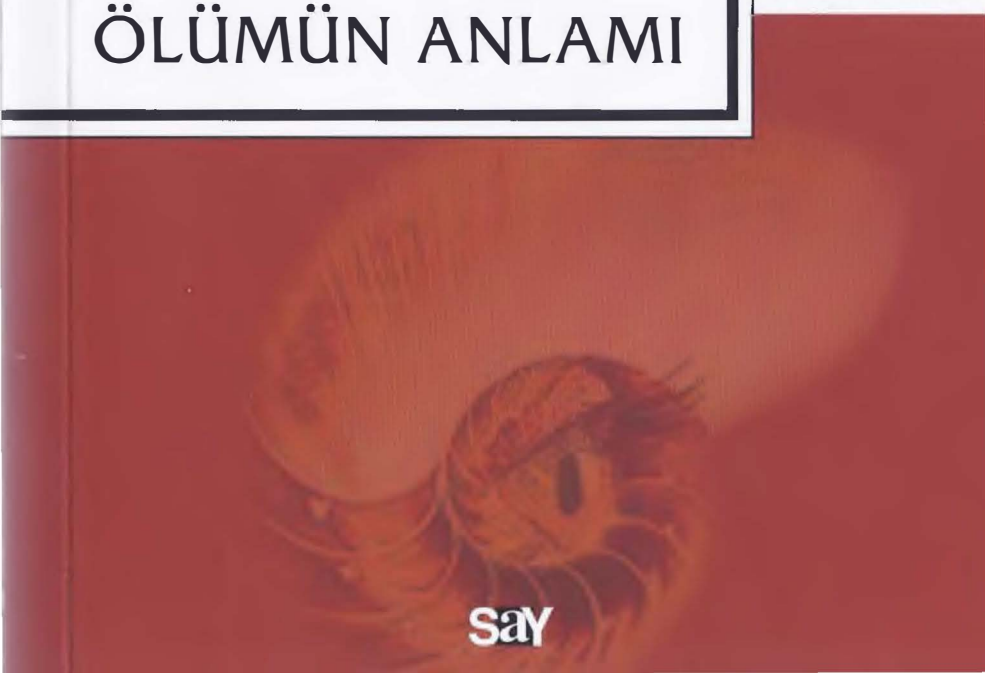


SCHOPENHAUER

ÖLÜMÜN ANLAMI

Toplu Eserleri – 11



SAY

ÖLÜMÜN ANLAMI

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 Ünivesitesi'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.

ATA.C.D.K.
2012415

Arthur Schopenhauer

ÖLÜMÜN ANLAMI

Çeviren:
Ahmet Aydoğan

say

Say Yayınları
Schopenhauer / Toplu Eserleri 11

Ölümün Anlamı

ISBN 978-605-02-0119-2
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:
Über 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

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

Hazırlık

Yakın Dönem Batı Felsefesinde Ölüm Fikri
J. Glenn Gray.....9

Giriş

Karşılıklı Konuşma Formunda Küçük Bir Başlangıç
Arthur Schopenhauer.....39

Ölümün Anlamı

Ölüm ve Onun Hakiki Varlığımızın Yokedilmezliğiyle İlişkisi Üzerine
Arthur Schopenhauer.....47

Yakın Dönem Batı Felsefesinde Ölüm Fikri[1]

J. Glenn Gray

"Özgür kimse ölümü aklının ucuna bile getirmez ve onun bilgeliği ölüm üzerine değil hayat üzerine bir tefekkürdür." Bu cümle, Spinoza'nın *Etika*'sının IV. Bölümünün 67. önermesi, kayda değer bir önermedir ve öyle zannediyorum ondan daha az kayda değer olmayan bir metafizik üzerine oturur. Spinoza'nın gözünde evrenimiz sınırı hududu olmayan devasa bir mekanik düzendir ve onun en göze çarpan özelliği, işleyiş kusursuzluğu ve varlık tamlığı yahut doluluğudur. Onda boşluk yahut uçurumlar olmadığı gibi aklın almadığı veya nüfuz edemediği herhangi bir şey de yoktur. Tanrı veya Tabiat bir kere gerçek mevcudiyete ermiş herhangi bir şeyde en küçük bir kayba meydan vermeyen, her şeyi ayakta tutan zorunlu güçtür. Eğer "Ara sıra da olsa neden ölüm üzerine düşünmemeliyiz?" diye Spinoza'ya sormuş olsaydık, hiç kuşkusuz herhalde şöyle cevap verirdi: "Çünkü ölümün gerçekliği yok, siz sadece varlığı zorunlu olanlar, başı sonu olmayan şeyler üzerine düşünmelisiniz. Çünkü böyle yaparak ezeli ebedi şeylere benzeyeceksiniz: sakin, dingin, kendine yeterli, mutlu, yok edilmez ve özgür. Her şeyde rehberiniz, yok edilmesi göçüp gitmesi mümkün olmayan akıl olmalıdır. Dolayısıyla ölüm özgür

1 *The Journal of Philosophy*, C. 48, S. 5, (Mart 1951), s. 113-127.

kimse için ehemmiyeti olmayan bir şeydir ve felsefi tefekkür için uygun bir konu değildir!"

Felsefesini kâğıt üzerinde bırakmayıp hayatına geçirmiş olmasıyla kayda değer olan Spinoza bu anlayışa uygun olarak konuyu bütünüyle aklından çıkarmış ve yukarıda iktibas edilen önerme ve altındaki kısa kanıtlama bir tarafa bırakılacak olursa önemli yazılarında ölümün adını nadiren anmıştır. Gerçi Spinoza ve Spinozacılık 17, 18 ve 19. yüzyıllarda büyük eleştiriyle karşılaşmıştır ama bu sözünü ettiğim önerme, düşünürler arasında neredeyse evrensel bir muvafakatle karşılanmış gibidir. Çünkü ölüm meselesi modern düşünceyi şaşkınlığı mucip olacak derecede az meşgul etmiştir. Sokrates vaktiyle felsefenin "uğraşını ölüm"le sınırlamış ve bir filozofun ölüm karşısındaki tavrının ne olması gerektiğini gösteren örnekle ve öğretisiyle ölümsüzleşmişti. Grek ve Roma dünyasında birçok düşünür Sokrates'in bu felsefe tarifini, ölümünün uyandırdığı ahlaki coşkudan aşağı kalmayan bir fikri tasviple onaylamıştı. Rönesans yazarlarının zihni de ölüm fikriyle ve onun doğurduğu meselelerle büyük ölçüde meşgul olmuştur. Fakat tema, Rönesans sonrası dönemde hem felsefe hem sanattan büyük ölçüde silinmiştir ve öyle zannediyorum onun bu silinişine yeteri kadar dikkat çekilmemiştir. Aydınlanma dip dalgası, insanın gelişmesine duyduğu umutla, tarih karşıtı eğilimi ve matematik bilimine beslediği güvenle insanın ölümlülüğünün doğurduğu endişenin geri plana itilmesine önemli katkılarda bulunmuş olabilir. Ondan boşalan dikkati başka meseleler talep etti. Gerçi ölüm tatsız bir vaka olarak inkâr edilemiyor veya görmezden gelinemiyordu ama bilimsel çözümleme için uygun bir konu oluşturduğu söylenemezdi. Ahlaki bakımdan ilerleme inancı, mükemmeliyet fikri ve dünya düzeninin akla uygunluğu kavramıyla pek bağdaşmıyordu.

20. yüzyıla gelindiğinde ölüm bir felsefi düşünce ve mesele olarak yeniden keşfedildi. Hatta çağdaş Alman varoluşçular Karl Jaspers ve Martin Heidegger ile birlikte, insan varoluşu ve gerçekliğe dair yapılan yorumların neredeyse merkezine oturduğu bile söylenebilir. Her ikisi de ısrarla ölümün, kişinin kendi ölümünün, doğru anlaşılması ve ona karşı doğru tavrın takınılmasının sadece halis ve hakiki tecrübenin değil, fakat aynı zamanda dünyanın tabiatı ve mahiyeti hakkında aydınlığa erişmenin de olmazsa olmaz şartı olduğunu ileri sürdüler. Bu iki isim Spinoza'nın yukarıda iktibas edilmiş olan düsturuna da modern düşüncenin baskın çizgisine de aynı derecede uzaktır. Burada günümüzün ölüm fikrini ifade ediş tarzını ele alıp değerlendirmek istiyorum. Aşağıda öncelikle varoluş felsefesinin adı geçen iki Alman temsilcisini ele alacağım, çünkü onlar bu temayı Kierkegard, Sartre ve bu düşünce okulunun diğer daha küçük simalarından daha fazla öne çıkarmışlardır. Bu bahiste genel olarak söylenmiş olanların bir bölümü kuşkusuz bütün varoluşçular için de geçerli olacaktır, fakat daha özel çözümleme için Karl Jaspers ve Martin Heidegger zorunlu olarak temel mehaz olacaktır.

"İnsan çaresiz ölecek" dendiğinde bundan ne anlaşılmalı ve buna ne anlam yüklenilmeli? Gelecekte gerçekleşmesi mukadder bir hadise olarak kendi ölümümü nasıl görmeliyim? Onu bütünüyle unutmak ve sanki ölüm gerçek değilmiş gibi yaşamakla karşılaştırıldığında onu sürekli göz önünde bulundurmaktan hangi değerler çıkarılacaktır? Eğer varoluşçuların bu sorulara verdikleri cevapları anlamlı bulursak, önce varoluşçuluğun "felsefi ruh hali" diye adlandıracağım şeye dair bir kıymet hükmüne sahip olmalı ve az da olsa ortaya koydukları metafizik hakkında bir değerlendirmede bulunmalıyız. Varoluşçuluk öyle zannediyorum esas itibariyle sirayet edici bir "haleti ruhiye"ye ve bir metafiziğe istinat etmektedir ve bu ikisi birbirlerini karşılıklı olarak belirledikleri noktada hayli ilginç bir tarzda buluşup kesişmektedir.

Sözünü ettiğim ruh hali belki de en iyi insanın yurtsuzluğunun doğurduğu bir hissiyat olarak teşhis edilebilir. İnsan olarak geldiğimiz ya da fırlatıldığımız bu dünya ruhun talepleri ve ihtiyaçları için esaslı bir biçimde yetersizdir. Doğal ve toplumsal çevremiz bir yurt olarak yabancılığıyla, uygunsuzluğuyla bizi, bireyler olarak etrafımızda özellikle insan olan herkesi bunaltır. Eğer biz insanın durumuna duyarlı halis ve hakiki kişilersek kendimize tabiatta ya da toplumda bir tutamak veya destek bulamayız. Ne tabiat ne toplum bizim cevherimizdir. Hıristiyanların söyledikleri gibi biz dünya*da*yız ama dünyaya *ait* değiliz. Zaman mekân içerisindeki bu gelip geçici dünyada ruh için bir yurt bulmaya dönük her türlü çaba kaçınılmaz olarak daha başından başarısızlığa

uğrar. Ve bunun sebebi hadiselerin akışının, öyle romantiklerin düşündüğü gibi aklın fevkinde veya Kant felsefesinde olduğu gibi akıldan saklı olması değil, fakat esas itibariyle anlaşılmaz olmasıdır. Hayır, insanın aklı, tıpkı ruhu gibi, nüfuz edilmesi ve bilinmesi mümkün olmayan ve esasen onu ne gözeten ne kayıran bu dünyada bir yabancıdır. Eğer olacaksa herhangi bir düzen ve anlam, kişinin kendi çabasıyla ve kararlılığıyla ve her zaman her bir birey tarafından yeniden oluşturulmalıdır.

Bu derinlere kökleşmiş yurtsuzluk fikri varoluşçuları batı düşünce tarihi mirası içerisindeki idealist ve naturalist felsefelerin tam karşısına yerleştirir. Büyük idealistler her zaman her türlü mücadelenin gayesi olarak dünyada yurdunda olmayı vurgulamışlardır. Bilhassa Hegel'den beri idealizm kafasından hiçbir zaman birey ve toplum, birey ve doğa, birey ve tanrı veya mutlak arasında var olduğunu düşündüğü bir mahrem ilişkiler duygusunu çıkarmamıştır. İdealizmin öngördüğü gerçek birey dünya bütünü içinde tecrit edilmiş değil bilakis rengârenk ilişkiler ağıyla o bütüne methaldar olmuş bir bireydir. Beri taraftan varoluşçuların yurtsuzluğu günümüzün çok çeşitli doğalcı felsefelerinin ruh haline de aynı derecede karşıttır. Doğalcılar beşeri değerlerin merkezini, toplumsal ve bireysel özlemlerin kaynağını her zaman maddi doğal dünya içerisinde bulurlar. Doğa her zaman anaçtır ve ona karşı her yabancılaşma her zaman insan adına keyfi, akıldışı hatta günahkârca bir iştir. Fakat varoluşçular doğadan hazzetmezler ve ondan metafizik ilkeler çıkarmazlar.

Esasen batı düşünce geleneği içinde varoluşçuların ruh haline benzer bir ruh hali bulmak kolay değildir. Bu ruh halini bir anlık bir ayartıyla romantisizme, bilhassa Schopenhauer ve takipçilerinin kötümser romantisizmine benzetmek mümkündür fakat böyle bir benzetme

verimli sonuçlar doğurmayacaktır. Elbette benzerlikler vardır fakat varoluşçuların romantik kötümserliğin bu umutsuzluğunu, kiniklere özgü kayıtsızlığını, estetik tesellisini paylaştıkları kolay kolay söylenemez. Nihilizm ve umutsuzluğa dair eleştirel suçlamaları bakış açılarının doğal sonucu olarak keskin bir dille reddederler ve öyle zannediyorum bunda genel olarak haklıdırlar. Bertrand Russell'ın ünlü küçük denemesi, "A Free Man's Worship", doğaya karşı bir ölçüde varoluşçuluğa benzer bir yaklaşımı seslendirir ve Russell'ın benzer kafa yapısına sahip az sayıdaki kimseyle yoldaşlığa sunduğu teselli Jaspers'in münferit bireyler arasında fikir alışverişinin zamanları aşan bir geçerliliğe sahip olduğu yolundaki kanaatinden pek de uzak değildir. Ancak daha yakından bakılınca yine de arada büyük bir farklılık olduğu kolayca görülür. Çünkü Russell'ın çokları gibi kısa ömürlü ruh hali aşikâr ki onun doğa bilimine vukufiyetinden kaynaklanır ve bilimin öğrettiği olgulara karşı kahramanca bir başkaldırı tavrını temsil eder. 19. Yüzyıl İngilizlerinin çoğununki gibi onun *pathos*u da doğruları artık tartışılabilir olmaktan çıkmış ve insan ruhuna karşı, aynı zamanda bir saldırı hüviyetine bürünmüş olan bir bilime karşı tepkiden kaynaklanır. Oysa varoluşçuluğun ruh hali savunmaya mahsus bir ruh hali değildir ve kahramanlıkla ilgisi yoktur. En azından Karl Jaspers ve Martin Heidegger'e göre bilimin yol açtığı "dünyanın büyü bozumu" denilen şey hadiselerin doğal akışı olarak kabul edilir ve kahramanlara yaraşır bir dava olarak görülmez. Varoluşçulukta birey ve dünyası arasındaki yabancılık duygusu ve yabancılaşmaya öyle zannediyorum ki esaslı biçimde istikrarsız hale gelmiş toplumsal dünya içerisindeki günlük hayat tecrübeleri yol açar, her ne kadar bu tecrübelerle kolay kolay açıklanamazsa da. Varoluşçuların kederli ruh halinin en başta gelen kayna-

ğı Russell'ınkinden farklı olarak bilimin verdiği malumat değil fakat bilimsel bilginin uygulama alanı olan teknolojidir. Eğer yerimiz elverseydi varoluşçuların bu ruh halinin benzerlerini Roma-Grek veya Yahudi tarihindeki kadim yazarlar arasında da arayabilirdik ve böyle bir araştırma sonuçları bakımından da verimli olurdu.

Çünkü bu felsefi ruh hali batı düşünce geleneği içinde hiçbir zaman yaygın olmamıştır ve aslında büyük sistemlerle keskin bir zıtlık oluşturan bir metafiziği gerekli kılar. Almanca "unheimlich" tabiri, ki eğer lafzen tercüme edilecek olursa "yersiz yurtsuz" anlamına gelir, aslında "netameli" veya "tekinsiz olan" anlamlarını taşır. Almancada "unheimlich zu Mute" hissettiğinizde tanımlanamayan bir korkunun kıskacınızdasınız demektir. Kendinizi yabancı hissediyorsunuz, dahası içten içe her zamanki ruh haline yabancı büyük bir boşluk veya derin bir uçurum sezinliyorsunuz. Bunlar varoluşçulara göre tekinsiz tecrübelerdir ve gerçekliğin en iç özünü ifşa ederler. Böyle zamanlarda hissettiğimiz derin bir sıkıntı yahut endişe duygusudur; belli bir şekilde hiçbir şey ama genelde her şey bizi tehdit eder ve bunaltır. İçimiz kaygı ve endişeyle dolar, varoluşçulara göre bu metafizik kökleri olan psikolojik bir durumdur.[2] Eğer birisi bu tekinsizlik duygusuyla bunaldığımızda bizi bunaltıp sıkanın ne olduğunu soracak olursa muhtemelen şu cevabı veririz: "Hiçbir şey". Bu sözcükler sandığımızdan daha doğrudur. Çünkü bizi sıkıp bunaltan şey, varlığın sınırsız gücü ve doluluğuyla tutulup desteklenmiyor olduğumuzun temel sezgisidir. Bunca filozofun öğrettiğini des-

2 Varoluşçuların hepsi bu kavramı ele alıp uzun uzadıya tartışırlar fakat en iyi eleştirel incelemeyi Otto Friedrich Bollnow'un *Existenz Philosophie*'sinde (Kohlmann Verlag, Stuttgart) bulduğumu söyleyebilirim. Bu denemede muhtelif noktalarda bu kısa fakat harikulade incelemeye borçlu olduğumu belirtmek isterim.

teklemeyen bir sezgidir bu; tam tersine biz insanlar bu tekinsizlik tecrübesinde dünyanın temelinin boş olduğunu, hiçe dayandığını belli belirsiz hissederiz. Dünyanın bir temeli yahut zemini yoktur. Bir varlık formu olarak insan varlığı var-olmayan yani hiç uçurumu üzerine asılıdır. Heidegger'in söylediği gibi: "Bir insan olarak var olmak hiçliğe maruz/açık olmak anlamına gelir."[3]

Var-olmayan veya hiçlik kavramı sadece bu metafiziğin meşru bir kategorisi değildir, o diğer bütün kategorileri belirleyen bir kategoriye dönüşür. Hiçlik bütün varlığı önceler, sarıp sarmalar ve şartını teşkil eder. Kaygı tecrübesi bize saklı hakikati açar: Nihai teselli yoktur, her türlü çabanın sonucu beyhudedir, akıbeti var-olmayanın uçurumudur. Bu hakikati keşfetmek zor, hele onunla karşılaşmak ve yaşamak daha da zordur. Kierkegaard'ın üzerinde durduğu gibi bu kaygı halini zayıf tabiatlar hiçbir zaman bilmezler. Ve Alman varoluşçular en güçlümüzün bile onu nadiren bildiğini ileri sürerler, çünkü bizler öncelikle hakikat araştırıcıları değil rahatımıza düşkün yaratıklarız. Bununla beraber kaygı tecrübesi halis ve hakiki kişilerin uzak durmak istedikleri bir şey değildir; tam tersine o araştırılması ve tahammül edilmesi gereken bir şeydir. Bu düşünürler Goethe'nin kanaatine kuvvetle inanırlar: *"Das Schaudern ist der Menschheit bestes Teil."*[4] *Existenz* kurtuluşuna ancak mutat varlık halimizin sarsılmasıyla ve günlük hayatın dünyasında münhasıran ot gibi yaşamanın ilk günahını aşarak ulaşabiliriz. Kuşkusuz Kierkegaard'ın ve varoluşçuluğun dindar kolunun anlayışına göre kaygı tecrübesi çok temel bir anlamda kurtuluş için bir hazırlık aşamasından başka bir şey değildir: o inanç sıçramasına takaddüm eder. Ve inanç Hıristiyanların sevgi tanrısına mutlak güven olarak

3 Heidegger, *Was ist Metaphysik*, s. 32.

4 "Kaygı ürpertisi insanın en iyi niteliğidir."

tarif edilir, ki insan için sonsuz bir hayat onda mümkündür. Buna karşılık Jaspers, Heidegger ve Sartre'a göre kaygı yoluyla gelebilecek kurtuluş bu dünyaya ait bir kurtuluştur ve hakikate sadık yaşamadan kaynaklanan tecrübenin bu niteliğinden başka bir yerde aranamaz. Kaygı herhangi bir şeyi öncelemez; o hiçliğin hakikatini ifşa eder ve diğer bütün hakikatlere dair algımızın temelini teşkil eder. Jaspers'in söylediği gibi: "Eğer biz zorluklara göğüs gerip dünyanın hakikatine ulaşırsak dünyanın dipsiz karakteri bize ifşa olacaktır."[5]

Yeryüzünde insanın durumunu değerlendirmenin bir doğru bir yanlış yolu vardır, der varoluşçular. Doğru yol için en önemli şey ruhun her türlü bahane, avuntu ve kaçamaklardan ördüğü örtüleri üzerinden atarak çırılçıplak kalmasıdır. Hakiki durumumuz bir maruz kalma, *açık durma* durumudur: gerçekte biz tesadüf ve kör kazanın rüzgârları karşısında savunmasız ve çırılçıplağız. Almancada anlamlı bir sıfat fiil vardır: *"geborgen"*: bunu "emin", "esen", "emniyetli", "salim" sözcükleriyle karşılarız, fakat içinde tatlı korunmuşluk duygusunu, pusudaki tehlikelerden saklanmış olmanın rahatını ve avuntusunu taşır. Küçük kuş yuvasında, cenin rahimde, maşuk güçlü ve müşfik âşığın kollarında *geborgen*dir. Açık durma, bunun tersi durumu ifade eder. Her ne kadar korunma ve güvenlik, *Geborgenheit*, insan dediğimiz canlıların karakteristik ve en başta gelen içgüdüsü de olsa, bu aynı zamanda derin bir yanılsamadır. Ruhi bakımdan hepimiz büyüyen uçuruma, hepimizi açığa çıkaran ve yine hepimizin sinesine geri döneceği ilk geceye açığız. İnsanların ancak küçük bir bölümü bunun gerçek durumları olduğunu bilir, ama bu bundan dolayı daha az gerçek değildir.

5 *Philosophie*, s. 469.

Belki de "sınır durumlar" diye ifade ettiği şeyi tarif ederken Karl Jaspers'in bu açık durmanın anlamını olabileceği kadar açığa kavuşturduğunu söyleyebiliriz. Her insan teki her an belli bir hal yahut durum içerisindedir, bu hal hiç kuşkusuz sürekli olarak değişir ve asla bütünüyle kavranılamaz veya anlaşılamaz. Sınır durumlar bir sınır ve bir nihayet ihtiva eden durumlardır ve mutat durumlardan farklı olarak esas itibariyle değişmezler.

Sınır durumlar, günlük hayatımızın bakış açısından, nihaidirler. Onların ötesi görülemez; hayatımızda onların arkasında hiçbir şey göremeyiz. Onlar, üzerine hücum ettiğimiz ve behemehâl harap olduğumuz bir duvara benzer. Biz onları değiştiremeyiz, fakat onları ancak vuzuha kavuşturabiliriz, izah edebilme yeteneğimiz olmaksızın veya onlardan başka bir şeyi çıkarmaksızın.

Bize varlığımızın sınırlarını faş eden ve halis ve hakiki hayatın kaçınılmazı ve oluşturucusu olan bu durumlar suç, ıstırap, çatışma, tesadüf ve ölüm tecrübeleridir. Bu tür tecrübeler kavramsal çözümlemelerle anlaşılamaz; tazammun ettikleri şeyler gündelik mantığımızdan saklı kalır. Fakat doğrudan tanıyarak bilme kararlılığıyla ve açıkgözle bu sınır tecrübelerin içerisine girdiğimizde kendimizi varoluşçuların hakikat dedikleri bu hayati tecrübe türüne açarız.

En uç ruhi açık durma hali ölüme açıklıktır ve ölüm sınır durumların en nüfuz edilmez olanıdır. Ölüm bütün insan hayatının kaçınılmaz kazasıdır ve gelmesiyle birlikte her şey mahvolur. Ölüm bu hüviyetiyle insani duruma ve her bir insan tekinin durumuna aittir. "Kaza son ve kaçınılmazdır," diye yazar Jaspers, bununla her türlü ölümsüzlük umudunun boş olduğunu kasteder. Bizim

zayıf çelimsiz becerilerimiz hiçbir barınağı sığınağı olmayan uçsuz bucaksız bir denizde suyun üzerindedir. Bu acı verici olguyu, insanın sınırlılığını, ölümün kaçınılmazlığını bilmek, kendi başına hayatı anlamlı ve önemli hale getirebilir. Bu yol hakikatle özgürleşme yoludur. Çünkü "gerçekliğe en derin yakınlık aynı zamanda gerçek kazaya hazırlık"[6] demektir.

O halde ölümü nazarı itibara almanın, yaptığımız hesaplarda göz ardı etmemenin verimli yolu hangisidir? Kendi ölümümüzü büyük önemi olan bir hadiseye nasıl çevirebiliriz? Karl Jaspers ve Martin Heidegger neticede aynı cevabı verirler: Sadece hayatın bir sonu olarak değil, hayatın kurucu oluşturucu bir parçası olarak ölüme dair canlı bir kavrayışa sahip olmalısınız. Ölüm hayatın içerisinde inkârı gayrikabil bir hadisedir. Eğer tamamen kişiye özgü bir tarzda hayatın içine dâhil edilirse ölüm davranışlarımızda bir devrim meydana getirecektir. Ölümlülüğümüzün inkâr edilemezliği aslında bir imkân ve ihtimal kaynağı olarak görülebilir. Esasen Heidegger'in ifadesiyle ölüm aynı zamanda "en şahsi, en ayrı, bağımsız ve aşılamaz geçilemez bir saklı imkân"dır.[7] Bir kere ölümün gerçekliğini hayatın en büyük saklı imkânı olarak kavramayı öğrendiğimizde ne sadece edilgin bir şekilde biyolojik bir türün göçüp gitmesini beklemek, ne onun üzerine karar kara düşünmek, ne de onun gelişini çabuklaştırmayı istemek zorunda kalırız. Ölüm o zaman ne bir dost ne de bir yabancı olarak görülecektir.

Bir varlık genişlemesi imkânı olarak ölümün bu şekilde farkında olmanın en başta gelen şartı onu her zaman ve daima, hep benim ölümüm olarak görmek ve bilmektir, nasıl ki hiçlik varlığa aitse o da bizatihi benim özüme

6 Jaspers, *Von der Wahrheit*, s. 529.

7 *Sein und Zeit*, s. 250.

ait bir şeydir. Ölümde hiç kimse benim yerimi alamayacağı gibi, bu anlamda ben de kimsenin yerine ölemem. Her zaman yalnız ölürüz ve, Heidegger'e göre, herhangi bir kimse için ölümün bu anlamına ancak kendi ölümümün derin tefekkürüyle ulaşılabilir.

Jaspers'in en sevilen dostun ölümüyle kişinin kendi ölümü arasında önemli bir ayrım yaptığı doğrudur. Bir dostun ölümü hayatta "en derin yara" olabilir. Herkes gibi dost da yalnız ölür ve görünüşe göre bu ayrılık, mutlak ve ebedi bir ayrılıktır. Ama yine de arkada kalan için bu iki dostun vaktiyle sürdürdükleri münasebetin yahut irtibatın temadisi esrarlı olsa bile hâlâ gerçek bir anlamda mümkündür. Bu münasebet veya irtibat gayrimaddi olması ve gerçekte dille sınırlı olmaması nedeniyle zorunlu olarak tarafların bilfiil huzurunu gerekli kılmaz. Fakat Jaspers'in *irtibat*tan ve onunla yakından ilgili olan *aşkınlık* kavramından ne anladığı bir başka denemenin konusudur ve müstakilen ele alınmalıdır. Görebildiğim kadarıyla bu kavramlar onun ölüm ve kaçınılmaz kaza ile ilgili fikirleriyle keskin bir tezat oluşturur ve onu dini bakımdan Kierkegard'ın ateşli protestanlığı ile Sartre'ın tanrıtanımazlığı arasında bir yere yerleştirir. Bu bakımdan onun felsefesi genel hatlarıyla son derecede müphem ve muğlaktır.

Bununla beraber Heidegger için olduğu gibi Jaspers için de ölüm hakkında belirleyici olgu şudur: Her bir kimse kendi ölümünü en yüksek gerçeklik olarak görmelidir. O hayatın saklı imkânları içerisinde paylaşılamaz, en mücerret, en nispetsiz, irtibatsız ve bu sebepten ötürü de en önemli ve anlamlı olanıdır. Halis ve hakiki olmayı başarmış insan teki ne yardım ne teselli gördüğü, her şeyin bütünüyle kendisine bağlı olduğu bir hadiseyi ve bir durumu hoş karşılar. Böyle bir insan teki her ne kadar ölümümüz mukadder olsa da aynı zamanda onun

geliş saatinin belirsiz ve belirlenemez olduğu gerçeğiyle karşılaşacaktır. Öleceğimizden emin olmalıyız ve ne zaman öleceğimizi hiçbir zaman bilemeyeceğiz. Bu, görünüşte herkesin bildiği hakikatin bir sonucu olarak biz her zaman ölüm karşısında yaşamayı öğrenmeliyiz.

