

THOMAS WHITTAKER

SCHOPENHAUER

KİMDİR?

CEVİREN / M. MASUM GÖKYÜZ

FÖL

SCHOPENHAUER KİMDİR?

FOL 165

© MAK GRUP MEDYA PRO. REK. YAY. A.Ş.
SERTİFİKA NO: 44396

FELSEFE 139
KİMDİR SERİSİ 05

SCHOPENHAUER KİMDİR?
THOMAS WHITTAKER

ÇEVİREN: M. MASUM GÖKYÜZ

ÖZGÜN ADI: *SCHOPENHAUER*
EDİSYON: LONDON 1909

YAYINA HAZIRLAYAN: ADNAN ESENYEL
REDAKSİYON: EBUBEKİR DEMİR
GÖRSEL YÖNETMEN: NURULLAH ÖZBAY
GRAFİK TASARIM VE UYGULAMA: TAVOOS

ISBN 978-625-7307-83-3

BASKI: AYRINTI BASIM YAY. VE MAT. HİZ. SAN. TİC. A.Ş.
MATBAA SERTİFİKA NO: 49599

1. BASKI: ARALIK 2021

İLETİŞİM ADRESLERİ
CINNAH CD. KIRKPINAR SK. 5/4
06420 ÇANKAYA ANKARA
TEL.: 0312. 439 01 69
www.folkitap.com
bilgi@folkitap.com
siparis@folkitap.com
www.twitter.com/folkitap

SCHOPENHAUER KİMDİR?

THOMAS WHITTAKER

ÇEVİREN
M. MASUM GÖKYÜZ



THOMAS WHITTAKER

1856 doğumlu İngiliz metafizikçi ve eleştirmen. Whittaker, Dublin Royal College of Science and Exeter College, Oxford'da öğrenim gördü. Mind (1885-1891) dergisinin editörlerindendir. Exeter College'de bir doğa bilimi bursu kazandı. 1910'dan itibaren Rationalist Press Association'ı yönetti. Hristiyan mit teorisinin savunucularındadır. Willem Christiaan van Manen ve J. M. Robertson'dan etkilenmiştir. 1935'de öldü.

Başlıca eserleri: *The Philosophy of History* (1893), *The Neoplatonists: A Study in the History of Hellenism* (1901), *Origins of Christianity* (1904), *The Liberal State* (1907), *Priests, Philosophers, and Prophets* (1911), *The Theory of Abstract Ethics* (1916), *The Metaphysics of Evolution* (1926), *Prolegomena to a New Metaphysic* (1931) *Reason* (1934)

M. MASUM GÖKYÜZ

Çanakkale, Biga'da doğdu (1997). Trakya Üniversitesi İngilizce Öğretmenliği bölümünden mezun oldu (2020). Şu anda İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi'nde felsefe yüksek lisans eğitimine devam etmektedir. Başlıca çevirileri: Christian Wolff, *Genel Felsefe* (2020); Kant, *Felsefi Mektuplaşmalar* (2020).

İÇİNDEKİLER

BİRİNCİ BÖLÜM	
YAŞAMI VE ESERLERİ	11
İKİNCİ BÖLÜM	
BİLGİ TEORİSİ	22
ÜÇÜNCÜ BÖLÜM	
İSTEMENİN METAFİZİĞİ	33
DÖRDÜNCÜ BÖLÜM	
ESTETİK	49
BEŞİNCİ BÖLÜM	
ETİK	61
ALTINCI BÖLÜM	
TARİHSEL ÖNEMİ	78
DİZİN	87

BİRİNCİ BÖLÜM

YAŞAMI VE ESERLERİ

Arthur Schopenhauer, belirgin bir şekilde kendi yüzyılının en büyük felsefe yazarı olarak tasvir edilebilir. Bu o kadar barizdir ki, kimi zaman felsefeden çok edebiyatta daha fazla önem taşıyan bir kimse olarak görülmüştür; ancak bu bir yanılgıdır. Schopenhauer, bir metafizikçi olarak, Kant'tan bu yana rakipsizdir. Kendi çağının diğer isimleri hem dizge hem de kapsamlılık açısından Schopenhauer'ı gölgede bırakmıştı; fakat bu isimlerin hiçbirisi felsefenin asli ve temel sorunlarına dair sıkı bir kavrayışa sahip değildi. Schopenhauer bilgi teorisi, gerçekliğin doğası ve güzel ile iyinin anlamına dair tümü kendine has ve özgün bir düşünce tarzının sonucu olan çözümlere sahipti.

Eleştirmenlerin de belirttiği gibi, Schopenhauer'ın ruhu, genel itibarıyla Avrupa felsefesinin ruhundan bir bakıma farklıdır. Schopenhauer'ın özel olarak kafa yorduğu şey, dünyadaki kötülük sorunudur. Tıpkı din-den bir kopuş sergilemeden ortaya çıkan Doğu felsefeleri gibi, Schopenhauer'ın felsefesi de, sonucu itibarıyla, günahattan kurtulma doktrini-dir. Schopenhauer'a yaygın bir şekilde atfedilen karamsarlık [*pessimism*] kendi terimi-yse de, bazı açılardan yanıltıcıdır; fakat Schopenhauer'ın açıkladığı şekliyle anlaşılırsa, doğru-

dur. Kendisinin de ısrarla belirttiği gibi, Schopenhauer'ın nihai etik doktrini, mütehasıs veya seçilmiş kişiler için 'bu kötü dünyadan' kurtuluşu amaçlayan tüm dinlerin doktrini ile örtüşür. Fakat 'dünyaya sırt çeviren' dinlerin sahip olduğu yatıştırma ve kolaylıklara Schopenhauer felsefesi de sahiptir. Doğrusu, çeşitli noktalarda, yalnızca bir söyleyiş değişikliği onu iyimserliğe [*optimism*] dönüştürecekmiş gibi görünür.

Bu meşguliyet, felsefenin teorik problemlerine dair bir kayıtsızlık anlamına gelmez. Felsefenin gayesinin saf hakikat olduğu ve sadece saf hakikati önemseyen çok az kişinin bu hakikate yönelik bir ilgi sergilediği konusunda kimse Schopenhauer'dan daha fazla diretmedi. Fakat Schopenhauer için spekülâtif hakikat arzusu, felsefi soruşturmalara yönelik dürtüyü açıklamak için tek başına yeterli değildir. Schopenhauer, karmaşık karakterinin bir yönüyle, Aziz Augustinus gibi dünyadan dine dönen insanlara, Aristoteles'in dominant bir şekilde temsil ettiği tipik bir Avrupalı düşünür örneğinden daha çok benziyordu. İlk elden varoluşun sıkıntısını duyumsayan birisi olarak Schopenhauer, doğuştan gelen bir kötümserliğe sahipti; ve o, tam da burada, meseleyi netleştirme arzusuna ilişkin en derin güdüsünü buldu... Kendi içinde hissettiği şekliyle, dünyada hiçbir kalıcı tatmin sağlamayan yeni arzu nesnelerinin peşinden koşmayı beyhude bir gayret olarak gördü; ve bu görüş baskın hâle gelerek felsefesinin tüm fikirlerini olmasa da, bir 'kurtuluş felsefesi' olarak genel görünümünü belirledi.

Başına gelen talihsizlikler ile karamsarlığının hiçbir ilgisi yoktu. O, insanlığın en talihlilerinden birisi

olduğunu her zaman kabul etti. Herhangi bir mecburi uğraşa kendisini adamak zorunda olmadan tümüyle özgür olmasına dair mutluluğundan zaman zaman söz etmekte tereddüt etmedi. Bu özgürlüğü, kendisinin de minnetle belirttiği gibi, filozofun 22 Şubat 1788’de doğduğu Danzig’in zengin bir tüccarı olan babası Heinrich Moris Schopenhauer’a borçluydu. Her iki ebeveyni de Hollanda kökenliydi. Annesi Johanna Schopenhauer, romancı olarak ün kazanmıştı ve kız kardeşi Adele de bazı edebî yetenekler sergilemişti. Schopenhauer, kendi durumunu genelleyerek, zeki insanların karakterlerini babalarından, zekâlarını ise annelerinden aldığını savunurdu. Bununla birlikte, biyografilerde okunabileceği gibi, annesine karşı sempati duymuyordu. Babası onun ticari bir kariyeri olmasını istedi ve bu niyetle Schopenhauer’ı en başından beri kozmopolit bir insan olması için hazırlamaya başladı. Arthur ismi, önde gelen Avrupa dillerinde aynı şekilde hecelendiği için ona verildi. Erkenden Fransa’ya götürüldü, burada 1797’den 1799’a kadar ikamet etti ve o kadar iyi Fransızca öğrendi ki, geri döndüğünde neredeyse Almancasını unutmuştu. 1803-1804 yıllarının bazı kısımlarını İngiltere, Fransa, İsviçre ve Avusturya’da geçirdi. İngiltere’de bir din adamı tarafından idare edilen bir Wimbledon yatılı okulunda üç ay kaldı. Bu deneyimi son derece bezdirici buldu. Daha sonra İngilizcede oldukça yetkin hâle geldi: Bir İngiliz olarak kabul edilmekten her zaman memnun oldu ve hem İngiliz karakterini hem de zekâsını bütünüyle Avrupa’da bir ilk olarak gördü; ama o dönemin İngiltere’sinde Fransız Devrimi’ne karşı olarak ortaya

çıkan tepkinin aldığı özel bir biçim olan baskıcı din-darlığı daha da acınası buldu. Schopenhauer, yaşa-mı boyunca hâkimiyeti süren bu ‘dandik batıl inanç’ safhasını yermekten asla bıkmadı; bu hâkimiyetin bi-tişinin bir nişanesi olarak değerlendirilebilecek olan Mill’in *Özgürlük*’ü ve Darwin’in *Türlerin Kökeni* adlı kitabı, Schopenhauer’ın ölümünden yalnızca bir yıl önce ortaya çıktı.

Schopenhauer’ın gelecekteki kariyerine yönelik koşullara ilişkin tek gerçek kırılma, 1805 yılında, yani o zamanlar kendi cumhuriyetçi anayasası altın-da bulunan anayurdu Danzig’in 1793 yılında Prusya tarafından ilhak edilmesi neticesinde babasının tik-sintiyle göç ettiği Hamburg’daki bir tüccar ofisine yerleştirildiğinde gerçekleşti. Kısa süre sonra babası öldü; fakat [babasına olan] sadakatinden dolayı bir süre daha ticari hayatla uzlaşmaya çalıştı. Nihayetinde bunu imkânsız bulunca, 1807’de ofisi terk edip liseye [*gymnasium*] gitmek için annesinden izin aldı. O sıra-larda klasik çalışmalarına başlamış görünüyordu, eği-timi oldukça moderndi. Önce Gotha’da, daha sonra da Weimar’da yaşamlarını sürdürdüler. 1809 yılında Göttingen Üniversitesi’ne tıp öğrencisi olarak girdi. Ancak bu, uygulamaya değil, yalnızca bilimsel çalış-malara yönelikti; ve 1810’da felsefe fakültesine geçiş yaptı. Genel itibarıyla akademik otoriteye pek saygılı değildi. Babasının dünya ile erkenden kaynaşması için Schopenhauer’a kasıtlı olarak izin vermeye yönelik planı, Schopenhauer’a belirli bir yargılama hürriyeti vermişti. Bununla birlikte Göttingen’de, Aristoteles ve Spinoza’dan önce Platon ve Kant’ı incelemesini tavsiye eden (*Aenesidemus* adlı kitabı ile şüpheciliği diriltme-

siyle bilinen) öğretmeni G. E. Schulze'dan önemli derecede etkilenmişti. 1811'den 1818'e kadar Berlin'deydi, Fichte'nin derslerini takip etti ama ondan etkilenmedi. 1813 yılında Jena'da *Yeter Sebep İlkesinin DörtlÜ Kökü Üzerine (Ueber Die Vierfache Wurzel Des Satzes Vom Zureichenden Grunde, 2. Edisyon, 1847)* adlı tezi için kendisine Felsefe Doktoru unvanı verildi. Bu, Kant felsefesiyle ilgili yaptığı çalışmalarının ilk meyvesiydi. Aynı yıl, annesi ve kız kardeşinin 1806'da yaşamak için gittiği Weimar'da Goethe ile tanıştı. Bu tanışıklığın bir sonucu, Goethe'nin renkler teorisiyle meşgul olup onu daha da geliştirmesiydi. *Ueber das Sehen und die Farben (Görme ve Renkler Üzerine)* adlı çalışması 1816'da yayımlandı. İkinci bir baskı 1854 yılına kadar çıkmadı; fakat bu süre zarfında doktrininin *Theoria Colorum Physiologica* (1830) başlığını taşıyan Latince bir yeniden basımını yayımlamıştı. Ancak bu, çalışmasının sadece harici bir parçasıydı. Kendi ifadesiyle, bilinçli bir şekilde açıklayamayacağı bir biçimlendirici süreç tarafından kendisinde şekillenen felsefe sistemini ortaya koyma dürtüsüne çoktan kapılmıştı. Başyapıtı olan *İsteme ve Tasarım Olarak Dünya (Die Welt als Wille und Vorstellung)*, 1818'in sonundan önce yayına hazırды ve 1819'da yayımlandı. Schopenhauer bu yüzden tarihteki en erken olgunlaşmış filozoflardan birisidir. Otuz yaşından önce yazdığı bu tek ciltte, tüm dizgesinin ana hatları belirlenmiştir. Sonrasında ise bazı gelişmeler ve diğer tüm kaynaklardan [kendi dizgesini] tasdike yönelik bitmek bilmeyen yeni uygulamalar ve denemeler eklenmiştir. Zihni asla durmak nedir bilmedi ve edebî gücünü de çalışarak elde etti. Yine de, doğru bir şekilde söylendiği gibi, kendisini nadiren

tekrarladığını düşünmesinden daha büyük bir yanılğı yoktur. Aslına bakılırsa bunu pek az yaptı, fakat temel görüşlerini sonsuz çeşitlilikle ifade ederek tekrarladı.

