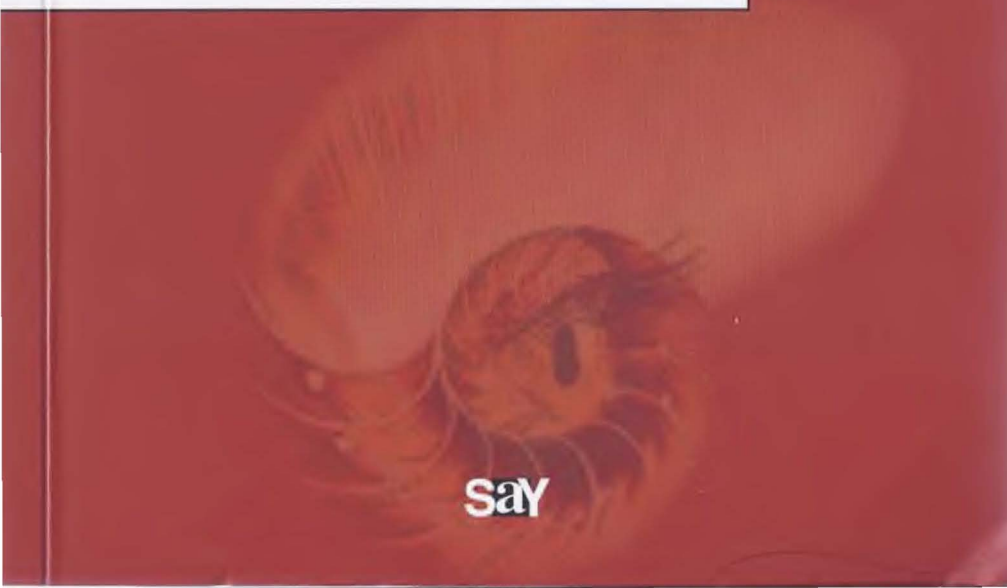


SCHOPENHAUER

Toplu Eserleri – 12

BİLMEK VE İSTEMEK



say

BİLMEK VE İSTEMEK

Arthur Schopenhauer
(d. 1788, Danzig - ö. 1860, Frankfurt am Main)

Ünlü Alman filozofu. 1813'te Jena'da *Über die vierfache Wurzel des Satzes vom Zureichender Grunde* (Yeterli Sebebin Dörtlü Kökü) adlı bir tez savundu ve 1818'de büyük eseri *Die Welt als Wille und Vorstellung*'u (İstenç ve Tasarım Olarak Dünya) yayımlandı. Berlin Üniversitesi'nde doçent oldu (1820); 1831'de öğretim üyeliğinden ayrılarak Frankfurt'ta münzevi bir hayat yaşadı; alaycı ve nükteli eserleri arasında, *Über den Willen in der Natur* (Tabiatta İrade Üstüne) (1836), *Über die Freiheit des Menschlichen Willens* (İnsan İradesinin Hürriyeti Üstüne) (1839), *Die beiden Grundprobleme der Ethik* (Ahlakın İki Temel Meselesi) (1841), *Parerga und Paralipomena* (1851) yer alır. İki eseri ise ölümünden sonra yayımlandı: *Yaşam Bilgeliği Üzerine Aforizmalar*, *Düşünceler ve Fragmanlar*.

Schopenhauer felsefesi, hem Kant idealizmine hem de Hint filozoflarına dayanır. Bütün doktrinini, özneyi de nesneyi de kapsayan tasavvur (Vorstellung) ve irade gücü kavramı üstüne kurar. Dünya bir tasavvurdur, yani o, akılda tasavvur edildiğinden başka bir şekilde düşünülemez *(idealizm)*. Schopenhauer, bu fenomenler dünyasının dayanağına, "irade" (istenç) adını verir ve her kuvveti bir irade olarak görür *(iradecilik)*. Bu irade varlıklarda, yaşama isteği veya yok etme sebeplerine karşı direnme ve onlara hâkim olma eğilimi olarak belirir. Zekâ bile yaşama isteğinin hizmetindedir; bununla birlikte, insan, her yaşantıda ve çabada kötülük ve acının bulunduğunu anlayınca, yaşama isteğinden kendini gene zekâ yoluyla kurtarabilecektir. Bu, hayat şartlarının karamsar bir analizidir ve Schopenhauer, kendisine ün sağlayan keskin zekâsını ve acı belagatini bu konuda ortaya koymuştur. Schopenhauer'in ahlakı, insanların özdeşliğinden ileri gelen acıma duygusuna dayanır.

20/2/1991

Arthur Schopenhauer

BİLMEK VE İSTEMEK

Çeviren:
Ahmet Aydoğan

say

Say Yayınları
Schopenhauer / Toplu Eserleri 12

Bilmek ve İstemek

ISBN 978-605-02-0148-2
Sertifika No: 10962

Yayın Hakları © Say Yayınları
Bu eserin tüm hakları saklıdır. Yayınevinden yazılı izin alınmaksızın kısmen veya tamamen alıntı yapılamaz, hiçbir şekilde kopyalanamaz, çoğaltılamaz ve yayımlanamaz.

Özgün adı: *Die Welt als Wille und Vorstellung*, Bd. II, Kap. XLI:
Ueber die Tod und sein Verhältniß zur Unzerstörbarkeit unsers Wesens an sich.
Parerga und Paralipomena, Bd. II, Kap. X: Zur Lehre von der Unzerstörbarkeit unsers wahren Wesens durch den Tod.

Çeviren: Ahmet Aydoğan
Editör: Derya Önder
Sayfa Düzeni: Tülay Malkoç

Baskı: Kurtiş Matbaası
Topkapı-İstanbul
Tel: (0212) 613 68 94
Matbaa Sertifika No: 12992

1. Baskı: Say Yayınları, 2012

Say Yayınları
Ankara Cad. 22/12 • TR-34110 Sirkeci-İstanbul
Telefon: (0212) 512 21 58 • Faks: (0212) 512 50 80
e-posta: say@sayyayincilik.com • web: www.sayyayincilik.com
www.facebook.com/sayyayinlari

Genel Dağıtım: Say Dağıtım Ltd. Şti.
Ankara Cad. 22/4 • TR-34110 Sirkeci-İstanbul
Telefon: (0212) 528 17 54 • Faks: (0212) 512 50 80
e-posta: dagitim@saykitap.com • online satış: www.saykitap.com

İçindekiler

I
Toplu Bakış

Kendinde Şey ve Fenomen Karşıtlığı Üzerine
Bazı Müşahedeler *9*

II
Hazırlık

Bilmek ve İstemek Bakımından Beden-İrade ilişkisi 23
Ek- Bilmenin İki Türü:Fizik ve Metafizik
Henri Bergson *30*

III
Bilmenin Sınırı: Kendinde Şey

Kendinde Şeyin Bilinebilirliği Üzerine 39
Kendinde Şey Olarak İrade Üzerine
Aşkın Düşünceler *53*

IV
Bilmek, İstemek ve Ölmek

Gerçek Varlığımızın Ölümden Sonraki Durumu *69*

V
Yorum

Doğu Düşüncesinin Schopenhauer'in Kendinde Şey
Öğretisi Üzerindeki Etkileri
Moira Nicholls 87

I
Toplubakış

Kendinde Şey ve Fenomen Karşıthğı Üzerine Bazı Müşahedeler[1]

Kendinde şey duyularımızın herhangi biri aracılığıyla algıdan bağımsız olarak mevcut olan, dolayısıyla hakiki anlamda var olan şeyi ifade eder. Demokritos'a göre o biçimlenmiş maddeydi; aslında Locke için de aynıydı; Kant için bu bir bilinmeyen, benim içinse *irade*dir.

Demokritos'un meseleyi nasıl bütünüyle bu anlamda ele aldığını ve dolayısıyla bu kümenin başında geldiğini eserleri önünde olan ve çoğu zaman ondan harfi harfine iktibaslarda bulunan Sextus Empiricus'dan (*Adversus mathematicos*, lib. III, § 135) alınma aşağıdaki pasaj gösterir:

Δημόκριτος δέ ὅτι μὲν ἀναιρεῖ τὰ φαινόμενα, ταῖς αἰσθ
ὴσέσιν, καὶ τούτων λέγει μηδὲν φαίνεσθαι κατ᾽ἀλήθειαν,
ἀλλὰ μόνον κατὰ δόζαν ἀληθὲς δὲ ἐν τοῖς οὖσιν ὑπάρχειν
τό ἀτόμους εἶναι και κενόν

ve benzeri. (*Democritus autem ea quidem tollit, quae apparent sensibus, et ex iis dicit nihil ut vere est apparere, sed solum ex opinione; verum autem esse in iis, quae*

1 *Parerga und Paralipomena*, Bd. II, Kap. IV: Einige Betrachtungen über den Gegensatz des Dinges an Sich und Erscheinung.

sunt, atomos et inane).[2] Okura bütün pasajı okumasını tavsiye ederim, ki daha ileride ifade eder: ἐτεῇ οἷον ἕκαοτον (ἔστι) γιγνώσκειν ἐν ἀπόρῳ ἐστί (*vere quidem nos, quale sit vel non sit unumquodque, neutiquam intelligimus*);[3] keza ἐτεῇ οἷον ἕκαοτον (ἔστι) γιγνώσκειν ἐν ἀπόρῳ ἐστί (*vere scire, quale sit unumquodque, in dubio est*).[4] Bütün bunlar basitçe "şeyleri kendi başlarına ne olabileceklerine göre (yani neyseler o haliyle) değil fakat sadece göründükleri haliyle biliriz" demeye gelir ve en belirgin maddecilikten başlayıp idealizme giden ve benimle sona eren dizinin yolunu açar. Kendinde şey ile fenomen[5] arasındaki çarpıcı biçimde açık ve belirli, hatta Kant'ın kullandığı anlama yakın, ayrım Porphyrius'un Stobaios'un ilk kitabının kırk üçüncü bölümünde muha-

---

2 (: Demokritos duyu algısına görünen şeyi yadsıdığı için şunu savunur: Gerçekte olduğu haliyle bu fenomenden hiçbir şey ortaya çıkmaz, ortaya çıkan onun bize görünen halinden ibarettir. Bununla beraber atomların ve boşluğun mevcudiyeti gerçektir.)

3 (: Dolayısıyla her bir şeyin nasıl teşekkül ettiğini veya etmediğini gerçekte bilmeyiz.)

4 (: Her şeyin nasıl teşekkül ettiğini bilmek güçtür.)

5 (: *Erscheinung*: görünmek, gözükmek, belirmek, tezahür/zuhur etmek, münasip/muvafık görünmek vb. anlamlara gelen kök fiil *erscheinen*in ortacı genellikle görünüş veya beliriş (ya da zuhur, tezahür) diye karşılansa da, "zuhur" veya "tezahür" eden şeyin bizatihi kendisi, aslının söylemeye çalıştığı göz önünde bulundurulduğunda, bazı hallerde bir isim olarak boşlukta kalır (ki böyle bir sakınca bulunmadığı durumlarda gerek burada gerek dizinin daha önceki kitaplarında zaten fiil de ortaç da *zuhur* ve *tezahür* vb. ile karşılanmıştır), kastedilen biraz daha eksiltilerek veya daraltılarak "tecelli" veya "hadise" diye karşılansa dahi maksat yine ifade olunmayacaktır. Çünki tabirin kökenindeki schein*en* fiili (ışık yaymak, parıldamak) zuhur veya tezahür eden şeyi bizde olduğu gibi gözle ve görünmeyle ilişkisi içinde değil, tıpkı Grekçe *phainomenon* (*phainomenos, phainesthai, phainein*) kökündeki *phōs*, yani gösteren *ışık*la irtibatı içinde söylemeye çalışır. Beri yandan bunun "duyulur" ve "düşünülür" ya da *aisthesis* ve *noesis* arasındaki açık ayrımın bulanıklaşmasına katkıda bulunacağı eleştirisi ve dolayısıyla meselenin bir ucuyla *Anschauung* tabiriyle ilgili olduğu akıldan çıkarılmamalıdır.)

faza ettiği bir pasajında bulunur: Τά κατηγορούμενα τοῦ αἰσθητοῦ καὶ ἑνύλου ἀληθῶς ἐστι ταῦτα, τὸ πάντη εἶναι διαπεφορημένον, τὸ μεταβλητόν εἶναι etc. Τοῦ δὲ ὄντως ὄντος καὶ καθ' αὐτὸ ὑφεστηκότος αὐτοῦ, τὸ εἶναι ἀεὶ ἐν ἑαντῷ ἱδρυμὲνον' ὡσαύτως τὸ κατὰ ταὐτα ἔχειν κ.τ.λ.[6] (c. II, s. 716.)

* * *

Nasıl ki yerkürenin sadece yüzeyini biliyor ve fakat içinin büyük som kütlesi meçhulümüz kalıyorsa tecrübî olarak da şeyler ve genel olarak dünya hakkında hiçbir şey bilmiyor fakat onların sadece fenomenal görünüşlerini, yani yüzeyini biliyoruz. Bunun tam bilgisi en geniş anlamda alındığında *fizik*tir. Fakat bu yüzey peşinen bir iç kısmı gerekli kılar; o sadece yüzeyden ibaret olmayıp, kübik bir muhtevaya sahiptir ve o doğasıyla ilgili sonuçlarla birlikte *metafizik*in konusudur. Şeylerin bizatihi özünü salt fenomenin yasalarıyla uyum içinde oluşturmaya çalışmak uzay geometrisine ait bir cismi safi yüzeylerden ve onların yasalarından oluşturmaya çalışmaya benzeyen bir iştir. Her *aşkın dogmatik* felsefe kendinde şeyi *fenomenin* yasalarına uygun olarak kurma çabasıdır. Bu birbirine taban tabana zıt iki şekli birbiriyle örtüştürmeye çalışmaktan farksızdır, ki şekilleri ne kadar çevirirsek çevirelim bu bir köşesi veya diğeri dışarıda kaldığı için asla muvaffak olunamayacak bir iştir.

* * *

6 (: Hissi ve maddi olan hakkında bütün yönleri kapladığı ve değişebilir olduğu ifade edilirse o zaman bu gerçekten durumu aksettirir... Fakat gerçekten var olan ve zatı itibariyle mevcut olan hakkında onun ezelden beri kendine dayandığını ve benzer şekilde hep aynı kaldığını söylemek doğrudur...)

Tabiattaki her varlık eşzamanlı olarak *fenomen* ve *kendinde şey*, veya *natura naturata*[7] ve *natura naturans*[8] olduğu için *fizik* ve *metafizik* diyebileceğimiz iki yönlü bir açıklamayı kabul eder. Fiziğin açıklaması her zaman *sebep*ten, metafiziğin açıklaması ise her zaman *irade*den başlar;[9] çünkü o kendisini bilgisiz tabiatta doğal bir güç olarak gösteren ve yaşam gücü olarak yükselen fakat hayvanda ve insanda irade adını alandır.

Aslında belirli bir kimsenin zihninin/zekâsının düzeyi ve eğilimi, karakterinin manevi-ahlaki teşekkülü bütünüyle *fiziki görünüş*ünden bile çıkarılabilir. Nitekim zihni beyninin ve sinir sisteminin yapısı ile bunları etkileyen kan dolaşımından çıkarılabilir; karakteri kalp, damar sistemi, kan, akciğer, karaciğer, dalak, böbrekler, bağırsaklar, üreme organları vb.'nin bünyesi ve mürekkep faaliyetinden çıkarılabilir. Fakat bunun için *rapport du physique au morali*[10] düzenleyen yasalar hakkında Bichat ve Cabanis'in (*Krş.* § 102) bile sahip olduklarından daha fazla ve daha doğru bir bilgiye sahip olmamız gerekir. O halde zihin ve karakter daha uzak bir fiziki sebebe, ebeveynin hal ve mizacına[11] irca edilebilir, çünkü bunlar o daha yüksek ve daha iyi olanın değil ancak kendilerine benzeyen bir varlığın nüvesini sağlayabilirlerdi.

Ne var ki *metafizik bakımdan* aynı insanın kendisi için kendine uygun zihni yaratmış olan kendi özgür ve asli iradesinin fenomeni olarak açıklanması gerekirdi. Dolayısıyla yapıp ettiği her şey her ne kadar zorunlu olarak onun belirli saiklerle çatışma halinde olan karakterinden kaynaklansa ve bu da onun tecessümünün[12] sonucu ola-

7 (: Doğurulmuş doğa.)

8 (: Doğuran doğa.)

9 (Daha doğrusu Schopenhauer'in "irade" dediği şeyden.)

10 (: Maddi-fiziki olanın manevi-ahlaki olanla ilişkisi.)

11 (: *die Beschaffenheit*.)

12 (Yani bir cisme bürünerek ferdiyet kazanmasının.)

rak ortaya çıksa da bu tür fiiller yine de bütünüyle ona atfedilecektir. Fakat şimdi metafizik bakımdan onunla ebeveyni arasındaki farklılık mutlak değildir.

* * *

Anlamak her zaman *bir tasavvur oluşturma*[13] edimidir, dolayısıyla özü itibariyle her zaman tasavvur alanında kalır. Şimdi o sadece *fenomenleri* temin ettiği için her türlü anlama fenomenle sınırlıdır. *Kendinde şeyin* başladığı yerde *fenomen,* dolayısıyla tasavvur ve onunla birlikte anlama da sona erer. Fakat onun yerine kendi başına *var olan* (öteki gibi *gelip geçici olmayan*) ve *irade* olarak kendisinin farkında olan ortaya çıkar. Eğer bu kendimizin farkında oluşumuz dolaysız olsaydı kendinde şeyin bütünüyle uygun bilgisine sahip olurduk. Ne var ki bu, iradenin bu uzvi bedeni ve onun bir parçasıyla (yani beyinle) zihni kendisi için oluşturması, fakat ardından da önce böyle bir zihin sayesinde öz bilinçte[14] kendisini irade olarak bulup tanımasıyla ortaya çıkar. Dolayısıyla kendinde şeyin bu bilgisi öncelikle içinde zaten içerilen bir bilen ve bilinen ayrımıyla, ardından da beyne ait özbilinçten ayrılamayan[15] *zaman* formuyla kayıtlı ve sınırlıdır; dolayısıyla böyle bir bilgi bütünü kapsayıcı ve uygun bilgi değildir (Bunu başeserimin ikinci cildinin 18. Bölümüyle karşılaştırınız[16]).

---

13 (Ya da: zihinde canlandırma, tasarımlama.)

14 (: *Selbstbewußtsein*: Schopenhauer, ileride açıklanacağı üzere, objeleri birbirinden farklı olan iki bilinç tipini birbirinden ayırır: bir yanda başka şeylerin bilinci, diğer yanda öz bilinç veya benin dolayısıyla bilincin bilinci vardır. Öz bilinç bir zat ya da ben olarak başvurulan bir nesnenin bilinci değil fakat kişinin istemesinin doğrudan bilinci veya ona dair oluşan farkındalıktır.)

15 (Ya da: onun ayrılmaz parçası olan.)

16 (*Bkz.* ileride: *Kendinde Şeyin Bilinebilirliği Üzerine.*)

Ueber den Willen in der Natur (*Doğadaki İrade*) isimli eserimde "Fiziki Gökbilimi" başlığı altında ele alınmış olan ve bir olayı veya bağıntıyı ne kadar açık kavrayabilirsek, onun o kadar salt fenomende yer aldığını ve kendinde şeyle ilgili olmadığını ifade eden hakikat bununla yakından ilgilidir.

Kendinde şey ile fenomen arasındaki fark aynı zamanda bir şeyin *öznel* ve *nesnel* özü arasındaki farkla da ifade edilebilir. Onun bütünüyle *öznel* özü tam kendinde şeydir; fakat bu bir bilgi nesnesi değildir. Çünkü böyle bir nesne için temel ve elzem olan şey her zaman bilen bir bilinçte onun tasavvuru olarak mevcut olmaktır. Orada kendisini izhar eden, şeyin *nesnel* özüdür. Dolayısıyla bu bilgi nesnesidir; ama bu hüviyetiyle o bir tasavvurdan ibarettir ve o hale ancak kendine özgü doğası ve ondan kaynaklanan yasalara sahip olması gereken bir tasavvur aygıtı aracılığıyla gelebilir. Neticede o, bir kendinde şeyle ilişkilendirilebilecek bir fenomendir sadece. Bu bir öz bilincin ve dolayısıyla kendini bilen bir benin olduğu yerde de geçerlidir. Çünkü bu da kendisini ancak onun zihni, yani tasavvur aygıtı içinde bilir. Haddizatında o kendisini harici duyu aracılığıyla uzvi bir form ve deruni duyu aracılığıyla da irade olarak bilir. O bu formun işlerinin nasıl ki gölgesi tarafından aynı anda tekrar edildiğini görüyorsa bu iradenin işlerinin de bu form tarafından eşzamanlı olarak tekrar edildiğini görür ve bundan bu ikisinin birbirine özdeş olduğu sonucunu çıkarır ki o buna ben der. Fakat zihnin burada kökenine, iradeye durduğu büyük yakınlık için olduğu gibi bu iki yönlü bilgi dolayısıyla da nesnel özün ve dolayısıyla fenomenin bilgisi burada öznel olandan, kendinde şeyden, harici duyu vasıtasıyla elde edilen bilgi veya öz bilince kıyasla başka şeylerin bilincinde olduğundan daha az farklılık gösterir. Nitekim öz bilinç münhasıran iç duyu ile bildiği kadarıyla ona

artık mekân formu değil sadece zaman formu bağlıdır; dolayısıyla onu kendinde şeyden ayıranların tamamı zaman formu ile özne ve nesne arasındaki bölünmeden ibarettir.

* * *

Doğal bir varlığı mesela bir hayvanı algılayıp varoluşu, hayatı ve faaliyeti itibariyle düşündüğümüzde hayvanbilim ve hayvan anatomisinin onun hakkında bize söylediği her şeye karşın o önümüzde akıl sır ermez bir muamma olarak durur. Fakat o zaman tabiat sırf inatçılığından dolayı bizim sorumuza ebediyen sağır mı kalacaktır? O büyük olan her şey gibi açık, konuşkan ve hatta çocuksu değil midir? Bu sebepten ötürü, sorunun yanlış, tek yanlı, yanlış varsayımlardan hareketle sorulmuş veya hatta içinde bir çelişki barındırıyor olması ihtimali dışında başka bir sebepten ötürü onun cevabının gelmediği veya geciktiği görülmüş değildir. Aslında sonsuza dek ve esası itibariyle keşfedilmeden kalmasının mukadder olduğu durumda bir sebep ve sonuçlar münasebetinin olabileceği tasavvur edilebilir midir? Kesinlikle hayır. Tam tersine o bu formun yabancı olduğu bir alanda sebep ve sonuçlar aradığımız için akıl sır ermezdir; ve dolayısıyla sebep ve sonuçlar zincirini bütünüyle yanlış bir yolda takip ediyoruz demektir.

Nitekim her fenomende önümüze çıkan tabiatın iç özüne yeter sebep ilkesinin kılavuz çizgisini takip ederek ulaşmaya çalışıyoruz; halbuki bu ilke zihnimizin şeylerin fenomenal görünüşünü yani yüzeyini kavrarken kullandığı formdan başka bir şey değildir, fakat biz onunla fenomenin ötesine geçmeye çalışıyoruz. Fenomenler alanında yeter sebep ilkesi kullanışlı ve uygun bir ilkedir. Sözgeli-

mi belirli bir hayvanın mevcudiyeti onun üremesinden[17] hareketle izah edilebilir. Dolayısıyla aslında üreme başka herhangi bir sonucun, hatta en basitinin, sebebini takibinden daha esrarlı değildir, çünkü böyle bir sonuç bahis konusu olduğunda açıklama sonunda kavranılamaz olana gelip dayanır. Üremeye gelecek olursak, burada birkaç tane ara münasebet halkası eksik ama bu esaslı bir fark oluşturmaz; çünkü bu bağlara veya halkalara sahip olsaydık bile kendimizi hâlâ anlaşılamaz olanın karşısında bulurduk. Bütün bunların sebebi fenomenin fenomen olarak kalması ve kendinde şey olmamasıdır.

Şeylerin iç özü yeter sebep ilkesine yabancıdır; o kendinde şeydir ve o da saf *irade*dir. O irade ettiği/istediği için vardır ve var olduğu için irade eder/ister. O her varlıkta mutlak manada gerçek olandır.

* * *

Her şeyin temel karakteri gelip geçici tabiatıdır. Tabiatta madenden canlı varlığa kadar her şeyin kısmen kendi mevcudiyetiyle, kısmen başka bir şeyle çatışmayla aşınıp tükendiğini görüyoruz. Şimdi tabiat eğer en iç çekirdeği zamansız, dolayısıyla bütünüyle yok olmayan bir şey, fenomenlerinden tamamen farklı bir kendinde şey, maddi-fiziki her şeyden farklı olan metafizik bir şey olmasaydı sonsuz zaman boyunca yılıp yorulmaksızın formların muhafazasına ve bireylerin yenilenmesine, hayat sürecinin sayısız tekrarına nasıl güç yetirebilirdi? O en içerdeki çekirdek veya öz hepimizdeki ve her şeydeki *irade*dir.

Dünyanın bütün *merkezi* her canlı varlığın içindedir ve bu sebepten ötürü onun kendi mevcudiyeti onun için mevcudun tamamıdır. Bencillik de buna dayanır. Ölü-

17 [: Zeugung: *generaito*: tenasûl.]

mün onu yok edeceğini düşünmek bütün mevcudiyetin münhasıran ondan çıktığını düşünmek kadar saçma ve manasızdır. (*Krş. İrade ve Tasavvur Olarak Dünya*, C. II, Bl. 41.[18])

* * *

Karanlıktan şikâyet eder, bir bütün olarak varoluşun anlamını, fakat özellikle de bizimle bütün arasındaki münasebeti anlamadan ömrümüzü tükettiğimizden yakınırız. Şu halde sadece hayatımız kısa değildir, fakat bilgimiz de bütünüyle onunla sınırlıdır; çünkü ne doğumumuzdan önceki zamana ne de ölümümüzden sonraki zamana bakabiliriz. O nedenle bilincimiz, deyim yerindeyse, geceleyin bir an için çakıp sönen bir şimşekten başka bir şey değildir. Dolayısıyla sanki bir ifrit şaşkınlığımızdan (ve onun verdiği sıkıntı ve tedirginlikten) şeytanca bir zevk almak için bilgimizin kalanının tamamını bizden muzırca bir niyetle esirgemiş gibidir.

Fakat bu aslında haklı bir şikâyet değildir, çünkü bir yanılsamadan kaynaklanır ve şu yanlış temel görüşün sonucudur: Şeylerin tamamı bir *zihin*den çıkmıştır ve dolayısıyla gerçek hale gelmezden önce safi bir zihni tasavvur olarak vücut bulmuştur ve bilgiden çıktığı için de erişiminin o bilgiyle sınırlı olması mukadderdir; o itibarla künhüne varılabilir ve tüketesiye incelenebilir. Fakat aslında durum bunun tam tersi olabilir: Bilgisizlik hakkındaki bütün şikâyetlerimiz birisi tarafından bilinmemek, hatta kendi başına dahi bilinebilir, bir başka deyişle, birisinin zihninde tasavvur edilebilir olmamaktır. Çünkü her türlü bilmenin sahası içinde olduğu ve bu sebepten ötürü her türlü bilginin kendisine istinat ettiği *tasavvur*

18 [: Dizinin bir önceki kitabı *Ölümün Anlamı*'na bakınız.]

varoluşun harici yanından ibarettir, dolayısıyla ikincil ve ilave bir şey ve o nedenle genel olarak şeylerin ve dolayısıyla bir bütün olarak dünyanın temadisi için gerekli olmayan fakat sadece tek tek canlı varlıkların muhafazası için zorunlu olan bir şeydir. Bu sebepten ötürü şeylerin varoluşu genel ve bütün olarak bilgiye ancak *per accidens*[19] ve dolayısıyla çok sınırlı bir kapsam içinde dahil olur. O ancak temelini iradenin nesnelerinin / hedeflerinin oluşturduğu ve bu hüviyetiyle ilk sırayı işgal ettiği hayvan bilinci içinde resmin geri planını oluşturur. Şimdi bütün dünya mekânda ve zamanda, yani tasavvur olarak dünya bu kaza sayesinde ortaya çıkar, ki bilginin dışında böyle bir varoluşa sahip değildir.

Buna karşılık bu dünyanın kendi başına var olan en iç özü böyle bir varoluştan tamamen bağımsızdır. Şimdi daha önce söylediğim gibi bilgi her bir münferit canlıyı koruma amacıyla ortaya çıktığı için onun bütün doğası, zaman, mekân ve benzeri gibi bütün formları, sadece böyle bir münferit canlının hedeflerine göre şekillenir. Şimdi bu hedefler kesinlikle şeylerin iç özünün ve bir bütün olarak dünyanın bilgisine değil sadece münferit fenomenler arasındaki ilişkilerin bilgisine ihtiyaç duyar.

Kant az ya da çok herkesin kafasını karıştıran metafiziğin meselelerinin doğrudan veya hatta tatmin edici herhangi bir çözümünün olamayacağını göstermişti. Şimdi son tahlilde bunun sebebi bu tür meselelerin köklerinin zihnimizin formlarında, zaman, mekân ve nedensellikte bulunuyor olmasıdır. Halbuki böyle bir zihnin tek işi vardır, o da bireysel iradeye saiklerini, bir başka deyişle, ona istemesinin nesnelerini, elde etme yolları ve imkânlarıyla birlikte göstermektir. Ne var ki eğer bu zihin kötüye kullanılır ve (dikkatini) şeylerin bizatihi özüne, dünyanın bü-

19 (: Kazara.)

tünlüğüne ve ahengine çevirecek olursa o zaman az önce sözü edilen ona bağlı tüm mümkün şeylerin birlikte varoluşunun, ardışıklığının ve nedenselliğinin formları, bu dünyanın kökeni ve amacı, başlangıcı ve sonu gibi metafizik meselelere, kişinin kendi beni, ölümle yok oluşu veya ölüme rağmen varlığını sürdürmesi, irade özgürlüğü ve benzeri gibi daha birçok meseleye yol açar. Şimdi eğer bu formların kalktığını ve şeylerin bilincinin varlığını hâlâ sürdürdüğünü düşünecek olursak o zaman bu tür meseleler tam olarak çözüme kavuşturulamayacak fakat bütünüyle ortadan kalkmış ve artık dile getirilmelerinin herhangi bir anlamı kalmamış olacaktır. Çünkü bunlar bütünüyle dünyanın ve varoluşun kavranılmasıyla hiçbir ilgisi olmayan fakat sadece bizim şahsi hedeflerimizle irtibatı bulunan bu formlardan kaynaklanırlar.

Bu düşüncelerin bütünü bize Kant'ın öğretisinin açıklamasını sunarlar ve sadece *öznel* cihetten oluşturulmuş olan bu öğretinin *nesnel* doğrulamasının yolunu açarlar. O bize şunu söylüyordu: Anlayış gücünün formlarının aşkın değil sadece içkin uygulama alanı vardır. Şimdi buna rağmen biz de zihnin fizik değil metafizik (bir vasfa sahip) olduğunu söyleyebiliriz; bir başka deyişle, iradeden kaynaklandığı için, onun nesnelleşmesine ait olduğundan ötürü, aynı zamanda münhasıran iradeye hizmet için vardır. Fakat bu hizmet sadece tabiattaki şeylerle ilgilenir, onun ötesinde yer alan herhangi bir şeyle değil.

Daha önce *Ueber den Willen in der Natur* isimli eserimde açıklayıp ispatladığım gibi her canlı aşikâr ki zihin ya da zekâ dediğimiz şeye sadece yiyeceğini bulup elde edebilmek için sahiptir; dolayısıyla bu aynı zamanda böyle bir zihnin derecesini yahut sınırlarını da belirler. İnsan söz konusu olduğunda da durum farklı değildir, sadece ayakta kalmasının büyük güçlüğü ve ihtiyaçlarının sınırsız çeşitliliği burada çok daha büyük bir zihin

yahut zekâ derecesini gerekli kılmıştır. Ancak bu, sınır dışı bir şeyle aşıldığında tamamen *özgür bir bakiye* ortaya çıkar ki hatırı sayılır bir dereceye vardığında buna *deha* denir.

Böyle bir zihin ancak bu suretle ilk defa gerçekten nesnel hale gelir; fakat belli bir ölçüde hatta metafizik bir vasfa bürünecek veya en azından böyle olmaya çaba gösterecek kadar ileri gidebilir. Çünkü özellikle ulaşmış olduğu nesnellik derecesinin bir sonucu olarak bizzat tabiat, şeylerin bütünü, şimdi onun konusu ve meselesi haline gelir. Dolayısıyla onda tabiat gerçekten ilk kez kendisini var olan ancak var ol*ma*yabilecek veya *başka türlü* var olabilecek bir şey olarak kavramaya başlar; hâlbuki her gün karşılaştığımız safi sıradan bir zihinde tabiat kendisini açık şekilde kavrayamaz; nasıl ki değirmenci değirmen taşının sesini duymaz ise ve nasıl attar dükkânındaki ıtriyatın kokusuna alışmış kanıksamış ise. Böyle bir zihne tabiat doğal bir şey olarak görülür ve tabiri caizse onun tarafından tutsak alınmıştır denilebilir. O ancak belli daha parlak anlarda tabiatın farkına varır ve ondan dehşete düşer; fakat bu çok çabuk geçer. Dolayısıyla çok geçmeden görürüz ki bu tür sıradan kafalar da, her ne kadar kalabalıklar arasına karışarak da olsa, felsefede varlık gösterebilirler. Buna karşılık eğer zihin kökeni ve teşekkülü itibariyle metafizik bir yatkınlığa sahip olsaydı bu tür kafalar, bilhassa bir merkez etrafında topladıkları güçleriyle, herhangi bir bilimi nereye götürebilirlerse felsefeyi de o noktaya taşıyabilirlerdi.

II
Hazırlık

Bilmek ve İstemek Bakımından Beden İrade ilişkisi[1]

Bize kendisini sadece tasavvur olarak sunan bu dünyaya ya da bilen öznenin safi tasavvuru olarak dünyadan bunun beraberinde olabilecek olan her neyse ona geçişe dair aradığımız anlam aslında araştırmacının kendisi safi bilen özneden daha fazlası (cisimsiz bedensiz kanatlı bir melek) olmadığı sürece asla bulunamayacaktır. Fakat onun kökleri bu dünyadadır ve o kendisini burada bir *birey* olarak bulur, bir başka deyişle, tasavvur olarak bütün dünyanın zorunlu ayakta tutucusu olan bilgisi ona her zaman bir beden aracılığıyla verilir ve bu bedenin teessürleri[2] daha önce gösterdiğimiz gibi onun bu dünyayı algılayışında anlamanın başlangıç noktasını oluştururlar. Bu hüviyetiyle saf bilen özne için bu beden diğer herhangi bir tasavvur gibi bir tasavvur, nesneler arasında bir nesnedir. Buraya kadar onun hareket ve eylemlerini diğer bütün algı objelerinin değişimlerini nasıl biliyorsa öyle bilir; ve eğer bunların anlamları kendisi için bütünüyle farklı bir tarzda açığa kavuşturulmamış olsaydı bunlar da diğerleri kadar tuhaf ve anlaşılmaz olurdu. Aksi halde nasıl ki diğer nesnelerdeki değişimler sebepleri, müteharrik güçleri veya saikleri takip ediyorsa kendi davranışının / eylemlerinin de verili saikleri bir

1 *Die Welt als Wille und Vorstellung*, Bd. I, § 18.

2 (: *Affektion*.)

doğa yasası düzenliliğiyle takip ettiğini görürdü. Fakat o başka herhangi bir netice ile sebebi arasındaki bağı ne kadar yakından anlıyorsa müteharrik güçlerin tesirini de ancak o kadar anlardı. Bu durumda bedeninin eylemlerinin ve tezahürlerinin iç özünü anlamaz ve bu özü kimi zaman bir güç, kimi zaman bir nitelik veya bir karakter olarak adlandırır, ama ona dair daha derin bir kavrayışa sahip olmazdı. Fakat bunların hiçbiri hali aksettirmez; daha çok muammanın çözümünü veren bir birey olarak ortaya çıkan bilme öznesidir ve bu çözüm *irade*dir. Bu ve sadece bu ona bir fenomen olarak kendisinin / varoluşunun anahtarını sunar, ona aradığı anlamı ifşa eder ve özünün, yapıp ettiklerinin, hareketlerinin iç işleyişini verir.