Bu sonucun neleri tazammun edebileceğini aşağıda düşünüp izini süreceğiz. Ama daha evvel Jaspers ve Heidegger'in, ölümü olağan ve sıradan bir şey görme tarzları olarak kabul ettikleri şeyi—ki her ikisine göre de sahte ve sapkın bir şeydir bu—açıklamalıyız. Onlar ölümün gerçekliğini kabule yanaşmamanın neredeyse evrensel bir yaklaşım olduğunu ileri sürerler. Jaspers'e göre kaçışın olağan yolları "pozitivizm" ve "mistisizm" tarzında ortaya çıkar. Pozitivist genellikle Epikuros'un güvenilmez kestirmesini takip eder ve herkesin bildiği beylik bir tekerlemeyi tekrarlar: "Ben varken ölüm yok, ölüm geldiğinde de ben yok olacağım. Bu yüzden ölümü hiç dert etmiyorum." Şimdi, eğer bizi cenderesi içine çeken maddi ölüm korkusu olmuş olsaydı, ölümümü bilfiil tecrübe edemeyeceğim yeteri kadar doğru ve pozitivistlerin sunduğu teselli de bir o kadar gerçek olurdu. Fakat Jaspers'in gayet haklı olarak üzerinde durduğu gibi, ölümle ilgili korktuğumuz şey en başta daha öte bir varlık umudunun olmaması, yokluğa, hiçliğe, karanlığa gömülme olasılığıdır. Bu tablo karşısında düşünen kişiyi yakalayıp kavrayan korku bir "varoluş endişesi"dir ve bu duygunun biyolojik bir anlamı yoktur. Bu korkuya, varolmama karşısındaki bu derin ürpertiye pozitivistin ne söyleyecek sözü ne önerecek çaresi vardır. O sadece "çaresiz umutsuzluğu" bilir. Jaspers'in "dünyasız mistisizm" dediği diğer klasik kaçış yolunun da bundan üstün yanı yoktur. Hangi türden olursa olsun mistikler ölümün gerçekliğine inanmayı reddederler, çünkü onlar bizim tecrübe dünyamızın gerçekliğini kabul etmezler.

Mistikler sözde gerçek dünya ile tecrübe edilen fenomenler dünyası arasında uzlaştırılması mümkün olmayan bir ayrım yaparlar. Onlar ölümsüzlüğe ya da ruhun bir merhaleden bir başkasına geçişine inanırlar ve ölüm bir geçiş ânından, çoğu zaman arzulanan bir gaye olarak maddi bir değişimden ibarettir. Dolayısıyla ölüm, mistikler için gayet haklı olarak sınır durum olmasının beraberinde getirdiği gerçek karakterini kaybeder. Böylece mistikler her türlü insani varoluşun organik boyutunu, ruh beden birliğini kabul etmeyerek pozitivizmin yanlışının tam tersi olan bir başka yanlışın kurbanı olurlar.

Heidegger'in ölüm karşısında genel kaçış yoluna getirdiği çözümleme belki daha ince ve karmaşıktır. Temellendirme kısaca şöyledir: Ölümü herkese mahsus bir hadise, ayrım gözetmeksizin herkesin başına gelen ve bu yüzden muayyen ve münferit kimseye ilişmeyen bir şey haline getirerek ölümün gerçekliği duygusunu kendimizden uzaklaştırırız. Ölümü birçok hadise arasında sadece bir başkası, her gün herkesin başına gelen ve muhtemelen bir gün benim de başıma gelecek ama şimdi şu an için dert etmeme gerek olmayan bir hadise haline getirmeye çalışırız. Sırası geldiğinde, ölüm mukadder, deriz, ama henüz başıma gelmedi. Bizzat bu konuşma tarzıyla bu en özel, en mahrem, en aşılmaz geçilmez saklı imkânı kendimizden uzaklaştırma arzumuzu ele vermiş oluruz. Nihayetinde ölümden söz etmemeye dair hal ve tavırla ifade edilen zımni bir uzlaşma ortaya çıkar. Konu nezaketsiz, olayın kendisi kabalıktır. Heidegger'in insanların genel olarak düşmüş halinin ve özel olarak ölümle karşılaşma gönülsüzlüğünün bir ifadesi olarak Almancadaki gayrişahsi zamiri, *das Man* (birisi), çözümleme tarzı pek iyi bilinir. İngilizcede "gayrişahsi" anlamında üçüncü tekil şahsın çoğulu kullanılır ve "onlar söyler", "onlar yapar" vs.

denir. Zamir böyle gayrı şahsi kullanıldığında şu şahsı bu kişiyi ve elbette kendimizi hariç tutarız ve çoğu zaman kimseyi kastetmeyiz. Tıpkı içinde insan tekleri olmayan büyük kategoriler olarak "herkes" veya "kalabalıklar" gibi sözcükleri kullanışımıza benzer şekilde "birisi", "onlar", "diğerleri" vb. sözcükleri kullanırız ve gerçekte belirli bir kimseyi kastetmeyiz. Gayrişahsiliğe bu kaçış, varoluşçuluk için bütün günahların başı olan ilk günahtır. O her türlü yoğun ve şiddetli hissiyatın köreltilmesi, şahsi sorumluluktan bir kaçış, ölümü her insan teki ve onun kişiliği için en derin endişe doğuran bir şey olarak görmeyi reddetme anlamına gelir. Çünkü ben farkında olmaksızın kendimi bu gayrişahsi "birisi" ile özdeşleştiririm. Böylece günlük sıradanlık içinde, kendimizi halis ve hakiki şahıslar yapması mümkün olan şeyden özenle kaçıran veya uzak tutmaya çalışan düşmüş varlıklar olarak yaşarız. Unutmuşluğu farkındalığa tercih ederiz ve hayat boş ve manasız, sahihlik ve sahicilikten yoksun olduğu için, tıpkı Tolstoy'un ünlü hikâyesinde İlya İlyiç'in başına geldiği gibi son derece korkunç ve dehşetli bir şey olarak ölüm bizim birden karşımıza çıkar.

Gerçekdışılığa dönük bu kökleşmiş dürtünün—bu düşmüş, kaybolmuş durumun—üstesinden gelmek için her an her dakika ölümle burun buruna yaşadığımızın farkında olmak ve bu farkındalığa uygun tarzda hareket etmeyi öğrenmek elzem ve zaruridir. Ölümümün mukadder olduğunu ve her an gerçekleşebileceğini kesin ve kati gerçek olarak kabul etmeli ve kabullenmeliyim. Şimdiki anın dışında hiçbir hakkım ve iddiam yoktur; ama onun üzerinde de mutlak bir talep sahibiyim; o bütünüyle bana ait olabilir. Ve benimki ânı tam ve yoğun kılma sorumluluğudur. Hayatımda her an temel ve elzem olanı önemsiz ve lüzumsuz olandan, halis ve sahici olanı kalp

ve sahte olandan ayırma sorumluluğuna sahibim. Böyle bir sorumluluk ancak ölümle burun buruna yaşama öğrenildiği takdirde tam ve gerçek olarak üstlenilebilir. "Ölüm karşısında temel ve elzem kalan şey varoluşsal olarak yapılır; zeval bulan sadece *Dasein*dır."[8]

Bütünüyle halis ve hakiki bir kimse olmak derdindeki bir kimse için bu fiilen ne anlama gelir? Varoluşçuların bu soruya cevabı şu şekilde hülasa edilebilir: Bir kere bu bizim hayatımızı bütünüyle hatta o bütünün anlamlı bir parçasını bile tasarlama imkânına sahip olmadığımız anlamına gelir. Halisliği ve hakikiliği yerine getirme ya da tamamlama açısından düşünemeyiz. Hayat tamamlanması mümkün olan bir şey değildir. Bazıları kendilerini en azından sathi anlamda tamamlamaya çalışır; kimileri imkân halinde sahip oldukları şeyleri gerçekleştiremeden ölür; çoğunluk haddi zatında hiçbir zaman gerçekten "kendilerine gelemeden" sadece tüketilip berhava olmuş yaşamların ardından ölür. Jaspers şöyle yazar:

> Hayatta erişilmiş her şey ölüme benzer. Tamamlanmış hiçbir şey yaşayamaz. Tamlık için çabaladığımız kadarıyla tamamlanmış, ölmüş olana doğru çabalıyoruz. ... ... Başkaları için bir sahne oyunu olarak bir hayat tamamlanmış olarak görülebilir; ama aslında bu karaktere sahip değildir. Hayat gerilim ve gaye, yetersizlik ve tamamlanmamışlıktır.[9]

Şu halde ölümle burun buruna yaşamak hayat ipliği her an kopabilecek ve böyle bir kazayla anlamsız hale gelmeyecek tarzda yaşamak anlamına gelir. Halis ve hakiki kimseler olarak hayatımızın hedeflerini gelecekte bir yere yerleştirmeyiz ve onlara ulaşmayı hayatın

8 Jaspers, *Philosophie*, s. 486.

9 *Age*, s. 490.

anlamının ölçüsü haline getirmeyiz. Varoluşçulara göre anlamlı bir hayat sürmek tamamlanma açısından ya da devam veya müddet açısından değil fakat hayatın saklı imkânlarının bir andan diğerine yoğunlaşıp vuzuha kavuşması açısından düşünülmelidir.

Heidegger'in zamanın mahiyetine dair yaptığı çözümleme varoluşçuluğun bu merkezi öğretisinin açığa kavuşup derinleşmesine yardım eder. Her ne kadar *Sein und Zeit*'taki inceleme güç ve karmaşık ise de konumuzla ilgili olan bölümünün kısaca hatırlatılması yararlı olabilir. Biz insanlar için, der Heidegger, zaman şimdinin içinden geçerek bir geçmişten bir geleceğe düzgün bir geçiş olarak tasavvur edildiğinde doğru anlaşılmış olmaz, nasıl ki ölüm hayat ipliğinin kesilmesinden ibaret olarak düşünüldüğünde doğru anlaşılmadığı gibi. Zaman akmaz, bizi sürüklemez; o Bergson'un sandığı şey değildir. Şimdiki ânın tecrübe edebileceğimizin ve içinde yaşayabileceğimizin tamamı olduğunu düşünmeliyiz. Şimdiki an dünyanın bütün zenginliğini ve tecrübenin bütün bilkuvveliğini içinde barındırır. Geçmiş ve gelecek bilincimizde şimdi içerisinde ve gerçek anlamda yalnızca orada taşınır. Geçmiş, "olmuş" şimdimiz üzerinde sınırlayıcı bir ağırlık, gelecek, "henüz değil" özgürleştirici, serbest bırakıcı güç işlevi görür. Bir başka ifadeyle gelecek eğer dışımızdaki, takvim veya saat zamanı olarak değil tecrübe edilmiş zaman dilimi olarak şimdinin bir parçası gibi anlaşılırsa özgürleştirici olabilir. Heidegger Amerikalı eleştirmenlerin bazısının zannettiği gibi nesnel zamanın gerçekliğini yadsımaz. Fakat halis ve hakiki tecrübeyi elde etmek için zamanı derunileştirmemiz, onu şahsi ve özel bir şey, saatlerin ve takvimlerin zamanından farklı, *bizim* zamanımız olarak görmeyi öğrenmemiz gerektiğini ileri sürer. Eğer böyle görürsek düz çizgi halinde bir ilerleme olarak zaman düşünmemizden silinecek ve

gelecek temel ve esaslı bir şekilde şimdiye ait olarak görülecektir. Heidegger'in zaman incelemesinde, her ne kadar daha fazlası varsa da, esas öne çıkanlan geleceğin yeni bir tarzda, varoluşsal anın bir parçası olarak görülmesi gerektiğidir. Bunu tek bir cümlede hülasa ettiği için çevirmesi hayli güçtür:

> " 'Gelecek' burada kullanılan anlamda henüz gerçekten şimdi olmamış, bir zaman olacak bir şimdi değil fakat tam tersine en şahsi varlık imkânı içinde varoluşun kendisini yaklaştırdığı gelendir. Şimdide önde gitme varoluşu hakiki manada gelecek haline getirir."[10]

Gelecek bu şekilde tecrübe edilmiş deruni zaman için her zaman bir halihazır saklı imkân alanıdır. "Henüz değil" düşüncede olabilecek olana veya olması muhtemel olana doğru bir "ileri koşma/akma" olarak tecrübe edilir. Halis ve hakiki insan tekleri olarak açık, tamamlanmamış, tamamlanamayan varlıklarız; Heidegger zaman zaman saklı imkânlara sahip oluşumuzu, "henüz değil"i halis ve hakiki manada *var olan*ın tamamı olduğunu düşündüğü izlenimini uyandırır. Harici gelecek halis ve hakiki kimseler olmamız şartıyla bize zaten sahip olduklarımızdan başka bir şey getiremez. Saklı imkânlara sahip olmanın böylece organik türde bir teleolojiyle ilgisi yoktur. Her ne kadar hayat, varoluşçuların söylediği gibi, her zaman geleceğe yönelmişse de, "gelecek" tabirini şimdinin bir boyutu olarak anlamadıkça bu ifadenin yanlış bir kanaat uyandırması kuvvetle muhtemeldir.

O halde ölüm bizim deruni şimdimizin böylesine büyük bir parçasını oluşturan bu "henüz değil" ile nasıl

10 *Sein und Zeit*, s. 325.

ve hangi bakımdan ilişkilidir? Heidegger sırf reddetmek için iki ilginç benzerlik sunar. Bunlardan ilki "henüz dolunay değil" dediğimizde görünür olmayan dörtte biri algılamadığımızı kastettiğimiz ay hakkındadır. Fakat bu bir varlık değil sadece algı meselesidir. Görünmeyen dörtte bir her zaman oradadır. Oysa insanın "henüz değil"inden söz ettiğimizde tam tersini kastederiz. Bizim için o gerçek varlık gelişmesi sorunudur, ay için böyle değildir. İkincisi henüz olgun değilken olgunlaşıyor dediğimiz meyve hakkındadır. Burada sadece algıyla değil varlığın aktüel değişimiyle ilgilendiğimiz için bu benzerlik ayın sunduğu benzerlikten çok daha uygundur. Ayrıca ham meyvenin gelişip adım adım yaklaştığı olgunluk durumu başkalarının meydana getirdiği harici bir şey, veya sadece hülasa yahut yekun olarak ilave edilmiş bir şey değil, meyvenin kurucu parçasıdır. İnsan hayatında olduğu gibi bu durumda da "henüz değil" meyvenin deruni varlığına aittir.

Ne var ki bu benzerlik esaslı biçimde eksik ve kusurlu bir benzerliktir, nitekim organik dünyadan alınmış bütün benzerlikler varoluşçular için böyledir. Şurası karşı çıkılamaz bir gerçek ki varoluşçuluk ne natüralist ne idealist türden bir "süreç felsefesi"dir. Meyvenin olgunluğu onun mükemmelliğini veya eksiksizliğini, onun *telos*unu işaret eder, halbuki ölüm bu şekilde anlaşılamaz. Ölüm, olgunluğun belirli bir zamana ihtiyaç duyan meyveye ait olduğu gibi, "henüz değil"in tahakkuku veya tamamlanması değildir. Tam tersine o bir *Bevorstand*, bir yakınlık, her zaman doğrudan önünüzde olan bir şeydir. Heidegger'in Kierkegard'dan aldığı bir ifade olan ölüme doğru var/lık, ölüm ihtimalini hayatın mahrem bir parçası olarak gören bir hayat tarzıdır: o insanı tecrit eder, onu geriye kendi üzerine fırlatır, ona bir kişilik olma imkânını sunar. Bir hayat tarzı olarak bu ölüme doğru var olma hayatın her

an ölüme teslim edileceğinin farkındadır—"bir insan daha doğduğunda ölmek için yeterince yaşlıdır"—ve aynı zamanda bu olgunun büyük bir ayrıcalık ve en güç meydan okuma olduğunu onaylar.

Kişisel ölümün tüm gerçekliği bir kez kabul edilince o an bir aciliyet ve vazife duygusuyla şekillenir. Kişi toplum içerisindeki varoluş bayağılığından, büyük kalabalıkların "düşmüş" durumundan kurtulur. Halis ve hakiki kişilik, acı ve ıstırap verici, hatta trajik de olsa, bir Heidegger tabiri olan kararlılıkla ancak istisnai kişilerce gerçekleştirilir. Halis ve hakiki kişilik varoluşa bu haliyle sahip olmadığı anlamın kazandırılması gerektiğini kavrayarak kararlılığı elde eder. O kendisini şimdiki anın boyutlarını keşfetmeye, hayatını şu veya bu bakımdan seçkin ve biricik kılmaya adar. Bundan böyle ne açık durmaktan ne de hiçliğin önünde korkudan titremeden çekinir. Tam tersine bunlar onun ekmeği ve suyu olur.

Dahası hepsinden daha mahrem ve daha uç tecrübeye, ölüm tecrübesine açık durma bir açıklık sevgisine veya açık/aleni davranışa doğru gelişir ki bu Jaspers ve Heidegger'in hakikat dedikleri şeydir. Başka filozoflar gibi onlar da önemli hakikatin keşfini felsefelerinin *raison d'etre*'i, varlık sebebi olarak görürler. Onlara göre hakikat, mantığın veya kavramların sınırları içerisine hapsedilmiş bir şey değildir. Hakikat bir davranma veya var olma tarzıdır. Varoluşsal olarak var olmak demek hakikat*te* olmak demektir. İnsan varoluşu, varlık örtüsünden sıyrıldığında, açıldığında, ışığa maruz kaldığında hakikattedir. Fakat saklılık, loşluk, gizlilik şeylerin öz doğasıdır. Bir akt olarak hakikat varlığın saklılıktan sıyrılmasıdır; o varlığın açılması, ışıması, zuhuru, *Erhellung des Seins*dır. Açılmış, aydınlanmış kişi kendisini varolan en uç açıklığa—ölüme

doğru açıklık—açık tuttuğu kadarıyla varlığı var olduğu haliyle canlandırır. Burada varoluşçuların nihai iddiası basitçe şudur: Ölümle burun buruna yaşayan kimse sadece varlığın hakikatine dair bir kavrayış elde etmekle kalmaz aynı zamanda o hakikat, en azından onun hakiki bir parçası *ola*caktır. Ve o böylece özgürlüğü kazanmış olacaktır ki Heidegger bunu hakikatle özdeşleştirir, Sartre'a göre ise bu, ölüm meselesinden daha büyük bir öneme ve anlama sahip olan bir temayı içinde barındırır. Fakat varoluşçuların gördüğü haliyle daha derin hakikat ve ölüm çözümlemesi bir başka denemenin konusudur. Şimdi bu ölüm fikrinin kısa bir değerlendirmesini yapalım ve kendimize bu muhakemenin ne kadarını kabul edebileceğimizi soralım.

Biz Amerikalılar Avrupalıların bakış açısında her zaman ters ya da sapkın bir şey bulduğumuza neredeye eminizdir. Bir felsefe olarak o bizim için ziyadesiyle kasvetli, müfrit ve hepsinden önemlisi ziyadesiyle ferdiyetçidir. Hayatın ancak ölüme dönük olması halinde sahihlik kazanabileceği iddiasına karşı beklenen cevabımız bunun başka ve daha iyi yollarının da olabileceğidir. Eğer hayatınızın sahih, anlamlı, çarpıcı ve etkileyici olmasını istiyorsanız, diye cevap veririz, neden kendinizi bütün varlığınızla toplumsal ülkülere adamıyorsunuz? Bu öyle zannediyorum bizim için sevgi ve özveri özlemimizin etkileyici biçimde tatmin edildiği nispette kendimizi önemli ve aciliyeti olan tasarılara dahil etmemiz anlamına gelir. Dünya barışı, ırk eşitliği, siyasi ve iktisadi demokrasi ve benzeri gibi şahıs üstü hedeflerde kendimizi kaybettiğimiz kadarıyla kendimizi bulacağımızı düşünürüz. Şahsi hayat, diye devam ederiz, boşluk ve beyhudelik duygusundan ancak toplumsal veya siyasi olana başvurarak kurtulabilir. Bana çare benim içimde değildir. Eğer büyük toplumsal bir meselede bir hizmet

hayali yakalayamazsam kaybolurum. Hemen her şey gibi kurtuluş da bizim için toplumsal kurtuluş haline gelmiştir.

Toplumsal olan üzerine bu ezici ve sair her şeyi dışlayıcı vurgu kuşkusuz biz Amerikalılara mahsus bir olgu değildir. Bu bizim batı uygarlığımıza hükmeden ruhun önemli bir bölümünü oluşturur ve bu hüviyetiyle o bizim öyle mahrem bir parçamızdır ki herhangi derinlemesine bir eleştiri muhtemelen gözümüze aşırı derecede Donkişotvari bir şey olarak görünecektir. Okuduğum bütün varoluşçuluk eleştirilerinde vurgulanan bir nokta var ki katılmamak imkânsız: Bu felsefe varoluşun toplumsal boyutlarını belki reddetmesiyle değil ama ihmal etmesiyle tek yanlı ve dengesizdir. Ama aynı zamanda şuna da kaniim ki bu yüzyılda toplumsal olanla böylesine derinden meşgul oluşumuz varoluşçuluğu esrarengiz biçimde cezp edici hale getiren derin bir tatminsizlik meydana getirmiştir. Kavram ne kadar genişletilirse genişletilsin, ruhi beslenmenin yetersiz olduğunu kişinin iliklerinde hissetmesi için demokrasi inancından vazgeçmesine gerek yoktur. Aynı şey bizim tam karşımızda yer alan komünizm ve diğer toplumsal ve laik dinlerimiz için de doğrudur. Bunlar hayatımıza yön vermeye yetecek kadar kuvvetli esaslara sahip değiller ve bu toplumsal inançları çoğu zaman kendi kendimizi yoklama ve kendimizi tanıma meşakkatinden kaçmak için kullandığımız kuşkusu giderek büyümektedir. Bir anlamda kişinin kendisini toplumsal ve toplum tarafından onaylanmış bir gayeye adaması ne kadar kolay ve buna karşılık Kierkegaard'ın bildiği gibi hakiki benliğe ya da onun tabiriyle "özne/liğe" erişmek ne kadar zordur! Bugün inancından en küçük bir kuşku duymayan bir sürü demokratımız ve varını yoğunu bir hayat tarzı olarak komünizm için

harcamaya kararlı bir yığın komünistimiz var, fakat derinlik ve genişlik bakımından insanın layık olduğu seviyeye ulaştığını söyleyebileceğimiz fertlerin sayısı bunların yanında sözü bile edilmeyecek düzeydedir. Bir bütün olarak varoluşçuluğa karşı bugün hangi yapıları çıkarırsak çıkaralım kişi/lik/sizliğe kaçış denilen olguya Heidegger'in yaptığı çözümlemenin istinat noktasına karşı koymak, kişilik bakımından halis ve hakiki gelişme fırsatını toplumsal bilinmezlik içinde korunma ve kutsanmaya tercih ederek kalabalığın içinde çoğu zaman sadece sıcaklık aradığımızı inkâr etmek imkânsızdır. Kendi kendini sürekli yoklama ve değerlendirme gibi kişi için zor ve meşakkatli ödevler kesinlikle geçmiş herhangi bir çağda olduğu kadar bu çağda da hayatidir ve bunu belirgin ve görünür kılmak varoluşçuluğun vazifesi olabilir. Bu ödevlerin yerine getirilmesine yardımcı olmak için insan tekleri olarak her an ölümle burun buruna olduğumuzun ve kimsenin kendisini bundan masun kılabilecek bir güç ve imkâna sahip olmadığının cesurca kabulünden başka öyle zannediyorum eklenecek çok az şey vardır. Eğer bu kabul bizi sarsıp dürüstlüğe ve ciddiyete sevk etmiyorsa bunu başka hiçbir şeyin başaramayacağı her türlü kuşkudan beri olarak ileri sürülebilir.

Ne var ki tam da bu noktada varoluşçu öğretiye meydan okuyan ciddi ve kendi içinde tutarlı bir soru ortaya çıkar. İnsan tekleri olarak bizler gerçekten hayatlarımıza hükmedecek öyle bir güce sahip miyiz ki vakitsiz bir ölüm gelip varoluşumuza kazandırdığımız anlam ve amacı yerle bir etmesin? Ya da daha doğrudan ve belirgin bir tarzda koymak gerekirse: Varoluşsal anlardan anlamlı bir hayat inşa etmek mümkün müdür? Bana kalırsa bu öncellerinden kimisi ciddi biçimde değiştirilmeden hayli kuşkulu bir meseledir. Varoluşçuların

zaman çözümlemesinin kabul edilmesi, nesnel süreç ve gelişmeyi topyekûn inkâr sonucunu doğurduğu için hayli güçtür. Ruhi hayat, bu bakımdan en azından organik hayat gibi, değerleri gerçekleştirmek ve anlamları oluşturmak için daha geleneksel türden zamana ihtiyaç duyar görünür. Ulaştığımız olgunluk ve kemal ne olursa olsun bir hayatın bir bütün, bir sanatsal birim olabileceğini düşünmek hiç kuşkusuz yanıltıcıdır. Fakat şurası da açık ki bütünlük dediğimiz şey tek ve değişmez bir şey değildir, muhtelif dereceleri vardır ve bunlar bir ölçüde geride bırakılmış takvim yıllarının adedine bağlıdır. Bana halis ve hakiki benliğe ulaşma neredeyse, sözgelimi, halis ve hakiki benliğe dair felsefi bir önermeye uygun bir anlayış elde etmek kadar zaman içerisinde bir süreç olarak görünür. Hiçbirimiz sahihlik ve sahicilik dediğimiz şeye bir çırpıda ulaştığımızı ve hiçbir zaman bunun muhtemelen bütünüyle saf ve karşıtıyla karışmamış olduğunu söyleyemeyiz. Kuşkusuz deruni ve mahrem zaman bu gelişmenin bir ölçüsü olarak kronolojik yaştan daha anlamlı ve maksada daha uygundur. Fakat öncelikle bu tek bir lahzada olup biten bir ani varlık durumu değil bir gelişmedir ve ikinci olarak zihin dünyası bir tarafa bırakılacak olursa bu deruni, mahrem zamanın nesnel, herkese mahsus zamanla münasebetini kesmek mümkün değildir.

Buradaki güçlük varoluşçuların yeteri kadar ileri gitmemesidir. Yetersiz oldukları kadar yanlış oldukları söylenemez. Gelecek Heidegger'in olacağını fark edip onayladığı—ve daha fazlasıdır. Eğer Heidegger'in istediği kararlılığı, Jaspers'in özlediği sükûneti (*Gefasst sein*) gerçekleştireceksem sadece şimdinin düşüncesindeki gelecek hedeflere değil fakat takvim zamanında bunlara erişmeye doğru kartopu gibi katlanan ilerlemeye de ihtiyaç duyarım. Onların kararlılık olarak kararlılıktan

ve gayesiz hedefsiz bağlılıktan söz etmeyi sevdiklerini biliyorum, ama eleştirmenleri büyük bir fikir birliğiyle kararlılık hakkında kararlı olmanın ve bağlılığa bağlı olmanın güçlüğüne işaret etmektedirler. Ruhi gelişme ve nispi tamamlanmanın insan hayatının bir erek olarak sahip olduğu şey her ne olursa olsun onun büyük bir bölümünü oluşturduğu kanaatinden kurtulmak kolay değildir.

Eğer varoluşçular karşısında bu nokta teslim edilirse o zaman vakitsiz bir ölümle kesintiye uğramış olan gerçekleşmemiş, gelişmemiş hayat sorunuyla karşı karşıya kalacağımız muhakkaktır. Varoluşçuların kabule yanaşmadıkları bu zamansızlığı kabul ederek ölüm olgusunu diğer felsefelerde olduğu gibi yorumlanmamış ve akıl dışı bir şey olarak bıraktığımız izlenimi doğabilir. Ölüm öyle görünüyor ki insanın sahip olduğu bütün saklı imkânlar ve hayaller ile alay eder. O biyolojik bir sondan daha fazlası olduğu kadarıyla önümüzde tam sayı olarak ifade edilemeyen kör bir asam olarak durur. Buna karşılık varoluşçuların her an her dakika ölüme hazır olmamız ve dolayısıyla süreden bağımsız olarak hayatı anlamlandırmaya çalışmamız gerektiği ikazına karşı koymanın imkânsız olduğunu görürüz. Ama diğer yandan hayatın sonu bu kadar keyfi ve bu kadar belirsizken bunu gerçekleştirmenin imkânsızlığı da bir o kadar açıktır. Birçoğumuz için ölümün farkındalığı derin bir imkân kaynağı, dolayısıyla hayatın biricikliğini tam olarak kavramamıza yardımcı olabilir. Fakat zamansız bir hadise olarak o aynı zamanda bütün anlama çabalarına meydan okuyan felaketin ta kendisi de olabilir. Bunu ancak akla uygunluk arayışının burada dini inanç için daha geniş anlamlarda yer açacağını söyleyerek sona erdirebilirim. Her ne kadar ölümsüzlük inancı Spinoza'yı sürüklediği gibi bizi de ölümün gerçekliğini inkâra veya onun büyük

tehdidiyle yüzleşmekten çekinmeye sürüklemiyorsa da bir uçurumun üzerinde asılı durmadığımız doğrultusunda daha köklü bir inanç olmalıdır. Kişisel ölüm farkındalığının hayata daha büyük bir çarpıcılık ve daha büyük bir açıklık getireceğini varoluşçulara teslim edebilir ama aynı zamanda bir hadise olarak ölümün de daha büyük bir varlık tamlığına dair vaadi yerine getirdiği inancımızı da terk etmek zorunda kalmayız.

Karşılıklı Konuşma Formunda Küçük Bir Başlangıç[1]

Thrasymachos: Bana kısaca söyleyin, ölümden sonra ne olacağım ben? Açık ve kati.

Philalethes: Her şey ve hiçbir şey.

Thrasymachos: Beklediğim buydu. Bir meselenin çözümü olarak öne sürülen bir çelişki. Bu hile bayatladı.

Philalethes: İçkin bilgi için yaratılmış dilde aşkın sorulara cevap bulmak kaçınılmaz olarak çelişkilere yol açar.

Thrasymachos: Neye aşkın, neye içkin bilgi diyorsunuz siz? Bu ifadelerin malumatım dahilinde olduğu doğru, profesörüm kullanırdı, ama o sadece kadiri mutlak Tanrı'nın yüklemleri olarak kullanırdı bu deyimleri, ki onun felsefesi münhasıran bu gibi şeylerle ilgiliydi ve bunlar o tür meseleler için yegâne doğru ve uygun tabirlerdir. Dolayısıyla o eğer dünyanın içindeyse içkin, dünyanın dışında bir yerdeyse aşkın olarak kabul edilir. Bakın şimdi, yeterince açık ve anlaşılabilir değil mi? Burada ne hakkında konuştuğumuzu biliyoruz. Fakat (modası geçmiş) Kant felsefesi tabirlerinden kim ne anlar? Alman bilim metropolisinden yayılan hâkim kanaat[2] —

---

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

2 (: das Zeitbewusstseyn der Jetztzeit: Schopenhauer'in bu tabirlere, bilhassa sonuncusuna takıntısı ve fırsat düştüğünde alay ve hicivli dokundurmaları dizinin daha önceki kitaplarından hatırlanacaktır: Tam karşılığı: asri zamanların/zamanelerin zaman bilinci gibi bir şey olurdu. Yukarıda İstiareli dil korunamadığından böyle bir karşılık tercih edilmiştir.)