Başyapıtını tamamladıktan sonra Schopenhauer, gelecek kuşakların kendisi adına bir anıt dikeceğini öngördüğüne dair bazı dizeler yazdı. Bu tahmini 1895 yılında gerçekleşti; fakat kısa bir süreliğine, şöhret için kalıcı unvan sağlayacağından hiç şüphe etmediği çalışması, Hume'un *İnceleme*'si gibi, 'baskıdan ölü doğmuş' gibi görünüyordu. Schopenhauer bu durumu akademideki filozofların düşmanlığına bağladı; ve üniversite profesörlerine yönelik bu saldırıları onun sonraki çalışmalarında karakteristik bir özellik olarak ortaya çıkar. Schopenhauer, Hegelci ekolden öğretmenlerin, Hristiyan dogmasını yalnızca kendilerine makam sağlamayı kafalarına taktıkları için görünüşte desteklediklerini, bir başkasının açık sözlülüğüne de içerlediklerini beyan etmişti. Öte yandan da kendi karamsarlığının Hegelci ekolün iyimserliğinden daha sahici bir Hristiyan dogması olduğunu savunuyordu. Hristiyanlığın ruhunun özü, ırkımızın ilk yurdu olan Hindistan'da ortaya çıkan büyük dinler, yani Brahmanizm ve Budizmdi. Hatta Hristiyanlıktaki Hint etkisinin izlerini görmeye meyilliydi. Schopenhauer'ın gözünde Hristiyan dogmasını bozan şey, ifadesini yavan bir şekilde modern 'Protestan-rasyonalist iyimserlik'te bulan içerisindeki Yahudi unsurudur. Schopenhauer Yahudiliği, İslamı ve Greko-Romen çok tanrıcılığını, iyimser dinler olarak bir araya getirir. Fakat Schopenhauer'ın antipatisi, yalnızca ilk ikisine yöneliktir. Kendisi büyük ölçüde Hümanizmin ve 18. yüzyılın çocuğuydu, tüm inanç-

ların yaklaşmakta olan çöküşü onu sevinçten havallara uçuruyor ve zayıf bir dinin (bu yalanlara hayranlık duyduğundan tamamen farklı olarak) medeniyete daha elverişli olduğuna inanıyordu. Neredeyse hiçbir şeyi, Ortaçağı karakterize eden şeyleri hor gördüğü kadar hor görmüyordu. Siyasi bir sistem olarak Katolikliğe hiçbir şekilde sempati duymuyor; fakat dinî açıdan Protestanlar, Katolik mistikler kadar kendisine sempatik geliyordu. Schopenhauer'a göre tüm rahiplerde ortak olan şey, kendi iktidarları uğruna insanlığın (kendisinin de inandığı) metafiziksel ihtiyaçlarını istismar etmeleridir. Ruhbanlık, ister Katolik isterse Protestan olsun, onun daimî nefretinin ve küçümsemesinin nesnesidir. Eğer Hegel'e kıymet vermiş olsaydı, bu noktada büyük bir ruhani topluluk bulurdu; ama elbette bu iki filozof arasında gerçek bir zıtlık vardı. Schopenhauer'ın erkenden takdir toplama konusundaki başarısızlığını açıklamak için hiçbir 'komplo'ya başvurulmasına gerek yoktur. Devlet içerisindeki gelişmekte olan inanç, ona oldukça yabancıydı; ve Almanya, o zamanlar, iyimser panteizmden beslenen siyasi umutlarla doluydu. En nihayetinde Schopenhauer'ın felsefesine rağbet kazandıran şey, devrimci hareketin 1848'deki başarısızlığına yönelik olan bu coşkunun çöküşüydü. Bu felsefe bir kez idrak edildiğinde, sonraki tarz değişikliğiyle tekrar gözden kaybolmasını önlemek için yeterince kalıcı değer içerdiği görülebilirdi.

Schopenhauer'ın geri kalan hayatı, dış ilişkileri bağlamında kısaca özetlenebilir. Bu süreç, birkaç yıl boyunca, İtalya ve başka yerlerdeki seyahatlerle ve Berlin'de akademik öğretimdeki başarısız bir girişim-

le çeşitlendi. 1831 yılında Frankfurt'a taşındı ve 1833 yılında da oraya yerleşti. 21 Eylül 1860'taki ölümüne kadar orada bekar olarak yaşadı. Yukarıda bahsettiğimiz anıt, 6 Haziran 1895'te Frankfurt'ta açıldı.

Başyapıtı kabul görünceye değin neredeyse kesintisiz bir şekilde süren sessizlik, Schopenhauer üzerinde rahatsız edici bir etkiye sahip olsa da, bu düşünürün cesaretini kırmadı. Sahiden de Schopenhauer'ın tüm çalışmaları, daha ortada şöhret olarak addedilebilecek herhangi bir şey bile yokken tamamlanmıştı. Kendi dizgesine yönelik tasdikleri kaçırmak istemediğinden sürekli tetikteydi, bu yüzden de 1836 yılında kendi metafiziğinin kendi çağının bilim anlayışı tarafından doğrulandığını işaret eden *Doğadaki İsteme Üzerine* adlı kısa çalışmasını yayımladı. 1839 yılında *İstemenin Özgürlüğü Üzerine* (ki 1837'de bitmişti) adlı ödüllü denemesi, Norveç'teki Drontheim Kraliyet Bilim Topluluğu tarafından taçlandırıldı. Bu denemesini ve 1840'ta Danimarka Kraliyet Topluluğu tarafından ödüllendirilmeyen *Ahlakın Temeli Üzerine* adlı diğer denemesini de kapsayacak şekilde *Die beiden Grundprobleme der Ethik (Ahlakın İki Temel Problemi)* adıyla 1841'de yayımladı. 1844'te, ikinci bir cilt olacak şekilde, birincisinden daha büyük ve toplu olarak bir dizi açıklamaların ve ilavelerin eklendiği ana çalışmasının ikinci baskısı çıktı. Bu yeni cilt, en iyi ve en etkili olan yazılarının çoğunu içerir. 1851'de iki cilt olarak çıkan son eseri *Parerga ve Paralipomena*, edebî açıdan en parlak olanıdır. İşte ancak bu andan itibaren halk arasında iyi bir şekilde tanınmaya başlar; gerçi daha sonraları Schopenhauer'ın

çalışmalarını düzenleyen Julius Frauenstädt'ın felsefi 'havariliği,' daha 1840'ta başlamıştı. Bu andan itibaren işi, çalışmalarını yeni baskılar için değiştirmek ve genişletmekle sınırlıydı; ki bu her zaman titiz olduğu bir işti. Bunun neticesinde hepsi, mevcut hâliyle, birinden diğerine göndermeler içermektedir; fakat 1818 sonrasındaki bu sürece göre, Schopenhauer'ın düşüncelerinin gelişimi, önceki baskılara atıfta bulunulmadan kolayca takip edilebilir. Bazı gelişmeler vardır; fakat söylediğimiz gibi, pek çok ana meseleye etkisi yoktur. Felsefesinin kısa bir açıklaması, onun genel olarak sabit bir şey olduğu şeklinde olabilir. Tek bir çatı altında toplanması gereken başlıklar, *Die Welt als Wille und Vorstellung*'un [*Isteme ve Tasarım Olarak Dünya*] orijinal dört kitabında belirlenenlerdir.

Her ne kadar Schopenhauer, bir filozofun biyografisini yapıtıyla ilişkilendirme girişimine soğuk bakmış olsa da, karakteriyle ilgili bir şeyler söylenmelidir, çünkü bu, muhalifleri tarafından onun aleyhine kullanılmıştır. Schopenhauer'ın takipçileri olan Julius Frauenstädt ve Wilhelm Gwinner tarafından ölümünden sonra yayımlanan mektuplaşmalar ve anılarda kişisel bir tahminde bulunmak için bol miktarda malzeme vardır. Schopenhauer'ın etiğinin çileci gayesi ve kendisinin hiç de çileci olmayan yaşamı –ki [bu mektupların] son kısmı doğuştan gürbüz olan sağlığını muhafaza etmek için kurallarla doludur– arasındaki göze çarpan çelişki barizdir. Kendisi de bunun pekâlâ farkındaydı, fakat bir ahlak kuramcısının yalnızca sahip olduğu erdemleri salık vermesinin saçma olduğunu düşünüyordu. Bu, bir heykeltıraşın güzel bir mo-

del olarak yalnızca kendisini yontmasını şart koşmak gibiydi. Bir azizin filozof veya bir filozofun da aziz olması gerekmez. Ahlak bilimi, felsefenin diğer dalları kadar teoriktir. Temelde karakter değiştirilemese de, bilgi, tikel karakterin sınırları dâhilinde eylemin tarzını değiştirebilir. Çilecilik durumuna geçişte ahlak felsefesinin etkisi yoktur, çünkü bu geçiş, bir tür 'lütuf'a [*grace*] bağlıdır. Bununla birlikte, buna, filozoflar, başarılı olsalar da olmasalar da, genellikle en azından oluşturdıkları ahlaki ideale uygun yaşamaya çalışırlar karşılığı verilebilir. Schopenhauer'ın durumunda en iyi mazeret, hatanın idealinde olduğu kadar ona uyma konusundaki başarısızlığında da olabileceği şeklindedir. Bunu kutsallık konusuna ayırdığı etkileyici bölümler ve kutsallığa geçişteki tutarsızlığı (ki kendisi de kabul eder) açıkça ortaya koymaktadır. Zira bunun, göreceğimiz gibi, geç Antik dönem okullarının rasyonel çileciliği ile esasen hiçbir ortak yanı yoktur; ki bu, felsefi bir yaşam açısından kendi kendini sınırlamanın bir kuralıydı. Bir bakıma bunu kendi pratiğine uyguladı; ve zaman zaman da bunun teorisini ortaya koydu; ama bunlar arasındaki farkı çok açık bir şekilde görüyordu. Kendi ideali, ki hiçbir zaman bunu uygulamak için teşebbüste bulunmamıştır, Hristiyan Ortaçağının kendine işkence eden çilecilerinininkidir. İnsan, erdemlerinin kapsamı içerisinde, pek çok bakımdan kendisine ait olanı savunabilir, hem de yalnızca bir filozof olarak değil, aynı zamanda bir insan olarak da. Egoist ve kibirli olduğu su götürmez olsa da, şüphesiz dürüstlük ve merhamet erdemlerine sahipti. Özellikle altını çizerek belirttiği şey, işine olan dürüst bağlılığıydı. Lütufların en ta-

lihlisi olarak gördüğü boş zamanı, çıkarı olmayan bir amaca yönelik olarak kullandı. Hayatının sonlarına doğru, kendisinin de dediği gibi, fikrî vicdanı temizdi.

