THOMAS B. SAUNDERS

SCHOPENHAUER



say İNKILÂP

SCHOPENHAUER

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

Ünlü Alman filozofu. 1813'te Jena'da *Über die vierfache Wurzel des Satzes vom Zureichender Grunde* (Yeterli Sebebin Dörtlü Kökü) adlı bir tez savundu ve 1818'de büyük eseri *Die Welt als Wille und Vorstellung*'u (İstenç ve Tasarım Olarak Dünya) yayımlandı. Berlin Üniversitesi'nde doçent (1820) oldu; 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 de ölümünden sonra yayımlandı: *Hayatta Sağduyu Üstüne Özdeyişler* ve *Düşünceler ve Parçalar.*

Schopenhauer, felsefesini 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 yaratıklarda, 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 belâgatini bu konuda ortaya koymuştur. Türü inkâr eden cinsel perhiz ve tutkularla isteklerin gürültülü çağlayanını kurutan çilecilik yoluyla sığınmalıdır. Schopenhauer'in ahlakı, insanların özdeşliğinden ileri gelen acıma duygusuna dayanır.

Thomas B. Saunders

Schopenhauer

Çeviren ve yayına hazırlayan:
Ahmet Aydoğan

SAY
İstanbul

Say Yayınları
Düşünce - 3

Schopenhauer / Thomas B. Saunders

ISBN 975-468-620-3

Schopenhauer: *A Lecture, Adam and Charles Black, Londra 1901*

Yayın Yönetmeni: Murat Batmankaya
Editör: Gamze Nesipoğlu
Çeviren ve yayıma hazırlayan: Ahmet Aydoğan

Baskı: Engin Ofset
Litros Yolu, 2. Matbaacılar Sitesi
1NA33 Topkapı-İstanbul
Tel: (0212) 612 05 53

1. baskı: Say Yayınları, 2006

10 09 08 07 06 5 4 3 2 1

© Say Yayınları
Ankara Cad. 54 / 12 · TR-34410 Sirkeci-İstanbul
Telefon: 0 212 - 512 21 58 · Faks: 0 212 - 512 50 80
e-posta: sayyayinlari@ttnet.net.tr

Genel Dağıtım: Say Dağıtım Ltd. Şti.
Ankara Cad. 54 / 4 · TR-34410 Sirkeci-İstanbul
Telefon: 0 212 - 528 17 54 · Faks: 0 212 - 512 50 80
e-posta: dagitim@saykitap.com
www.**saykitap.com**

İÇİNDEKİLER

I. BÖLÜM (Ahmet Aydoğan)

SCHOPENHAUER NEDEN ÖNEMLİ? 7

I 12

II 19

II 24

KISA BİR SCHOPENHAUER KRONOLOJİSİ 33

II. BÖLÜM (Thomas B. Saunders)

SCHOPENHAUER 39

I 39

II 45

III 56

IV 66

V 84

I. BÖLÜM

Ahmet Aydoğan

SCHOPENHAUER NEDEN ÖNEMLİ?

Modern bir İngiliz, sıradan olana mahkûm edilen bir toplumda yaşayan sıra dışı insanların karşı karşıya oldukları en genel tehlikeyi şöyle betimler: "Bu tür sıra dışı kişilikler başlangıçta sinerler, sonra melankoliye yönelirler, sonra hastalanırlar, en sonunda da ölürler. Bir Shelley İngiltere'de yaşayamazdı ve bir Shelleyler soyunun ortaya çıkması imkânsız olurdu." Bizim Hölderlin'imiz, bizim Kleist'ımız ve kimbilir daha niceleri kendi sıra dışılıklarının kurbanı olmuşlar ve sözde Alman kültürünün iklimine dayanamamışken, yalnızca Beethoven, Goethe, Schopenhauer ve Wagner gibi demirden yapılmış yapılar bu kültür karşısında ayakta kalabilmektedirler. Ama onlar bile, pek çok özelliklerinde ve kıvrımlarında, insanı tamamen tüketen bu havanın ve acının etkilerini sergilerler: Nefes alışları güçleşir ve onların ses tonu da kolayca sertleşme eğilimine girer.

Nietzsche, *Çağa Aykırı Düşünceler*
Eğitimci Olarak Schopenhauer

Soru şu: İnsan, insan olalı ilgilerinin tarihin başka hiçbir döneminde böylesine dağılmadığı, bütünleyici bir odaktan, toplayıcı bir merkezden yoksun kalarak böylesine amorphik bir yapı arzetmediği, öte yandan bir ku-

rum olarak kölelik müessesinin kaldırılmasıyla insan özgürlüğü adına sürekli övünülüp durmasına karşın, insanın yine tarihin hiçbir döneminde kaydına rastlanmayan başka bir köleliğin, bir sabun köpüğü kadar bile kalıcılığı olmayan gelip geçici heveslere kulluğun pençesinde kıvrandığı, üstelik felsefenin de "yaşanmaya değer hayat" sorusuna verilen cevaplar çerçevesinde isminin anılmaz olduğu bir dünyada, hayatı ne olmuş olursa olsun, felsefesinin esasını *sustine et abstine* ilkesi teşkil eden bir filozof neden okunmalıdır?

Soru içinde üç önemli özelliği barındırmaktadır: Birincisi, dünyanın başta insan olmak üzere bütün sakinleriyle gelip dayandığı noktada oluşmuş olan şartların emsalsizliğine rağmen insanın temel meselesinde bir değişmenin olup olmadığı; ikincisi, dünya ne kadar değişirse değişsin insanın önünde vazifelerin vazifesi olarak duran bu temel meselenin hep aynı kalacağı ileri sürülüyorsa, tarihin başka dönemlerinde benzerinin bulunmadığı söylenen bu emsalsizliğin nereden kaynaklandığı; üçüncüsü, bu benzersizliğe rağmen *sustine et abstine*nin bugünün insanına bir yaşama düsturu olarak teklif edilip edilemeyeceğidir.

O zaman soru ne kadar kestirmeden sorulmuş ise cevabı da aynı doğrudanlıkla verilmelidir: Schopenhauer okunmalıdır, üstelik insanın okuma uğraşının bu kadar sorunlu, meyvelerinin de böylesine ondurmaz hale geldiği bir dönemde behemahal okunmalıdır, çünkü: Schopenhauer yakın dönem Batı felsefesi tarihi içerisinde insanın bu dünyada önünde duran "temel mesele"nin ne olduğunun farkına varmış, felsefeyi insanın bilme ve öğrenme uğraşları içinde bir uğraş olarak değil, eskiden olduğu gibi "nasıl yaşamalıyım?" sorusuna bir cevap arayacak mevkie getirmeye çalışmış ve asıl önemlisi bunu

bir müddetten beri "ahlak felsefesi" diye anılmaya başlamış olan bir disiplinin dar kalıpları içerisine sıkıştırmaya kalkışmamıştır. İnsanların daha önce akla hayale gelmeyecek ayartıcıların kurbanı olarak hayatlarının herhangi bir döneminde, sorulacak bütün soruların ve verilecek tüm cevapların ancak sayesinde anlam kazanabileceği "asıl soru"yu, cevaplandırmak bir yana, sorma şansını bile yakalayamadan bu dünyayı terkedip gittikleri bir dönemde onun felsefesinin bu özelliğinin önemi açıktır. Bu bir.

Sonra dört beş yüz yıldan beri özgürlüğüne yapılan vurgu hiç ihmal edilmeden insanın insanlığıyla uğraşıldığı, bu amaçla çeşitli veçheleri dikkate alınarak insanın tarif edilmeye çalışıldığı artık herkesin malûmudur. Bu tariflerin tutunabilmesi için daha önce insanlığın tanık olmadığı yeni mitosların icat edildiği, bunun için gerekirse tarihin yeniden yazıldığı, o zamana kadar bilinenlerin hiç çekinmeden ters yüz edilebildiği, ancak yine de insanın insanlığının neye yükleneceğine veya nerede aranacağına bir türlü karar verilemediği de. Peki ne için yapıldı bütün bunlar? İnsanın özgürleşmesi için ve dolayısıyla hakikatin peşine eskiden olduğundan daha büyük bir serbesti ve daha berrak bir *clairvoyance* ile düşmesi için mi? O ki şimdi öylesine kırılgan ve dayanıksız, öylesine sessiz, dilsiz ve göze görünmez hale gelmişken! Yoksa ferdiyetinden edilip sürüleştirilerek daha rahat sevk ve idare edilebilmesi, insanın keyif ve hevesine kul köle edilebilmesi için mi? Eğer bugün bir insanın "kendi kendisi" olabilmesi için her zamankinden daha büyük bir gayret ve çaba içinde olması gerekiyorsa ve bu uğurda katettiği mesafenin sonunda elde ettiğini çoğu kez nereye raptedeceğini bilemeden yolculuğunu tamamlamak zorunda kalıyorsa soruya verilecek cevap için du-

rup düşünmeye gerek var mı? Nietzsche *Schopenhauer als Erzieher*'de (Eğitimci Olarak Schopenhauer)* onun bu özelliğini herkesten çok daha iyi görüp takdir eder: "Eğer her büyük insan kendi çağının gerçek çocuğu olarak görülmeyi tercih ederse ve her ne olursa olsun kendi çağının hastalıklarını tüm bu daha küçük insanlardan daha şiddetli bir şekilde ve daha büyük bir duyarlılıkla yaşarsa o zaman böyle büyük bir kişinin kendi çağına *karşı* verdiği mücadele kendisine karşı verdiği anlamsız ve yıkıcı mücadeleden başka bir şey değilmiş gibi görünür. Ama sadece öyle görünür; çünkü o çağının kendisinin büyük olmasını engelleyen boyutlarına karşı mücadele eder ki, büyüklük onun için doğrudan şu anlama gelir: Özgür ve tamamen kendisi olmak."

Kişinin kendisi olmasının her zamankinden daha hayati bir öneme sahip olduğu günümüzde keza bu da kolay kolay görmezden gelinemeyecek bir özelliktir. İnsanların davranışlarındaki öngörülebilirlik ihtimaline ancak büyük sapmalarla geçit veren "akıl dışı saikler" büyük uğraşılar neticesinde artık ortadan kaldırılmış olduğundan kitle psikolojisi yığınların hissiyatını, telkine yatkınlık koşullarını, *mania, phobia* ve *hysteria*larını çok daha büyük bir doğruluk payıyla kestirebilmektedir. Bu yüzden sürü her zamankinden daha tekinsiz bir dünyada yaşadığı gibi aç ve alabildiğine gözü dönmüş kurtlar da işlerini her zamankinden daha iyi yapmaktadırlar. Ve şunu da görüyoruz, peşine üç dört kişi takan, hiçbir şey yapamasa bile götürüp bunları bir reklam şirketine ciro edebilmektedir, elbette bu bilhassa son zamanlarda, tanık olduğumuz ciroların en masumudur. Schopenhauer bunun için okunmalıdır. Bu iki.

* F. Nietzsche, *Eğitimci Olarak Schopenhauer,* Çev. Cemal Atila, Say Yayınları. (Ed. n.)

Ve nihayet bugün öyle bir insanlık tablosu ile karşı karşıyayız ki insan bir taraftan ferdiyetiyle buluşabilme, yani kendi kendisi olabilme imkânından alabildiğine uzaklaşırken, diğer taraftan *principium indivituanis* ilkesinin kaçınılmaz bir sonucu olarak, bu aynı insan farklılığını sudan şeylerle tebarüz ettirme çabası içerisinde traji-komik hallere düşmektedir. Bu hallerin hazinliğini ne gelmiş geçmiş en büyük komedya şairi Aristophanes tasvir edebilir, ne de bütün kıvraklığına ve muzipliğine rağmen Falstaff gibi bir karakter canlandırabilir. İsmi anılmaya değmez şeylerle bu boş varlık iddiası, bu asılsız var olma davası başka hiçbir şeye olmasa bile dünya sakinlerinin uyum içerisindeki birliğine onulmaz darbeler indirmektedir. Felsefesini *der Wille zum Leben*i bütün görünümleri içinde incelemeye hasreden bir filozof bu bakımdan da okunmaya değerdir.

Yukarıdaki soru ve cevaplar bundan birkaç yıl önce yapılmış bir konuşmanın belkemiğini oluşturmuştu. Aradan geçen zaman sorulan sorunun ve verilen cevapların *l'essere stridulo*su ya da dile getirilmesinde hissedilen rahatsız edici dogmatik ton dışında başka bir şeye zarar vermediğinden burada hülasa edilerek tekrarlanabilir. Fakat bu hiçbir surette Schopenhauer felsefesi hakkında genel bir değerlendirme* olarak değil, sadece bugün için ülkemizde Schopenhauer okumanın, bir anlamının olup olmadığının da ötesinde, bazı özel sebeplerden ötürü bir gereklilik haline geldiği iddiasını kendince açıklamaya çalışan bir deneme olarak kabul edilmelidir. Dün olsa belki hiç üzerinde durulmayacak, yarın belki bütünüyle bir kenara itilebilecek bir deneme. Ve tabii

* Okur böyle bir değerlendirmeyi hemen bir sonraki bölümde bulacaktır.

bu özelliğinin yanı sıra, yazı dilinin daha mürekkebi kurumadan dışındakilerle bütün bağlarını koparıp kurulduğu çatı üzerinde *pétrification*'a maruz kalıvermesi hesaba katılacak olursa, konuşma dilinin peşine düştüğü şeyi takip etmedeki serbestiliği, konusunu kavramadaki kıvraklığı böyle bir hülasaya ne ölçüde elverişlidir, bunun da ayrıca göz önünde tutulması gerekir.

I

"Bilimler arasında en tam olanlar ilk ilkelerle uğraşanlardır...
Bu tür bir bilginin herhangi bir yarar için aranmadığı açıktır,
nasıl ki bir başkasının amacı için değil kendi amacı için var olan insana özgür insan diyorsak,
aynı şekilde bu bilimi biricik özgür bilim olarak aramaktayız.
Bundan dolayı ona sahip olmaya insanın gücünün ötesinde bir şey olarak bakılabilir."

Aristoteles, ***Metafizik*** Kitap I., B. 2

Schopenhauer'in yakın dönem Batı felsefesi tarihi içerisinde insanın bu dünyadaki "temel mesele"sinin ne olduğunun ve felsefe ile ancak bu sorunun etrafında uğraşıldığında ortaya çıkan şeyin bu isimle anılmaya değer nitelik kazanacağının farkına varmış ender filozoflardan biri olduğu söylendi. Bu temel meselenin ne olduğu sorusunun cevabı, o büyük eserlerinden birine gitmeden, ileride bu dizinin içerisinde yayınlanacak makalelerinin birinden verilebilir:

"Hayatın boşluğu anlatımını genel olarak şeylerin varoluş tarzında, her ikisinde de insanın sınırlı varoluşuyla karşılaştırıldığında Zaman ve Mekân'ın sınırsız doğasında; yegâne gerçek varoluş tarzı olarak göz açıp kapayıncaya kadar geçip giden şimdide; her şeyin birbirine bağlılığında ve izafiliğinde; sürekli olarak Varlık olmaksızın Oluşta; tatmin edilmeksizin mütemadiyen arzulamada; hayatın tarihini oluşturan uzun savaşta zafer kazanılıncaya kadar çabaların sürekli olarak boşa çıkmasında bulur. *Zaman* ve bütün şeylerin *gelip geçiciliği* yaşama arzusunun –ki kendinde şey olarak yok edilemez– çabalarının beyhudeliğini Zamana gösterdiği biçimden ibarettir sadece. Zaman ki onunla her an elimizdeki her şey boş bir hiçliğe dönüşmektedir ve sahip oldukları bütün değeri kaybetmektedir.

Var olmuş olan artık var değildir; *hiç* var olmamış olan kadar vardır ancak. Fakat var olan her şey hakkında, bir sonraki anda var olmuş olduğunu söyleyeceksiniz. Bu yüzdendir ki büyük öneme sahip, ama geçip gitmiş olan bir şey, ne kadar önemsiz olursa olsun, elan mevcut olan bir şeyden daha aşağıdır; çünkü sonuncusu bir *gerçeklik*tir ve bir şeyin hiçbir şey karşısında durumu ne ise onun durumu da ilki karşısında odur."

Demek ki bu hayatın rüyaya benzeyen bir tarafı vardır ve orada göz kapaklarımızı ağırlaştıran uyku, burada gözlerimize perde olan zamandır. (Chuang Tzu'nin *Kelebek Düşü*nü hatırlayalım.)

Herakleitos Fr. no. 123'de φύσις κρύπτεσθαι φιλεῖ (*fusis kruptesthai filei*) der, yani *"Tabiat gizlenmeyi sever"*.

Ve insan olarak hepimiz "yeme haris kuşlar gibi onun tuzağının etrafında kanat çırpar durur" ve sonunda çaresiz ağlarına yakalanırız. Onlar böyle derlerdi ve onunla ilgili daha böyle nice misal ve meselleri insanlara söylerlerdi ki canlar ziyan olmasın!

Lakin öyle insanlar vardır ki zaman onların donuk bakışları karşısında neredeyse hükmünü icra edemez, saklayacaklarını saklayamaz, süsleyeceklerini cezbedici hale getiremez olur. Öyle ki güngörmüş bir ihtiyarın uzak ufuklara dikili delici bakışları karşısında henüz yeni bellediği maharetlerini olanca acemiliğiyle sergilemeye çalışan bir yeni yetmedir sanki zaman...

Nietzsche *Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen*'de (Yunanlılar'ın Trajik Çağında Felsefe) bunu şu şekilde ifade eder: "Herakleitos zamanı nasıl kavramışsa, zaman içerisinde her lahzanın ancak bir öncekini, babasını, izi eseri bir o kadar çabuk silinip kayıplara karışması için ortadan kaldırdığı kadarıyla var olduğunu; geçmiş ve geleceğin bir rüya kadar gerçeklikten yoksun, şimdinin ise bu ikisi arasında boyutsuz ve güvenilmez bir sınırdan ibaret olduğunu; ne ki mekânın da zamandan farklı olmadığını, dolayısıyla zaman ve mekânda eş zamanlı olarak var olan her şeyin ancak izafi bir varlığa sahip olduğunu, ancak başka bir şey, kendisiyle aynı türden, yani ancak aynı sınırlar dahilinde var olan bir şey vasıtasıyla ve onun için var olduğunu tekrar tekrar söylemiş olan Schopenhauer de öyle kavramıştır. Bu hakikat herkesin ulaşabileceği en yüksek derecede kendiliğinden aşikâr bir hakikattir ve bizzat bu sebepten ötürü ona soyut biçimde ve akıl yoluyla ancak büyük güçlükle erişilir."

Doğrudur, riyazet yahut inisiyasyon yolu bir tarafa bırakılacak olursa kimileri buraya ancak doğuştan getirdikleri doğal, ama özel yetenekler sayesinde, kimileri de

sanki görünmez bir yedicinin kılavuzluğunda, bir ömür yaşadıkları büyük inkisarlar neticesinde ulaşır. Zamanın çok iyi bilinen cezbediciliği, ayartıcılığı, unutturuculuğu karşısında kolay bir şey değildir böyle bir makama, böyle bir merhaleye erişmek. Ama o ölçüde de insanın o temel meselesi bakımından hayati önemi haizdir. O halde:

Her ne olursa olsun bu dünyada insanın içinde tomurcuklanan her hevesin, öyle *er geç..., eninde sonunda...* değil, daha bir arzuya dönüşür dönüşmez boş bir serap haline geliverdiğini görmek ve her şiddetli arzunun meyvesinin kaçınılmaz olarak keder ve elem olduğunun idrakinde olmak insanın nerede ve nasıl bir yerde olduğunun ve böyle bir yerde esenlik ve kurtuluşu için temel ve azim bir mesele olarak önünde ne muazzam bir heyulanın durduğunun farkına varmasını gerekli kılar. Ve tersini...

İşte eskiler bu *kruptesthai*nin, bu gizlenmenin içinde gizleyenin ve gizlenenin ne olduğunu bilmeyi asıl marifet sayarlardı. Bilgelik buna denirdi ve bilgelik sevgisi demek olan *philosophia* bunun için bu kadar yüceltilirdi.

Demek ki insanın önünde duran temel mesele, bütün güçlüğüne karşın olabildiğince keskin bir gözle ve asla hedefini şaşırmayan bir bakışla nerede ve nasıl bir hayat içre olduğunu idrak etmektir ve bu, insan insan olalı beri hiç değişmediği gibi, her gün yeni yeni emarelerine tanık olduğumuz insanlığından çıkacağı döneme kadar da muhtemelen önünde değişmeyen hüviyetiyle durmaya devam edecektir, her ne kadar bu idrake ulaşmanın imkânları insanın sürmeyi tercih ettiği hayatın koşullarına göre kolaylaşmış veya çetinleşmiş ise de. Çünkü insanın neye ne kadar önem atfedeceğini, neye ta-

hammül edip neden uzak duracağını, neyi imar edip ne ile mamur olacağını, hasılı alacağı kararları, yapıp edeceği her şeyi bu idrak belirleyecektir. Ve tekrara düşmek pahasına bir kez daha ifade edelim, eski dünyada felsefe bunun için vardı ve o insanların nazarında felsefe bunun için bu kadar değerliydi. "Ölçülecek olan her şeyi ölçmek, ölçülemeyecek olan şeyleri de ölçülebilecek hale getirmek!" düsturuyla yola çıkmış olanların ve onların şekillendirmiş olduğu dünyanın hiçbir zaman meselesi olmamıştır bu. Fakat bir mesele haline getirilmemesi onun gerçekliğine halel getirmeyeceği gibi olsa olsa serabın üzerine daha büyük bir iştiha ile atılmayı ve "yeme haris kuşlar gibi" ona kurban olmayı o ölçüde kolaylaştıracaktır.