Philalethes (*kendi kendine mırıldanarak*): Alman felsefesi çenebazlığı.

Thrasymachos: —bütün bir büyük adamlar silsilesiyle, özellikle seçkin Schleiermacher ve büyük kafa Hegel ile bütün bunlardan geri çekilmiş veya daha doğrusu o kadar ileri götürülmüştür ki bütün bunları arkasında bırakmış ve artık bunları tanımaz, sözünü etmez olmuştur. Peki siz ne kastediyorsunuz bunlarla?

Philalethes: Aşkın bilgi mümkün tecrübe sınırlarının ötesine geçip şeylerin doğasını oldukları haliyle[3] belirlemeye çalışan bilgidir. Buna karşılık içkin bilgi kendini mümkün tecrübe sınırlarının içinde tutar ve bu sebepten ötürü geçerlik alanı fenomenlerle sınırlıdır. Bir birey olarak ölümle birlikte varlığınız sona erer, fakat birey sizin hakiki ve mutlak özünüz değil, daha çok onun bir tezahüründen ibarettir. O kendinde şey değil, fakat sadece onun zaman formu içinde kendisini gösteren ve dolayısıyla bir başlangıcı ve sonu olan fenomenidir. Buna karşılık sizin bizatihi hakiki özünüz ne zaman, ne başlangıç, ne son, ne de belli bir bireyselliğin sınırlarını tanır. Bu sebepten ötürü bireysellik onsuz olamaz,[4] ama o onların her birinde ve hepsinde vardır. Dolayısıyla ilk anlamda ölümle birlikte varlığınız sona erecektir; ikinci anlamda var olacak ve her şeyde varlığınızı sürdüreceksiniz. Bundan dolayıdır ki size ölümden sonra her şey ve hiçbir şey olacağınızı söyledim. Sorduğunuz soruya bu kadar kısa bir zamanda bundan daha doğru cevap zor bulunur, elbette bu cevap içinde bir çelişki taşır, çünkü hayatınız zamanda, ölümsüzlüğünüz ise sonsuzluktadır. Bu yüzden ölümsüzlüğünüzün yok edilemeyen ama yine de sürekliliği olmayan bir şey olduğu söylenebilir, ki

3 (: Kendi başlarına neyseler o şekilde.)

4 (Ya da: ...o bireysellikten hariç tutulamaz.)

bu da yine bir çelişkiye yol açar. Ama aşkın olan içkin bilginin sınırları içinde konuşulmaya çalışıldığında her zaman olacak olan budur; çünkü o zaman böyle bir bilgi, ne için doğmuşsa onun için kullanılacağı yerde yanlışlıkla doğmadığı şey için kullanıldığından ötürü bir tür zorlamaya tabi tutulmuş olur.

Thrasymachos: Bakın, bireyselliğim devam etmediği takdirde sizin o ölümsüzlük diye geveleyip durduğunuz şeye metelik bile vermem.

Philalethes: Belki de buna rağmen sizinle bir pazarlık yapabiliriz. Diyelim ki size bireyselliğinizin devamı için güvence verdim, ama bu güvence karşılığında da bu bireyselliğin yeniden uyanmasından önce bütünüyle bilinçsiz üç aylık bir ölüm uykusunu bir şart olarak ileri sürdüm.

Thrasymachos: Bu şartı kabul ederim.

Philalethes: Pekâlâ, şimdi tam bir bilinçsizlik durumu içinde katiyetle hiçbir zaman ölçüsüne sahip olmayacağımız için biz bu ölüm uykusuna yatarken bilinç dünyasında ha üç ay ha on bin yıl geçmiş bizim için hiç fark etmeyecektir. Çünkü kalktığımızda inanç ve güvene bağlı olarak birini de en az diğeri kadar kabule hazır durumda olmamız gerekecektir; dolayısıyla bireyselliğinizin ha üç ay ha on bin yıl sonra geri verilmiş olmasının sizin için fark eden bir tarafı olmayacaktır.

Thrasymachos: Son tahlilde bu elbette inkârı mümkün olmayan bir şeydir.

Philalethes: Şimdi varsayalım ki on bin yıl sonra uyandıracak kimse sizi uyandırmayı unuttu. Öyle zannediyorum ki böyle bir kaza pek kısa bir varoluşun ardından çok uzun süren bir var olmayış durumuna bu kadar alıştıktan sonra büyük bir talihsizlik olmazdı. Fakat şurası kesin ki ona dair herhangi bir şey hissedemezdiniz;

evcut fenomenal varlığınızı hayatta tutan[5] esrarlı kudretin bu on bin yıl boyunca aynı türden başka fenomenal varlıkları meydana getirip harekete geçirmekten bir an bile geri durmadığını bilseydiniz bu meseleyle ilgili olarak yine teselli olurdunuz.

Thrasymachos: Öyle mi? Ve böylece siz sessiz sedasız ve fark ettirmeksizin benim bireyselliğimi hile ile elimden alacağınızı zannediyorsunuz? Fakat *beni* bu şekilde kandıramazsınız. Ben bireyselliğimin korunacağını şart koşmuştum ve onun kaybı halinde ne esrarlı güçler, ne fenomenler beni teselli edebilir. O benim için çok kıymetlidir ve onun elimden alınmasına izin vermeyeceğim.

Philalethes: O halde siz bireyselliğinizi öylesine hoş, harika, mükemmel ve emsalsiz görüyorsunuz ki sizin için ona tercih edilebilecek hiçbir şey yoktur; ve bu sebepten ötürü siz onu, velev ki bu sayesinde daha iyi ve daha rahat yaşamanın mümkün olduğu ileri sürülebilecek bir şey olsa dahi, hiçbir şeyle değişmeye yanaşmıyorsunuz.

Thrasymachos: Bakın, benim bireyselliğim, ne olursa olsun, benim parçamdır, o benim.

Mir geht nun auf der Welt nichts über mich:
Denn Gott ist Gott, und ich bin ich.[6]

Ben, ben, ben, varolmak istiyorum! Benim için önemli olan, en ziyade değer verdiğim şey *bu*dur, bana ait olduğunu inanmak için önce ikna edilmem gereken bir varoluş değil.

Philalethes: Şimdi bakın! Bu "Ben, ben, ben varolmak istiyorum" diye feryat eden sadece siz değil, fakat

5 (Daha doğrusu: hareket halinde tutan.)

6 (: Bu dünyada değildir hiçbir şey benim üzerimde
Çünkü Tanrı Tanrı'dır, ben de ben.)

her şey, kesinlikle her şeydir, hatta en küçük bir bilinç emaresi taşıyanı bile bunun dışında değildir. Dolayısıyla sizdeki bu arzu muhakkak ki bireysel *olmayan*, fakat ayrımsız herkes için müşterek bir şeydir. O bireysellikten değil fakat genel olarak varoluştan kaynaklanır ve *varolan* her şeyin temelini teşkil eder, hatta her şey onun *sayesinde* varoluşa sahip olur; dolayısıyla o münhasıran belirli bir bireysel varoluşla değil ancak *genel olarak* varoluşla ilgilenir ve ancak onunla tatmin olur. Çünkü o, her ne kadar her zaman böyle görünüyorsa da, kesinlikle bu tür bir bireysel varoluşu hedeflemez, zira o bir bireysel varlıkta olmadıkça başka türlü bilince ulaşamaz ve bu sebepten ötürü her zaman sadece onunla ilgilenir görünür. Ancak bu bireyin dar kafalılığıyla ağına yakalandığı fakat tefekkürün dağıtıp bizi halâs edebileceği bir yanılsamadan başka bir şey değildir. Çünkü bu kadar şiddetle[7] varoluşu arzu eden şey sadece *dolaylı olarak* bireydir; doğrudan ve uygun ifadesiyle o genel olarak yaşama iradesidir ki, her şeyde bir ve aynıdır. Şimdi varoluşun kendisi iradenin özgür işi, daha doğrusu iradenin bir yansımasından ibaret olduğu için varoluş iradeden kaçıp kurtulamaz. Fakat irade genel olarak varoluşla ancak muvakkaten tatmin olabilir, daha doğrusu ebediyen tatmin edilmemiş irade ne kadar tatmin edilebilirse ancak o kadar tatmin edilebilir. Onun yanında bireyselliklerin birbirinden farkı yoktur; her ne kadar onu ancak kendisinde doğrudan algılayan bireye kendileri hakkında konuşur gibi görünürse de o aslında onlardan söz etmez.[8] İradenin bu kendi varoluşunu başkasından daha dikkatli koruması ve böylelikle türlerin devamını sağlaması bunun bir sonucudur. Buradan bireyselliğin

7 (Daha doğrusu: gözü dönmüşçesine ...)

8 (Ya da: ...eğer bu böyle görünüyorsa, bunun sebebi bireyin onu ancak kendisinde doğrudan algılayabilmesidir.)

bir mükemmeliyet değil bir sınırlanma dolayısıyla ondan kurtulmanın da bir kayıp değil tersine bir kazanç olduğu kendiliğinden anlaşılır. Bu sebepten ötürü, eğer tabiatınızı tamamen ve onu asıl temeline kadar—yani bir parçası olduğunuz evrensel yaşama iradesi olarak—tanımış olsaydınız size çocukça ve tamamen gülünç görünecek bir korkuyu içinizden atardınız.

Thrasymachos: Asıl siz kendiniz ve bütün filozoflar çocukça ve tamamıyla gülünçsünüz. Benim gibi ciddi ve ağır başlı birisi bu tür budalalarla çeyrek saatlik bir konuşmayı ancak eğlenmek ve vakit geçirmek için yapar. Yapacak çok daha önemli işlerim var. Hoşça kalın. Tanrı yardımcınız olsun!

ÖLÜMÜN ANLAMI

Ölüm ve Onun Hakiki Varlığımızın Yokedilmezliğiyle İlişkisi Üzerine[1]

Bilhassa tamamlanmaya muhtaç durumda olan ana konularından ikisi—biri irade özgürlüğü diğeri ahlakın temeli—İskandinavya Akademileri tarafından tertip edilmiş ödüllü sorular vesilesiyle bir monografi formunda tarafımdan ayrıntılı olarak ele alınmış ve 1841 yılında *Die beiden Grundprobleme der Ethik* (*Ahlakın İki Temel Meselesi*) başlığı altında kamuoyuna sunulmuş olmasaydı bu dördüncü kitabın zeyilleri hatırı sayılır derecede uzun olurdu. Dolayısıyla okurlarımın II. Kitabın zeyillerinde *Über den Willen in der Natur*'den (*Doğadaki İrade*) haberdar olduklarını varsaydığım gibi burada da zikredilen eserle aynı şekilde kayıtsız şartsız tanışıklığını peşinen varsayıyorum. Genel olarak benim felsefem hakkında fikir sahibi olmak isteyen herkesin bana ait her satırı okumasını talep ediyorum. Çünkü ben üretken bir yazar, bir seri hülasalar imalatçısı, para ödülleri avcısı, yazdıklarıyla devlet veya kilise ricalinin tasvibini ve takdirini kazanmayı hedefleyen; tek kelimeyle, kalemi kişisel amaçların etkisi altında olan birisi değilim. Peşinde olduğum tek şey hakikat; ve ben eskilerin yazdığı gibi yazıyorum, tıpkı onlar gibi bir tek amacım var, düşüncelerimi korumak, dolayısıyla beklentim bir gün düşünüp

1 *Die Welt als Wille und Vorstellung*, Bd. II, Kap. XLI: Über die Tod und sein Verhältniß zur Unzerstörbarkeit unsers Wesens an sich.

değerlendirmesini bilenlere bu düşüncelerin faydasının dokunmasıdır. Bu sebepten ötürü az yazdım, ama bu azı düşünerek ve *uzun* fasılalarla yazdım. Ayrıca irtibat yahut münasebet sebebiyle felsefi eserlerde zaman zaman kaçınılmaz olan ve bu yüzden hiçbir filozofun bütünüyle masun olduğunu söyleyemeyeceğimiz tekrarlara hiç düşmedim diyemem, ama bunu mümkün olan en asgari sınırlar dahilinde tutmaya çalıştım; dolayısıyla söyleyeceklerimin büyük bölümü ancak tek bir yerde bulunacaktır. Bu sebepten ötürü her kim benden bir şey öğrenmek ister ve beni anlamak isterse yazdığım hiçbir şeyi okumadan bırakmamalıdır. Ancak yine de tecrübe ettiğimiz üzere buna aldırış etmeden beni eleştirip mahkûm edenler çıkabiliyor; ben dahi onların bundan zevk almalarını isterim.

Mamafih zeyillerin bu dördüncü kitabında az önce sözü edilen bu iki temel konunun çıkarılmasıyla elde edilen boşluk, işi büyük ölçüde kolaylaştıracaktır. Çünkü her şeyden evvel insanın kalbine yakın olan ve bu sebepten ötürü her sistemde nihai sonuçlar olarak piramidin en yüksek noktasını oluşturan bu açıklamalar aynı zamanda son kitabımda[2] da icmalen ele alındığı için bunlara dair her sağlam delile veya daha doğru ve tafsilatlı açıklamaya memnuniyetle yer verilecektir. Ayrıca burada "yaşama iradesinin olumlanması" öğretisine ait olan ve tıpkı benden önce bütün filozoflar tarafından bütünüyle ihmal edilmiş olduğu gibi dördüncü kitapta da değinilmeden bırakılmış olan bir tartışmanın içine girebilirdik. Bu tartışma kimi zaman en yoğun ve şiddetli

2 (Hatırlanacağı üzere *İrade ve Tasavvur Olarak Dünya*'nın ilk cildi dört kitaptan oluşur. Birinci Kitap: Tasavvur Olarak Dünya, İkinci Kitap: İrade Olarak Dünya'ya ayrılmış, üç ve dördüncü kitaplarda ise birinci ve ikinci kitap ikinci veçhesiyle ele alınmıştır. İkinci cilt de bu dört kitabın zeyillerinden oluşur. Sözü edilen kitap İrade Olarak Dünyanın ikinci veçhesiyle ele alındığı dördüncü kitaptır.)

bir infial düzeyine yükselen cinsel sevginin iç anlamı ve gerçek özüyle ilgilidir;[3] eğer önemi anlaşılmış olsaydı ahlak felsefesi bahsinde ele alınması bir çelişki olarak görülmezdi.

3 (: *Die Welt als Wille und Vorstellung*, Bd. 2, Kap. XLIV: *Metaphysik der Geschlechtliebe*. Türkçesi için dizinin ilk kitabına bakınız.)

Ölüm felsefenin gerçek ilham perisi veya esinleyici gücüdür ve bu sebepten ötürü Sokrates felsefeyi θανάτου μελέτη[4] diye tarif etmişti. Gerçekten de ölüm olmasaydı felsefe yapmak kolay kolay mümkün olmazdı. Dolayısıyla bu kitaplarımızın sonuncusunun, en ciddi ve en önemli olanının başında konunun özel olarak ele alınıp incelenmesi gayet yerinde olacaktır.

Hayvan ölüme dair gerçek bir bilgiye sahip olmaksızın yaşar; dolayısıyla herhangi bir hayvan teki kendisini ancak sonsuz olarak idrak ettiği için türünün mutlak yok olmazlığını ve ölümsüzlüğünü doğrudan tadar. İnsanla ölümün dehşet verici kesinliği zorunlu olarak akıl melekesiyle birlikte ortaya çıktı. Fakat tabiatta her yerde nasıl ki her kötülük için bir çare veya en azından telafi edici bir şey verilmişse ölüm bilgisini ortaya çıkaran o aynı teemmül[5] de *metafizik* bakış açılarının elde edilmesinde bize yardım eder. Bu tür görüşler bizi ölüm konusunda teselli eder ve hayvanlar bunlara ne ihtiyaç duyarlar ne de böyle bir şeye güç yetirebilirler. Bütün dini ve felsefi sistemler esas itibariyle bu amaca yönelir ve öncelikle ölümün kesinliğine karşı bir panzehirdir, düşünen akıl bunları kendi imkânları ve araçlarıyla meydana getirir. Bununla beraber onların bu amaca erişme derecesi birbirinden çok farklıdır ve kesinlikle *bir* din veya felsefe diğerlerinden çok daha fazla insanın ölümü soğukkanlılıkla karşılamasına

4 (: Ölüme hazırlık.)
5 (: *die Reflexion*.)

yardımcı olabilir. İnsanın kendisini asli varlık, vücut bulma ve zail olmanın her türüne özü itibariyle yabancı olan Brahma olarak görmesini öğreten Brahman ve Buda dini bu bakımdan insanın yoktan yaratıldığını ve başkasından elde ettiği hayata gerçekte doğumuyla yeni başladığını öğreten dinlere nazaran çok daha başarılıdır. Bununla uyumlu olarak Hindistan'da ölümü metanetle ve sükünetle (küçümsemeyle) karşılayan bir tavırla karşılaşırız ki Avrupa'da bizler buna dair en ufak bir fikre sahip değiliz. Bu önemli meselede insana erken yaşlardan itibaren zayıf ve savunulamaz fikirleri zorla belletmek ve böylece onu daha doğru ve sağlam görüşleri benimseyecek yeterlilikten ebediyen mahrum hale getirmek aslında tehlikeli bir şeydir. Sözgelimi ona daha kısa bir süre önce hiçlikten çıkıp vücut bulduğunu ve neticede sonsuzluğun içinde bir hiç olduğunu, buna rağmen gelecekte ölümsüz olacağını öğretmek, baştanbaşa bir başkasının eseri olduğunu ama yaptıklarından ve yapmadıklarından ebediyen sorumlu tutulacağını öğretmekten farksızdır. Zamanla zihin olgunlaşıp da derin düşünmenin önündeki engeller ortadan kalktığında ve bu tür öğretilerin savunulamaz yapısının zorlaması hissedildiğinde bunların yerine konulacak daha iyi şeyler bulunamaz. Hatta o zaman aslında artık daha iyisini anlama kabiliyetine sahip olunmadığı için tabiatın ölümün kesinliğine karşı telafi edici bir şey olarak sunduğu teselliden de mahrum kalınır. Böyle bir gelişme sürecinin sonucunda şimdi (1844) İngiltere'de maneviyatı bozulmuş sefil fabrika işçileri arasındaki sosyalistleri ve Almanya'da da boğazlarına kadar maddeci görüşlere batmış maneviyatı bozulmuş sefil öğrenciler arasında genç Hegelcileri görüyoruz. Bu bakış açısı onları şu sonuca götürür: *edite, bibite, post*

mortem nulla voluptas[6] ve bu ölçüde hayvanlık derekesine inilmiş olduğu söylenebilir.

Mamafih ölüm hakkında öğretilmiş olanların tümüne göre şurası inkâr edilemez bir gerçek ki en azından Avrupa'da insanların hatta çoğu zaman aynı kimsenin kanaati ekseriyetle mutlak yok oluş olarak ölüm fikriyle, deyiş yerindeyse, derimizden saç telimize kadar ölümsüz olduğumuz varsayımı arasında sürekli gider gelir. Her ikisi de aynı derecede yanlıştır: fakat bizim işimiz doğru bir orta yol bulmaktan çok bu tür görüşlerin kendiliklerinden silinip kayboluvereceği daha yüksek bakış açısını elde etmektir.

Bu bölümdeki incelemelere bütünüyle tecrübeye dayalı bakış açısından başlayacağım. Burada öncelikle şu inkâr edilemez gerçeğin durduğunu görürüz: Doğal bilince göre insan başka her şeyden çok ölümden sadece kendisi için korkmaz fakat aynı zamanda dostlarının ve yakınlarının ölümüne de teessürle ağlar. Aslında onun bunu kendi kaybını düşünerek bencillikle değil, fakat onların başına gelen büyük felaketi kendi nefsinde hissederek merhametle yaptığı açıktır. Böyle bir durumda gözyaşı dökmeyen ve teessür göstermeyen kimseleri katı kalpli ve duygusuz diye suçlamasının sebebi de budur. İntikama susamışlığın en yüksek derecelerinde hasmın başına gelebilecek en büyük bela olarak ölümün görülmesi ve onun gerçekleştirilmeye çalışılması da yine buna benzer bir olgudur. Kanaatler zamana ve mekâna göre değişir fakat tabiatın sesi her zaman her yerde aynı kalır ve bu sebepten ötürü her şeyden evvel o sese kulak vermek gerekir. Şimdi burada ileri sürüldüğü açıkça hissedilen o ki ölüm başa gelebilecek büyük

6 (: Yiyin için, ölümden sonra tadabileceğiniz hiçbir şey yok.)

bir kötülüktür. Tabiatın dilinde *ölüm* yok oluş anlamına gelir; ve ölümün ciddi bir mesele olması zaten hayatın herkesin bildiği gibi bir şaka olmamasından çıkarılabilir. Aslında bu ikisinden daha iyisine de layık olamayız.

Doğrusu ölüm korkusu her türlü bilgiden bağımsızdır çünkü hayvanlarda da ölüm korkusu vardır ama ölümü bilmezler. Doğan her şey daha başından bu korkuyu dünyaya beraberinde getirir. Mamafih böyle bir korku *a priori* yaşama iradesinin ters tarafıdır sadece, ki aslında hepimiz o yaşama iradesinin bir parçasıyız. Bu sebepten ötürü her hayvanda yok olma korkusu tıpkı varlığını sürdürme çabası gibi doğuştandır. Dolayısıyla hayvanların kendilerini, daha da fazla yavrularını, tehlikeli olabilecek her şeyden korumaya çalışmasında tanık olduğumuz o dikkat ve teyakkuzda kendisini gösteren sadece acıdan kaçınma değil aynı zamanda bu ölüm korkusudur. Neden hayvan kaçar, titrer ve kendisini saklamaya çalışır? Çünkü o yaşama iradesinden başka bir şey değildir fakat bu hüviyetiyle o şimdi ölüme terk edilmiş olup zaman kazanmak istemektedir. İnsan da doğası gereği bundan farksızdır. Kötülüklerin en büyüğü, her yerde tehdit edebilecek en kötü şey ölümdür; en büyük korku ölüm korkusudur. Hiçbir şey bizi başkalarının hayatına kasteden tehlike kadar en canlı alakayla karşı konulmaz derecede heyecanlandırmaz; hiçbir şey bir infazdan daha korkunç değildir. Şimdi burada görülen bu hayata sınırsız bağlılığın bilgi ve tefekkürden kaynaklandığı söylenemez. Bilakis bunlar açısından böyle bir bağlılık aptalca görünür, çünkü hayatın nesnel değeri hayli belirsizdir ve varoluşun var olmayışa tercih edilip edilmeyeceği en azından kuşkulu kalır. Hatta eğer tecrübe ve tefekkür söyleyeceklerini söylese var olmayış kesinlikle kazanacaktır. Eğer mezarların kapısı çalınsa ve ölülere

tekrar dirilmek isteyip istemedikleri sorulsa başlarını sallayacaklardır. Platon'un *Apologia*'sında Sokrates'in görüşü budur ve hatta neşeli ve sevimli Voltaire söylemekten kendini alamaz: *On aime la vie; mais le néant ne laisse pas d'avoir du bon*: ve yine: *Je ne sais pas ce que c'est que la ie éternelle, mais celleci est une mauvaise plaisanterie*.[7] Ayrıca hayat her halükârda çok çabuk sona erecektir, dolayısıyla muhtemelen var olacağımız birkaç yıl artık var olmayacağımız sonsuz zamanın önünde tamamen kayboluverir. O nedenle düşünülecek olursa bu kısacık zaman dilimi üzerine bu kadar çok kaygılanmak, kendimizin veya başkasının hayatı tehlikeye düştüğünde böylesine titremek ve korkunç veçhesi belkemiğini oluşturan ölüm korkusundan ibaret olan tragedyalar yazmak hatta gülünç bile görünür. Dolayısıyla hayata bu sınırsız bağlılık akıl dışı ve kördür ve ancak bütün varlığımızın kendi başına yaşama iradesinden ibaret olmasıyla açıklanabilir. Bu yüzden ne kadar acı, kısa ve belirsiz olursa olsun hayat ona en yüksek iyilik olarak görünecektir ve bu irade aslı itibariyle ve kendi başına bilgiden yoksundur ve kördür. Buna mukabil bilginin, hayata böyle bir bağlılığın kökeni olması bir tarafa hatta ona karşı olduğu söylenmelidir çünkü o hayatın değersizliğini gözler önüne serer ve bu suretle ölüm korkusuna karşı savaşır. Ve bu savaştan galip çıkıp da insan neticede ölümü cesurca ve metanetle karşıladığı zaman bu büyük ve soylu bir şey olarak yüceltilir. Bu sebepten ötürü biz bilginin, en iç varlığımızın çekirdeği olsa bile, bu kör yaşama iradesine karşı zaferini selamlarız. Benzer şekilde bilginin bu savaşta yenik düştüğü ve bu yüzden hayata kayıtsız koşulsuz sımsıkı sarılan, yaklaşan ölüme

7 (Hayatı seviyoruz, fakat hiçliğin de iyi tarafları var...
Ebedi hayatın ne olduğunu bilmiyorum fakat bu şimdiki hayat berbat bir şaka.)

karşı elindeki her türlü imkânla mücadele eden ve onu umutsuzlukla karşılayan kimseyi küçümseriz.[8] Halbuki onda kendisini dışa vuran hem bizim hem tabiatın en asli varlığından başkası değildir. Yeri gelmişken burada bu sınırsız hayat sevgisi ve onu mümkün olan her türlü imkânla koruma çabasının neden alçak ve bayağı görüldüğü ve benzer şekilde her dinin bağlısı tarafından bu hayat hayırhah tanrıların şükranla mukabelede bulunulması gereken armağanı olmuş olsaydı bile neden bu çabaya değmezdi diye düşünüldüğü sorulabilir. Ve neden hayatı hafife almak böylesine büyük ve soylu görünebiliyor? Bu arada bu mülahazaların teyit ettiği hususlar şu şekilde sıralanabilir: (1) Yaşama iradesi insanın en iç özüdür; (2) İrade kendi başına bilgiden yoksun ve kördür; (3) Bilgi kökeni itibariyle iradeye yabancı, arızi harici bir ilkedir; (4) Bilgi iradeyle çatışır ve bizim yargımız bilginin iradeye karşı kazandığı zaferi alkışlar.

8 *In gladiatoriis pugnis timidos et supplices, et, ut vivere, liceat, obsecrantes eliam odisse solemus; fortes et animosos, et se acriter ipsos morti offerentes servare cupimus.* Cicero, Pro Milone, c. 34. (Gladyatör mücadelelerinde biz genellikle yenik düşüp yaşamalarına izin vermemiz için bize yalvaran korkakları hor görür nefret ederiz. Buna karşılık cesur ve gözü pek olanların, kendi özgür iradeleriyle ölüme atılanların hayatlarını korumak için çaba gösteririz.)

Eğer ölümü bize böylesine korkunç gösteren şey *var olmama* düşüncesi olmuş olsaydı o zaman zorunlu olarak henüz var olmadığımız zamanı da aynı dehşetle düşünürdük. Çünkü şurası çürütülemez derecede kesindir ki ölümden sonraki var olmayış ölümden önceki var olmayıştan farklı olamaz ve dolayısıyla ilki diğerinden daha hazin ve acıklı değildir. Bütün bir sonsuzluk *henüz* biz *yok* iken kendi mecraında akıp gidiyordu, fakat bu bizi hiçbir surette rahatsız etmez. Halbuki kısacık bir varoluşun bir lahzalık intermezzosunun[9] ardından *artık* var olmayacağımız bir ikinci sonsuzluğun takip edeceğini ağır hatta tahammül edilmez buluruz. O halde varoluşa bu susamışlık şimdi onu tatmış ve çok tatlı bulmuş olmamızdan mı kaynaklanıyor? Yukarıda kısaca ortaya koyduğumuz gibi kesinlikle hayır; tersine elde edilmiş tecrübe var olmayışın kayıp cennetine sınırsız bir arzu uyarırdı. Ruhun ölümsüzlüğü umuduna her zaman "daha iyi bir dünya" umudu eklenir; bu mevcut dünyanın çok değerli olmadığının işaretidir. Bütün bunlara şu da ilave edilmelidir, ölümden sonra akıbetimizin ne olacağı sorusu kesinlikle hem sözlü hem yazılı olarak ölümden önceki halimizin ne olduğu sorusundan on bin kez daha fazla ele alınıp tartışılmıştır. Bununla beraber nazari bakımdan biri ne kadar bizim için ve meşru olarak sorun teşkil ediyorsa diğeri de o kadar ve meşru olarak sorun teşkil eder. İlaveten, bunların birine cevap bulmuş olan çok geçme-

9 (: İt. *intermezzo* (L. *intermedius*, fasıla, ara, orta/daki): İki perde arasında oynanan ufak piyes.)

den diğerinin temelini anlayacaktır. Dünyayı kucaklayan ve böylesine harikulade fikirlere sahip olan insan zihninin ait olduğu bedenle birlikte mezara gireceğini düşünmenin ne kadar sarsıcı olacağına dair güzel nutuklarımız vardır. Fakat aynı zihnin bu niteliklerle ortaya çıkmazdan evvel bütün bir sonsuzluğun geçip gitmesini sineye çektiği ve bunca zaman dünyanın onsuz nasıl mihverinde döndüğü hakkında hiçbir şey işitmeyiz. Ancak hiçbir soru kendisini irade tarafından bozulmamış olarak şundan daha doğal biçimde bilgiye yöneltemez: Ben doğmazdan evvel sınırsız bir zaman geçip gitti. Bütün bu zaman zarfında ben neydim? Metafizik bakımdan buna belki şöyle bir cevap verilebilir: "Ben her zaman bendim"; yani "Bütün bu zaman boyunca ben diyen herkes bendi". Fakat şimdi buradan bizim şu bütünüyle tecrübeye dayanan bakış açımıza dönelim ve hiç var olmadığımı var sayalım. Fakat o zaman kendimi gayet alışıldık ve gerçekten çok rahat bir durum olarak henüz var olmadığım sınırsız zaman(ı düşünerek) ölümümden sonraki var olmayacağım sınırsız zaman için teselli edebilirim. Çünkü bensiz *a parte post*[10] sonsuzluk bensiz *a parte ante*[11] sonsuzluktan daha korkunç olamaz, çünkü bu ikisini birbirinden araya hayat düşü denilen kısacık bir aranın girmesinden başka bir şey ayırmaz. Ölümden sonra varlığımın devam edeceğine dair delillerin tümü pekâlâ *in partem ante* de geçerli olabilir, ki bu durumda hayattan önceki var oluşu ispat ederler. Bu sebepten ötürü klasik Hindu ve Buda dini mensupları bu varsayımlarıyla oldukça tutarlı olduklarını gösterirler. Bu muammalan sadece Kant'ın zamanın idealliği öğretisi çözer; fakat bunu şimdi burada ele almayacağız. Ancak şu kadarı söylenmiş olanlardan haydi haydi çıkar: Artık var olmayacağımız zaman için kederlenmek henüz var

10 (: Hayattan sonra. Dolayısıyla öldükten sonraki...)