Schopenhauer'ın kendi karamsarlığına ilişkin açıklamalarına dair, Spinoza'nın *Eyüp Kitabı* hakkında söylediği gibi, sorunun, küller arasında oturan bir adamın sorunu değil, bir kütüphanede derin düşüncelere dalan birinin sorunu olduğunu söylemek doğru olacaktır. Elbette ki bu, tek taraflı olsalar da, insan deneyiminin samimi bir yorumu olmadıklarını kanıtlamaz. Söylenebilecek tek şey, Schopenhauer'ın yaşamın nimetlerine yönelik minnettarlıktan yüz çevirmemesidir. Kendi pratik ilkesi, daha aşağı bir bakış açısı olarak gördüğü şey tarafından belirlenmişti; ve bu, *Parerga*'nın yarı popüler felsefesine de yön verir. Daha yüksek bir bakış açısı olarak gördüğü şeye göre, insanın yeryüzünde mutluluğa ulaşılabilceği inancı bir yanılsamadır; ancak Schopenhauer, sürekli olarak bir tür ölçülü mutluluğu gaye olarak görerek, her insanın kendi karakterinin gücünü ve zayıflığını aynı anda fark etmesi ve bu doğuştan gelen sınırlamalar sebebiyle imkânsız olan şeylere girişmemesi koşuluyla, yaşamın idaresinde birçok hatadan kaçınılabileceğini savunur. Kendi tasarladığı şekliyle en yüksek hakikatin, böylece hiçbir faydası olamazdı. Yalnızca yarı aldatıcı olarak savunmaya mecbur olduğu bir hakikat aracılığıyla kendisi ve diğerleri için işe yaran bir düzen inşa edilebilirdi. Bu sonuç, gerçekte bir çöküşün [*decadence*] temsilcisi olmayan, fakat kendisine rağmen temelde akli başında ve rasyonel olan bir düşünür ile neler yapabileceğimizi öğrenmemiz için bize rehberlik edebilir.

İKİNCİ BÖLÜM BİLGİ TEORİSİ

Schopenhauer'ın başyapıtı, İngilizceye *The World as Will and Idea* olarak çevrilmiştir. Buradaki 'idea' terimi, Locke ve Berkeley'nin anladığı anlamda, yani herhangi bir zihinsel faaliyetin nesnesi olarak kullanılmaktadır. Bu nedenledir ki bu terim, yalnızca imgelemi değil, aynı zamanda algıyı da içerir. Hume, 'idealar'ı 'izlenimler'den ayırt ettiğinden dolayı, bu terim ilk anlamda kullanılma eğilimi gösterdi. Çeviride kullanılan ve Almanca bir sözcük olan *Vorstellung*, şimdilerde İngilizce ve Fransızca dilindeki felsefi çalışmalarda daha teknik bir terim olan 'tasarım' [*presentation*] veya 'temsil' [*representation*] ile ifade edilen Lockeçu 'idea'nın genelleştirilmiş anlamını taşır. Schopenhauer'ın kendisi, 'İdea' sözcüğünü, göreceğimiz gibi, felsefesinde önemli bir rol oynayan Platoncu İdea anlamında özellikle kullanılmıştır. 'İdea' ikinci anlama sahip olduğunda çeviride sözcüğe büyük harfle başlanılarak bu ayrım korunur; fakat daha kısa bir açıklamada *Vorstellungun* daha teknik bir yorumunu benimsemek uygun görünür gibidir; ve ben, psikoloji ders kitaplarındaki müşterek kullanımını, yani 'tasarım'ı [*presentation*] en uygun olan olarak seçtim.

Schopenhauer'ın felsefesinin ilk önermesi şudur: "Dünya benim tasarımımdır." Schopenhauer bununla bilen bir özneye [dünyanın] kendisini görünüş olarak sunduğunu kasteder. Bu görünüş zaman, mekân ve nedensellik formundadır. Her fenomen zorunlu olarak bu formlar altında ortaya çıkar zira bu formlar, öznenin *a priori* formlarıdır. Kendini sunduğu hâliyle dünya, tümüyle bu formlarla bağlantılı olarak fenomenlerden, yani görünüşlerden oluşur. Hepsinin en asli formu, tümünde içerilen nesne ve özne arasındaki bağıntıdır, ki bu da özne olmadan herhangi bir nesnenin tasarlanamayacağı anlamına gelir.

Bu nedenle Schopenhauer, kullanılan ifadeler her ne kadar bir dereceye kadar farklı olsa da, Berkeley'nin dış dünya idealizmi teorisi anlamında bir idealisttir. Fark ise Kant'ın takipçisi olmasından kaynaklanır. Schopenhauer'ın Kantçılığı, öznenin bu formlar sayesinde kendisi için 'nesnel' bir görünüm dünyası inşa ettiği *a priori* formları kabul etmesine dayanır. Schopenhauer, Berkeley ile hemfikir olarak, nesnede kendi başına bütünüyle görünüş olmayan herhangi bir kalıntıyı [*residue*] kabul etmeme konusunda Kant'a karşıdır. Ancak Schopenhauer, idealizmin genel formülasyonuna ilişkin olarak Berkeley'in Kant'tan daha tutarlı olduğunu düşünürken, ilkeyi formüle etme konusunda ise Berkeley'i büsbütün yetersiz bulur. Bundan böyle felsefede, modern zihin için, Skolastik düalizmin en nihayetinde devrildiği devrimden gelen Kant dışında hiçbir yol yoktur. Bununla birlikte Schopenhauer, Kant'ın sistematik inşasını, aslına bakılırsa ehemmiyetsizleştirir. Onunkisi

fazlaca basitleştirilmiş bir ‘Apriorizm’dir. Schopenhauer ‘duyusal görü formları’nı, yani zamanı ve mekânı tıpkı Kant’ın ortaya koyduğu şekliyle kabul ederken, tüm iç içe geçmiş [*superimposed*] mekanizmayı ise neredeyse ortadan kaldırır. Schopenhauer, Kant’ın ‘Transandantal Estetik’inin metafizikte gerçek bir keşif olduğunu, fakat Kant’ın buna dayanarak arkitektonik isteklerine çoğunlukla esneklik verdiğini söyler. Kant’ın yargının mantıksal formlarından türettiğini ileri sürdüğü on iki ‘anlama yetisi kategorisi’nin nedensellik dışındaki her kategorisi, yalnızca ‘kör pencereler’den ibarettir. Bu nedenle Schopenhauer, yalnızca nedensellik kategorisini benimser; fakat onu daha yüksek bir düzeye değil, Kant’ın görü formlarıyla, yani zaman ve mekânla yan yana yerleştirir. Schopenhauer’a göre bu üç form, insan ve hayvan anlama yetisini/idrak [*understanding*] meydana getirir. “Tüm görüler zihinseldir.” İlk olarak bu, mekân ve zamanla ilgili olan ve onu teşkil etmesi için anlama yetisini bekleyen saf bir görünüm değildir; fakat bu, insanda olduğu gibi hayvanlarda da, fenomenal dünyaya dair sahip olunan tüm bilgileri açıklamaya yeten üç form altında aynı anda tanzim edilir.

Schopenhauer, Anlama Yetisinden farklı olarak Akla, Kant tarafından kendi dizgesinin bazı bölümlerinde atfedildiği gibi, böyle bir yüce işlev tahsis etmez, fakat yine de haleflerinden bazıları tarafından böyle bir işlev tahsis edilir. Schopenhauer, ‘akıl’ sözcüğünün, etimolojik zeminde, soyut kavramlar yetisi ile sınırlı olması gerektiğini savunur. İnsanı hayvanlardan ayıran şey anlama yetisi değil, akıldır. Akıl hiçbir

şeyi keşfetmez ve icat etmez, daha ziyade anlama yetisinin görüde keşfettiklerini genelleştirilmiş ve uygun bir forma sokar.

Schopenhauer'a yönelik tarihsel bir değerlendirme için, kendisinin de her zaman ısrar ettiği gibi, onu Kant'la ilişkilendirmek zorunludur. Başyapıtındaki birçok şey, sürekli atıfta bulunduğu *Yeter Sebep İlkesinin Dörtlü Kökü Üzerine* adlı doktora tezinin sunduğu bilgilerle daha açık hâle gelir. Sonraları ise ifade tarzı daha bağımsız hâle gelmiştir; öyle ki Schopenhauer, büyük bir kazanımla genel okuyucu kitlesi tarafından kendi kendine ve öncekilere atıfta bulunmadan okunabilir. Yine de, bir yorumcunun, en azından tez hakkında kısa bir açıklama yapması ölçüsünde, Schopenhauer'ın talimatlarını takip etmesi her zaman akıllıca olacaktır. Bunu, dizgesi içerisinde tezi konumlandığı yere takriben vermeye çalışıyorum.

İlkenin adını (*principium rationis sufficientis*) Leibniz'den ve Leibniz'in halefi olan Wolff'tan devraldı, fakat bu ilkeye yeni bir genişlik kazandırdı. Schopenhauer ile birlikte bu terim, idrakimiz için kendileri aracılığıyla fenomenlerin birbirleriyle olan kusursuz nispiliğinin teşkil edildiği dört bağıntı tarzını kapsayan bir terim olarak karşımıza çıkar. Kabul gören genel ifade şudur: "Olmamak yerine olan her şeyin bir nedeni vardır." Bu dört form ise şöyledir: oluş ilkesi (*fiendi*); bilme ilkesi (*cognoscendi*); varlık ilkesi (*essendi*) ve eyleme ilkesi (*agendi*).

(i) İlk başlığın altına 'nedenler' gelir. Bu nedenler ise inorganik şeyler için 'uygun neden'; hem bitkilerin hem de hayvanların bitkisel yaşamı için 'uyarıcı'; ve

de hayvanlar ve insanlar için ‘güdü’ olarak türlere ayrılır. Nedensellik kanunu yalnızca değişimlere uygulanabilir; doğanın güçlerine, maddeye veya daimî bir bütün olarak dünyaya değil. Neden, zaman içerisinde sonuçtan önce gelir. Bir şey değil, fakat bir şeyin bir durumu, başka bir şeyin sebebidir. Nedensellik yasasından, *a parte ante* ve *a parte post* olarak sonsuz bir dizi ortaya çıkar.

(ii) Bilmenin yeter sebep ilkesi, tümü görüden, yani algılardan türetilen kavramlara uygulanabilir. Bu başlık altında bulunan mantık yasaları özgün hiçbir şey veremez, ancak anlama yetisinde olanı açıklığa kavuşturabilir.

(iii) Üçüncü başlığın altında aritmetik ve geometrik bağıntılar vardır. Bunlar, tüm diğerlerinden farklıdır ve yalnızca saf *a priori* görüş vasıtasıyla idrak edilebilir olan özel tasarım bağıntılarıdır. Geometri için bu uzaydır; saymanın gerçekleştiği aritmetik için ise bu zamandır. Bilimsel olarak aritmetik esastır.

(iv) Üçüncü sıradaki nedensellik formu ise istemeye yönelik olan ‘güdü’dür: fakat güdü, bu sınıflandırmada, nesneler dünyasına ait olarak dıştan görülüyordu. Kendi istememize ilişkin sahip olduğumuz dolaysız bilgi aracılığıyla, bu belirlenimi aynı zamanda içeriden de, güdü adını verdiğimiz tasarımdan hareketle bilebiliriz. İşte buradan yeter sebep ilkesinin dördüncü formu ortaya çıkar. Bu ise, daha sonraki bir aşamada, fizikten metafiziğe geçişi mümkün kılar.

Tüm bu formlar, benzer şekilde, zorunlu belirlenimin [*determination*] formlarıdır. Zorunluluğun açık ve gerçek bir anlamı yoktur, ancak sebep orta-

ya konduğunda sonucun kesinliği vardır. Dolayısıyla tüm zorunluluk, koşulludur [*conditional*]. Yeter sebep ilkesinin bu dört ifadesi gereğince, bu ilke fiziksel, mantıksal, matematiksel ve ahlaki zorunluluğun dörtlü şeklini alır.