O halde taşı gediğine koymak gerekir, bu dünyanın ve onun içinde sürüp giden hayatın özü bütün arizi unsurlarından ve bilhassa "zaman" dediğimiz bu esrarengiz örtücünün tasallutundan tecrit edilmiş olarak anlaşılmadıkça, ömrünün sonuna geldiğinde insan kaçınılmaz olarak bütün bir hayatın boş bir serap peşinde koşmak uğruna heba edilmiş olduğunu görecektir. Ve bu uğurda sadece bir hayat heba olmayacaktır, onun içinde gözleri bağlı insanın sarhoş sendelemesini andıran koşturmaları, oraya buraya biteviye toslayıp durmaları beraberinde canlı cansız birçok şeyin de ziyan olmasına yol açacaktır. Dünya şimdi ne çekiyorsa bu noktaya varılmadan, Schopenhauer'in deyişiyle "her şeyin birbirine bağlılığında ve izafiliğinde; sürekli olarak **varlık** olmaksızın **oluşta**; tatmin edilmeksizin mütemadiyen arzulamada; hayatın tarihini oluşturan uzun savaşta zafer kazanılıncaya kadar çabaların sürekli olarak boşa çıkmasında" bulunacak beyhudelik tecrübe edilmeden yaşanılan hayatlardan çekmektedir. İşte bunun için önce insanın

kendi kendisi olması, sonra varlık sorusunu sorması ve böylelikle içinde durmadan var olmak için çabalayan her ne ise onun varlık susuzluğunu neyin gidereceğini öğrenmesi gerekir.

"İnsan hayatı bir tür hata olmalı. Bu insanın tatmini güç ihtiyaçlardan mürekkep bir varlık olmasından yeteri kadar açık biçimde görülür; ayrıca bu ihtiyaçlar eğer tatmin edilirlerse, elde edeceği şeyin hepi topu bir acısızlık durumudur ki, eriştiğinde yapabileceği tek şey kendisini cansıkıntısının kollarına terketmektir. Bu kendi başına hayatın bir değeri olmadığının en kesin delilidir, çünkü cansıkıntısı hayatın boşluğu hissinden başka bir şey değildir. Sözgelimi hayat, varlığımızın özünü oluşturan şeyi arzulama, eğer kendi başına müspet ve gerçek bir değere sahip olmuş olsaydı, cansıkıntısı dediğimiz şey var olamazdı; kendi başına hayat bize yeter, bizi tatmin eder ve başka bir şey istemezdik. Fakat hayatımız bir şeyin peşinde koşuyor olmadıkça neşeli bir şey olmuyor; alınacak mesafe ve üstesinden gelinecek manialar o zaman bizi tatmin edecek bir şey olarak hedefimizi temsil ediyor –ki erişildiğinde kayboluveren bir vehim, bir yanılsamadan başka bir değildir– ya da safi zihinsel bir ilgiyle kendimizi meşgul edip de, gerçekte tıpkı bir tiyatrodaki seyirciler gibi onu dışarıdan gözlemleyebilecek kadar dünyadan el etek çekmedikçe hayattan zevk duymuyoruz. Hatta bizatihi duyumsal-bedensel zevk bile sürekli bir mücadeleden başka bir şey değildir, ki hedefi ele geçirildiğinde derhal azalıp koyboluverir. Bu iki durumdan birine kendimizi kaptırmadığımız, fakat hayatın

kendisinin üzerine kapaklandığımız zaman, hemen hayatın boşluğu ve değersizliğine ikna oluveririz ki biz buna cansıkıntısı diyoruz. Bayağı ve bildik olanın dışındaki şeye bu doğuştan gelen ve ortadan kaldırılamayan özlem (insan tabiatının bu tabii temayülü), olayların bu doğal ve uyandırıcı akışını fasılaya uğratmanın bizi ne kadar mutlu ettiğini gözler önüne serer. Hatta göz kamaştırıcı şatolarında zenginlerin tantanası ve şatafatı bile, aslında hayatın özünden, *mutsuzluk ve sefaletten* kurtulmanın beyhude bir çabasından başka bir şey değildir."

Evet, bu hayatın serapa inkisardan başka bir şey olmadığını görüp de *vanitas vanitatum* deyip kalenderâne veya *pantha rei* deyip rindâne bir hayat sürmek de var, *sustine et abstine* deyip dervişâne bir hayat sürmek de. Bu başka bir bahsin konusudur. Ama asıl önemlisi buradan sonra izlenecek yoldur. Ne var ki, insanın bugün karşı karşıya olduğu şartlar göz önünde bulundurulduğunda bu noktaya ulaşmanın da kolay bir şey olmadığını kabul etmek gerekir. Çünkü insan bugünün dünyasında kendisini bu noktaya ulaştıracak imkândan süratle uzaklaşmaktadır. Çünkü kadim uygarlıklarda çok kıymet verilen ve bir sürü değişik şekillerde, ama mutlaka güneşle irtibatlandırılarak simgeleştirilen insanın görme melekesi (Schopenhauer'in "dünya gözü" dediği) gün geçtikçe zayıflamaktadır. Tefekkür ve tecrit kudreti, uzak olanı yakınlaştırıcı yakın olanı bir nokta etrafında toparlayıcı hatırlama kabiliyeti (*mnemosyne*) sıkletinden ve sıklığından çok şey kaybetmektedir. Çünkü insanın bu her şeye müdahale eden ve hiçbir şeyin kendi kendisi olmasına izin vermeyen tavrı neticesinde bizatihi biyolojisi çözülmektedir.

II

"İrade," der Schopenhauer *Die Welt als Wille und Vorstellung*'un (İstenç ve Tasarım Olarak Dünya) birinci cildinin ikinci kitabında, "daima kendi kendini öne sürmek için didinip durur; o her zaman var olmaya çabalar. Bu çabanın her münferit açılımı madde, mekân ve zaman için diğerleriyle kavga ve çatışma halindedir; madde, mekân ve zamanı o tam ifadesini bulmak için talep eder ve bu yüzden bütün dünya ardı arkası kesilmeyen sürekli bir mücadele, sürekli bir çatışma manzarası arzeder.

(Ve) insan ihtiyacın ani sancılarından kurtulur kurtulmaz, her ne pahasına olursa olsun eğlenmeye ve topluluğa karışmaya çabalar, karşılaştığı ilk kimseyle tanışmaya can atar ve bizatihi kendisi en ziyade uzak durmaya çalıştığı şey haline gelir. Çünkü herkesin kendi yeterlilikleriyle karşı karşıya bırakıldığı yalnızlıkta, bir insanın kendinde sahip olduğu şey gün ışığına çıkar; allı pullu esvaplarının içerisinde budala kimse sefil kişiliğinin yükü altında inim inim inler ve bu asla üzerinden atamadığı bir yüktür onun."

Nietzsche daha da ileri götürür:

> "Bir hayvan gibi yaşamak, açlığın ve arzuların kulu kölesi olmak ve buna rağmen bu yaşamın doğası hakkında hiçbir fikre ulaşamamak gerçekten ağır bir cezadır ve içini kemiren bir eziyetin çöllere düşürdüğü, nadiren tatmin olan ve üstelik bunun, diğer hayvanlarla girişeceği leş parçalama mücadelesi boyunca mide bulandırıcı bir açgözlülük veya tıka basa doymaktan ötürü şiddetli acıya dönüşen bir tatmin olduğunun farkında olmayan bir av hayvanının kaderinden daha kötü bir kader

> düşünemeyiz. Daha üstün bir ödül olmaksızın yaşama böylesine körce ve çılgınca yapışmak, bunun bir cezalandırılma olduğunu ve neden bu şekilde cezalandırıldığını hiç bilmemek, bunun yerine sanki bir mutlulukmuş gibi korkunç bir arzunun anlamsızlığıyla tam da bu cezalandırmaya susamak, işte hayvan olmanın anlamı budur."

Şimdi günümüz dünyasında insanların, üstelik en fazla eğitim gördüğü iddia edilenlerinin sırf "ben de varım, buradayım" diyebilmek için düştükleri hallere bir bakın... Öyle haller ki, eski dünyada ancak çocukların başına gelirdi yeni yetmelik devirlerini idrak ederken, o da kısa bir müddet için. Öyleleri var ki, kırk değil altmış yaşını geçmiş oldukları halde bir ömür boyu peşinde koşup durdukları şeyin esrarını çözebilmiş değiller ve bıraksalar belki de bir altmış yıl daha koşmaya devam edecekler koşup durdukları şeyin peşinde. Bu yüzden tarihin kaydetmediği bir şeye tanık oluyoruz, "Nasıl yaşarsanız öyle ölürsünüz" dendiğini biliyoruz ve günümüzde insanların ölemediklerini görüyoruz! Hatta daha da fazlasını görüyoruz, geçen yüzyılın başlarında ölümün her an gerçekleşebilecek bir yazgı olarak hayatının ucunda bulunmasının insanın kendi kendisi olması için biricik imkân olduğu söyleniyordu (çünkü insan kendi kendisiyle yüzyüze gelmemek için ne yaparsa yapsın, bu amaçla kendisini hangi oyuncaklarla avutursa avutsun sair her türlü imkân ortadan kalktığında bile ölüm onu ferdiyetiyle buluşturacaktır), ama artık insan hayatının ucunda bir yazgı olarak duranı değil hemen önündeki ölümü, aldırmamakla kalsa gene iyi, ama sanki bir ölümsüzmüşmüşçesine, bir gösteri malzemesi olarak kullanabilecek kadar onu kendine yabancı bir şey, kendisine hiç ilişmeyecek bir şey olarak duyumsayabilmektedir. (Duyumsama fiili

bu cümlede mecburiyetten kullanılmaktadır, çünkü buradaki insani durumu (!) "gâfil" yahut "bîgâne" sözcüğü bile kurtarmayacaktır.) Peki, nasıl oluyor da insan orada duran hemcinsinin durumunu bir *einfühlung* edimiyle kendi nefsinde tecrübe edemeyecek kadar onu kendisine yabancı hissediyor? Neyin belirtisidir bu? Bunu bir tereddi mi yoksa bir tekamül işareti olarak mı görmeliyiz? Yine geçen yüzyılın başında insanın bütüne hiç olmazsa *sympatheia* ile açıklığının belli şeylerin kanıksanması neticesinde kararması yahut gölgelenmesi durumunda "nasırlaşma" tabiri kullanılmaktaydı ve bahis konusu olan insan derisinin kalınlaşmasıydı, peki şimdi ne ile kaplanıyor insanın üstü ya da ne ile yalıtıyor insan kendisini, bünyesinin ifraz ettiği bir şeyle mi, yoksa dışarıdan bu iş için bile isteye seçtiği bir şeyle mi?

Ya sanat dünyasında özgünlük yahut *art d'avant-garde* adına sırf ben de varım diyebilmek, yani *der Wille zur macht als Kunst* için sergilenen tuhaflıklar... Bir uğraşı sanat olarak anılmaya değer kılan, Platon'un hakikatin *erasmiotaton*u veya *splendeur*u dediği güzelliği görünür hale getirme yönündeki çabası mıydı yoksa o uğraşla uğraşanı öne çıkarması mı? Peki ya siyaset dünyasının dalavereleri, entirakaları değil, sonu gelmez *charlatan*lıkları ve *ciarlatano*ları... Ve bir zamanlar en güzel aşk şiirlerinin ilham kaynağı olan genç kızların, analarının durumunu gördükten sonra hadi onları bir kenara bırakalım, yaşını başını almış kadınların sırf üstünlüklerini rekabet içerisinde oldukları hemcinslerinin gözüne sokabilmek için düştükleri durum! Peki ne için? Kendilerine yönelmiş olan taleplerin sırf geri çevrilmesine meydan vermemek ve her zaman her durumda talep edilir olmak için mi? Meslekleriyle tanınmış olmalarına karşın Greklerin kurtizanları doğrusu çok daha edepliydiler!

Bu nasıl bir varlık mücadelesi ve var olma davasıdır ki hiçbir şeyden utanmaz, bu nasıl dizginlerinden boşanmış bir arzu, daha doğrusu iştihadır ki hiçbir şey karşısında gerilemez ve mahcup olmak nedir bilmez!... Nasıl bu kadar başına buyruk hale gelmiştir ki hiç olmazsa tökezlediğinde çıktığı yere geri dönmez ve o nasıl bulunmaz bir şeydir ki şu veya bu sebepten ötürü geri dönen ona hiçbir yerde tesadüf etmez? Nietzsche haksız mı? "Daha üstün bir ödül olmaksızın yaşama böylesine körce ve çılgınca yapışmak kişinin cezalandırıldığını ve niçin bu şekilde cezalandırıldığını hiç bilmemek, bunun yerine sanki bir mutlulukmuş gibi korkunç bir arzunun anlamsızlığıyla tam da bu cezalandırmaya susamak..."

Zaruri ihtiyaçları haricinde insanın yukarıda sözü edilen çerçeve içerisinde her türlü çırpınışı, her türlü didinmesi tek bir noktada, "bilinmek arzusu"nda düğümlenir. İnsan muktedir olduklarıyla, o muktedirlik sayesinde yapıp ettikleriyle varlığı bilinsin ister. Kendi dışında başkaları bu eğreti varlığına tanıklık etsin ister. Varlığı bilinmezlik karanlığına gömülmesin ister. Varlık iddiasında bulunma, varlık davası gütme insanı var eder mi? Eskiler "Vücut da ana gibi can çocuğuna gebedir. Ölüm, doğmak derdi ve kıyamettir" derlerdi. İnsan içindeki varlık susuzluğunu peşine düşüp bir ömür aranacak "âbıhayat" yerine burnunun dibindeki deniz suyuyla gidermeye çalışırsa bu susuzluğunu dindirmek yerine daha da depreştirmekten başka bir işe yaramayacaktır. Eğer bu susuzluğu gidermek bu kadar kolay olsaydı başta büyük eposlar olmak üzere eski dünyanın edebiyatı neden böylesine diline dolamıştır "bengisu"yu? Ve bizim Mevlânamız *Fîhî Mâ Fih*'de ne güzel söyler: "Varlığın aynası nedir? Yokluk. Ahmak değilsen yokluğu ihtiyar et. Varlık, yoklukta görünebilir. Zenginler, yoksula cömertlik edebilirler. Ekmeğin saf aynası açtır; kav da çakmak ta-

şının aynasıdır. Bir yerde yokluk ve noksan oldu mu... bu, bütün sanatların güzelliğine aynadır."

İnanmayan Latince *vanitas*, Almanca *die Eitelkeit* ve eski dilimizdeki *nahvet* sözcüklerinin tanıklığına başvursun. Bu ve benzeri sözcüklerde "kibirlenme, büyüklenme" ile "boşluk, beyhudelik" anlamlarının içiçe geçmesi acaba bir tesadüften mi ibarettir? Böyle bir tanıklık karşısında bütün bunları "burjuva bireyciliği" deyip geçiştirmeye kalkacak olanların el çabukluğunun bir kıymeti olabilir mi? Schopenhauer olsa böyle bir elçabukluğu karşısında muhtemelen hiç istifini bozmadan, çoğu zaman yaptığı gibi, eski dünyanın bilgeliğine başvurur, belki de Lucretius'un *De Rarum Natura*'sından şu satırları aktarırdı: "Kıyıda durup denizde yalpalayan gemileri seyretmek hoş bir şeydir; bir şatonun penceresinden aşağıdaki bir savaşı, savaşanların serüvenini gözlemek hoş bir şeydir, ama hiçbir şey hakikatin durduğu yerde durup aşağı vadideki yanılmaları, koşuşmaları, sisleri, fırtınaları gözlemekten daha hoş olamaz."

O halde: "Bir insanın olabileceği ya da başarabileceği en iyi ve en büyük şeyin kaynağı insanın kendisidir. Bu ne kadar böyle ise –bir insan mutluluğun kaynaklarını ne kadar kendisinde buluyorsa– o kadar fazla mutlu olacaktır. Dolayısıyla büyük bir hakikatle Aristoteles, *"Mutlu olmak kendi kendine yeter olmak demektir"* der. Çünkü mutluluğun diğer bütün kaynakları doğaları bakımından en güvenilmez, kuşkulu, sallantılı, kısa ömürlü ve şansın elinde oyuncaktırlar ve hatta en uygun koşullar altında bile kolaylıkla tükenebilirler" der. Peki bu şimdi bir "burjuva irrasyonalizmi" midir? Yetsin artık insanın temel meselelerinin dar kafalılığın cenderesinde sıkıştığı, derme çatma kavramların boyunduruğu altında inlediği! Dünyanın geldiği noktada insanın kendisi olması kendi yararına olduğu gibi, dünyanın da hayrınadır.

Bu ülkenin insanlarının bir yol önderi bulduklarında peşine takılıp ardı sıra yürümeye yatkınlıkları dün hiç şüphe yok bir meziyetti, ama çoktan beri tanık olduklarımız karşısında bugün artık bir marazilik belirtisidir bu. Eğer hatırlatılacak olursa:

Wir sind nicht einig. Sind nicht wie die Zugvögel verständigt. Überholt und spät,
so drangen wir uns plötzlich Winden auf
und fallen ein auf teilnahmslosen Teich.
Birlik değiliz bizler. Değiliz göçmen kuş
Sürüleri gibi anlaşmış. Geride ve gecikmiş
Kabul ettiriyoruz kendimizi rüzgârlara zorla,
Ve çullanıyoruz üzerlerine kayıtsız göllerin.

Rainer Marie **Rilke** *Duinos Ağıtları*, IV.

O büyük badireyi yaşayıp inksarla tecrübesini dile getirmiş olanın tanıklığıyla karşılamak gerekir: İnsan dünyanın bu hazin halini gördükten ve bir şeyler yapmanın lüzumunu hissettikten sonra ne yapacaksa "bakir bir ormanda açık bir alan açmaya çalışan insan gibi kendi başına yapmalı ve bunu yaparken şu biricik umudunu, ormanın derinliklerinde bir yerde başkalarının da aynı amaç için çalıştıkları umudunu hiç kaybetmemeli."

III

"Bir insanın seçtiği felsefenin türü onun ne tür bir insan olduğuna bağlıdır. Çünkü bir felsefi sistem bir insanın elde edebileceği ve istediği zaman elden çıkarabileceği ölü bir mobilya parçası değildir. Ona sahip olan insanın ruhuyla hayatiyet kazanır o."

J. G. Fichte, *Werke*, I, 434.

Her fiilimiz, her hareketimiz, vukuunun harareti henüz üzerinde iken ne kadar mükemmel görünürse görünsün, o an etrafımızı alan koşulların zail olmasıyla birlikte bir müddet sonra bütün kusurları ve noksanlıklarıyla ayaklarımıza dolanmaya, bizden anlayış talep etmeye başlar. Hoş görülmesini, o anın heyecanına verilmesini, şartların bizi zorladığı taşkınlığa bağışlanmasını ister. Biz talep ettiklerini ondan esirgemesek bile, acaba aynı hoşgörüyü, aynı anlayışı başkalarında bulabilecek midir? O artık açığa çıkmıştır ve çaresiz yargılanacaktır. Ve bir kez yargılama başladı mıydı, neye yapışıp nereye tutunulacağını kimse kestiremez. İşte burada ölümlüleri derin pişmanlık acılarından, onulmaz utanç hissinden koruyacak olan, Greklerin *phronesis*, bizim basiret dediğimiz şeydir. En kaba tarifiyle bu, dar bir zaman aralığına sıkışıp kalmamak demektir. Bu burnunun ucundan ötesini görebilmek demektir. Bu, üzerine harekete geçilecek, üzerinde faaliyette bulunulacak şeyin ötesini görmek, onu bütün dünya ile hemahenk hale getirmek, böylelikle var olan uyumu bozmaktan titizlikle kaçınmak demektir. Ve buraya kadar gelindiğinde artık *phronesis* uzaklardaki o esrarlı ülkeye, *providentiaya* yaklaşmaya başlar. Ve işte yerindeliği temin edecek, doğru zaman hissini duyuracak olan budur. Eskiler "sûfi 'ibnül vakt' dir" derlerdi. Bunun üzerinde düşünmek gerekir. Fakat burada şu kadarına işaret edilmeli, bu ilk anda akla gelebileceği gibi vaktin kulu kölesi olmak demek değildir. Bu her şeyle uyuşmak, her şeyle uzlaşmak değildir. Bu her durumda, her koşulda ısrarla bildiğini okumak, bildiğinden şaşmamak budalalığına karşı, mevcut dünya tablosunu bütün genişliğiyle ihata edip, en ince ayrıntılarına kadar nüfuz ederek, nelerin neye bağlı olduğunu, hareket ettirici ilkenin nerede gizlendiğini keş-

fetmek demektir. Dolayısıyla bu, insanın zaman üzerindeki tahakküm ve tasarruf gücünün son haddine vardırılması demektir.

Günlük hayatımızın artık neredeyse her alanında özsüzlükten ve özensizlikten, gelişigüzellikten ve kolaycılıktan ve bütün bunların kaçınılmaz olarak beraberinde getirdiği, aşırıkullanım ve savurganlıktan yakınıp duruyoruz. Bu şikâyetlerimizin peşine düşüp nereye kadar gittiğimizde, hangi köke ulaştığımızda feraha ereriz acaba? Orada bizi karşılayanların arasında "ben de varım, buradayım" telaşı da yok mudur? O telaşla yapılan şeylerin parçalayıcılığı, hiç durmadan çoğaltıcılığı ve hunharca tahripkârlığı yok mudur? "O anın heyecanı, şartların zorladığı taşkınlık" her şiddetli arzunun meyvesinin kaçınılmaz olarak keder ve elem olduğunun idrakinde olan insanın bağrında kolay kolay tomurcuklanır mı?

