tez çalışması, pek çok bakımdan yaşamının ilerleyen yıllarında vereceği felsefe yapıtlarının temelini oluşturduğu için oldukça önemlidir. Tezin temel savı, Kant'ın "görüngüler dünyası"na karşılık gelen "tasarımlar dünyası"nın bütünüyle "yeter neden ilkesi" ile yönetildiğidir. Bu ilkeye göre, olanaklı bütün nesneler, hem öteki nesnelerce belirlendikleri hem de kendileri dışındaki bütün öteki nesneleri belirledikleri zorunlu bir ilişki içinde bulunmaktadırlar. Dolayısıyla, her bilinç nesnesi ancak öteki nesnelerle ilişkisi doğrultusunda açıklanabilir. Bu noktada Schopenhauer, ancak bu durumu baştan benimsemek koşuluyla, Kant'ın tanımladığı anlamda dünyaya ilişkin birtakım zorunlu, sentetik, *a priori* doğruların bilinmesinin olanaklı olduğu saptamasında bulunur. Schopenhauer'a göre "yeter neden ilkesi"nin bütün tasarımların (ya da görüngülerin) kendisine uymak zorunda olduğu dört temel biçimi vardır. Schopenhauer, yeter neden ilkesinin

kökünü oluşturan bu dört temel biçimi sırasıyla: "oluş", "varoluş", "biliş", "eylem" olarak belirlemiştir.

Zerdüştlük/Zerdüştçülük: Zerdüşt peygamberin kurduğu, belki de en eski tektanrıcı dinlerden biri. Hıristiyanlık ya da Müslümanlık gibi tanrısal bir dindir. Çünkü Zerdüşt, zamanının çok tanrılı İran dinini kabul etmeyip Ahura'lardan birini Ahura (Tanrı) Mazda'yı "yüce tanrı" olarak kabul etmiştir. Bundan dolayı tek tanrıcılığın ilk peygamberi diye bilinen Zerdüşt'ün dini, *mazdayasna*, yani "Mazda tapımı" diye anılır. Dinin kurucusu olan Zerdüşt, hakikate, bilgeliğe, adalete ilişkin görüşlerini Zerdüştçülüğün kutsal kitabı olan *Avesta*'daki (MÖ 1200 ile 1000 yılları arasında tarihlenir) *Gatha*lar adı verilen kutsal ilahilerde dile getirmiştir.

Notlar

I. BÖLÜM İSTENCİN OLUMLANMASI
(Sayfa 1-29)

1 Arthur Schopenhauer, *Gesammelte Briefe*, ed. Arthur Hübscher (Bonn: Bouvier Verlag Herbert Grundmann, 1987), s. 48. Bu açıklama Schopenhauer'ın doktorasını yapmak ve ders vermek isteğiyle 31 Aralık 1819'da Berlin Üniversitesi'ne sunduğu başvuru dilekçesine eklediği özgeçmişinde bulunmaktadır. *Gesammelte Briefe*'de Latince yazılmış bu özgeçmişin Almanca çevirisi de yer alır, bkz. s. 47-55, 647-56. Arthur Hübscher, Schopenhauer'ın özgeçmişinin, yaşamının ilk otuz yılına ilişkin en önemli bilgi kaynağı olduğunu söyler. Bkz. Hübscher'ın "Arthur Schopenhauer: Ein Lebensbild" başlıklı yazısı: *Arthur Schopenhauer: Sämtliche Werke*, 4. basım, 7 cilt, ed. Arthur Hübscher (Mannheim: F. A. Brockhaus, 1988), cilt 1 s. 141. Özgeçmişi, Schopenhauer'ın en uzun otobiyografik düşüncelerini içerir.

2 Johanna Schopenhauer, *Jugendleben und Wanderbilder*, ed. Willi Drost (Barmstedt Holstein: Velox-Verlag, 1958), s. 214.

3 A.g.e., s. 215

4 Arthur Schopenhauer, *The World as Will and Representation*, 2 cilt, çev. E. F. Payne (New York: Dover, 1969), cilt 2, s. 579 / *Sämtliche Werke,* cilt 3, s. 665.

5 Bkz. Hübscher, "Lebensbild", *Sämtliche Werke,* cilt 1, s. 32.

6 Bkz. Patrick Bridgwater, *Arthur Schopenhauer's English Schooling* (Londra/New York: Routledge, 1988), s. 3

7 Schopenhauer'ın şeceresi için bkz. Hermann Haβargen, "Die Danziger Vorfahren Arthur Schopenhauers", *Heimatblätter des Deutschen Heimatbundes* (Danzig, 1928, 4); Walther Rauschenberger, "Schopenhauers Ahnen", *Jahrbuch der Schopenhauer-Gesellschaft*, cilt 21 (1934), s. 131-49 ve "Nachträge zu Schopenhauers Ahnentafel", *Jahrbuch der Schopenhauer-Gesellschaft,* cilt 24 (1937), s. 153; Arthur Hübscher, "Drei Tanten Schopenhauers", *Schopenhauer-Jahrbuch*, cilt 61 (1980), s. 127-50; Kurt Asendorf, "Altes und Neuses zur Schopenhauer-Genealogie", *Schopenhauer-Jahrbuch,* cilt 69 (1988), s. 609-13.

8 Hübscher, "Lebensbild", s. 32. Ayrıca Johanna'nın Arthur'a 22 Temmuz 1835'te yazdığı mektuptaki Heinrich Floris'in ailelerindeki deliliğe ilişkin açıklaması için bkz. Ludger Lütkeaus (ed.), *Die Schopenhauers: Der Familien Briefwechsel von Adele Arthur, Heinrich Floris und Johanna Schopenhauer* (Zürih: Haffmans Verlag, 1991) s. 355-6.

9 A.g.e., s. 32.

10 Arthur Schopenhauer, *Manuscript Remains in Four Volumes*, çev. E. F. J Payne, ed. Arthur Hübscher (Oxford/New York/Münih: Berg, 1988-90), cilt 4, "Εἰς ἑαυτόν" #28.

11 Arthur Hübscher (ed.), *Arthur Schopenhauer: Gespräche* (Stuttgart/Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog,1971) s. 131. Rudolf Malter'in de belirttiği gibi, "kötümser" nitelemesi Schopenhauer'ın felsefesi tanımlanırken sıkça kullanıldığı halde, onun yayına hazırladığı kitaplarının hiçbirinde kendi felsefesini "kötümser" olarak adlandırmadığını söylemek ge-

rekir ("akıldışıcılık" ve "istenççilik" de onun kendi felsefesini tanımlamak için kullandığı kavramlar değildir). Bkz. *Arthur Schopenhauer: Transcendentalphilosophie und Metaphysik des Willens* (Stuttgard/Bad Cannstatt: Frommann, 1991) s. 151. Bu olayın da gösterdiği gibi, kendisinin kötümser sayılmasına karşı çıkmıyordu.

12 Johanna Schopenhauer, *Jugendleben*, s. 147.

13 Bkz. Bridgwater, *Arthur Schopenhauer's English Schooling*, s. 5-6.

14 Hübscher, *Gespräche*, s. 224.

15 Johanna Schopenhauer, *Jugendleben*, s. 147.

16 Bkz. Arthur Hübescher'in "Drei Tanten Schopenhauers" s. 127-50.

17 Chodowiecki'nin en ünlü kitabı, *Skizzenbuch einer Reise vom Berlin nach Danzig*'dir [Berlin-Danzig Gezisi Eskiz Defteri]. Kitaptaki "Chodowiecki begrüβst seine Mutter" [Chodowiecki Annesini Karşılıyor] altbaşlıklı 24. Gravür annesinin okulunun iç kısmını gösterir.

18 Johanna büyük bir ihtimalle Polonyalı bakıcısından dolayı Almanca konuşmadan önce Lehçe öğrenmiş olmalıydı. Daha sonra, sosyal konumu gereği Société des Jeunes Dames [Genç Bayanlar İçin] Mamsell Ackermann okulunda Fransızcasını geliştirecekti. Bkz. Ulrike Bergmann, Johanna Schopenhauer: '*Lebe und sei so glücklich als du kannst*' (Leipzig: Reclam, 2002), s. 35, 41.

19 Johanna Schopenhauer: *Jugendleben*, s. 33.

20 A.g.e., s. 54. Johanna, Jameson'a *Jugendleben*'de sürekli "Dr. Jameson" olarak hitap ediyor; Bkz. örneğin s. 28. Jameson, Edinburg Üniversitesi'ni Teoloji Doktorasını almadan bırakmıştır; Jameson'un detaylı hayat hikâyesi için, bkz. Bridgwater, *Schopenhauer's English Schooling*, s. 29-94.

21 "İngiliz" cemaatinin, 16. yüzyılın ortalarından 17. yüzyılın sonuna kadar Danzig'e göç etmiş olan İskoçlardan oluşması ironiktir. İskoç cemaati, Polonya'nın ikinci bölünmesine ve Prusyalıların 1793'te Danzig'i işgaline kadar 18. yüzyıl boyunca büyümeye devam etti; bkz. Bridgwater, *Schopenhauer's English Schooling*, s. 1-3.

22 Johanna Schopenhauer, *Jugendleben*, s. 56.

23 A.g.e., s. 151.

24 Arthur Schopenhauer, *Parerga and Paralipomena*, çev. E. F. J. Payne (Oxford: Clarendon Press, 1974; yeniden basım 2001), cilt 2 s. 618 / *Sämtliche Werke*, cilt 6, s. 654.

25 Johanna Schopenhauer, *Jugendleben*, s. 159.

26 A.g.e., s. 162.

27 Zimmerman ateşli bir Aydınlanma karşıtıydı ve şair Christoph Martin Wieland'la çok iyi bir arkadaştı. Johanna, Wieland'ın *Concernin Solitude [Über die Einsamkeit*'ını [1784/1785, Yalnızlığa Dair] 1787'de tanıştıklarında okumuştu. Büyük bir ihtimalle Schopenhauer'ın ölümünden sonra kütüphanesinde bulunan bu kitabın bir kopyası Johanna'ya aitti. Schopenhauer felsefi yazılarında bu kitaptan iki kere bahseder. *İstenç ve Tasarım Olarak Dünya*'nın birinci baskısında bu kitaptan kendisinin hiçbir itirazda bulunmadığı bir çeşit intihar örneği olan muhtemel bir açlıktan ölme vakası olarak bahseder; bkz. *Faksimilenachdruck der I. Auflage der Welt als Wille und Vorstellungen*, ed. Rudolf Malter (Frankfurt am Main: Insel 1987), s. 575 ve *The World as Will and Representation*, cilt 1, s. 401 / *Sämtliche Werke*, cilt 2, s. 475, 3. baskı, 1859. Akademik yarışmaya katıldığı denemesi *Über das Fundament der Moral*'de Zimmerman'dan alıntı yapar: "Öleceğin güne kadar derin düşünmeye devam et, iyi muhakeme kadar az bulunan hiçbir şey yoktur," *On the Basis of Morality*, çev. E. F. J. Payne (Indianapolis: Hackett, 1997), s. 43 / *Sämtliche Werke*, cilt 4, II. *Die beiden Grunprobleme der Ethik*, s. 111. Maalesef, Zimmermann hayatının sonuna doğru muhakeme yeteneğini kaybetti. Çok şiddetli bir depresyondan sonra 1795'te yalnız bir şekilde öldü.

28 Johanna Schopenhauer, *Jugendleben*, s. 225; ayrıca bkz. Schopenhauer, *Gespräche* , s. 264, dn. 433.

29 A.g.e., s. 225.
30 Lütkehaus, *Die Schopenhauers*, s. 164; Johanna'dan Arthur'a, 28 Nisan 1807.
31 Schopenhauer, *Gesammelte Briefe*, s. 159, Schopenhauer'dan Anthime Grégorie de Blésimaire'e, 10 Aralık 1836.
32 Schopenhauer, *Parerga and Paralipomena,* cilt 2, s. 625 / *Sämtliche Werke*, cilt 6, s. 662
33 Johanna Schopenhauer, *Jugendleben*, s. 225.
34 Schopenhauer, *Gesammelte Briefe*, s. 48, *Vitae Curriculum Arthurii Schopenhaueri*, Phil: Doct, 31 Aralık 1819.
35 Schopenhauer, *Parerga and Paralipomena*, cilt 2, s. 533, dn. / *Sämtliche Werke*, cilt 6, s. 566, dn.
36 Schopenhauer, *Von dem Zwecke Jesu und seiner Jünger* adlı kitap için, "okumaya değer bir kitap" diye bahseder ve Reimarus'un ileri sürdüğü gibi İncil'in İsa döneminde yazılmış bazı materyallere dayandığını kabul eder. Reimarus, İncil'in, İsa'nın çağdaşlarının yaşamları sırasında gerçekleşeceği belirtilen kehanetler içerdiğini söyleyerek bunu doğrular. İncil'in yüz küsur yıl sonra yazılmış olsaydı gerçekleşmeyen bu rahatsız edici kehanetleri içermeyeceğini ileri sürer; bkz. Schopenhauer, *Parerga and Paralipomena*, cilt 2 s. 384 / *Sämtliche Werke*, cilt 6, s. 407. Schopenhauer'ın ölümünden sonra bulunan kütüphanesinde, Herman Samuel Reimarus'un üç kitabı ve Johann Albert Heinricih Reimarus'un dört kitabı vardı; bkz. *Der handschriftliche Nachlaß*, cilt 5, s. 134-6, 278.
37 Schopenhauer, Goethe'nin *De l'Allemagne*'de Madam de Staël'i, ziyaretçileri yanıltıp zarar vereceğinden korkup, Almanların dürüstlüğünü çok abarttığını söyleyerek eleştirdiğini söyler; bkz. Schopenhauer, *On the Will in Nature*, çev. E. F. J. Payne (New York/Oxford: Berg, 1992), s. 34dn / *Sämtliche Werke*, cilt 4, s. 17. De Staël'in bu kitabı Almanların apolitik imajlarının değerinin artmasını sağladı.
38 Knipe, Schopenhauer'ın gençlik arkadaşı Charles Godeffroy'a İngiltere yolculuğunda eşlik eder; bkz. Arthur Hübscher, "Zwei Hamburger Jugenfreunde", *Schopenhauer-Jahrbuch*, cilt 51 (1970), s. 38.
39 Bkz. Johanna'nın Lütkehaus'tayken Arthur'a yazdığı mektubu, 18 Ekim 1806, *Die Schopenhauers*, s. 82-3
40 Schopenhauer, *Gesammelte Briefe*, s. 48/649. Bu açıklama Schopenhauer'ın 31 Aralık 1819'da Berlin Üniversitesi'nin Felsefe Fakültesi'ne gönderdiği özgeçmişinden alındı. İlk sayfası Latince orijinaline, ikinci sayfası Almanca çevirisine gönderme yapar.
41 A.g.e.
42 Schopenhauer, *Manuscript Remains*, cilt 4, "Εἰζ ἑαυτὸν" #28.
43 Schopenhauer, *Gesammelte Briefe*, s. 237, Schopenhauer'ın Sibylle Mertens-Schaaffhausen'e gönderdiği mektup, 7 Eylül 1849.
44 *Anna: Ein Roman aus der nächsten Vergangenheit* (1845) adlı romanında Adele, Sophie ve kocası Johannes Duguet'yi hizmetçi olarak gösterir. Adele'nin romanını, Johanna ve Arthur'un yayıncısı F. A. Brockhaus yayımladı.
45 Schopenhauer, *Gesammelte Briefe*, s. 48, 649, 31 Aralık 1819'da Schopenhauer'ın Berlin Üniversitesi'ne gönderdiği mektup.
46 A.g.e., s. 156, Schopenhauer'ın Anthime'ye 10 Aralık 1836'da gönderdiği mektup. Schopenhauer, Grégorie ile Fransızca yazışır ve "Fransız kardeşine", "sen" (*tu*) diye hitap eder.
47 A.g.e., s. 48, 649.
48 Schopenhauer, *Parerga and Paralipomena*, cilt 1, s. 431 / *Sämtliche Werke*, cilt 5, s. 460. Babası gibi Schopenhauer da –babasının favori kitabı olan– "Büyük Voltaire'in ölümsüz *Candide*"sine favori kitabı olmasa da kıymet verir. Bkz. Schopenhauer, *The World as Will and Representation*, cilt 2, 582 / *Sämtliche Werke*, cilt 3, s. 668. Schopenhauer ayrıca "Criticisms of the Kantian Philosophy"nin önsözünde Voltaire'in *Siècle de Louis XIV* adlı ese-

rindeki Bölüm 32'den alıntı yapar: "Hakiki dehanın ve özellikle yeni bir yol açan dehanın çekinmeden büyük hata yapma ayrıcalığıdır bu." a.g.e., cilt 1, 412 / a.g.e., cilt 2, s. 488.

49 Anthime, Arthur'a Hamburg'u ziyareti sırasında, "enerjik fahişelerin kucaklarında" nasıl zevk aldıklarını hatırlayarak yazar; bkz. Paul Hoffmann, "Schopenhauer und Hamburg", *Jahrbuch der Schopenhauer-Gesellschaft*, cilt 19 (1932), s. 217; atıfta bulunulan yer: Rüdiger Safranski, *Schopenhauer and the Wild Years of Philosophy*; çev. Ewald Osers (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1990), s. 66.

50 Schopenhauer, *The World as Will and Representation*, cilt 2, s. 544dn / *Sämtliche Werke*, cilt 3, s. 610dn.

51 Schopenhauer, *Manuscript Remains*, cilt 4, s. 502 / *Der hanrdshriftliche Nachlaß,* cilt 4, 2, s. 117.

52 Schopenhauer, *Gespräche*, s. 239.

53 Schopenhauer, *Parerga and Paralipomena*, cilt 2, s. 614-26 / *Sämtliche Werke,* cilt 6 s. 650-63.

54 Bkz. Schopenhauer, *Gesammelte Briefe*, s. 526, Mektup notları, 152.

55 Lütkehaus, *Die Schopenhauers*, s. 390; Adele'den Arthur'a, 2 Aralık 1836.

56 A.g.e., s. 156, Schopenhauer'dan Anthime Grégoire de Blésimaire'e, 10 Aralık 1836.

57 A.g.e., s. 159. Johanna Schopenhauer'ın 24 ciltlik toplu eserleri [*Sämtliche Schriften*] 1830-31 yıllarında, Leipzig'de F. A. Brockhaus tarafından yayımlandı. İkinci baskısı 1834'te yapıldı.

58 Schopenhauer, *Gespräche*, s. 17, Wilhelm Gwinner tarafından bildirildi.

59 Schopenhauer, *Parerga and Paralipomena*, cilt 2, s. 614 / *Sämtliche Werke,* cilt 6, s. 650. Byron'dan orijinal İngilizce olarak alıntı yaptı. Alıntı *Sardanapal*, perde 1, sahne 2'den yapıldı.

60 Schopenhauer, *The World as Will and Representation*, cilt 2, s. 522dn / *Sämtliche Werke,* cilt 3, s. 598.

61 A.g.e., s. 523 / a.g.e., s. 599.

62 Schopenhauer'ın beyin, boyut ve cinsiyet ile ilgili ilginç açıklamaları için bkz. Schopenhauer, *The World as Will and Representation*, cilt 2, s. 392 / *Sämtliche Werke*, cilt 3, s. 448-9 ve *Parerga and Paralipomena*, cilt 2, s. 620 / *Sämtliche Werke*, cilt 6, s. 656.

63 Schopenhauer, *Gesammelte Briefe*, s. 159, Schopenhauer'ın Anthime Grégoire de Blésimaire'e mektubu; 10 Aralık 1836. İtalya'ya 1819 yazındaki gezisi sırasında Dresden ailesinin hizmetçisi, Schopenhauer'ın o yazın sonunda ölecek kızını doğurur. Schopenhauer'ın ikinci kızı 1835'te ya da 1836 başlarında Frankfurt am Main'da doğar. Daha önceki kızı gibi o da çok küçükken ölür. Adele, Ottillie Wilhelmine Ernestine Henriette von Goethe'ye 16 Ocak 1836 ve 6 Haziran 1836'da yazdığı bir mektupta ikinci kızdan bahseder; bkz. Gabriele Büch, *Alles Leben ist Traum: Adele Schopenhauer, eine Biographie* (Berlin: Aufbau Taschenbuch Verlag, 2002) s. 226.

64 Schopenhauer, *Gesammelte Briefe*, s. 159, Schopenhauer'ın, Anthime Grégoire de Blésimaire'e mektubu; 10 Aralık 1836. Schopenhauer, Caroline Medon'a gönderme yapar.

65 A.g.e., s. 159.

66 Bkz. Schopenhauer, *Gespräche*, s. 15dn.

67 A.g.e., s. 264. Bähr, 15 Mayıs 1858'de Frankfurt am Main'daki konuşmadan bahsediyor.

68 Schopenhauer, *Gesammelte Briefe*, s. 48/649, Schopenhauer'ın *özgeçmişi*, 31 Aralık 1819.

69 A.g.e., s. 48/649.

70 Schopenhauer *özgeçmişi*'inde Runge'nin pedagojik yazıları olduğundan bahseder (a.g.e., s. 49/649) Metinde bahsedilene ek olarak Runge en azından iki yazı/çalışma daha çıkarmıştır: *Pädagogische Haustafel oder norwendige Verhaltungsmassregln für Eltern zur pflichtmässigen Erziehung ihrer Kinder* (1800) ve *Leitfaden zum Religious-Unterricht für meine reiferen Schüler* (1804).

71 Bkz. Patrick Bridgwater, *Arthur Schopenhauer's English Schooling*, s. 282-3; Rüdiger Safranski, *Schopenhauer and the Wild Years of Philosophy* s. 32-3; Hildefard von Machataler'in "Lorenz Meyers *Togebücher*", *Schopenhauer-Jahrbuch*, cilt 49 (1968), s. 95-111 ve en önemlisi, Lorenz Meyer'ın tartışmaları için ve Runge'nin okul programı için Arthur Hübscher, "Ein vegessener Schulfreund Schopenhauers", *Schopenhauer-Jahrbuch*, cilt 46 (1965), s. 130-52.

72 Schopenhauer, *Gesammelte Briefe*, s. 49/649. Runge'nin okulundaki Latince eğitimi ile ilgili bu değerlendirmeler doğruydu, ama bu bile Schopenhauer için fazla geliyordu. Annesi Arthur'un, Runge'nin okulunda Latinceyi zor öğrendiğinden bahseder; Arthur'un üniversite eğitimi alma isteği karşısında tek düşüncesi budur.

73 Bkz. Patrich Bridgwater, *Arthur Schopenhauer's English Schooling*, s. 283; Bridgwater, Lorenz Meyer'ın Runge Okulu'ndaki dini eğitimle ilgili açıklamasını bu sayfada özetler.

74 Schopenhauer'ın Claudius'un *To My Son H* adlı eserinden vurguladığı bölüm için bkz. *Der handschrifliche Nachlaß*, cilt 5, s. 404. Arthur, Claudius'un *Collected Works of the Wandsbecker Messenger*'ına da [*Sämtliche Werke des Wandsbecker Bothen* 1775-90] sahipti. Johann August Becker'a 25 Ekim 1853'te yazdığı mektupta, Claudius'un konuşma tarihinin özellikle önemli olduğundan bahseder; bkz. Schopenhauer, *Gesammelte Briefe*, s. 325. *The World as Will and Representation*'ın üçüncü baskısına (1859) Cladius'tan (Asmus) birçok referans ekler, cilt 1, s. 394, 395, 398, 403 / *Sämtliche Werke*, cilt 2, s. 466, 467, 471, 477.

75 8 Eylül 1803'te Charles Godeffroy'dan Schopenhauer'a yollanan mektup, Patrick Bridgwater, *Arthur Schopenhauer's English Schooling* s. 250'de alıntılanır; fosfor kazası için bkz. s. 252.

76 Schopenhauer, Johanna'dan gelen mektupta, 8 Nisan 1799; "Baban fildişi flütü 1 *Louisd'or*'a [XIII. Louis'nin 1640'ta çıkardığı Fransız kuruşu. Devrimden sonra frank ile değiştirilmiştir –ç.] almana izin veriyor...", Lütkehaus, *Die Schopenhauers*, s. 49. Nietzsche, Schopenhauer'ın kötümserliğini, üçüncü denemesi *On the Genelaogy of Morality*'nin 7. Bölüm'ünde sorgular ve Schopenhauer'ın flüt çalmasıyla ilgili açıklaması da *Beyond Good and Evil* s. 186'da bulunabilir.

77 Hans Leip, *Die Lady und die Admiral*'da (1933) 12 yaşındaki Schopenhauer'ın mütemadiyen Nelson ve Hamiltonlar ile konuşmasının kurgusal anlatımını sunar. Patrick Bridgwater, *Arthur Schopenhauer's English Schooling*, s. 20-22'de bu hilekârlığı tartışır.

78 Schopenhauer, *Gesammelte Briefe*, s. 49/649.

79 Safranski, bu makamın yaklaşık 20.000 *Taler* olduğundan bahseder. Heinrich Floris'in malikânesi 1805'te 57.000 *Taler* civarındadır; bkz. *Schopenhauer and the Wild Years of Philosophy*, s. 37.

80 Schopenhauer, *Gesammelte Briefe*, s. 49/649.

81 Lütkehaus, *Die Schopenhauers*, s. 164; Johanna'dan Arthur'a yazılan mektup, 28 Nisan 1807.

82 Schopenhauer, karı ve koca arasında doğal bir gerginlik olduğunu, bunun da kadınların gelecek nesillere ilişkin bilinçdışı bir kaygıdan dolayı çocuklarını kocalarına tercih etmelerinden kaynaklandığını düşünmekteydi; bkz. *Parerga and Paralipomena*, cilt 2, s. 618 / *Sämtliche Werke*, cilt 6, s. 654dn. Schopenhauer'ın bu genellemeyi annesine de uyguladığını düşünürsek –uygulamadığını düşünmek çok zor– bu durum Johanna'nın anne olarak başarısızlığının bir ölçüsü olabilir. Her nasılsa, iyi bir eşin olmasının, nasıl olup da kötü bir anne olmasına neden olduğunu, Schopenhauer hiçbir zaman ciddi bir şekilde düşünmedi çünkü Schopenhauer, Johanna'nın, kocasının isteklerini yerine getiren bir kadın olduğunu düşünmektedir.

83 Schopenhauer, *Gesammelte Briefe*, s. 49-649.

II. BÖLÜM BİR SEYAHATE KARŞILIK BİR MESLEK (Sayfa 31-78)

1 Schopenhauer, *Gespräche*, s. 264.
2 Bkz. Schopenhauer, *The World as Will and Representation*, cilt 1, s. 452-3 / *Sämtliche Werke*, cilt 2, s. 537.
3 Bkz. a.g.e., cilt 2, s. 170 / a.g.e., cilt 3, s. 188.
4 Bkz. a.g.e., cilt 1, s. 32 / a.g.e., cilt 1, s. 38.
5 Johanna Schopenhauer, *A Lady Travels: The Diaries of Johanna Schopenhauer*, çev. Ruth Michaelis ve Willy Merson (Londra: Routledge, 1988), s. 146.
6 A.g.e., s. xi.
7 A.g.e., s. 159
8 A.g.e., s. 197-8.
9 Bkz. Arthur Schopenhauer, *Reisetagebücher aus den Jahren*, 1803-4, ed. Chorlotte von Gwinner (Leipzig: F. A. Brockhaus, 1923) s. 59-258.
10 Bkz. a.g.e., s. 44. 8 Haziran 1803'te vantriloğu tanımlayan bir kayıt düşüyor; s. 65'teki, 7 Ekim 1803 tarihli kayıtta ise Görünmeyen Kız ile karşılaşmayı tarif ediyor.
11 A.g.e., s. 65. Schopenhauer bu deneyimden çok etkilenmişti, on beş yıl sonra, *İstenç ve Tasarım Olarak Dünya*'ın ilk baskısında, biliş ve istenç nesnelerinden bağımsız bir şekilde kendimizin bilincine varmayı denediğimizde başarısız oluruz, diyecektir. İçgözlemimizi yaparken, yalnız başına biliş öznesi olarak kendimizin farkına varmaya çalışmak gibi mümkün olmayan bir şeyi denersek, "Kendimizi dipsiz bir boşlukta kaybederiz; kendimizi, boşluğundan bir sesin duyulduğu içi boş bir cam bir kürede buluruz. Ama bu sesin nedeni kürede bulunmaz ve kendimizi anlamak istediğimiz için tüylerimiz ürpererek kendimizi yakalarız ama bu yakaladığımız sallanan ve dengesiz bir hayaletten başka bir şey değildir." Cilt 1, s. 278 dn. / *Sämtliche Werke*, cilt 2, s. 327.
12 Bkz. Schopenhauer, *Reisetagebücher*, s. 131, 28 Mart 1804 tarihli kayıt.
13 A.g.e., s. 302, 2 Ağustos 1804 tarihli kayıt. Shakespeare, *III. Richard* (İş Kültür Yayınları, Çeviren: Özdemir Nutku) Perde 1, Sahne 2'den yapılmıştır.
14 A.g.e., s. 20, 5 Mayıs 1803 tarihli kayıt.
15 Schopenhauer, *The World as Will and Representation*, cilt 2, s. 463. / *Sämtliche Werke*, cilt 3, s. 528.
16 Schopenhauer, *Reisetagebücher*, s. 20, 5 Mayıs 1803 tarihli kayıt.
17 A.g.e., s. 35, 23 ve 24 Mayıs 1803 tarihli kayıtlar.
18 A.g.e., s. 35.
19 A.g.e., s. 36, 25 Mayıs 1803 tarihli kayıt.
20 A.g.e., s. 36.
21 Bkz. a.g.e., s. 81-2, 30 Kasım 1803 tarihli kayıt.
22 Bkz. Patrick Bridgwater, *Arthur Schopenhauer's English Schooling*, s. 120, dn. 4.
23 A.g.e., s. 126, dn. 20.
24 A.g.e., s. 59, 26 Haziran 1803 tarihli kayıt. Schopenhauer'ın Sör Willian Herschel'in evini ailece ziyaret etmelerinden Britanya Kraliyet ailesinden daha az bahsetmesi ilginçtir. Ziyaret sırasında Hamburg'da takdir edilen biri olan Herschel, astronomi konusundaki çalışmaları dolayısıyla ünlüydü. Arthur, bahçesinde yüksek bir platforma monte edilmiş teleskopunun olağandışı büyüklüğünü not etmiştir. Oğlundan farklı olarak elinde Herschel'le tanışmak için bir tavsiye mektubu olan Johanna, onun hayatından kısaca bahsedecek ve Hamburg'daki yoksul hayatından İngiliz kraliyetinin maddi desteğini alma noktasına nasıl geldiğinin hikâyesini anlatacaktı; bkz. Johanna'nın *A Lady Travels*, s. 237-40. Herschel'in oğlu, şö-

valyelik nişanı alan John Herschel babasının işini devam ettirdi ve kendi adına ün yaptı. Schopenhauer yerçekiminin vücuttaki istenci ifade ettiği tezini desteklemek için *Über den Willen in der Natur*'da [1836; *On the Will in Nature*, 1992], John Herschel'in *A Treatise on Astronomy*'sinden (Londra: Longman, Rees, Orme, Brown, Green ve Longman, 1833] alıntı yaptı; bkz. *On the Will in Nature*, çev. E. F. J. Payne (New York/Oxford: Berg, 1992), s. 85-6 / *Sämtliche Werke*, cilt 4, s. 80-82. Daha sonra başyapıtı *İstenç ve Tarasım Olarak Dünya*'nın ikinci baskısında Herschel'ten yaptığı alıntıyla, onun büyük entelektüel yeteneğinden çok bilginin bazı branşlarında kusursuzlaşmasına yetecek kadar çalışkanlık ve azminin olduğu iddiasını gösterdi; bkz. *The World as Will and Representation*, cilt II, s. 522 / *Sämtliche Werke*, cilt 3, s. 598.

25 Schopenhauer, *Reisetagebücher*, s. 258, 25 Haziran 1804 tarihli kayıt.

26 Schopenhauer, *Gesammelte Briefe*, s. 1; Schopenhauer'dan Lorenz Meyer'a Eylül 1803 tarihli mektup.

27 Johanna Wimbledon Okulu'nu kötüleyen bir tanıtım yapar; *A Lady Travels*, s. 198-200.

28 Bkz. Schopenhauer, *Gesammelte Briefe*, s. 49-649.

29 Lütkehaus, *Die Schopenhauers*, s. 61; Heinrich Floris'ten Arthur'a 25 Ağustos 1803 tarihli mektup.

30 A.g.e., s. 62.

31 A.g.e., s. 51; Heinrich Floris'ten Arthur'a 9 Ağustos 1799 tarihli mektup.

32 A.g.e., s. 63; Johanna'dan Arthur'a 13 Eylül 1803 tarihli mektup.

33 Schopenhauer, *Gespräche*, s. 230; akt. Julius Frauenstädt.

34 Lütkehaus, *Die Schopenhauers*, s. 63; Heinrich Floris'ten Arthur'a 17 Eylül 1803 tarihli mektup.

35 A.g.e., s. 63.

36 A.g.e., s. 56. Johanna'dan Arthur'a 4 Ağustos 1803 tarihli mektup.

37 A.g.e., s. 64, Heinrich Floris'ten Arthur'a 23 Ekim 1804 tarihli mektup.

38 A.g.e., s. 65dn, Heinrich Floris'ten Arthur'a 20 Kasım 1804 tarihli mektup.

39 Schopenhauer, *Gesammelte Briefe*, s. 157. Schopenhauer'dan Grégoire de Blésimaire'e 10 Aralık 1836 tarihli mektup.

40 Lütkehaus, *Die Schopenhauers*, s. 52; Johanna'dan Arthur'a mektup.

41 A.g.e.

42 A.g.e., s. 52-3.

43 A.g.e., s. 54.

44 A.g.e.,. s. 54dn.

45 A.g.e., s. 55.

46 A.g.e., s. 55, Heinrich Floris'ten Arthur'a 26 Temmuz 1803 tarihli mektup.

47 A.g.e., s. 56, Johanna'dan Arthur'a 4 Ağustos 1803 tarihli mektup.

48 A.g.e., s. 57.

49 A.g.e., s. 59. *Gesammelte Briefe*'deki mektuptan bir parça s. 1; Arthur'dan Johanna'ya 25 Haziran 1803 tarihli mektup; Johanna'nın mektubundan derlenmiştir.

50 A.g.e.

51 Schopenhauer, *Manuscript Remains*, cilt 2, s. 401 / *Der handschriftliche Nachlaß*, cilt 2, s. 349. Friedrich Nietzsche, Schopenhauer'ın kategorik buyruğun anlaşılamazlığı hakkındaki yorumunu *Daybreak: Thoughts on the Prejudices of Morality*'de [*Morgenröthe*, 1881, çev. R. J. Hollingsdale. Cambridge: Cambridge University Press, 1982] kaynak göstermeden alıntılamıştı. Büyük bir ihtimalle söz konusu yorumu Wilhelm Gwinner'ın *Arthur Schopenhauer Depicted from Personal Acquaintance* [ed. Chorlotte von Gwinner (Leipzig: Brockhaus, 1862); *Arthur Schopenhauer aus persönlichem Umgange dargestelt*] isimli eserinden almıştı. Çünkü Nietzsche, *On the Genelogy of Morals* [*Zur Genealogy der Moral*, 1887] üçüncü te-

zinde Bölüm/Kesim 20'de Gwinner'ın bu eserine gönderme yapmıştır. Schopenhauer "Hangi meşaleyi yakarsak yakalım, hangi uzamı aydınlatırsak aydınlatalım, ufkumuz daima gecenin derinliğiyle kuşatılmış olarak kalacaktır" diye yazarken Johanna'nın kendi metaforlarına yönelttiği eleştirisini hatırlamış olabilir. Bkz. *The World as Will and Representation*, cilt 2, s. 185 / *Sämtliche Werke,* cilt 3, s. 206 –Yakıcı gerçek değil, sadece aydınlık ve karanlık!

52 Lütkehaus, *Die Schopenhauers*, s. 57; Johanna'dan Arthur'a, 4 Ağustos 1803 tarihli mektup.

53 A.g.e., s. 58. Arthur, Schiller'le 1800 yazında Weimar parkında tanıştı. Ama ailesinin onunla tanışmasını not etmekten başka bir şey yapmadı; bkz. "Journal of a Trip from Hamburg to Karlsbad and from There to Prague; Return Trip to Hamburg" ["Journal einer Reise vom Hamburg nach Carlsbad, und vom dort nach Prag: Rückreise nach Hamburg"], 1800; Wilhelm Gwinner'ın *Arthur Schopenhauer*'ı, s. 224'te yer alan 30 Haziran 1800 tarihli günlük kaydı.

54 A.g.e., s. 58-9. Belki de Johanna'nın gülümsemesine neden olan şey, Arthur'un, İngiltere'deki Mısır karanlığında yanan hakikate dair "tumturaklı" sözüydü.

55 Schopenhauer, *Gespräche*, s. 223dn., akt. Robert von Hornstein. Schopenhauer Johanna'nın flüt çalmayı çizime feda etmemesine yönelik tavsiyesini unutmuş olmalıydı.

56 Schopenhauer, *Manuscript Remains*, cilt 4, s. 503 / *Der handschriftliche Nachlaß*, cilt 4, 2, s. 118.

57 Bkz. Bridgwater, *Arthur Schopenhauer's English Schooling*, s. 261 ve s. 238-41, Lorenz Meyer'ın Schopenhauer'a 22 Temmuz 1803 tarihli mektubu.

58 Johanna 19 Temmuz 1803 tarihli mektubunda Arthur'a Percivallardan bahsediyor (bkz. Lütkehaus, *Die Schopenhauers*, s. 53) ve Schopenhauer, genç Percival'dan seyahat günlüğünde iki kere bahsediyor; bkz. Schopenhauer, *Reisetagebücher*, s. 40-41, 3 ve 6 Haziran 1803 tarihli günlük kaydı.

59 Johanna Schopenhauer, *A Lady Travels*, s. 198.

60 Bkz. Bridgwater, *Arthur Schopenhauer's English Schooling*, s. 205. Bridgwater, Nelson'ın muhtelif yeğenlerinin sosyal ilişki babında Lancaster'i ziyaret etmiş olabilir, o da "Nelson" isminden, onun öğrencisi olduklarını ima edecek şekilde bahsetmiş olabilirdi. Bu da snob Johanna'ya çekici gelmiş olabilirdi.

61 Konak sonradan restore edilip ismi Eagle House olarak değiştirildi. Buranın günümüzde Al-Furgan Islamic Heritage Foundation'ın meskeni olarak hizmet veriyor olması hem Papaz Lancaster'ın hem de Schopenhauer'ın farklı nedenlerle canını sıkardı.

62 Lorenz Meyer, sanki Arthur daha önce yazmış gibi mektubunda Arthur'un öğrenci arkadaşları hakkında "haylaz avanaklar" diye bahsediyordu; bkz. Bridgwater, *Arthur Schopenhauer's English Schooling*, s. 247.

63 Lancaster'in eğitim planı ile daha ilerici İngiliz kurumları arasında yapılan kıyaslama için bkz. a.g.e., s. 288-300. Lancaster'in *A Plan of Education*'ı ilk önce 1794'te yayımlandı ve ikinci baskısı 1794'te yapıldı.

64 Johanna Schopenhauer, *A Lady Travels*, s. 198dn.

65 A.g.e., s. 199.

66 A.g.e.

67 Johanna Schopenhauer, *Sämtliche Schriften*, 24 cilt, (Leipzig / Frankfurt am Main: F. A. Brockhaus, 1. baskı 1830-31; 2. baskı 1834) cilt 16, s. 118, Bridgwater, *Arthur Schopenhauer's English Schooling*'de alıntı yapılmış, s. 316.

68 Johanna Schopenhauer, *A Lady Travels*, s. 200.

69 A.g.e., Johanna'nın Wimbledon Okulu'ndaki cezaları tarif etmesinden Arthur'un –belki birden fazla– dayak yediğini çıkarmak mümkün görünüyor.

70 Vicesimus Knox, *Liberal Education* (9. baskı, 1788) cilt 1, s. 186; Bridgwater, *Arthur Schopenhauer's English Schooling* s. 296'da alıntı yapılmış.

71 Bkz. Lütkehaus, *Die Schopenhauers*, s. 53; Johanna'dan Arthur'a 19 Temmuz 1803 tarihli mektup. Johanna oğluna Londra'ya gelirse kendisine kravat iğnesi vereceğine söz verdi.
72 A.g.e., s. 59, Johanna'dan Arthur'a 4 Ağustos 1803 tarihli mektup.
73 Johanna Schopenhauer, *A Lady Travels*, s. 162.
74 A.g.e., s. 163.
75 Johanna *A Lady Travels*'i yazarken sık sık hafızasını tazelemek için Arthur'un seyahat günlüğünü kullandığından bahsediyor. Bahsedilen bağlamda bu mümkün görünüyor.
76 A.g.e., s. 162.
77 İkinci sorun istencin özgürlüğü hakkındaydı. Schopenhauer tipik tevazusuz tavrıyla her iki problemi de çözdüğünü iddia ediyor; bkz. *Prize Essay on the Freedom of the Will*, çev. E. F. J. Payne (Cambridge: Cambridge University Press, 1999).
78 Schopenhauer, *Parerga and Paralipomena*, cilt 2, s. 16 / *Sämtliche Werke*, cilt 6, s. 16. Schopenhauer burada *Vindication of the Doctrine of the Trinity*'de (1696) özelilkle "baba-oğul-kutsal ruh üçlüsünün altını oyduğu" için Locke'a saldıran Worcester Piskoposu Edward Stillingfleet'e gönderme yapıyor (1635-99).
79 A.g.e., cilt 1, s. 270 / a.g.e., cilt 5, s. 287.
80 A.g.e., cilt 1, s. 271 / a.g.e., cilt 5, s. 288.
81 A.g.e., cilt 1, s. 272 / a.g.e., cilt 5, s. 289.
82 A.g.e., cilt 1, s. 272dn / a.g.e., cilt 5, s. 289.
83 A.g.e., cilt 2, s. 355dn / a.g.e., cilt 6, s. 376dn.
84 A.g.e., cilt 1, s. 356 / a.g.e., cilt 6, s. 377.
85 A.g.e., cilt 1, s. 269dn / a.g.e., 5, s. 287. Schopenhauer, oryantalist ve *Genesis: Historically-Critically Explained* [*Die Genesis, historisch-kritisch erläutert, 1835*] yazarı Peter von Bohlen ile teolog ve İncil eleştirmeni ve *The Life of Jesus Critically Examined*, 2 cilt [*Das Leben Jesu Kritisch bearbeitet*, 1835-6] adlı çalışmasıyla bilinen David Friedrich Strauss'a (1808-73) gönderme yapıyor. Her iki yazar da Hıristiyanlığın bilime karşı olan unsurlarını reddetme ve Hıristiyan belgeleri tarihsel bağlamında yorumlama, Hıristiyan inancını antropolojik ve laik bağlamlarda anlama eğilimi taşıyor. Strauss, *The Old and New Faith*'te [*Der alte und der neue Glaube*] (Stuttgart, 1872) Schopenhauer'ın kötümserliğinin aksini kanıtlamaya çalışıyor, bu saldırı Nietzsche'nin öfkesine neden olmuştu: "Ultimely Meditations", "David Strauss, The Confessor and Writer" da ["David Strauss, der Bekenner und Schriftsteller", 1873; Untimely Meditations, çev. R. J. Hollingdale. Cambridge: Cambride University Press, 1983], Bölüm 6, 7.
86 Hegel'i özellikle "felsefe ve dolayısıyla Alman edebiyatı üzerinde çok bunaltıcı, tehlikeli olabilecek etkisinden" dolayı suçluyordu. Sorun Hegel'in dolambaçlı ve tartışması zor üslubunun başkaları tarafından taklit edilmesiydi ve Schopenhauer bu durumun adeta insanların bütün gün konuşmalarına ama hiçbir şey söylememelerine" mahal verdiğini düşünüyordu: Bkz. *On the Basis of Morality*, s. 14 / *Sämtliche Werke*, cilt 4, *Die beiden Grundprobleme der Ethik*, s. xvii.
87 Schopenhauer, *Gesammelte Briefe*, s. 119, Schopenhauer'ın "Damiron's Analysis"'in yazarına 21 Aralık 1829 tarihli mektubu.
88 Schopenhauer, *The World as Will and Representation*, cilt 2, s. 171 / *Sämtliche Werke*, cilt 3, s. 189.
89 Schopenhauer, *Reisetagebücher*, s. 65; 3 Ekim 1803 tarihli günlük kaydı. Arthur yanlış bir şekilde Cooke'ı "Cook" olarak lanse etti. Kemble zamanın büyük trajedi aktörü olarak Cooke'ın rakibiydi.
90 *A Lady Travels*, s. 178'de, Johanna, Cooke'ın eleştirmenlerinin oynadığı bütün diğer rollerde Richard'ı gözlemlediklerini söylüyordu. Johanna ayrıca aktörlerin Shakespeare'in tekstini değiştirmelerinden (s. 179) yakınıyordu.

91 Schopenhauer, *Reisetagebücher,* s. 50; 14 Haziran 1803 tarihli günlük kaydı.
92 A.g.e.
93 Schopenhauer, *Gesammelte Briefe,* s. 1, Schopenhauer'dan Johanna'ya 9 Kasım 1806 tarihli mektup.
94 Lütkehaus, *Die Schopenhauers*, s. 116. Johanna'dan Schopenhauer'a 14 Aralık 1806 tarihli mektup.
95 Schopenhauer, *Reisetagebücher,* s. 51dn, 14 Haziran 1803 tarihli günlük kaydı.
96 Johanna Schopenhauer, *A Lady Travels*, s. 225. Johanna ayrıca ailenin, Swift, Papa ve hem kendisinin hem de Arthur'un çok sevdiği Lawrence Sterne'nin mezarlarının yerlerini tespit edememekten yakınıyordu.
97 Schopenhauer, *Reisetagebücher,* s. 92; 12 Aralık 1803 tarihli günlük kaydı.
98 A.g.e., s. 81; 28 Kasım 1803 tarihli günlük kaydı.
99 A.g.e.., s. 108, 16 Ocak 1804 tarihli günlük kaydı.
100 Hegel, *The Letters*, çev. Clark Butler ve Christiane Seiler (Bloomington: Indiana University Press, 1984) s. 114. Bu, Hegel'in arkadaşı ve destekçisi Friedrich Immanual Niethammer'a mektubudur.
101 Hegel, *The Philosophy of History*, çev. J. Sibree (New York: Dover, 1956), s. 31; bu eserde Büyük İskender ve Caesar ile birlikte Napoleon'dan, tarihsel bir dünya kişiliği olarak bahsedilir.
102 Schopenhauer, *Manuscript Remains*, cilt 1, s. 222 / *Der handschriftliche Nachlaß*, cilt 1, s. 202-3.
103 Hegel, *Reason in History*, çev. Robert S. Hartman (Indianapolis/New York: Bobbs-Merrill, 1953), s. 27.
104 Schopenhauer'ın Napoleon hakkında 1850'deki görüşleri, 1814'tekine göre daha sertti; Napoleon'un, istencin kendisiyle savaşının hayattaki görüntüsünü dünya sahnesine çıkartma fonksiyonunu adeta unutmuştu: "... Napoleon Bonaparte liderliğindeki Fransız güruhların yağmacı saldırısı ve akabinde bu haydutların cezalandırılması ve defedilmesi için gerekli çabalar bilimin geçici olarak ihmalini ve böylece bilginin genel olarak yayılmasında belli bir düşüşü getirdi." *Parerga and Paralipomena*, cilt 2, s. 346-7 / *Sämtliche Werke*, cilt 6, s. 367.
105 Schopenhauer, *Reisetagebücher*, s. 95; 15 Aralık 1803 tarihli günlük kaydı.
106 Schopenhauer, *The World as Will and Representation*, cilt 1, s. 529 / *Sämtliche Werke,* cilt 1, s. 627.
107 A.g.e., s. 531 / a.g.e., s. 629.
108 A.g.e., s. 531 / a.g.e., s. 629.
109 Schopenhauer, *Reisetagebücher,* s. 120, 5 Şubat 1804 tarihli günlük kaydı.
110 A.g.e., s. 210; 29 Mayıs 1804 tarihli günlük kaydı.
111 Hem güzel hem de yüce duygusu, nesneyi arzunun tatmini ve engeli olarak gören normal bilişten, kişinin saf, istençsiz, acısız ve zamansız bir biliş öznesi olduğu, gözlemleyenin bütün öz algısını yitirdiği ve tefekkür nesnesinde kaybolduğu bir geçiş gerektiriyordu. Bu duygular arasındaki temel farklılık, sıradanın bu saf öznenin tabi olduğu ilginç bilişe dönüşümüyle ilgiliydi; "... yüce duygusunun güzel duygusundan farkı, saf bilişin güzelle mücadele etmeden üstünlüğü elde etmesi ..." *The World as Will and Representation*, cilt 1, s. 202 / *Sämtliche Werke,* cilt 2, s. 238. Yüce duygusunu teşvik eden nesneler, denizdeki şiddetli fırtına gibi kişiye karşı saldırgan ve tehdit içeren nesnelerken, güzelle ilgili olanlar ise tehdit içermeyen, güneşli, renkli, ağaçlı vadi gibi şeylerdir. Bununla ilgili olarak ilerde daha fazla şey söylenecek.
112 Schopenhauer, *Reisetagebücher,* s. 43-4; 8 Haziran 1803 tarihli günlük kaydı. Büyük bir ihtimalle idam Newgate hapishanesinde gerçekleşmişti ve Schopenhauer ile ailesi idamı seyretmek için Magpie and Stump adında bir *pub*'da pencere kenarında yer satın almışlardı; bkz. Bridgwater, *Schopenhauer's English Schooling*, s. 125, dn. 18.

113 A.g.e., s. 44; 8 Haziran 1803 tarihli günlük kaydı.
114 A.g.e., s. 139-40; 6 Nisan 1804 tarihli günlük kaydı.
115 Schopenhauer, *The World as Will and Representation,* cilt 1, s. 206 / *Sämtliche Werke*, cilt 2, s. 245.
116 Schopenhauer, *Reisetagebücher,* s. 146; 8 Nisan 1804 tarihli günlük kaydı.
117 A.g.e., s. 147; 8 Nisan 1804 tarihli günlük kaydı.
118 Schopenhauer, *Parerga and Paralipomena*, cilt 2, s. 425 / *Sämtliche Werke,* cilt 6, s. 453.
119 Schopenhauer, *Reisetagebücher,* s. 155; 8 Nisan 1804 tarihli günlük kaydı.
120 A.g.e., s. 156; 8 Nisan 1804 tarihli günlük kaydı.
121 A.g.e., s. 156.
122 Schopenhauer, *Parerga and Paralipomena,* cilt 2, s. 303 / *Sämtliche Werke,* cilt 2, s. 322.
123 A.g.e., cilt 2, s. 304 / a.g.e., cilt 2, s. 323.
124 Schopenhauer, *Manuscript Remains*, cilt 4, s. 119 / *Der handschriftliche Nachlaß,* cilt 4, 1, s. 96. Nietzsche'nin Schopenhauer'a yönelmesinin bir nedeni, Schopenhauer'ın ıstırap ve kötülük problemiyle dürüst ve hassas bir şekilde ilgilenmesiydi. Bir başka ortak noktaları, her ikisinin de üzüntü ve ölümün hâkim olduğu dünyada yaşamanın değer ve anlamını anlamaya çalışma eğilimleriydi. Nietzsche ayrıca Schopenhauer'ın Buda benzeri deneyimiyle kıyaslanabilecek bir deneyimini tarif etmişti: "Gerçekten kötülüğün kökeni problemi beni on üç yaşında bir çocukken meşgul etti ... o zamanlarki 'çözüm'üme gelince, bu onuru Tanrı'ya bıraktım, ona uyacağı için onu kötülüğün babası yaptım," Friedrich Nietzsche, *On the Genealogy of Morality,* çev. Maudemarie Clark ve Alan J. Swensen (Indianapolis/Cambridge: Hackett, 1998) önsöz, Bölüm/Kesim 3, s. 2. Bu açıklama genç Nietzsche'nin kendi felsefesi olgunlaştıkça Schopenhauer'a karşı oluşunun da bir nedeni olacaktı. Genç Schopenhauer yaratıcıyı kötülük ürettiği için şeytanlaştırırken, Nietzsche kötülüğü Tanrı'nın işi yaparak yüceltti; bkz. benim "Nietzsche's Use and Abuse of Schopenhauer's Moral Philosophy for Life" başlıklı yazım, *Willing and Nothingness: Schopenhauer as Nietzsche's Educator*, ed. Christopher Janaway (Oxford: Clarendon Press, 1998), s. 128-31.
125 Arthur Hübscher, "Schopenhauer'ın yirmi dört yıl kilisesine bağlı olduğunu unutmamak lazım" demişti. *The Philosophy of Schopenhauer in Its Intellectual Context*, s. 8.
126 Schopenhauer, *Parerga and Paralipomena*, cilt 2, s. 119 / *Sämtliche Werke,* cilt 2, s. 119.
127 Bkz. örneğin, Nietzsche, *The Gay Science* [*Die fröhliche Wissenschaft*, 1882] (çev. Walter Kaufmann. New York: Vintage, 1974), Bölüm 357; Nietzsche bu eserinde Schopenhauer'ı Almanlar arasındaki ilk ateist olarak, "dürüst ateizmi" ve "ilahsız varoluşu" kabullenmesi nedeniyle över. *Freud: The Mind of the Moralist* (Chicago: Chicago University Press, 1979), s. 295-9'da David Rieff, Freud'un *The Future of an Illusion*'ının (1928) Schopenhauer'ın *Parerga and Paralipomena*, cilt 2'deki "Dialogues on Religion" başlıklı denemesini çok yakından takip ettiğini söyler.
128 Schopenhauer, *The World as Will and Representation*, cilt 2, s. 383 / *Sämtliche Werke,* cilt 3, s. 438dn.
129 Schopenhauer, *Reisetagebücher*, s. 213-14; 31 Mayıs 1804 tarihli günlük kaydı.
130 Pestalozzi'nin eğitsel prensipleri için bkz. William Kilpatrick, *The Education of man –Aphorisms* (New York: Philosophical Library, 1951) ve K. Silber, *Pestalozzi: The man and His Work* (Londra: Routledge & Kegan Paul, 1965). Pestalozzi'nin tarihsel ve biyografik değerlendirmesi, öğretim metodolojisi ve tarihsel etkisi için bkz. Peter Stadler, *Pestalozzi: Gerschichte Biographie von der alten Ordnung zur Revolution* (1746-97) (Zürih: *Neu Zürcher zeitung*, 1988) ve Hermann Levin Goldschmidt, *Pestalozzis unvollendete Revolution: Philosophie Dank der schweiz von Rousseau bis Turel* (Viyana: Passagen, 1995).
131 Schopenhauer, *Reisetagebücher*, s. 215; 31 Nisan 1804 tarihli günlük kaydı.
132 Schopenhauer, *The World as Will and Representation,* cilt 2, s. 35 / *Sämtliche Werke*, cilt 3, s. 40.

133 Schopenhauer, *Reisetagebücher*, s. 216; 31 Nisan 1804 tarihli günlük kaydı.
134 Schopenhauer'ın öldükten sonra açılan kütüphanesinde Pestalozzi'nin *Meine Nachforschungen über den Gang der Nature in der Entwickelung des Menschengeschlechts vom Verfasser von Lienhard und Gertrud*, (1797; İnsanlığın Gelişiminde Doğanın İzlediği Yol Üzerine Araştırmalarım) isimli eserinin de bulunduğu görülmüştür. Hübscher Schopenhauer'dan bir açıklama göstermiyor; bkz. *Der handschriftliche Nachlaß*, cilt 5, s. 123.
135 Schopenhauer, *Parerga and Paralipomena*, cilt 2, s. 479 / *Sämtliche Werke*, cilt 6, s. 510.
136 Schopenhauer, *Reisetagebücher*, s. 298; 30 Temmuz 1804 tarihli günlük kaydı.
137 A.g.e., s. 302; 2 Ağustos 1804 tarihli günlük kaydı.
138 Bu, Schopenhauer'ın Wimbledon Okulu'nda geçirdiği üç ayı içermiyor; günlüğe hiçbir bilgi girilmemiş.
139 Schopenhauer, *Reisetagebücher*, s. 310.
140 A.g.e., s. 18, Chorlotte von Gwinner'ın tanıtımı.

III. BÖLÜM BİR BABANIN ÖLÜMÜ BİR FİLOZOFUN DOĞUMU (Sayfa 79-125)

1 Lükehaus, *Die Schopenhauers*, s. 64, 23 Ekim 1804. Schopenhauer'ın Braunau'da seyehat donanımıyla ilgili ne zorluklar çektiği bilinmiyor; Heinrich Floris, Arthur'un şehirden ayrılması için gereken izin konusunda polisle küçük atışmasından bahsediyor olabilir. Bkz. Schopenhauer, *Resitagebücher*, s. 254-5. 19 Haziran 1804.
2 A.g.e., s. 64.
3 A.g.e., s. 66, 20 Kasım 1804. Schopenhauer, St. Mary Kilisesi'ne kabul edilir; aynı zamanda bu onun vaftiz olduğu kilisedir.
4 Schopenhauer, *Gesammelte Briefe*, s. 651.
5 A.g.e., s. 651
6 Heinrich Floris uzun zamandan beri işitme zorluğu çekiyor olabilirdi. Çok iyi bilinen bir anekdota göre Arthur'un doğumunu çalışanlarına açıkladığında, söylenildiğine göre bir işçisi, "Eğer babasına benzeyecek olursa iyi bir Habeş maymunu olur" dedi. Heinrich Floris buna cevap vermedi; bkz. Schopenhauer, *Gespräche*, s. 381. Söylenilene göre Schopenhauer bu hikâyeyi arkadaşı Wilhelm Gwinner'a anlatmıştı.
7 Schopenhauer, *Gespräche*, s. 152. Bu Schopenhauer tarafından eski bir takipçisi olan genç Adam Ludwig von Doβ'a, eğer müstakbel karısı zengin değilse evlilikten vazgeçmesini sağlamak için söylenmişti.
8 Schopenhauer, *Gesammelte Briefe*, s. 651
9 *Der Briefwechsel Arthur Schopenhauer*, ed. Carl Gebhart (Münih: R. Piper, 1929), cilt xvi, s. 19. Alıntı yeri: Rüdger Safranski, *Schopenhauer and Wild Years of Philosophy*, s. 55.
10 Schopenhauer, *Manuscript Remains*, cilt 1, s. 33 / *Der Handschriftliche Nachlaß*, cilt.1 s. 32.
11 A.g.e., cilt 1, paragraf 275; bkz. Arthur Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung: Faksimiledruck der ersten Auflage*, s. 572-7. Daha sonraki *The World as Will and Representation* basımında, intihara bakışını değiştirmeden bırakır. Yapılan bazı küçük değişikliklerde, kendini aç bırakma yoluyla gönüllü ölüm vakalarından bahsedilir.
12 *Manuscript Remains*, cilt 1, s. 530 / *Der Handschriftlische Nacklaß*, cilt 1, s. 479 / *Sämtliche Werke*, cilt 2, s. 473.
13 Schopenhauer, *The World as Will and Representation*, cilt 1, s. 399. Schopenhauer, intihara karşı ahlaki yargısından muaf tutulabilecek gönüllü bir ölüm şekli bulmuştu; kendini aç bırakarak ölmek. Bu çeşit intiharla, umutsuzluktan dolayı gerçekleştirilen sıradan intihar

arasında birçok farklı ara aşamalar olduğunu fark etmişti; onun için intiharı açıklamakta zorlanmıştı. "İnsan doğası karanlık ve girift bir derinliğe sahip; tarihini ve gelişimini açıklamak çok zor"; bkz. Schopenhauer, *The World as Will and Representation*, cilt 1, s. 402 / *Sämtliche Werke*, cilt 2, s. 476.

14 Schopenhauer, *Manuscript Remains*, cilt 3, s. 413dn / *Der Handschriftlische Nacklaß*, cilt 3, s. 379.

15 A.g.e., cilt 4, s. 507 / a.g.e., cilt 4, s. 118dn. Hübscher bu günlük kaydının tarihini "yaklaşık 1831" olarak belirtir.

16 Schopenhauer taslak önsözler yazmaya devam eder; daha önce babasına atıfta bulunurken bu sefer kendi çağının filozoflarını, özellikle Hegel'i yermektedir; bkz. örneğin, *Manuscript Remains*, cilt 3, "Adversaria", paragraf 120; cilt iv, "Pandectae II" paragraf 51 ve "Spicilegia", paragraf 82, 94, 96, 97, 98, 100, 103. Schopenhauer, *Der Handschriftlische Nacklaß*, cilt 3'te de aynı ayrım takip edilir.

17 Bu, denemenin orijinal ismidir. 1841'de, *Die beiden Grunprobleme der Ethik* içinde yayımlandığı zaman tekrar "Preisschrift über die Grundlage der Moral" olarak isimlendirildi. Ama Schopenhauer, *Die beiden Grunprobleme der Ethik*'in başlık sayfası altında denemenin orijinal ismini verir.

18 Schopenhauer, *On the Basis of Morality*, çev. E. F. J. Payne (Indianapolis: Hackett, 1997), s. 59 / *Sämtliche Werke*, cilt 4, s. 127. Schopenhauer, Kant'ın *Groundwork for the Metaphysics of Morals* [*Grundlegun zur Metaphsysik der Sitten*, 1785; çev. H. J. Paton, New York: Harper&Row, 1964] AK. 422'e gönderme yapıyor. (Kant'a yapılan göndermelerin hepsi sırasıyla Prusya Akademisi tarafından yayına hazırlanan *Gesammelte Schriften*'in sayfa numaralarına göre yapılacaktır [Berlin: Walter de Gruyter,1902-]. Kant'ın bütün iyi çevirileri Prusya Akademisi'nin sayfa düzenlemesini içermektedir.)

19 A.g.e., 93 / a.g.e.,, cilt 4, s. 159dn. Schopenhauer burada dolaysız olarak Kant'ın *Groundwork* AK. 422'sine meydan okuyor. Kant orada, "Eğer hayat, vaat ettiğinden daha fazla keder verme tehlikesi arzediyorsa kendi öz sevgimden dolayı hayatımı kısaltırım" düsturunun evrensel bir doğa kanunu olamayacağını çünkü kendi kendisiyle çeliştiğini; yani, hayata devam etme işlevi olan bir duyguyu, hayatı sonlandıran bir duyguya dönüştürdüğünü tartışıyor. Dolayısıyla Kant savını, intihar etmemek gibi bir görevimiz vardır, diye sonlandırıyor. Schopenhauer, bazı zamanlarda çok fazla kederin kendini muhafaza etmek gibi bir dürtüyü yenmesinin evrensel bir yasa olduğunu söyleyerek, Kant'ın bu düsturunun kendi kendisiyle çeliştiğini söylüyor. Daha sonra göreceğimiz gibi Schopenhauer, Kant'ın bu görev fikrini, kendi ahlak felsefesinden ve aslında her türlü etik perspektifinden atıyor.

20 Schopenhauer, *Parerga and Paralipomena*, cilt 2, s. 306 / *Sämtliche Werke*, cilt 6, s. 325.

21 Ahlaki duygular ya da daha iyisi, edimlere yönelik etkili karşılık, Schopenhauer'ın ahlaki değerler tanımının temelini oluşturur. Tarafsız tanığın övgüsüne neden olan edimler ve bu edimin failleri ahlaki bir değere sahiptir; tarafsız tanığın kınamasına yol açan edimler ve bu edimin failleri ahlaki olarak kınaması gerekenlerdir; ne bir övgüye ne de bir kınamaya yol açan edimler kayıtsız ve bitaraftırlar. Schopenhauer'ın bu ifadesinin açık bir örneği Johann August Becker'a yazdığı 10 Aralık 1844 tarihli mektupta bulunabilir; bkz. Schopenhauer, *Gesammelte Briefe*, s. 220.