Mantıksal ve matematiksel doğruluk arasındaki keskin ayrım –ki birincisi kavramsal, ikincisi görüsel bağıntılara tahsis edilir– Schopenhauer’a doğrudan Kant’tan gelir. Aynı zamanda Schopenhauer zorunlu nedensellik formunun art ardalık olduğu görüşündedir, fakat burada, önceki ve sonraki İngiliz düşünürlerle olan temas noktaları çok belirgindir. Schopenhauer yalnızca ‘içeriden görülen nedensellik’ olarak ‘güdü yasası’ ifadesinde kendisine özgü metafizik doktrinini üstü kapalı olarak ifade eder. Bu arada, Schopenhauer’ın şu ya da bu şekilde tümüyle bir bilimsel fenomenizme ulaşan modern düşünürler grubu içerisinde sayılması gerektiği açıktır. Yorumcular, Schopenhauer’ın daha önceki ifadelerinde görünür [*visible*] ve hissedilir [*tangible*] dünyanın özelliğini salt görünüş olarak daha fazla vurgulama eğiliminde olduğunu belirtmişlerdir. Zaman ve mekânda var olan her şeyin geçiciliği ve göreliliği, Schopenhauer’ı zaman ve mekânda var olan her şeyi Hint felsefesinden ödünç alınmış gözde bir terimle, yani Maya ya da illüzyon ile tanımlamaya götürür. Daha sonraları ise Schopenhauer, şeylerin göründükleri şekliyle olan görelî gerçekliği üzerinde daha fazla durur. Bununla birlikte, görüşleri esasen değişmese de, dikkatini daha çok bilimsel veya metafiziksel tarafa verdikçe farklı ifadeler bulur. Hume’un nedensellik

görüşünden, onun saf fenomenizmine karşı çıkarak değil, Kant'ın yaptığı gibi, onu yasasının formunun *a priori* bir unsuru olarak kabul ederek farklılık gösterir. Alman eleştirmenler, Schopenhauer'ın kendi formülasyonunda, Mill'in bir öngürüsünü gördüler ve bu, Mill'in tümevarım mantığına ilişkin bir öngörü olmamasına rağmen, nedensel düzenin genel kavrayışı açısından kesinlikle çarpıcıdır. Aynı tarafta Malebranche ve Aranedenciler ile Schopenhauer'ın bizzat kendisinin belirttiği yakın bir mutabakat vardır. Schopenhauer, bilime ait nedensel açıklamaların hiçbir şeyin nihai açıklamasını vermediği konusunda aranedenciler ile aynı fikirdedir. Bilimin sunduğu tüm nedenler 'arızı nedenlerden' başka bir şey değildir, bilmin sunduğu bu nedenler yalnızca, Mill'in de daha sonraları ifade ettiği gibi, 'değişmez ve koşulsuz dizi örnekleri'dir. Schopenhauer elbette ki Mill'den onun formunu zorunlu ve *a priori* olarak savunması konusunda farklılık gösterir zira nihai olarak deneyimlerin toplamından türetilmemiştir; ve Aranedenciler ile mutabık olarak ontoloji anlamında metafiziğe devam eder, ki bunu Mill hiç yapmamıştır. Buradaki fark, Schopenhauer'ın metafiziğine teolojik bir kıyafet giydirmemesidir.

Fikriyatının daha sonraki gelişiminde Schopenhauer, bu türden bir fenomenizmin bilimsel bir kozmogoni ile nasıl uzlaştırılabileceği sorununu daha açık bir şekilde ele aldı. Bir yandan "Özne olmadan hiçbir nesne olmaz" önermesi materyalizmi sonsuza kadar olanaksız kılarken –zira bir materyalist, tasarımlar arasındaki bağıntılardan tüm tasarımların

koşulunun ne olduğunu açıklamaya çalışır-, öte yandan da nesneye dair bilginin uzun bir maddi hadiseler dizisinin sonucunda ortaya çıktığı konusunda materyalistlerle mutabık olmak zorundayız. İnorganik şeyler yaşamdan önce de mevcuttu; hayvan yaşamından önce bitkisel yaşam vardı ve bilgi, ancak hayvan yaşamıyla ortaya çıktı. Tüm diziye yönelik olan akla uygun bilgi, yalnızca bu dizinin sonunda insan zihninde ortaya çıkar. Schopenhauer, bu bariz çelişkiyi metafiziğe yer açarak çözer. Yaşamın ortaya çıkmasından önce mevcut olan dünyaya dair temsili-miz, onu tahsis ettiğimiz vakit gerçekten yoktur; ama dünyanın gerçek varlığının bizim tarafımızdan hayal bile edilemeyen bir tezahürü mevcuttur. Bunun yerine, sanki ‘öznemiz’in, *a priori* olan zaman, mekân ve nedensellik formlarıyla birlikte, o sıralarda mevcut olduğu ve bunun da farkında olduğumuz bir dünyanın resmini koyarız. Gerçekliğin ne olduğu, (Kantçı terimi kullanacak olursak) kendinde-şey problemidir. Bu problem hâlâ bakidir, fakat metafiziksel gerçekliğin maddi olamayacağını biliyoruz, zira madde, tüm nitelikleriyle birlikte fenomenaldir. Madde yalnızca “anlama yetisi için, anlama yetisi vasıtasıyla, anlama yetisinde” mevcuttur. Yapılan bu ayrımlarla birlikte Schopenhauer, bize, nebula hipoteziyle başlayan ve canlının evriminin ana hatlarıyla sona eren bilimsel bir kozmogoni sunar. Bu sonuncusu, küçük bireysel değişimlerin birikimi yerine belirli adımlarla türlerin bir üretimini varsayması bakımından Darwinci teo-riden farklıdır. Belirli bir zamanda, mevcut bir türün soyları arasında yeni bir türün tüm özelliklerini ta-

şıyan bir form ortaya çıkar. İnsan, evrilecek olan en son ve en üstün formdur. Schopenhauer'ın metafiziğinden, göreceğimiz gibi, insan formu dışında daha üstün bir yaşam formunun asla ortaya çıkmayacağı sonucu çıkar.

Burada, Schopenhauer'ın sonraki ifadelerinde oldukça belirgin olan ve bir idealist için paradoksal olarak nitelendirilen ve kulağa materyalist bir ifade olarak gelen deyiş hakkında birkaç söz söylenebilir. Schopenhauer, 'tasarım olarak dünya'nın 'beyinde' olduğunu sıkça söyler. Bu, daha sonraki bir ayrımın yardımı olmaksızın kendi bakış açısı itibarıyla bütünüyle savunulamazdır. Bildiğimiz hâliyle beyin, hiç kuşkusuz öznenin tecrübesinin –olanaklı algılar öbeğinin– yalnızca bir parçasıdır. Öyleyse beyin, nasıl olur da kendisi yalnızca bir görünüşken tüm evrenin bir görünüş olarak taşıyıcısı olabilir? Cevap, Schopenhauer'ın [bununla] aslında 'fenomen olarak beyni' değil, 'beynin varlığı'nı kastettiğidir. Zihnin araştırılması için fizyolojinin önemli olduğuna dair gitgide artan bir eğilime sahipti; ve Schopenhauer'ın tercihi onu, zihinsel süreçlerimiz ile beyin meselesine dair nesnel bir soruşturmaya muktedir olan değişimler arasında bilimsel olarak var olduğunu bildiğimiz mutabakat için pek de tatmin edici olmayan bir ifadeyi benimsemesine yol açtı.

Kendine has eğilimi, bilimdeki psikoloji ve fizyoloji arasındaki sınırdaki idi. Böylece, Goethe'nin renkler teorisi Schopenhauer için bir çekicilik kazandı. Yine de kendi düşüncesine göre, kendi felsefe dizgesinden farklı olarak, ona dair öngördüğü ilgiyi çekmekte daima başarısız olmuştur, problemi esasen psikofizi-

ğın bir problemi olarak ele almasına hak ettiği değer verilmelidir. Yaptığı şey, fiilî [*actual*] renk duyurumlarımızı açıklayan retinanın duyarlılığındaki koşulları ortaya çıkarmaya çalışmasıdır. Bu sorun Newtoncu teori tarafından ele alınmamıştı, ama Schopenhauer, onu kendi zemininde yıkmaya çalışmak gibi bir hatayı yaparken Goethe'yi takip etti. Matematik ve fiziğin kendine has araştırmalarına herhangi bir yatkınlığı yoktu, ancak yine de bilimlerin genel doğalarına dair net bir fikir edinmişti. Psikofiziksel tarafta, şimdilerde bütünüyle otorite olan bir teori yoktur. Dahası, sorun gerçekten de giderek daha karmaşık hâle gelmiştir. Schopenhauer'ın, tamamlayıcı renkler [*complementary colours*] fenomenini hissedilir olan 'ışık' ve 'karanlık' birleşimiyle açıklamaya yönelik çabası, en azından bir çaba olarak tarihe geçmeyi hak eder, ki bunun en iyi bilinenleri 'Young-Helmholtz teorisi' ve Hering'inkidir. Sıradan anlamda, yalnızca grinin farklı tonlarında seyreltme ile sonuçlanabilen karışım ve onlara göre gerçek renklerin ortaya çıktığı karışım türleri arasında çizilen net ayırım, Goethe ile kıyaslandığında, hiç kuşkusuz bir ilerlemeye işaret eder.

Schopenhauer'ın bilgi teorisindeki karakteristik ve yazılarında sürekli yeni ifadeler bulan durum, bahsetmiş olduğumuz soyut ve görüsel bilgi arasındaki ayırımdır. Daha önce de gördüğümüz gibi, insanlarda ve hayvanlarda ortak olan görüsel bilgi, onun terminolojisine göre, 'anlama yetisi'ni oluştururken, 'akıl' ise, belirgin bir şekilde, insanın kavramlar yetisini oluşturur. Sık sık yaptığı gibi, bunu 'görü' ile kıyasladığında hor görür ve unutulmamalıdır ki, bu terimi yalnızca tikellerin algılanmasıyla sınırlamaz, fakat

‘Platoncu İdea’ olarak adlandırdığı şeye, akıl ve ‘imgelem’ –ki imgelem görüsel bir özellik verir– arasında belirli türden bir birlik atfeder. Böylece görü, her durumda daha yukarıda olanı değil, her zaman daha geniş, daha büyük ve daha dolaysız [*immediate*] olanı üstlenebilir. Reflektif akıl ve bu aklın soyutlamalarıyla ne yapılırsa yapılsın, her geçerli düşünce süreci, bilgide, sanatta ve erdemde olduğu gibi, görüsel bir tasarım ile neticelenmelidir. Pratiğe yönelik aklın önemi, aklın genelliğinden kaynaklanmaktadır; işlevi ise ikincildir. Akıl, estetik ilkelerin herhangi bir kişiye bir sanat eseri üretmesine imkân sağlamasından daha fazla olacak şekilde erdemli bir eyleme yönelik bir zemin temin etmez; fakat bazı maksimleri olduğu gibi muhafaza etmeye yardımcı olabilir, zira sanatta da akla uygun bir tasarı gereklidir, çünkü bir dehânın ilhamı her an emre amade değildir. Bununla birlikte, erdemli ve sanatçı ruha sahip bir dâhi, en nihayetinde görüye bel bağlar: bilimdeki her gerçek keşif de böyledir. Bilgiçliğin doğası, sağda solda kavramlar tarafından yönlendirilmeye çalışmak ve tikel bir durumdaki algıya katiyen güvenmemektir. Schopenhauer, felsefenin de eninde sonunda belirli bir görüsel bakışa bağlı olduğunu kabul eder, fakat felsefenin bunu soyutlamalara çevirmesi gerektiğine imkân verir. Felsefenin problemi, dünyanın *ne* olduğunu soyut biçimde ifade etmesi gerektiğidir; bilim ise yalnızca dünya ile ilgili fenomenlerin *nedeni*yle ilgilenir. Soyut kavramlar sistemi olarak felsefenin bu özelliği, felsefeyi sanatın dolaysız albenisinden yoksun bırakır; öyle ki, Schopenhauer’ın bir yerde söylediği gibi, şair olmak filozof olmaktan çok daha talihlidir.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM İSTEMENİN METAFİZİĞİ

Bilimsel açıklamanın, zaman ve mekân içerisinde sıralanmış tasarımların ötesine geçmediğini gördük. Bu, nedensellik bilimleri –‘etiyojik’ bilimler– için geçerli olduğu kadar matematiksel bilim için de geçerlidir. Mekanik, fizik, kimya ve fizyolojiden öğrendiğimiz tek şey, “şaşmaz bir kural uyarınca, maddenin belirli bir durumunun bir diğerini zorunlu olarak nasıl takip ettiğidir: Belirli bir değişimin nasıl zorunlu olarak koşula bağlandığı ve başka bir belirli değişikliğe nasıl sebep olduğudur.” Bu bilgi bizi tatmin etmez. Olguların anlamını öğrenmek isteriz; ama onları tasarım olarak görürken, onlara dışarıdan baktığımızda, onların içsel anlamlarının sonsuza değin ulaşamaz [*inaccessible*] olduğunu görürüz.