Hülasa etmek gerekirse, Schopenhauer bugün bize her ne pahasına olursa olsun kendimiz olmamızı, bu uğurda bir ömür yılmadan usanmadan çalışmamızı, mutluluk için gözlerimizi dışarıya değil, kendi içimize çevirmemizi, içimizde durmadan var olmak, varlığını göstermek isteyen şeyin varlık susuzluğunu bütün dünya bir araya gelse doyuramayacağını, bu susuzluğun doğurduğu iştiha ile oraya buraya saldırarak hem kendimizi hem tasarrufumuz altında bulunan şeyleri heba edeceğimizi, ama neticede elimize boş bir seraptan başka bir şey geçmeyeceğini, bunun için tahammül edip (*sustine*) geri durmanın (*abstine*) en evla yol olduğunu söylemektedir.

Belki de soru nefes aldırmadan patlayacaktır: Acaba bu söylediklerinin bir hülasası mıdır ardında bıraktığı hayat hikâyesi? Yoksa insanları büyük bir küçümsemeyle geri durmaya çağırdığı şeylerin her birinin aynı kü-

çümsemeyle mukabelede bulunarak intikamlarını ironik biçimde aldıkları bir hayat öyküsü müdür?

Bu soru, eğer üzerinde biraz daha durulursa, iki şeyin daha açığa kavuşmasına vesile olabilir. Ama daha önce bunun bütün syncretismlerin kaçınılmaz kaderi olduğu, aynı duruma sözgelimi Stoacılarda da rastlandığı söylenebilir ya da Nietzsche'nin Grek felsefesini düşünürken, "felsefî hayatın cesur açıklığı"nı her zaman büyük bir özlemle yadedip de bu dünyanın büyük düşünürlerinin her zaman birer "filozof gibi yaşadıklarını" ve modern filozofların hayatında bulamadığı şeyin tam da bu "açıklık" olduğunu söylerken kastettiği ne ise onunla izah edilebilir. Ama bu meselenin ancak bir yanını açığa kavuşturacaktır ve Schopenhauer felsefesinin köklerinden birinin Hint bilgeliği olduğu hesaba katılacak olursa onun bu özel durumunu açıklamaya kifayet etmeyecektir.

Sorunun açığa kavuşmasına vesile olacağı şeylerden biri eski dünyanın kutsal öğretilerinin bir zamanla ve mekânla sınırlı olduğu, ikincisi bu öğretilerin bütünlüğünün parçalanamayacağıdır. Avrupa Hindu-Ari dünyada köklerini oldukça erken bir zamanda aramaya başlamasına karşın bunlardan ilkini çok geç fark etti. Ancak yirminci yüzyılın başlarında mukayeseli dinler tarihi tetkiklerinin gelişmesi, bu meyanda bilhassa G. Dumézil ve M. Eliade'nin araştırmaları ve özellikle René Guénon'un yazdıkları sayesinde anlaşılabildi. Konuya yabancı olmasına karşın C. G. Jung bile bunu fark etmiştir, nitekim *Ferdiyetin Anlamı** başlıklı makalesinde Hint bilgeliğinin ferdiyetin tahakkuku ile ilgili görüşlerini özetledikten sonra şöyle der: "Bunların hepsi çok güzeldir, fakat Yengeç Dönencesinin üzerindeki herhangi bir yer için nadi-

* Türkçe çevirisi için bkz. *Kişilik: Oluşumu ve Sorunları* (İstanbul, 2005) s. 185 vd.

ren tavsiye edilir... Bu sebepten ötürü farklı bir çözüm yolu aramalıyız. Ben-bilincine ve bizim gerçeklik dediğimiz şeye inanıyoruz. Bir kuzey ikliminin gerçekleri bir bakıma öylesine ikna edicidir ki, bunları aklımızdan çıkarmadığımızda kendimizi çok daha iyi hissederiz. Gerçekle bağımızı koparmamak bizim için akıllıca hareket tarzıdır." O zaman bu durumun içinde yetiştiği geleneğe yabancılaşıp başka dünyalara yelken açanların ve o dünyayı bir bütün olarak anlamak yerine o dünyanın kurulmasına vesile olan şeyleri eğreti olarak edinmeye çalışanların mahut akıbeti diye izah edilmesi daha isabetli ve kucaklayıcı olacaktır. Ve böylelerinin ellerinde maalesef çok kere gördüğümüz gibi dünyanın en ulvi, en müstesna hakikatleri sıradanlaşıp sarsıcılıklarını, irkilticiliklerini yitirmekte, yaptıkları iş de üzerlerinin örtülmesinden ve böylelikle insanların onları kanıksamasından başka bir şeye hizmet etmemektedir.

Diğer mesele kutsal öğretilerin Batı'da bir dönem yaygın olarak anlaşıldığı gibi birer kuru bilgi yığınından ibaret olmadığının anlaşılmasıyla ilgilidir. Bunlar bir zamanlar yaygın olarak anlaşıldığının tersine, birer felsefi sistem değildir: Zira "bütün sistemler kapalı ve sınırlı kavrayışlardır, az ya da çok dar bir biçimde tamamlanmış ve sınırlanmış yapılardır... Dahası, her sistem özel ve izafi bir çıkış noktası üzerine kuruludur ve bu haliyle onun sonuçta bir varsayımın geliştirilmesinden başka bir şey olmadığı söylenebilir... Leibniz 'her sistem tasdik ettiği şeyler açısından doğrudur, reddettiği şeyler açısından yanlıştır' diyordu, yani her sistem ne kadar dar bir biçimde sınırlanmışsa ya da ne kadar sistematik ise, o kadar yanlıştır." Ayrıca bilmek ve yaşamak eski dünyada birbirinden ayrı telakki edilmezdi. Schopenhauer *magnum opus*u henüz zihninde bir tasarı halindeyken "ahlak ve

metafiziği, bu zamana kadar yanlış yere birbirinden ayrılmış bu iki ana dalı, tekrar bir araya getirecek bir felsefe rahimdeki cenin gibi yavaş yavaş gelişiyor kafamın içinde" diye yazdığında bunun farkındaydı. Aristoteles'in "İnsan bildiğinden ibarettir" derken kastettiği de buydu.

Yukarıdaki soruyu soranlar bu kadarıyla kalmayıp bir de, "bu bildiğimiz şeyleri söyledikleriyle yaşadıkları arasında böylesine derin uçurumlar bulunan bir filozofun ismini anmadan gündeme getirmenin yolu yok muydu?" diye soracak olurlarsa, bu "bilinen şeyleri" kendi açıklıkları içinde insanların önüne doğrudan koyabilmenin yollarının kapanmasına kim katkıda bulunmuşsa, kim böyle bir dünyanın harcının karılmasına hizmet etmişse bunu da onlar düşünsün diye cevaplamak okurun sabrını daha fazla zorlamamak bakımından da herhalde akıllıca bir yol olur.

KISA BİR SCHOPENHAUER KRONOLOJİSİ

1788 22 Şubat: Arthur Schopenhauer tüccar bir baba, Heinrich Floris ve edebiyat meraklısı bir annenin, Johanna'nın (Henrietta Trosiener) çocuğu olarak Danzig'de dünyaya gelir.

1793 Bağımsız kentin Prusyalılar tarafından işgal edilmesi nedeniyle aile Hamburg'a taşınır.

1797 Kızkardeşi Luise Adel(aid)e doğar.
Schopenhauer babasıyla birlikte Temmuz'da Paris ve Le Havre'a seyahat eder, bir Fransız tüccar (Grégoire de Blésimaire) ailesinin yanında Le Havre'de iki yıl boyunca kalır.

1799 Ağustos'ta Hamburg'a döner ve 1803'e kadar Runge'nin özel ticaret okuluna devam eder.

1803 Mart: Anne-babasıyla birlikte (Hollanda, İngiltere, Fransa, İsviçre ve Avusturya'yı içine alan) bir Avrupa turu sözüne karşılık Schopenhauer bilim adamı yerine bir tüccar olmayı seçer. Mayıs'ın 3'ünde seyahat başlar.

1804 Seyahat 25 Ağustos'ta sona erer.
Eylül'den Aralık'a kadar Danzig'de tüccar çıraklığı yapar.

1805-7 Hamburg'da tüccar Jenisch'in yanında ticaret kâtibi olarak görev alır.

1805 20 Nisan'da babası intihar eder.

1806 Eylül'de ailenin ticari işleri tasfiye edildikten sonra annesi kızkardeşi Adele ile birlikte Weimar'a taşınır.
Ekim'de Johanna Schopenhauer'in Goethe ile dostluğunun temelleri atılır. Johanna Schopenhauer Weimar'da Goethe, Schlegeller, Wieland, Heinrich Meyer, Grimm gibi dönemin ünlü simalarının katıldığı meşhur çay partilerini düzenler.

1807 Mayıs'ta Schopenhauer ticaret kâtipliğini bırakır ve üniversiteye girebilmek için Gotha Gymnasium'una bir süre devam eder. Fakat hocalarından biri için yazdığı keskin bir hiciv yüzünden ayrılmak zorunda kalır.
Yanına yerleştiği klasik filoloji uzmanı Franz Passow'dan iki yıl sürecek Grekçe ve Latince dersleri almaya başlar.
Weimar'a gider, fakat burada annesinin evinde kalmaz. Bir süre özel öğretmenlik yapar. Bu arada Karoline Jagemann'a âşık olur.

1809 Klasik filoloji dersleri sona erer. Yirmi bir yaşını doldurması nedeniyle babasından kalan mirasın payına düşen kısmı kendisine devredilir. Harcamalarında annesinin vesayeti devam edecektir.
9 Ekim'de Göttingen Üniversitesi'ne girer.

1809-11 Göttingen Üniversitesi: Doğa bilimleri, ardından *Aenesidemus*'un yazarı ve üniversitenin profesörü Gottlob Ernst Schulze'nin (1761-1833) yönlendirmesiyle Platon ve Kant.

Ve biraz da G. E. Schulze'nin etkisiyle üniversitede felsefe profesörü olmaya karar verir.

1811 Noel Yortusunda Weimar'ı ziyaret eder. Bir gezinti esnasında karşılaşmalarında, muhtemelen annesinin yönlendirmesiyle, seçimini şüpheyle karşıladığını bildiren Wieland'a: "Hayat nazik bir iş, ömrümü onun üzerine düşünerek geçirmek kararındayım" cevabını verir. Sohbetin sonuna doğru Wieland "Mizacınızı anlıyorum, felsefeye sadık kalın" yüreklendirmesinde bulunur.

Sonbahar: Berlin Üniversitesi.

1811-13 Berlin Üniversitesi. Johann Gottlieb Fichte, Friedrich August Wolf ve Friedrich Schleiermacher'in derslerine devam eder.

1813 2 Mayıs'ta savaş nedeniyle Berlin'den ayrılır, kısa bir süre Weimar'da kalır. Annesiyle kavga eder ve Rudolstadt yakınlarında Thuringian kasabasına yerleşir.

Temmuz-Ekim boyunca Thuringian'daki 'Zum Ritter' hanında *Über die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde* (Yeter Sebep Önermesinin Dört Kökü Üzerine) başlıklı tezini kaleme alır. Tezi, felsefe doktoru derecesi için Jena Üniversitesine sunacaktır. Tez kabul edilir ve doktora payesini hak kazanır.

5 Ekim'de bir kez daha annesinin yanına döner.

Kış boyunca Goethe ile sohbetlerinde onun *Farbenlehre* yahut renk teorisi üzerine tartışırlar.

1814 Nisan: Mizaç bağdaşmazlığına ek olarak Johanna Schopenhauer'in yaşayışı ve davranışları ana oğul arasındaki anlaşmazlığı son noktasına vardırır. Mayıs'ta Schopenhauer bir daha dönmemecesine evi terkeder. Johanna Schopenhauer artık iyi tanınan bir romancıdır.

Schopenhauer Weimar'dan ayrılır.

1814-18 Dört yıl boyunca Dresden'de yaşar. Zaman zaman *Dresdener Abendzeitung*'un yazarlarıyla görüşür. Bu arada Weimar'da kaldığı kısa süre içerisinde Johann Gottfried Herder'in öğrencisi Doğu bilimci Friedrich Majer ile sohbetleri ve Friedrich Schlegel'in *Über die Sprache und Weistheit der Indier* (Hint Dili ve Bilgeliği Üzerine) dikkatini Uzak Doğu bilgeliğine çevirir. Bu konudaki susuzluğunu Anquetil Duperron'un Farsçadan Latinceye çevirip 1801-1802'de yayınladığı Upanişhadlar ile gidermeye çalışır. Ayrıca yine bu dönemde *panentheistic* görüşlerinden önemli ölçüde etkilendiği Karl Christian Friedrich Krause (1781-1832) ile tanışır.

1815 Newton'a karşı Goethe'yi destekleyen *Über das Sehen und die Farben*'i (Görme ve Renkler Üzerine) yazar.

İki yıl kadar önce "Ellerimin altında, daha da fazlası kafamın içinde bir eser, ahlak ve metafiziği, bu zamana kadar yanlış yere birbirinden ayrılmış bu iki ana dalı, tekrar bir araya getirecek bir felsefe rahimdeki cenin gibi yavaş yavaş gelişiyor" diye yazdığı *magnum opus*u *Die Welt als Wille und Vorstellung*'un (İrade ve Tasavvur Olarak Dünya [tam adı: *Die Welt als Wille und Vorstellung: vier Bücher, nebst einem Anhange, der die Kritik der Kantischen Philosophie enthält*]) ilk versiyonunun taslağını hazırlamaya ve üzerinde çalışmaya başlar. Çalışma üç yıl sürecektir.

1818 Bilimsel açıklamanın alışkanlığın kör ettiği gözlerin gerçek gibi gördüğü görüngüler yığınını sınıflandırıp sistem haline getirmekten öte bir şey yapmadığı, asıl gerçeğe ve dolayısıyla *étiologie*ninkinden daha yüksek bir ba-

kış açısına ulaşmanın kendisinin olduğu gibi bütün felsefenin de temel meselesi olduğu kanaati artık iyice pekişmiştir.

Mart: *Die Welt als Wille und Vorstellung*'un ilk versiyonunu tamamlar. Kitap 1819'da Brockhaus tarafından yayınlanacaktır.

Sonbahar: Floransa, Roma, Napoli ve Venedik'i içine alan İtalya seyahatine çıkar. (Goethe kendisine Lord Byron'a sunulmak üzere bir tavsiye mektubu vermiştir.)

1819 Ocak'ta *Die Welt als Wille und Vorstellung*'u yayınlanır.

Baharda gayrı meşru kızkardeşi doğar ve yaz sonunda ölür.

Yaz: Danzig Muhl bankasının iflası nedeniyle aile mali bunalıma sürüklenir. Schopenhauer Almanya'ya döner. Kızkardeşi Adele ile de kavga eder. 25 Ağustos'ta Dresden'e döner.

Okutmanlık için Berlin Üniversitesi'ne başvurur ve Hegel'in yardımıyla (bir tartışmada onunkine zıt bir fikri başarıyla savunmuştur) başvurusu kabul edilir.

1820 29 Mart: Çok düşük bir katılımla ilk dersini verir. (Takip eden yıllarda bu dersleri daha yaygın ve geniş katılımlı hale getirmeye çalışacak, fakat ders saatlerini Hegel'inkiyle bilerek çakıştırması nedeniyle başarılı olamayacaktır.)

1821 Şarkıcı Caroline Medon'a âşık olur. (Fiziki cebir ve şiddet iddisıyla açılan) "Marquet davası"nın (terzi kadın Caroline Luise Marquet) başlangıcı. Yerel mahkemedeki davayı kazanacak, ancak yokluğunda görülen istinaf mahkemesindeki davayı kaybedecek ve kadına ömür boyu tazminat ödemeye mahkûm edilecektir.

1822 22 Mayıs: Milano, Floransa ve Venedik'i kapsayan ikinci İtalya seyahati.

1823 Mayıs: Dönüşünde Münih'e yerleşir. Ciddi hastalık, felsefesinin görmezden gelinmesinin, kitaplarının satılmamasının (*Die Welt als Wille und Vorstellung*'un kopyalarının çoğu atık kâğıt olarak kullanılmak üzere toplanmıştır) doğurduğu bunalım.

1824 Mannheim ve Dresden'de kalır.

1825 Nisan: Berlin'e döner. Bir kez daha üniversiteye dönmeye çalışır, fakat başarısızlıkla neticelenir.

Kapanan kapıları başka bir yolla, çevirmenlikle açma denemesi: Bir İngiliz yayıncıya Kant'ın temel eserlerini İngilizceye çevirmeyi teklif eder, aldığı cevap beklediğinin çok gerisindedir. Ayrıca David Hume'un denemelerinden bir cilt çevirip bir önsözle birlikte yayınlamayı düşünür, ancak daha sonra vazgeçer.

Balthazar Gracian'ın eserlerinden bir çeviri seçkisini (1862'de Julius Frauenstädt tarafından yayınlanacaktır) de muhtemelen yine bu dönemde yapar.

1831 Ağustos: Bir kolera salgını (Hegel bu salgında ölür) nedeniyle Berlin'den uzaklaşır, Frankfurt-am-Main'a gider.

1832-3 Temmuz 1832'den Haziran 1833'e kadar Mannheim'da yaşar.

1833 6 Temmuz: Hayatının sonuna kadar yirmi yedi yıl boyunca bir daha terketmeyeceği Frankfurt-am-Main'a yerleşir. Yıllar geçerken başkalarının yazdıklarında kendi görüşleri hakkında bulduğu her teyidi, her destekleyici ifadeyi, görüşlerinin yeni araştırmalarla açıklandığını düşündüğü her olay yahut durumu kaydeder. Daha sonraki hayatında yayınladığı her şey bir bakıma *magnum opus*'unun bir yorumu, bir zeyli yahut haşiyesi olarak görülebilir.

1835 *Über den Willen in der Natur* (Doğadaki İrade Üzerine). Hemen her başarısızlığının arkasındaki siluet olarak gördüğü Hegel'e birikmiş öfkesi girişte ifadesini bulur: "Eserlerinin dörtte üçü safi saçmalık, dörtte biri de paradoks olan" yegâne filozof.

1838 Annesinin ölümü.

1839 *Über die Freiheit des Menschlichen Willens* (İnsan İradesinin Özgürlüğü Üzerine).

Drontheim'deki Norveç Kraliyet Bilimler Akademisi'nin açtığı yarışmaya gönderir ve bu ilk ödül kazanan denemesi olur.

1840 *Über die Grundlage der Moral* (Ahlakın Temeli Üzerine).

Kopenhagen'deki Danimarka Kraliyet Bilimler Akademisi'nin desteklediği yarışmaya gönderir, fakat deneme her ne kadar tek başvuru ise de, yarışmanın konu olarak seçtiği soruyu (Ahlakın temelinin sezgisel bir doğru fikri içinde aranıp aranamayacağı) yeteri kadar açığa kavuşturmadığı ve geçen yüzyılın felsefesine gerekli saygıyı gösetermediği gerekçesiyle ödüllendirilmez.

1841 İki yarışma denemesini bir araya getirerek yayınlar: *Die beiden Grundprobleme der Ethik* (Ahlakın İki Temel Sorunu). Yazdığı önsöz *bete noire*'u Hegel'e yine öfke kusar.

1844 Bir cilt daha ilave ederek *Die Welt als Wille und Vorstellung*'un ikinci baskısını yapar.

1849 Adele'nin ölümü.

1851 *Parerga und Paralipomena* (Yarım Bırakılanlar ve Geride Kalanlar).

1853 Schopenhauer'in şöhretinin başlangıcı.

John Oxenford *Westminster Review*'de "Iconoclasm in German Philosophy" (Alman Felsefesinde Putkırıcılık) başlıklı bir makale yayınlar. Makalenin bir çevirisi çok geçmeden *Vossische Zeitung*'da neşredilir.

Kitapları ve denemeleri üzerine tartışmalar düzenlenmeye, değerlendirme ve incelemeler yazılmaya başlar.

1854 Richard Wagner tarafından kendisine *Der Ring des Nibelungen*'in bir nüshası gönderilir. Kitabın kapağındaki ithafta kendi anlayışıyla örtüştüğünü bildirdiği müzik teorisi için özel teşekkür sözcükleri vardır.

1857 Bonn ve Bresleau'da felsefesi üzerine ilk dersler verilir. Leipzig Üniversitesi görüşleri üzerine ilk bilimsel yarışmayı düzenler.

1858 Yetmişinci doğum yıl dönümünde pek çok yerden kutlama mektupları, telgrafları vb. alır.

1859 *Die Welt als Wille und Vorstellung*'un üçüncü baskısı.

1860 21 Eylül: Arthur Schopenhauer Frankfurt'ta yapayalnız hayata veda eder.

II. BÖLÜM

Thomas B. Saunders

SCHOPENHAUER*

I

Eğer on dokuzuncu yüzyılın filozoflarını kendi zamanlarında müstakilen icra ettikleri tesire ya da eserlerinin içinde barındırdıkları tabii değere göre değil de, yanızca tek bir ölçüte, yani aradan geçen zamana karşın halen hangi ölçüde dikkat çekebildiklerine göre değerlendirirsek, hiçbiri Arthur Schopenhauer kadar müessir görünmez. O, çağdaşı olan öğretmenlerin eserleri kütaphanelerin raflarında tozlanmaya terkedildiklerinde kitaplarının yaşayacağını öngörmüştü ve söyledikleri doğru çıktı. Hegel, Comte ve Mill'in şimdi aralarında iddia edebileceklerinden çok daha büyük bir okuyucu kitlesini cezbettiğine en küçük şüphe yoktur ve ölümünden bu yana ortaya çıkmış olanların en iyilerini alsak bile, ne Herbert Spencer'da ne Hartmann'da, ne de henüz Nietzsche'de, onun ulaştığı yaygınlık ve tanınırlık seviyesine rakip olma potansiyeli yoktur. Sadece okur yazar kesimini değil, fakat sokaktaki adamı da bu yazarların hepsinden daha büyük bir ölçüde kendisine çekmektedir ve sadece sokaktaki adamı değil fakat aynı zamanda hiçbir

* Thomas Bailey Saunders, *Schopenhauer: A Lecture.* Adam and Charlers Black, Londra 1901.

zaman göz önünde bulundurmadığı bir başka kişiyi, kabul odasındaki hanımefendiyi de kendisine bendetmektedir. Bize sıradışı bir üslup ve parlaklığa sahip bir dil ile hayatın her çağda karşılaşılan meselelerini ele aldığı ve bilhassa insan ıstırabına dair, içinde kendi tecrübemizden bazı hakikat unsurlarını bulup çıkaramaz isek kendimizi talihli saymamız gereken bir resim sunduğu için böylesine geniş bir alakayı uyandırdığı söylenmektedir. Aynı ölçüde kesin gözükense şudur: O, yüksek derecede, karışık duygu ve heyecanları uyandırma, yeri geldiğinde cezbetme yeri geldiğinde itip uzaklaştırma, bizi kendisine hayran bırakma, ama aynı zamanda nefret ettirme, vardığı sonuçların çoğunda onunla hemfikir olmasak bile, sunduğu gerçeklerin çoğunu kabul etmeye zorlama gücüne sahiptir ve bu çoğu kez güçlü bir büyülenme hissi uyandıran bir güçtür.