22 Schopenhauer, *Parerga and Paralipomena*, cilt 2, s. 307dn / *Sämtliche Werke*, cilt 6, s. 326.

23 Schopenhauer bu denemesinde, David Hume'un "İntihar"ına atıfta bulunur ve intihara karşı yürütülen savları çürüttüğü için onu över. Hume, "İntihar"da, intiharın Tanrı'ya, komşumuza, kendimize karşı görevlerimizin ihlali olmadığını, suçlu olmak için görevin ihlalinin gerektiğini söylüyor: "Eğer intihar bir suçsa, ya Tanrı'ya ya komşumuza ya da kendimize olan görevimizi ihlal etmişizdir" der. Bkz. Hume, *Essays Moral, Political and Literaray* (Indianapolis: Library Fund, 1987), s. 580. Hume gibi Tanrı'nın insanları rezalet bir yaşamı sonlandırmak

için gerekli imkânla donattığını tartışmak yerine, Schopenhauer daha önce gördüğümüz gibi, doğanın insanlara böyle bir ayrıcalık sağladığını iddia ediyor. Schopenhauer, Hume'u takiben Plinius'un *Naturalis Historia*'sından alıntı yapar: "Tanrı bile her şeye muktedir değildir. Kendi ölümüne bile, bunu istese de karar veremez. Ama bu kadar kederin olduğu bir dünyada insana, ölüm gibi çok iyi bir hediyeyi garantiler". Bkz. Schopenhauer, *Parerga and Paralipomena*, cilt 2, s. 307 / *Sämtliche Werke*, cilt 6, s. 326 ve Hume, *Essays*, s. 589.

24 Schopenhauer, *Parerga and Paralipomena*, cilt 2, s. 309 / *Sämtliche Werke*, cilt 6, s. 328.

25 A.g.e., cilt 2, s. 310 / a.g.e., cilt 6, s. 330. Schopenhauer'ın intihar hakkındaki görüşleri üzerine yapılan en son çalışmalar için bkz. Dieter Birnbacher, "Schopenhauer und die ethische problem des Selbstrmordes" *Schopenhauer-Jahrbuch*, cilt 66 (1985), s. 115-30 ve Dale Jacquette, "Schopenhauer on the Ethics of Suicide", *Continental Philasophy Review*, cilt 33 (2000), s. 43-58 ve *The Philosophy of Schopenhauer* (Chesham: Acumen, 2005), s. 132-43.

26 Alıntı yeri: Ulrike Berglann, *Johanna Schopenhauer: "Lebe und sei so glücklich els du kannst"* (Leipzig: Reclam, 2002), s. 111. Johanna Schopenhauer'ı anlamam konusunda, Bergmann'ın bu çalışması çok faydalı oldu.

27 Johanna'nın Arthur'a 4 Ağustos 1803 tarihli mektubu; bkz. Lütkehaus, *Die Schopenhauers*, s. 56-60.

28 A.g.e., s. 116: Johanna'nın Arthur'a yazdığı 14 Kasım 1806 tarihli mektubu.

29 Bkz. A. Gillies, "Herder and Goethe", *German Studies: Presented to Leonard Ashley Willoghby by Pupils, Colleagues and Friends* (Oxford: Basil Blackwell, 1952), s. 83.

30 Bkz. Ulrike Bergmann, *Johanna Schopenhauer*, s. 118.

31 Lütkehaus, *Die Schopenhauers*, s. 151; Johanna'nın Arthur'a 10 Mart 1807 tarihli mektubu.

32 Schopenhauer, *Gesammelte Briefe*, s. 328, Schopenhauer'ın Johann August Becker'a mektubu. Schopenhauer'ın Becker'a Werner ile ilgili bir sürü şey anlatabileceğini söylemesi bir hizmetçinin Werner'in kendisine tecavüz etmeye çalıştığı iddiasına üstü kapalı bir atıfta bulunuyor olabilirdi. Bununla birlikte, Werner garip bir kişiydi; büyüklük hezeyanlarına kapılmaya eğilimliydi. Sonunda Katolikliğe geçti ve papaz oldu.

33 Bkz. Arthur Hübscher, "Drei Tanten Schopenhauers", s. 129.

34 Falk, Weimar'daki Homeland Misson yetimhanesini kurdu.

35 Lütkehaus, *Die Schopenhauers*, s. 73; Johanna'nın Arthur'a 4 Haziran 1806 tarihli mektubu.

36 A.g.e, s. 74, Johanna'nın Arthur'a mektubu; mektubun tarih kısmında "Pazar akşamı" yazılmış. Johanna, 20 Eylül 1806'da Pazartesi sabahı Weimar'a gitmek için yola koyulur.

37 Heinrich Floris de puro da içerdi. Arthur'un, elli iki yıl sonra da olsa kız kardeşinin doğduğu ayı hatırlamamasına rağmen, Adele'nin doğumunu ilan eden babasının "burnunun altından yukarı doğru kıvrılan purosunun dumanı" gibi bir ayrıntıyı hatırlaması biraz tuhaftır; bkz. Schopenhauer, *Gesammelte Briefe*, s. 237, Schopenhauer'ın Sibylle Mertens-Schaaffhausen ile yazışmaları.

38 Lütkehuas, *Die Schopenhauers*, s. 82; Johanna'nın Arthur'a 19 Ekim 1806 tarihli mektubu.

39 Johanna, Grand Düşes'in nedimesi Fraülein von Göchausen ile daha önce tanışmıştı; Fraülein von Göchausen, Johanna'nın Anna Amalia ile yarım saatlik görüşmesini ayarlamıştı. Wilhelm Tischbein, Johanna'ya, Goethe ve Göchausen ile ilgili referans mektupları verir. Tischbein bir ressamdır ve Johanna'nın Hamburg'daki partilerine sık sık katılır. Goethe'ye İtalya gezisinde eşlik etmiştir.

40 Lütkehaus, *Die Schopenhauers*, s. 88; Johanna'nın Arthur'a 19 Ekim 1806 tarihli mektubu.

41 Bkz. Robert B. Holtman, *The Napolenic Revolution* (Philadelphia/New York/Toronto: Lippincott,1967) s. 40-41.

42 Lütkehaus, *Die Schopenhauers*, s. 99, Johanna'nın Arthur'a 19 Ekim 1806 tarihli mektubu.

43 Napoleon'un Goethe'yi korumak için evine birilerini göndermemesi biraz tuhaftı. Kuşkusuz Goethe'nin hayranıydı ve *Genç Werther'in Acıları*'nı yedi kere okuduğunu söylemişti. Na-

poleon, Goethe'ye, Carl August'un danışma meclisinde birçok politik vazifesi olmasından dolayı bir ders vermek istemiş olabilirdi. Weimar'ın işgalinden iki yıl sonra Eylül 1808'de Napoleon, Goethe'yi Erfurt'taki Prens'in Kongresi'ne çağırdı –bu muhtemelen Faustçu bir davaya çağrılma talebinin tam tersiydi. Goethe'nin İmparator'a, trajedinin hâlâ kader fikrine dayalı olup olmadığını sorduğu iddia edilir. Napoleon'un ise şöyle cevapladığı söylenir: "Şimdi kaderden ne istiyoruz? Politika bizim kaderimiz." James Sheehan, *German History: 1720-1806* (Oxford: Oxford University Press, 1989) s. 358. Schopenhauer bu konferansa Johannes Falk ile gelir; Napoleon'a canavar gözüyle bakarken dünyadaki en çekici adamı gibi görmeye başlayan oradaki kadınlarla ilgili skandal yaratan değerlendirmeleri vardır; Falk'ın anlatımı için bkz. *Gespräche*, s. 21.

44 Lütkehaus, *Die Schopenhauers*, s. 102; Johanna'nın Arthur'a 19 Ekim1806 tarihli mektubu.

45 A.g.e., s. 107, Johanna'nın Arthur'a 24 Ekim 1806 tarihli mektubu. 19 Ekim'de evlenmelerine rağmen Goethe yüzüklere Jena ve Auerstedt arasındaki savaşın tarihi olan 14 Ekim yazdırmıştı.

46 A.g.e., s. 107.

47 Bkz. a.g.e., s. 80-103, Johanna'nın Arthur'a 19 Ekim 1806 tarihli mektubu. Johanna'nın Weimar'ın işgaliyle ilgili yukarıda söylenilen tavrı bu mektuptan alınmıştır. Johanna, Weimar'ın durumundan 20, 24, 26 Ekim 1806 tarihli mektuplarında da bahsetmiştir; bkz. a.g.e., s. 103-10.

48 Bu değerlendirmeyi Ulrike Bergmann'dan aldım. O da Johanna'nın "kendisini tarihsel bir dramda kadın kahraman olarak stilize ettiğini" söylemişti. *Johanna Schopenhauer*, s. 127. Sophie, Adele ve genç Conta da bu mektupta incelenmiştir.

49 Lütkehaus, *Die Schopenhauers*, s. 100; Johanna'nın Arthur'a 19 Ekim1806 tarihli mektubu.

50 Bkz. Nietzsche, *The Gay Science*, bölüm 357. Burada Schopenhauer'ın "iyi bir Avrupalı" olarak var olmanın anlamını sorguladığından bahseder.

51 Lütkehaus, *Die Schopenhauers*, s. 116; Arthur'un Johanna'ya 8 Kasım 1806 tarihli mektubu. Schopenhauer'ın "The Marvels of Music"ten yaptığı alıntı tam doğru değildir. Orijinali şöyledir: "Erkek kardeşim öldüğünde olduğu gibi, hayatta böyle durumlar karşısında çok derin bir keder duyarım, bir köşede oturur ağlarım ve yıldızlara benden daha kederli birisinin olup olmadığını sorarım –çok geçmeden– alaycı gelecek, arkamdan bu geçiş dönemindeki insanların acısına güler. ..." Bkz. Wilhelm Heinrich Wackenroder, *Confessions and Fantasies*, çev. Mary Hurst Schubert (University Park / Londra: Pennsylvania State University Press, 1971), s. 181.

52 Thomas Mann, *Schopenhauer* (Stockholm: Bermann-Fisher Verlag,1938), s. 27.

53 Lütkehaus, *Die Schopenhauers*, s. 164; Johanna'nın Arthur'a 28 Nisan 1807 tarihli mektubu.

54 Schopenhauer, *Gesammelte Briefe*, s. 651.

55 Schopenhauer öldükten sonra açılan kütüphanesinde, *Fantasies on Art*'ın [Sanat Üzerine Fantaziler] yanında Wackenroder'in *Herzenergiessungen eines Kunstliebenden Klosterbruders*'si [Wackenroder'in Bir Sanat Âşığı Papazın Kalbiyle İlgili İtirafı] imzasız bir şekilde 1796'da (basım tarihi 1797 olmasına rağmen) ortaya çıktı. Schopenhauer, Tieck ile 1824-5'te, Dresden'de tanıştı. Bir keresinde, çeşitli felsefi sistemlerle ilgili tartıştıkları söylenir; Tieck'in Tanrı'ya yaptığı bir atıf sırasında Schopenhauer, zehirli büyük tarantula örümceği tarafından ısırılmış gibi, oturduğu yerden fırlayıp alaycı bir gülüşle tekrar ederek "Ne? Tanrı'ya mı ihtiyacın var?" der. Schopenhauer'ın vasiyetini uygulayacak olan arkadaşı ve ilk biyografisinin yazarı Wilhelm Gwinner, bu tartışmanın Schopenhauer'ın, Tieck'in gençliğindeki arkadaşı Friedrich Schlegel'i eleştirmesiyle ilgili olduğunu söyler; bkz. Schopenhauer, *Gespräche*, s. 53.

56 Wackenroder, *Confessions and Fantasies*, s. 163, Tieck'in *Fantasies on Art* için yazdığı "Önsöz"

57 1800 başlarında birçok soylunun oturduğu yerleri gösteren Jena haritası için bkz. Ameriks Karl, *The Cambridge Companion to German Idealism* (Cambridge: Cambridge University Press, 2000) s. xiv.

58 Wackenroder, *Confessions and Fantasies*, s. 176.

59 A.g.e., s. 177.

60 Lütkehaus, *Die Schopenhauers*, s. 125-6; Arthur'un Johanna'ya Kasım 1806 tarihli mektubu.

61 Schopenhauer, *Manuscript Remains*, cilt 2, s. 337/ *Der Handschrifliche Nachlaß,* cilt 2, s. 325.

62 Bkz. Schopenhauer, *The World as Will and Representation*, cilt 2, s. 533 / *Sämtliche Werke*, cilt 3, s. 610.

63 Wackenroder, *Confession and Fantasies*, s. 177.

64 Schopenhauer, *Manuscript Remains*, cilt 1, s. 1-2 / *Der Handschriftliche Nachlaß,* cilt 1, s. 2-3

65 Schopenhauer, *The World as Will and Representation*, cilt 2, s. 533 / *Sämtliche Werke*, cilt 3, s. 610.

66 Lütkehaus, *Die Schopenhauers*, s. 143; Arthur'un Johanna'ya 30 Ocak 1807 tarihli mektubu.

67 A.g.e., s. 132, Johanna'nın Arthur'a 19 Aralık 1806 tarihli mektubu.

68 E. F. J. Payne'nin çevirdiği, ed. David Cartwright'ın tanıtım yazısını yazdığı *On Vision and Colors*'da (Oxford: Berg, 1994) s. 28 / *Sämtliche Werke*, cilt 1, s. 28, Schopenhauer, Runge'nin "Dahiyane bir şekilde icat edilmiş renkli küre"sini, beyazdan siyaha her bir rengin azami serbestlik ve saflıkta apaçık temsil edilmesinden ve renklerin birinden diğerine kademeli olarak geçişlerinden dolayı över. Runge'nin arabeskini de "açıkça imkânsız ve doğal değil ama gene de derin bir anlamı var" diye över. *Parerga and Paralipomena*, cilt 2, s. 363 / *Sämtliche Werke,* cilt 6, s. 386.

69 Lütkehaus, *Die Schopenhauers*, s. 130; Arthur'un Johanna'ya 22 Aralık 1806 tarihli mektubu.

70 A.g.e s. 141, Johanna'nın Arthur'a 30 Ocak 1807 tarihli mektubu.

71 A.g.e s. 123, Johanna'nın Arthur'a 28 Kasım 1806 tarihli mektubu.

72 A.g.e s. 165, Johanna'nın Arthur'a 28 Nisan 1807 tarihli mektubu. Johanna, oğlunun yazdığı bütün mektupları yok ettiği için Arthur'un, annesinin Goethe ile Heinrich Floris'i karşılaştırmasına nasıl cevap verdiğini bilmiyoruz. Schopenhauer, annesini her zaman flört eden birisi olarak görmekteydi ve annesinin evleneceğinden her zaman korkuyordu. Goethe'nin yakın zamanda evlenmesi karşısında endişelenip endişelenmediği bilinmiyor. Ayrıca Goethe'ye o kadar çok hayrandı ki annesinin böyle önemli birisiyle iyi ilişkisi olması onu memnun etmiş olabilirdi.

73 Schopenhauer, Calderón'u kendi dilinde okumak için İspanyolca öğrenecekti. Oyun Schopenhauer üzerinde büyük etki bırakmış olmalıydı. Değişmez Prens'te Calderón, bir ömür boyu hapse sabırla dayanan ve ölümün kendisini ölüme karşı özgür bırakana kadar hayatın bütün zevk ve acılarına antipatisi olan bir iman şehidini tasvir eder. Bu oyun, ölümün sonsuz olan bir şeye dönüş anlamına gelmesi, dünyanın ve yaşamın bir hedefi olarak ölümün aşılması, insan varoluşunun geçici doğasının temalarını kökleştirmeye yardım eder; bkz. Arthur Hübscher, *The Philosophy of Schopenhauer in Its Intellectual Context: Thinker Against the Tide*, çev. Baer, Joachim ve David E. Cartwright (Lewiston, N.Y.: Edwin Mellen Press, 1989), s. 27. Schopenhauer, Shakespeare ve Calderón'u modern zamanların en önemli etkileyici şairleri olarak nitelendirir; bkz. Schopenhauer, *Parerga and Paralipomena*, cilt 1, s. 369 / *Sämtliche Werke,* cilt 5, s. 393. Schopenhauer'ın, Calderón ve Shakespeare'e aynı kıdemi vermesinde Goethe'nin etkisi olabilir. Johanna, Değişmez Prens'i bitirdikten sonra Goethe'nin, "Calderón'un adını Shakespeare'le birlikte anmak gerekir" dediğini söylemişti. Lütkehaus, *Die Schopenhauers*, s. 156; Johanna'nın Arthur'a 23 Mart 1807 tarihli mektubu.

74 Schopenhauer, *Gesammelte Briefe*, s. 50, Arthur'un Berlin'deki, King Friedrich Wilhelm Üniversitesi Felsefe Fakültesi'ne 31 Aralık 1819'da yazdığı yazı.
75 Lütkehaus, *Die Schopenhauers*, s. 133; Johann'nın Arthur'a 22 Aralık 1806 tarihli mektubu.
76 A.g.e s. 149, Johanna'nın Arthur'a 10 Mart 1807 tarihli mektubu.
77 A.g.e s. 151, Johanna'nın Arthur'a 10 Mart 1807 tarihli mektubu.
78 A.g.e s. 153, Johanna'nın Arthur'a 10 Mart 1807 tarihli mektubu.
79 A.g.e s. 154, Johanna'nın Arthur'a 10 Mart 1807 tarihli mektubu. Johanna'nın Wieland için "Faziletin Şairi" derken, Wieland'ın en başarılı şiir anlatısı örneği ve yazarın estetik ve öğreticilik amacını iyi dengelediği bir iş olarak değerlendirilen *Musarion, oder die Philosophy der Grazien*'ini [1768] kastediyordu. Wieland, *Musarion*'da fazla coşku ve kayıtsızlığa karşı ılımlılığın erdemini teşvik ediyordu. Gençliğinde Goethe bundan çok etkilenmişti. "*Musarion* beni çok etkiledi, düzeltilmiş metnin elime geçtiği yeri ve anı hâlâ hatırlıyorum. ... Eski uygarlığın burada tekrar canlanıp yaşadığını gördüğüme inanmıştım. Wieland'ın esnek dehası burada kendisini en yüksek mükemmellikte gösteriyordu." *The Autobiography of Johann Wolfgang von Goethe*, çev. John Oxenford (Chicago ve Londra: Chicago University Press, 1974), cilt 1, s. 291 [orijinal ismi *Aus meinem Leben: Dichtung und Wahrheit*, 1811 vd.] Ayrıca bkz. Elizabeth Boas, *Periods in German Literature*, "Wieland's *Musarion and the Rococo Verse Narrative*", ed. James M. Ritchie (Londra: Wolff, 1968) cilt 2 s. 23-41; Wieland'ın yazılarına genel bir bakış için bkz. Jutta Hecker, *Wieland: Die Geschichte eines Menschen in der Zeit* (Stuttgart: Melinger 1971) ve John A. McCarthy, *Christoph Martin Wieland* (Boston: Twayne, 1979).
80 Lütkehus, *Die Schopenhauers*, s. 164; Johanna'nın Arthur'a 28 Nisan 1807 tarihli mektubu.
81 A.g.e, s. 164, Johanna'nın Arthur'a 28 Nisan 1807 tarihli mektubu. Lütkehaus, hiçbir neden göstermeksizin, Heinrich Floris'in Arthur'a Avrupa turu ve tüccarlık ya da akademik hayat vaadinin, Johanna'nın planlarını altüst eden "acımasız bir aldatmaca" olduğunu reddeder; bkz. a.g.e., s. 171 dn.
82 Schopenhauer, *Parerga and Paralipomena*, cilt 2, s. 618 / *Sämtliche Werke*, cilt 6, s. 654.
83 Johanna, Fransız *Abbé* (Başrahip) Guillaume-Thomas-François Raynal'i (1713-96) kastediyor. Lütkehaus başlığın *Mémories de politique de l'Europe* olduğunu söyler; bkz. *Die Schopenhauers*, s. 171. Raynal'in *Esprit de Guillaume-Thomas Raynal, recveil également nécessaire à ceux qui commandent et à ceux qui obéissent* [1782] isimli eseri, Schopenhauer'da vardı.
84 Schopenhauer ailesinin çok sevgili Fernow'una 1807 yazında damar sertliği teşhisi konur; bunun anlamı o zamanlar fiilen ölüm demektir. Bu teşhisten kısa bir süre sonra otobiyografisini yazmaya başlar ve hayat hikâyesini Johanna ile paylaşır. Karısı Eylül 1808'de ölünce, hasta adam Johanna'nın evinde kalmaya başlar ve Aralık ayında orada ölür; bu olay normalde neşeli olan dulu çok üzer. Daha sonra, güç kazanan ve kendine güveni artan Johanna, *Carl Ludwig Fernow's Leben*'i [1810; Carl Ludwig Fernow'un Hayatı] yazar; bkz. Bergmann, Johanna Schopenhauer, s. 157-62.
85 Schopenhauer, *Gespräche*, s. 482, Wilhelm Gwinner, Schopenhauer ile 1854'te yapılan bir konuşma raporu. Schopenhauer *özgeçmiş*inde Fernow'un mektubuna, çıraklığına son verme konusunda, annesinin yardımından daha fazla itibar eder. Fernow'dan "çok harika yeteneği olan" bir adam olarak bahseder ve mektubunu okuyunca ağladığını söyler; bkz. Schopenhauer, *Gesammelte Briefe*, s. 50-1, 651.
86 Lükehaus, *Die Schopenhauers*, s. 168; Johanna'nın Arthur'a 28 Nisan 1807 tarihli mektubu.
87 A.g.e. s. 168, Johanna'nın Arthur'a 28 Nisan 1807 tarihli mektubu.
88 A.g.eç s. 171, Johanna'nın Arthur'a 14 Mayıs 1807 tarihli mektubu.
89 A.g.e.
90 Bkz. Schopenhauer, *Gesammelte Briefe*, s. 51, 651-2
91 Lütkehaus, *Die Schopenhauers*, s. 179; Johanna'nın Arthur'a 12 Ağustos 1807 tarihli mektubu.

92 Bkz. a.g.e.
93 Schopenhauer, *Manuscript Remains*, cilt 1, s. 3dn / *Der handschriftliche Nachlaß*, cilt 1, s. 3.
94 Bkz. Rüdger Safranski, *Schopenhauer and the Wild Years of Philosophy*, s. 88.
95 Lütkehaus, *Die Schopenhauers*, s. 181; Johanna'nın Arthur'a 12 Ağustos 1807 tarihli mektubu.
96 Bkz. a.g.e, s. 175-6, Johanna'nın Arthur'a 15 Şubat 1807 tarihli mektubu. İçki konusunun açılmasına, Arthur'un ev sahibinin yemeklerde şarap değil de su vermesi neden olmuştu. Lenz şarap içmiyordu herhalde. Johanna, Arthur'a, bira istemesinin makul olduğunu çünkü orada kalmak için yeterince para ödediğini söyledi.
97 Schopenhauer, *Gesammelte Briefe*, s. 51, 652.
98 Schopenhauer, *Manuscript Remains*, cilt 1, s. 4 / *Der handschriftliche Nachlaß*, cilt 1, s. 4. Gotha'dan ayrılan öğretmeni Friedrich Jacobs için, o zamanlar gözde olan, Rabb'in Duası'na istinaden, "Babamız Homer"e atfen hicivli bir şiir yazıyordu; bkz. a.g.e., cilt 5, s. 377.
99 Lütkehaus, *Die Schopenhauers*, s. 187-8; Johanna'nın Arthur'a 6 Kasım 1807 tarihli mektubu.
100 Schopenhauer, *The World as Will and Representation*, cilt 1, s. 529 / *Sämtliche Werke*, cilt 1, s. 529. Schopenhauer, "dev ağabey" mütalaasını Kant'ın *Critique of the Power of Judgement* analizi içinde ve Kant'ın Goethe'den haberi olmamasına dair gözlemlerine dayananarak yapmış: "Bu yüzyılda ve ülkede onun yanında dev ağabey olarak durabilecek tek kişi" demişti.
101 Lütkehaus, *Die Schopenhauers*, s. 199; Johanna'nın Arthur'a 13 Aralık 1807 tarihli mektubu. A.g.e, s. 200.
102 A.g.e s. 200.
103 A.g.e s. 198.
104 Schopenhauer, *Gesammelte Briefe*, s. 51, 652. Pleticha (ed.), *Das Klassische Weimar: Texte und Zeugnisse* (Münih, 1983); alıntı yeri: Safrankski, *Schopenhauer and the Wild Years of Philosophy*, s. 98.
105 Pleticha (ed.), *Das Klassische Weimar: Texte und Zeugnisse* (Münih, 1983); Alıntı yeri: Safrankski, *Schopenhauer and the Wild Years of Philosophy*, s. 98.
106 Schopenhauer, *Manuscript Remains*, cilt 1, s. 6 / *Der handschriftliche Nachlaß*, cilt 1, s. 6.
107 Schopenhauer, *Gespräche*, s. 17.
108 Schopenhauer, *Gesammelte Briefe*, s. 273, Schopenhauer'ın Julius Frauenstädt'e 2 Ocak 1852 tarihli mektubu. Eski Jagemann'la buluşma bu mektuptan 18 yıl önce gerçekleşmişti. 1852'ye geldiğimizde Frau von Heygendorf dört yıl önce ölmüştü.
109 Schopenhauer, *Parerga and Paralipomena*, cilt 2, s. 621 / *Sämtliche Werke*, cilt 6, s. 640.
110 Lütkehaus, *Die Schopenhauers*, s. 206; Johanna'nın Arthur'a Eylül 1809 tarihli mektubu.

IV. BÖLÜM ÜNİVERSİTE YILLARI
(Sayfa 127-164)

1 Bkz. Arthur Hübscher, *Schopenhauer-Bildnisse: Eine Ikonographie* (Frankfurt am Main: Kramer, 1968), s. 39. Schopenhauer, minyatürü aldıktan iki yıl sonra, 1851'de, Adele'nin ölümü üzerine, saçlarının niçin kırmızı göründüğünü açıklayan Latince bir not da ekleyerek minyatürü çerçeveletmiştir. Schopenhauer'ın ölümü üzerine minyatür, vasisi Wilhelm Gwinner'a verildi. 1960'ta ise, Gwinner'ın torunu Charlotte von Wedel minyatürü şimdi bulunduğu yere, Arthur Schopenhauer-Archiv'e (Frankfurt am Main) bağışladı.
2 Bkz. Max Steinmetz (ed.), *Geschichte der Universität Jena* (Jena: VEB Gustav Fischer, 1958), s. 240-43.

3 Bkz. Schopenhauer, *Gespräche*, s. 130.

4 Bkz. Schopenhauer'ın, Wilhelm Gwinner'ın *Arthur Schopenhauer aus personlichen Umgange dargestellt* adlı eserinin sonuna (s. 214-16) eklenmiş olan "Hamburg'dan Karlsbad'a Bir Yolculuğun Günlüğü" başlıklı yazısı.

5 Bkz. Arthur Hübscher, *The Philosophy of Schopenhauer in Its Intellectual Context*, s. 483, dn 2.

6 Bkz. Charles E. Mc Cleland, *State, Society, and University in Germany: 1700–1914* (Cambridge: Cambridge University Press, 1980), s. 32-45.

7 Schopenhauer, *The World as Will and Representation*, cilt 2, s. 520 / *Sämtliche Werke*, cilt 3, s. 593. Schopenhauer, Heeren'in İngiltere Kralı II. Edward cinayetini anlatışını şu sözlerle not etmiştir: "Alev gibi sıcak bir tüp kalın bağırsağına sokularak bütün bağırsakları yakıldı, böylece cinayet izleri vücuttan silinmiş oldu," *Manuscript Remains*, cilt 2, s. 4, / *Der handschriftliche Nachlaß*, cilt 2, s. 4.

8 "*Eudem, sed aliter* [aynı, ama farklı]" Schopenhauer'a göre tarihin temel sloganı olmalıydı ve "Eğer birisi Heredotos'u okumuşsa, o kişi, felsefi amaçlar bakımından, yeterli ölçüde tarih çalışmış demektir; bkz. *The World as Will and Representation*, cilt 2, s. 444 / *Sämtliche Werke*, cilt 3, s. 508.

9 Schopenhauer'ın Heeren'in Doğu, Kuzey ve Güney Asya üzerine verdiği dersler için tuttuğu notlar şunları da içerir: "Onlarda [Japonlar] *tekeşlilik* var. *Evlenmemiş kızlar iffet kurallarına tabi değiller* ve uzun süre pek çok *genelevin* birinde çalıştıktan sonra evleniyorlar. Evlilikte ise sadık olmalılar [vurgular Schopenhauer'ın]" ve "Ülkenin [Japonya] eski dini Shinto dinidir. Bu dinin lideri Dairo'dur. Buna ek olarak Buddha dini de [Schopenhauer, sayfanın yanına şu notu düşüyor – 'Burmalılar arasında en yaygın olan din'] kurulmuştur. Bu da yarı felsefi yarı dini bir mezhep olarak değerlendirilmelidir. Çinliler gibi onların da basılı gazeteleri ve kitapları vardır. Yine de, Japon edebiyatından hiçbir eser, başka dillere çevrilmemiştir." Urs App "Notizen Schopenhauer zu Ost-, Nord-, and Südostasien von Sommersemester 1811", *Schopenhauer-Jahrbuch*, cilt 84 (2003) s. 39. App'ın makalesi, Schopenhauer'ın Heeren'in etnografi dersi üzerine aldığı notları da içerir, s. 21–39.

10 Arthur Hübscher, "Introduction" başlıklı giriş, *Manuscript Remains*, cilt 2, s. viii / *Der handschriftliche Nachlaß*, cilt 2, s. viii.

11 Schopenhauer, *Parerga and Paralipomena*, cilt 2, s. 373 / *Sämtliche Werke*, cilt 2, s. 396dn. Schopenhauer, Peter Singer'ın yaptığına benzer bir şekilde [bkz. Peter Singer, *Animal Liberation, A New Ethics for Our Treatment of Animals* (New York: Avon Books, 1975)] hayvanlar üzerinde yapılan acımasız, sürekli ve gereksiz deneyleri tasvir eder. Daha sonra da bahsedileceği gibi, Schopenhauer'ın etiğinin çağa tam uygun boyutlarından birisi, hayvanlar için ahlaki bir duruşa sahip olmasıdır. Jeremy Bentham ve Peter Singer gibi o da bir varlık için hislere sahip olmanın, ahlaki bir duruşa sahip olmak için yeterli bir sebep olduğundan bahseder. Ancak Bentham ve Singer'ın aksine, Schopenhauer bir faydacı değildir. Oldukça ilginç bir şekilde, Schopenhauer, 1825'te Berlin'de, demirli potasyum siyanürün damıtılması ile ilgili deneyler yapmıştır. Bu deneylerde zehri iki yavru kedi üzerinde deney yapmış, kedilerin ikisi de ölmüştür. Filozofun neden böyle bir işe giriştiği pek de açık değildir ve görünen o ki kedilerin oldukça çabuk ve belli ki acısız ölümlerinden hiç etkilenmemiştir. Bkz. *Manuscript Remains*, cilt 3, s. 242–3 / *Der handschriftliche Nachlaß*, cilt 3, s. 221–2.

12 Bkz. Arthur Hübscher, *Manuscript Remains* adlı eserin ikinci basımı için yazdığı "Introduction" başlıklı giriş, s.viii-ix / *Der handschriftliche Nachlaß*, cilt 2, s. ix, ve *The Philosophy of Schopenhauer in Its Philosophical Context*, s. 160-62.

13 Bkz. Schopenhauer, *On the Will in Nature*, s. 21 / *Sämtliche Werke*, cilt 4, s. 4.

14 Schopenhauer, *Gesammete Briefe*, s. 43, Schopenhauer'ın Johann Friedrich Blumenbach'a 1819 Aralık'ı başlarında yazdığı mektup. Blumenbach'ın 15 Aralık 1819'da verdiği cevap

pek de umut verici değildir ve Schopenhauer Göttingen'i akademik kariyer olasılıkları arasından çıkarmıştır.

15 Schopenhauer *özgeçmişi*nde, Langenbeck ve Hempel'den, derslerini ne zaman aldığını söylemeden bahseder. 30 Eylül 1850'de Frauenstädt'e yazdığı bir mektupta Langenbeck'ten "dersini 1809'da aldım..." diye bahseder. Eğer Schopenhauer'ın hafızası doğruysa, bu onun ilk dönemi olmalı, bkz. Schopenhauer a.g.e., s. 249.

16 Bkz. Theodore Ziolkowski, *German Romanticism and Its Institutions* (Princeton, NJ: Princeton University Press; 1990), s. 228.

17 Schopenhauer, *Gesammelte Briefe*, s. 260-61, Schopenhauer'ın Johann Eduard Erdmann'a 9 Nisan 1851 tarihli mektubu.

18 Bkz. Reinhold, *Versuch einer neuen Theorie des Menslichen Vorstelllungsvermögens* (Darmstad: Wissenschftliche Buchgesellscahft, 1963: 1781 tarihli basımın fotomekanik yeniden basımı, Widtmann ve Mauke, Prag ve Jena) ve *Über das fundament des Philosophischen Wissens* (Hamburg: Felix Meiner, 1978; 1790 tarihli basımın fotomekanik yeniden basımı, Mauke, Jena). Bkz. Terry Pinkard, *German Philosophy 1760-1860: The Legacy of Idealism* (Cambridge: Cambridge University Press, 2002), s. 98-106

19 Jacobi, 1780'lerin ortalarında Alman Aydınlanma'sının en önemli isimlerinden Gotthold Ephraim Lessing'in ölümünden kısa bir süre önce Spinozacı olduğunu itiraf ettiğini öne sürerek meşhur Panteizm Tartışması'nı [*Pantheismusstreit*] ortaya atmıştır. Bu pek çok kişi için şoke edici bir ifadeydi, çünkü Spinoza genel olarak ateist ve kaderci olarak görülüyordu. Alman filozof Moses Mendelssohn, diğerleri ile birlikte müteveffa arkadaşını savunmaya çalıştı ve birkaç yazı yoluyla Jacobi ile oldukça kaba bir münakaşaya girişti. Elbette, Jacobi, Aydınlanma'nın aklın tanrılaştırılmasından nefret ediyor, bunu nihilist buluyor, yani özgürlük, ruhun ölümsüzlüğü ve Tanrı gibi doğaüstü her şeyi reddeden bir anlayış olarak görüyordu. Jacobi münakaşaları seviyor gibi görünüyordu. Jacobi aynı zamanda Fichte'ye karşı yürütülen ateizm tartışmasının alevlenmesine de yardımcı olmuştu. Schelling'in panteist olduğunu öne sürmüştü. Jabobi-Mendelssohn tartışmasının özlü bir anlatımı için bkz. Lewis White Beck, "From Leibniz to Kant", *The Age of German Idealism*, ed. Robert C. Solomon ve Kathleen M. Higgins (London/New York: Routledge, 1993), s. 28-33, ve Paul Frank, "All or Nothing: Systemacity and Nihilism in Jacobi, Reinhold, and Maimon", *The Cambridge Companion to German Idealism*, ed. Karl Ameriks (Cambridge: Cambridge University Press, 2000), s. 95-100.

20 Sonraları, Schopenhauer, Kant'ın pratik akıl ile ilgili ortaya koyduğu ispatlarını problemli bulacaktır. Aynı zamanda, Schulze'nin Tanrı ve bir benlik ya da düşünen töz ile ilgili görüşlerine katılacak, ancak sonra yeniden Kant'ın her değişikliğin bir nedeni olduğu ve dışsal dünyanın ampirik olarak gerçek olduğu yönündeki fikrini benimseyecektir.

21 Göttingen Üniversitesi'ndeki kütüphane kayıtları, Schopenhauer'ın Schulze'nin 1810'da vermiş olduğu dersi almadan önce de felsefe ile ilgili yayınlarla ilgilendiğini göstermektedir. Bu eserler arasında Schelling'in *Von der Weltseele*, eine Hypothese der höhern Physik zur Erklärung des allegemeinen Organismus [1798; Dünya Ruhu Üzerine] ve *Ideen zu einer Philosophie der Natur* [1797; Doğa Felsefesi Üzerine Fikirler] adlı kitapları ile Platon'un *Diyaloglar* [2009] adlı eseri vardır. Schopenhauer, muhtemelen Kant okumaya Schulze'nin 1810-11 kış döneminde metafizik üzerine verdiği ders sırasında, hocasının *Kritik der theoretischen Philosophie* [1801; Teorik Felsefenin Eleştirisi] adlı eserinin rehberliğinde başladı. Schopenhauer'ın Kant üzerine ilk notları da bu dönemden kalma olabilir; bkz. Arthur Hübscher, *The Philosophy of Schopenhauer in Its Intellectual Context*, s. 161, 181; Schopenhauer, *Manuscript Remains*, cilt 1, s. 10-13 / *Der handschriftliche Nachlaß*, cilt 1, s. 11-13.

22 Schopenhauer, *Manuscript Remains*, cilt 1, s.10 / *Der handschriftliche Nachlaß*, cilt 1, s. 9.

23 A.g.e., s. 12, 14 / a.g.e., s. 12, 14.

24 Bkz. Arthur Hübscher, *The Philosophy of Schopenhauer in Its Intellectual Context*, s. 189.

25 Fichte, *Aenesidemus*'u *Allgemeine Literatur-Zeitung* [Genel Edebiyat Gazetesi] için değerlendirmişti ve hem Schulze'nin Reinhold'a yönelttiği eleştiriye hem de Schulze'nin Kant'ın görüşünün "çelişkili" olduğuna, çünkü kendinde şeyi duyularımızın sebebi olarak gösterdiğine yönelik görüşüne katıldığını yazdı. Bkz. "Reivew of *Anesidemus*", *Fichte: Early Philosophical Writings*, ed. ve çev. Daniel Breazeale (Ithaca, NY: Cornell University Press, 1988), özellikle s. 69-70.

26 Bkz. Schopenhauer, *The World as Will and Representation*, cilt 1, s. 436 / *Sämlichte Werke*, cilt 2 s. 516 ve *Parerga and Paralipomena*, cilt 1, s. 89, 90 ve 94 / Sämlichte Werke, cilt 5, s. 95, 96, 101.

27 Bkz. Schopenhauer, *The World as Will and Representation*, cilt 2, s. 338 / *Sämlichte Werke*, cilt 2, s. 386.

28 Schopenhauer, *Gespräche*, s. 22.

29 A.g.e.

30 Bkz. Manfred Kuehn, *Kant: A Biography* (Cambridge: Cambridge University Press, 2001), s. 215-2.

31 Schopenhauer, Bouterwek'ten, aynı kavramları farklı sözlerle anlattıkları için Platon ile Kant arasındaki bağlantıyı göremeyen bir filozof diye bahseder; ayrıca Bouterwek'in çeşitli 'iyi' anlayışlarını da sertçe eleştirir. Bkz. Schopenhauer, *The World as Will and Representation*, cilt 1, s. 174 / *Sämlichte Werke*, cilt 2, s. 205; *On the Basis of Morality*, s. 204 / *Sämlichte Werke*, cilt 4, "Die beiden Groundprobleme der Ethik", s. 265.

32 Bkz. Schopenhauer, *Gesammelte Briefe*, s. 52/653.

33 A.g.e., s. 157, Schopenhauer'ın Anthime Grégoire de Blésimaire'ye 10 Aralık 1836 tarihli mektubu.

34 Akt. Safranski, *Schopenhauer and the Wild Years of Philosophy*, s. 102.

35 Schopenhauer, *Gespräche*, s. 318 (akt. Gwinner) ve s. 131 (akt. Frauenstädt).

36 Schopenhauer, *Gesammelte Briefe*, s. 414, Schopenhauer'ın Bunsen'e 28 Mart 1857 tarihli mektubu. Schopenhauer ayrıca, İngilizce olarak, *London Times*'ta "Dukalar & Psikopozlar & Şövalye Bunsen'in eğlenceli maceraları"nı okuduğunu not almıştır. Aynı zamanda, teoloji üzerine bir kitap yazmış olan dindar Bunsen'le dalga geçer: "Sen hâlâ kendini Tanrı'ya adamış bir adamsın, ama benim için o iş pek de iyi gitmedi. ... çünkü odamın köşesinde, konsolun üzerinde, Tibet'ten gelme, özenle yaldızlanmış bir put duruyor, ah Tanrım!" Bunsen, Schopenhauer'ın Göttingen'deki en yakın arkadaşı olabilir. Bunsen ayrıca, Schopenhauer'a 1811 Paskalya tatilinde Weimar'a annesinin yanına giderken eşlik etmiştir. Schopenhauer burada Bunsen'i Goethe'yle tanıştırmıştır.

37 "Review of *Aenesidemus*", *Fichte: Early Philosophical Writings*, ed. ve çev. Daniel Breazeale, (Ithaca, NY: Cornell University Press, 1988), s. 71. Alman İdealizmi hakkında iyi bir değerlendirme için bkz. Terry Pinkard, *German Philosophy 1760-1860: The Legacy of Idealism*; Jacobi, Reinhold, Schulze ve Fichte için bkz. özellikle s. 87-130. Ayrıca bkz. Rolf-Peter Hostmann, "The Early Philosophy of Fichte and Schelling", *The Cambridge Companion to German Idealism*, s. 117-40.

38 "Athenäum-Fragment", 216, Friedrich Schlegel, *Philosophical Fragment*, çev. Peter Firchow (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1991), s. 52.

39 Bu kitaplar *A Discourse on the Reclamation of the Freedom of Thought from the Princes of Europe, Who Have Hitherto Suppressed It* (1793) ve *A Contribution toward Correcting the Public's Judgment of the French Revolution* (1793) adlı kitaplardır. Her iki kitap da imzasız olarak basılmalarına karşın, genel olarak bu kitapları Fichte'nin kaleme aldığı bilinmekteydi; bkz. Daniel Breazeale, "Fichte and Schelling: The Jena Period, *The Age of Idealism*, s. 143. Breazeale Fichte ve Schelling'in Jena'da oldukları dönemdeki felsefi çalışmaları ile ilgili olarak zengin bir özet sunmaktadır.

40 Manfred Kuehn, *Kant: A Biography*, s. 390.
41 Bkz: Friedrich Heinrich Jacobi, *The Main Philosophical Writings and the Novel Allwill*, çev. ve ed. George di Giovanni (Montreal: McGill-Queens University Press, 1994), s. 519.
42 Akt: Breazeale, "Fichte and Schelling: The Jena Period", s. 45.
43 Terry Pinkard, Fichte'nin toplu eserleri içinde *Wissenschaftslehre*'nin 16 değişik versiyonu olduğunu ileri sürmektedir; bkz. *German Philosophy 1760-1860: The Legacy of Idealism* adlı eseri, s. 108.
44 Johann Gottlieb Fichte, *Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*, 24 cilt, ed. Lauth vd. (Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann, 1964-), cilt 3, Bölüm 5, s. 223. Akt. Breazeale, "Fichte and Schelling: The Jena Period", s. 146.
45 Schopenhauer, *Manuscript Remains*, cilt 1, #20.
46 Bkz. Schopenhauer, "Journal einer Reise aus dem Jahre 1800", Wilhelm Gwinner, *Arthur Schopenhauer aus persönlichem Umgange dergestellt*, s. 245-49.
47 Schopenhauer, *On the Fourfold Root of the Principle of Sufficient Reason*, çev. E. F. J. Payne, Richard Taylor'ın giriş yazısı ile birlikte (La Salle, IL: Open Court Press, 1974), s. 110 / *Sämlichte Werke*, cilt 1, s. 76. Zeki kaniş köpeği ile ilgili ifade, hayvanların anlama yetisine sahip olduğu iddiasının tartışıldığı bölümde yer alıyor.
48 Schopenhauer, *Gesammelte Briefe*, s. 53 / s. 654.
49 A.g.e., s. 261, Schopenhauer'ın Johann Eduard Erdmann'a 9 Nisan 1851 tarihli mektubu.
50 Schopenhauer, *Manuscript Remains*, cilt 2, s. 30 / *Der handschriftliche Nachlaß*, cilt 2, s. 28.
51 A.g.e., s. 18 / a.g.e., s. 17.
52 Bkz. a.g.e. / a.g.e.
53 A.g.e., s. 290-291 / a.g.e. s. 265-6.
54 Schopenhauer, *Manuscript Remains*, cilt 2, s. 90,109 / *Der handschritfliche Nachlaß*, cilt 2, s. 84, 101.
55 A.g.e., cilt 1, s. 12-13 / a.g.e. cilt 1, s. 12-13.
56 A.g.e., cilt 2, s. 24-5 / a.g.e., cilt 2, s. 23.
57 A.g.e., s. 28. Yakın dönemde Fichte'nin *Wissenschaftslehre* adlı eserini çeviren tercümanlar, Fichte'nin yazısıyla ilgili şu ifadeleri kullanıyorlar: "... Fichte, aralarında önemli olanlardan biri kendi biçimsiz ve karmaşık üslubu olmak üzere bir dizi engelle karşı karşıya kalarak çalışmalarını yürütmüştür. En açık ifade edildiği zamanda dahi takip edilmesi zor olan düşüncesi, yazısındaki belirsizlik ve anlam bozukluklarıyla anlaşılmaz hale gelmiştir. Noktalama işaretlerinin yanlış kullanımı, kendine özgü cümle yapısı, fonksiyonu olmayan sözcüklerin korkutucu derecedeki fazlalığı anlamayı zorlaştırmaktadır; kendi felsefesinde birlik gereksinimine son derece önemli bir rol atfeden bir düşünürün, kitabını, bu kitabın yapısının ortaya koyduğundan daha belirgin hale getirememesi ise ironiktir." *The Science of Knowledge*, çev. Peter Heath ve John Lachs (Cambridge: Cambridge University Press, 1982), s. vii.
58 A.g.e., s. 43 / a.g.e., s. 41. Christopher Janaway, Schopenhauer'ın Fichte'nin *Wissenschaftslehre*'si için *Wissenschaftsleere* [boş bilim] ifadesini kullanarak yaptığı kelime oyununu zekice fark etti ve bana yolladığı bir e-mail'de belirtti.
59 Schopenhauer, *Gesamme Briefe*, s. 261. Schopenhauer'ın Johann Eduard Erdmann'a 9 Nisan 1851 tarihli mektubu.
60 Schopenhauer, Manuscript Remains, cilt 2, s. 28 / *Der handschriftliche Nachlaß*, cilt 2, s. 26.
61 A.g.e., s. 28 / a.g.e., s. 27.
62 Schopenhauer, *The World As Will and Representation*, cilt 1, s. xii / *Sämlichte Werke*, cilt 2, s. vii.
63 A.g.e. / a.g.e., s. viii.
64 Fichte, *The Science of Knowledge*, çev. Peter Heath ve John Lachs (Cambridge: Cambridge University Press, 1982), s. 93.

65 A.g.e., s. 99. Almanca *"setzen"* kelimesi burada "konumlandırmak" şeklinde çevrilmiştir. Kelime aynı zamanda "ileri sürmek", "ortaya koymak", "oturtmak", "meydana getirmek" ve dönüşlü bir fiil olarak *"setzen sich"*, "oturmak", "bir yere yerleşmek" anlamlarına da gelebilir. Schopenhauer Fichte'nin *Das System der Sittenlehre nach den Prinzipien der Wissenschaftslehre* adlı kitabının 70'inci sayfasının yan tarafına aldığı notta *"Das Vernunftwesen setzt sich absolute selbstandig ...* [Rasyonel varlık kendisini tamamıyla bağımsız olarak konumlandırır]" şeklindeki iddiasına ilişkin bir sandalye çizmiştir. Bkz. *Der handschriftliche Nachlaß*, cilt 5, s. 54.

66 Fichte, *The Science of Knowledge*, s. 110.

67 Schopenhauer, *On The Fourfold Root of the Principle of Sufficient Reason*, s. 209 / *Sämlichte Werke*, cilt 7, s. 70. Schopenhauer bu kitap basıldığında halen Kant'ın bilişin dışında olarak kendinde şey fikrine mesafeliydi: "Ancak açıkça görülüyor ki bizim araştırmamız kendinde şey kavramı tarafından felç edilmiyor", a.g.e., s. 71. Schopenhauer'ın özne ile nesne arasındaki ilişkiyi anlatırken Fichte'nin *"setzen"* [konumlandırmak] kelimesini kullanması da oldukça ilginçtir: "Yani nesne, özne ile aynı anda konumlandırılıyor" [*Wie mit dem Subject sofort auch das Objekt gesetzt ist*], a.g.e., s. 70. Ancak Schopenhauer burada ikincisinin aksine kendisinin katıldığı derslerden birinde sezen (özne) ve sezilenin (nesne) kimliğini "mutlak dolaysız gerçekleşen sezgi [*absolute unmittelbare Anschauung*]" olarak tanımlayan Fichte'nin dilini kullanmış olsa da, Fichte'nin sonucuna ayrıcalıklı erişim fikrini reddediyordu: "Yalnızca bir sezen, yani 'ben' vardır; bu sebeple de, 'ben' asla sezilen değildir", *Manuscript Remains*, cilt 2, s. 72 / *Der handschriftliche Nachlaß*, cilt 2, s. 68. Kant'ta olduğu gibi burada da, özne ya da 'ben' elle tutulmazdır ve asla bilişin bir nesnesi değildir. Bundan ziyade özne ve nesne zorunlu olarak bağıntılıdır ve yalnızca düşüncede deneyimin ya da tasarımın meydana gelmesi için gerekli koşulların belirlenmesi sırasında ayrılırlar.

68 Schopenhauer, *The World as Will and Representation*, cilt 1, s. 32 / *Sämlichte Werke*, cilt 3, s. 38. Schopenhauer'ın bu kısımda Fichte'ye yönelttiği tek övgü, "hatırı sayılır bir hitabet yeteneğine sahip olduğudur."

69 Schopenhauer, *The World as Will and Representation*, cilt 1, s. 33 / *Sämlichte Werke*, cilt 2, s. 40.

70 A.g.e., s. 34 / a.g.e., s. 40.

71 A.g.e., cilt 2, s. 5 / a.g.e., cilt 3, s. 5.

72 Schopenhauer, *On the Basis of Morality*, s. 115 / *Sämlichte Werke*, cilt 4, "Die beiden Grundprobleme der Ethik", s. 180.

73 Bu, Kısım 11'in başlığıdır; bkz. a.g.e., s. 115 / a.g.e., s. 179.

74 Bu fikri Rolf-Peter Hortsmann'a borçluyum; bkz. "The Early Philosophy of Fichte and Schelling", *The Cambridge Companion to German Idealism*, s. 127.

75 *On the Basis of Morality*, s. 118, 117 / *Sämlichte Werke*, cilt 4, "Die beiden Grundprobleme der Ethik", s. 182, 181. Schopenhauer, vakti Fichte'nin daha uzun çalışmaları için harcanamayacak kadar değerli olan okuyuculara *The Wissenschaftslehre Presented in Its General Outline* adı eseri öneriyordu, çünkü 46 sayfalık bu eser *Wissenschaftslehre*'yi [bilgi öğretisi] bir hap gibi okuyucuya sunuyordu.

76 A.g.e., s. 116 / a.g.e., s. 180.

77 A.g.e., s. 116 dn. / a.g.e., s. 181 dn. Schopenhauer çoktan *The System of Ethical Theory* adlı eserin kendisindeki kopyasının kapak sayfasına "Ahlaki Kadercilik Sistemi" yazmıştı. Yaptığı iki alıntı da *Das System der Sittenlehre nach den Prinzipien der Wissenschaftslehre* (Jena/Leipzig: Gabler, 1798), s. 342, 343'tendir. Schopenhauer ayrıca insanların ahlaki kural adına nasıl bir araç ve gereç olarak kullanıldıklarını göstermek amacıyla, 196, 232, 347, 360, 376, 377, 388 ve 420 numaralı sayfalardan alıntı yapar. Kitabın Schopenhauer'da bulunan kopyası baştan sona alay edici ve olumsuz ifadelerle doludur; bkz. Schopenhauer, *Der hands-*

chriftliche nachlaß, cilt 5, s 53-8. Bu notların çoğu Schopenhauer'ın Berlin'de Fichte üzerine 1812 ilkbaharı ve yazında yaptığı özel çalışmanın ürünleridir.

78 *On the Basis of Morality*, s. 117 / *Sämlichte Werke*, cilt 4, "Die beiden Grundprobleme der Ethik," s. 181. Schopenhauer daha önceleri Kant'ın ahlaki bilgiçliğinin düzgün bir tanımlaması olarak Schiller'in *Gewissenskrupel und Entscheidung* adlı eserinden alıntı yapmıştı, burada da Kant'ın *Pratik Usun Eleştirisi*'nden [1999; *Critique of Practical Reason*, AK. 84] bir paragraf alıntılayıp üzerine şöyle yazar: "İnsanların ahlaki kurallara uymakla yükümlü oldukları fikri, ahlaki kurallara, *gönüllü bir eğilim* ya da herhangi bir çaba sonucu değil, bir tür *görev* duygusunun gereği olarak uyulması gerektiğini, oldukça ideal bir biçimde üstlenildiğini ve muhtemelen *hiçbir buyruk verilmeden* de sürdürüldüğünü gösterir; a.g.e., s. 66 / a.g.e., s.134.

79 A.g.e., s. 117 dn. / a.g.e., s. 181

80 Bkz. Friedrich Nietzsche, *Human, All Too Human,* çev. R. J. Hollingdale (Cambridge: Cambridge University Press, 1986), cilt 2, Kısım 33, s. 223. Burada Nietzsche, Schopenhauer'ı bu iddiadan doğru sonuca varmadığı, başka bir deyişle, ahlakın metafizik olarak temellendirildiği şeklindeki önyargısından kurtulmadığı gerekçesiyle eleştirir: "Felsefi akıllar böylece kendilerini diğerlerinden ahlakın metafizik önemine inanmayarak ayıracaklar."

81 Schopenhauer, *Manuscript Remains*, cilt 2, s. 413 / *Der handschriftliche Nachlaß*, cilt 2, s. 357.

82 A.g.e., s. 413 / a.g.e., s. 413.

83 A.g.e., s. 31 / a.g.e., s. 29. Kant'a ait bu alıntı Ebedi Barış Üzerine Felsefi Bir Deneme (1798) adlı eserdendir.

84 A.g.e., s. 31 dn./ a.g.e., s. 29. Goethe'ye ait bu alıntı *Faust* adlı eserde, Bölüm 1, v. 2565-6'dandır.

85 Brogi adlı bir Yahudi öğrenci, iki kez başka öğrenciler tarafından düello yapması için tahrik edildi, kendisine hakaret edildi. Brogi de davayı Şeref Divanı'na götüren Fichte'ye durumla ilgili şikâyette bulundu. Her iki davada da hem saldırganlar hem de kurban ceza aldı. Fichte, Brogi'nin ceza almasının sebebinin düello yapmayı başaramaması olduğunu düşünüyordu. İkinci davadan sonra, Fichte rektörlükten istifa etti; Brogi olayının bir özeti için bkz. Rüdiger Safranski, *Schopenhauer and the Wild Years of Philosophy*, s. 122-3.

86 Schopenhauer, *On the Basis of Morality*, s. 14 / *Sämlichte Werke*, cilt 4, "Die Beiden Grundprobleme der Ethik", s. xviii.

87 A.g.e., s. 22 / a.g.e., s. xxvii.

88 Schopenhauer, *Gesammelte Briefe*, s. 52, 653.

89 Ne var ki Schopenhauer'ın felsefe okumaları, bilimlere ilişkin akademik çalışmasıyla ilgili durumu tersine çevirme eğilimindeydi. Ölümünden sonra ortaya çıkan kitaplarının yer aldığı listenin basit bir incelemesi, kitaplığında felsefe üzerine 612, bilim üzerine 196, matematik üzerine ise 10 kitap olduğunu gösteriyor. Bkz: *Der handschriftliche Nachlaß*, cilt 5, s. 3-190, 236-84, 284-6.

90 *On the Will in Nature* [çev. E. F. J. Payne, 1992] adlı eserinin uzun alt başlığı hikâyenin bir kısmını özetlemekte: Yazarın Felsefesinin İlk Ortaya Çıktığı Andan İtibaren Ampirik Bilimler Tarafından Teyit Edilmesi Konusunda Bir Tartışma.

91 Schopenhauer, dördü Göttingen'de üçü Berlin'de olmak üzere toplam 7 dönemlik üniversite hayatı boyunca genel felsefi konuları işleyen beş ders almıştır. Göttingen'deki üçüncü döneminde (1810-11 kışı) Schulze'nin "Metafizik" ve "Psikoloji", 1811 yazında da "Mantık" dersini almıştır. Berlin'deki ilk dönemi olan 1811-12 kışında aldığı Fichte'nin "Bilinç Gerçeği Üzerine ve *Wissenschaftslehre* [Bilim Öğretisi] Üzerine" adlı dersinin yanı sıra 2 felsefe dersi daha almıştır: ya 1811-12 kışında ya da 1812 yazında nadiren katıldığı dilbilimci Boeckh'in "Platon'un Hayatı ve Eserleri Üzerine" adlı dersi ile 1812 yazında teolog Schleiermacher'ın "Hıristiyanlık Döneminde Felsefe Tarihi" adlı dersini almıştır. Bunun aksine bilim üzerine 17

ders aldığı bilinmektedir, bunların 7'si Göttingen'de, 10'u Berlin'de alınmıştır. Göttingen'deki ilk döneminde (1809-10 kışı) Blumenbach'tan "Doğa Tarihi" ve "Mineraloji"; ikinci döneminde (1810 yazı) Strohmeyer'dan "Kimya", Mayer'dan "Fizik" ve Schrader'dan "Botanik"; üçüncü döneminde (1810-11 kışı), Mayer'dan "Fiziksel Astronomi ve Meteoroloji" ve Blumenbach'tan "Karşılaştırmalı Anatomi ve Fizyoloji"; son döneminde (1811 yazı) ise Blumenbach'tan "Fizyoloji" derslerini almıştır. Berlin'deki ilk döneminde ise (1811-12 kışı) Klaproth'tan "Deneysel Kimya", Erman'dan "Manyetizma ve Elektrik" ve Lichtenstein'dan "Kuşbilim (Ornitoloji), Amfibiyoloji, Balıkbilim ve Soğukkanlı Hayvanlar"; yaz 1812'de Weiß'tan "Jeognozi", Lichtenstein'dan "Zooloji" ve "Entomoloji"; 1812-13 kış döneminde Fischer'dan "Fizik", Bode'den "Astronomi", Horkel'den "Genel Fizyoloji" derslerini ve Rosenthal'in insan beyninin anatomisi üzerine verdiği dersi almıştır.

92 Akt. Schopenhauer, *Manuscript Remains*, cilt 2, s. xxi. / *Der handschriftliche Nachlaß*, cilt 2, s. xxi.

93 H. Julius Klaproth *Asiatisches Magazin*'in editörüydü. Schopenhauer daha *İstenç ve Tasarım Olarak Dünya* adlı eserinin ilk basımında bile Klaproth'un *Asiatisches Magazin*'de yer alan iki yazısına gönderme yapmıştı: "Ueber die Fo-Religion" ve "Bhagvat-Geeta oder Gespräch Zwischen Kreeshna und Arjoon". Bu dipnot oldukça önemlidir, çünkü Schopenhauer burada başyapıtını kaleme alırken tanıştığı Doğu düşüncesi üzerine pek çok yazıyı listelemiştir. Bkz: *The World as Will and Representation*, cilt 1, s. 338 dn. / *Sämlichte Werke*, cilt 2, s. 459 dn. Schopenhauer *On the Will in Nature* adlı eserinde de (s. 130-31) Klaproth'a gönderme yapmıştır; *Sämlichte Werke*, cilt 4, "Über den Willen in der Natur", s. 131.

94 Schopenhauer, *Gesammelte Briefe*, s. 52, 653, Schopenhauer'ın *özgeçmişi*.

95 Bkz: *The World as Will and Representation*, cilt 1, s. 114 / *Sämlichte Werke*, cilt 2, s. 136.

96 Schopenhauer, *Manuscript Remains*, cilt 1, s. 45 / *Der handschriftliche Nachlaß*, cilt 1, s. 43.

97 Schopenhauer, Rühs'ün derslerinin temelini *oluşturan Die Edda, Nebst einer Einlietung über nordische Poesie und Mythologie* (1812) adlı eserini satın almıştı. Bkz: *Der handschriftliche Nachlaß*, cilt 5, s. 404.

98 Schopenhauer, *Gesammelte Briefe*, s. 56, Schopenhauer'dan Boeckh'e 31 Aralık 1819 tarihli mektup.

99 Gwinner Schopenhauer'ın Wolf'un neredeyse bütün derslerine katıldığını ve ona "hem bir insan, hem de bir akademisyen olarak" güvendiğini söylüyor; *Arthur Schopenhauer aus persönlichem Umgange dargestellt*, s. 47.

100 Schopenhauer felsefe üzerine yazdığı kitaplarda Wolf'a yalnızca iki kez gönderme yapmıştır ve bunların ikisi de eleştireldir. Schopenhauer Wolf'un Epiktetos'un *Encheiridon* adlı eserinin Arrianos tarafından yazıldığına dair iddiasına karşı çıkar ve Wolf'un Homeros'un kişiliği ve kimliği hakkında yürüttüğü tartışmayı örnek gösterip, Ptolemik sistem, Newton'un renk teorisi ve Niebuhr'un Roma imparatorlarına ilişkin yıkıcı eleştirileri gibi, "sonraki kuşakların mahkemelerinin" tersine çevirdiği görüşlerden söz eder. Sırasıyla bkz: *Parerga and Paralipomena* cilt 1, s. 55; cilt 2, s. 477 / *Sämlichte Werke*, cilt 5, s. 60; cilt 6, s. 507.

101 Schopenhauer, *Manuscript Remains*, cilt 4, s. 501 / *Der handschriftliche Nachlaß*, cilt 4, bölüm 2, s. 112.

102 Werner Jaeger, *Paideia: The Ideals of Greek Culture* (Oxford: Oxford University Press, 1933-44), cilt 2, s. 383, n. 8; akt. Friedrich Schleiermacher, *On Religion: Speeches to Its Cultured Despisers*, çev. Richard Crouter (Cambridge: Cambridge University Press, 1988), s. 3, n. 5.