Aradığımız metafiziksel bilginin çıkış noktası bize kendi bedenimizde verilmiştir. Canlı bedeni, ‘öznenin dolaysız nesnesi’dir: Bu beden içerisinde, ‘nedenler’in ‘sonuçlar’ı, tasarım ve bedene dışsal olarak, ilk defa fark edilir. Bunu soruşturan kimse ise, bedeni vasıtasıyla bildiklerinden ayrı olarak duran saf bilen bir özne değildir. Organizmasını oluşturan tasarımların tikel sistemi söz konusu olduğunda, bu tasarımların ne anlama geldiğini bilir ve bu, onun, belirli bir değişiklikteki *istemesidir*. Özne, bedenle olan özdeşli-

ği sayesinde birey olarak görünür ve bu beden ona iki farklı şekilde verilir: Bir tarafta nesneler arasında bir nesne ve de onların yasalarına tabi olarak; diğer taraftan da, her birinin istemesini doğrudan bilmesi olarak. İstemenin fiili ve bedeninin hareketi, neden ve sonuç türünden olacak şekilde iki farklı durum değildir; zira neden-sonuç ilişkisi, yalnızca nesneye, fenomene, tasarıma aittir. Onlar, farklı şekillerde verilen tek ve aynı eylemdir: İsteme, dolaysızca özneye; hareket ise anlama yetisine yönelik olarak hissedilir bir görüye verilir. Bedenin fiili, istemenin fiilinin somutlaşmış hâlidir. Başlangıçta tasarımın dolaysız nesnesi olarak adlandırılan beden, artık ‘istemenin cisimleşmesi’ olarak adlandırılabilir.

Dolayısıyla, ifade edildiği gibi, ‘güdü yasası’ nedenselliğin içsel doğasını açığa çıkarır. Genel olarak nedensellikte, yalnızca fenomenler arasındaki bağıntıları biliriz; ama kendi bedenimiz söz konusu olduğunda, bu bağıntıların ifade ettiği başka bir şeyi biliriz; yani istemenin fiilinin güdülerce belirlendiğini biliriz. Öyleyse dünyada vücudumuza benzeyen tasarımlar olarak başka sistemler de vardır. Bunların tamamı içsel gerçekliği olmayan saf görünüşler olarak varsayılmadıkça, benzer fenomenlerle bir uygunluk içerisinde, diğer bireysel istemeleri tıpkı kendi içimizde olanı bildiğimiz gibi, analoji yoluyla çıkarılabılırız. Analoji yoluyla elde edilen çıkarım, ki insan ve hayvan bedenleri söz konusu olduğunda herkesçe kabul görür, tüm maddi evrene uygulanmalıdır. Bu adımı atmadaki başarısızlık, idealizmin saf akledilir formlarının yetersiz kaldığı yerdir. Tasarımları de-

neyime dönüştüren formlara tabi olmayan fakat bu deneyim ve deneyimin formlarının bir gerçeklik olarak işaret ettiği Kant'ın kendinde-şeyi, Kant'ın halefleri tarafından idealizme yabancı olduğu gerekçesiyle haksız yere suçlanmıştır. Kant'ın idealist pozisyonunu Berkeley'nin sürdürdüğü kadar açık bir şekilde sürdürmekte başarısız olduğu doğrudur; fakat Kant'ın kusuru, fenomenlerin ötesinde olan bir şey olarak bir kendinde-şeyi olumlamak değildir. İşte burası, Schopenhauer'a göre, metafiziksel problemin ortaya çıktığı ancak Kant'ın çözmediği yerdir. İşte varoluşun bilmecesi şimdi ifade edilmiştir. Tasarımın ötesinde, yani kendi içinde ve en içteki özüne uygun olarak dünya, kendimizde dolaysızca [*immediately*] bulduğumuz istemedir. Bununla, örneğin düşen bir taşın bir güdüyle bu fiili gerçekleştirdiği kastedilmemektedir; bilgi ve güdü sonucunda ortaya çıkan eylem, yalnızca istemenin hayvanlarda ve insanlarda sahip olduğu belirli forma aittir: ama taştaki gerçeklik, esas itibarıyla, kendi içimizde isteme ismini verdiğimiz şeyden farksızdır. Doğanın en içteki varlığının bilgisine yönelik bu kilit noktaya sahip olan kişi, bitkilerin, kristalleşmenin, manyetizmanın, kimyasal afinitenin, hatta ağır cismin kendisinin kuvvetini, yalnızca fenomenal tezahürde farklı, ama özünde aynı olarak yorumlayacaktır; yani isteme dediğimiz ve herkesçe diğerlerinden daha iyi bilinen ve en açık bir şekilde zuhur eden şey olarak. Yalnızca isteme kendinde-şeydir. İsteme, tasarımdan bütünüyle farklıdır ve tasarımın fenomeni, görünürlüğü, nesnelliğidir. Farklılıklar yalnızca görünenin derecesini etkiler, özünü değil.

Schopenhauer'a göre, her yerde mevcut olan gerçeklik, insanda tüm ayrıntılarıyla bilinen isteme gibi olmasa da, bu gerçekliğin özünü buna referansla gösterme tarzı, kavrayış için bir ilerlemedir. Kendinde-şey, bu adını, kendinde-şeyin tüm tezahürleri arasında, bilginin en açık, en mükemmel, en dolaysız olarak açığa çıkardığı şeyden almalıdır ve bu, insanın istemesidir. Doğadaki her kuvvetin 'isteme' olarak düşünülmesi gerektiğini söylediğimizde, bilinmeyi bilinenin altında toplamış oluruz. Zira 'kuvvet' kavramı, neden ve sonuç alanından soyutlanmıştır ve bilimsel açıklamanın sınırını gösterir. Bir yanda doğanın kuvvetlerine, diğer yandan da öznenin formlarına ulaşan bilim, daha ileri gidemez. İsteme kavramı, şimdiye kadar saklı kalmış olanın bilinmesini sağlayabilir, çünkü o, herkesin kendinde sahip olduğu, ki burada bilen ile bilinen bir olur, en derin bilinçten kaynaklanır.

Özne ve nesnenin henüz birbirinden ayrışmadığı bu bilinç ile evrensel bir şeye ulaşırız. Kendinde isteme, bireyselleşmemiştir, ancak doğadaki her şeyde bütün ve bölünmemiş olarak var olur, zira temaşanın 'özne'si her bilişsel varlıkta bütün ve bölünmemiş olarak mevcuttur. O, fenomenin tüm formlarından bütünüyle bağımsızdır. Çokluğun olanaklılığı, yalnızca fenomeni etkisi altına alan zaman ve mekân formlarına tabi olmakla mümkündür. Bu nedenle zaman ve mekân, Skolastik terminolojiyi kullanacak olursak, 'bireyselleştirme ilkesi' olarak adlandırılabilir. Her fenomen yeter sebep ilkesine –ki bu, bu formlar içinde görünmenin yasasıdır– tabi olsa da, kendinde-şey olarak 'isteme' için hiçbir rasyonel zemin yoktur: O,

‘zeminsiz’dir [*grundlos*]. Zaman ve mekândaki fenomenleri sayısız olsa da o, tüm çokluktan bağımsızdır. O, bir nesnenin veya bir kavramın birliğiyle değil, zaman ve mekânın dışında, *principium individuationis*, yani çokluğun olanaklılığının ötesinde olarak biridir. Birey, kişi; kendinde-şey olarak isteme değildir, daha ziyade istemenin görünmesidir ve birey de bu itibarla belirlenmiştir. [Kendinde-şey olarak] isteme ‘özgür’dür, zira kendisinin ötesinde onu belirleyecek hiçbir şey yoktur. Dahası isteme, kendi içinde nihayeti olmayan bir faaliyet, kör bir mücadeledir. Bilgi, onun yükselen safhalarına yalnızca eşlik eden olarak görünür.

İşte, çeşitli ifadelerle de olsa Schopenhauer’ın metafiziğini oluşturan fikre ulaştık. Bunun bilimsel olarak ortaya konulamayacağını Schopenhauer itiraf eder; ama böylesi bir açıklamayı, bilimin kendisini mümkün olduğunca açıklayan bir açıklama olarak görür. Bilim için her şeyde, onun geri döndüğü ve yalnızca fenomenal değil, fakat gerçek olan açıklanamaz bir unsur vardır. Bu gerçeklikten, saf matematikte ve Kant tarafından formüle edildiği şekliyle doğanın saf *a priori* biliminde çok uzaktayız. Bunlar, şeffaf olan netliklerini, tam olarak gerçek içerikten yoksun olmalarına ya da bunun inceliğine borçludur. Organik yaşamı kimyaya ve bunu tekrar mekanizmaya ve nihayetinde de her şeyi aritmetiğe indirgeme girişimi başarılı olabilseydi, bu girişim fenomenlerin tüm içeriğini ortadan kaldırıp geriye salt bir form bırakacaktı. Ve form, en nihayetinde öznenin formu olacaktı. Fakat bu çaba, beyhudedir. “Zira doğadaki her şeyde hiç-

bir zaman zemini verilemeyecek, açıklaması mümkün olmayan, ötesinde daha başka neden bulunamayacak olan bir şey vardır.” İnsan için bu, insanın açıklanamaz olan karakteridir, ki bu güdülerden kaynaklanan eylemlerinin her açıklamasında önceden varsayılır; ve her inorganik cisim için bu, inorganik cismin açıklanamaz olan niteliği, yani eyleminin tarzıdır.

Bunun da temeli ‘zaminsiz’ ve açıklanamaz olan istemedir; ama şu apaçıktır ki buradaki isteme kavramı, bir ve çok olan ‘isteme’ ile özdeş değildir. Tümel-den tikel bir karaktere veya niteliğe sahip olana nasıl geçeriz? Zira bize, kendinde-şey olarak ‘isteme’nin, bir insanda daha çok ve bir taşta ise daha az oranda bulunmadığı söylenir. Parça ve bütün bağıntısı, yalnızca mekâna aittir. Dört bir yanda yalnızca fenomene, yani görünürlüğe, nesnelleşmeye temas eder. Bunun daha yüksek bir derecesi, taştan çok bitkide, bitkiden çok hayvanda vs. vardır; fakat her şeyin özü olan ‘isteme’, çokluğun, zaman ve mekânın, ve de neden-sonuç bağıntısının çok ötesinde olduğu için bu tür bir derecelendirmeden âzâdedir.

Burada sorulan sorunun cevabı, Schopenhauer’ın Platoncu İdealara yönelik yorumunda verilmiştir. Schopenhauer bunları ‘isteme’nin nesnelleşme safhaları olarak görür. Onlar, Platon’un söylediği şekliyle, model olan tikellere ilişkin ebedî formlardır. ‘İsteme’nin nesnelleşmesinin en alt safhası, inorganik yapıdaki kuvvetlerle temsil edilir. Bunların bazıları, örneğin ağırlık ve nüfuz edilemezlik [*impenetrability*], her maddede ortaya çıkar. Bazıları da sertlik, akışkanlık, esneklik, elektrik, manyetizma, kimyasal

özellikler olarak farklı türlere ayrılır. Neden ve sonuç bağıntısına tabi değildirler, ancak bu bağıntı tarafından önceden varsayırlar. Kuvvet, ne bir sonucun nedeni ne de bir nedenin sonucudur. Felsefi olarak o, istemenin dolaysızca nesnelleşmesidir; etiolojide buna *qualitas occulta* [gizemli nitelik] denir. Nesnelleşmenin en alt safhalarında, bireysellik yoktur. Bu, ne inorganik şeylerde ne de saf organik veya bitkisel yaşamda ortaya çıkar, yalnızca hayvanların ölçeğini yükselttiğimizde ortaya çıkar. Daha yukarı ölçekteki hayvanlarda bile bu hayvanların kendine özgü özellikleri, bireysel karakteri üzerinde büyük ölçüde baskındır. İdea, yalnızca insanın bizatihi bireysel karakterinde nesnelleşir. “Her insanın bireysel karakteri, tümüyle bireysel olduğu ve türlerin içerisinde bütünüyle kavranmadığı ölçüde, İstemenin kendine has bir nesnelleşme eylemine karşılık gelen tikel bir İdea olarak görülebilir.”