Gerçekten Schopenhauer'in söylemeye çalıştığı şeyi uzun uzun düşünüp de iç yüzünü anladıktan sonra onu mahkûm eden bazı kimseler vardır. Bazıları da vardır ki onun ismini, aşikâr ki yazdıklarına aşina olmaktan kaynaklanmayan bir küçümsemeyle zikrederler. Fakat diğer taraftan ondan, sanki başka hiçbir filozof böylesine bir alakaya layık değilmişcesine söz eden çok büyük bir ateşli taraftar kitlesine sahiptir o. Onu dünyayı anlamış ve ne söylediğini bilen bir adam olarak tasvir ederler. Eşyanın gerçeklerine derinlemesine nüfuz eden hayran bırakıcı bakışını ve daha az şaşırtıcı olmayan eşyaya yaklaşım tavrını överler. Onun hakkındaki en önemli şeyin farklı bakış açılarını birbiriyle telif etme tarzı olduğunu ileri sürerler. Felsefe ve bilimi birleştirdiği; öğretisinde nihai gerçekliğin, on dokuzuncu yüzyılın ilk yarısının idealizmiyle ikinci yarısında baskın olan evrimciliği bağdaştırabilecek **irade** olduğunu gösterdiği söylenir. Her

ne kadar keskin bir tabiat gözlemcisi sayılsa ve bu sahada kökleşmiş her doğruyu kabul etse de, tabiat alanının gerçeklerin anlaşılabileceği tek saha olmadığına; bilimin sözde olgularıyla sadece şeylerin görünüşü üzerine eğildiğine ve hiçbir yerde hakikate nüfuz edemedeğine; bütün inançların içerisinde maddeciliğin en saçma olanı olduğuna kesinkes inandığı söylenir. Keza kendisi herhangi bir tanrının mevcudiyetine dair hiçbir şey bilmezken, bağlıları bir dinin zorunluluğu hususundaki derin inancına ve kendi teorisinin ahlaki karakteri üzerine yaptığı büyük vurguya işaret ederler; mistik bir tarafının bulunduğunu ve hiç olmazsa hedef ve niyet olarak, kendisinin bir münzevi ve bir çileci olduğunu ileri sürerler. Son olarak –ve bu dediklerine göre onun derin seziş kabiliyetinin zirve noktası mesabesindeki delilidir– her ne kadar kendisi ileri bir uygarlığın ürünü olsa ve etrafındaki büyük kurumları ıstırap ve sefaletin dindirilmesi, acımasızlık ve gaddarlığın denetlenmesi, adalet ve barışın tesis edilmesi için bir çare olarak görse de, asla gelecekte bir altın çağın gerçekleşeceği yönünde budalaca umutları cesaretlendirecek hiçbir imada bulunmaz; hayat bilgeliğinin son dersi olarak hiçbir harici iyileşmenin, hukuk ya da eğitimin hiçbir etkisinin asla gerçek bir değişimi vücuda getiremeyeceğini; hayatın her ne kadar kimi veçheleri bakımından hoş ve adil gibi görünse de, kaçınılmaz olarak yenilgiyle sonuçlanacak bir mücadele; asla tatmin edilemeyecek uzun bir arzu olduğunu ve bizatihi özyapısı gereği dünyanın acı ve ıstıraba yazgılandığını savunur.

Schopenhauer yazılarıyla kazandığı şöhretin haricinde kendisine duyulan alakanın bir kısmını karmaşık kişiliğine borçludur. Düşünceleri ve eylemleri arasındaki tuhaf çelişkiler kendisine kolay tanımlanamayan, değiş-

şik yönlere çekilebilen bir karakter kazandırmıştır. Eğer herkes kendince bir sorun, bir muamma ise, bu Alman düşünürü, hiç şüphe yok bunların en tuhaf, en ilginç olanlarından biridir: Fedakârlık ve diğergamlığı bütün ödevlerin en yücesi olarak vazeden, duygudaşlık ve iyiliği ahlakın nirengi noktası olarak gören hiç kimse yoktur ki, bu nitelikleri kendi davranışlarında onun kadar az sergilemiş olsun. Bunun mümkün dünyaların en kötüsü olduğuna ve safi varoluşun acı ve ıstıraptan başka bir şey olmadığına inanmış olan hiç kimse yoktur ki, bu öğretiyi daha az acı verici tarzda kabul etmiş ya da kendisine sağlık, bağımsızlık, ortak kaygılardan azadelik ve yüksek fikri hedeflere kendini adama şansı yahut fırsatı böylesine talihli bir şekilde bahşedilmiş olsun. Verdiği hükümlerde bu denli sert ve şedit ya da kıskançlık ve kötülük duygularından kendisini bir türlü kurtaramamış, yahut takdirlerini kazanmak için bu denli istekli iken, hemcinslerine böylesine istikrah ve tahkirle yaklaşmış olan bir filozofa yakışan yegâne mizacın sakin, metin, soğukkanlı bir hoşgörürlük olduğunu bildirecek kimse çıkmamıştır. Schopenhauer'in yaşamöyküsünü yazmış olanların 1788'de Dantzig'de bir tüccarın evinde başlayıp 1860'ta Frankfurt'ta yapayalnız bir odada sona ermiş olan hayat hikâyesini anlatırken dile getirebildikleri kanaat yahut izlenim böyledir ve onu evinde ve evinden uzakta geçen çocukluğu, kitaplardan ziyade insanlar ve hadiseler içerisindeki eğitimi, annesi ve kızkardeşiyle ardı arkası kesilmeyen kavgası, mücadeleleri ve hayalkırıkları, bıkıp usanmadan çalışıp başarıyı beklediği uzun tecrit yılları boyunca takip ederken; bayağı maceralarına, kaba ve kurumlu davranış tarzına, kavgaları, tuhaf kuşkuları, kibirli hallerine ve ardından yine sessiz, sakin, dingin anlarına, çabalarına ve özlemlerine, yaşan-

maya değer bir hayat arzusuna, dile getirdiği birçok soylu fikirlere dair bir şeyler dinlerken, bu adamın kendisi hakkında sorgulayıcı hatta yargılayıcı olmaktan kendimizi kolay kolay alamayız.

Fakat yazdıklarının hayatı ve kişiliğiyle anlaşılabilir bir ilişki içerisine sokulup sokulamayacağını sorduğumuzda anlatılması güç bir meseleyle, açık ki kendisinin bahis açılmasına izin vermediği bir mevzuyla karşılaşırız. "Düşüncelerini incelemek yerine, bir filozofun yaşamöyküsünü okumak" der, "bir tablonun kendisini ihmal edip, yalnızca çerçevesinin biçimine dikkat kesilmekten, iyi veya kötü oyulup oyulmadığını, yaldızının kaça malolduğunu tartışmaktan farksızdır." Bir insanın düşüncelerinin hareket ve davranış tarzına bakarak yararlı bir biçimde sınanabileceği ve değerlerinin belirlenebileceği fikrini küstahlık olarak algılıyordu. "Çünkü," diye devam ediyordu, "büyük bir adam insanlara en derin varlığının hazinelerini açmıştır ve istidatlarının üstün bir çabasıyla sadece onların yücelmelerine ve aydınlanmalarına katkıda bulunmakla kalmayıp, fakat aynı zamanda onuncu yirminci kuşağa kadar gelecek nesillerine de hayrı dokunacak olan eserler vücuda getirmiştir; çünkü bu adam insanlığa emsalsiz bir bağışta bulunmuştur, o yüzden bu ayaktakımı kendilerinin onun kişiliğini ve tutumunu yargılama, onda kimi kusur ve lekeleri bulup ortaya çıkarma mevkiinde olduklarını düşünürler, zira kendi hiçliklerinin ezici duygusuyla karşılaştırıldığında böylesine büyük bir adamın karşısında duydukları acıyı dindirmek isterler."

Kibirli, kurumlu havasına karşın, bu karşı koyma ve azarlamada büyük bir haklılık payının bulunduğu inkâr edilemez. Nice yüksek fikri-zihni başarı türleri vardır ki, mimarlarının ahlaki zaafiyetleri yahut seciyesizliklerin-

den hiçbir surette etkilenmemişlerdir, bunu hepimiz kabul ederiz. Bununla beraber Schopenhauer'in durumunda bizzat onun onaylamadığı, hatta şiddetle eleştirdiği böyle bir girişimde bulunmaktan çekinmemeliyiz; ondaki leke ve kusurları bulup ortaya çıkarmak arzusuyla değil, kendisini ve eserini yerli yerine oturtmanın başka bir yolu olmadığı için yazdıklarıyla yaşadığı hayat arasındaki ilişkiyi sorgulamalıyız.

Schopenhauer'in hayatındaki, tanınmaya başlar başlamaz kendisine alaka duyulmasına katkıda bulunmuş olan bir başka durum, çağdaşlarını etkilemedeki başarısızlığı ve onlar kendisini ne kadar gözardı ederlerse etsinler, gelecek nesillerin doğruyu görüp kendisini mutlaka takdir edecekleri yolundaki saklı inancıydı. Modern dönemlerin spekülatif düşünürleri arasında elan yüksek bir yer işgal eden ve muhtemelen hep edecek olan, üstelik sonraları yaygın bir tanınırlık seviyesine ulaşmış az sayıdaki talihlilerden biri olan parlak bir yazarın kendi kuşağı tarafından gözardı edilmesinde, kaale alınmamasında ilk bakışta kolayca izah edilemeyen bir şey vardır.

Ölümünden bu yana bin adet satılmış ve yüzlerce kitap, risale ve denemenin temel çatısını oluşturmuş olan baş eserinin, 1818'de neşrettiğinde ancak üç ya da dört derginin dikkatini çekmiş olduğunu ve ardından yayıncının yazarına kopyaların çoğunu atık kâğıt olarak değerlendirmekten başka bir çaresinin kalmadığını bildirdiğini ve fırsatını bulmuşken, "hiç olmazsa bir kısmını böylelikle değerlendirebilirim belki" diye de eklediğini hatırlarsak, şu herkesin bildiği cümleyi tekrarlamakla bilmem kötü bir iş yapmış olur muyuz: "Her bir kitabın bir kaderi vardır ve böylesine tuhaf bir durumu anlama çabasından vazgeçilmelidir." Bildiğimiz kadarıyla otuz yıl boyunca münzevi düşünüre ulaşmış olan tek tanınırlık

işareti Norveç'teki uzak bir kasabadan gelmiş, oradaki bir bilim cemiyeti irade özgürlüğü üzerine kaleme almış olduğu denemeden ötürü kendisine bir ödül göndermiştir. Büyük incelemesinde tek tek tetkik edip tartışmamış olduğu meseleleri ele alan bir dizi popüler deneme kaleme almaya karar verdiğinde bile, hiçbir karşılık ya da ücret beklemeksizin sunmuş olduğu üç yayıncı tarafından bir biri ardına reddedilmiş olan emeğinin meyvelerini görme şansına dahi sahip olmamıştır. Böylesine tam ve böylesine uzun sürmüş bir başarısızlığın sonunda birdenbire gözkamaştırıcı bir başarıya dönüşmesinin hikâyesi bilebildiğim kadarıyla emsalsizdir. Böyle bir hikâyeye ciddi felsefe yıllıklarında tesadüf edilmemiştir. Bunu nasıl izah edeceğiz öyleyse? Hayalkırıklarının ortasında kurban, bize söylendiğine göre, başarısızlığını daha doğrusu muvaffakiyetsizliğini gücü ve iktidarı ele geçirmiş olan rakiplerinin kötü emellerine ve kendilerininkinden çok ustün olduğunun farkında oldukları eserini ustaca sürdürülen sessizliğe boğma yönündeki kararlılıklarına bağlamaya hazırdı. Biz daha makul sebepler bulmaya çalışmalıyız.

II

Öyleyse nedir Schopenhauer'in felsefesi? Onun nihai gerçekliğin **irade** olduğunu söyleyen öğretisinden ne anlamalıyız? Kendisi bu öğretiyi, varoluşun anlamı ile ilgili daha önceki düşünürlerin boşuna sorup durdukları ezeli soruya bir cevap olarak tanımlar. O bize felsefeden daha az olmamak üzere dinin de dünyaya bir açıklama, bir izah getirme çabası olduğunu ve bu bağlamda ona kitlelerin metafiziği denebileceğini söyler; fakat din in-

san hayatının birçok girift ve çetrefil meselelerini çözmek için kestirmeden en kolay yolu, tabiatüstü bir vahyi kabul ederken, felsefenin işi olguların içerisinde kalmak ve bunların hepsini nazarı itibara almaktır. O, bu işi gerektiği gibi başaran ve bu büyük sırrı keşfeden ilk kişi olduğunu iddia eder. Kendi görüşünce sunduğu açıklama basittir, bu yüzden hakikatin zahiri alametine sahiptir;* baştan sona tutarlıdır, dolayısıyla aynı zamanda batıni alametine de sahiptir ve tecrübenin erişim alanının tamamını ışıtacak kadar çok yönlüdür. Nitekim, geçici bir coşkunluk hali içerisinde onu yüzlerce kapısı bulunan bir kaleye benzetir. Bize hangi kapıdan girersek girelim merkeze götüren bir yolu mutlaka bulacağımızı söyler.

İmdi, daha fazla yaklaşmazdan evvel kendimize bu yapının mimarının zihninde nasıl doğmuş olabileceğini soralım; onu inşa ettiği malzemelerden kimisini tanıyıp tanıyamacağımızı görelim. Çünkü günümüzde –Schopenhauer örneğinde durum her ne olmuş olursa olsun– herhangi bir düsünce taslağı içerisinde müessir olanın sadece onun altında imzası bulunan bir kişilikten ibaret olmayıp, aynı zamanda geçmişin gücünün de hesaba katılması gerektiği; her türlü özgünlüğün nihayetinde izafi olduğu; herhangi yeni bir girişimin neye istinat ettiğini anlamak istiyorsak, her şeyden evvel onun nasıl vücuda geldiğini düşünüp değerlendirmeye mecbur olduğumuz kanaatine ulaşmış bulunuyoruz.

Filozof, bütün insanlar içerisinde, bu kurala bir istisna teşkil etmez. Onun girişmiş olduğu inceleme, her ne kadar sürekli olarak ilerliyor olsa da, herhangi belirli bir

* Değişik dillerde farklı biçimlerde de ifade edilmiş olsa da, çağlar boyunca hep dile getirilmiştir: *veritatis simplex oratio est!* (yalındır hakikatin dili).

anda büyük ölçüde bir gelenektir ve herhangi bir kişi ona ne kadar çok ilavede bulunursa bulunsun, kıyas kabul etmez derecede ondan çok daha fazlasını kendisine malediyordur. Kendine ait bir kale yahut şato şöyle dursun, mütevazı bir ev bile inşa etmekten kat kat uzaktır, onunkisi bilginin kadim malikânesi içerisinde olsa olsa bir ya da iki odanın mülkiyetine erişmektir ancak. Malikâne o kadar geniş ve o kadar düzensiz ve sürekli olarak o kadar çok tamirata maruz kalmıştır ki, dışarıdaki kalabalık ona her zaman büyük eklentiler ilave edildiğini zanneder. Fakat hakikat hiç de öyle değildir, onun çatısı altında sakin olanların çoğuna başkalarının sağlamış olduğu sığınak ve barınağa sahip olmak yeterli gelir, buna mukabil sakin oldukları yeri geliştirip düzeltmeye çalışanların çok azı başarılı olur. Binaya ait yeni bir müştemilatı ıskartaya çıkaran bir insan zor bulunur; eğer karanlık bir geçitte bir pencere bile açabilse talihli addedilir. Ne var ki, yapılan ilavelerde ne kadar büyük bir başarıya erişilmiş olursa olsun, bir şey kesindir: İnşa tasarıları büyük ölçüde kendisinden önce gelip geçmiş olanların çalışmaları tarafından belirlenir. Daha düz bir anlatımla ifade etmek gerekirse, herhangi bir düşünürün özgünlük iddiaları ne olursa olsun, ondan geriye kalacak olan geçmişin onun üzerindeki ameliyesi, ondan çıkardığı şeydir, ister eseri temellük ettiği fikirleri geliştirmeye, isterse düzeltme yahut karşı çıkma yoluyla yenilerinin önünü açmaya dayansın. O halde, Schopenhauer'in, şimdilerde söylendiği gibi, sistemini tarihsel olarak nasıl açıklayacağız?

Temel gerçekliğin **irade** olduğunu ileri sürerken o, tek kelimeyle, Rönesans'tan kendi yaşadığı döneme kadar, şu ya da bu biçim içerisinde, hayatiyetini sürdürmüş olan büyük hareketin bir evresine karşı çıkıyordu.

Otoriteye, özellikle dinsel otoriteye başkaldırı kaçınılmaz olarak, hayata ve bilgiye dair bütün meselelerde, **aklın** ve sadece **aklın** nihai amil olarak kabul edildiği entelektüel bir ruh hali meydana getirmişti. Bu değişimin temel sonuçları içerisinde hiçbiri, felsefi spekülasyon üzerinde kendisini hissettirmiş olan etki kadar önemli değildi. Kilise dünyanın durumunun bütünüyle bir tanrısal planın gerekleriyle anlaşılıp değerlendirilmesi gerektiğini göstermeye çalışmışken, şimdi her şeyin insan aklının sınamasına tabi tutulması yönünde bir girişimde bulunuluyordu. Fakat daha derin düşünüldüğünde güçlükler başgösteriyor ve iki yüzyıldır hepsi de kılavuzlarının **akıl** olduğunu ileri sürmüş olan birtakım düşünürler, kendilerini karşılıklı çatışma halinde buluyorlardı. Bunlardan bir kümesi bir önceki kuşaktan miras olarak devralınmış ilahiyat şeması ile kendilerine ait olanı yahut doğa biliminin sonuçlarını bağdaştırmaya çalışıyordu. Bir başkası dini teorileri diğer düşünce dallarından ayrı tutmayı istiyordu, çünkü bu teorileri belli bir alana özgüleyip müstakilen ele almayı ya da bunların geçerliliklerini bütünüyle reddetmeyi arzu ediyorlardı. Bir üçüncüsü, her şeyi **akla** bırakıyordu. Genel eğilim bireysel ve toplumsal hayatın olgularını onları meşrulaştırmaya çalışarak izah etmekti; dinin kendisi bir **kilise** tarafından kuşaktan kuşağa devredilmiş yahut bir kitapta vahyedilmiş bir şey olarak değil, fakat asli tabiatı itibariyle akli bir şey olarak kabul ediliyordu. Leibniz gibi filozoflar, evrenin tanrısal kudretin ve bilgeliğin birçok işaret ve alametlerini gösterdiği için kötülüğün bizim sınırlı ve kusurlu bilgimizin menzilinin ötesinde, içinde mutlak iyiyi barındıran bir planın parçası olduğu sonucuna varmamız ve sınırsızca adil olan nihai amacın sonsuz iyilik olarak düşünülmesi gerektiği için Tanrı'nın

dünyaya halihazır gelişme durumu içinde olması mümkün olanın en iyisi olarak bakmak için yeterli neden olduğunu ileri sürüyorlardı. Pope gibi şairler, aynı iyimser muhakeme tarzını benimsemişlerdi; onlar gördüğümüz yahut anladığımız ne kadar az olursa olsun, bir şey kesindir diyorlardı: "Her ne ki vardır, o haktır (onda kusur, noksan, eksiklik, yanlışlık yoktur)."

Ne var ki, bu akıl yürütme tarzı eleştiriden yakasını kurtaramadı. Edebiyat âlemindeki en tuhaf çakışmalardan biriyle, Voltaire *Candide*'inde, Johnson *Rasselas*'ında bu muhakeme tarzına aynı yıl farklı görüş açılarından şiddetli saldırılarda bulundular. Fakat son tahlilde her türlü dini, ahlaki ve zihni-fikri ihtiyaçları aklın tatmin ettiğini düşünen filozoflar –ki onların gözünde akıl asla tükenmeyecek kaplar dolusu yemek ve testiler dolusu içecekti– zaman içerisinde yavaş yavaş büyük tesir ve nüfuz kazandılar. Bu görüşün her yerde birçok taraftar ve savunucusuna rastlanıyordu. Bunlardan en cüretkâr olanları –Almanya'da Wolf ve Aydınlanma Çağı denilen dönemin başka önderleri– sonunda **akla** belli ezeli ve zorunlu gerçeklerin aracı olarak başvurdular. Onlara göre, insan aklı kendi dışında başka bir şeye ihtiyaç duymaksızın bu gerçeklere her zaman ulaşabilmiştir. Hatta bunlar o kadar ileri gittiler ki, Hıristiyan ahlakının ve dininin temel öğretilerinin, Tanrı'nın mevcudiyetinin, irade özgürlüğünün ve ruhun ölümsüzlüğünün matematik bir kesinlikle ve nihai olarak ispat edilebileceğini kabul ettiler.