11 (: Hayattan önce. Dolayısıyla doğmazdan önceki...)

olmadığımız zaman için kederlenmek kadar saçmadır. Çünkü var oluşumuzun doldurmadığı zamanın doldurduğu zamanın geçmişinde veya geleceğinde olmasının bir önemi yoktur, hepsi birdir.

Fakat bu zaman mülahazalarını bir tarafa bırakacak olursak var olmayışı bir kötülük olarak görmek kendi başına bizatihi saçmadır; çünkü her kötülük tıpkı her iyilik gibi peşinen var oluşu, hatta bilinci gerekli kılar. Fakat o hayatla beraber sona erer, tıpkı uykuda ve bayılma nöbetlerinde olduğu gibi. Dolayısıyla bilincin yokluğu bizce içinde kötülük barındırmayan bir durum olarak bilinir ve öyle olduğu kabul edilir. Her halükârda onun vukuu her zaman bir an meselesidir. Epikuros ölümü bu açıdan düşünmüş ve gayet haklı olarak, biz varken ölüm yok, ölüm varken biz yokuz açıklaması ile (Diogenes Laertios, X, 27), ὁ θὰνατος μηδὲν πρὸς ἡμὰς (ölüm bizi ilgilendirmez) demişti. Yokluğu hissedilemeyen bir şeyi kaybetmiş olmak açık ki kötülük değildir. Bu sebepten ötürü var oluşun sona ermesi bizi var olmamış olmak kadar az rahatsız etmelidir. Dolayısıyla bilginin penceresinden bakılınca ölümden korkmak için kesinlikle hiçbir sebep yoktur. Fakat bilinç bilmeye dayanır; dolayısıyla bilinç için ölüm kötü değildir. Ayrıca ölümden korkan gerçekte benliğimizin bu bilen tarafı değildir, fakat *fuga mortis* bütünüyle ve münhasıran *kör* iradeden kaynaklanır, ki yaşayan her şey onunla doludur. Ne var ki daha önce yukarıda zikredildiği üzere bu *fuga mortis* onun için temel ve elzemdir, çünkü o yaşama iradesidir, onun bütün tabiatı hayat ve varoluş için çabalamaya dayanır ve kökeni itibariyle değil fakat ancak canlı teklerinde nesnelleşmesi sonucunda bilgiyle mücehhez hale gelir. Şimdi eğer bilgi sayesinde irade ölümü kendisini özdeşleştirdiği ve bu sebepten ötürü kendisini sınırlı gördüğü fenomenin sonu olarak görürse onun bütün tabiatı elindeki bütün imkânlarla ona karşı mücadele eder. Ölümden korkması

için gerçek bir sebebi olup olmadığını daha sonra araştıracağız ve o zaman tabiatımızın isteyen ve bilen tarafı arasındaki gerekli ayrımla birlikte işaret edilmiş olan ölüm korkusunun gerçek kökenini hatırlayacağız.

Buna göre bizim için ölümü böylesine korkunç hale getiren şey hayatın sonundan ziyade—çünkü bu kimse için özellikle üzülmeye değer bir şey olarak görünmez—organizmanın yok oluşudur. Çünkü bu gerçekte kendisini beden olarak gösteren iradeden başka bir şey değildir. Fakat biz bu yok oluşu sadece hastalık veya yaşlılık belalarında gerçekten hissederiz; buna karşılık ölümün kendisi *özne* için sadece, beynin etkinliğinin sona erdiği, bilincin kaybolduğu ana dayanır. Bunu takiben bu sona ermenin organizmanın diğer bütün parçalarına yayılması aslında ölümden sonra gerçekleşen bir hadisedir. Dolayısıyla ölüm öznel bakımdan sadece bilinci ilgilendirir. Şimdi bu bilinç kaybının keyfiyetini herkes bir ölçüde uykuya dalıştan çıkarabilir; fakat gerçekten bayılan kimse bunu daha da iyi bilir, çünkü burada geçiş uykuda olduğu gibi tedricen ve rüyalar eşliğinde gerçekleşmez, önce bizi bilincimiz henüz tam olarak yerindeyken görme duyusu terk eder, hemen ardından derin bir tam bilinçsizlik hali bunun üzerine biner. Duyu/algı eşlik ettiği kadarıyla bu katiyen nahoş bir şey değildir; ve hiç kuşku yok nasıl ki ölüm uykunun kardeşiyse bayılma nöbeti de onun ikiz kardeşidir. Hatta kaza sonucu ölüm de acı verici bir şey olamaz, çünkü genellikle derin yaralar bile bir zaman geçtikten sonra hissedilmez ve çoğu zaman ancak harici belirtilerinden dikkati çeker. Eğer ölümcül ise bunun anlaşılmasından kısa bir süre önce bilinç kaybolacaktır ve eğer daha sonra ölümle sonuçlanırsa durum diğer hastalıklarımızda nasılsa öyledir. Suda veya kömür dumanıyla ya da asılarak bilincini kaybeden herkes gayet iyi bilindiği üzere bunun acısız sancısız ger-

çekleştiğini söyler. Ve şimdi son olarak doğal sebeplerle ölüm, yaşlılıkla, ötenazi yoluyla ölüm bile varoluştan hissedilmez bir tarzda tedrici bir kayboluş ve çıkıştır. Yaşlılıkta ihtiraslar ve arzular, nesnelerine duyarlılıkla birlikte yavaş yavaş azalır; duygular artık kendilerini heyecanlandıracak bir şey bulamazlar; çünkü zihnimizde canlanan resimler zayıfladıkça zayıflar, tasavvurlar canlılığını gittikçe kaybeder. İzlenimler artık üzerimize yapışıp kalmaz, herhangi bir iz emare bırakmadan gelir geçer; günler gittikçe hızlanır; olaylar anlamını kaybeder; her şeyin rengi soluklaşır. Yaşlı, yılların yorgunluğuyla iki büklüm, şimdi eski benliğinin bir gölgesinden veya hayaletinden ibaret, ya sendeleyerek dolaşır ya da bir köşede dinlenir. Geriye ölümün yok edeceği daha ne vardır? Bir gün uyuklaması son uyuklama olur ve rüyaları ——dır. Bunlar Hamlet'in meşhur monoloğunda hakkında soru sorduğu rüyalardır. Bizim tam şimdi bu rüyaları gördüğümüze inanıyorum.

Burada ayrıca şuna da işaret etmem gerekir ki hayatın sürdürülmesi, her ne kadar metafizik bir temeli olsa da, mukavemetsiz ve dolayısıyla çabasız gerçekleşmez. Organizma beynin faaliyetlerini askıya alarak, belli salgıları azaltarak, nefes almayı ve nabzı yavaşlatarak, vücut ısısını düşürerek her gece buna boyun eğer. Buradan bu yaşam sürecinin bütünüyle durmasının sürükleyici güç için harikulade bir şey olacağı sonucuna varılabilir. Çoğu ölmüş kimsenin yüzündeki tatlı hoşnutluk ifadesinde belki de bunun bir payı vardır. Genel olarak ölüm anı ağır bir kâbustan kalkış anına benzetilebilir.

Şimdiye kadar ulaştığımız sonuçları hülasa edersek şunu söyleyebiliriz: Her ne kadar her şeyden çok korkuluyorsa da ölüm gerçekten bir bela yahut felaket olamaz, hatta çoğu zaman iyi ve arzu edilen bir şey, bir dost olarak görünür. Hayatları veya çabaları için üstesin-

den gelinmez engellerle karşılaşan, şifasız hastalıktan veya tesellisiz kederden mustarip herkes tabiatın rahmine geri dönüşü çoğu zaman kendilerine tabii bir çıkış yolu olarak açılan son çare görürler. Sair her şey gibi onlar da bu rahimden kısa süreliğine çıktılar, şanslarını kaybedenlerden daha elverişli varoluş şartlan umuduyla ayartıldılar ve çıktıkları bu aynı yol her zaman açık kalır onlara. Bu geri dönüş yaşamanın *cessio bonorum*udur.[12] Ancak burada bile ona ancak maddi veya manevi bir çatışmadan sonra girilir, çünkü böylesine isteyerek ve can atarak varoluşa çıktığı yere geri dönüşe karşı herkes çok çetin bir çaba içerisindedir; üstelik bu tattıracağı bunca acı ve kedere karşı bu kadar az neşe veren bir varoluş olduğu halde. Hinduların ölüm tanrısı Yama'nın iki yüzü vardır, biri çok korkunç ve dehşet verici, diğeri çok neşeli ve hayırhah. Bu az evvel işaret edilmiş hususlardan zaten kısmen açığa kavuşmuş olmalıdır.

12 (: Terki mülk.)

Halen sınırları içinde kaldığımız tecrübeye dayalı bakış açısından şu mülahaza kendiliğinden ortaya çıkan ve bu yüzden doğru şekilde misallendirilmeyi ve kendi sınırları içine çekilmeyi hak eden bir düşüncedir. Bir cesedin görünüşü bana duyarlığın, uyarılma kabiliyetinin, kan dolaşımının, üreme ve benzeri güçlerin durduğunu gösterir. Buradan hiçbir şüpheye yer bırakmayacak şekilde, daha önce bunları harekete geçiren, ne var ki benim için daima meçhul olarak kalan şeyin şimdi artık harekete geçirmediği ve dolayısıyla onlardan ayrıldığı sonucuna varırım. Fakat şimdi buna: Bu sadece bilinç, dolayısıyla zihin (ruh) diye bildiğim şey olmalı, sonucunu eklemek isteseydim, bu sadece dayanaksız değil fakat açıkça yanlış bir sonuç olurdu. Çünkü bilinç bana her zaman kendisini organik hayatın sebebi olarak değil fakat onun bir ürünü ve sonucu olarak göstermiştir, zira o hayatın farklı dönemlerinde, hastalıkta ve sağlıkta, uykuda, baygınlıkta, ayılmada ve benzeri durumlarda onun sonucu olarak ortaya çıkmış ve kaybolmuştur. Dolayısıyla o her zaman organik hayatın asla bir sebebi olarak değil bir sonucu olarak ortaya çıkmış ve her zaman kendisini bunun şartları mevcut olduğu sürece—ama bu şartlardan bağımsız olarak değil—ortaya çıkan, kaybolan ve tekrar ortaya çıkan bir şey olarak göstermiştir. Hatta tam bilinç dengesizliğinin, çılgınlığın, onunla beraber durgunlaşıp sürüncemeye girmesi ve diğer güçleri bastırması hatta hayatı tehlikeye atması bir tarafa, büyük ölçüde bunları, bilhassa uyarılma kabiliyetini veya kas gücünü artırıp genişlettiğini ve eğer başka başı çeken sebep yoksa hayatı kısaltmak-

tan çok uzattığına tanık olmuş olabilirim. Bu durumda bireyselliği organik olan her şeyin ve eğer bu kendinin bilincinde olan bir organizmaysa aynı zamanda bilincin de bir niteliği olarak biliyordum. Fakat şimdi bireyselliğin bu hayat veren ve benim bütünüyle meçhulüm olan kaybolmuş ilkenin doğal parçası olduğu sonucuna varmak için bir sebep yoktur; tabiatta her yerde her bir münferit fenomeni benzer türden binlerce fenomende etkin olan evrensel bir gücün eseri olarak gördüğüm için bu daha da fazla böyledir. Ama diğer yandan teşekkül etmiş hayat burada sona erdiği için onu şimdiye dek harekete geçiren güç de bir hiç olmuştur sonucuna varmak için daha da az sebep vardır; çıkrığın durması dokumacının ölümünü çıkarmak için ne kadar yeterliyse bu da o kadar yeterli bir sebep teşkil eder. Nasıl ki bir sarkaç çekim merkezini tekrar bularak sonunda sükûnete kavuşur ve böylece onun görünür bireysel hayatı sona ererse, hiç kimse buradan hareketle çekim gücünün sona erdiği sonucuna varmaz ve herkes onun her zaman olduğu gibi şimdi de sayısız fenomende faal olduğunu anlarsa (durum burada da böyledir). Elbette sarkaçta yerçekiminin faal olmaktan çıkmadığı fakat sadece faaliyetini görünür hale getirmekten çekildiği ileri sürülerek bu benzetmeye karşı çıkılabilir. Bunda ısrar eden kimse bunun yerine elektrik yükü boşaldıktan sonra elektriğin gerçekten faal olmaktan çıktığı elektrikli bir cismi düşünebilir. Bununla sadece tabiatın en aşağı güçlerine bile doğrudan sonsuzluk ve aynı anda her yerde hazır olma nitelikleri atfettiğimizi ve bu ömürsüz fenomenlerin gelip geçiciliğinin bizi bunlarla ilgili olarak bir an bile şaşırtmadığını göstermek istedim. Binaenaleyh hayatın durmasını hayat ilkesinin hükmünü yitirmesi, dolayısıyla ölümü insanın bütünüyle yok olması olarak görmek daha da az aklımıza gelir. Düşünen ve dengeli bir anlayış üç bin yıl evvel Odysseus'un yayını

büken güçlü kol artık var olmadığı için onda böylesine güçlü bir şekilde faal olan güce bütünüyle yok olmuş bir güç olarak bakmayacaktır. Ve o bir adım daha ileri gidip o yayı bugün büken gücün ilk defa o kolla var olmaya başladığını ileri sürmeye kalkmayacaktır. Eskiden bir hayatı kuvveden fiile çıkarıp da şimdi kaybolan gücün serpilip gelişmekte olduğunu gördüğümüz hayatta faal olanın aynı güç olduğu fikri bize çok daha yakındır, hatta bu düşünce neredeyse karşı konulmazdır. Bununla beraber şunu kesinlikle biliyoruz, ikinci kitapta izah edildiği üzere, illiyet zinciri içerisinde varolan fani olandır; fakat bu şekilde var olan durumlar ve biçimlerden ibarettir. Buna mukabil bunlarda sebeplerin meydana getirdiği değişimin dokunmadığı madde bir yandan, diğer yandan doğal güçler olduğu gibi kalır; çünkü bunların her ikisi de bütün bu değişimlerin ön şartıdır. Fakat hayat veren ilke, daha derin bir araştırma onun bizatihi ne olduğunu öğrenmemizi mümkün kılana kadar, her halükârda öncelikle bir doğa gücü olarak düşünülmelidir. Bu şekilde sadece bir doğa gücü olarak kabul edildiğinde yaşam gücü sebep sonuç silsilesinin tekrar tekrar ortaya çıkarıp kaldırdığı—ki tecrübede de bu süreçler bu şekilde cereyan ettiği üzere oluş ve bozuluşa sadece onlar maruzdur—biçimlerin ve durumların değişiminden bütünüyle etkilenmemiş olarak kalır. Dolayısıyla bu ölçüde bizim gerçek varlığımızın, derin özümüzün yok olmazlığı zaten kesinlikle ispat edilebilir.

Fakat bu kuşkusuz genellikle ölümden sonra varoluşumuzun devam edeceğiyle ilgili deliller hakkında ileri sürülmüş iddialar için yeterli karşılık olmayacağı gibi bu tür delillerden beklenen teselliyi temin etmek için de kifayetsiz kalacaktır. Ancak yine de her kim ölümden mutlak yok oluş olarak korkarsa ölümün hayatının en iç ilkesine ilişmeksizin onu nasılsa öyle bırakacağına

dair mükemmel kesinliğe tepeden bakmaya güç yetiremeyecektir. Aslında varmak istediğimiz yere paradoksla ulaşabilir ve tıpkı doğa güçleri gibi sebep sonuç zincirinin içerisinde durumların sürekli değişmesinden etkilenmeksizin kalan bu ikinci şeyin, yani maddenin de bizi bir yok olmazlığın mutlak sürekliliğiyle buna temin edeceğini ileri sürebiliriz; ve bu sayede başka hiçbir şeyi kavramaya muktedir olmayan kimse yine de belli bir yok olmazlıktan emin olabilir. Fakat o zaman sorulacaktır: "Safi tozun toprağın, kaba maddenin devamlılığı hakiki iç varlığımızın bir devamı olarak nasıl görülebilir?"

Ah, siz bu tozu toprağı biliyor musunuz? Onun ne olduğunu ve ne yapabildiğini biliyor musunuz? Onu horlayıp hakir görmezden evvel ne olduğunu öğrenin. Şimdi burada toz ve kül olarak duran bu madde suda çözüldüğünde çok geçmeden kristallere dönüşecektir; metal gibi parlayacak, o zaman elektrik kıvılcımları çıkaracaktır. Galvanik yoğunluğuyla o en güçlü ve sağlam terkipleri çözerek toprağı metallere çeviren bir güçtür. Hatta o kendisi kendiliğinden bitkiye ve hayvana doğru şekillenecektir; ve sizin o dar kafalılığınızla kaybından bu kadar çekinip tedirgin olduğunuz bu hayat onun esrarlı döl yatağından gelişecektir. Şimdi böyle bir madde olarak varlığını sürdürmek mutlak hiçlik midir? Hatta ben maddenin bu devamlılığının bile bizim hakiki iç varlığımızın yok olmazlığının, her ne kadar ancak bir teşbih ve temsil içinde, daha doğrusu gölgeli bir taslak halinde de olsa, en büyük delilini teşkil ettiğini ciddi ciddi ileri sürmek isterim.

Bunu anlamak için 24. Bölümde ele alınmış meselenin açıklamasını hatırlamak yeterlidir, ki oradan safi biçimsiz maddenin—kendi başına asla algılanmayan fakat her zaman sürekli ve daimi olduğu var sayılan tecrübe dünyasının bu temelinin—kendinde şeyin, dolayısıyla iradenin,

dolaysız, genel olarak görünür yansıması olduğu sonucu çıkmıştı. Dolayısıyla mutlak olarak kendinde iradeye ait olan şey tecrübe şartları içerisinde madde için de geçerlidir ve zamana bağlı yok olmazlık temsili içinde iradenin gerçek sonsuzluğunu yansıtır. Çünkü daha önce söylediğimiz gibi tabiat yalan söylemez, onun salt nesnel kavranışından kaynaklanan ve mantıklı olarak düşünülüp taşınılmış hiçbir görüş mutlak olarak ve bütünüyle yanlış olamaz; en kötü durumda ancak tek yanlı ve kusurlu olabilir. Fakat böyle bir görüş, sözgelimi Epikuros maddeciliği gibi, su götürmez derecede tutarlı bir maddeciliktir ve nitekim onun tam karşısında yer alan, mesela Berkeley'inki gibi, mutlak idealizm ve genel olarak doğru bir *aperçu*dan kaynaklanan ve dürüst bir şekilde işlenip geliştirilmiş her temel felsefe görüşü de böyledir. Sadece bunlar aşırı derecede tek yanlı yorumlardır ve bu sebepten ötürü karşıtlarına rağmen her biri belirli bir bakış açısından *eş zamanlı olarak* doğrudurlar. Fakat bu bakış açısının üzerine çıkar çıkmaz ancak nispi olarak ve belirli sınırlar dâhilinde doğru olarak görünürler. Hepsini gözden geçirdiğimiz ve hepsindeki nispi doğruluğu görüp tanıdığımız en yüksek bakış açısı ve ayrıca bunlardaki yanlışlık bakımından bunun ötesi, böyle bir doğru genel olarak erişilebilir olduğu kadarıyla mutlak doğrunun bakış açısı olabilir. Dolayısıyla yukarıda gösterildiği gibi gerçekten oldukça kaba ve dolayısıyla aynı derecede eski temel maddecilik görüşünde kendi hakiki iç varlığımızın yok olmazlığını onun safi gölgesi olarak temsil edilmiş haliyle, yani maddenin yok olmazlığıyla görüp anlarız; nitekim mutlak bir fiziğin daha yüksek doğalcılığında da onu doğa güçlerinin—ki bunlar arasında yaşam gücü herhalde sayılmalıdır—aynı anda her yerde bulunuşu ve sonsuzluğuyla temsil edilmiş olarak görürüz. O nedenle bu kaba temel görüşler bile içlerinde canlı varlığın ölümle mutlak yok oluşla karşılaşmayacağı fakat tabiatın bütününde ve tabiatla birlikte var olmaya devam edeceği iddiasını taşırlar.

Bizi bu noktaya getirmiş olan mülahazalar ve onunla ilgili olan daha ileri incelemelerin ortak hareket noktası canlı varlıkların hepsini etkileyen bu ilginç ölüm korkusuydu. Fakat şimdi bu bakış açısını değiştireceğiz ve münferit varlıklardan farklı olarak tabiatın bütününün ölüm karşısında nasıl hareket ettiğini incelemeye çalışacağız; ama burada da yine hep tecrübi olanın zemininde kalacağız.

Kuşkusuz hayatın ve ölümün üstüne oynanandan daha büyük bir kumar bilmeyiz. Bunlarla ilgili her kararı en yüksek dikkat, ilgi ve korkuyla izleriz; çünkü gözümüzün önünde bahise sürülebilecek her şey sürülmüştür: her şey tehlikededir. Buna mukabil hiçbir zaman yalan söylemeyen ve her zaman dürüst ve samimi olan tabiat, tıpkı *Bhagavadgita*'daki Krişna gibi, bu bahiste gayet farklı konuşur. O der ki: Bireyin ölümünün ya da hayatının kesinlikle hiçbir önemi yoktur.

O bunu her canlının, hatta insanın hayatını, kurtarmaya gelmeye gerek duymaksızın en önemsiz tesadüflere terk ederek ifade eder. Yolunuzun üzerindeki böceği düşünün; farkında olmaksızın ayağınızın hafifçe dönüşü onun hayatı ya da ölümü üzerinde belirleyici olacaktır. Uçacak, kendini savunacak, aldatacak, saklanacak hiçbir araca sahip olmayan ve her bakımdan her şeye karşı hazır bir av olan ahşap salyangozuna bakın. Henüz açık ağda başına gelecekleri habersiz oynayan balığa; tembelliği sebebiyle kendisini kurtarabilecek sıçramadan alıkonan kurbağaya; üzerinde süzülen şahinden habersiz kuşa; çalılıktan kurdun gözleyip fırsatını kolladığı koyuna bakın. Üzerlerinde

ihtiyat ve teyakkuzun en küçük emaresini göremediğimiz bütün bu canlılar hayatlarını her an tehdit eden tehlikeler arasında saf saf dolaşmaktalar. Şimdi tabiat böylesi dile söze sığmaz bir maharetle vücuda getirdiği organizmalarını sadece daha güçlü olanın yırtıcı içgüdüsüne değil fakat aynı zamanda en kör kazaya, her aptalın keyfine, her çocuğun muzırlığına tasasız ihtiyatsız terk ettiği için bu bireylerin yok olmasının olmamasının kendisi için bir olduğunu, bunun kendisine bir zarar vermediğini, dolayısıyla herhangi bir anlam ve öneminin olmadığını ifade etmiş olur. Ona göre bütün bu durumlarda netice sebepten daha önemli değildir. Tabiat bunu gayet açık bir şekilde ifade eder ve asla yalan söylemez; sadece o söyledikleri üzerine yorum yapmaz, daha çok bunları bir kehanetin veciz üslubuyla ifade eder. Şimdi eğer her şeyin anası olan çocuklarını korumasız himayesiz tehdit edici bin bir tehlikenin içine tasasız kaygısız salıyorsa bunun tek sebebi olabilir: O çocukları düştüğünde başka bir yere değil güvende ve emniyette olacakları tek yere, kendi dölyatağına geri geleceklerini bilir. Dolayısıyla onların düşmeleri bir şakadan başka bir şey değildir. İnsan söz konusu olduğunda da diğer canlılara davrandığından farklı davranmaz; çünkü onun yukarıdaki ifadesi insanı da kapsamı içine alır; bireyin hayatta kalması veya ölmesi onun için birdir. Dolayısıyla onların belli bir anlamda bizim için öyle veya böyle olması neticeyi değiştirmeyen bir mesele olmalıdır, çünkü aslında biz kendimiz tabiatız. Zira eğer yeteri kadar derin görmüş olsaydık kesinlikle tabiatla aynı fikirde olur, hayatı ve ölümü onun karşıladığı kadar kayıtsız karşılar, kayıtsız kabul ederdik. Bu arada tabiatın bireylerin hayatıyla ilgili bu tasasız ve kayıtsız tavrını böyle bir fenomenin yok olmasının hakiki ve gerçek iç varlığa zerrece zarar vermemesine bağlamalıyız.

Eğer az önceki müşahedelerimize devam edersek sadece hayat ve ölümün en önemsiz kazalara bağlı olmakla kalmayıp organik varlıkların hayatının da genel olarak kısa ömürlü olduğunu, hayvanların ve bitkilerin *bugün hayata gözlerini açıp yarın yumduklarını, doğum* ve ölümün birbirlerini ara vermemecesine takip ettiğini buna mukabil inorganik şeylerin çok daha aşağıda yer almalarına rağmen kıyas kabul etmez derecede daha uzun bir ömre sahip olduklarını, fakat sınırsız derecede daha uzun olanının, bunu bile kendisine *a priori* atfettiğimiz, mutlak biçimsiz maddenin payına düştüğünü görürüz. Şimdi bütün bunlar üzerine düşünecek olursak böyle bir eşya nizamının safi tecrübi fakat nesnel ve önyargısız kavranışını öyle zannediyorum doğal olarak şöyle bir düşünce takip edecektir: Bu nizam yüzeyel bir görünüşten ibarettir, böyle bir sürekli ortaya çıkış ve kayboluş hiçbir surette şeylerin köküne dokunamaz, fakat ancak nispi ve hatta sadece görünüş olabilir. Her yerde nazarımızdan kaçan ve bütünüyle sırlarla dolu olan bu her şeyin hakiki iç varlığı bu ortaya çıkış ve kayboluştan etkilenmez, bilakis ondan zarar görmeden varoluşunu sürdürür. Elbette bunun keyfiyetini ne algılayabilir ne de kavrayabiliriz ve bu sebepten ötürü onu ancak genel olarak burada gerçekleşmiş olan bir tür *tour de passe-passes*[13] olarak düşünmeliyiz. Çünkü en kusurlu şey, en aşağıda yer alan, inorganik madde hiçbir tasalluta uğramaksızın varlığını sürdürürken, her zaman ta en *başından yeniden* vücut bulması ve kısa bir zaman aralığının ardından kendileri gibi hiçlikten hayata gözlerini açan yenilerine bir kez daha yer açmak için mutlak olarak bir hiç olması lazım gelen en mükemmel varlıklar, yani sınırsız derecede karmaşık

13 (: Afsunlama hilesi.)

ve tasavvur edilemez derecede dahiyane teşekkülleriyle canlı şeylerdir.

Bu o kadar aşikâr biçimde saçma bir şeydir ki asla eşyanın hakiki nizamı olamaz, fakat daha çok böyle bir nizamın üzerini örten bir örtü, veya daha doğru bir ifadeyle, varlığını zihnimizin yapısına borçlu olan, böyle bir yapı sayesinde ortaya çıkabilen bir fenomen olabilir. Aslında karşısında hayat ve ölümün birbirine zıt ve karşıt olduğu bu münferit varlıkların varoluşu ve var olmayışı[14] ancak nispi olabilir. Dolayısıyla tabiatın dili—ki o dille bize bu nizam mutlak bir şey olarak verilir—eşyanın nizamının hakiki ve nihai ifadesi olamaz, belki ancak bir *patois du pays*[15] diğer bir deyişle, ancak sadece izafi olarak doğru, *cum grana salis*[16] anlaşılması gereken, sözde bir şey veya daha doğru bir ifadeyle, mevcudiyetini zihnimize borçlu bir şey olabilir. Burada sözcüklerle anlatmaya çalıştığım türden sezgiye dayalı, doğrudan kanaatin kendisini herkese, elbette kafası alelade neviden olmayan herkese zorla kabul ettireceğini söyleyeceğim. Bu nevi kafalar sadece münferit şeyi ve onu sadece ve münhasıran o hüviyetiyle bilebilirler, bilgileri hayvanın kafa yapısına benzer tarzda sıkı sıkıya münferit şeylerin bilgisiyle sınırlıdır. Buna karşılık ancak bir ölçüde daha yüksek bir güce sahip, hatta münferit varlıkları küllilikleri, ideeleri içinde görmeye başlayan bir yetenek belli bir ölçüde bu kanaati paylaşacaktır. Çünkü bu dolaysız ve o sebeple kesin bir kanaattir. Hatta ölümü yok oluşları olarak görüp gayet ciddi şekilde korkan da ancak küçük, dar kafalardır; bariz bir kabiliyetle özellikle kayırılmış olanlar bu tür korkulardan bütünüyle uzaktır.

14 (Yani: Bu varoluş ve var olmayış açısından bir birine zıt görünen hayat ve ölüm...)

15 (: Taşra ağzı.)

16 (: İhtiyat kaydıyla.)