Schopenhauer, bu felsefi açıklamayı bilimsel etiolojinin yerine koymaya karşı bizi uyarır ve neden–sonuç zincirinin, asli ve indirgenemez olan kuvvetlerin farklılıkları tarafından çiğnenmediğine işaret eder. Doğanın etiolojisi ve felsefesi, aynı nesneye farklı bakış açılarından bakarak yan yana yürür. Yine de Schopenhauer, felsefesiyle ilgili olarak, bize, bilimsel açıdan akıl almaz pek çok şey verir. İdealar ebedî olduğu için Schopenhauer’ın doktrini tam anlamıyla evrimsel değildir, fakat Schopenhauer, tesadüfen de olsa, İdeaların kendisinde fenomen olarak tezahür ettiği tüm doğal türlerin her dünyada her zaman temsil edilmesi gerektiğine yönelik varsayımımıza karşı ön-

lemine almıştır. Schopenhauer, güneş ve güneş sisteminin gezegenlerinden oluşan tikel dünyamıza yönelik olarak, *Parerga* adlı kitabında bulutsudan insana doğru gelişen sürecin bir açıklamasını ortaya koyar. Buna önceki bölümde değinilmiştir. Temel yapıtında, doğanın tamamında mevcut olan, daha yukarıdaki İdeaların fenomenal tezahürlerinin, daha alttaki İdeaların hâlâ varlığını sürdürmelerine ve daima serbest kalmaya çabalamalarına rağmen, daha alttaki İdeaları fethettiği ve kendisine tabi kıldığı bir mücadeleyi anlatır. Burada doğal seçilimi sezer gibi oluruz: Schopenhauer'ın kendisi de bunu açık kılmakta yaşadığı zorluğu kabul eder. Bunun Darwin öncesinde olduğunu da unutmamalıyız.

Schopenhauer, bilgiyi veya idraki, varlığını sürdürme ve türünü yayma mücadelesinde bireysel organizmaya yardımcı olan bir alet olarak açıklamaya çalışır. Bu ilk olarak hayvan yaşamında ortaya çıkar. İstemenin kendi kendini nesnelleştirmesindeki her çabası bir organ tarafından temsil edildiği için bu, beyin veya büyük bir gangliyon tarafından temsil edilir; yani kendisini böylesi bir tasarım ve böylesi bir görünüş olarak açığa vurur. Mücadeleye destek olması için bu mekanizmayla güçlendirilmiş [*superinduced*] olan tasarım olarak dünya, tüm formları, öznesi ve nesnesi, zamanı, mekânı, çokluğu ve nedenselliğiyle aynı anda oradadır. “Şimdiye dek yalnızca isteme olan şey artık aynı zamanda bir tasarım, bilen öznenin nesnesidir...” Daha sonra ise insanda, salt görüsel idrakin ötesinde daha yüksek bir güç olarak, soyut kavrayış gücü olarak akıl görünür. Hem rasyonel hem de gö-

rüsel bilgi, ki bu başlangıçta sadece 'isteme'nin daha yüksek nesnelleşmesinin bir aracı olarak evrimleşmiştir, bütünüyle onun hizmetine amadedir. İdrakin [*intellect*] istisnai durumlarda kendisini nasıl özgürleştirdiği Estetik ve Etik başlığı altında tartışılacaktır.

Üstelik bu görüş, Schopenhauer'ın açıkça kabul ettiği bir teleolojiye işaret eder. Aslında kendisi, kendi satırları itibarıyla, çok azimli bir teleologtur ve fizyolojide saf mekanikçiliğe karşı 'dirimselcilik'in yanında yer alır. İstemenin 'bitimsiz' bir kör mücadele ve esasen kendisine karşı bölünmüş olduğu doğrudur. Doğanın her yerinde çekişme vardır ve bu en korkunç şekildedir. Yine de, her nasılsa, istemenin her bir bireysel tezahüründe, ilk olarak hayati süreçleriyle birlikte organizmanın ve daha sonraları da idrakin ve idrakin *a priori* formlarının temsil edildiği edildiği kısmın, ki bunun bir kısmına beyin denir, bu mücadeleye yardımcı olacak şekilde kendisi vasıtasıyla evrildiği bir ilke vardır. Tüm dünya, tüm fenomenleriyle birlikte, tek ve bölünmez olan 'isteme'nin nesnelleşmesidir; ki bu İdea, tıpkı tek seslerin harmonisi gibi, diğer tüm İdealarla ilişkilidir. İstemenin birliği, birbiriyle ilişkili olarak tüm fenomenlerinin ahenginde kendini gösterir. İnsan, ki bu istemenin en berrak ve en eksiksiz nesnelleşmesidir, bir piramidin zirvesidir ve bu olmadan var olamaz. İnorganik ve organik doğa, o zamanlar, ileride ortaya çıkacak olan insana göre adapte edilmiştir; tıpkı insanın kendisini önceleyen gelişime adapte edildiği gibi. Ama bu, gerçeği düşünürken, zamandan soyutlanmalıdır. Daha öncekinin daha sonrakine göre ayarlandığı gibi daha sonra-

kinin de daha öncekine göre ayarlandığını söylemek zorundayız; fakat adaptasyonu anlamamıza yardımcı olamayan amaçlarla araçların ilişkisi, sadece bilgi tarzımızın görünüşüdür. Ve tasvir edilen bu harmoni, tüm istemenin doğasındaki savaştan kurtulamaz.

Schopenhauer'ın metafizik öğretisinin bu açıklamasında, açıklamayı olabildiğince pürüzsüz hâle getirmeye çalıştım; fakat iki noktadaki süreksizlik, güçlkle gizlenebilir. Birincisi, tümel 'isteme'nin tikel istemeyle ilişkisi netleştirilmemiştir; ve ikinci olarak, tasarım dünyasının, içerisinde doruğa ulaştığı bilgi ile ortaya çıkışı muğlaktır, çünkü isteme, amaçsız, salt kör bir çaba olarak tasavvur edilmiştir. Birinci noktayla ilgili olarak, Schopenhauer'ın müritleri ve yorumcuları, Schopenhauer'ın daha sonraki yazılarındaki ayrımlar vasıtasıyla, ortadaki çelişkilerin bir ölçüde ortadan kaldırıldığını gösterebildiler; ve üstelik Schopenhauer, bireysel istemedeki gerçekliğin daha fazla farkına vardı. İkinci noktaya gelirsek, Schopenhauer'ın sisteminin bu itibarla çöktüğünü kabul etmemiz gerektiğini düşünüyorum. Ancak her iki nokta da kendi bağıntılarında dikkate alınmalıdır.

Schopenhauer felsefesinin en dikkate değer özelliklerinden birisi, kendisinin de kabul ettiği üzere, Schopenhauer'ın baştan sona kadar Kant'ın, bireyin 'ampirik' ve 'düşünülr' karakteri arasındaki ayrımını kabul etmesidir... Her insandaki her isteme edimi, fenomen olarak, fenomenal nedenleri zorunlulukla takip eder; öyle ki her insanın yaşamındaki hadiseler, bilimsel yasalara uygun olarak belirlenir. Yine de, fenomenal dünyada ampirik olarak kendini dışarı

vuran özellik, bütünüyle zorunlu olsa da, zorunluluğu aşan bir şeyin ifadesidir. Bu ‘idrak edilebilir özellik’ zamanın dışındadır ve kendinde belirlenimsizdir, kendisini zorunlu nedenler ve sonuçlar zinciri olarak zaman içerisinde gelişen şeyler aracılığıyla gösterir. Bu doktrinin determinizmle ilgili olarak herhangi bir müphemlik olmaksızın Schelling tarafından olduğu kadar kendisi tarafından da benimsendiğini açıkça kabul eder; ve bunu, modern idealizmi bulduğu gibi, Yeni Platoncuların çeşitli pasajlarındaki öngörülerde bulur. Bunu kendi İdealar doktrinine uyarlaması, ‘bi-reylerin İdeaları’nı tasdik ettiği kadarıyla belirgin bir şekilde Yeni Platoncudur: ama elbette ki bu, ‘isteme’yi kendi dizgesinin özü yapmak içindir. “İdrak edilebilir özellik,” diyor Schopenhauer, “İdeaya veya daha doğrusu, kendisini onda dışavuran istemenin asli fiiline denk düşer: öyle ki, her insanın yalnızca ampirik özelliği değil, aynı zamanda her bitki türünün, her bir hayvan türünün ve hatta inorganik doğanın her asli gücünün, idrak edilebilir özelliğin bir görünüşü, yani zamansız istemenin bölünemez olan fiili olarak görülmesi gerekir.” Bu, istemenin *aseitası* dediği şeydir; bunu, sözümona yaratıcı bir eylemden değil, kendisinden (*a se*) türetildiğini belirtmek için Skolastik terimi ödünç alarak yapar. Bu görüşü benimsemek kaydıyla, eylemleri ahlaki olarak tasdik etmeye veya etmemeye değer olarak görme hakkına sahip oluruz. Böyle olmaları, zorunlu olmadıkları için değil, özgülüğü olduğu gibi olan bir özün doğasını zorunlu olarak gösterdikleri içindir. Schopenhauer yine de bunu yapamadı, gel gör ki tek tümel ‘isteme’nin tüm

şeylerde özdeş olduğu savını tüm şeylerin her birinde [tümel ‘isteme’nin] yalnızca mekân ve zaman vasıtasıyla ‘bireyselleştirildiği’ savıyla uzlaştırmakta zorluk yaşadı. Zira İdealar, tıpkı kendinde-şey gibi, ebedîdir, yani hem zamanın hem de mekânın dışındadır; ve hâlihazırda belirtilen her şeyin, doğanın güçlerinin, bitki ve hayvan türlerinin ve insanların bireysel karakterlerinin kendi içlerinde İdealar olduğu söylenir.