Ancak bedenle özdeşliği sayesinde bir birey olan bilen özneye beden iki farklı şekilde verilir. Öncelikle kavrayıcı algıda[3] bir tasavvur, onlarla aynı yasalara tabi nesneler arasında bir nesne olarak verilir; ama aynı zamanda bütünüyle farklı bir tarzda, yani herkes tarafından doğrudan bilinen ve *irade* sözcüğüyle ifade edilen bir şey olarak verilir. İradenin her hakiki edimi aynı zamanda doğrudan ve kaçınılmaz olarak onun bedeninin bir de-

3 (: *in verständiger Anschauung*, ya da anlama gücüyle sezgide. Günlük kullanımda *die Anschauung* tabiri (dikkatle bakmak, gözlemlemek anlamına gelen *anschauen* fiilinden) genellikle bakış, görüş, seyrütemaşa, dolayısıyla neticede oluşan fikir, telakki vb. anlamlara gelir. Schopenhauer bunu göz bir objeyi retina üzerindeki bir his veya duyumun sebebi olarak algıladığında oluşan şeyi ifade etmek için kullanır ve bu yüzden zaman zaman "görü" diye karşılandığı görülür. Metinde ise bir objenin algılandığı zihinsel edimi kastetmek için kullanıldığında, genellikle Anglo-Sakson dünyada *perception* ile karşılandığından, "algı" (*Wahrnehmung* ile karışma tehlikesini de göze alarak), vurgu *soyut* tasarım yerine *doğrudanlık* üzerine yapıldığında ise *intuition* karşılığına bağlı olarak "sezgi" ile çevrilmiştir. Bazı hallerde "kavram" da, özellikle "algı"yla birlikte veya ona bağlı olarak kullanıldığında, aynı zamanda "kavrayış"ı da ifade edecek şekilde anlaşılmalıdır.)

vinimi / hareketidir; o aynı zamanda onun bedenin bir devinimi olarak ortaya çıktığının farkında olmaksızın o edimi gerçekten isteyemez. Bir irade edimi ve bedene ait bir edim bir illiyet zinciri içinde birbirine bağlanmış, nesnel olarak bilinen iki farklı durum değildir, onlar bir sebep sonuç ilişkisi içinde durmazlar; onlar ilkinde doğrudan, diğerinde algılamadaki anlamaya olmak üzere, sadece birbirinden bütünüyle farklı iki tarzda verilen bir ve aynı şeylerdir. Bedenin bir eylemi nesnelleşmiş bir irade ediminden, yani algıya taşınan bir irade ediminden başka bir şey değildir. Ayrıca bunun bedenin, sadece saiklere bağlı veya güdülenmiş değil fakat basit uyarıcılara karşılık olarak gayri ihtiyari edimler de dahil olmak üzere her türlü devinimi için doğru olduğunu göreceğiz; aslında bütün beden nesnelleşmiş iradeden, tasarım veya tasavvur haline gelmiş nesnelleşmiş iradeden başka bir şey değildir; bunların hepsi ileride ele alınıp incelendiğinde vuzuha kavuşacaktır.

Bu sebepten ötürüdür ki ben şimdi bedene *iradenin nesnelliği* diyorum, gerçi bir önceki kitapta ve *Yeter Sebep İlkesi Üzerine* başlıklı denemede ona *doğrudan nesne* demiştim, ama bu orada bilerek benimsediğim tek yanlı (yani tasavvur) bakış açısının doğal sonucuydu. Bu sebepten ötürü belli bir anlamda aynı zamanda iradenin bedenin *a priori* bilgisi, bedenin de iradenin *a posteriori* bilgisi olduğu söylenebilir. İradenin gelecekle ilgili kararları iradenin gerçek edimleri değil, aklın belli bir zamanda isteyeceğimiz şeye ait ihtiyat tedbirlerinden ibarettir. Ancak kararın icrası onu irade olarak onaylar ve o zamana kadar her an değişme ihtimali olan ve sadece akılda *soyut biçimde* var olan bir tasarıdan fazlası değildir. İstemek / irade etmek ve eylemek / harekete geçmek ancak teemmülde / refleksiyonda farklıdır, gerçekte birdirler. Her hakiki, halis, doğrudan irade edimi

aynı anda ve doğrudan bedenin görünür bir edimidir, buna mukabil benzer şekilde beden üzerindeki her tesir aynı anda ve doğrudan irade üzerindeki bir etkidir. Bu iradeye zıt yahut karşıt olduğu zaman buna acı / ıstırap denir; iradeyle uyum içinde veya iradeye muvafık olduğu zaman da keyif veya haz[4] denir. Her ikisinin dereceleri birbirinden büyük ölçüde farklıdır. Bununla beraber acı ve zevke tasavvur demek yanlıştır, onlar hiçbir surette bu tür bir şey değil fakat tezahürü itibariyle iradenin, bedenin doğrudan teessürleri; bedenin maruz kaldığı tesiri mecburi, geçici bir isteme veya istememedir.

Beden üzerinde doğrudan safi tasavvur olarak düşünülebilecek ve dolayısıyla az önce söylenene istisna olan ancak birkaç, özel tesir vardır; bunlar iradeyi uyarmaz ve beden sadece bunlar aracılığıyla doğrudan / aracısız bir bilgi nesnesidir; çünkü anlamada bir algı olarak beden diğer bütün nesneler gibi dolaylı bir nesnedir. Sözünü ettiğim tasavvurlar salt nesnel görme, işitme ve dokunma duyularının infialleridir, gerçi bunlar da ancak bu uzuvların her biri için özel, doğal ve uygun olan tarzlarda etkilenirler. Bu etkilenme bu bölümlerin genişlemiş ve özel şekilde değişmiş duyarlılığının öylesine aşırı derecede zayıf bir uyarılmasıdır ki iradeyi etkilemez; ve hiçbir uyarı iradeyi rahatsız etmediği için bu sadece anlama melekesine algı haline gelen veri sağlar. Fakat duyu organlarının daha güçlü veya farklı türden her güçlü teessürü acı vericidir, yani iradeye karşıttır ve dolayısıyla bu organlar da iradenin nesnelliğinin bir parçasıdır. Sinirlerin zayıflığı anlama melekesi için veri olarak kullanılacak kadar güce sahip olması gereken tesirler / intibalar aslında iradeyi uyaracak, bir başka deyişle, acı veya zevk / mutluluk,

4 (: *Wohlbehagen, Wollust; behagen*deki bir arzunun yerine getirilmesi, bir iştihanın doyurulması gibi anlamlara bağlı olarak ilkindeki doyum veya tatmin anlamlarını da unutmamak gerekir.)

ve daha çok ilkini duyuracak kadar güçlü olduklarında kendini gösterir. Bu acı bir ölçüde küt ve belirsizdir; dolayısıyla bizim sadece belli sesleri ve güçlü ışığı acı verici biçimde hissetmemize neden olmaz, fakat aynı zamanda genel olarak, bu hüviyetiyle açık seçik tanınmayan marazi ve evhamlı bir mizaca da sebebiyet verir. Beden ve iradenin özdeşliği kendisini başka şekillerde de gösterir, iradenin her şiddetli ve aşırı devinimi, bir başka ifadeyle, her duygu bedeni ve onun iç işleyişini doğrudan tahrik eder ve onun hayati işlevlerinin akışını bozar. Bu mesele *Ueber den Willen in der Natur*'un ikinci baskısının 27. sayfasında özel olarak ele alınıp incelendi.

Son olarak irade hakkında sahip olduğum bilgi her ne kadar dolaysız ve doğrudan bir bilgiyse de bedenimin bilgisinden ayrılamaz. Ben irademi bir bütün, bir birlik olarak, özüyle tam uyum içinde değil fakat ancak münferit edimleriyle ve dolayısıyla ancak zaman içinde bilirim, ki o her cismin olduğu gibi benim bedenimin de tezahürünün biçimidir. Bu sebepten ötürüdür ki beden irademin bilgisinin şartıdır. Dolayısıyla ben bu iradeyi aslında bedenimden ayrı olarak düşünemem. *Yeter Sebep İlkesi Üzerine* başlıklı denemede irade veya daha doğrusu isteme öznesi aslında özel bir tasavvur veya nesneler sınıfı olarak ele alınır. Fakat orada bile bu nesnenin özneyle bir olduğunu; yani onun bir nesne olmaktan çıktığını gördük. Orada bu birliğe κατ' ἐξοχη[5] mucize dedik ve elinizdeki kitap bunun bir açıklamasından ibarettir. İrademi bir nesne olarak gerçekten bildiğim kadarıyla veya o ölçüde onu bir beden olarak bilirim. Fakat o zaman da bu beni bu denemede anlatılan ilk tasavvurlar kümesine, yani gerçek nesneler arasına geri götürür. İlerledikçe ilk tasavvurlar kümesinin izahını, çözümünü bu denemede

5 [: Fevkalade, türünün kusursuz örneği.]

verilen *dördüncü* kümede bulacağını daha çok anlayacağız, ki bunlar gerçekte artık özneyi nesne olarak karşılamazlar. İlk kümede geçerli olan nedensellik yasasının ve bu yasaya göre olup bitenlerin iç özünü dördüncü kümeye ait olan çekim yasasından hareketle anlamayı öğrenmeliyiz.

İradenin bedenle özdeşliğini burada ancak şimdilik ve üstünkörü izah etmiş oluyoruz; fakat bu özdeşlik gerçekte ancak burada—aslında ilk defa—takip ettiğimiz usulle açıklanabilir ve bu eserin ilerleyen sayfalarında daha tam olarak yapılacaktır. Bir başka söyleyişle bu dolaysız bilinci, somut bilgiyi[6] akli bilgi düzeyine yükselterek veya onu soyut bilgiye taşıyarak yapılabilir. Buna karşılık bizatihi tabiatı icabı o sırf kendisi var olan en dolaysız bilgi olduğu için asla ispatlanamaz, yani başka daha doğrudan bir kaynaktan dolaylı bilgi olarak çıkarılamaz. Ve eğer onu bu hüviyetiyle kavrayamıyor ve ondan vazgeçemiyorsak onu türetilmiş bilgi olarak dolaylı bir yoldan yeniden elde edeceğimizi boşuna bekliyoruz. O gayet özel bir tabiata sahip bir bilgidir ve hakikati tam da bu sebepten ötürü *Yeter Sebep İlkesi Üzerine* başlıklı denemenin § 29 ve devamında tüm hakikatin bölündüğü dört başlıktan birine uygun bir şekilde dahil edilemez. (Hatırlanacağı üzere bu başlıklar) mantıki, tecrübî, aşkın ve mantık ötesi olarak sıralanmıştı. Çünkü o bütün bunlar gibi soyut bir tasavvurun bir başka tasavvura ya da zorunlu kavrayıcı veya soyut tasarımlama biçimine bağlanması değil fakat bir yargının bir algı tasavvurunun, yani bedenin bir tasavvur olmayan, fakat τοτο *genere* farklı olanla, yani iradeyle münasebetine bağlanmasıdır. Bu sebepten dolayı ben bunu başka her türlü hakikatten ayırmak ve ona κατ' ἐξοχήν felsefi hakikat demek istiyorum. Bu farklı şe-

6 (Sırasıyla: *Erkenntniß* in concreto; *Erkenntniß* in abstracto.)

killerde ifade edilebilir ve diyebiliriz: benim bedenim ve irademdir; ya da bir algı tasavvuru olarak bedenim dediğim şeye başka hiçbir şeyle mukayese edilemeyecek kadar bütünüyle farklı bir tarzda farkına vardığım kadarıyla irade derim; ya da bedenim irademin nesnelliğidir ya da bedenim tasavvurum olmasının yanı sıra aynı zamanda benim irademdir vs.

Ek
Bilmenin İki Türü:Fizik Ve Metafizik
Henri Bergson

Metafiziğin tarifleri ile mutlak hakkındaki düşünceler kendi aralarında mukayese edilecek olursa, görünüşteki ayrılıklarına rağmen filozofların bir şey bilmek konusunda derinden derine farklı olan bu iki bilme tarzını birbirinden ayırt etmekte mutabık oldukları görülür. Bunlardan birincisi bir şeyin etrafında dönüp dolaşmayı, ikincisi ise katılmayı, ona nüfuz etmeyi tazammun eder. İlki kendisinden hareketle söz konusu şeyi bilmeye vasıta teşkil eden görüş ve sembollere istinat eder, ikincisi ise hiçbir görüş ve sembole dayanmaz. Birinci bilginin nispi ve *izafi* olanda durakladığı; ikinci bilginin ise mümkün olduğu yerde, mutlaka vasıl olduğu söylenecektir.

Sözgelimi nazarımızı bir nesnenin mekândaki hareketine çevirelim. Onu baktığım zaviyedeki konumuma göre hareketli veya hareketsiz olarak algılarım. Onu, iliştirdiğim eksenlere veya işaret noktalarına, bir başka söyleyişle irca ettiğim sembollere göre türlü türlü ifade ederim. Ve ona bu iki sebepten dolayı *izafi* adını veririm: her iki halde de ben nesnenin kendisinin dışında kalırım. Mutlak bir hareketten bahsettiğimde, bu demektir ki, harekete içsel bir varlık, deyiş yerindeyse, birtakım ruh durumları izafe etmekteyim; bu aynı zamanda şu anlama da gelir: Sözü edilen bu ruh durumlarıyla uyum halindeyimdir ve kendimi bir muhayyile çabasıyla bu durumlara katıveririm. Dolayısıyla bu durumda nesnenin hareketli veya hareketsiz olmasına yahut şu veya bu hareketi kabul etmesine göre ben onunla ilgili olarak aynı hisse sahip olmayacağım. Duyacağım şey, nesnenin kendisin-

de olmamdan ötürü ne nesne hakkında kabul edeceğim görüşe bağlı olacaktır; ne de asıl metnin elimde kalması için her türlü tercümeyi reddetmiş olduğumdan ötürü, onu irca edebileceğim sembollere bağlı olacaktır. Sözün kısası hareket artık dışarıdan ve deyiş yerindeyse bulunduğum yerden değil, fakat içeriden kendi kendisinde kavranılacaktır. Böylece bir mutlağı yakalamış olurum.

Yahut serüvenleri bir romanın konusunu teşkil eden bir karakteri ele alalım. Romancı arzu ettiği ölçüde kendi kahramanının özelliklerinin sayısını artırabilecek, onu konuşturacak ve hareket ettirecektir: bütün bunlar, bir an için romandaki karakterin kendisiyle aynı kişi olsaydım duyacağım basit ve bölünmez duyguyu bana vermeyecek, onunla asla aynı değerde olmayacaktır. Bu durumda hareketler, jestler ve sözler bana kaynaktan kendi halinde akıyor gibi görünecektir. Artık bunlar romandaki şahıs hakkında o zaman edindiğim fikre, tamamlanması hiçbir vakit başarılmaksızın bu fikri daima zenginleştirmek üzere öncekilere ilave olunan birtakım ilinekler olmayacaktır. Bu şahıs bana bir çırpıda, tümü hazır yapılı verilecektir ve onun karakterini belirginleştiren binlerce hadise de bana, fikre katılıp onu zenginleştirecekleri yerde, onun özünü kurutmaksızın veya kısırlaştırmaksızın ondan kopup ayrılıyormuş gibi görünecektir. Şahıs hakkında bana ne kadar çok şey anlatılırsa, bende onun hakkında o kadar çok görüş ve kanaat hâsıl olacaktır. Onu bana belirten ve onu bana ancak daha önce bildiğim kimseler ve şeyler ile birçok mukayeseler vasıtasıyla bildirebilen bütün bu özellikler, onun iyi kötü sembol yoluyla ifade edilmesine yarayan birtakım işaretlerdir.

Semboller ve görüşler şu halde, beni onun dışında bırakırlar: bana onun hakkında ancak kendisi ile başkaları arasında müştereken var olan ve gerçekten ona ait bulunmayan şeyi verirler. Fakat gerçekte kendisi olan şeyin,

onun özünü vücuda getiren şeyin, tanımı gereği o şeyin içe ait olması dolayısıyla, ne dışarıdan farkına varılabilir ne de, bu şeyin başka hiçbir şey ile mukayese edilemez olması nedeniyle, birtakım sembollerle ifade edilmesine imkân vardır. Tavsif, tarif ve tahlil burada beni *izafi*de bırakıverir. Yalnız, şahsın kendisiyle karşılaşmam bana *mutlak*ı sağlar.

Bu anlamda, sadece bu anlamda *mutlak*, mükemmeliyetle eşanlamlıdır. Bir kasabanın mümkün bütün zaviyelerden alınmış tüm fotoğrafları her biri diğerini müddetsiz olarak takip edip tamamlayacak olsaydı bile, oluşacak mimarî görüntü içinde yürüdüğümüz yekpare kasabaya asla eşit olmayacaktı. Bir şiirin mümkün bütün dillere çevirileri, anlamın muhtelif tonlarını ve gölgelerini birbirine eklese ve her biri diğerini bir tür karşılıklı tashihle çevirdikleri şiirin çok daha inandırıcı imajını verseydi bile yine de, asıl şiirin derin anlamını vermekte asla muvaffak olamayacaktı. Belli bir zaviyeden alınmış bir tasvir, belli sembollerle gerçekleştirilen bir çeviri, kendisinden görünümün alındığı objeyle ya da sembollerin anlatmaya çalıştığı asılla karşılaştırıldığında her zaman için kusurlu (gayri mükemmel) kalacaktır. Fakat mutlak, temsili değil obje, tercümesi değil asıl ne ise mükemmelen olduğu haliyle kusursuz ve mükemmeldir.

Şüphesiz, '*mutlak*'ın çoğu kez *sınırsız*la özdeşleştirilmiş olması bu nedenledir. Homeros'dan bir pasajın üzerimde husule getirdiği fevkalâde basit tesiri, Grekçeyi hiç bilmeyen birisine iletmeyi arzu ettiğimi farz edin; önce mısraların bir tercümesini vermem akabinde tercümemi yorumlamam ve yorumumu yetkinleştirmem iktiza edecektir; böylelikle anlatmak istediğim şeye adım adım yaklaşabileceğim, fakat ona asla ulaşamayacağım.

Kolunuzu kaldırdığınızda, içerden, basit bir algısına sahip olduğunuz bir hareketi gerçekleştirmektesiniz, fa-

kat onu dışarıdan seyreden *benim için*, kolunuz bir noktadan diğerine geçmektedir ve bu iki nokta arasında hâlâ diğer noktalar olacaktır, o kadar ki şayet saymaya başlasaydım bu ameliye ebediyen devam edecekti. Şu halde içerden de gözlendiğinde, bir mutlak basit bir şeydir, fakat dışarıdan yani diğer şeylere nispetle bakıldığında, onu anlatan bu işaretlerle ilişki içinde, küçük bozukluklara bölerek asla bitiremeyeceğimiz altın paradır. Şimdi kendisi aynı zamanda hem bölünemez bir ilk seziye hem de tüketilemez sayıma karşılık gelen şey, sözcüğün gerçek anlamında bir *sınırsız*dır.

Bundan, başka her şey *tahlil* yahut *çözümleme* alanına dahil edilebilirken, bir mutlak ancak bir *sezgi*yle verilebilir sonucu çıkar. Sezgiyle, bir kimsenin kendisini nesnede biricik (*unique*) olan şeyle, dolayısıyla anlatılamaz olanla bir olmak, zamandaş olmak (*coïncidence*) için nesnenin içine yerleştirdiği bir tür "entelektüel sempati" kastedilir. Tahlil ise, tam tersine, nesneyi zaten bilinen, yani hem ona hem de diğer nesnelere müşterek olan unsurlara indirgeyen ameliyedir. Bu sebeple tahlil etmek bir şeyi, kendisinden başka bir şeyin fonksiyonu olarak izah etmektir. Böylelikle her tahlil bir tercüme, sembollere doğru bir ilerleme, araştırdığımız yeni obje ve zaten bildiğimizi sandığımız diğer nesneler arasındaki mümkün olabildiğince pek çok benzerlikleri kaydettiğimiz bir birini fasılasız takip eden görüş açılarından alınmış bir temsil, bir tasvirdir. Etrafında dönmeye zorlandığı nesneyi kucaklamaya matuf ebediyen tatmin olunmamış arzuyla, *tahlil* her zaman için eksik olan temsilini tamamlamak için, *görüş açılarının miktarını* sonsuzca çoğaltır ve her zaman için kusurlu olan tercümeyi mükemmelleştirebilecek sembollerini durmaksızın değiştirir. Bu sebeple o, sonsuzluğa doğru ilerler, fakat buna karşın sezgi, şayet mümkünse, basit bir 'akt'tır.

İmdi, pozitif bilimin sıradan fonksiyonunun tahlil olduğunu anlamak kolaydır. Demek oluyor ki, pozitif bilim her şeyden önce sembollerle çalışır. Hatta en somut tabii bilimler, yani hayatla ilgili olanlar bile kendilerini yaşayan varlıkların görülebilir formuyla, onların organları, anatomik unsurlarıyla sınırlarlar. Bu formlar arasında karşılaştırmalar yapar, girift olanı daha basit olana irca ederler, kısaca hayatın işleyişini deyiş yerindeyse, sadece onun görülebilir sembolü olan şeyde incelerler. Şayet bir gerçekliğe, onu *izafi* olarak bilmek yerine mutlak bir biçimde sahip olmanın herhangi bir yolu varsa, ona dışarıdan çeşitli zaviyelerden bakmak yerine, bizatihi onun içine yerleşmenin, tahlil etmek yerine sezgiye sahip olmanın, hâsılı, onu herhangi bir anlatıma, tercümeye, sembolik temsile gerek kalmaksızın kavramanın imkânı varsa eğer—işte metafizik tam da bu anlama gelir. *Demek oluyor ki metafizik, sembolleri terk etmeyi, onlardan vazgeçmeyi iddia eden bilimdir.*

Hepimizin alelâde tahlille değil içerden, sezgiyle kavrayabileceği hiç değilse bir gerçeklik vardır. Bu, zamandaki akışı içinde bizim kendi kişiliğimiz—süreğen benliğimizdir. Başka hiçbir şeyle zihinsel olarak duygudaşlık edemeyiz, fakat kesinlikle kendi benliğimize bu hissi, bu yakınlığı duyabiliriz.

(Bir an için hareketsiz olduğumuz farz edilirse) dikkatimi içeriye kendi benliğimi düşünmeye yönelttiğimde, ilk elde yüzeyde katılaşmış bir kabuk olarak, maddî dünyadan ona gelen tüm algıları kavrarım. Bu algılar, açık, belirgin, biri diğerine bitişmiş ya da yanaştırılabilir bir hüviyete sahip olup, kendilerini nesnelerle gruplandırmaya mütemayildir. Bir sonraki aşamada, bu algılara az çok merbut olan ve onları yorumlamaya hizmet eden hatıraların farkına varırım. Bu hatıralar deyiş yerindeyse, benliğimin derinliklerinden çözünerek, onları andıran algılar

tarafından yüzeye sürüklenmiştir. Zihnimin yüzeyinde mutlak biçimde ben olmaksızın dururlar. Nihayet, eğilimlerin ve harekete geçirici alışkanlıkların kaynaşmasını—bu algı ve hatıralara az çok sıkıca bağlı bir yığın bilkuvve aksiyonlar—hissederim. Bütün bu açıklıkla tanımlanmış unsurlar benden ne kadar müstakil ve uzak görünürse, her biri yekdiğerinden o denli uzak ve belirgin bir hüviyete sahip olur. İçerden dışarıya ışıyıp yayılarak, müştereken daha da büyümeye ve kendini dış dünyada kaybetmeye mütemayil bir kürenin yüzeyini oluştururlar. Fakat, kendimi, çevreden merkeze doğru çekip de varlığımın derinliğinde, en yeknesak, en süreğen ve en dayanıklı bir biçimde daimi kendim olan şeyi araştırırsam bulacağım şey büsbütün farklı bir şeydir.

Bu muntazam parçalara bölünmüş kristallerin ve bu donmuş yüzeyin altında, bu zamana değin gördüğüm hiçbir akıntıyla karşılaştırılamayan sürekli akış vardır. Bir haller, durumlar silsilesi mevcuttur ki, her biri kendini önceleyeni takip eden ve içeren şeyi haber verir. Doğrusunu söylemek gerekirse, artık geçip gittiğimde ve geri dönüp izlerini seyrettiğimde, bunların ancak çok yönlü hal ve durumları oluşturduğu söylenebilir. Onları tecrübe ederken, onlar o kadar sağlam bir biçimde teşekkül etmekte, o kadar esaslı bir biçimde müşterek bir hayatla canlanmaktaydı ki, onlardan herhangi birisinin nerede bittiğini ya da nerede başladığını söyleyememekteydim. Gerçekte onlardan hiçbiri ne başlar ne sona erer, fakat her biri diğerine yayılır, uzayıp gider.

İsterseniz buna bir sargının çözülüşü de diyebilirsiniz, zira yavaş yavaş ömrünün sonuna yaklaşmakta olup da bunu sezip duymayacak canlı varlık yoktur; ve yaşamak ağır ağır yaşlanmak demektir. Fakat bir yumağa bir ipliğin sarılışı gibi bu da sürekli bir sarılıştır, zira kendi geçmişimiz bizi takip etmekte, yolu üzerinde derleyip toparladığı

şimdiyle sürekli olarak daha da büyümektedir; şuur ise hafıza demektir.

Doğrusunu söylemek gerekirse, bu ne bir sarılıştır, ne de bir çözülüştür; çünkü bu iki imge, parçaları kendi aralarında mütecanis olan ve birbirinin üzerine oturtulabilen hatların veya yüzeylerin temsilini çağrıştırırlar. İmdi, şuurlu bir varlıkta birbiriyle eşdeğer iki an yoktur. Sözgelimi en basit duyguyu alın, onun sürekli olduğunu farz edin ve onda bütün kişiliği gözden geçirin: bu duygu ile birlikte olacak şuur iki ardışık an zarfında kendi kendine eşdeğer kalmayacaktır, çünkü sonraki zaman, önceki zamandan başka, daima önceki zamanın kendisine bırakmış olduğu hafızayı da kapsar. İki eşdeğer anı olacak bir şuur hafızasız bir şuur olurdu. Böyle bir şuur da hiç durmadan helak olur, hiç durmadan yeni baştan doğardı. Şuursuzluk başka türlü nasıl tanımlanabilir ki?..[7]

7 (Yer darlığı nedeniyle ancak ilgili bölümü alınan metnin tamamı için *bkz.* Bergson, Heidegger, Marcel, Guenon: *Metafizik Nedir?*, İstanbul, 1999.)

III
Bilmenin Sınırı: Kendinde Şey

Kendinde Şeyin Bilinebilirliği Üzerine[1]

Bu kitabın asıl temel zeylini 1836'da *Ueber den Willen in der Natur* (2. Baskı, 1854) başlığı altında yayınlamıştım. O, felsefemin en karakteristik ve en önemli adımını, yani Kant'ın imkânsız diye vazgeçip bıraktığı fenomenden kendinde şeye geçişi içerir. Eğer orada açıklamalarımla birlikte zikrettiğim başkalarının (hüküm ihtiva eden) beyanlarını bu eserin, hacim olarak küçük fakat muhtevası bakımından önemli olan bu eserin gerçek malzemesi ve konusu olarak görmeye çalışsaydık büyük bir hata yapmış olurduk. Tam tersine bu beyanlar bana yola çıkma fırsatı veren birer vesileden ibarettir ve ben orada öğretimin temel hakikatini başka yerden daha büyük bir açıklıkla ele alıp irdeleme ve onu tecrübî tabiat bilgisinin (sınırları içine) çekme fırsatı buldum. Bu en kapsamlı ve ikna edici şekilde *"Physische Astronomie"* başlığı altında yapıldı; dolayısıyla felsefemin özünün burada kaydedilmiş olandan daha doğru ve daha isabetli ifadesini başka bir yerde bulabileceğimi hiç zannetmem. Felsefemi tam olarak bilmek ve ciddi olarak incelemek isteyen kimse önce bu bölümü ele alıp değerlendirmelidir. Bu sebepten ötürü bu küçük eserde söylenmiş olanların tümü, eğer daha önce söylenmiş oldukları gerekçesiyle çıkarıl-

1 *Die Welt als Wille und Vorstellung*, Bd. II, Kap. XVIII: Von der Erkennbarkeit des Dinges an Sich.

mamış olsaydı, genel olarak bu zeyillerin ana konusunu oluştururdu; halbuki ben burada bunların bilindiğini varsayıyorum, aksi halde en iyi olan eksik olurdu.

Şimdi her şeyden önce bir kendinde şey bilgisinden ve onun zorunlu sınırlanmasından konuşabileceğimiz anlamla ilgili daha genel bir açıdan hazırlık niteliğinde birkaç müşahedede bulunmak istiyorum.

Bilgi nedir? Bilgi her şeyden evvel ve esas itibariyle *tasavvur*dur. *Tasavvur* nedir? Bir hayvanın beynindeki ziyadesiyle karmaşık *fizyolojik* bir süreçtir[2] ki sonucu tam bu noktada bir resmin bilincidir. Açık ki böyle bir resmin beyninde vücut bulduğu hayvandan bütünüyle farklı bir şeyle ilişkisi ancak çok dolaylı bir ilişki olabilir. Bu belki de *ideal ve gerçek olan arasında derin bir uçurum* açmanın en basit ve en anlaşılır yoludur. Bu tıpkı yeryüzünün hareketi gibi doğrudan farkında olmadığımız şeylerden biridir; bu sebepten ötürü eskiler tıpkı yeryüzünün hareketini gözlemlemedikleri gibi buna da dikkat etmediler. Buna karşılık bir defa Descartes tarafından ispat edildikten sonra filozoflara ebediyen rahat huzur vermedi. Fakat Kant sonunda ideal ile gerçeğin tam farklılığını en eksiksiz biçimde gösterdikten sonra sözde zihni bir sezginin gücüne dayanarak dogmatik ifadelerle bu ikisinin *mutlak özdeşliğini* ileri sürmeye çalışmak saçma olduğu kadar cüretkâr, ama Almanya'daki felsefe kamuoyunun yargı gücü göz önünde bulundurulduğunda gayet doğru şekilde hesaplanmış ve dolayısıyla parlak başarıyla taçlanmış bir teşebbüstü. Buna mukabil öznel ve nesnel bir varoluş, kendi için varlık ve başkaları için varlık, kendi beninin bilinci ve başka şeylerin bilinci aslında bize doğrudan verilir ve bu ikisi başka bir farkla mukayese edilemeyecek kadar temelinden farklı bir şekilde verilir.

2 (: *der Vorgang*: ya da bir süreç neticesinde meydana gelen, vukua gelen.)

Herkes *kendisi* hakkında doğrudan, sair her şey hakkında ancak dolaylı bilir. Olgu ve mesele budur.

Buna karşılık beynin içinde daha başka işlemlerle tümel kavramların (*universalia* (*küllîler*)) bilginin sayesinde *akli* yahut *makul* hale geldiği ve *düşünme* denildiği daha ileri terkipler için beyinde teşekkül etmiş algı tasavvurlarından veya tasarımlarından soyutlanıp soyutlanmadığı artık burada temel değil ikincil önemi haiz bir meseledir. Çünkü bu tür *kavramlar*ın tümü muhtevalarını sadece algı tasavvurundan[3] alırlar, ki bu sebepten ötürü bunlar *ilk bilgi*dirler[4] ve dolayısıyla ideal ile gerçek arasındaki ilişkiyi incelediğimiz zaman sadece bunlar göz önünde bulundurulurlar. Bundan dolayı bu ilişkiyi *varlık* ve *düşünme* arasındaki ilişki olarak tarif etmek istemek meseleye dair tam bir cehaletin delilidir veya en azından beceriksizliğin ta kendisidir. *Düşünme*nin öncelikle sadece *algılama*yla bir ilişkisi / bağı vardır ve *algılama*nın algılanan şeyin *gerçek* (*bizâtihi*) *varlığı*yla bir ilişkisi vardır ve bu sonuncusu bizim burada üzerinde durduğumuz büyük meseledir. Buna mukabil tecrübî varlık, önümüzde durduğu haliyle algıda verili varlıktan başka bir şey değildir; fakat bunun *düşünme*yle ilişkisi muamma değildir, çünkü kavramlar ve dolayısıyla düşünmenin dolaysız malzemesi makul hiç kimsenin kuşku duyamayacağı üzere aşikâr ki algıdan soyutlanırlar. Yeri gelmişken felsefede ifadelerin seçiminin ne kadar önemli olduğunu yukarıda eleştirilen beceriksiz anlatımın ve ondan kaynaklanan yanlış anlamanın Alman kamuoyunun yirmi beş yıldır dikkatini meşgul eden bütün bu Hegelci sözde felsefenin temelini oluşturmuş olmasından anlayabiliriz.

Fakat eğer deniliyorsa: "Algı zaten kendinde şeyin bilgisidir, çünkü o bizim dışımızda var olanın sonucudur,

---

3 [: *der anschaulichen Vorstellungen.*]

4 [: *Urerkenntis.*]

*etkide bulunduğu*na göre demek ki *vardır*: onun etkisi onun varlığıdır." Buna karşı biz de deriz: (1) illiyet / nedensellik yasası, yeteri kadar ispat edildiği üzere, öznel kökene sahiptir, algının geldiği duyuların duyumu da böyledir; (2) nesnenin kendisini içinde sunduğu zaman ve mekân da benzer şekilde öznel kökenlidir; (3) eğer nesnenin varlığı sadece onun etkide bulunmasından ibaretse bu onun başkalarında meydana getirdiği değişimlerden ibaret olduğu anlamına gelir; dolayısıyla o kendisi ve zatı itibariyle bir hiçtir. Burada söylediğim ve *Yeter Sebep İlkesi Üzerine* başlıklı denememin § 21'in sonunda ele alıp incelediğim üzere varlığının etkisinden ibaret olması, tamamıyla salt nedensellik, dolayısıyla bizzat nesnel olarak algılanan nedensellik, fakat bu itibarla kendi başına hiç olması sadece *madde* hakkında doğrudur (ἡ ὕλη τὸ ἀληθινὸν φεῦδος, *materia mendacium verax*);[5] tam tersine algılanan nesnenin bir unsuru olarak o safi soyutlamadır ve hiçbir tecrübede kendi başına verilemez. Daha sonra bu mesele kendi bölümünde tam olarak ele alınıp değerlendirilecektir. Ne var ki algılanan nesne sadece *başkaları için* bir şey değil, fakat *bizatihi* bir şey olmalıdır. Aksi halde bütünüyle bir ideadan / tasavvurdan ibaret olur ve biz de mutlak bir idealizmle karşı karşıya kalırdık, ki bu da nihayetinde karşısında her türlü gerçekliğin ortadan kaybolduğu ve dünyanın salt öznel bir hayale dönüştüğü teorik bencillik haline gelir. Bununla beraber sorgulamayı daha öteye götürmeden *tasavvur olarak dünya*da bütünüyle durdurursak o zaman elbette ister nesnelerin kafamda tasavvur, ister kendilerini zaman ve mekân içinde gösteren fenomenler olduğunu bildireyim, her ikisi de aynı kapıya çıkar, çünkü zaman ve mekânın kendisi de ancak benim kafamda

5 [: Madde bir yalan ama yine de gerçek.]

mevcuttur. Öyleyse bu anlamda ideal ve gerçek olanın özdeşliği hâlâ onaylanabilir; ancak Kant'tan bu yana bu yeni bir şey söylemeyecektir. Ayrıca şeylerin ve fenomenal dünyanın iç özü aşikâr ki bu suretle sonuna kadar tüketilmiş olmaycaktır; fakat onunla birlikte biz yine her zaman ancak ideal tarafta olacağız. *Gerçek* taraf, yani şeylerin *bizatihi* oldukları şey *tasavvur olarak dünya*dan *toto genere* farklı bir şey olmalıdır ve işte Kant'ın en kâmil manada ortaya koyup gösterdiği şey ideal ile gerçek arasındaki bu tam farklılıktır.

Locke şeylerin bizatihi bilgisinin[6] duyular için mümkün olmadığını söyledi; fakat Kant seziş / kavrayış gücüne sahip anlama melekesini[7] de bu bilgiden mahrum etti. Ben burada bu isim altında onun *saf* duyarlık dediği şeyi ve bu yasa *a priori* verildiği kadarıyla tecrübî seziş / kavrayışı meydana getiren nedensellik yasasını ifade ediyor ve anlıyorum. İkisinin de doğru olmaması bir tarafa, bir şeyin ne ise o olarak ve bizatihi, yani bizim bilgimizin dışında, bilinebileceği iddiasında bir çelişkinin olduğu doğrudan görülebilir. Çünkü daha önce söylediğim gibi her türlü bilme özü itibariyle bir tasarımda / tasavvurda bulunma ameliyesidir; fakat benim yaptığım tasarımlar sırf bana ait oldukları için asla benim dışımdaki şeyin bizatihi varlığı ile özdeş olamaz. Her şeyin kendinde ve kendi başına varlığı zorunlu olarak *öznel* olacaktır. Fakat bir başkasının tasavvurunda / tasarımında o, nesnel bir şey kadar zorunlu olarak mevcuttur; bu asla bütünüyle uzlaştırılamayacak bir farklılıktır. Çünkü bunun sayesinde onun mevcudiyetinin tüm biçimi temelli olarak değişir; nesnel bir şey olarak o yabancı bir özneyi şart koşar ve o öznenin tasavvuru olarak varolur; ayrıca Kant'ın

6 (Yani: Şeylerin bizim tasavvurumuzdaki haliyle değil de kendi başlarına neyseler o haliyle bilgisini duyularımızın alanı içinden çıkardı.)