103 Bkz. Gwinner, *Arthur Schopenhauer aus persönlichem Umgange dargestelt*, s. 47.

104 Schopenhauer, *Manuscript Remains*, cilt 2, s. 242 / *Der handschriftliche Nachlaß*, cilt 2, s. 225.

105 A.g.e., cilt 2, s. 240 / a.g.e., cilt 2, s. 224.

106 A.g.e., cilt 2, s. 241 / a.g.e., cilt 2, s. 225.

107 A.g.e., cilt 2, s. 242 / a.g.e., cilt 2, s. 225.
108 A.g.e., cilt 2, s. 243 / a.g.e., cilt 2, s. 226.
109 A.g.e., cilt 2, s. 244 / a.g.e., cilt 2, s. 227.
110 Schopenhauer, Schulze'nin *Principles of General Logic* adlı eserinin 160'ıncı sayfasında dört klasik kategorik önermeye ilişkin geçerli doğrudan çıkarımları özetlemiştir. "Bütün a'lar b'dir" şeklindeki evrensel olumlu önermenin altında, sınırlama yoluyla konuşmayı doğru bir çıkarım olarak listelemiştir: "Evrensel olumlu önermeler yalnızca *per accidens* biçimde *tersine çevrilirler.* Bütün a'lar b'dir; öyleyse bazı b'ler a'dır."
Die handschriftliche Nachlaß, cilt 5, s. 160. "Bütün kediler memelidir" önermesini, Schleiermacher'ın belirttiği gibi "Bütün memeliler kedidir" önermesi değil, "Bazı memeliler kedidir" önermesi mantıklı biçimde takip eder.
111 Schopenhauer, *The World as Will and Representation*, cilt 1, s. 52 / *Sämlichte Werke*, cilt 2, s. 62.
112 Schopenhauer, *On the Will in Nature*, s. 50 n. / *Sämlichte Werke*, cilt 4, "Über den Willen der Natur", s. 38 n., Schopenhauer, Hume'un *Natural History of Religion* adlı eseri ve Tanrı'nın varlığının kanıtına dair yaptığı eleştiriyle ilgili olarak, "*terrore* [korku] kanıtı" kavramını ortaya atmıştır, buna göre Tanrı'ya inanışın temelinde korku vardır. Schopenhauer, bu açıklamasından olayı Petronius'a hakkını teslim eder. Ona göre, Schleiermacher "büsbütün bağımlılık hissi"ni dine dair tanımıyla aynı şey haline getirmiştir; bkz. yazarın *Der christliche Glaube nach den Gründsatzen der evangelischen Kirche im Zusammenhangen dargestellt* (1821-2) adlı eseri, Madde 4.
113 Schopenhauer, *The World a Will and Representation*, cilt 2, s. 84 / *Sämlichte Werke*, cilt 3, s. 92.
114 A.g.e., cilt 2, s. 582 / a.g.e., cilt 3, s. 668.
115 Bkz. Schopenhauer, *Parerga and Paralipomena*, cilt 2, s. 279 / *Sämlichte Werke*, cilt 6, s. 296, burada "yüce Schleiermacher" ve "Hegel'in devasa zihni", "Alman felsefesi saçmalığı"nın kaynağı olarak gösterilir.
116 Hübscher, Schopenhauer'ın ödünç alıp kopyaladığı Fichte'nin hukuk ve ahlak felsefesi üzerine verdiği derse ait notların, Solothurn Civil Code'un (*code* Reinert) yaratıcısı Johann Baptist Reinert'e ait olduğunu iddia eder. Reinert, Schopenhauer'la muhtemelen Fichte'nin bilincin gerekleri ve bilim doktrini üzerine verdiği derslerde tanışmış olabilir; bkz. *Manuscript Remains*, cilt 2, s. xxvii / *Der handschriftliche Nachlaß*, cilt 2, s. xxvii. Schopenhauer empatik bir biçimde, Fichte'nin dünyanın amacının insanların ahlaki olarak eğitilmesi olduğunu ve dünyanın yalnız ve yalnız bu amaç uğruna var olduğunu söylediği her bir ifadesinin ardından "saçmalık (*Mist*)!" diye yazar; bkz. a.g.e., cilt 2, s. 260 / a.g.e., cilt 2, s.243.
117 Schopenhauer *İncil*'i, Prusya Tugayı'nın eski üyesi olarak Coeslin'den Pomerania'ya dek savaşan ve "*mania partialis* [kişilik bölünmesi / şizofreni -ç.]" kurbanı olan Ernst Hoeffner'e yollamıştır. Hoeffner, Schopenhauer'a akli rahatsızlığının sebebiyle ilgili oldukça saçma bir yazı vermişti. Saksonya yöresindeki Großenhaim'dan gelen eski teoloji öğrencisi Traugott Schultze ise şair olandı. Marcel Zentner *Die Flucht ins Vergessen: Die Anfänge der Psychoanalyse Freuds bei Schopenhauer* (Darmstadt: Wissenschatfliche Buchgesellschaft, 1995) adlı eserinin ek kısmında, Hoeffner'in garip denemesinden (s. 199-208) ve Schulze'nin şiirlerinden (s. 23-24) örnekler verir. Zentner ayrıca Schopenhauer'ın Berlin Charité'ye yaptığı ziyaretleri de, s. 1-30'da inceler.
118 Schopenhauer, *Manuscript Remains*, cilt 2, s. 118 / *Der handschriftliche Nachlaß*, cilt 2, s. 18.
119 Schopenhauer, tezinin yanında yolladığı aynı mektupta kendisine elveda demeden Berlin'den ayrıldığı için Wolf'tan özür diler; bkz. *Gesammelte Briefe*, Schopenhauer'dan Wolf'a 24 Kasım 1813 tarihli mektup, s. 7.
120 *Manuscript Remains*, cilt 4, 2, s. 507 / *Der handschriftliche Nachlaß*, cilt 4 II, s. 121.

V. BÖLÜM ÜSTÜN BİLİNÇ, NEDENLER, ZEMİNLER VE YÜZLEŞMELER (Sayfa 165-214)

1 Schopenhauer, *The World as Will and Representation*, cilt 2 s. 372 / *Sämtliche Werke*, cilt 3, s. 425.

2 A.g.e., cilt 2, s. 373 / a.g.e., cilt 3, s. 426

3 Fries, Saksonya, Barby'de doğdu. Niesky'deki Moravian Akademisi'ne gitti, üniversiteyi, biraz sempati duyduğu Fichte'nin derslerine girdiği Leipzig ve Jena'da okudu. Daha sonra Heidelberg ve Jena üniversitelerinde felsefe ve matematik dersleri verdi. Fries kendini Kantçı olarak görmüştür ve sözü edilen konuyu *Reinhold, Fichte und Schelling*'inde (1803) tartışmıştır. Schopenhauer, 1812-13 yıllarında Fries'in Kant üzerine çalışması *Neue Kritik der Vernunft*'u (1807) incelemiş, Fries'in çoğu görüşünü "gevezelik" veya "yavan/sıkıcı gevezelik" olarak değerlendirmişti; Schopenhauer'ın öğrenciyken Fries'a yazdığı notlar için bkz. *Manuscript Remains*, cilt 2. s. 417-25 / *Der handschriftliche Nachlaß*, cilt 2, s. 358-66

4 Hübscher, Schopenhauer'ın bu filozoflarla ilgili özel çalışma notlarını şöyle tarihlendirmiştir: Kant, sonbahar 1811-12; Schelling, 1811'den 1812'nin ilk yarısına kadar; Platon, 1812; Fichte, ilkbahar, yaz 1812; Fries, 1812-13; Jacobi,1812-13; Bacon, 1812; Locke, yaz 1812. Bkz. a.g.e., cilt 2, s. xxix / a.g.e., cilt 2, s. xxix.

5 Schopenhauer, *Manuscript Remains*, cilt 1, s. 23 / *Der handschriftliche Nachlaß*, cilt 1, s. 23. Yasua Kamata, Schopenhauer'ın "üstün bilinç" fikrinin muhtemel kökeninin Fichte'nin "yüksek bilinç" [*höhere Bewußtsein*] fikri olduğunu ileri sürmüş ve Schopenhauer'ın bu fikrinin Schelling'in "zihinsel sezgi" kavramıyla da benzerlikler taşıdığını belirtir; bkz. *Der junge Schopenhauer: Genese des Grundgedankens der Welt als Wille und Vortellung* (Münih: Alber, 1988) s. 120-21. Schelling'in "Philosophische Briefe über Dogmatismus und Kriticismus in philosophische Schriften" (*Philosophische Schriften*. Landshut: Philipp Krüll, 1809, cilt 1, s. 165-6) başlıklı çalışmasında yer alan, "bu zihinsel sezginin en içsel deneyimimiz" olduğuna ve "duyuüstü bir dünya hakkında bildiğimiz ve inandığımız her şeyin tek başına ona bağlı" olduğu iddiası hakkında Schopenhauer'ın değerlendirmesi için bkz. *Manuscript Remains*, cilt 2, s. 347 ve s. 347 n. / *Der handschriftliche Nachlaß* cilt 2, s. 309 ve s. 468. Bununla birlikte Schopenhauer, "Schelling'in zihinsel sezgisi, benim insanlara atfettiğim *üstün bilinç*ten başka bir şeydir. Okuyucu bunu her zaman akılda tutmalıdır" (a.g.e., cilt 2, s. 373 / a.g.e., cilt 2 369dn) diye yazmıştır. Schopenhauer, Schelling'in zihinsel sezgi kavramının anlağın zihinsel gelişimini gerektirdiğini düşünmüş, oysa kendi fikri olan üstün bilincin anlakla hiçbir bağlantısı olmadığını, otomatik, bir içgörü ışıltısı olduğunu ileri sürmüştür, bkz a.g.e., cilt 2, s. 351 / a.g.e., cilt 2, s. 312. Schopenhauer'ın erken dönem felsefesindeki iyi/üstün bilinç hakkındaki diğer çalışmalar için, birçok başka çalışmayla birlikte bkz. Hans Zint, "Schopenhauer's Philosophie des doppelten Bewustein", *Schopenhauer-Jahrbuch*, cilt 10 (1921), s. 3-45; Rudolf Malter, *Der Eine Gedanke: Hinführung Philosophie Arthur Schopenhauers* (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellscharft, 1988) s. 5-12; Rüdiger Safranski, "Hoch auf dem Berge und-entronnen! Schopenhauers beserse Bewußtein: Ekstase des Sehers," *Lutherische Monatshefte*, cilt 28 (1989), s. 267-71; Friedhelm Decher, "Das beserse Bewussein: Zur Funktion eines Begriff in Genese der Schopenhauerschen Philosophie", *Schopenhauer-Jahrbuch*, cilt 77 (1966), s. 65-83; Nicoletta De Cian ve Marco Segala, "İstenç Nedir?" *Schopenhauer-Jahrbuch*, cilt 83 (2002) s. 13-42.

6 A.g.e., cilt 2, s. 431 / a.g.e., cilt 2, s. 370, Schopenhauer'ın Jacobi'nin *Von den gottlichen Dinge*'si [Leipzig: Fleischer d. Jung, 1811] için notu.

7 A.g.e., cilt 1, s. 44 / a.g.e., cilt 1, s. 42

8 A.g.e., cilt 1, s. 48 / a.g.e., cilt 1, s. 45
9 A.g.e. / a.g.e.
10 A.g.e., cilt 1, s. 49 / a.g.e., cilt 1, s. 46
11 A.g.e., cilt 1, s. 50 / a.g.e., cilt 1, s. 47
12 A.g.e., cilt 1, s. 52 / a.g.e., cilt 1, s. 49.
13 Kant, *Saf Aklın Eleştirisi*'nde, A426/B454-A460/B488, dört çatışkıyı ayrıntılı biçimde açıklamıştır. İlk ikisini matematiksel, diğer ikisini dinamik diye niteler. Çatışkılar sırasıyla şöyledir: (1) Tez: "Evren'in zamanda bir başlangıcı vardır ve evren uzamda da sınırlarla çevrilidir. Antitez: "Evrenin uzamda hiçbir başlangıcı ve hiçbir sınırı yoktur; tersine, evren zaman açısından olduğu gibi uzam açısından da sonsuzdur." (2) Tez: "Evrendeki her bileşik töz yalın parçalardan oluşur ve hiçbir yerde yalın olandan ya da bunların bileşiminden başka hiçbir şey yoktur." Antitez: "Evrende birleşik hiçbir şey yalın parçalardan oluşmaz ve içinde yalın olan hiçbir şeyin mevcut olduğu bir yer yoktur." (3) Tez: "Doğa yasalarına göre nedensellik, evrendeki bütün görüngülerin türetilebileceği biricik nedensellik değildir. Bu görüngüleri açıklamak için, bir de özgürlük aracılığıyla nedenselliği varsaymak zorunludur." Antitez: "Özgürlük yoktur, dünyadaki her şey tamamen doğa yasalarına göre olur." (4) Tez: "Evrende öyle bir şey vardır ki, onun parçası ya da nedeni olarak, mutlak zorunlu bir varlıktır." Antitez: "Ne evrende ne de evrenin dışında onun nedeni olarak mutlak zorunlu hiçbir varlık yoktur." Schopenhauer bütün çatışkılardaki tezlerin kanıtlarının sofizm olduğunu; sadece antitezlerin, her bir örnekte *a priori* bilinen, tasarım olarak dünyanın yasalarından zorunlu olarak elde edilen çıkarımlar olduğunu vurgulamıştır. Bkz. *The World as Will and Representation*, cilt 1, s. 493dn / *Sämtliche Werke*, cilt 2, s. 586.
14 Kant, "Aşkın Diyalektik"in ilk kitabında (*Critique of Pure Reason*, A310/B366-A338/B396), aklın deneyime verili nesnelerle ilgili olarak koşulsuz olanı arayışını ele almıştır. Schopenhauer, aklın koşulsuz olana yönelik bu talebini mantıksız bulmuştur, çünkü "yeter neden ilkesinin geçerliliği, bilincin biçimiyle o kadar alakalıdır ki, kendisinden hiçbir sebep beklenemeyecek bir şeyi nesnel bir biçimde hayal edemeyiz; dolayısıyla mutlak bir Mutlak'ı, basitçe, önümüzde duran boş bir duvar gibi hayal edemeyiz." A.g.e., cilt 1, s. 483 / a.g.e., cilt 2, s. 573dn.
15 Schopenhauer, *Manuscript Remains*, cilt 1, s. 46, 47 / *Der handshriftliche Nachlaß*, cilt 1, s. 43-44.
16 A.g.e., cilt 1, s. 47 / a.g.e., cilt 1, s. 44.
17 A.g.e., cilt 1, s. 54 / a.g.e., cilt 1, s. 51.
18 A.g.e., cilt 1, s. 55 / a.g.e., cilt 1, s. 51dn.
19 A.g.e., cilt 1, s. 45 / a.g.e., cilt 1, s. 42.
20 A.g.e., cilt 1, s. 74 / a.g.e., cilt 1, s. 69.
21 A.g.e., cilt 1, s. 58 / a.g.e., cilt 1, s. 54.
22 A.g.e. / a.g.e.
23 A.g.e., cilt 1, s. 21 / a.g.e., cilt 1, s. 21.
24 A.g.e., cilt 1, s. 22 / a.g.e., cilt 1, s. 22.
25 A.g.e. / a.g.e.
26 A.g.e., cilt 1, s. 43 / a.g.e., cilt 1, s. 41. Platon'un *Phaidon* adlı eserine gönderme yapılıyor, 64a: "... kendilerini doğru bir biçimde felsefeye gerçekten adayanlar, kendilerini doğrudan ve kendi rızalarıyla ölüme ve ölmeye hazırlarlar", *Plato: The Collected Dialogues*, ed. Edith Hamilton ve Huntington Cairns (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1973) s. 46, (Hugh Tredennick'in çevirisi).
27 Bkz. Schopenhauer, *The World as Will and Representation*, cilt 2, s. 170 / *Sämtliche Werke*, cilt 3, s. 188. Burada, dinler arasındaki temel farklılığın, ya kötümser olup dünyanın olmaması gerektiği gibi olduğunu ya da iyimser olup dünyanın kendi kendisini haklı kıldığını iddia etmeleri olduğunu ileri sürmüştür. A.g.e., cilt 2, s. 161 / a.g.e., cilt 3, s. 176dn, Schopenhauer

burada, ölümün bilgisinin ve hayatın ıstırap ve çilesinin, felsefi düşünmeye ve dünya hakkında metafizik açıklamalarda bulunmaya doğru en güçlü itkiyi sağladığını ileri sürmüştür.

28 Schopenhauer, *Manuscript Remains*, cilt 1, s. 59/ *Der handshriftliche Nachlaß*, cilt 1, s. 55.

29 A.g.e. / a.g.e.

30 Schopenhauer, *Gesammelte Briefe*, s. 53, 654.

31 Hans Gerhard Gräf, *Goethes Ehe in Briefen* (Leipzig, 1972), s. 346, akt. Bergmann, *Johanna Schopenhauer*, s. 170.

32 Schopenhauer, *Gesammelte Briefe*, s. 53, 654.

33 A.g.e., s. 53, 654.

34 Schopenhauer, *On the Fourfold Root of the Principle of Sufficient Reason*, s. 6 / *Sämtliche Werke*, cilt 1, s. 5.

35 Schopenhauer, *Parerga and Paralipomena*, cilt 2, s. 18 / *Sämtliche Werke*, cilt 6, s. 18. Schopenhauer *On the Fourfold Root of the Principle of Sufficient Reason*'ın –ikinci baskısının önsözünde– bir "temel felsefe denemesi" [elementar philosophische Abhandlung] olduğunu belirtir; bkz. s. xxvi / *Sämtliche Werke*, cilt 1, s. v.

36 A.g.e., cilt 2, s. 19 / a.g.e., cilt 6, s. 20.

37 Schopenhauer, *The World as Will and Representation*, cilt 1, s. xiv / *Sämtliche Werke*, cilt 2, s. x.

38 *Sämtliche Werke*, cilt 7, s. 71.

39 Schopenhauer, *Mansucript Remains*, cilt 1, s. 72-3 / *Der handschriftliche Nachlaß*, cilt 1, s. 67.

40 Tezinde iyi bilinçle ilgili olarak yaptığı tek bir anıştırma vardır; o da, "tıpkı rüyadaki bir gölgenin gerçek, maddi bedenlerle olan ilişkisi gibi, dünyanın geri kalanıyla ilişkili olan" içimizdeki en iyiyi hissetme kavramı tarafından içerilmesi bakımından "kör senkronizmin" imalı bir eleştirisidir. Schopenhauer, *Sämtliche Werke*, cilt 7, s. 84.

41 Schopenhauer'ın tezi için hazırlık niteliğinde yaptığı mantık üzerine çalışmalar arasında biçimlerin, kuralların, geçerliliğin insanın bilişin sınırlarının temel felsefi çalışmasına gönderme yapmak için kullandığı 'temel felsefe' [philosophia prima] kavramını aldığı Christian Wolff'un *Philosophia prima, sive Ontologia methodo scientifica pertractata, qua omnis cognitionis humanae principia continentur* (Francof. Et Lips, 1736); Johann Heinich Lambert'in *Neues Organon, oder Gedanken über die Enforschung und Bezeichnung des Wahren un dessen Untersheidung vom Irrthum und Schein* (Leipzig: Wendler, 1764); Hermann Samul Reimarus'un *Die Vernunftlehre, als eine Answeisung zum richtigen Gebrauch der Vernunft in der Erkenntniß der Wahrheit, aus zwoen ganz natürlichen Regeln der Einstimmung und des Widerspruch hergeleitet* (5. basım, Hamburg: Bohn, 1790); Alexander Gottlieb Baumgarten'ın *Metaphysica* (Magdeburg: Hemmerde, 1757); René Descartes'ın *Principia philosophie* (1644); Gottlob Ernst Schulze'nin *Grundsätze der allgemeinem Logik* (Helmstädt: Fleckeisen, 1810); Johann Christoph Hoffbauer'ın *Analytik der Urtheile und Schlüsse* (Halle: Schwetschke, 1792); Johann Gebhard Ehrenreich Maass'ın *Grundriß der Logik zum, Gebrauche bei Vorlesungen* (Halle: Ruff, 1793); Ernst Platner'ın *Philosophische Aphorismus, nebst einigen Anleitungen zur philosophischen Geschichte* (Leipzig: Schwickert, 1782-4); Salomon Maimon'un *Versuch einer neuen Logik oder Theorie des Denkens* (Berlin: Felisch, 1794); Ludwig Heinrich Jakob'un *Grundriß der allgemeinen Logik* (Halle: Francke and Bispisch, 1788); Johann Gottfried Carl Christian Kiesewetter'ın *Grundriß einer reinen allgemeinen Logik nach Kantischen Grundsätzen, zum Gebrauch für Vorlesungen* (Berlin: F. T. Lagarde, 1802/1806); Immanuel Kant'ın *Logik* (Königsberg: Jäsche, 1800) adlı eserleri vardı. Schopenhauer ayrıca bu ilk dönem çalışmalarında Kant'ın *Saf Aklın Eleştirisi* [*Kritik der reinen Vernunft*, 1781], *Gelecekte Bilim Olarak Ortaya Çıkabilecek Her Metafiziğe Prolegomena* [*Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird*

aufreten können, 1783] adlı eserlerine de gönderme yapar; Schopenhauer'ın çoğunu tezinde de kullandığı yukarıda bahsedilen kitaplarla ilgili tuttuğu notlar için bkz. Schopenhauer, *Der handschriftliche Nachlaß*, cilt 1, s 55-67.

42 A.g.e., cilt 1, s. 72 / a.g.e., cilt 1, s. 67

43 Bkz. a.g.e., cilt 2. s. 300, 305, 328 / a.g.e., cilt 2, s. 272 dn., 277, 293.

44 A.g.e., cilt 2, s. 300 / a.g.e., cilt 2, s. 273.

45 Schopenhauer, *On the Fourfold Root of the Principle of Sufficient Reason*, s. 31 / *Sämlichte Werke*, cilt 1, s. 27.

46 A.g.e., s. 120 / a.g.e., cilt 1, s. 83.

47 *Sämlichte Werke*, cilt 7, s. 70.

48 A.g.e., cilt 7, s. 92.

49 Schopenhauer, *On the Fourfold Root of the Principle of Sufficient Reason*, s. xxviii / *Sämlichte Werke*, cilt 1, s. vii. 1813'te Hegel, Schopenhauer'a büsbütün yabancı olmasa da Schopenhauer'ın felsefi yörüngesinin dışındaydı. Jena'daki yayıncı ve aile dostu Carl Friedrich Ernst Frommann 1813 yazı başlarında Schopenhauer'a Hegel'in *Wissenschaft der Logik* (1812) adlı eserini ödünç vermişti. Schopenhauer bu kitabı 4 Kasım 1813'te tezinin bir kopyasıyla birlikte geri verdi. Frommann'a da "kitabı okumaya en az onun kadar az meyilli olduğunu bilmese" kitabı bu kadar uzun süre elinde tutmayacağını yazmıştı, bkz. Schopenhauer'ın Frommann'a 4 Kasım 1813 tarihli mektubu, *Gesammelte Briefe*, s. 6.

50 A.g.e., s. 6-7. Schopenhauer'dan *Dekan der Philosophischen Fakultät in Jena*'ya [Jena Felsefe Fakültesi Dekanı'na], 24 Eylül 1813; Almanca çeviri, s. 643-5.

51 Schopenhauer'ın Berlin'deki tez için gerekli olan yeterlilikle ilgili Lichtenberg'le yaptığı tartışmayı *özgeçmiş*inde açıklamıştır; bkz. a.g.e., s. 53, Almanca çeviri, s. 654.

52 A.g.e., s. 6, Almanca çeviri, s. 643.

53 A.g.e., s. 7, Schopenhauer'ın Friedrich August Wolf'a 24 Kasım 1813 tarihli mektubu.

54 A.g.e.

55 Schopenhauer, Wolf, Schleiermacher, Reinhold ve Böttiger'e yazdığı mektuplarda bu iki iddiasını da tekrar etti. Ne var ki, Wolf ve Schleiermacher'a Berlin'deki Almanca zorunluluğunu açıklamak zorunda hissetmesi gariptir, çünkü her ikisi de o sıralarda Berlin'de profesördürler. Ancak Goethe ve Frommann'a yazdığı mektuplarda bu iki iddiasını da dile getirmemiştir. (Kabrun ve Schulze'ye yazdığı mektuplarsa elimizde yok). Schopenhauer'ın tezini alan kişilere yazmış olduğu mektuplar için bkz. a.g.e., s. 6 (Frommann, 4 Kasım 1813); s. 7 (Wolf, 24 Kasım 1813); s. 7-8 (Schleiermacher, 24 Kasım 1813); s. 8-9 (Reinhold, 24 Kasım 1813); s. 9 (Böttiger, 6 Aralık 1813); s. 9 (Goethe, 13 Ocak 1814).

56 Schopenhauer'ın "*Commentatio undecima exponens Theoriam Colorum Physiologicam, eandamque primariam*" başlıklı makalesi Justus Radius'un editörlüğünü yaptığı *Scriptores Ophthalmologici minores* adlı kitabın 3. cildinde (1830) yayımlanmıştır. Schopenhauer, Giriş kısmında *Ueber das Sehn und die Farben, eine Abhandlung* başlıklı denemesini Latinceye çevirdiğinden bahseder; çünkü Schopenhauer'a göre denemenin Almanca hali neredeyse tamamen görmezden gelinmişti ve Latince hali onun, aralarında "dikkatli ve adil okuyucuların" bulunduğu okuyuculara ulaşmasını sağlayabilirdi. Bkz. *Sämlichte Werke*, cilt 7, s. 184.

57 Schopenhauer, *The World as Will and Representation*, cilt 2, s. 123 / Sämlichte Werke, cilt 3, s. 135. Kelime anlamları itibariyle "*Fruchthälter*" 'meyve-tutucu', "*Fruchtgang*" 'meyve yolu', "*Fruchtleiter*" ise 'meyve üretici' anlamına gelmektedir.

58 A.g.e., cilt 2, s. 124 / a.g.e., cilt 3, s. 135. "*Lungensack*"ın kelime anlamı 'ciğer çuvalı', "*Herzbeutel*"in kelime anlamı ise 'kalp çantası'dır.

59 Schopenhauer, *Parerga and Paralipomena*, cilt 2, s. 488 / *Sämlichte Werke*, cilt 6, s. 518.

60 A.g.e., cilt 2 s. 188 / a.g.e., cilt 6, s. 518.

61 Schopenhauer, *The World as Will and Representation*, cilt 2, s. 124 / *Sämlichte Werke*, cilt 3, s. 136.

62 Bkz. *Gesammelte Briefe*, s. 244, Schopenhauer'ın F. A. Brockhaus'a 3 Eylül 1850 tarihli mektubu. Schopenhauer bu mektupta *Parerga and Paralipomena* adlı eserinin "dünya için felsefesini" ortaya koyduğunu söylemiştir, Schopenhauer'a göre bu, felsefe hocaları tarafından düşüncesine yönelik ortaya konan pasif muhalefeti de ortadan kaldıracaktır.

63 *Parerga and Paralipomena*, cilt 2, s. 486 / *Sämlichte Werke*, cilt 6, s. 517.

64 Bkz. *Gesammelte Briefe*, s.3, Schopenhauer'ın Friedrich Justin Bertuch'a 15 Eylül 1813 tarihli mektubu. Schopenhauer Bertuch'a da sansür konusunda kaygılanmaması için garanti vermişti, çünkü tezinde dine ya da politikaya doğrudan yapılmış hiçbir gönderme yoktu.

65 A.g.e., s. 3, Schopenhauer'ın Heinrich Karl Abraham Eichstädt'a 22 Eylül 1813 tarihli mektubu.

66 Akt. Gwinner, *Arthur Schopenhauer aus persönlichem Umgange dargestellt*, s. 50. Latince ifade şu şekildedir: "Arth. Schopenhauer *majorem anni* 1813 *partem in hoc conclave degit. Laudaturque domus, longos quae prospicet agros.*" Son satır Horace'ın *Epistles*, (I. 10) adlı eserindendir.

67 *Sämlichte Werke*, cilt 7, s. 3 / *On the Fourfold Root of the Principle of Sufficient Reason*, s. 1. Kant, *Critique of Pure Reason* (A651/B679-A660/B688) adlı kitabında homojenlik ve uzmanlaşma kurallarını aşkın ilkeler olarak ortaya koymuştur. Schopenhauer, Platon'un bu ilkelere yaptığı göndermelerle ilgili olarak yalnızca kitabın ilk basımında Platon'un *Philebus* (26e) adlı eserine gönderme yapmıştır, ikinci basımda ise *Politicus* ve *Phaedrus*'a yaptığı göndermeleri de eklemiştir.

68 *Sämlichte Werke*, cilt 7, s. 92–3. Schopenhauer burada Kant'ın *Critique of Pure Reason* (A562/B591 ve A564/B592) adlı kitabından alıntı yapmaktadır. Ne var ki Schopenhauer burada Kant'ın başyapıtının ikinci basımını temel alan beşinci basımından faydalanıyordu. Bu alıntıda, Kant'ın kafa karışıklığını ortaya koyan başka örneklere de yer verilir. Bunu yaptıktan ve isim vermeden bazı çağdaşlarını eleştirdikten sonra, amacının Kant'ı eleştirmek değil "sadece birkaç örnek yoluyla onun görüşlerini örneklemek" (a.g.e., cilt 7, s. 93) olduğunu söyleyerek Kant'a yönelik kötü niyetli bir saldırı gibi görünebilecek söylemini yumuşatmaya çalışmıştır. İkinci basımda ise bu satırı çıkarmıştır, çünkü artık okuyucularının kendisinin Kant'a yönelik tavrına ilişkin ortaya koyabilecekleri tepkiden korkmasına gerek kalmamıştır. Aynı zamanda bazı çağdaşlarını isim vererek sert bir eleştiriye ve karalamaya tabi tutmuştur ve Fichte, Schelling, Jabobi ve özellikle de Hegel'e yönelik tavrıyla karşılaştırıldığında okuyucularının kendisini Kant'a saldırdığı gerekçesiyle suçlamayacağını biliyordu.

69 A.g.e., cilt 7, s. 6 / *On the Fourfold Root of the Principle of Sufficient Reason*, s. 4. İkinci basımda Schopenhauer'ın tezinin bu paragrafı değiştirilmemiştir ancak ben bu İngilizce çeviriye alıntıyı da dahil edeceğim.

70 A.g.e., cilt 7, s. 7 / a.g.e., s. 6.

71 A.g.e., cilt 7, s. 15 / a.g.e., s. 32.

72 *On the Fourfold Root of the Principle of Sufficient Reason*, s. 33 / *Sämlichte Werke*, cilt 1, s. 24. Schopenhauer atağa geçtiği sıradaki yeter neden ilkesinin kanıtının ortaya konmasına yönelik talebin ne kadar dolambaçlı olduğunu anlamak zordur. Schopenhauer, bu ilke için gerekli olan kanıtın, tam da bu ilkeyi doğru varsaymak olduğunu kabul eder gibidir. Bir kanıt için ortaya konan talebin kendisi bir kanıt değildir ve bir kanıtın yokluğu, pekâlâ kanıtın varlığına yönelik bir talep ortaya koyma sırasında var olan şüpheciliğin bir çeşidinin devamına hizmet edebilir; bkz. Dale Jacquette "Schopenhauer's Circle and the Principle of Sufficient Reason", *Metaphilosophy*, cilt 23 (1992), s. 279-87.

73 *On the Fourfold Root of the Principle of Sufficient Reason*, s. 229 / *Sämlichte Werke*, cilt 1, s. 156.

74 Bkz. *Sämlichte Werke*, cilt 7, s. 14, 89dn.

75 Berkeley'e yapılan gönderme için bkz. *Parerga and Paralipomena*, cilt 1, s. 77 / *Sämlichte Werke*, cilt 5, s. 82 ve Kant'la ilgili ifade/yorum için bkz. *The World as Will and Representation*, cilt 1, s. 434 / *Sämlichte Werke*, cilt 2, s. 514.

76 *The World as Will and Representation*, cilt 2, s. 5 / *Sämlichte Werke*, cilt 3, s. 5. Schopenhauer bu paragrafta şöyle yazar: "*bilinç* doğrudan doğruya verilidir, dolayısıyla felsefenin temeli bilincin gerçeklikleriyle sınırlıdır; başka bir deyişle felsefe doğası gereği *idealisttir*." Özne ve nesne arasında burada ortaya konan bağıntılılık Reinhold'u hatırlatır; ona göre: "Her bir tasarım için tasarlayan özne ile ona ait tasarlanan bir nesne bulunmaktadır..."; bkz. C. L. Reinhold, *Ueber das Fundament des philosophischen Wissens* (Jena: Mauke, 1791), s. 200. Schopenhauer 29 Temmuz ve 20 Eylül 1813 tarihleri arasında bu kitabı dükün kütüphanesinden ödünç almış, daha sonra kendisi de bir kopya edinmiştir. Kamata, *Der junge Schopenhauer* adlı kitabında, Schopenhauer'ın Schulze'nin etkisiye Reinhold'un "Elementer Felsefe"sini Kant'la özdeşleştirdiğini iddia eder.

77 *On the Fourfold Root of the Principle of Sufficient Reason*, s 41-2 / *Sämlichte Werke*, cilt 7, s. 18. Schopenhauer ikinci basımda bu bölümdeki tarzını değiştirmiş ancak içeriğe dokunmamıştır.

78 Bkz a.g.e., s. 1 / a.g.e., cilt 7, s. 3.

79 *The World as Will and Representation*, cilt 1, s. 473 / *Sämlichte Werke*, cilt 2, s. 562. Bu ifadenin geçmişi kitabın ilk basımına dayanmaktadır.

80 *Sämlichte Werke*, cilt 7, s. 19. Bu alıntı Goethe'nin *Faust* adlı eserindendir (Kısım 1, satır 1928). Schopenhauer tezinin ikinci basımında bu kısmı çıkardıktan sonra, yine bu aynı satırları, özel olarak Schelling'e karşı sadece *a posteriori* [sonsal] olarak var olabilecek olandan *a priori* [önsel] olanı çıkarsamaya çalışması sebebiyle kullandı. Örnek olarak *Erster Entwurf einer Naturphilosophie* (1799) adlı kitabında bulunan inorganik doğa ve yerçekimi çıkarımlarını alıntıladı.

81 Schopenhauer burada Kant'ın yargının 12 biçiminden anlayışın 12 saf kavramı ya da kategorisine dair "metafizik çıkarımlar" ortaya koyduğu *Saf Aklın Eleştirisi* adlı kitabına gönderme yapmaktadır. Kategoriler deneyimin ve genel olarak kavramın var olabilmesi için gerekli koşullar olarak işlev görüyorlardı. Yargının biçimleri, mantıksal olarak anlamlı bütün yargıları ifade ediyordu. Kant'a göre nasıl ki bütün yargılar için gerekli özellikler varsa, yargılarımızın nesneler hakkında olabilmesine imkân sağlayacak şekilde nesnelere ilişkin kavramlar geliştirebileceğimiz benzer yollar olmalıdır. Schopenhauer'ın "yargıların mantıksal tablosu"na yaptığı referanslar Kant'ın yargı biçimlerini üç grup ve dört "başlık" altında sınıflandırdığı tabloya gönderme yapar. Bu dört grup nicelik, yani terimin uzamı; nitelik, yani belirtilen terimin asıl terim sınıfına dahil edilmesi ya da hariç tutulması; ilişki, yani bir yargının yalnızca asıl ve belirtilen terim arasındaki ilişkiyi mi yoksa iki ya da daha fazla yargı arasındaki ilişkiyi mi ifade ettiği; kiplik, yani bir yargının olanaklı, gerçek veya gerekli bir hakikati ifade ettiği. Kant bu "başlıklar" altında 12 tür yargı biçimi ortaya koyar:

Nicelik	Nitelik	Bağıntı	Kiplik
Evrensel	Olumlu	Kategorik	Problematik
Özel	Olumsuz	Varsayımsal	Önerme
Tekil	Sonsuz	Ayırıcı	Zorunlu

Kant'ın kategorilerle ilgili yaptığı tablo da yargıları ayırışına koşuttur:

Niceliğe Dair	Niteliğe Dair	Bağıntıya Dair	Kipliğe Dair
Birlik	Edimsellik	İçerme ve Kalıcılık	Olanaklılık/Olanaksızlık
Çoğulluk	Olumsuzlama	Nedensellik ve Bağımlılık	Olma/Olmama
Bütünlük	Sınırlandırma	Ortaklık	Zorunluluk/Olumsallık

Kant, Schopenhauer'ın aksine kategorilerini tümevarım yoluyla ve bütünlüğü garantileyecek bir "prensip"ten yoksun olarak geliştirmesi sebebiyle Aristoteles'i eleştiriyordu.

Schopenhauer'a göre Kant'ın ilkesi ona kategori ayrımını sistematik olarak geliştirme imkânı sağlayan bir yetenek ya da özellikti; Kant'ın yargı tablosu için bkz. *Critique of Pure Reason* (A70/B95) adlı eseri, kategori tablosu için: A80/B106. Aristoteles hakkındaki görüşleri için bkz. A81/B107.

82 *Sämlichte Werke*, cilt 7, s. 19dn. Schopenhauer Kant'ın *Critique of Pure Reason* (B145) adlı kitabından alıntı yapıyor.

83 A.g.e., cilt 7, s. 25n. / *On the Fourfold Root of the Principle of Sufficient Reason*, s. 52 n. Schopenhauer, sezgisel algı tasarımlarını ifade etmek için "gerçek nesneler" ifadesini kullanır, bu gerçek nesnelerin toplamı "ampirik gerçekliklerin karmaşıklığını oluşturur, böyle bir gerçeklik kendi içinde her zaman ideal kalır."

84 Bkz a.g.e., cilt 7, s. 49 / a.g.e., s. 146. Schopenhauer nihai olarak bütün anlamlı kavramların sezgilerden çıkarılması gerektiğini tartışacaktı.

85 Bkz a.g.e., cilt 7, s. 59 / a.g.e., s. 193.

86 Bkz a.g.e., cilt 7, s. 68 / a.g.e., s. 207.

87 Descartes, *Meditations in First Philosophy* adlı eserinin "Meditation III" başlıklı bölümünde bu taktiği kullanır. Burada fikirlerini üç farklı türe ayırır, ancak Schopenhauer'ın aksine Descartes bu fikirlerden herhangi birinin kendi varlığının ötesinde bir doğruyu oluşturmak için nihai bir temel oluşturup oluşturamayacağı ile ilgilenir. Neyse ki, Descartes içkin bir Tanrı fikrine ulaşmış bu da onun ilk doğrusunun (*cogito*; yani: düşünüyorum, öyleyse varım) tekbenciliğinin ötesine geçmesini sağlamıştı.

88 A.g.e., cilt 7 s. 69-70 / a.g.e., s. 207.

89 Tezin 1813 tarihli basımında 4. Bölüm yaklaşık 28 sayfa uzunluğundaydı, ikinci basımda ise bu bölüm 68 sayfaya çıktı.

90 A.g.e., cilt 7, s. 92 / *On the Fourfold Root of the Principle of Sufficient Reason*, s. 232. Schopenhauer Platon'un *Timaios* (28a) adlı eserinden Yunanca alıntı yapmıştı. İkinci basımda, Schopenhauer, yeter neden ilkesinin bütün biçimleriyle önsel olduğu iddiasından, kaynağı kendi zihnimizde olmak üzere, bunun bütün var olan şeylere uygulanamayacağı yalnızca bazı görüngülere uygulanacağı ve "kendini dünyaya açık eden kendinde şey"e uygulanamayacağı iddiasına geçti.

91 A.g.e., cilt 7, s. 23. Kant'ın *Critique of Pure Reason* adlı eserinin iki önemli bölümü vardır: "Transcendental Doctrine of Elements," ve "Transcendental Doctrine of Method". İlkinin ilk kısmı "Transcendental Aesthetic", ikinci kısmı ise "Transcendental Logic"tir. "Transcendental Analytic" ikincisinin ilk kısmı olup "Transcendental Dialectic" ikinci kısımdır. Schopenhauer Kant'ın uzam ve zamanın bütün sezginin *a priori* [önsel] biçimleri olduğu ve duyarlılık yeteneğimize katkı sağladığı fikrini işlediği "Transcendental Aesthetic" kısmına katılmasına rağmen, Kant'ın anlayışın önsel kavramların kaynağı olduğu fikrini işlediği "Transcendental Analytic" kısmını reddediyordu. Bkz. *The World as Will and Representation*, cilt 1, s. 452-80 / *Sämlichte Werke*, cilt 2, s. 536-70.

92 A.g.e., cilt 7, s. 32.

93 *On the Fourfold Root of the Principle of Sufficient Reason*, s. 111 / *Sämlichte Werke*, cilt 1, s. 77.

94 *Sämlichte Werke*, cilt 7, s. 31. Tam başlık "Kant'ın Bu Kuralla İlgili Kanıtının Tartışılması ve Benzer Bir Şekilde Oluşturulmuş Yeni Bir Kanıtın İfadesi" idi. Bu kitabın 1847'de yapılan basımının 23. Bölüm'ü oldu ve bu kez daha doğrudan bir başlık kullanılmıştı: "Kant'ın Nedensellik Kavramının Önsel Doğasına İlişkin Kanıtına Karşı Argümanlar"; bkz. a.g.e., s. 122 / a.g.e., cilt 1, s. 122.

95 Gemi ve at örnekleri için bkz. Kant, *Critique of Pure Reason*, "Second Analogy", (A190/B235 – A198/B244). Schopenhauer'ın Kant'a karşı yaptığı tartışmanın eleştirel bir değerlendirmesi için bkz. Paul Guyer'in "Schopenhauer, Kant ve Felsefe" adlı makalesi, *The Camb-*

ridge Companion to Schopenhauer, ed. Christopher Janaway (Cambridge: Cambridge University Press, 1990), s. 120-33.

96 *Sämlichte Werke*, cilt 7, s. 35.

97 A.g.e., cilt 7, s. 36. Schopenhauer tezinin ikinci basımında bu paragrafı yaptığı küçük değişikliklerle korur; bkz. *On the Fourfold Root of the Principle of Sufficient Reason*, s. 129 / *Sämlichte Werke*, cilt 1, s. 89-90.

98 *On Vision and Colour*, s. 10 / *Sämlichte Werke*, cilt 1, s. 7. Schopenhauer tezinin ikinci basımında bütün sezginin zihinsel olduğuna dair tezinin Alman İdealistlerinin "zihinsel sezgi" fikri ile karıştırılmaması gerektiği konusunda bir uyarıda bulunur. Zihinsel olan "Almanya'nın boşboğaz felsefelerinin sevgili mutlaklarının evrimlerini gerçekleştirmesi öngörülen hayali bir dünyaya atfettiği taklitsel sezgi" ile değil yalnızca ampirik sezgi ile karşılaştırılmalıdır; *On the Fourfold Root of the Principle of Sufficient Reason*, s. 79 / *Sämlichte Werke*, cilt 1, s. 53.

99 *On the Fourfold Root of the Principle of Sufficient Reason*, s. 77-8 / *Sämlichte Werke*, cilt 1, s. 52-53. Schopenhauer'ın aşkın olanla ampirik olanı birleştirme eğilimi yani ampirik bilişin maddeci açıklaması muhtemelen başyapıtının ikinci basımında en dramatik haliyle ifade edilmiştir: "Uzanım yalnızca benim kafamda var olduğu doğrudur; ancak ampirik olarak kafam uzanım içindedir" (*The World as Will and Representation*, cilt 1, s. 19 / *Sämlichte Werke*, cilt 3, s. 31). Tahmin edileceği üzere bu cümle felsefesi için erken dönem eleştirmenlerle başlayıp günümüze değin *Schopenhauers philosophisces System, dargestellt und beurteilt* (Leipzig: Breitkopt and Härtel, 1857, s. 69) adlı kitabın yazarı yazarı Rudolf Seydel'den, 4. Bölüm'ü "Çatışkı: Kafam Dünyanın İçindeyken, Dünya Kafamda Olabilir mi?" (s. 83-116) olan *Schopenhauer's Broken World-View: Colours and Ethics between Kant and Goethe* (Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 2000) adlı kitabın yazarı Paul F. H. Lauxtermann'a kadar süren bir baş ağrısı haline dönüştü. Petri Räsänen doktora tezinde sağ kafalı bir havayla yazılmış gibi görünen tarzdaki bu problemli cümlenin şu şekilde yeniden yazılmasını önerir: "Aşkın bir bakış açısıyla uzanım yalnızca bildiklerimin bir parçası olduğu doğrudur ... ampirik olarak (yani ampirik bir bakış açısıyla) kafam uzamdadır"; bkz. *Schopenhauer and Kant's Transcendental Idealism* (Tampere: Tampere University Press, 2005, s. 131).

100 *On the Fourfold Root of the Principle of Sufficient Reason*, s. 108-9 / *Sämlichte Werke*, cilt 1, s. 74-5. Schopenhauer, Flourens'ın *De la vie et de l'intelligence* (Paris: Garnier frères, 1858) adlı kitabına gönderme yapıyor. Flourens'a yapılan bu göndermeler Schopenhauer tarafından *On the Fourfold Root of the Principle of Sufficient Reason* adlı kitabının kendi el yazısıyla kaleme aldığı elyazmalarına (1847) eklenmiştir.

101 A.g.e., s. 114 / a.g.e., cilt 1, s. 79.

102 Bkz a.g.e., s. 118-19 / a.g.e., cilt 1, s. 117-18. Schopenhauer'ın görüşünün Kant'ın dolayımı yoluyla Locke ile olan ilişkisini "Locke as Schopenhauer's (Kantian) Philosophical Ancestor," başlıklı makalede tartıştım, bkz *Schopenhauer-Jahrbuch*, cilt 84 (2003, s. 147-56). Dieter Birnbacher "Induktion oder Expression? *Zu Schopenhauers Metaphilosophie*", (*Schopenhauer-Jahrbuch*, cilt 69 (1988, s. 7-40) adlı makalesinde, Schopenhauer'ın metafelsefesinin doğası gereği tümevarımcı ya da dışavurumcu olup olmadığına bakar. Rudolf Malter ise *Arthur Schopenhauer: Transzendentalphilosophie und Metaphysik des Willens* adlı etkili çalışmasında bir aşkın filozof olarak Schopenhauer'ın kapsamlı bir yorumlamasını yapar.

103 Schopenhauer ve Kant'ın metodolojileri arasında derinlemesine bir karşılaştırma için bkz. Paul Guyer'in "Schopenhauer, Kant and the Methods of Philosophy" adlı makalesi, *The Cambridge Companion to Schopenhauer*, s. 93-137.

104 *The World as Will and Representation*, cilt 2, s. 272 / *Sämlichte Werke*, cilt 3, s. 307.

105 *On the Fourfold Root of the Principle of Sufficient Reason*, s. 53 / *Sämlichte Werke*, cilt 1, s. 34. Schopenhauer ilk basımda gerçek bir nesnenin yeni durumunun ya da üzerindeki bir değişikliğin "bir kuraldan kaynaklanması" gerektiğini söylüyordu (*Sämlichte Werke*, cilt 7,

s. 29). Schopenhauer, Kant'ın görüşüne olan inancından vazgeçince, ikinci basımdan bu sözü çıkardı.

106 Schopenhauer bu temelde Tanrı'nın varlığını kanıtlamak için ortaya konan kozmolojik argümanın ilk-nedensel biçimlerini reddediyordu. Schopenhauer, ilk nedenin yani Tanrı'nın var olması gerektiğini kanıtlamak üzere nedensellik kuralını uygulayan herkesin nedensellik kuralına, varılacak yere varıldıktan sonra bir kenara atılan araba muamelesi yaptığını esprili bir dille ifade ediyordu; bkz a.g.e., s. 58 / a.g.e., cilt 1, s. 38. Bu tarz sözler, tıpkı çağdaşlarına yönelttiği iğneleyici laflar gibi, Schopenhauer'ın tezinin ikinci basımında görülür.

107 A.g.e., s. 164 / a.g.e., cilt 1, s. 110dn.

108 *The World as Will and Representation*, cilt 1, s. 38 / *Sämlichte Werke*, cilt 2, s. 45.

109 Bkz. *On the Fourfold Root of the Principle of Sufficient Reason*, s. 176dn. / *Sämlichte Werke*, cilt 1, s. 120. Nietzsche Schopenhauer'ı "sezginin zihinsel doğasına, yani nedensel kuralların *a priori* [önsel] doğasına, zihnin araçsal karakterine ve istencin özgür olamayışına ilişkin ölümsüz doktrinleri" sebebiyle övüyor, ancak aynı zamanda aynı paragrafta Schopenhauer'ın takipçilerinin Schopenhauerci yanlışlara ve abartılara kapıldığını söylüyordu; bkz. *The Gay Science*, Kısım 99.

110 *On the Basis of Morality*, s. 84 / *Sämlichte Werke*, cilt 4, s. 150.

111 *On the Fourfold Root of the Principle of Sufficient Reason*, s. 181 / *Sämlichte Werke*, cilt 1, s. 123. Schelling'e yapılan iki gönderme Schopenhauer'ın felsefesinde yaşanan bir değişime işaret eder. "Mutlak kimliğin zihinsel sezgisi ve doğaya evrimi" ile ilgili gönderme, *Naturphilosophie* adlı eserinedir; "karanlık temel ya da temelsizlik" ile ilgili gönderme ise *Bruno oder über das göttliche and natürliche Princip der Dinge* (Berlin: Johann Friedrich Unger, 1802) adlı eserinedir.

112 A.g.e., s. 156 / a.g.e., cilt 1, s. 105. İlginç bir biçimde Schopenhauer yeter neden ilkesinin bu biçimini "Principle of the Sufficient Reason of Knowledge" adlı bu bölümde (31) dile getirmemiş, ancak bunu "Truth [Hakikat]" başlıklı başka bir bölümde (30) ve bilgiyi ifade etme bağlamında değil yalnızca bir önermenin doğruluğu bağlamında ele almıştır: "Bir yargı doğrudur demek, o yargı yeterli bir sebebe sahiptir demektir. Bu onun gönderme yaptığı yargıdan farklı bir şey olmalıdır. Dolayısıyla doğruluk, yargının kendinin dışında bir şeyle olan ilişkisidir", a.g.e., cilt 7, s. 52.

113 Schopenhauer başlangıçta "aşkın doğru"ya "metafizik doğru" demiştir. Ancak Schopenhauer'ın kavramı inceleyişine ilişkin hiçbir değişiklik yoktu. Görünen o ki Schopenhauer 1813'te kendi görüşleri ile ilgili olarak "aşkın" kelimesini kullanmaktan kaçınıyordu, bu da muhtemelen Kant'la çok fazla özdeşleştirilmeme isteğinin bir sonucuydu. Ne var ki 1847'ye gelindiğinde kendini Kantçı olarak lanse etmekten gurur duyuyordu. Bu doğru biçimini değiştirmesinin ve kitabındaki "Outline of an Analysis of Experience: The Understanding" şeklindeki 19. Kısımın başlığını "Outline of a Transcendental Analysis of Emprical Reality" şeklinde (ikinci basımda 18. Kısım) değiştirmesinin nedeni olabilir; bkz. a.g.e., cilt 7, s. 57, 21 / *On the Fourfold Root of the Principle of Sufficient Reason*, s. 160, 46.

114 Schopenhauer, Hegel'e karşı yürüttüğü uzunca bir tartışma sırasında Hegel'in bir fikrini kategorik kıyasa uygular: "Bir yanı ağırlaşan bütün cisimler o yanından batarlar; bu manyetize edilmiş set bir taraftan batar; demek ki o yanı ağırlaşmıştır." Schopenhauer'a göre bu, şu cümleyi kurmakla aynı şeydi: "Bütün ördeklerin iki ayağı vardır; senin de iki ayağın var; demek ki, sen bir ördeksin." Devam ediyordu Schopenhauer: Bir kişinin vicdanı ve doğuştan sahip olduğu mantık, böyle bir çıkarımın yapılmasını imkânsız kılar ve bu mantığın yokluğu da zihnin yokluğu olarak tanımlanır. Schopenhauer'a göre Hegel'in argümanı "olumluluğun iki temelinden ikinci figüre ait hiçbir sonuç çıkarılamaz" kuralını ihlal etmekteydi; bkz. *On the Basis of Morality*, s. 17 / *Sämlichte Werke*, cilt 4, s. xxi.

115 *On the Fourfold Root of the Principle of Sufficient Reason*, s. 159 / *Sämlichte Werke*, cilt 1, s. 107. Schopenhauer 1813 tarihli doktora tezinde ampirik doğruluk ile ilgili kısmı, Kant'ın

yargılar tablosundan anlayışın kategorilerini çıkarmasını tartışmak ve Kant'ın ahlaki eylemin rasyonel olduğunu öngören pratik akıl kavramına ilişkin bazı eleştiriler getirmek üzere kullanmıştı; bkz *Sämlichte Werke*, cilt 7, s. 55-6.

116 A.g.e., s. 160 / a.g.e., cilt 1, s. 108. Schopenhauer yeter neden ilkesinin dört biçiminden üçünü aşkın doğrular olarak sınıflandıracaktı: oluş, varoluş ve eylem. Bilmenin yeterli sebebi ilkesinin metalojik bir doğru olduğu söyleniyordu; bkz a.g.e., s. 162 / a.g.e., cilt 1, s. 109.

117 A.g.e., s. 162 / a.g.e., cilt 1, s. 109.

118 A.g.e., s. 162 / a.g.e., cilt 1, s. 109.

119 Schopenhauer'ın "aşkın" kavramını kullanımı için bkz. a.g.e., s. 197 / a.g.e., cilt 1, s. 133. Schopenhauer başlangıçta "metafizik" sözcüğünü kullanıyordu, bkz. a.g.e., cilt 7, s. 61.

120 Schopenhauer tezinin ilk basımında sağ ve sol eldivenlerle ilgili örneği kullanmamıştı. Kant'ı yalnızca ikinci basımda, artık Kant'la özdeşleştirilmekten korkmadığı, tersine bunu istediği sırada alıntıladı; bkz. a.g.e., cilt 7, s. 60 ve *On the Fourfold Root of the Principle of Sufficient Reason*, s. 194 / *Sämlichte Werke*, cilt 1, s. 131.

121 Schopenhauer bir şeyin aşkın olarak ideal ve ampirik olarak gerçek olması fikrini Kant'tan ödünç almıştı. Bu fikri tezinin 1813'teki basımında kullanmazken 1847'deki basımına ekledi; bkz *On the Fourfold Root of the Principle of Sufficient Reason*, s. 45 / *Sämlichte Werke*, cilt 1, s. 28.

122 A.g.e., s. 194 / a.g.e., cilt 1, s. 131.

123 Kant'ın sentetik *a priori* [önsel] bir önerme olarak "5+7=12" önermesi ile analitik ve sentetik önermeler arasında yaptığı ayrım için sırasıyla bkz. *Critique of Pure Reason* B15-16 ve A7/B11-A13/B26.

124 *On the Fourfold Root of the Principle of Sufficient Reason*, s. 200 / *Sämlichte Werke*, cilt 1, s. 135.

125 A.g.e., cilt 7, s. 73 / *On the Fourfold Root of the Principle of Sufficient Reason*, s. 211dn. Schopenhauer 1847'deki basımda Schelling'e yaptığı göndermeyi çıkardı ve "ben" sözcüğü ile ifade edilen biliş ve istencin öznelerinin kimliğine "dünyanın düğümü" adını verdi.

126 *The World as Will and Representation*, cilt 1, s. 102 / *Sämlichte Werke*, cilt 2, s. 121. Bu yorum kitabın ilk basımından gelmektedir.

127 A.g.e., cilt 1, s. 102 / a.g.e., cilt 2, s. 121.

128 *Sämlichte Werke*, cilt 7, s. 73.

129 A.g.e., cilt 7, s. 73.

130 A.g.e., cilt 7, s. 77. Schopenhauer aynı paragrafta Kant'ın anlaşılır ve ampirik karakter arasında yaptığı ayrımla, özgürlük ve doğa arasındaki ilişki ile ilgili aydınlatıcı açıklamaları sebebiyle Schelling'i övmeye devam eder. Bu iltifat nedense ikiyüzlü görünür, çünkü Schelling'in *Philosophische Schriften* (1809) adlı kitabında tam da bu paragrafın yanına aldığı notlar açıkça eleştireldir. Schelling bu paragrafta Kant'a değil, "İdealizm"e gönderme yapmıştı. Schopenhauer, bu paragrafın yan tarafına "Kant, seni çirkin dürzü" diye not alır; bkz. *Der handschriftliche Nachlaß*, cilt 5, s. 147. Sonraları Schelling'in Kant'ın görüşlerini kendisine aitmiş gibi göstermeye çalıştığını iddia edecekti: "Eğer Schelling kendisinin değil Kant'ın dehasını ifade ettiğini itiraf edecek kadar dürüst biri olsaydı bu çalışmayı överdim", *On the Basis of Morality*, s. 111 / *Sämlichte Werke*, cilt 4, s. 176. Matthias Koβler ve Lore Hühn Schopenhauer'ın Kant'ın anlaşılır ve ampirik karakterler arasında yaptığı ayrımı algılayışının Schelling ve Fries'ın yaptığı dolayımla hazırlandığını ileri sürerler; sırasıyla bkz: "Empirischer und intelligibler Charackter: Von Kant über Fries und Schelling zu Schopenhauer" *Schopenhauer-Jahrbuch* cilt 76 (1995), s. 195-201; "Die intelligible Tat, zu einer Gemeinsamkeit Schellings and Schopenhauer," *Selbstbesinnung der philosophischen Moderne*, ed. C. Iber and R. Pocai (Dartford: T. Junghans Verlag, 1998), s. 55-94.

131 *Sämlichte Werke*, cilt 7, s. 76.

132 A.g.e., cilt 7, s. 76.
133 A.g.e.
134 *On the Fourfold Root of the Principle of Sufficient Reason*, s. 214dn. / *Sämlichte Werke*, cilt 1, s. 145.
135 A.g.e., s. 212 / a.g.e., cilt 1, s. 144.
136 Schopenhauer *On the Fourfold Root of the Principle of Sufficient Reason* s. 70-1 / *Sämlichte Werke*, cilt 1, s. 46-8 adlı kitabının ikinci basımında nedensellik ilişkilerini "en basit anlamıyla neden", "dürtü", "güdülenim" şeklinde yaptığı sınıflandırmayı da dahil etti. Schopenhauer bu sınıflandırmayı ilk kez İstencin Özgürlüğü Üzerine Ödüllü Deneme'de (s. 25-9) / *Sämlichte Werke*, cilt 4, (s. 29-33) yapmıştı.
137 John E. Atwell *Schopenhauer: The Human Character* (Philadelphia: Temple University Press, 1990, s. 58-66) adlı eserinde Schopenhauer'ın faillerle eylemleri arasında en az üç farklı teori kullandığını iddia eder. Atwell baskın teori olarak "failin nedenselliği" teorisini açıklar, bu görüşe göre bir insanın karakteri verili bir güdü çerçevesinde sonuç olarak ortaya çıkan eylemin sebebidir. Atwell diğer iki açıklamaya "faile indirgeme" ve "isnat tezi" adını verir, bunlar da sırasıyla kişinin karakterinin yaptığı eylemlerin toplamı olduğu ve bazı eylemlerin yanlış kavrayış sebebiyle kişinin karakteri hakkında doğru bilgi veremeyeceği fikirleridir.
138 İstencin Özgürlüğü Üzerine Ödüllü Deneme, s. 41 / *Sämlichte Werke*, cilt 4, s. 47.
139 *On the Fourfold Root of the Principle of Sufficient Reason*, s. 214 / *Sämlichte Werke*, cilt 1, s. 145. Schopenhauer'ın ikinci basımda karar alma ile ilgili olarak ilk basımda görülen dili kullanmasını hatırlamak oldukça ilginçtir, çünkü sonradan ortaya koyduğu eylemin yeterli sebebi ilkesi karar almayı eylemin bu denli merkezinde görmez.
140 A.g.e., s. 232 / a.g.e., cilt 7, s. 92.
141 A.g.e., s. 234 / a.g.e., cilt 7, s. 93.
142 *Die Schopenhauers*, s. 214; Johanna'dan Arthur'a Nisan 1814 tarihli mektup.
143 Akt. Franz Riedinger "Die Akten über Schopenhauers Doktorpromotion", *Jahrbuch der Schopenhauer-Gesellschaft*, cilt 11 (1924), s. 98.
144 Ulrike Bergmann Adele'nin Gerstenbergk'a karşı sonradan ifade ettiği sert tepkilerin kısmen Adele'nin Gerstenbergk'in Johanna ile olan ilişkisinin platonik olmadığını anlamasıyla ortaya çıktığını ileri sürer; bkz. *Johanna Schopenhauer*, s. 264. Gerstenbergk ile Johanna arasında cinsel bir ilişkinin bulunduğuna dair bir kanıt yok. Açık ki Johanna böylesi bir ilişkiyi hem oğlundan hem kızından, ancak özellikle de kızından saklayabilecek kadar dikkatli davranmıştır.
145 Otto Fiebiger, "Neues über Friedrich Müller von Gerstenbergk", *Jahrbuch der Schopenhauer-Gesellschaft*, cilt 12 (1922), s. 68, akt. Bergmann, *Johanna Schopenhauer*, s. 188.
146 Akt. Gabriele Büch *Alle Leben ist Traum: Adele Schopenhauer, eine Biographie* (Berlin: Aufbau Taschenbuch Verlag, 2002) s. 109.
147 Walther Wolfgang von Goethe, Goethe'nin torunu ve August von Goethe'nin ve Adele'nin yakın arkadaşı Ottilie von Goethe'nin oğluydu. Libretto, Adrian van der Venne takma adıyla yayımlandı; Adele aynı takma ismi 1835'te yazdığı *Die loghringischen Geschwister* adlı kısa romanında da kullanmıştı.
148 Adele Schopenhauer, *Tagebuch einer Einsamen*, ed. Heinrich Hubert Houben (Münih: Matthes and Seitz, 1985), s. 49, akt. Safransky, *Schopenhauer and the Wild Years of Philosophy*, s. 175.
149 *Tagebuch einer Einsamen*, s. 48.
150 Lütkehaus, *Die Schopenhauers*, s. 319; Adele'den Arthur'a 27 Ekim 1831 tarihli mektup.
151 Akt. Büch, *Alles Leben ist Traum*, s. 170. Adele'nin konuşkanlığı avukat Anselm Ritter von Feuerbach tarafından çok daha sertçe tanımlanmıştı, Feuerbach ona "genç aptal kız" [*Gänschen*] demişti; bkz. *Gesammelte Briefe*, s. 687. Adele, Stromeyer'ın hatırladığının aksi-

ne Osann'la nişanlanmadı. Bu şekilde düşünerek kendinden yaşlı Adele'yle arkadaşlık etmek, 21 yaşındaki bu öğrenci için daha heyecan verici olmalıdır.

152 Adele Schopenhauer, *Tagebücher*, ed. Kurt Wolff (Leipzig: 1909), cilt 1, s. 92, akt. Bergmann, *Johanna Schopenhauer*, s. 262.

153 Adele Schopenhauer, a.g.e., cilt 1, s. 13, akt. Bergmann, a.g.e., s. 264.

154 Wolfgang von Oettingen, "Aus Ottilie von Goethes Nachlaß. Briefe von ihr und an sie," *Schriften der Goethe Gesellschaft,* cilt 28 (1913) içinde s. 282, akt. Bergmann, Johanna Schopenhauer, s. 267.

155 Adele Schopenhauer, *Tagebuch einer Einsamen*, s. 152, akt. Bergmann, a.g.e., s. 267.

156 Bkz. Büch, *Alles Leben ist Traum*, s. 145. Büch aynı zamanda Adele'nin 1837'de Gerstenbergk'e bir dava açmayı planladığını ancak Ottilie von Goethe'nin Adele'yle konuşup onu ikna ettiğini ifade eder.

157 Johanna'nın *Erinnerungen von einer Reise* adlı eseri Arthur'un doktora tezini de basan Rudolstadt'ta kurulu Hof-Buch-und Kunsthandlung adlı yayınevi tarafından basıldı, bu yayınevinin sahibi Schopenhauerların Weimar'dan tanıdığı girişimci Friedrich Johann Bertuch'tu. Oldukça ilginç bir biçimde Schopenhauer'ın iki cildini tek bir kapak altında birleştirdiği bu kitap ve Johanna'nın ilk kitabı olan *Carl Ludwig Fernows Leben* adlı kitap, Schopenhauer öldükten sonra kütüphanesinde bulunan annesine ait kitaplardı.

158 Akt. Werner Deetjen "Aus dem Weimarer Schopenhauer-Kreise", *Jahrbuch der Schopenhauer-Gesellscahft*, cilt 12 (1925), s. 99. Gerstenbergk'in "dört köke" yumuşatıcı diye gönderme yapması onun Johanna'nın Schopenhauer'ın kitabı hakkında eczacılar için yazılmış dediğini duyduğunu ortaya koyuyor. Bunun yanı sıra Gans'ı Fichteci terimlerle "Ben-olmayan" kendisini çay masasında "konumlandırdı" gibi bir cümle ile ifade etmesi de Schopenhauer'ın eski öğretmenine karşı duyduğu nefreti bildiğini gösteriyor. Schopenhauer'ın, Gerstenbergk'in bu yorumları karşısında çılgına döneceğini tahmin etmek zor değil.

159 [159] Lütkehaus, *Die Schopenhauers*, s. 220-22; Johanna'dan Arthur'a 17 Mayıs 1813 tarihli mektup.

160 [160] Wolfgang von Oettingen, "Aus Ottilie von Goethes Nachlaß. Briefe von ihr und an sie 1806-1822", s. 71, akt. Bergmann *Johanna Schopenhauer*, s. 187.

VI. BÖLÜM GOETHE, RENKLER VE DOĞU IŞIKLARI (Sayfa 215-244)

1 Schopenhauer, *Gesammelte Briefe*, s. 53, 654, Schopenhauer'ın, Berlin'deki K. Friedrich Wilhelm Üniversitesi Felsefe Fakültesi'ne yazdığı 31 Aralık 1819 tarihli mektup.

2 A.g.e., s. 261, Schopenhauer'ın Johann Eduard Erdmann'a 9 Nisan 1851 tarihli mektubu.

3 Schopenhauer, *Manuscript Remains*, cilt 1 s. 13 / *Der handschriftliche Nachlaß*, cilt 1, s. 13. Bu satırlar 1810'da yazılmış.