Bu zorluğu bir dereceye kadar ustaca kabul eder ki, zaman ve mekân, kesin olarak ifade etmek gerekirse, bireyselliği belirlemez, fakat bireysellik ile meydana gelir. Bireyselliklerin ayrılışı [*diremption*] bu formlarda belirgin hâle gelir. Yine de Schopenhauer’ın bunun eksiksiz bir cevap olmadığını ve çeşitli değişikliklerin devam ettiğinin görülebileceğinin farkına varmış olması gerek. Şüphesiz ki ilk görüşü bireyin bütünüyle geçici olduğu ve ölüm anında ortadan kaybolduğuydu; tek bir ‘isteme’ ve temaşanın tümel Öznesi dışında geriye hiçbir şey kalmaz. Reenkarnasyon burada olup bitenin en iyi mitolojik ifadesiydi, fakat artık öyle değildir. Daha sonraları Schopenhauer, fenomenal dünyada tikel bir istemenin –vaktiyle ona eşlik eden idrakin değil– yeniden ortaya çıkabileceği fakat çok net bir şekilde tanımlanmamış bir ‘palingesia’¹ teorisi ortaya koyar. Ve Schopenhauer’ın büyüye, duru görüye [*clairvoyance*] ve hayalet öykülerine gösterdiği ilgi, tikel istemenin tümel ‘isteme’nin fenomenal bir

Palingesia (παλιγγενεσία) kökeni itibarıyla ‘yeniden’ anlamına gelen πάλιν (*palin*) ve ‘doğuş’ anlamına gelen γένεσις (*genesis*) sözcüklerinin birleşiminden meydana gelen bir sözcüktür. Yazarın bu ifadesini, orijinal metinde olduğu gibi bırakmanın daha uygun olduğunu düşündük. (Çev.)

farklılaşmasından başka bir şey olmadığı görüşüyle pek uyumlu değildir. Profesör Volkelt'in belirttiği gibi, bireyin kaderinde özel bir takdirin ortaya çıkmasına yönelik bir spekülasyon (ki başka bir şey olarak ileri sürülmez), bir rehberlik fikrine işaret eder, ki bu rehberlik dıştan değil, daha ziyade kişinin nihai gerçekliği olan bir tür iyi iblisin veya cinin rehberliğidir. Tüm bunların üzerinde fazla durmamalıyız, fakat kesinlikle bireyin bir anlamda gerçek olduğuna dair ilk başta cevaz vermeyen kesin bir taviz olarak tasvir edilebilecek bir pasaj vardır. Bireysellik, pek çok şekilde söylenir (*Parerga*, ii. § 117), yalnızca 'bireyselleştirme ilkesi'ne (zamana ve mekâna) dayanmaz ve dolayısıyla tepeden tırnağa fenomen değildir, fakat kaynağını kendinde-şeyden alır: "Köklerinin ne kadar derine indiği, cevaplamayı taahhüt etmediğim sorulara aittir."²

Bu, Schopenhauer'ın orijinal dizgesini önemli ölçüde değiştirme eğilimindedir, fakat alaşağı etmez. Schopenhauer, çok genel bir ifadeyle, 'panteist' düşünürlerden birisidir; ve incelendiğinde, bu panteist düşünürlerin, en azından Avrupa'da, neredeyse her zaman eninde sonunda bireyde kalıcı bir gerçekliği kabul edişi dikkat çekicidir. Bu, ilk izlenimlere aykırıdır: ancak Plotinus, John Scotus Erigena, Giordano Bruno, Spinoza (*Ethica*'nın 5. kısmı) ve son olarak Schopenhauer'ın özel bir nefret beslediği Hegel, ki bireyselliğin gerçek olarak kabul edilmesi konusunda en elverişsiz olanın bu olduğuna inanılır, gibi büyük

isimler burada zikredilebilir. Hegel'in bireyselliğin kendi dünyası tarafından belirlenmekten ziyade bireyselliğin kendi dünyasını belirlediğini savunduğu daha doğrudur; ve bireyselliğin zaten olduğu gibi olması dışında, belirlenimin neden şöyle veya böyle olması gerektiğine dair hiçbir açıklama yoktur.³ Ve eğer Schopenhauer'ın daha yaratıcı spekülasyonları ampirizm tarafından onaylanmaya çalışılıyorsa, içlerinde J. S. Mill'in, Hegel'in *Mantık*'ını yazarken reddettiği bedensiz zihin üzerine yaptığı spekülasyon kadar küstahça başka hiçbir şey yoktur.⁴

Schopenhauer, panteizm ile ilişkilendirilmeyi prensipte kabul eder, fakat bu isim ona uygun değildir. Onun dizgesinde 'isteme', Spinoza'daki 'Deus' gibi bir ve her şeydir. Aradaki fark, mükemmelliği Tanrı'nın tezahürü olan evrene atfetmek yerine, dünyanın meydana gelişini kurtuluşun aranacağı bir kusur olarak görmesidir. Schopenhauer'ın doktrini, kendi döneminde hâkim olan felsefe doktrinlerinde olduğu gibi, bir yandan Kant tarafından modern felsefeye dâhil edilmiş olan derinleştirilmiş öznel analizin bir sonucu, diğer yandan da ilkenin birliğine yönelik arayışta Spinoza'ya dönüş olarak doğru bir şekilde tasvir edilmiştir. Öyleyse şu sorulabilir: Neden Schopenhauer durmaksızın Fichte, Schelling ve

Phänomenologie des Geistes, Jubiläumsausgabe, ed. G. Lassos, s. 201-3.

Robert Barclay Fox'a Mektup, 10 Mayıs 1842. Caroline'in Mektupları ve Dergileri'ne ek olarak basılmıştır. Fox, üçüncü baskı, cilt. ii. s. 331-2. Şöyle diyor Mill: "Gözün görmek için zorunlu olduğunu varsaymak, bana maddeye saplanmış birinin fikri gibi geliyor. Bedensel duyum dediğimiz şeylerin hepsi zihnimizdedir ve beden yok olduğu için zorunlu olarak veya muhtemelen sona ermez."

Hegel'e saldırıp durmuştur? Bu sorunun doğru cevabı, salt dışsal bir açıklamada değil, ki onlar kamusal kabul için Schopenhauer'ın başarılı birer halefleriydi, fakat düşüncenin gerçek bir antitezinde aranmalıdır. Tümünün müştereken kabul ettiği idealizmin sınırları içerisinde, Schopenhauer zıt kutupta yer alır. Schopenhauer, Platoncu İdeaları kapsamına dâhil etmesine ve 'idrak edilebilir dünya'sı özünde Platoncu veya Yeni Platoncu olan Kant'ı takip etmesine rağmen, kendi dizgesinde rasyonel bir düzene en nihayetinde bir yer bulamadı. Bu düzen, tam olarak Fichte ve Hegel'in göstermeyi amaçladığı şeydi. Schopenhauer, eğer ki Schelling'e yaptığı göndermelerde ona karşı daha sempatikse, bunun nedeni, Schelling'in dünyanın, doğada akıldan ziyade körü körüne çabalayan bir isteme veya duygunun tezahürünü keşfetmeye yönelik girişimi için Schopenhauer'a fikir vermesidir. Kendisini başkalarından intihal yapmış gibi şüpheli gösterse de, ona karşı sert bir suçlama yapılamaz. belirtildiği gibi, Fichte'nin yüce ilkesi bilfiil isteme ile ilgili bir özelliğe sahiptir ve Schopenhauer'dan önce formüle edilmiştir: fakat bu ilke, esas itibarıyla, rasyoneldir. Hegel için yüce olan dünya-aklıdır. Dolayısıyla onlar, 'zihin kralıdır' fikrini savunmak konusunda bir anlamda Platon ile uyum içindelerdir. Zihin [*mind*] ya da saf idrak [*pure intellect*], Schopenhauer için, tam tersine, özgürleştirilmiş bir köledir. En zirve noktasına ulaştıktan ve istemenin işleyişinin iç yüzünü gerçek anlamıyla idrak ettikten sonra, geri dönüp onu düzen altına almaz, fakat içgörüsü genişledikçe onu ortadan kaldırır.

Yine de yalnızca bunu söylemek, Schopenhauer hakkında yanlış bir izlenim vermek demektir. Kör istemeyle başlayıp, çilecinin böylesi bir istemenin tezahürü olan dünyanın doğasında var olan mihnetten kaçışıyla bitmesine rağmen, yine de ara safhalarda dünyayı kaostan ziyade bir kozmos yapar. Ve onların tarafındaki Platoncular, ‘hepimizin dünyası’nın kendisini görünüşte saf aklın bir tezahürü olarak sunmadığını ve onu ‘rasyonelleştirme’nin ciddi bir iş olduğunu kabul etmek zorundalardır. Schopenhauer’ın tümüyle başarısız olduğu yer, Platoncu dizgelerin de başarısız olduğu yerdir; her ne kadar Schopenhauer zıt bir noktadan başlamış olsa da. Kör çabadan tasarımlar, idrak ve bilgi elde etme girişimi hiç şüphesiz bir fiyaskodur. Platoncu düşünürlerin ampirik olarak varsayılan herhangi bir şeyden yardım almadan saf aklın bir ilkesinden bir terkip dünyası türetme çabası da böyledir. Her iki durumda da ayrıntılı açıklamalarda bulunma başarısızlığının olması bir yana; her iki durumda da, dizgenin ilkelerine indirgenmeden deneyimden çok şey elde edilir. Karşılaştırma yoluyla söyleyebileceğimiz şey şudur: Eğer Schopenhauer bu kadar çok lafla evrenin gerçekliğinde ‘isteme’ kadar içkin bir Akıl da kabul etmiş olsaydı, karamsarlığından resmen vazgeçerdi; öte yandan, Akıl kendini tezahür etmesi nedeniyle daha aleni bir deneyciliğin, iyimserliği zorunlu olarak yok edeceği söylenemez.

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

ESTETİK

Schopenhauer'ın karamsarlığının önemli ölçüde hafifletildiği sisteminin bir kısmı, 'güzel' ve 'güzel sanatlar' teorisidir. Schopenhauer, estetik temaşanın özelliğinin, idrakin esareti kaldırıp bir kenara atması ve istemenin pratik amaçlarına her türlü boyun eğmeden muaf olarak dünyanın berrak bir aynası olarak yalnızca kendi için varlığını sürdürmesi olduğunu düşünür. Bu özgürlük hâlinde geçici bir acısızlık hâline kavuşulur.

Teori, Schopenhauer'ın Platoncu İdeaları uyarlamasıyla başlar. Bu teori, yalnızca estetik bir teori olarak ele alındığında, kendisinin de belirttiği gibi, Platon'dan ayrılır; zira Schopenhauer, şiirsel mitleri ve taklit sanatlarını ustalarına [Platon'a] karşı savunmaya girişen daha sonraki Platoncularla beraber, sanatın tikel yoluyla tümel İdeaya nüfuz ettiğini ve dolayısıyla sanat eserinin yalnızca 'kopyanın kopyası' olmadığını savunur. İdea'nın 'kavram'dan farkı, yalnızca soyut ve genel olmaması, aynı zamanda bir görünüm özelliklerini genellik ile birleştirmesidir.

İdealar, gördüğümüz üzere, 'isteme'nin nesnelleşmesinin belirli safhalarını oluşturur. İdeaların misalleri olan sayısız birey, yeter sebep ilkesine tabidir. Yani

bunlar zaman, mekân ve nedensellik formları altında görünürler. İdea bu formların ötesindedir ve bundan dolayı çokluktan ve değişimden âzâdedir. Yeter sebep ilkesi, öznenin tekil olarak bildiği kadarıyla tüm bilgisinin altında yatan müşterek form olduğundan, İdealar, bu itibarla, bireyin kendi bilgi alanının dışında yer alır.

İsteme, kendinde-şey olarak, bilginin formlarından, ‘öznenin nesnesi’ olma formundan bile baştan itibaren muaftır. Öte yandan Platoncu İdea, zorunlu olarak bir nesnedir, bilinen bir şeydir, bir tasarımdır. [Platoncu İdea] alt formları bir kenara koyar, daha doğrusu onları üstüne almaz; fakat ilk ve en genel form olarak varlığını sürdürür. O, ‘isteme’nin dolaysız ve mümkün olan en yeterli nesnelliğidir; oysa tikel şeyler, formların tasarrufu altında olan bir nesnelleştirmedir, ki bu yeter sebep ilkesinin müşterek bir ifadesidir.

İdrak, istemenin hizmetinden koptuğunda, ki aslen doğanın teleolojisinde kaderi önceden belirlenir, özne salt bireysel olmaktan çıkar ve bilginin saf istemesiz [*will-less*] öznesi hâline gelir. Temaşa eyleyen kişi böyle bir hâldeyken artık bağıntıları yeter sebep ilkesi –ki bu hem bilimsel hem de müşterek bilginin yöntemidir– doğrultusunda seyretmez, daha ziyade verili nesneyi, bu verili nesnenin başka herhangi bir şeyle olan bağıntısını bir kenara bırakarak, temaşasa ederek öylece bakakalır. Seyre dalan kişi böylece nesnede ‘kaybolur’, bilinen şey bu itibarla yalnızca münferit bir şey değildir, İdea’dır, ebedî formdur, ‘isteme’nin dolaysızca nesnelleşmesidir. Bu nesnenin –yeter sebep ilkesinden azade olan saf Özne– bağıntısı, tıpkı İdea gibi ebedîdir.