7 (: *auch dem anschauenden Verstande.*)

gösterdiği gibi o, bilgisi ancak bunlar sayesinde mümkün olan yabancı özneye ait oldukları için kendi tabiatına yabancı biçimlere girmiştir. Eğer bu daldığım müşahededе[8] diyelim ki kolaylıkla gözlemlenebilir ebatta ve düzgün, kavranabilir biçimde cansız cisimler algılıyor ve şimdi üç boyutu içinde bu mekân içerisindeki mevcudiyeti bizatihi onların varlıkları ve dolayısıyla o şeyler için öznel olan mevcudiyet olarak kavramaya çalışıyorsam o zaman derhal o şeyin imkânsızlığını hissederim, çünkü bu nesnel biçimleri asla bu şeyler için öznel olan varlık olarak düşünemem. Tam tersine burada tasavvur ettiğim şeyin zihnimde ortaya çıkan ve bilen özne olarak ancak benim için var olan bir resim yahut suret olduğunun ve bu resmin bu cansız cisimlerin bile nihai ve dolayısıyla öznel, kendinde ve kendi başına varlığını oluşturamayacağının doğrudan bilincinde olurum. Diğer yandan bu cansız cisimlerin bile sadece ve münhasıran benim tasavvurumda varolduğunu varsayamam, bilakis akıl ermez özellikleri ve bunlar sayesinde faaliyeti haiz oldukları için bunlara bir tür *bizatihi bir varlığı* bırakmak zorunda kalırım. Fakat sözü edilen özelliklerin bizatihi bu akıl ermezliği, her ne kadar bir yandan kesinlikle bilgimizden bağımsız olarak varolan bir şeyi işaret etse de, diğer yandan bilgimiz öznel biçimler sayesinde *tasarımlar / tasavvurlar oluşturmak*tan ibaret olduğu için böyle bir bilginin şeylerin bizatihi varlığını değil her zaman safi *fenomenleri* sunduğunun tecrübi delilini verir. Bu bildiğimiz her şeyde her zaman anlaşılmaz / akıl ermez olarak belli bir şeyin bizden neden saklı kaldığını izah eder ve biz en sıradan ve en basit fenomenleri bile tam ve kâmilen anlayamadığımızı itiraf etmek zorunda kalırız. Çünkü bizim için anlaşılmaz kalan sadece tabiatın en yüksek eserleri, yani

8 [*Betrachtung*: seyir, tefekkür, mükaşefe.]

canlı varlıklar veya uzviyet kesbetmemiş dünyanın *karmaşık* fenomenleri değil, bizatihi kristallografik, optik, elektrik ve kimyevi özellikleri sebebiyle her kaya kristali, her demir ottaşı da araştıran müşahedemiz ve soruşturmamız karşısında esrar ve anlaşılmazlıklarla dolu dipsiz bir uçurum gibidir. Eğer biz şeyleri kendi başlarına varoldukları haliyle bilmiş olsaydık bu böyle olmazdı; çünkü o zaman en azından daha basit fenomenler, bilgisizlik nedeniyle özellikleri bize kapalı olmayan yol, zorunlu olarak bizim için bütünüyle anlaşılır olur ve bütün varlıkları ve iç tabiatlarının esrarı bilgimizden böyle sıyrılıp gitmezdi. Dolayısıyla bunun kusuru bizim şeylere olan aşinalığımızda[9] değil fakat bizatihi bilginin özünde aranmalıdır. Çünkü eğer bizim algımız, dolayısıyla bize kendilerini sunan şeylere dair bütün tecrübî kavrayışımız özü itibariyle ve en başta bilgi melekemiz, onun biçimleri ve işlevleri tarafından zaten belirlenmiş ise o zaman şeylerin kendilerini kendi iç tabiatlarından farklı bir tarzda göstermemeleri ve dolayısıyla bizim ancak ardında saklı olanı farz etmemize imkân tanıyan ama asla bilmemize izin vermeyen bir maskenin ardından görünmemeleri düşünülemez; bu saklı olan şey o zaman akıl ermez bir sır olarak aralıktan ışıldar. Herhangi bir şeyin iç özü bilgimizden asla bütünüyle ve her halde sıyrılıp gitmez; fakat gerçek olan herhangi bir şey de matematik bir şey gibi *a priori* kurulup yorumlanamaz. Dolayısıyla tabiattaki varlıkların tümümün tecrübî anlaşılmazlığı onların tecrübî mevcudiyetlerinin idealliğinin, ve safi fenomenal gerçekliğinin, *a posteriori* bir delilidir.

Bütün bunların neticesinde nesnel bilgi yolunda bu şekilde *tasarım / tasavvur*dan başlayarak asla tasavvurun yani fenomenin ötesine geçmeyiz. Bu sebepten ötü-

9 [Ya da: ...onlar hakkında bilgi sahibi oluşumuzda.]

rü şeylerin dışında kalırız; hiçbir zaman onların içyapılarına / derin özlerine nüfuz edemeyiz ve bizatihi neyseler onu, bir başka ifadeyle, kendi başlarına olabilecekleri şeyi araştıramayız. Buraya kadar Kant ile aynı fikirdeyim. Fakat bu hakikatin tamamlayıcısı veya mukabil ağırlığı olarak bir başka hakikati, yani bizim sadece *bilen özne* olmayıp bir başka açıdan *bizim* de bilmemiz gereken gerçeklikler veya var olanlar arasında yer aldığımızı,[10] yani *bizzat bizim de kendinde şey olduğumuzu* tebarüz ettirmeye çalıştım. Dolayısıyla şeylerin *dışarıdan* nüfuz edemeyeceğimiz gerçek iç özüne *içeriden* bir yol bize açılır; deyiş yerindeyse bu yeraltından bir geçit, dışarıdan hücum ile ele geçirilemeyen kalenin sanki içeriden ihanetle bizi doğrudan içine yerleştiren bir gizli ittifak yahut uyuşmadır. Tam da bu hüviyetiyle *kendinde şey* bilince ancak doğrudan, yani *kendi hakkında kendisi bilinç* olarak gelir; onu nesnel olarak bilmeye çalışmak kendi içinde çelişik bir şeyi arzu etmektir. Nesnel olan her şey beynin tasavvur, dolayısıyla görünüş, aslında beynin bir fenomeninden başka bir şey değildir.

Kant'ın vardığı temel netice özü itibariyle aşağıdaki şekilde hülasa edilebilir: "Temellerinde zaman ve mekân içindeki bir algı (duyumsal algı) bulunmayan veya bir başka deyişle böyle bir algıdan çıkarılmamış bütün kavramlar mutlak olarak boştur, yani bize bilgi vermezler. Fakat algı bize kendinde şeyleri değil ancak fenomenleri sağlayabileceği için biz de kendinde şeylere ait mutlak olarak hiçbir bilgiye sahip olmayız." Bunu her şey hakkında kabul ederim, fakat herkesin kendi *istemesi / irade etmesi* hakkında sahip olduğu bilgi hakkında değil. Bu ne bir algıdır (çünkü her türlü algı mekân sınırları içindedir), ne de (iddia edildiği gibi) boştur; bilakis o sair her türlü bil-

10 (Yani: ...bizzat bizim de bilinmesi gereken o iç öze ait olduğumuzu...)

giden daha fazla gerçektir. Ayrıca o salt formel bilgi gibi *a priori* değil fakat tamamen *a posteriori*dir; bu sebepten ötürü belli bir durumda onu önceden öngöremeyiz, fakat çoğu zaman bundan dolayı kendimizle ilgili olarak yanılmakla suçlanırız. Aslında *istememiz* kendisini dışarıda gösteren herhangi bir hadiseyi içeriden eşzamanlı olarak anlamada sahip olduğumuz yegâne fırsattır; dolayısıyla o bizce *doğrudan* bilinen tek şeydir ve bize sair her şeyde olduğu gibi sadece tasarımda / tasavvurda verilmez. Bu sebepten ötürü sair her şey için tek anahtar olabilecek veri ya da daha önce söylediğim gibi hakikat için yegâne dar kapı burada bulunur. Bu itibarla doğadan kendimizi değil fakat kendimizden doğayı[11] anlamayı öğrenmeliyiz. Bizce doğrudan bilinen şey ancak dolaylı olarak bilinen şeyin izahını bize sunmalıdır, tersi değil. Diyelim ki bir itkiye bağlı olarak hareket eden bir topun yuvarlanışını müşahede ediyoruz, orada o itkiyi bir saiki algıladığımız zaman kendi hareketimizi anladığımızdan daha bütüncül bir şekilde anlar mıyız? Çokları bunun böyle olduğunu düşünebilir fakat ben bunun tersini söyleyeceğim. Bununla beraber sözü edilen her iki durumda da temel olan şeyin aynı olduğu kavrayışına ulaşmalıyız, her ne kadar bu aynılık, armoninin işitilebilir en alçak sesinin aynı cinsten on oktav daha yüksek sesle özdeş olması anlamında olsa bile.

Bu arada şurası dikkatle bir kenara kaydedilmeli ve ben bunu her zaman zihnimin bir köşesinde tutmuşumdur: Kendi irademiz hakkında sahip olduğumuz iç gözlem dahi bize hiçbir surette kendinde şey hakkında tüketici ve tam uygun bir bilgi sunmaz. Eğer bu bütünüyle dolaysız bir gözlem / müşahede olmuş olsaydı böyle olurdu. Fakat böyle bir müşahedeyi doğuran iradedir.

11 [Eski dildeki ifadesiyle: Afaktan enfüsü değil enfüsten afakı.]

İrade bir bedene bürünerek ve o beden aracılığıyla aynı zamanda kendine bir zihin (harici dünya ile ilişkileri için) temin eder ve ardından da bu zihinle öz bilinçte (harici dünyanın zorunlu aksi) kendini irade olarak idrak eder; kendinde şeyin bu bilgisi bu sebepten ötürü tamamen yeterli / uygun bir bilgi değildir. Her şeyden evvel böyle bir bilgi tasavvurun / tasarımın biçimine bağlıdır; o algı veya gözlemdir ve bu hüviyetiyle özne ve nesne ikileminden kurtulmuş değildir. Çünkü öz bilinçte bile ben mutlak olarak yalın değil fakat bir bilen, zihin ve bir bilinen, iradeden mürekkeptir. Her ne kadar her ikisi de bir benin bilincinde birleşirse de ilki bilinmez, sonuncusu bilmez. Fakat bu sebepten ötürü bu ben kendisine tamamen yakın ve mahrem değildir, deyiş yerinde ise parlamaz fakat donuktur ve bu yüzden kendisi için bir muamma olarak kalır. Bu itibarla iç bilgide bile nesnesinin bizatihi varlığı ile bu nesnenin bilen öznedeki gözlem veya algısı arasında bir farklılık ortaya çıkar. Fakat bu iç bilgi dış bilgiye ait olan iki formdan, *mekan* formundan ve her türlü duyu algısını ortaya çıkaran *nedensellik* formundan azadedir. Buna karşılık bilinme ve genel olarak bilme formuyla birlikte *zaman* formu kalır. Bu itibarla bu iç bilgide kendinde şey aslında büyük ölçüde peçesinden sıyrılır fakat yine de tamamen çıplak olarak görünmez. Hâlâ ona bağlı olan zaman formu dolayısıyla herkes kendi *iradesini* bir bütün olarak kendinde ve kendi başına değil ancak ardışık münferit edimler içerisinde bilir. Bu sebepten ötürü kimse karakterini *a priori* olarak bilmez fakat onu ancak tecrübe yoluyla ve her zaman eksik ve kusurlu olarak tanır. Ancak kendi irademizin infial ve fiillerini (edimlerini) bildiğimiz kavrayış sair her kavrayıştan çok daha doğrudan ve dolayımsızdır. Burası kendinde şeyin en doğrudan fenomene dahil olduğu ve bilen özne tarafından en yakından tetkik edildiği noktadır; bu

sebepten ötürü böyle mahrem biçimde bilinen hadise bütün diğerlerinin yorumcusu olmaya münhasıran en ziyade uygun olanıdır.

Çünkü bir irade ediminin iç varlığımızın karanlık derinliklerinden bilen bilince her çıkışında zamanın dışında bulunan kendinde şeyin fenomenine / tezahürüne doğrudan bir geçiş vuku bulur. Bu itibarla irade edimi aslında kendinde şeyin en yakın ve en açık yegâne *fenomen*i / *tezahür*üdür; ancak bundan yine de şu sonuca varılır: Diğer bütün fenomenler veya tezahürler bizce o kadar doğrudan ve mahrem şekilde bilinebilseydi içimizde irade her neyse onların o olduğunu ileri sürmek zorunda kalırdık. Dolayısıyla bu anlamda her şeyin iç özünün *irade* olduğunu öğretiyorum ve ben iradeye kendinde şey diyorum. Bu suretle Kant'ın kendinde şeyin bilinemeyeceği öğretisi kendinde şeyin sadece mutlak ve muhakkak olarak[12] bilinebilir olmadığı; bununla beraber fenomenlerinin veya tezahürlerinin en dolaysız olanı, bu dolaysızlığıyla geri kalanların tümünden *toto genere* ayrılanı bizim için onun temsili olduğu[13] ölçüde değişikliğe uğruyor. O itibarla bütün fenomenler dünyasını götürüp ona bağlamalıyız, ki kendinde şey onda bütün peçelerin en hafifi altında kendisini gösterir ama yine de ancak bilgiye tek muktedir olan zihnim isteyen özne olarak benden hep ayrı kaldığı kadarıyla fenomen olarak kalır ve hatta iç algıda bile *zaman* bilgi formunu üzerinden atmaz.

Dolayısıyla bu son ve en uç adımdan sonra bile kendisini dünyada ve dünya olarak gösteren bu iradenin nihayetinde ve mutlak olarak zatı itibariyle ne olduğu; bir başka ifadeyle, kendisini *irade* olarak göstermesinden ayrı olarak onun ne olduğu veya genel olarak nasıl *göründüğü* veya genel olarak nasıl *bilindiği* sorusu so-

12 (Yani: tahkiki anlamda veya temeli itibariyle.)

13 (Ya da: ...onu bize temsil ettiği ölçüde...)

rulabilir. Bu soru asla cevaplanamaz, çünkü daha evvel söylediğim gibi bilinmenin kendisi bizatihi varlık için kendi içinde çelişiktir[14] ve bilinen her şey bu hüviyetiyle fenomenden ibarettir. Fakat bu sorunun mümkünlüğü en doğrudan haliyle iradede bildiğimiz kendinde şeyin, mümkün bilumum fenomenal tezahürünün bütünüyle dışında, varoluşa ait tarzlara, belirlenimlere ve niteliklere sahip olabileceğini gösterir. Ancak bunlar bizim için mutlak olarak bilinmez ve anlaşılmazdır ve dördüncü kitapta izah edildiği üzere kendisini ihtiyaren irade olarak ortadan kaldırdığında kendinde şeyin özü olarak kalır ve bu sebepten ötürü fenomenden bütünüyle sıyrılmış ve bilgimiz için, yani fenomenler dünyası bakımından boş hiçliğe geçmiştir. Eğer irade kati ve mutlak olarak kendinde şey olsaydı o zaman bu hiç *mutlak* olurdu, ki kendisini o bize burada doğrudan ancak *izafi* hiç olarak sunar.

Şimdi bu bölümü bize en doğrudan bilgiyle kendisini irade olarak bildirenin aynı zamanda kendisini bu dünyanın bütün fenomenlerinde farklı derecelerde nesnelleştiren de olduğu öğretisinin gerek ikinci kitapta gerekse *Ueber den Willen in der Natur*'de verilmiş olan açıklamasıyla ilgili birkaç müşahedeyle tamamlamak istiyorum. Her şeyden evvel kendi bilincimizde iradenin her zaman ilk ve temel şey olarak ortaya çıktığını gösteren ve kendisini her zaman ikincil, boyun eğen ve koşula bağlı olarak sunan zihne üstünlüğünü her türlü dermeyan eden bir dizi psikolojik olguyu zikrederek başlayacağım. Bu delil benden önceki bütün filozoflar ilkinden sonuncusuna kadar insanın hakiki iç özünü veya nüvesini *bilen* bilince yerleştirdikleri ve buna bağlı olarak 'ben'i veya çoklarının durumunda olduğu gibi onun ruh denilen aşkın temelini

14 (Ya da: ...bilinmenin kendisi bizatihi varlığı nakzeder...)

öncelikle ve esas itibariyle *bilme* hatta *düşünme* ve ancak bunun sonucu olarak, ona bağlı ve ondan türemiş, *isteme* olarak açıkladıkları için daha da zorunludur. Bu fevkalade eski, evrensel ve temel yanlış, bu muazzam πρῶτον ψεῦδος[15] ve temel ὕστερον πρότερον[16] her şeyden evvel bir kenara bırakılmalı ve bunun yerine bu durumla ilgili doğru açıklama mükemmelen açık bilince çıkarılmalıdır. Ne var ki bu binlerce yıllık felsefe tarihinin ardından burada ilk kez yapıldığı için biraz tafsilatlı açıklama yersiz olmayacaktır. Bu en temel noktada bütün filozoflar çok ilginç biçimde yanılır, hatta hakikati bütünüyle tersine çevirirler; ve özellikle Hıristiyanlık dönemi filozofları söz konusu olduğunda bu ilginç fenomen, hepsinin insanı hayvandan mümkün olduğu kadar büyük ölçüde farklı gösterme gayretleriyle kısmen açıklanabilir. Ne var ki onlar insan ile hayvan arasındaki sözü edilen farkın iradede değil zihinde aranması gerektiğini belli belirsiz de olsa hissediyorlardı. Buradan onlarda farkına varmadan, zihni temel ve asıl şey haline getirme, doğrusunu söylemek gerekirse, istemeyi zihnin bir işlevinden ibaret olarak tarif etme eğilimi doğdu. Bu sebepten ötürü aşkın temel olarak bir ruh kavramı, *Saf Aklın Eleştirisi*'yle ortaya konulduğu gibi, sadece kabul edilemez değil fakat onulmaz onarılmaz yanlışların da kökeni haline gelir, çünkü onun "basit cevher"i içine bilgi ile iradenin, ayrılığı tam da hakikate götüren yol olduğu halde, bölünmez birliğini peşinen yerleştirir. Bu sebepten ötürü bundan böyle bu kavramla felsefede karşılaşılmamalı bilakis olduğu gibi Alman tabip ve fizyologlarına bırakılmalıdır, ki onlar neşter ve kaşıklarını bir kenara bırakarak kabul törenlerinde duydukları kavramlarla felsefe yapmaya kalkarlar. Bunlar kesinlikle şanslarını İngiltere'de deneyebilirler.

15 (: İlk yanlış adım.)

16 (: Öncekinin sonrakiyle, sebebin sonuçla karıştırılması.)

Fransız fizyologlar ve hayvan anatomisi uzmanları kendilerini (son zamanlara kadar) bu yaklaşımdan bütünüyle korumuşlardı.

Bunların bütün bu filozoflar için çok uygunsuz ve külfetli olan ortak temel yanılgılarının ilk sonucu şudur: Ölümle bilen bilinç açıkça sona erdiği için bunlar ya iç varlığımızın isyan ettiği ölümün insanın mutlak yok oluşu olduğunu kabul etmek ya da son çare olarak bilen bilincin ölümden sonra da varlığını sürdürdüğü kabulüne sarılmak zorunda kalıyorlar. Bunun için güçlü bir inanç gereklidir, çünkü herkesin kendi tecrübesi bilen bilincin beyne tam ve genel bağlılığını çokça göstermektedir ve bir kimse midesiz hazma ne kadar inanabiliyorsa beyinsiz bilen bir bilince de ancak o kadar inanabilir. Bu müşkülattan bizi sadece benim felsefem kurtarır; öncelikle o insanın gerçek özünü bilince değil iradeye yerleştirir. Bu irade özü itibariyle bilinçle birlikte değildir, araz cevhere, aydınlanmış şey ışığa, kiriş veya tel yankı tahtasına eklendiği gibi bilinç yani bilgi de ona sonradan eklenir; cismani dünya dışarıdan geldiği gibi o da bilince içeriden gelir. Şimdi bize ait olan bu gerçek nüvenin ve hakiki iç varlığın, ölümden sonra bilincin aşikâr yok oluşuna ve benzer şekilde doğumdan önce mevcut olmayışına rağmen yok edilemezliğini kavrayabiliriz. Çünkü zihin beyin kadar ömürsüz ve fanidir, beynin hâsılası veya daha doğrusu faaliyeti de böyledir. Fakat beyin tıpkı bütün organizma gibi iradenin ürünü veya tezahürü, sözün kısası, iradeye göre ikincil bir şeydir ve yok olmayan, zeval bulmayan sadece iradedir.

Kendinde Şey Olarak İrade Üzerine Aşkın Düşünceler[17]

Safi tecrübeye dayalı tabiat mülahazası evrensel bir tabiat gücünün yumuşak derecelenmeler ve ancak izafi ve büyük ölçüde değişken sınırlarla en basit ve en zorunlu tezahüründen insan hayatı ve bilincine sürekli bir geçişi zaten tanır ve kabul eder. Bu görüşü takip ederek düşünmek ve ona biraz daha derinlemesine nüfuz etmek çok geçmeden bütün bu fenomenlerde kendini gösteren ve ortaya çıkan iç özün gittikçe daha belirgin biçimde göze çarpan bir ve aynı şey olduğu kanaatine götürecektir. Dolayısıyla sınırsız çeşitlilikte milyoniarca form içerisinde kendisini gösteren ve böylece başı sonu olmayan en tuhaf ve en mütenevvi[18] oyunu sergileyen tek varlıktır. O bütün bu maskelerin arkasında kendisini o kadar sıkı sıkıya saklar ki karşılaştığında tanımaz ve bu yüzden çoğu zaman kendisine kaba ve hoyrat davranır. Bu itibarla büyük ἓν χαί πᾶν[19] öğretisi hem doğuda hem batıda çok erken çağlarda ortaya çıkmıştır; ve her türlü çelişkiye rağmen kendisini öne sürmüş veya sürekli olarak yenilemiştir.[20] Ne var ki şimdi bu sırra daha

---

17 *Die Welt als Wille und Vorstellung*, Bd. II, Kap. XXV: Transcendente Betrachtungen über den Willen als Ding an sich.

18 (İçinde sınırsız neviler, renkler barındıran.)

19 (: Bir ve bütün.)

20 (Kökeni itibariyle doğru olan fakat vardığı sonuç bakımından ne yazık ki aynı şeyi söyleyemeyeceğimiz bu fikir bütün taşları yerli yerine oturtulmuş haliyle, mesela: Ananda K. Coomaraswamy: "Vedanta and Western Tradation" isimli makaleden takip edilebilir. Türkçesi için *bkz. Schopenhauer*, Say Yayınları, Fikir Mimarları Dizisi içinde, "Vedanta ve Batı Geleneği", s. 409 vd. Yer darlığı nedeniyle yazının orada ancak bir bölümü yayınlanabilmiştir, tamamı *Doğu Bilgeliği Dizisi*nde yayımlanacaktır.)

derinlemesine dalmış oluyoruz, çünkü daha önce söylediklerimizle herhangi bir fenomende *bilen bir bilincin*, iç doğrultusu itibariyle *öz bilinç* haline gelen bir bilincin bütün fenomenlerin temelinde yer alan o iç varlığa eklendiğinde o zaman o iç varlığın kendisini bu öz bilince böylesine aşina ve esrarlı olan şey olarak gösterdiği ve *irade* sözcüğüyle ifade edildiği kavrayışına ulaşmış oluyoruz. O itibarla bu bütün fenomenlerin evrensel temel özüne, kendisini bize en tam haliyle gösterdiği tezahüre istinaden *irade* dedik; ve bu sözcükle hiçbir surette bilinmeyen bir *x*'i ifade etmiş olmuyoruz, tam tersine en azından bir yanıyla sair her şeyden sınırsızca daha iyi ve daha fazla bildiğimiz bir şeyi ifade ediyoruz.

Şimdi en tam ve en mükemmel delili benim *İrade Özgürlüğü Üzerine* başlıklı denememde bulunan bir hakikati, yani nedensellik yasasının mutlak manada evrensel geçerliliği sayesinde bu dünyadaki bütün varlıkların davranış ya da hareketlerinin her zaman, her bir durumda ortaya çıkaran sebeplerin kaçınılmaz *sonucu oldukları* hakikatini hatırlayalım. Bu bakımdan böyle bir hareket yahut davranışa kelimenin en dar anlamında sebeplerin mi yoksa uyarıcıların mı yoksa nihayet saiklerin mi yol açtığı netice itibariyle fark etmez, çünkü bu farklılıklar sadece farklı varlık türlerinin duyarlılık derecelerini ifade eder. Bu konuda kendimizi yanılsamadan uzak tutmalıyız: nedensellik yasası istisna tanımaz, bilakis güneş huzmesi içindeki bir toz zerreciğinden iyice düşünülüp tasarlanmış bir insan davranışına kadar her şey değişmez katılıkla ona boyun eğer. Bu sebepten ötürü dünyanın bütün deveranı içinde ne güneş huzmesi içindeki bir toz zerreciği uçuşu itibariyle takip ettiğinden farklı bir çizgi yahut seyir takip edebilir ne de herhangi bir insan davrandığından başka türlü davranabilir. Ve hiçbir hakikat bundan, yani küçük olsun büyük olsun olan her şeyin mutlak *zorunluluk*la olduğu hakikatinden daha ke-

sin değildir. O itibarla verili bir zaman dilimi içinde her şeyin genel hali yahut durumu ona takaddüm eden hal yahut durum tarafından tamamen ve kesinkes belirlenir; ve bu zamanın akışı içinde sonsuzluğa kadar ve sonsuzluk boyunca hep böyledir. Dolayısıyla dünyanın deveranı parçaları bir araya getirilip kurulduktan sonra çalışmaya başlayan bir saatin deveranı gibidir; dolayısıyla bu inkârı gayrı kabil bakış açısından dünya maksadını anlayamadığımız bir makineden ibarettir. Makul hiçbir temeli olmasa ve yasaya uygunluğu ile tamamen anlaşılabilse bile bir ilk başlangıç kabul edecek olsaydık bu suretle özü itibariyle hiçbir şey değişmezdi. Çünkü şeylerin keyfi biçimde kabul edilen ilk durumu kökenlerinde onu takip eden bir sonraki durumu bir bütün olarak ve en küçük ayrıntısına kadar geri döndürülemez biçimde belirlemiş ve kararlaştırmış olurdu; bu durum da yine onu takip eden bir sonrakini ve bu böyle *per saecula saeculorum*[21] belirlerdi. Evrensel katılığı / esnemezliğiyle nedensellik zinciri—bu arsız zorunluluk ve yazgı bağı—her fenomeni tam da nasılsa öyle, geri alınamaz ve değiştirilemez biçimde meydana getirir. Farklılık burada şundan ibarettir: bir varsayımda önümüzde zamanın birinde kurulmuş bir saat, diğerinde *perpetuum mobile*[22] vardır; buna karşılık akışın zorunluluğu aynı kalacaktır. Daha önce zikredilen denemede insanın davranışlarının bunun bir istisnası olmadığını çürütülemez biçimde ispat etmiştim, çünkü insanın yapıp ettiklerinin her seferinde katı zorunlulukla iki etkenden, yani onun karakteri ve kendilerini gösteren saik veya güdülerden kaynaklandığını göstermiştim. Karakter doğuştan gelir ve değişmez; saikler nedenselliğin kılavuzluğunda dünyanın katı biçimde belirlenmiş gidişatıyla zorunlu olarak meydana gelir.

21 (: Nesil nesil, çağ çağ.)

22 (: Sürekli ve daimi bir deveran.)

Şu hale göre nesnel olarak ve *a priori* geçerli dünya yasalarınca tesis edildiği için kesinlikle terk edemeyeceğimiz bir bakış açısından içindeki her şeyle birlikte dünya sonsuz bir zorunluluğun, akıl ermez ve amansız Ἀνάγκη'nin[23] amaçsız ve bu sebepten ötürü anlaşılmaz bir oyunu olarak görünür. Fakat dünyaya dair bu kaçınılmaz ve karşı konulmaz görüşle ilgili sarsıcı hatta irkiltici şeyden biri hariç başka hiçbir kabul yahut varsayımla tam olarak kaçıp kurtulmak mümkün değildir. O biri şudur: Dünyadaki her varlık bir yandan bir fenomendir ve zorunlu olarak o fenomenin yasalarıyla belirlenir, diğer yandan o kendi başına *irade*, aslında mutlak olarak *özgür irade*dir. Çünkü her türlü zorunluluk ancak bütünüyle fenomene ait olan biçimler sayesinde, yani farklı veçheleri itibariyle yeter sebep ilkesiyle ortaya çıkar. Fakat o zaman *aseitä*tın[24] da böyle bir iradeye ait olması gerekir, çünkü özgür, bir başka ifadeyle, kendinde şey ve dolayısıyla yeter sebep ilkesine tabi olmayan olarak o varlığı ve özü itibariyle bir başka şeye ne kadar bağlıysa yapıp ettikleri itibariyle de ancak o kadar bağlı olabilir. Ancak bu varsayımla dünyanın gidişatına egemen olan kaçınılmaz katı zorunluluğu dengelemek için gerekli olduğu kadar *özgürlük* kabul edilir. Şu hale göre aslında biz dünyayı, ya zorunluluğun egemen olduğu safî bir makine olarak görme ya da dünyanın bizatihi özü olarak, tezahürü doğrudan eylem değil de öncelikle şeylerin mevcudiyeti ve özü olan bir özgür iradeyi kabul etme seçeneğine sahibiz. Bu özgürlük bu sebepten ötürü aşkındır ve fenomenlerin aşkın idealliği tecrübî gerçeklik-

23 (: Cebir, zorunluluk.)

24 (Schopenhauer'in teleolojiden aldığı ve Latince *a se*den ("kendinden") türettiği tabir, skolastikte Tanrının "zatıyla kaim" olduğu, yani varlığı ve özü itibariyle kendi dışında hiçbir şeye ihtiyaç duymadığı, sair her şeyin varlığı ve özü itibariyle ona muhtaç olduğu hakikatini ifade etmek için kullanılır.)

le ne kadar bağdaşırsa bu tecrübî zorunlulukla o kadar bağdaşır. Karakterinden ve saiklerden kaynaklandığı zorunluluğa rağmen bir insanın eylemi ancak bu kabule bağlı olarak yine de onun kendi eylemidir, bunu *İrade Özgürlüğü Üzerine* başlıklı denememde gösterdim. Fakat burada *aseität* onun hakiki varlığına bağlanır. Şimdi aynı ilişki dünyadaki her şey için de geçerlidir. Bir yanda katı tutarlılıkla dürüstlükle sürdürülen en katı *zorunluluk* diğer yanda kadirimutlaklık noktasına varan en mükemmel *özgürlük* felsefede eş zamanlı olarak ve birlikte ortaya çıkmalıydı. Fakat hakikate hürmette kusur etmeksizin bu ancak bütün zorunluluğu *yapıp etme*ye (*operari*), buna karşılık bütün özgürlüğü *varlık ve öze* (*esse*) yerleştirerek ortaya çıkabilirdi. Sırf bu zamana kadar hep ters yüz edilmiş olduğu ve özgürlük mütemadiyen *operari*de, zorunluluk da *esse*de arandığı için, dünya kadar eski bir muamma bu suretle çözülmüş olur. Halbuki ben istisnasız her varlığın katı zorunlulukla *hareket ettiğ*ini fakat *özgürlüğü*yle *mevcut* ve her neyse o *olduğunu* söylüyorum. Böylece bana göre özgürlük ve zorunluluk daha önceki herhangi bir sistemde nasıl karşılanıyorsa öyle karşılanmalıdır; gerçi *irade*nin bu zamana kadar saf zorunlulukla izah edilen doğal olaylara atfedilmesine veya aynı katı zorunluluğun mekanik nedensellik olarak güdülenmeye hamledilmesine gücenmemize bağlı olarak şurada biri az ileride öbürü ortaya çıkacaktır. Dolayısıyla bu ikisi sadece yer değiştirmiş: özgürlük *esse*ye taşınmış, zorunluluk da *operari* ile sınırlanmıştır.

Sözün kısası *belirlenimcilik* sağlam durur; bin beş yüz yıldır insanlar çok iyi bildiğimiz bazı basmakalıp fikirlerin boyunduruğu altında onu sarsmak için boşuna kendilerini yormuşlar fakat isimleriyle anılmaya nadiren cesaret edebilmişlerdir. Mamafih neticede dünya eğlencesini anlama imkânına bile sahip olmaksızın iplerle (güdüler)

idare edilen bir kukla gösterisine dönmüştür. Eğer oyunun bir planı varsa o zaman bir *kader* onun yönetmenidir; eğer bir planı yoksa yönetmen kör zorunluluktur. Bu saçmalıktan her şeyin *varlık* ve *öz*ünün kendini onlarda bilen gerçekten *özgür bir irade*nin tezahürü olduğu bilgisinden başka bir kurtuluş yolu yoktur; çünkü onların *yapıp etmeleri* zorunluluktan kurtarılamaz. Özgürlüğü kader veya tesadüften kurtarmak için onun eylemden varoluşa taşınması gerekiyordu.

Şu hale göre zorunluluk kendinde şeye, bir başka deyişle, dünyanın hakiki özüne değil sadece fenomene ait olduğu için *çoğulluk* da böyledir; bu birinci cildin § 25'inde yeteri kadar izah edilmiştir. Burada buna sadece bu hakikati teyit eden ve açıklayan birkaç mülahazanın eklenmesi yeterlidir.

Herkes doğrudan sadece tek *bir* varlığı—öz bilinçteki kendi iradesini bilir. Geri kalan her şeyi ancak dolaylı olarak bilir ve her neyse onu ona kıyasen yargılar; düşünme gücünün derecesine göre bu kıyas daha ileri götürülebilir. Hatta bu bile nihayetinde ve temelli olarak gerçekte *ancak tek bir varlık* olmasından ileri gelir; harici, nesnel kavrayışın formlarından kaynaklanan çokluk yanılsaması (*Maya*) iç, yalın bilince nüfuz edemez; dolayısıyla o önünde her zaman ancak tek bir varlık bulur.

Tabiat eserlerindeki mükemmeliyeti tefekkür ve temaşa ederiz. Ama asla karşılarında hak ettikleri hayranlığı duyarak haklarını ödeyemeyiz, öyle ki en aşağı ve en basit organizmalarda, yani bitkilerin döllenme bölümlerinde veya böceklerin içyapılarında bile, sanki her bir tabiat eseri onun tek ve biricik eseriymiş gibi sınırsız bir özen ve yorulmak bilmez çabayla vücuda getirilir ve bu sebepten ötürü üzerlerinde bütün kudret ve maharetini hiç sakınmaksızın harcayabilir. Ancak aynı şeyin her türden sayısız bireyde sonsuz kez tekrarlandığını ve üstelik

gözlerden uzak, kuytu köşelerde olanda dahi bu itina ve ihtimamın berikilerden hiç aşağı kalmadığını görürüz. Sonra her organizmanın bölümlerinin terkibini gidebildiğimiz noktaya kadar takip ederiz fakat inorganik olan bir şeyin bahsini bile açmaksızın asla basit ve dolayısıyla nihai olan herhangi bir şeye rastlayamayız. Nihayet organizmanın bütün bu bölümlerinin, her canlı şeyin sayesinde kendinde ve kendi başına tam ve mükemmel olduğu bütünün sağlamlığı için uygunluğunu değerlendirirken kendimizi kaybederiz. Aynı zamanda kendi başına ömürsüz olan bu şaheserlerin her birinin her seferinde sayısız kez yeniden üretildiğini ama yine de bir türün her örneğinin, her böceğin, her çiçeğin, her yaprağın türünün ilk örneği kadar itina ve ihtimam ile mükemmelleştirilmiş haliyle göründüğünü kendi kendimize düşünürüz. Dolayısıyla tabiatın hiçbir surette yorulmadığını veya işleri yüzüne gözüne bulaştıracak bir noktaya gelmediğini bilakis aynı derecede sabırlı usta ve mahir elle en sonuncusunu ilki kadar kusursuz hale getirdiğini müşahede ederiz. Eğer bütün bunları aklımızda tutarsak işte o zaman ilk defa, her türlü insani sanat yahut maharetin tabiatın yaratmasından sadece derece değil tür bakımından da bütünüyle farklı olduğunu, ayrıca faal olan asli gücün, *natura naturans*,[25] sayısız eserlerinin, en küçüğünden en büyüğüne, ilkinden en sonuncusuna kadar, her birinde *bütün ve bölünmemiş olarak doğrudan mevcut olduğunu* fark ederiz. Buradan *natura naturans*ın bu hüviyetiyle ve bizatihi mekân ve zaman tanımadığı sonucuna varırız. Ayrıca bütün ustalık ve maharet ürünü eserlerdeki bu mebzuliyetin üretiminin tabiata maliyetinin sıfır olduğunu, o kadar ki, akıl ermez bollukla hiçbir zaman olgunlaşma evresini idrak etmeyen milyonlarca organizma meydana

25 [: Doğuran doğa.]

getirip, ardından bunları esirgemeyi aklından bile geçirmeksizin binlerce tehlike ve kazaya karşı korunmasız bıraktığını, beri yandan eğer kazayla kayrılır veya insani bir maksatla idare edilirse o zamana kadar ancak tek olan bir türün binlerce örneğine kolayca güç yetirebildiğini dolayısıyla onun için birinin de bininin de maliyetinin bir olduğunu düşünmeden edemeyiz. Bütün bunlar bizi şeylerin çokluğunun kökünün öznenin bilgi tarzında bulunduğu, kendinde şeye, şeylerde kendisini gösteren iç asli güce bunun yabancı olduğu; dolayısıyla her türlü çokluk imkânının üzerine oturduğu zaman ve mekânın bizim algımızın biçimlerinden ibaret olduğu kavrayışına ulaştırır. Aslında eserlerde vücuda getirilirken sergilenen pervasız bollukla bir arada düşünüldüğünde yapının bu bütünüyle akıl almaz mahareti nihayetinde sadece şeyleri bizim kavrayış tarzımızdan kaynaklanır, çünkü kendinde şey olarak iradenin basit ve bölünmez ilk asli çabalaması kendisini beynimizdeki bilgide nesne olarak gösterdiğinde o birbirinden ayrı parçaların, emsalsiz tamlık ve kusursuzlukla gerçekleştirilen mahirane terkibi olarak, birbirinin araç ve amacı olarak görünecektir.