4 Moses Mendelssohn, *Morgenstunden, oder Vorlessungen ueber das Dasein Gottes*'te (1785) "her şeyi kırıp döken Kant"a [alles zermalmenden Kant] gönderme yapıyor; "her şeyi kırıp dökücü Kant"a [*Alleszermalmer* Kant] değil; bkz. *Gesammelte Schriften* (Leipzig: F. A Brockhaus, 1843), cilt III/2, s. 235. Schopenhauer, ilk defa Mendelssohn'un Kant'a yaptığı göndermeyi, *The World as Will and Representation*'ın ikinci baskısında, yeniden biçimlendirdiği "Critique of the Kantian Philosophy"de yaptı; cilt 1 s. 420 / *Sämtliche Werke*, cilt 2, 497. Yazıda Mendelssohn'un, Kant'ın rüyasından uyandırdığı son uykucu olduğunu söylüyordu. Daha sonra terimi iki defa kullandı: ilkinde Kant'ın rasyonel psikolojiye etkisi için, Platon'da bulunan bir kaynağa gönderme yaparken. İkinci olarak, "Üniversitelerdeki Felsefe

Üzerine"de yaptığı sert bir eleştiride kullandı; Mendelssohn'dan doğru bir şekilde alıntı yaparak, Herbart, Schleiermacher ve Hegel'in "her şeyi kırıp döken Kant'ın unutulup yerinden olmasını" görmekten mutlu olacaklarını iddia etti. Bkz. sırasıyla, *Parerga and Paralipomena*, cilt 1, s. 43, 171 / *Sämtliche Werke*, cilt 5, s. 47, 182.

5 Kant, *Critique of Pure Reason*, Bxxx.

6 Schopenhauer, *Manuscript Remains*, cilt 1 s. 13 / *Der handschriftliche Nachlaß*, cilt 1, s. 13.

7 Schopenhauer, *Gespräche*, s. 26, akt. David Asher. Aynı pasajda Asher ayrıca, Goethe başkalarını büyüleyerek elinde tutarken, Schopenhauer'a karşı daha önceki kayıtsızlığının sonucunda genç adamın odasına kapandığını belirtir.

8 Johann Peter Eckermann, *Gespräche mit Goethe in den letzten Jahren seines Lebens*, ed. H[einrich] H[ubert] Houben (Leipzig: Klinkhardt & Biermann, 1909) s. 197.

9 Schopenhauer'ın İngilizcesi: bkz. *Gesammelte Briefe*, s. 191. Schopenhauer'ın Charles Lock Eastwood'a 1841'deki (1840) mektubu.

10 Ludwig Wittgenstein, *Remarks on Colour*, çev. G. E. M. Anscombe (Berkley ve Los Angles: California Press, 1978), s. 11dn. Schopenhauer gibi Wittgenstein da Goethe'nin renk teorisi oluşturmadığına inanıyordu. Bununla birlikte her ikisinin de farklı nedeni vardı. Wittgenstein, Goethe'nin çalışmasının herhangi bir tahminde bulunmakta başarısız olduğu için çalışmasının ya ampirik olarak teyit edilebileceğini ya da yalanlanabileceğini söylüyordu. Schopenhauer'ın teori kriteri için farklı bir bakış açısı vardı. Goethe'nin, renk fenomenleri hakkında bir dizi sistematik olgu gösterdiğini ama bu fenomenlerin zemini için temel bir prensip ifade edemediğini söylüyordu. Schopenhauer renk teorisi üzerine denemesinin ikinci baskısı (1854 ve Goethe'nin ölümünden sonra) için "Goethe'nin çalışmasını tamamlamak için; çalışmanın bütün verilerinin oturacağı en yüksek prensip için bir *abstrocto* [soyutlama --ç.] oluşturmak ve böylece renk teorisini kelimenin tam anlamıyla sonucuna erdirmek; bu denemenin yapmak istediği budur" demişti. *On Vision and Colors*, s. 7. Schopenhauer'ın felsefesinden önemli derecede etkilenen Wittgenstein'ın, *Remarks on Colour*'da Schopenhauer'dan hiç bahsetmemesi merak konusudur.

11 Bkz. Schopenhauer, *Gespräche*, s. 26. Schopenhauer tezinden çıkardığı "Motive, Decision, Empirical and Intelligible Character" [Güdülenim, Karar, Ampirik ve Anlaşılır Karakter] bölümünde, kişinin ampirik karakterini bilmenin zorluğunu anlatmak için güdülenim yasaları ile optik yasaları karşılaştırıyordu; bkz. *Sämtliche Werke*, cilt 7, s. 79.

12 Schopenhauer, *On the Fourfold Root of the Principle of Sufficent Reason*, s. 205 / *Sämtliche Werke*, cilt 7, s. 67.

13 Bkz. Schopenhauer, *Gespräche*, s. 33. *Gesammelte Briefe*'de, s. 53-4, 654-5, Schopenhauer'ın Berlin'deki K. Friedrich Wilhelm Üniversitesi Felsefe Fakültesi'ne yazdığı 31 Aralık 1819 tarihli mektup. Schopenhauer mektupta, Goethe ile birlikte renk teorisi üzerine çalışmasını anlatır.

14 Schopenhauer, *Gespräche*, s. 31. Bu orijinal olarak, *Arthur Schopenhauer. Von ihm Ueber ihn*'de (Berlin: A. W. Hayn, 1863) s. 221dn., akt. Ernst Otto Linder ve Julius Frauenstädt.

15 *Letters from Goethe*, çev. M. von Herzfeld ve C. Melvilsym (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1957), Goethe'nin F. A. Wolf'a 28 Eylül 1811'de yazdığı mektup. Renk teorisinin yankılarıyla ilgili hayal kırıklığını gizleyerek, Wolf'a, *On the Theory of Colors*'ın muhalifleri, küçük havuzlarına atılan elmayı kemiren sazanlar için, "anlaşmazlık konusu" olmasından memnun olduğunu söylemişti. Çalışmasının fizik tarihinin bir parçası olmasının yeterli olduğunu eklemişti: "Şimdi ya da sonra yapacağı etkiyi bir görelim bakalım...."

16 Hermann Frommann, *Arthur Schopenhauer, Drei Vorlesungen* (Jena: Friedrich Frommann, 1872), Ek 1, akt. Gwinner, *Arthur Schopenhauer aus persönlichem Umgange dargestellt*, s. 60.

17 *Letters from Goethe*, s. 385, Goethe'nin Karl Ludwig von Knebel'e 24 Kasım 1813'te gönderdiği mektup. Knebel, Goethe'nin hayat boyu arkadaşıydı; Goethe'nin hem edebi hem de

bilimsel çalışmalarıyla ilgileniyordu. Knebel, Prusyalı bir subaydı. Daha sonra Weimar Prensi Konstantin'in özel öğretmenliğini yaptı; Goethe'nin Konstantin ve ağabeyi Carl August ile Aralık 1774'te Frankfurt'ta tanışmalarını sağladı; bu tanışma Goethe'nin Kasım 1775'te Weimar'a taşınmasını çabuklaştıracaktı. Aynı gün Schopenhauer, Friedrich August Wolf'a, Wolf'un eski arkadaşı hakkında övücü sözler sarf eden bir mektup yazdı: "Arkadaşın, bizim mükemmel Goethe, çok iyi, neşeli, sosyal, kibar ve dost birisi; sonsuza kadar adıyla ödüllendirildik!" Bu bol iltifatlı laflardan hemen sonra Schopenhauer, "Weimar sadece taburların işgaline uğradı ama kırsal bölgeler Kazaklar tarafından yıkıldı. Almanya'nın özgürlüğünü kazandığı ve dolayısıyla yüksek kültürün barbarlardan kurtarıldığı düşünülürse, benim sevincimi sana anlatmam gereksiz ayrıntıya girmem demek olacaktır" diye yazdı. Bkz. *Gesammelte Briefe*, s. 7.

18 Schopenhauer, *Manuscript Remains*, cilt 4, s. 374 / *Der handschriftliche Nachlaß*, cilt 4, 2, s. 15.

19 Bkz. Urs App'ın titiz bir şekilde belgelediği "Schopenhauer's Initial Encounter with Indian Thought", *Schopenhauer-Jahrbuch*, cilt 87 (2006), s. 50-51.

20 Schopenhauer, *Gesammelte Briefe*, s. 191, Schopenhauer'ın Charles Lock Eastlake'e yazdığı mektup (1841). Eastlake, Britanyalı bir yazar ve ressamdı. Schopenhauer bu mektubu yazarken, Eastlake ile yirmi yıl önce Berlin'de tanıştığını hatırlamıyordu. Eastlake, bu tanışmayı hatırladı; Schopenhauer'a "sizin adınızda İngilizceyi çok iyi konuşan bir beyle tanışmıştım: O da metafizikçi ve yazardı, bana '*Die Welt als Wille und Vorstellung*' başlıklı bir çalışmadan bahsetmişti" diye yazmıştı. *Gespräche*, s. 52. Eastlake'in, Goethe'nin *Theory of Colours* çevirisi 1840'ta Londra'da çıktı. Schopenhauer, Eastlake'e yazarak *Über das Sehn und die Farben*'i de Goethe'nin çalışmasıyla ilgili polemiklerin hepsini içerecek şekilde İngilizceye çevirmesini isteyecekti, "polemiklerin olduğu bölüm çok önemli, çünkü Newton'un beceriksiz deneyleri ile kendisine ve başkalarına dayattığı kaba davranışı ortaya çıkartıyor: Tanrı aşkına [aynen alınmıştır], ikinci baskıyı da bir çevirsen" (s. 192). Eastlake, Schopenhauer'ın bütün çaresiz yakarışlarına rağmen ne Schopenhauer'ın çalışmasını ne de Goethe'nin bütün yazılarını çevirdi.

21 A.g.e., s. 54, 655, Schopenhauer'ın Berlin'deki K. Friedrich-Wilhelm Üniversitesi Felsefe Fakültesi'ne yazdığı 31 Aralık 1819 tarihli mektup.

22 A.g.e., s. 54, 655.

23 Bkz. Schopenhauer, *Gespräche*, s. 27, akt. David Asher.

24 *Goethes Gedichte*'deki "Lähmung", Bölüm 2 (Stuttgart/Tübingen, 1815) s. 199. Schopenhauer, bu mısraları Goethe'nin kötü mizah anlayışının atmosfere yayılması olarak değerlendirdi; şairin, Schopenhauer'ın renk teorisinin kendisininkinden daha gelişmiş olduğunun farkına varmasından dolayı kızgın olduğunu söyledi; bkz. Schopenhauer, *On Vision and Colors*, s. 8 / *Sämtliche Werke*, cilt 1, s. 5. Goethe'ye saygısından dolayı, Schopenhauer bu yorumunu *On Vision and Colors*'ın ikinci baskısında (1854) Goethe'nin ölümünden çok sonra yayımladı.

25 Schopenhauer, *Gespräche*, s. 34, akt. Carl G. Bähr.

26 Arthur Hübscher, "Lebensbild", *Sämtliche Werke*, cilt 1, s. 67.

27 Hübscher, Goethe'nin annesinin vasiyetini uygulayan ve Frankfurt'ta savcı olan Friedrich Johann Heinrich Schlosser'in Goethe'ye elyazmalarını getiren kişi olduğunu söyledi; bkz. *Gesammelte Briefe*, s. 493.

28 Schopenhauer, *Gesammelte Briefe*, s. 16, Schopenhauer'ın Goethe'ye 3 Eylül 1815 tarihli mektubu.

29 Bkz. Schopenhauer, a.g.e., s. 483, Goethe'nin Schopenhauer'a 3 Eylül 1815 tarihli mektubu.

30 Bkz. Schopenhauer, a.g.e., s. 17, Schopenhauer'ın Goethe'ye 16 Eylül 1815 tarihli mektubu.

31 Bkz. Schopenhauer, a.g.e., s. 494, Goethe'nin Schopenhauer'a 23 Ekim 1815 tarihli mektubu. Seebeck, entoptik renkleri, yani ikili kırılma yaratan kristaller yoluyla polarize ışık huz-

mesi ve termoelektrik tarafından oluşan renk fenomenlerini keşfetmişti. Jena'da daha sonra Bayreuth ve Nuremberg'de fizikçi olarak çalışmış; 1818'de Berlin Bilim Akademisi üyesi olmuştu. Seebeck, Goethe'ye optik bilimi önermiş ve anti-Newtoncu duruşunu desteklemişti. Schopenhauer, Seebeck ile renk teorisinin Latincesi üzerinde çalışırken 1830'da tanışmıştı. Schopenhauer'ın, Seebeck'e çok saygısı yoktu; Eastlake'e yazdığı mektup bunun bir kanıtıydı. Schopenhauer, Seebeck'in Goethe'nin doğru ve Newton'un yanlış olduğunu itiraf ettiğini söyledikten sonra, "[Seebeck] bunu bütün dünyaya söylemek benim işim değil dedi –sonra da öldü Yaşlı Korkak" dedi. Schopenhauer, a.g.e., s. 192. Schopenhauer'ın Eastlake'e 1841'de (Schopenhauer'ın İngilizce yazdığı) mektup. Schopenhauer, Seebeck'in bir zamanlar Hegel ile yakın olduğunu hatta Hegel'in oğlu Immanuel'in çocuğunun vaftiz babası olduğunu bilseydi hakkında daha da kötü düşünürdü. Hegel'in, Seebeck ile entoptik renkler üzerine bir çalışması olmuştu. Ama Schopenhauer Seebeck ile tanıştığında Seebeck, Heidelberg'le randevu almaya çalışırken Heinrich Paulus'un kendisi hakkında değerlendirme istemesi üzerine kendisinin entelektüel yeteneği hakkında Hegel'in rasgele yorumlarda bulunması karşısında Hegel'den uzaklaşmıştı. Ayrıca Schopenhauer'ın, Goethe'nin muhalifleri ve destekleyicilerinin şeceresini tutarken Hegel'in Goethe'nin renk teorisini desteklediğine ilişkin sesiz kalması da merak edilecek bir konudur; bkz. sırasıyla Terry Pinkard, *Hegel: A Biography* (Cambridge: Cambridge University Press, 2000), s. 409 ve P. F. H. Lauxtermann, "Hegel and Schopenhauer as Partisans of Goethe's Theory of Color" [Goethe'nin Renk Teorisinin Partizanları Olarak Hegel ve Schopenhauer], *Journal of the History of Ideas*, cilt 50 (1990), s. 588-624.

32 Schopenhauer, *Gesammelte Briefe*, s. 18, Schopenhauer'ın Goethe'ye 11 Kasım 1815 tarihli mektubu.

33 A.g.e., s. 18. Otuz altı yıl sonra, Schopenhauer, kişinin kendi favori fikirleri de dahil her şeyi sorgulama cesareti fikrini, felsefe yapmanın iki temel gereğinden birisi olarak kullanacaktı. İkincisi, bir problem olması için "aşikâr" olmasının yeterli olduğunun farkında olmaktı. Bunlara bir üçüncüsünü katmadan edemedi; "gerçekten felsefe yapmak" için kişinin aklının tamamen serbest olması gerekir; kendi çıkarı tarafından yönlendirilmemelidir, böylece kişi tüm dikkatini dünyaya verebilir. Doğal olarak yaşlı Schopenhauer'ın, felsefe profesörlerinin bunu yapmalarına imkân olmadığını çünkü kendi çıkarları tarafından yönlendirildiklerini söylemesi gerekiyordu. Bkz. Schopenhauer, *Parerga and Paralipomena*, cilt 2, s. 4 / *Sämtliche Werke*, cilt 6, s. 4.

34 Schopenhauer, *Gesammelte Briefe*, s. 18, Schopenhauer'ın Goethe'ye 11 Kasım 1815 tarihli mektubu.

35 A.g.e., s. 19.

36 A.g.e., s. 19. Dört yıl sonra, Schopenhauer, *The World as Will and Representation*'ın "*tek bir düşünce*"nin ifadesi olduğunu söyleyecekti. Bkz. cilt 1, s. xii / *Sämtliche Werke*. cilt 2, s. viii.

37 A.g.e.

38 A.g.e.

39 A.g.e.

40 A.g.e., s. 20.

41 A.g.e., s. 21.

42 A.g.e.

43 A.g.e., s. 20. Schopenhauer'ın burada sözünü ettiği, aklındaki öteki farklı teoriler, *İstenç ve Tasarım Olarak Dünya*'dan üç yıl sonra yayımlanacak olan fikirleri üzerine yaptığı çalışmasıyla ilgilidir.

44 A.g.e., s. 23.

45 A.g.e., s. 495, Goethe'nin Schopenhauer'a 16 Kasım 1815 tarihli mektubu.

46 A.g.e., s. 23. Schopenhauer'ın Goethe'ye 23 Ocak 1816 tarihli mektubu; Schopenhauer'ın daha önce 3 Aralık 1815'te yazdığı "uzun" mektubunun içeriği ile ilgili iddiaları bu mektuptadır.

47 A.g.e.

48 A.g.e.

49 Schopenhauer, mektubuna yazdığı dipnotta, tek görmeye ilişkin açıklamasının, yani, iki gözle algılama nedeniyle çift izlenim edindiğimiz gerçeğine dayalı olarak tek bir nesne görme açıklamasının hatalı olduğunu itiraf ediyordu. Schopenhauer belki de bu hatadan, teorisindeki yanlışları kabul edeceğini ve bunun sorumluluğunu üstlenebileceğini göstererek Goethe'nin kendi çalışmalarıyla ilgili yorum yapmasını teşvik etmek amacıyla bahsetmiş olabilirdi. Eğer durum böyleyse, bu Goethe'nin yorumda bulunmasını sağlamadı; bkz. a.g.e s., 24.

50 Bkz. a.g.e., s. 496, Goethe'nin Schopenhauer'a 28 Ocak 1816 tarihli mektubu.

51 Bkz. a.g.e., s. 24. Schopenhauer'ın Goethe'ye 7 Şubat 1816 tarihli mektubu. Schopenhauer, bu alıntıyı Goethe'nin *Aus meinem Leben: Dichtung und Wahrheit*'ından (1811-32) yapıyor. Schopenhauer bu mektubu yazdığında, cilt 11-15 yeni çıkmıştı. Bölüm/Kısım IV, cilt 16-20 ise 1832'de, Goethe öldüğünde çıktı. Schopenhauer'ın alıntısı Bölüm/Kısım III, Kısım/Bölüm 15'ten yapılmıştı; bkz. *The Autobiography of Johann Wolfgang von Goethe*, çev. John Oxenford, cilt 2, s. 276. Bu bir merak meselesiydi, Oxenford'ın "Iconoclasm in German Philosophy" (*The Westminster Review*, New Series VI, 1 Nisan, 1853, s. 380-407) başlıklı yazısı, 1850'lerin ortasında Schopenhauer'ın meşhur olma yolunun açılmasında yardımcı oldu.

52 Schopenhauer, *Gesammelte Briefe*, s. 24.

53 A.g.e., s. 25.

54 Belki de Goethe, Seebeck'in, Schopenhauer'ın gözüne girebilmek için, ikili kırılma yaratan kristallerdeki polarize ışık huzmesi tarafından üretilen entoptik renkleri, yani renk fenomenlerini keşfetmesinden dolayı Paris Akademisi tarafından 3000 frank değerindeki ödülün yarısını almış olmasından bahsetmişti; bkz. Schopenhauer, a.g.e., s. 498. Goethe'nin Schopenhauer'a 11 Şubat 1816 tarihli mektubu.

55 A.g.e., s. 28. Schopenhauer'ın Goethe'ye 4 Mayıs 1816 tarihli mektubu.

56 Bkz. Johann Wolfgang Goethe, *Sämtliche Werke*, ed. Peter Boerner (Münih: Deutsher Taschenbuck Verlag, 1963), cilt 44, "Tagebücher 1810-1832", s. 43.

57 Schopenhauer, *Gesammelte Briefe*, s. 499, Goethe'nin Seebeck'e 11 Mayıs 1816 tarihli mektubu. Alıntı: Max Hecker, "Dreißig unbekannte Briefe Goethes", *Jahrbuch der Goethe-Gesellschaft*, cilt 10 (1924), s. 163dn.

58 Schopenhauer, *Gesammelte Briefe*, s. 499. Goethe'nin Schopenhauer'a 16 Haziran 1816 tarihli mektubu.

59 A.g.e., Goethe'nin Christoph Friedrich Ludwig Schultz'a 6 Haziran 1816 tarihli mektubu. Schopenhauer'ın bu açıklamadan haberi olmuştu ve buna cevap verdi: "... o [Goethe] benim için, onun renk teorisinin karşıtı olduğumu söylerken, ben, 40 yıl önce ve onun ölümünden 22 yıl sonra tek başıma, onun renk teorisinin standardını yükseltiyordum; 'siz ahmaksınız, o kusursuz' diye bağırıyordum." *Gesammelte Briefe*, s. 330. Schopenhauer'ın Julius Frauenstädt'e 28 Ocak 1854 tarihli mektubu. Lauxtermann, Goethe ve Eckermann arasındaki bir hadiseden bahseder; biyografi yazarı onun renk teorisini eleştirdiği zaman, şairin diğerleri gibi Schopenhauer'ı da, "sapkın" diye suçladığını söyler; bkz. Eckermann, *Schopenhauer's Broken World-View: Colours and Ethics between Kant and Goethe*, s. 79dn.

60 Schopenhauer, *On Vision and Colors*, s. 7 / *Sämtliche Werke*, cilt 1, s. 5. Schopenhauer, burada, Goethe'nin *Lähmung*'unda bahsedilmiş mısralardan alıntı yapar.

61 Daha sonra, Görme ve Renkler Üzerine'nin ikinci baskısında ve Goethe'nin ölümünden çok sonra, Schopenhauer, Goethe'nin Fransızların polarize ışık açıklamalarına karşılık vermediğini çünkü "bu fenomenler keşfedildiğinde Goethe çok yaşlıydı, saçma sapan konuşmaya başlamıştı" der. s. 82 / *Sämtliche Werke*, cilt 1, s. 90. Daha sonra göreceğimiz gibi, Schopenhauer'ın Kant gibi diğer kahramanları ile ilgili tavırları, Goethe'ye ilişkin tavırlarını yansıtıyordu. Schopenhauer on altı yaşındayken ölen Kant'la hiçbir ilişkisi olmamasına rağ-

men, Kant'ın bazı görüşlerini, yaşlılığın zayıf ürünü olarak reddetmişti; bkz. örneğin, *On the Basis of Moralitiy*, s. 51 / *Sämtliche Werke*, cilt 4, s. 119.

62 Bkz. *Sämtliche Werke*, cilt 1, s. 3. Schopenhauer, kendi fizyolojik teorisinin, Newton ve Goethe'nin fizik teorilerinin temelini oluşturabileceğini ve onların teorileri hatalı olsa bile, kendisininkinin doğru olduğunu iddia etmişti. Schopenhauer, Almanya'nın dışındaki âlimlerin görüşlerindeki hakikati fark etmeleri için renk teorisinin Latince versiyonunda değişiklik yapar. Ne var ki bu umudu gerçekleşmez.

63 Schopenhauer, *Gesammelte Briefe*, s. 192, Schopenhauer'ın Eastlake'e 1841'de yazdığı mektubu, (Schopenhauer'ın İngilizcesiyle).

64 Schopenhauer, a.g.e., s. 19-20, Schopenhauer'ın Goethe'ye 11 Kasım 1815 tarihli mektubu. Schopenhauer daha sonra Goethe ile eflatun konusunda anlaştı. *On Vision and Colors*'ın ikinci baskısında, polarizasyonun sınırları ve renklilerden beyazın üretilmesi konusunda Goethe'den farklılıklarını sıralamıştı; bkz s. 75 / *Sämtliche Werke*, cilt 1, s. 73.

65 Goethe, *dtv-Gesamtausgabe*, cilt 42, s. 169. Zavallı Profesör Büttner, prizmasını geri almak için beklemek zorunda kalmıştı çünkü Goethe, deneyler yapmak için onu bir müddet vermedi.

66 Lauxtermann, Goethe'nin renk teorisiyle ilgili, Schopenhauer ve Newton'unkiyle kıyaslayarak iyi bir değerlendirme yapar; *Schopenhauer's Broken World-View: Colours and Ethics between Kant and Goethe*, s. 53-82.

67 Goethe, *On the Theory of Colors*'daki "Didaktic Section"ın birinci bölümünde "fizyolojik renkler"i ele almıştı; bkz. Goethe, *dtv-Gesamtausgabe*, cilt 40, s. 20-57. Lauxtermann'ın gösterdiği gibi, Goethe'nin, fizyolojik renkleri, renklerle ilgili bir dizi çalışmanın "başlangıcı" olarak değerlendirdiğini, Schopenhauer gibi bütün renk teorisinin yarısını "fizyolojik, diğer bir yarısını "fiziksel" ve "kimyasal" renklere ayırmadığını söyledi; bkz. Lauxtermann, a.g.e., s. 73-4.

68 Bkz. Schopenhauer, *Parerga and Paralipomena*, cilt 2, s. 180 / *Sämtliche Werke*, cilt 6, s. 192.

69 A.g.e., cilt 2, s. 180 / a.g.e., cilt 6, s. 192. Alıntı: *Faust*'un ilk bölümünden 1928'inci satır.

70 Schopenhauer, *On Vision and Colors*, s. 67 / *Sämtliche Werke*, cilt 1, s. 73. Arthur Hübscher'ın notlarına göre, Schopenhauer'ın, birincil fenomenleri yorumlaması Goethe'nin onu kendi muhalifi olarak görmesine neden olmuştu; bkz. *The Philosophy of Schopenhauer in Its Intellectual Context*, s. 96.

71 Teknik olarak, Schopenhauer, renklerin, bir renk kürede görüldüğü şekliyle birbiri içinde belli belirsiz gölge bıraktığını ve bunun sonsuz miktarda rengin oluşmasına yol açtığını fark etmişti. Bunun, teorisinde herhangi bir probleme yol açmayacağını düşündü çünkü retinanın hareketi de aynı şekilde sonsuzca bölünebilirdi. Altı temel renk, sarı, eflatun, portakal, mavi, yeşil ve kırmızı renklerin teorisinde yer almasından gurur duyuyordu, çünkü bu "üç çift renk özellikle seçildi, basitçe ifade edilebilecek ve anlaşılabilecek şekilde retinanın hareketiyle rasyonel orantılı oldukları için. Bu nedenle, bu çiftler her yerde ve her zaman kendi isimleriyle ifade ediliyorlar bunun dışında başka bir neden yok çünkü sonunda hiçbirisinin diğeri üzerinde bir avantajı yok" diyordu. Schopenhauer, *On Vision and Colors*, s. 63 / *Sämtliche Werke*, cilt 1, s. 69.

72 A.g.e., s. 49 / a.g.e., cilt 1, s. 52.

73 Schopenhauer, bu kesirleri "varsayımsal" olarak değerlendirdi. Bkz. Schopenhauer, a.g.e., s. 30 / a.g.e., s. 34.

74 Schopenhauer, *Gesammelte Briefe*, s. 192. P. F. H Lauxtermann, Goethe'nin teorisinin Schopenhauer tarafından fizyolojik yorumunun şaire, Schopenhauer'ın öznel bakış açısının Newton'la prensipte uzlaştığı fikrini vermiş olabileceğini dolayısıyla nesnel alanın Newton'un fiziksel teorisine bırakıldığını not almıştı. Daha sonra Goethe'nin bakışıyla ilgili Werner Heisenberg aynı şeyleri söyleyecekti: "Die Goethesche und die Newtonsche Farbenlehre im Lich-

te der modernen Physik", *Wandlungen in der Grundlagen der Natuwissenschaft*, (Leipzig, 1943), s. 58-76; bkz. *Schopenhauer's Broken World-View*, s. 68.

75 Akt. Hübscher, *The Philosophy of Schopenhauer in Its Intellectual Context*, s. 97.

76 Schopenhauer, *Gesammelte Briefe*, s. 192, Schopenhauer'dan Goethe'ye 11 Kasım 1815 tarihli mektup.

77 Schopenhauer'ın Frankfurt Goethe-Album'üne yaptığı katkı, *Parerga and Paralipomena*'da bulunabilir. cilt 2, s. 198-200 / *Sämtliche Werke*, cilt 6, s. 211-13. Alıntı: a.g.e., cilt 2, s. 198 / a.g.e., cilt 6, s. 212.

78 Schopenhauer, *Gesammelte Briefe*, s. 59/655, Schopenhauer'ın Berlin'deki K. Friedrich-Wilhelm Üniversitesi Felsefe Fakültesi'ne yazdığı 31 Aralık 1819 tarihli mektubu.

79 A.g.e., s. 10, Schopenhauer'dan Karl August Böttiger'e 24 Nisan 1814 tarihli mektup.

80 Schopenhauer, *The World as Will and Representation*'ın birinci baskısında Majer'in *Bhagavad-gitā* çevirisine gönderme yapsa da, çevirmeninden bahsetmedi; sadece *Asiatisches Magazin*'de bahsediliyordu; bkz cilt 1, s. 388 / *Sämtliche Werke*, cilt 2, s. 459.

81 Bkz. App, "Schopenhauer's Initial Encounter with Indian Thought" s. 52-6. Schopenhauer'ın elinde, Majer'in *Brahma oder die Religion der Indier als Brahmaismus*'u (1818) vardı, ama benim bildiğim kadarıyla Schopenhauer hiçbir zaman çalışmalarında ona gönderme yapmadı. Bu kitabın yanı sıra Schopenhauer'da *On the Cultural History of the Peoples* da vardı; bkz. *Der handschriftliche Nachlaß*, cilt 5, s. 336.

82 Bkz. Uygulama, a.g.e., s. 51. App'in açıkça belirttiği gibi, Madame Marie- Elisabeth de Polier, kuzeni Colonel de Polier'ın *Mythologoy of the Hindus* adlı kitabını yayına kendi hazırlamıştır; bkz. s. 57.

83 A.g.e., s. 51. Ayrıca Klaproth'un "Ueber die Fo-Religion in China" başlığıyla *Asiatishes Magazin* cilt 1 (1802), s. 144-69'da yayımlanan yazısındaki, Joseph de Guignes'in *Histoire génerale des Huns, des Tures, des Mogols*'undan (1756) intihali için bkz. App, "Schopenhauers Begegnung mit Buddhismus", *Schopenhauer Jahrbuch*, cilt 79 (1998) s. 42-3. App, Klaproth'un makalesinin Schopenhauer'ın Çin'deki ilk Budist teori okumaları ile ilgili olduğuna dair bir değerlendirme yapar.

84 Bkz. App, "Schopenhauer's Encounter with Indian Thought", s. 62. App, Schopenhauer'ın "Hindistan'la ilintili" okumalarının önceki izlerinin varlığının, dünyayı taşıyan Atlas metaforunda; Atlas'ı taşıyan fil, fili taşıyan kaplumbağa ve kaplumbağayı taşıyan hiçbir şeyin olmamasını kullanmasından anlaşılabileceğini öne sürüyor. *Manuscript Remains*, cilt 1, s. 104 / *Der handschriftliche Nachaß*, cilt 1, s. 96. App, Majer'in "Die Verkörperungen des Wischnu"sunu [Vishnu'nun Cisimleşmesi] bu metaforun kaynağı olarak gösteriyor, bkz. *Asiatisches Magazin*'de cilt 1 s. 235-6; cilt 2, s. 250. App, kaplumbağa metaforunu ayrıca Locke'un (bkz. *An Essay Concerning Human Understanding*, Kitap, II, Bölüm xxiii, paragraf 2) da kullandığını not düşüyor. Schopenhauer, Locke'un *Essay*'ini 1812'de Berlin'de ilk defa okudu. Schopenhauer'ın bu ilk Locke okumasından aldığı notlarda, bu metaforun kullanılmasından bahsedilmiyor. App, ayrıca, Schopenhauer'ın Majer'in *Bhagavadat-gītā* (s. 68-75) çevirisinden iki parça seçip çoğaltıyor ve analiz ediyor.

85 Schopenhauer, *Manuscript Remains*, cilt 1, s. 467 / *Der handschriftliche Nachaß*, cilt 1, s. 422.

86 Schopenhauer. *The World as Will and Representation*, cilt 1, s. xv-xvi / *Sämtliche Werke*, cilt 2, s. xii-xiii. Schopenhauer, bu ilk önsözü "Dresden, Ağustos 1818" olarak tarihlemiş. "Açıklayacağım düşünceler" derken felsefesinin "tekil düşünce"nin ifadesi olduğuna yönelik daha önceki bildirimine gönderme yapıyor; a.g.e., s. xii / a.g.e., s. viii. Schopenhauer'ın *Upanishad*'lara karşı tutumu, onun Doğu düşüncesine karşı duruşunu: yani, felsefi düşüncesinin çekirdeğinin bu kaynaklardan bağımsız olduğunu önceden haber vermişti. Burada, Schopenhauer, *Upanishad*'lara aşina olan okuyucunun benzer düşünceleri kendi felsefesinde de bula-

bileceğini, onlara felsefesinin yabancı gelmeyeceğini ama kendi tekil düşüncesinin bu kaynaklardan bağımsız olduğunu ve bu düşüncesinin sistematik olarak bütün fikirlerinin temelini oluşturduğunu, bunun da *Upanishad*'larda bulunamayacağını söylüyor gibi gözüküyor.

87 Schopenhauer, *The World as Will and Representation*, cilt 2, s. 162 / *Sämtliche Werke*, cilt 3, s. 178.

88 Schopenhauer, *Gesammelte Briefe*, s. 384, Schopenhauer'ın Adam von Doß'a 27 Şubat 1856 tarihli mektubu.

89 Schopenhauer, *The World as Will and Representation*, cilt 1, s. 269 / *Sämtliche Werke*, cilt 2, s. 317. Alıntı, Duperron'un *Oupnek'hat*'ından, cilt 2, s. 216. Bu alıntı 1814'teki (Dresden) notlarda da bulunabilir; bkz. *Manuscript Remains*, cilt 1, s. 130 / *Der handschriftliche Nachlaß*, cilt 1, s. 120. *İstenç ve Tasarım Olarak Dünya*, dört "kitap"tan oluşur: ilki, Schopenhauer'ın epistemolojisini, ikincisi doğanın metafiziği çalışmasını, üçüncüsü estetiğini ve dördüncüsü etiğini temsil ediyor. Önceki üç kitabın önsözünde sırasıyla, Rousseau, Goethe ve Platon'dan deyişler vardı. Bu kitapların ikinci baskısında Goethe'den yaptığı alıntıyı, "*Daß ich erkenne, was die Welt / Im Innersten zusammenhält / Shau' alle Wirkenskraft und Samen / Und thu' nicht mehr in Worten Kramen*" [Dünyayı bir arada tutan şeyin ne olduğunu biliyorum; dünyanın tüm tohumlarını, onu çalıştıran gücü görüp artık kelimelere dökmemeyi de], *Faust*, Bölüm I, satır 382-5, Agrippa von Nettesheim'ın alıntısıyla değiştirir: "O bizde mesken tutmuştur, ne diğer dünyaya ne de yıldızlı gökyüzüne aittir. İçimizdeki ruh bütün bunlara şekil verir", *Epistles, Opera Omnia*, cilt 14.

90 Schopenhauer, *Parerga and Paralipomena*, cilt 2, s. 397 / *Sämtliche Werke*, cilt 6, s. 427. Gwinner, *Oupnek'hat*'ın Schopenhauer'ın İncil'i olduğunu, Schopenhauer'ın yatmaya gitmeden sık sık bağlılığını yerine getirmek için bir pasaja baktığını da iddia etmişti; bkz. *Arthur Schopenhauer aus persönlichen Umgange dargestllt*, s. 192.

91 Vedaların bitişi veya sonu olarak kabul edilen Vedānta felsefesi, *Bhagavad-gītā*, *Brahma-sutra* veya *Vedanta-sutra* ve *Upanishad*'lara dayandırılmaktadır. Sutra ya da kılavuz *Upanishad*'ların düzensiz ve dağınık fikirleri arasında düzen ve bağlantıyı sağlamak için kullanılmaktadır.

92 Bkz. Schopenhauer, *Parerga and Paralipomena*, cilt 2, s. 398 / *Sämtliche Werke*, cilt 3, s. 423, "Tanrı'nın muhteşem haşmeti" adına Sultan Dara'nın erkek kardeşi Evrengzib tarafından idam edilmesinden bahsediyor.

93 App, Madame de Polier'ın "Schopenhauer's Initial Encounter with Indian Thought"ta (s. 57) ayrıca "*Oupenek'hat*'ın Kant'ın metafizik fikirleriyle karşılaştırılmasını" istediğini kaydeder.

94 Schopenhauer'ın Doğu terimlerinin Batı dini geleneğinden alınarak çevrilmesi karşısındaki öfkesine iyi bir örnek, Rām Mohan Roy'un *Translation of Several Principal Books, Passage, and Texts of the Vedas*'e yaptığı ek açıklamalarıdır. (Londra: Parbury, Allen & Co. 1832). Roy'un "Brahmā"yı "Tanrı" olarak çevirdiği pasaj için, "Anquetil'le [Duperron] karşılaştırıldığında bizim zavallı Dönek [Roy bir Hintliydi] metni bozmuş; zihni saçma ve iğrenç Yahudi hurafeleriyle dolu" (Schopenhauer'ın İngilizcesiyle), *Der handschriftliche Nachlaß*, cilt 5, s. 341. Schopenhauer'ın Avrupalıların misyoner bir coşkuyla Doğuluları Hıristiyanlığa dönüştürmesini kınamasına örnek olarak bkz. *Parerga and Paralipomena*, cilt 2, s. 222-26 / *Sämtliche Werke*, cilt 6, s. 236-41. Ama bunun yanı sıra, Doğu'nun kutsal kitaplarını "doğru" bir şekilde çevirdikleri zaman "Hıristiyan misyonerleri" övmekteydi; bkz a.g.e., cilt 2, s. 226 / a.g.e., cilt 6, s. 241.

95 Schopenhauer, *Manuscript Remains*, cilt 1, s. 114-15 / *Der handschriftliche Nachlaß*, cilt 1, s. 104.

96 Schopenhauer'ın felsefesinin gelişimi ve doğuşu üzerindeki Hint etkisinin dikkatli ve itinalı bir çalışması için bkz. Douglas L. Berger, "*The Veil of Māyā*": *Schopenhauer's System and Early Indian Thought* (Binghamton, NY: Global Academic Publishing, 2004). Berger, hem anlayışlı hem de eleştirel olarak, dikkatlice, Schopenhauer'ın *māyā* kavramını kendi epis-

temoloji, metafizik, etik ve soteriolojisinde sahtekârlık incelemesi olarak kullandığını izah etmektedir.

97 Değerli Urs App, Schopenhauer'ın *Asiatick Researches* ile ilgili olarak kopya ettiği notları, vurguları ve dipnotları, "Notes and Excerpts by Schopenhauer's Related to Volumes 1-9 of the *Asiatick Researches*" başlıklı yazısında açıklar; *Schopenhauer-Jahrbuch*, cilt 79 (1998), s. 15-33.

98 A.g.e., s. 31.

99 Bkz. App, "Schopenhauers Begegnung mit dem Buddhismus", s. 39. App, burada, geçici olarak *Schopenhauers Entdeckung des Buddhismus* başlıklı bir kitap üzerinde çalıştığını söylemektedir. App'ın Schopenhauer ve Doğu düşüncesi üzerine dikkatli ve yüksek nitelikli çalışmaları düşünüldüğünde, bu çalışma Schopenhauer çalışmalarına önemli bir katkı olmalı.

100 App, "Notes and Excerpts by Schopenhauer Related to Volumes 1-9, *Asiatick Researches*", s. 20.

101 App, "Schopenhauers Begegnung mit dem and Buddhismus," s. 55-6, Schopenhauer ve Budizmle ilgili temaların kronolojik bir cetvelini sağlıyor. App, bu makalede ayrıca, Schopenhauer'ın Budizmle karşılaşmasının üç evresini özetliyor. (1) 1811-17: Heeren'in Göttingen'deki etnografi derslerinden materyaller, yaz 1811; Schopenhauer'ın *Asiatiches Magazin, Oupnek'hat* ve –Schopenhauer'ın kendisini adayacağı *nirvana* ve bu ateist dinin "mükemmel etiği" ile birlikte ruh göçü fikrinin yer aldığı– *Asiatick Researches* okumaları; (2) 1825-44: Mahāyāna Budizmi, Çinli Chan Budizmi ve ek olarak Vedānta'ya olan aşinalığı; (3) 1845-60: Daha yoğun çalışmaları; bunlar, Sanskrit kaynaklardan metinler hakkında edindiği daha temel bilgiler ve Budizmin Hint kökeni ile Mahāyana Budizmiydi; bkz s. 53-4.

102 Schopenhauer, *On the Will in Nature*, s. 130-31 / *Sämtliche Werke*, cilt 4, s. 130-31.

103 Bkz. Schopenhauer, *The World as Will and Representaiton*, cilt 2, s. 169 / *Sämtliche Werke*, cilt 3, s. 186.

104 Daha belirgin bir şekilde, Schopenhauer, Adam von Doß'a (10 Mayıs 1852) mektubunda "Biz Budistler"e gönderme yapıyor; Carl Georg Bähr, Schopenhauer'ın bu cümleyi Budizm hakkındaki konuşmalarında kullandığını söylüyor. (1 Mayıs 1858); bkz. sırasıyla, Schopenhauer, *Gesammelte Briefe*, s. 281 ve *Gespräche*, s. 244. Morin, 1858 Mart'ı başlarında kendisiyle yaptığı söyleşide Schopenhauer'ın Buda, Platon ve Kant hakkında konuştuğunu yazmıştı; bkz *Gespräche*, s. 324.

105 Eduard Crüger'in Schopenhauer ile bir konuşması (1856) aydınlanmış Buda hikâyesinin kaynağıdır; bkz a.g.e., s. 198.

106 Schopenhauer, *The World as Will and Representation*, cilt 2, s. 169 / *Sämtliche Werke*, cilt 3, s. 186. Schopenhauer, başyapıtını yayımlamadan önce *Asiatick Researches*'i okuduğunu kabul ederek, kaynakları hakkında açık sözlü davranmıştır. *The World as Will and Representation*'ın ilk baskısında bile Doğu düşünceleri ile ilgili açıklamalarının kaynağını dikkatlice açıklar. Bir dipnotta, Duperron'un *Oupnek'ha*t, Polier'ın *Mythologie des Indous* adlı eserlerinden, Klaproth'un *Asiatisches Magazin*'in ilk cildindeki "On the Fo-Religion" başlıklı *Bhadavad-gītā* çevirisinden; Sir William Jones'ın *Asiatisches Magazin*'in ikinci cildindeki "Moha-Mudgava" ve "Institutes of Hindu Law, or Ordinances of Manu" başlıklı yazılarından bahseder. Son olarak da, *Asiatisches Magazin*'den bahseder; bkz. Schopenhauer, a.g.e., cilt 1, s. 388 [ilk baskıda, s. 557] / a.g.e., cilt 2, s. 459 (Schopenhauer'ın bu asıl notuna yaptığı tek ek, üçüncü baskıda [1859] yapılan şu ekti: "Son kırk yılda Hint edebiyatı Avrupa'da çok gelişti, onun için bu ilk baskısına yapılan notu tamamlamak istiyorum, birkaç sayfayı alacak"). Ayrıca, Budizm üzerine önerilen kitapların listesini de *On the Will in Nature*'a (s. 130-31) ekledi / *Sämtliche Werke*, cilt 4, s. 130-31; Spence Hardy'nin bu listedeki *Eastern Monachism: An Account of the Origin, Laws, Discipline ... of the Order of Mendicants Founded by Gôtama Buddha* (Londra, 1850) ve *A Manual of Buddhism, in*

Its Modern Development (Londra, 1853) adlı eserlerini, "Budist dogmanın hakiki doğasına ilişkin içgörülerini, diğer çalışmalarınkinden daha ileri" bularak över.

107 Schopenhauer'ın felsefe, din ve doğa bilimleri ile ilgili tartışmaları için bkz. Bölüm 17, "On the Human Need for Metaphysics", *The World as Will and Representation*, cilt 2, s. 16087/ *Sämtliche Werke*, cilt 3, s. 175-209. Bu bölüm, deneyimin bir bütün olarak doğru açıklamasını sağlarken, Kantçı olmayan metafiziğinin de en iyi tanımını içerir.

108 Douglas L. Berger, Schopenhauer'ın Hint felsefesi bilgisinin hemen hemen sadece bu felsefenin sistemleşme öncesi dönemiyle sınırlı olduğunu belirterek şöyle demiştir: "Schopenhauer'ın klasik veya yeni *Nyāya* mantığı, Vaiśesika ontolojisi, Gramercilerin dil felsefesi, Budist fenomenalistlerin mantıksal veya epistemolojik sistemleri hakkında ve hatta Vedānta cemaatinin büyük yorumcu geleneğinin bilinç üzerine geliştirdiği sofistike formülü hakkında ya hiçbir fikri yoktu ya da takdir etmiyordu." Berger ayrıca doğru bir biçimde, Schopenhauer'ın sahip çıktığı Hint ve Budist geleneğinin büyük bir oranda "mitolojik" olduğunu; Schlegel, Schelling ve Hegel'in de paylaştığı bu görüşün Avrupa tarafından yaklaşık bir yüzyıl boyunca kabul görüp yirminci yüzyılda da yeni-Vedāntistlerin perspektifi olduğunu belirtir; bkz. *'The Veil of Māyā; Schopenhauer's System and Early Indian Thought*, s. 241-2. Bu arada Hegel ve Schopenhauer'ın bütün dini geleneklerin mitolojik olduğunu düşündüklerini eklememiz gerekir.

109 *Asiatick Researches*'deki pasaj için bkz. App, "Notes and Excerpts by Schopenhauer Related to Volumes 1-9 of the *Asiatick Researches*", s. 21; Schopenhauer'ın alıntısı için bkz. *Asiatick Researches*, cilt 6, s. 180, 266. 1817 notları için bkz. Schopenhauer, *Manuscript Remains* cilt 1, s. 487-8. Schopenhauer bu notların çoğunu *The World as Will and Representation*'ın birinci baskısında kullanacaktı, s. 512-13 (cilt 1, 355-6); ama bu notları, *Upanishad*'lar hakkındaki yorumlarını da ekleyip genişletti. Schopenhauer'ın gençlik deneyimleri ile Buda hakkında kurduğu paralellikler için bkz. *Manuscript Remains*, cilt 4, s. 119 / *Der handschriftliche Nachlaß*, cilt 4, s. 96.

110 Moira Nicholls, Schopenhauer'ın "oryantal kaynakları"nı kapsamlı bir şekilde kendi *çalışmasında* spesifik başlıklar altında listelemişti; *The Cambridge Companion to Schopenhauer* (Cambridge: Cambridge University Press, 2000) s. 197-204'teki "The Influence of Eastern Thought on Schopenhauer's Doctrine of the Thing-in-Itself" gibi. Bu değerli denemede Nicholls, Schopenhauer'ın kendinde şey ile ilgili görüşünün değişimiyle ilgili makul bir durum tespitinde bulunur, bir anlamda bu değişikliği Schopenhauer'ın Budizm ve Hinduizm hakkında artan bilgisine bağlar.

VII. BÖLÜM DRESDEN'İN TEKİL DÜŞÜNCESİ (Sayfa 245-298)

1 Schopenhauer, *Reise-Tagebücher aus den Jahren 1803-1804*, s. 308-9. Schopenhauerlar 1804 Ağustos'unun 12 ile 22'si arası günleri Dresden'de geçirdi. Schopenhauer günlüğünde Dresden'de "birçok zaman" bulunduklarını yazıyor.

2 Schopenhauer, *Parerga and Paralipomena*, cilt 2, s. 433 / *Sämliche Werke*, cilt 6, s. 461.

3 Schopenhauer, *Manuscript Remains*, cilt 1, s. 122dn. / *Die handschriftliche Nachalaß*, cilt 1, s. 113.

4 Schopenhauer, *Gesammelte Briefe*, s. 16, Schopenhauer'dan Goethe'ye 3 Eylül 1815 tarihli mektup.

5 Gwinner bundan *Arthur Schopenhauer aus persönlichem Umgange dargestellt*, s. 64'te bahseder.

6 Schopenhauer, *Gesammelte Briefe* s. 234, Schopenhauer'dan Frauenstädt'e 2 Mart 1849 tarihli mektup. Mektup Schopenhauer'ın Quandt'ın polemiğinin arkasındaki realizm, iyimserlik ve panteizm ile onun "baş Hegelci" olduğuna yönelik iddiası hakkında açıklamasını içeriyor.

7 A.g.e., s. 234, Schopenhauer'dan Frauenstädt'e 2 Mart 1849 tarihli mektup. Quandt'ın *Wissen und Sein*'inin (1859) sayfaları arasında gezindikten sonra Schopenhauer, David Asher'a "benim sevgili eski arkadaşım alanı dışındaki şeylere kalkışıyor" dedi. A.g.e., s. 460, 10 Kasım 1859.

8 1836 gibi geç bir tarihte Schopenhauer, Quandt'tan kardeşinin kocası olarak bahsetti. Adele, sert bir biçimde Schopenhauer'a bu ilişkisi üzerine yorum yapmamasını belirterek şunları söyledi: Çünkü "... pişmanlık benim doğamda yok, benim *hâlâ dayandığım* nedenlerim var ve böyle bir şeyden pişmanlık duymam. Buna saygı duy sevgili Arthur!" Lütkehaus, *Die Schopenhauers*, s. 380dn, Adele'den Arthur'a 23 Ocak 1836 tarihli mektup. Bununla birlikte Quandt'ın, Adele'nin ağabeyine olan bağlılığı daha derindi. Quandt, Adele'ye "Onu [Schopenhauer] beğeniyorum, öyle sanıyorum ki onu her zaman beğeneceğim", alıntı yeri: Paul Deussen, "Schopenhauers Leben", *Sechstes Jahrbuch der Schopenhauer-Gesellschaft* (1917), s. 2.

9 Bkz. Gabriele Büch, *Alles Leben ist Traum: Adele Schopenhauer*, s. 109. *Johanna Schopenhauer*'ında Ulrike Bergmann'ın belirttiğine göre, Quandt, Karlsbad'da Adele'ye "hiçbir zaman evlenmek istemediğini" söylemişti; bkz s. 215.

10 Akt. Han Zint, "Schopenhauer und seine Schwester, Ein Beitrag zur Lebensgeschichte des Philosophen". *Sechstes Jahrbuch der Schopenhauer-Gesellschaft* (1917), s. 210.

11 Quandt ayrıca Adele'ye "Öyle sanıyorum ki o [Schopenhauer] da benden, onun için mümkün olduğu ölçüde hoşlanıyor" demişti; a.g.e., s. 209

12 Schopenhauer, Quandt'a yazdığı bir mektupta bunu açıklarken bu yürekten selamına Schulze'yi de dahil etmesini söyledi. Schopenhauer'ın isteği, Schulze'nin onun felsefesi hakkında Brockhaus'un *Konversations-Blättern*'inde dostça sözler söylemesini sağlamaktı; bkz. *Gesammelte Briefe*, s. 233, 28 Ocak 1849.

13 Gwinner, "âşıkane ilişki" ve "gürleyen Jüpiter"inden *Arthur Schopenhauer aus persönlichem Umgange dargestellt*'te bahseder. Ama bu "âşıkane ilişki"nin niteliği ile ilgili özel bir açıklama yapmaz.

14 Akt. *Gesammelte Briefe,* s. 547.

15 *Gespräche*, s. 39-40, Biedenfeld'in belirttiğine göre, Quandt'ın tersine Schopenhauer ailesinden söz ederken daha az tedbirliydi ve annesiyle kız kardeşine "aptal kazlar" diyordu.

16 A.g.e., s. 36. Bu düşünce, Schopenhauer'ın ruhuna hitap ettiğini düşündüğü, Ruhl'un romanı *Eine Groteske*'de (Cassel, 1882) belirtililiyordu. Dresden'in çağdaş şairlerine, her birisi *Dresden Evening News*'e yazan, aralarında Schulze, Theodor Hell ve Friedrich Kind'in bulunduğu *Liederkreis* üyelerine referans veriyor. Karl Heuw (yazar olarak kullandığı ad: H. Clauren), August Friedrich Langbein ve Karl Streckfuβ birer yazardılar. Ayrıca bkz. Gwinner, *Arthur Schopenhauer aus persönlichem Umgange dergestellt*, s. 64-5.

17 Fischer, Kuno, *Schopenhauers Leben, Werke und Lehre*, s. 91dn, akt. Arhtur Hübscher, *Schopenhauer-Bildnisse: Eine Ikonographie*, s. 100. Hübscher'ın Ruhl portresini 1815'in ilk yarısına tarihleyişinin yanı sıra yine onun, Schopenhauer'ın gözleri ve ağzına ilişkin betimlemenin doğruluğu konusunda Wilhelm Gwinner'ın yaptığı açıklamalar üzerine verdiği bilgiyi dikkate alıyorum.

18 Hübscher, a.g.e., s. 99; ayrıca bkz. *Cosima Wagner; Briefe an Ludwig Schemann*, ed. Bertha Schemann (Regensburg, 1937) s. 50dn.

19 Lütkehaus, *Die Schopenhauers: Die Familien-Briefwechsel*, s. 273; Adele'den Arthur'a, 5 Şubat 1819 tarihli mektup.

20 McGill, V. J., *Schopenhauer: Pessimist and Pagan* (New York: Haskell House, 1971) s. 130dn. McGill, Schopenhauer alıntısının kaynağını belirtmiyor.
21 Krause'nin İspanya, Portekiz ve çeşitli Latin Amerikalı ulusları etkileyişine ilişkin özenli bir inceleme için bkz. O. Carlos Stoetzer, *Karl Christian Friedrich Krause and His Influence in the Hispanic World* (Köln: Böhlau, 1998).
22 Robert Wicks, *Schopenhauer* (Malden, MA: Blackwell 2008) s. 6-7; Wicks, Schopenhauer'ın felsefesinin "*Upanishad*'vari-mistik" bir yorumunda Krause'nin panenteizminin izini fark ediyor ve Berlin'de öğrenciyken Krause ile Schopenhauer'ın karşılaşmış olabileceklerini tahmin ediyor.
23 Krause'nin Hint bilgisi ve sanatının anlamıyla ilgili yorumu için bkz. Schopenhauer, *Gespräche*, s. 38. Safranski, Krause'nin Schopenhauer'a meditasyon tekniğini öğrettiğini söyler, bkz. *Schopenhauer and the Wild Years of Philosophy*, s. 202.
24 Schopenhauer, *Parerga and Paralipomena*, cilt 1, s. 87dn / *Sämtliche Werke*, cilt 5, s. 93dn, Schopenhauer burada şöyle der: "Benzer şekilde, Locke, Kant ve ben çok yakından bağlıyız, yaklaşık iki yüz yıllık tutarlı ve istikrarlı bir düşünce zincirini ortaya koyuyoruz." Ayrıca bkz. benim "Schopenhauer'ın (Kantçı) Felsefi Atası Olarak Locke" başlıklı yazım, s. 147-56.
25 Akt. McGill, *Schopenhauer*, s. 157.
26 Schopenhauer, *Gesammelte Briefe*, s. 29, Schopenhauer'ın Brockaus'a 28 Mart 1818 tarihli mektubu.
27 A.g.e., s. 30.
28 A.g.e., s. 31, Schopenhauer'ın Brockhaus'a 3 Nisan 1818 tarihli mektubu.
29 Brockhaus sözleşmeyi 8 Nisan 1818'de Leipzig'de imzaladı. Schopenhauer 11 Nisan 1818'de Dresden'de imzaladı. Sözleşme Schopenhauer, a.g.e., s. 32-3'te bulunabilir.
30 A.g.e., s. 38, Schopenhauer'dan Brockhaus'a 14 Ağustos 1818 tarihli mektup.
31 A.g.e., s. 39.
32 A.g.e., s. 41. Schopenhauer'dan Brockhaus'a 31 Ağustos 1818 tarihli mektup.
33 "Zincirlenmiş köpek" yorumu için bkz. Schopenhauer, a.g.e., s. 502; Brockhaus alıntısı Rudolf Malter'ın monografisi "Ein neues philosophisches System – neu im ganzen Sinn des Worts"tan alınmıştır. Malter'ın bu monografisinin ve Schopenhauer'ın *The World as Will and Representation*'ın (Frankfurt am Main: Insel Verlag, 1987) ilk basımının kopya baskıları aynı anda yapılmıştır, s. 45, Brockhaus'tan Schopenhauer'a 1 Eylül 1818 tarihli mektup.
34 Bkz. Malter, a.g.e., s. 42, Brockhaus'tan Schopenhauer'a tarihsiz mektup.
35 Malter, a.g.e., s. 47.
36 Schopenhauer'ın başyapıtının satış durumunu sorduğu 24 Kasım 1828 tarihli mektubuna Brockhaus'un verdiği cevap için bkz. Schopenhauer, *Gesammelte Briefe*, s. 517.
37 A.g.e., s. 30, Schopenhauer'dan Brockhaus'a 28 Mart 1818 tarihli mektup.
38 Schopenhauer'ın Johann Eduard Erdmann'a yazdığı, on yedi yıl boyunca "öfkesini bastırışından", yaygın "Hegel *şaşaasını*" sorumlu tutan 9 Nisan 1851 tarihli mektup, bkz. Schopenhauer, a.g.e., s. 260. Doğa felsefesinin zorunlu eki olarak *On the Will in Nature*'a referans için bkz. *The World as Will and Representation*, cilt 2, s. 191 / *Sämtliche Werke*, cilt 3, s. 213.
39 A.g.e., cilt 2, s. 461 / a.g.e., cilt 3, s. 527.
40 Bkz. Schopenhauer, *Parerga and Paralipomena*, cilt 1, s. xv / *Sämtliche Werke*, cilt 5, s. vii.
41 Schopenhauer, *The World as Will and Representation*, cilt 1, s. xiii / *Sämtliche Werke*, cilt 2, s. viii. Schopenhauer ayrıca, iyice anlaşılması için okuyucularının tezini iki kere okumalarını istedi. Tezi için bunun gerekli olduğunu, çünkü yeter neden ilkesinin biçimlerine ilişkin analizinin sistematik olarak değil, netlik sağlayacak biçimde düzenlendiğini söyledi; bkz. *Sämtliche Werke*, cilt 7, s. 86.
42 A.g.e., cilt 1, s. xiii / a.g.e., cilt 2, s. ix.
43 A.g.e., cilt 1, s. 417 / a.g.e., cilt 2, s. 494.

44 Bkz. a.g.e., cilt 1, s. 419 / a.g.e., cilt 2, 496dn.
45 A.g.e., cilt 1, s. xiv / a.g.e., cilt 2, s. x.
46 A.g.e., cilt 1, s. xv / a.g.e., cilt 2, s. xi.
47 A.g.e., cilt 1, s. xv / a.g.e., cilt 2, s. xii. Krause bunu kendisi *Nachlaß*'ında söyler; bkz. Schopenhauer *Gespräche*, s. 38. Bunu Schopenhauer'a 1817'de söylediğini belirtir.
48 Schopenhauer, *The World as Will and Representation*, cilt 1, s. xvii / *Sämtliche Werke*, cilt 2, s. xv.
49 A.g.e., cilt 1, s. 27 / a.g.e., cilt 2, s. 319.
50 A.g.e., cilt 1, s. 3 / a.g.e., cilt 2, s. 3. "*Vorstellung*" terimi Schopenhauer'ın başyapıtında ve bu çalışmanın ilk önermesinde gözüküyor: "*Die Welt ist meine Vorstellung*." Kelime olarak *Vorstellung* "[birisinden] önce veya üstün tutulan" bir şey ve bilindiği kadar tek bir sözcükle İngilizceye çevirilmesi zor bir kelime. Schopenhauer'ın İngilizce çevirmenleri karşılık olarak "*idea*", "*representation*" kelimelerini kullandı; günümüzde kullanılan "*presentation*" (*World as Will and Presentation*, cilt 1, çev. Richard E. Aquila ile David Carus [New York: Pearson/Longman, 2008]) Schopenhauer'ın ilk İngilizce biyografisini yazan Helen Zimmern tarafından önerilmişti. Zimmern'in, Schopenhauer'ın başyapıtı için önerdiği en iyi başlık *The Universe as Impulse and Presentation*'dı; bkz. *Arthur Schopenhauer, His Life and His Philosophy* (Londra: Longmans, Green and Co, 1876), s. 147. Schopenhauer'ın bu terimi kimden alıp kendine uyarladığı pek açık değil. Kant *Vorstellung*'u Latince "*repraesentatio*" ile eşit görüyor ama Schopenhauer, Kant'ın kullandığı terimi "idea" olarak çevirdi; bkz. Schopenhauer, *Gesammelte Briefe*, s. 122-3. Kişisel olarak, ben Schopenhauer'ın Kant çevirisini dikkate alarak "*idea*"yı tercih ediyorum çünkü Schopenhauer bu açılış önermesini pozitif anlamda kullanan ilk filozof olarak Britanyalı idealist Berkeley'e gönderme yapıyor. (Daha sonra ikinci baskıda, şüpheci düşünceleri yüzünden önermeyi negatif olarak kullanan Descartes'a itibar etti.) Ben ise, geleneğe uyarak "*Vorstellung*" karşılığı "tasarım" kullanacağım.
51 A.g.e., cilt 1, s. 412 / a.g.e., cilt 2 s. 487.
52 Bkz. Schopenhauer, *Gesammelte Briefe*, s. 288, 291, Schopenhauer'ın Frauenstädt'e 6 Ağustos 1852 ve 24 Ağustos 1852 tarihli mektupları.
53 Schopenhauer, *The World and Representation*, cilt 1, s. 3 / *Sämtliche Werke*, cilt 2, s. 3.
54 A.g.e., cilt 1, s. 4 / a.g.e.,, cilt 2, s. 4.
55 A.g.e., cilt 1, s. 59 / a.g.e., cilt 2, s. 70.
56 A.g.e., cilt 2, s. 93 / a.g.e., cilt 3, s. 102.
57 A.g.e., cilt 1, s. 83 / a.g.e., s. 98dn. Schopenhauer burada, "Felsefe, doğanın durumlarını tam doğrulukla yeniden üretir ve sanki doğanın diktesiyle yazılır; onun için felsefe doğanın *kopyası ve bir yansımasından* başka bir şey değildir, doğaya kendisinden bir şey katmaz, sadece bir tekrar ve yankıdır" diyerek felsefenin görevini belirtmesinden dolayı Francis Bacon'a itibar gösterir. *On the Dignity and Advancement of Learning* [*De dignitate et augmentis scientiarum*, 1623], Bkz. 2, Bölüm 13.
58 A.g.e., cilt 1, s. 83 / a.g.e., cilt 2, s. 99.
59 Schopenhauer, *Manuscript Remains*, cilt 1, 281 / *Der handschriftliche Nachlaß*, cilt 1, s. 256. Bu not, 1825 tarihli.
60 Schopenhauer, *The World as Will and Representation*, cilt 2, s. 171 / *Sämtliche Werke*, cilt 3, s. 189.
61 A.g.e., cilt 1, s. 4 / a.g.e., cilt 2, s. 5.
62 A.g.e., cilt 2, s. 275 / a.g.e., cilt 3, s. 311.
63 A.g.e., cilt 1, s. 3 / a.g.e., cilt 2, s. 4.
64 Bkz. René Descartes, *The Philosophical Works of Descartes*'taki "Meditations on First Philosophy", çev. E. S. Haldane ve G. R. T Ross (Cambridge: Cambridge University Press, 1972) cilt 1, s. 145-8.