Fakat tanındıkları isimle "Akılcılar", **aklı** bu şekilde tanrılaştırırken bunların iddialarını daha bir alıcı gözle tetkik eden başka düşünürler de vardı. Psikolojistler* bilginin ne olduğunu – ne kadarının tecrübeyle kazanıl-

* Başını John Locke'un *An Essay Concerning Human Understanding* (1690) başlıklı denemesiyle çektiği düşünce okulunun takipçileri.

dığını ve ne kadarının doğuştan geldiğini sormaya başladılar ve bunların hemen ardından "Kuşkucular" geldi. Bunlar hem maddenin hem zihnin, izlenimlerin yahut fikirlerin birbirini takip etmesinden başka bir şey olmadığını ve bizim övünüp durduğumuz bütün bu gerçeklerin safi alışkanlığın (yahut geleneğin) neticesi olduğunu savundular. Böylelikle **akıl** şimdilik bir yanılsama haline irca edilmiş gibi görünüyordu. Kuşkusuz **akılcılar**, bilhassa doğa biliminin gelişiminden beslenmiş olan bu teoriyle maddenin nihai gerçeklik ve yine bu görüşün özel bir biçimi konumundaki düşüncenin de bir bakıma maddenin bir işlevi olduğunu ileri süren teoriyle görüş ayrılıklarını çözmek zorundaydı. Fakat göğüslemek zorunda kaldıkları temel güçlük, bizzat durdukları zemini tehdit ettiği için daha tehlikeli bir karaktere sahipti.

Öncesiz sonrasız hakikatler hakkında akıl yürütme, fikir serdetme şu türden pratik sorularla sekteye uğradı. "Öyleyse bildiğimiz nedir? Ne biliyoruz? Aklın enstrümanı denecek kadar göklere çıkarılan bu zihin nedir? Hangi türden olursa olsun algıladığı izlenimleri kaydeden salt duyarlı bir plaka mıdır, yoksa kendi etkinliğiyle deneyimde bulunmaya katkıda mı bulunur? Muhtevası bütünüyle dışarıdan mı devşirilmiştir, yoksa bunların bir kısmı kendine mi özgüdür? Sabit yahut değişmez ilkelere sahip midir, yoksa sağlam kanaatlerimiz, sözgelimi her sonucun bir sebebi olduğu yolundaki inancımız, alışkanlık ve çağrışımın neticesinden mi ibarettir? Peki, o halde madde nedir? İzlenimlerimizin ötesine geçebilir miyiz? Şeyler bizim onlar hakkındaki algımızın dışında mevcut mudur? Dışımızdaki nesnel dünya, öznel ruhla birlikte, bir yanılsama mıdır? Bunlar Locke'tan Berkeley'e, Berkeley'den Hume'a ve son olarak Hume'dan, on sekizinci yüzyılın felsefesini sona erdirdiği ve bütün fel-

sefenin temellerini yeniden attığını söyleyebileceğimiz Kant'a taşınmış olan sorulardı.

Kant'ın başarısı, en kestirme ifadeyle söylenecek olursa, **aklın** iddialarını yeniden ileri sürmek, fakat aynı zamanda onların şümullerini sınırlamaktı – zihinde bizatihi tecrübenin mümküniyetinin temelinde yatan bazı unsurların mevcut olduğunu ve bu yüzden ondan çıkarsanamayacağını, fakat diğer taraftan bu hüviyetiyle **aklın** daima duyunun verilerine bağlı olduğunu ve bunların ötesinde hiçbir şeye ulaşamayacağını göstermekti. Her ne kadar zihin üzerindeki etkilerini izah etmek için duyuların verilerinin ötesinde yer alan bir gerçekliğin mevcudeyitini varsaymaya mecbur isek de, onun ifadesiyle bu "kendinde şey"in ("*Ding an sich*") spekülasyonun erişim alanının dışında kalıyordu. Yine de, Kant "bu kendinde şey"in pratik **akıl** ya da tek kelimeyle, tanrısal bir düzen olarak **irade** tarafından, açık seçik olarak olmasa da, seçilip tanınabileceğini ve esrarengiz bir tarzda insandaki ahlaki unsurla bağlantılı olduğunu kabul ediyordu. Kant'ın böylelikle yapmış olduğu şey, nihayetinde, hayatın bilgiden daha fazla olduğunu göstermekti.

Fichte'nin, Kant'ın eserini bıraktığı yerden alıp onun ayırıp parçaladığı spekülatif ve pratik unsurları nasıl birleştirmeye çalıştığını ve onun bu birliği meydana getirirken takip ettiği yolla duyu verilerinin benliğin temel etkinliği tarafından yaratıldığını, bu yüzden bütün bir madde ve düşünce dünyasının **irade**ye bağlı olduğunu nasıl ileri süreceğini hepimiz biliyoruz. "Benim felsefem," diyordu, "hayatın, hissiyatın ve arzuların sistemini yüceltir ve bilgiyi yalnızca bir gözlemcinin iştigal alanına bırakır."

Kant'ın ölümünden sonra Almanya'daki resmi felsefe önderlerinin onun böylelikle baştan sona elden geçirip meşruti (şartlara bağlı) bir hakimiyet alanıyla sınırladığı **akıl**dan sistemler vücuda getirmeye koyulmuş olmaları, aynı zamanda hem dogmatik hem de yüksek derecede spekülatif bir dizi entelektüel maceraların onun eleştirel çabalarının sonucu olmuş olması yeterince şaşırtıcıdır. Fakat bunlar takipçilerine bir sürü çözülmemiş sorun bıraktılar. Özne ile nesne arasında, kendinin bilincinde olan ruh ile tecrübe dünyası arasında varsaymış oldukları karşıtlık onları başka çözümler bulmaya yöneltti; eğer yapabilseydiler, teorik ve pratik melekeler arasındaki aşikâr çatallanmayı bağdaştırmaları gerekecekti; her şeyi izaha kavuşturacak bir ilke arayışları çoklarını, onun duyu verilerinin arkasına yerleştirmiş olduğu "kendinde şey" gibi esrarlı ve muammalı bir kavram için yer bulunmadığı sonucuna götürdü. Bütün veçheleri itibariyle evrenin hiçbir kayıt ve şartla bağlı olmayan **aklın** ya da onların tercih ettikleri bir söyleyişle, "Mutlak"ın bir açılımı olduğunu savunurlarken, işte bu sorunları çözmeye çalışıyorlardı.

Fakat Schopenhauer da aynı zamanda Kant'ın takipçilerinden biriydi; esasen o kendisinin tahtın gerçek mirasçısı olduğunu iddia ediyordu. **İrade**, kanaatince onun mirasını meşru olmayan yollardan ele geçirmiş olanlar tarafından ele alındığı kadarıyla, şimdiye dek bunların hiçbiri tarafından safi felsefi bir sistemin temeli haline getirilmemiştir, bunun ispata muhtaç bir tarafı yoktur. Sözgelimi Fichte'nin bu ilkeyi farklı bir doğrultuda, teolojik bir kullanım alanı içerisinde ele aldığını hatırdan çıkarmamalıyız, çünkü o sonunda her şeyi götürüp, sınırsız "Ahlaki İrade"den ya da Tanrı dediği "Evrensel Varlık"tan başka bir şey olmayan bir "Mutlak Ben"in ese-

rine bağlamıştır. Aklın sınamasına başvurarak başlamış olan düşünce hareketinin son söz-nihai kavram olarak **irade**yi hakikate eriştiğimiz kanal olarak telaffuz etmesi, spekülasyon tarihinde ilginç bir olgudur.* Ve Hıristiyanlığın öğretileriyle münasebeti içerisinde bu neticenin kendine ait özel bir anlamının olmadığı da söylenemez.

Schopenhauer'in düşünüp yazmaya başladığı dönemde, **irade**nin bir bakıma şeylerin temelinde bulunduğu görüşü onun teneffüs ettiği havanın bir parçasıydı. Akılcılığa karşı oluşmuş olan bu özel tepkiyi o, sonuna kadar paylaşıyordu. Ama aynı zamanda döneminin bütün hayatı ve edebiyatı üzerinde çok derin ve ciddi tesirleri olmuş olan bir hareketin de etkisi altındaydı. Akla tapınmaya karşı teşekkül etmiş olan muhalefet Romantisizm diye bildiğimiz genel bir biçime kavuşmuştu; bir başka ifadeyle, bir önceki çağın ayırdedici özellikleri olan kültürlü ve sıradan ahlaka, klasik biçimlere saygıya, yüzeysel tarih ve uygarlık görüşüne karşı teşekkül etmiş olan tepkiydi bu. Akıl ya da düşünceden ziyade his yahut duyguların çekim alanı içerisinde bulunan bir hareket olarak bu akım, aklı insan tabiatındaki ikincil yahut boyun eğen (tabi) bir unsur olarak kabul edenlerin nezdinde güçlü bir cazibeye sahipti. Dahası yücelik özlemleri ve yüceltici tavırları, güzel ve esrarengiz olanı arayışı, hakikatin sıradanlaşmış kanıksanmış şimdinin çok ötesinde, sathın altında –eğer herhangi bir yerde varsa– kalbin derinliklerinde aranması gerektiği yolundaki kanaati ve yüksek özlemleri ile sefil gerçekler arasındaki ezeli ebedi çatışma üzerine uzun uzun düşün-

* Daha sonra Nietzsche'de *Der Wille zur Macht* (Türkçe'de yaygın olarak telaffuz edildiği şekliyle *Güç İstenci*) biçiminde ulaşacağı nihai zirvenin arka planı Heidegger'in aynı isimli ünlü çalışmasından takip edilebilir.

mek için hazır bekleyen bir filozofta etkin bir karşılık uyandırıyordu.

Bununla beraber her şeyden önce o, (Ludwig) Tieck ve Novalis gibi adamların yazılarıyla beslenmiş fikrin büyüsü altındaydı: Hayatın anlamının en doğrudan ve en derin mükaşefesi (*revelation*) bilim değil sanat tarafından ve hususiyle müzik ve şiir tarafından verilirdi. Tekrar tekrar felsefenin, içgörü yahut seziş yeteneği üzerine oturtulması gerektiğinde ve geçmişteki başarısızlığının onu muhakemeden çıkarma girişiminden kaynaklandığında ısrar etmişti. "Fikirleri birbiriyle telif edebilme ve onları bir terkip halinde sunma yeteniği," demişti, "insanı bir akademisyen yapabilir, ancak bir şair, bir ressam, yahut müzisyen yapabileceği kadar bir filozof yapabilir."

Sanata kendisini adamasından ayrı olarak, romantizmin Schopenhauer'de en açık haliyle yeniden görünür hale gelen özelliği, onun Doğu edebiyatına olan ilgisidir. Bu onun uzaklara ve geçmişe olan genel düşkünlüğünün bir parçasıydı. Genç bir delikanlıyken büyük bir coşkuyla Upanişadların bir Latince tercümesini okumuş ve onda *Vedalar*'daki felsefi unsurların mistik bir panteizm sistemi halinde açıklanıp tefsir edildiğini görmüştü. Friedrich Schlegel'in bir kitabı vasıtasıyla Hinduların diline ve bilgeliğine de aşinaydı ve Sanskritçe araştırmasının İngiltere'deki kurucuları olan Jones ve Colebrooke'un ilk eserlerini görmüştü. Bugünlerde Brahman ve Budacı düşüncenin hazinelerini araştırmaya istekli olan herhangi birisine modern araştırmacıların ne büyük kolaylıklar sunmuş olduğunu düşündüğümüzde, Schopenhauer'in erişim alanı içerisinde olan böylesine yetersiz kaynakları nasıl kullandığını, onlardan nasıl azami suretle yararlandığını görüp de şaşırmamak mümkün müdür?

Bütün yazdıklarında sürekli olarak Doğu'nun kutsal kitaplarına başvurur ve bunlardan öylesine derin bir şekilde etkilenmiştir ki, bunların Avrupa'da, Grek dünyası hakkında yapılan araştırmaların on altıncı yüzyılda vücuda getirdiği kadar güçlü bir Rönesans'ı doğuracağı yönünde gerçekleşmiş olduğu söylenemeyecek bir kehanette bulunmuştur. Hayatının daha sonraki yıllarında Upanişadları dünyadaki, insanı en kazançlı çıkarıcı ve ruhu en ziyade yüceltici okuma malzemeleri olarak tarif etmiştir ve hayatı boyunca kendisi için ne kadar büyük bir avuntu kaynağı olmuşlar ise ölürken de yine aynı şekilde teselli edici olmuşlardır.

Schopenhauer'in döneminden az önce yetişmiş olan belli birtakım Fransız maddecilerinin eserlerinin ciddi bir tetkikini sözünü ettiğimiz bu ilgilerle bağdaştırmış olması göründüğü kadar kafa karıştırıcı değildir. Bilimin, ruh ile beden arasındaki münasebet hakkında söylenebilecek her şeyi öğrenmeye dönük kuvvetli bir arzuya sahipti, çünkü o, az ileride göreceğimiz gibi, varoluş muammasına anahtarı bu bağ yahut münasebetin sunacağı fikrindeydi. Hatta kendisinin, aklın beynin bir işlevinden ibaret olduğunu ileri sürerlerken Helvetius ve Cabanis ile tam bir görüş birliği içerisinde olduğunu ifade etmişti. Helvetius'a duyduğu saygı onun "Bu yazar, bizzat Kadiri Mutlak'ın gözdesi olmalı" şeklindeki ifadesinden tahmin edilebilir. Keza Chamfort da yine onun yüksek bir saygı beslediği bir başka Fransız yazardı.

Demek oluyor ki, filozofumuzun sözünü ettiği görkemli kalenin inşasında kullanılmış olduğunu tespit edebileciğimiz malzemelerden kimisi bu neviden şeylerdi. Bu kaleye yaklaşırken o bize bütün bir yapının tek bir düşünceyi sergilemek için tasarlandığını söyler. Dünyanın her yerde bir ve aynı olan **irade**nin açılımı olduğu,

sisteminin mücessem hale getirdiğini ve bütün yazılarının şerhedip açıkladığını bildirdiği hakikattir. Daha önceki düşünürlerin bu hakikatten kimi iz yahut kırıntılar sergilemiş olabileceğini kabul etmeye hazırdır, fakat bunlar saçmalıklarla kolay kolay görülüp tanınamayacak kadar karanlıkta bırakılmıştır. İnancına göre bir bütün olarak öğretisi, Upanişadların, Platon'un ve Kant'ın ışığı aynı dönem içerisinde insanın dimağı ve ruhu üzerinde parlamadıkça ortaya çıkamazdı.* Öyle ise önce onun bu temel düşünceye nasıl ulaştığını, ikinci olarak, ulaştığı bu temel düşünceyi hayatın meselerinin ve bilgi sorunlarının çözümüne nasıl tatbik ettiğini görelim.

III

Schopenhauer dünya hakkındaki bilgimizin onun bize görünme tarzıyla sınırlı olduğu düşüncesinden hareket eder. "Duyularımıza verildiği haliyle dünyanın bir özne karşısında bir nesneden, tek kelimeyle bir algılayıcının algısından ibaret olduğu keyfiyetinden," der eserinin başlangıcında, "daha kesin, daha bağımsız ve haddizatında ispata daha az muhtaç bir hakikat yoktur." Ve bizi hemen ikaz eder, burada ima edilen dünyanın gerçek bir mevcudiyete sahip olmadığı gibi bir varsayım değildir, çünkü söylenenlerin tümünden çıkarılması gereken düşünce, dünyanın mevcudiyetinin algılanmasına bağlı olduğudur. Eğer ses, koku ve renk gibi niteliklerin bunları birleştirdiğimiz şeylerin tabiatında (ya da onların doğal bir parçası) değil, bizim içimizde mevcut olduğunu hatırlarsak, bütün bu söylenilenlere aklımızın yatması mümkündür; ses çanda değil, fakat bizim kulağımızda-

* *Neue Paralipomena* (Yeni Paralipomena), ed. Grisebach, § 637 (T. B. S.).

dır; renk çiçekte değil, fakat gözlerimizdedir. Belli birtakım şeylere ait gibi görünen katılık, hacim, hareket ve benzeri türden niteliklerin aynı zamanda bunları algılayan duyularda ve duyular için var olduğunu keşfetmek için çok derin düşünmeye de gerek yoktur. Bir insan bu basit hakikati anlayamadıkça var olan her şey ona zaman zaman safi hayal yahut vehim gibi görünmedikçe Schopenhauer, o kişinin felsefeye gerçek bir alaka duyduğunu inkâr edecektir.

Her ne kadar bu gerçeği ilk kez bütün açıklığıyla Kant dile getirmişse de, der, bu hiçbir surette yeni bir şey değildir. İki bin yıldan fazla bir zaman önce Platon, ardı arkası kesilmeyen değişimiyle görünüş dünyasının tek dünya olmadığını; insanların bir mağarada arkaları ışığa dönük olarak zincirlere vurulmuş mahpusları andırdığını ve duvara vuran geçici gölgeleri gerçeğin görüntüsü zannettiklerini, gölgelere gerçek nazarıyla baktıklarını ileri sürmüştü. Platon'dan çok önce Hindistan'ın bilgeleri, duyu dünyasını (âlemi mahsusat) *Maya* yahut yanılsama olarak görmüşler ve bütün düşünceleri ve arzularıyla, bütün zevkleri ve ıstıraplarıyla hayatı, ancak gerçek bir bilginin bizi uyandırabileceği bir rüya olarak kabul etmişlerdi. Nitekim, en büyük şairler de aynı şeyi söylemişlerdi:

> "We are such stuff
> As dreams are made on, and our little life
> Is rounded with a sleep."*

Fakat bu hakikata kani olmamız için bakışımızı Greklerin spekülasyonuna yahut Doğu'nun kadim bilgeliğine çevirmemiz veyahut Shakespeare'in sözlerine kulak ver-

* Düşlere daldığımız örtüsüz, küçük hayatlarımız uykuyla sarmalanmış. (Ed. n.)

memiz gerekli değildir. Her insanın bu noktada kendi kendine farkına vardığı anlar mutlaka vardır.

Öte taraftan, duyu algılarının verilerinin altında yatan hiçbir gerçeğin olmadığına inanmak, birçok insana olduğu gibi, Schopenhauer'e de imkânsız görünüyordu. Bu gerçekliğin nasıl bir gerçeklik olabileceği, işte soruların sorusu buydu ve onun kanaatince bu zamana kadar hiçbir filozof bu soruya cevap vermemişti. Bu cevaba duyu algılarının verileriyle ulaşılamayacağı aşikârdı ve vaktiyle akıl yoluyla en büyük düşünürler onu araştırmışlar, ama hiçbir sonuca ulaşamamışlardı. Hatta Kant bile "kendinde şey"in ezelden beri spekülasyon alanının ötesinde kaldığını bildirmişti, her ne kadar pratik **akıl** bahsinde söylemiş oldukları bakımından büyük keşfin gelip sınırına dayanmış olduğu intibaını uyandırıyorsa da.

Bu keşfi işte şimdi onun talebesi yaptığını iddia ediyordu. Eğer duyu dünyası bir özne karşısında bir nesneden ibaretse, diye soruyordu, özne gerçeklik hakkında, kısa ve ani de olsa bir görüş, müphem ve muğlak da olsa bir fikir meydana getiremez miydi? Her ne kadar kaleye dışarıdan giremiyorsak da, içimizde bizim için bir girişi mümkün kılacak, deyiş yerinde ise, bir yeraltı geçidi açtıracak hiçbir şey yok mudur? "Ben kendimi" der, Schopenhauer, "şu iki bakımdan biliyorum: Kendimi bir beden, belli bir büyüklük ve biçime sahip bir şey, mekânda yer kaplayan, zamanda devamlılığı olan ve başka nesnelerle bir sebep sonuç bağıntısı içerisinde duran bir nesne olarak biliyorum. Fakat aynı zamanda ben kendimi hisseden ve eylemde bulunan, arzu eden ve arzuları peşinde koşan, mücadele eden bir varlık – tek kelimeyle isteyen, irade eden bir özne olarak da biliyorum. Bilincimin derinliklerinde bu deruni varlık bana kendisi-

ni, mekân ve zaman sınırlamalarının ötesinde ve sebep sonuç ağının dışında bir varlık olarak açar. O, benim tarafımdan başka hiçbir şeyin bilinmediği kadar büyük bir mahremiyetle (yakınlık ve dolayımsızlıkla) ve katiyetle bilinir ve ben onu sürekli ve gerçek olarak hissederim. Ancak aşikâr ki, benim bu kendimi iki yoldan bilişim bazı bakımlardan birbiriyle ilişkilidir. Benim bu bedenim, mekândaki bu nesne, bazı bakımlardan benim deruni varlığımla bir ve aynıdır. Kendi benliğimde nesne ve öznenin birliştiğini müşahede ediyorum ve dolayısıyla bilincimin derinliklerinde hakikatin şafağının söktüğünü görüyorum. **İrade** duyu algılarının verilerinin arkasında yer alan gerçekliktir.

Biz bunu, der Schopenhauer, iradi dediğimiz eylemlerde yeterince açık biçimde görürüz, fakat aynı şey kalp atışı, nefes alış verişi, midemizin hazım faaliyeti ve benzeri türden gayrı iradi dediğimiz eylemler için de geçerlidir. İradi veya gayrı iradi, her türlü bedeni faaliyeti sevk ve idare eden sinirlerdir ve iradi faliyetleri idare eden sinirlerin **irade**nin vasıtası, gayrı iradi faaliyetleri idare edeninse başka bir şeyin vasıtası olduklarını varsaymak saçma olacaktır. Esasen bilinçli olmayan **irade**nin dışavurumları olan gayrı iradi eylemler, engellenmeleri yahut denetlenmeleri ya da haddinden aşırı uyarılmaları halinde bedensel acı biçiminde bilinç düzeyine yükselebilirler. Bundan başka harici tesirler bize zevk yahut acı verdiğinde, **irade**yi etkilediklerinden ötürü yine aynı neticeyi husule getirirler; bizde bunları isteme ya da istememe duygusu doğururlar. Zevk ve acının bizi safi fikirlerden çok daha derin biçimde etkilemelerinin sebebi onların içimizdeki en derin şeye dokunmalarıdır. Keza yine **irade**nin korku, endişe ya da elem vücuda getiren türden sınırlanımı bedenimiz üzerinde doğrudan bir so-

nuç doğurma gücüne sahiptir ve onun işleyişini ve işlevlerini bozar. Bunlar Schopenhauer'in *"par excellence* mucize" dediği şeyin, yani beden ve **irade**nin, birinin diğerinin harici ifadesi olması anlamında, bir ve özdeş olduğunun teyidine dönük olarak işaret ettiği olgulardan bazısıdır.