Platon haklı olarak felsefenin tamamını idealar öğretisinin bilgisi, bir başka deyişle, cüzide külli olanın sezilip algılanması üzerine oturtur. Fakat burada sözü edilen ve doğrudan doğanın kavranılmasından doğan kanaat *Vedalar*'ın *Upanişadlar*'ının kolay kolay safi insan olarak düşünülemeyecek yazarlarında aşırı derecede diri ve canlı olmuş olmalıdır. Çünkü bu kanaat bize onların hudutsuz sayıdaki sözlerinden öylesine karşı konulması güç biçimde konuşur ki onların zihnen/ruhen dolaysız aydınlanışlarını, zaman bakımından ırkımızın kökenine daha yakın olan bu bilgelerin şeylerin iç özünü çoktan kuvvetten düşmüş, bozulmuş ırkın, οἷα νῦν βροτοί εἰσιν[17] kavrayabileceğinden daha açık ve daha derin şekilde kavramalarına bağlamamız gerekir. Fakat hiç kuşku yok, onların bu kavrayışına Hindistan'ın hayatın bizim kuzey dünyamızdan çok farklı derecede nüfuz ettiği doğal dünyası da yardım ediyordu. Hal böyle olmakla beraber, Kant gibi büyük bir kafanın yaptığına benzer şekilde tefekkürle, farklı bir yoldan da olsa, aynı sonuca ulaşmak mümkündür. O bize süratle değişen bu fenomenler dünyasının kendisini sergilediği zihin melekemizin şeylerin hakiki, nihai özünü değil fakat sadece gelip geçici görünüşünü kavrayabildiğini öğretir. Çünkü, benim daha sonra ilave ettiğim gibi, kökeni itibariyle onun yazgılı olduğu şey irademizin önüne saikler koymaktan, diğer bir söyleyişle, değersiz hedeflerinin gerçekleştirilmesinde ona yardımcı olmaktan ibarettir.

Fakat nesnel ve önyargısız doğa incelememizi daha da ileri götürelim. Şimdi eğer ben bir canlı öldürsem, bu bir köpek, bir kuş, veya hatta sadece bir böcek bile olabilir, bu varlık, daha doğrusu böylesi harikulade bir fenomen sayesinde daha birkaç dakika önce onun dopdolu hayat

17 (: Şimdi biz ölümlüler gibi.)

enerjisi ve sevgisi içinde kendisini gösteren ilk ve asli güç, benim o uğursuz veya düşüncesiz eylemimle bir hiç haline gelmiş olabilirdi. Ayrıca diğer yandan her lahza sonsuz çeşitlilikte hayata gözlerini açan güç ve itkiyle dolu her türden milyonlarca canlı kendilerini dünyaya getiren edimden önce asla mutlak manada hiç olmuş ve o hiçlikten mutlak başlangıca ulaşmış olamazlardı. Bu şekilde bu yaratıklardan birinin nereye gittiğini hiç bilmeksizin görüş alanımdan çıktığını ve bir başkasının nereden geldiğini hiç bilmeksizin görüş alanımda belirdiğini, buna ilave olarak her ikisinin de aynı biçime, aynı iç öze, aynı karaktere sahip olduğunu ve sadece hayatta kaldıkları süre boyunca tekrar tekrar üstlerinden atıp yeniden büründükleri o aynı maddeden olmadıklarını görürsem o zaman ortadan kaybolan ve onun yerinde ortaya çıkanın sadece küçük bir değişim—hayat formunun bir yenilenişi—geçirmiş bir ve aynı şey olduğu ve dolayısıyla uyku birey için neyse ölümün de tür için aynı şeyi ifade ettiği varsayımı—işte bu varsayım o kadar yalın ve yakındır ki zihinlerimiz yanlış temel görüşlerin zorla benimsetilmesiyle gençlikte ifsat edilmiş olup da boş inançlara dayalı korkuyla hatta yanına bile yaklaşmadan yolunun üzerinden kaldırıp atmadıkça aklımıza gelmemesi imkânsızdır. Fakat karşıt varsayım, yani bir canlının doğumunun bir hiçten meydana geliş ve dolayısıyla ölümünün mutlak bir yok oluş olduğu, buna ilave olarak insanın da hiçten vücuda getirildiği, dahası köpek, maymun ve fil ölümle yok olurken onun bireysel ve sonsuz bir gelecek hayata üstelik bilinçle birlikte sahip olduğu varsayımı gerçekten sağlam aklın karşı çıkmaktan ve saçma olduğunu ilan etmekten kendini alamayacağı bir şeydir. Eğer yeterince sık tekrarlandığı üzere bir sistemin sonucunun sağduyunun dile getireceği şeylerle mukayesesi onun doğruluğunun miyarı olarak

kabul edilirse Descartes'tan başlayıp Kant'tan önceki eklektiklere kadar süre gelen, hatta şimdi bile Avrupa'da okuryazar kesimlerin büyük bölümünün hâkim görüşü olan sistemin bağlılarının burada bir kez daha bu denek taşına tabi tutulmalarını isterim.

Doğanın hakiki simgesi her yerde her zaman dairedir, çünkü o yinelenmenin kalıbıdır; esasen bu doğadaki en genel formdur. Çünkü doğa gökcisimlerinin deveranından organik varlıkların doğum ve ölümüne kadar her şeyde onu müessir kılar. Zaman ve onun içindeki her şeyin dur durak bilmeyen akışında ardı arkası kesilmeyen bir varoluş yani doğa ancak böyle mümkün hale gelir.

Sonbaharda böceklerin ufacık dünyasını gözlemleriz ve uzun bir uykuya, uyuşturucu kış uykusuna yatmak için yataklarını nasıl hazırladıklarını görürüz. Bir başkası kışı bir krizalit olarak geçirmek ve baharda dinçleşip mükemmelleşmiş olarak uyanmak için bir koza örer. Son olarak onların çoğu ölümün kollarında sükûna kavuşma niyetiyle yumurtalarını bırakmak, böylece bir gün bunlardan yenilenmiş olarak çıkmaları için, uygun bir yeri nasıl da dikkatle ve ihtimamla düzenlerler.

Bu tabiatın büyük ölümsüzlük öğretisidir. O bize uyku ile ölüm arasında köklü ve esaslı bir farkın olmadığını, varoluşu birinin ancak diğeri kadar tehlikeye attığını açıklamaya çalışır. Böceğin bir kavuğu, bir deliği veya yuvayı hazırlarken, baharda çıkacak larvalar için yiyecekle birlikte buraya yumurtalarını bırakırken gösterdiği dikkat ve ihtimam ve ardından sükûnet içinde ölüşü insanın ertesi sabah için giyeceklerini ve kahvaltısını hazır hale getirirken gösterdiği özene ve ardından da sükûnet içinde yatağına gitmesine benzer. Aslında bu sonbaharda hayata veda eden böcek bizatihi ve hakiki özü itibariyle baharda kuluçkadan çıkacak böcekle, tıpkı uykuya dalan kişiyle ertesi

sabah kalkan kişi gibi, aynı olmamış olsaydı böyle bir şey gerçekleşemezdi.

Bu müşahedelerden sonra şimdi kendimize ve türümüze geri dönüyoruz. İleriye, istikbale doğru atfı nazar edip ardından âdetleri, uğraşları ve özlemlerinin tuhaf biçimiyle milyonlarca bireyle birlikte gelecek nesilleri zihnimizde canlandırmaya çalışıyoruz. İşte o zaman şu sorularla karşılaşıyoruz: Bütün bunlar nereden gelecek? Şimdi neredeler? Gelecek nesilleri içinde saklayan, dünyalara gebe bu hiçliğin zengin dölyatağı nerede? Bu sorulara gülerek verilen doğru cevap şu olmayacak mıdır: Münhasıran gerçek olanın her zaman olduğu ve olacağı yerden, yani şimdiki zaman ve onun muhtevasından başka nerede olabilirler?—dolayısıyla seninle gafil sorucu, sen ki kendi hakiki özün hakkında bu yanılgınla ağacın dallarındaki yapraktan farksızsın. Sonbaharla solup düşmeye hazır hale gelen bu yaprak yok oluşuna üzülüp kederlenir, baharda ağacı giydirecek taze yeşile bakıp teselli olmaz fakat feryat edip durur: "Ben bunlar değilim! Bunlar tamamen farklı yapraklar!" Ah, budala yaprak! Nereye gitmek istiyorsun? Ve ötekilerin nereden geleceğini zannediyorsun? Uçurumundan ürküp korktuğun hiçlik nedir? Hakiki iç varlığını, o varoluşa böylesine susamış olanı tanı; onu ağacın iç, esrarlı, sürgün veren gücünde bir kez daha gör ve tanı. Bu güç bütün yaprakların ortaya çıkışında her zaman bir ve aynıdır ve ortaya çıkış ve kayboluşla ona dokunulmuş olmaz. Ve şimdi,

οἵη περ φύλλων γενεή, τοίη δὲ καὶ ἀνδρῶν
(Qualis foliorum generatio, talis et hominum.)[18]

Şimdi etrafımda vızıldayıp duran sinek akşam uyumaya gidip ertesi sabah tekrar vızıldar mı yoksa akşam ölür

18 (: Ağaçtaki yapraklar nasılsa insan nesilleri de öyle.)

de baharda onun yumurtasından çıkan bir başka sinek mi vızıldar, bu kendi başına alındığında aynı şeydir. Fakat o zaman bunları birbirinden temelli farklı şeyler olarak sunan bilgi kayıtsız koşulsuz değil fakat izafi bir bilgidir, kendinde şeyin değil fakat onun tezahürünün bilgisidir. Sabahleyin sinek tekrar var olur; o da baharda tekrar var olur. Zira kışı geceden ne ayırır? Burdach'ın *Physiologie*'sinin, C. I, § 275'inde okuruz: "Sabah saat ona kadar henüz hiç *Cercaria ephemera* (tek hücreli organizmalar sınıfından biri) (enfüzyonda) görülmez ve saat on ikide su onlarla kaynar. Akşam ölürler ve ertesi sabah yenileri hayata gözlerini açarlar. Nitzsche ardı ardına altı gün bunları gözlemlemiştir."

Demek ki her şey bir müddet oyalanıyor sonra ölümün kollarına atılıyor. Bitki ve böcekler yaz sonunda; hayvan ve insan birkaç yıl sonra ölüyor; ölüm bıkıp usanmaz hasadı kaldırır. Fakat bütün bunlara rağmen aslında durum hiç böyle değilmiş, her şey her zaman var ve yerli yerindeymiş, sanki hiçbir şey yok olmazmış gibi görünür. Bitki daima serpilir ve tomurcuklanır, böcekler vızıl vızıl çalışır, hayvan ve insan her dem taze ve gençtir ve daha önce binlerce kez tattığımız kirazları her yaz tekrar önümüzde buluruz. Her ne kadar zaman zaman adlarını değiştirseler de milletler de ölümsüz bireyler gibi var olurlar. Hatta eylemleri, yaptıkları ve kendilerine yapılan şeyler her zaman aynıdır, her ne kadar tarih her zaman farklı bir şey anlatıyormuş havasındaysa da. Çünkü o bir çiçek dürbününe benzer her döndürüşte bize yeni bir suret, yeni bir kümelenme gösterir, halbuki gerçekte gözümüzün önünde olan şey her zaman aynıdır. Şu halde bize kendisini oluş ve bozuluşun şeylerin gerçek özlerini ilgilendirmediği, ilişmediği, nasılsa öyle kaldığı, o nedenle yok olmaz olduğu, dolayısıyla var olmak *isteyen* (*irade eden*) her şeyin aslında sürekli ve sonsuz olarak var olduğu düşüncesinden daha karşı

konulmaz biçimde kabul ettiren şey nedir? Binaenaleyh belirli zaman noktasında sivrisinekten file kadar bütün hayvan türleri hep birlikte ve eksiksiz olarak var olurlar. Kendilerini zaten binlerce kez yenilemişler ve buna rağmen aynı kalmışlardır. Tıpkı kendilerinden önce yaşamış olanlar ya da kendilerinden sonra yaşayacaklar gibi onlar da başkaları hakkında hiçbir şey bilmiyorlar. Onlar her zaman yaşayan türler; ve bireyler türün yok olmazlığının ve onunla özdeşliklerinin bilinciyle neşe içinde var olurlar.

Yaşama iradesi kendisini sonsuz bir şimdi içinde izhar eder, çünkü o türün hayatının formudur ve işte bu sebepten ötürü o yaşlanmaz, hep genç kalır. Uyku birey için, veya göz kırpma göz için neyse ölüm de tür için odur; Hinduların tanrıları insan formunda tezahür ettiklerinde göz kırpmamalarıyla tanınırlar. Nasıl ki akşamın çökmesiyle dünya karanlık içinde kaybolur ama bir an için bile var olmaktan kesilmezse insan ve hayvan da ölümle görünürde kaybolur fakat hakiki iç varlıkları bundan etkilenmeksizin var olmayı sürdürür. Şimdi doğum ve ölümün sınırsız derecede hızlı titreşimler içinde birbirini takip edişini zihnimizde canlandırmaya çalışalım, önümüzde iradenin sürekli ve kalıcı nesnelleşmesini, varlıkların çağlayanın üzerindeki gökkuşağı gibi sabit duran sürekli idealarını buluruz. Bu zaman içerisindeki ölümsüzlüktür. Bunun sonucunda ölüm ve bozulmanın binlerce yılına rağmen kaybolan hiçbir şey, maddenin tek bir atomu, hele hele kendisini doğa olarak gösteren iç varlığa ait hiçbir şey yoktur. Buna binaen herhangi bir anda neşeyle haykırabiliriz: "Zaman, ölüm ve bozulmaya rağmen hâlâ hepimiz hep birlikte varız!"

Belki de insana dair bir istisna yapılmalıydı. Çünkü o bu oyun hakkında kalbinin derinliklerinden bir defa demiş olmalı: "Ben artık bunu sevmiyorum." Fakat bunu konuşmanın yeri burası değil.

Bununla beraber doğum sancıları ve ölümün acılığının yaşama iradesinin kendisini nesnelleşmesi içinde sürdürdüğü iki sürekli şart olduğuna, diğer bir deyişle, bizim bizatihi varlığımızın zamanın akışından ve nesillerin ortadan kayboluşundan etkilenmemiş olarak bir sonsuz şimdi içinde var olduğuna ve yaşama iradesinin olumlanmasının meyvesini tattığına gerçekten dikkat çekilmeli. Bu ancak her gece uyumamız şartıyla gün boyunca uyanık kalabilmemize benzetilebilir; hatta bu güç geçitin anlaşılması için bu tabiatın bize sunduğu bir yorumdur. Çünkü canlı faaliyetlerinin askıya alınması uyku; organik faaliyetlerin inkıtaa uğraması ise ölümdür.

*Şimdi*nin dayanağı, veya muhtevası, πλήρωμα veya maddesi bütün zaman boyunca gerçekte aynıdır. Bu aynılığı doğrudan tanımanın imkânsızlığı, zihnimizin formu ve sınırı olan zamandır. Sözgelimi onun sayesinde müstakbel bir hadisenin henüz var olmaması hadise gelip geçtiğinde farkına vardığımız bir yanılsamaya dayanır. Böyle bir yanılsamayı zihnimizin temel yapısı üretir ve bu zihnimizin tabiatın ellerinden şeylerin iç varlığını kavrama amacıyla değil fakat sadece saikleri kavrama ve dolayısıyla iradenin bireye ait ve zaman içerisindeki bir fenomenine hizmet etmek maksadıyla çıkmasından hareketle açıklanır ve meşruiyetini de orada bulur.[19]

19 Sadece tek bir şimdi vardır ve her zaman var olan budur: Çünkü o bilfiil varoluşun yegâne formudur. *Geçmiş*in *bizatihi* şimdiden farklı olmadığı fakat bunun sadece form olarak zamana sahip olan idrakimizde böyle olduğu kavrayışına ulaşmalıyız. Şimdi kendisini geçmişten ancak onun sayesinde farklı gösterir. Bu kavrayışı daha kolay hale getirmek için insan hayatının zamanın akışı ve mekânların farklılığı, en karışık çeşitlilik ve ardışıklık içinde bize birbirini takip eder vaziyette sunulan iyi kötü, talihli talihsiz, sevindirici ve korkutucu bütün hadiselerini ve sahnelerini aynı anda, eş zamanlı ve daima, *Nunc stans*'da mevcut olarak tasavvur edelim, oysa belli ki ancak var olan bu şimdi şimdidir sadece; biz yaşama iradesinin nesnelleşmesinin gerçekten ne anlama geldiğini o zaman anlayacağız. Günlük hayatı tasvir eden resimlerden aldığımız hazzın büyük bölümü de esas itibariyle hayatın bu gelip geçici sahnelerini sabit ve kalıcı hale getirmelerinden kaynaklanır. Metempsykhosis dogmasının kökü de az önce anlatılan hakikatin duyurduğu hissiyatta aranmalıdır.

Bizi burada ilgilendiren müşahedelerin künhüne nüfuz eden Elealıların paradoks gibi görünen öğretilerinin ne manaya geldiğini de anlar. Onların dedikleri şuydu: Oluş ve bozuluş diye bir şey yoktur, bütün sağlam ve sabit durur:

Πᾶρμενίδης χαὶ Μέλισσος ἀνῆρσυν γένεσιν χαὶ φθορὰν, διὰ τὸ νομίζειν τὸ πᾶν ἀχίνητον (*Parmenides et Melissus ortum et interitum tollebant, quoniam nihil moveri putabant*. Stobaeus, *Eclogues*, I, 2 1).[20] Benzer şekilde Pluktarkhos'un bizim için *Adversus Coloten*, c. 12'de muhafaza ettiği Empedokles'in şu güzel pasajına da burada ışık tutulur:

Νήπιοι οὐ γάρ σφιν δολιχόφρονές εἰσι μέριμναι,
Οἱ δὴ γίνεσθαι πάρος οὐχ ἐὸν ἐλπίζουσι,
Ἤ τι χαταθνήσχειν χαὶ ἐξόλλυσθαι ἁπάντη
Οὐχ ἄν ἀνὴρ τοιαῦτα σοφὸς φρεσὶ μαντεύσαιτο
Ὡς ὅφρα μεν τε βιῶσι (τὸ δὴ βίοτον χαλέουσι),
Τόφρα μέν οὖν εἰσίν, χαὶ σφιν πάρα δεινὰ χαὶ
έσθλά,
Πρὶν δὲ πὰγεν τε βροτοὶ, χαὶ ἐπεὶ λύθεν, οὐδέν
ἄρ' εἰσίν.

(Stulta, et prolixas non admittentia curas
Pectora: qui sperant, existere posse, quod ante
Non fuit, aut uliam rem pessum protinus ire;
Non animo prudens homo quod praesentiat ullus,
Dum vivunt (namque hoc vitai nomine signant),
Sunt, et jortuna turn eonflietantur utraque;

20 (: Parmenides ve Melissos oluş ve bozuluşu inkâr ediyorlardı, çünkü onlar evrenin hareketsiz olduğuna inanıyorlardı.)

Ante ortum nihil est homo, nee post junera quidquam.)[21]

Diderot'nun yerinde şaşırtıcı olan *Jacques le Fataliste*'indeki hayli ilginç bir pasaj burada bir o kadar zikredilmeye layıktır: *Un chateau immense, au frontispice duquel on lisait: "Je n'appartiens à personne, et j'appartiens à tout le monde: vous y ètiez avant que d'y entrer, vous y serez encore, quand vous en sortirez."*[22]

Elbette doğduğunda hiçten meydana geldiği anlamında ise eğer kastedilen hiçlik ölümle de hiç olduğu söylenebilir. Ama bu hiçliğin ne olduğu hakkında tam bilgi edinmek ilginç olurdu, çünkü bu tecrübi hiçliğin hiçbir surette mutlak bir hiçlik, bir başka ifadeyle, her anlamda hiçlik olmadığını anlamak için mutedil bir seziş gücünden fazlası gerekli değildir. Daha önce tecrübi müşahedeyle şu kavrayışa ulaşmıştık: Ebeveynin ayırt edici özelliklerinin tümü çocuklarında yeniden ortaya çıkar ve böylece ölüm aşılmış olur. Ne var ki bu konuyu ileride özel bir bahiste konuşma fırsatı bulacağız.[23]

---

21 [: Daha önce var olmayanın ortaya çıkabileceğini
Ya da ortadan kaybolup bir hiç olabileceğini düşünenler
Budala ve yoksundur uzak görüşlü düşünmeden...
Asla görünmez böyle şeyler bilgenin gözüne
Yaşadığımız sürece—hayat dediği şeyi insanların—
Boyun eğeriz ancak iyi ve kötüye o süre boyunca
Ve doğumdan önce ve ölümden sonra hiç olduğumuz.]

22 [: Devasa bir şato ki ön girişinde okunur: "Ben kimseye ait değilim ve ben tüm dünyaya aitim; ona girmezden evvel onun içindeydiniz ve çıkıp gittiğinizde onun hala içinde bulunacaksınız.")

23 [Kap. XLII: *Leben der Gattung*: Türün Hayatı.]

Zamanın beraberinde bütün muhtevasını alıp götürerek dur durak bilmeyen karşı konulmaz uçup gidişi ile bilfiil var olanın, hep bir ve aynı olanın katı hareketsizliği arasında olandan daha büyük bir karşıtlık yoktur. Ve eğer bu bakış açısından nazanmızı bütünüyle nesnel bir tarzda hayatın dolayımsız hadiselerine çevirecek olursak *nunc stans*[24] zaman çarkının tam ortasında bizim için açık ve görünür hale gelir. Kıyas kabul etmez derecede daha uzun bir hayat yaşayan ve tek bir bakışta insan soyunu bütün ömrüyle tarassut eden bir varlığın gözünden doğum ve ölümün mütemadiyen birbirinin yerini alması sürekli bir titreşimden ibaret görünecektir. Buna binaen onda sürekli olarak hiçlikten geliş ve hiçliğe göçüş görmek akla gelmeyecek, fakat nasıl ki hızla dönen kıvılcım gözümüze yekpare bir daire, hızla titreşen çelik yay yekpare bir üçgen, titreşen tel bir iğ olarak görünüyorsa tür de onun nazarında var olan ve hep aynı kalan, doğum ve ölüm de titreşimler olarak görünecektir.

Onu önce hayvanlarda incelemeye karar vermediğimiz ve kendimiz için de övüngen ölümsüzlük ismi altında onlardan ayrı bir sınıf talep ettiğimiz sürece ölümle hakiki varlığımızın yok olmazlığı hakkında yanlış fikirlerin tutsağı olmaktan kurtulamayacağız. Fakat özünde ve bariz yönlerimiz itibariyle hayvanlarla aynı olduğumuz gibi aşikâr hakikati kabule karşı çoğu kimsenin böylesine ayak direyerek mücadele etmesinin tek sebebi bu

24 (: Halihazır.)

küstahlık ve onun temelini teşkil eden görüş darlığıdır; aslında bu tür kimseler hayvanlarla akrabalığımızın her emaresi karşısında geri çekilirler. Fakat hakiki varlığımızın yok olmazlığının gerçek bilgisine onları götürecek yolu sair her şeyden daha fazla tıkayan o hakikatin bu şekilde inkârıdır. Çünkü eğer biz herhangi bir şeyi yanlış bir yol üzerinde ararsak sırf bu sebepten ötürü doğru yolu terk etmiş oluruz ve takip ettiğimiz o yoldan neticede elimize gerçeklere gözümüzü açmaya gecikmiş olmaktan başka bir şey geçmez. Onun için bize kalan hakikati dosdoğru takip etmek, peşin hükümlere ve kuruntulara kapılmadan tabiatın ışığını kendimize rehber edinmektir. Ve her şeyden önce her yeni doğan hayvanın görünüşünde hiç yaşlanmayan türünün varlığını tanımayı öğrenmemiz gerekir. O ki sonu başı olmayan gençliğinin bir yansıması olarak soyunun her mensubuna zamana bağlı bir gençlik verir. Bırakalım o sanki dünya bugünün dünyasıymış gibi bir kez daha yeni ve taze olarak ortaya çıksın. Ve bu yılın baharının kırlangıcının ilk baharın kırlangıcından mutlak manada farklı olup olmadığını ve aslında bu ikisi arasında yoktan yaratma mucizesinin milyon defa yenilenmiş ve mutlak yok oluşun eline bir o kadar devredilmiş olup olmadığını dürüstçe kendimize soralım. Eğer birini şimdi bahçede oynayan kedinin orada üç yüz yıl önce aynı şekilde hoplayıp zıplayan ve aynı oyunları yapan kedinin aynısı olduğuna ciddi ciddi ikna etmeye çalışsaydım bana çılgın gözüyle bakacağını gayet iyi biliyorum. Fakat şunu da biliyorum ki bugünkü kedinin üç yüz yıl önceki kediden bütünüyle ve temelli olarak farklı olduğuna inanmak çok daha saçmadır.

Bu akıl sır ermez deruni varlığın varolduğu haliyle bir bütün olarak alındığında muhtemelen hiç olamayacağının açık seçik farkına varmak için yüksek omurgalılardan birini samimi ve ciddi şekilde düşünmeye koyulmamız

yeterlidir; ama bu onun gelip geçiciliğini bilmemize mani değildir. Bu söz konusu hayvanda ideasının (tür) sınırsız tabiatının bireyin sınırlı yapısına kazınmış olmasına bağlıdır. Çünkü her zaman önümüzde bulduğumuz bireyin farklı bir varlığı olduğu belli bir anlamda, yani kapsamı içine aynı zamanda mekân ve zamanı da dahil ettiğimiz yeter sebep ilkesine dayandığı anlamda elbette doğrudur; bunlar *principium individuationis*i oluştururlar. Ama bir diğer anlamda, yani gerçekliğin sadece şeylerin sürekli biçimlerine, idealara ait olduğu anlamda doğru değildir; ve bu Platon için o kadar açık bir hadiseydi ki onun temel düşüncesi, felsefesinin merkezi haline geldi; öyle ki Platon onu kavrayış gücünün genel olarak felsefe yapma yeteneğinin ölçütü olduğunu söyler.

Nasıl ki büyük şelalenin buharlaşan damlacıkları aydınlanma hızına bağlı olarak değişiyor ve fakat temelini teşkil ettikleri gökkuşağı sükûn içerisinde değişmez kalıyor, bu dur durak bilmeyen değişimden etkilenmiyorsa her idea, yani canlı varlıkların her *türü* de bireylerinin sürekli değişimiyle hiç etkilenmeksizin aynı kalır. Fakat yaşama iradesi gerçekte *idea* veya türe kök salar ve kendisini türde izhar eder; dolayısıyla irade gerçekte sadece türün devamıyla ilgilenir. Sözgelimi doğan ve ölen aslanlar çağlayanın damlacıkları gibidir; fakat *leonitas,* aslanın ideası veya formu şelalenin üzerindeki sarsılmayan ve kımıldamayan gökkuşağına benzer. Bu sebepten ötürüdür ki Platon gerçek ve hakiki varlığı sadece *idealara,* yani türe; fakat bireylere sadece dur durak bilmeyen oluş ve bozuluş atfediyordu. Yok olmaz tabiatının derin idrakinden aynı zamanda nefs itimadı ve gönül huzuru ortaya çıkar; bunların sayesinde her canlı ve hatta her insan teki kendilerini her an yok edebilecek bir yığın değişim ve tehlikenin ortasında tasasız kaygısız dolaşıyor, daha da önemlisi ölüme doğru yürüyor. Ne

var ki onun gözlerinden türün bu yok oluştan etkilenmeyen ve müteessir olmayan barışı parlar. Hatta insana bile bu barış ve sükûnet belirsiz ve değişen dogmalarla verilmez. Ne var ki daha önce söylediğimiz gibi her hayvanın görüntüsü ölümün hayatın özü, tezahürü içinde irade için bir engel olmadığını bize öğretir. Her canlıda ne akıl sır ermez sır barınır! En yakınınızdakine bakın; köpeğinize bakın, nasıl da neşeli, nasıl da sükûnet içerisindedir! Bu köpeğin hayat sırası gelmezden önce binlerce köpeğin ölmesi gerekmiştir; fakat bu binlerce köpeğin ölümü ve yok oluşu köpek ideasına tesir etmemiştir. Bu idea bütün bu ölümlerden zerrece etkilenmemiştir. Bu sebepten ötürüdür ki o köpek bugün onun sanki ilk günüymüşçesine ve hiç son günü olmayacakmış gibi canlı ve ilk gücüyle mücehhez olarak önümüzde durur. Ve onun gözlerinden içindeki yok edilmez ilke, *arkhaeus* parlar. Şimdi bu binlerce yıl boyunca ölen neydi? Köpek değil; çünkü o önümüzde dokunulmamış ve zarar görmemiş olarak duruyor; o halde sadece onun bizim bilme tarzımız içindeki zamana bağlı olan gölgesi veya suretidir. Böyleyken bozulup kaybolanın ebediyen var olduğuna ve bütün zamanı doldurduğuna nasıl inanılabilir? Bu mesele kesinlikle tecrübi olarak izah edilebilir; ölüm bireyleri ne kadar yok ediyorsa doğum da yenilerini o nispette vücuda getiriyor. Fakat bu tecrübi açıklama ancak işin zahirini kurtaran bir açıklamadır; yaptığı bir muammayı alıp yerine bir başkasını koymaktan ibarettir. Her ne kadar meselenin metafizik izahına bu kadar ucuz şekilde ulaşılamasa da yine de yegâne gerçek ve tatmin edici açıklamadır.

Öznel yöntemiyle Kant zamanın kendinde şeye ait olamayacağı, çünkü onun algımızda önceden teşekkül ettiği hakikatine ışık tuttu. Şimdi ölüm zaman içindedir ve zaman içindeki fenomene aittir; fakat zamanı

ortadan kaldırdığımızda artık son diye bir şey yoktur ve bu sözcük bütün anlamını kaybeder. Fakat şimdi ben burada bu meselenin müspet veçhesini, yani zamanın kendinde şeye ilişmediğini, bunun ancak zamanla, oluş ve bozuluşla mümkün olduğunu, içlerinde sonsuzluğun çekirdeği olmamış olsaydı, zaman içerisindeki fenomenlerin hiçliğe bitişik duran kararsız, ömürsüz varoluşa bile sahip olamayacaklarını nesnel yoldan göstermeye çalışıyorum. Sonsuzluğun bir algı temeline sahip olmayan bir kavram olduğu doğrudur, bundan dolayı o aynı zamanda safi menfi bir muhtevaya sahiptir ve dolayısıyla zamansız bir varoluşu ima eder. Bununla beraber zaman sonsuzluğun bir suretinden ibarettir, Plotinos'un söylediği gibi, ὁ χρόνοδ εἰχῶν τοὺ αἰὼνος;[25] tam buna benzer tarzda, bizim zaman içerisindeki varoluşumuz hakiki iç varlığımızın bir suretinden başka bir şey değildir. O sonsuzlukta bulunmalı, çünkü zaman bizim bilmemizin formundan ibarettir; ama kendi varlığımızı ve sair her şeyi geçici, sınırlı ve yok olmaya tabi olarak ancak bu form sayesinde biliriz.