65 Schopenhauer, *Manuscript Remains*, cilt 1, s. 466 / *Der handschriftliche Nachlaß*, cilt 1, s. 421.
66 Schopenhauer, *The World as Will and Representation*, cilt 1, s. 103 / *Sämtliche Werke*, cilt 2, s. 123.
67 A.g.e., cilt 1, s. 102dn / a.g.e., cilt 2, s. 122dn.
68 A.g.e., cilt 1, s. 104 / a.g.e.,. cilt 2, s. 124.
69 A.g.e., cilt 1, s. 105 / a.g.e., cilt 2, s. 125.
70 A.g.e., cilt 2, s. 642 / a.g.e., cilt 3, s. 736.
71 Kendinde şeyin bilinemeyeceğini söyleyen Kant'a karşı Hegel, "Kolayca bileceğimiz bir şey yok" çünkü o sadece olumsuzlama kavramıdır, der; bkz. Hegel's Logic, çev. William Wallace (Oxford: Clarendon Press, 1975), Kısım 44, s. 72.
72 Schopenhauer, *The World as Will and Representation*, cilt 1, s. 110 / *Sämtliche Werke*, cilt 2, s. 131.
73 A.g.e., cilt 1, s. 111 / a.g.e., cilt 2, s. 133.
74 A.g.e., cilt 1, s. 147 / a.g.e., cilt 2, s. 174.
75 Schopenhauer, *Parerga and Paralipomena*, cilt 2, s. 297 / *Sämtliche Werke*, cilt 6, s. 316.
76 Schopenhauer, *The World as Will and Representation*, cilt 2, s. 320 / *Sämtliche Werke*, cilt 3, s. 364. Schopenhauer başyapıtını yazdığını söylediği Dresden'de (1814) almış olduğu notta, Platon'un İdeasını Kant'taki kendinde şey ile eşitliyor. Her ikisinin de zaman ve uzamın ötesinde olduğunu ve bu durumun onları çokluk, değişim ve başlangıç ile sonun ötesinde kılıyor diye belirtmesi ilginçtir; bkz. *Manuscript Remains*, cilt 1, s. 250 / *Der handschriftliche Nachlaß*, cilt 1, s. 150.
77 Schopenhauer, *Parerga and Paralipomena*, cilt 2, s. 201 / *Sämtliche Werke*, cilt 6, s. 214.
78 Schopenhauer'a karşı "antichrist" terimini kullanması için bkz. Nietzsche, *The Birth of Tragedy*, Önsöz, Kısım 5; aynı terimin dikkatli bir analizi için; bkz. Jörg Salaquarda, "Der Antichrist", *Nietzsche Studien*, cilt 2 (1973), s. 90-136.
79 Schopenhauer, *The World as Will and Representation*, cilt 1, s. 165 / *Sämtliche Werke*, cilt 2, s. 196.
80 Schopenhauer, *Manuscript Remains*, cilt 1, s. 512 / *Der handschriftliche Nachlaß*, cilt 1, s. 462.
81 Schopenhauer, *The World as Will and Representation*, cilt 1, s. 410 / *Sämtliche Werke*, cilt 2, s. 485.
82 A.g.e., cilt 1, s. 167 / a.g.e., cilt 2, s. 197.
83 A.g.e., cilt 1, s. 266 / a.g.e., cilt 2, s. 315.
84 A.g.e., cilt 1, s. 128 / a.g.e., cilt 2, s. 153.
85 A.g.e., cilt 1, s. 129 / a.g.e., cilt 2, s. 154.
86 A.g.e., cilt 1, s. 170 / a.g.e., cilt 2, s. 200.
87 A.g.e., cilt 1, s. 174 / a.g.e., cilt 2, s. 205dn.
88 A.g.e., cilt 1, s. 531 / a.g.e., cilt 2, s. 629.
89 A.g.e., cilt 1, s. 179 / a.g.e., cilt 2, s. 210dn.
90 Schopenhauer, *Manuscript Remains*, cilt 2, s. 18 / *Der handschriftliche Nachlaß*, cilt 2, s. 18.
91 Schopenhauer, *The World as Will and Representation*, cilt 1, s. 191 / *Sämtliche Werke*, cilt 2, s. 225.
92 Mağara alegorisi için bkz Platon'un *Republic*, Kitap, VII, 514-17b.
93 Schopenhauer, *The World as Will and Representation*, cilt 1, s. 193 / *Sämtliche Werke*, cilt 2, s. 227.
94 Schopenhauer, *The World as Will and Representation*, cilt 1, s. 196 / *Sämtliche Werke*, cilt 2, s. 231.
95 A.g.e., cilt 1, s. 201 / a.g.e., cilt 2, s. 237.

96 A.g.e., cilt 1, s. 203 / a.g.e., cilt 2, s. 240.

97 Schopenhauer, a.g.e., cilt 1, s. 205 / a.g.e., cilt 2, s. 242. Kant dinamik ve matematiksel yüceyi *Critique of the Power of the Judgement*'da, AK. 247dn, ve *Critique of Practical Reason*'ı AK. 161 sonuçta tartışır. Burada ruhunu huşu içinde bırakan iki şeyden bahseder: üzerindeki yıldızlı gökyüzü ve içindeki ahlak yasası. Schopenhauer yıldızlı gökyüzünün yüce duygusunun bir hali olduğunu görmekle birlikte kişinin kendinde bir ahlaki yasa bulduğu fikrini reddeder. Schopenhauer büyük bir ihtimalle bu pasajı Kant'ın yüce duygusuna ahlaki temel yüklediği şeklinde okumuştur.

98 Bkz. a.g.e., cilt 2, s. 585 / a.g.e., cilt 3, s. 672dn. Schopenhauer Yunan trajedisinin Yunanlıların hayatın sefaletiyle ilgili keskin farkındalıklarını ve istenci teyit eden bir görüş sağladığını fark eder. Schopenhauer'ın tersine Nietzsche bu görüşü bir Yunan dehası olarak görür; ayrıca bkz. benim "Reversing Silenus' Wisdom" başlıklı yazım, *Nietzsche-Studien* 20 (1991), s. 309-13.

99 A.g.e., cilt 1, s. 257 / a.g.e., cilt 2, s. 303.

100 Bkz. Schopenhauer, a.g.e., cilt 1, s. 264 / a.g.e., cilt 2, s. 313. Schopenhauer Leibniz'in "Musica est exercitium arithmeticae occultum nescientis se numerare animi" şeklindeki değerlendirmesini alıntıladığı yer: *Epistolae ad Diversos, Theologici, Juridici, Medici, Philosophici, Mathematici, Historici et Philologici Argumenti*, ed. Christian Kortholtus (Bern: Christoph Breitkopf, 1734) cilt 1, s. 154.

101 A.g.e., cilt 1, s. 263 / a.g.e., cilt 2, s. 310.

102 A.g.e., cilt 1, s. 267 / a.g.e., cilt 2, s. 316.

103 A.g.e., cilt 1, s. 412 / a.g.e., cilt 2, s. 487

104 A.g.e., cilt 1, s. 274dn / a.g.e., cilt 2, s. 323. Payne'in çevirisini önemli ölçüde değiştirdim.

105 A.g.e., cilt 1, s. 274 / a.g.e., cilt 2, s. 324.

106 A.g.e., cilt 2, s. 161 / a.g.e., cilt 3, s. 177.

107 Ben bu iki yükümlülük arasındaki gerilimleri şu yazımda tartışıyorum: "Schopenhauer on Suffering, Death, Guilt, and the Consolotion of Metaphysics", *Schopenhauer: New Essays in Honor of His 200th Birthday*, ed. Eric von Luft (Lewiston, NY; Edwin Mellen Press, 1988) s. 51-66.

108 Schopenhauer, *The World as Will and Representation*, cilt 1, s. 275 / *Sämtliche Werke,* cilt 2, s. 324.

109 A.g.e., cilt 1, s. 279 / a.g.e., cilt 2, s. 329.

110 A.g.e., cilt 1, s. 280 / a.g.e., cilt 2, s. 331

111 A.g.e., cilt 1, s. 283 / a.g.e., cilt 2, s. 334.

112 Istırabın hayat için zaruri olması konusunda Schopenhauer'la anlaşan Nietzsche bu bilgi ışığında bengi dönüşü teyit eder; bkz. Richard Schacht, *Nietzsche* (Londra: Routledge and Kegan Paul, 1983), s. 260; Laurence Lampert, *Nietzsche's Teaching: An Interpretation of* "Thus Spoke Zarathustra" (New Haven, CT: Yale University Press, 1986), s. 164; benim şu yazım: "The Last Temptation of Zarathustra", *Journal of the History of Philosophy*, cilt 31 (1993), s. 54-6.

113 Schopenhauer, *The World as Will and Representation,* cilt 1, s. 309 / *Sämtliche Werke*, cilt 2, s. 365.

114 A.g.e., cilt 1, s. 306 / a.g.e., cilt 2, s. 361.

115 A.g.e., cilt 1, s. 355 / a.g.e., cilt 2, s. 419. İlk baskıda Calderón'u Almanca olarak alıntıladı, ikinci baskıda İspanyolca alıntı yapıp Almancaya çevirdi. Ayrıca ikinci baskıda aynı alıntıyı tamamlayıcı denemelerinde kullandı cilt 2, s. 603 / cilt 3, s. 692. Üçüncü baskıda bu satırları trajediyi tartışırken alıntıladı; bkz. cilt 1, s. 254 / cilt 2, s. 300. *Human, All Too Human* [*Menschliches, Allzumenschliches*, 1878] Bölüm 141'de Nietzsche, Calderón'un yorumuna "olabilecek en deli paradoks" adını verdi.

116 A.g.e., cilt 1, s. 351 / a.g.e., cilt 2, s. 415.
117 A.g.e., cilt 1, s. 352 / a.g.e., cilt 2, s. 416
118 A.g.e., cilt 1, s. 354 / a.g.e., cilt 2, s. 419.
119 A.g.e., cilt 1, s. 357 / a.g.e., cilt 2, s. 422.
120 A.g.e., cilt 1, s. 357 / a.g.e., cilt 2, s. 422, bkz. Kant, *Critique of Pure Reason*, A260/B316dn.
121 A.g.e., cilt 1, s. 359 / a.g.e., cilt 2, s. 424.
122 A.g.e., cilt 1, s. 373 / a.g.e., cilt 2, s. 441.
123 A.g.e., cilt 1, s. 362 / a.g.e., cilt 2, s. 428.
124 Schopenhauer, *On the Basis of Morality*, s. 134 / *Sämtliche Werke*, cilt 4, s. 198.
125 Schopenhauer, *The World as Will and Representation*, cilt 1, s. 364 / *Sämtliche Werke*, cilt 2, s. 430.
126 A.g.e., cilt 1, s. 371 / a.g.e., cilt 2, s. 439. İkinci baskıda Schopenhauer bu pasajdaki merhamet veya insan sevgisini (*Menschenliebe*) sevgi (*Liebe*) ile değiştirdi. Bu değişiklik başyapıtındaki ahlakı ele alış biçimini "Prize Essay on the Basis of Morality" (1841) ile daha istikrarlı kıldı. Maalesef bu değişikliği, cesurca ileri sürdüğü "Tüm sevgi (ἀγάπη [agape], *caritas*) şefkattir" iddiasında yapmadı. Çünkü *Menschenliebe* ve sevginin Yunan ile Latin anlayışı arasında, ıstırabın hafifletilmesiyle doğrudan bağlantısı olmayan *Liebe*'yle olandan daha net bir bağlantı vardı; bkz a.g.e., cilt 1, s. 374 / a.g.e., cilt 2, s. 443.
127 A.g.e., cilt 1, s. 375 / a.g.e., cilt 2, s. 433.
128 Memleketlilerinin Napoleon'a karşı tutumlarına karşı tavrı düşünüldüğünde, Schopenhauer'ın Kodros, Decius Mus ve Arnold von Winkelried -ikinci baskıda Leonidas ve Regulus'u da ekleyecekti- gibi şahsiyetlerin kendilerini ülkelerine kurban etmelerini en yüksek iyiliğe ve âlicenaplığa yükselmeleri olarak değerlendirme eğilimi ironiktir. Birinci baskıda ayrıca, Sokrates ve Nasıralı İsa'nın önemli hakikatler uğruna ve insanlığın iyiliği için ölmelerini de takdir eder. İkinci baskıda İsa'ya referansını kaldırır ve onun yerine İtalyan filozof-bilimci, Giordano Bruno'yu hakikatin kahramanı olarak gösterir.
129 A.g.e., cilt 1, s. 374 / a.g.e., cilt 2, s. 444.
130 A.g.e.
131 Bkz. a.g.e., cilt 1, s. 376 / a.g.e., cilt 2, s. 444. Schopenhauer, şefkat duygusunu [*Gefühl des Mitleids*] ve cana yakın yoldaş [*weichherzigen Teilnehmung*] duygusunun görev ve eylem için belirleyici bir temeli öncelediğini söyleyen Kant'ın *Critique of Practical Reason*, AK. 118'na referans vererek, bunun doğru düşünen insanlar için ağır geldiğini ve dikkatli bir şekilde ele aldıkları düsturları bozup onlarda bu duygulardan kurtulma arzusu ve sadece kanun yapma mantığına bağlanma duygusu yarattığını söyler. Daha sonra, *The Two Fundamental Problems of Ethics*'teki (1841) "Prize Essay on the Basis of Morality"de Schopenhauer, denemesinin üçte birinden daha fazlasında Kant'ın ahlak felsefesinin çok sert ve değişik boyutlarda eleştirisini yapır.
132 Bkz. sırasıyla Gerard Mannion, *Schopenhauer, Religion and Morality: The Humble Path to Ethics* (Burlington, VT: Ashgate, 2003) s. 284 ve Rudolf Malter, *Die eine Gedanke. Hinführung zur Philosophie Arthur Schopenhauers*, s. 63.
133 Schopenhauer, *The World as Will and Representation*, cilt 1, s. 378 / *Sämtliche Werke*, cilt 2, s. 447.
134 A.g.e., cilt 1, s. 379 / a.g.e., cilt 2, s. 448.
135 A.g.e., cilt 1, s. 403 / a.g.e., cilt 2, s. 477.
136 A.g.e., cilt 1, s. 404 / a.g.e., cilt 2, s. 478.
137 A.g.e., cilt 1, s. 391 / a.g.e., cilt 2, s. 462. Schopenhauer'ın alıntı yaptığı yer: *La vie de Mademe del la motte Guyon* (Köln: J. de la Pierre, 1720), cilt 2, s. 13. Guyon'un otobiyografisini, Dresden'deki kütüphaneden 7 Mayıs 1817'den 2 Ocak 1818'e kadar ödünç aldı. Bu alıntıyı ölüme karşı istenci susturan kimsenin tutumunu göstermek için kullandı. Schopenhauer, Madame de Guyon'un hatırasının kendisini huşu içinde bıraktığını, eğiliminin çok iyi olduğunu

söyledi ve onun aklının batıl inancından "haz aldı"; bkz. a.g.e., cilt 1, s. 385 / a.g.e., cilt 2, s. 454. Guyon, Schopenhauer için azizlerin filozof olmalarının istenmediğinin apaçık gerçeğini temsil ediyordu; tabii ki filozofların da aziz olmalarının istenmediğinin de.

138 A.g.e., cilt 1, s. 411 / a.g.e., cilt 2, s. 486.

139 A.g.e., cilt 1, s. 412 / a.g.e., cilt 2, s. 487.

140 Schopenhauer, *Manuscript Remains*, cilt 1, s. 512 / *Der handschriftliche Nachlaß*, cilt 1, s. 462. "Dünya istencin özbilgisidir" iddiasını, herhangi özel bir statü atfetmeden a.g.e., , cilt 1, s. 410 / a.g.e., cilt 2, s. 485'te tekrarladı.

141 A.g.e., cilt 2, s. 643 / a.g.e., cilt 3, s. 739dn. İstencin doğa aracılığıyla gelişiminin onun kendi korkunç doğasının özbilgisine yol açtığı fikri, a.g.e.'deki ana temaydı, cilt 1, Bölüm 70 ve cilt 2, Bölüm 50; ayrıca bkz. benim "Schopenhauer on Suffering, Death, Guilt and the Consolation of Metaphysics" başlıklı yazım, s. 65. John E. Atwell, "dünyanın çift taraflılığı [istenç ve tasarım olarak] istencin kendisinin bilincinde olması çabasıdır; dolayısıyla, kendi iç ve parçalayıcı doğasının korkunçluğu karşısında irkilmesiyle kendisini ve dolayısıyla kendisinin tasdikini lağveder ve sonra kurtuluşa erişir" açıklamasının Schopenhauer'ın tekil düşüncesini tek önermede yakaladığını söyler. *Schopenhauer on the Character of the World: The Metaphysics of the Will* (Berkeley: University of California Press, 1995), s. 31. Atwell'in ifadesi, Schopenhauer'ın düşüncesinin teolojik ve soteriolojik boyutunu olduğu gibi dünyanın istencin özbilgisi olduğu iddiasını da yakalama erdemine sahip.

VIII. BÖLÜM BERLİN AKAMETİ
(Sayfa 299-356)

1 Schopenhauer, *Gesammelte Briefte*, s. 34, Schopenhauer'ın Goethe'ye 23 Haziran 1818 tarihli mektubu.

2 İmzasız eleştiri 14 Haziran 1817 tarihinde (179), *Leipziger Literatur-Zeitung*'da s. 1425-8'de yayımlandı. Tekrar *Fünftes Jahrbuch der Schopenhauer-Gesellschaft*'ta cilt 5 (1916), s. 187-92'de yayımlandı.

3 Schopenhauer *Gesammelte Briefte*, s. 35, Schopenhauer'dan Goethe'ye 23 Haziran 1818 tarihli mektup.

4 A.g.e., s. 501, Goethe'den Schopenhauer'a 9 Ağustos 1818 tarihli mektup.

5 Günlüğüne göre Goethe *The World as Will and Representation*'nı Haziran 18/19/20 ve 24'te okudu. Ama Ottilie'ye yaptığı açıklamanın tersine bütün kitabı okuduğu şüphelidir; bkz. Goethe, *Tagebücher 1810-1832*, ed. Peter Boerner (Münih: Deutscher Taschenbuch Verlag, 1963), s. 64-5.

6 Lütkehaus, *Die Schopenhauers*, s. 273, Adele'nin Arthur Schopenhauer'a mektubu. Lütkehaus, mektubun tarihinin yaklaşık 5 Şubat olduğunu söylüyor. *The World as Will and Representation*'ın (1859) son baskısına Schopenhauer'ın eklediği nottaki iddiasına bakılırsa, kız kardeşinden 1819'da gelen mektupta Goethe'nin kitabı onayladığı yazılıdır. Schopenhauer notlarında Goethe'nin kitabı Aralık 1818'de aldığından bahseder ama Goethe kitabı Adele'den 18 Ocak 1819'da aldığını söyler. Yaşlı Schopenhauer'ın hafızası onu burada yanıltmış olabilir. Muhtemelen Adele'nin mektubunu Mart ayında almıştı. Schopenhauer'ın, Goethe'nin Eckermann'a yaptığı yorumu, bu büyük adamın kitabını okuduğuna delil olarak kullanması da ilginç bir durumdur; bkz. a.g.e., cilt 1, s. 281dn / *Sämtliche Werke*, cilt 2, s. 331dn.

7 Bu dize Goethe'nin, iş arkadaşı Devlet Bakanı Klaus von Voigt'in ellinci yaş kutlaması için yazdığı bir şiirde geçer. 27 Eylül 1816'da yazılıp *Jenaische Literatur-Zeitung*'da yayımlandı. Bkz. Schopenhauer, *Sämtliche Werke*, cilt 7, s. 216.

8 Schopenhauer, *The World as Will and Representation*, cilt 1, s. 22 / *Sämtliche Werke*, cilt 2, s. 261. Goethe'nin vurguladığı dört pasaj, kitabın ilk baskısında 320, 321, 440 ve 441; Payne'in çevirisinde 221, 222, ve 304-6; *Sämtliche Werke*'nin ikinci cildinde 261-3 ve 359-60 numaralı sayfalarda bulunmaktadır.

9 Schopenhauer, *The World as Will and Representation*, cilt1 s. 222dn / *Sämtliche Werke* cilt 2, s. 262dn.

10 Akt. Arthur Hübscher, *The Philosophy of Schopenhauer in Its Intellectual Context*, s., 108.

11 Bkz. Hübscher, a.g.e., s. 109.

12 Schopenhauer, *The World as Will and Representation,* cilt 1, s. 305 / *Sämtliche Werke,* cilt 2, s. 359.

13 A.g.e., cilt 1, s. 304 / a.g.e., cilt 2, s. 359.

14 A.g.e., cilt 1, s. 306 / a.g.e., cilt 2, s. 362.

15 Goethe'nin *Orphic Primary Words* adlı eseri üzerine yapılan bir tartışma ve Schopenhauer'ın sonradan kazanılan karakter kavramı için bkz. Arthur Hübscher, *The Philosophy of Schopenhauer in Its Intellectual Context*.

16 Schopenhauer, *Prize Essay on the Freedom of the Will*, s. 50 / *Sämtliche Werke,* cilt 4, s. 57. (Şiirin Türkçe çevirisi için bkz. Arthur Schopenhauer, *Yaşam Bilgeliği Üzerine Aforizmalar,* çev. Mustafa Tüzel. [İş Bankası Kültür Yayınları, 2011]).

17 Schopenhauer, *Gespräche*, s. 35, akt. C. G. Bähr.

18 A.g.e., s. 35.

19 Akt. Arthur Hübscher, "Adele an Arthur Schopenhauer. Unbekannte Briefe 1", *Schopenhauer-Jahrbuch*, cilt 58 (1977), s. 137.

20 Schopenhauer, *Gesammelte Briefe*, s. 34. Schopenhauer'dan Goethe'ye 23 Haziran 1818 tarihli mektup. Adele'nin profilini gururla sergileyen yazar ve subay Hermann Ludwig Heinrich Fürst von Pückler-Muskau'du (1775-1871).

21 Bkz. Lütkehaus, *Die Schopenhauers*, s. 274; Adele'den Schopenhauer'a 5 Şubat 1819 tarihli mektup.

22 A.g.e., *Die Schopenhauers*, s. 277; Adele'den Arthur Schopenhauer'a 5 Şubat 1819 tarihli mektup. Yine, Gwinner'ın 1819 Mart tarihinin yerine Lütkehaus'un mektup tarihini veri alıyorum. Yine, Adele'nin "bahsettiğin kız" derken bu kızı, Lütkehaus gibi ben de Schopenhauer'ın Dresden'deki ilişkisi olarak okuyorum.

23 A.g.e., s. 279, Adele'den Schopenhauer'a 12 Mayıs 1819 tarihli mektup.

24 Schopenahauer, *Manuscript Remains*, cilt 4, s. 17dn / *Der handschriftlich Nachlaß*, cilt 3, s. 14.

25 Bkz. Schopenhauer'ın Lessing'in oğluna referansı, *The World as Will and Representation*, cilt 2, s. 579 / *Sämtliche Werke*, cilt 3, s. 665.

26 Lütkehaus, *Die Schopenhauers*, s. 294-5; Adele'den Arthur Schopenhauer'a 8 Eylül 1819 tarihli mektup. O sıralarda, Arthur, Dresden'e dönmüş, Johanna ve Adele ise Danzig'deydi. Abraham Ludwig Muhl'un ticari şirketindeki finansal krizden kaynaklanan zararlarının karşılanmasına çalışıyorlardı.

27 Adele Schopenhauer, Eylül 1844 ile Mayıs 1848 arasında İtalya'nın çeşitli yerlerinde yaşamıştı; bkz. Gabriele Büch, *Alles Leben ist Traum*, s. 301-25.

28 A.g.e., s. 278, Adele'den Arthur Schopenhauer'a 5 Şubat 1819 tarihli mektup.

29 Schopenhauer, *Gespräche*, s. 220, Schopenhauer ile Robert von Hornstein arasında kaydedilen konuşma. Hübscher, bu pasajdaki dipnotta, Gwinner'ın Goethe'nin Schopenhauer'a Byron'ı tanıtan bir mektup gönderdiğine dair kuşkularını belirtir; Schopenhauer'ın, Goethe'nin elinden çıkan her şeyi saklamaya çok çaba harcadığını, ancak filozofun terekesi arasında bu mektubun bulunamadığını söyler. Hornstein ayrıca Schopenhauer'ın Byron ile buluşamamasının kendi "aptallığı"dan kaynaklandığını söylediğini de belirtir. Aynı konuşmada Schopenhauer,

Hornstein'a "Üç büyük kötümserin de aynı yıl İtalya'da olduğunu biliyor muydun? Byron, [Giacomo] Leopardi ve ben aynı pansiyonda kalıyorduk. Yine de hiçbirimiz birbirimizle tanışamadık" dedi. Schopenhauer, Hornstein'a, Byron'ın dul eşiyle Englischer Hof'ta tanışma fırsatını değerlendiremediğinden dolayı üzüldüğünü de belirtmişti; bkz. a.g.e.

30 Lütkehaus, *Die Schopenhauers*, s. 285; Adele'nin Arthur Schopenhauer'a 22 Mayıs 1819 tarihli mektubu.

31 Adele'nin Ottilie von Goethe'ye 2 Ocak 1828 tarihli mektubu. Akt. Bergmann, *Johanna Schopenhauer*, s. 277.

32 Schopenhauer, *Manuscript Remains*, cilt 3, s. 4 / *Der handschriftliche Nachlaß*, cilt 3, s. 2. Schopenhauer, bunu seyahat kitabına 1 Kasım 1818'de yazmıştı.

33 Bkz. Hübscher, "Lebensbild", *Sämtliche Werke*, cilt 1, s. 80.

34 Schopenhauer, *Manuscript Remains*, cilt 3, s. 6 / *Der handschriftliche Nachlaß*, cilt 3, s. 4.

35 A.g.e., cilt 3, s. 6 / a.g.e., cilt 3, s. 4.

36 Schopenhauer'ın St. Peter ve St. Paul'un kubbesinin kendisinde matematiksel yüceliği anımsatması için, bkz. *The World as Will and Representation*, cilt 1, s. 206 / *Sämtliche Werke*, cilt 2, s. 243.

37 Bkz. Schopenhauer, *Gespräche*, s. 241. Akt. Carl Georg Bähr, Schopenhauer ile 1 Mayıs 1858'de yaptığı konuşma.

38 Lütkehaus, *Die Schopenhauer*, s. 283; Adele'den Arthur Schopenhauer'a 22 Mayıs 1819 tarihli mektup. 1 Mayıs 1858'de Bähr ile yaptığı konuşmayı anlatan mektup, insanların Witte'ye karşı önyargısından bahseder.

39 Schopenhauer, *Gespräche*, s. 44, Witte'nin annesine 19 Şubat 1819 tarihli mektubu.

40 Schopenhauer, *On the Will in Nature*, s. 142 / *Sämtliche Werke*, cilt 4, s. 143.

41 Schopenhauer, *Gespräche*, s. 44.

42 A.g.e., s. 44.

43 A.g.e., s. 46.

44 A.g.e., s. 45.

45 A.g.e., s. 46.

46 A.g.e., *Manuscript Remains*, cilt 3, s. 7 / *Der handschriftliche Nachlaß*, cilt 3, s. 5.

47 Schopenhauer, *Gesammelte Briefe*, s. 434, Schopenhauer'dan David Asher'a 31 Ağustos 1858 tarihli mektup.

48 Ajes'in tablolarına yönelik tavrı için bkz. Schopenhauer, *Manuscript Remains,* cilt 3, s. 11 / *Der handschriftliche Nachlaß,* cilt 3, s. 8 ve ağlayan Ulysses analizi için bkz. *The World as Will and Representation*, cilt 2, s. 592 / *Sämtliche Werke*, cilt 3, s. 679.

49 Pompei hakkında düşünceleri için bkz. *The World as Will and Representation*, cilt 2, s. 513, 583 / *Sämtliche Werke*, cilt 3, s. 587, 670.

50 Schopenhauer, *Gesammelte Briefe*, s. 54, 656, *Özgeçmiş*inden alınmıştır.

51 Schopenhauer, *Manuscript Remains*, cilt 111, s. 11 / *Der handschriftliche Nachlaß*, cilt 3, s. 9.

52 Lütkehaus, *Die Schopenhauers*, s. 288; Adele'nin Arthur Schopenhauer'a yazdığı 28 Mayıs 1819 tarihli mektubu.

53 A.g.e., s. 289. Bu sıralarda Adele'ye yazdığı çoğu mektup gibi Schopenhauer'ın bu mektubu da kaybolmuştur. Adele, Ottilie von Goethe'ye yazdığı 28 Haziran 1819 tarihli mektubunda Schopenhauer'ın ona 1819 Haziran'ında gönderdiği mektubundan bahseder.

54 Schopenhauer, Adele, *Tagabücher*, cilt 2, s. 32; akt. *Bergmann Johanna Schopenhauer* s. 217.

55 Schopenhauer, Adele, a.g.e., cilt 2, s. 32.

56 Akt. Bergmann, *Johanna Schopenhauer,* s. 218; Wolfgang von Oettingen (ed.), *Aus Ottilie von Goethe's Nachlaß. Briefe von ihr und an Sie* (Weimar: Verlag der Goethe-Gesellschaft, 1812) s. 352.

57 Akt. Bergmann, *Johanna Schopenhauer*, s. 218; Gruber, Robert, "Die Familie Schopenhauer und der Ausgleich Muhls", *Suddeustche Monatshefte*, cilt 30 (Mayıs 1933), s. 499.
58 Lütkehaus, *Die Schopenhauer*, s. 313; Adele'den Arthur Schopenhauer'a 14 Ocak 1820 tarihli mektup.
59 A.g.e., s. 315, Adele'den Arthur Schopenhauer'a 1 Şubat 1820 tarihli mektup.
60 Schopenhauer, *Gesammelte Briefe*, s. 60, Schopenhauer'dan A. L. Muhl'a 28 Şubat 1820 tarihli mektup.
61 A.g.e., s. 72, Schopenhauer'dan A. L. Muhl'a 22 Mayıs 1821 tarihli mektup.
62 A.g.e., s. 69, Schopenhauer'dan A. L. Muhl'a 1 Mayıs 1821 tarihli mektup.
63 Bkz Schopenhauer'ın *On the Basis of Morality*, s. 88-94 / *Sämtliche Werke*, cilt 4, s. 155-60.
64 A.g.e., s. 64 / a.g.e., cilt 4 s. 132.
65 Schopenhauer, *Manuscript Remains*, cilt 4, s. 484 / *Der handschriftliche Nachlaß* cilt 4, 11, s. 107. Hübscher bu açıklamanın tarihini "yaklaşık 1822" diye belirtir.
66 A.g.e., cilt 3, s. 13 / a.g.e., cilt 3, s. 10.
67 Schopenhauer, *Parerga and Paralipomena*, cilt 1 s. 41 / *Sämtliche Werke,* cilt 5, s. 45.
68 Lewald'ın Schopenhauer'a 10 Ekim 1819 tarihli mektubu için bkz. Schopenhauer, *Gespräche*, s. 401. Lewald ayrıca Schopenhauer'ın diğer Heidelberglileri; ressam Roux'u, Fries adlı tüccarı ve Mohrstadt adlı kişiyi tanıdığından bahseder.
69 Schopenhauer, *On the Basis of Morality*, s. 14 / *Sämtliche Werke*, cilt 4, s. xvii.
70 Bkz. Schopenhauer, *The World as Will and Representation*, cilt 1, s. 104 / *Sämtliche Werke*, cilt 2, s. 124.
71 Schopenhauer, *Gesammelte Briefe*, s. 43. Schopenhauer'ın Johann Friedrich Blumenbach'a Aralık 1819 tarihli mektubu.
72 A.g.e., s. 45, Schopenhauer'ın Lichtenstein'a mektubu. Hübscher bu mektubun tarihini Aralık 1819 olarak belirtir.
73 A.g.e.
74 A.g.e., Schopenhauer'ın Boeckh'e 31 Aralık 1819 tarihli mektubu.
75 Schopenhauer, *Gespräche*, s. 47-8.
76 A.g.e., s. 47.
77 Hegel'in bilim konusunda sağduyu sahibi olmadığını ve anlama eksikliği olduğunu göstermek için Felsefi Bilimler Ansiklopedisi'nden (ikinci baskı 1827) aldığı fikirlerini Schopenhauer *The Two Fundemental Problems of Ethics*'in yakıcı önsözünde belirtir; bkz. *On the Basis of Morality*, s. 16-20 / *Sämtliche Werke*, cilt 4, s. xx-xxv. Hegel Felsefi Bilimler Ansiklopedisi'nin birinci baskısında Goethe'nin renk teorisini savunuyordu. Hegel 1817'de Felsefi Bilimler Ansiklopedisi'ni Goethe'ye gönderdiğinde *Tinin Görüngübilimi*'ni daha yeni çıkarmıştı; bkz. Goethe'nin Hegel'e mektubu, 8 Haziran 1817, *Letters from Goethe*, s. 412. Schopenhauer, Hegel'in Goethe'nin renk teorisini destekleyişini görmezden geldi.
78 Schopenhauer'ın deneme dersleri sırasında Hegel'in karşı karşıya kaldığı politik gerginlikle ilgili bütün tartışmalar için bkz. Terry Pinkard, *Hegel: A Biography*, s. 435-63; Schopenhauer'ın Hegel'le yaptığı çekişmelerle ilgili Terry Pinkard'ın açıklamaları için bkz. s. 464-5.
79 Hegel, kekeleyerek, öksürerek ve bir sonraki düşüncesini açıklamak için ders notlarını karıştırdığı sırada anlatımına sık sık ara verdiği için her cümlesinde "bundan dolayı" diyerek beceriksizlik sergilediği ders stiliyle biliniyordu. Bkz. Pinkard a.g.e., 371, 611-12. Schopenhauer, Hegel'in *Ideen* telaffuzuyla *On the Fourfold Root of the Principle of Sufficient Reason*'da alay eder; "Almanlarla İdealar [*Ideen*] hakkında konuşan herkesin, özellikle kelimeyi *Uedähen* olarak telaffuz edenlerin başı dönmeye başlar; bütün düşüncelerden kurtularak, kendilerini sanki bir balonla yukarı doğru fırlayacakmış gibi hissederler", s. 68 / *Sämtliche Werke,* cilt 1, s. 113. 21 Ağustos 1852'de Fräuenstadt'a mektubunda, Hegel'in "*Idee*"yi "Uedähm" olarak telaffuz ettiğinden bahseder; *Gesammelte Briefe*, s. 290.

80 Son dersine öğrenci gelmemesi önemli değildi. Schopenhauer, dönem başlamadan önce Berlin'e gitti.

81 Schopenhauer'ın 1821/22 kışı ile 1826/27 kışı arasında verdiği dersler listesindeki boşluk, Berlin'de olmamasından kaynaklanıyordu.

82 Bkz. Schopenhauer'ın Boeckh'e 18 Mart 1820 tarihli mektubu, , *Gesammelte Briefe*, s. 61.

83 Schopenhauer'ın Carl Hebler ile yaptığı 28 Ağustos 1855 tarihli konuşma, Schopenhauer, *Gespräche*, s. 207. Herber ayrıca Schopenhauer'ın Berlin'de kendisi gibi *Privatdozent* olan Fichte'nin oğlu Immanuel Hermann'a "*Simplicissimus*" [basit –ç.] olarak gönderme yaptığından bahseder.

84 Schopenhauer, *On the Will in Nature*, s. 24 / *Sämtliche Werke*, cilt 4, s. 7. Schopenhauer, Shakespeare, *Cymbeline,* cilt 4'ten alıntı yapar. Schopenhauer, *Bard*'ı [ozan –r.] İngilizce alıntılar ve alıntıyı Almancaya dipnotta çevirir.

85 Schopenhauer, *On the Basis of Morality*, s. 216 / a.g.e., cilt 4, s. 276.

86 Bkz. Schopenhauer, *On the Will in Nature*, s. 19 / *Sämtliche Werke*, cilt 4, s. 1.

87 Schopenhauer, *Gesammelte Briefe*, s. 183, Schopenhauer'ın Kopenhag'daki Royal Danish Society of Sciences'e 26 Temmuz 1839 tarihli mektubu.

88 Schopenhauer, *On the Basis of Morality*, s. 16 / *Sämtliche Werke,* cilt 4, s. xx.

89 A.g.e., s. 15 / a.g.e., cilt 4, s. xix.

90 Schopenhauer, *On the Basis of Morality*, s. 19 / *Sämtliche Werke*, cilt 4, s. xxi. Schopenhauer, Hegel'in *Encyclopedia of the Philosophical Sciences in Outline*'ındaki 293, 269 ve 298'inci kısımlardan alıntı yapar.

91 A.g.e., s. 19 / a.g.e., cilt 4, s. xxi.

92 A.g.e., s. 19 / a.g.e., cilt 4, s. xxi. Klasik ya da Aristotelesçi tasım üç terim içerir. Sonucun yüklem terimi olarak ortaya çıkan terim ana terimdir; sonucun özne terimi ikincil terimdir; önermelerde ortaya çıkan ise orta terimdir. Tasım figürleri önermedeki üç terimin yeriyle ilgilidir. Mümkün olan dört figür vardır; ikinci figürde ilk önerme yani ana önerme, önermenin özne terimi olarak büyük terime, orta terim olarak yüklem terimine sahiptir. İkinci önerme yani küçük önerme özne terimi olarak ikincil terime, orta terim olarak da yüklem terimine sahiptir. Her figürdeki sonuç her zaman özne terimi olarak küçük terime ve yüklem terimi olarak büyük terime sahiptir. Schopenhauer'ın Hegel'in tasımsal şekillerle ilgili argümanlarının çevirisinde ve kendisinin benzer argümanlarında, önermeler (sonuçlarla birlikte) sınıflandırma olduğu öne sürülen doğrulayıcı önermelerdir. Güncel terimlerle, bu tasımlar bozulmayan bir orta terim safsatalığına saplanmaktadır. Geçerli kategorik tasımda, orta terim bozulmalıdır, yani terim tarafından işaretlenmiş bütün ögelere referans verilmelidir. Schopenhauer'ın kıyas edilebilir tasımında, orta terim "iki ayaklı olmak"tır; bütün kazların iki ayağı olduğunu iddia etmek, bütün kazların "iki ayaklı olanlar" sınıfının üyesi olduğunu kastetmektir ama bu, "iki ayaklı olanlar" sınıfının bütün üyelerini kastetmek değildir. İkincil önerme, tekil önermedir, orta terimle atıfta bulunulan sınıfın bütün üyelerine atıfta başarısızdır. Basitçe, sen bu sınıfın üyesisin demektir bu. Kıyaslamalı argümanın geçerli olabilmesi için, birincil önerme "iki ayaklı olanların hepsi kazdır" olmalıdır; Hegel'in argümanının geçerli olabilmesi için de, orta önermenin, "bir yana eğilimli olan her şey, o tarafı ağırlaşan şeydir" olmalıdır.

93 Schopenhauer, *Manuscript Remains*, cilt 4, s. 506 / *Der handschriftliche Nachlaß*, cilt 4, bölüm 2, s. 120.

94 Schopenhauer, *Gesammelte Briefe*, s. 117, Schopenhauer'ın, Damiron's Analysis'in yazarına 21 Aralık 1829 tarihli mektubu. Alıntı: *Hamlet*, II, 2, 181dn.

95 A.g.e., s. 118.

96 A.g.e.

97 Schopenhauer, *Prolegomena to Any Future Metaphysics*, AK. 288-9'dan örnek çeviriyi de ekledi. Bu çeviri, Schopenhauer'ın *Anschauung* terimini "algı", *Erscheinungen*'i "görüngüler",

Vorstellungen'i "idealar" gibi hem Kant'ın hem de kendi felsefesinde önemli işlevi olan terimlerin İngilizce çevirilerini içerdiği için önemlidir. Bu pasajı seçmesi hem politik hem de felsefi bir meseleydi. Schopenhauer, bu projeyi Britanyalı yayıncıya satacaktı, bu pasajda Kant kendisini Locke ile uyumlu hale getiriyordu ve sadece aklın, "düşünen varlığın" var olduğunu ve algıya çıkan her şeyin idealar olduğunu ve bunların hiçbir dışsal, akıldan bağımsız nesneye tekabül etmediği görüşüyle idealizmi savunduğuna dair iddialar karşısında kendisini savunuyordu. (Kant burada Berkeleyci bir idealist olduğu iddialarıyla arasına mesafe koymak istiyordu). Jacobi ve Schulze'den sonra Schopenhauer da bu pasajın Kant felsefesinin "Aşil topuğunu" [bkz. Sözlükçe] temsil ettiğini, yani kendinde şeylerin idealarımıza neden olduğu söylenen aşkın nedensellik ilkesinin kullanımı olduğunu düşündü. Schopenhauer'ın çevirisinde pasaj "... bizim dışımızda mevcut olan şeyler [*Dings als außer uns*] bize duyularımızın nesnesi olarak belirir; ama onların kendi içinde ne olduklarını bilmeyiz [*wissen*], onlarla ilgili bilgimiz [*Kennen*] görüngülerinin [*Erscheinungen*] ötesine geçmez, yani, duyularımızı etkileyerek [*unsere Sinne affizieren*] bizde idealar [*Vorstellungen*] üretirler. Benzer şekilde ben de bizim dışımızda cisimlerin varlığını, yani kendi içlerinde ne olduğu bizim tarafımızdan hiçbir şekilde bilinmeyen ama bizim duyusal yetilerimizi [*ihre einfluß auf unsre Sinnlichkeit*] etkilemelerinden elde ettiğimiz idealar yoluyla farkına vardığımız şeylerin olduğunu hesaba katıyorum." İnsan, Kant'ın felsefesindeki, Schopenhauer'ın kendi felsefesinde düzelttiği bu vahim çatlağın Britanyalıların hemen farkına varmalarını garantiye almak isteyip istemediğini merak ediyor; bkz. a.g.e., s. 122-3.

98 A.g.e., s. 124, Schopenhauer'ın Black, Young & Young'a mektubu. Hübscher bu mektubun tarihini 3 Şubat 1830 olarak verir.

99 Bkz. Schopenhauer, *Gespräche*, s. 254. Karl Rosenkranz, *George Wilhelm Friedrich Hegel's Life* [*George Wilhelm Friedrich Hegels Leben*, Berlin: Duncker and Humbolt, 1844], s. 446'da on altı yaşındaki Hegel'in Hermes'in *Sophie's Journey*'ini çok beğendiğini belirtir.

100 *Hegel's Logic*, çev. William Wallace, s. 140. Schopenhauer şunu savunur: "Dürüst olmak gerekirse ... hakiki felsefe neye mal olursa olsun idealist olmalıdır." Oysa Hegel'in "mutlak idealizmi" her şeyin rasyonel zorunluluğun, İdeanın bir tezahürü olduğunu öne sürer; halbuki, Schopenhauer'ın idealizmi Kantçıdır, yani, aşkındır; dünya amprik olarak gerçektir ama aşkın olarak idealdir. Bkz. *The World as Will and Representation*, cilt 2, s. 4 / *Sämtliche Werke*, cilt 3.

101 Schopenhauer'ın suçlandığı şeyin aynısının bir örneğini bulmuş olabileceği bu pasajda, Hegel "bu doğa felsefesi, özellikle Schelling'inki şarlatanlıktır, itibarını yitirmiştir" diye yazmıştı. Schopenhauer, Hegel'in Schelling'in felsefesine açıkça referans vererek "mutlağı gece olarak yutturduğunu ... [ki orda] herkesin suçlanacağı"nı söylemesi karşısında memnun olmalıydı. Bkz. sırasıyla, *Hegel's Philosophy of Nature*, çev. A. V. Miller (Oxford: Clarendon Baskısı, 1970), s. 1; Hegel, *Phenomenology of Spirit*, çev. A. V. Miller (Oxford: Oxford University Press, 1981) s. 9. Schopenhauer, Schelling'i çok sıkı inceledi ve onun doğa felsefesinde bazı erdemler buldu. Fichte'yi "Kant'ın maskarası", Hegel'i de "Schelling'in maskarası" olarak adlandırdı; bkz. *Parerga and Paralipomena*, cilt 1, s. 27 / *Sämtliche Werke*, cilt 5, s. 30. Şu işe bakın ki, Eduard von Hartmann, *Schelling's Positive Philosophy as a Unity of Hegel and Schopenhauer*'ı [*Schelling's positive Philosophie als Einheit von Hegel und Schopenhauer*, Berlin: Otto Loewenstein, 1869; Hegel ve Schopenhauer'ın Birleşimi Olarak Schelling'in Felsefesi] yazmıştı. Schopenhauer ile Hegel arasındaki çarpıcı paralellikle birlikte farklılıkların özlü irdelemesi için bkz. Robert Wicks, *Schopenhauer*, s. 161-72. Ayrıca, Schopenhauer'ın Hegel mantığı, Hegel'in aşırı bireyci akla bağlılığı, Hegel felsefesinin kavramsal temeli ve diyalektik metodu üzerine eleştirilerinin analizi için bkz. Alfred Schmidt, *Idee und Weltwille. Schopenhauer als Kritiker Hegels* (Münih: Hanser Verlas, 1988) s. 45-64.

102 Schopenhauer ile Hegel arasındaki çarpıcı paralellikle birlikte farklılıkların özlü irdelemesi için bkz. Robert Wicks, *Schopenhauer*, s. 161-72. Ayrıca, Schopenhauer'ın Hegel mantığı,

Hegel'in aşırı individüalist/bireyci akla bağlılığı, Hegel felsefesinin kavramsal temeli ve diyalektik yöntemi üzerinden eleştirilerinin analizi için bkz. Alfred Schmidt, *Idee und Weltwille. Schopenhauer als Kritiker Hegels* (Münih: Hanser Verlas, 1988) s. 45-64.

103 Hegel, W. H. Johnson ve L. G Struthers (London: Allen and Unwin, 1929) tarafından çevrilen iki ciltlik *Science of Logic*'inde (cilt 1, s. 44), "Bu çalışmada, Kantçı felsefeyi devamlı değerlendirmeye tabi tuttuğuma dikkat çekmek istiyorum ... Kantçı felsefe Modern Alman felsefesinin temelini ve başlangıç noktasını oluşturur" diye yazmıştı.

104 Karl Marx, *Capital*, çev. Samuel Moore ve Edward Aueling (New York: International Publishers, 1974), cilt 1, s. 20. Marx, burada diyalektik metoda bağlılığına işaret eder ve kendisini Hegel'in, bu "güçlü düşünürün" öğrencisi olduğundan söz eder.

105 Schopenhauer, *Manuscript Remains*, cilt 4, s. 239 / *Der handschriftliche Nachlaß*, cilt 4.1, s. 208.

106 Kant, *Critique of Pure Reason*, A51/B75. Schopenhauer, bu Kantçı içgörünün ikinci bölümünü, yani "sezgi, kavramlar olmadan kördür"ü kabul etmeyecekti. Çünkü kavramların sezgilerden elde edildiğini savunuyordu.

107 Hegel, *Phenomenology of Spirit*, s. 28. Schopenhauer, bunu *Parerga and Paralipomena*'da alıntılar; cilt 1, s. 22 / *Sämtliche Werke*, cilt 5, s. 24.

108 Hegel, *Philosophy of Nature*, s. 445.

109 Hegel, *Philosophy of Mind*, çev. Willam Wallace (Oxford: Clarendon Press, 1971) s. 315.

110 Schopenhauer, *On the Fourfold Root of the Principle of Sufficient Reason*, s. 16 / *Sämtliche Werke*, cilt 1, s. 12. Hegel'e yapılan gönderme ikinci baskıda eklendi. Schopenhauer'ın aklında şöyle bir sav olabilirdi: "Varlığın kendisi ve onu takibeden özel alt kategorileriyle birlikte genel olarak mantık, mutlağın bir tanımı olarak ya da Tanrı'nın metafizik bir tanımı olarak görülmüş olabilir ... çünkü Tanrı'nın metafizik tanımı onun doğasının düşüncedeki kendi başına ifadesidir ..."; *Hegel's Logic*, s. 123.

111 A.g.e., s. 133.

112 A.g.e., s. 128.

113 Schopenhauer, *Manuscript Remains*, cilt 4, s. 240 / *Der handschriftliche Nachlaß*, cilt 4.1, s. 208.

114 Hegel, *Philosophy of Right*, çev. T. M. Knox (Oxford University Press, 1967), s. 10.

115 Hegel, *Reason in History*, s. 29.

116 A.g.e., s. 24-5.

117 Schopenhauer, *The World as Will and Representation*, cilt 2, s. 444 / *Sämtliche Werke*, cilt 3, s. 507dn. Bu pasajda Schopenhauer'ın ifade ettiği, İsveçli tarihçi ve Nietzsche'nin Basel Üniversitesi'nden arkadaşı Jacob Burkhardt'ın, 1868'den 1871'e kadar Basel'deki derslerinin tamamını içeren kitabı *Weltgeschichtliche Betractungen*'de [*Reflections on World History*] (Stuttgart, 1955) s. 5'teki dipnotta yer alan şu yorumudur: Tarihin nesnesi "insanın şimdiki, her zamanki ve gelecekteki ıstırabı, mücadelesi ve eylemi"dir; Schopenhauer'ın perspektifinden ilk tarih felsefesi olarak Burckhardt'ın kitabından sıkça alıntı yapılır; bkz. Herbert Schnädelbach, *Philosophy in Germany 1831-1933*, çev. Eric Matthews (Cambridge: Cambridge University Press, 1984) s. 59-62.

118 A.g.e., cilt 2, s. 442dn / a.g.e., cilt 3, s. 506.

119 *Jahrbücher der Literatur*, cilt 6 (Nisan, Mayıs, Haziran 1819) s. 201-29; *Sechstes Jahrbuch der Schopenhauer-Gesellschaft* (1917) s. 47-81'de yeniden basıldı; bkz. s. 47. Schopenhauer, eleştirmenin Dr. Bernhard olduğuna dair yanlış bir değerlendirmede bulundu; bkz. *Manuscript Remains*, cilt 4, s. 133 / *Der handschriftliche Nachlaß*, cilt 4.1, s. 110.

120 *Literarisches Wochenblatt*, ed. Wilhelm Hoffman, cilt 4, no. 30 (Ekim 1819), s. 234-6; *Sechstes Jahrbuch der Schopenhauer-Gesellschaft* (1977) s. 81-5'te yeniden basıldı; alıntı için bkz. s. 83.

121 A.g.e., s. 85.

122 Rätze'nin ilginç monografisinin başlığı, *Was der Wille des Menschen in morilischen und göttlichen Dingen aus eigener Kraft vermag und was er nicht vermag. Mit Rücksicht auf die Schopenhauerische Schrift: Die Welt als Wille und Vorstellung* [Schopenhauer'in *İstenç ve Tasarım Olarak Dünya* Adlı Kitabına Göre İnsan İstenci Ahlaki ve İlahi Olarak Ne Yapabilir, Ne Yapamaz] (Leipzig: C. H. F Hartmann, 1820). *Sechstes Jahrbuch der Schopenhauer-Gesellschaft* (1977) s. 86-9'da yeniden basılan bu çalışmadan alıntılar yapacağım.

123 A.g.e., s. 89.

124 Schopenhauer, *On the Will in Nature*, s. 143 / *Sämtliche Werke*, cilt 4, s. 144. Jean Paul hakkında yorumları ve Hinduizm ve Budizm hakkındaki görüşlerinin ortodoksluğu da bu pasajda yer alır.

125 Schopenhauer, Berlin'deki Hegel'in felsefi rakipleri Jacob Friedrich Fries ve Krug'un Hegel'e muhalefetlerini sınırlı düzeyde överken bir yandan da Kant'ın "yüksek öğretilerini" alçaltıp Hegel'e eleştirilerini daha da ileriye götürmedikleri için onları suçlamıştı; bkz *Parerga and Paralipomena*, cilt 1, s. 182; cilt 2, s. 339 / *Sämtliche Werke*, cilt 5, s. 194; cilt 6, s. 360. Krug'un eleştirisi Schopenhauer'ın felsefesini desteklememiş olsa bile, Krug'un 1842'de ölmesi Schopenhauer'ın kütüphanesinin zenginleşmesini sağlamıştı çünkü Schopenhauer, açık artırmada Krug'un kütüphanesinden birtakım kitaplar almıştı; bkz. Schopenhauer, *Gesammelte Briefe*, s. 194. Schopenhauer'ın mektubu "*An Einen Auktionskommissarius*", 24 Kasım 1842.

126 Herbart'ın *Hermes oder kritisches Jahrbuch der Literatur*, no 3, 1820. Ben *Sechstes Jahrbuch der Schopenhauer-Gesellschaft* (1977) s. 89-115'teki yeni baskıdan alıntı yapacağım. Bu alıntı s. 90'dan yapıldı.

127 Herbart, a.g.e., s. 106. 1812'nin ilkbahar ve yaz döneminde, Berlin'de bir öğrenci olarak Schopenhauer, yoğun bir şekilde Fichte'nin *System of Ethics Following the Principles of the Science of Knowledge*'ını inceledi. Çalışmanın elindeki kopyası üzerine Schopenhauer bir alt başlık ekledi: "*System of Moral Fatalism*". Schopenhauer'ın Fichte'ye eleştirileriyle dolu kenar notları için bkz. Schopenhauer, *Der handschriftliche Nachlaß*, cilt 5, s. 53-8. Fichte'nin *System of Ethics* üzerine öğrencilerinin notları *Manuscript Remains*, cilt 2, s. 399-406 / a.g.e., cilt 2, s. 347-52'de bulunabilir. Schopenhauer'ın Fichte'ye yönelik görüşleri üzerinden felsefesinin dikkatli incelemesi için, bkz. Günter Zöller, "Kichtenhauer: Der Ursprung von Schopenhauers *Welt als Wille und Vorstellung* in Fichtes *Wissenschaftslehre 1812* und *Sytem der Sittenlehre*", *Der Ethik Schopenhauer im Ausgang von Deutschen Idealismus*, ed. Lore Hühn ve Philipp Schwab. Würzburg: Ergon, 2006: 365-86.

128 Herbart, a.g.e., s. 114. Herbart'ın alıntı kaynağı: Schopenhauer, *The World as Will and Representation*, cilt 1, s. 273 / *Sämtliche Werke*, cilt 2, s. 322; ilk baskı, s. 290-9. Herbart'ın alıntısında bulunmayan Schopenhauer'ın vurgusunu yeniledim.

129 Herbart, a.g.e., 115, Schopenhauer'dan alıntı yapıyor. A.g.e., cilt 1, s. 275 / a.g.e., cilt 2, s. 323: ilk baskı, s. 393.

130 Bkz. Herbart, a.g.e., s. 109. Herbart, Schopenhauer'a gönderme yapıyor. A.g.e., s. 110 / a.g.e., cilt 2, s. 131dn; ilk baskı, s. 162.

131 Herbart, a.g.e., s. 113. Herbart burada Schopenhauer'dan alıntı yapıyor, a.g.e., cilt 1, s. 403 / a.g.e., cilt 2, s. 477; ilk baskı, s. 579.

132 Herbart, a.g.e., s. 117.

133 Bkz. Schopenhauer, *Gespräche*, s. 206.

134 Schopenhauer, *Parerga and Paralipomena*, cilt 1, s. 176 / *Sämtliche Werke*, cilt 5, s. 188.

135 Beneke'nin eleştirisi; *Jenaische Allgemeine Literatur-Zeitung*, No, 226-9 (Aralık 1820), *Sechstes Jahrbuch der Schopenhauer-Gesellschaft*'ta (1977) yeniden basıldı, s. 118-49; Bu alıntı için bkz s. 149.

136 Schopenhauer, *Gesammelte Briefe*, s. 63, Schopenhauer'dan Heinrich Karl Abraham Eichstädt'a 6 Ocak 1821 tarihli mektup.

137 Schopenhauer'ın suçlaması *Intelligenzblatt der Jenaischen Allgemeinen Literatur-Zeitung*, no 10'da (Şubat 1821) çıktı. Beneke'nin "Eleştirmenin cevabı" ile birlikte *Seschstes Jahrbuch der Schopenhauer-Gesellschaft* (1917), s. 149-58'de yeniden basıldı.

138 Schopenhauer, *Gesammelte Briefe*, s. 336. Schopenhauer'dan Frauenstädt'e 26 Mart 1854 tarihli mektup. Schopenhauer ayrıca Beneke'nin niyetinin onu baltalamak olduğundan bahsetti.

139 A.g.e., s. 84. Schopenhauer'dan Karl Friedrich Osann'a 20 Nisan 1822 tarihli mektup. Teoloji profesörü Wilhelm Martin Leberecht de Witte Berlin'den Eylül 1819'da Kotzebue suikastçısının annesine destekleyici mektup yazmasından dolayı Berlin'den atıldı.

140 A.g.e., s. 338. Schopenhauer'dan Frauenstädt'e 9 Nisan 1854 tarihli mektup.

141 Krug'un eleştirisi; *Leipziger Literatur-Zeitung*, no 21'de (24 Ocak 1821) çıktı. *Seschstes Jahrbuch der Schopenhauer-Gesellschaft* (1917) s. 158-75'te yeniden basıldı. Alıntı, yeni baskı s. 160'tan yapılıyor.

142 Schopenhauer, *Gesammelte Briefe*, s. 119. Schopenhauer'ın, *Damiron's Analysis*'in yazarına yazdığı mektup.

143 Jean Paul (Johann Paul Friedrich Richter), "Short Book Reviews, Collected Prefaces and Reviews, Including a Little Secondary School", *Elementary School for Aesthetics*, cilt 2'nin eki (*Vorschule der Ästhetik*, Breslau: Josef Max und Komp, 1825), s. 197-204: yeniden *Seschstes Jahrbuch der Schopenhauer-Gesellschaft* (1917), s. 175-8'de basılmış. Alıntılar yeni baskı, s. 178'den yapılıyor.

144 Schopenhauer, *Gespräche*, s. 219.

145 Bkz. Jean Paul, yeni baskı *Seschstes Jahrbuch der Schopenhauer-Gesellschaft* (1917), s. 178dn. "Fohism [*Fohismus*]" ile Çin Budizmine gönderme yapılıyor. "Fo", Çince Buda demektir.

146 Bkz. Schopenhauer, *On the Will in Nature*, s. 143 / *Sämtliche Werke,* cilt 4, s. 144. Jean Paul'u, felsefesinin çileci sonucuyla yüzleşemediği için bağışlıyor.

147 Schopenhauer, *The World as Will and Representation*, cilt 1, s. xxi / *Sämtliche Werke,* cilt 2, s. xxi.

148 Schopenhauer, *Parerga and Paralipomena*, cilt 1, s. 130 / *Sämtliche Werke*, cilt 5, s. 140.

149 Schopenhauer, *Manuscript Remains*, cilt 3, s. 40 / *Der handschriftliche Nachlaß*; cilt 3, s. 36; ayrıca bkz cilt 3, s. 103, 104 / cilt 3, s. 103, 179. Berlin derslerinde Schopenhauer aynı zamanda "kendimizde algıladığımız ve keşfettiğimiz kadarıyla istenç aslında *kendinde şey* değildir. İstencin bireyin bilincine girmesi; istencin birbirini izleyen edimleri yoluyla halihazırda zaman formuna ve dolayısıyla bir görüngüye sahip olmuştur" diye teyit etmiştir. Schopenhauer, *Metaphysik der Natur: Philosophische Vorlesungen aus dem handschriftlichen Nachlaß, Teil II*, Volker Spierling'in önsözüyle birlikte yayına hazırlandı. (Münih: Piper, 1984), s. 101dn; ayrıca bütün görüngülerin özü olarak istenç ile istençten başka bir şey olan kendinde şey arasındaki fark için bkz. *The World as Will and Representation*'ın ikinci cildinde, bölüm 28 ve 41, "On the Possibility of Knowing the Thing-In-Itself" ve "On Death and Its Relationship to the Indestructibility of Our Inner Nature".

150 Herbart ve Beneke'nin itirazlarından dolayı Schopenhauer'ın istenç ile kendinde şeyin eşitlendiği ilk durumu değiştirdiğine yönelik iddiaya karşı Arthur Hübscher şöyle not almıştı: "İstenci kendinde şey olarak layıkıyla algılıyamıyoruz, sadece kendi ediminde ve dolayısıyla geçici olarak ve olağandışı bir şekilde algılayabiliriz; bu anlam halihazırda ilk ciltten çıkartılabilir [*The World as Will and Representation*'ın ilk baskısı]", *Manuscript Remains*, cilt 3, s. xvii / *Der handschriftliche Nachlaß*, cilt 3, s. xviii. Rudolf Malter, ikinci dönem, 1990 öncesi literatürüyle ilgili yararlı yorumlarda bulunur; Schopenhauer'ın istencin kendinde şey olduğu

ile kendinde şeyin istençte örtük olarak göründüğü savıyla ilgili gerginlik için; bkz. *Arthur Schopenhauer: Transzendental Philosophie und Metaphysik des Willens*, s. 235n. "Two Senses of 'Thing-in-Itself' in Schopenhauer's Philosophy", *Idealistic Studies*, cilt 31 (2001) s. 31-53'te Schopenhauer'ın metafiziğindeki standart bakışını ve bu bakışı eleştirenleri tartışıyorum. İstencin kendinde şey olduğu iddiasına nispi olarak bakmak gerektiğini, yani diğer görüngülerle karşılaştırıldığında en az ıslah edilmiş deneyimin kendinde şey olduğunu söylüyorum. Ayrıca Schopenhauer'ın "kendinde şeyi" ikinci anlamda, mutlak anlamda özne ve nesne ayrımının ötesinde bir şey olarak, kendinde şey kavramının mistisizme geçerlilik sağlayan *a priori* bir biliş formu olarak kullandığını söylüyorum. Schopenhauer'ın istenci bütün görüngülerin özü ve "en hafif örtünün" altındaki kendinde şey olduğuna dair bakışı Schopenhauer'ın başyapıtının ilk baskısında halihazırda bulunsa bile, bütün çalışmaları istencin kendinde şey ile doğrudan eşitlenmesi gibi sorunlu gözüken iddiaları içeriyor ve bu iddialar Herbart ve Beneke'ninkine benzer eleştirileri kışkırtıyor; bkz. Hübscher'ın *The Philosophy of Schopenhauer in Its Intellectual Context*, s. 383. Schopenhauer'ın İngilizce konuşan başlıca eleştirmenlerinin değerlendirmeleri için, bu sayıda Nicoletta De Cain ve Marco Segala, "What is Will?" s. 13-41. Thomas Dürr'ün "Schopenhauers Grundlegung der Willensmetaphysik", *Schopenhauer-Jahrbuch*, cilt 84 (2003), s. 91-119, bu sayı en yeni literatür eleştirilerini ve tartışmalarını içeriyor.

151 Schopenhauer, *Parerga and Paralipomena*, cilt 1, s. 132 / *Sämtliche Werke*, cilt 5, s. 142.

152 Bkz. a.g.e., cilt 1, s. 133 / a.g.e., cilt 5, s. 143. Schopenhauer, Titus Flavious Clemens Alexandrinus'un, *Opera quae exstant*'ta (Würzburg: bir önceki ofis Staheliana, 1779), cilt 2, s. 304; "Dolayısıyla istenç her şeyi önceliyor; aklın güçleri istencin cariyesidir" yorumuna gönderme yapıyor; Spinoza'nın *Ethics*, PT. III, önerme 57, kanıt ve PT III, önerme 9, sırasıyla, "Açgözlülük, tam olarak herkesin doğasını ve hakiki özünü oluşturuyor" ve "bu dürtü sadece akla başvurulduğunda istenç olarak, aynı anda hem akla hem de bedene başvurulduğunda şehvet olarak adlandırılıyor; ve bu insanın *gerçek özüdür*, başka bir şey değil."

153 A.g.e., cilt 1, s.133 / a.g.e., cilt 5, s. 143. Schopenhauer burada Descartes'a sadece bilginin kaynağı olarak otoriteyi reddetmekle aklı ayaklarının üzerine oturttuğu için değil, ideal ve gerçek arasındaki ilişki problemini modern felsefeye sokmasından dolayı değer veriyor. Schopenhauer'ın aklında Descartes'ın *İlk Felsefe Üzerine Meditasyonlar*'da ele aldığı dış dünya ile ilgili bütün deneyimlerimiz sadece bir düş olacaktır savı vardı. Schopenhauer başyapıtının ikinci baskısında kendi "dünya benim tasarımımdır" hakikatinin Descartes'ın şüpheci düşüncesinde zaten bulunduğunu belirtti. (İlk baskıda bu konuda sadece Berkeley'e güvenmişti); bkz. *The World as Will and Representation*, cilt 1, s. 3 / *Sämtliche Werke*, cilt 2, s. 4.

154 A.g.e., cilt 2, s. 272 / a.g.e., cilt 3, s. 307.

155 Kant, *Prolegomena to Any Future Metaphysics*, çev. Lewis White Beck (Indianapolis: Bobbs Merrill, 1950), s. 36, AK 288-9. Aynı sayfanın Schopenhauer'ın çevirisi: "İdealizm, düşünen varlıklardan başka hiçbir şeyin var olmadığını sürdürmekten ibarettir; bunun dışında algıladığımızı [*Anschauugen*] farz ettiğimiz her şey sadece o düşünen varlıkların idealarıdır [*Vorstellungen*]; dıştaki hiçbir nesne onlara tekabül etmez," *Gesammelte Briefe*, s. 122. Schopenhauer'ın "*Vorstellungen*"i "idealar" olarak çevirmesinin ve böylece geleneği sürdürdüğünü not etmek ilginçtir. Bunun tam tersini yapıp Locke'un "idealar"ını Almanca "*Vorstellungen*"e çevirmiştir. *Prolegomena*'dan yapılan sonraki alıntı Beck'in çevirisini örnek alıyor.