Ne var ki o bize, bu gerçeğin hiçbir surette beden ve onun çeşitli işlevleri konusunda yapılmış herhangi bir bilimsel izahla çatışma içerisinde olmadığını özenle hatırlatır. Öz-bilinç (benin kendisinin farkındalığı) ve bilim burada, der, iki farklı şeyle uğraşmak zorundadır. Üzerinde ısrar ettiği hakikat aşikârdır. Ben-bilinci, beni kolumu kaldırdığımda iradenin bir eylemini yerine getirdiğime temin eder. Diğer taraftan fizyoloji bana kolumu kaldırmamın belli birtakım kasların kasılmasından kaynaklandığını, bu kasılmanın da kasların barındırdığı enerjinin bir kısmının serbest bırakılmasından neşet ettiğini ve bu enerjinin nihayetinde yediğim şeylere kadar götürülebileceğini söyler. Beden, diye fısıldar fizyoloji bana, bir makinedir – besinlerden elde ettiği bilkuvve enerjiyi çeşitli fiili enerji biçimlerine dönüştüren bir makine. Hatta daha da ileri gidebilir ve bana bedenin bizzat enerjinin bir gelişimi olduğunu da söyleyebilir. Fakat bu şekilde dönüşüme uğramış olan bu enerjinin bizatihi ne olduğunu ve tezahürlerinin yahut açılımlarının bilinçle hangi bakımdan bağıntı içerisinde bulunduğunu fizyoloji bu zamana kadar bana söyleyememiştir. Aynı zamanda hiçbir fizyolojik açıklama denemesinin bana kazandıramayacağı, fakat benim herhangi bir neden gösteremeyeceğim bir kesinlikle hissettiğim, kolumu kaldırdığımda dışarıdan görülen eylemin, iç tarafı bakımından, **irade**nin bir kullanımı olduğudur. Kolumun teşekkül ettiği şeyin maddesi ile benim **irade** dediğim bilinç durumu-

nun nasıl birleştiği bilimin alanının ötesinde yer alan bir muammadır ve bunu çözebilecek insan dünyanın beklediği insandır.

Demek oluyor ki, bu hakikat –yani bedenin **irade**nin dışa akseden ifadesi olduğu, ki her insan kendi şahsında bunun dolayımsız olarak ister istemez ayırdında olacaktır, beklenen bu insana, der Schopenhauer, evrenin muammasının anahtarını sunacaktır. Eğer belli bir nesne yani onun bedeni, onun **irade**sinin dışavurumu ise, diğer bütün insanların bedenleri de benzer şekilde onların iradelerinin dışavurumu değil midir? Ve insan bedeni diğer hayvanların bedenlerinden pek büyük bir farklılık arzetmediğine göre aynı şey onlar için de geçerli olmalıdır. Bu organizmalar hakkında böylesine esaslı bir şekilde geçerli olan bütün organizmalar için de geçerli olmalıdır, başka türlü olamaz. Dolayısıyla harici tarafları bakımından organik duyu objeleri olan bitkiler, iç tarafları bakımından, hayvanların bedenleriyle her ne kadar aynı derecede olmasa bile, aynı tarzda **irade**nin dışavurumlarıdır. Bu akıl yürütme tarzı analoji yoluyla inorganik maddeye ve maddenin aracı olduğu bütün tabiat güçlerine tatbik edilebilirdir.

Zira çeşitli güçleri –dürtüler, içgüdüler, akli edimler ve bunların vücuda getirdiğ her şey– hangi isimle adlandırırsak adlandıralım, bunları iradenin dışavurumları olarak değil de, diye sorar filozofumuz, başka neyle açıklayabiliriz? Hayvanlar, bitkiler, inorganik madde, bunlar harici tarafları bakımından duyu objelerinden, arkalarında bir gerçekliğin var olduğunu kabul etmemiz gereken görüntülerden başka nedir? Peki, duyu nesneleri olarak kendimizin temelini oluşturduğunu hissettiğimiz şeye müracaat etmeksizin bu gerçekliği nasıl kavrayabiliriz ya da bu duyu objelerinin dışa vurdukları ener-

jiyi nasıl anlayabiliriz? Saf akla şeyler müstakil, münferit, anlaşılmaz ve esrarlı olarak görünürler; fakat ne zamanın, ne mekânın, ne de sebep sonuç ağının var olduğu bilincimizin en derin katmanlarına çekildiğimizde dünyanın esrarı dağılır, aydınlanır. Wordsworth'un sık sık iktibas edilen mısralarında bu durumu mükemmelen müşahede ederiz:

> "A sense sublime
> Of motion far more deeply interfused...
> A motion and a spirit that impels
> All thinking things, all objects of all thought,
> And rolls through all things."*

Dolayısıyla, aynı zamanda hem felsefi, hem bilimsel, hem de şiirsel bir muhakeme yoluyla Schopenhauer, "Her türle gerçek felsefenin temeli" diye adlandırdığı şeye, yani gerçek varlığımızın aynı zamanda evrenin gerçek varlığı olduğu ifadesine ulaşmış görünür.

Bu, Schopenhauer'in bütün sisteminin en somut ifadesiyle ortaya koyduğunu bildirdiği tek ve biricik düşüncedir. Elbette onun **irade** ile kastettiği şeyi sadece kendimizde büründüğü biçim içerisinde düşünürsek ne demek istediğini anlayamayız. Onun iddiasının tamamı ister fiziki, ister ruhi, enerjinin her türünün **irade** olduğudur. **İrade** temel ve asli bir güç, var olmaya dönük bir mücadele, bir çabadır. Bu temel ve asli gücün büründüğü ilk biçimleri tarif etmek için Schopenhauer, Platon'un "Öncesiz sonrasız idealar"ı ile ilgili olarak kullanmış olduğu dilden daha iyisini bulamazdı. Bunlar **irade-**

* Çok daha karmaşık bir harekete dair yüce bir duygu... Tüm düşünen varlıkları, düşüncenin tüm nesnelerini zorlayan ve her şeyi etkileyen bir hareket, bir ruh.

nin her türlü cüzi ve münferit tezahürlerinin vücuda geldiği ve bu tür tezahürlerin mükemmeliyete ulaştıkları çeşitli dereceler içerisinde ona yine geri dönme itiyadı içerisinde oldukları büyük biçimler yahut arketiplerdir (ilk örneklerdir).

En aşağı aşama yahut evresi içerisinde **irade** kör, duygusuz, hissiz, katı ve değişmezdi; onu safi mukavemet yahut iltisak* olarak tanırız. Diğer aşamalarda çekim gücü, elektiriklenme, kimyasal çekim, billurlaşma (kristalleşme) süreci olarak farkına varırız onun. Organik sahada etrafında bulunanların zararına gelişme biçimine bürünür; bitki sessizce topraktan gıda devşirir. Diğer taraftan, hayvan beslenmek için kendi gıdasını araştırmak zorundadır. Dolayısıyla bu evrede ona gıdanın nerede bulunabileceğini söyleyen bir algı, henüz ruşeym halinde olan bir akıl ve aynı zamanda sadece avını algılamakla kalmayıp onu yakalamasını da sağlayan araçlar geliştirir. Bu aşamada artık **irade** kör değildir; dışavurumunu engelleyene yardım eden ya da ondan uzak duran şeyi araştırır; içgüdü dediğimiz bir biçime bürünür; içgüdü yılların akışı içerisinde, bir köpeğin ya da bir atın durumunda olduğu gibi, bizim akıl dediğimiz daha yüksek biçime benzer hale gelir; eğer yıllar uzarsa, bir filin durumunda olduğu gibi, bilgeliği andıran bir şeye dönüşür. Fakat **irade** sadece insanda açık biçimde kendinin farkına varır (bir bilinç haline gelir). Burada bütün evrenin aynası olan bir akıl inkişaf eder.

Schopenhauer'in, böylelikle **irade** ve akıl arasında kurduğu ilişki onun bu tek ve temel düşüncesinin en önemli özelliğidir ki bu bütün felsefesi içerisinde büyük bir rol oynar. "Akıl," der, "açılımının belli bir aşamasın-

* *cohésion*, kaynaşma, yapışma.

da **irade**nin hizmetkârı olarak doğar". **İrade** madde biçimine bürünür, madde bir organizmaya tahavvül eder, organizma beyne tekamül eder ve beyinden akıl inkişaf eder. Akıl böylelikle ikinci hatta üçüncü sırada yer alan bir hadisedir. Onun asli işi **irade**nin hizmetlerini idare etmek, fakat daha yüksek işi **irade**nin kendi kendisini anlamasını sağlamaktır. **İrade**nin farklı tezahürleri yahut açılımları içerisinde yayılma tarzı ve bunların her birinin tam dışavurumu elde etmek için gösterdiği çaba, Schopenhauer'in kanaatince dışamızdaki tabiatta her yerde göze çarpan sürekli çatışmayı izah eder. İnsandaki daha aşağı ve daha yüksek unsurlar arasındaki mücadele, diye düşünür, kör bir güç olarak **irade** ile akıl tarafından aydınlatılmış bir güç olarak **irade** arasındaki mücadeleden başka bir şey değildir. Onun bu tek düşüncesini sanat, ahlak ve din sahasına tatbikine geldiğimizde **irade** ve **akıl** arasındaki bu münasebbetten nasıl yararlandığını daha tam ve açık biçimde göreceğiz.

Fakat daha ileri gitmeden bütün felsefesini üzerine inşa ettiği bu tek düşünce hakkında ister istemez dile getirilecek olan eleştirilerin ne tür bir eleştiri olabileceğini sormamız gerekir. Doğrusu bu eleştiri de sistemin içinde barındırdığı temel bir çelişkiyi göstermek suretiyle kısa yoldan işini bitirmiştir: Maddenin evrilip beyin, beynin evrilip akıl olduğu ifadesiyle, Schopenhauer'in yola çıktığı varsayım, yani beynin içlerinden sadece biri olduğu nesnelerin tümünün sadece akılda ve akıl için var olduğu fikri nasıl bağdaştırılacaktır? Eğer aklı maddenin belli bir kısmının işlevi olarak görmek noktasında Cabanis ile uyuşabiliyorsa, her ne kadar kendisinin idealist olduğunu açıklamış olsa da, felsefesinde bu türden herhangi bir beyan ile tutarsız bir taraf olduğunu kimse inkâr etmeyecektir. Cabanis ile Kant'ın bu karışımı aklın bir beyin fenomeninden ibaret olduğu gibi tu-

haf bir sonuca götürmektedir. Bu güçlük, bu görüşe uygun olarak, zaman ve mekânın ancak akılda var olduğuna ve beyinden koparılamayan aklın bizatihi zaman ve mekân içinde bulunduğuna işaret edilerek bir başka şekilde ortaya konulabilir. Schopenhauer, muhakeme tarzındaki bu kısır döngünün gayet iyi farkındadır, fakat kendisini bundan çekip çıkarmaya dönük çeşitli çabalarının hiçbir başarılı olamamıştır. Eğer daha fazla üzerine gidilip iyice sıkıştırılmış olsaydı, bu güçlüğün transandental (aşkın) bir karaktere sahip olduğunu ve tecrübe filozofu olarak kendisinin bununla hiçbir işinin olmadığını söyleyip işin içinden çıkardı. Kim bilir belki de kendisine çok fazla soru sormuş olan bir öğrenciye, Goethe'nin yazmış olduğu şu cümleyi iktibas ederdi: "Tanrı kuşkusuz fındıkları yarattı, fakat onları kırmadı."

Bundan başka, kendimizde farkında olduğumuz bir şeyin duyu algılarının verilerinin arkasında yer alan gerçeklikle özdeş olduğu iddiası da ciddi bir itiraza davetiye çıkarır. Bu nihai gerçeklik, kendi iddiasına göre, ne zamanda ne mekânda yer alır, ne de sebep sonuç yasasına tabidir. Fakat bizde kendisini izhar eden **irade** bizim tarafımızdan ancak zaman içerisindeki edimleri-işleriyle ve güdülerden etkilendiği ölçüde bilinir. Bu yüzden o bir fenomendir ve nihai gerçeklikle özdeş olamaz.

Bunlara ilave olarak **irade** ile akıl arasında yaptığı mutlak ayrım bakımından da Schopenhauer ile aynı fikri paylaşmamız mümkün değildir. **İrade** bildiğimiz kadarıyla peşinde olduğu amaçları tarif etmek için belli bir akıl karışımı olmaksızın tasavvur edilemez diğer taraftan, akıl da belli bir **irade** karışımı olmaksızın düşünülemez, çünkü herhangi bir şeyi safi dikkati nazar atfetme keyfiyeti bir çaba gerektirir. Son olarak, eğer nihai gerçeklik, onun bildirdiği gibi, her yerde bir ve aynı ise ve bütün her şey o ve ondan ise, nasıl olur da farklı biçim-

lere bürünebilir? Eğer farklı biçimlere bürünebilirse farklılığı, çeşitliği işin içine dahil eden başka bir müessir sebebin olması gerekir ve bizzat iradenin kendisi her şey olamaz.

IV

O halde, Schopenhauer'in sözünü ettiğimiz temel düşüncesi ya da daha doğru bir söyleyişle, ona ulaşma tarzı için bu kadarı yetişir. Düşüncenin kendisi verimli olabilir, her ne kadar bizzat onun doğasından ötürü, dile getirmede çelişkilerden kaçınmaya muvaffak olamamışsa da. Başka filozoflar da benzeri talihsizliklerle karşılaşmışlardı. Bu temel düşünce insan hayatına, sanata, ahlak ve dine tatbiki bakımından kesinlikle verimli ya da hiç olmazsa, ilgi çekiciydi. Fakat bu konulara geçmeden önce, onun bilim karşısındaki tutumunu ana hatlarıyla gözden geçirelim. Ve tarih dediğimiz bilim dalı hakkında söyleyeceği şeyleri de kısaca görelim.

Schopenhauer akıldan beynin bir işlevi olarak söz ettiğinde en saf maddeciliğin diliyle konuşuyor gibi görünüyordu. Gerçekten de kendimizi sadece algının malzemeleriyle, yani şeylerle sınırladığımız sürece, mekanik izahın yegâne mümkün görüş olduğu konusunda sağlam bir inanca sahipti ve beynin etkinliği de dahil, duyusal şeylerin içinde kaldığımız sürece zorunluluğun çelik zincirlerinin dışına çıkamayacağımıza kaniydi. Fakat "Bilimin bütün yapabileceği," diyordu, "duyusal şeylerin mekân ve zamanda birbirini takip ettiği yasaları keşfetmekten ibarettir; bu şeylerden herhangi birinin iç gerçekliği hakkında her ne türden olursa olsun bilim bize hiçbir bilgi sunamaz. Bilim herhangi verili bir olguyu belli sebeplerin sonucu olarak açıklar. Eğer ondan bu se-

bepleri açıklaması istenirse bunları bir önceki sebeplerin sonucu olarak görür; fakat bütün zinciri hareket halinde tutan güç –makineyi sevk ve idare eden güç– hakkında hiçbir şey söylemez."

Ama eğer bilim varoluşun tamamının madde ve onun değişimlerinden ibaret, duyusal şeylerin de nihai gerçeklik olduğunu ileri sürmüşse, Schopenhauer işte bu noktada hiç vakit kaybetmeden silahlarını kuşanmış ve böyle bir görüşe karşı şiddetli bir savunmaya geçmiştir. Böyle bir dünya tasavvurundan, görülmedik bir tahkir ve istikrah ifadesiyle, "berber çırağı ve eczacı kalfası felsefesi" diye söz etmiştir. Moleschott ve Büchner gibi üniversite hocaları böyle bir dünya görüşünü savunmak için kitap yazmaktan ötürü yerlerini kaybedince, ancak layık olduklarını buldular demişti. Moleschott'un *Hayat Çevrimi* gibi, kaba saba ve cahilce saçmalama ürünü olan bir kitabı asla okumamış, Büchner'in *Madde ve Güç*'ünü ise, ahlak için ciddi bir tehlike oluşturması bir tarafa, asılsız ve ahmakça bulmuştu. Bu tür bir maddecilik kısmen biyolojideki belli birtakım spekülatif eğilimlerin etkisiyle, ama aynı zamanda Schopenhauer'in burada bir bakıma sözcüsü olduğu felsefi itirazların hiç de azımsanmayacak ölçüde katkısıyla kısa bir ömür sürmüş, sonra da ciddiye alınmaz olmuştur. Bununla beraber onun bilim karşısındaki genel tutumunun gerçek anlamda alakaya değer yanı kendi teorisinin Darwin'in evrim teorisi karşısında işgal ettiği mevkiidedir. Ölümünden kısa bir süre önce yayınlanmış olan *The Origin of Species*'i (Türlerin Kökeni) okumamış olduğu anlaşılmaktadır, fakat Huxley'in kitap hakkında *Times*'ta çıkmış olan değerlendirmesini görmüştü. Mart, 1860'ta bir dostuna yazdığı mektupta, burada verilmiş olan kesitlerden değerlendirebildiği kadarıyla, Darwin'in teorisinin kendi teorisiyle hiçbir alakasının bulunmadığını, bunun

su katılmamış bir **deneycilik** ürünü olduğunu, dolayısıyla **evrimi** izaha kavuşturmada yetersiz kaldığını bildirmiştir.* Teoriye, Lamarck'ın görüşünün bir çeşitlemesi nazarıyla bakmıştır.

Bildiğimiz kadarıyla kendisi türlerin, **irade**nin kendisini izhar ettiği sürekli biçimler olduğu görüşüne bağlıydı. Bunlar, ona göre organik hayatın evriminin yönlendiricileri olarak Platon'un **idealar**ının örnekleriydi. Darwin'i bütünüyle anlamış ve onun teorisinin ulaştığı kabul edilirlik düzeyini görmüş olsaydı, onu kendi teorisini sınama imkânı olarak karşılayıp karşılamayacağı ortaya çıkardı. Fakat en azından şu kadarını söyleyebiliriz ki, Schopenhauer'in on dokuzuncu yüzyılın ikinci yarısında eriştiği müesseriyet düzeyinin en başta gelen sebeplerinden birinin **evrim** olgusuyla fizik ve metafiziğin birleştirilmesi hususunda sunmuş olduğu imkândır. O dönemde bilim, ki bugün için de aynı şey söylenebilir, spekülatif bir karakter kazanma eğilimi içindeydi. Bu eğilimi belki de en açık haliyle, bilim ve din arasındaki mümkün olan yegâne uzlaşmayı sağlaması bakımından Mr. Herbert Spencer'ın "Bilinemeyen" (*Unknowable,* eski çevirelerde karşılandığı biçimiyle *Büyük Muamma*) öğretisinde görürüz. Schopenhauer'in kendisini açımsamaya çalışan kör bir **irade** öğretisi bu "bilinemeyen"e felsefenin sunabileceği en yakın paraleldir ve bu **irade**nin fiziki hayat yönündeki sürekli çabası ve insanlarda zihni-manevi bir hayata dönüşme yolundaki eğilimi bakımından bu öğreti **evrim**in büründüğü temel ve asli gücü karşılar görünmektedir.

Son olarak bilim karşısındaki tutumuyla ilgili olarak Schopenhauer'in düşüncesinin hususi bir özelliğini aklımızdan çıkarmamalıyız. Schopenhauer arıgörü (*clairvo-*

* Schopenhauer, *Briefe,* ed. Gresebach, sh. 384 (T. B. S.).

yance ya da duyu ötesi algı), telepati, benzerin benzerini iyileştirmesi (*simila similibus curanta*) ve benzeri gibi öykülere kulak vermeye fazlasıyla eğilimliydi, maddeciler ise bilindiği üzere bunları peşinen red ve mahkûm etme temayülündeydiler. Perdenin geri planında, yoğunlaşmış-gelişmiş beyin ve beden koşullarında, kendisini bu biçimler içinde öne süren gerçeklik bakımından hiçbir şeyi imkânsız görmüyordu. Bu gerçeklikte, bu her şeye hükmeden **irade**de, ne mekân ne zaman olabilirdi; dolayısıyla uzakta olan bir dostun hayali, yahut istikbale matuf bir ruyet ya da insanlar arasındaki herhangi bir esrarlı ilişki ona göre pekâlâ mümkün olabilir ve tabiatın temel ve asli birliğine dair bir delil sunabilirdi.

Tarih ve tarih araştırması karşısındaki tutumu büyük ölçüde kendisine mahsustu. "Felsefe ve bilim, fikir ve tasavvurlarla," diyordu, "tarih sadece sonsuz sınırsız tikellerle (cüzlerle), bir defa vuku bulan ve ardından bir daha var olmayan olaylarla ilgilenmelidir." Genel ve kalıcı (daimi) hakikatler üzerine eğilmek yerine onun alanı, arızi, tesadüfi, geçici, duyusal şeylerdi, bunlar bir zaman aralığı içinde ortaya çıkar ve ardından kaybolup giderlerdi. Tarih, asla olgularını evrensel bir kanunun müşahhas misalleri olarak göremezdi, çünkü bunlar hiçbir zaman böyle bir kanun konumuna ulaşamazlardı; her zaman ferdi tecrübe zemininde sürünürlerdi. Coğrafya, ne kadar mekânla ilgiliyse tarih de, o nispette zamanla ilgiliydi ve tıpkı coğrafya gibi tarih de bir bilimsel sistem değil, bir tasvir, bir betimlemeydi. Hatta onun sözde olguları bile güvenilmez, sallantılı bir karaktere sahipti.