Burada sözü edilen *iradenin*, fenomenin ötesinde yer alan ve fenomenal dünyanın iç özünü tanıdığımız birliği metafizik bir birliktir ve dolayısıyla fenomenin bilgisini aşar, yani zihnimizin işlevlerine bağlı değildir ve bu sebepten ötürü onun bu işlevleriyle gerçekten kavranılamaz. Netice bu birliğin düşünme ve değerlendirmenin önüne muazzam bir uçurum açmasıdır. Bu öyle bir derinliktir ki artık bütünüyle açık ve sistematik biçimde irtibatlı bir kavrayış değil fakat sadece bu birliği şeylerin kâh öznel kâh nesnel alandaki şu veya bu bağıntısında tanımamızı mümkün kılan birbirinden kopuk nazarlar sunar. Bu suretle yeni sorunlar ortaya çıkar ve ben burada bunları çözmeye kalkmayacak, fakat her şey hakkında tam

bir açıklama sunmak yerine yanlış, ya da keyfi biçimde uydurulmuş bir şey kurmamaya özen göstererek ve ancak kısmi bir açıklama sunma tehlikesini göze alarak *est quadam prodire tenus*[26] sözüne müracaat edeceğim.

Önce Kant, ardından Laplace tarafından geliştirilen ve doğruluğundan artık hemen hemen kimsenin kuşku duymadığı gezegen sisteminin kökeni hakkındaki fevkalade zekice düşünülmüş teoriyi zihnimizde canlandırıp etraflı olarak düşünecek olursak, dünyanın temel çatısını, sayısız canlı varlığa uygun biçimde oluşturulmuş geleceğin barınma yerini yasaya en katı şekilde bağlı olan tabiatın en aşağı, en kaba ve en kör güçlerinin meydana getirdiğini görürüz. Onlar bunu bir ve aynı verili madde için çatışmak suretiyle ve bu çatışmanın meydana getirdiği arızi neticeler sayesinde gerçekleştirirler. Dünyanın bu çatısı ne kadar açık ve doğru olarak anlamaya başlarsak o kadar hayrete düştüğümüz bir düzen ve ahenk sistemi olarak meydana getirilir. Mesela mevcut hız derecesiyle her gezegenin kendisini fiilen nerede bulunuyorsa tam olarak ancak orada muhafaza edebileceğini, çünkü eğer güneşe biraz daha yaklaşmış olsaydı kaçınılmaz olarak onun tarafından yutulacağını, eğer biraz daha uzak olsaydı zorunlu olarak ondan kopup savrulacağını anlarız. Buna mukabil o yeri veri olarak kabul edersek mevcut hız derecesiyle ancak orada kalabilir, çünkü eğer daha hızlı giderse kaçınılmaz olarak güneşten kaçıp uzaklaşacak ve eğer daha yavaş giderse zorunlu olarak onun içine düşecektir. Böylece anlarız ki bir gezegenin her bir belirli hız derecesi için ancak tek *bir* belirli yer uygundur. O zaman bu meselenin onun yerini tayin eden zorunlu olarak ve kör biçimde faal olan aynı fiziki sebebin, bir daire içinde hareket eden bir cismin hızını bu dairenin

26 (: Belli bir sınıra kadar ilerle.)

küçülmesiyle orantılı olarak artırdığını gösteren doğa yasasına bağlı olarak aynı zamanda ve tam da bu şekilde ona sadece o yer için uygun olan tam hız derecesini vermesiyle çözüldüğünü görürüz. Buna ilave olarak nihayet bütün sistem için sonsuz bir sürenin nasıl sağlandığını gezegenlerin güzergâhında kaçınılmaz olarak meydana gelen karşılıklı bozulma yahut karışıklıkların tümünün zamanla kendi kendilerini düzeltmeleri zorunluluğuyla idrak ederiz. O zaman Jüpiter ve Satürn'ün birbirine nazaran dönüş devir sürelerinin tam da bu akıldışılığının bir noktada kendilerini tekrar ederek birbirlerini bozmalarına nasıl mani olduğunu ve doğacak tehlikeyi nasıl önlediğini anlarız. Bu akıldışılığın sonucu, nadiren ve her zaman farklı bir yerde ortaya çıkarak bu tür bozulma veya karışıklıkların tekrar birbirlerini dengelemeleridir; bu müzikte kendilerini tekrar ahenge çözüp dönüştüren ahenksizliklerle karşılaştırılabilir. Bu tür düşünme ve değerlendirmelerle ancak en ince[27] anlama ve en keskin hesaplamanın kılavuzluğundaki en özgür keyfi iradenin ortaya çıkarmış olabileceği türden bir yerindelik ve kusursuzluğu tanır ve biliriz. Ancak bu kadar iyi düşünülmüş ve doğru hesaplanmış olan Laplace kozmogonisinin kılavuzluğunda, değişmez tabiat kanunlarına göre işleyen bütünüyle kör tabiat güçlerinin çatışmalarıyla ve birbirleriyle amaçsız oyunları içinde başka bir şey değil de fevkalade büyüyüp genişlemiş bir terkip gücünün eserine denk olan dünyanın bu temel çatısını meydana getirebileceklerini görmekten kendimizi alıkoyamayız. Burada Anaksagoras'ın ardına takılarak, sadece canlı doğasından bildiğimiz ve ancak böyle bir doğa için tasarlanmış olan bir *aklın*, dışarıdan gelip tabiat güçlerinden ve onların yasalarından, aslında onlara yabancı olan ken-

27 (: Tetkik, tarassut ve nüfuz edici.)

di hedeflerini gerçekleştirmek için zekice yararlanmış bir aklın yardımını bekleyerek sürüncemede kalmak yerine bizzat bu en aşağı tabiat güçlerinde, kendisini ilk kez bunlarda gösteren aynı tek iradeyi görüp tanırız. Bu tezahüründe ve bizzat ilk asli yasalarıyla hedefine doğru zaten çabalamaya başlayan bu irade nihai hedefine doğru çalışır; bu sebepten ötürü kör tabiat yasalarına uygun olarak olup biten her şeyin bu hedefe hizmet etmesi ve onunla uyum içinde olması gerekir. Haddizatında maddi olan her şey tek olan yaşama iradesinin tezahürü, görünürlüğü, nesnelliğinden başka bir şey olmadığı kadarıyla başka türlüsünün olması da beklenemez. Bu sebepten ötürü bizatihi en aşağı tabiat güçleri bile bu aynı irade tarafından canlandırılır ve ardından o münferit varlıklarda akılla donandıktan sonra kendi işlerine hayret eder, nasıl ki bir uyurgezer gece uykuda yaptıklarına sabahleyin şaşakalır veya daha doğru söyleyişle aynada gördüğü kendi görüntüsü karşısında donar kalır. Burada gösterilen, evrensel doğa yasalarına bağlı olarak kör tesadüflerin, deyiş yerinde ise, dünya ruhunun kendi ezgilerini böylesine anlam dolu bir tarzda çaldığı perdeler haline geldiği tesadüfî ile maksatlı olanın, zorunlu olanla özgür olanın bu birliği, daha önce dikkat çekildiği üzere, hatta felsefenin bile bütünüyle aydınlatamayacağı ama ancak yer yer ışık tutabileceği düşünme ve değerlendirmemiz için bir uçurum teşkil eder.

Şimdi buraya ait olan *öznel* mülahazaya dönüyorum. Ancak ona kazandırabileceğim açıklık az evvel ele alınan nesnel mülahazanın da gerisinde kalacaktır, çünkü onu ancak teşbih ve mecazlarla ifade edebilirim. Bilincimiz ne kadar dışarı açılırsa neden o kadar daha parlak ve daha açık seçiktir, öyle ki en büyük açıklığı zaten yarısı bizim dışımızdaki şeylere ait olan duyu algısında yer alır, buna karşılık içeri çekildikçe neden daha karanlık

hale gelir ve en iç kuytu köşesine döndüğünde neden her türlü bilginin sona erdiği bir karanlığa gömülür? Çünkü bilinç *bireyselliği* gerekli kılar; fakat bireysellik safi fenomene aittir, çünkü mütecanis olanın çokluğu olarak o fenomenin formlarıyla, zaman ve mekânla belirlenir. Buna mukabil bizim iç varlığımızın kökü artık fenomen olmayan ve bu sebepten ötürü fenomenin formlarının erişmediği kendinde şeydedir; ve bu suretle bireyselliğin en başta gelen şartları eksiktir ve açık seçik bilinç de onunla beraber sona erer. Varoluşun bu kök noktasında varlıkların farklılığı sona erer, nasıl ki bir kürenin yarıçaplarının farklılığı merkezde sona erer; ve nasıl ki kürede yüzey sona eren ve kesilen yarıçaplarla meydana gelirse bilinç de ancak gerçek iç varlığın fenomene sızdığı veya katıldığı yerde mümkündür. Fenomenin formlarıyla bireysellik mümkün hale gelir ve bu sebepten ötürü fenomenlerle sınırlı olan bilinç bu bireyselliğe dayanır. Dolayısıyla bilincimizdeki açık seçik ve gerçekten anlaşılabilir her şey her zaman kürenin bu yüzeyinde ancak dışa dönük bulunur. Fakat buradan bütünüyle çekilir çekilmez, uykuda, ölümde ve bir ölçüde mıknatıslı veya büyülü tesirler altında olduğu gibi, bilinç bizi terk eder; çünkü bütün bunlar merkeze götürür. Fakat açık bilinç kürenin yüzeyi ile kayıtlı ve sınırlı olmasından ötürü merkeze dönük olmadığı için diğer bireyleri kesinlikle aynı türe ait olarak tanır fakat özdeş olarak kabul etmez, oysa bizatihi hepsi birdir. Bireyin ölümsüzlüğü yüzey üzerindeki bir noktaya teğet geçip gitmeye benzetilebilir; fakat ölümsüzlük her türlü fenomenin gerek iç varlığının sonsuzluğu sayesinde yarıçap üzerindeki bu noktanın safi yayılımı yüzey olan merkeze geri dönüşüne benzer. Nasıl ki merkez her yarıçapın bütünleyici bir parçasıysa kendinde şey olarak irade her varlıkta bir ve bütündür; halbuki bu yarıçapın dış yüzeye ait ucu zamanı ve onun

muhtevasını temsil eden yüzeyle birlikte en hızlı dönüşteyken, sonsuzluğun bulunduğu merkezdeki diğer uç en derin sükûnet içerisinde kalır, çünkü merkez yükselen yarının batan yarıdan farklı olmadığı noktadır. Bu sebepten ötürü *Bhagavad-Gita*'da da denir: *Haud distributum animantibus, et quasi distributum tamen insidens, animantiumque sustentaculum id cognoscendum, edax et rursus genitale* (XIII, 16, Alm. çev. Schlegel).[28] Elbette burada esrarlı ve mecazlı bir dile sapıyoruz, fakat o bu bütünüyle aşkın nitelikteki tema üzerine her şeyin söylenebileceği tek ve yegâne dildir. Dolayısıyla bu temsil bile bize şunu söyleyebilir: İnsan soyu mecazi bir dille bir *animal compositum*, örneklerini çok sayıdaki polipin, özellikle *Veretillum*, *Funiculina* ve diğerleri gibi suda yüzenlerin sunduğu bir hayat formu olarak temsil edilebilir. Nasıl ki bunlarda en yukarıdaki bölüm her bir münferit canlı tekini diğerlerinden tecrit eder fakat ortak mideyle aşağıdaki bölüm onların hepsini tek bir hayat sürecinin birliğinde birleştirirse, beyinle birlikte bilinç de insan teklerini aynı şekilde tecrit eder / birbirinden ayırır. Diğer yandan bilinçten yoksun kısım, yani tıpkı geceleyin suya gömülen nilüfer çiçeği gibi beyin bilincinin uykuda kaybolduğu ganglion sistemiyle nebati hayat hepsinin ortak hayatıdır. Hatta onlar istisnai durumlarda, mesela rüyalar doğrudan iletildiklerinde, hipnotizmacının düşünceleri uyurgezere geçtiğinde ve son olarak kasıtlı istemeden kaynaklanan mıknatıslı veya büyülü etki altında olduğu gibi, onun aracılığıyla birbirleriyle bile haberleşebilirler. Nitekim böyle bir etki gerçekleştiğinde *influxus physicus*[29] ile gerçekleşen başka herhangi birinden *toto ge-*

28 (: O varlıklarda bir ve bölünmemiş olarak mevcuttur ve yine de sanki bölünmüş gibidir; o varlıkların ayakta tutucusu, yok edicisi ve hâsıl edicisi olarak bilinir.)

29 (: Maddi / fiziki akış.)

nere farklıdır, çünkü o gerçek bir *actio in distans*dır,[30] ki bireyden çıkan irade yine de metafizik kabiliyetiyle doğal bütünün her yerde mevcut dayanağı işlevi görür. Ayrıca *generatio aequivoca*da[31] olduğu gibi kimi zaman ve istisnai durumlarda işini mevcut tabiat formlarında yapmış ve bunlarda tükenmiş olan iradenin *yaratıcı gücünün* zayıf bir kalıntısının ortaya çıktığı, dolayısıyla istisnai olarak işini tamamlayan ve organizmanın meydana getirilmesinde ve korunmasında kullanılıp tüketilen iradenin ilk asli *kadiri mutlaklığ*ından deyiş yerindeyse bu tür büyülü etkilerde bir artığın faal hale gelebileceği de söylenebilir. *Ueber den Willen in der Natur* başlıklı denemede iradenin bu büyülü özelliğinden uzun uzadıya söz ettim; dolayısıyla burada zorunlu olarak belirsiz olgulara işaret eden mülahazaları geçmekte herhangi bir mahzur görmüyorum; ne var ki bu belirsizliklerinden ötürü bunların bütünüyle görmezden gelinmesi veya inkâr edilmesi mümkün değildir.

30 [: Uzaktan etki.]

31 [: Kendiliğinden gelişme.]

IV
Bilmek, İstemek ve Ölmek

Gerçek Varlığımızın Ölümden Sonraki Durumu[1]

Her ne kadar bu konuyu başeserimde tam ve tutarlı (bütüncül) olarak ele alıp incelediysem de daha kısa bir dağınık gözlemler seçkisi her zaman bu tartışmaya bir ışık tutacak ve birçok okuyucu için değersiz olduğu söylenemeyecektir.

Fevkalade seçkin bir kafanın kendisine zorla kabul ettirilen yanlış bir düşüncenin saçmalıklarıyla nasıl boğuştuğunu görmek için Jean Paul'ün *Selina*'sını okumak gerekir. Çünkü o bu öğretiyi bir takıntı haline getirdiği için ilgisini de terk edemeyecek, o kadar çalıştığı halde bir türlü hazmedemediği tutarsızlıklarıyla sürekli rahatsız edilecektir.

Sözünü ettiğim ölümden sonra bütün kişisel bilincimizin bireysel varlığını sürdüreceği düşüncesidir. Yanlış ve doğrudan müteşekkil bu tür fikirlerin iddia edildiği gibi sıhhatli değil tam tersine kesin biçimde zararlı ve zehirleyici olduğunu gösteren bizzat Jean Paul'ün bu boğuşma ve çabalamasıdır. Çünkü fenomen ile kendinde şey arasındaki karşıtlık üzerine oturan hakiki varlığımızın—ki bu ne zamanın, ne nedenselliğin, ne de değişimin ilişkin bir özdür—yok edilemezliğine dair gerçek bilgi ruh

1 *Parerga und Paralipomena*, Bd. II, Kap. X: Zur Lehre von der Unzerstörbarkeit unsers wahren Wesens durch den Tod.

ve beden arasındaki yanlış karşıtlıkla ve aynı zamanda bütün kişiliğin başı sonu bilinemezcesine var olması gerektiği söylenen kendinde şey düzeyine yükseltilmesiyle imkânsız hale gelir.

Mesele sadece bundan ibaret olsa neyse, ama bu yanlış düşünce aynı zamanda hakikatin yerini tutacak bir şey olarak da sağlam bir şekilde savunulamaz çünkü akıl melekemiz onun temelini oluşturan saçmalığa karşı sürekli isyan eder durur ve bu isyan onu bu yanlış fikrin içine karışmış olan hakikatten de vazgeçmek zorunda bırakır. Çünkü uzun vadede doğru olan şey ancak kendi saflığıyla ayakta kalabilir; içine karışan yanlışlar onun zayıflığının bir parçası olur, nasıl ki granit feldispat çürüdüğünde dağılır; oysa içindeki kuvars ve mika böyle bir çürümenin tesiri altında değildir. Bu sebepten ötürü hakikatin yerine ikame edilen şeyler son derece tehlikelidir.

* * *

Eğer her şeyi bilmekten hoşlanan ama hiçbir şey öğrenmek istemeyen şu kalabalık güruhtan biri günlük konuşma esnasında ölümden sonra hayatın devam edip etmeyeceğini sorarsa en uygun ve haddi zatında en doğru cevap şudur: "Öldükten sonra doğmazdan evvel neysen ve nasılsan öyle olacaksın." Çünkü bu zorunlu olarak bir başlangıcı olan varoluş türünün bir sonunun olamayacağı iddiasının saçmalığını akla getirmektedir; fakat buna ilave olarak o iki varlık ve dolayısıyla iki yokluk türü olabileceği imasını da içinde barındırmaktadır.

Mamafih şöyle bir cevap vermek de mümkündür: "Ölümden sonra her ne olursanız olun, hatta bu hiçlik bile olsa, bireysel organik varlığınız sizin için şimdi ne kadar doğal ve uygun ise o da o zaman o kadar doğal

ve uygun olacak, dolayısıyla sizin en fazla geçiş anından korkup endişelenmeniz gerekecektir. Aslında meselenin daha olgun mütalaası tam ve eksiksiz var olmayışın bizimki gibi bir var oluşa tercih edilir olacağı sonucuna götürür. Dolayısıyla varlıktan kopma veya kesilme ya da artık var olmayacağımız bir zaman düşüncesi ne kadar ileri götürülürse götürülsün bizi ancak var olmadığımız[2] zaman düşüncesi kadar rahatsız eder. Fakat varoluş esas itibariyle kişisel bir varoluş olduğu için kişiliğin sonu bir kayıp olarak görülmeyecektir."

Buna mukabil nesnel ve deneysel yolda maddeciliğin makul düşünce silsilesini takip etmiş ve şimdi soluğunu ensesinde hissettiği ölümle topyekûn yok oluş ihtimali karşısında duyduğu dehşetle bize dönmüş birisi eğer kendisine madde ile maddeyi her zaman geçici olarak sahiplenen metafizik güç arasındaki farklılığı ikna edici şekilde gösterseydik muhtemelen bizden en kısa ve deneysel düşünce tarzına en uygun teselliyi bulurdu. Sözgelimi biz ona, uygun sıcaklık derecesi ortaya çıkar çıkmaz kuş yumurtasındaki mütecanis biçimsiz sıvının o kuşun cinsinin ve türünün karmaşık ve tam olarak belirlenmiş biçimini aldığını gösterebiliriz. Belli bir ölçüye kadar bu gerçekten bir *generatio aequivoca*[3] türüdür; ve canlı formlarının yükselen dizisinin ilk zamanlarda ve müsait bir anda bu yumurtanın ait olduğu canlı türünden daha yüksek bir türe sıçrama kaydetmiş olması kuvvetle muhtemeldir. Her halükârda burada maddeden farklı bir şey kendisini en belirgin şekilde görünür kılar, müsait olmayan en küçük bir durumda bu ortaya çıkma sekteye uğradığı için bu bilhassa böyledir. Bu şekilde tamamlanmış veya daha sonra önüne çıkan bir engel nedeniyle sekteye uğramış bir ameliyeden sonra bu şeyin zarar gör-

2 (Yani: ...hiç var olmuş olmayabileceğimiz düşüncesi kadar.)

3 (: Kendiliğinden gelişme, hâsıl olma.)

meksizin maddeden uzaklaşabileceği anlaşılır hale gelir. Bu maddenin zaman içerisindeki devamlılığından bütünüyle farklı bir sürekliliği akla getirir.

* * *

Münferit hiçbir şeyin ebedi olması tasarlanmamıştır; önünde sonunda ölüm tarafından yutulur; ancak bu şekilde hiçbir şey kaybetmeyiz çünkü bireysel varoluşun temelini teşkil eden, onun tezahüründen tamamen farklıdır. Bu öteki varoluş zaman nedir bilmez, dolayısıyla onun için varlığını sürdürme ve varlıktan kesilme yani ne fena ne beka söz konusudur.

Bir bakışta her şeyi bilen, anlayan, alımlayan bir varlık tasavvur edebilirsek buna muktedir olan birisi için ölümden sonra varlığımızı sürdürüp sürdürmeyeceğimiz sorusu muhtemelen hiçbir anlam ifade etmeyecektir, çünkü bizim mevcut, geçici, ferdi varoluşumuzun ötesinde fena ve bekanın hiçbir anlamı olmayacaktır ve esasen o zaman bunlar birbirinden ayırt edilemeyen kavramlar olacaktır. Dolayısıyla ne fena olma ne beka bulma kavramının bizim gerçek varlığımız için ya da fenomenler dünyasında ortaya çıkışımızda kendisini görünür kılan kendinde şey için herhangi bir anlamı olacaktır, çünkü bu tür kavramlar fenomenin formundan ibaret olan zamandan ödünç alınmışlardır.

Bununla beraber zihnimizde fenomenimizin bu çekirdeğinin yok *edilmezliğini* ancak onun devam eden varoluşu olarak ve aslında madde *şemasına* uygun olarak biçimlerin bütün değişiminin altında zaman içinde değişmeksizin kalan ve varlığını sürdüren şey olarak canlandırabiliriz. Eğer sözü edilen çekirdekle ilgili olarak bu temadiyi inkâr edersek bu durumda zaman içerisindeki sonumuzu bir yok olma olarak görürüz. O zaman bu

görüş kendisine alttan taşıyıcı madde çekildiğinde zeval bulan *form*un şemasını esas almış olur. Ne var ki bunların her ikisi de bir μετάβασις εἰς αλλο γεύος,[4] fenomenin biçimlerini kendinde şeye taşımadır. Fakat biz bir temadiyet olmayacak soyut bir yok edilmezlik kavramını dahi *zor* oluştururuz, çünkü böyle bir kavramı doğrulayacak her türlü algıdan (sezgisel kavrayıştan) yoksunuz.

Ne var ki aslında yeni varlıkların sürekli ortaya çıkışı ve var olanların ortadan kayboluşu herhangi bir şeyi ancak sayesinde görebildiğimiz iki parlak mercekten müteşekkil aygıtın (beyin işlevleri) husule getirdiği bir yanılsama olarak görülmelidir. Bunlara zaman ve mekân, birbirleriyle iç içe geçmiş hallerine de nedensellik denir. Çünkü bu şartlar altında algıladığımız her şey birer fenomenden ibarettir; fakat şeylerin kendi başlarına nasılsalar o halleriyle, yani algımızdan bağımsız olarak ne olabileceklerini bilmiyoruz. Kant felsefesinin en derin özü aslında budur; ve biz bu felsefeyi ve onun muhtevasını, bezirgan şarlatanlığının sersemletme ve uyuşturma yöntemiyle felsefeyi Almanya'dan sürüp çıkardığı, hakikat ve zekânın nazarlarında hiçbir şey ifade etmediği, maaş ve para ödüllerinin dünyadaki en önemli şey olduğu kimseler arasında istekli yardakçılar[5] bulduğu bir dönemden sonra sık sık aklımızdan çıkarıyoruz.

Bireyin ölümüyle hiçbir surette ilgisi olmayan bu varoluşun formları zaman ve mekân değildir fakat bizim için gerçek olan her şey onda görünür; ve bu yüzdendir ki ölüm bize kendisini bir fena olarak gösterir.

* * *

4 (: Bir başka cinse taşıma.)

5 (Dizinin takipçileri "şarlatanlık"la Hegel felsefesinin, "yardakçılar"la üniversite profesörlerinin kastedildiğini hatırlayacaklardır. *Bkz. Üniversiteler ve Felsefe*, V. Kitap, s. 37 vd.)

Herkes bir zamanlar bir başka varlık tarafından yoktan yaratılmış bir varlıktan farklı bir şey olduğunu hisseder. Onun içindeki ölümün varlığını değil fakat hayatını sona erdirebileceği kanaati işte buradan doğar.

İnsan canlı bir hiçten başka bir şeydir; ve hatta hayvan da öyledir.

Bir insanın *ölüm*ünü gördüğümüzde burada bir kendinde şeyin hiçliğe dönüştüğünü nasıl düşünebiliriz? Tam tersine herkesin doğrudan sezgisel bilgisi zaman dediğimiz bütün fenomenlerin bu formu içinde sonu gelenin bir fenomenden ibaret olduğu ve kendinde şeyin bundan hiçbir surette etkilenmediğidir. Bu sebepten ötürüdür ki insanlar bu bilgiyi öteden beri çok değişik şekil ve ifadelerle dile getirmeye çalışmışlar, fakat bunların hepsi gerçek anlamını fenomenden almış ve ona ancak atıfta bulunmuşlardır.

Her kim ki varlığının mevcut hayatıyla sınırlı olduğunu tasavvur eder o kendisinin canlı bir hiç olduğunu düşünür; otuz yıl önce hiçti, bir otuz yıl sonra yine bir hiç olacak.

Eğer gerçek varlığımızın en iç çekirdeğine kadar her bakımdan eksiksiz bir bilgisine sahip olsaydık birey için ölümsüzlük iddiasında olmanın gülünç bir şey olduğunu görürdük, çünkü böyle bir iddia onun sayısız tezahürlerinden veya ışımalarından tek bir tanesi karşılığında bu hakiki derin özden vazgeçmeye denk olurdu.

* * *

Bir kimse varolan her şeyin zayıflığının, beyhudeliğinin ve rüya gibi gelip geçiciliğinin ne kadar açık biçimde idrakindeyse kendi hakiki iç özünün sonsuzluğunun sınırsızlığının da o derece açık farkındadır. Çünkü şeylerin bu ilk niteliği ancak sonrakinin sağladığı karşıtlık sayesinde

gerçekten bilinir; nitekim içinde bulunduğumuz geminin ne kadar hızla yol aldığını geminin kendisine değil sabit kıyıya bakarak algılarız.

* * *

Şimdi biri *öznel* diğeri *nesnel* iki yarıdan oluşur. Sadece nesnel olanın formu olarak zaman algısı vardır ve bu sebepten ötürüdür ki bitmek tükenmek bilmemecesine ileri doğru yuvarlanır; öznel yarı sabit durur ve dolayısıyla her zaman aynıdır. Varoluşumuzun gelip geçici doğasına dair bilgiye rağmen uzun zaman önce geçip gitmiş olanın canlı hatırası ve ölümsüzlük bilincimiz buradan kaynaklanır.

Yola çıkarken ileri sürdüğüm önerme: "Dünya benim tasavvurumdur"dan sonra: "önce ben varım, daha sonra dünya" önermesine geliyoruz. Ölümü yok olmayla karıştırma tehlikesine bir panzehir olarak buna sıkı sıkıya sarılmalıyız.

Herkes en iç özünün *şimdiki anı* içinde barındıran ve onu üzerinde taşıyan bir şey olduğunu düşünür.

Her ne zaman yaşıyor olursak olalım bilincimizle her zaman, zamanın merkezinde dururuz, asla uç noktalarında değil. Buradan herkesin kendi içinde sınırsız zamanın tamamının sabit merkezini taşıdığı sonucuna varabiliriz. Aslında ona sürekli ölüm korkusu olmaksızın yaşamaya devam etmek için ihtiyaç duyduğu güveni veren budur. Şimdi her kim hafızasının ve muhayyilesinin gücü sayesinde hayatının akışı içinde uzun zaman önce geçip gitmiş olanı zihninde en canlı bir şekilde canlandırabilirse *bütün zamanda şimdinin özdeşliğ*inin başkalarından daha açık biçimde bilincinde olur. Hatta belki de bu önermenin tersi daha doğrudur.

Fakat her ne olursa olsun şurası muhakkak ki, bütün şimdinin özdeşliğine dair böylesi daha canlı bir bilinç zihnin felsefi eğiliminin en temel gereklerinden biridir. Onun sayesinde her şeyin en ömürsüzü olanını, şimdiyi, tek süren, devam eden şey olarak kavrarız. Şimdi kim bu derin sezişle şimdiki ânın, en dar anlamda, bütün gerçekliğin bu yegâne formunun, kökeninin bizde olduğunun ve dolayısıyla dışarıdan değil içeriden kaynaklandığının farkına varırsa kendi hakiki varlığının yok edilmezliği hakkında en küçük bir şüpheye kapılamaz. Tam tersine ölümüyle, onun tasavvur aygıtı olan zihniyle birlikte nesnel dünyanın kendisi için kesinlikle sönüp biteceğini fakat bunun kendi varlığını etkilemeyeceğini kavrar; çünkü dışımızdaki ne kadar gerçekse içimizdeki de tam o kadar gerçekti. O kusursuz bir anlayışla şöyle söyleyecektir: ἐγώ ειμι πᾶν τὸ γεγονός, καὶ ὀν, καί ἐσόμενού.[6] (Stobaeus, *Florilegium*, tit, 44, 42; cilt. I, s. 201.)

Kim bütün bunları kabulden imtina ederse tam tersini ileri sürmeli ve şöyle söylemeli: "Zaman tümüyle nesnel ve gerçek, benden bütünüyle bağımsız bir şeydir. Ben onun içine ancak bir kaza sonucu fırlatıldım ve ancak onun küçük bir bölümüne sahip oldum ve dolayısıyla benden önce şimdi artık var olmayan başka binlercesi gibi gelip geçici gerçekliğe ulaştım ve ben de tıpkı benden öncekiler gibi kısa zaman sonra bir hiç olacağım. Buna mukabil zaman gerçek olandır; ve ben olmadan da devam edecektir." Öyle zannediyorum böyle bir görüşün temel saçmalığı izah edilmeye çalışıldığı yoldan yeteri kadar açığa çıkmış olmalıdır.

Bütün bunların sonucu olarak hayat kesinlikle bir rüya, ölüm de bir uyanış olarak görülebilir. Fakat o zaman kişilik, birey uyanan bilince değil bu rüyaya ait olur;

6 [: "Ben olmuş, olan ve olacak olanın tümüyüm."]

ve bu sebepten ötürüdür ki ölüm o zaman kendisini o rüyaya bir yok olma, fena bulma olarak gösterir. Ne var ki bu bakış açısından ölüm her ne olursa olsun bizim için bütünüyle yeni ve yabancı olan bir duruma geçiş olarak değil fakat sadece asli durumumuza bir geri dönüş olarak görülmelidir; ki hayat bu asli durumun kısa bir perdesinden başka bir şey değildi.

Bununla beraber bir filozof belki de ölürken sadece kendisine özgü bir teselli bulacağını veya herhalde kendisi için bir oyalanma olacağını ve bu arada zihnini sürekli meşgul etmiş bir meselenin çözüme kavuşacağını düşünüyorsa eğer (böyle bir şeyi boşuna bekliyor demektir). Çünkü muhtemelen böyle bir beklentinin başına, bunca zamandır arayıp durduğu şeyi tam bulma noktasına gelmişken ışığı sönüvermiş birinin başına gelenden daha iyisi gelmeyecektir.

Çünkü ölümle bilinç kesinlikle sona erer ama o zamana kadar bilinci meydana getirmiş olan şey kesinlikle değil. Bilinç öncelikle zihne dayanır, fakat zihnin de temelinde fizyolojik bir süreç vardır. Çünkü o aşikâr ki beynin bir işlevidir ve dolayısıyla sinir ve damar sistemlerinin işbirliğiyle, daha da sınırlandırarak ifade etmek gerekirse kalbin beslediği, canlandırdığı ve mütemadiyen çalkalayıp uyardığı beyin tarafından idare edilir. Nesnel dünyanın fenomenleri ve düşüncelerimizin bütün işleyiş düzeneği anatominin anlattığı fakat fizyolojinin anlamadığı beynin marifetli ve esrarlı yapısı sayesinde meydana gelir. *Bireysel bir bilinç* ve dolayısıyla genel olarak bilinç *gayri maddi veya cismani* bir varlıkta tasavvur edilemez, zira her bilincin şartı, bilgi, zorunlu olarak bir beyin işlevidir aslında, çünkü zihin kendisini nesnel biçimde beyin olarak dışa vurur.

Dolayısıyla nasıl ki zihin fizyolojik olarak ve dolayısıyla tecrübî gerçeklikte yani fenomende ikincil bir şey,

yaşam sürecinin bir sonucu olarak ortaya çıkıyorsa psikolojik olarak da o ikincil bir şeydir, buna karşılık irade münhasıran birincil ve her yerde asli şeydir. Hatta bizatihi organizma bile, özellikle *Ueber den Willen in der Natur* başlıklı denemede ve başeserimin ikinci cildinin 20. bölümünde izah ettiğim gibi, gerçekte kendisini sürekli ve nesnel olarak beyinde dolayısıyla beynin zaman ve mekân formları içinde gösteren iradeden ibarettir. Bu sebepten ötürü bilinç nasıl ki doğrudan iradeye bağlı değil fakat zihin tarafından, zihin de organizmanın kendisi tarafından idare ediyorsa, bilincin tıpkı uyku ve her bayılma nöbetiyle sona erdiği gibi ölümle de sona ereceğine kuşku yoktur.[7]

Fakat cesur olalım! Ne tür bir bilinçtir bu? Beyne bağlı bir canlı bilinci, her ne kadar bizde en doruk noktasına erişmişse de, esas itibariyle bütün hayvan âlemiyle paylaştığımız kadarıyla bir ölçüde daha fazla gelişmiş, hayvan bilinci. Yeteri kadar sık gösterdiğim üzere kökeni ve amacı bakımından bu bilinç doğanın bir μηχανηsinden,[8] hayvansal özümüze ihtiyaçlarını gidermede yardım etmenin bir kısa yolundan ibarettir. Buna mukabil ölümün bizi geri götürdüğü durum bizim ilk, asli halimizdir; bir başka ifadeyle, asli gücünü şimdi sona ermekte olan hayatın ortaya çıkmasında ve sürdürülmesinde gösteren hakiki varlığımıza özgü bir durumdur. Dolayısıyla o fenomenden farklı olarak kendinde şeyin hali ya da durumudur.

Şimdi bu ilk, asli durumda beyne ait bilgi gibi bir yol veya geçici vasıta fevkalade dolaylı ve dolayısıyla sadece fenomenlerle mücehhez olduğu[9] için hiç kuşku yok

---

7 Zihin ölümle birlikte sona ermemiş olsaydı elbette keyifli olurdu, çünkü o zaman bu dünyada öğrendiğimiz Grekçenin tamamını öte dünyaya hazır getirir ve tamamlardık.

8 [: Aygıt, düzenek.]

9 [Ya da: sadece fenomenler için elverişli.]

bütünüyle lüzumsuz olacaktır; ve tam da bu sebepten ötürü biz onu kaybederiz. Onun ortadan kayboluşu bizim için fenomenler dünyasının durmasından farksızdır; ki o fenomenler dünyasının aygıtından başka bir şey değildir ve başka bir amaca hizmet etmez. Eğer bizim bu ilk durumumuzda bu hayvan bilincinin korunması bir imkân olarak bize sunulmuş olsaydı, nasıl ki topal birisi iyileştikten sonra kullandığı koltuk değneklerine burulup bakmazsa, biz de onu hiç tereddütsüz reddederdik. Dolayısıyla her kim bu bütünüyle fenomenlere özgü ve fenomenal olana uyarlanmış beyne bağlı bilincin yaklaşmakta olan kaybına üzülüp hayıflanırsa ayı balığının olmadığını duyduklarında cennete gitmek istemediklerini söyleyen din değiştirmiş Grönlandlılara benzetilebilir.

Ayrıca burada söylenenlerin tümü her türlü *bilgi*nin temel formunu, özne ile nesne, bir bilen ve bir bilinen ayrımını kendi içinde taşıyan *bilen* birisi olmadıkça bilinçsiz olmayan bir durumu zihnimizde bile canlandıramayacağımız varsayımına dayanır. Fakat şunu aklımızdan çıkarmamalıyız: Bu bütün bilen ve bilinen formu sadece bizim hayvani dolayısıyla ikincil ve türemiş doğamız tarafından belirlenir ve bundan dolayı hiçbir surette her türlü varlık ve varoluşun asli durumu değildir, ki bu sonuncusu bu sebepten ötürü bütünüyle farklı ama yine de *bilinçten yoksun değil*dir. Bununla beraber mevcut varlığımızı en iç özüne kadar takip edebildiğimiz kadarıyla o bile safi *irade*den ibarettir, fakat bu kendi başına bilgiden yoksun bir şeydir.