156 Hübscher, Schopenhauer'ın Locke'un *Essay*'i üzerindeki incelemesinin tarihini 1812 yazı ve 1816 Ocak ayı olarak veriyor; bkz. Schopenhauer, *Manuscript Remains*, cilt 2, s. 244 / *Der handschriftliche Nachlaß*, cilt 2, s. 381-3. Schopenhauer, *İstenç ve Tasarım Olarak Dünya*'nın ilk baskısında Locke'a ciddi bir gönderme yapmıyor.

157 Schopenhauer, *Parerga and Paralipomena*, cilt 1, s. 17 / *Sämtliche Werke*, cilt 5, s. 17; ayrıca Schopenhauer'ın Kant ve Locke üzerine ilk analizi için bkz. *Manuscript Remains*, cilt 3 s.

186dn / *Der handschriftliche Nachlaß,* cilt 3, s. 75 (Münih, Haziran 1823). Schopenhauer, gerçek ile ideal olanı eşitleyen Schelling'in felsefesini, Kant'ın takipçisi olmak gibi yanlış bir iddia taşıdığı için kusurlu bulmaktaydı.

158 A.g.e., cilt 1, s. 87 / a.g.e., cilt 5, s. 93.

159 A.g.e., cilt 1, s. 87dn / a.g.e., cilt 5, s. 93. Locke'un hakiki *summus philosophus* [yüksek filozof] olduğunu onaylamak için Schopenhauer, "Fichte'nin, Locke'u bütün filozofların en kötüsü" olarak belirtmesini Locke için bir avantaj olduğunu söyler. *On the Basis of Morality*, s. 22 / *Sämtliche Werke*, s. xxvii. Schopenhauer'ın Lockeçu Kant okuması için bkz. benim "Locke as Schopenhauer's Kantian Philosophical Ancestor" başlıklı yazım.

160 Schopenhauer, *Parerga and Paralipomena*, cilt 2, s. 90 / *Sämtliche Werke*, cilt 6, s. 96.

161 A.g.e., cilt 1, s. 94 / a.g.e., cilt 5, s. 100.

162 Schopenhauer, *The World as Will and Representation*, cilt 2, s. 182 / *Sämtliche Werke*, cilt 3, s. 203. D. W Hamly, Schopenhauer'ın metafiziğinin "en iyi açıklanan argümanlar" sağladığına gönderme yapıyor. Yani Schopenhauer, felsefesinin bir bütün olarak deneyimin mümkün olabilen en iyi açıklamasını yaptığını düşünüyordu, "Why Are There Phenomena?", *Zeit der Ernte: Studies zum Stand der Schopenhauer-Forschung, für Arthur Hübscher zum 85. Geburtstag,* ed. Wolfgang Schirmacher (Stuttgart/Bad Cannstadt: Fromann/Holzboog), 1982, s. 343.

163 Schopenhauer, *Manuscript Remains*, cilt 1, s. 281 / *Der handschriftliche Nachlaß*, cilt 1, s. 256.

IX. BÖLÜM ICH BİN KEİN BERLİNER [BEN BERLİNLİ DEĞİLİM] (Sayfa 357-414)

1 Schopenhauer, *Manuscript Remains*, cilt 4, s. 488 / *Der handschriftliche Nachaß* cilt 4.2 s. 109. Hüberscher bu notlara yaklaşık 1822-3 tarihi vermiş.

2 Schopenhauer *The World as Will and Representation*, cilt 2, s. 533 / *Sämtliche Werke*, cilt 3, s. 610.

3 *The World as Will and Representation,* cilt 2, s. 547 / *Sämtliche Werke,* cilt 3, s. 627. Schopenhauer, koyu tenli, koyu kahverengi saçlı ve kahverengi gözlü olarak tanımladığı orijinal insan arketipine geri dönme dürtüsünü temsil etmeleri itibariyle, sarışınların cinsel cazibesini esmerlere atfetti. Sarı saç, mavi göz ve beyaz tenin insan için doğal olmadığını, beyaz fareye benzer bir anormalliğe dayanak oluşturduğunu düşünüyordu (ayrıca bkz. *Parerga and Paralipomena*, cilt 2, s. 156-60 / *Sämtliche Werke*, cilt 6, s. 166-70) Doğurganlık gücüne ilişkin yaşlar üzerine yorumu için bkz. a.g.e., cilt 2 s. 542-4 / a.g.e., cilt 3, s. 166-70.

4 1826'da Medon üçüncü kere hamile kaldı ama bu sefer çocuk öldü; bkz. *Sämtliche Werke,* cilt 1, s. 96.

5 Schopenhauer, *Manuscript Remains,* cilt 3, s. 177 / *Der handschriftliche Nachlaß,* cilt 3, s. 161.

6 A.g.e., cilt 3, s. 178 / a.g.e., cilt 3, s. 162.

7 Schopenhauer, *Parerga and Paralipomena,* cilt 2, s. 626 / *Sämtliche Werke,* cilt 6, s. 663.

8 A.g.e.

9 A.g.e., cilt 2, s. 623 / a.g.e., cilt 6, s. 660.

10 A.g.e., cilt 2, s. 624 / a.g.e., cilt 3, s. 661.

11 Schopenhauer, her aşk ilişkisinin bilinçdışı amacının gelecek nesli üretmek olduğunu ileri sürer. Yani, mesele sadece her Jack'ın bir Jill, ya da her Arthur'un, bir Caroline bulması demek değil, yeni bir varlığın vücut bulmasıdır. Schopenhauer, gelecek neslin, bütün aşk oyunlarında

yer alan *dramatis personae* [bir temsildeki karakterler] olduğunu ileri sürüyordu. Bu bakımdan "karı veya kocanın sevgilileri, normalde hızlıca son bulacak bütün zahmet ve külfeti gizlice sürdürmeye çabalayan hainlerdir" diyordu. *The World as Will and Representation,* cilt 2, s. 560 / *Sämtliche Werke,* cilt 3, s. 643.

12 *Schopenhauer: The Human Character*'de John Atwell haklı olarak, Schopenhauer'ın hayatına dair, kadını merdivenlerden itmesi gibi yanlış bilgilendirmeler de dahil çoğu öğrencinin bildiği iddia edilen gerçekler arasına Marquet olayını da dahil etmişti; bkz. s. 3.

13 Marquet filozofun ona hem "sefil" hem de "yaşlı kevaşe" dediğini söylemişti. Schopenhauer bu iddiaya yönelik "onu hem 'sefil' hem de 'yaşlı kevaşe' diyerek aşağılamadım; sadece bir kere özne ve yüklem birlikte, 'yaşlı sefil' olduğunu ifade ettim" diye yazıyordu; Schopenhauer, *Gesammelte Briefe,* s. 76. Böyle yapmasının yanlış olduğunu da itiraf edecekti.

14 Daha sonra Mendelssohn and Company olacak Mendelssohn and Fränckel, Joseph Moses Mendelssohn'un oğlu tarafında kuruldu.

15 Schopenhauer, Marquet'in yaralanması konusunda numara yaptığını ve hayatının geri kalanı için bunu yapacak kadar kurnaz olduğunu söylüyordu. Saldırıyı gösteren küçük morluklardan başka, görünürde bir şey yoktu. Kadın terzi cinsel organının yaralandığı iddiasında bulunduğu için Berlin Üniversitesi'nden kadın doğum profesörü Dr. Adam Elias von Siebold tarafından muayene olmaya zorlandı. Dr. Siebold yaptığı muayene sonucunda görünen bir yara olmadığını söyledi.

16 Schopenhauer'ın arkadaşı Gwinner'ın iddiasına göre: Bkz. *Schopenhauer's Leben* (Leipzig: Brockhaus, 1878) s. 319.

17 Marquet olayının dikkatli ve geniş analizi için, bkz. Karl-Heinz Muscheler, *Die Schopenhauer-Marquet-Prozesse und das Preußische Recht* (Tübingen: J. C. B. Mohr, 1966).

18 Hübscher, Schopenhauer'ın Johann Samuel Tobianus'un Latin anagramının kaynağı olarak Johann George Sulzer'i gösteriyor: Bkz *Sämtliche Werke*, cilt 1, s. 96.

19 Schopenhauer, *Gesammelte Briefe*, s. 88, Schopenhauer'ın Friedrich Gotthilf Osaan'a 29 Ekim 1822 tarihli mektubu.

20 Bkz. Schopenhauer, *Parerga and Paralipomena*, cilt 2, s. 450 / *Sämtliche Werke*, cilt 6, s. 479.

21 Schopenhauer'ın Donatello'nun *John the Baptist*'i ile ilgili gözlemleri için bkz. *The World as Will and Representation,* cilt 2, s. 419 / *Sämtliche Werke,* cilt 3, s. 478 ve gönüllü açlık gözlemleri için a.g.e., cilt 1, s. 401 / a.g.e., cilt 2, s. 474.

22 Schopenhauer, *Manuscript Remains*, cilt 3, s. 177 / *Der handschriftliche Nachlaß,* cilt 3, s. 161. Schopenhauer ayrıca Giordano'nun alegorisine gönderme yapıyor; bkz. *The World as Will and Representation,* cilt 2, s. 422 / *Sämtliche Werke,* cilt 3, s. 482.

23 Schopenhauer Pratolino'daki *Appenine* ilahını tartışıyor, a.g.e., cilt 2, s. 335dn / a.g.e., cilt 3, s. 383.

24 Schopenhauer, *Gesammelte Briefe*, s. 92, Schopenhauer'dan Osann'a 21 Mayıs 1824 tarihli mektup.

25 Schopenhauer, *The World as Will and Representation,* cilt 1, s. 312 / *Sämtliche Werke,* cilt 2, s. 368.

26 Schopenhauer, *Parerga and Paralipomena*, cilt 2, s. 651-2 / *Sämtliche Werke,* cilt 6, s. 690-91

27 Schopenhauer, *Gesammelte Briefe*, s. 87. Schopenhauer'dan Osann'a 29 Ekim 1822 tarihli mektup; ayrıca "İtalyan ulusal karakteri olarak utanmazlık" diye vurgu yaptığı ikinci İtalya turunda yazılmış nota bkz. *Manuscript Remains*, cilt 3, s. 184 / *Der handschrifliche Nachlaß*, cilt 3, s. 168.

28 A.g.e., cilt 4, s. 489 / a.g.e., cilt 4, 2, s. 110.

29 Schopenhauer'ın çoğunlukla İngilizlerle ilişkisi olduğuna dair sözleri, Osann'a yazdığı mektupta bulunabilir (21 Mayıs 1824), *Gesammelte Briefe*, s. 92 ve Bähr'ın raporu 9 Mayıs 1858'de gerçekleşen konuşma sonucunda oluşturulmuş, *Gespräche*, s. 254.

30 A.g.e., s. 88, Schopenhauer'dan Osann'a 29 Ekim 1822 tarihli mektup.
31 Schopenhauer, *Manuscript Remains*, cilt 3, s. 192 / *Der handschriftliche Nachlaß*, cilt 3, s. 176. Bu bilgi Mayıs 1824'te Gastein'da girilmiş. Burada Aristoteles'in *Nikomakhos'a Etik* VII'den alıntı yapıyor.
32 Frengi teşhisi Iwan Block tarafından yapıldı; bkz. "Schopenhauer's Krankheit im Jahre 1823", *Medizinishe Welt* (1906)
33 Şchopenhauer, *Gespräche*, s. 63. Bu konuşma 1831/2 kışıyla 1833 yılı arasındaki bir zamanda yapılmıştır. Doğanın kendisinin yavaş yavaş hastalığı tedavi edeceğine yönelik tartışmadan sonra, bu sürecin sonunda kendimizi öncesine göre daha iyi hissedeceğiz diyerek kendi görüşünü belirtir: "Bazı istisnaların olduğunu ya da bazı durumlarda sadece doktorun yardım edebileceğini kabul ediyorum; özellikle frenginin tedavisi tıp için bir zaferdir", *Parerga and Paralipomena*, cilt 2, s. 173 / *Sämtliche Werke*, cilt 6, s.184.
34 Schopenhauer, *Gespräche*, s. 64, Edwards'dan Schopenhauer'a Temmuz 1835 tarihli mektup.
35 Schopenhauer, *Gesammelte Briefe*, s. 92, Schopenhauer'dan Osann'a 21 Mayıs 1824 tarihli mektup. Osann'ın Schopenhauer'a 25 Ocak 1824 tarihli mektubu; bkz. a.g.e., s. 512.
36 "Eğitici Olarak Schopenhauer"ın açılış paragrafında Nietzsche, her yerdeki insan özelliğine tembelliğin yanında korku ve çekingenliği de ekledi; bkz *Untimely Meditations*, çev. R. J. Hollingdale (Cambridge: Cambridge University Press, 1983), s. 127.
37 Schopenhauer'ın aklındaki eski çeviriler: F. G. Resewitz'in "Natürliche Geschichte der Religion" başlığıyla, *Vier Abhandlungen über die Geschichte der Religion*'da (1755) yayımlanan *The Natural History of Religion* çevirisi; K. G. Schreiter'ın *Gespräche über die natürliche Religion* (1755) adıyla yayımlanan *Dialogues* çevirisi; yine K. G. Schreiter'ın *Gespräche über die natürliche Religion* (Leipzig 1781) adıyla yayımlanan *Dialogues* çevirisi.
38 A.g.e., s. 96. Schopenhauer, "An Einen Verlagbuchhändler" [yayıncıya], 25 Kasım 1824.
39 Schopenhauer, *Manuscript Remains*, cilt 3, s. 194 / *Der handschriftliche Nachlaß*, cilt 3, s. 177. Daha sonra Berlin'e döndüğü zaman yazdığı notta muhtemelen açıkça belirtmediği Hume çevirisindeki amacını açıklamıştı. "Kant'ın yaptıkları olmadan Hume'un teizmin kökenini göstermesi hiçbir zaman kabul edilmezdi: şimdi her ikisiyle de kuşanan bizler teizmi ortadan kaldırabiliriz", a.g.e., cilt 3, s. 237 / a.g.e., cilt 3, s. 216
40 A.g.e., cilt 3, s. 199 / a.g.e., cilt 3, s. 182.
41 Schopenhauer, s. 97, Schopenhauer'dan F. A. Brockhaus'a 26 Ocak 1825 tarihli mektup.
42 Schopenhauer, *On the Basis of Morality*, s. 23 / *Sämtliche Werke*, cilt 4, s. xxix. Schopenhauer başka yerde Gracián'dan "en sevdiğim yazar" diye bahseder, *Gesammelte Briefe*, s. 131, Schopenhauer'dan Johann Georg Keil'e 16 Nisan 1832 tarihli mektup.
43 Schopenhauer'ın Brockhaus'a gönderdiği, "Felix Treumond" tarafından çevrilen elyazmaları için bkz. *Der handschriftliche Nachlaß*, cilt 4, 2, s. 268-84.
44 Bkz. Schopenhauer, *Gesammelte Briefe*, s. 131, Schopenhauer'dan Johann Georg Keil'e 16 Nisan 1832 tarihli mektup.
45 A.g.e., s. 131. Schopenhauer, İspanyolcaya hâkimiyetini göstermek için Keil'ın hazırladığı *Pedro Calderón de la Barca: Las comedias*'ı (Leipzig 1827-30) zorluk çekmeden okuduğunu söyledi ve Keil'in her sahneyi ve sahne değişimini belirtmiş olmasını tercih edebileceğini belirtti. Keil'i ayrıca dizgi hataları konusunda uyardı.
46 Bkz. Schopenhauer, *On the Basis of Morality*, s. 25-30 / *Sämtliche Werke*, cilt 4 "Vorrede zur ersten Auflage", *Die beiden Grundprobleme der Ethik*, s. xxx-xxxvii.
47 Bkz. Arthur Hübscher, "Eine verschollene Arbeit Schopenhauers", *Schopenhauer-Jahrbuch*, cilt 22 (1935), s. 239-441.
48 Schopenhauer, *Gesammelte Birefe*, s. 125, Schopenhauer'ın Justus Radius'a 9 Haziran 1830 tarihli mektubu. Schopenhauer, Berlinli olmadığını söylerken aynı zamanda "*olmak* da istemem" diye eklemişti.

49 A.g.e., s. 139, Schopenhauer'dan Aubert de Vitry'ye 16 Ocak 1833 tarihli mektup. Schopenhauer, *Gesammelte Briefe,* s. 125.

50 Schopenhauer, *Faksimilenachdruck der 1. Auflage der Welt als Wille und Vorstellung*, s. 614.

51 Schopenhauer, *The World as Will and Representation*, cilt 1, s. 435 / *Sämtliche Werke*, cilt 2, s. 514dn. Bu pasajdan sonra mektubundan Rosenkranz'a kısaca bahseder.

52 Schopenhauer, *Gesammelte Briefe,* s. 166, Schopenhauer'dan Rosenkranz ve Schubert'e 24 Ağustos 1837 tarihli mektup.

53 A.g.e., s. 166; iki baskı arasındaki farklılıklarla ilgili tartışma için bkz. *Critique of Pure Reason*, çev. Paul Guyer ve Allen W. Wood (Cambridge: Cambridge University Press, 1998) s. 66-72.

54 A.g.e., s. 166.

55 A.g.e., s. 167.

56 Bu, *Critique of Pure Reason*'ın daha önceki, J. M. D Meiklejohn (1854) ile Max Müller'inkiler (1881) gibi İngilizce çevirileri için doğrudur.

57 Bkz Schopenhauer, a.g.e., s. 167. Jacobi *David Hume on Belief* adlı eserinde, *Saf Aklın Eleştirisi*'nin ilk baskısında bahsedilen birçok konuyu anladığını ama Kant'ın teorisini ikinci baskıda anlamanın imkânsız olduğunu söyler; bkz. Jacobi *Gesammelte Werke* (Leipzig, 1812-5) cilt 2, s. 291dn. Schopenhauer'ın Jacobi'ye referansın çıkarılmasını istemesinin nedeni büyük bir ihtimalle Jacobi'yle ilişkilendirilmeyi istememiş olması ve belki de iki baskı arasındaki radikal farklılıkları keşfetmenin ayrıcalığını tek başına edinmek istemiş olmasıdır.

58 A.g.e., s. 169, Schopenhauer'ın Rosenkranz'a 25 Eylül 1837 tarihli mektubu. Burada Kant'ın ilk baskıdan 32 sayfa yerine 57 sayfayı çıkarttığından bahseder. Ayrıca Kant'ın ikinci baskıda "Refutation of Idealism"i eklediğini de söyler –Schopenhauer'ın Kant'ın idealizm korkusuna vurgu yaptığı ilk mektubundaki tuhaf bir ihmal.

59 Kant bu yazıyı, yazının başlığında sorulan soruya karşılık olarak yazdı. Soru Berlin Akademisi tarafından 1793'te sorulmuştu; bkz. Kuehn, *Kant: A Biography*, s. 376-7.

60 Rosenkranz ve Schubert baskısı *Kant's Sämtliche Werke* (Leipzig: Leopold Voss, 1838-42) adıyla 12 cilt olarak yayımlandı. Schopenhauer'ın mektuplarından alınan bölümler ikinci ciltte s. xi-xvi'dedir. Rosenkranz'a bu hediyesi için teşekkür ederek Kant'ın imzasını elde etmek için yardımını ister ve daha önce Goethe'nin mektubuyla değiş tokuş yaparak elde ettiğini düşündüğü Kant'ın imzasının sahte çıktığından bahseder. Schopenhauer, Goethe'nin mektubunu bir daha geri alamaz. Filozof daha sonra Eduard Crüger'in Kant'ın el yazısıyla yazılmış sayfa kenarı notlarıyla birlikte *Pratik Aklın Eleştirisi*'nin bir kopyasını alacaktır; bkz. sırasıyla *Gespräche*, s. 198 ve *Gesammelte Briefe*, Rosenkranz'a 12 Temmuz 1838 tarihli mektup, s. 178; kendisine, apartmanındaki duvara övünerek astığı Buda heykelini veren Crüger'e mektup, s. 406.

61 Rosenkranz'ın övücü sözleri için bkz. "History of the Kantaian Philosophy", ("Geschichte der Kantischen Philosophie", 1842), *Kant's Werke*, cilt 12, Akt. *Gesammelte Briefe*, s. 529.

62 Rosenkranz, "Zur Charakteristik Schopenhauer", *Deutsche Wochenschrift*, ed. Karl Gödeke (Hannover: Rümpler, 1854), no 22, s. 684, akt. Gesammelt Briefe, s. 595; Schopenhauer'la ilgili "Alman Felsefesinin Kayzeri" yorumu için bkz. s. 673. Rosenkranz ayrıca Schopenhauer'ın ünlenmesine yardımcı olan John Oxenford'ın "Iconoclasm in German Philosophy" başlıklı yazısının muhtemelen Schopenhauer'ın hayranlarından birisi tarafından Almanca yazıldığını ima ediyordu.

63 Rosenkranz'ın denemesinin kıskançlık ve nefretle yazıldığına dair yorumu için bkz. Schopenhauer'ın Julius Frauenstädt'e 22 Haziran 1854 tarihli mektubu. "Şu Rosenkranz hâlâ ne kadar alçak ve zavallı bir herif", bkz. Schopenhauer, *Gesammelte Briefe.*

64 Schopenhauer'ın 1826'da geliştirdiği felsefenin altbölümleriyle ilgili açıklaması başyapıtının ikinci baskısında ve sonra daha net bir şekilde *Parerga and Paralipomena*'da çıktı; bkz. sıra-

sıyla, *Manuscript Remains*, cilt 3, s. 274dn / *Der handschrifliche Nachlaß*, cilt 3, s. 251dn; *The World as Will and Representation,* cilt 2 s. 179-83 / *Sämtliche Werke,* cilt 3, s. 180-85; ve *Parerga and Paralipomena,* cilt 2, s. 17-19 / a.g.e., cilt 6, s. 18-21.

65 Karl Hillebrand, Nietzsche'nin "Bir Eğitici Olarak Schopenhauer" yazısını *Allgemeine Zeitung Augsburg*'da 18 Aralık 1874'te değerlendiriyor. Hillebrand yazıda özellikle Schopenhauer'ın denemesini onun idolleşmesini sağlamış olması nedeniyle takdir ediyor. Jesse Taylor'ın (Madam Karle Hillebrand) çevirisi *Two Essays: I. On the Fourfold Root of the Principle of Sufficient Reason. II. On the Will in Nature* (Londra: G. Bell, 1889) adıyla çıktı. Yakın zamanda, 2007'de yeniden basıldı (Cosimo Classics New York). Taylor, Schopenhauer'la 1859'da Frankfurt'ta görüşmüştü ve filozofa temel eserinde sözü çok uzattığını, çok kelime kullandığını söylediğinde Schopenhauer'ın "Tek bir sözcük bile fazla değil!" dediğini belirtmişti. Bkz. Schopenhauer, *Gespräche*, s. 368. Schopenhauer'ın "*Vorstellung*" kelimesini ilk defa "tasarım" [representation] olarak çeviren Madam Hillebrand'dı.

66 Bkz. Hermann Kantorowiez, "Schopenhauer's akademische Erfahrungen", *Frankfurter Zeitung*, 28 Mayıs 1929, akt. *Kantstudien*, cilt 34, s. 516-17.

67 Schopenhauer, *Gesammelte Briefe*, s. 105, Schopenhauer'ın Thiersch'e 4 Eylül 1827 tarihli mektubu.

68 Akt. Schopenhauer, a.g.e., s. 516.

69 Akt. a.g.e., s. 516.

70 Bkz. Schopenhauer, a.g.e., s. 106, Creuzer'a 2 Şubat 1828 tarihli mektubu. Creuzer'a 1819 yazında Heildelberg'de buluştuklarını hatırlatıyor.

71 Schopenhauer, *Manuscript Remains*, cilt 4, s. 493 / *Der handschrifliche Nachlaß,* cilt 4, 2, s. 112.

72 Schopenhauer'ın Alexander von Humboldt'a ve Meksika tahvillerine yaptığı gönderme için bkz. Anthime Grégoire Blésimaire'e 10 Aralık 1836'da yazdığı mektup.

73 Schopenhauer, *Gespräche*, s. 58.

74 Schopenhauer, *Gespräche*, s. 59.

75 Schopenhauer, *Manuscript Remains*, cilt 3, s. 219-20 / *Der handschrifliche Nachlaß,* cilt 3, s. 199.

76 Schopenhauer, *Gesammelte Briefe*, s. 108, Schopenhauer'ın F. A. Brockhaus'a 24 Kasım 1828'de yazdığı mektup.

77 Schopenhauer, Britanyalıların gerçekçi Locke'tan çok fazla etkilenmelerini eleştiriyordu; Fransızları da Locke'u popülerleştiren Fransız Condillac aracılığıyla Locke'tan çok etkilendikleri için eleştiriyordu. Her iki ülkenin insanlarının da Kant konusunda cahil olmalarına üzülüyordu; örneğin bkz. "Theoria colorum physiologica"sının ikinci bölümü, *Sämtliche Werke,* cilt 1, s. 6-13 ve Justus Radius'a 14 Mart 1829'da yazdığı mektup, *Gesammelte Briefe*, s. 109.

78 Standart kanıya göre Hegel koleradan ölmüştü. Terry Pinkard, Hegel'in mide-bağırsakla ilgili kronik bir hastalıktan öldüğüne yönelik ikna edici bir sav ortaya atar; bkz. *Hegel: A Biography*, s. 659.

79 Schopenhauer, "*On the Basis of Morality*", s. 30 / *Sämtliche Werke, Die beiden Grundprobleme der Ethik*'e İlk Önsöz, s. xxxvi; bu önsözde Gracián'ın *The Critic*'inden [*El criticón*, 1657] alıntı vardır. Schopenhauer bu alıntıyı Hegel'in yandaşlarına darbe indirmek için Almancaya çevirmişti.

80 Bu, Schopenhauer'ın, ölen bir düşman için, neden ölen bir arkadaşımıza üzüldüğümüz kadar üzülmemiz gerektiğine yönelik kendi analiziydi; bkz. *Parerga and Paralipomena*, cilt 2, s. 586 / *Sämtliche Werke,* cilt 6, s. 620.

81 Schopenhauer, *Manuscript Remains*, cilt 4, s. 61/ *Der handschrifliche Nachlaß,* cilt 4,1, s. 46.

82 A.g.e., cilt 4, s. 62 / a.g.e., cilt 4, 1, s. 47.

83 Lütkehaus, *Die Schopenhauers*, s. 335. Johanna'dan Schopenhauer'a 24 Şubat 1832 tarihli mektup. Johanna mektubunda Schopenhauer'ın Yeni Yıl Gecesi rüyasından bahsediyor olsa da, onun Schopenhauer ailesine yaşattığı kâbustan da bahsetmiş olmalıydı. Johanna'nın mektupta kullandığı yumuşak dile bakınca Schopenhauer'ın hayalinin analizinden bahsetmiş olması biraz şüpheli gibi gözüküyor.

84 Kerner'ın safdilliğine dair iddiası için bkz. Schopenhauer, *Parerga and Paralipomena*, cilt 1, s. 308 / *Sämtliche Werke*, cilt 5, s. 328; bkz. a.g.e., cilt 1, s. 264 / a.g.e., cilt 5, s. 286; *Gespräche*, s. 91.

85 A.g.e., cilt 1 s. 306 / a.g.e., cilt 5, s. 325dn. Schopenhauer, Kerner'dan yaptığı bu alıntıyla ilgili hiçbir kaynak göstermedi.

86 Schopenhauer, *On the Will in Nature*, s. 4 / *Sämtliche Werke*, cilt 4, "Ueber den Willen in der Natur", s. x.

87 Schopenhauer, *Manuscript Remains*, cilt 4, s. 55 / *Der handschrifliche Nachlaß*, cilt 4, 1, s. 41.

88 Schopenhauer, *The World as Will and Representation*, cilt 1, s. 385 / *Sämtliche Werke*, cilt 2, s. 455.

89 "Metafizik, deneyimin bir bütün olarak doğru açıklamasıdır" iddiası için bkz. Schopenhauer, *The World as Will and Representation* , cilt 2, s. 181 / *Sämtliche Werke*, cilt 3, s. 201. Felsefesinin amacını en detaylı şekilde, başyapıtının "On the Human Need for Metaphysics" başlıklı bu bölümünde açıklar.

90 Bkz. Schopenhauer, *Gespräche*, s. 127. Frauenstädt, Schopenhauer'ın cinsel aşk ve hayalet görme gibi filozofların önem vermedikleri fenomenlere kendi metafiziğinde haklarının iade edildiğini söylediğini belirtiyor; ayrıca Frauenstädt'in, hayalet görme hakkındaki denemesinin okuyucularının başyapıtı ile ilgili tereddüt etmelerine ve şüpheye düşmelerine neden olabileceğine dair söylediklerinin filozofu sinirlendirdiğini söylemesi için bkz. s. 91. Schopenhauer başyapıtının en son baskısındaki (1859) cinsel aşkın metafiziği ile ilgili bölüme oğlancılıkla ilgili ek koyduğunda, böylece eleştirmenlerine "oğlancılığı destekleyip övdüğüne yönelik iftira atma fırsatı" verdiğini söylüyordu. *The World as Will and Representation*, cilt 2, s. 567 / *Sämtliche Werke*, cilt 3, 651.

91 Schopenhauer, *Parerga and Paralipomena*, cilt 1, s. 305 / *Sämtliche Werke*, cilt 5, s. 324; hizmetçinin hikâyesi için bkz. a.g.e., cilt 1, s. 254 / a.g.e., cilt 5, s. 270.

92 Arthur O. Lovejoy, "Schopenhauer as an Evolutionist", *Mind*, cilt 21 (1911), s. 116. Lovejoy ayrıca Schopenhauer'ın tuhaf bir tür evrimci ve mutasyoncu olduğuna dair ikna edici bir savı öne sürmüştü. Bu makale hâlâ okumaya değer.

93 Schopenhauer, *Manuscript Remains*, cilt 4, s. 45 / *Der handschrifliche Nachlaß*, cilt 4, 1, s. 32.

94 Schopenhauer, *Gespräche*, s. 262. Schopenhauer'ın Wolfart hakkındaki Carl George Bähr tarafından aktarılan yorumu; 14 Mayıs 1858'deki bir konuşmadan.

95 A.g.e., s. 262.

96 Schopenhauer, *Reise-Tagbücher aus den Jahren* 1803-1804, s. 65, 6 Ekim 1803 tarihli günlük yazısı için dipnot.

97 Schopenhauer, *On the Will in Nature*, s. 105n / *Sämtliche Werke*, cilt 4, s. 102n. Aynı dipnotta Schopenhauer, Regazzoni'nin başarısı için L. A. V. Dubourg'un *Antoine Regazzoni de Bergame à Francfort sur Mein*'ını (Frankfurt, 1854) tavsiye ediyordu. Schopenhauer, "organik doğayı anlamak için duyularından yoksun olmayan herkese açık" bu başarının, hakiki olduğunu söylüyordu.

98 Schopenhauer, *Manuscript Remains*, cilt 3, s. x / *Der handschrifliche Nachlaß*, cilt 3, s. xi.

99 Regazzoni'nin Frankfurt'taki davranışıyla ilgili skandal için, bkz. William von Schröder, "Der Frankfurter Skandal um den Magnetiseur Regazzoni", *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 31

Aralık 1957. İki Frankfurtlu doktor, Regazzoni'nin apartmanında yaptıkları röportaj sırasında sahnede yaptıklarını yapamadığını görmüşlerdi; bkz. Schopenhauer *Gesammelte Briefe*, s. 593. Sahne tutkunu Schopenhauer şüpheci Frauenstädt'e Regazzoni'nin başarılarına şahit olduğuna dair defteri imzaladığını söyledi; bkz. a.g.e., s. 356, Frauenstädt'e 30 Kasım 1854 tarihli mektup.

100 Schopenhauer, *On the Will in Nature*, s. 104 / *Sämtliche Werke,* cilt 4, s. 102.

101 Schopenhauer başyapıtının ikinci baskısında, şefkati, cinsel aşkı, türlerin yaşamının bireylerin üzerinde olduğunu kanıtlayıcı ve "görüngünün fiziksel çokluğu aracılığıyla istencin metafizik özdeşliğinin ampirik zuhuru" olarak tanımladığı canlı manyetizma, duygudaşlık tedavisi ve uzaktan etkime gibi duygudaşlık (*Sympathie*) türü fenomenleri de sihir olarak sınıflandırdı, *The World as Will and Representation*, cilt 2, s. 601 / *Sämtliche Werke,* cilt 3, s. 691dn. Schopenhauer bazen bu iddialarla aşkın olanın alanına izinsiz girdiği konusunda duyarsız davranıyordu. Örneğin, okurlarının cinsel aşkın metafiziğini çok aşkın bulabileceklerini söyleyerek, "Bireyin Kaderindeki Görünür Temkinliliğin Aşkın Spekülasyonu" adlı denemesinin başlığını, "katıksız bir metafizik fantezi"nin belirlediğini söyledi; bkz Schopenhauer, a.g.e., cilt 2, s. 533 / a.g.e., cilt 3, s. 610 ve *Parerga and Paralipomena,* cilt 1, s. 201 / *Sämtliche Werke,*cilt 5, s. 213.

102 Schopenhauer, *On the Will in Nature*, s. 107 / *Sämtliche Werke,*cilt 4, s. 105.

103 Schopenhauer, doğanın metafiziğini ele aldığı ikinci kitabının düsturu olarak *İstenç ve Tasarım Olarak Dünya*'nın ikinci baskısında kullandığı Goethe'nin *Faust*'unun Birinci Bölüm'ünden alınan 382-5'e kadarki mısrayı, Agrippa von Nettesheim'in *Opera Omnia*'sından aldığı "Yıldızlı göklerde, yeraltında değil bizim içimizde mesken tutuyor. İçerdeki ruh bütün bunlara şekil veriyor" ile değiştiriyor. Her iki alıntı da doğaya vurgu yapan sihirli vahiyle ilgilidir.

104 Kafaya çakılan çekiç olarak da söylenebilecek bu örnek Schopenhauer tarafından *On the Will in Nature,* s. 119'da verildi / *Sämtliche* Werke cilt 4, s. 119. Bu örneği Theophrastus Paracelsus'un *Archidoxorum*'undan (Strazburg, 1603) almıştı; cilt 2, s. 298.

105 Schopenhauer, *On the Will in Nature*, s. 113 / *Sämtliche Werke,* cilt 4, s. 112.

106 Bu taktiğin göze çarpan örneği "Prize Essay on the Freedom of Will"de bulunuyor, s. 56-80 / *Sämtliche Werke,* cilt 4, "Die beiden Grundprobleme der Ethik", s. 63-89, Schopenhauer "Selefler" bölümünde insan istencinin özgürlüğünü reddeden birçok kişiden alıntı yaparken, birçok kişiye de gönderme yapıyor.

107 Schopenhauer, *On the Basis of Morality*'de şefkatin, faili diğerinin acısına kendisininki gibi muamele etmeye yönlendirecek şekilde bir başkasının acısına doğrudan katılabilmeyi, yani o acıyı yok etmek için harekete geçmeyi içerdiğini söyler. Bu katılımın, başka bir bedendeki, başka birisinin acısını deneyimlemeyi içerdiği şeklinde açıklıyor. Bu olağanüstü deneyimden dolayı şefkatin psikolojik olarak açıklanamayacağını, etiğin büyük gizemi olduğunu söylüyor ve metafizik açıklamayı gerektiren bir fenomen olduğunu ileri sürüyor. Gene Kant'ın kendinde şey ve görüngüler ayrımına başvurarak iyi bir kişinin diğerlerini "bir kere daha ben" olarak görmesinin metafizik olarak doğrulanabilir olduğunu çünkü bireyselliğin sadece görüngü, bir yanılsama olduğunu öne sürüyor. İşin garibi kişinin bir başka bedendeki diğerinin acısını tam anlamıyla nasıl hissedeceğinin metafizik açıklamasını hiç yapmıyor. Ayrıca Schopenhauer'ın bir kâhinin tam olarak bir başkasının beyniyle düşündüğünü ileri sürdüğünde kullandığı metafizik açıklamanın aynısını kullanabildiğini belirtmek gerekir. Schopenhauer bu yarışmanın jürisinin, Danimarka Kraliyet Bilimsel Araştırmaları Cemiyeti üyelerinin onun görüşünü anlamayacaklarını düşündüğünden bir başka bedendeki diğerinin acısını hissetmenin olağanüstü deneyimini açıklamak için kâhin açıklamasını kullanmakta tereddüt etmiş olabilirdi, (ne de olsa, eğer kişi başkasının beyniyle düşünebiliyorsa, başka bedendeki diğerinin acısını neden hissetmesin ki?) Her halükârda bu, insan eylemlerinin nihai teşvik unsurlarından birinin, kişinin kendi bedbahtlığı olduğunu tartışmadaki başarısızlığının açık-

lamasıydı, bu aynı denemede; bkz. *The World as Will and Representation*, cilt 2, s. 607dn. / *Sämtliche Werke*, cilt 3, s. 697dn. Schopenhauer'ın şefkati metafizik temele dayandırma çabaları için bkz. benim "Compassion and Solidarity with Sufferers: The Metaphysics of *Mitleid*" başlıklı yazım, *European Journal of Philosophy*, cilt 16: 2 (2008), s. 292-310.

108 Schopenhauer 1834'teki notlarında kişinin ahlaki çeşitliliğinin istencin bir fonksiyonu olduğu ve istencin bireysel olmadığı ile ilgili iddiaları arasındaki gerilimi anlatıyordu. Bu durum karşısında ne yapacağını bilemeden "belki benden sonra birisi bu dipsiz kuyuya ışık tutar" dileğinde bulunuyordu; *Manuscript Remains*, cilt 4 s. 222 / *Der handschriftliche Nachlaß*, cilt 4, s. 193dn. Gelgelelim kimse bu dipsiz kuyunun çıkışını aydınlatan bir meşale yakmadı.

109 Schopenhauer, *Parerga and Paralipomena*, cilt 1, s. 306 / *Sämtliche Werke*, cilt 6, s. 326. Schopenhauer'ın on dokuzuncu yüzyılın ikinci yarısı bağlamında okült fenomenlerle ilgili çalışmalarının etraflıca incelemesi için, bkz. Marco Segala, *I fantasmi, il cervello, l'anima Schopenhauer, l'occulto e la scienza* (Floransa: S. Olschki, 1998).

110 Schopenhauer, *Gesammelte Briefe*, s. 175, Schopenhauer'ın Carl Labes'e 23 Ocak 1838'de yazdığı mektup. Labes, kardeşi Eduard aracılığıyla tanıştığı Schopenhauer'ın Ohra'daki işlerini yürütmesi için tuttuğu avukattır. Schopenhauer'ın "Abderalılar" göndermesi, Wieland'ın B.C.E [Before Common Era; İÖ yerine, dinsel çağrışımlı olmayan bir alternatif kullanım–ç.] beşinci yüzyılda eski Yunan şehri Abdera'da geçen hicivli ve mizahi romanı Abderalıların Muhtemel Tarihi'ni [*Geschichte der Abderiten*, 2 cilt. Carlsruhe: Schmieder, 1774-81] ima etmektedir. Wieland Abderalıları kendini beğenmiş, kalın kafalı, dar görüşlü bencil köylüler olarak tasvir eder. Bu roman, Almanya'daki küçük kasaba hayatının eleştirisi olarak okunmaktaydı.

111 Lütkehaus, *Die Schopenhauers*, s. 335; Johanna'dan Arthur'a 24 Şubat tarihli mektup.

112 Lütkehaus, *Die Schopenhauers*, s. 335; Johanna'dan Arthur'a 24 Şubat 1832 tarihli mektup.

113 A.g.e., s. 339dn, Johanna'dan Arthur'a 20 Mart 1832 tarihli mektup.

114 A.g.e., s. 319, Adele'den Schopenhauer'a 27 Ekim 1831 tarihli mektup. A.g.e., s. 337 Johanna'dan Arthur'a 10 Mart 1832 tarihli mektup.

115 A.g.e.

116 A.g.e., s. 318.

117 A.g.e., s. 388, Adele'den Schopenhauer'a 2 Aralık 1836 tarihli mektup, akt. Bergmann, *Johanna Schopenhauer*, s. 301; ayrıca Bergmann'ın Jena ve Gerstenbergk'e gitme hakkında tartışması için bkz s. 300-06.

118 Kızı tarafından yayına hazırlanan, Johanna'nın hatıraları *Jugendleben und Wanderbilder* adıyla 2 cilt halinde (Braunschweig: Westermann, 1839) yayımlandı. İngilizceye Schopenhauer imzasıyla ilk çevrilen kitap, *Mme Schopenhauer, Youtful Life and Pictures of Travel: Being the Autobiography of the Authoress* (1847) adıyla basılan bu hatırat oldu.

119 Johanna Schopenhauer, "Jugenderinnerungen", *Johanna Schopenhauer: I am Wechsel der Zeiten, im Gedränge der Welt*, ed. Rolf Weber (Münih: Winkler, 1986) s. 32. Bkz. mesela Schopenhauer'ın "varoluşun daimi endişe verici esrarı" olarak yazdığı bölüm, *The World as Will and Representation*, cilt 2, s. 171 / *Sämtliche Werke*, cilt 3, s. 189.

120 Johanna Schopenhauer, "Jugenderinnerungen", s. 33.

121 Lütkenhaus, *Die Schopenhauers*, s. 392; Adele'den Schopenhauer'a 17 Nisan 1838 tarihli mektup.

122 A.g.e., s. 396. Adele'den Schopenhauer'a 23 Nisan 1838 tarihli mektup.

123 Schopenhauer, *Gesammelte Briefe*, s. 179, Schopenhauer'dan Carl W. Labes'e 12 Temmuz 1838 tarihli mektup.

124 A.g.e., s. 176, Schopenhauer'dan Grégoire de Blésimaire'e 17 Haziran 1838 tarihli mektup.

125 Lütkehaus, *Die Schopenhauer*, s. 39. Lütkehaus'un Adele ile Schopenhauer arasındaki karmaşık ilişkinin analizini çok yararlı buldum. A.g.e., s. 459, Adele'den Schopenhauer'a 29 Ocak 1844 tarihli mektup.

126 Lütkehaus, *Die Schopenhauer*, s. 448dn.
127 A.g.e., s. 491, Adele'den Schopenhauer'a 20 Ağustos 1849 tarihli mektup.
128 Schopenhauer, *Gesammelte Briefe*, s. 236, Schopenhauer'dan Adele'ye, Hübscher'a göre, 23 Ağustos 1849 civarında yazılmış mektup.
129 A.g.e., s. 491, Mertens-Schaaffhausen'den Schopenhauer'a 25 Ağustos 1849 tarihli mektup. A.g.e., s. 491, Schopenhauer'dan Adele'ye, tarihi belirtilmemiş [Ağustos 1849] mektup.
130 İtalyanca mezar yazısının Almanca çevirisi için bkz. Büch, *Alles Leben ist Traum*, s. 356, Büch ayrıca Ottilie von Goethe'den arkadaşına yazılan bir mektubu alıntılar. Ottilie mektupta bir Alman yazar için İtalyanca mezar yazısı kullanmaktan memnun olmadığını belirtir, bkz. a.g.e.
131 Schopenhauer, *Gesammelte Briefe*, s. 237, Schopenhauer'dan Sibylle Mertens-Schaafhausen'e 9 Eylül 1849 tarihli mektup. Shakespeare alıntısı şöyledir:
132
133 "Yas tutmaya kalkışma ecel beni aldı mı
134 Nobran ve mendebur çan bildirdi mi bir kere
135 Bu iğrenç yeryüzünden kaçıp sığındığımı"
136
137 Schopenhauer'ın bu dizeyi hafızasında kaldığı kadarıyla içinde bulunduğu duruma uygun şekilde adapte etmiş olması büyük bir ihtimal. Belki de incelik göstererek, hemen sonraki, "Bana koynunu açan en iğrenç böceklere" [Talât Sait Halman çevirisi, İş Kültür Yayınları] dizesini yazmamıştı.
138 Frankfurt'tan ayrılmadan önceki Almanya turu sırasında, bu şehirde yolculuğuna ara verdiğinde Schopenhauer Sir Walter Scott'u ziyaret etmek istedi. Kendisine ziyaret etmek istediğini belirten bir kart gönderdi ama hasta yazar kendisine kısa bir not yazarak buluşmayı gerçekleştiremeyeceğini bildirmişti. Scott'u en önemli Britanyalı romancı olarak gören Schopenhauer Scott'un sahip olduğu otobiyografisinin üstüne titremekteydi; bkz a.g.e., s. 135 ve 136, Schopenhauer'ın Johann Keil'e 12 Haziran 1832 ve 24 Haziran 1832'de gönderdiği mektuplar.
139 Schopenhauer özel güncesine hırsızlardan duyduğu korkuyu yazmıştı: "Geceleyin bir ses duyduğumda yataktan kalkıp hemen kuşanmak için kılıç ve tabancamı her zaman hazır tutarım", *Manuscript Remains*, cilt 4, s. 507 / *Der handschrifliche Nachlaß*, cilt 4, 2, s. 121.
140 Schopenhauer'ın muhasebe defterine yazdığı fayda maliyet analizi için bkz. Gwinner *Schopenhauers, Leben*, 3. baskı (Leipzig: Brockhaus, 1919), s. 242-3.
141 Schopenhauer, *Manuscript Remains*, cilt 4, s. 507 / *Der handschrifliche Nachlaß*, cilt 4, 2, s. 121.

X. BÖLÜM FRANKFURT FİLOZOFU (Sayfa 415-466)

1 Senckenberg Kütüphanesi doğa bilimlerinde uzmanlaşmış büyük özel bir kütüphaneydi. Kütüphane, Schopenhauer'ın üyesi olduğu Senckenbergische Naturforschende Gesellschaft'a [Senckenberg Doğa Araştırmaları Derneği] aitti. Schopenhauer da doğa bilimleri hakkında iyi bir kitap koleksiyonuna sahipti; öldüğünde yaklaşık 200 farklı başlıkta kitabı vardı; doğa bilimleri hakkındaki kitaplarının kataloğu için bkz. *Der handschriftliche Nachlaß*, cilt 5, s. 236-83. Schopenhauer'ın yüz adet normal ötesiyle ve okült konularla ilgili kitabı olmasının ender bir durum olduğunu belirtmek gerekiyor; bkz. cilt 5, s. 287-318. Felsefeden ziyade bilim üzerine resmi üniversite eğitimi alan Schopenhauer, doğa bilimleri ile ilgili gelişmeleri

de aynı düzeyde izlemişti. Ölümünden birkaç ay önce Charles Darwin'in detaylı açıklamasını okumuştu: *Türlerin Kökeni* [*On the Origin of Species by Means of Natural Selection, or the Preservation of Favoured Races in the Struggle of Life* (Londra: John Murray, 1859)]. Schopenhauer arkadaşı Frauenstädt'a, Darwin'in düşüncelerinin "sığ ampirizm" olduğunu ve sadece Lamarck'ın bir varyasyonu olduğunu belirtecekti. Onların "hiçbir şekilde benim teorimle alakası yok" dedi; Schopenhauer, *Gesammelte Briefe*, s. 472, 1 Mart 1860. İlginç bir şekilde Darwin, cinsel cazibe açıklamasını doğrulamak için *The Descent of Man* [2. baskı, 2 cilt, Londra, 1874; *İnsanın Türeyişi*, Ankara: Sol Yayınları, 1968]] Bölüm 20'de, Schopenhauer'ın başyapıtının ikinci cildindeki *Cinsel Aşkın Metafiziği* başlıklı denemesinden alıntı yapacaktı. Bu alıntıyı, David Asher, "Schopenhauer and Darwinism"den alacaktı [*Journal of Anthropology*, cilt 1 (1866)].

2 Schopenhauer, *On the Will in Nature*, s. 19 / *Sämtliche Werke*, cilt 4, s. 1. Schopenhauer, ilk bölümde bilinçdışı istencin tüm hayati fonksiyonların kaynağı olduğuna yönelik iddiasını doğrulamak için geniş bir alıntı yaptığı Danimarkalı doktor ve fizyoloji profesörü Joachim Dietrich Brandis'in, kendi felsefesinden öteden beri haberi olduğunu ve kaynak belirtmeden kullandığını keşfettiğinde çok canı sıkılmıştı. Doğadaki İstenç Üzerine'nin ikinci baskısında (1854) Brandis'e referans vermek yerine Danimarkalı fizyologu dürüst olmayan bir şekilde aktarım yaptığından dolayı ağır bir şekilde eleştirmiş ve Brandis olayını bunun gibi diğer davranışları tartışmak için kullanmıştı.

3 Schopenhauer'ın bilim ve felsefe arasındaki ilişkiyle ilgili düşüncelerinin kapsamlı açıklaması için bkz. Marco Segala'nın *Schopenhauer, la philosophy, le scienze* (Pisa: Scuola Normale Superiore, 2009).

4 Schopenhauer, *The World as Will and Representation*, cilt 2, s. 191 / *Sämtliche Werke*, cilt 3, s. 213.

5 Schopenhauer, *On the Will in Nature*, s. 57 / *Sämtliche Werke* cilt 4, s. 83. Schopenhauer, Herschel'in *A Treatise on Astronomy*'sinin yeni baskısına gönderme yapıyor.

6 A.g.e., s. 85 / a.g.e., s. 80.

7 Schopenhauer, *The World as Will and Representation,* cilt 2, s. 181 / *Sämtliche Werke,* cilt 3, s. 201. Başyapıtının ikinci baskısında yer alan bu açıklamada, metafiziğin temelinin ampirik olduğunu öne sürüp, kendisinin Kantçı olmayan metafizik kavramının, deneyimlerin bir bütün olarak doğru açıklaması olduğunu açıkça ifade eder. Burada ayrıca varoluşun sırrını çözmek için, kişinin içsel ve dışsal deneyimlerini birleştiren deneyimin bir açıklamasını sağlaması gerektiğini iddia eder. Metafizik görüşünü açıkladıktan sonra okuyucularını "bu birleşimi etraflıca ve tam olarak açıkladığı 'Fiziksel Astronomi'ye" yönlendirir. Âlimler Schopenhauer'ın Doğadaki İstenç Üzerine'de istencin özbilinçsel deneyimlerini dışsal deneyimin nesneleriyle birleştirmesini görmezlikten gelme eğilimindeydiler.

8 Schopenhauer'ın *On the Will in Nature* s. 93 / *Sämtliche Werke.* cilt 4, s. 90.

9 A.g.e., s. 94dn / a.g.e., 91

10 A.g.e., s. 96 / a.g.e., s. 93.

11 Bkz. Schopenhauer a.g.e., s. 88dn / a.g.e., s. 84dn, filozof Platon'dan Cicero'ya sonra Aristoteles'ten Rousseau'ya, oradan fizyolojist Carl Friedrich Burdach'a kadar iki farklı devinim prensibi varsayan standart doğa bakışının/görüşünün izini sürdü.

12 A.g.e., s. 100 / a.g.e., s. 97

13 Schopenhauer, *Gesammelte Briefe*, s. 284, Schopenhauer'dan Frauenstädt'e 22 Temmuz 1852 tarihli mektup.

14 Schopenhauer, *On the Will in Nature*, s. 136 / *Sämtliche Werke,* cilt 4, s. 137.

15 Bkz. Schopenhauer, *Manuscript Remains*, cilt 1, s. 59 / *Der handschriftliche Nachaß,* cilt 1, s. 55.

16 Schopenhauer, *On the Will in Nature,* s. 139 / *Sämtliche Werke,* cilt 4, s. 140.

17 Schopenhauer, *The World as Will and Representation,* cilt 2, s. 605 / *Sämtliche Werke,* cilt 3, s. 695.

18 Schopenhauer, *On the Will in Nature,* s. 141 / *Sämtliche Werke,* cilt 4 s. 143. Kendi trajik dünya görüşü ve Dionysosçu kötümserliğin gücüyle, Schopenhauer'ın kötümserliğine daha fazla derinlik katmasıyla övünen Nietzsche, Schopenhauer'ın tipik filozof kriterine uyan, yani, dünyayı memnun etmeye çalışan bir filozof gibi görünüyor; bkz. benim yazım, "Nietzsche's Use and Abuse of Schopenhauer's Moral Philosophy", s. 150.

19 Orijinal soru Latinceydi: "*Nun liberum hominum arbitrium e sui ipsius conscientia demonstrari potest* [İnsanlar özgür iradesi ile özbilinç ortaya koyabilir]." Schopenhauer, "*conscientia*" kelimesinin muğlaklığından bahsedip hem "*bilinç*" hem de "*vicdan*" anlamına gelebiliyor der. Schopenhauer Norveç Kraliyet Bilim Cemiyeti'nin, "vicdan" konusunu tartıştırmayı istediği fikrini haklı olarak reddetti, çünkü "*ipsius conscientia*", "kişinin özbilinci" deyimi, "vicdan" olasılığını ortadan kaldırıyordu. Bkz. Schopenhauer, *Prize Essay on the Freedom of the Will*, s. 9 / *Sämtliche Werke* cilt 4, s. 10.

20 Deneme yazısı, "Kan Menneskets frie Vilje bevises af dets Selvbevidsthed? En med det Kongelige Norske Videnskaber-Selskabs større Guldmedaille belonnet Priis Afhandling" adıyla çıktı, *Det Kgl. Norske Vidselsk Skr. i det 19de Aar.h, 3.B 2.H* [1840].

21 Schopenhauer, *Prize Essay on the Freedom of the Will*, s. 8 / *Sämtliche Werke* cilt 4, s. 8dn.

22 A.g.e., s.10 / a.g.e., cilt 4, s.. 11.

23 A.g.e., s. 11 / a.g.e., 4 s.. 12

24 Taş örneğinin kaynağı için bkz. a.g.e., s. 69 / a.g.e., 76, Schopenhauer, Spinoza'nın *Ethics*'inden alıntı yapıyor, önerme 2, Scholar Press.

25 A.g.e., s. 81 / a.g.e., s. 90

26 Bkz. Schopenhauer, a.g.e., s. 73 / a.g.e., s. 82

27 Sartre çok bilinen yazısı "Varoluşçuluk"ta insan varoluşunun özü öncelediğinden ve eylemlerimizle özümüzü yarattığımızdan bahsediyor. Schopenhauer ise özümüzün mantıksal olarak varoluşumuzu önceliği ve zorunlu olarak neysek (özümüz) onu izlediğimizi ileri sürüyor. Bkz. Jean Paul Sartre, *Existentialism and Human Emotions* (New York: Citadel Press, 2000), s. 13-15 ve Schopenhauer, *On the Will in Nature*, s. 51 ve 87 / *Sämtliche Werke* cilt 4, s. 57 ve 97.

28 Bkz. Kant, *Critique of Pure Reason*, B131dn.

29 Schopenhauer, *Prize Essay on the Freedom of the Will*, s. 88 / *Sämtliche Werke,* cilt 4, s. 98. Hübscher bu açıklamayı Claude-Adrien Helvétius'un *De L'esprit*'sine dayandırır, Malebranche'ye değil; bkz. *Der handshriftliche Nachaß,* cilt 5, s. 66.

30 Schopenhauer, *On the Basis of Morality*, s. 215 / *Sämtliche Werke*, cilt 4, s. 105.

31 Schopenhauer, *Die beiden Grundprobleme der Ethik'in* [Etiğin İki Ana Sorunu] basılmasıyla birlikte, denemenin "Über das Funtament der Moral" olan başlığını "Preisschrift über die Grundlage der Moral [Ahlakın Temeli Üzerine Yarışma Makalesi]" olarak değiştirdi. Oysa kitabın başlık sayfasında denemenin ilk başlığını kullanmayı tercih etti.

32 Schopenhauer, *Gesammelte Briefe*, s. 183.

33 Schopenhauer, *On the Basis of Morality*, s. 216 / *Sämtliche Werke*, cilt 4, s. 276.

34 A.g.e., s. 13 / a.g.e., cilt 4, s. xvi.

35 A.g.e., s. 216 / a.g.e., cilt 4, s. 276.

36 A.g.e., s. 80 / a.g.e., cilt 4, s. 147. Paul Deussen, *The Two Fundamental Problems of Ethics*'in ilk baskısının başlık sayfasında Schopenhauer'ın Uppsalalı (İsveç) Dr. Nordwall'ın, Kopenhag denemesinin gerçek bilirkişisinin Hegelci bir akademisyen, Hegel etiği yazarı ve daha sonra piskopos olan Martensen diye birisi olduğunu yazdığını belirtiyor; bkz. Paul Deussen'in hazırladığı *Sämtliche Werke*, (Münih: Piper, 1911-1942), cilt 3, s. 793. Schopenhauer'ın, Kierkegaard'un ezeli düşmanı, Hegel'i Kopenhag entelektüel dünyasına ta-

nıtan, Kierkegaard'un bir dizi yazısında çok kuvvetle eleştirdiği Hans Lassen Martensen'den bahsettiği konusunda fazla şüphe yok; bkz. şimdi basılan, *Attach upon "Christendom"*, bkz. Curtis L. Thompson'un girişiyle yayımlanan *Between Hegel and Kierkegaard: Hans L. Martensen's Philosophy of Religion*, çev. Curtis Thompson (Atlanta: Scholars Press, 1997): Martensen'in "Hegelci etik", "Outline of a System of Moral Philosophy" (1841) çevirisini de içeriyor. Martensen'in etiği 1841'e kadar çıkmadığı için ve 1854'e kadar Sjaelland piskoposu olmadığı için Schopenhauer, *The Two Fundamental Problems of Ethics'in* ilk önsözünü yazdığı zaman Martensen'in Kopenhag denemesinin "gerçek bilirkişisi" olduğunu bilmiyor olması muhtemeldir.

37 John Atwell, *Schopenhauer: The Human Character*, s. 91. Ayrıca bkz. benim yazım, "Schopenhauer's Narrower Sense of Morality", *The Cambridge Companion to Schopenhauer*, ed. Christopher Janaway (Cambridge: Cambridge University Press, 1990) s. 254-69 .

38 Schopenhauer, *On the Basis of Morality*, s. 51 / *Sämtliche Werke*, cilt 4, s. 119.

39 A.g.e., s. 111 / a.g.e., cilt 4, s. 175; ayrıca bkz. Schopenhauer, *Prize Essay on the Freedom of the Will*, s. 86 / a.g.e., cilt 4, s. 95.

40 John Atwell, Schopenhauer'ın Kant etiği eleştirisinin, Kant-stili görev etiğine karşı bir dizi eleştiriyi öngördüğünü belirtiyor; bu tür eleştirilerin yer aldığı yazılar: G. E. M. Anscombe'nin "Modern Moral Philosophy", *Philosphy*, cilt 33 (1958), s. 1-19 ve Phillippa Foot'un "Morality as a System of Hypothetical Imperatives", *Philosophical Review*, cilt 8 (1972) s. 305-16; bkz. Foot'un *Ends and Principles in Kant's Moral Thought* (Dordrecht: Martinus Nijhoff, 1986), s. 218-20. Richard Taylor'un görev etiği eleştirisi *Virtue Ethics: An Introduction* (Interlaken, NY: Linden Books, 1991) Schopenhauer'ın Kant eleştirisinden ona müteşekkir olacak kadar yararlanmış; bkz. benim yazım, "Schopenhauer's Narrower Sense of Morality", *The Cambridge Companion to Schopenhauer*, s. 254-63.

41 A.g.e., s. 79 / a.g.e., cilt 4, s. 146. Schopenhauer, Kant'ın ahlak yasasını ve pratik aklı "aklın olgusu" olarak koyutladığı *Saf Aklın Eleştirisi*'ndeki bu hamleyi Kant'ın *Groundwork of the Metaphysics of Morals*'daki duruşunun tersi olarak, eleştiri öncesi bir duruş olarak okur. Schopenhauer gibi Henry Allison da Kant'ın ahlak yasasına "aklın olgusu" olarak muamele etmesini *Groundwork*'teki çıkarımının iflas etmesinin bir itirafı olarak görür. Schopenhauer'dan farklı olarak Allison bu hamleye Kant'ın düşüncelerindeki bir gelişim olarak bakar; bkz. Allison'un *Kant's Theory of Freedom* (Cambridge: Cambridge University Press, 1993), s. 201.

42 G. E. Varner, Schopenhauer'ın doğal nesnelere ahlaki sabrı bahşederken bütüncülüğü ve bireyciliği sentezleyen çevresel etik yaratmak için yeterli bir üst etik geliştirdiğini söylüyor. Ayrıca Lynn White'ın ünlü tezi "The Historical Roots of our Ecological Crisis"da hayvanları şeyler olarak değerlendirmemizin sorumluluğunun Hıristiyan mirasımız olduğuna yönelik değerlendirmeyi Schopenhauer'ın öngördüğünü iddia ediyor. Bkz. "The Schopenhauer Challenge in Environmental Ethics", *Environmental Ethics*, cilt 7 (1985), s. 209-29.

43 Schopenhauer, *On the Basis of Morality*, s. 63 / *Sämtliche Werke*, cilt 4 s. 131

44 A.g.e., s. 83 / a.g.e., cilt 4 s. 150.

45 A.g.e., s. 52 / a.g.e., cilt 4 s. 120. Schopenhauer alıntıyı, Kant, *Groundwork for the Metaphysics of Morals*, AK 427'den yapıyor. Vurgular Schopenhauer'ındır.

46 A.g.e., s. 130 / a.g.e., cilt 4, s. 195.

47 A.g.e., s. 169 / a.g.e., cilt 4, s. 232dn; bkz. tüccar örneği ve Arnold von Winkelried örneği için sırasıyla a.g.e., s. 126 ve 139 / a.g.e., cilt 4, s. 191 ve 203.

48 A.g.e., s.141 / a.g.e., cilt 4, s. 205.

49 Schopenhauer *On the Basis of Morality*'de adlandırılmayan saikleri tartışmadığını çünkü Protestan Avrupa'sında egemen olan felsefi etiğin ruhuyla yazdığını ve Danimarka Kraliyet Cemiyeti'nin bunu anlayamayacağını iddia ediyor; bkz. *The World as Will and Represen-*

tation, cilt 2, s. 607 / *Sämtliche Werke,* cilt 3, s. 697n. Başka yerde kişinin kendi acısına olan arzusunun "çileci değeri" olduğunu ileri sürüyor; bkz. *Gesammelte Briefe*, s. 221, Schopenhauer'dan Johann August Becker'a yazılan 10 Aralık 1844 tarihli mektup. Schopenhauer, Jean Paul'un başyapıtına tepkisini hatırlayarak çilecilik için saik konusunu tartışmak istememiş ve bu konuyu tartışmamakla Danimarka Kraliyet Cemiyeti'ni paradoksal "etiğinin çileci sonucu" hakkında benzer şaşkınlığa düşmesini önleyebileceğini düşünmüş olabilirdi; ayrıca bkz. *On the Will in Nature*, s. 143 / *Sämtliche Werke,* 146. Eğer durum buysa, bu Schopenhauer'ın okuyucularının "canını kasten sıkmak istemediğine" dair bir örnekti.

50 A.g.e., s. 92 / a.g.e., cilt 4, s. 158.

51 A.g.e., s. 143 / a.g.e., cilt 4, s. 208.

52 A.g.e., s. 147 / a.g.e., cilt 4, s. 211.

53 A.g.e., s. 199 / a.g.e., cilt 4, s. 260.

54 "On the Basis of Morality"den üç yıl sonra Schopenhauer şefkati, bir çeşit "duygudaşlık" [*Sympathie*] olarak sınıflandırdı; şefkat, cinsel aşk ve sihir, bu üç fenomenle istencin metafizik özdeşliği kendisini fenomenlerin fiziksel çokluğu içinde gösteriyordu; bkz. *The World as Will and Representation*, cilt 2, s. 602 / *Sämtliche Werke,* cilt 3, s. 691.

55 Bkz. Schopenhauer, *On the Basis of Morality*, s. 211 / *Sämtliche Werke,* cilt 4, s. 271.

56 A.g.e., s. 205 / a.g.e., cilt 4, s. 266.

57 Schopenhauer'ın bu karmaşık ve koşullu açıklamayla bitirmesinin nedeni metafiziğine başvuramamasıydı ve ahlak metafiziğinin sadece çerçevesini ve taslağını sunabiliyordu. Beklenildiği gibi başyapıtında koşullu açıklamasının her iki öncülünü, yani, "çokluk ve ayrılığın sadece görüngüye ait olması" ve "bir ve aynı özün tüm şeylerde kendisini ortaya koyması"nı ispat ettiğine inanıyordu. Böylece sonucu ispat ettiğine inanıyordu: "Ego ile ego olmayan arasındaki farkı ayıran kavrayış yanlış değildir; zıtı doğru olmalıdır."