"Kolay kolay hiçbir hadise gösterilemez ki," diyordu, "doğru bir şekilde kaydedilmiş olsun; ne kadar çok ayrıntılara girerse o kadar çok hayal ürünü bir kurguya, bir romana benzemeye başlar". Keza tarih bizi kaydettiği

hadiselerin kendi dönemlerinde yeni bir şey olduğuna inandırmaya çalışır, halbuki felsefenin bütün gayesi bizim şimdi yeni olan bir şeyin geçmişte olduğu ve gelecekte de olacağını anlamamıza katkıda bulunmaktır. Tarih, der o, farklı biçimlerde sürekli yinelenen aynı önemsiz olayları gözler önüne serer; tarih devasa bir lüzumsuz eşya toplamasıdır ve Herodotos'u okumuş olan filozof onun hakkında yeteri kadar bilgi sahibi olur.

Schopenhauer, şiir tarihten daha felsefi ve daha kıymetli bir şeydir diyen Aristotoles'i iktibas etmekten asla bıkıp usanmamıştır. Çünkü şiir, diye sürdürür, "emelleri ve tasarıları ile şu ya da bu belli kimseleri takdim etmez, insan tabiatının geniş hatlarını ve ölümsüz tiplerini dile getirir". Fakat Schopenhauer'in kanaatince, bütün yanılsamaların en büyüğü, dünya tarihinin herhangi bir organik birlik, alçaktan yükseğe doğru herhangi bir düzenli gelişme süreci sergilediğini ve şimdiye dek hayatı yönlendirici etki oluşturmuş ve sonunda insanlığı mutluluğa götürecek olan ilkeleri aydınlığa kavuşturmuştur. Bu tarih görüşünü mutlak bir ucube, su katılmamış bir hilkat garibesi olarak gördüğünü açıklamış, bütün hışmını ve öfkesini kendi döneminde onun baş savunucusu olan Hegel'in üzerine boşaltmıştır.

"Gerçek tarih felsefesi," diyordu, "insan soyunun geçici hedeflerini büyük ilerleme içerisinde önemli aşamalar olarak görmez, fakat şartların, dillerin, davranışların, âdetlerin, giyim kuşamların farklılığına karşın, insanlığın her yerde ve bütün zamanlarda aynı olduğunu, kafa ve gönlün temel niteliklerinin asla değişmediğini fark eder". Böylesine köklü ve esaslı bir şekilde mahkûm ettikten sonra Schopenhauer, yine de tarihin bütünüyle değersiz olmadığını kabule yakındı. "Onun gerçek değeri," diyordu, "aklın bir insan teki için yaptığını, bütün in-

sanlık için yapmasında yatar. Nasıl ki, bir insanın aklı onun bakışını içinde bulunduğu andan geçmişi ve geleceği içine alacak şekilde genişletiyorsa, tarihte her bir nesne kendi başına değil, fakat bütün insanlığın bir parçası olarak var olduğu hissini kazandırır. Diğer bir deyişle, tarih insan soyunun bilincidir."

Bu son yargıyı tarihin sadece sonu gelmez tikellerle (cüzlerle), geçici ve arızi-tesadüfi olanla uğraştığı iddiasıyla nasıl bağdaştıracağımız açık değildir. Yaptığı kabul Schopenhauer'e tarih araştırması hakkındaki kıymet düşürücü, mahkûm edici tavrını çok ileri götürmüş olduğunu; insan soyunun bilinci olarak tarihin başka türlü öğrenilmesi mümkün olmayan derslerin ve onlar arasındaki baş dersin, yani dinlerin ve felsefelerin büyük ölçüde tarihsel bir sürecin ürünleri olduğunu anlayabilmenin aracı olabileceğini ihsas etmiş olabilir. Elbette Schopenhauer'in tarih görüşü, gerekli olan tek şeyin araştırma olduğunu düşünen akademisyenler ya da tarihsel yöntem olarak adlandırdıkları şeyin hakikatin enstrümanı olarak kullanılabileceği fikrinin aşırı derecede etkisi altında kalmış olan düşünürler nezdinde pek revaçta değildi. Fakat tarihin (yaşanırken fark edilmemesine karşın) öğrettiği derslerin içinde bulunduğumuz andan çıkarıldığını ve her halükarda, Schopenhauer'i yorumlayan bir Hegelci yazarın isabetli bir şekilde işaret ettiği üzere, ancak bu derslerin değerlerine dair genel bir hissiyata sahip olanlar tarafından gerektiği gibi anlaşıldığını unutmazsak iyi etmiş oluruz.

Araştırmanın, bunları yorumlamak için ölçüt değil, olguları tedarik edebileceği gibi bir sebepten ötürü olsa bile, tarih her zaman felsefeye tabi olmalı, onun boyunduruğu altında kalmalıdır. Tarihçiler, bizi savunulacak her teorinin tatbik edileceği olgular tarafından destek-

lenmesi gerektiği hususunda ikaz etseler bile filozof, Goethe ile birlikte, her olgu hakkında dile getirilecek olan ifade yahut bildirimin bir teoriyi ihtiva ettiği cevabını verebilir. Ayrıca eşya ve hadiseleri kendince düşünüp değerlendirmek ve gününün sorunlarına bir çözüm getirmek zorunda olan insan öncelikle kendi kavrayış ve seziş gücüne güvenmeli, ona bel bağlamalıdır. Eğer geçmişe başvuruyorsa, bunu ancak içinde bulunduğu anın kendisine sağladığı kanaatleri pekiştirmek amacıyla yapar, başka bir sebepten ötürü değil. Çözüm getirilecek sorunlar belki eski sorunlara benzeyebilir yine de yeni özellikler ve benzersiz karmaşıklıklar arzedecektir ve içinde bulunduğu anın işini halletmesi gereken düşünür, kadim geleneğe putperestçe tapınma yerine, duygu ve heyecanlarını bir nokta etrafında toplayabilecek ve doğrudan doğruya yüreğinin sesini dinleyebilecek bir kişiliğin daha etkin ve sonuç alıcı olduğu sonucuna varacaktır.

Fakat Schopenhauer'in felsefesinin, kendisini en iyi şekilde tanıtıp üne kavuşturmuş ve okuyucularından binlercesine hakikatin yegâne sesi gibi görünmüş olan özelliği, onun bilim veya tarih karşısındaki tutumu değil, fakat onun hayat hakkındaki karanlık görüşüdür. Kötümserlik elbette yeni bir şey değildir. Dünyada kötülüğün kuvvet ve hakimiyet bakımından iyiliğin katbekat üzerinde olduğu feryadı bize herhangi bir kayıt yahut belgesine sahip olduğumuz her çağdan gelmektedir. Onu ilkel ya da vahşi insanın tabiat güçlerinde gördüğü tanrıların öfke ve gazabını dindirme çabasına kadar götürmek isteyen eleştirmenlerin var olduğunu biliyoruz. Bütün edebiyatların en eskisinde, Brahman rahiplerin ve Budacı filozofların yazdıklarında bu feryadı duyuyoruz.

Yahudi vaiz (*kohelet*) insanın bütün çalışıp çabalamasından eline hiçbir şeyin geçmeyeceği, yüreğinin bütün özlemlerinin boş ve beyhude olduğu hususunda bizi ikaz etmektedir. Grek dünyasının bilgeleri ve şairleri de aynı hikâyeyi söylüyorlardı; Sophokles en iyi şeyin hiç doğmamış olmak, buna en yakın olanınsa bu hayattan geldiğimiz yere olabildiği kadar çabuk dönmek olduğunu söylüyordu. Hıristiyan inancının bir parçası da bu dünyanın kralının ya da hakiminin şeytan olduğunu, yaratılmış her şeyin acı ve ıstırap içerisinde inim inim inlediğini öngörür. Üçüncü yüzyılın meşhur bir din bilgini, yeryüzünü bir hapishane olarak tasvir etmiş, **kilise**nin daha sonraki zamanlarda inanışlarından ötürü ölüme mahkûm ettiği topluluklardan birinin ise insan soyunun işlediği suçlardan arınmak için yeryüzüne gönderilmiş kötü ruhlar topluluğu olarak görülebileceğini ileri sürmüştür. Yakın zamanların edebiyatında da insani sefalet ve ıstırap meselesi hiç değişmeyen ana fikirdir. Bunu en büyük dram yazarlarının üstün çabalarında görüyoruz; aynı şekilde hem *Hamlet*'in hem *Faust*'un temel fikri budur.

Schopenhauer'in gençlik döneminde bile bu sorun ile boğuştuğunu yaşamöyküsü yazarlarından biliyoruz. Kasvetli düşüncelere olan yatkınlığıyla her nereye gitse bununla karşılaşmış, bizzat bunu kendi nefsinde tecrübe etmiştir. Leibniz'in iyiliğin yüceltilmesi bakımından zorunlu bir unsur olarak kötülüğün haklılığını ispatlama çabasını, Schopenhauer bir mugalata, bir safsata olarak mahkûm etmiş ve mevcut haliyle dünyanın mümkün olanın en iyisi olduğu iddiası onu, tam tersine en kötüsü olduğu fikrini savunmaya sevk etmiştir. Hayatın katlanması güç, sefil bir yük olduğunu inkâr etmek kanaatince beyhudeydi; tek sorun bu sefaletin ve ıstırabın nasıl izah edileceğiydi.

Schopenhauer'in sunduğu açıklama, her şeyin temel gerçekliğinin ardı arkası kesilmeyen sürekli çaba olduğu yönündeki genel teorisinin bir parçasıdır. "İrade," der, daima kendi kendini öne sürmek için didinip durur; o her zaman var olmaya çabalar. Bu çabanın her münferit açılımı madde, mekân ve zaman için diğerleriyle kavga ve çatışma halindedir; madde, mekân ve zamanı o tam ifadesini bulmak için talep eder, bu yüzden bütün dünya ardı arkası kesilmeyen sürekli bir mücadele manzarası arzeder."

Sadece insan bu mücadelenin tam olarak bilincindedir. Onun hem önüne hem ardına bakan aklı, **irade**nin tatminini elde etmek için çabaladığı şeylerin sayısını artırdıkça artırır. Fakat hiçbir tatmin geçici bir doygunluğun sınırlarının ötesine geçemez, duyusal şeylerin gelip geçici **irade**ninse sürekli ve kalıcı olması bunun tek ve basit sebebidir. Hayatın gerçek, temel ve müspet unsuru olarak o, insanı daima, içinde bulunduğu şartlardan hoşnutsuzluğa sevk eder ve dolayısıyla onu sürekli bir acı ve ıstırap içerisinde bırakır. Eğer zevk ve haz dolu bir an yaşasa bunun tek sebebi o an içinde **irade**sinin sesini kısmış, sükuna ermiş olmasıdır. Sıradan insan, bir tatmin düşünden bir başkasına savrulup durur ve bu savrulup durmaların sonunda eline geçen, hayatın bir sükutu hayaller silsilesinden ibaret olduğunu hissetmekten ibarettir: Zihni donanımı ne kadar yüksek ise, o kadar çabuk ve o denli derin bir şekilde, sadece mutlu olmadığının değil, aynı zamanda korumayı umabileceği en fazla şeyin, bir huzur ve dinginlik durumu olduğunun farkına varır.

Acı ve ıstırabın hayatın müspet unsuru olduğu yolundaki görüşünün teyidi için Schopenhauer, şu tartışmasız olguya, haz ve zevk yağmur gibi insanın üzerine yağıp

da **irade** zahiren tatmine eriştiğinde ıstırabın bu defa da kapımızı tam bir doygunluk biçiminde çalacağına işaret eder. Haz arayışı, zevk avcılığı kendi kendisine yenik düşer. İstediği her şeye sahip olan insan, söylediğimiz gibi, can sıkıntısına düçar olur, zaten cansıkıntısı denilen şey beyhudelik hissinden, elde edilmiş olduğu sanılan tatminin gayrı hakiki olduğu duygusundan başka nedir ki? Bu durumda olan bir insan zamanını kullanmayı değil, fakat onu öldürmeyi arzu eder; bunu kendi kendisine çok ender durumlarda yapabileceğinden, kendisini can havliyle toplumun içine atar ve bu konuda başkalarının kendisine yardım etmesini sağlar. Ne var ki, burada da bu aynı his yakasını bırakmaz, çok geçmeden onu kıskıvrak yakalar ve kısa bir müddet için yalnız kalmayı arzular. Dolayısıyla, yaşama **irade**si onu kısa bir tatmin anından bir başkasına sürükler ve bütün varlığı ıstırap ve cansıkıntısı arasında bocalayıp durur. O, her zaman birinden diğerine kaçmak için çabalar ve o büyük dersi öğrenmediği sürece asla başarılı olamaz. Bundan başka sadece zihni-fikri ıstırapları değil, fakat aynı zamanda kadın ve erkek kalabalıklarının maruz kaldığı yahut kalacağı maddi-fiziki işkenceleri de –savaşları ve kitlesel katliamları, depremleri ve salgın hastalıkları, sefalet ve açlığı, bedeni hastalıkları ve acıları– göz önünde bulundurduğumuzda bütün bir tablo içerisinde dünya pekâlâ, bir Dante'nin tasvir edebileceği, fakat hiçbir Dante'nin içinden bir cennet çıkaramayacağı, bir cehennem olarak görünebilir. Son bir argüman olarak "Niçin?" diye sorar, "eğer içinde bulunduğumuz anın hiçbir umut ışığına yer bırakmayacak derecede kötü olduğundan derin ve esaslı bir şekilde emin olmamış olsaydık, gelecekteki dünyadan her zaman daha iyi bir dünya diye söz edelim ki?"

Bu sefil ve perişan durumdan hiçbir şekilde kurtulma imkânı yok mudur? Sıradan insan için, "Hayır," diye cevap verir Schopenhauer. Böyle bir insan sadece kendisini tatmin edecek, ki beyhude bir tasavvur, boş bir vehimdir bu, şeylerle ilgilenir. Her bir münferit doygunluğun, bir başkası için arzuyu körüklemekten başka bir işe yaramadığını anladığında gittikçe daha fazla doygunluk ister. Ve sonunda bütün evrenin sadece kendi ihtiyaçlarını karşılamak ve kendisini mutlu etmek için var olduğunu kabul edecek bir noktaya gelir. Mutluluk hakkına sahip olduğunu zanneder ve hemcinslerine sanki onlar zevkinin araçlarından ibaretmiş gibi davranır. Hukukun ve devletin işlevi, onu sınırlamak, başkalarının da kendisi kadar mutlu olmaya hakları (sözde hakları) olduğunu, onların kişiliklerine veya mal ve mülklerine herhangi bir saldırının cezalandırılması için yeteceğini görmesini sağlamaktır. Ne var ki, böyle bir sınırlama sadece geçici ve harici bir adalettir; kötü insanın kötülüğü bakidir, çünkü onun **irade**si değişmemiştir, fakat sadece tatminine erişmekten alıkonulmuştur.

Fakat bir insanın **irade**sini duraksatıp sınırlandıran ve onun hatasını gözler önüne seren ezeli-ebedi bir adalet vardır. Yanılsamanın sisleri dağılıp da en derinlerdeki varlığının bütün insanlarınkiyle aynı olduğunun farkına vardığında kurbanına zarar vermekle aslında kendisine zarar verdiğini anlar insan. Pişmanlığı, başkalarına verdiği acının aslında kendi acısı olduğu duygusudur. "Bundan dolayıdır ki," der Schopenhauer, "her türlü gerçek ahlakın kaynağı ve kuvveti (müesseriyeti), din bilginlerinin ileri sürdüğü gibi, harici bir Tanrı'nın buyruğu değil, hatta belli birtakım filozofların bizi inandırmak istedikleri gibi, toplumun genel faydası da değil, fakat sadece kendi tabiatımızla diğer bütün varlıkların tabiatı ara-

sındaki bu içsel özdeşliğin farkına varılmasıdır. Bu şekilde uyanan duygudaşlık derinde yatan birlik duygusudur ve bu bizim ferdi **irade**mizin arzu ve iştihasını dizginleyip teskin ettiği için bize zevk verir."

Hayatın ıstırap ve sefaletinden kurtulmanın bir başka yolunu sanat açar önümüze bizim. Güzelin sırlarını gözler önüne sermek ve resim, müzik yahut şiirin insan aklı için cezbediciliğini yorumlamak amacıyla yapılmış olan pek çok girişim içerisinde Schopenhauer'inki en büyüleyicilerindendir. "Herkesin hayatında öyle anlar vardır ki," der, "akıl **irade**ye kulluğundan kurtulup özgürleşir, insan her türlü bencilce arzunun prangalarından azat olup dünyadaki şeyleri basit objeler olarak tefekkür ve temaşa eder. Aklı **irade**sinden en kamil manada sıyrılmış insana bu nesneler kendilerini gerçek doğaları içerisinde gösterir." O, bunları başka nesnelerle irtibatları içerisinde ya da koşullar tarafından engellenmiş olarak değil, gerçek anlamları içerisinde görür. O, bunların her birinde **irade**nin belli bir aşamada tezahürünü, onun tecessüm ettirdiği nihai biçim ya da arketipin taslağını görür. O, sanki birdenbire çakan bir şimşekle, onun ezeli-ebedi anlamını kavrar. Bu şekilde (kendi dışında başka hiçbir şeyle irtibatlandırılmaksızın), münhasıran kendisi için kendinden ötürü ve ezeli-ebedi anlamı içinde düşünülmüş olan her nesne, Schopenhauer'e göre güzeldir. Bir şeyin bir başkasından daha güzel olması, onun nihai biçimini diğerinden daha kusursuz biçimde tahakkuk ettirmesinden kaynaklanır. O, ne kadar bizim gelip geçici varlığımızın gereksinimlerinden kurtulursa, **irade**nin arzu ve iştihasını o denli büyük ölçüde teskin eder. "Bu yüzdendir ki," der, "yıldızlar gibi mekânda ırak olan ya da uzak geçmiş gibi zamanda uzak

olan üzerimizde esrarlı, büyülü bir tesir husule getirir. Bu nedenle, yine etrafındaki şeylerin seyri içerisinde kaybolmuş ve **irade**sinden tam bir özgürlükle inkişaf etmiş bir görme gücüne sahip olan çocuk, her şeyi güzel görme temayülü içerisindedir ve bildiğimiz kadarıyla bu ölçüde dahiyane bir şeydir, nasıl ki, tersinden bakıldığında, deha da çoğu kez çocukça bir şey ise."

"Şeylerdeki bu ölümsüz anlamı algılamak ve onu başkalarına göstermek, demek oluyor ki, sanatcının işlevidir. Onun malzemesi, basit inorganik maddeden filozof ve şairde düşünce ve duygunun keşmekeşine kadar çeşitli açılımları takip ederek **irade**nin anlatımını yahut dışavurumunu araştırdığı farklı yollara göre değişiklik arzeder. Skaladaki en aşağı derece, yerçekimi ve mukavemet gibi bütünüyle maddi-fiziki güçlerin oyununu temsil eden mimardır; o bize bu güçlerden birinin diğerine karşı mücadelesini gösterir. İster Grek tapınağında bu güçlerin basit anlamları bakımından olsun, isterse yüksek kemerler ve insanın başını döndüren kulelerle tuhaf bir sonsuzluk duygusu uyandıran ve insanı yeryüzünün şeylerinin cenderesinden kurtaran Gotik katedralde, bunları en asgari düzeye çekme ve üstesinden gelme çabası bakımından olsun, bu böyledir."

Heykeltıraş, bize insan biçiminde ideal güzellik ve zarafeti kazandırır. Onun bu ideal biçimi, etrafında gördüğü gerçek biçimler ile kıyaslama ve onlara benzetme çabasıyla elde ettiğini varsaymak, filozofumuzun görüşüne göre, saçmalıktır. Kendisi, tezahürünü arayan ve bunun için çabalayan bir **irade** olarak, o **irade**nin nihai hedefi hakkında sezgisel bir bilgiye sahiptir. Dolayısıyla, bir ölçüde onun kusurlu evrelerinin anlamını kestirebilir. Keza ressam da, tuvalini doldurduğu manzaraların

ve figürlerin hiç değişmeyen anlamını bulup çıkarmakla uğraşır, bize sunar ve tam bir sükun ve dinginlik halindeki **irade**den daha anlamlı, daha güzel bir şeyin olmadığını gösterir.

Sözcükleri ve soyutlamaları ile şair dünyanın büyük tasavvurlarını, bilhassa insanın karakterini ve insanın kaderini anlatır. Onların iç anlamlarını gözler önüne serer ve bunu tragedyada en etkileyici biçimde yapar. Çünkü burada o bize, **irade**nin bizzat doğası gereği sürekli çatışma içerisinde, hayatın da ıstırap ve sefaletle dolu olduğunu ve her şeyden elimizi eteğimizi çekmeyi ancak ıstırapla öğrenebileceğimizi gösterir.

Son olarak bu üç sanatın her biri **irade**nin farklı tezahürleriyle uğraşırken, her ne kadar hepsinin en esrarlısı olmasa da, en çok tanınanı ve en anlaşılır olanı diyebileceğimiz bir başkası vardır ki, bizzat **irade**nin devinimleriyle uğraşır. "Bu üstün sanat," der Schopenhauer, "müziktir, çünkü o şu ya da bu belli bir neşe yahut kederi, zevk yahut ıstırabı değil, fakat deyiş yerinde ise, soyut olarak neşe ve kederi, zevk ya da ıstırabı bizzat öz ve esasları bakımından nasılsalar o şekilde temsil eder. Dolayısıyla, müzik gerçekliğin en eksiksiz ve en dolayımsız imgesidir ve işte bu yüzden bizi başka herhangi bir sanattan daha derin ve esaslı bir şekilde etkiler. O, tabiatın kendisi kadar çeşitli, onun kadar zengin ve tüketilemezdir, onda bizzat dünyanın ruhu bize konuşur."