Şimdi eğer ölümle (ölümün bir bedeli olarak) zihnimizi kaybedersek böylece ancak, *bilgisiz* olan ama bu sebepten ötürü bütünüyle *bilinçsiz* olmayan ilk, asli durumumuza dönmüş oluruz; tam tersine bu bilinen burada fiilen ve doğrudan bilenin kendisiyle özdeş olacağı için özne ile nesne arasındaki karşıtlığın kaybolduğu formun

üzerine ve ötesine yükselmiş bir durum olacaktır; ve dolayısıyla her türlü bilmenin temel şartı (bu karşıtlığın kendisi) eksiktir. Meselenin daha geniş izahı için *İrade ve Tasavvur Olarak Dünya*, C. II, Bl. 22'ye bakılabilir. Giordano Bruno'nun sözleri burada ve o eserde söylenmiş olanın bir başka ifadesi olarak kabul edilmelidir: *"La divina mente, e la unità assoluta, senza specie alcuna è ella medesima lo mche intende, e lo ch' è inteso."*[10] (Ed. Wagner, C. I, s. 287.)

Belki de herkes bütünüyle farklı bir varoluş türünün gerçekte kendisine, böylesine ifade edilmez derecede ıstırap ve sefaletle dolu, zamana bağlı, gelip geçici, bireysel olan ve başını dert ve kederden kaldıramadığı bir varoluştan daha uygun olacağının bilincini zaman zaman kalbinin en derin köşesinde hissediyordu. Böyle bir durumda ölümün kendisini bu başka varoluşa geri getirebileceğini düşünür.

* * *

Şimdi bu *içeriye* yönelen düşünme tarzının tam karşısında yer alan bir düşünüş biçimiyle dikkatimizi tekrar *dışarıya* yöneltir ve kendisini duyularımıza sunan dünyayı nesnel olarak kavrarsak ölüm o zaman kesinlikle bize hiçliğe geçiş olarak görünür; buna karşılık ölüm de görünüşe göre hiçlikten bir çıkış olacaktır. Ne var ki ne biri ne diğeri kayıtsız şartsız doğru olamaz, çünkü o ancak fenomenin gerçekliğine sahiptir. Ölümden sonra öyle veya böyle varlığımızı sürdüreceğimiz kesinlikle, her gün önümüzde bulduğumuz bu meydana geliş[11] mucizesin-

10 (: Tanrısal akıl, bünyesinde hiçbir ayrımın olmadığı mutlak birlik, kendinde bilen ve bilinendir.)

11 (: *die Generation*: tekevvün veya mükevvenat daha doğru bir karşılık olurdu.)

den daha büyük bir mucize değildir. Ölen kendisininki de dahil her türlü hayatın neşet ettiği kökene göçüp gider. Bu anlamda Mısırlılar her şeyin geri döndüğü yer ile her şeyin çıktığı yerin aynı kaynak olduğunu ifade etmek için Orcus *Amenthes* diyorlardı ki bu Plutarkhos'a göre (*De Isis et Osiris*, Bl. 29) ὁ λαμβάνων καὶ διδούς, "alan ve veren" anlamına gelir.

Bu bakış açısından bizim hayatımız ölümden alınmış bir borç olarak görülebilir; uyku da bu durumda bu borç için her gün ödenen faiz olacaktır. Ölüm açıkça kendisinin bireyin sonu olduğunu ilan eder, fakat onda yeni bir varlığın tohumu yaşamaya devam eder. Dolayısıyla ölenlerden hiçbiri ebediyen ölmez; fakat aynı zamanda doğan hiçbir şey bütünüyle ve temelli yeni bir varoluşa kavuşmaz. Ölen zeval bulur; fakat bir tohum kalır ve ondan yeni bir varlık sudur eder, şimdi o nereden geldiğini ve neden elan olduğu gibi olduğunu bilmeksizin hayata adım atar. Bu Grekler in *palingenesis* dediği şeyin sırrıdır ve benim başeserimin ikinci cildinin 41. bölümü bunun bir açıklaması olarak görülebilir.[12]

Dolayısıyla bu anda yaşayan bütün varlıkların içlerinde gelecekte yaşayacak olanların tümünün gerçek özünü barındırdıkları bizim için açıktır; ve bu sebepten ötürü bu müstakbel varlıklar belli bir ölçüde şimdiden mevcutturlar. Benzer şekilde önümüzde hayatının başında duran her canlı bize şu şekilde haykırır: "Şu hayattaki her şeyin gelip geçici tabiatından neden şikâyet edip duruyorsun? Benden önce var olan türümün bütün mensupları ölmemiş olsaydı ben nasıl var olurdum?" Dolayısıyla dünya sahnesinde oyunlar ve maskeler ne kadar değişirse değişsin bunların tümündeki oyuncular yine de aynı kalır. Beraber oturur, konuşur ve birbirimizi coşturup he-

12 (Dizinin bir önceki kitabı *Ölümün Anlamı*'na bakınız.)

yecanlandırınız, gözler parlar sesler yükselir; binlerce yıl önce *başkaları* da tam olarak aynı şekilde oturuyorlardı; her şey aynıydı ve *onlar* aynıydı. Bundan bin yıl sonra da her şey aynı olacaktır. Bizi bunun farkına varmaktan alıkoyan düzenek *zaman*dır.

Ruh veya can denilenin tamamının bir başka bedene geçişi olarak *metempsykhosis* ile bireyin çözülüp dağılması ve yeniden teşekkülü anlamında *palingenesis* arasında ayrım yapabiliriz, çünkü varlığını sürdüren sadece onun *irade*sidir ve yeni bir varlığın şekline bürünerek yeni bir zihne kavuşur. Bu sebepten ötürü birey tıpkı nötr tuz gibi çözülür, ki daha sonra onun bazı yeni bir tuz oluşturmak üzere bir başka asitle birleşir. Vergilius'un yorumcusu Servius'un tahmin ettiği ve Wernsdorf'un *Dissertatio de metempsykhosi*, s. 48'de kısaca ifade ettiği *metempsykhosis* ile *palingenesis* arasındaki farklılık aşikâr ki yanlış ve anlamsızdır.

Spence Hardy'nin *Manual of Buddhism*'inden (s. 394-6, aynı kitabın s. 429, 440 ve 445. sayfalarıyla karşılaştırılarak) ve aynı zamanda Sangermano'nun *Burmese Empire*, s. 6'dan, ayrıca *Asiatic Researches*, C. VI, s. 179 ve C. IX, s. 256'dan açıkça anlaşılır ki Budlacılıkta ölümden sonra varoluşun sürmesiyle ilgili biri zahiri diğeri batını olmak üzere iki ayrı öğreti vardır. İlki klasik Hindu dinindeki *metempsykhosis*den ibarettir, fakat sonraki anlaşılması çok daha güç ve benim zihnin maddi yapısına ve ona uygun gelip geçici tabiatına rağmnen iradenin metafizik sürekliliği(ni öngören) öğretimle aynı doğrultuda olan bir *palingenesis*dir. *Palingenesis* hatta Yeni Ahitte bile karşımıza çıkar.[13]

Eğer burada *palingenesis*in esrarına daha derinlemesine nüfuz etmek için başeserimiin II. Cildinin 43. bölümünden yararlanırsak orada daha yakından ele alınmış

13 (Kastedilen muhtemelen Matta XIX, 28'deki, *"regeneratio"*, "her şeyin yenilenmesi" tabiridir.)

mesele o zaman şöyle görünecektir: Bütün zamanlar boyunca eril cins insan türünün iradesinin muhafızı ya da kollayıcısı, dişil cins ise zihnin veya zekânın koruyucusu olmuş ve neticede insan türü böylelikle uzun ömürlü bir varoluşu elde etmiştir. Dolayısıyla şimdi herkes biri anadan, diğeri babadan alınma iki unsur veya bileşene sahiptir; ve nasıl ki bunlar tenasülle veya doğumla birleşmişse ölümle de birbirinden ayrılırlar; ve bu sebepten ötürü ölüm bireyin sonudur. Bizim ölümüne böylesine üzülüp kederlendiğimiz, bir daha kavuşmamacasına varlığı sona eren bir terkipten ibaret olduğu için gerçekten kaybolduğunu hissettiğimiz bu bireydir.

Ancak bütün bunlara rağmen yine de şunu aklımızdan çıkarmamalıyız, anneden zekânın tevarüs edilebilirliği, zekânın ikincil ve safi maddi tabiatı ve sadece beyin bakımından değil başka bakımlardan da organizmaya bütünüyle bağımlılığı nedeniyle, babadan iradenin tevarüs edilebilirliği kadar belirgin ve mutlak değildir. Bütün bunlar başeserimin yukarıda sözü edilen bölümünde ele alınıp tartışılmıştır. Yeri gelmişken burada şu kadarı zikredilebilir ki onun ruh diye adlandırdığının ölümlü ve ölümsüz yanı arasında yaptığı ayrım söz konusu edildiğinde Platon'la aynı fikirde olmama karşın, felsefede kendinden öncekilerin tümünün yaptığı gibi, aklı veya zihni ölümsüz, iradeyi (yani ihtiras ve infiallerin merkezini) de ölümlü bölüm olarak kabul etmesi *Timaios*, s. 386, 387, ve 395, *ed. Bip* bakımından bana ve hakikate taban tabana zıttır. Bunları *Timaios*, s. 386, 387, ve 395'te, (*ed. Bip*) görebiliriz. Aristoteles de bu konuda aynı şeyleri ifade eder.[14]

Fakat bireylerin irade ve zekâdan aşikâr teşekkülü ve daha sonra bunların çözülüp sona ermesiyle birlik-

14 *De anima* (I. 4, s. 408) daha başında kendi görüşünü kazara dile getirir, buna göre νους *hakiki ve ölümsüz* ruhtur ki, bunu temelsiz iddialarla destekler. *Nefret ve sevgi* ruha değil, fakat onun uzvuna, ölümlü yanına aittir!

te maddi-fiziki olan, tuhaf ve esrarlı şekilde, doğum ve ölüm yoluyla ne kadar müessir olursa olsun[15] yine de maddi olanın temelini teşkil eden metafizik unsur öylesine farklı bir tabiata sahiptir ki bundan etkilenmez ve biz sükûnetimizi muhafaza edebiliriz.

Dolayısıyla her insanı iki zıt bakış açısından düşünmek mümkündür; birinden bakıldığında o bir bireydir, zamanda bir başlangıcı ve sonu vardır, dolayısıyla fani ve ömürsüz, σκιᾶς ὄναρ[16]dür; bunlara ilave olarak sancı ve ıstıraplara duçar, ayıp ve kusurlarla maluldür. Diğerinden bakıldığında kendisini var olan her şeyde nesnelleştiren ve bu hüviyetiyle Sais'deki İsis heykeli gibi: ἐγώ εἰμι πᾶν τὸ γεγενὸς, καὶ ὄν, καὶ ἐσόμενον[17] diyebilen yok edilemeyen asli varlıktır. Kuşkusuz böyle bir varlık kendisini bunun gibi bir dünyada izhar etmekten daha iyi bir şey yapabilir. Çünkü bu sınırlılığın, ıstırabın ve ölümün dünyasıdır. Onda varolan ve ondan ortaya çıkanın kaçınılmaz olarak bir sonu vardır ve ölecektir. Fakat ondan olmayan ve ondan asla olmayacak olan tıpkı yukarıya doğru ışıyan şimşek gibi gücüne hudut sınır olmayan bir şeye benzer, onun içinden geçer ve ne zaman tanır ne de ölüm. Bütün bu karşıt iddiaları birbiriyle bağdaştırmak aslında felsefenin işi ve konusudur[18]

15 (Şu şekilde de anlaşılabilir: Fakat maddi-fiziki olan tuhaf ve esrarlı şekilde, doğum ve ölümde olduğu gibi bireylerin irade ve zekâdan aşikâr teşekkülü ve daha sonra bunların çözülüp sona ermesinde de ne kadar müessir olursa olsun...)

16 (: Bir gölgenin düşü.)

17 (: "Ben olmuş, olan ve olacak olanın tümüyüm.")

18 Hayatı tıpkı Schiller'in *Der Geisterseher*'i gibi bir macera romanı olarak düşünmek bir neticeden yoksundur ve ayrıca tıpkı Sterne'ün *Sentimental Journey*'i gibi olayların en civcivli yerinde birdenbire bitiverir, estetik ve etik bakımdan hazmı mümkün olmayan bir fikirdir. ./..

J. Bizim için *ölüm* vardır ve *menfî* bir şey, hayatın sona ermesi olarak kalır; fakat aynı zamanda müspet bir yanı da olmalıdır, ama bu bizden saklı kalır çünkü bizim zihnimiz onu kavramaya muktedir değildir. Bu yüzden ölümle kaybettiğimiz şeyi gayet iyi biliriz fakat kazandığımız şeyi değil.

İradenin ölümle duçar olduğu akıl kaybı (daha doğrusu zihinden yoksun kalış) irade şimdi yok olan fenomenin özü ve kendinde şey olarak yok edilemez olduğu için bu bireysel iradenin *Lethe'sidir*. O olmaksızın irade daha önce özünü oluşturduğu birçok fenomeni hatırlayacaktır.

Bir kimse öldüğünde bireyselliğini tıpkı eski bir elbise gibi üzerinden sıyırır atar ve şimdi eskisine karşılık üzerine geçireceği yeni ve daha iyi bir elbiseye kavuşur

Eğer kısa bir hayattan sonra bireyleri yok ettiği için dünya ruhunu suçlasaydık bize şöyle söylerdi: "Şimdi bak bu bireylere; onların kusurlarına, saçmalıklarına, bedhah ve menfur vasıflarına! Bunların sonsuza dek sürüp gitmesine izin mi vereyim?"

Demiurgos'a şöyle söylerdim: "Bir yarım mucizeyle ardı arkası kesilmeksizin insanları yaratıp henüz hayattayken yok etmek yerine neden var olanlarla bir kerede ebediyen tatmin olmuyorsun ve neden onların sonsuza dek yaşamaya devam etmesine izin vermiyorsun?"

O da muhtemelen şu cevabı verirdi: "Eğer onlar yenilerini yaratmayı sürdürmek istiyorlarsa bunun zeminini hazırlamam gerekir. Ah, keşke bu böyle olmasaydı! Her ne kadar bizler arasında, yaşayan ve bu şekilde var olmaktan başka bir gayesi olmaksızın böyle sonsuza dek yaşamaya devam eden bir soy nesnel bakımdan tasavvur edebileceğinizden çok daha fazla gülünç, öznel bakımdan yine aynı şekilde bıkkınlık verici olsaydı da. Zihninizde canlandırmaya çalışın!"

Karşı cevabım: "O halde devam etsinler ve her bakımdan muvaffak olsunlar."

V
Yorum

Doğu Düşüncesinin Schopenhauer'in Kendinde Şey Öğretisi Üzerindeki Etkileri[1]

Moira Nicholls

Pek çok yorumcu Schopenhauer'in 1818'den sonra düşüncesinde önemli değişikler olmadığı yolundaki iddiasını kabul eder.[2] Ne var ki ben bu tarihten sonra düşüncesinde önemli değişiklikler olduğunu ve bunların kendinde şey öğretisinin etrafında cereyan ettiğini savunmak için yeterli sebepler olduğunu ileri sürüyorum. Ayrıca ben öğretide meydana gelen değişikliklerin itici gücünü doğu düşüncesi hakkındaki bilgi ve hayranlığındaki artış olduğunu iddia ediyorum. Bu iddiamı ispata Schopenhauer'in 1818'den sonra kendinde şey öğretisinde ortaya çıkan esaslı değişiklikleri ana hatlarıyla göstererek başlayacağım. Ardından doğu düşüncesiyle tanışıklığının boyutunu ve derinliğini ele alıp doğu öğretileriyle Schopenhauer'in öğretisi arasındaki muhtelif benzerlik ve farklılıkları göstereceğim. Son olarak Schopenhauer'in 1818'den sonra kendinde şey öğretisinde tespit edilen değişimlerin doğu düşüncesiyle artan tanışıklık ve vukufiyetiyle en azından kısmen izah edilebileceğini delillendireceğim.

---

1 *Cambridge Companion to Schopenhauer*, Cambridge University Press, 2006.

2 Schopenhauer'in W I'in 1818'de yayımından sonra düşüncesinde önemli değişiklikler olmadığı yolundaki iddiası için *bkz.* W I xiii–xiv, xxi–xxiii / Z. 1, 9–10; 18–20.

I- Öğretide Değişiklikler

Schopenhauer'in kendinde şey öğretisinde *İrade ve Tasavvur Olarak Dünya*'nın ilk cildinin 1818'de yayımlanmasıyla daha sonraki döneme ait eserleri arasında tespit edilebilir üç önemli değişiklik meydana gelir. İlk önemli değişiklik onun kendinde şeyin bilinebilirliği; ikincisi kendinde şeyin özü veya doğası hakkında söyledikleri; üçüncüsü ise kendinde şey hakkında söylenebilecekleri ihtiva eden öğretisiyle doğu öğretilerini zımni mezcetme çabası ile alakalıdır.

Bu değişimlerin en önemlisi ilkidir.[3] Schopenhauer eserlerinde sayısız defa kendinde şeyin irade veya "yaşama iradesi"[4] olduğunu ileri sürer ve onu ben bilincinde doğrudan sezgiyle bilebileceğimizi iddia eder. Mesela:

---

3 *Bkz.* H. Höffding, *History of Modern Philosophy* (London: Macmillan and Co., 1915), 226; F. Copleston, *Arthur Schopenhauer: Philosopher of Pessimism* (London: Burns Oates & Washbourne, 1946), 65; P. Gardiner, *Schopenhauer* (Middlesex: Penguin Books, 1967), 173; D. Hamlyn, *Schopenhauer* (London: Routledge & Kegan Paul, 1980), 84–5; C. Janaway, Self and World *in Schopenhauer's Philosophy* (Oxford: ClarendonPress, 1989), 196.

4 *Bkz.* W_1 110, 112, 113, 119, 120, 128, 181, 184, 275, 280, 282, 286, 287, 288, 289, 290, 292, 301, 328, 354, 366, 402, 421, 436, 474, 501, 503, 504–5, 506, 534; W_2 14, 16, 18, 136, 174, 201, 206, 214, 239, 245, 259, 299, 307, 308, 309, 313, 320, 322, 335, 348, 443, 472, 484, 497, 501, 530, 579, 589, 600, 601; WN 20, 36, 47, 116; P_1 20, 78, 229, 267, 299, 303, 305; P2 46, 48, 90, 94, 95, 176, 312, 313, 383, 599; FW 34, 97; MR 1 184, 205, 206, 319, 488, 491; MR_2 463, 485, 486; MR_3 84, 121, 164, 197, 227, 245, 247–8, 365, 572; MR_4 110, 139, 211, 217, 223/Z. 1, 155, 157, 158, 165, 166, 228, 235, 238, 347;Z. 2, 353, 356, 361, 363, 364, 365, 367, 378, 410, 441, 455, 497, 519, 536, 580, 612, 614, 615, 616, 618, 650; Z. 3, 23, 24, 27, 158–9, 203, 234, 240, 249, 280, 286, 302, 349, 359, 360, 361, 367, 374, 377, 393, 408; Z. 4, 521, 553, 568, 583, 587, 620, 678–90, 703, 705; Z. 5, 202, 220; Z. 6, 233, 310; Z. 7, 29, 92, 251, 290, 325, 328, 331; Z. 9, 55, 56, 102, 107, 192, 339, 340; Z. 10, 423, 651; Z. 6, 72, 137; Hn. 1, 169, 187, 188, 291, 440, 444; Hn. 2, 399, 419; Hn. 3, 75, 110, 149, 180, 207, 224, 226, 333, 525; Hn. 4/1, 88, 116, 184, 189, 194.

> Kendinde şey, bu bütün fenomenlerin ve dolayısıyla bütün tabiatın dayanağı olan, doğrudan ve mahrem şekilde irade olarak bildiğimiz şeyden başka bir şey değildir.[5]

Hal böyle olmakla beraber daha sonraki eserlerinde ben bilincinde kendinde şey olarak iradenin ayırdına vardığımız iddiasından *vazgeçmiş intibaını* uyandıran ve bunun yerine ben bilincinde fenomen dünyasıyla ilgili istemelerin dışında bir şeyin bilincinde olmadığımızı ima eden pasajlar da vardır. Sözgelimi:

> Fakat kendinde şeyin bu bilgisi yeterli ve uygun bir bilgi değildir. Öncelikle böyle bir bilgi tasavvurun biçimine bağlıdır; o bir algı veya gözlemdir ve bu hüviyetiyle özne ve nesne ayrımını içinde taşır.[6]

Eğer bu sonraki imayı kabul edecek olursak Schopenhauer'in kendinde şeyin irade olduğu iddiası ya dayanaksız ya da çok zayıf bir iddiayı öne sürmenin kafa karıştırıcı bir yolu olarak görünecektir. Bu zayıf iddia şudur: Kendinde şeye en çok murakabe yahut iç gözlem yoluyla eriştiğimiz farkındalık halinde yaklaştığımız için kendinde şeye irade denir ve farkındalığımızın nesnesi bizatihi iradedir. Bazı yorumcular Schopenhauer'in bu nüve halindeki iddiasının, yani kendinde şeyin irade ol-

---

5 *WN*, çev. Hillebrand, 216/Z. 5, 202. Ayrıca bkz., W_2 600; W_1 162, 436, 503, 504, 345/Z. 4, 703 ;Z. 1, 215;Z. 2, 536, 614, 615, 310. Daha az açık atıflar için bkz., W_2 179, 195, 313, 364; W_2 288, 290; FR 119–20/Z. 3, 209,228, 367; Z. 4, 433; Z. 3, 363, 365; Z. 5, 99.

6 W_2 196–7/Z. 3, 229–30. Ayrıca bkz., W_2 182, 185, 197–8, 318, 496, 612; P_1 42; MR 340, 114, 171, 353, 472, 595, 713, 716; MR_4 296–7/Z. 3, 213, 216–17, 230, 231, 372; Z. 4, 581, 716; Z. 7, 54; Hn. 3, 36–7, 103, 155, 321–2, 432, 546, 657, 600; Hn. 4/i, 261.

duğunun yorumunu kabul ederlerse de[7] öyle zannediyorum ki bu aşağıdaki sebeplerden ötürü savunulamazdır. Öncelikle bu iddianın Schopenhauer'in kendinde şeyin irade olduğu ve metafiziğin münhasıran kendinde şeyi ele aldığı yolundaki birçok yerde tekrarladığı iddiasıyla bağdaştırılması güçtür.[8] İkinci olarak Schopenhauer kendi felsefesini temel esaslar itibariyle Kant felsefesinin bir devamı ve onun ileri götürülmüş hali olarak görür; bu iddialar söz konusu esaslarla ilgili olduğu için bunların bu yorumla tutarsızlığı onun için önemli bir güçlük oluşturur. Üçüncü olarak Schopenhauer'in kendinde şey iradedir iddiası eğer iç gözlem yoluyla iradeye dair elde edilen farkındalıkta kendinde şey ile bilen özne arasında daha az fenomenal formların bulunduğu kabulü üzerine oturuyorsa o zaman temellendirmesi fevkalade zayıf bir temellendirmedir. Çünkü Janaway ve Young'un işaret ettiği üzere, daha küçük sayıda fenomenal formun temel gerçekliğin doğasını daha çok sayıda fenomenal formdan daha doğru şekilde ifşa edeceğine inanmak için yeterli sebep yoktur.[9] Önceki mülahazalar ışığında Schopenhauer'in kendinde şeyi, yani iradeyi doğrudan ta-

---

7 G. Simmel, *Schopenhauer and Nietzsche*, İng. çev. Helmut Loiskandl, Deena Weinstein & Michael Weinstein (Amherst: University of Massachusetts Press, 1986), 33–4; R. Tsanoff, *Schopenhauer's Criticism of Kant's Theory of Experience* (New York: Longman, Green & Company, 1911 [Türkçesi için *bkz. Schopenhauer*: Say Yayınları, Fikir Mimarları Dizisi, İstanbul, 2010, içinde), 66–70; T. Whittaker, *Reason, A Philosophical Essay with Historical Illustrations* (Cambridge: Cambridge University Press, 1934), 98; A. Hübscher, *The Philosophy of Schopenhauer in Its Intellectual Context, Thinker Against the Tide*, İng. çev. Joachim T. Baer & David Cartwright (Lewiston, N.Y.: Edwin Mellen Press, 1989), 20.

8 W_1 445/Z. 6, 546.

9 *Bkz.* J. Young, *Willing and Unwilling: A Study in the Philosophy of Arthur Schopenhauer* (Dordrecht: Martinus Nijhoff, 1987), 30; Janaway, *Self and World*, 197.

nıma iddiasından vazgeçmiş izlenimini uyandırdığı daha sonraki tarihe ait eserlerindeki pasajların düşüncesindeki derin ve esaslı bir değişikliğe işaret ettiğini ileri sürmek daha makuldür. Sonraki eserlerinde hem kendinde şeyin irade olduğunu hem de öz bilinçte onun doğrudan farkına vardığımızı ileri sürmeye devam etmekle beraber bana öyle görünüyor ki yukarıda zikredilen pasajların mevcudiyeti *İrade ve Tasavvur Olarak Dünya*'nın ilk cildinin yayımlanmasını takip eden yıllarda bu iddianın beraberinde getirdiği güçlüklerin giderek farkına vardığını göstermektedir.

Schopenhauer'in peçe mecazını kullanması içinde bulunduğu tedirginlik veya huzursuzluğu gösterir. Sözgelimi:

> Her ne kadar kimse kendinde şeyi algının formlarının peçesiyle görüp tanıyamazsa da yine de herkes kendi içinde onu taşır, aslında bizatihi odur; dolayısıyla öz bilinçte her ne kadar yine de ancak kayıtlı ve sınırlı olarak da olsa bir şekilde ona ulaşılabilir olmalıdır.[10]

Schopenhauer bir peçeyle saklanan bir nesneyi nasıl ki hem biliyor hem bilmiyorsak içgözlem yoluyla elde edilen farkındalıkla da zaman formunun arkasında saklı olan kendinde şeyi hem bildiğimizi hem bilmediğimizi ileri sürmek ister gibidir. Kendinde şeyi bile*me*yişimiz Kant'ın iç gözlemin sadece iç fenomenlerin bilgisini verdiği öğretisiyle tutarlıdır ve sık sık tekrarladığı doğrudan farkındalık iddiasını sınırlamaya kendisini sevk eden şey Kant'ın Schopenhauer'in düşünmesi üzerindeki güçlü etkisi olabilir. Her ne kadar Schopenhauer Kant'ın düşünmesi üzerindeki en güçlü etkisini gençliğinde idrak

10 W_2 182/Z. 3, 213. Ayrıca bkz., W_2 197, 318/Z. 3, 230, 372.

ettiğini savunsa da[11] başka etkenlerin de müessir olmuş olması pekâlâ mümkündür. Höffding bir başka açıklama getirir; buna göre Schopenhauer ilk eseri hakkındaki eleştirel görüşler üzerine düşündükten sonra daha sonraki eserlerinde görüşlerinde değişikliğe gitmiştir.[12] Bununla beraber Schopenhauer umumiyetle eleştirmenleri ve onların yorumlarını hafifsemiş hatta çoğu zaman görmezden gelmiş olduğu için bu açıklama en iyi haliyle bile kısmi bir açıklama olmaktan öteye geçemez. Hem Kant'ın epistemolojisi hem eleştirilerinin etkisi daha önce sözü edilen pasajları kısmen açıklasa bile 1818 tarihinden sonra öğretisinde meydana gelen değişikliği izah etmek için daha kalıcı bir etkiye duyulan ihtiyaç görmezden gelinemez.

Schopenhauer'in kendinde şey öğretisinde ortaya çıkan ikinci esaslı değişiklik onun özüne yahut doğasına dair ileri sürdüğü şeylerle ilgilidir. Schopenhauer metafiziğinin geleneksel yorumu kendinde şeyin irade yahut yaşama iradesi olduğu yolundadır. O bu iddiasını yazılarında sayısız defalar dile getirir, dahası temel eserinin başlığının da ima ettiği üzere o aynı zamanda gerçekliğin biri irade diğeri tasavvur olmak üzere iki veçhesinin olduğunu ileri sürer. Mesela:

> Bu irade kendi başına dünyanın öteki veçhesini oluşturur çünkü bu dünya bir yandan bütünüyle tasavvur, diğer yandan bütünüyle iradedir.[13]

Ne var ki daha sonraki eserlerinde Schopenhauer kendinde şeyin çok çeşitli veçhelerinin olduğu fikrini geliş-

11 *Bkz.* W₁ XIV/Z. 1, 9.

12 *Bkz.* Höffding, *History of Modern Philosophy*, 226 (n. 51).

13 W₁ 4/Z. 1, 31. Ayrıca *bkz.* W₁ 125, 141, 153, 162, 502/Z. 1, 172–3, 191 204–5, 215, 613.

tirir ki bunlardan yalnızca biri iradedir. Diğer veçheleri mistikler, azizler, münzeviler gibi iradeyi yadsımış kimselerin farkındalığının nesneleridir.

> Dolayısıyla bu son ve uç adımdan sonra bile kendisini dünyada ve dünya olarak gösteren bu iradenin nihayetinde ve mutlak olarak zatı itibariyle ne olduğu; bir başka deyimle kendisini *irade* olarak göstermesinin veya genel olarak *ortaya çıkma*sının yani genel olarak *bilinme*sinin dışında onun ne olduğu sorusu ortaya çıkabilir.[14]

Schopenhauer'in kendinde şey öğretisindeki üçüncü önemli değişiklik, kendinde şey hakkında söylenebilecek şeye dair kendi görüşleri ile doğu öğretilerini zımni bağdaştırma teşebbüsüyle ilgilidir. Schopenhauer'in kendinde şeyin irade olarak, ama sadece mecazi anlamda, vasıflandırılabileceğini ileri sürdüğü altı pasaj tespit ettim. Bunlardan üçü önceki, üçü sonraki eserlerinde bulunur.[15] Ne var ki sonraki pasajların ikisinde kendi görüşlerini doğu düşüncesinde ifade edilmiş benzer görüşler olarak gördükleriyle örtülü olarak mezcetmeye çalışır ve bu bağdaştırma doğu hakkında artan bilgisi ve hayranlığıyla uyum içindedir.

> Kendinde şey olarak irade her varlıkta bütün ve bölünmemiştir; nasıl ki merkez her yarıçapın bütünleyici bir parçasıdır; halbuki bu yarıçapın dış kenar ucu en hızlı dönüşte zamanı ve muhtevasını temsil eden yüzeydedir, buna karşılık sonsuzluğun yer aldığı merkezdeki diğer uç

14 W_2 198/Z. 3, 231. Ayrıca *bkz.*, W_2 560, 644; P_2 312;W2 288, 294, 642; MR 379; W_1 405, 411/Z. 4, 656, 754;Z. 9, 339; Z. 3, 338, 343; Z. 4, 753; Hn. 3, 70;Z. 2, 500, 507.

15 W_2 325, 325–6; MR 136–7; MR 435; W1 110–12, 410/Z. 3, 380, 381; Hn. 1, 34–5; Hn. 4/i, 23;Z. 1, 155; Z. 2, 506.

> en derin sükûnet içerisinde kalır, çünkü merkez yükselen yarısı batan yarısından farklı olmayan noktadır. Bu sebepten ötürü *Bhagavad-Gita*'da da söylenir: "O varlıklarda bölünmemiş olarak konaklar ama yine de sanki bölünmüş gibidir; o varlıkların ayakta tutucusu, yok edicisi, ve hasıl edicisi olarak bilinir." Elbette burada mistik ve mecazi bir dille konuşmaya başlıyoruz; fakat böyle bir dil bu bütünüyle aşkın konu hakkında herhangi bir şey söylenebilecek yegâne dildir.[16]

Bir başka pasaj daha zikredilmeye değerdir. *İrade ve Tasavvur Olarak Dünya*'nın ilk cildinin ilk baskısında (1818) iradenin yadsınması durumu ele alınıp tartışılırken Schopenhauer kendi öğretisiyle doğu öğretilerinin farklılık gösterdiği noktalara dikkat çeker.

> Yeniden *Brahman*'ın içine çekilme veya Buda dininin *Nirvana*sı gibi efsanelerle ve anlamsız sözlerle Hinduların yaptığı gibi ondan kaçınmamalıyız. Tam tersine iradenin tamamen ortadan kaldırılmasından sonra geri kalanın hâlâ iradeyle dolu olan herkes için elbette hiçlik olduğunu kabul etmekte bir beis görmeyiz. Ama diğer taraftan iradenin dönüp kendisini yadsıdığı kimseler için bütün güneşleri ve yıldız kümeleriyle bizim bu gerçek dünyamız da bir hiçtir.[17]

Hal böyle olmakla beraber ilk cildin ikinci baskısında (1844) bu pasaja aşağıdaki dipnotu ekleme ihtiyacı duyar:

> Bu aynı zamanda Buda dini mensuplarının *Prajna-Paramita*sı, "her türlü bilginin ötesi", bir başka deyişle,

16 W_2 325–6/Z. 3, 381; ayrıca W_2 325/Z. 3, 380 de bununla ilgili.
17 W_1 411–12/Z. 2, 508.

özne ve nesne ayrımının artık var olmadığı noktadır. *Bkz.* I. J. Schmidt, *Über das Mahajana und Pradschna-Paramita.*

Schopenhauer'in atıfta bulunduğu Schmidt'in eseri 1836'da yayımlandığı için *İrade ve Tasavvur Olarak Dünya*'nın ilk ve ikinci ciltlerinin yayımlanması arasında Schopenhauer'in Budacıların *Nirvana* kavramı hakkındaki anlayışı değişmiş izlenimini uyandırır ve o kavrama dair daha sonraki anlayışı ile iradenin yadsınması öğretisi arasında benzerlikler bulur. Bu iki görüşün müşterek noktalarının fenomenal dünyayı mutat bilme ve betimleme tarzlarımızın azizler ve mistikler tarafından tecrübe edildiği haliyle gerçekliğin bilinmesi ve betimlenmesi için geçerli olamayacağını tanımak olduğunu ileri sürer.

Az önce zikredilen pasajlar *İrade ve Tasavvur Olarak Dünya*'nın ilk cildinin ilk baskısının yayımını takip eden yıllarda Schopenhauer'in kendi düşünceleriyle doğu öğretisi arasında kendinde şey hakkında söylenebilecekle ilgili benzerlikler bulmaya giderek daha fazla çaba gösterdiği görüşünü destekler. Ve onun bu çabası doğu düşüncesine dair artan bilgi ve hayranlığının, kendinde şeyin bilinebilirliği, doğası ve tanımlama tarzları ile ilgili görüşlerinde değişikliklere yol açmak suretiyle düşünmesini gerçekten etkilemiş olması ihtimalini en azından açık bırakır.

Hülasa Schopenhauer'in *İrade ve Tasavvur Olarak Dünya*'nın ilk cildinin ilk baskısının yayımı ile daha sonraki döneme ait eserlerinin yayımı arasında kendinde şey öğretisinde tespiti mümkün üç önemli değişiklik vardır. Bunlar onun bilinebilirliği, doğası ve Schopenhauer'in kendinde şey hakkında söylenebileceklerle ilgili kendi düşünceleriyle doğu öğretilerini zımnen bağdaştırma çabasıyla alakalıdır. Kant'ın ve eleştirel görüşlerin etkisi bu esaslı değişikliklerin ilkini kısmen açıklayabilirse de bu

değişikliklerin tümünü açıklamak için daha esaslı ve kalıcı bir etkiye ihtiyaç vardır. Bunu Schopenhauer'in doğu düşüncesine dair artan bilgi ve hayranlığının yerine getirdiği yolundaki iddiamı desteklemek üzere Schopenhauer'in doğu düşüncesine aşinalığının ve vukufiyetinin kapsam ve boyutlarını bunun hemen ardından ele alıp değerlendireceğim.

II- Schopenhauer'in Doğu Düşüncesine Vukufiyetinin Şümulu

Schopenhauer'in Hinduların öğretileriyle ve daha genel olarak doğu düşüncesiyle tanışması 1813'ün sonlarında gerçekleştiği zannedilir. *Yeter Sebep İlkesinin Dörtlü Kökü Üzerine* başlıklı doktora tezini sunduktan sonra Weimar'a hareket etmiş ve annesinin Weimar'daki salonunda şarkiyatçı Friedrich Majer ile karşılaşmıştır. Bu zamandan önce doğu düşüncesiyle tanışmamış olması muhtelif sebeplerden ötürü muhtemel görünür. Öncelikle doktora tezinin 1813 baskısında doğu düşüncesine hiçbir atıfta bulunmaz;[18] ikinci olarak *Kalan Elyazmaları*nda 1814 tarihinden itibaren sadece (1809 ila 1813 arasındaki dönemde bir) tek bir atıf vardır; üçüncü olarak on dokuzuncu yüzyılın başlarında doğu

18 Mamafih Schopenhauer 1847 tarihli gözden geçirilmiş FR (*Dört/lü Kök*) baskısına hem Hindu hem Budacı düşünceyi çeşitli atıflar eklemiştir. *Bkz.* FR 50, 184–8, 208/Z. 5, 47, 141–5, 158. 1864'de yayımlanmış olan üçüncü baskıda editör, Julius Frauenstadt, 1847 metnini boş sayfa ekleyerek Schopenhauer'in yaptığı düzeltme ve ilaveleri içerecek şekilde düzeltmiştir. Frauenstadt üçüncü baskıya önsözünde yeni olan pasajların listesini verir. Yirmi dört maddelik listeden üçü doğu düşüncesi ve edebiyatıyla ilgilidir. (*Bkz. FR*, İng. çev. Mme Karl. Hillebrand (London: G. Bell, 1889), XXVI–XXVIII. Sözü edilen üç pasaj sayfa 34'dedir.)

düşüncesine ait Avrupalıların erişebileceği akademik bilgi kaynakları nispeten az ve sınırlıydı.[19]

Schopenhauer'in *Kalan Elyazmaları* üzerine yapılacak bir araştırma Hint düşüncesiyle 1813-14 civarında tanıştığı fakat 1818'den sonraki döneme kadar Budacılık hakkında çok fazla bir bilgi edinmediği fikrini uyandırır. *Kalan Elyazmalarının* 1804 ila 1818'den ve 1809 ila 1818'den kalma ilk iki cildi sırasıyla Budacılığa çok az sayıda atıf içerir (ben iki tane sayabildim),[20] buna mukabil bu ciltlerde 1813'den sonra Hindu düşüncesine en azından yirmi atıf vardır ve bunlardan yalnızca bir tanesi açıkça daha sonraki bir tarihte notlara eklenmiştir.[21] Ne var ki *Kalan Elyazmalarının* 818 ila 1830'dan kalma üçüncü cildi Budacı düşünceye en az on beş, klasik Hindu dinine ise yaklaşık otuz atıf ihtiva eder.