İradenin kendinde şey olarak uygun nesnelliğinin onun her bir derecesindeki (Platonik) *idea* olduğunu ikinci kitapta göstermiştim. Benzer şekilde üçüncü kitapta varlıkların idealarının mütekabilleri olarak saf bilme öznesine sahip olduklarını dolayısıyla onların bilgisinin özellikle elverişli şartlar altında ancak istisna yoluyla ve zamana bağlı olarak ortaya çıktığını göstermiştim. Buna karşılık bireysel bilgi için ve dolayısıyla zamanın içerisinde *idea* kendisini *tür*ün formunda gösterir ve bu zamana dâhil olarak ayrılan/bozulan ideadır. *Tür* bu sebepten ötürü kendinde şeyin yani yaşama iradesinin en doğrudan nesnelleşmesidir. Binaenaleyh her hayvanın ve aynı

25 (: Zaman sonsuzluğun bir sureti(yani zihnimizde ebediyetin canlanmasına vesile olan şey)dir.)

zamanda insanın en iç varlığı türde bulunur; dolayısıyla böylesine güçlü bir şekilde etkin olan yaşama iradesinin kökü gerçekte bireyde değil türdedir. Buna mukabil dolaysız bilinç sadece bireyde bulunur; dolayısıyla o kendisini türden farklı olarak tasavvur eder ve bu sebepten ötürü ölümden korkar. Yaşama iradesi kendisini bireye açlık ve ölüm korkusu; türe ise cinsel dürtü ve dölü için müşfik ihtimam olarak gösterir. Buna uygun olarak biz doğanın, birey yanılsaması üzerinde hükmünü icra edemediği için, sadece türün muhafazasına dikkat edip bireylerin yok olmasına kayıtsız kaldığını görürüz; çünkü onun için sonuncular her zaman birer araçtan ibarettir, asıl amaç türdür. Bu sebepten ötürü bireylerin donanımında gösterdiği cimrilik ile türün akıbeti tehlikeye girdiğinde sergilediği savurganlık arasında çarpıcı bir karşıtlık vardır. *Bir* bireyden, sözgelimi ağaçlardan, balıklardan, yengeçlerden, akkarınca ve pek çok diğerlerinden yılda çoğu zaman yüz bin veya daha fazla tohum elde edilir. Buna karşılık cimriliğine gelince her birine dur durak bilmeyen çabayla hayatını sürdürmesini sağlamak için ancak yeteri kadar güç ve uzuv verilir. Ve bu sebepten ötürü eğer bir hayvan yaralanır veya zayıf düşerse genellikle açlıktan ölmesi gerekecektir. Ve kazara tutumluluk için fırsat çıksa (ve varolanın korunması mümkün olsa), nasıl ki vaziyetin aciliyeti gerekli kıldığında bir uzuv gözden çıkarılabiliyorsa bu durumda da o korunma esirgenmiş hatta onu işletecek düzenek arızalanmış olur. Bu yüzdendir ki mesela birçok tırtılın gözleri yoktur; zavallı hayvanlar karanlıkta o yapraktan bu yaprağa el yordamı ile dolaşırlar; duyargaları da olmadığı için bunu bir neseye çarpıncaya kadar vücutlarının dörtte üçüyle havada ileri geri hareket ederek yaparlar. Böylece yakında bulunan yiyeceklerini çoğu zaman kaybederler. Fakat bu *lex*

parsimoniae naturae[26] dolayısıyla böyle olur; bunun bir ifadesi olan *natura nihil tacit supervacaneum*'a[27] *et nihil largitur*[28] da eklenebilir. Tabiatın bu aynı eğilimi kendisini: bir birey yaşı dolayısıyla üremeye ne kadar uygunsa *vis naturae medicatrix*[29] kendisini onda o kadar güçlü biçimde gösterir, diye özetlenebilecek müşahededede de gösterir. Bu sebepten ötürü yaraları kolayca iyileşir, hastalığı çabuk ve kolay atlatır. Bu üreme gücüyle beraber azalır ve tükendikten sonra en düşük düzeye iner; çünkü o artık tabiatın gözünde değerini kaybetmiş bireydir.

Şimdi eğer tek hücrelilerden insana kadar kendilerine eşlik eden bilinç derecesiyle birlikte varlıklar yelpazesine bir göz atacak olursak bu harikulade ehramın kesinlikle bireylerin sürekli ölümüyle fasılasız inkıtasız salınım halinde tutulduğunu ancak doğum bağıyla zamanın sonsuz akışı boyunca türde dayanıklı ve kalıcı hale getirildiğini görürüz. Şimdi yukarıda izah edildiği üzere *nesnel olan*, tür, kendisini yok edilemez olarak gösterirken *öznel olan*, sadece bu varlıkların öz bilincinden ibaret olan en kısa ömre sahip görünür ve anlaşılmaz tarzda aynı sıklıkta yoktan yeniden ortaya çıkmak için sürekli olarak yok edilir. Fakat bir insan gerçekten bu görünüşle aldanmaya kendini bırakacak ve zaman içindeki sürekliliğin biçimi her ne kadar sadece nesnel olana ait olsa da öznel olanın—yani her şeyde yaşayan ve görünen *irade ve* onunla birlikte onun kendisini gösterdiği *bilme* öznesi—yok olmazlıkta ondan aşağı kalmayacağını anlamayacak kadar kısa görüşlü olacaktır. Çünkü nesnel ya da harici olanın sürekliliği haddizatında ancak

---

26 (: Doğal tutumluluk yasası.)

27 (: Tabiat hiçbir şeyi boşuna yapmaz, hiçbir şeyi lüzumsuz vücuda getirmez.)

28 (: Ve hiçbir şeyi feda etmez.)

29 (: Tabiatın sağaltıcı gücü.)

öznel, veya deruni olanın yok olmazlığının fenomenal görünüşü olabilir; çünkü evvelki sonrakinden bir borç olarak tevarüs etmediği hiçbir şeye sahip olamaz. O özü ve aslı itibariyle nesnel bir şey, bir fenomen ve daha sonra ikinci ve arızi olarak öznel bir şey, kendinde şey, kendinin bilincinde şey olamaz. Zira aşikâr ki fenomen olarak evvelki peşinen görünen bir şeyi gerekli kılar, nasıl ki başkası için varlık peşinen kendi için varlığı, obje peşinen özneyi gerekli kılarsa ve tersi değil: çünkü her yerde şeylerin kökü kendi başlarına var olanlarda yani öznel olanda bulunacaktır, nesnel olanda, sadece başkaları için var olanlarda, bir başkasının bilincinde değil. Bundan dolayıdır ki ilk kitapta felsefe için doğru hareket noktasının esas itibariyle ve zorunlu olarak öznel, yani idealist olduğu sonucuna ulaşmıştık, nitekim nesnel olandan hareket eden karşıt başlangıç noktası maddeciliğe götürür.

Ne var ki dünya ile genellikle zannettiğimizden çok daha fazla uyum içerisindeyiz; onun iç özü bizim irademiz, fenomenal görünüşü bizim tasavvurumuzdur. Kişinin ölümünden sonra harici dünyanın temadisi ile ölümünden sonra kendi sürekliliği arasındaki fark bu varlık birliğini veya özdeşliğini açık idrake yansıtabilen kimse için kaybolacaktır; bu ikisi ona bir ve aynı şey olarak görünecektir; ve aslında o bunları birbirinden ayırabilecek yanılsamaya gülecektir. Çünkü hakiki özümüzün yok olmazlığı anlayışı büyük evrenle küçük evrenin özdeşliği anlayışı ile çakışır.

Yeri gelmişken burada söylenmiş olanın hayalgücü aracılığıyla gerçekleştirilecek ve metafizik denilebilecek özel bir deney ile açıklığa kavuşturulabileceğini ifade edelim. İsteyen öleceği zamanı, ama herhalde öyle çok uzakta değil, zihninde canlı bir şekilde canlandırmaya çalışsın. O zaman kendisinin gitmiş olduğunu düşünür

fakat dünyanın var olmaya devam ettiğini tasavvur eder; lakin çok geçmeden şaşkınlıkla kendisinin de var olduğunu keşfeder. Çünkü o dünyayı kendisi olmadan zihninde canlandırdığını düşünmüştü; fakat benlik bilinçteki dolaysız unsurdur ki, dünya onun sayesinde ilk kez ortaya çıkmış ve sadece onun için var olmaktadır. Bu bütün varoluşun merkezi, bu her türlü gerçekliğin çekirdeği ortadan kalkacak ama yine de dünyanın var olmaya devam etmesi mümkün olacak; bu hiç kuşkusuz soyut olarak zihinde canlandırılabilecek fakat gerçekleştirilmeyecek bir tasavvurdur. Bunu gerçekleştirme çabası, birinci olmaksızın ikinciyi, şart olmadan meşrutu, destekleyici olmadan desteklenen düşünme teşebbüsü, büyük ölçüde dik açılı eşkenar bir üçgeni ya da maddenin oluş ve bozuluşunu ve benzer imkânsızlıkları düşünme çabası gibi, her zaman akamete uğrar. Amaçlanan yerine burada bize kendini zorla kabul ettiren duygu şudur: Biz ne kadar dünyanın içindeysek dünya da bizim o kadar içimizdedir, her türlü gerçekliğin kaynağı içimizde saklıdır. Gerçekten ulaşılansa: benim var olmayacağım zaman nesnel olarak gelecek, fakat o zamanın öznel olarak gelmesi hiçbir surette mümkün değildir sonucudur. Hatta bu sebepten ötürü bir kimse gerçekten tasavvur edemeyeceği bir şeye aslında ne kadar yüreğinden inanabilir sorusu; ya da hakiki iç varlığımızın yok edilemezliğinin derin bilinci herkesin az veya çok seçiklikle nefsinde gerçekleştirdiği safi zihni tecrübeyle bir arada olduğuna göre kendi ölümümüzün bizim için aslında dünyadaki en inanılmaz şey olup olmadığı sorulabilir.

Ölümle asli tabiatımızın yok olmazlığına dair, ölüm yaklaşırken kaçınılmaz vicdan azabının da doğruladığı gibi, herkesin yüreğinin derinliklerinde taşıdığı, derin kanaat bütünüyle bizim asli ve ezeli tabiatımızın bilincine dayanır; bu yüzden Spinoza onu şu şekilde ifade eder: *sentimus experimurque nos* aeternos *esse*.[30] Çünkü makul birisi kendisini ancak başlangıçsız, aslında zamansız olarak düşündüğü kadarıyla yok olmaz, zeval bulmaz olarak düşünebilir. Buna karşılık kendisini yoktan ortaya çıkmış olarak gören birisi yine yok olacağını düşünmek zorundadır; çünkü o var olmazdan evvel sınırsız bir zamanın geçtiği fakat ölümünün ardından varoluşunun hiç son bulmayacağı bir ikinci sonsuzluğun başlayacağı düşüncesi tuhaf ve saçma bir düşüncedir. Aslında bizim yok olmaz zeval bulmaz varlığımız için en sağlam temel şu eski vecizedir: *Ex nihilo nihil fit, et in nihilum nihil potest reverti*.[31] Dolayısıyla Theophrastus Paracelsus gayet yerinde olarak söyler (*Werke*, Strasburg, 1603, C. II, s. 6): "Bendeki ruh bir şeyden geldi, dolayısıyla o hiçe dönmez; çünkü o bir şeyden çıkar". O doğru ve gerçek sebebi ifade ediyor, fakat insanın doğumunu mutlak başlangıcı olarak gören birisi ölümünü de mutlak sonu olarak görmek zorundadır. Çünkü her ikisi de aynı anlama gelir; dolayısıyla herkes kendini ancak *doğmamış* olarak düşündüğü kadarıyla *ölümsüz* olarak ve aynı anlamda düşünebilir. Gerçek özü ve anlamı itibariyle,

30 (: Ölümsüz olduğumuzu hisseder ve tecrübe ederiz.)

31 (: Hiçten hiç çıkmaz; ve hiç tekrar hiç olamaz.)

doğum neyse ölüm de odur; iki farklı istikamette çizilmiş aynı çizgidir. Eğer evvelki gerçekten hiçlikten ortaya çıkmaysa sonraki de gerçekten yok olmadır. Bununla beraber aslında onun yok olmazlığı ancak gerçek iç tabiatımızın sonsuzluğu sayesinde düşünülebilir; dolayısıyla böyle bir yok olmazlık, zeval bulmazlık zamansal değildir. İnsanın yoktan yaratıldığı varsayımı zorunlu olarak ölümün onun için mutlak son olduğu varsayımına götürür. Dolayısıyla bu bakımdan Eski Ahit gayet tutarlıdır; çünkü hiçbir ölümsüzlük öğretisi böyle bir yoktan yaratmaya uygun değildir. Yeni Ahit Hıristiyanlığı böyle bir öğretiye sahiptir, çünkü o ruh itibariyle (Orta Doğuya değil) Hint dünyasına akrabadır ve bu sebepten ötürü, bir ihtimalden daha fazla, her ne kadar dolaylı olarak, Mısır vasıtasıyla da olsa köken itibariyle Hindu'dur. Ne var ki irade özgürlüğü iradenin yaratılmış olduğuna ne kadar uyuyorsa böyle bir öğreti de bu Hint bilgeliğinin üzerinde Kutsal Topraklara aşılanacağı Yahudi köke ya da

> *Humano capiti cervicem pictor equinam*
> *Jungere si velit*[32]

o kadar az uyar. Eğer tamamen özgün olmamıza ve bütün ağacı yontup biçimlendirmemize imkân tanınmazsa sonuç her zaman kötüdür. Buna mukabil Brahman ve Buda dini gayet tutarlı olarak ölümden sonra devam eden varoluşun yanı sıra bu önceki varoluşun günahlarının cezasını çekmek/kefaretini ödemek için ölümden önceki bir varoluşu da kabul eder. Aşağıda Colebrooke'un *Transactions of the Asiatic London Society*, C. I, s. 577'deki *History of Indian Philosophy*'sinden alın-

32 (: Bir ressam bir insan kafasını bir at boynuna eklemek isteseydi...)

ma pasaj onların bu konudaki zorunlu tutarlılığın ne kadar açık bilincinde olduklarını gösteriyor: "Against the system of the Bhagavatas, which is but partially heretical, the objection upon which the chief stress is laid by Vyasa is, that the soul would not be eternal, if it were a production, and consequently had a beginning."[33] Buna ilave olarak Upham'ın *Doctrine of Buddhism*'inin, 110. sayfasında şöyle söylenir: "...The lot in hell of impious persons call'd Deitty is the most severe: these are they who, discrediting the evidence of Buddha, adhere to the heretical doctrine, that all living beings had their beginning in the mother's womb, and will have their end in death."[34]

Varoluşunu tesadüften ibaret olarak tasavvur eden kimse kesinlikle onu ölümle kaybetmekten korkacaktır. Buna karşılık ancak genel tarzda olsa bile varoluşunun asli bir zorunluluğa dayandığını anlayan kimse böylesine harikulade bir şeyi meydana getirmiş olan bu zorunluluğun böyle bir kısa zaman dilimiyle sınırlı olduğuna inanmayacak, onun bütün zamanlarda faal olduğunu bilecektir. Fakat her kim var olduğu şimdiye kadar sınırsız bir zamanın geçtiğini ve dolayısıyla sınırsız değişimlerin birbirini izlediğini fakat buna rağmen var olduğunu düşünürse varoluşunu zorunlu bir varoluş olarak görüp tanıyacaktır. O nedenle bütün durumların ve şartların imkân dâhilinde oluşu onun varoluşunu saf

33 [: Kabul edilen öğretilere kısmen aykırı olan Bhagavatalar sistemine karşı başta Vyasa'nın öne çıkardığı itiraz eğer hâsıl edilmiş bir şey ve dolayısıyla bir başlangıcı varsa ruhun ölümsüz olamayacağı eleştirisidir.]

34 [: ...Deitty denilen dinsizler cehenneminde kendilerini bekleyen akıbet çok şiddetlidir: bunlar o kimselerdir ki Buda'nın şahadetine inanmayarak, kabul edilmiş öğretiye aykırı olan, bütün canlı varlıkların ananın dölyatağında başlangıçları olduğu ve ölümle sonlarını idrak edecekleri öğretisine bağlıdırlar.]

dışı bırakamadan kendisini çoktan tüketmiş olacaktır. *Eğer o hiç var olamazsa şimdi zaten var olmazdı.* Çünkü çoktan geçmiş olan sınırsız zaman, içindeki hadiselerin tükenmiş imkânlarıyla, *var olanın zorunlu olarak var olduğunu* güvence altına alır. Bu sebepten ötürü herkes kendisini zorunlu bir varlık, bir başka deyişle, varoluşu gerçek ve kapsamlı tanımından kaynaklanan bir varlık olarak düşünmelidir.

Hakiki iç varlığımızın yok olmazlığının yegâne içkin delili, yani tecrübî verilerin alanı içinde geçerli olan yegâne delil aslında bu düşünce silsilesi içinde bulunacaktır. Varoluş bu iç özün doğasının bir parçası olmalıdır, zira o kendisini sebep sonuç zinciri içerisinde ortaya çıkması mümkün olabilecek her türlü durum veya şarttan bağımsız olarak gösterir; çünkü bu durumlar yapabilecekleri şeyi zaten yapmışlardır, ancak nasıl ki ışık şuası nüfuz ettiği kasırgadan etkilenmezse varoluşumuz da bundan etkilenmemiş olarak kalır. Eğer zaman bizi kendi imkânlarıyla mutlu bir duruma getirebilseydi biz zaten uzun zaman önce orada olurduk, çünkü arkamızda sınırsız zaman bulunur. Fakat aynı şekilde eğer zaman bizi bir yıkıma ve yok oluşa götürebilseydi biz uzun zaman önce zaten var olmaktan çıkmış olurduk. Şimdi var olduğumuza göre, eğer iyice düşünülecek olursa buradan her zaman var olmamızın gerekli olduğu sonucu çıkar. Çünkü zamanın boşluğunu doldurmak için kendine aldığı bizim iç varlığımızdır; dolayısıyla bu deruni varlık zamanın bütününü, şimdi, geçmiş ve geleceği aynı şekilde doldurur; ve bizim için mekânın dışına çıkmak ne kadar imkânsızsa varoluşun dışına çıkmak da o kadar imkânsızdır. Eğer bunu dikkatli bir şekilde düşünürsek gerçekliğin bütün gücüyle bir kere var olanın ebediyen hiç olacağı, sınırsız bir zaman boyunca var olmayacağı akıl alır şey değildir.

Her şeyin ıslah olunup eski haline getirileceğini öngören Hıristiyanlık öğretisi, Hinduların dünyanın Brahma tarafından sürekli olarak yeniden yaratıldığı öğretisi ve Grek filozoflarının benzer dogmaları buradan kaynaklanır. Bu ve benzeri dogmaların açıklık getirmek için tasarlandığı var oluşumuzun ve var olmayışımızın büyük sırrı nihayetinde nesnel olarak sınırsız bir zaman akışını teşkil eden aynı şeyin öznel bakımdan bölünemeyen, her daim halihazır olan bir an olduğuna dayanır; fakat bunu kim düşünür ve esrarına ayan olur? Bu Kant tarafından zamanın idealliği ve kendinde şeyin yegâne gerçekliğini vazeden ölümsüz öğretisiyle en açık şekilde izah edilmişti. Çünkü bu şu anlama gelir: Şeylerde, insanda, dünyada gerçekten temel ve elzem olan şey *nunc stans*da kalıcı ve sürekli, sağlam ve sabit olarak bulunur; ve fenomenlerin ve hadiselerin değişimi zaman algı formumuz aracılığıyla kavrayışımızın bir sonucudur. Bundan dolayı insanlara: "Doğumla meydana geldiniz fakat ölümsüzsünüz," demek yerine: "Hiç değilsiniz" demeli ve bunu onlara Hermes Trismegistus'a atfedilen sözün anlamında anlamalarının yolu öğretilmeli: Τὸ γὰρ ὂν ἀεὶ ἔσται.[35] (*Quod enim est, erit semper*. Stobaeus, *Eclogues*, I, 43, 6.)

Ama eğer bu kafi gelmez ve tasayla dolu yürek eski feryadına devam eder: "Bütün varlıkların doğumla hiçlikten meydana geldiklerini ve kısa bir zaman sonra yine hiçliğe geri döneceklerini; şimdi mevcudiyetini duyduğum benim varlığımın bile kısa bir zaman sonra uzak geçmişte kalacağını ve hiç olacağımı görüyorum!" derse, o zaman doğru cevap şudur: "Var değil misiniz? Siz zamanın çocukları hepinizin böylesine hevesle arzuladığı kıymetli şimdiye şu anda fiilen sahip değil misiniz? Ve

35 (: Çünkü var olanın her zaman var olması gerekir.)

ona nasıl eriştiğinizi anlıyor musunuz? Sizi ona götüren yolları, ölümle size kapatılmış olduğunu görebileceğiniz yolları biliyor musunuz? Bedeninizin yok oluşunun ardından var oluşunuz galiba size anlaşılmaz geliyor; fakat bu şimdiki var oluşunuzdan ve ona ulaştığınız yoldan daha anlaşılmaz olabilir mi? Neden bu şimdiye kadar size açık duran gizli yolların müstakbel her şimdide de açık durmayacağından kuşku duyasınız?"

Dolayısıyla eğer bu türden düşüncelerin bizde ölümün yok edemeyeceği bir şey olduğu kanaatini uyandırması tasarlanırsa bu yine de ancak varlığımızın doğumun varoluşumuzun başlangıcı olarak görülmediği bir bakış açısına yükseltilmesiyle olur. Ne var ki bundan ölümle yok olmayacağı ispat edilmiş olanın gerçekte birey olmadığı sonucu çıkar. Ayrıca doğumla ortaya çıkan ve kendi içinde baba ve ananın niteliklerini taşıyan bu birey kendisini türden safi farklılık olarak gösterir ve bu hüviyetiyle o ancak sınırlı olabilir. Dolayısıyla nasıl ki birey doğumdan önceki varoluşun hatırasına sahip değilse ölümden sonra da mevcut varoluşunun hatırasına sahip olamaz. Ne var ki herkes benliğini *bilinc*e yerleştirir; bu sebepten ötürü bu ona bireyselliğe bağlı görünür. Ayrıca bireysellikle birlikte ona özgü olan ve onu başkalarından ayıran her şey ortadan kaybolur. Bu sebepten ötürü bireysellik olmaksızın onun ölümden sonra devam eden varlığı kendisi için diğer bütün varlıkların sürekliliğinden ayırt edilemez ve o benliğinin gömülüp kaybolduğunu görür.

Şimdi varlığını *bilinc*in kimliğine bağlayan ve bu sebepten ötürü ölümden sonra sonsuz bir varoluş dileyen kimse buna ancak ölümden önce bir o kadar sonsuz bir geçmiş pahasına erişebileceğini aklından çıkarmamalıdır. Çünkü o ölümden önceki bir var oluşun hatırasına sahip olmadığı ve bilinci ölümle birlikte başladığı

için doğumunu yoktan vücut buluşunun bir miladı olarak görmelidir. Fakat o zaman ölümden sonraki sınırsız bir varoluş dilimini doğumdan önceki bir o kadar uzun zaman dilimiyle mübadele etmek zorunda kalır; böylece hesap kendi adına kazançsız dengelenmiş olur. Buna mukabil eğer ölümün ilişmeyip nasılsa öyle bıraktığı bu varoluş bireysel bilincin varoluşundan farklıysa o zaman onun ölümden ne kadar bağımsızsa doğumdan da o kadar bağımsız olması gerekir. Bundan dolayı onunla ilgili olarak "Her zaman var olacağım" ve "Her zaman var oldum" demek bir o kadar doğru olmalıdır ki bu o zaman bize bire karşı iki sınırsızlık verir.

Bununla beraber ikinci kitabımızın muhtevasını ve hakiki iç varlığımızın isteyen kısmı ile bilen kısmı arasında yapılan ayrımı hatırlayan kimsenin derhal anlayacağı üzere bu "ben" sözcüğünde gerçekten büyük bir müphemlik veya çift anlamlılık barınır. Bu sözcüğe yüklediğim anlama bağlı olarak diyebilirim: "Ölüm benim nihai sonumdur"; ya da: "Ben ne kadar dünyanın sınırsız derecede küçük bir parçasıysam bu şahsi fenomenal görünüşüm de benim hakiki iç varlığımın o derece küçük bir parçasıdır." Fakat nasıl ki retina üzerindeki görme sinirinin tam giriş noktası kör, nasıl ki beynin kendisi bütünüyle hissiz, güneşin cismi karanlık ve göz kendisinden başka her şeyi görüyorsa, ben de bilinçteki karanlık noktadır. Bilgi melekemiz bütünüyle kendini idame ettirme ve dolayısıyla yiyecek araştırma ve avını yakalama amacına matuf olarak ortaya çıkmış olan bir beyin işlevinin ürünü olmasına uygun olarak tamamen *dışarıya* dönüktür. Bu sebepten ötürü herkes kendisini ancak bu bireye ait olarak bilir, çünkü o kendisini harici bir algıda gösterir. Buna karşılık eğer o bunun berisinde ve ötesinde olanı bilince taşıyabilseydi seve seve bireyselliğinden vazgeçer, ona bağlılıktaki inadına güler ve

derdi: "Bu bireyselliğin kaybının benim için ne anlamı var? Çünkü ben içimde sayısız bireyselliklerin imkânını barındırıyorum." Her ne kadar kendisi için bireyselliğinin sürekli varoluşu önünde hazır değilse de sonuç böyle bir varoluşa sahip olmuş kadar iyi olacaktır, çünkü o içinde böyle bir varoluşun tam bir telafisini taşır.

Ne var ki buna ilave olarak aslında pek çok kimsenin bireyselliğinin beraberinde hiçbir şey kaybetmiş olmayacak kadar sefil ve değersiz olduğu ve onlarda evrensel insani unsurdan başka değere sahip olabilecek bir şeyin olmadığı da dikkate alınabilir; ancak böyle bir yok olmazlığa ümit verilebilir. Aslında bu hüviyetiyle her bireyselliğin katı değişmezliği ve temel tahdidi sonsuz süreden söz edildiğinde kaçınılmaz ve zorunlu olarak nihayetinde öyle büyük bir bezginlik ve usanç meydana getirecektir ki sırf ondan kurtulmak için hiç olmayı tercih edeceğiz. Birey için ölümsüzlüğü istemek aslında bir hatanın ilelebet sürüp gitmesini istemekle aynı şeydir; çünkü aslında her bireysellik gerçekte özel bir hatadan, yanlış bir adımdan başka bir şey değildir. O hiç olmasa daha iyi olurdu diyeceğimiz bir şey, esasen bizi ondan geri getirmeyi hayatın gerçek amacı olarak göreceğimiz bir şeydir. Bunun teyidini de çoklarının hatta aslında hemen herkesin, hangi dünyaya yerleştirilmiş olurlarsa olsunlar, yapılarının harcının mutlu olamayacak şekilde karılmış olmasında buluruz. Böyle bir dünya ihtiyaç ve meşakkati dışarıda bıraktığı kadarıyla can sıkıntısının kurbanı olur, bunun da önü alınması halinde bu defa acı, ıstırap ve sefaletin batağına saplanırdı. Dolayısıyla insan için mesut bir hal yahut durum aranıyorsa eğer, insanın "daha iyi bir dünya"ya taşınması buna hiçbir surette yetmeyecektir; tam tersine insanın kendisinde meydana gelecek temel bir değişim, dolayısıyla olduğunu artık olmaması, bilakis olmadığını olması da gerekli olacaktır.

Mamafih bunun için öncelikle olduğunu olmaya son vermesi gerekecektir; bir hazırlık olarak bu gereklilik ölümle gerçekleşecektir ve bunun manevi-ahlaki gerekliliği bu bakış açısından zaten görülebilir. Bir başka dünyaya taşınmak ve bütün tabiatını değiştirmek aslında bir ve aynı şeydir. Nihayetinde ilk kitabımızın idealizmi ile izah edilen nesnel olanın öznel olana bağlılığı da buna dayanır; binaenaleyh transandantal felsefe ile ahlak arasındaki temas noktası burada bulunacaktır. Eğer bunu aklımızdan çıkarmazsak hayat rüyasından uyanmanın ancak onunla birlikte hayatın bütün temel dokusunun dağılıp ortadan kaybolmasıyla mümkün olduğunu göreceğiz; fakat bu onun kendi uzvu, formlarıyla birlikte zihindir. Bu rüya onunla öylesine sağlam bir şekilde bütünleşmiştir ki ağını onunla örer ve kendisini sonsuza dek onunla idame ettirir. Ne var ki gerçekte bu rüyayı gören yine de ondan farklıdır ve tek başına onun üzerinde kalır. Buna karşılık ölümle her şeyin bitip sona ereceği korkusu bir rüyada bir rüya gören olmaksızın sadece rüyaların var olduğunu düşünen kimsenin durumuna benzetilebilir. Fakat bireysel bilincin ölümle bir kez sona erdikten sonra sonsuza dek varlığını sürdürmesi için yeniden uyandırılması arzu edilir bir şey olur muydu? Muhtevası büyük bölümü itibariyle, hatta doğrusunu söylemek gerekirse tümüyle boş, kıymetsiz, bayağı fikirlerin ve ardı arkası kesilmeyen tedirginlik ve endişelerin bir akışından ibarettir; o halde bırakın bunlar sonunda süküta ersin. Bu sebepten ötürü eskiler gayet doğru bir sevki tabiiyle mezar taşlarına yazdırıyorlardı: *Securitati perpetuae;*[36] ya da *Bonae quieti.*[37]

Fakat burada bile çoğu zaman olduğu üzere öte dünyadaki ödül veya ceza ile irtibatlandırmak için bireysel

36 (: Ebedi selamet.)

37 (: Mükemmel sükûnet.)

bilincin sürekli varoluşunu isteseydik o zaman aslında gaye bencillikle erdemin bağdaştırılmasından ibaret olurdu. Fakat bu ikisi asla birbiriyle bağdaşmayacaktır; onlar kökten birbirine karşıttır. Buna mukabil soylu eylemlerin görünüşünün akla getirdiği dolaysız kanaat sarsılmayacak temel üzerine oturur: İnsana hasmının canını bağışlamasını buyuran sevgi ruhu asla zeval bulmayacak ve hiç olmayacaktır.