Varoluşu bize bu şekilde yorumlayarak, sanatın münferit arzuların kıskacından kurtulup özgürleşmemizi sağlar. **İrade**miz bir müddet askıda kalır ve ıstıraptan azat oluruz. "Dolayısıyla," der Schopenhauer, "sanat duyu verilerinin keşmekeşi ortasında kutsal Şabbath dinginliğinden bir tadımlık kısa bir önkesit sunar.

Her ne kadar hayatın sefalet ve ıstırabı ideal hakikatin ruyetiyle bir müddet unutulabilir, bir kimsenin kendi hayatı için mücadele etmesinin ıstırabı başkalarının hayatı için çabalaması ve sevgi, yardım ve hayırseverlik faaliyetleriyle dindirilebilirse de, burada bile **irade** etkindir ve onun etkinliğiyle ıstırap ister istemez avdet edecektir. En son ve en büyük vazife **irade**yi terk etmek ve onun bütün arzularını öldürmektir. Hayatı görmesi gerektiği gibi gören insan, ister kendisi ister başkaları için olsun, mutluluğun imkânsız, duyusal şeylerinse uzun bir yanılsama, boş bir serap olduğunu bilecektir. O, diğerlerinden hiç de aşağı kalmayacak derecede duyusal, dolayısıyla gerçek varlığı olmayan bir şey olan bedenini öldürerek değil, fakat **irade**sini öldürerek özgürleşir."

Felsefesinin en yüksek zirvesinde Schopenhauer, bize bakışlarımızı Raphaello ve Correggio'nun resmettiği azizlerin yüzlerindeki bu dünyaya ait olmayan bir huzura, bir ruh dinginliğine, derin bir sükunete çevirmemizi buyurur. "Bunlar," der büyük bir coşkuyla, "bize sefaletimizi olanca çıplaklığıyla, bütün boyutlarıyla gösteren seçkinlerdir. Bir taraftan **irade**nin bütün tezahürlerinin ayrılmaz bir parçası olan onulmaz ıstırap ve sefaleti, diğer taraftan, sonunda **irade** kıskıvrak yakalanıp da zapturapt altına alınınca, bizi bekler gibi görünen şeyi gördüğümüzde onlar bize teselli olmalı, bizi yüreklendirmelidirler. Onlar her türlü nefs feragatinin arkasında onun nihai ereği yahut durağı olarak dolaşıp duran ve çocukların karanlıktan korkması gibi akıl almaz biçimde için için ürktüğümüz kasvetli **hiçlik** duygusunu kovmamıza yardım edeceklerdir. Zira unutmayalım ki –ve bu onun son sözüdür– bu **hiçlik** duyusal şeylerin yoksanmasından (nefyedilmesinden) başka bir şey değildir ve "bizim

mevcut varlığımızın arkasında ancak bu dünyadan yakamızı kurtararak ulaşabileceğimiz başka bir şey vardır."*

İnsan tabiatında önemli unsur olan akıl yerine kişilik ve **irade**yi ve insanın hayatın ne anlama geldiğini en iyi şekilde anlamasını sağlayan unsuru ön plana çıkarmakla Schopenhauer'in sık sık Hıristiyanlık öğretisiyle ilginç bir şekilde uyum içinde olduğu söylenmiştir. Fakat bir filozofun görüşlerinin zaman zaman başvurduğu bir din ile uyum içerisinde olmasında şaşılacak bir taraf yoktur ve Schopenhauer'in Hıristiyan öğretisinden büyük ölçüde yararlandığı tartışmasızdır. Bununla beraber kendisi felsefesine tecrübesinin sınırları içerisinde kalarak ulaştığını beyan etmiştir. Evrenin izahı için onun dışında herhangi bir şeye bakmadığını bildirmiştir. Dış ve iç bilincin olgularında verilmemiş herhangi bir şey hakkında herhangi bir bilgiye sahip olmayı safi imkânsızlık olarak nitelendirmiştir. Söylediği gibi, tanrıları kendi başına bırakmış ve buna karşılık kendi başına kalmayı talep etmiştir. Görüşünde aklı başında bir insanın bağlanabileceği tek bir inanç umdesi vardı: "Bir metafiziğe inanıyorum." Bu cümle ile kastettiği şeyi, duruşunun tam özünü veren bir pasajda daha açık bir şekilde izaha kavuşturur: "Dünyanın manevi-ahlaki değil sadece maddi-fiziki bir anlama sahip olduğunu söylemek bütün yanılgıların en büyüğü ve en tehlikelisidir – en temel hata, gerçek bir ruh ve mizaç sapkınlığıdır; aslında hiç kuşkusuz inancın deccal olarak kişileştirdirdiği temayüldür."**

Bu açık beyanın onun bütün felsefesi üzerinde müessir olduğu, öyle zannediyorum ki, tartışmasızdır. Böyle

* *Welt als Wille und Vorstellung* (İstenç ve Tasarım Olarak Dünya), Bd. ii, § 70 (T. B. S.).

** *Zur Ethik: Parerga* II (Etik, Törebilim) (T. B. S.).

bir beyanda bulunabilecek kimse, sözcüğün en derin anlamında, bir kötümser olmuş olamaz. **İrade**nin kendisi hakkında bilgiye ulaştığı ve bir arınma sürecine girdiği bir dünya da bana böylesine ayrım gözetmez kaba ve acımasız sözlere layık görünmez. Dünya gerçekten de kusursuz ve mükemmel olmayabilir, ama böyle de olsa, eğer derece derece mükemmeliyetten nasibini alıyorsa, eğer içindeki insanlar kendi çabalarıyla kendilerini daha iyi hale getirebiliyorlarsa, hâlâ bir umut ışığı var demektir. Schopenhauer'in böylesine keskin biçimde tasvir ettiği dünyanın ıstırap ve sefaleti, hiç çekinmeksizin inandığını beyan ettiği şeylerin bu manevi-ahlaki anlamını öğretmenin yoluysa eğer, onun gözünde muhakkak bunların bir haklılık payının, bir meşruiyet sebebinin olması gerekir. Dolayısıyla, en yüksek veçheleri bakımından hayat teorisinde bunun bütün mümkün dünyaların içerisinde en kötüsü olduğu ifadesini düzeltici bir şey keşfederiz. Çünkü eğer dünya hiçbir estetik teselli, hiçbir ahlaki hakikat, hiçbir aydınlanma yolu göstermemiş olsaydı açık ki şimdi olduğundan daha kötü ve berbat bir dünya olurdu.

Onun teorisinden "kötümserlik" diye söz etmek, bu sebepten ötürü, onun öğretisinin bir yarısını gözden kaçırmak demektir ve işte bu onun Hıristiyanlıkla müştereken sahip olduğu yarımdır. Onun, bu sözcüğü kitaplarında nadiren kullanmış olduğunu, kullandığında da yaygın olarak "iyimserlik" diye adlandırılan şeye karşı bir itiraz olarak telaffuz ettiğini ve yine onu da, dünyanın var olmaktansa hiç olmamasının daha fazla tercihe şayan bir yer olduğu anlamında sarfettiğini aklımızdan çakırmazsak iyi etmiş oluruz. Herhangi bir görüşe karşı çıkmanın onun doğrudan karşıtına başvurmaktan daha iyi yolları-

nın olduğu şu izaha muhtaç yanı olmayan düşünceyi, her şeye karşın gerek iyimserliğin gerekse kötümserliğin saf halleriyle abartılmış ve bu yüzden içinde hakikat payı bulunmayan hayat görüşleri olduğu fikrini çağrıştırır. Fakat bu aşırı görüşlerin açtığı geniş eleştiri sahasına girmek benim burada yüklenmiş olduğum işin boyutlarını aşar.

Schopenhauer'in bu dünyanın mümkün olanların içinde en kötüsü olduğu yolundaki görüşüne ulaştığı ve ardından da onun ıstırap ve sefaletlerinden kurtulmanın yolunu işaret ettiği argümanla ilgili olarak söylenecek çok az şey vardır. Onun bu konuda savunduğu görüşün güçlükleri hakkında tam bir tartışma sonunda, zaten büyük ölçüde dünyanın temel gerçekliğinin **irade** olduğu yolundaki teorisine yöneltilmiş itirazlara gelip dayanacaktır. Eğer bu itirazlarda bir haklılık payı varsa, takip ettiği muhakeme tarzı için ölümcül sonuçlar doğurur.

O, bize gerek nihai kurtuluş gerekse sanatsal tefekkür bakımından aklın bir bakıma bizi **irade**nin esaretinden kurtaracağını söyler. **İrade**nin geçici hizmetkârı olan aklın sonunda nasıl olup da onun efendisi haline gelebileceğini sorabiliriz. Geçici fatih nasıl kalıcı hale gelebilir? Eğer **irade**nin kendisini topyekun inkârına yardım ediyorsa akıl, nasıl tali ve ikincil bir unsur olabilir? Beynin bir işlevinden ibaret olan şey nasıl olup da ölümsüz ve her yerde hazır ve nazır olan şeyi sadece fethetmekle kalmaz, hatta onu bütünüyle yok edebilir? **İrade**nin tek başına her şey olduğu söylenmektedir. Eğer böyle ise, o nasıl olur da herhangi bir şeye ihtiyaç duyabilir? O nasıl sürekli ihtiyaç halinde olabilir? Son olarak eğer hayat ıstırap ve cansıkıntısı arasında mütemadiyen bir salınım ve bocalama ise çaresi çalışmada bulunmaz mı?

V

Geriye iki soru kalıyor. Bunlardan ilki, bu felsefenin en somut haliyle ifadesini bulduğu kitabın yayınlanmasından neredeyse otuz yıl sonra dikkat çekmiş olmayı başaramamasını nasıl izah edeceğimizle ilgilidir. Eğer dönemin önde gelen seçkin insanlarının sitayişkâr sözleri şöhret kapılarının açılmasında genç yazarın zannettiği kadar müessir olmuş olsaydı Schopenhauer'in bunca zaman beklemesi gerekmezdi, zira çağının en büyük yazarı eserinden etkilenmişti. Goethe, onu Weimar'daki edebiyat çevrelerinde övmüş, özellikle sanat ve kişiliğin gelişimiyle ilgili pasajlarını tavsiye etmişti. Jean Paul Richter, her ne kadar aynı fikirde olmasa da, eserlerini büyük bir hayranlıkla okumuştu:

"Cesur ve çok yönlü bir felsefi dehanın eseri bu" diyordu, "keskin ve nüfuz edici, fakat çok kere dipsiz ve neşesiz bir derinlikteki bir dehanın – tıpkı, etrafını çepeçevre sarp kayaların kasvetli loşluğunun çevrelediği, insanın asla güneşi göremediği, yıldızların ancak göz kırpacak kadar görünebildiği, hiçbir kuşun uçmadığı, küçük bir dalga şıpırtısının bile duyulmadığı Norveç'teki kasvetli göl gibi." Schopenhauer bu övgüyü, diğer filozofların perde gerisi gizli elbirliklerinin kendisini mahkûm ettiklerini düşündüğü karanlık yıllarında minnettarlıkla yadederdi. Fichte, Schelling, Hegel ve bunların öğretilerini bütün Almanya'ya yayan tüm üniversite profesörleri hakkında sarfettiği nezaket dışı sözleri biliyoruz. Bu noktada sözünü hiç esirgemeyordu. Fakat sadece profesörler değildi, onun söyleyeceği şeylere bütün bir çağ, dikkat kesilmek yerine kulaklarını tıkamış olanlar.

Hegel felsefesinin hakim olduğu kuşağın Almanyası, bir taraftan yurtseverce coşkular, kilise ve tarihe ait ilgi-

ler her yerde en üst düzeye çıkarken, diğer taraftan Napolyon karşısındaki hezimetinden yavaş yavaş sıyrılan bir Almanya idi – ki her ne surette olursa olsun Schopenhauer'in asla paylaşmadığı ilgi ve duygulardı bunlar. Bürokratik yönetimin hakim ortodoksi ile elele verip, ister siyasette ister düşüncede, herkesi tehdit eden ortak bir tehlike olarak, serbestiyetçi güçlere karşı koyduğu Matternich ve Kutsal İttifak çağıydı.

Ne var ki, bu güçler süratli ve istikrarlı bir şekilde ilerleme kaydetti. Tarihsel eleştiri, dini inanç meselelerinde genel bir huzursuzluk doğurmaya başladı ve bu huzursuzluk doğa biliminin gittikçe yükselen etkisiyle daha da arttı. Siyasi sahada devrimci hareket sonunda bütün Avrupa çapında açık isyan ve başkaldırıya dönüştü. 1848'deki başkaldırıların bastırılmasının ardından bir hayalkırıklığı ve umutsuzluk dönemi geldi. Hegelciler kendi aralarında bölündüler ve saygın, yüksek mevkilerini kaybettiler.

İşte o zaman, uygarlığın umutlarının boş bir rüya, insanlığın ülkülerinin bir eğlenti ve bir dolap-düzen olduğunu haykıran Frankfurt'un münzevisi sesini duyurmaya başladı. Felsefesinin çeşitli meseleler üzerine denemeler biçiminde herkesin anlayacağı şekilde yorum ve açıklaması çok geçmeden okurlarını bulmaya başladı ve *Westminister Review*'un sayfalarındaki tanıtım ve değerlendirme yazıları*, onu Anglo-Sakson dünya ile tanıştırdı. Schopenhauer'in yıldızı sonunda parlamış, talebeler ve tilmizler etrafında toplanmaya başlamıştı. İçlerinden birinin onun ziyadesiyle uzamış bu başarısızlığının gerçek sebebini anlayıp anlamadığı kuşkulu bir durum ol-

* En ünlüsü Nisan 1853'te yayınlanmış olan John Oxenford'un *"Alman Felsefesinde Put Kırıcılık"* başlıklı yazısıdır.

maktan da ötedir. Kesin olan bir şey varsa, o da bunların hiçbirinin şu tuhaf ironinin yani onun en küçük bir alaka ve yakınlık duymadığı eğilimlerin –tarihsel araştırmanın gelişmesi, demokratik görüşlerin artması– bizzat önünü açıp yolunu temizlemiş eğilimlerin ta kendisi olduğunun farkında olmadıklarıdır.

İkinci soru ise şudur: Bize hayatın anlamının kendisini, düşünürün spekülasyonlarına değil, fakat sanatçının derin kavrayış ve içgörüsüne, azizin nefsini inkârına ve mahviyetkârlığına açtığını söyleyen bir felsefenin eleştirmenlerin çelişkilerle örülü ve bilhassa yazarının yaşayışı ile tam bir tezat içerisinde olduğunu söyledikleri; buna karşın fevkalade bir dikkat ve alakayı üzerine toplamayı başarmış, Goethe tarafından okunmuş, Wagner tarafından kendi kullanım sahasına uyarlanmış, Tolstoy tarafından kendi tecrübesi içerisinde bir benzeri daha olmayan entelektüel bir zevk olarak tavsif edilmiş bir felsefeyi en iyi nasıl değerlendirebilir, ona hangi nazarla bakabiliriz? Yakın zamanlarda göz alıcı gücü (daha doğrusu salabeti), konusuyla tam örtüşen misalleri, dünya bilgisi, acımasız hatta insafsız hicvi ve derin hissiyatı bakımından benzer hiçbir eserin boy ölçüşemediği ve henüz tam olarak aşılamamış bir edebiyat eserini nereye yerleştireceğiz?

Schopenhauer, bize cevabı şu şekilde vermiştir: "Hiç kimse, bir bilimi zahmetsiz meşakkatsiz, öğrenemez, ama kimisi daha fazla, kimisi daha az... Fakat sanattan herkes ancak kendi içinde gizli (bilkuvve) olarak da olsa götürdüğü kadar bir şeyler alır. Bilimden farklı olarak sanat bir insanın sadece aklına hitap etmez, fakat onun en derin doğasına, herkesin gerçekte ne ise ancak o kadar hesaba katıldığı, ancak o kadar önem atfedildiği yere

seslenir. Bu ayniyle benim felsefem için de geçerlidir, çünkü o *sanat olarak felsefe* olacaktır."*

Hayatının ilk yıllarında yazılmış ve yapacağı şeye dair kendi düşünce ve tasavvurunu ifade eden bu cümleler bize onun başarısını değerlendirecek ve aynı zamanda onunla kişisel ilişkisini belirlememize yardım edecek en iyi görüşü sunar. O kendi halinde bir şairdi. Eğer Schopenhauer ile ilgili olarak bu gerçeği anlarsak, kendisinde ve kitaplarında karşılaştığımız güçlüklerin çoğunun çözülmez olmadığını görürüz. Bu, onun felsefenin bir dehanın canlı izlenimlerinden (intibalarından) doğduğu yolundaki teorisini anlamamızı da kolaylaştırır. Kendi sistemini tek bir düşünce olarak tasvirini izaha kavuşturur ve bu öyle bir düşüncedir ki, hepimizi kendine bedenden geniş bir tasavvur gücü ve şaşmaz bir keskinlikle ayrıntılandırma ustalığıyla kaneviçe gibi bir dünya resmi işlemiştir. Yine bu, şeylerin *niçin* ve *neden dolayı*lığıyla bir işinin olmadığı, fakat *neliğiyle* (*mahiyeti*yle) uğraştığı yolundaki iddiasını da açıklar; o onları oldukları gibi görmeye ve iç gerçeklikleri içerisinde yorumlamaya çalışır. Bu sürekli olarak şeylerin kendilerine bakış, onu belki de muhakemeye ve fikirlerin birbiriyle irbibat ve terkibine daha fazla önem veren bir kimsenin kendisini kurtarabileceği türden tutarsızlıklara ve çelişkilere sürüklemiştir.

Diğer taraftan, o bize kendisinin hissetmeyeceği hiçbir şeyi söylemez. Onun hayat görüşü, bizim tarafımızdan çoğu durumda bir gerçeğe uyanma ya da "kafaya dank etme" biçiminde anlaşılır, bunun bir sebebi onun, bunu kendi tecrübesinin derinliklerinden çıkarıp sunması; bir diğeri de, kendi şahsında keskin biçimde far-

* *Neue Paralipomena* (Yeni Paralipomena), § 18 (T. B. S.).

kında olduğu, **akıl** ve **irade** arasındaki çatışmanın doğrudan neticesi olmasıdır. Fakat bir sanatçı olması, aynı zamanda onun eseriyle kendi ilişkisini de açığa kavuşturur. Fevkalade duyarlı bir mizaç ve büyük bir zihni kapasiteyle nasıl olup da dünyanın sefalet ve ıstırabını, kendi günlük hayatının bütünleyici bir parçası olarak hissetmeksizin, kendisine tasvir edebildiğini ve bunları önünde kendisi gibi başkalarının da sarsılabileceği büyük bir tablo olarak düzenleyebildiğini açıklar. Ve bu onun deha ile neredeyse takıntı boyutundaki meşguliyetini ve çoğu yazarın ilhamlı olarak düşünülmeyi arzu ettiği bir dönemde onu derinlemesine bir kavrayış, bir ince seziş kabiliyeti olarak anlamlı bir şekilde tarif etmesini de açıklar. Kendisi hakkında beslediği teatral görüşü, öyle ki kimi zaman bir trajik kahraman, kimi zaman bir kült konusu, kimi zaman da bir tilmizler topluluğunun can damarı ve nihayet ilimden irfandan hiç nasibini almamış bir cahil olarak bu dünyayı terkedip gitmek istemiyorsa, kitapları her insan tarafından mutlaka okunması gereken bir yazar olarak tasavvur etmesini açıklar. Her ne kadar, vazettiklerinin canlı bir timsali olarak olmasa da, kedisini yine de bir öğretinin öğretmeni olarak görebilmesinin sebebini açıklar.

"Bir heykeltıraştan," der sonuç olarak, "size mermere kazımış olarak sunduğu ideal biçimde kendi şahsının, kendi fizyonomisinin bir suretini göstermesini beklemeyin; ona sadece bir sanatkâr olarak bakın, o zaman onun kim olduğunu anlayacaksınız. O, size elinden gelenin en iyisini sunmuştur, onu alın ve ona teşekkür edin". Bir filozoftan beklenebilecek sözü edilmeye değer tavır belki bu olamaz, fakat Schopenhauer için bu, mizacı ve çalışma yöntemi bakımından en doğal olan tavırdı.



Burada okuyacağınız, yakın dönem Batı felsefesi tarihi içerisinde insanın bu dünyadaki temel meselesinin ne olduğunun farkına varmış, ancak neredeyse bütün eserlerinde seslendirdiği "geri dur" düsturunu nefsine yediremediğinden olsa gerek, belki biraz da yaşadığı derin düş kırıklıkları nedeniyle, küçümser bir ruh hali içinde kinikliğin sınırlarına dayanmış bir düşünürün hayatı ve eserleri hakkında genel bir giriş, Türkiye'de ilk defa teşebbüs edilen "toplu eserleri"ne, deyiş yerinde ise, genel bir girizgâhtır.

Kitap "Frankfurt münzevisi"ni Anglo-Sakson dünyaya ilk tanıtanlardan biri olan T. B. Saunders'ın onun felsefesi hakkındaki toplu değerlendirmesini içermekte; ayrıca Schopenhauer'in bir zamanlar hatır gönül gözetmeden, yaşadığı dönemin hakim görüşlerin etkisi altında kalmadan söylediği şeylerin bugün Türk okuyucusu için arzettiği anlam ve önem üzerine geniş bir giriş ve bir kronoloji ile desteklenmiş, böylelikle içeriği önemli ölçüde zenginleştirilmiştir.



say
5.50 YTL

Online satış:
www.saykitap.com

ISBN 975-468-620-3
9 789754 686203
SAY YAYINLARI