---

19 *Bkz.* H. G. Rawlinson, 'India in European Literature and Though', *The Legacy of India*, ed. G. T. Garratt (Oxford: Clarendon Press, 937), 35–6; H. G. Rawlinson, 'Indian Influence on the West', *Modern India and the West*, ed. L. S. S. O'Malley (London: Oxford UniversityPress, 1941), 546–7; L. S. S. O'Malley, 'General Survey', *Modern Inda and the West*, 801–2; P. J. Marshall & G. Williams, *The Great Map of Mankind* (London: Dent, London, 1982), 111–12. Ayrıca *bkz.* Jaiaway, *Self and World*, 29.

20 *MR*1 456/Hn. 1, 412, ve MR2 477/Hn. 2, 412, Schopenhauer burada sırasıyla *Asiatic Researches* ve *Asiatick Researches*, tarihsiz baskılarına atıfta bulunur. Yayım tarihlerini vermediği için bu atıfların notlarına 1818'den sonra eklenmiş olması mümkündür. Bununla beraber bu dergilere 1818'den önce eriştiğine dair başka bir yerde saraha olmadığı için (*bkz.* W2 169/Z. 3, 197, ve MR2 459–61/Hn. 2, 395-7), bu notların sonradan ilave edilmemiş olmaları mümkün görünmektedir.

21 Sözünü ettiğim Rhode'nin *On the Religion and Philosophy of the Hindus*'u, 1827, Schopenhauer MR2 459/Hn. 2, 395'deki bir dpnotta atıfta bulunur. Ayrıca *Asiatic Researches*, tarihsiz baskılarına da atıfta bulunur, MR 1 286, 515/Hn. 1, 260, 465; *Asiatick Researches*, MR 2 477/Hn. 2, 412; ve *Asiatic Magazine*, MR2 262/Hn. 2, 245 (Grisebach doğru telaffuzun *Asiatisches Magazin* şeklinde olduğunu bildirir). Hal böyle olmakla beraber, 19 numaralı notta ana hatlarıyla gösterilen sebeplerden ötürü bu atıflar Schopenhauer'in notlarına sonradan ilave edilmiş değildir.

*Kalan Elyazmaları*nın 1830 ila 1860 arasındaki dönemi kapsayan son cildinde Budacılığa yedi ve Hindu düşüncesine on beş atıf vardır. Bu şu anlama gelir: 1818 ila 1860 arasındaki dönemde göze çarpan en *az* yirmi atıfla karşılaştırıldığında 1813 ila 1818 arasındaki dönemin *Elyazmaları*nda Budacı düşünceye neredeyse sadece iki atıfa, aynı dönemler için Hindu düşüncesine ise sırasıyla en azından yirmi ila kırk beş atfa yer verilmiştir. *İrade ve Tasavvur Olarak Dünya*'nın ilk cildi Budacı düşünceye yaklaşık sekiz atıf ihtiva eder, bunlardan beşi bu cildin daha sonraki baskılarında (1844 ve 1859) ilave edilmiştir.[22] Buna mukabil ilk baskısı 1844'te, ikinci baskısı 1859'ta yapılan ikinci ciltte Budacılığa en az otuz atıf vardır. İlk ciltte Hindu düşüncesine atıflar elliyi aşkındır, bunlardan yedi tanesi daha sonraki baskılarda eklenmiştir[23] ve ikinci ciltte klasik Hindu dinine kırk beşten fazla atıf vardır.[24] Verilen sayılar yaklaşık bir değer ifade etmekle birlikte 1818'den itibaren Schopenhauer'in Budacı düşünceye dair bilgi ve ilgisinde belirgin bir artışa ve 1813'ten 1860'ta ölümüne kadar Hindu düşüncesine kuvvetli ve sürekli bir ilgiye işaret eder. Schopenhauer'in daha önceki eserlerine atıflar ilave etmeyi alışkanlık haline getirdiği ilk cildin 1859 baskısına eklenmiş aşağıdaki dipnot yorumdan anlaşılır:

---

22 Bu rakamı Payne'in W_1'in 1859 baskısının çevirisindeki Budacılığa yapılan atıfların tümünü bu cildin 1819 tarihli R. Malter'in yayına hazırladığı ilk baskısıyla karşılaştırarak tespit ettim. Payne W_1 çevirisindeki ilgili sayfalar şunlardır: 381, 383, 384, 424, 484/Z. 2, 472, 474, 75, 521–2, 592. Malter'in W_1' baskısında karşılık gelen numaralar: 548–9, 550, 552, 602, 665'tir.

23 Payne'in W_1 çevirisindeki ilgili sayfa numaraları: 381, 383, 384, 424, 484/Z. 2, 472, 474, 75, 521–2, 592. Malter'in W_1' baskısında karşılık gelen numaralar: 548–9, 550, 552, 602, 665.

24 Bu yaklaşık sayıları tespit etmek için Payne'in *İrade ve Tasavvur Olarak Dünya* çevirisinin fihristindeki Buda ve Hindu öğretisine ait bütün atıfları kaydettim ve karşılıklı olarak kontrol ettim. *Kalan Elyazmaları*nda böyle bir fihrist olmadığı için metni benzer şekilde ilgili atıflar için bizzat taradım.

> Son kırk yıl içerisinde Hint edebiyatı Avrupa'da o kadar büyük bir gelişme gösterdi ki ilk baskı için bu notu şimdi tamamlamak isteseydim birkaç sayfayı doldururdu.[25]

Bu tür yorumlar Schopenhauer'in doğu felsefesine kalıcı ve daimi bir ilgiye sahip olduğunu ve kendi öğretileri ile doğu düşüncesi arasındaki benzerlikleri göstermeye gayret ettiğini gösterir.

III- Doğu Düşüncesiyle Tanışıklık Ve Vukufiyetin Kaynakları

Gerek *Kalan Elyazmaları*nda gerekse *İrade ve Tasavvur Olarak Dünya*'da Hindu ve Budacı düşünceye çok sayıda atfın ele alınıp değerlendirilmesi ve Schopenhauer'in bu atıflarının kaynaklarına bakılması öğretici olacaktır.[26] Klasik Hindu dinine dair ilk bilgi kaynaklarının *Oupnek'hat*[27] ve *Asiatic Journals*[28] ile sınırlı olduğu açık görünür. Eser-

---

25 W₁ 388 n/Z. 2, 480 n.

26 Schopenhauer'in çeşitli eserlerinde atıfta bulunduğu Hindu ve Buda dini ile ilgili eserlerin bir listesi için 'Schopenhauer'in Doğu Kaynakları' zeyline bakınız.

27 Schopenhauer'in *Oupnek'hat*'ı Anquetil-Duperron'un Sultan Muhammed Dara Şükuh'un (Efrengzib'in kardeşi) Sanskritçe'den çevirdiği Farsça çeviriden 1801 tarihli Latince çevirisidir (*bkz.* P_2 396/Z. 10, 436).

28 Sir William Jones 1784'te, Kalküta'da, Avrupa'daki benzer cemiyetlerin öncüsü olan Asiatic Society'yi kurdu. Cemiyet faaliyetlerini *Asiatic Researches* denilen ciltler halinde yayınladı. Yayın Avrupa kamoyunda geniş yankı uyandırdı, Fransızca ve Almancaya çevrilerek yeniden yayımlandı. Marshall *Bhagavadgita*'nın 1785'te ilk çevirisini yapmış olan ve Sanskritçeyi tam olarak anlayan ilk Avrupalı olduğu söylenen Sir Charles Wilkins'in çevirilerinin ve Jones'un denemelerinin sahanın standartlarını belirlediğini söyler (Marshall, *The Great Map of Mankind*, 76). Ayrıca Rawlinson 1805'te *Asiatic Researches*'ta ilk şarkiyatçıların en büyüğü olan H. T. Colebrooke'un dünyaya o zamana kadar Avrupa'nın gözlerinden kıskançlıkla saklanmış olan *Vedaları*n ilk açıklamasını sunduğunu kaydeder. (Rawlinson, 'Indian Influence on the West', 546).

lerinde sık sık *Vedalar*, *Puranalar*[29] ve *Bhagavadgita*'ya da atıfta bulunur, bunlarda dile getirilen düşünceleri takdir eder ve kendi öğretileriyle benzerlikler bulursa da bu temel metinlere ilk atıflarının metinlerin kendileriyle bir tanışıklıktan çok Asiatic Journals'deki makalelere dayandığı görülür. 1838'e kadar *Vedalar*'dan bir bölümün çevirisi mevcut değildi[30] ve Schopenhauer'in *İrade ve Tasavvur Olarak Dünya*'nın ikinci cildinde atıfta bulunduğu *Bhagavadgita* çevirisi A. G. Schelegel'e aittir ve 1823'e kadar yayımlanmamıştır.[31] Schopenhauer *Oupnek'hat*'ın bir kopyasını ilk kez şarkiyatçı Friedrich Majer'den 1813 sonlarında aldı[32] ve eserin kendisi için arz ettiği kıymet *Parerga und Paralipomena*'daki beyanından açıktır: 'O (*Oupnek'hat*) bu dünyada mümkün en faydalı ve ulvi okuma parçasıdır: o hayatımın tesellisi oldu, ölümümün

---

29 *Puranalar* zaman zaman *Vedalar*dan beşincisinin bir bölümü olduğu söylenen (*The New Encyclopaedia Britannica*, 15th ed., s.v. 'South Asian Arts', Pramod Chandra) bir efsaneler derlemesinden ibarettir.

30 Rosen *Rig-Veda*nın ilahilerinden bazılarının ilk baskısını 1838'te yayınladı (Rawlinson, 'India in European Thought', 36). MR_4 376/Hn. 4/ii, 17–18, Schopenhauer da 1854 tarihli *Rig-Veda, Text and Notes Sanskrit* (Max Müler) baskısını zikreder. Ayrıca Max Müller'in 1845'ten itibaren çığır açıcı başarılarının bir değerlendirmesi için *bkz.* Rawlinson, 'Indian Influence on the West', 547–9. Rawlinson, 'India in European Literature and Thoughts', 36'da "Max Müller'in editörlüğünde büyük *Sacred Books of the East* dizisinin ilkinin 1875'de yayımlanmasının Hindu kutsal metinlerini sıradan okur için ilk kez erişilebilir hale getirdiğini" söyler.

31 *Kalan Elyazması*nın 1818'e kadarki bölümünde *Bhagavadgita*'ya üç atıf vardır (MR_1 452, 515; MR 2 262/Hn. 1, 409, 465; Hn. 2, 245). İlk iki atıf için tafsilat verilmez, *Asiatiches Magazin* üçüncünün kaynağı olarak verilir. W_1'de iki atıf vardır, bunlardan biri *Asiatisches Magazine*'in 1902 tarihli baskısınadır (W_1 388 n./Z. 2, 480 n.). Diğeri için atıf yoktur (W_1 284/Z. 2, 358). W_1'de *Bhagavadgita*'ya iki atıftan biri için mehaz gösterilmemiş, fakat diğeri için kaynak olarak Schlegel'in çevirisi verilmiştir (W_2 326/Z. 3, 381).

32 *Bkz.* Hübscher, *The Philosophy of Schopenhauer in Its Intellectual Context*, 65–6.

de teselliisi olacak."[33] Ve devam eder: "Sağlam ve sarsılmaz bir kanaate sahibim ki *Upanişadlara* ve dolayısıyla *Vedaların* hakiki ve batını dogmalarına dair gerçek bir bilgi halihazırda sadece *Oupnek'hat*'tan elde edilebilir."[34] Hal böyle olmakla beraber *Oupnek'hat*'a ilave olarak Schopenhauer'in eline geçen ikinci derecede kaynakları da okuduğu aşikârdır.[35] *Kalan Elyazmaları*nda Schopenhauer *Asiatic Researches*,[36] *Asiatisches Magazin*,[37] *Asiatick Researches*[38] ve *Asiatic Journal*[39] gibi dergilere ilave olarak dönemin doğu bilginlerinin kitap ve makalelerine de atıfta bulunur. *Parerga und Paralipomena*'daki "Hint Edebiyatına Dair Bazı Tespitler" başlıklı bölümde[40] Schopenhauer kutsal Hindu metinlerinin muhtelif çevirilerinin meziyetlerini ele alıp tartışır; Hindu düşüncelerinin ve mitolojisinin Grek, Roma ve Mısır mitolojisiyle uzaktan ilişkili olması ihtimalini ele alıp değerlendirirken klasik Hindu dinine dair ilave metinleri zikreder. *İrade ve Tasavvur Olarak Dünya*'nın her iki cildinde ve diğer eserlerinde dağınık olarak hem birincil hem ikincil kaynaklara daha başka çok sayıda atıf vardır. Bununla beraber onu hariç (ki bunların yedisi ya *Asiatisches Magazin* ya da *Asiatick Researches* ile ilgilidir) bütün atıfların 1818'den sonraki yayınlara ait olması kayda değerdir ve bu tari-

33 P_2 397/Z. 10, 437.

34 P_2 398/Z. 10, 438.

35 R. K. Das Gupta, 'Schopenhauer and Indian Thought', *East and West* 13, 1 (1962), 32–40, yazar Schopenhauer'in haberdar olması ihtimal dahilinde olan Hindu öğretisiyle ilgili kitapların listesini verir.

36 *Bkz. MR*$_1$ 286, 456, 515; *MR*$_2$ 459–61, 477/Hn. 1, 260 (1814), 412 (1816), 465–6 (1817); Hn. 2, 395–7 (1815–16), 412 (1816–18).

37 *Bkz. MR*$_1$ 515/Hn. 1, 465 (1817).

38 *MR*$_1$ 262/Hn. 2, 245 (1809–13).

39 *MR*$_3$ 351, 658, 672, 691/Hn. 3, 319 (1826), 605 (1828–30), 618 (1828–30), 36 (1828–30).

40 [Türkçesi için *bkz.* Kitaplığın 9. Kitabı, *Okumaya ve Okumuşlara Dair*, s. 55-66.]

he kadar Schopenhauer'in Hint düşüncesine dair temel bilgi kaynaklarının *Oupnek'hat* ve Asiatic Journals'deki makalelerle sınırlı olduğunu teyit eder.

Şimdi Schopenhauer'in Buda öğretisiyle ilgili kaynaklarına dönecek olursak *Kalan Elyazmaları*nın ilk iki cildindeki bölümler / bahisler 1818'e kadar temel başvuru kaynağının *Asiatic Researches* ile sınırlı olduğunu gösterir; bu ciltlerde Budacılığa sadece iki atıf vardır ve her ikisi de mehaz olarak bu dergiyi gösterir.[41] Bununla beraber 1818'den itibaren Schopenhauer'in kaynakları daha fazla çeşitlilik gösterir, bu *İrade ve Tasavvur Olarak Dünya*'nın ikinci cildinde kendisinin de kinaye yollu söylediği bir keyfiyettir: "1818'e, eserim yayınlanınca kadar Avrupa'da Budacılıkla ilgili ancak birkaç tane kaynağa rastlanırdı ve bunlar da fevkalade eksik ve yetersiz olup neredeyse bütünüyle *Asiatic Researches*'ın ilk ciltlerindeki birkaç denemeyle sınırlıydı ve öncelikle Burma Budacılığıyla ilgiliydi."[42] 1818'den sonraki artan bilgi çeşitliliği dergilere ve başka tali kaynaklara atıfta bulunduğu 1818 ila 1830, 1830 ila 1860 arası daha sonraki dönemlere ait *Kalan Elyazmaları*na da yansır. Ayrıca *Ueber den Willen in der Natur* başlıklı denemesinin "Sinologie" başlıklı bölümünde Schopenhauer okurlarına Budacılık üzerine yirmi altı eserlik bir liste önerir: "(Bunları) gerçekten tavsiye edebilirim çünkü bunlar elimin altında ve pek iyi biliyorum." *İrade ve Tasavvur Olarak Dünya*'nın her iki cildinde ve öteki eserlerinde dağınık olarak asli ve tali kaynaklara başka pek çok atıf vardır. Bunlardan sadece iki tanesi 1818'den önce yayınlanmıştır. Son olarak Schopenhauer'in ölümünden sonra açılan kitaplığında yer alan hem Grisebach'ın hem Hübscher'in kitap başlıkları listesinde bilhassa Budacı düşünceyle ilgili olanların

41 *MR*$_1$ 456; *MR*$_2$ 477/Hn. 1, 412; Hn. 2, 12.

42 *W*$_2$ 169/Z. 3, 197.

sadece üç tanesi 1818'den önceki tarihlerde yayınlanmıştır.

Schopenhauer öldüğünde doğu düşüncesiyle ilgili en az 130 kitaptan oluşan bir kütüphane toplamıştı. Bu gerçek ve eserlerinde doğu düşüncesiyle ilgili atıflar muvacehesinde Schopenhauer'in Hindu ve Budacı düşüncelere hayatı boyunca hiç eksilmeyen bir ilgiye sahip olduğu sonucuna varılması makul görünmektedir. Bir sonraki bölümde bu fikirlerin Schopenhauer'in kendinde şey öğretisii üzerine bulunmuş olması muhtemel tesirin kapsam ve: sınırlarını ele alıp değerlendireceğim.

IV- Schopenhauer'in Kendinde Şey Öğretisi Üzerine Doğu Düşüncesinin Muhtemel Tesiri

Schopenhauer ifade eder: "Kendi gelişimimdeki en iyi şeyi Kant'ın eserlerinin, Hinduların kutsal yazılarının ve Platon''un bıraktığı tesire borçluyum."[43] 1818'de *İrade ve Tasavvur Olarak Dünya*'nın ilk baskısına önsözde yazarken bunlardan sadece Kant felsefesine tam bir vukufiyetin mümkün olabildiği, Platon hakkında bilginin cezp edici olduğunu söyler, ve Hindularla ilgili olarak da kaydeder:

> Anna eğer o (okur) yolu bize *Upanişadlar* ile açık olan ve Himt edebiyatının tesirinin nüfuz bakımından on beşinci yüzyıldaki Grek edebiyatının canlanmasından daha az derin olmayacağını öngördüğüm için kanaatimce bu henüz gemç yüzyılın daha önceki yüzyıllara göstereceği en büyük üsttünlük olan *Vedaların* faydalarından payına düşeni alsaydı; diyeceğim okur kadim Hint bilgeliğinin tannsal ilhamını da elde edip hazmetseydi o zaman benim kendisine söyleyeceğim şeyi dinlemeye en iyi şekilde hazırlanmış

43 *W*ı 417/Z. 2, 513.

> olurdu. O ona başka birçoklarına olduğu gibi tuhaf hatta hasmane bir dille konuşmayacaktır; zira eğer çok fazla mağrur ve kibirli görünmemiş olsaydı, *Upanişadları* oluşturan münferit ve birbirinden kopuk / irtibatsız ifadelerin her birinin verdiğim düşünceden bir sonuç olarak çıkarılabileceğini, *buna karşılık benim düşüncemin hiçbir surette Upanişadlar'da bulunmayacağını* ileri sürerdim.[44]

Schopenhauer'in kendi felsefesiyle Hindu düşüncesi arasında kolayca benzerlikler görürken kendi fikirlerinin gelişim ve ifadesinin kutsal Hindu metinlerinde ifade edilmiş fikirlere hiçbir surette bağlı olmadığına inandığı bu pasajın son cümlesinden açıktır. *İrade ve Tasavvur Olarak Dünya*'nın ikinci cildinde Budacıların düşüncelerinin doğrudan etkisini de reddeder ve savunur:

> (her) halde öğretimin yeryüzündeki insanların çoğunluğunun—çünkü bu sayı diğer herhangi bir dinin mensuplarından çok daha fazladır—kabul ettiği bir din ile böylesine yakın bir uyuşma içerisinde olduğunu görmek benim için bir zevk olacaktır. Ve bu uyuşma *felsefe yaparken kesinlikle onun etkisi altında kalmadığım için* beni daha da fazla hoşnut edecektir.[45]

Ne var ki bu tesiri tanımama ya da kabul etmemenin hem Schopenhauer düşüncesindeki daha önce ele alıp değerlendirdiğim gelişimler hem de onun serdettiği diğer düşünceler karşısında dengelenmesi gerekir.[46] İkin-

---

44 W_1 XV–XVI/Z. 1, 11 (italikler bana ait).

45 W_2 169/Z. 3, 197 (italikler bana ait). Ayrıca *bkz.* W_2 508–9 n., MR_3 336/Z. 4, 96 n.; Hn. 3, 305.

46 *Bkz.* Dorothea W. Dauer, *Schopenhauer as Transmitter of Buddhist Ideas*, European University Papers, Series 1, C. 15 (Berne: Herbert Lang, 1969) 6–9, yazar Schopenhauer'in kendi öğretilerinin Hindu ve Buda düşüncesinin tesirinden bağımsız olduğunu ileri sürerken belki de onlara farkında olduğundan çok daha fazlasını borçlu olduğunu kaydeder.

cisiyle ilgili olarak 1816'da yazılmış olan aşağıdaki pasaj kayda değerdir:

> Ayrıca öğretimin *Upanişadlar*, Platon ve Kant ışıklarını eşzamanlı olarak bir insanın zihnine düşürmezden önce ortaya çıkmış olabileceğine inanmadığımı itiraf ederim.[47]

Her ne kadar Schopenhauer bu pasajda doğrudan etkiden söz etmezse de *Upanişadlar*ı okumasının kendi düşüncelerinin açık ve kesin ifadesi için temel ve elzem olduğunu yine de güçlü biçimde ima eder. Ayrıca felsefesinin değişmez karakteri olarak gördüğü şey hakkındaki bir ölçüde müphem yorumları da yine bununla ilgili olarak görülebilir. *Kalan Elyazmaları*nda 1849 tarihli bir dipnotta ifade eder:

> 1814-1818 yılları arasında Dresden'de yazılmış olan bu sayfalar düşüncemin mayalanma sürecini gösterir. Bütün felsefem sabah sisinden güzel bir manzara gibi yavaş yavaş yükselerek o tarihte kaleme alınmış olan bu sayfalardan ortaya çıktı. 1814'te (yirmi yedi yaşımdayken) bile sistemimin bütün dogmalarının, hatta en önemsiz olanlarının bile teşekkül etmiş olduğunu belirtmek burada önemlidir.[48]

Öyle görünüyor ki Schopenhauer doğu düşüncesiyle ancak 1813'ün sonlarında tanışmıştır. Geçen iki pasaja bakılacak olursa ya *Upanişadlar*ı okumasının üzerinde bütün fikirlerinin daha 1814'te oturmuş olduğunu ileri sürebilecek kadar ani ve beklenmedik bir tesir oluşturmuş olduğunu ya da bu pasajda bazı temel fikirleri 1814'te yerleşmiş olsa da sonraki dört yıl boyunca gelişmelerini sürdürdüklerini kastettiğini varsaymamız gerek-

47 *MR*$_1$ 467/Hn. 1, 422.

48 *MR*$_1$ 122 n./Hn. 1, 113 n. (italikler bana aittir).

tiği görülmektedir. Bu sonraki görüş, özellikle bir önceki pasajda kendisi "düşüncesinin mayalanma süreci"nden söz ettiği ve yazıldığı tarih 1816'dan önce olamayacağı için akla daha yakın görünmektedir. Ayrıca Hindu düşüncesine yapılan *Kalan Elyazmaları*nın ilk iki cildindeki (en az yirmi) ve *İrade ve Tasavvur Olarak Dünya*'nın ilk cildindeki (en az kırk) çok sayıda ve değişik atıflar göz önünde bulundurulursa gerekli olan aşinalığın derecesinin 1813 sonları ile 1814 arasında olmaktan çok daha uzun yıllar içinde elde edilmiş olduğunu varsaymak makul görünmektedir. Yukarıdaki pasajlar ve ileri sürülen iddia Schopenhauer'in Hindu dünyasıyla tanışıklığının *İrade ve Tasavvur Olarak Dünya*'nın ilk cildinde ortaya çıktığı şekliyle kendi öğretisinin şekillenmesi üzerinde önemli bir unsur olarak hizmet ettiği sonucunu desteklemektedir.

V- Schopenhauer'in Muhtemel Hinduizm Anlayışı

Doğu düşüncelerinin Schopenhauer'in sonraki eserlerinde yer alan ve kendinde şeyle ilgili ilk iddialarından vazgeçtiği izlenimini uyandıran pasajların mevcudiyetini kısmen de olsa nasıl açıklayabileceğini göstermek için onun hem Hindu hem Buda öğretileri hakkındaki muhtemel anlayışını gözden geçirmek yararlı olacaktır.

Klasik Hindu dini *Vedalar*ı sahihliğinden kuşku duyulamaz kutsal metinler olarak kabul eder. Bu metinler içerisinde *Upanişadlar,* her ne kadar sık sık görünüşte birbiriyle çelişen düşünce silsileleriyle—ki bunlar engin bir yorum sahası oluşturur—karşılaşılsa da, üslup bakımından en metafizik ve sistematik bölümü oluşturur. *Upanişadlar Vedalar* geleneği içinde nihai aşamayı temsil eder ve bu sebepten ötürü bunlara dayanan öğreti *Vedanta* (Sanskritçe: *"Veda'nın* sonucu") olarak bilinir. *Vedanta*nın içinde birbirinden farklı alt düşünce okulu

vardır; bunların en önemlileri ikici olmayan okul (*Advaita*, en başta gelen yorumcusu sekizinci yüzyıl filozofu Şankara'dır) sınırlı derecede ikici olmayan okul (*Visistadvaita*, ki on ikinci yüzyılda gelişir) ve ikici okul (*Dvaita*, on üçüncü yüzyılda gelişir) olarak bilinir. Frederick Copleston Schopenhauer'in felsefesinin Vedantanın en bilinen biçimiyle, *Advaita* ile bazı benzerlikler taşıdığını ileri sürer.[49] Her ne kadar Schopenhauer sadece *Vedanta* hakkında yazar ve onun muhtelif alt okullarından hiç söz etmezse de *Advaita* okulunun öğretilerinin onun en önemli öğretilerinden kimisinde yankılandığı görülür. *Advaita* öğretisiyle tanışıklığı *Kalan Elyazmaları*nda Windischmann'ın *Sancara sive de Theologia Vedanticorum*'una[50] (ki bu kitap Schopenhauer'in ardında bıraktığı kütüphane için Grisebach'ın düzenlediği katalogda yer alan bir kitaptır) yaptığı atıftan açık görünür.

Temellerini Şankara'nın attığı *Advaita* okulunun öğretisine göre Brahma, *Upanişadlar*da sözü edilen ve başka yerlerde evrenin ayakta tutucusu ("Kayyûm") sıfatıyla anılan Kutsal Güç; Atman, yani insanın cevheriyle, özüyle, "zat"ıyla birdir. Dolayısıyla bunlar bir ve özdeş oldukları için sadece tek bir Mutlak ve benzer şekilde sadece tek bir zat vardır ki bu yeniden bedenlenme geçiren tecrübî benlikle karıştırılmamalıdır ve hiçbir surette onunla özdeş değildir. Ayrıca yegâne gerçek sadece Brahma olduğu için Brahma'dan ayrı olarak düşünülen dünya (ve

49 F. Copleston, 'Schopenhauer', Bryan Magee, *The Great Philosophers* (Oxford: Oxford University Press, 1987), 215. Schopenhauer *Vedanta sisteminin* üç alt okulunu zikretmemekle beraber Vedanta'nın Ortodoks Hindu düşüncesinin muhtelif sistemlerinden sadece biri olduğunu bildiği açıktır (*bkz. MR*$_3$ 442/Hn. 3, 403, burada Schlegel'in Hinduların altı mezhebine dair yaptığı değerlendirmeyi zikreder ve *MR*$_3$ 701–4/Hn. 3, 646–8, ki burada da muhtelif sistemlerin üstünlüklerini ele alıp değerlendirmeye geçer).

50 *MR*$_3$ 701/Hn. 3, 646.

onunla birlikte tecrübî benlikler) bir yanılsamadır (*maya*). Şankara'nın tekçiliği sadece en önemli kutsal metinlere doğru bir yorum kazandırdığını değil fakat aynı zamanda hem *Veda* hakkındaki en başta gelen derin kavrayışları hem de bu aydınlanmacı öğretiyle çatışma içinde görünen daha çok avama ait yaklaşımları muhafaza ettiğini de iddia eder. O bunu hakikatin iki düzeyi olduğu görüşünü ortaya atarak yapar: yüksek düzeyler mistik kurtuluş ve Brahma ile özdeşleşme tecrübesiyle ifade edilir, daha aşağı düzeyler ise dünya hakkındaki hem dini hem avami tarif ve tasvirlerde ifadesini bulur. Yüksek kavrayışa ulaşamamış kimse için ağaçlar ve nehirler gibi zaman-mekân içindeki nesneler gerçektir, fakat daha yüksek bakış açısına ulaşmış kimse için bunlar birer yanılsamadır ve mistiklerin sözünü ettiği gerçek farklılaşmamış "bir"dir.[51]

Şimdi ana hatlarıyla gösterilen *Advaita* felsefesi ile Schopenhauer'in aşağıda gösterilecek kendi öğretileri arasında benzerlikler görmek güç değildir: kendinde şey olarak iradenin dünyanın ayakta tutucusu olduğu; kendinde şey olarak iradenin münferit fenomenlerde nesnelleşmiş iradeyle özdeş—ki bu özdeşliği o büyük evrenin küçük evrenle özdeşliğini ileri sürerek dile getirir[52]—olduğu; sadece tek bir irade ve tek bir bilen özne olduğu, ki bunların her ikisi de farklılaşma formlarının, zaman ve temel ve asli doğamızın, kendinde şey olarak iradenin tecrübî bilinçle özdeşleştirilmemesi gerektiği, çünkü ilki zamansız Bir, ikincisi farklı ve gelip geçicidir; sadece kendinde şey olarak iradenin gerçek, kendinde

51 Ninian Smart, 'Indian Philosophy', P. Edwards (ed.), *Encyclopedia of Philosophy* (New York: Macmillan and Free Press, 1967).

52 *Bkz.* W_1 162, 332; W2 486, 591/Z. 1, 216;Z. 2, 414;Z. 4, 570, 692.

şey olarak iradeden ayrı olduğu düşünülen dünyanın (bilinçle birlikte) bir yanılsama olduğu; bencilliğin temeli olan biri algısal farkındalık ve ahlaki iyiliğin temeli olan diğeri mistik farkındalık olmak üzere gerçekliğe dair iki tür farkındalığın olduğu öğretileri.[53]

Bu benzerliklerin yakınlığı üzerinde durmaksızın Schopenhauer'in öğretilerinin yukarıda ana hatlarıyla ortaya koyulan *Advaita* felsefesiyle tam olarak bağdaşmadığı iki çarpıcı duruma dikkat çekelim. Bunlardan ilki onun kendinde şey öğretisidir. Schopenhauer'e göre nihai gerçeklik olarak kendinde şey dünyadaki uçsuz bucaksız ıstırabın kaynağı olan bir iradedir. Böyle bir görüş *Advaita*'nın öngördüğü kutsal bir güç olarak Brahma kavramıyla bağdaşmaz görünür.[54] Gerçi onu evrenin ayakta tutucusu ve

53 Schopenhauer'in öğretilerinden kimisiyle Hindu düşüncesinin altı ana sisteminden bir diğeri olan Samkyha okulunun öğretileri arasında benzerlikler görmek de mümkündür. Bu okul ile Schopenhauer'in öğretileri arasındaki benzerlikler bir tanrı düşüncesine sahip olmama ve hissedilir dünyayı bünyesinde nüve halinde barındırdığı imkânlara göre gelişip evrimleşen tek ve yekpare bir cevher açısından açıklama gibi hususları içerir. Hal böyle olmakla beraber burada da önemli farklılıklar vardır çünki o ölümsüz benlerin çoğulluğunu ve buna uygun bir algı teorisini öngörür. (*Bkz.* 'Indian Philosophy' Edwards (ed.), *Encyclopedia of Philosophy*, 156–7.) Schopenhauer'in hem benzerliklerin hem farklılıkların ayırdında olduğu "Hint Edebiyatına Dair Bazı Tespitler" başlıklı bölümdeki değerlendirmesinden açıktır *bkz.* P_2 399/Z. 10, 439–40. (Türkçesi için *bkz.* Kitaplığın 9. Kitabı, *Okumaya ve Okumuşlara Dair*, s. 55-66.) Schopenhauer burada Vedaların kadim çözümünü Samkhya sisteminden daha değerli bulduğunu açıkça ifade eder.

54 Helmuth von Glasenapp, 'The Influence of Indian Thought on German *Philosophy* and *Literature*', *Calcutta Review* 29 (1928), 203, yazar da burada bu bağdaşmazlığa dikkat çeker ve ifade eder: "Ne var ki Vedanta'ya göre varolan, Sat, Cit ve Ananda sıfatlarıyla vasıflandırılan, ezeli ve ebedi mübarek, mukaddes ve mesut ruhaniyet, Brahma iken, Schopenhauer'e göre bu kör ve bu sebepten ötürü bedbaht, hatta melun iradedir."

benzeri hüviyetleriyle düşündüklerinde bu bağdaşmazlık ortadan kalkar.[55] Schopenhauer'in *İrade ve Tasavvur Olarak Dünya*'nın ilk cildinde Brahman, Brahm, Brahma'ya yapılan atıflarından tümü onu, ayakta tutucu, yaratıcı ve vücuda getirici hüviyetiyle anar. Mesela:

> Yaratıcı Brahma'nın her bir günü böyle dört çağdan müteşekkil bin dönem ve keza onun gecesi böyle bin dönem ihtiva eder. Onun yılı 365 gün ve bir o kadar gecedir. O hep yaratarak kendi yıllarından yüz yıl yaşar; ve o öldüğünde yeni bir Brahma doğar ve bu böyle ezelden ebede devam eder.[56]

Brahma'nın ayakta tutucu hüviyetinde hayat için Schopenhauer'in sonsuzca çabalayan bir irade, her türlü

---

55 Kaplan Brahma'nın her türlü farklılaşmayı aşan ve sair her şeyin karşısında bir tezahürden ibaret olduğu nihai gerçekliğe işaret ettiğini ileri sürer. Bununla beraber bu sözcüğün başka birçok anlamlarının olduğuna da dikkat çeker. *En lafzî* anlamıyla o Vedalardaki belli ritüelleri ifade eder, fakat daha sonra tanrılardan birinin, bütün tanrıların kralı veya yöneticisi olanın adı haline gelir, ki büyük Brahma, Vişnu ve Şiva üçlemesinin başı olarak kalır. Bir başka kullanımda tanrıların hizmetkârı olan ruhban sınıfının veya kastının adını ifade eder. (*bkz.* Abraham Kaplan, *The New World of Philosophy* [London: Collins, 1962], 241). Schopenhauer Brahman hakkında "ilk asli varlığın kendisi" ifadesini kullanır (W_2 463/Z. 4, 543), ama aynı zamanda "Brahma ile yeniden birleşme" anlamına gelen kurtuluştan da söz eder (W_2 608/Z. 4, 712). Mamafih Brahma'nın üç tanrıdan biri olduğunu ve bunların dünya ruhu Brahm'ın halk arasında kişileştirilmiş biçimleri olduğunu bildiği açıktır (P_1 127/Z. 7, 144–5). Dolayısıyla aşağıdaki incelemede onun bu kullanım özelliği yani her üç tabiri de (Brahma', 'Brahman' ve 'Brahm') kullandığı göz önünde bulundurulmalıdır. Ancak o hem Brahman hem Hindu dini olarak *Vedalara* inancı kastettiğinde burada bunlardan sadece sonuncusu kullanılmıştır. *Vedaların* öğretisini öğreten ve uygulayanları ifade etmek için ise "Brahmanlar" ve "Hindular"ı kullanır, ancak incelemede sadece sonuncu tabir kullanılmıştır.