Ölümden sonra bireyin bilincinin sürekli varoluşuyla ilgili soruya en tam ve eksiksiz cevap Kant'ın *zamanın idealliği* hakkındaki büyük öğretisinde bulunur. Bu öğreti önemli sonuçlarıyla tam da burada kendisini özellikle verimli ve zengin gösterir, çünkü birinde de diğeri kadar saçmalığa götüren dogmaların yerine bütünüyle teorik fakat iyice ispat edilmiş derin kavrayışı koyar ve dolayısıyla bütün metafizik soruların en heyecan verici olanını derhal çözüme kavuşturur.

Başlamak, sona ermek ve devam etmek anlamlarını sadece ve münhasıran zamandan alan kavramlardır; dolayısıyla bunlar ancak bir ön koşul olarak zamanın varlığı kabul edildiği takdirde geçerlidirler. Fakat zaman mutlak varoluşa sahip değildir; o şeylerin bizatihi varlığının kip ve tarzı değil, fakat sadece kendimizin ve sair her şeyin varoluşu ve iç varlığı hakkındaki bilgimizin formundan ibarettir; ve bu sebepten ötürü böyle bir bilgi çok kusurlu ve safi fenomenlerle sınırlıdır. Dolayısıyla sona ermek ve devam etmek kavramları ancak bu bilgiyle ilgili olarak geçerli olabilir, bunlarda kendisini izhar eden şeyle, yani şeylerin bizatihi varlığı ile ilgili olarak kullanıldığında *artık bu kavramların hiçbir geçerliliği*, dolayısıyla gerçek hiçbir anlamı yoktur. Bu aynı zamanda bu zaman kavramlarından kaynaklanan sorunun cevabının imkânsız hale gelmesinde ve böyle bir cevaba dair her iddianın ister bir taraftan ister öte taraftan ikna edici itirazlara açık olmasında da görülür. Esasen ölümden sonra bizatihi varlığımızın varlığını sürdürece-

ğini ileri sürebiliriz, çünkü onun yok olduğunu söylemek yanlış olacaktır; ama aynı zamanda onun yok olacağını da ileri sürebiliriz, çünkü devam edeceğini söylemek yanlış olurdu; aslında biri ne kadar doğruysa diğeri de o kadar doğrudur. Dolayısıyla burada kesinlikle karşımıza *antinomi*eye benzer bir şey çıkabilir fakat bu sadece yadsımaya dayanırdı; onda yargının konusu hakkında birbiriyle çelişik iki karşıt yüklem yadsınır, lakin bu yüklemlerin bütün kategorisinin bu konu için geçerli olmaması nedeniyle yadsınır. Ama eğer bu iki yüklem aynı anda değil de ayrı olarak yadsınırsa her bir durumda yadsınmış yüklemin çelişik karşıtı sanki yargının konusu için bu şekilde ispat edilmiş gibi görünür. Ne var ki bu birbiriyle mütenasip olmayan niceliklerin burada mukayese edilmiş olmasından kaynaklanır, çünkü sorun bizi zamanın ortadan kalktığı bir manzarayla karşı karşıya bıraktığı halde hâlâ zamanla ilgili nitelikler veya tespitler hakkında soru sorulur. Dolayısıyla bunları konuya yüklemek kadar yadsımak da aynı derecede yanlıştır ki bu meselenin aşkın olduğunu söylemekle aynı şeydir. Bu anlamda ölüm bir sır olarak kalır.

Buna mukabil fenomenle kendinde şey arasındaki bu ayrıma bağlı kalarak fenomen olarak insanın kesinlikle fani olduğunu ama onun hakiki iç varlığının bundan etkilenmeyeceği ileri sürülebilir. Dolayısıyla onun hakiki varlığı, her ne kadar onunla irtibatlı olan zaman kavramlarının dışarıda tutulması nedeniyle ona süreklilik atfedemiyorsak da, yok olmazdır. Bundan dolayı burada buna rağmen bir süreklilik olmayan bir yok olmazlık kavramına sürükleniyoruz. Şimdi bu kavram soyutlama yoluyla elde edildiği için muhtemelen soyut olarak düşünülebilecek bir kavramdır; ama herhangi bir algıyla desteklenmesi mümkün değildir; bu yüzden gerçekten açık seçik olamaz. Buna karşılık burada, Kant'ın yaptığı

gibi, kendinde şeyi bilme imkânından bütünüyle vazgeçmediğimizi aklımızdan çıkarmamalıyız; tam tersine onun iradede aranacağını biliyoruz. Kendinde şeye dair asla mutlak ve kapsamlı bir bilgi iddia etmediğimiz doğrudur; hatta herhangi bir şeyi mutlak olarak kendinde ve kendi başına olduğu haliyle bilmenin[38] imkânsız olduğunu gayet iyi anlamış bulunuyoruz. Çünkü *bilir bilmez* bir tasavvura, bir tasarıma sahip olurum; ve sırf bu tasavvur bana ait olduğu için bilinen şeyle özdeş olamaz; tam tersine o onu bütünüyle farklı bir form içinde yeniden meydana getirir, çünkü kendi için varlıktan başkaları için varlık çıkarır[39] ve bu sebepten ötürü o her zaman kendinde şeyin *fenomenal görünüş*ü olarak nazarı itibara alınır.

Dolayısıyla *bilen* bir bilinç nasıl teşekkül etmiş olursa olsun her zaman sadece fenomenler için olabilir. Hatta kendi iç varlığımın bilinen şey olmasıyla da bunun bütünüyle önüne geçilemez; çünkü o benim *bilen* bilincimin sınırları içinde kaldığı kadarıyla zaten benim iç varlığımın bir yansıması, bu iç varlığın kendisinden farklı bir şey, dolayısıyla belli bir ölçüde zaten bir fenomendir. O itibarla ben bilen (bir varlık) olduğum kadarıyla kendi iç varlığımda dahi gerçekte bir fenomenden ibaretim; buna karşılık doğrudan bu iç varlığın kendisi olduğum kadarıyla bilen (bir varlık) değilim. Çünkü ikinci kitapta bilginin iç varlığımızın ikincil bir niteliği olduğu ve onun hayvani doğası sayesinde vücut bulduğu yeteri kadar açığa çıkarılmıştı. Fakat hem ikinci kitapta hem de *Doğadaki İrade Üzerine* isimli eserimde, şeylerin özüne nüfuz etmek için ancak dolaylı olarak ve dışarıdan verileni bırakıp sadece fenomene—ki onun iç özüne doğrudan derin bir kav-

38 (Ya da: ... mutlak olarak kendinde ve kendi başına ne olabileceği bakımından herhangi bir şeyi bilmemizin...)

39 (Yani: onu böyle bir çıkarma neticesinde bilir.)

rayış bizim için içeriden mümkündür—sarılırsak onda gayet belirli bir şekilde nihai şey ve gerçekliğin özü olarak iradeyi bulacağımız bütün yönleriyle ele alınıp açığa kavuşturulmuştu. Dolayısıyla iradede artık mekâna değil de formu olarak zamana sahip olduğu kadarıyla kendinde şeyi görüp tanırız. Bundan dolayı onu gerçekten ancak en dolaysız tezahürüyle ve bu bilginin buna rağmen kapsamlı ve bütünüyle uygun olmadığı çekincesiyle biliriz. Dolayısıyla bu anlamda burada irade kavramını kendinde şeyin kavramı olarak muhafaza ederiz.

Var olmanın sona ermesi kavramı kesinlikle zamanda fenomen olarak insan için kullanılabilir ve tecrübi bilgi açıkça ölümü zaman içerisindeki varoluşun sonu olarak gösterir. Kişinin sonu başlangıcı kadar gerçektir ve tam da ölümden önce var olmadığımız anlamda ölümden sonra var olmayacağız. Fakat doğumla meydana gelenden fazlasının ölümle yok olması imkânsızdır; dolayısıyla her şeyden evvel doğumun sayesinde mümkün olduğu şey yok olamaz. Bu anlamda *natus et denatus*[40] güzel bir ifadedir. Şimdi tecrübi bilginin tamamı bize sadece fenomenleri sunar; dolayısıyla zaman içerisindeki oluş ve bozuluş süreçlerinden sadece fenomenler etkilenir, kendisini fenomenlerde gösteren, yani kendinde şey etkilenmez. Beynin ortaya çıkardığı vücuda gelme ve zeval bulma karşıtlığı bu iç varlık için mevcut değildir, burada bu karşıtlık bütün anlamını ve önemini kaybeder. Bu sebepten ötürü bu deruni varlık zaman içerisindeki bir fenomenin zamana bağlı sona erişinden etkilenmeksizin nasılsa öyle kalır ve başlangıç, son ve süreklilik gibi kavramların kendisi için kullanılamayacağı varlığı her zaman muhafaza eder. Fakat bu deruni varlığı takip edebildiğimiz kadarıyla her fenomenal varlıkta onun iradesidir; bu

40 (: Doğmuş ve doğmamış.)

insanda da böyledir. Buna karşılık bilinç bilgiye dayanır; fakat bu yeteri kadar açığa kavuşturulmuş olduğu üzere beynin faaliyeti ve dolayısıyla organizmanın işlevi olarak safi fenomene aittir ve bu sebepten ötürü onunla birlikte sona erer. Yok edilemez olan sadece eseri veya daha doğrusu sureti beden olan iradedir.

Felsefemin temel ayırt edici özelliği olan irade ve bilgi arasındaki keskin ayrım, ilkinin önceliği ve üstünlüğü ile birlikte, bu yüzden kendisini çok farklı şekillerde gösteren ve her bilinçte hatta en kaba olanında bile hep yeniden ortaya çıkan çelişki için bir anahtardan ibarettir. Bu çelişki ölümün sonumuz olduğu, ama yine de ölümsüz ve yok edilemez olmamız gerektiğidir; bu sebepten ötürü o Spinoza'nın *sentimus, experimurque nos aeternos esse*sidir.[41] Bütün filozoflar insanda metafizik, yok edilemez ve ölümsüz olanı *zihn*e yerleştirme hatasını yapmışlardır. Oysa o münhasıran *irade*de bulunur; ki bütünüyle zihinden farklıdır, ilk ve asli olan sadece odur. İkinci kitapta en kapsamlı ve ayrıntılı haliyle anlatıldığı üzere zihin ikincil fenomendir ve varlığını beyne borçludur, dolayısıyla onunla birlikte başlar ve onunla birlikte sona erer. Belirleyici olan, bütün fenomenlerin çekirdeğini oluşturan münhasıran iradedir; o itibarla o fenomenin formlarından—ki bunlardan biri zamandır—azadedir ve bu yüzden de yok edilemezdir. Binaenaleyh ölümle birlikte bilinç kesinlikle kaybolur fakat bilinci meydana getiren ve ayakta tutan değil; hayat sona erer fakat onunla birlikte kendisini onda dışa vuran hayat ilkesi değil. Bu sebepten ötürü emin ve kati bir his herkese kendisinde kesinlikle yok olmayan zeval bulmayan bir şeyin olduğunu söyler. Hatta en eski zamanlardan, ilk çocukluk dönemlerinden kalma hatıraların tazeliği ve

41 [: Ölümsüz olduğumuzu hissediyor ve tecrübe ediyoruz.]

canlılığı içimizde geçip gitmeyen, yaşlanmayan, değişmeksizin kalan bir şeyin olduğunun delilidir. Ne var ki biz bu yok olmayan zeval bulmayan unsurun ne olduğunu açık seçik göremiyoruz. O ne kadar bilincin açıkça bağlı olduğu beden değilse o kadar bilinç değildir. Tam tersine o bilinçle birlikte bedenin kendisine bağlı olduğu şeydir. Ne var ki o bilincin bir parçası olarak kendisini *irade* olarak gösteren şeydir. Elbette onun bu en dolaysız fenomenal görünüşünün ötesine geçemeyiz, çünkü bilincin ötesine geçme imkânından mahrumuz. Bu sebepten ötürü bilincin parçası olmadığı kadarıyla onun ne olabileceği, bir başka deyişle, mutlak olarak bizatihi ne olduğu sorusu cevapsız kalır.

Principium individuationis olarak fenomende ve onun zaman ve mekân formlarıyla bu suretle aşikâr olan insanın göçüp gittiği, halbuki insanın soyunun baki kaldığı ve varlığını sürdürdüğüdür. Fakat bu formlardan azade olan şeylerin bizatihi varlığında bireyle soy arasındaki bütün farklılık da ortadan kalkar ve bu ikisi fasılasız vasıtasız bir olur. Bütün yaşama iradesi soyda olduğu gibi bireydedir ve böylece türün devamlılığı bireyin yok olmazlığının temsilinden veya suretinden ibarettir.

Şimdi ölümle hakiki tabiatımızın yok olmazlığının bu sınırsız derecede önemli idraki bütünüyle fenomen ile kendinde şey arasındaki ayrıma dayandığı için bu farklılığı ölümün karşıtında, dolayısıyla canlı varlıkların kökeninde yani *doğum*da açıklayarak en aydınlık haliyle ortaya koymak istiyorum. Çünkü ölüm kadar esrarlı olan bu süreç fenomen ile şeylerin bizatihi varlığı arasındaki, yani tasavvur olarak dünya ile irade olarak dünya arasındaki temel karşıtlığı en dolaysız yoldan gözlerimizin önüne serer ve ayrıca bu ikisinin kanunlarının kökten farklılığını bize gösterir.

Üreme işi bize kendini iki şekilde gösterir: öncelikle yegâne amacı bütün temayülleriyle irade olan ben-bilinci ve ikinci olarak başka şeylerin, yani tasavvur dünyasının ya da tecrübi şeylerin gerçekliğinin bilinci bakımından. Şimdi irade cihetinden, dolayısıyla deruni ve öznel olarak, ben-bilinci için bu iş kendisini iradenin en dolaysız ve en tam tatmini, yani maddi-hissi zevk olarak gösterir. Buna karşılık tasavvur cihetinden, dolayısıyla harici ve nesnel olarak, başka şeylerin bilinci bakımından ise bu iş bütün dokumaların en mahirane olanından yapılma kumaş, şaşkın gözlerimize görünmek için daha sonra sadece gelişmeye ihtiyaç duyan, ifade edilmeyecek derecede karmaşık canlı organizmanın temelidir. Sınırsız karmaşıklığı ve mükemmeliyeti sadece anatomi araştırmacısı tarafından bilinen bu organizma tasavvur cihetinden başka bir şekilde değil ancak en titiz şekilde tasarlanmış terkiple tertip edilmiş ve en mükemmel

maharet ve dakiklikle tatbik edilmiş bir sistem, en derin düşünmenin en çetin eseri olarak düşünüp tasavvur edilebilir. Şimdi irade cihetinden bu organizmanın meydana gelmesinin her türlü düşünüm ve tartımın tam karşıtı olan bir işin, aceleci, zorlu, kör bir arzulamanın, aşırı derecede zevk düşkünü bir duyunun sonucu olduğunu ben-bilinciyle biliriz. Bu karşıtlık yukarıda gösterilen tabiat eserlerini meydana getirirken gözlemlenen mutlak kolaylıkla ve onun beraberinde bu eserleri yok oluşa terk ederken karşılaşılan mukabil sınırsız dikkatsizlikle bu eserlerin akıl almaz derecede mahirane ve inceden inceye düşünülerek oluşturulmuş tertibi arasındaki sınırsız karşıtlığın tam benzeridir. Bütün bunları göz önünde bulundurduğumuzda bunların vücuda getirilmesinin sınırsız derecede güç olması dolayısıyla muhafazaları için de akla gelebilecek her çarenin seferber edilmesi gerekirdi, oysa gözlerimizin önündeki manzara bunun tam tersidir.

Doğal olarak pek tanık olunmamış bir düşünme tarzıyla şimdi dünyanın birbirinden taban tabana farklı iki yanını en keskin tarzda bir araya getirmiş ve deyiş yerindeyse onları tek elle kavramış olsak, kendimizi fenomenin ya da tasavvur olarak dünyanın yasalarının iradenin veya kendinde şeylerin alanında bütünüyle geçersiz olduğuna ikna etmek için şimdi bunları sağlamca tutmamız gerekir. İşte o zaman bizim için daha açık hale gelecektir: Tasavvur alanında yani fenomenler dünyasında önce bize bir şey yoktan meydana gelmiş ardından meydana gelmiş olan tamamen yok olmuş görünüyor, oysa diğer yanda yani kendinde şey cihetinden önümüze bir öz veya varlık çıkmaktadır ki kendisi için meydana gelme ve zeval bulma gibi kavramlar kullanıldığında hiçbir anlam ifade etmiyor. Çünkü köke, ben bilinci vasıtasıyla fenomen ile bizatihi varlığın buluştuğu

noktaya geri giderek bu ikisinin birbiriyle mutlak manada kıyaslanamaz olduğunu deyiş yerindeyse hissedilir derecede kavramış olduk. Birinin bütün varlık tarzı, bu varlığın bütün temel yasalarıyla birlikte, diğerinde hiç, hatta hiçten de az, anlam ifade eder. Öyle zannediyorum bu son mülahaza ancak birkaç kişi tarafından doğru olarak anlaşılacak ve onu anlamayan herkese nahoş hatta çirkin görünecektir. Ne var ki bu sebepten ötürü temel düşüncemin açıklanmasına hizmet edebilecek hiçbir şeyi ihmal etmeyeceğim.

Bu bölümün başında hayata büyük bağlılığın veya daha doğrusu ölüm korkusunun hiçbir surette bilgiden kaynaklanmadığını izah etmiştim, çünkü bu durumda o hayatın bilinen değerinin sonucu olurdu; halbuki ölüm korkusunun kökü doğrudan *irade*de bulunur; o iradenin temel ve asli özünden kaynaklanır ki orada irade bilgiden bütünüyle yoksundur ve bu sebepten ötürü kör yaşama iradesidir. Nasıl ki varoluşa bütünüyle aldatıcı maddi-hissi zevk eğilimiyle ayartılıyorsak hayata da kesinlikle bir o kadar aldatıcı olan ölüm korkusuyla sımsıkı tutunuyoruz. Her ikisi de doğrudan, bizatihi bilgiden yoksun olan iradeden kaynaklanır. Buna mukabil eğer insan safî bilen bir varlık olmuş olsaydı ölüm zorunlu olarak sadece kayıtsızlıkla karşılanan bir mesele olmaz hatta ona hoş gelirdi. Şimdi burada ulaşmış olduğumuz düşünce bize ölümden etkilenen şeyin sadece *bilen* bilinç olduğunu öğretiyor; buna karşılık irade her bireysel fenomenin kökünde yer alan kendinde şey olduğu kadarıyla zamana bağlı belirlemelere bağlı olan her şeyden azadedir ve dolayısıyla yok olmaz zeval bulmazdır. Onun dünyanın temelini teşkil eden varoluş ve tezahür için didinmesi her zaman tatmin edilir çünkü bu dünya ona gölgenin cisme eşlik ettiği gibi eşlik eder, zira dünya iradenin hakiki iç özünün görünür hale gelmiş şeklinden ibarettir.

Bununla beraber bizdeki irade ölümden korkar ve bunun sebebi bilginin bu iradeye sadece bireysel fenomen içinde hakiki özünü göstermesidir. İrade için fenomenle birlikte yok olacağı yanılsaması buradan doğar, nasıl ki ayna paramparça olduğunda aynadaki suret de onunla birlikte yok olmuş görünüyorsa. Dolayısıyla bu iradeyi korku ve dehşetle doldurur çünkü bu onun kör bir varoluş arzusundan ibaret olan asli tabiatına aykırıdır. Bu şu demektir: İçimizde ölümden korkabilecek olan ve aynı zamanda korkan tek şey, yani irade, ondan etkilenmez; buna karşılık ondan etkilenen ve ölümle gerçekten yok olan tabiatı gereği ondan korkabilecek ve genel olarak herhangi bir arzu ya da duygu hissedebilecek durumda olmayan ve bu sebepten ötürü var oluşa da var olmayışa da aynı şekilde kayıtsız olandır. Sözünü ettiğim saf bilgi öznesi, yani zihindir; onun varoluşu tasavvur dünyasıyla, bir başka söyleyişle nesnel dünyayla ilişkisine bağlıdır; o varoluşuyla kendi varoluşu aslında özdeş olan bu nesnel dünyanın mütekabilidir. Dolayısıyla her ne kadar bireysel bilinç ölümden sonra varlığını sürdürmezse de varlığını sürdüren ve ona karşı tek mücadele eden iradedir. Bu aynı zamanda bilginin bakış açısından filozofların her zaman ikna edici delillerle ölümün kötü olmadığını göstermiş olmaları çelişkisini de izah eder. Yine de ölüm korkusu herkes için kaçınılmazdır, çünkü kökleri bilgide değil fakat sadece iradedir. Ve zihin değil sadece irade yok edilemez unsur olduğu için bu bütün dinlerin ve felsefelerin sonsuzlukta zihnin ya da kafanın üstünlüklerine değil sadece irade ya da kalbin erdemlerine bir ödül vaat etmeleri sonucunu doğurur.

Aşağıdakiler belki bu düşüncenin açığa kavuşturulmasına da hizmet edebilir. Bizatihi varlığımızı oluşturan irade basit bir tabiata sahiptir; o bilmez sadece ister. Buna mukabil bilme öznesi ikincil bir fenomen-

dir ve iradenin nesnelleşmesinden ortaya çıkar; o sinir sisteminin duyarlığının birlik noktası, deyiş yerindeyse odağıdır; beynin bütün bölümlerinin faaliyet ışınları onda birleşir ve birbirine kavuşur. Dolayısıyla bilme öznesinin bu beyinle birlikte yok olması mukadderdir. Tek bilen olarak öz-bilinçte bilme öznesi seyirci olarak iradeyle karşı karşıya durur ve her ne kadar iradeden kaynaklanıyorsa da o bu iradeyi kendisinden farklı bir şey, kendisine yabancı bir şey olarak dolayısıyla ancak tecrübi olarak zamanda parça parça, iradenin birbirini izleyen tahriklerinde ve işlerinde bilir; iradenin kararlarını ancak *a posteriori* ve çoğu zaman gayet dolaylı olarak öğrenir. Bu sebepten ötürüdür ki kendi deruni varlığımız bizim için, bir başka deyişle, zihnimiz için bir muammadır ve yine bu sebepten ötürü birey kendisini yeni ortaya çıkmış ve fani bir şey olarak görür, her ne kadar onun deruni bizatihi varlığı zamansız dolayısıyla ölümsüz bir şey ise de.

Şimdi nasıl ki irade *bil*mez ise zihin ya da bilme öznesi de tam tersine hiç istemeksizin sadece ve münhasıran *bilir*. İkinci kitapta da zikredildiği üzere bu değişik duyguların Bichat'a göre, en dolaylı yoldan, bir başka deyişle, bozulan işlevler neticesinde etkilenebilen beyin hariç, organizmanın bütün cüzlerini doğrudan etkilemesinden ve işlevlerini bozmasından hareketle maddi olarak ispatlanabilir (*De la vie et de la mort*, art. 6, § 2). Bu bilme öznesinin kendi başına ve bu hüviyetiyle herhangi bir şeye katılamayacağı veya ilgi duyamayacağı, herhangi bir şeyin, hatta kendisinin bile varoluşunun veya var olmayışının kendisi için değişmediği anlamına gelir. Şimdi (her şeyin kendisi için bir olduğu) bu kayıtsız varlık neden ölümsüz olsun? O iradenin zaman içerisindeki fenomeniyle, yani bireyle ortaya çıktığı gibi onunla birlikte sona

erer. O iradenin maksadına hizmet ettikten sonra sönen fenerdir. Zihin, sadece kendisinde var olan algı dünyası gibi safi fenomendir; fakat her ikisinin sınırlılığı da fenomenal tezahürü oldukları şeyi etkilemez. Zihin beyin sinir sisteminin işlevidir; fakat bu tıpkı vücudun geri kalanı gibi *irade*nin nesnelliğidir. Bu sebepten ötürü zihin organizmanın beden hayatına bağımlıdır; fakat bu organizmanın kendisi de iradeye bağlıdır. Dolayısıyla uzviyet kesp etmiş beden belli bir anlamda irade ile zihin arasındaki bağ olarak görülebilir; her ne kadar beden gerçekte kendisini zihnin algısında mekân itibariyle gösteren iradeden ibaret olsa da.

Ölüm ve doğum iradenin bilincinin sürekli yenilenmesidir. Kendi başına bu irade sonsuz ve başlangıçsızdır; o tek başına varoluşun, deyim yerindeyse, cevheridir (ne var ki bu tür her yenilenme beraberinde yaşama iradesinin yadsınmasının yeni bir imkânını getirir). Bilinç bilme öznesinin veya beynin hayatıdır ve ölüm onun sonudur. Dolayısıyla bilinç sınırlı, her zaman yeni, her defasında başlangıçta başlangıçtır. Sadece irade kalıcıdır; fakat onun da tek ilgilendiği kalıcılıktır, çünkü o yaşama iradesidir. Bilen özne için hiçbir şeyin kendi başına ehemmiyeti yoktur; ancak irade ve bilen özne bu bende birleşir. Her canlı varlıkta irade bir zihne ulaşmış, ve bu ışık iradenin amaçlarını gerçekleştirmede önünü aydınlatan ışık olmuştur. Yeri gelmişken ölüm korkusunun kısmen, bireysel iradenin tabiatın akışı içinde payına düşmüş olan zihinden, yoksun kaldığı takdirde kör ve çaresiz kalacağını bildiği kılavuzundan ve koruyucusundan ayrılmakta bu kadar gönülsüz olmasından kaynaklandığı söylenebilir.

Son olarak bu açıklama bize sadece iradenin gerçek olup, buna karşılık peşinde olduğu şeylerin, bilgi belirlediğinden ötürü, birer fenomenden, tıpkı Auerbach'ın

mahzeninde Mephistopheles'in sunduğu şarap gibi, safi köpük ve buhardan ibaret olduğunu öğreten gündelik ahlak tecrübesiyle de uyuşur; dolayısıyla duyuların tattığı her hazzın ardından söyleriz: "Wir däuchte doch, als tränk' ich Wein."[42]

42 (: Ve yine de sanki şarap içmişim gibi görünür.)

Ölüm korkusu büyük bölümü itibariyle benin o zaman yok olacağı ve dünyanın var olmaya devam edeceği yolundaki yanılsamaya dayanır. Bilakis tam tersi, yani o zaman dünyanın yok olacağı doğrudur; buna karşılık benin en iç çekirdeği, dünyanın ancak tasavvurunda var olduğu öznenin taşıyıcısı ve meydana getiricisi baki kalır. Beyinle birlikte zihin söner, zihinle birlikte nesnel dünya, bu zihnin safi tasavvuru zeval bulur. Başka beyinlerde önceden olduğu gibi şimdi de benzer bir dünyanın yaşadığı ve deveranını sürdürdüğü o sönen zihin bakımından önemsiz bir meseledir. Dolayısıyla eğer asıl gerçeklik *irade*de yer almamış ve *manevi* varoluş ölümün ötesine uzanan bir varoluş olmamış olsaydı o zaman zihin ve onunla birlikte dünyası son bulacağı için genel olarak şeylerin hakiki özü kısa ve sıkıntılı rüyaların, aralarında irtibat olmaksızın, sonsuzca birbirini takibinden daha fazlası olmazdı; çünkü bilgisiz tabiatın sürekliliği bilen tabiatın zaman tasavvurundan ibarettir. Dolayısıyla gayesiz maksatsız düş gören—ki bunlar büyük bölümü itibariyle sıkıntılı ve bunaltıcı rüyalardır—bir dünya ruhu o zaman her şeye sâri olurdu.

Bir birey ölüm korkusu yaşarken aslında her şeyi kendi tabiatıyla dolduran ve her şeyin ancak sayesinde, umutsuzluk ve yok olma, ebedi hiçlik uçurumuna gark olma korkusuyla varlığa kavuştuğu dünyaların efendisinin tuhaf hatta gülünç manzarasıyla karşılaşır. Halbuki aslında her şey onunla doludur ve onun olmadığı yer, onun içinde yaşamadığı varlık yoktur,

çünkü varoluş onu değil fakat o varoluşu ayakta tutar. Hal böyleyken ölüm korkusu çeken bireyde umutsuz olan odur, çünkü varoluşunun elan ölmekte olan varlıkla sınırlı olduğu yanılsamasına maruzdur. Bu yukarıda ifade edildiği üzere *principium individuationis*in hâsıl ettiği bir yanılsamadır ve yaşama iradesi olarak bireyin içine düştüğü bunaltıcı rüyanın bir parçasıdır. Bununla beraber ölmekte olan bireye diyebiliriz: "Hiç olmamakla çok daha iyi etmiş olacağın bir şeye veda ediyorsun."

Bu iradenin inkârı gerçekleşmediği sürece ölümün dokunmaksızın bıraktığı şey yeni bir bireyin kendisini bir kez daha içinde bulduğu bir başka varoluşun tohumu ve nüvesidir; birey kendisini onun içinde o kadar taze, o kadar ilk ve asli bulur ki şaşkınlık içinde kendini derin derin düşünmeye başlar. Bu taze bilincin henüz tam olarak geliştiği dönemlerde soylu gençlerin coşkulu, hülyalı, düşlere dalma eğilimi içinde olmalarının sebebi budur. Birey için uyku neyse kendinde şey olarak irade için de ölüm odur. Eğer hafıza ve bireysellik bırakılmış olsaydı sonsuz zaman içinde hiçbir kazanç olmaksızın hep aynı fiilleri ve infialleri sürdürmek tahammül edilmez bir şey olurdu. O bunları fırlatıp atar; o Lethe'dir; ve bu ölüm uykusuyla o yeni bir varlık olarak yeniden ortaya çıkar, tazelenmiş ve yeni bir zihne kavuşmuştur; "zu neuen Usern lockt ein neuer Tag!"[43]

Kendini onaylayan yaşama iradesi olarak insan varoluşunun kökenini türde bulur. Binaenaleyh ölüm bir bireyselliğin kaybı bir başkasının kabulü, dolayısıyla kendi iradesinin hususi kılavuzluğu altında bireyselliğin bir değişimidir. Çünkü varoluşunu benliğiyle birlikte husule getirebilecek sonsuz ölümsüz

43 (: Yeni bir gün yeni bir kıyıya gülümser.)

güç sadece onda yer alır, hal böyle olmakla beraber, bu benliğin doğası sebebiyle onu hayatta tutmaya güç yetiremez. Çünkü ölüm herkesin özünün (*essentia*) varoluş (*existentia*) iddiasına/talebine karşı kabul ettiği *dément*idir,[44] her bireysel varoluşta bulunan bir tekzibin görünüşü:

> *denn alles was entsteht,*
> *Ist werth, das es zu Grunde geht.*[45]

Ancak her biri kendi benliğine sahip bu türden sayısız varoluş aynı gücün, yani iradenin erişim alanı içindedir fakat aynı şekilde bunlar da bir o kadar fani ve ömürsüz olacaktır. Şimdi her benlik kendine ait ayrı bir bilince sahip olduğu için böyle bir benlik bakımından bunların sonsuz adedi tek birinden farklı değildir. Bu bakış açısından *aevum*, αιωvun hem bireysel hayat süresi hem de sınırsız zaman anlamına gelmesi bana tesadüfî görünmüyor; dolayısıyla bu açıdan, her ne kadar belli belirsiz de olsa, nihayetinde ve kendi başlarına her ikisinin de aynı olduğu görülebilir. Buna göre yalnızca hayat sürem boyunca veya sınırsız bir zaman boyunca var olmuşum gerçekte fark etmeyecektir.