58 "Hint bilgeliği" hakkındaki açıklaması için a.g.e., s. 213 / a.g.e., cilt 4, s. 274 ve *tat tvam asi*'yi kullanışı için a.g.e., s. 211 / a.g.e., cilt 4, s. 272 .

59 Akt. Hübscher, *The Philosophy of Schopenhauer in Its Intellectual Context*, s. 508, not 17.

60 Hartenstein'ın "78" imzasının değerlendirmesi için bkz. Hübscher, *Schopenhauer-Bibliographie* (Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog, 1981) s. 28, no 37.

61 Schopenhauer, *Gesammelte Brief*, s. 209, Schopenhauer'dan F. A. Brockhaus'a 22 Mart 1844 tarihli mektup. Bu mektupta Doğadaki İstenç Üzerine ve Etiğin İki Ana Sorunu'nın eleştirmeni olarak Hartenstein ismini veriyor. Hartenstein'ı, felsefesini kamudan [*sekretiren*] saklayan felsefe profesörlerinin metotlarını kullanmakla suçluyor, etik üzerine kendi çalışmasını yayımladığında Schopenhauer'ın Etiğin İki Ana Sorunu'nu görmezden geldiğini söylüyordu. Schopenhauer aynı mektupta "Bu gibi adamların [Hartenstein gibi] maskelerini düşürmenin tam zamanı!" diye yazmıştı.

62 Akt. Hübscher, *The Philosophy of Schopenhauer in Its Intellectual Context*, s. 345.

63 Schopenhauer, *Gesammelte Brief*, s. 347, Schopenhauer'dan Julius Frauenstädt'e 29 Haziran 1854 tarihli mektubu.

64 Schopenhauer, *Manuscript Remains*, cilt 4, s. 121 /*Der handschriftliche Nachlaß*, cilt 4,1, s. 99.

65 Schopenhauer, *Gesammelte Brief,* s. 195, Schopenhauer'dan Brockhaus'a 7 Mayıs 1843 tarihli mektup.

66 A.g.e., s. 195.

67 Brockhaus'un önerisinin açıklaması için bkz. Schopenhauer a.g.e., s. 536.

68 A.g.e., s. 197, Schopenhauer'dan Brockhaus'a 17 Mayıs 1843 tarihli mektup. Schopenhauer Brockhaus'a denemelerinin bir kopyasını göndermeyeceğini içeriğinin "tamamen yeni" olduğunu, elinden çıkarmak istemediğini söyledi. Bir başka deyişle, birisinin fikirlerini çalmasından korkuyordu.

69 A.g.e., s. 197, Schopenhauer'dan Brockhaus'a 17 Mayıs 1843 tarihli mektup.
70 A.g.e., s. 198, Schopenhauer'dan Brockhaus'a 14 Haziran 1843 tarihli mektup.
71 Hartenstein'ın imzasız eleştirisi *Leipzig Repertory of German and Foreign Literature [Leipziger Repertorium der deutschen und ausländischen Literatur]*, cilt 3, (1844), s. 91-3. Schopenhauer, imzasız eleştirmenin Hartenstein olduğu kararında haklıydı çünkü daha önceki eleştirisinde kullandığı aynı pasajları hiç değiştirmeden kullanmıştı.
72 Schopenhauer'ın Köppen'in Budizm üzerine kitabını övmesiyle ilgili Adam von Doß'a yazdığı 14 Mart 1858 tarihli mektup için bkz. *Gesammelte Briefe*, s. 425. Schopenhauer, Köppen'in kitabının kenarındaki notta yazılı "Biz, Brahmanizm'in sadece varlık haline gelme kavramıyla anlaşılabileceğini söylüyoruz" pasajının üzerine "biz Hegelciler" diye vurgu yapar; bkz. *Der Handschriftliche Nachlaß*, cilt 5, s. 334. Schopenhauer'ın Köppen'i, çalışmasındaki Hegel desteğini sezmesine rağmen övmesi ilginçtir.
73 Schopenhauer, *Gesammelte Briefe*, s. 335. Schopenhauer'ın Frauenstädt'e 26 Mart 1854 tarihli mektubu. Bu mektupta Schopenhauer, Fortlage'nin Frauenstädt'in *Letters on Schopenhauerian Philosophy*'sine [Briefe über die Schopenhauer'she Philosophie, 1854] yönelik eleştirisini küçümsüyor.
74 Akt. Hübscher, *The Philosophy of Schopenhauer in Its Intellectual Context*, s. 347.
75 Schopenhauer, *The World as Will and Representation*, cilt 1, s. xxv / *Sämtliche Werke*, cilt 2, s. xxvii. Schopenhauer "gizleme" fikrini Goethe'ye atfediyor.
76 Schopenhauer, *Gesammelte Briefe*, s. 583.
77 A.g.e., s. 335. Schopenhauer'dan Frauenstädt'e 26 Mart 1854 tarihli mektup.
78 Schopenhauer, *The World as Will and Representation*, cilt 2, s. 494 / *Sämtliche Werke*, cilt 3, s. 565dn.
79 Schopenhauer'ın kendinde şey olarak istenç görüşünü, "Two Senses of 'Thing-in-itself' in Schopenhauer's Philosophy"de tartışıyorum. Ayrıca bkz. Bryan Magee, *Misunderstanding Schopenhauer* (Londra: University of London Institute of Germanic Studies, 1990); John E. Atwell, *Schopenhauer: On the Character of the World*, s. 126-7, 165-72; Rudolf Malter', *Arthur Schopenhauer: Transzendental Philosophie und Metaphysik des Willens*, s. 235; Nicolletta De Cian and Marco Segela, "What is will? [İstenç nedir]".
80 Burckhardt'ın Schopenhauer'a borçlu olmasına dair tartışma için ve bkz. Herbert Schnadelbach'in *Philosophy in Germany* 1831-1933, çev. Eric Matthews (Cambridge: Cambridge University Press, 1982) s. 40-43-59-62. Burckhardt ve Nietzsche'nin Schopenhauer coşkusu için bkz. Erich Heller, *The Disinherited Mind* (Orlando, FL; Harcourt Brace Javanovich, 1975).
81 Bkz. örneğin Nietzsche, *Nietzsche Wagner'e Karşı*'daki "Zıt Kutuplar" başlıklı yazısında kendisini Schopenhauer ve Wagner'ın romantik kötümserliğine muhalif olarak görüyor ve *Wagner Olayı* adlı eserin önsözünde ise kendi çöküşünün üstesinden geldiğini, yani kendisinin iki "zıt kutbu" olan Wagner ve Schopenhauer'a ilgisinin üstesinden geldiğini tartışıyor.
82 Akt. Hübscher, "Lebensbild", *Sämtliche Werke*, cilt 1, s. 110.
83 Schopenhauer, *On the Will in Nature*, s. 5 / *Sämtliche Werke*, cilt 4, s. xii. Schopenhauer Dorguth'a *On the Will in Nature*'ın ikinci baskısını gönderdi ve Dorguth'un kızı babasının 1854'te ölmeden iki gün önce bu kitabı okuduğunu söyledi; bkz. *Gesammelte Briefe*, s. 359.
84 A.g.e., s. 359, Schopenhauer'dan Adam von Doss'a 10 Ocak 1855 tarihli mektup.
85 Akt. Hübscher, "Lebensbild", s. 111. Ansiklopedinin tam başlığı *Allgemeine Encyklopädie der Wissenschaft und Künste* (1838). "Idealizm" makalesinin yazarı C. F. Bachmann'dı.
86 Ernest Otto Linder ve Julius Frauenstädt, *Arthur Schopenhauer, Von ihm. Ueber ihn*, s. 134; akt. Hübscher, "Lebensbild", *Sämtliche Werke*, cilt 1, s. 111.
87 *Arthur Schopenhauer's Sämtliche Werke*, 6 cilt, ed. Julius Frauenstädt (Leipzig: F. A. Brockhaus, 1873/4).

88 Schopenhauer'ın Frauenstädt'e 6 Ağustos 1852, 24 Ağustos 1852, 12 Eylül 1852 ve 12 Ekim 1852 tarihli mektupları için bkz. *Gesammelte Briefe* s. 287-97; Frauenstädt'in Schopenhauer'a soru ve cevapları için bkz. a.g.e., s. 568, 570. Frauenstäd'in mektubunu "Two Senses of 'Thing-in-itself' in Schopenhauer's Philosophy", s. 42-4'te tartışıyorum. Schopenhauer, başyapıtının ikinci baskısında temelini attığı pozisyonunu yineledi; yani istenç sadece diğer görüngülerle ilişkisinde kendinde şeydir bunun ötesinde kendinde şey ile ilgili hiçbir şey bilemeyiz ve istencin reddi kimi varlığın reddi değildir; tek kelimeyle, istememektir.

89 Frauenstädt, Schopenhauer'ın ölümünden sonrayı bekleyip, ondan farklılığını şu çalışmasında belirtti: *The Moral Life: Ethical Studies (Das Sittliche Leben, Ethische Studien)*, Leipzig: Brockhaus, 1866.

90 Schopenhauer, *Gesammelte Briefe*, s. 403, Schopenhauer'ın Frauenstädt'e 31 Ekim 1856 tarihli mektubu.

91 Frauenstädt'in Schopenhauer'ın "kükremesi"ne verdiği cevap için bkz. a.g.e., s. 613.

92 A.g.e., s. 341, Schopenhauer'ın Johann August Becker'a 20 Mayıs 1854 tarihli mektubu.

93 Linder'in "mürit" Becker ve "faal mürit" Frauenstädt ve Dorguth'tan farkı için bkz. Linder ve Frauenstädt, *Arthur Schopenhauer, Von ihm. Ueber ihm*, s. 475.

94 Bu denemenin başlığı şöyledir: "Özbilinçte İstencin Önceliği Üzerine".

95 Schopenhauer, *Gesammelte Briefe*, s. 213, Schopenhauer'dan Becker'a 3 Ağustos 1844 tarihli mektup.

96 Becker'ın mektubunun felsefi içeriği için bkz. Schopenhauer, a.g.e., s. 540-42 ve Schopenhauer'ın cevabı için bkz. Becker'a 3 Ağustos 1844, 23 Ağustos 1844, 21 Eylül 1844 ve 10 Aralık 1844 tarihli mektupları, a.g.e., s. 213-22.

97 A.g.e., s. 217, Schopenhauer'ın Becker'a 21 Eylül 1844 tarihli mektubu.

98 A.g.e., s. 220dn, Schopenhauer'ın Becker'a 10 Aralık 1844 tarihli mektubu.

99 Schopenhauer'ın metafor kullanımı için bkz. G. Steven Neeley, *Schopenhauer: A Consistent Reading* (Lewiston, NY: Edwin Mellen Press, 2003), s. 64-71.

100 Schopenhauer, *Gesammelte Briefe*, s. 222, Schopenhauer'ın Becker'a 10 Aralık 1844 tarihli mektubu.

101 Nietzsche'nin Ekim 1865'te Schopenhauer'ı Rohn kitabevinde bulması için bkz. *Nietzsche: Werke in drei Bänden*, ed. Karl Schlechta (Münih: Hanser Verlag, 1954-6) cilt 3, s. 133-4. Johann Figl, Nietzsche'nin zaten o yaz Bonn'da Schopenhauer üzerine çalıştığı hakkında inandırıcı bir sav ortaya atıyor; bkz. Figl, "Nietzsche Begegnung mit Schopenhauers Hauptwerk. Uter Heranziehung eines frühen veröffentlichten Exzerptes", *Schopenhauer, Nietzsche, und die Kunst*, ed. Wolfgang Schirmacher (Vienna: Passagen Verlag, 1991) s. 89-100.

102 Schopenhauer, *Gespräche*, s. 142.

103 A.g.e., s. 149.

104 A.g.e., s. 139.

105 A.g.e., s. 151.

106 Schopenhauer şakayla arkadaşına İngilizce "... eğer 30.000 Reichstaler sahibi bir kız bulursan evlenebilirsin" dedi. Aynı zamanda "benim mantıklı düsturumu söylüyorum sana ama İngilizce: 'Evlilik = savaş ve noksanlık. Tek kutsallık = barış ve çokluk,'" Schopenhauer, *Gesammelte Briefe*, s. 438, Schopenhauer'dan David Asher'a 4 Kasım 1858 tarihli mektup. David Asher dilbilimci, yazar, Yahudi aktivist ve Leipzig'de İngilizce öğretmeniydi; "Open Letter to Highly-Learned Mr. Doctor Schopenhauer" [*Offenes Sendschrieben an den hochgelehrten Herrn Dr. Arthur Schopenhauer*, Leipzig: Dyk, 1855] adlı monografisi, iki adam arasında Schopenhauer ölene kadar sürecek mektuplaşmayı başlattı. Schopenhauer'ın, çalışmalarını İngilizceye Asher'ın çevirmesi konusunda başarısız denemeleri oldu; bkz. Schopenhauer a.g.e., s. 439, Schopenhauer'ın Asher'a 3 Ocak 1859 tarihli mektubu.

107 Schopenhauer, Dorguth, Frauenstädt, Becker, Doβ ve Asher'ın yanı sıra, Berlinli Doktor J. Kormann, Frankfurt Bankası çalışanı August Gabriel Kilzer ve Berlin *Vossischen Zeitung* editörü Ernest Otto Linder'i de müritleri arasında görüyordu.

108 A.g.e., s. 234, Schopenhauer'dan Frauenstädt'e 2 Mart 1849 tarihli mektup. Mektubunda, Schopenhauer Avusturyalı subaya gönderdiği opera dürbününün, Frauenstädt'in 1847 yazında Frankfurt'ta Charles George Green'in balonundaki öğle yemeğini seyrettiği aynı dürbün olduğunu söylüyordu.

109 Yorumlar Robert von Hornstein tarafından yapıldı, bkz. Schopenhauer, *Gespräche*, s. 222; ayrıca bkz. Safranski, *Schopenhauer and the Wild Years of Philosophy*, s. 323.

110 A.g.e., s. 113. Schopenhauer, sosyal koşulları değiştirmekle insan ıstırabının azaltılamayacağını söylemiyordu; insanın mutsuzluğunun, sosyal koşullar değişse bile asla değişmeyecek bir şeyden, insanın özü olan istençten doğduğunu söylüyordu. Schopenhauer'ın Marksist açıdan eleştirileri için bkz. György Lukacs, *The Destruction of Reason*, çev. Peter Palmer (Londra: Merlin, 1979), Bölüm 4; Bennard Bykhovshy, *Schopenhauer and the Grounds of Existence*, çev. Philip Moral (Amsterdam: Gruner, 1984), özellikle 9 ve 10'uncu bölümler.

111 Schopenhauer, *On the Basis of Morality*, 132 / *Sämtliche Werke*, cilt 4, s. 197.

112 A.g.e., s. 134 / a.g.e., cilt 4, s. 198.

113 Bkz. Schopenhauer, a.g.e., s. 133 / a.g.e., cilt 4, s. 198. Schopenhauer Thomas Hobbes'un *Leviathan*'ından (Amsterdam: 1670) alıntı yapıyor. Kitap 1, Bölüm 13.

114 A.g.e., s. 187 / a.g.e., cilt 4, s. 249.

115 Hugo Busch, *Das Testament Arthur Schopenhauer* (Wieshaden: Brockhaus, 1950) s. 8, akt. Hübscher. *Sämtliche Werke*, cilt 1, s. 118.

116 Schopenhauer ayrıca tüm koruyuculardan korunmayı; yani, kalıtsal monarşiden kurtulma konusunu tartışır. Krala çok fazla güç, servet, güvenlik ve tam dokunulmazlık verildiği takdirde egoizmin etkisinde kalmayacağını, monarşiden kurtuluşun bu şekilde başarılacağını söyler; bkz. Schopenhauer, *The World as Will and Representation*, cilt 2, s. 595 / *Sämtliche Werke*, cilt 3, s. 683dn.

117 Schopenhauer, *Gesammelte Briefe*, s. 240, Schopenhauer'dan Frauenstädt'e 9 Aralık 1849 tarihli mektup; Schopenhauer'ın köpekler olmadığı takdirde yaşamak istemediğine yönelik sözleri için bkz. Schopenhauer, *Gespräche*, s. 100.

118 A.g.e., s. 242, Schopenhauer'dan Brockhaus'a 26 Haziran 1850 tarihli mektup.

119 A.g.e., s. 247, Schopenhauer'dan Brockhaus'a 3 Eylül 1850 tarihli mektup.

120 A.g.e., s. 247, Schopenhauer'dan Frauenstädt'e 16 Eylül 1850 tarihli mektup.

121 A.g.e., s. 248, Schopenhauer'dan Frauenstädt'e 30 Eylül 1850 tarihli mektup.

122 A.g.e., s. 460, Schopenhauer'dan Lender'e 21 Kasım 1859 tarihli mektup. Ludwig Noack, Fichte ile Schelling'in Schopenhauer üzerindeki etkisini vurguluyor; bkz. *Schelling und die Philosophie der Romantik*, 2 cilt, (Berlin: Mitter, 1859) cilt 2, s. 360-75.

123 Schopenhauer, *Parerga and Paralipomena*, cilt 1, s. 313 / *Sämtliche Werke*, cilt 5, s. 333.

124 Schopenhauer a.g.e., cilt 2, "Din Üzerine" başlıklı on beşinci bölüme Demopheles ve Philalethes arasındaki diyalog ile başlar; Philip Reiff'e göre, Freud'un çok dikkatli bir şekilde okuduğu bu diyalog şu eserinin modelini oluşturmuştu: Freud, *The Feature of an Illusion*, çev. James Strachery (New York: W.W Norton 1963). Freud da Schopenhauer gibi rasyonel insanların dini inancı saçma bulduklarını söylüyordu ama Freud bilimin dinin yerine geçebileceği konusunda daha iyimserdi; bkz. Philip Reiff, *Freud: The Mind of the Moralist*, s. 294-97.

125 Schopenhauer, "Felsefe ve Yöntemleri"nde, binlerce iyi şiir olabileceğini ama yalnız bir felsefe olabileceğini söylüyor. Dolayısıyla felsefenin her zaman polemikçi ve felsefi sistemin Hobbesçu *bellum omnium contra omnes* [herkesin herkese karşı savaşı] olduğunu ileri sürüyor: "Bunun için ... şairlerin eserleri koyunlar gibi yan yana barışçıl bir şekilde otlayabilir; felsefe eserleriyse avcı hayvanlar olarak doğmuştur; akrep, örümcek ve bazı böceklerin larvaları gibilerdir, yıkıcı dürtülerini öncelikle kendi türlerine karşı çevirirler." *Parerga and Paralipomena*, cilt 2, s. 5 / *Sämtliche Werke*, cilt 6, s. 5.

XI. BÖLÜM ŞÖHRETİN AZALMASI VE HAYATIN SONU (Sayfa 467-488)

1 Schopenhauer, *Gesammelte Briefe*, s. 251, Schopenhauer'ın Frauenstädt'e 23 Ekim 1850 tarihli mektubu.

2 Bkz. Dorguth, *Miscellaneous Remarks on Schopenhauer's Philosophy. A Letter to the Master [Vermischte Bemerkungen ueber die Philosophie Schopenhauers, Ein Brief an den Meister*, Magdeburg: Heinrichshofen, 1852]. Frauenstädt'in incelemesi *Pages for Literary Diversion [Blätter für literarische Untrehaltung]*, No 9, Mart 1852'de çıkmıştı; Kilzer'in incelemesi Frankfurt *Didaskalia*'da 14 Nisan 1852'de çıktı.

3 Schopenhauer, *Gesammelte Briefe*, s. 274, Schopenhauer'ın Frauenstädt'e 11 Ocak 1852'de yazdığı mektup.

4 A.g.e., *Gesammelte Briefe*, s. 311, Schopenhauer'ın Linder'e 9 Mayıs 1853 tarihli mektubu.

5 Schopenhauer'ın biyografik notu için bkz. a.g.e., s. 260-61, Schopenhauer'ın Erdmann'a mektubu. Schopenhauer, Frauenstädt'e 11 Mayıs 1854'te yazdığı bir mektupta Erdmann ile Englischer Hof'taki sıkıntılı akşam yemeğini "güldürü" olarak nitelendirmişti; bkz. a.g.e., s. 340. Schopenhauer, Erdmann'ın tutarlı bir görüş ortaya koyma yeteneğine sahip olmadığını ve masadaki üçüncü kişinin genç profesörle konuşmaya başlaması karşısında rahatladığını yazdı. Schopenhauer, bu fırsatı değerlendirerek tabağındaki yarım tavuğu bitirip, Erdmann'la tanıştığına memnun olduğunu ve Berlin'e döndüğünde Frauenstädt'e selamlarını iletmesini söyledikten sonra apar topar lokantadan ayrıldı.

6 Schopenhauer, *Gesammelte Briefe*, s. 283, Schopenhauer'ın Frauenstädt'e 10 Haziran 1852 tarihli mektubu.

7 A.g.e., s. 300, Schopenhauer'ın Frauenstädt'e 22 Kasım 1852 tarihli mektubu.

8 A.g.e., s. 326, Schopenhauer'ın Frauenstädt'e 2 Kasım 1853 tarihli mektubu.

9 John Oxenford, "Iconoclasm in German Philosophy," s. 388-407; *Zwölftes Jahrbuch der Schopenhauer-Gesellschaft für die Jahre 1923-1925* içinde s. 117-407'de yeniden basıldı. Bu alıntı, yeni baskı, s. 117-18'den yapıldı.

10 Schopenhauer, *Gesammelte Briefe*, s. 311, Schopenhauer'ın Linder'e 9 Mayıs 1853 tarihli mektubu.

11 Oxenford'ın çevirdiği iki pasaj için bkz. Schopenhauer, *The World as Will and Representation*, cilt 1, s. 36-37, 105 / *Sämtliche Werke*, cilt 2, s. 43-4, 125. (İkinci pasaj Schopenhauer'ın özbilinçte keşfettiği istenci tüm tasarımları içine alacak şekilde genişlettiği büyük kozmik analoji pasajıydı). Bir de *The Fourfold Root of the Principle of Sufficient Reason*'dan bir pasaj çevirdi; s. 57-9 / *Sämtliche Werke*, cilt 1, s. 37-9. Bu pasajların bulunabileceği yerler, sırasıyla, orijinal eleştiride s. 397-8, 402 ve 399-400 ve yeni baskıda, s. 126-7. Schopenhauer, çalışmalarını İngilizceye çevirmesini istediği Asher'a Oxenford'ın "sadece anlamı değil aynı zamanda [yazısının] stil, üslup ve jestlerini de ayna gibi yansıtma" yeteneği karşısında hayret ettiğini söyledi. *Gesammelte Briefe*, s. 420, Schopenhauer'ın Asher'a 22 Ekim 1857 tarihli mektubu.

12 Oxenford, "Iconoclasm in German Philosophy", s. 400dn; yeni baskı, s. 127.

13 Schopenhauer'ın Linder'e 9 Mayıs 1853 tarihli mektubu için bkz. Schopenhauer, *Gesammelte Briefe*, s. 311. Oxenford, ilki Schopenhauer'ın tezine ve ikincisi başyapıtına gelmeyen tepkileri belirtmek üzere iki kere "hiçbir şey" sözünü kullanmıştı. Oxenford, Etiğin İki Ana Sorunu'na gelen tepkiler içinse, "hiç bildirim yok" demişti; bkz. "Iconoclasm in German Philosophy", s. 389-90; yeni baskı, s. 116-17.

14 Oxenford, a.g.e., s. 407; yeni baskı, s. 134.

15 Schopenhauer, *Gesammelte Briefe*, s. 313, Schopenhauer'ın Linder'e 9 Haziran 1853 tarihli mektubu. 9 Mayıs 1853 tarihli önceki mektubunda Linder'den çevirideki "mizantropik" tanımlamasını çıkarmasını istemişti, bkz. a.g.e., s. 312.

16 Bkz. Karl Rosenkranz, "Zur Charakteristik Schopenhauers" not 63. Ayrıca bkz. Hübscher, *The Philosophy of Schopenhauer in Its Intellectural Context*, s. 509, 517.

17 Schopenhauer, *Gesammelte Briefe,* s. 593.

18 Akt. Hübscher, *The Philosophy of Schopenhauer in It Itellectual Context*, s. 427.

19 Schopenhauer, *Gesammelte Briefe,* s. 357, Schopenhauer'ın Frauenstädt'e 30 Aralık 1854 tarihli mektubu.

20 Akt. Hübscher, *The Philosophy of Schopenhauer in It Intellectual Context*, s. 429. Wagner, *Ring* dizisindeki ikinci ve üçüncü opera olan *The Valkyrie*'nin [*Die Walküre*] ikinci ve üçüncü sahnesini yazıyordu; bkz. Bryan Magee, *The Philosophy of Schopenhauer* (New York: Oxford University Press, 1997), s. 331. Wagner ile Schopenhauer arasındaki ilişki hakkındaki yorumlarımın çoğunu Magee'nin bu çok iyi çalışmasına borçluyum.

21 Friedrich Nietzsche, *Wagner Olayı*, Bölüm 4. Nietzsche bu kitabın önsözünde kendi çöküşünü açıklarken Schopenhauer ve Wagner hayranlığını yorumluyor; kendisinin zıt kutupları olan bu ikiliyi alt ederek kendi olmayı başardığını ve ayrıca modernliği de alt ettiğini iddia ediyor.

22 Schopenhauer, *Der handschriftliche Nachlaß*, cilt 5, s. 436; Schopenhauer'ın, Wagner'ın 159 sayfalık metni üzerine aldığı kenar notları ve vurgulamaları buradadır. Wagner kitaptan elli adet bastırarak arkadaşlarına dağıttı.

23 Scohpenhauer, *Gesammelte Briefe,* s. 357, Schopenhauer'ın Frauenstädt'e 30 Aralık 1854 tarihli mektubu. Schopenhauer burada Wagner'ın bağlılığından, *Nibelung Yüzüğü* ile beraber mektup göndermediğinden bahsediyor. Schopenhauer'ın elindeki bu kitabın bir kopyası Harvard Üniversitesi Houghton Kütüphanesi'nde bulunmaktadır. Ayrıca Schopenhauer'ın Wagner'ın hediyesini almasının açıklaması için bkz. Karl S. Guthke, "The Deaf Musician: Arthur Schopenhauer Reads Richard Wagner", *Harvard Magazine*, cilt 99, no 1 (Eylül-Ekim, 1996)

24 Schopenhauer, *Gespräche*, s. 199.

25 Akt. Magee, *The Philosophy of Schopenhauer*, s. 338, Cosima Wagner's Diaries, cilt 2, s. 52.

26 Schopenhauer, *Gesammelte Briefe*, s. 343, Schopenhauer'ın Frauenstädt'e 22 Mayıs 1854 tarihli mektubu. İki gün önce Becker'a *Berliner Music – Zeitung Echo*'da, 7 ve 14 Mayıs 1854'te çıkan bir makale üzerine, "benim müzik hakkındaki yazımdan alınan pasajlar, anlaşılmaz resmi kararnamelere benzetilen Richard Wagner'ın operasına karşı polemik için kullanılmış" demişti, a.g.e., s. 341. Kossak'ın makalesinin başlığı "*Aphorisms to the More Recent Musical Literature*" [*Gedanken-Spane zur Neueren Musikalischen Literatur*].

27 Magee, *The Philosophy of Schopenhauer*, s. 379. Magee, Wagner'ın Schopenhauer'ı kabul edişinin analizini ustalıkla yapıyor, s. 326-78

28 Schopenhauer, *The World and Representation,* cilt 1, s. 262 / *Sämtliche Werke*, cilt 2, s. 309.

29 Schopenhauer, *Gespräche*, s. 220. Shemann "Schopenhauer, ünlü misafiri izinsiz bir şekilde rahatsız etmeyecek kadar gururluydu" diyor, a.g.e., s. 221.

30 Søren Kierkegaard, *The Journals of Kierkegaard*, çev. Alexander Dru (New York: Harper Row, 1950) s. 237.

31 Schopenhauer'ın felsefesiyle ilgili sadece bir kere "kötümser" dediğini buldum. 1828'de, felsefesiyle panteizm arasındaki zıtlık bağlamında, panteizm iyimser, "benim doktrinim kötümserdir" dediği zaman kullanmıştı. Bu notların çoğunu *İstenç ve Tasarım Olarak Dünya*'nın ikinci baskısında görüşleri hakkındaki "kötümser" yorumunu kaldırarak kullanmıştı. Felsefesiyle ilgili bu tanımı kullanmamasının nedeni büyük bir ihtimalle, "iyimserlik" ve "kötümserlik" tanımlarını dinler arasındaki en önemli ayrımı ifade etmek için kullanmasındandı. Dinin tersine felsefesinin mit ve alegorilerdeki hakikati gizlemediği için bu terimin felsefesine uygulanamayacağını düşünmüş olabilirdi; bkz. Schopenhauer, *Manuscript Remains* cilt 3, s. 504-6 / *Der handschriftliche Nachlaß*, cilt 3, s. 463-5 ve *The World as Will and Representa-*

tion, cilt 2, s. 642-6 / *Sämtliche Werke,* cilt 3, s. 736-41. Schopenhauer'ın birçok yerde kendisine kötümser dediğini ve diğerlerinin onu kötümser olarak nitelemesine bir şey demediğini görmüştük.

32 Akt. Kierkegaard, *Über Arthur Schopenhauer*, ed. Gerd Haffmans (Zürih: Diogenes, 1977) s. 209.

33 Schopenhauer, Erdmann'ın "The Development of German Speculation since Kant"ına ve *Pierers Universal-Lexikon*'a hazırladığı biyografik yazıya ek olarak, *Meyers Konversations / Lexikon* için de biyografik bir yazı yazmıştı. Bkz. Schopenhauer, *Gesammelte Briefe*, s. 260-61, 263 ve 417.

34 A.g.e., s. 417, Schopenhauer'ın Asher'a 15 Temmuz 1857 tarihli mektubu.

35 Hübscher, Schopenhauer'ın "Kendim Hakkında" başlıklı özel günlüğüyle ve *Manuscript Remains*'in yeniden düzenlenmesiyle ilgili dedikodular üzerine kısa bir açıklama yapar, cilt 4, s. 472-513 / *Der handschriftliche Nachlaß*, cilt 4, 2 s. 106-27.

36 Noack'ın, Schopenhauer'ın müzik metafiziği ile ilgili açıklamasının yer aldığı eseri: Noack, *Geschichte der Philosphie in gedrängter Übersicht: Lehrbuch zum Gebrauche bei akademischen Vorlesungen und Selbstunterricht*, 1853. Schopenhauer'ın oğlancılığa eğilimi olduğuna dair iddiasının yer aldığı eseri: Noack, *Die Meister Weiberfeind und Frauenlob. Eine Psychologische Antithese zwischen Schopenhauer und Frankfurt*, 1860.

37 Schopenhauer, *Gesammelte Briefe*, s. 355. Schopenhauer'dan Frauenstädt'e 30 Kasım 1854 tarihli mektup.

38 Carl Bähr'in Schopenhauer'a bildirdiğine göre, Weiße'nin devamlı düzenlediği tartışma gruplarında öğrenciler Schopenhauer'ın felsefesiyle anlaşmazlık içindeydi ve deneme yarışmasına bu toplantılar esnasında karar verilmişti. Weiße ve Drobisch'in, değerlendirme kurulunda olmalarına rağmen Schopenhauer'la ilgili önyargılarını bir kenara bırakma ihtimalleri vardı. Yarışmaya karar verense bakanlıktı; bkz. a.g.e., 394dn. Schopenhauer'ın Frauenstädt'e 6 Haziran 1856 tarihli mektubu ve a.g.e., s. 398, Schopenhauer'ın Asher'a 20 Temmuz 1856 tarihli mektubu; deneme yarışması hakkında bir tartışma için bkz. Max Brahn, *Arthur Schopenhauer Briefwechsel und andere Dokumente* (Leipzig: Insel,1911).

39 Schopenhauer, *Gesammelte Briefe,* s. 619, Becker'dan Schopenhauer'a 7 Haziran 1857 tarihli mektup.

40 Schopenhauer, a.g.e., s. 415, Schopenhauer'dan Becker'a 10 Haziran 1857 tarihli mektup.

41 Hübscher, Schopenhauer'ın Seydel'e adil davranmadığını söylüyor. Seydel'in çöl ve vaha hikâyesinin bir teodise vakası olduğunu söylemediğini, *Parerga and Paralipomena*'daki diğer pasajların bunu ima ettiğini söylediğini belirtti. Söz konusu hikâyenin bulunduğu yer: *Parerga and Paralipomena,* ikinci baskısı, Kısım 380; bkz. Schopenhauer, *Gesammelte Briefe*, s. 619, not 415.

42 G. Steven Neely, *A Consistent Reading*'de Schopenhauer'ın felsefesindeki tutarsızlığa ilişkin birçok suçlamaya cevap veriyor ve bu konuyu tartışıyor.

43 Schopenhauer, *Gesammelte Briefe,* s. 400, Schopenhauer'ın Becker'a 4 Ağustos 1856 tarihli mektubu.

44 A.g.e., s. 389, Schopenhauer'dan Frauenstädt'e 21 Mart 1856 tarihli mektup. Karl Ludwig Michelet bir "genç Hegelci"ydi ve Berlin'de felsefe profesörüydü; Franz Hoffman Würzburg'da profesördü ve Franz von Baader'ın takipçilerindendi; Friedrich von Raumer Breaslau'da tarih profesörüydü; Hermann Ulrici Tanrı'ya inanan bir Hegel karşıtıydı ve I. M. Fichte'yle ile birlikte *Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik* [Felsefe ve Felsefi Eleştiri Dergisi] editörlüğünü yapıyordu. Christian-Jean-Fuillaume ise bir Fransız tarihçiydi.

45 Johann Jaachim Gestering, Eduard von Hartmann ile Philipp Mainländer ve Paul Deussen'i, Schopenhauercılar olarak değil "üç Schopenhauercı düşünür" olarak tanımlıyordu, bkz. *German Pessimism & Indian Philosophy: A Hermeneutical Reading* (Frankfurt am Main: Ajanta Publications, 1986), s. 67-88.

46 John E. Atwell "Felsefe öğrencileri Schopenhauer'ın felsefesinden ziyade, kendisini tanıyorlar" demiştir, *Schopenhauer: The Human Character*, s. 3.

47 Schopenhauer, *Gesammelte Briefe*, s. 370, Schopenhauer'dan Frauenstädt'e 17 Ağustos 1855 tarihli mektup. Schopenhauer "Sarastro burayı yönetiyor" alıntısının sonunda, alıntı yaptığını belirtmeden Mozart'ın *Sihirli Flüt*, I, 19'dan alıntı yapıyor.

48 Schopenhauer, *Manuscript Remains*, cilt 4, s. 366 / *Der handschriftliche Nachlaß*, cilt 4, 2, s. 8.

49 Schopenhauer, *Gespräche*, s. 306.

50 Schopenhauer, *Manuscript Remains*, cilt 4, s. 517 / *Der handschriftliche Nachlaß*, cilt 4, 2, s. 126.

51 Schopenhauer, *Gesammelte Briefe*, s. 476, Schopenhauer'dan Ottilie von Goethe'ye 22 Nisan 1860 tarihli mektup.

52 A.g.e., s. 437, Schopenhauer'dan Linder'e 3 Kasım 1858 tarihli mektup ve s. 383; Schopenhauer'dan Linder'e 11 Şubat 1856 tarihli mektup (Schopenhauer'ın Lowtzow'un ölümüne ilişkin yazısı).

53 Schopenhauer'ın Museviliğe yönelik ve Yahudilerle ilgili tavrı Alman kültürel ve siyasi yaşamında yer alan Yahudi düşmanlığı eğilimlerini besledi. Yahudileri sadece bir dini grup olarak görmenin hata olduğunu; Yahudilerin, tektanrıcılıkları derinlemesine etnosantrik olan vatansız, milliyetçi bir ırk olduğunu tartışıyordu. Avrupa'daki Yahudilere karşı barbarca tutumları kınamasına ve sivil haklara sahip olmaları ve Hıristiyanlarla evlenebilmelerinin gerektiğini söylemesine rağmen, Hıristiyan ülkelerin yönetiminde yer almamaları gerektiğini, karışık evliliklerin Yahudileri azaltacağını ve diğer uluslar üstünde parazit bir şekilde yaşadıklarını da söylüyordu. Schopenhauer dinin en kötü yanını ele aldığı, yani inançlıların kendi dışında olanlara aşırı derecede şer uygulama, insafsız ve zalimce davranma konusunda kendilerini ilahi açıdan haklı görmeleriyle ilgili tartışmasında, Mısır'dan göçün (Exodus) tarihsel temelini, Romalı tarihçiler Tacitus ve Junianus'un, Yahudilerin hor görüldüklerine yönelik açıklamalarına başvurarak ele almaya teşebbüs etmişti. Schopenhauer Yahudilerin, "belki de kısmen, dünyada insanlar için bu hayatın ötesinde bir varoluşa ihtimal vermeyen sadece onlar olduğu için, bu yüzden de insanlığın davarı, ayaktakımı –ama büyük yalan ustaları–addedilmelerinden dolayı" hor görüldüklerini varsayıyordu. *Parerga and Paralipomena*, cilt 2, s. 357dn. / *Sämtliche Werke*, cilt 6, s. 379dn. Birinci Dünya Savaşı sırasında Schopenhauer'ın beş ciltlik kitabını yanında taşıdığı iddia edilen Hitler, bu pasajın sonundaki "büyük yalan ustaları" ifadesini, bu ifadenin Schopenhauer'ın "Hıristiyanların Hintlilere, Müslümanlara, Amerikan yerlilerine, zencilere, Yahudilere, tanrıtanımazlara ve diğerlerine" karşı fanatik zalimliğini suçlama bağlamında kullanmasına aldırmadan, *Mein Kampf*'ta iki kere kullanmıştı. A.g.e,, cilt 2, s. 358 / a.g.e., cilt 6, s. 379. Ama Schopenhauer bu sistematik zalimliğin sadece tektanrıcı dinler, Musevilik ve onun kolları, Hıristiyanlık ve İslam sonucu gerçekleştiğini söyleyerek, Yahudi tektanrıcılığının kendi felaketinin kaynağı olduğunu ima ediyordu. Bkz. Wolfgang Weimer, "Der Philosoph und der Diktator: Arthur Schopenhauer und Adolf Hitler", *Schopenhauer-Jahrbuch*, cilt 84 (2003), s. 157-67; Weimer bu yazısında Hitler'in Schopenhauer bağlantısını dikkatle analiz ediyor.

54 Schopenhauer, Spinoza'nın felsefesinde de "*foetor judaicus*"u [Yahudinin pis kokusu] algıladığını söylüyor. Ama Spinoza'nın kendisine büyük hayranlık duyuyor ve bu önemli monisti, zekâsı ve dürüstlüğünden dolayı övüyordu. Schopenhauer, Spinoza'nın da entelektüel özgürlüğünü kısıtlayacağına inandığı akademik bir görevi kabul etmek yerine mercek yontucusu olarak çalışmayı tercih ettiğini görerek, onu felsefeyle geçinmeyip felsefe için yaşadığından dolayı övüyordu. Ayrıca Spinoza'nın sinagogdan atılmasına yol açacak kadar kendi görüşlerinin doğruluğuna olan güvenine hayrandı. Hal böyleyken Schopenhauer, Spinoza'nın iyimser panteizm [evrenin bütününü Tanrı kabul eden bu felsefi görüşe göre her şey, Tanrı'nın

bir parçasıdır –ç.] olarak değerlendirdiği görüşlerini ve dünyayı "Tanrı" olarak adlandırıp yüceltmesini kınıyordu. Aslında, Spinoza'nın felsefesindeki hemen hemen tüm kusurları Yahudi teolojisinin bilinçdışı ihlaline dayandırıyordu; bkz. örneğin, *Parerga and Paralipomena,* cilt 1, s. 70-74, özellikle s. 73 / *Sämtliche Werke,* cilt 5, s. 76-81, özellikle s. 78.

55 Schopenhauer, *Gespräche*, s. 376.

56 Schopenhauer, *Gesammelte Briefe,* s. 472. Schopenhauer'dan von Doβ'a 1 Mart 1860 tarihli mektup.

57 A.g.e., s. 425, Schopenhauer'dan von Doβ'a 4 Mart 1858 tarihli mektup.

58 A.g.e., s. 482-3, Schopenhauer'dan Sikiĉ ve Schramek'e 1 Eylül 1860 tarihli mektup.

59 Frauenstädt'in *Arthur Schopenhauer's Sämtliche Werke*'si, Hübscher'ın tarihsel ve eleştirel *Sämtliche Werke*'sinin atasıdır.

60 Schopenhauer, *Parerga and Paralipomena*, cilt 2, s. 643 / *Sämtliche Werke,* cilt 6, s. 679.

61 Schopenhauer'ın son günleri ve cenazesiyle ilgili açıklama için bkz. Gwinner, *Arthur Schopenhauer aus personlichem Umgange dargestellt*, s. 195-204.

62 A.g.e., s. 197.

63 A.g.e., s. 200.

64 A.g.e., s. 203.

65 Schopenhauer, *Manuscript Remains*, cilt 4, s. 517 / *Der handschriftliche Nachlaß*, cilt 4, 2, s. 127.

Kaynakça

Allison, Henry. *Kant's Theory of Freedom*. Cambridge: Cambridge University Press, 1993.

Ameriks, Karl. *The Cambrgidge Companion to German Idealism*. Cambridge University Press, 2000.

Anquetil-Duperron, Abraham Hyacinthe (çev.). *Oupnek'hat (i dest, secretum tegendum) ...*, 2 cilt. Argentorati: Levrault, 1801.

Anscombe, G. E. M.. "Modern Moral Philosophy", *Philosophy*, cilt 33 (1958): 1-19.

Apel, Johan August ve Friedrich Laun (ed.). *Das Gespensterbuch*. Leipzig: G. J. Göschen, 1811-17.

App, Urs. "Notes and Excerpts by Schopenhauer Related to Volumes 1-9 of the Asiatick Researches", *Schopenhauer-Jahrbuch*, cilt 84 (2003): 21-39.

—— "Notizen Schopenhauer zu Ost-, Nord-und Südostasien vom Sommersemester 1811", *Schopenhauer-Jahrbuch*, cilt 84 (2003): 21-39.

—— "Schopenhauer's Inıtial Encounter with Indian Thought", Schopenhauer-Jahrbuch, cilt 87 (2006): 35-76.

—— "Schopenhauer's Begegnung mit dem Buddhismus" *Schopenhauer-Jahrbuch*, cilt 79 (1998): 11-33.

Asendorf, Kurt. "Altes und Neues zur Schopenhauer-Generalogie", *Schopenhauer-Jahrbuch*, cilt 69 (1988): 609-13.

Asher, David. *Offenes Sendschreiben an den hochgelehrten Herrn Dr. Arthur Schopenhauer*. Leipzig: Dyk, 1855.

—— "Schopenhauer and Darwin", *Journal of Anthropology*, cilt 1 (1866): 312-32.

Atwell, John E. *Ends and Principles in Kant's Moral Thought*. Dordrecht: Martinus Nijhoff, 1986.

—— *Schopenhauer on the Character of the World: The Metaphysics of the Will*. Berkeley: University of California Press, 1995.

—— *Schopenhauer: The Human Character*. Philadelphia: Temple University Press, 1990.

Bachmann, C. F. "Idealismus", Allgemeine *Encyclopädie der Wissenschaft und Künste*. Leipzig: Brockhaus, 1838.

Bähr, Carl Georg. *Die Schopenhauer'sche Philosophie in ihren Grundzügen dargestellt und kritisch beleuhtet*. Dresden: Rudolf Kunzte, 1857.

Bartholmé W Christian. "Herbart et Schopenhauer", *Histoire critique des doctrines religieuses de la philosophie moderne*. Paris: Meyrueis, 1855.

Baumgarten, Alexander Gottlieb. *Metaphysica*. Magdeburg: Hemmerde, 1757.

Beck, Lewis White. "From Leibniz to Kant", *The Age of German Idealism*, ed. Robert C. Solomon ve Kathleen M. Higgins. Londra/New York: Routledge, 1993.

Beneke, Friedrich Eduard. "Antwork des Rezensensenten", *Intelligenblatt der Jenaischen Allgemeinen Literatur-Zeitung*, no 10 (Şubat 1821).

—— *Neue Grundlegung zur Metaphysik*. Berlin: Mittler und Sohn, 1822.

—— *Die Welt als Wille und Vorstellung* Eleştirisi, *Jenaische Allgemeine Literatur-Zeitung*, no 226-9'da (Aralık 1820); yeniden basım: *Sechstes Jahrbuch der Schopenhauer-Gesellschaft*'ta (1917): 118-49.

Berger, Douglas L. *The Veil of MŞ/S Schopenhauer's System and Eearly Indian Thought*. Binghamton, NY: Global Academic Publishing, 2004.

Bergman, Ulrike, *Johanna Schopenhauer: 'Lebe und sei so glücklich als du kannst'*. Leipzig: Reclam, 2002.

Birnbacher, Dieter. "Induktion oder Expression?", *Schopenhauer-Jahrbuch*, cilt 69 (1988): 7-40.

—— "Schopenhauer und die ethische problem des Selbstmorder", *Schopenhauer-Jahrbuch*, cilt 66 (1985): 115-30.

Bloch, Iwan. "Schopenhauer's Krankheit im Jahre 1823", *Medizinische Welt* (1906).

Boas, Elizabeth. "Wieland's *Musarion* and the Rococo Verse Narrative", *Periods in German Literature*, ed. James M. Ritche, cilt 2. Londra: Wolff, 1968.

Bohlen, Peter von. *Die Genesis historisch-kritish erläutert*. Königsberg: Bornträger, 1835.

Barahn, Max. *Arthur Schopenhauer Briefwechsel und andere Dokumente*. Leipzig: Insel, 1911.

Breazeale, Daniel. "Fichte and Schelling: The Jena Period", *The Age of German Idealism*, ed. Robert C. Solomon ve Kathleen M. Higgins. Londra: Routledge, 1993.

Bridgwater, Patrick. *Arthur Schopenhauer's English Schooling*. Londra/New York: Routledge, 1988.

Büch, Gabriele. *Alle Leben ist Traum: Adele Schopenhauer, eine Biographie*. Berlin: Aufbau Taschenbuch Verlag, 2002.

Büchner, Ludwig. *Kraft und Stoff*. Frankfurt: Meidinger Sohn & Comp., 1855.

Burchardt, Jacob. *Weltgeschischtliche Betractungen*. Stuttgart: Kröner, 1955.

Busch, Hugo. *Das Testament Arthur Schopenhauer*, Weieshaden: Brockhaus, 1950.

Bykhovshy, Bernard. *Schopenhauer and the Grounds of Existence*, çev. Philip Moral. Amsterdam: Gruner, 1984.

Cassina, Ubaldo. *Analytischer Versuch über das Mitleiden*, çev. K. F. Pokkels. Hannover: Ritscher, 1790.

Cartwright, David E. "Compassion and Solidarity with Sufferers: The Metaphysics of *Mitleid*", *European Journal of Philosophy*, cilt 16, no 2 (2008): 293-310.

—— "Locke as Schopenhauer's (Kantian) Philosophical Ancestor", *Schopenhauer-Jahrbuch*, cilt 84 (2003): 147-56.

—— "Nietzsche's Use and Abuse of Schopenhauer's Moral Philosophy", *Willing and Nothingness: Schopenhauer as Nietzsche's Educator*, ed. Christopher Janaway. Oxford: Clarendon Press, 1998.

—— "Reversing Silenus' Wisdom", *Nietzsche-Studen*, cilt 20 (1991): 309-13.

—— "Schopenhauer on Suffeing, Death, Guilt and the Consolation of Metaphysics", *Schopenhauer: New Essays in Honor of His 2000th Birthday*, ed. Eric von Luft. Lewiston, NY: Edwin Mellen Press, 1988.

—— "Schopenhauer's Narrower Sense of Morality", *The Cambridge Companion to Schopenhauer*, ed. Christopher Janaway. Cambridge University Press, 1999.

—— "The Last Temptation of Zarathustra", *Journal of the History of Philosophy*, cilt 31 (1993): 49-69.

—— "Two Senses of 'Thing-In-Itself' in Schopenhauer's Philosophy", *Idealistic Studies*, cilt 31 (2001): 31-53.

Chalybäus, Heinrich Moritz. *Ethik über die Familie, den Staat und die religiöse Sitte*, 2 cilt. Leipzig: Brockhaus, 1850.

Claudius, Matthias. *Asmus omnia sua portans, oder sämtliche Werke des Wandsbecker Bothen*. Hamburg: Bode vd., 1775-90.

—— *An meinen Sohn H*. Hamburg: Perthes, 1799.

Cornill, Adolf. *Arthur Schopenhauer, als Uebergangsformation von einer idealistischen in eine realistischen Weltanschauung*. Heidelberg: I. C. B. Mohr, 1856.

Darwin, Charles. *On the Origin of Species by Means of Natural Selection or the Preservation of Favored Races in the Struggle for Life*. Londra: John Murray, 1859.
—— *The Descent of Man, and Selection in Relation to Sex*, 2 cilt. Londra: John Murray, 1874.
—— *The Expression of the Emotions in Man and Animals*. Chicago: University of Chicago Press, 1965.
De Cian, Nicoletta and Marco Segla, "What Is Will?", *Schopenhauer-Jahrbuch*, cilt 83 (2002): 13-42.
Decher, Friedhelm. "Das beserse Bewußtsein: Zur Funktion eines Begriff in Genese der Schopenhauerschen Philosophie", *Schopenhauer-Jahrbuch*, cilt 77 (1966): 65-83.
Deetjen, Werner. "Aus dem Weimarer Schopenhauer-Kreise", *Jahrbuch der Schopenhauer-Gesellschaft*, cilt 12 (1925): 96-100.
Descartes, René. "Meditations on First Philosophy", *The Philosphical Works of Descartes*, çev. E. S. Haldane ve G. R. T. Ross, cilt 1. Cambridge: Cambridge Universiy Press, 1972.
Deussen, Paul. "Schopenhauers Leben", *Sechstes Jahbuch der Schopenhauer-Gesellschaft*, cilt 6 (1917): 3-46.
Dorguth, Friedrich. *Kritik des Idealismus und Materialismus zur Grundlage des apodiktischen Realrationalismus*. Magdelburg: Heinrichshofen, 1837.
—— *Vermischte Bemerkungen ueber die Philosophie Schopenhauers, Ein Brief an den Meister*. Magdeburg: Heinrichshofen, 1852
Dürr, Thomas. "Schopenhauers Grundlegung der Willensmetaphysik", *Schopenhauer-Jahrbuch*, cilt 84 (2003): 91-119.
Eckermann, Johann Peter. *Gespräche mit Goethe in den letzten Jahren seines Lebens*, ed. Heinrich Hubert Houben. Leipzig: Klinkhardt & Biermann, 1909.
Erdmann, Johann Eduard. *Entwicklung der deutschen Spekulation seit Kant*. Leipzig: Vogel, 1853.
—— "Schopenhauer and Herbart", *Zeitschrift für Philosaphie und philosphische Kritik*, Neue Folge, cilt 21 (1852).
Fichte, Immanuel Hermann. *System der Ethik*. Leipzig: Dyk, 1850-53.
Fichte, Johann Gottlieb. *Das System der Sittenlehre nach den Prinzipien der Wissenschaftslehre*. Jena/Leipzig: Gabler, 1798.
—— *Die Wissenschaftslehre in ihrem allgemeinen Umrisse dargestellt*. Berlin: J. E. Hitzig, 1810.
—— *Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*, 24 cilt, ed. Lauth, Fuchs, Gliwitzky, Stuggart/Bad Cannstatt: Frommannn, 1964.
—— *Grundlage des Naturrechts nach Prinzipien der Wissenschaftslehre*. Jena/Leipzig: Christian Ernest Gabler, 1796.
—— "Review of Aenesidemus", *Fichte: Early Philosophical Writings*, ed. ve çev. Daniel Breazeale. Ithaca, NY: Cornell University Press, 1988.
—— *The Science of Knowledge*, çev. Peter Heath ve John Lachs. Cambridge: Cambridge Universitiy Press, 1982.
Fiebiger, Otto. "Neues über Friedrich Müller von Gerstenbergk", *Jahrbuch der Schopenhauer-Gesellschaft*, cilt 12 (1922): 68-95.
Figl, Johann. "Nietzsches Begegnung mit Schopenhauers Hauptwerk. Unter Heranziehung eines frühen veröffentlichten Exzerptes", *Schopenhauer, Nietzsche, und die Kunst*, ed. Wolfgang Schirmacher. Viyana: Passagen Verlag,1991.
Fischer, Kuno. *Schopenhauers Leben, Werke, und Lehre*. Zweite neu bearbeitete und vermehrte Auflage. Heidelberg: Winter, 1898.
Flourens, Marie-Jean-Pierre. *De la vie et de l'intelligence*. Paris: Garnier Fréres, 1858.
Foot, Phillippa. "Morality as a System of Hypothetical Imperatives", *Philosophical Review*, cilt 8 (1972): 305-16.
Fortlage, Carl. *Genetische Geshichte der Philosophie seit Kant*. Leipzig: Brockhaus, 1852.

Franks, Paul. "All or Nothing: Systematicity and Nihilism in Jacobi, Reinhold, and Maimon", *The Cambridge Componion to German Idealism*, ed. Karl Ameriks. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.

Frauenstädt, Julius *Briefe über die Schopenhauer'sche Philosophie*. Leipzig: F. A. Brockhaus, 1854.

—— *Das Sittliche Leben, Ethische Studien.* Leipzig: Brockhaus, 1866.

—— *Der Materialismus. Seine Wahrheit und sein Irrthum. Eine Erwiderungen auf Dr. Louis Buchner's "Kraft und Stoff".* Leipzig: F. A. Brockhaus, 1856.

—— *Parerga and Paralipomena* Eleştirisi, *Blätter für literarische Unterhaltung*, No 9'da (Mart 1852): 677-80

Feuerbach, Ludwig. *Das Wesen des Christenthums.* Leipzig: Otto Wigand, 1841.

Freud, Sigmund. *Civilization and Its Discontents*, çev. James Strachery. New York: W. W. Norton, 1961.

—— *The Future of an Illusion,* çev. James Strachery. New York: W. W. Norton, 1963.

Frommann, Hermann. *Arthur Schopenhauer, Drei Vorlesungen.* Jena: Friedrich Frommann, 1872.

Gestering, Johann Joachim. *German Pessimism and Indian Philosophy: A Hermeneutic Reading.* Frankfurt am Main: Ajanta Publications, 1986.

Gilleir, Anke. *Johanna Schopenhauer und die Weimarer Klassik: Betrachtungen über die Selbspositionierung weiblichen Schreibens.* Hildesheim: Olms-Weidmann, 2000.

Gillies, A. "Herder and Goethe", *German Studies: Presented to Leonard Ashley Willoghby by Pupils, Colleagues and Friends.* Oxford: Basil Blackwell, 1952.

Goethe, Johann Wolfgang von. "Lähmung", *Goethes Gedichte*, Bölüm 2. Stuttgart/Tübingen: J. G. Cotta 1815.

—— *Letters from Goethe*, çev. M. von Herzfeld ve C. Melvilsym. Edingburgh: Edinburgh Universitiy Press, 1957.

—— *Sämtliche Werke*, 45 cilt, ed. Peter Boerner. Münih: Deutscher Taschenbuch Verlag. 1961-3.

—— *Tagebücher 1810-1832*, ed. Peter Boerner. Münih: Deutscher Taschenbuch Verlag, 1963.

—— *The Autobiography of Johann Wolfgang von Goethe*, çev. John Oxenford. Chicago: The University of Chicago Press, 1974.

—— *Theory of Colours*, çev. Charles Eastlake. Londra 1840.

Goldschmidt, Hermann Levin. *Pestalozzis unvollendete Revolution: Philosophie dank der Schweiz von Rousseau bis Turel.* Vienna: Passagen, 1995.

Graciàn, Baltasar. *Gracians Handorakel und Kunst der Weltklugheit*, çev. Arthur Schopenhauer, Leipzig: F. A. Brockhaus, 1862.

Gräf, Hans Gerhard. *Goethes Ehe in Briefen.* Leipzig: Rütten & Loening, 1972.

Gruber, Robert, "Die Familie Schopenhauer und der Ausglech Muhls", *Suddeutsche Monatshefte*, cilt 30 (Mayıs 1933): 492-505.

Guthke, Karl S. "The Deaf Musician: Arthur Schopenhauer Reads Richard Wagner", *Harvard Magazine*, cilt 99, no 1 (Eylül-Ekim 1996)

Guyer, Paul. "Schopenhauer, Kant, and the Methods of Philosophy", *The Cambridge Companion to Schopenhauer*, ed. Christopher Janawuy. Cambridge: Cambdirge University Press, 1999.

Guyon, Jeanne-Marie Bouvier de la Motte. *La vie de Madame de la Motte Guyon.* Köln: J. de la Pierre, 1720.

—— *Les opuscules spirituels*, yeni baskı, 2 cilt. Paris: Libaires associés, 1790.

Gwinner, Wilhelm. *Arthur Schopenhauer aus persönlichem Umgange dargestellt: Blick sein Leben, seine Charakter und seine Leben*, ed. Charlotte von Gwinner. Leipzig: Brockhaus, 1922.

—— *Schopenhauers Leben*, üçüncü baskı. Leipzig: Brockhaus, 1910.

Haffmans, Gerd (ed.). *Über Arthur Schopenhauer*, Zürih: Diogenes, 1977.

Hamlyn, D. W. "Why Are There Phenomena?", *Zeit der Ernte: Studien zum Stand der Schopenhauer-Forschung. Festschrift für Arthur Hübscher zum 85. Geburtstag*, ed. Wolfgang Schirmacher. Stuttgart/Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog, 1982.

Hardy, Robert Spence. *A Manuel of Buddhism, in Its Modoren Development*. Londra: Partridge and Oakey, 1853.

—— Eastern Monachism: *An Account of the Orgins, Laws, Discpline of the Order of Mendicants Founded by Gôtama Buddha*. Londra: Patridge and Oakey, 1850.

Hartenstein, Gustav. *Die Welt als Wille und Vorstellung*'un imzasız ikinci baskısı, *Leipziger Repertorium der deutschen und ausländischen Literatur*, cilt 3 (1844): 91-3.

Hartmann, Eduard von. *Die Gefühlsmoral*, ed. Jean-Claude Wolf. Hamburg: Felix Meiner, 2006.

—— *Philosophy of the Unconscious: Speculative Results According to the Inductive Method of Physical Science*, çev. William Coupland. New York: Harcourt, Brace & Company, 1931.

—— *Schelling's positive Philosophie als Einheit von Hegel und Schopenhauer*, Berlin: Otto Loewenstein, 1869.

Haʔargen, Hermann. "Die Danziger Vorfahren Arthur Schopenhauers", *Heimatblätter des Deutschen Heimatbundes*. Danzig, 1928.

Hecker, Jutta, *Wieland: Die Geschichte einers Menschen in der Zeit*. Stuttgart: Mellinger, 1971.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *Hegel's Logic*, çev. Willian Wallace. Oxford: Clarendon Press, 1975.

—— *Hegel's Philosophy of Mind*, çev., William Wallace. Oxford: Claredon Press, 1971.

—— *Hegel's Philosophy of Nature*, çev. A. V. Miller. Oxford: Clarendon Press.1970.

—— *Phenomenology of Spirit*, çev. A. V. Miller. Oxford: Clarendon Press 1981.

—— *Philosophy of Right*, çev. T. M. Knox. Oxford: Oxford Universitiy Press 1967.

—— *Reason in History*, çev. Robert S. Hartman. Indianapolis/New York: Bobbs Merrill, 1953.

—— *Science of Logic*, 2 cilt, çev. W. H. Johnson ve L. G. Struthers. Londra: Allen ve Unwin, 1929.

—— *The Letters*, çev. Clark Butler ve Christiane Seiler. Bloomington, IN: Indiana Universitiy Press, 1984.

—— *The Philosophy of History*, çev. J. Sibree. New York: Dover, 1956.

Heisenberg, Werner. "Die Goethesche und die Newtonsche Farbenlehre im Lichte der modernen Physik", *Wandlungen in der Grundlagen der Naturwissenschaft*. Leipzig. 1943.

Helvétius, Claude-Adrien, *De l'esprit*, 2 cilt. Paris: Durand, 1758.

Herbart, Johann Friedrich. *Hauptpuncte der Metaphysik*. Göttingen: Justus Friedrich Danckwerts, 1808.

—— *The World as Will and Representation* Eleştirisi, *Hermes oder kritisches Jahrbuch der Literatur*, no 3, 1820; yeniden basım: *Sechstes Jahrbuch der Schopenhauer-Gesellschaft*, cilt 6 (1917): 89-115.

Herder, Johann Gottfried, *Ideen zur Philosophie der Geshichte der Menschenheit*. Riga/Leipzig: Johann Friedrich Hartknoch, 1784-91.

—— *Verstand und Erfahrung. Ein Metakritik zur Kritik der reinen Vernunft*. Leipzig: Johann Friedrich Hartknoch, 1799.

Herschel, John F. W.. A *Treatise on Astronomy*, yeni baskı, Londra: Longman, Rees, Orme, Brown, Green and Longman, 1833.

Hillebrand, Karl. Friedrich Nietzsche'nin "Schopenhauer als Erzieher" adlı yazısının eleştirisi, *Allgemeine Zeitung Augsburg* (18 Aralık 1874).

Hobbes, Thomas. *Elementa philosophica de Cive*. Amsterdam: L. Elzevir, 1647.

—— *Leviathan, siva, De material, forma et poteste civitatis ecclessisticae et civilis*. Amsterdam: L. Elzevir, 1670.

Hoffbauer, Johann Christoph. *Analytik der Urtheile und Schlüsse*. Halle: Schwetschke, 1792.

Hoffmann, Paul. "Schopenhauer und Hamburg", *Jahrbuch der Schopenhauer Gesellschaft*, cilt 19 (1932), s. 207-51.

Holtmann, Robert B.. *The Napoleonic Revolution*. Philadelphia/New York/Toronto: Lippincott, 1967.

Hortstmann, Rolf-Peter. "The Early Philisophy of Fichte and Schelling", *The Cambridge Companion to German Idealism*, ed. Karl Ameriks. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.
Hübscher, Arthur. "Adele an Arthur Schopenhauer. Unbekannte Briefe 1", *Schopenhauer-Jahrbuch*, cilt 58 (1977): 133-86.
—— "Arthur Schopenhauer: Ein Lebensbild", *Arthur Schopenhauer: Sämliche Werke*, 7 cilt, ed. Arthur Hübscher, cilt 1, Mannheim: F. A. Brockhaus, 1988.
——(ed.) *Arthur Schopenhauer: Gespräche*. Stuttgart/Bad Cannstatt: Frıommann-Holzboog, 1971.
—— "Drei Tanten Schopenhauers", *Schopenhauer-Jahrbuch*, cilt 61 (1980): 127-50.
—— "Ein vegessener Schulfreund Schopenhauers", *Schopenhauer-Jahrbuch*, cilt 46 (1965): 130-52.
—— "Eine verschollene Arbeit Schopenhauers", *Schopenhauer-Jahrbuch*, cilt 22 (1935): 239-441.
—— *Schopenhauer-Bibliographie*. Stuttgart/Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog, 1981.
—— *Schopenhauer-Bildnisse: Eine Ikonographie*. Frankfurt a m Main: Kramer, 1968.
—— *The Philosophy of Schopenhauer in Its Intellectual Context: Thinker against the Tide*, çev. Joachim Baer ve David E. Cartwright. Lewiston, NY: Edwin Mellen Press, 1989.
—— "Zwei Hamburger Jugenfreunde", *Schopenhauer-Jahrbuch*, cilt 51 (1970): 38.
Hühn, Lore. "Die intelligible Tat, zu einer Gemeinsamkeit Schellings und Schopenhauer", *Selbstbesinnug der philosophischen Moderne*, ed. C. Iber ve R. Pocai. Dartford: T. Junghans Verlag, 1998, 55-94.
Hume, David. *A Treatise of Human Nature*, 2 cilt, Londra: 1739.
—— *Dialogues Concerning Natural Religion*, 2. baskı. Londra: 1779.
—— *Essays Moral, Political and Literary*, Indianapolis: Library Fund, 1987.
—— *History of Great Britain from the Invasion of Julius Caesar to the Revolution of 1688*, 6 cilt, Londra; Andrew Miller, 1754-62.
—— "The Natural History of Religion", *Four Dissertations*. Londra: A Murray and Son, 1757.
Jacobi, Friedrich Heinrich, *David Hume über den Glauben oder Idealismus und Realismus. Ein Gespräche*. Breslau: Gottlieb Loewe, 1787.
—— *Jacobi an Fichte*. Hamburg: Friedrich Perthes, 1799.
—— *The Main Philosophical Writings and the Novel Allwill*, çev. ve ed. George di Giovanni. Montreal: McGill-Queens Universitiy Press, 1994.
—— *Von den Göttlichen Dingen und ihrer Offenbarung*. Leipzig: Fleischer d. Jung, 1811.
Jacquette, Dale "Schopenhauer on the Ethics of Suicide", *Continental Philosophy Review*, cilt 33 (2000): 43-58.
—— "Schopenhauer's Circle and the Principle of Sufficient Reason", *Metaphilosophy*, cilt 23 (1992): 279-87.
—— *The Philosophy of Schopenhauer*, Chesham: Acumen, 2005.
Jeager, Werner. *Paideia: The Ideals of Greek Culture*. Oxford: Oxford University Press, 1933-44.
Jacob, Ludwig Heinrich. *Grundrizder allgemeinen Logik*. Halle: Francke and Bispisch, 1788.
Janaway, Christopher. "Nietzsche, the Self and Schopenhauer", *Nietzsche and Modern German Thought*, ed. Keith Ansell-Pearson. New York: Routhedge, 1991.
—— *Self and World in Schopenhauer's Philosophy*. Oxford: The Clarendon Press, 1989.
—— "Schopenhauer as Nietzsche's Educator", *Willing and Nothingness: Schopenhauer as Nietzsche's Educator*, ed. Christopher Janaway. Oxford: The Cladendon Press, 1998.
—— "Will and Nature", *The Cambridge Companion to Schopenhauer*, ed. Christopher Janaway. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.
Kamata, Yasuo. *Der junge Schopenhauer: Genese des Grundgedankens der Welt als Wille und Vorstellung*. Münih: Alber, 1988.
Kant, Immanuel, *Critique of Judgement*, çev. J. C. Meredith. Oxford: The Claredon Press, 1952.
—— *Critique of Practical Reason*, çev. Lewis White Beck Indianapolis: Bobbs Merrill, 1956.