56 W_1 495 n./Z. 2, 604–5 n. Ayrıca *bkz.* W_1 276, 399/Z. 2, 348, 493, ve ikinci ciltte *bkz.* W_2 463, 489/Z. 4, 543, 574.

fenomenal gerçekliğin özü ve açıklaması olarak kendinde şeyinin bir benzerini görmek mümkündür. Mesela:

> Dolayısıyla tabiatta her yerde sürtüşme, çekişme, didişme ve galibiyet denilen şeyin dalgalanmasını görebiliriz ve daha sonra bunda irade için temel ve elzem olan bu kendi kendiyle uyuşmazlığı daha açık biçimde görüp tanıyacağız. İradenin nesnelleşmesinin her derecesi bir başkasıyla madde, mekân ve zaman için mücadele eder. Sabit ve sürekli madde devamlı olarak biçim değiştirmelidir, çünkü nedenselliğin kılavuzluğunda mekanik, fiziki, kimyevi ve uzvi fenomenler ortaya çıkmak için hevesle çabalayarak maddeyi birbirinin ellerinden kapmaya çalışır, zira her biri kendi ideasını göstermek ister. Bu çekişme bütün tabiatta takip edilebilir; hatta tabiat ancak onun sayesinde var olur.[57]

Schopenhauer'in Hindu Brahma tasavvurunu kendi irade tasavvuruna muvazi olarak yorumlaması aşağıdaki pasajdan da açıktır:

> Brahma asli olarak güç, irade, istek ve itici / zorlayıcı yaratma gücü anlamına gelir.[58]
> Dünyanın kökeni (Budacıların *Samsara*sı) bizatihi kötülük üzerine oturur; bir başka ifadeyle o Brahma'nın günahkâr eylemidir, çünkü Hint mitolojisi her yerde şeffaftır.[59]

---

57 W_1 146–7/Z. 1, 197.

58 MR_4 377/Hn. 4/ii, 18. Schopenhauer 'Brahma' sözcüğünün bu türetilişini Max Müller'e atfeder, bunun Müller'in *Hyppolytus*'ta yayımlanmış bir denemesinde yer aldığı kanaatindedir.

59 P_1 62/Z. 7, 75. Ayrıca *bkz.* FR (1847), 184/Z. 5, 141–2, Schopenhauer burada 'Brahma'nın Brahmaların yolunu açmak için doğup öldüğünü" ifade eder ve "dünyanın ortaya çıkışı onun suçu ve günahı olarak" görülür.

> Vedalar da yaratıcı tanrı değil fakat bir dünya-ruhu Brahm (cinssiz olarak) öğretir. Dört yüzlü ve *Trimurti*nin bir parçası olarak Vişnu'nun göbeğinden çıkan Brahma fevkalade şeffaf Hint mitolojisinde Brahm'ın halk arasında yaygın kişileşmiş halinden ibarettir. Aşikâr ki o varlıkların vücuda gelişini, kökenini temsil eder, nasıl ki Vişnu onların doruk noktasını (kemallerini), Şiva da yok oluşlarını ve tükenişlerini (zevallerini) temsil ediyorsa. Ayrıca onun dünyayı meydana getirmesi günahkâr bir edimdir, nitekim dünya onun bedenlenmesidir.[60]

Bu pasajların önemi abartılmış olamaz. Çünkü bunlar Schopenhauer'in *Vedalar*ın öğretisini yorumlama arzusunun misalleridir, dolayısıyla onun irade olarak kendinde şey öğretisiyle bağdaşır. Ayrıca yukarıdaki pasajlardan ikincisinde Brahma'yı kötülüğün temeli olarak nitelendirişinin kabul edilen Hindu öğretisine dair gerçek bir beyan olmaktan ziyade bir Hint mitolojisi yorumu olduğunun vurgulanması önemlidir. Bu önemlidir çünkü Brahma ile irade arasındaki benzerliğin Schopenhauer'in düşündüğü kadar güçlü olduğu kuşkuludur. Hindu öğretisi Brahma'nın dünyanın ayakta tutucusu olduğunu ileri sürerken aynı zamanda onun her türlü değerin temeli, doğru, iyi ve güzelin nüvesi olduğunu da savunur.[61] Schopenhauer'in Brahma'nın da benzer bir hüviyetinin bulunduğunu kabul ettiğini aşağıdaki pasaj ima eder görünür:

---

60 P_1 127/Z. 7, 144–5.

61 Kaplan, *The New World of Philosophy*, 242. Ayrıca *bkz.* S. Radhakrishnan, 'Hinduism', Garratt (ed.), *The Legacy of India*, 271, yazar burada, '"Maveranın Derun, Brahman'ın Atman olduğunu" söyler. "O *antaryamin*, deruni murakıptır. O sadece kendi mükemmel nuru, ezeli ebedi saadeti ve sükûneti içinde ebediyen duran değil fakat aynı zamanda içimizde olan ve bize hayat veren, ayakta tutan akıl almaz söze sığmaz sırdır."

Nitekim güzel bir Hint mitosuna göre Vişnu kendisini bir kahraman olarak bedenlendirirken Brahma da aynı zamanda onun işlerinin ozanı olarak dünyaya gelir.[62]

Bu sebepten ötürü ahlaki / manevi olan bu ikisinin arasında bulunur; o insana iradenin yadsınmasından olumlanmasına ya da mitolojik bir dille ifade edilecek olursa, ilk günaha girişten bedenlenmiş tanrının (*Avatar*) aracılığına inançla; ya da *Veda* öğretisine göre doğru bilgi ve onunla birlikte kurtuluş (nihai özgürlük), *Mokşa*, yani Brahma ile yeniden birleşme ortaya çıkıncaya kadar, her bir durumdaki işlerin sonuçları olan bütün yeni doğumlar aracılığıyla kurtuluşa giden yolu üzerindeki bir ışık olarak refakat eder. Fakat Budacılar tam bir dürüstlükle bu meseleyi ancak menfi biçimde *Nirvana*—ki bu dünyanın, *Samsara*nın nefyi / yadsınmasıdır—olarak tarif ederler. Eğer *Nirvana* hiçlik olarak tarif ediliyorsa bu ancak *Samsara*nın *Nirvana*yı tarif etmeye yarayacak veya onu oluşturabilecek tek bir unsur içermediği anlamına gelir. Bu sebepten ötürü Caynacılar—ki Budacılardan kendilerini sadece isimleri ayırır—*Veda*lara inanan Brahmanlara Sabdapramanlar derler, ki bu bilinemeyecek veya ispatlanamayacak söylentiye inananlar anlamına geldiği sanılan bir takma isimdir.[63]

Bu tür pasajlar Schopenhauer'in Brahma'yı iyi işlerin kökeni ve kurtuluş arayanların nihai hedefi olarak gördüğünü akla getirir.

O zaman Schopenhauer'in Brahma'yı günahkâr eylemi bu ıstırap dünyasını yaratan ve kötü olan bir şey *olarak gören yorumunu ne yapacağız?* Galiba Schopenhauer Brahma'nın dünyanın ayakta tutucusu hüviyetini kendi irade öğretisiyle bağdaşacak tarzda yorumlamaya çalışmaktadır. Ne var ki böyle bir yorum zorlama ve

62 P_2 472/Z. 10, 517.
63 W_2 608/Z. 4, 712.

suni görünmektedir, çünkü bu Schopenhauer'in başka bir yerde tasvip ettiği *Advaita* okulunun Brahma tasavvuruyla bağdaşmaz. Öyle zannediyorum nihai gerçekliğin doğasıyla ilgili bu karşıt kavramların oluşturduğu gerilim, *İrade ve Tasavvur Olarak Dünya*'nın ilk cildi ile daha sonraki eserlerinin yayımı arasında düşüncesinde meydana gelen mezkûr değişimlerden birini kısmen izah edebilecek makul bir açıklama sunar. Daha önce ele alındığı üzere ilk ciltte Schopenhauer kendinde şeyin münhasıran irade veya yaşama iradesi olduğunda katı ve uzlaşmaz iken daha sonraki eserlerinde kendinde şeyin veçhelerinden yalnızca biri itibariyle irade olduğunu ve onun mistik farkındalığın odağı / faaliyet merkezi olan başka veçhelerinin bulunduğunu düşündüren pasajlar mevcuttur. Spekülatif olarak iradenin kendinde şeyle katı özdeşleştirilmesinden iradenin kendinde şeyin veçhelerinden yalnızca biri olduğu görüşüne bu değişim eğer daha uzun yaşasaydı Schopenhauer'in görüşünü daha da değiştireceği ve kendinde şeyin irade olmayıp tam tersine kurtuluşa erenlerin farkındalığının yegâne objesi olduğu fikrini kucaklayacak bir noktaya geleceği intibaını uyandırmaktadır. Bu görüşe göre irade dünyanın *esoterik* fakat *numenal* olmayan özü haline gelir.[64]

Daha önce Schopenhauer'in öğretilerinin *Advaita* öğretisiyle uzlaşma içinde olmadığı iki çarpıcı durumun mevcut olduğunu ifade etmiştim. Bunlardan ilkinin kendinde şey öğretisinin, ya da nihai gerçekliğinin dünyadaki uçsuz bucaksız sefalet ve ıstırabın kökeni olan bir irade olduğu öğretisiydi ve bu *Advaita* okulunun kutsal

64 Bu Schopenhauer metafiziğinin Julian Young'ın desteklediği yorumudur, *bkz.* Young, *Willing and Unwilling*, IX; ayrıca Bl. 3'ün tamamına bakınız. Young'ın yorumunun yararlı bir değerlendirmesi için *bkz.* J. Atwell, *Schopenhauer on the Character of the World: The Metaphysics of Will* (Berkeley: University of California Press, 1995), 122–8.

güç olarak Brahma tasavvuruyla bağdaşmaz görünen bir öğretiydi. İkinci farklılık noktası Schopenhauer için kendinde şeyin normal bilinç için bilinebilir olduğu, halbuki *Advaita* öğretisinde nihai gerçeklikle ilgili daha yüksek hakikate dair farkındalığın sadece yoga uygulamasıyla elde edilen özel hayat bilincine veya kalıbına ulaşanlar için mümkün olduğudur.[65] Bölüm I'de ele alıp incelediğim üzere Schopenhauer eserlerinde birçok defa kendinde şeyin irade veya yaşama iradesi olduğunu ve onun doğrudan ben bilincinde farkına vardığımızı ileri sürer. Ne var ki daha sonraki eserlerinde doğrudan bilme iddiasından vazgeçtiğini düşündüren pasajlar vardır. Bunun yerine o iç gözlem yahut murakabeye dayalı farkındalığın daima zaman sınırları içinde kaldığını ve fenomenal görünüşün özne-nesne ayrımına boyun eğdiğini ileri sürer. Dolayısıyla kendinde şeye dair farkındalığın iradeyi yadsıyanlar ve mistik farkındalığa ulaşanlarla sınır olduğu görünür. Sözgelimi:

> O itibarla felsefemin sonunda mevcut olan bir şey olarak aydınlanış alanına işaret ettim fakat bir imkân olarak ona karşı ihtiyatlı oldum. Dünyanın mevcudiyeti hakkında nihai bir açıklama sunmaya kalkışmadım, nesnel akılcılık yolunda mümkün olandan öteye gitmedim. Kendi yolunca her türlü mesele için, benim yolumu tıkamaksızın veya benimle bir polemiğe girişmeksizin, bir çözüme erişilebilecek aydınlanış için serbest alan bıraktım.[66]

Bu tür pasajlar ancak daha yüksek bir bilince erişmiş olanların nihai gerçekliğe vukufiyet kesbedebilecekleri yolundaki *Advaita* öğretisiyle tutarlıdır fakat aşağıdakine benzer pasajlarla keskin bir karşıtlık içindedirler; burada

65 *Bkz.*, Kaplan, *The New World of Philosophy*, 327–49.

66 P_2 10/Z. 9, 17.

Schopenhauer kendinde şeye (veya nihai gerçeğe) öz bilinç farkındalığı içinde doğrudan bilgi edinebileceğimizi iddia eder.

> İçeriye doğru bakarak her birey iç varlığını tanır, ki bu onun iradesi, kendinde şey, dolayısıyla her yerde tek gerçek olandır.[67]

İrade ve Tasavvur Olarak Dünya'nın ilk cildinin yayımını takip eden yıllarda Schopenhauer'in düşüncelerindeki bu değişikliği kısmen izah edebilecek makul bir açıklama, Hindu öğretilerinin kendinde şeyin bilinebilirliği konusunda düşündüklerini şekillendirici etkisinin giderek artmasıdır. O sebeple Schopenhauer'in daha sonraki eserlerinde yer alan görüşlerinin Hindu öğretileriyle daha büyük bir uyuşma gösterecek şekilde değiştiği söylenebilir. Ne var ki o kendinde şeyin, en azından onun veçhelerinden birinin irade olduğu yolundaki öğretisinden hiç vazgeçmediği için daha sonraki döneme ait eserlerinde de bu iddianın kendinde şey olarak iradenin öz bilinçteki doğrudan farkındalığa dayandığını ileri sürmeyi sürdürür.

VI- Schopenhauer'in Muhtemel Budacılık Anlayışı

Schopenhauer'in kendinde şey öğretisinde *İrade ve Tasavvur Olarak Dünya*'nın ilkiyle ikinci cildi arasında ortaya çıkan değişiklikleri doğu düşüncelerinin ne kadar açıklayabileceğini vuzuha kavuşturmak için onun hem Hindu hem Budacı öğreti konusundaki fikirlerini ele alıp değerlendirmek faydalı olacaktır. Schopenhauer'in vukufiyet sahibi olması muhtemel görünen bir Hindu düşünce okuluna kısaca baktıktan ve onunla Schopenhauer'in öğ-

67 W_2 600/Z. 4, 703.

retileri arasında varolan benzerlik ve farklılıkları gözden geçirdikten sonra şimdi Schopenhauer'in Buda öğretisine dair anlayışını ele alıp incelemeyi öneriyorum.

1818'den sonra Budacı öğretiye dair artan bilgilenme imkânı ve kaynakların çoğalmasıyla birlikte Schopenhauer'in Budacılığın iki ana kolu, Theravada ve Mahayana arasındaki ayrımın farkına varmış olması muhtemel görünmektedir.[68] Mahayana hakkında bilgi sahibi olduğu A. Remusat'nın çevirdiği ve 1836'da yayımlanmış olan *Foe Koue Ki*'ye[69] yaptığı atıftan anlaşılmaktadır. Dauer Almanya'da Budacılıkla ilgili bilinen en eski güvenilir belgelerden biri olan bu kitabın Mahayana okuluna ait olduğunu ifade eder[70] ve Schopenhauer'in kendi öğretileriyle Mahayana öğretisi arasındaki benzerliklere dikkat çeker.[71] Bununla beraber Copleston Schopenhauer ile Budacılık arasındaki benzerlikleri merhamet, bütün fenomenlerin gelip geçici tabiatı, bir tanrı düşüncesine sahip olmama gibi Budacılığın bütün okullarıyla ortak olan temalarla sınırlar.[72] Kishan benzer bir yaklaşım benimser ve "Schopenhauer'in Budacılığın herhangi bir okuluna özel bir tercih ya da yakınlık duymadığını" ileri sürer.[73]

---

68 Heinrich Dumoulin, 'Buddhism and Nineteenth-Century German Philosophy', *Journal of the History of Ideas* 42 (1981), 458, yazar burada Kant, Hegel, Schopenhauer ve Nietzsche dahil Alman filozoflarının tümünün, her ne kadar çok açık biçimde olmasa da, Budacılığın iki ana kola ayrıldığını bildiklerini söyler. Schopenhauer'in her iki kolun öğretilerinden haberdar olması *Doğadaki İrade Üzerine*'nin "Sinologie" başlıklı bölümünde verdiği bibliyografyadan ve ölümünden sonra açılan kütüphanesinden açıktır. Seylan Budacılığı (Theravada) ile Çin Budacılığından (Mahayana) söz eden kitaplar dahildir.

69 W_1 381/Z. 2, 472.

70 Dauer, *Schopenhauer as Transmitter of Buddhist Ideas*, 32.

71 *Age*, 21.

72 *Copleston, Arthur Schopenhauer*, 227.

73 B. V. Kishan, 'Schopenhauer and Buddhism', Michael Fox (ed.), *Schopenhauer: His Philosophical Achievement* (Sussex: Harvester Press, 1980), 255.

Mamafih Nanajivako, Schopenhauer'in önce Burma Theravada öğretisiyle tanıştığını ve onun etkisinde kaldığını, daha sonra hayatının ortasında esas itibariyle Rusya St. Petersburg Akademisi'nin teşvik ettiği Tibet Budacılığı üzerine yazılar aracılığıyla Mahayana öğretisinden etkilendiğini ve nihayet hayatının son evresinde Seylan Theravada Pali Budacılığından haberdar olduğunu ve etkilendiğini düşünür.[74] Nanajivako bu iddiasını Schopenhauer'in Seylan'da yirmi yıl kaldıktan sonra Spence Hardy'nin kaleme almış olduğu Budacılık üzerine iki kitapla ilgili yorumuna dayandırır. Schopenhauer bu kitaplarla ilgili olarak: "bunlar bana Budacı dogmanın özü hakkında herhangi bir eserden daha derin bir kavrayış sundular," der.[75] Ne var ki bunlar sırasıyla 1850 ve 1853'e kadar yayımlanmamış olduğu için Nanajivako'nun Schopenhauer'in adı geçen yorumunun *İrade ve Tasavvur Olarak Dünya*'nın ikinci cildini hazırladığı dönemde daha güçlü Theravada etkisinin delili olduğu yolundaki iddiasını kabul etmek güçtür. Schopenhauer bu kitaplara ikinci ciltte üç, birinci ciltte de bir kez atıfta bulunmasına karşın bu atıflar mezkur ciltlerin ancak 1859'daki üçüncü baskısına eklenmiş olmalıdır. Nihayet Abelsen Schopenhauer'in Avrupalı özgün bir Budacı olma kanaatinin kendisini bilgi sahibi olduğu Budacı okullarla kendi sisteminin ayrıntılı mukayesesini yapmaktan alıkoyduğunu ileri sürer. Dolayısıyla, diye sürdürür Abelsen, Schopenhauer'in açık olduğunu düşündüğü irtibatlar bir muhteva meselesi olmaktan çok bir iklim mevzuu olarak kalır.[76] Bu görüş farklılıkları nazarı itibara alındığında Schopenhauer üzerindeki muhtemel Budacılık etkisini ele alma ve inceleme yöntemim

74 Bhikkhu Nanajivako, *Schopenhauer and Buddhism* (Sri Lanka: Buddhist Publication Society, 1970), 18–20.

75 *Bkz. WN*, İng. çev. Hillebrand, 362 n/Z. 5, 327 n.

76 Peter Abelsen, 'Schopenhauer and Buddhism', Philosophy East & West 43, 2 (1993), 255. [Türkçe çevirisi için bkz. Schopenhauer: Say Yayınları, Fikir Mimarları Dizisi, İstanbul, 2010.]

Schopenhauer felsefesiyle genellikle Budacılığın temel öğretisi olarak kabul edilen şey arasında genel benzerliği değerlendirmek olacaktır.[77]

Buda'nın öğrettiği temel öğreti Dört Yüce Hakikat olarak hülasa edilir. Schopenhauer'in bu öğretinin farkında olduğu *İrade ve Tasavvur Olarak Dünya*'nın ikinci cildindeki bir pasajdan açıktır. Schopenhauer burada bu dört hakikati sıralar:[78]

1. Istırap ve tatminsizlik hayatın her noktasına nüfuz eder.
2. Istırabın kökeni şiddetli arzulamada veya iştihada yatar.
3. Istırabı dindirme şiddetli arzulamanın kesilmesiyle mümkündür.
4. Bu ıstırabı dindirme yöntemi Sekiz Katlı Yola dayanır. Bu yol yükselen pratikler dizisidir; ilk ikisi talipte doğru zihin (yapısının) teşekkülüyle ilgilidir; müteakip üçü ahlaki mükellefiyetlerle; ve son üçü de sükûnet ve serbestiyeti getiren meditasyon teknikleriyle ilgilidir. Huzur ve derin kavrayışa erişmeye *nirvana* denir ve eriştikten sonra aziz ölümü halinde yeniden doğmaz.[79]

---

77 Abelsen dişe dokunur herhangi bir karşılaştırmanın Budacılığı Budacılık olarak ele almakla kalmayıp Budacı felsefenin dört temel formunu içermesi gerektiğini ileri sürer (*Bkz.* Abelsen, 'Schopenhauer and Buddhism', 256). Schopenhauer felsefesiyle halihazırda anlaşıldığı biçimiyle Budacılık arasında gerçek benzerlikleri tespit etmek istiyorsak bu yaklaşımın kabul edilebilir olduğu fikrindeyim. Bununla beraber Budacı düşüncelerin Schopenhauer felsefesi üzerindeki muhtemel etkisini görmek istediğim ve onun Budacılık hakkındaki bilgisinin kapsamını ve özünü kesinlikle kestirebilecek bir durumda bulunmadığımız için bu durumda mukayeseyi Budacılığın Schopenhauer'in bilgisi dahilinde olması mümkün olan daha genel özellikleriyle sınırlamamız meşrudur.

78 W_2 623/Z. 4, 730. Schopenhauer E. Burnouf, *Introduction a l'histoire du Buddhisme indien* (Paris, 1844)'e atıfta bulunur.

79 Ninian Smart, 'Buddhism' in Edwards (ed.), *Encyclopedia of Philosophy*.

Bu hakikatlerle Schopenhauer'in kendi öğretileri arasında benzerlikler bulmak zor değildir. Schopenhauer'in kötümser dünya görüşü ilk hakikate karşılık gelir. Bu dünya görüşünün temelinde dünyanın uğursuz bir yer olduğu ve her noktasına dehşet verici, kaçıp kurtulma imkânı, dolayısıyla sınırı hududu olmayan bir ıstırabın nüfuz ettiği kanaati yatar.[80] İkinci hakikate ıstırabın bütün varlıkların sonsuz ve nihayetinde amaçsız / anlamsız çabalamasından kaynaklandığı öğretisi karşılık gelir. Bu bütün varlıklar özü sonsuz çabalama olan metafizik iradenin tezahürleri olduğu için kaçınılmaz bir mücadeledir.[81] Budacıların *samsara*sı, her bir noktasına iştiha ve şiddetli arzulamanın sirayet ettiği tecrübi dünya, Schopenhauer'in tasavvur âlemine ve fenomenal dünyasına karşılık gelir. Ayrıca nasıl ki *samsara*nın eşyaya illiyet bağıyla hükmettiği söyleniyorsa Schopenhauer'in tasavvur dünyasına da Yeter Sebep İlkesinin dört kökü egemendir, ki bunlardan biri nedensellik yasasıdır. Budacıların *samsara*nın gelip geçiciliği öğretisine Schopenhauer felsefesindeki tasavvur dünyasının şartlı doğası, bir başka deyişle onun günlük tecrübe dünyamızın (zaman mekân sınırları, dolayısıyla illiyet bağı içinde olmak gibi) biçimsel özelliklerinin varlıklarını zihinlerimize borçlu olduğu ve böylece bu dünyayı bizim tarafımızdan biçimlendirilmiş bir dünya (tasavvur dünyası) haline getirdiği öğretisi karşılık gelir.

Üçüncü hakikate yani ıstırabın dindirilmesinin şiddetli arzulamanın kesilmesiyle mümkün olduğuna Schopenhauer'in kurtuluşun iradenin yadsınmasıyla mümkün olduğu öğretisi

80 W_2 309–10, 311–12, 322–23; W_2 581–4; P2 293/Z. 3, 388, 390, 403–4; Z. 4, 680–4; Z. 9, 318.

81 W_1 164, 196, 342–3, 351, 352–3, 363–4; W_2 204, 580, 599; P1 303/Z. 1, 217, 52; Z. 2, 427, 438, 439, 451–2; Z. 3, 237–8; Z. 4, 679, 702–3; Z. 7, 328.

karşılık gelir.[82] Schopenhauer felsefesinde bir benzerini bulabileceğimiz bir diğer öğreti bu üçüncü hakikatle yakından ilgilidir. Bu Budacıların bireysellik devam etmeksizin yeni doğum öğretisidir. "Hayat çarkı"nın temel fikri hayata bağlılığın (iştiha, susuzluk (*tanha*)) eylemlere yol açtığı (*karma*), karmanın da bir sonraki hayatı şekillendirdiğidir. Dolayısıyla yeni doğumlar zincirini harekete geçiren enerji susuzluk (*tanha*), yeniden doğumun şartlarını belirleyen de karmadır. Bilinç dolayısıyla bireysellik bir önceki hayatın karmasından kaynaklanır ve bu sebepten ötürü tali ve ömürsüzdür. Bu düşünce aynı zamanda Budacıların benin yokluğu (*anatta* (*impersonnalité*[83])) öğretisinde—ki buna göre herhangi kalıcı bir ben yahut zattan söz edilemez—de ifade edilir. Schopenhauer'in 'sonsuz doğum ve ölümler çemberi boyunca kalıcı olan iradedir, buna mukabil bilinç iradenin gelip geçici bir tezahüründen ibarettir ve sahibinin maddi ölümüyle nihayete erer' öğretisi bu düşüncelere yakın benzerlik gösterir. Dolayısıyla Budacıların iştiha yahut susuzluk düşüncesine Schopenhauer'in bütün hayat formlarının esas itibariyle irade olduğu düşüncesi; Budacıların *anatta* öğretisine Schopenhauer'in bilincin gelip geçici olduğu öğretisi; Budacıların ıstıraptan kurtulmanın iştihanın kesilmesiyle (*tanhà-kkhaya*) mümkün olduğu fikrine Schopenhauer'in her türlü istemenin yadsınmasıyla kurtuluşun mümkün olduğu öğretisi karşılık gelir.

Bir sonraki karşılaştırma Budacıların *Nirvana* kavramı ve Schopenhauer'in iradenin yadsınması öğretisi ile ilgilidir. *Nirvana* nedir? Sri Rahula cevap verir:

---

82 W_1 379, 397, 405, 412; W_2 609, 634–7/Z. 2, 469, 491, 500, 508;Z. 4, 713, 743–7.

83 (Varoluşa delalet ettiği söylenebilecek ne bedeni, ne zihni, ne de bunların dışında yer alan emarelerde nihai anlamda kendi kendine varolan ben, zat, yahut nefis olarak görülebilecek herhangi bir varlığın varolmadığı öğretisi.)

> Bu gayet doğal ve basit soruya cevap olarak ciltlerce kitap kaleme alınmıştır; ve bunlar meseleyi açığa kavuşturup aydınlatacaklarına daha da karıştırıp içinden çıkılmaz hale getirmekten başka bir işe yaramadılar. Bu soruya verilecek yegane makul cevap bu sorunun sözcüklerle asla tam ve tatminkâr bir biçimde cevaplandırılamayacağıdır, çünkü insan dili mutlak hakikatin yahut nihai gerçekliğin—ki o *Nirvana*dır—gerçek mahiyetini ifade edemeyecek kadar fakir ve zayıftır.[84]

Bu vazgeçişe rağmen Sri Rahula *Nirvana* hakkında aşağıdaki düşünceleri dile getirmeye hazırlanır. Eğer *Nirvana* müspet tabirlerle anlatılıp açıklanacak olursa bu kaçınılmaz olarak bir yanlış anlamaya yol açacaktır çünkü müspet tabirlerin tümü anlamca, duyu organlarının tecrübelerine ait olan nesne ve tasavvurlara bağlanacaktır. Mutlak hakikatinki gibi dünya üstü bir tecrübe böyle bir kategoriye ait olmadığı için günlük dile sıkı sıkıya bağlı kalma kaçınılmaz olarak yanlış yönlendirici olacaktır. Nirvana bu güçlükler sebebiyle, "iştihanın tükenmesi", "birleşik olmayan", "şarta bağlı olmayan", "arzunun yokluğu", "kesilme", "dinme", sönme" gibi genellikle menfi tabirlerle ifade edilir.[85] Bununla beraber Sri Rahula bu tür menfi tabirlerin kullanımının bizatihi *Nirvana*nın da menfi bir şey olduğu ve bir tür kendi kendini yok etmeyi ifade ettiği fikrini uyandıracağına işaret eder. Tersine eğer bir şey yok olacaksa o da böyle bir zat yahut benin varolduğu yanılsamasıdır. Ayrıca bizatihi "menfi" ve "müspet" tabirleri de yanlış anlamaya meydan vericidir. Çünkü bunlar izafilik alanına aittir, halbuki *Nirvana* yahut mutlak hakikat bu tür izafi kategorilerin ötesindedir.[86]

---

84 W. Sri Rahula, *What the Buddha Taught* (New York: Grove Weidenfeld, 1959), 35.

85 *Age*, 36.

86 *Age*, 36–7.

O zaman mutlak hakikat nedir? O bu dünyada mutlak bir şeyin olmadığı hakikatidir. Her şeyin izafi, şarta bağlı, bekadan mahrum olduğu; dışarıda veya içerde (*afakta* ve *enfüste*) ben, nefis, *atman* gibi değişmez, ebedi, mutlak cevherlerin olmadığı hakikatidir. Bu hakikati kavramak şeyleri yanılma veya cehaletten uzak olarak görmek demektir; ve bu şiddetli arzulama veya iştihanın tükenmesini ve ıstırabın kesilmesini tevlit eder; bu *Nirvana*dır. Sri Rahula Mahayana öğretisine göre *Nirvana*yı *Samsara*dan farklı olarak anlamamamız gerektiğine işaret eder. Başka tarzına göre aynı şey *Nirvana* veya *Samsara*dır.[87]

Sri Rahula *Nirvana*yı şiddetli arzulamanın tükenişinin doğal sonucu olarak anlamamamız gerektiğini vurgular çünkü bu onu bir sebebin sonucu olarak anlamak olacaktır. *Nirvana* "meydana getirilen" ve "kayda / şarta bağlanan" bir şey olarak tarif edilemez, çünkü o sebep ve sonucun ötesindedir; o sadece gerçekleştirilir. *Nirvana*yı gündelik maddi / hissi mevcudiyet anlayışımızın sınırları içinde tasavvur edilen bir tür varoluşun mevcut olduğu bir durum veya alan veya konum olarak anlaşıldığında görüldüğü üzere maddileştirmek de bir başka yanlıştır. Bu yanlış "*Nirvana*ya ulaşmak / girmek" gibi yaygın olarak kullanılan tabirlerde aşikârdır; bu Sri Rahula'nın açıkladığı üzere temel metinlerde karşılığı olmayan bir ifadedir. Benzer bir anlayış eksikliği "Ölümünden sonra bir Buda'ya ne olur?" sorusunda kendisini gösterir. Bu soru yanlış sorulmuştur çünkü *Nirvana* bu dünyada gerçekleşebilir ve bir kimsenin öldükten sonra girdiği bir durum değildir.[88] Huntington aşağıdaki pasajda bu meseleyi açığa kavuşturur:

87 *Age*, 39–40.

88 *Age*, 40–3.

> Paradoksal biçimde gündelik işlerin perdesini maddileştirme temayülünü kendinden uzaklaştırarak bu aynı bilme / tanıma (tarzı) eşzamanlı olarak her şeyin asli doğasını çıplak halde gözler önüne serer ki bu onların "böylelikleri" (*tathata*), karşılıklı bağımlılık içerisinde olma nitelikleridir. Günlük tecrübede doğrudan verilen aslında varolan her şeydir, çünkü bu tecrübenin bileşenlerinin asli yapıları icabı birbirine bağımlılıkları en yüksek anlamın hakikatidir: hem amaç için araç (*marga, upoya*) hem de amacın kendisi (*nirvana*).[89]

Bir başka deyimle en yüksek hakikatin kavranması, *Nirvana*, günlük tecrübe dünyamızdaki bütün fenomenlerin asli yapıları itibariyle birbirine bağımlı doğalarının tanınmasıyla gerçekleşir.

Hülasa *Nirvana* kavramının uygun biçimde anlatılması ve açıklanması kolay değildir. Dilin sınırları nedeniyle her türlü müspet isnat *Nirvana*nın bir durum veya alan veya konum—ki içinde özne / nesne ikiliğine dayalı mutat maddi / hissi mevcudiyet açısından tasavvur edilen bir tür varoluş mevcuttur—olduğu yönünde yanlış görüşe yol açabilecektir. Buna mukabil menfi isnatlara başvurmak da aynı derecede yanlış kanaate yol açabilecek ve bu kez de *Nirvana*nın zat yahut benin ortadan kalkması olduğuna hükmedilecektir, ki bu Budacıların ben yahut zat denilen şeyin yokluğu (*anatta*) öğretisiyle bağdaşmayan bir öğretidir. *Nirvana* genellikle mutlak hakikat diye tanımlanır ve dünyada mutlak hiçbir şey, zatlar veya nefisler gibi cevherler yoktur; bilakis her şey izafidir, bir şarta veya kayda bağlıdır ve kalıcılığı yoktur. Bu hakikatin kavranılmasının ardından şiddetli arzunun dinmesi ve ıstırabın kesilmesi gelir, her ne kadar bunların

89 C. W. Huntington, *The Emptiness of Emptiness: An Introduction to the Early-Indian Madhyamika* (Honolulu: University of Hawaii Press, 1989), 40.

bir sebebin sonucu olarak anlaşılmaması gerekiyorsa da; bilakis bunlar hem amaç için araç hem de bizatihi amaç olarak anlaşılır.

Budacıların *Nirvana* kavramının çekirdek unsurları bu şekilde ana hatlarıyla ortaya konulduktan sonra şimdi onun Schopenhauer felsefesindeki karşılığına, yani iradenin yadsınmasına dönüyorum. Schopenhauer iradenin yadsınmasını mistiklerin tecrübelerine benzetir.[90] Çünkü gerek iradenin yadsınması gerekse mistik deneyimleri fenomenal zaman, mekân formlarının ve özne nesne ikiliğinin ortadan kalkmasıyla gerçekleşir.[91] Bazı eleştirmenler Schopenhauer'in iradenin yadsınması öğretisinin dolaylı olarak "kasvetli" bir nihilizm anlamına geldiğini ileri sürerler—kasvetli zira, eğer kendinde şey irade ise, iradenin yok olması geriye sadece hiçlik bırakacak ve onunla birlikte varoluşun değerine dair her türlü imkân ve ihtimal ortadan kalkacaktır.[92] Ne var ki böyle bir sonuç Schopenhauer'in hiçliğin *izafi* doğasından söz ettiği ve kendinde şeyin irade dışındaki veçhelerine atıfta bulunduğu yazılarındaki pasajları gözden kaçırır. Aşağıdaki pasajda kendi izafi hiçlik öğretisiyle Budacı öğreti arasında benzerlikler kurar.

---

90 W_1 410/Z. 2: 506 ve W_2 612/Z. 4, 716.

91 W. T. Stace, 'The Nature of Mysticism', *Philosophy of Religion: Selected Readings*, ed. W. L. Rowe & W. J. Wainwright (New York Harcourt Brace Jovanovich, 1973), 268–9.

92 Schopenhauer'in "iradenin yadsınması" kavramını vuzuha kavuşturmaya çalışırken sarih ve kati olmak herkesin bildiği üzere *zor* ve müşkül olduğu için kavramı "varoluştaki her türlü değer imkânının yadsınması" şeklinde yeniden ifade çabam olsa olsa Schopenhauer'in ifadeye yüklemiş olması muhtemel anlamı bir kestirme çabası olarak görülmeli. "İradenin yadsınması"nın muhtemel yorumlanma tarzlarına dair açıklama için *bkz.* L. Navia, 'Reflections on Schopenhauer's Pessimism', Fox (ed.), *Schopenhauer: His Philosophical Achievement*, 178–81; E. Heller, *Thomas Mann: The Ironic German* (Cambridge: Cambridge University Press, 1958), 50–1; Bertrand Russell, *History of Western Philosophy* (London: Allen & Unwin, 1961), 726.

> Kural olarak her iyi kişinin ölümü rahat ve huzur içerisinde gerçekleşir; fakat isteyerek ölmek, seve seve ölmek, neşeyle ölmek hayattan el etek çekmiş olanın, "yaşama iradesi"nden vazgeçip onu yadsımış olanın ayrıcalığıdır. Çünkü sadece o salt *görünüşte* değil *gerçekten* ölmeyi ister ve dolayısıyla o kişiliğinin sürmesine ne ihtiyaç duyar, ne de böyle bir şeyi arzu eder. O bile isteye bildiğimiz varoluşu terk eder; ona bunun yerine gelen bizim gözümüzde *hiçlik*tir, çünkü bunun karşısında bizim varoluşumuz *hiçlik*tir. Buda dininin mensuplarının nezdinde bu varoluşun adı Nirvana, yani sönme, sükûna ermedir.[93]

Schopenhauer aşağıdaki pasajda da iradenin yadsınmasına ait olduğu haliyle hiçliğin izafi doğasını vurgular:

> Kimi budalaca itirazların aksine, yaşama iradesinin inkârının ya da yadsınmasının hiçbir surette bir cevherin yok edilmesini değil, fakat sadece istememe edimini ileri sürdüğüne dikkat çekmek isterim; bu zamana kadar istemiş olan bundan böyle istememektedir. Bu varlığı, bu özü, iradeyi sadece isteme edimi içinde ve onun aracılığıyla kendinde şey (*Ding an sich*) olarak biliyoruz, bu edimden vazgeçtikten sonra onun ne olduğunu ya da ne yaptığını söyleyebilecek veya anlayabilecek bir durumda değiliz. Ve dolayısıyla istemenin tezahürü olan bizler için bu inkâr, bu yadsıma bir hiçliğe geçiştir.[94]

Bir sonraki pasajda mesele tekrar ele alınır ve cevap verilir:

---

93 W_2 508/Z. 4, 596. Ayrıca *bkz.* W_2 608; W1 412 n./Z. 4, 712;Z. 2, 508 n. (Türkçesi için kitaplığın bir önceki kitabına, *Ölümün Anlamı*'na bakınız.)