Fakat zaman kavramları olmaksızın yukarıda söylenmiş olan şeylere dair bir fikir elde etmek kuşkusuz mümkün olmayacaktır; halbuki kendinde şeyle ilgilenirken bunların dışarıda bırakılması bir zorunluluktur. Fakat bütün tasavvurları içinde bu ilk ve en dolaysız olanını hiçbir zaman bütünüyle bir kenara bırakamayışı ve onsuz faaliyetini sürdürememesi zihnimizin değiştirilmesi mümkün olmayan sınırlamalarından biridir. Dolayısıyla

---

44 [: Resmi yalanlama, tekzipname.]

45 [: Çünkü boşluktan teşekkül eden her şey hak eder yok olmayı.]

burada doğal olarak bir tür metempsykhosis[46] diyebileceğimiz bir şeye gelmiş oluyoruz, her ne kadar bunun bütün ψυχηyi dolayısıyla bilen varlığı değil fakat sadece iradeyi etkilemesi gibi önemli bir fark mevcutsa da, ki bu fark sayesinde metempsykhosis öğretisine eşlik eden bir yığın saçmalık ortadan kalkmış olur; ve zaman formunun burada sadece zihnimizin sınırlamasına kaçınılmaz bir intibak olarak ortaya çıktığı akıldan çıkarılmamalıdır. Şimdi 43. bölümde ele alınıp tartışılmış olan karakterin yani iradenin babadan miras kaldığını, buna mukabil zihnin anneden geldiğini bir kez daha hatırlar da bunun yardımıyla düşünecek olursak o zaman bunun, bireysel insan iradesinin doğumla anneden elde edilen zihni ölümle kendisinden ayırdığı ve dünyanın mutlak manada zorunlu gidişatının kılavuzluğu altında şimdi değişmiş ve onunla ahenktar hale gelmiş tabiatıyla uyumlu yeni bir zihin elde ettiği yolundaki görüşümüzle pek iyi bağdaştığını görürüz. Bu yeni zihinle irade daha önceki varoluşa ait hatırası olmayan yeni bir varlık haline gelecektir; hatırlama melekesine sahip olan sadece ölümlü yan ya da formdur, halbuki irade ölümsüz yan, yani cevherdir.

---

46 (Metempsykhôsis: metempsykhousthai: *meta-* ôte + *empsykhos*: hayat vermek, canlandırmak: ruhun bir vücuttan diğerine geçişi.) Ölüm ve ölümsüzlük meselesi Schopenhauer felsefesinin en zayıf halkalarından biridir. Esasen bu onun "kendinde şey" ve mahiyeti hakkındaki görüş ve düşüncelerinin bir sonucudur. Ve *syncretism* yani birbirinden farklı ilklerin bir araya getirilmesi ve birbiriyle bağdaştırılmaya çalışılması ilgili yapılan ikazlar da onun felsefesinde tam bu noktada bütün mahzurlarıyla görünür hale gelir. Kendinde şey ve onun gerek ontolojiyle gerek epistemolojiyle ilgili doğurduğu sorunlar dizinin bir sonraki kitabında ele alınacaktır. O zamana kadar bu meselelerle ilgili olarak *Schopenhaeur* (Say Yayınları, Fikir Mimarları Dizisi, 2009) s. 409 vd.'na bakılabilir. Ayrıca bkz., A. K. Coomaraswamy, *Metaphysics*, (Bollingen Series, LXXXIX, Princeton University Pres, 1987, Ed. Roger Lipsey). Yazar Hint düşüncesi alanında dünya çapında birkaç yetkin uzmandan biridir.)

Dolayısıyla bu öğretiyi anlatması bakımından *palingenesis*[47] sözcüğü *metempsykhosis*den sözcüğünden daha doğrudur. Şu halde bu sürekli yeniden doğumlar zatı itibariyle yok edilmez olan bir iradenin hayat düşlerinin birbirini biteviye takip etmesini oluşturur, ta ki sürekli yeni bir form içinde bu kadar çok ve bu kadar çeşitli ve birbirine ulanan bilgiyle eğitilmiş ve gelişmiş olarak o kendisini yok edinceye kadar.

Asıl ve deyim yerindeyse batını Buda öğretisi de, en yeni araştırmalar neticesinde öğrenmeye başladığımız üzere, bu görüşle bağdaşır, çünkü o *metempsykhosis* değil fakat ahlaki bir temel üzerine oturan özel bir *palingenesis* öğretir ve o bunu büyük bir düşünce derinliğiyle açıklar ve yorumlar. Bu konunun Spence Hardy'nin *Manual of Buddhism*'nin, 394-96 sayfalarında verilen (aynı kitabın 429, 440 ve 445. sayfalarıyla karşılaştırılmalıdır) ve dikkatle okunup derinlemesine düşünülmeyi hak eden açıklamasında görülebilir. Bunu doğrulayan açıklamalar Taylor'ın *Prabodha Chandro Daya*, (Londra, 1812) s. 35; keza Sangermano'nun *Burmese Empire*, s. 6; ayrıca *Asiatic Researches*, C. VI, s. 179, ve C. IX, s. 256'da bulunur. Köppen'in Buda dinine dair oldukça yararlı Almanca hülasası da bu konuda başvurulacak doğru bir kaynaktır. Ancak Buda dininin geniş kitleleri göz önünde bulundurulduğunda bu öğreti çok karmaşıktır; dolayısıyla onlara kolay anlaşılır bir ikame olarak basit bir *metempsykhosis* öğretisi vazedilir.

Ayrıca bu tür bir *palingenesis* öğretisini tecrübi temellerin bile desteklediği görmezden gelinmemelidir. Aslında yeni ortaya çıkan varlıkların doğumuyla zayıflayıp bitap düşmüş olanların ölümü arasında bir bağ vardır. O kendisini yıkıp yok edici salgın hastalıkların

47 (Palingenesis: Grk. *palin-* tekrar + L. *genesis* tekvin, tekevvün, meydana gelme: yeniden doğma, tenasuh.)

sonucu olarak ortaya çıkan insan soyunun büyük doğurganlığında gösterir. On dördüncü yüzyılda veba eski dünyanın nüfusunun büyük bölümünü kırıp yok etmişti, ardından insan soyunda görülmedik bir doğurganlık baş gösterdi ve ikiz doğumlar oldukça yaygındı. Bu dönemde doğan çocukların hiçbirinin dişlerinin tamamen çıkmamış olması da en kayda değer durumlardan biriydi; dolayısıyla tabiat her şeyini sarf etmesine karşın ayrıntılarda cimrilikten vazgeçmiyordu. Bu F. Schnurrer'in *Chronik der Seuchen*'inde (1825) ifade edilir. Casper de, *Die wahrscheinliche Lebensdauer des Menschen*'de (1835) belli bir nüfusta doğumların sayısı, her zaman ölüm oranıyla mütenasip olduğu için, hayat süresi ve ölüm oranı üzerinde belirgin etkiye sahiptir ilkesini teyit eder; dolayısıyla her zaman her yerde doğumlar ve ölümler birbirine denk nispette artar ve azalır. Casper bunu kuşkuya yer bırakmayacak şekilde çok sayıda ülkeden ve onların muhtelif bölgelerinden toplanmış kanıtla destekler.

Hal böyle olmakla beraber benim önceki ölümüm ile bana yabancı olan bir çiftin doğurganlığı veya *tersi* arasında *maddi* bir illiyet bağı herhalde söz konusu olamaz. O halde maddi-fiziki olanın izahının doğrudan temeli olarak burada ortaya inkâr edilemez biçimde ve şaşırtıcı tarzda metafizik olan ortaya çıkmaktadır. Her yeni doğan varlık yeni hayata taze ve neşeli gelir ve onu bir bağış olarak kabul eder; fakat hiçbir şey karşılıksız verilmez veya verilemez. Onun taze hayatının bedelini zayıflayıp bitap düşmüş bir hayat yaşlanıp ölerek öder; ölümle beraber o hayat yok olur fakat bu yeni hayatın içinden çıktığı yok edilemez tohumu içinde barındırır; bu iki varoluş *bir* varlıktır. İkisi arasındaki köprüyü göstermek kuşkusuz bir büyük muamma için çözüm olacaktır.

Burada ifade edilen büyük hakikat, her ne kadar tam ve doğru manasına kavuşturulamamışsa da, hiçbir zaman bütünüyle görmezden gelinmemiştir. Bu ancak iradenin önceliği ve metafizik özü ile zihnin ikincil ve safi organik doğası öğretisiyle mümkün olur. Nitekim her zaman dünya çapında, insanlığın büyük bölümünün inancı, esasen Yahudilik ve ondan doğan iki din hariç, bütün dinlerin öğretisi olarak insan soyunun en eski ve en soylu çağlarından kalma metempsykhosis öğretisiyle karşılaşıyoruz. Fakat daha önce söylendiği gibi bu öğretiyi en incelikli biçimiyle ve hakikate en yakın haliyle Buda dininde buluyoruz. Binaenaleyh Hıristiyanlar bir başka dünyada tekrar buluşmak düşüncesiyle kendilerini teselli ederler; bu dünyada kişiliklerini eksiksiz olarak yeniden kazanacaklarını ve birbirlerini derhal tanıyacaklarını umut ederler, oysa öteki dinlerde bu buluşma, her ne kadar tebdili kıyafet olsa da, zaten devam ediyor. Dolayısıyla *metempsykhosis* veya *palingenesis* ile doğumların birbirini takip edişi içinde bizimle yakın bağ yahut münasebet içerisinde bulunan kişiler de bir sonraki doğumda bizimle birlikte aynı zamanda doğacaklar ve bize karşı şimdi oldukları gibi ister dostane ister hasmane olsun aynı veya benzer ilişkiler ve duygular içerisinde olacaklardır (Mesela bakınız, Spence Hardy, *Manual of Buddhism*, s. 162). Elbette burada tanıma anlaşılması güç bir ima veya işaret, açık bilince getirilemeyecek bir hatıra ile sınırlıdır ve sınırsız derecede uzak zamanı işaret eder; bununla beraber Buda'nın kendisi bundan müstesnadır. O kendisinin ve başkalarının daha önceki

doğumlarını açık seçik biçimde bilme ayrıcalığına sahiptir; bu *Jatakalar*'da anlatılır. Fakat aslında uygun anlarda insanların gerçek hayatta yapıp ettikleri şeylere bütünüyle nesnel bir gözle bakarsak ince bir seziş sonucu hasıl olan bir kanaat bize kendisini kabul ettirir: Bunlar (Platonik) idealara göre sadece aynı olan ve öyle kalan fiiller değildir, aynı zamanda gerçek nüvesine göre mevcut nesil de daha önce var olmuş her nesille tam ve esas bakımından aynıdır. Buradaki mesele bu nüvenin neye dayandığından ibarettir; benim öğretimin buna verdiği cevap pek iyi bilinir.

Yukarıda sözü edilen kanaatin çoğaltıcı cam parçalarının, zaman ve mekânın, bir an için etkinliklerini kaybetmelerinden kaynaklandığı düşünülebilir. Metempsykhosis inancının evrensel özü bakımından Obry harikulade kitabı *Du Nirvana indien*, s. 13'de gayet haklı olarak şunları söyler: *Cette vieille croyance a fait le tour du monde, et était tellement répandue dans la haute antiquité, qu'un docte Anglican l'avait jugée sans père, sans mère, et sans généalogie* (T. Burnet, Beausobre, *Histoire du Manichéisme*, II, s. 391).[48] Hindistan'ın bütün kitaplarında olduğu gibi daha *Vedalar*'da öğretilen *metempsykhosis* inancının Brahman ve Buda dininin nüvesini oluşturduğu pek iyi bilinir. Dolayısıyla şimdi bile günlük hayatta inanılmaz derecede güçlü tesiriyle bütün inanışların en sağlamı olarak Müslüman olmayan Asya'nın bütününde dolayısıyla insan soyunun yarısından fazlası arasında yaygındır. Bu inanış aynı zamanda Mısırlıların da inancıydı (Herodotus, II, 1 23); onlardan hevesle ve şevkle Orpheus, Pythagoras ve Platon devraldılar; bilhassa Pythagorasçılar ona sağlam bir şekilde

48 (: Bu eski inanç tüm dünyayı dolaştı ve eski zamanlarda öyle bir yaygınlığa ulaştı ki Anglikan kilisesinin bilgili bir mensubu onun babasız, anasız, soy kütüksüz olduğuna hükmetti.)

bağlıydılar. Onun Grek *mysterionlarında* da öğretildiği Platon'un *Yasalar'ının* dokuzuncu kitabından (s. 38 ve 42, *ed. Bip.*) inkâr mahal bırakmayacak derecede anlaşılmaktadır. Hatta Nemesius bile söyler (*De natura hominum*, c. 2): Κοινῇ μὲν οὖν πάντες Ἕλληνες, ἁ τὴν ψυχὴν ἀθάνατον χποφηνάμενοι, τὴν μετεννσωμάτωσιν δογματίζουσι. (*Communiter igitur omnes Graeci, qui animam immortalem statuerunt, eam de uno corpore in aliud transferri censuerunt.*)[49] Edda, bilhassa Völüspa da *metempsykhosis* inancını öğretir. Aynı şekilde o Druidlerin dininin de temelini teşkil ediyordu (Caesar, *De Bello Gallico*, VI. A. Pictet, *Le Mystère des Bardes de l'île de Bretagne*, 1856). Hatta Hindistan'daki bir Müslüman mezhebi, Colebrooke'un *Asiatic Researches*, C. VII, s. 336 vd.'da ayrıntılı izahat verdiği Bohralar da *metempsykhosise* inanırlar ve bundan dolayı her türlü hayvani gıdadan uzak dururlar. Amerika'daki Kızılderili ve karaderili kabileler arasında, hatta 29 Ocak 1841 tarihli *The Times*'da verilen, kundakçılık ve cinayet sebebiyle iki Avustralya yerlisinin idamına dair tam tasvirden de anlaşılacağı üzere, Avustralya yerlileri arasında da bu inancın izlerine rastlanır. Tasvir şöyledir: "İki mahkûmdan genci akıbetini bildiğinden şaşmayan, kararlı bir ruh haliyle karşıladı, sanki intikam doluydu; söylediklerinden anlaşılabilir olanları sadece "bir beyaz" olarak dirileceği izlenimini ifade ediyordu, ki anlaşılan onun kararlılığını güçlendiren buydu." Ungewitter de *Der Welttheil Australien* (1853) başlıklı kitabında Yeni Hollanda Papualarının beyazları dünyaya geri dönmüş akrabaları olarak gördüklerini anlatır.

Bütün bunların sonucu olarak *metempsykhosis* inancı ne zaman önyargılardan sıyrılmış olarak düşünülse insa-

49 (: Bir bedenden bir başka bedene gezme inancı ruhun ölümsüz olduğunu bildirmiş olan bütün Grekler arasında yaygındır.)

nın doğal kanaati olarak görünür. Bu bakımdan Kant'ın yanlış şekilde aklın üç sözde ideesi, yani insan aklı için doğal ve bu melekenin formlarından kaynaklanan felsefe taslağı olarak ileri sürdüğü şey aslında bu olurdu; bu inancın bulunmadığı yerde farklı bir kaynaktan gelen müspet dini öğretiler bunun yerini alacaktır. Ayrıca bu inancın ilk kez işiten herkese aşikâr ve kuşku duyulmaz göründüğüne de işaret etmiş olayım. Lessing'in bile onu *Erziehung des Menschengeschlechts*'inin[50] son yedi paragrafında nasıl ciddi şekilde savunduğunu bir hatırlayın. Lichtenberg de *Selbstcharakteristik*'de söyler: "Doğmazdan evvel öldüğüm fikrini zihnimden savuşturamıyorum." Hatta aşırı derecede deneyci Hume bile ölümsüzlük üzerine kuşkucu denemesinin[51] 23. sayfasında der: *"The metempsychosis is therefore the only system of this kind that philosophy can hearken to."*[52] Bütün insan soyuna mal olmuş ve halka da okumuşlara da karşı çıkılmaz görünen bu inanca karşı çıkansa Yahudilik ve ondan neşet etmiş iki dindir; bunlar insanın yoktan yaratıldığını öğrettikleri için bu inanca karşı

50 (Türkçesi için *bkz.* G. E. Lessing, *İnsan Soyunun Eğitimi*, s. 87-125. Say Yayınları, Eğitim Düşüncesi Dizisi, 6. Kitap (2011), Ayrıca burada sözü edilen inanca Lessing'in hangi anlamda başvurduğu ve döneminde doğurduğu tartışmalarla ilgili olarak *bkz.*, H. B. Nisbet, *Lessing'in Felsefi Evreni*, aynı kitap içinde, s. 137 vd.)

51 Hume'un ölümünden sonra yayımlanmış bu deneme *Essays on Suicide and the Immortality of the Soul* (by the late David Hume, Basel, 1799, sold by James Decker)'da bulunur. Bu Basel yeni baskısı sayesinde İngiltere'nin en büyük düşünür ve yazarlarından birinin bu iki eseri, İngiltere'nin ebedi yüz karası olan baskın ahmak ve fevkalade aşağılık yobazlığın zoruyla, güçlü ve küstah ruhban takımının nüfuzuyla kendi ülkesinde sansürlenip yasaklandıktan sonra yok olmaktan kurtulmuştur. Bu iki deneme yukarıda sözü edilen iki meselenin (yani intihar ve ölümsüzlük) bütünüyle tarafsız, serinkanlı ve akıl sınırları içerisindeki sorgulamasıdır.

52 (: Metempsykhosis bu sebepten ötürü felsefenin kulak verebileceği bu türden yegâne sistemdir.)

çıkarlar. Bununla *a parte post* gelecekte sonsuz varoluş inancını birbirine bağlamak gibi zor bir işle karşı karşıyadırlar. Kuşkusuz Avrupa'dan ve Asya'nın bir kısmından insanlığın bu teselli edici kadim inancını ateş ve kılıçla sürüp çıkarmada başarılı oldular; ne kadar sürer hâlâ belirsiz. Ancak bunun ne kadar zor ve güç olduğunu en eski kilise kayıtları gösteriyor. Kabul edilmiş öğretilerin dışında kalanların büyük bölümü bu kadim inanca bağlıydı; bunlar arasında Simoncular, Basiliusçular, Valentiniusçular, Markioncular, Gnostikler, Maniciler sayılabilir. Tertullianus ve Iustinus'un (diyaloglarında) bildirdiği üzere Yahudiler de bir ölçüde ona yaklaştılar. *Talmud*'da Habil'in ruhunun Şit ve ardından Musa peygamberin bedenine geçtiği anlatılır. Hatta Matta İncili XVI, 13-15 ancak metempsykhosis dogmasının kabulüne binaen söylenmiş olarak anladığımız takdirde makul bir anlam kazanır. Bu pasaja yer veren Luka İncili de (IX, 18-20) buna ὅτι προφήτης τις τῶν ἀρχαίων ἀνέστη[53] sözlerini ekler; o böylece Yahudilere eski bir peygamberin bu şekilde derisinden saç tellerine kadar dirilebileceği kabulünü atfeder; fakat onun altı veya yedi yüz yıldır mezarda kaldığını ve dolayısıyla çoktan toprak olduğunu bildikleri için böyle bir yeniden diriliş açık bir saçmalık olurdu. Ne var ki Hıristiyanlıkta ilk günah, bir başka söyleyişle, birinin bir başka bireyin günahını çekerek ödemesi öğretisi ruhların göçünün ve böylelikle daha önceki hayatta işlenmiş günahların tümünün cezasını çekmenin yerini almıştır. Her ikisi de var olan kimseyi daha önce var olmuş olanla özdeşleştirir, hatta bunu manevi-ahlaki bir eğilimle yapar; ruhgöçü öğretisi bunu doğrudan, ilk günah öğretisi ise dolaylı yoldan yapar.

53 (: Eski peygamberlerden biri dirilmiş...)

Ölüm yaşama iradesinin ve daha da özelde onun için temel ve elzem olan bencilliğin tabiatın akışı içinde aldığı büyük tazirdir; ve varoluşumuz için bir ceza olarak düşünülebilir.[54] Ölüm maddi-hissi hazla doğumun birleşip oluşturdukları düğümün acıyla sancıyla çözülmesidir; o şiddetli yıkımdır ve hakiki tabiatımızın temel hatasını dışarıdan haykırır: o büyük uyanıştır. Biz aslında var olmaması gereken bir şeyiz: bu sebepten ötürü varoluşumuz sona erer. Bencillik gerçekte insanın bütün gerçekliği kendi şahsıyla sınırlamasından ibarettir, çünkü o başkalarında değil sadece bu (ben dediği şey)de yaşadığını tasavvur eder. Ölüm ona daha iyi bir şey öğretir, bu şahsı ortadan kaldırır, böylece insanın hakiki tabiatı, yani onun iradesi bundan böyle sadece başka bireylerde yaşayacaktır. Ne var ki zatı itibariyle sadece fenomene, yani tasavvur olarak dünyaya ait olan ve yalnızca harici dünyanın formunu teşkil eden zihni de tasavvur olma haliyle, yani şeylerin bizatihi *nesnel* varlığında dolayısıyla sadece o zamana kadar harici dünya olmuş olan şeyin mevcudiyetinde var olmayı sürdürür. Dolayısıyla bu zamandan itibaren onun bütün benliği sadece o zamana kadar ben olmayan olarak gördüğü şeyde yaşar; çünkü harici ve deruni olan arasındaki fark sona erer.

---

54 Ölüm der: Sen gerçekleşmemiş olması gereken bir eylemin mahsulüsün; dolayısıyla onun silinip temizlenmesi için öleceksin.

Burada iyi kimsenin kendisiyle başkaları arasında en küçük bir fark kabul etmeyen ve onları hiçbir surette kendi dışında, kendisinden başka görmeyen kimse olduğunu hatırlarız; halbuki kötü kişi için bu fark büyük ve aslında aşılmazdır. Bu meseleyi *Über die Grundlage der Moral* (*Ahlakın Temeli Üzerine*) başlıklı denememde ele alıp uzun uzadıya tartışmıştım. Yukarıdaki düşüncelerden ortaya çıkan sonuç şudur: Ölümün insanın yok oluşu olarak görülme derecesi bu farka bağlı olarak değişir. Ama eğer içimdekiyle dışımdaki arasındaki farkın mekâna dayalı bir fark olarak kendinde şeye değil sadece fenomene dayandığını ve dolayısıyla mutlak anlamda gerçek bir farklılık olmadığını kabul eder ve buradan hareket edersek o zaman kendi bireyselliğimin kaybında sadece bir fenomenin sona erişini ve dolayısıyla sadece görünür bir kaybı göreceğiz. Bu farklılık tecrübî bilinçte ne kadar büyük bir gerçekliğe sahip olursa olsun yine de metafiziğin penceresinden "Ben zeval buluyorum, fakat dünya varlığını sürdürüyor", ve "Dünya zeval buluyor fakat ben varlığımı sürdürüyorum" cümleleri aslında birbirinden farklı değildir.

Fakat bütün bunların ötesinde ölüm artık ben olmayan—onu kullanan için büyük bir fırsattır. Hayat boyunca insanın iradesi özgürlükten yoksundur; değiştirilmesi mümkün olmayan karakteri temelinde davranışı saikler zinciri içinde zorunlulukla gerçekleşir. Şimdi herkes hafızasında yaptığı ve tatmin olmadığı birçok şeyi taşır. Eğer o yaşamaya devam edecek olsaydı karakterinin değişmezliği dolayısıyla aynı şekilde hareket etmeye devam edecekti. Dolayısıyla onun hakiki doğasının çekirdeğinden yeni ve farklı bir var-

lık olarak ortaya çıkabilmesi için ne ise o olmaktan çıkması gerekir. Bu sebepten ötürü ölüm bu bağları gevşetir; irade tekrar özgür hale gelir, çünkü özgürlük *operari*de değil *esse*de saklıdır. *Finditur nodus cordis, dissolvuntur omnes dubitationes, ejusque opera evanescunt*[55] *Vedalar*'ın bütün Vedanta takipçilerinin/tetkikçilerinin sık sık tekrar ettikleri çok ünlü bir ifadesidir.[56]

Ölüm hakiki varlığımızın en iç özünü oluşturmayan fakat daha çok onun bir tür inhiraf yahut dalaleti olarak düşünülmesi gereken bir bireyselliğin tek yanlılığından kurtuluş anıdır. Hakiki özgürlük yine bu anda gelir ve az önce ifade edilmiş olan anlamda o *restitutio in integrum*[57] olarak görülebilir. Ölenlerin birçoğunun yüzünde görülen huzur ve sükûnetin kökeni anlaşılan o ki sanki burada saklıdır. 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 iradesinden 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 mensupları-

55 (: Kalbinin düğümünü keser, bütün kuşkuları kaybolur ve işleri/emelleri suya düşer.)

56 *Sankara, seu de theologumenis Vedanticorum*, ed. F. H. H. Windischmann, s. 37; *Oupnekhat*, C. I, s. 387 ve 78; Colebrooke, *Miscellaneous Essasays*, C. I, s. 363.

57 (: Daha önceki hale geri döndürme.)

nın nezdinde bu varoluşun adı Nirvana, yani sönme, sükûna ermedir.[58]

58 *Nirvana* sözcüğünün kökeni hakkında rivayetler muhteliftir. Colebrooke'a göre (*Transactions of the Royal Asiatic Society*, C. I, s. 566) rüzgâr gibi "esmek" anlamına gelen *va* fiilinden gelir ve önüne olumsuz önek *nir* alır; bu sebepten ötürü o sükûnet veya geçici dinginlik, fakat sıfat olarak kullanıldığında "sönmüş" anlamına gelir. Obry, *Du Nirvana indien*, s. 3'te şunları söyler: *Nirvanam en sanscrit signifie a la lettre extinction, telle que celle d'un feu.* (Nirvana Sanskritçede lafzi olarak—mesela ateşin sönmesi gibi—sönme anlamına gelir.) *Asiatic Journal*'a göre (C. XXIV, s. 735) o aslında *Neravana*dır, *nera*, "dışarı" ve *vana*, "hayat"tan gelir, anlamı *annihilatio* (yok olma, fena bulma)dır. Spence Hardy'nin *Eastern Monachism*'nin, 295. sayfasında *nirvana* "günahkâr arzular" anlamına gelen *vana*dan çıkarılır ve önüne olumsuz ön ek *nir* gelir. I. J. Schmidt, *History of the Eastern Mongolians*, 307. sayfasında, Sanskritçe *Nirvana*nın "sefaletten ayrılış", "ıstıraptan kurtuluş" anlamına gelen bir deyimle Mogoicaya çevrildiğini söyler. Aynı bilginin St. Petersburg Akademisi'ndeki konferanslarında *Nirvana* sürekli yeniden doğumların, ihtiras ve arzunun, duyuların yanılsamasının, değişim ve geçici biçimlerin, doğma, yaşlanma, hastalanma ve ölmenin dünyası olan *Samsara*'nın karşıtıdır. Burma dilinde *nirvana* sözcüğü öteki Sanskritçe sözcüklere kıyasen *nieban*aya dönüşür ve "tam sona erme, zeval bulma" diye çevrilir. *Bkz.* Sangermano, *Description of the Burmese Empire*, (İng. çev. Tandy, Roma 1833, § 27). 1819 tarihli ilk baskıda bu sözcüğü ben de *nieban* diye yazmıştım, çünkü o tarihlerde Budacılık hakkındaki bilgim Burma dilinden yapılan anlatılarla sınırlıydı.



"Ölüm yaşama iradesinin ve daha da özelde onun için temel ve elzem olan bencilliğin tabiatın akışı içinde aldığı büyük tazirdir ve varoluşumuz için bir ceza olarak düşünülebilir.
Ölüm maddi-hissi hazla doğumun birleşip oluşturdukları düğümün acıyla sancıyla çözülmesidir; o şiddetli yıkımdır ve hakiki tabiatımızın temel hatasını dışarıdan haykırır: Büyük uyanıştır ölüm."

Ölüm hayatın neresinde? Hayat ölümün neresinde?

Ölümü hayatın tam göbeğinden sürüp çıkarmanın ve başımızdan ustaca savuşturmanın en sofistike yollarını keşfetmek bize ve yaşadığımız dünyaya neye maloldu? Yaşadığımız hayatı kendi ellerimizle cehenneme çevirdiğimizi artık en ayak direyiciler bile itiraf ederlerken, bu cehennemde ölümü hayatın içinde tuttuğu yerden ve o yere bağlı olarak haiz olduğu ağırlıktan etmenin faturasını görmekte hâlâ ayak direyecek miyiz?

O halde ölümü yaptığımız hesaplarda sürekli göz önünde bulundurmanın verimli yolu hangisidir? Kendi ölümümüzü büyük ve önemli bir hadiseye nasıl çevirebiliriz? Bir son olarak değil, hayatın kurucu oluşturucu bir parçası olarak ölüme dair canlı bir kavrayışa nasıl sahip olabiliriz?..

Ölümü tekrar hayatın içine çekmenin bir yolunu mutlaka bulmalıyız.

385222
AEV

ISBN 978-605-02-0119-2
9 786050 201192
SAY YAYINLARI

7,50 TL

online satış:
www.saykitap.com