—— *Critique of Pure Reason*, çev. Paul Guyer ve Allen W. Wood. Cambridge: Cambridge Univestiy Press, 1998.
—— *Gesammelte Schriften*, ed. Prussian Academy. Berlin: Walter de Gruyter, 1902.
—— *Groundwork for the Metaphysics of Morals*, çev. H. J. Paton. New York: Harper and Row, 1964.
—— *Kant's Sämthiche Werke*, 12 cilt, ed. Karl Rosenkranz ve Schubert. Leipzig: Leopold Voss, 1838-42.
—— *Logik*. Königsberg: Jäsche, 1800.
—— *Prolegomena to Any Future Metaphysics*, çev. Lewis White Beck. Indianapolis: Bobbs-Merill, 1950.
—— *Träume eines Geistersehers, erlautert durch Träume der Metaphysik*. Königsberg: Johann Jacob Kanter, 1766.
—— *Über die von der Königl. Akademie der Wissenschaften zu Berlin für das Jahr 1791 ausgesetzte Preisfrage: Welches sind die wirklichen Fortschritte, die die Metaphysik seit Leibnitzens und Wolf's Zeiten in Deutschland gemacht hat*. Königsberg: Goebbels and Unzer, 1804.
Kantoroweiz, Hermann, "Schopenhauer's akademische Erfahrungen", *Frankfurter Zeitung*, 28 Mayıs 1929; alıntı yeri: *Kantstudien*, cilt 34, 516-17.
Kerner, Justinus, *Die Seherin von Prevost. Eröffnung über da innere Leben des Menschen and uber das Herreinragen einer Geisterwelt in die unsere*. Stuttgart: J: G. Cotta, 1837.
Kierkegaard, Søren. *Attack upon 'Christendom'*, çev. Walter Lowie. Boston: The Beacon Press, 1960.
—— *The Journals of Kierkgaard*, çev. Alexander Dru. New York: Harper & Row, 1959.
Kiesewetter, Johann Gottfried Carl Christian. *Grundriß einer reinen allgemeinen Logik nach Kantischen Grundsätzen, zum Gebrauch für Vorlesungen*, Berlin: F. T. Lagarde, 1802/1806.
Kilpatrick, William. *The Education of Man - Aphorisms*. New York: Philosophical Library, 1951.
Knox, Vicesimus, *Liberal Education*. Londra: C. Dilly, 1788.
Köppen, Carl Rudolf. *Beiträge zu einer systematischen Entwickelung der Geometrie aus der Anschauung*. Nordhausen: Eberhardtsche Buchdruckerei, 1852.
Ko(ler, Matthias. "Empirischer und intelligibler Charckter: Von Kant über Fries und Schelling zu Schopenhauer", *Schopenhauer-Jahrbuch* 76 (1995): 195-201.
Krause, Karl Christian Friedrich. *Anschauungen oder die Lehren und Entwürfe zur Höherbildung des Menschenlebens. Aus der handschriftlichem NachlaNles Verfassers*, ed. Paul Hohfeld ve August Wünsche. Leipzig: Dieterische Verlagsbuchhandlung Theodor Weicher, 1891.
Krug, Wilhelm Traugott. *Die Welt als Wille und Vorstellung* Eleştirisi, *Leipziger Literatur-Zeitung*, no 21 (24 Ocak 1821); yeniden basım: *Sechstes Jahrbuch der Schopenhauer-Gesellschaft* (1917): 158-75.
Kuehn, Manfred. *Kant: A Biography*. Cambridge: Cambridge University Press, 2001.
Lambert, Johann Heinrich. *Neues Organon, oder Gedanken über die Erforschung und Bezeichnung des Wahren und dessen Unterscheidung vom Irrthum und Schein*. Leipzig: Wendler, 1764.
Lauxtermann, Paul F. H.. "Hegel and Schopenhauer as Partisans of Goethe's Theory of Color", *Journal of the History of Ideas*, cilt 50 (1990): 588-624.
—— *Schopenhauer's Broken World-View: Colors and Ethics between Kant and Goethe*. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 2000.
Leibniz, Gottfried Wilhelm. *Epistolae ad Diversos, Theologici, Juridici, Medici, Philosophici, Mathematici, Historici et Philosogici*. cilt 1, Bern: Christoph Breitkoph, 1734.
Leip, Hans. *Die Lady und die Admiral*. 1933.
Linder, Ernest Otto and Julius Frauenstädt. *Arthur Schopenhauer. Von ihm. Über ihn*. Berlin: A. W. Hayn, 1863.

Locke, John. *An Essay Concerning Human Understanding, in Four Books*. 14. baskı. Londra: S. Birt, 1753.
Lovejoy, Arthur O.. "Schopenhauer as an Evolutionist", *Mind*, cilt 21 (1911): 116.
Lukàcs, György, *The Destruction of Reason*, çev. Peter Palmer. Londra: Merlin, 1979.
Lütkehaus, Ludger. (ed.), *Die Schopenhauers: der Familien Briefwechsel von Adele, Arthur, Heinrich Floris und Johanna Schopenhauer*. Zürih: Haffmans Verlag, 1991.
Maass, Johann Gebhard Ehrenreich. *GrundriPder Logik zum, Gebrauche bei Vorlesungen*. Halle: Ruff, 1793.
Machtaler, Salomon. *Versuch einer neuen Logik oder Theorie des Denkens*. Berlin: Felisch, 1794.
Magee, Bryan. *Misunderstanding Schopenhauer*. Londra: Institute of Germanic Studies, University of London, 1990.
—— *The Philosophy of Schopenhauer*. New York: Oxford University Press, 1997.
Majer, Friedrich. "Das Bhaguat-Geeta, oder Gespräche zwischen Kreeshna und Arjoon", *Asiatisches Magazin*, cilt 1 ve 2 (1802): 412-453; 105-35.
—— *Zur Kulturgeschichte der Völker, historische Untersuchungen*. Leipzig: J. F. Hartknoch, 1798.
Malter, Rudolf. *Arthur Schopenhauer: Transzendental Philosophie und Metaphysik des Willens*. Stuttgart/Bad Cannstatt: Frommann, 1991.
—— *Der eine Gedanke: Hinführung zur Philosophie Arthur Schopenhauers*. Darmstadt: Wissencschaftliche Buchgesellschaft, 1988.
—— (ed.), *Faksimilenachdruck der I. Auflage der Welt als Wille und Vorstellungen*. Frankfurt am Main: Insel, 1987.
Mann, Thomas, *Schopenhauer*. Stockholm: Bermann-Fischer Verlag, 1938.
Mannion, Gerard. *Schopenhauer, Religion, and Morality: The Humble Path to Ethics*. Burlington, VT: Ashgate, 2003.
Martensen, Hans L. *Between Hegel and Kierkegaard: Hans L. Martensen's Philosophy of Religion*. Önsöz ve çev. Curtis Thompson. Atlanta: Scholars Press, 1997.
Marx, Karl. *Capital*, çev. Samuel Moore ve Edward Aueling, cilt 1, New York: International Publishers, 1974.
McCarthy, John A.. *Christoph Martin Wieland*. Boston: Twayne, 1979.
McCleland, Charles E.. *State, Society and Universitiy in Germany: 1700-1914*. Cambridge: Cambridge Universitiy Press, 1980.
McGill, V. J.. *Schopenhauer: Pessimist and Pagan*. New York: Haskell House, 1971.
Mendelssohn, Moses. "Morgenstunden, oder Vorlesungen ueber das Dasein Gottes", *Gesammelte Schriften*, cilt III/2. Leipzig: F. A. Brockhaus, 1843.
Muscheler, Karl-Heinz. *Die Schopenhauer-Marquet-Prozesse und das Preußsche Recht*. Tübingen: J. C. B. Mohr, 1996.
Neeley, G. Steven. *Schopenhauer: A Consistent Reading*. Lewiston, NY: Edwin Mellen Press, 2003.
Nicholls, Moria. "The Influence of Eastern Thought on Schopenhauer's Doctrine of the Thing-in-Itself", *The Cambridge Companion to Schopenhauer*, ed. Christopher Janaway. Cambridge: Cambridge Universitiy Press, 2000.
Nietzsche, Friedrich. *Beyond Good and Evil*, çev. Walter Kaufmann. New York: Vintage, 1966.
—— "David Strauss, the Confessor and Writer", *Untimely Meditations*, çev. R.J. Hollingdale. Cambridge: Cambridge Universitiy Press, 1983.
—— *Daybreak: Thoughts on the Prejudices of Morality*, çev. R. J. Hollingsdale. Cambridge: Cambridge University Press, 1982.
—— *Human, All Too Human*, çev. R. J. Hollingdale. Cambridge: Cambridge University Press, 1986.
—— *Nietzsche: Werke in drei Bänden*, cilt 3, ed. Karl Schlechta. Münih: Hanser Verlag, 1954-6.
—— *Nietzsche: Kritische Gesamtausgabe*, cilt 5, ed. G. Colli ve M. Montinari. Berlin: de Gruyter, 1971.

—— *On the Genealogy of Morality*, çev. Maudemarie Clark ve Alan Swensen. Indianapolis: Hackett, 1998.
—— "Schopenhauer as Educator", *Untimely Meditations*, çev. R. J. Hollingsdale, Cambridge: Cambridge University Press,1983.
—— *The Gay Science*, çev. Walter Kaufmann. New York: Vintage, 1974.
Noack, Ludwig. *Schelling und die Philosophie der Romantik*, 2 cilt. Berlin: Mittler, 1859.
Oettingen, Wolfgang von. (ed.), "Aus Ottilie von Goether's Nachlax Briefe von ihr und an sie bis 1806-1822", *Schriften der Goethe-Gesellschaft*, cilt 27, (1912)
—— (ed.), "Aus Ottilie von Goether's Nachlax Briefe von ihr und an sie bis 1833", *Schriften der Goethe-Gesellschaft*, cilt 28 (1913) .
Oxenford John. "Icomoclasm in German Philosophy", *The Westminster Review* New Series III (1 Nisan 1853): s. 388-407; yeniden basım: *Zwölftes Jahrbuch der Schopenhauer-Gesellschaft für die Jahre 1923-1925*.
Paul, Jean (Johann Paul Friedrich Richter). *Vorschule der Ästhetik*, 2 cilt. Breslau: Josef Max und Komp, 1825.
Pinkard, Terry. *German Philosophy 1760-1860: The Legacy of Idealism*. Cambridge: Cambridge University Press,2002.
—— *Hegel: a Biography*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.
Platner, Ernst. *Philosphische Aphorismeus, nebst einigen Anletungen zur philosphischen Geschichte*. Leipzig: Schwickert, 1782-4.
Plato. *The Collected Dialogues*, ed. Edith Hamilton and Huntington Cairns. Princeton NJ: Princeton University Press, 1973.
Pleticha, H. (ed.), *Das Klassische Weimar: Texte und Zeugnisse*. Münih: Deutscher Taschenbuch Verlag 1983.
Polier, Louis Henri de. *Mythologie des Indous*. Rudolstadt/Paris: Schoel, 1809.
Räsänen, Petri. *Schopenhauer and Kant's Trancendental Idealism*. Tampere: Tampere University Press, 2005.
Rauschenberger, Walther. "Nachträge zu Schopenhauers Ahnentafel", *Jahrbuch der Schopenhauer-Gesellschaft*, cilt 24 (1937): 153-56.
—— "Schopenhauers Ahnen", *Jahrbuch der Schopenhauer-Gesellschaft*, cilt 21 (1934): 131-49.
Reimarus, Hermann Samuel. *Die Vernunftehre, als eine Anweisung zum richtigen Gebrauch der Vernunft in der ErkenntniFder Wahrheit, aus zwoen ganz natürlichen Regeln der Einstimmung und des Widerspruch hergeleitet*, 5. baskı. Hamburg: Bohny, 1790.
Reinhold, Carl Leonhard. *Briefe über die kantische Philosophie*. Leipzig: Georg Joachim Göschen, 1790.
—— *Ueber das Fundament des philosophischen Wisssens*. Jena: Mauke, 1790; yeniden basım, Hamburg: Felix Meiner, 1978.
—— *Versuch einer Neuen Theorie des Menschlichen Vorstellungvermögens*. Darmstadt: Wissenschftliche Buchgesellschaft, 1963: 1781 baskısının yeniden basımı, Widtmann ve Mauke, Prague ve Jena.
Reidinger, Franz. "Die Akten über Schopenhauers Doktorpromotion", *Jahrbuch der Schopenhauer-Gesellschaft*, cilt 11 (1924): 98.
Reiff, Philip. *Freud: The Mind of the Moralist*. Chicago: Universitiy of Chicago Press, 1979.
Rosenkranz, Karl. *George Wilhelm Friedrich Hegels Leben*. Berlin: Duncker and Humbolt, 1844.
—— "Zur Charakteristik Schopenhauer", *Deutsche Wochenschrift*, no 22, ed. Karl Gödeke. Hannover: Rümpler, 1854.
Roy, Räm Mohan. *Translation of Several Principal Books, Passages and Texts of the Vedas*. Londra: Parbury, Allen & Co., 1832.
Ruhl, Ludwig Sigismund. *Eine Groteske*. Cassel: Krieger, 1882.

Safranski, Rüdiger. "Hoch auf dem Berge und – entronnen! Schopenhauers beserse Bewultsein: Ekstase des Sehers", *Lutherische Monatshefte*, cilt 28 (1989): 267-71.

—— *Schopenhauer and the Wild Years of Philosophy*, çev. Ewald Osers. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1990.

Salaquarda, Jörg. "Der Antichrist", *Nietzsche Studien*, cilt 2 (1973): 90-136.

Sartrde, Jean Paul. *Existentialism and Human Emotions*. New York: Citadel Press, 2000.

Schacht, Richard, *Nietzsche*. Londra: Routledge and Kegan Paul, 1983.

Schelling, Frederick Wilhelm Joseph. *Bruno oder über das göttliche und natürliche Princip der Dinge. Ein Gespräch*. Berlin: Johann Friedrich Unger, 1802.

—— *Ideas for a Philosophy of Nature*, çev. Errol E. Harris ve Peter Heath. Cambridge: Cambridge University Press, 1988.

—— *Philosophische Schriften*, cilt 1. Landshut: Philipp Krull, 1809.

—— *System des transcendentalen Idealism*. Tübingen: J. G. Cotta, 1800.

—— *Über das Verhältni, des Realen und Idealen in der Natur. Oder Entwickelung der ersten Grunsätze der Naturphilosophie an den Prinzipien der Schwere und des Lichts*. Hamburg: Friedrich Perthes, 1806.

—— *Von der Weltseele, eine Hypothese der höhern Physik zur Erklärung des allegemeinen Organismus*. Hamburg: Friedrich Perthes, 1798.

Schemann, Ludwig. *Cosima Wagner: Briefe an Ludwig Schemann*, ed. Bertha Schemann. Regensburg, 1937.

Schlegel, Friedrich. "Athenäum-Fragment", 216, *Philiosphical Fragments*, çev. Peter Firchow. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1991.

Schleiermacher, Friedrich. *On Religion: Speeches to Its Cultured Despisers*, çev. Richard Crouter. Cambridge: Cambridge Universitey Press 1988.

Schmidt, Alfred, *Idee und Weltwille. Schopenhauer als Kritiker Hegels*. Münih: Hanser Verlas, 1988.

Schnädelbach, Herbert. *Philosophy in Germany, 1831-1933*, çev. Eric Matthews. Cambridge: Cambridge Universitey Press, 1984.

Schopenhauer, Adele. *Anna: Ein Romen aus der nächsten Vergagenheit*. Leipzig: F. A. Brockhaus, 1845.

—— *Eine dänische Geschichte*. Braunschweig: George Westermann, 1848.

—— *Haus-, Wald- und Feldmärchen*. Leipzig: F. A. Brockhaus, 1844.

—— *Tagebuch einer Einsamen*, ed. Heinrich Hubert Houben. Münih: Matthes and Seitz, 1985.

—— *Tagabücher*, ed. Kurt Wolff, cilt 1, Leipzig: 1909.

Schopenhauer, Arthur. *Der handschriftliche Nachla,*, 5 cilt, ed. Arthur Hübscher. Frankfurt am Main: Insel 1987.

—— *Gesammelte Briefe,* ed. Arthur Hübscher. Bonn: Bouvier Verlag Herbert Grundmann, 1987.

—— *Gespräche,* ed. Arthur Hübscher. Stuttgart/Bad Cammstatt, 1971.

—— *Manuscript Remains in Four Volumes*, çev. E. F. J. Payne, ed. Arthur Hübscher. Oxford: Berg, 1988.

—— "Notwendige Rüge erlogener Zitate", *Intelligenzblatt der Jenaischen Allgemeinen Literatur-Zeitung*, no 10 (Şubat 1821).

—— *On the Basis of Morality*, çev. E. F. J. Payne, önsöz: David E. Cartwright. Indianapolis: Hackett, 1997.

—— *On the Fourfold of the Principle of Sufficient Reason*, çev. E. F. J. Payne, önsöz: Richard Taylor. La Salle, IL: Open Court Press, 1974.

—— *On the Will in Nature: A Discussion of the Corroborations from the Empirical Sciences That the Author's Philosophy Has Received Since Its First Appearance*, çev. E. F. J. Payne, önsöz ve ed. David E. Cartwright. Oxford: Berg, 1992.

—— *On vision and Colors*, çev. E. F. J. Payne, önsöz ve ed. David E. Cartwright. Oxford: Berg, 1994.
—— *Parerga and Paralipomena*, 2 cilt, çev. E. F. J. Payne. Oxford: Clarendon Press, 1974; yeniden basım, 2001.
—— "Philosophie de la magie", çev. Alexandre Weill, *Revue française*, T. VII, 1856.
—— *Philosophische Vorlesungen aus dem handschriftlichen Nachlaz*, 4 cilt, ed. Volker Spierling. Münih: R. Pier, 1984-6.
—— *Prize Essay on the Freedom of the Will*, çev. E. F. J. Payne, önsöz: Günter Zöller. Cambridge: Cambridge Universitiy Press, 1999.
—— *Reisetagbücher aus den Jahren 1803-1804*, ed. Charlotte von Gwinner. Leipzig: F. A. Brockhaus, 1923.
—— *Sämtliche Werke*, 6 cilt, ed. Julius Frauenstädt. Leipzig: F. A. Brockhaus, 1873/4.
—— *Sämtliche Werke*, 16 cilt, ed. Paul Deussen. Münih: Piper, 1911-1942.
—— *Sämtliche Werke*, 7 cilt, ed. Arthur Hübscher, 4. baskı. Mannheim: F. A. Brockhaus, 1988.
—— *Schopenhauer's Early Fourfold Root*, çev. F. C. White. Aldershot: Avebury, 1997.
—— *The World as Will and Presentation*, cilt 1, çev. Richard E. Aquila ve David Carus. New York: Pearson/Longman, 2008.
—— *The World as Will and Representation*, 2 cilt, çev. E. F. J. Payne. New York; Dover, 1969.
—— *Two Essays. I. On the Will in Nature. II. On the Fourfold Root of the Principle of Sufficient Reason*, çev. Mme. Karl Hillebrand. Londra: G. Bell, 1889; yeniden basım: Cosimo Classics, New York, 2007.
—— *Werke in zehn Bänden*, 10 cilt ed. Arthur Hübscher. Zürih: Diogenes, 1977.
Schopenhauer, Johanna. *A Lady Travels: The Diaries of Johanna Schopenhauer*, çev. Ruth Michaelis ve Willy Merson. Londra: Routledge, 1988.
—— *Carl Ludwig Fernows Leben.* Tübingen: Cotta, 1810.
—— *Gabriele: Ein Roman.* Lepzig: F. A. Brockhaus, 1819.
—— "Jugenderinnerungen", *Johanna Schopenhauer: Im Wechsel der Zeiten, im Gedränge der Welt*, ed. Rolf Weber. Mühih: Winkler, 1986.
—— *Jugendleben und Wanderbilder*, ed. Willi Drost. Barmstedt Holstein: Velox-Verlag, 1958.
—— *Sämtliche Schriften*, 24 cilt. Leipzig: F. A. Brockhaus, 1. baskı, 1830-31; 2. baskı 1834.
Schröder, William von. "Der Frankfurter Skandal um den Magnetiseur Ragazzoni", *Frankfurter Allgemeine Zeitung* (31 Aralık 1957).
Schulze, Gottlob Ernst. *Aenesidemus, oder über die Fundamente der von dem Herrn Professor Reinhold in Jena geliferten Elementar-Philosphie. Nebst einer Vertheidigung des Skepticismus gegen die Ammaassungen der Vernuftkritik*. [Helmstädt]: 1792.
—— *Grundsätze der allgemeinen Logik.* Helmstädt: Fleckeisen, 1810.
—— *Kritik der theoretischen Philosophie*, 2 cilt, Hamburg: Carl Ernst Bohn, 1801.
Segala, Marco. *I fantasmi, il cervello, l'anima Schopenhauer, l'occulto e la scienza*. Floransa: Leo S. Olschki, 1998.
—— *Schopenhauer, la filosofia, le scienze.* Pisa: Scuola Normale Superiore, 2009.
Seydel, Rudolf. *Schopenhauers philosophischers System, dargestellt und beurteilt.* Leipzig: Breitkopt and Härtel, 1857.
Sheehan, James. *German History: 1720-1866.* Oxford: Oxford University Press, 1989.
Silber, K. *Pestalozzi: The Man and His Work.* Londra: Routledge & Kegan Paul, 1965.
Singer, Peter. *Animal Liberation: A New Ethics for Our Treatment of Animals.* New York: Avon Books, 1975.
Sober, Elliot ve David Sloan Wilson. *Unto Others: The Evolutuon of Unselfish Behavior.* Cambridge, MA: Harvard University Press, 1998.
Spinoza, Benedict de. *Ethics*, çev. R. H. M. Ewes. New York: Dover, 1955.

Stadler, Peter. *Pestalozzi: Gerschichte Biographie von der alten Ordnung zur Revolutuon, 1746-1797*. Zürih: Neu Zürcher Zeitung, 1988.
Steinmetz, Max. (ed.), *Geschichte der Universität Jena*. Jena: VEB Gustav Fischer, 1958.
Sterne, Laurence. *The Life and Times of Tristram Shady, Gentleman*. Altenberg: G. E. Richtert, 1772.
Stoetzer, O. Carlos. *Karl Christion Friedrich Krause and His Influence in the Hispanic World*. Köln: Böhlau, 1998.
Strauss, David Friedrich. *Der alte und neue Glaube*. Stuttgart: Kröner, 1872.
—— *Das Leben Jesu kritisch Bearbeitet*. Tübingen: C. F. G. Oslander, 1838-39.
Taylor, Richard. *Virtue Ethics: An Introduction*. Interlaken, NY: Linden Books, 1991.
Varner, G. E. "The Schopenhauer Challenge in Environmental Ethics", *Environmental Ethics*, cilt 7 (1985): 209-29.
Wackenroder, Willehlm Heinrich. *Confessions and Fantasies*, çev. Mary Hurst Schubert. University Park, PA/Londra: The Pennsylvania State University Press, 1971.
Weimer, Wolgang. "Der Philosoph und der Diktator: Arthur Schopenhauer und Adolf Hitler", *Schopenhauer-Jahrbuch*, cilt 84 (2003): 157-67.
White, Lynn Jr.. "The Historical Roots of Our Ecological Crisis", *Science*, cilt 155 (1967): 1203-07.
Wicks, Robert. *Schopenhauer*. Malden, MA: Blackwell, 2008.
Wieland, Martin. *Geschichte der Abderiten*, 2 cilt. Karlsruhe: Schmieder, 1774-81.
—— *Musarion, oder die Philosophy der Grazien*. Karlsbad: G. Braun, 1768.
Wittgenstein, Ludwig. *Phisophical Investigations*, çev. G. E. M. Anscombe. New York: Macmillan, 1966.

Dizin

I. Aleksandr (Rusya Çarı) 143, 163
I. Friedrich Wilhelm (Prusya Kralı) 24, 130
I. Ludwig (Bavyera Kralı) 463
II. Friedrich (Büyük Friedrich, Prusya Kralı) 5-6, 10, 24, 378
II. Friedrich Wilhelm (Prusya Kralı) 378-379
III. Friedrich Wilhelm (Prusya Kralı) 92, 310, 323
IV. Friedrich Wilhelm (Prusya Kralı) 445
XIV. Louis 71-72
1848 Devrimi 458-461

Advaita Vedanta 239, 241
Aenesidemus bkz. Schulze, Gottlob Ernst
Allgemeine Literatur Zeitung (Genel Edebiyat Gazetesi) 127, 141
ampirik bilinç 167, 173-174, 238
Anderson, Dorothy 37
Anderson, John William 37
Anna Amalia (düşes) 88, 93, 105
Anquetil-Duperron, Abraham Hyacinthe 237, 239
Apel, August 248
Aristoteles 13, 243, 252, 265, 275, 285, 335-336, 369, 419
Asher, David 217, 476, 483
Asiatic Journal 420
Asiatick Researches (Asya Araştırmaları) 241-243, 252
Asiatisches Magazin (Asya Dergisi) 237-239
Asmus bkz. Claudius, Matthias
Ast, Friedrich 338, 342
Astor, John Jacob 139
Astor, William Backhouse 139-140
Atma (kaniş köpeği) 139, 144, 401, 414, 461, 482
Aubert de Vitry, François Jean Philibert 375-376
Auerwald, Hans Jakob von (General) 458
Aydınlanma 7, 56, 100, 135, 167
Aziz Augustine 162, 427

Bacon, Francis 157, 166, 180
Bähr, Carl Georg 20, 23, 31, 324, 344, 368, 478
Bähr, Johann Karl 478
Bakunin, Michael 445, 472
Bardua, Caroline 105, 107
Barth, Johann Karl 380
Becker, Johann August 247, 363, 453-456, 477-479, 487
Bell, Robert 48
Beneke, Friedrich Eduard 340, 345-349, 351, 402, 422, 446-447, 468, 478
Berkeley, George 56, 138, 185, 193, 262, 376-379, 464, 487
Berlin 1, 5, 10, 23, 72, 77-79, 140, 143-145, 148, 156-160, 163-167, 170-171, 174, 178, 181, 212-213, 219, 236-237, 240, 249, 251, 263, 309, 318-323, 326, 328, 338, 348, 357-359, 363-365, 368, 373, 375, 381-388, 391-394, 396, 402, 411, 413, 431, 441, 445-446, 451, 457, 461, 463, 471, 483
Berlin Charité (Berlin Üniversitesi Hastanesi) 163, 277
Berlin Kararnamesi 115
Bertuch, Friedrich Justin 90, 96, 105
Bhagvat-Gaeta 237-239
Biedenfeld, Ferdinand K. K. von 249-250, 252
bilim öğretisi 143, 145, 147-150, 154, 156
Bizonfy, Franz 472
Black, Young & Young (yayıncı) 331-332
Blum, Robert 459
Blumenbach, Johann Friedrich 131-133, 249, 320-323

Bode, Johann Ehlert 145, 159
Bode, Johann Joachim Christoph 372
Boeckh, Philipp August 159-160, 323-324, 326
Bohlen, Peter von 55-56
Bouterwek, Friedrich 133, 138
Böhme, Jacob 240, 486
Böhmer, Johann Friedrich 310-311
Böttiger, Karl August 236, 249
British Foreign Review and Continental Miscallany (Britanya Yabancı Eleştiri ve Avrupa Derleme Dergisi) 330
Brockhaus F. A. (yayınevi) 32, 372-374, 385, 409, 440, 442-445, 461-462, 472, 485
Brockhaus, Friedrich 256
Brockhaus, Friedrich Arnold 252-256, 299-300, 340, 350, 372
Brockhaus, Heinrich 256
Bruno, Giordano 240, 371, 440
Buda 73, 241-244
Budizm 86, 131, 239, 241-244, 420, 445, 447, 456
Buff, Charlotte 90
Bunsen, Christian Karl Josias 139-140
Burckhardt, Jacob 448
Büchner, Ludwig 452
Bülow, Hans von 472
Büsch, J. G. 15
Byron, George Gordon Noel 20-22, 277, 306-308

Calderón de la Barca, Pedro 106, 212, 281, 288, 373
Campanella, Tommaso 399
Campbell, Thomas 332
Candide 18
Carl August (Weimar-Saksonya Dükü) 88, 90, 92, 124, 407
Carové, Friedrich Wilhelm 325, 441
Cervantes, Miquel de 373
Chodowiecki, Daniel 7
Cicero 109
cinsellik 19-20, 103-104, 168, 269, 309, 358-360, 362
Claudius, Matthias 26
Condillac, Étienne Bonnot de 386
Cornill, Aldolp 478
Correggio 297
Creuzer, Georg Friedrich 384

Damiron, Philibert 331
Danekelmann, Alexander von (Kont) 365
Danimarka Kraliyet Bilimler Cemiyeti 328-329, 429-432, 437, 468, 476
Dante Alighieri 139, 299
Danzig 1-6, 8-13, 16, 34, 37, 40, 73, 79-81, 87, 90, 92, 97, 104, 122, 144, 312-313, 316, 383, 386, 403, 457, 461
Descartes, René 52, 174, 187, 195, 262, 267, 353, 463-464
D'Israeli, Isaac 486
Doering, Friedrich Wilhelm 115-116, 118
Dorguth, Friedrich Ludwig Andreas 449-451, 453, 456, 467
Doβ, Adam Ludwig von 455-457, 484
Dresden 1, 62, 64, 77, 82, 170-171, 174, 220, 236, 240, 245-252, 264, 273, 299, 303-305, 307, 318-320, 365, 370, 407, 472, 478
Dresden Abendzeitung (Dresden Akşam Postası) 248-249
Drewe, Samuel 37
Drobish, Moritz 477
Duguet, Johannes 89, 92, 94
Duguet, Sophie 17, 89, 93-95, 99, 104

Eastlake, Charles Lock 220, 232, 234
Eckermann, Johann Peter 217, 301
Eichstädt, Heinrich Karl Abraham 178, 181-182, 207, 346
Emden, Martin 430, 441, 455, 470, 480, 483-484
Engels, Friedrich 445, 458
Epikuros 278
Erdmann, Johann Eduard 468-469, 476
Erigena, Scotus 180, 440
Erken Dönem Romantikler 100-102, 123, 127, 129, 160, 167, 237, 319-320, 474
Erman, Paul 158, 392
estetik deneyim 275-276, 280

Falk, Johannes Daniel 90, 105, 124
Feder, Johann Georg Heinrich 138
Fernow, Carl Ludwig 90, 96, 105, 108, 112-114, 116, 123, 143, 160, 248, 407, 409
Feuerbach, Ludwig 450-451
Fichte, Immanuel Hermann 467-468
Fichte, Johann Gottlieb 31, 44, 55, 75, 98, 127-128, 136-137, 140-161, 163-164,

166, 169, 172-173, 175-177, 181, 185, 196-197, 240, 249, 258, 262, 270, 277, 320, 327, 331, 339-342, 344-345, 348, 352-353, 355, 376, 422, 427, 431-433, 445-447, 464, 471, 479
Fischer, Ernst Gottfried 145, 159
Fischer, Kuno 250
Flourens, Marie Jean-Pierre 193
Fortlage, Carl 446-447, 467-468
Francke, August Hermann 24
Frankfurt 1, 11, 23-24, 26, 72, 158, 235, 242, 312, 369, 373, 387-388, 401-402, 407, 410, 413-415, 423, 430, 443, 447, 458, 462, 471, 474-475, 482, 484
Frankfurter Journal (Frankfurt Dergisi) 477
Frankfurter Katholische Kirchenzeitung (Frankfurt Katalik Kilisesi Gazetesi) 472
Fransız Devrimi 12, 14-15, 142, 457
Frauenstädt, Julius 129, 247, 347-348, 441, 450-453, 456, 458-459, 461-463, 467-469, 471, 473, 477-479, 481, 485
Freud, Sigmund 19, 73, 278
Fries, Jakob Friedrich 157, 166, 382-383
Fuga, Teresa 308

Gall, Franz Joseph 71, 80, 130
Gans, Josef 212-213, 236, 483
Ganslandt, Wilhelm 87, 97
Gelecekte Bilim Olarak Ortaya Çıkabilecek Her Metafiziğe Prolegomena (*Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenchaft wird aufreten können*) 146, 332, 354, 380
Genç Werther'in Acıları (*Die Leiden des Jungen Werther*) 11, 90, 220
Gerstenbergk, Georg Friedrich Conrad Ludwig Müller von 171, 206-208, 211-213, 306, 313-314, 361, 407
Gnuscheke, Johann Eduard 210
Goermann, Wilhelm Ernst Friedrich 313
Goethe, August von 97, 209
Goethe, Christiane (önce Vulpius) 96-97, 171, 209
Goethe, Johann Wolfgang von 11, 14-15, 88-93, 96-97, 104-107, 109, 114, 119, 121-124, 127-129, 132, 139, 141-143, 156, 160, 171, 176-177, 181-182, 186, 191, 208-209, 215-236, 238, 246, 249, 281, 299-301, 303-304, 306-307, 309, 311-312, 327, 331, 334, 375-376, 383, 402, 408, 423, 427, 437, 462, 471, 474
Goethe, Ottilie von (önce Pogwisch) 209-210, 212, 214, 300, 304, 308, 408, 482-483
Goethe, Walther von 208, 409
Goethe, Wolfgang von 409
Göttinger gelehrte Anzeigen (Göttingen Akademik Duyuruları) 138
Gracián, Baltazar 373-374, 386-387, 431
Grégoire de Blésimaire, Andre Charles 16
Grégoire de Blésimaire, Anthime 17-21, 23, 41, 64, 82, 92, 104, 246, 359, 409
Gries, Johann 212
Grossi, Ernst von 369
Guyon, Jeanne-MarieBouvier de la Motta 296, 391
Gwinner, Wilhelm 476, 486-487

Haller, Albrecht von 129, 324
Hallische Jahrbücher für deutsche Wissenchaft und Kunst (Halle Alman Bilim ve Sanat Yıllığı) 440, 450
Hallische Literatur-Zeitung (Halle Edebiyat Dergisi) 423, 429
Hamburg 1, 13-16, 18, 24, 27-28, 35, 46, 48, 50, 52, 71, 79-81, 87, 89-92, 99, 104, 107-108, 114-115, 129, 139, 144, 457, 467
Hamilton, Emma (Lady) 27, 48
Hamilton, William (Sir) 27
Hannover 10, 92, 484
Hardenberg, Georg Philipp Friedrich Freiherr von 101, 127
Hartenstein, Gustav 422-423, 440, 445, 447, 477
Hartmann, Eduard von 336
Häseler, Amelie (Kontes) 211
Hauffe, Friederike 389
Hauser, Caspar 450
Hayez, Francesco Ajes S. 311
Haywood, Francis 332-333
Hebbel, Christian Friedrich 482
Heeren, Arnold 131, 241
Hegel, Georg Wilhelm Friedrich 55, 61-64, 94, 127-129, 142, 145, 157-158, 163, 165, 172, 177, 181, 188, 196-198, 258, 270, 319-320, 323-331, 333-338, 340-341, 345, 347, 353, 355, 374, 376, 380-382, 386-387, 402, 431-432, 440-441, 443, 445, 448, 450-451, 464, 469-470, 475-476, 483-484

Hegelci 175, 177, 247, 326-327, 329-330, 335, 338, 347, 351, 379-381, 440, 444-445, 449-451, 459, 462, 468-469, 477, 479
Heidelberger Jahrbücher (Heidelberg Yıllığı) 447
Heinke, Ferdinand 209-212
Helmholtz, Hermann Ludwig Ferdinand 164
Helmholtz, Ferdinand 164
Helmont, Johann Baptist van 399
Hempel, Adolf Friedrich 133
Herbart, Johann Friedrich 196, 340-345, 347, 349, 351, 382, 422, 440, 445, 447, 462, 468, 477-479
Herder, Johann Gottlieb 88, 96, 200, 215, 236-237, 276
Hermes 340
Hermes, J. T. 333
Herschel, John (Sir) 417
Herschel, William (Sir) 417
Herwegh, Jörg 472
Hıristiyanlık 86, 105, 205, 240, 251, 254, 288, 293, 295, 309, 334, 337, 446-447, 481
Hillebrand, Joseph 382
Hillebrand, Karl 382
Hillebrand, Karl (Jesse Taylor) 382
Hinduizm 86, 237, 241, 420, 440, 447
Hint antikçağı 215, 236-240
Hobbes, Thomas 41, 180, 427, 460, 466
Homeros 8, 136, 368
Horkel, Johann 145, 159
Hornstein, Robert von 349-350, 475, 487
Howard, Luke 226
Hölderlin, Friedrich 101, 127-128, 142
Humboldt, Alexander von 75, 384
Hume, David 56, 73, 85, 134-135, 137-138, 162-163, 193, 341, 368, 370-372, 380, 386, 427, 434, 444, 464
Hunter, John 2
Hübbe, Pastor 19, 92
Hübscher, Arthur 395

Iken, Carl 160
ıstırap 63, 71, 86, 168, 170, 241, 243, 263-265, 272-273, 276, 278, 283-285, 287-289, 291-294, 296, 437-438, 455, 459, 471, 483

idealizm 185, 218, 233, 256, 320, 333, 336, 341, 354-355, 376-378, 392, 420
intihar 82-86, 284, 433
İsa 292
istenç 3, 9, 63, 67, 82-83, 86, 159, 165, 169-170, 173-174, 187, 195, 201-203, 240-241, 260-261, 263, 265, 268-290, 292-298, 301,303, 305, 309, 318, 321, 337-339, 342-345, 348-349, 351-353, 355-356, 359-360, 362, 367, 395-396, 398, 400-401, 415-429, 434-436, 439, 446-448, 452-454, 458-460, 464, 474, 481, 485
iyimserlik 338, 341, 380-381, 421-422, 483

Jacob, Christian Friedrich 116
Jacobi, Friedrich Heinrich 135, 138, 143, 157, 166, 196-197, 240, 355, 371, 379, 432, 445
Jaeger, Werner 160
Jagemann, Caroline 124
Jahrbücher der Literatur (Edebiyat Yıllıkları) 338
Jahreszeiten (Mevsimler) 467
Jameson, Richard 7-8, 10
Jänish, Gottfried 387-388
Jean Paul 340, 349-350, 385, 421, 444
Jena 62, 90, 94, 101, 117, 125, 127-130, 133-134, 140-143, 149-150, 162, 178, 181-182, 189, 207, 213-214, 219, 226-227, 229, 232, 254, 319, 341, 346-347, 382-383, 406-408, 411
Jenisch, Martin Johann 14, 18, 80, 82, 114
Jenaische Allgemeine Literatur-Zeitung (Jena Edebiyat Dergisi) 90, 345-346

Kaaz, Karl Friedrich 128
Kabrun, Jakob 79, 104
Kalckreuth, Friedrich Adolf von (Mareşal, Kont) 15, 92-93
Kant, Immanuel 24, 26, 31, 44, 55-56, 65, 69, 84, 119, 127, 132, 134-143, 146-147, 150, 152-157,159, 161, 166-167, 174-175, 177-178, 181-183, 185-191, 193-197, 199-205, 215-216, 218, 228, 233, 238-240, 242, 252-253, 256, 258-259, 262, 267, 269-270, 274-276, 280, 284, 289, 293-294, 302, 311, 317-318, 321, 327, 330-334, 336, 338-341, 343, 346, 348-349, 352-356, 374, 376-381, 386, 395, 397, 399-401, 417, 420, 423, 426-428, 432-435, 438-440, 442, 444, 446-447, 460, 462, 464, 467-470, 479-480

Karl Friedrich (Grandük) 407
Karlsbad 90, 129
Karlsbad Fermanları 323
kategorik buyruk 44, 154, 294, 433
kehanet 388, 390-391, 396, 420, 433
Keil, Johann Georg 373-374
Keist, Anton von 209
kendinde şey 31, 52, 135-137, 141, 146-147, 153, 173, 183, 189, 201, 203, 205, 258, 266, 269-271, 273-276, 285-286, 289, 321, 344-345, 348, 351-353, 355-356, 376-377, 386, 396, 400-401, 417, 419, 439, 446-448, 452, 454-455, 464-465
Kerner, Justinus 388-390
Kierkegaard, Søren 169, 414, 475-476
Kilzer, August Gabriel 467, 480, 487
Klaproth, Julius 237-238
Klaproth, Martin Heinrich 145, 158, 237
Kleist, Ewald Christian von 474
Klopstock, Friedrich Gottlieb 14, 27
Knipe, John 15
Knox, Vicesimus 50
Kopernik 417
Kossak, Karl Ludwig Ernst 473-474
Kotzebue, August Friedrich Ferdinand von 35, 88, 93, 320, 323, 325
Köppen, Friedrich 445, 447
Körber, G. W. 479
kötümserlik 3, 27, 272, 373, 446-447, 456, 459, 469, 475
Krause, Karl Christian Friedrich 251, 259
Krug, Wilhelm Traugott 340, 345, 348-349
Kunowski, Georg Carl Friedrich 365
Kuschel, "Kandidate" 7

Lancaster, Thomas Reverend 27, 38, 47-50, 56-57, 77, 111
Laun, Friedrich bkz. Schulze, Friedrich August
Le Havre 16, 24, 29, 39, 41, 64
Leade, Jane 399
Lehmann, Georg 6
Lehmann, Susanna Concordia (önce Neumann) 6
Leipziger Literatur-Zeitung (Leipzig Edebiyat Dergisi) 299, 341, 348
Lenz, Christian Ludwig 120, 122-123
Lenz, Karl Gotthold 115, 120
Lessing, Gotthold Ephraim 10, 15, 276
oğlu 2-3, 306
Lewald, Ernst Arnold 139, 318-320
Lichnowsky, Felix (Prens) 458
Lichtenstein, Martin Heinrich Carl 145, 157-158, 321-325
Lips, Johann Heinrich 380
Liszt, Franz 472
Literarisches Centralblatt für Deutschland (Almanya İçin Ana Edebiyat Gazetesi) 467
Londra 2, 4, 11, 13, 32-37, 42, 47-48, 56-58, 60, 64-65, 67, 69, 81, 309, 361, 393
Longenbeck, Conrad Johann Martin 133
Lord Byron bkz. Byron, George Gordon Noel
Lowtzow, Heinrich von (Baron) 373, 384, 402, 483
Löwe, Moses Siegfried (sonra Johann Michael Jöwe)380
Lueder, August Ferdinand 133
Lull, Raymond 180
Lunteschütz, Jules 480

Magazin für die Literatur des Auslandes (Yabancı Edebiyat Dergisi) 471
Magee, Bryan 474
Majer, Friedrich 215, 236-239
Malebranche, Nicolas 429, 464
Mann, Thomas 98
manyetizma 53, 158, 204, 388, 392-395, 397, 400, 416, 420
Marquet, Caroline Louise 358, 363-365, 368, 383
Marx, Karl 334-335, 445, 458
materyalizm 185, 389, 452
Mayer, Johann Tobias 133
Medon, Caroline 358-359, 373, 384, 387
Medon, Karl Ludwig Gustav 358-359
Medon, Louis 358
Mei ner, August Gottlieb 15
Mendelssohn, Moses 216
Mertens-Schaaffhausen, Sbylle 405, 411-413
Mesmer, Franz Anton 393, 396
metafizik 11, 134, 153, 157, 161, 167, 170, 172-174, 195-197, 199, 204, 216, 239-241, 243, 260, 267-268, 270, 272-273, 276, 278, 280, 282-283, 285, 289-290, 297, 309, 327, 336, 341, 343-344, 350-351, 353, 355-356, 376, 378, 391, 394-399, 415-419, 421, 424, 429-434, 437-440, 447, 453-456, 465, 471, 474, 476, 483, 486
Metternich, Clemens Wenzel Lother (Prens) 323

Meyer, Canon Lorenz 15, 25, 38, 47-48, 50
Meyer, Johann Heinrich 96, 105-106
Meyer, Jürgen Bona 452-453
Meysenbug, Malwida von 484
Miltitz, Baron von 140
Milton, John 8
mistisizm 251, 348, 390
Montez, Lola 463
Morin, Frédéric 242
Mozart, Wolfgang Amadeus 327, 473, 475
Muhl, Abraham Ludwig 125, 312-319, 368, 404, 407
Musevilik 483-484

Napoleon Bonaparte 15, 61-63, 68, 71, 92, 94-95, 97, 115, 129-130, 133, 142-143, 163-165, 206, 216, 269, 319, 387, 393, 457
nedensellik 137, 174-175, 178, 188-189, 191-192, 194-195, 202-204, 266, 268, 274, 276, 396-398, 416-419, 426, 428
Nelson, Horatio (Lord) 27, 47-48
Neron 291
Nettlesheim, Heinrich Cornelius Agrippa von 399
Neu Jenaische Allgemeine Literatur-Zeitung (Yeni Jena Genel Edebiyat Dergisi) 445
Ney, Elisabeth 484
Nicolai, Christoph Friedrich 11
Niemeyer, August Hermann 24
Nietzsche, Friedrich 11, 27, 73, 98, 120, 144, 155, 161, 196, 273, 302, 361, 421, 448-449, 451, 456, 472, 475, 484
Noack, Ludwig 476-477
Norman, Lord 374
Norveç Kraliyet Bilimler Cemiyeti 328, 423, 429-430, 476
Novalis bkz. Hardenberg, Georg Philipp Friedrich Freiherr von

Oliva 9, 32, 42, 81
Osann, Friedrich Gotthilf 139, 210-211, 365-367, 370, 403
Osann, Gottfried Wilhelm 210
Oupnek'hat 237, 239-241
Oxenford, John 471-472

ölüm 57, 59, 68, 71, 73, 86, 166-167, 170, 240-241, 243-244, 264-265, 272-273, 285-289, 295-296, 401, 421, 471-472, 483, 486

Paracelsus, Theophrastus 399
Paris 11, 14, 17, 23, 36, 60, 64-66, 68, 213, 251, 375
Passow, Franz Ludwig Karl Friedrich 116, 122-123, 129, 373
Perner, Ignaz 456
Pestalozzi, Johann Heinrich 75-77
Pilot 440, 444
Platon 134, 136, 139, 147, 157, 159-161, 166-167, 169, 182, 188-189, 204-205, 238, 240, 242-243, 252, 258-259, 265, 274-275, 277, 283, 285, 301, 312, 337-338, 343
Platoncu İdea 66, 167, 260, 267, 273-281, 295, 337-338, 366
Plotinus 161
Pogwisch, Freiin von bkz. Goethe, Ottilie von
Pompei 312
Pomponatius, Petrus 399
Pope, Alexander 8
Pratik Aklın Eleştirisi (*Kritik der praktischen Vernunft*) 135, 140-141, 380
Priestly, Joseph 427
Prusya 1, 5-6, 10, 12-13, 24, 75, 92-95, 98, 115, 143, 159, 164, 206, 382, 386, 392, 441, 457, 461

Quandt, Johann Gottlob von 246-248, 255, 315

Radius, Justus Wilhelm Martin 375
Paphael 297, 309
Rätze, Johann Gottlieb 339-340, 345, 348, 421-422, 478
Ratzky, Felix 89
Raumer, Friedrich von 479
Raumer, Friedrich von (General) 5
Regazzoni, Antonio 394-395, 477
Reimarus, Hermann Samuel 14, 174
Reimarus, Johann Albert Heinrich 14-15
Reinbeck, Johann Gustav 24
Reinert, Johann Baptist 148
Reinhard, Karl Friedrich (Kont)15
Reinhold, Carl Leonhard 127, 134-136, 141-142, 150, 185, 341, 433
renk teorisi 119, 178, 181, 188, 191-192, 217-221, 223-233, 235-236, 262, 299-300, 327
Reyser, Fritz 89
Richter, Caroline bkz. Medon, Caroline
Ridel, Amalie 90
Ridel, Cornelius Johann 90, 93, 96, 105, 114

Robespierre 291
Roma 35, 68, 309, 311-312, 410, 413
Rosenkranz, Johann Karl Friedrich 377, 379-381, 423, 444, 450, 462, 471, 479
Rosenthal, Friedrich Christian 159
Rossini, Gioachino Antonio 309, 473, 475, 480
Rousseau, Jean Jacques 75, 225, 277
Rösselt, Johann August 24
Ruge, Arnold 445
Ruhl, Ludwig Sigismund 246, 249-250
Runge, Johann Heinrich Christian 18, 24-27, 45, 47, 49, 80, 111
Runge, Phillip Otto 104
Rühs, Christian Friedrich 159

Saf Aklın Eleştirisi (*Kritik der reinen Vernunft*) 55, 127, 134, 138, 140, 147, 175, 183, 186-187, 194, 216, 252, 256, 331-332, 376-379, 389-390, 396, 439
Salisburyli John 180
Sand, Karl 320
Sinkara 239
Sartre, Jean Paul 428
Savigny, Friedrich Karl von 383-384
Schaumann, Johann Christian 383
Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph von 55, 101-102, 127-128, 134, 142, 157, 161, 166, 169, 172, 175-177, 181, 196-197, 201, 240, 258, 270, 327, 331, 333, 338-339, 341-345, 351, 353, 355, 371, 376, 416, 423, 427, 432-433, 440, 444-447, 449, 464, 477, 479
Schiller, Charlotte 105
Schiller, Friedrich von 14, 45, 47, 88-89, 105, 114, 123, 127-128, 427
Schlegel, August Wilhelm von 101, 106, 127-128, 412
Schlegel, Dorothea von 101
Schlegel, (Carl Wilhelm) Friedrich von 101, 127, 142, 160
Schlegel-Schelling Caroline 101, 128
Schleiermacher, Friedrich Daniel Ernst 145, 160-164, 196, 325
Schlosser, Friedrich Johann Heinrich 221
Schmerber, Siegmund 415
Schneyder von Wartense, Xaver 369
Schopenhauer, Adele (Louise Adelaide, kızkardeş) 5, 17-18, 20, 22, 34, 79, 87, 89, 91, 93-95, 98, 104-105, 107, 112-113, 121, 124-125, 129, 171, 206-214, 247-248, 250, 300, 303-308, 310, 312-316, 359, 361, 369-370, 403-412
Schopenhauer, Andreas (büyükbaba) 3-5, 16
Schopenhauer, Anna Renata (büyükanne) 3
Schopenhauer, Arthur
ailesi 1-7
akademik kariyeri
Berlin Üniversitesi 323-326, 381-382
Avrupa seyahati 35-37, 57-61, 64-70, 73-74, 77
çeviri projeleri 331-333, 370-378
çocuğu 304-306
çocukluğu 4, 12, 16-17
Fransa dönemi 16-18
deneme yarışmaları 84, 284, 328, 423, 429-430
dil öğrenimi
Fransızca 18
İngilizce 38
İspanyolca 373
Latince 18, 115, 118, 122
Yunanca 122
doğumu 1-2
doktora tezi 174-178, 181-187
eğitimi
Dr. Runge'nin Okulu 18, 24-25
Papaz Lancaster Wimbledon Okulu 27, 38, 47-50
Göttingen Üniversitesi 71, 127, 130-133, 138
Gotha 115, 118
Berlin Üniversitesi 145-148, 157-160
eserleri
Ahlakın Temeli Üzerine (Über *das Fundament der Moral*) 84, 284, 294, 328, 429, 431-441
Cinsel Aşkın Metafiziği 19, 362, 443, 480
Doğadaki İstenç Üzerine (Über den Willen in der Natur) 157, 188, 241, 256, 327-328, 394-395, 398, 415-423, 440, 446, 449-450, 452-453, 472, 477
Etiğin İki Ana Sorunu *(Die Beiden Grundprobleme der Ethik*) 188, 256, 327-329, 374, 410, 423, 430-431, 438-440, 449, 456, 462, 485, 487
Görme ve Renkler Üzerine (Über das Sehn und die Farben) 188, 191, 221, 229, 240, 262, 299, 374, 469, 472
İnsan İstencinin Özgürlüğü Üzerine (Über die Freiheit des menschlichen Willens) 203, 295, 328, 424-429

İstenç ve Tasarım Olarak Dünya (*Die Welt als Wille und Vorstellung*) 1, 19, 32, 62, 72, 82-84,131, 145, 149, 151, 163, 173, 179, 186, 188, 193, 196, 201, 236, 238, 242, 245-247, 252, 256-298, 300, 319, 321, 323, 326, 338-341, 345, 349-351, 354, 357, 371, 376, 378, 380, 385, 409, 415, 422, 424, 429, 442, 444-445, 447, 451-455, 461, 472, 481-482, 485-486
Kadınlar Üzerine 9, 20-21, 104, 360, 362, 465, 480
Parerga ile Paralipomena (*Parerga und Paralipomena*) 20, 52-53, 85, 104, 137, 180, 256, 302, 362, 399, 448, 451, 461, 463-465, 467, 469, 472, 480, 485-486
Yaşam Bilgeliği Üzerine Aforizmalar (*Alphorismen zur Lebensweisheit*) 302, 362, 465, 480
Yeter Neden İlkesinin Dört Kökü Üzerine (Über die vierfache Wurzel des Satzes vom *Zureichenden Grunde*) 21, 175, 177, 182-206, 212, 217, 417, 422, 470
İtalya seyahatleri 255, 299, 308-309, 311-312, 365-368
kadınlarla ilişkileri 19-20, 23, 104, 304, 307-308, 384-385
Caroline Medon 358-359
maddi durumu 23, 125, 312-317, 384
Marquet davası 363-365, 368
mektupları
Adele Schopenhauer 304, 307, 313, 315, 411
Anthime Grégoire de Blésimaire 20-21, 23
Black, Young & Young (yayıncı) 331-332
Brockhause 252-255, 442-444, 461
Eastlake 232, 234-235
Friedrich Gotthilf Osann 365-367, 370
Goethe 221-229, 304
Johann Friedrich Blumenbach 321-322
Johanna Schopenhauer 99, 109, 403
Julius Frauenstädt 247, 451-452, 458, 463, 467, 473, 478, 481
Martin Heinrich Carl Lichtenstein 321-322
Ottilie von Goethe 482-483
Philipp August Boeckh 323
ölümü 487
portreleri ve büstü 128, 250, 480-481, 484
sağlığı 104, 368-369, 404, 485-486
seyahat günlüğü 33-38, 57-58, 64, 66, 68-69, 71
stajı ve çıraklığı 18, 29, 79, 92
Schopenhauer, Heinrich Floris (baba) 1-6, 8-13, 16-18, 24, 26, 28-29, 31, 37-43, 47, 49, 60, 79-81, 83-84, 86-88, 91-92, 98-99, 108, 110-111, 120, 124, 213, 255, 314, 401, 404, 413, 457, 461
Schopenhauer, Johann (büyükdede) 2
Schopenhauer, Johann Friedrich (amca) 3
Schopenhauer, Johanna Henrietta (anne) 1-2, 4, 6-12,14-15, 17-18, 20-22, 27-28, 32-34, 37-52, 58-60, 65, 79-82, 86-100, 104-125, 129, 138-139, 143-144, 164, 171, 181-182, 206-209, 211-216, 230, 247-249, 252, 312-315, 370, 403-404, 406-410, 457
Schopenhauer, Karl Gottfried (amca) 3-4
Schopenhauer, Maria Renata (hala) 3
Schopenhauer, Michael Andreas (amca) 3
Schubert, Friedrich Wilhelm 377
Schulze, Christian Ferdinand 118
Schulze, Friedrich August 246, 248-249
Schulze, Gottlob Ernst 133-138, 141-142, 147, 162, 174, 269, 320-321, 340, 355
Schütze, Christian Gottfried 127-128
Scott, Claude (Sir) 37
Scott, Walter (Sir) 427
Seebeck, Thomas 223, 225-226, 229-230
Seydel, Rudolf 477-478
sezgi 65, 67, 76, 162, 167, 173, 176, 186-187, 189, 191-195, 197-201, 218, 234, 258, 261-262, 264, 266, 268-269, 334, 354, 356, 382, 426, 439, 455
Shakespeare, William 8, 34, 58-59, 78, 88, 219, 328, 412, 427, 452
Shelley, Mary 248
Shikoh, Muhammed Dara (Sultan) 239
Sieveking, Georg Heinrich 14-15
Sieveking, Johanna 14
sihir 390, 392, 395, 397-398, 400-401, 416, 438, 477
Smith, William 471
Soersmans, Hendrick (büyükdede) 3
Sokrates 139, 242, 348
Solger, Karl Wilhelm 322

Spinoza, Benedict 84, 134, 172, 195, 272, 342, 344, 353, 421, 427, 440, 452, 464
Stäel-Holstein, Anna Louise Germaine 15, 74, 89
Sterling, Charles 209
Sterne, Lawrence 168, 372, 386
Strauss, David Friedrich 55-56
Stromeyer, Georg Friedrich Ludwig 210-211
Stromeyer, Friedrich 133
Suchsland, Friedrich Emil (yayıncı) 430, 462, 472
Swedenborg, Emmanuel 399

şefkat 85, 292-294, 312, 429-430, 433-434, 436-438, 452-455, 487

Taillandier, Saint-René 478
tasarım 76, 135, 152-153, 185-187, 191, 194-195, 200, 260-262, 264-276, 279-280, 282, 284-287, 290, 295-297, 334, 341-342, 344, 348, 352, 354-355, 377, 382, 395, 400, 417, 419, 428-429, 454, 464
tekeşlilik 359-362
Teutscher Merkur (Alman Merkürü) 134
Thibaut, Bernhard Friedrich 131
Thiersch, Friedrich Wilhelm 383-384
Tieck, Johann Ludwig 98, 100-101, 105, 127, 166
Tietz, Christian Gottfried 3
Tietz, Karl Gottfried 3
Times 4, 56, 140
Tinin Görüngübilimi (*Phänomenolige des Geistes*) 62, 94, 129, 329, 335
Tischbein, Wilhelm 15, 97, 114
Trosiener, Charlotte Elisabeth 7, 89
Trosiener, Christian Heinrich (büyükbaba) 6, 8
Trosiener, Christoph 6
Trosiener, Elisabeth (önce Lehmann) 6, 413
Trosiener, Juliane Dorothea 7, 97, 315

Ulrici, Hermann 468, 479
Unzelmann, Karl Wilhelm Ferdinand 263
Upanishadlar 237-239, 241-242, 258-259, 293

üstün bilinç 165-169, 173-174, 195, 207, 216, 238, 240, 273, 428

Vanini, Giolio 399
Vedanta 239, 241, 262
Vega, Lope de 373
Vogler, Abbe Georg Joseph 10
Voltaire, François-Marie Arouet de 4, 18, 43, 109, 375, 452
Vossische Zeitung (Voss Dergisi) 471
Vulpius, Christiane bkz. Goethe, Christiane von

Wackenroder, Wilhelm Heinrich 100-102, 166
Wagner, Cosima 250, 472-473
Wagner, Richard 167, 448, 472-476, 484
Wartensee, Xaver Schnyder von 369
Weber, Beda 472
Weill, Alexandre 477
Weimar 13, 15, 18, 46, 59, 87-99, 113-115, 120-124, 127, 138-139, 144, 158, 164, 171, 206-207, 209-212, 215, 220-222, 227, 237, 239, 245, 303, 315, 321, 373, 407-408, 411, 482
Weimar Literarisches Wochenblatt (Weimar Haftalık Edebiyat) 338
Weiß, Christian Samuel 158
Weiß, Flora 384-385
Weiß, Johann 385
Weiße, Christian Hermann 477
Werner, Zacharias 88-89
Westminster Review 467, 469-471
Wette, Wilhelm Martin Leberecht de 325, 347
Wieland, Christoph Martin 14, 88, 90, 996, 105, 109, 134, 136, 138, 402
Wiesike, Carl Ferdinand 481
Wilkins, Charles 237
Wille, Franz Arnold 473-475
Willinck, Gysbert 92
Windischgrätz, Alfred C. F. (Prens) 459
Winckelmann, Johann Joachim 276
Winkelried, Arnold von 292, 435
Witte, Karl 139, 309-310
Wittgenstein, Ludwig 217, 448
Wolf, Friedrich August 145, 160-161, 164, 212, 219
Wolfart, Karl Christian 393
Wolff, Christian 130, 172, 174, 183, 185, 195, 380

Yargı Gücünün Eleştirisi (*Kritik der Urtheilskraft*) 132, 175, 280, 380
yeter neden ilkesi 152, 172, 174-177, 183-188, 194, 197-201, 203-205, 217, 260-262, 267-268, 272-276, 278, 286, 288-289, 425, 428-429, 448, 469
Young, Thomas 8

Zimmermann, Georg Ritter 10

19. yüzyılın en özgün ve kışkırtıcı düşünürlerinden Arthur Schopenhauer (1788-1860), ömrünü ıstırap ve ölümle dolu bir dünyada yaşamanın anlamını kavramaya ve "varoluşun daima endişe verici esrarını" çözmeye çalışarak geçirmiştir. Modern edebiyat, müzik, felsefe ve psikolojide derin yankı bulan ve *Yaşam Bilgeliği Üzerine Aforizmalar*, *İsteme ve Tasarım Olarak Dünya*, *Aşkın Metafiziği* gibi kitaplarıyla günümüzde de ilgi uyandıran dünya görüşüyle insanın hemen her boyutunu incelemiştir.

Elinizdeki biyografi, Schopenhauer'ın parçalanmış aile hayatını, erken dönemlerde üzerinde etkili olan kişileri, Kant'a olan eleştirel bağlılığını, Fichte ve Goethe ile kişisel etkileşimini, Schelling ile kararsız ilişkisini, Hegel'e yönelik nefretini, felsefesinin tanınması için verdiği mücadeleyi ve geç gelen şöhretine karşı tavrını içeren bütünüyle belgelenmiş bir portre sunmaktadır. Schopenhauer bu biyografide, Samuel Beckett, Jorge Luis Borges, Emile Durkheim, Sigmund Freud, Thomas Hardy, Thomas Mann, Friedrich Nietzsche ve Ludwig Wittgenstein gibi farklı kişiler üzerinde kayda değer etkisi olan bir düşünür olarak ortaya çıkmaktadır.

Yazar David E. Cartwright Wisconsin Üniversitesi'nde (Whitewater) felsefe ve din araştırmaları profesörüdür. Schopenhauer ve on dokuzuncu yüzyıl Alman felsefesi hakkında çok sayıda makale yazmış, bu gizemli felsefecinin bazı kitaplarını çevirmiş ve onun üzerine *Historical Dictionary of Schopenhauer's Philosophy* başlıklı bir sözlük hazırlamıştır.





KDV dahil fiyatı