94 P_1 312/Z. 9, 339.

> Bizde *kendisini "yaşama iradesi" olarak olumlayan* da aynı zamanda bu *irade*yi *yadsıyan* ve böylece varoluştan ve onun ıstıraplarından kurtulandır. Şimdi eğer onu bu sonraki kabiliyeti içinde kendi kendini olumlayan "yaşama iradesi" olan bizden farklı ve ayrı olarak düşünecek olursak; ve bu bakış açısından (bu "yaşama iradesi"nin olumlanması demek olan) dünyaya karşıt olana *"Tanrı"* demek istersek o zaman bu deyimi değiştirmek istemeyenlerin yararına yapılabilir. Ne var ki o ancak yadsınması bizim için malum olan bilinmeyen bir *x*'in yerine konulacaktır, yani bizim olumladığımız haliyle ve bu sebepten ötürü bizden ve dünyadan farklı olduğu kadarıyla "yaşama iradesi"ni yadsır fakat aynı zamanda *isteme*siyle beraber gerek yadsıyıcı gerek olumlayıcı olma kabiliyetiyle her ikisiyle de özdeştir [95]

Yukarıdaki pasajlar Budacıların daha önce ana hatlarıyla çizilmiş olan *Nirvana* öğretisiyle Schopenhauer'in iradenin yadsınması öğretisi arasında çok sayıda benzerlikleri gözler önüne sermektedir. Öncelikle ne *Nirvana* ne iradenin yadsınması günlük dilin sınırları içerisinde anlatılması mümkün olan konulardandır. İkinci olarak ne *Nirvana* ne iradenin yadsınması nihilizmi, bir başka söyleyişle, varoluştaki her türlü değer imkânının yadsınmasını gerekli kılar. Son olarak gerek *Nirvana* gerek iradenin yadsınması şiddetli arzulamanın veya istemenin sonu ve ıstırabın kesilmesi anlamına gelir. Bununla beraber bu benzerliklerin yanı sıra önemli bir farklılığın da mevcut olduğu ileri sürülebilir. Şöyle ki: Budacılar *Nirvana*yı bir cevher ontolojisi—bir başka deyişle, en azından bunlara sahip olan şeyden kavramsal bakımdan farklı teşhis edilebilir özellikleri olan—kalıcı bağımsız bir durum veya şey açısından tartışmayı reddederlerken Schopenhauer'in iradenin yadsınması öğretisi tam da böyle bir ontolojiye imkân tanıyan, yani kendinde

95 MR$_3$ 376/Hn. 3, 343.

şeyin kalıcı nitelikte bir şey olduğunu varsayan bir öğretl olarak yorumlanabilir. Mesela o "bu zamana kadar istemiş olanın bundan böyle istemediğini" ileri sürer, çünkü "ona bunun yerine gelen bizim gözümüzde hiçliktir, çünkü bunun karşısında bizim varoluşumuz hiçliktir". Muhtemelen her iki iddia da kendinde şeyin bir kez istemeyi terk ettikten sonra doğasının başka veçhelerini veya özelliklerini gösteren ebedi bağımsız şey-benzeri bir varolan olduğunu akla getirir. Kendinde şeyin zaman ve mekana bağlı olmayan karakteri zorunlu olarak onu günlük fiziki dünyamızda yer alan şeylerden farklı kılmaktadır, buna karşılık Schopenhauer'in kendinde şeyi, muhtelif türde özelliklere sahip olabilen, cevher benzeri bir şey olarak düşündüğü, her ne kadar kati ve nihai olmasa da, pekala ileri sürülebilir.

O halde Budacılık ile Schopenhauer felsefesi arasında iddia edilen bu farklılığı neye bağlayacağız? Belki de Schopenhauer Budacılığın cevher ontolojisini reddedeceğini düşünmüyordu ya da belki de onun vakıf olduğu Budacılık literatürü bu konuda yeterli sarahate sahip değildi. Çağdaş Budacılık araştırmacılarının Budacılığın içerisinde, eleştirmenlerinin iddialarına göre, her türlü fenomenal görünüşün metafizik bir dayanağının (cevher) olduğunu kabul eden ve dolayısıyla görünüşü "bağımlı nitelikte"[96] gösteren *Vedanta* anlayışını yeniden canlandıran *Yogacara* adında rakip bir okulun mevcut olduğunu kabul ettiklerine göre daha önce ele alınan seçeneklerin her birinin bir inandırıcılık payı vardır denebilir. Ayrıca Schopenhauer'in şekillendirici felsefi eğitiminin Batı geleneğine—ki bu neredeyse bütünü itibariyle bir cevher

96 Huntington, *The Emptiness of Emptiness*, 63.

ontolojisini kabul eden bir gelenektir[97]—dayandığı göz önünde bulundurulursa mevcut Budacılık literatürünü aşina olduğu ontolojik kabuller açısından yorumlaması pek de şaşırtıcı sayılmamalıdır.

Ontolojik önkabulleri açısından Schopenhauer ile Budacılık arasında sözü edilen farklılık öyle zannediyorum ki kendi alanı içinde önemli bir yer tutar. Bununla beraber şimdi ele alacağım noktaya zemin teşkil etmesi bakımından da önemlidir. Schopenhauer iradenin yadsınmasının sadece izafi bir hiçliğe yol vereceğini iddia eder; lakin bu iddia ancak kendinde şeyin iradeden başka veçhelerinin olduğu kabulüyle bir anlam eder görünür. Daha önce gösterdiğim gibi Schopenhauer kendinde şeyin çok boyutlu bir kavram olduğunu ve Budacıların *Nirvana* kavramıyla kendi iradenin yadsınması öğretisi arasındaki benzerlikleri ancak daha sonraki döneme ait eserlerinde kabul eder. Kanaatim o ki kendinde şeyin doğasıyla ilgili düşüncelerindeki bu değişikliği Budacılığa dair artan bilgisi ve hayranlığı ve bilhassa *Nirvana*nın varoluştaki her türlü değer imkânının sonu anlamına gelmediğini kavraması kısmen izah edebilir. Kendinde şey ile irade arasındaki katı bir özdeşlikten çok boyutlu kendinde şey kavramına bu değişiklik Schopenhauer'in Budacıların *Nirvana* kavramıyla iradenin yadsınmasının kurtuluşa götüren yol olduğunu bildiren kendi öğretisini meczetmesini mümkün kılmıştır. Çünkü nasıl ki *Nirvana* basitçe her şeyin nefyinden ibaret değilse iradenin yadsınması da müspet değere sahip olan şeyin tecrübesini mümkün kılarak menfi değerin kaynağı olan şeyin

97 Mesela Aristoteles'in *Metafizik*'inde açıklanmış olan cevher kavramının şümullü etkisini düşünün. Bu kavram sadece Orta Çağlarda ve Aquinalı Tomasso'nun yazılarında yaşamakla kalmamış aynı zamanda Batıda genellikle çağdaş felsefenin kurucu siması olarak kabul edilen Descartes'in *Düşünceler*'inde de etkisini sürdürmüştür.

bir inkârı değildir. Schopenhauer felsefesi ile Budacılık arasında temel ontolojik farklılıklara dair daha önce söylenenler hatırlanırsa bu bağdaştırma düşüncesiz yahut isabetsiz görülebilir. Hal böyle olmakla beraber bunun Schopenhauer'a isabetsiz görünmüş olması ihtimal dışıdır. Zira daha önce zikrettiğim üzere bu tür farklılıklar mevcut olmuş olsaydı sahip olduğu imkânlar itibariyle Schopenhauer'in bunları tam olarak değerlendirecek bir konumda olmadığına inanmak için yeterli sebep vardır.

Nihayet Buda'nın öğretisinin doğru görüşü, doğru ahlaki pratikleri, ve tavsiye edilen inziva ve tefekkür uygulamalarını benimseyerek aydınlanmaya erişmenin sekiz katlı yolunu hülasa eden dördüncü hakikati vardır. Schopenhauer'in iradenin yadsınmasının her şeyden evvel bir kimsenin zaman ve mekanla oluşan *principium individuationis*'in özünü görmesini gerekli kıldığı görüşü bu adımlara karşılık gelir. Bu derin kavrayış kişinin davranışlarında bencillikten özgecilliğe, nihayet tefekkür ve beraberinde dünyadan tamamen çekilmeye doğru değişmeye yansır.[98] Ne var ki bu benzerliklerin yanı sıra keskin bir karşıtlık da aşikardır. Schopenhauer iradenin yadsınmasının istisnai bir insani tecrübe olduğunu ileri sürer. Bununla beraber, Bölüm I'de zikredildiği üzere, o aynı zamanda kendinde şey olarak iradeye dair farkındalığın murakabeye dayalı mutat bilinçte ortaya çıktığını iddia eder.[99] Schopenhauer'e göre iradeyi yadsımış olanlar için farkındalığın konusu olan—her ne kadar başka veçheleriyle de olsa—kendinde şey ise o zaman bundan kendinde şeyin sadece aydınlanmış bilincin değil fakat aynı zamanda alelade bilincin de konusu olduğu sonucu çıkar görünür. Ne var ki bu iddianın Budacılıkta

98 W_1 390, 391–3; W_2 606/Z. 2, 483, 484–6; Z. 4, 709–10.

99 WN 20/Z. 5, 202. Ayrıca bkz., W_2 600; W1 162, 436, 503, 504, 345/Z. 4 703; Z. 1, 215; Z. 2, 536, 614, 615, 310. Daha açık atıflar için, bkz., W_2 179, 195, 313, 364; W_1 288 290; FR 119–20/Z. 3, 209, 228, 367; Z. 4 433;Z. 2, 363, 365;Z. 5, 99.

mukabili yahut muadili yoktur. Çünkü Budacılıkta alelade ve aydınlanmış bilinç birbirinden köklü ve esaslı biçimde farklıdır. Daha önce, Schopenhauer'in sonraki döneme ait eserlerinde alelade bilinçte kendinde şey olarak iradeye dair doğrudan farkındalık iddiasından geri çekildiğini gösteren pasajların olduğunu hem bölüm I hem V'de söylemiş[100] ve Schopenhauer'in kendi felsefesiyle Budacı öğreti arasındaki epistemolojik farkındalıkların giderek artan biçimde farkına vardıkça görüşlerini değiştirerek anladığı kadarıyla onların görüşleriyle bağdaştırdığını ileri sürmüştüm. Bu sebepten ötürüdür ki bu daha sonraki döneme ait eserlerinde karşımıza çıkan pasajlarda alelade ve aydınlanmış bilincin objeleri arasında açık bir ayrım yapılır.

VII- Sonuç

Schopenhauer'in kendinde şey öğretisindeki değişiklikleri izah etmek için makul bir iddiada bulunulabileceğini ve bu değişimlerin onun Hinduların ve Budacıların öğretileri hakkındaki artan bilgi ve hayranlığına bağlanabileceğini ileri sürmüştüm. Bu türden üç önemli değişiklik tespit etmiş; bunlardan ilkinin kendinde şeyin bilinebilirliğiyle, ikincisinin kendinde şeyin tabiatıyla, üçüncüsünün Schopenhauer'in kendinde şey konusunda söylenebilecek olana dair kendi görüşleriyle doğu öğretilerini açık bağdaştırma çabasıyla ilgili olduğunu söylemiştim.

Aydınlanma imkânını incelmiş bir bilinç durumuna yükselmiş olanlarla sınırlandıran Hindu ve Buda öğretilerinin tesiri bu değişimlerden ilkini kısmen izah edebilecek makul bir açıklama sunar. Zira Schopenhauer'in daha sonraki döneme ait eserlerinde, her ne kadar

100 W_2 196–7/Z. 3, 299–30. Ayrıca bkz., W_2 182, 185, 197–8, 318, 496, 612; P_1 42; MR_3 40, 114, 171, 353, 472, 595, 713, 716; MR_4 296–7/Z. 3, 213, 216–17, 230, 231, 372; Z. 4, 581, 716; Z. 7, 54; Hn. 3, 36–7, 103, 155, 321–2, 432, 546, 657, 660; Hn. 4/i, 261.

murakabeye dayalı alelade bilinçte kendinde şey olarak iradeye dair doğrudan farkındalığa sahip olduğumuzu ileri sürse de, bu iddiadan vazgeçtiğini gösteren pasajlar da vardır. Bunun yerine murakabeye dayalı alelade bilincin sadece fenomenlerin bilgisine imkân tanıdığını ileri sürer ve fenomenal formlardan sıyrılmış gerçekliğin sadece mistiklerin ve iradeyi yadsımış olanların farkında olduğunu söyler.

Hem Hinduların değerin kaynağı olan kutsal bir güç olarak nihai gerçeklik tasavvuru hem de Budacıların ıstırabın kesilmesi olarak menfî bir şekilde tarif edilebilecek *Nirvana* kavramının Schopenhauer üzerindeki tesiri sözü edilen değişikliklerden ikincisini en azından kısmen izah etmenin bir yolunu gösterir. Çünkü daha sonraki döneme ait eserlerinde, her ne kadar kendinde şeyin irade veya "yaşama irade"si ve ıstırabın kökeni olduğunu savunmaya devam etse de, kendinde şeyin başka veçhelerinin de olduğu fikrine de yer verir. Spekülatif olarak kendinde şeyin iradeyle katı özdeşliğinden kendinde şeyin içlerinden sadece biri irade olan birçok veçheye sahip olduğu fikrine bu geçiş Schopenhauer'in daha uzun yaşasaydı kendinde şeyin irade olmadığı, bilakis onun azizlerin, mistiklerin ve iradeyi yadsımış olanların bilincinin objesi olduğu düşüncesini pekâlâ benimseyebileceği fikrini akla getirir.[101]

Schopenhauer'in Budacı öğretinin *Nirvana*yı anlatmaya kifayet edecek sözün olmadığı yolundaki ısrarıyla aşinalığı sözü edilen değişimlerden üçüncüsünü kısmen izah etmenin ikna edici bir yolunu sunar. Çünkü dilin kendinde şeyin tarif yahut tasvirine getirdiği sınırlamalara dair kendi görüşüyle doğu öğretilerini açıktan bağdaştırmaya ancak daha sonraki döneme ait eserlerinde ve ilk eserlerine daha sonraki tarihlerde yaptığı ilavelerde girişir.

---

101 *Bkz.* n. 63.

Özetlemek gerekirse Schopenhauer'in kendinde şeyle ilgili başlangıçta Kant'ı takip eden iddiasından Buda ve Hindu öğretilerinin temel özellikleri olarak kabul ettiği şeyle felsefi bakımdan aynı hizada görülebilecek olan bir tutuma doğru değişmesini doğu düşüncesinin etkisine bağlamak makul ve ikna edici görünmektedir.

Zeyil: Schopenhauer'in Doğu Kaynakları

Burada Schopenhauer'in eserlerinde Hindu ve Buda diniyle ilgili eserlere yapılan atıflar listelendi. Atıflarını belirtirken tutarlı biçimde tam tafsilat vermediği için Schopenhauer'in ölümünden sonra açılan kitaplığındaki (*bkz.* E. Grisebach, *Edita und Inedita Schopenhaueriana* (Leipzig: Brockhaus, 1888), 141–84, ve A. Hübscher (ed.), *Der handschriftliche Nachlass*, Fünfter Band (Frankfurt a. M.: Verlag waldemar Kramer, 1968), 319–52) başlıklar listesine göre ilaveler yaptım ve başlıklarla telaffuzu da yine bu listeye göre düzelttim.

Grisebach'ın kitap listesi 1869-1971 tarihli müzayede kataloglarından ve Schopenhauer'in vasiyetname tenfiz memuru Wilhelm von Gwinner'e miras bıraktığı kitaplığın müzayedesi için hazırlanmış 1880 tarihli eşya deposu kataloğundan derlenmiştir. Grisebach'ın listesi kapsamlı olmakla birlikte bazı kitapların Gwinner tarafından başka yollarla sergilendiğine dikkat çekerek eksik olduğunu bildirir. Grisebach bunun dışında ancak şahsen elde ettiği kitaplarla ilgili olarak listesindeki isimlerin bibliyografik tamlığından emin olabileceğini ifade eder. Tutarlılığı sağlayabilmek için ben başlıkları onun verdiği listeye göre düzenlemeyi tercih ettim. Mamafih bu ayrıntıların Hübscher'in verdikleriyle uyuşmadığı durumlarda daha yeni tarihli bir çalışma olduğu için sonrakini kullandım.

Grisebach Schopenhauer'in ölümünden sonra açılan kitaplığında doğu düşüncesiyle ilgili 130, Hübscher ise yaklaşık olarak 150 kitap listeler. Hangisi doğru olursa olsun bu hatırı sayılır bir koleksiyondur ve Schopenhauer'in doğu düşüncesine güçlü ve değişmez bir ilgiye sahip olduğunu gösterir.

HİNDU DİNİ

Kalan Elyazmaları (MR)

Polier, *Mythologie des Indous*, Roudolstadt, 1809 (*MR* 1 515/Hn. 1, 465 (1817)); Rhode, *On Religion and Philosophy of the Hindus*, Leipzig, 1827 (*MR* 2 459 n/Hn. 2, 395 n. (1815–16), 1815–16, bu notlarına kitabın 1827 tarihli yayımından sonra eklenmiş bir dipnot olmalı, *MR* 4 149/Hn. 4/i, 125 (1832)); bilinmeyen bir yazara ait *Desatir* (*MR* 364/Hn. 3, 58 (1820)); Wilson, *Iswara Krishna Sankhya-Karika*, Oxford, 1837 (*MR* 3 137 n./Hn. 3, 126 n. (1820)); F. Schlegel, *Ueber die Sprache und Weisheit der Indier, nebstmetrischen Uebersetzgungen indischer Gedichte*, Heidelberg, 1808 (*MR* 3 442/Hn. 3, 403 (1828–30)); Colebrooke, *On the Philosophy of the Hindous*, Transactions of the Asiatic London Society, C. 1 (*MR* 3 682/Hn. 3, 627 (1828–30)); Max Müller, *Rig Veda, Text and Notes Sanskrit*, London, 1854 (*MR* 4 376/Hn. 4/ii, 17–18 (1852–60)); Max Müller, 'On the Veda and the Zend Avesta', Bunsen, *Hippolytus and his age*, içinde, London, 1852 (*MR* 4 376/Hn. 4/ii, 18 (1852–60)).

Parerga ve Paralipomena, C. 2 (*P2*)

"Hint Edebiyatına Dair Bazı Tespitler", P2 395–402/Z. 10, 435–43. Obry, *Du Nirvana indien, ou de*

l'affranchissement de l'âme aprés la mort, selon les Brahmans et les Bouddhistes, Amiens, 1856; *Edinburgh Review*, 1858; Langlés, *Monuments anciens et modernes de l'Hindoustan*, Paris, 1821; Hardy, *Eastern Monachism*, London, 1850; *Asiatic Researches*; ve Schlegel'in *Bhagavadgita* çevirisi, Bonnae, 1823. Schopenhauer ayrıca okurlarına *Doğadaki İrade*, Bölüm 22'yi salık verir, orada *Oupnek'hat*'ın sahihliğini ele aldığı bir dipnotta ikincil metinlerden söz eder: F. Windischmann, ed., *Sancara, sive de theologumenis Vedanticorum*, Bonn, 1833; J. J. Bochinger, *Sur la connexion de la vie contemplative ascetic et monastique chez les Indous et chez les peuples boudhistes*, Strasbourg, 1831, ve *Upanişadlar*'ın Rammohun Roy, Poley, Colebrooke ve Röer tarafından yapılmış çevirileri.

Schopenhauer'in Hindu diniyle ilgili *P2*'de atıfta bulunduğu diğer eserler şunlardır: *A Bengal officer, Vindication of the Hindoos from the aspersions of the Reverend Claudius Buchanan, with a refutation of his arguments in favour of an ecclesiastical establishment in British India: the whole tending to evince the excellence of the moral system of the Hindoos*, 1808 (*P2* 223/Z. 9, 243); The Times, 1849 (P2 223 n./Z. 9, 243 n.); *The Times*, 1858 (P2 226/Z. 9, 246); *Edinburgh Review*, 1858 (P2 401/Z. 10, 442).

İrade ve Tasavvur Olarak Dünya, C. 1. (*W1*)

Asiatic Researches (*bkz. W1* 4, 48, 381, 388 n./Z. 1, 30, 82;Z. 2, 471, 480 n.); *Oupnek'hat* (*bkz. W1* 181, 283 n., 388 n./Z. 1, 235;Z. 2, 356 n., 480 n.); *Upanişadlar* (*bkz.* W1 xv, xvi, 181, 205, 355 n., 381/Z. 1, 11, 235, 264;Z. 2, 442 n., 471); *Bhagavad-Gita*, çev. A. Schlegel,

Bonnae, 1823 (*bkz.* W1 284, 388 n./Z. 2, 358, 480 n.); *Veda* (*bkz.* W1 xv, 8, 17, 86, 181, 205, 283 n., 355–7, 374, 380, 388, 419, 495 n./Z. 1, 11, 34, 45, 128, 235, 264;Z. 2, 356, 442, 464, 471, 480, 516, 604 n.); Wilson, *Iswara Krishna Sankhya Karika*, Oxford, 1837 (*bkz.* W1 382 n./473 n.); Colebrooke, 'On the philosophy of the Hindus': *Miscellaneous Essays*, London, 1837 (*bkz.* W1 382 n./Z. 2, 473 n.); Polier, *Mythologie des Indous*, Roudolstadt, 1809 (bkz., W1 384, 388 n., 495 n./Z. 2, 475, 480 n., 604 n.); *Asiatisches Magazin* (*bkz.* W1 388 n./Z. 2, 480 n.); *Puranalar* (*bkz.* W1 8, 17, 388, 419, 495 n./Z. 1, 34, 45;Z. 2, 480, 516, 473 n.

***İrade ve Tasavvur Olarak Dünya*, C. 2. (W2)**

Asiatic Researches (W2 169–70, 505, 608/Z. 3, 197–8;Z. 4, 592, 712); *Bhagavad-Gita*, çev. A. Schlegel, Bonnae, 1823 (*bkz.* W2 326, 473/Z. 3, 381;Z 4, 555); *Oupnek'hat* (*bkz.* W2 457, 607 n., 613/Z. 4, 538, 711 n., 718); *Veda* (*bkz.* W2 162, 457, 475, 506, 508, 608, 613/Z. 3, 89;Z. 4, 538, 557, 592, 596, 712, 718); *Upanişadlar* (bkz., W2 162, 457, 475, 609, 611 n./Z. 3, 189:Z. 4, 538, 557, 713, 715 n.); Colebrooke, 'History of Indian Philosophy', *Transactions of the Asiatic London Society* (*bkz.* W2 488/Z. 4, 572); F. Windischmann, ed., *Sankara, sive de theologumenis Vedanticorum*, Bonn, 1833 (*bkz.* W2 508 n, 607 n./ Z. 4, 596 n., 711 n.); Colebrooke, *Miscellaneous Essays*, London, 1837 (*bkz.* W2 508 n./Z. 4, 596 n.). Colebrooke, 'Report on the Vedas', *Asiatic Researches*, C. 8 (tarihsiz) (*WN* 45/Z. 5, 230); Bopp, 'Sundas and Upasunda', *Ardschuna's Reise zu Indra's Himmel*, 1824 (WN 48/Z. 5, 234).

Ahlakın Temeli Üzerine

***Bhagavadgita* (*BM*, 213/Z. 6, 314–15).**

Sırasıyla 1802 ve 1806–12 tarihli olan *Asiatiches Magazin* ve *Asiatic Researches* dışarıda bırakılacak olursa Grisebach ve Hübscher Hindu diniyle ilgili olan yaklaşık olarak kırk başlık daha verir. Bunlardan on sekizi 1818'den daha önceki bir tarihte yayınlandığı için sadece iki tanesi (Polier ve F. Schlegel'in eserleri) 1818'den önceki döneme ait *Kalan Elyazmaları*nda zikredilir. Schopenhauer'in 1818'e kadar başka eserlere ulaşamamış olması muhtemel görünmektedir.

BUDA DİNİ

Schopenhauer atıflarını belirtirken tutarlı biçimde tam tafsilat vermediği için müsait olduğunda Grisebach'ın listesinde verilen ayrıntılara uygun olarak düzeltmeler yaptım. Schopenhauer bu listede bulunmayan fakat kendisinin *Doğadaki İrade Üzerine*'nin "Sinoloji" başlıklı bölümünde sunduğu bibliyografyada görünen eserlere atıfta bulunduğundan burada kaydedilenden daha tam ayrıntıları kullandım.

***Kalan Elyazmaları* C. 3 ve 4 (*MR* 3 4)**

Journal Asiatique (MR 3 66/Hn. 3, 60 [1820]; 336/Hn. 3, 305 [1825]); *Asiatic Journal* (MR 3 349/Hn. 3, 317 [1826]; 424/Hn. 3, 389 [1828]; 658/Hn. 3, 605 [1828–30]); Morrison, *Chinese Dictionary*, 1815 (MR 360/Hn. 3, 55 [1820]); *San-tsung fa sou, the principal document of the Buddhist religion* (MR 3 372/Hn. 3, 339 [1826]); Abel

Remusat, *Melanges asiatiques*, 1825 (MR 3 372/Hn. 3, 339 (1826); 37 n. /Hn. 3, 306 n. (1826)); Upham, *The History and the Doctrine of Buddhism*, London, 1829 (MR 3 675/Hn. 3, 621 (1828–30)); I. J. Schmidt, *Geschichte der Ost-Mongolen und ihres Fürstenhauses*, St. Petersburg, 1829 (MR 4 47/Hn. 4/i, 33 (1830–31)); B. Hodgson, *Transactions of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland*, London, 1828, I. J. Schmidt, *Mémoirs de l'Académie de St. Petersbourg* (MR 4 455/ Hn. 4/ii, 91 (1852–60)).

***Doğadaki İrade Üzerine* (*WN*)**

"Sinologie", *WN* 130–1 n./Z. 6, 327 n. Schopenhauer aşağıdaki eserleri verir, fakat ben her birinde küçük ve önemsiz farklılıklarla, her iki listede de bulunduğu durumlarda eserlerin ayrıntılarını Grisebach'ın listesine göre düzelttim: 1. I. J. Schmidt, *Dsanglun oder der Weise und der Thor*, St. Petersburg, 1843; 2. I. J. Schmidt, *Several lectures delivered to the Academy of St. Petersburg in 1829–32*; Schopenhauer muhtemelen Grisebach'ın listesini verdiği aşağıdaki dersleri kasteder: *Ueber einige Grundlehren des Buddhaismus*, 1929, *Ueber einige Grundlehren des Buddhaismus*, 1830, *Ueber die sogenannte dritte Welt der Buddhaisten als Forsetzung der Abhandlungen über die ihren des Buddhaismus*, 1831, *Ueber die tausend Buddhas einer Weltperiode der Einwohnung oder gleichmässigen Dauer*, 1832; 3. I. J. Schmidt, *Forschungen im Gebiete der älteren religiösen, politischen und litterarischen Bildungsgeschichte der Völker Mittelasiens, vorzüglich der Mongolen und Tibeter*, St. Petersburg, 1824; 4. I. J. Schmidt, *Ueber die Verwandtschaft der gnostisch-theosophischen Lehren mit den Religionssystemen des Orients, vorzüglich dem*

Buddhaismus, Leipzig, 1828; 5. I. J. Schmidt, *Ssanang Ssetsen Chung-Taidschi, Geschichte der Mongolen und ihres Fürstenhauses*, St. Petersburg, 1829; 6. Schniefer, 'Melanges Asiatiques tires du Bulletin Historico-Philol. de l'Acad. d. St. Petersburg', içinde iki Almanca inceleme, Tome I, 1851; 7. Samuel Turner, *Gesandtschaftsreise an den Hof des Teshoo Lama*. Aus dem Englischen, 1801; 8. J. Bochinger, *Sur la connexion de la vie contemplative, ascetique et monastique chez les Indous et chez les peuples bouddhistes*, Strasbourg, 1831; 9. *Journal Asiatique*, C. 7, 1825; 10. E. Burnouf, *Introduction `a l'histoire du Buddhisme indien*, Paris, 1844; 11. *Rgya Tch'er Rol Pa*, Tibet dilinden çev.: Foucaux, 1848; 12. Chi Fa Hian, *Foe Koue Ki*, Çince'den çev.: Abel Remusat, Paris, 1836; 13. *Description du Tibet*, çev. Bitchourin & Klaproth, 1831; 14. Klaproth, *Fragments Bouddhiques*, 1831; 15. Spiegel, *Liber de offciis Sacerdotum Buddhicorum*, Bonnae, 1841; 16. Spiegel, *Anecdota Palica*, 1845; 17. Fausböll, *Dhammapadam*, Hovniae, 1855; 18. Buchanan, 'On the Religion of the Burmas', ve C. Körösa, 'Analyses of the Books of the Kandshur', dahil üç makale, *Asiatic Researches*; 1839; 19. Sangermano, *The Burmese Empire*, Rome, 1833; 20. Turnour, *The Mahawanzo; and a prefatory essay on Pali Buddhistical literature*, Ceylon, 1836; 21. Upham, *The Mahaavansi: the Raja Ratnacari and the Raya-vali*, London, 1833; 22. Upham, *The History and doctrine of Buddhism*, London, 1829; 23. Hardy, *Eastern Monachism*, London, 1850; 24. Hardy, *Manual of Buddhism in itsmodern development*, London, 1853; 25. C. F. Koeppen, *Die Religion des Buddha*, 1857; 26. *Archiv für wissenschaftliche Kunde von Russland*, ed. Erman, C. xv, Heft 1, 1856'da Pallaji Çincesinden 'Buda'nın Hayatı'.

Schopenhauer'in "Sinologie"de bunlardan başka atıfta bulunduğu Budacılığa dair eserler: *Asiatic Journal*, 1826; Morrison, *Chinese Dictionary*, Macao, 1815; Neumann, 'Die Natur- und Religions-Philosophie der Chinesen, nach den Werken des Tchu-hi', Illgen, *Periodical for Historical Theology*, C. VII, 1837'deki bir makale (Grisebach sadece *Asiatische Studien*, Leipzig, 1837'de Neumann'ın ismiyle listesine alır. Ne var ki bu iki makalenin tarihlerinin aynı olduğu hesaba katılacak olursa aynı makaleden söz ediyor olabilirler).

***İrade ve Tasavvur Olarak Dünya*, C. 1. (*W*1)**

Chi Fa Hian, *Foe Koue Ki*, Çinceden çev. Abel Remusat, Paris, 1836 (*bkz.* W1 381/Z. 2, 472); Upham, *The History and Doctrine of Buddhism*, London, 1829 (*bkz.* W1 484/Z. 2, 592).

***İrade ve Tasavvur Olarak Dünya*, C. 2. (*W2*)**

I. J. Schmidt, *Uber das Mahajana and Pradchna-Paramita der Bauddhen*, 1836 (*bkz.* W2 275/Z. 3, 321–2); *Rgya Tch'er Rol Pa*, Tibet dilinden çeviren: Foucaux, Paris, 1848 (bkz., W2 400 n./Z. 4, 473 n.); Upham, *The History and Doctrine of Buddhism*, London, 1829 (*bkz.* W2 488/Z. 4, 572); Hardy, *Manual of Buddhism in its modern development*, London, 1853; Taylor, *Prabodha Chadro Daya*, London, 1812; Sangermano, *The Burmese Empire*, Rome, 1833; *Asiatic Researches*, Köppen, *Die Religion des Buddha*, 1857; Obry, *Du Nirvana indien*, Amiens, 1856; ve T. Burnet, *Histoire du Manicheisme* (*bkz.* W2 503–4/Z. 4, 592); Hardy, *Eastern Monachism*, London, 1850; I. J. Schmidt, *Geschichte der Mongolen und ihres Fürstenhauses*, St. Petersburg, 1829; Colebro-

oke *Transactions of the Royal Asiatic Society* içinde (*bkz.* W2 508 n./Z. 4, 596 n.); *Asiatic Researches* (*bkz.* W2 608/Z. 4, 712); E. Burnouf, *Introduction a l'histoire du Buddhism Indien*, Paris, 1844 (bkz., W2 623/Z. 4, 730); I. J. Schmidt, *Ueber die Verwandtschaft der gnostisch-theosophischen Lehren mit den Religionssystemen des Orients, vorzüglich dem Buddhaismus*, Leipzig, 1828 (*bkz.* W2 624/Z. 4, 731).

Ahlakın Temeli Üzerine

Journal Asiatique; C. IX, *Meng-Tseu*, ed. Stan. Julian, 1824; *Livres sacres de l'orient*, tarihsiz (BM 186 n./Z. 6, 132 n.).

***Parerga ve Paralipomena*, C. 1 ve 2 (*P1 2*)**

F. Buchanan, 'On the Religion of the Burmese', *Asiatic Researches*, C. vi, 1839 (P1 116 n./Z. 7, 132 n.); I. J. Schmidt, *Forschungen im Gebiete der alteren religiösen, politischen und litterarischen Bildungsgeschichte der Völker Mittelasiens, vorz üglich der Mongolen und Tibeter*, St. Petersburg, 1824 (P1 116 n.; P2 153/Z. 7, 132 n.; Z. 9, 168); Sir G. Stanton, *An Enquiry into the propermode of rendering the word of God in translating the Sacred Scriptures into the Chinese Language*, London, 1848 (P1 116 n./Z. 7, 132 n.); S. Hardy, *Eastern Monachism*, London, 1850 (P2 84 n., 358/Z. 9, 95 n.; Z. 10, 395); S. Hardy, *Manual of Buddhism*, London, 1853 (P2 84 n., 276/Z. 9, 95 n.; Z. 10, 300); Klaproth, *Fragmens Bouddhiques in the Nouveau Journal asiatique*, 1831; Koeppen, *Die Lamaische Hierarchie*, tarihsiz (P2 153/Z. 9, 168); I. J. Schmidt, *Sanang Ssetsen Chung-Taidschi, Geschichte der Mongolen und ihres Fürstenhauses*, St.

Petersburg, 1839; *Lettres edifiantes et curieuses*, 1819 (P2 203/Z. 9, 221); Sangermano, *The Burmese Empire*, Rome, 1833; *Asiatic Researches*, C. vi, ix (P2 276/Z. 9, 300); Obry, *Du Nirvana indien, ou de l'affranchisse-ment de l'âme apres lamort, selon les Brahmans et les Bouddhistes*, Amiens, 1856 (P2 401/Z. 10, 441).

Bu eserlerden sadece iki tanesi 1818 tarihinden önce yayımlanmıştır. Bunlar: Morrison, *Chinese Dictionary*, Macao, 1815; ve Samuel Turner, *Gesandtschaftsreise an den Hof des Teshoo Lama. Aus dem Englischen*, 1801.

Schopenhauer'in ölümünden sonra açılan kitaplığında listelenmiş olup da özellikle Budacı düşünceyle ilgili olan eserlerden sadece üçü 1818 tarihinden evvel yayımlanmıştır. Bunlar: M. Ozeray, *Recherches sur Bouddhou*, Paris, 1817; Abel Remusat; *Le livre des recompenses et des peines, traduit du chinois avec des notes et des eclaircissements*, Paris, 1816; ve Samuel Turner, *Gesandtschaftsreise an den Hof des Teshoo Lama, Aus dem Englischen*, 1801. Budacı düşünceyle özellikle ilgili olan başlıkların toplam sayısı Grisebach'ın listesinde otuz sekiz, Hübscher'in listesinde ise kırk dörttür.



"Karanlıktan şikâyet eder, bir bütün olarak varoluşun anlamını, fakat özellikle de bizimle bütün arasındaki münasebeti anlamadan ömrümüzü tükettiğimizden yakınırız. Şu halde sadece hayatımız kısa değildir, fakat bilgimiz de bütünüyle onunla sınırlıdır; çünkü ne doğumumuzdan önceki zamana ne de ölümümüzden sonraki zamana bakabiliriz. O nedenle bilincimiz, deyim yerindeyse, geceleyin bir an için çakıp sönen bir şimşekten başka bir şey değildir. Dolayısıyla sanki bir ifrit, şaşkınlığımızdan [ve onun verdiği sıkıntı ve tedirginlikten] şeytanca bir zevk almak için bilgimizin kalanının tamamını bizden muzırca bir niyetle esirgemiş gibidir.

Bizim hayatımız ölümden alınmış bir borç olarak görülebilir; uyku da bu durumda bu borç için her gün ödenen faiz olacaktır. Ölüm açıkça kendisinin bireyin sonu olduğunu ilan eder, fakat onda yeni bir varlığın tohumu yaşamaya devam eder."

Eğer bilmemiz gerektiği gibi bilseydik, istememiz çocukların istemesinden farksız olur muydu? Ve böyle sınırsız sorumsuz istemeyle dünya bugün olduğu gibi yangın yerine döner miydi?

915508
ALY

online satış:
www.saykitap.com 7,50 TL
ISBN 978-605-02-0148-2
9 786050 201482
SAY YAYINLARI