İstemenin nesnelleşmesi, inorganik şeylerde –bulutlarda, suda, kristallerde– daha zayıf, bitkilerde ve hayvanlarda daha tam ve insanda ise eksiksiz bir şekilde tezahür eder. Nesnelleşmenin bu safhalarında İdeayı teşkil eden yalnızca özsel olandır. Yeter sebep ilkesi formu altında türlü türlü fenomenler olarak gelişimi, özsel olmayandır, yalnızca bireyin bilgi yönteminde bulunur ve sadece bunun için gerçekliğe sahiptir. İstemenin en eksiksiz nesnelleşmesi olan bu İdeanın ortaya çıkması, başka türlü değildir. İnsanlık tarihinin olayları, İnsan İdeasına; bulutların aldıkları şekillerin bulutlara, girdapların ve köpüklerin akıntıya, don çiçeğinin buza olduğu kadar önemsizdir. Altta yatan benzer tutku ve eğilimler, benzer tarzlarda sonsuza kadar yinelenirler. Herhangi bir şeyin kazanıldığını sanmak boşadır. Fakat aynı zamanda hiçbir şey kaybolmaz: Bu yüzden Dünya-Tini, hüsrana uğramış yüksek çabalardan, boşa harcanmış yeteneklerden, dünya-aydınlanmasının vaatlerinin boşa çıkmasından şikâyet eden birine cevap verebilir; zira yok olacak sınırsız zaman vardır ve tüm olanaklar ebediyen yenilenmiştir.

Temaşanın nesnesinin İdea olduğu bilgi türü, dehânın eseri olan ‘sanat’ta ifadesini bulur. Sanat, çeşitli ortamlarda, saf temaşa ile kavranan İdeaları yineler. ‘Sanat’ın tek ereği, tüm bunların naklidir. Bilim, olayların akışını belirli bağıntılarına göre takip ederek asla nihai bir ereğe ulaşamazken, Sanat her zaman o nihai erektedir. “[Sanat] zaman çarkını durdurur; bağıntılar onun için sırra kadem basar: yalnızca öz, İdea onun nesnesidir.” Dehânın özelli-

ği, şeyleri yeter sebep ilkesinden bağımsız olarak bu şekilde temaşa eylemeye yönelik başat bir yeteneğe sahip olmasıdır. Bu, kişinin kendi kişiliğini ve kendi kişiliği ile nesneler arasındaki bağıntıları unutmasını gerektirdiğinden, dehânın tutumu en basit ifadeyle ‘nesnellik’tir. Schopenhauer’ın deyişiyle, buna karşı çıkan ‘öznellik’, kişinin kendi istemesinin çıkarlarıyla meşgul olmasıdır. Bu, der Schopenhauer, sanki bireysel istemenin ihtiyaçlarının çok ötesinde olan bir idra-kin dâhinin payına düşmesi gibidir: ve bu, bireysel çıkarların bir kenara bırakılmasını, tikel kişilikten sıyrılmayı mümkün kılar, böylece özne, kavranılan şeyi sanat eserinde yinelemeye’ yetecek tarzda ‘saf bilen özne’, ‘berrak dünya-gözü’ hâline gelir. Dehâ için zorunlu unsur, bu nedenle ‘hayalgücü’dür. Zira kişisel deneyime dâhil olmayan şeyleri yalnızca soyut olmayan bir biçimde temsil eden hayalgücü olmadan, dehâ dolaysız görüyle sınırlı kalır ve gördüğünü başkaları tarafından görülebilir hâle getiremez. Hayalgücü olmadan, İdeayı ifade eden tikel şeyler, sınırlı ifadeleri vasıtasıyla doğanın meydana getirmede amaçladığı şeyin gerisinde kalan kusurlardan arındırılmaz. Ayırt edici tavrının aralıklarla meydana gelmesi [*intermittent*] sebebiyle ‘ilham’ dehâyâ atfedilir. Dâhi insan her zaman bir zirvede kalamaz, çıkarlarını etkilemesi dışında hemen hemen hiçbir şeye aldırış etmeyen sıradan insan düzeyine geri düşmek zorundadır; dolaylı veya dolaysız, istemesiyle bir ilişkisi vardır.

Bu, Schopenhauer’ın en verimli konularından biri hâline gelen bir teorinin ilk taslağındaki ifadedir. Schopenhauer, yazılarının çoğunu dâhi insan ile ‘do-

ğanın her gün meydana getirdiği binlerce ürün' arasındaki zıtlığa adadı. Schopenhauer için dâhi, her şeyden önce bir sanatçıdır. Bilimsel dehâyı, bütünüyle ayırt edici bir şey olarak görmez; girişken kimseleri ve özellikle devlet adamlarını, tam anlamıyla dâhi insanlar olmaktan çok, son derece iyi bir fiziksel yapıya sahip, kendilerine oldukça yetkin bir yeteneğin bahşedildiği insanlar olarak görür. Kendisinin de açıkça söylediği gibi, yaklaşık yüz yılda bir ortaya çıkan kendisi gibi filozoflar, en nihayetinde kendilerini sanatçılarla aynı sınıfa koyar; gerçi bu ilk açıklamasında biraz belirsiz kalmıştı. Dâhi bir kimsenin hayatın olağan koşullarıyla başa çıkmadaki zayıflığına müsaade eder, hatta bunda ısrar eder. İnsanlar fena hâlde kötü olabilir ve bir şair de insanı derinden tanıyabilir. Schopenhauer öte yandan da dâhinin deliliğe olan yakınlığını kabul eder ve bunu bu şekilde açıklar. Illüzyon veya halüsinasyondan farklı olarak, gerçek bir deliliğin derecesini gösteren şey, geçmiş yaşantıya dair belleğin, birbirine bağlı olarak gelişen kişinin geçmişinin bütünüyle bozulmasıdır; öyle ki tikel bir şey kendi başına bağıntısız olarak görülür. Bu, dehânın tavrına, mevcut görüdeki şeylerin birbiriyle olan bağıntısını dışta bırakan bir tür benzerlik [*resemblance*] verir. Ya da belki de onun düşüncesini en genel hâliyle şöyle özetleyebiliriz: Kişiliğin 'yabancılaşması' ya da zeval bulması, sıklıkla belirtildiği gibi, aşırılık ile gayrişahsilik ya da onun deyimiyle bireyselliği-aşan 'nesnellik' arasında sıklıkla görülen benzerliğe sahiptir.

Yığınları küçümsemesine rağmen, dâhi bir kimsenin şeylerin İdealarını bilme ve bir anlık da olsa

bireyselliği aşan hâle gelme kabiliyetinin bir dereceye kadar tüm insanlarda da bulunması gerektiğini Schopenhauer'ın elbette ki kabul etmesi gerekir; aksi takdirde insanlar, meydana getirilen bir sanat eserinin tadını bile çıkaramazlardı. Dâhi bir kimsenin avantajı yalnızca daha yüksek derecede olan ve daha uzun süren bir içgörüye sahip olmasıdır. O hâlde sanatçının asıl başarısının dünyaya onun gözüyle bakmamızı sağlaması olduğundan, güzele ve yüceye duyulan duygular, bu duyguların doğa ve insan yaşamı tarafından doğrudan mı yoksa sanat aracılığıyla mı meydana geldiğine bakılmaksızın ele alınabilir.

Güzelin temaşa edilmesindeki estetik zevk, kısmen bireysel nesnenin tikel bir şey olarak değil, Platoncu İdea olarak, yani bütün bu tür şeylerin kalıcı formu olarak idrak edilmesinden, kısmen de bilen kimsenin bir birey olarak değil, saf, istemesiz [*will-less*] Bilgi Öznesi olarak sahip olduğu bilinçten kaynaklanır. Tüm isteme ihtiyaçtan, dolayısıyla arzudan, dolayısıyla da acıdan doğar. İstemenin elde ettiği hiçbir nesne, kalıcı bir memnuniyet sağlamaz. Bu nedenle istemeye tabi olduğumuz sürece bizim için kalıcı bir mutluluk ve dinginlik olamaz. İstemenin Öznesi, İksion'un durmadan dönen çarkına bağlıdır, daima Danaides'in eleğinde nefes alıp verir, ebedîyen susayan Tantalus'tur. Ancak, tikel öznelliğin tüm çıkarlarından bağımsız olarak saf nesnel temaşa anında, acının olmadığı bir hâle bürünürüz: İksion'un çarkı dönüşünü durdurur. Flaman ressamı, bu estetik etkiyi ehemmiyetsiz nesneyi ele alırken ortaya çıkan ve hiçbir çıkar içermeyen temaşa duygusuyla meydana

getirirler. Bizi bu hâle sokacak olan sanatsal sağaltımın yanı sıra kendi içlerinde güce sahip olan bazı doğal sahneler vardır, fakat buraya en ufak bir bireysel çıkar bile girerse bütün büyü bozulur. Geçmişteki ve uzaktaki nesneler, görünürdeki tarafsızlıkları sayesinde aynı güce sahiptirler. İster şimdiyi ister geçmiş, ister yakını ister uzağı olsun, estetik açıdan esas olan, geriye yalnızca tasarım dünyasının kalmasıdır; isteme olarak dünya kaybolup gider.

Güzel ve Yüce duyguları arasındaki fark budur. Güzel duygusunda, saf idrak bilinçte yalnızca bilginin saf öznesini bırakarak kolayca zaferi kazanır, öyle ki istemeden eser bile kalmaz. Öte yandan, gerçek bir tehlike olmamasına rağmen –zira bu durumda bireysel istemenin kendisi devreye girecek ve estetik kayıtsızlık sona erecektir–, Yüce hissinde, saf idrak hâli, istemeyi tehdit eden bir şey izlenimi bırakan nesnedeki bağıntıları koparan bir bilinçle kazanılmalıdır. Dehşet duygusunun üzerinde yükselme yalnızca bilinçli olarak kazanılmamalı, aynı zamanda bilinçli olarak da sürdürülmelidir ve sürekli bir anımsamayı, aslında herhangi bir bireysel istemeyi değil, genel olarak insanın istemesini –nesnelliği sayesinde ifade edildiği kadarıyla–, insan bedenini, yani kendisine düşmanca karşı koyan güçleri içerir. Her şeyden önce bu duygu, zaman ve mekânın enginliği ile insanın aşıkâr olan önemsizliği arasındaki zıtlıktan kaynaklanmaktadır.

Bu, son çare olarak, seyreden kişinin, bilginin saf öznesi olan bilinç (bireysel özne olarak değil) tarafından idame ettirildiği ve kendi içinde tüm dünyaları ve tüm dönemleri taşıdığı, kendisini boş yere ortadan

kaldırmayla tehdit ediyor gibi görünen güçler kadar ebedî olduğu anlamına gelir. Her iki durumda da, estetik temaşanın nesnesi tek bir şey değil, bu şeyin içinde tezahür etmeye çalışan İdeadır. Estetik olarak görülen şey, zaman ve mekân bağıntısının dışındadır: “Yeter sebep ilkesinin yanı sıra, tek şey ve bilen birey ortadan kaldırılır ve ‘isteme’nin bu safhadaki nesnelliğini birlikte oluşturan İdea ve Bilgi’nin Saf Özne’si dışında geriye hiçbir şey kalmaz.” Dolayısıyla orada her şeyin güzel olduğu bir duygu vardır; Çünkü ‘isteme’ nesnelliğin bazı safhalarında her şeyde görünür ve bu, onun, İdeanın ifadesi olduğu anlamına gelir. Fakat estetik temaşayı kolaylaştırarak bir şey diğerinden daha güzel olabilir. Bu kolaylaştırma, ya tikel bir şeyin kendi türündeki İdeayı ortaya çıkardığı daha büyük bir berraklıktan ve mükemmellikten ya da bu İdea’nın karşılık geldiği nesnelleşmenin daha yüksek safhasından kaynaklanır. ‘İsteme’nin nesnelleşmesinin en yüksek safhası olan insanın özünün açığa çıkması, sanatın en yüksek amacıdır. İnorganik doğanın ve bitkisel yaşamın estetik temaşasında ve bir mimariden zevk almada, ister gerçekte ister sanat aracılığıyla olsun, öznel yön, yani saf istemesiz bilginin hazzı hakimdir; buradaki İdeaların kendileri nesnelliğin alt safhalarıdır. Öte yandan hayvanlar ve insanlar estetik temaşanın veya temsilin nesnesi olduğunda, zevk daha çok ‘isteme’nin özünün en açık ve tam olarak tezahür ettiği İdealar’ın nesnel olarak kavranmasına dayanır.

Schopenhauer’ın tüm çalışmalarının estetik kısmı genel olarak en çok beğenilen kısım oldu. Burası,

kendi deyimiyle, doğrudan görüden aldığı gözlemlerle doludur. Ancak bunların içinden birisini seçmek, şimdiki gibi kısa bir taslak için uygun değildir. Bu nedenle, Sanat teorisi vasıtasıyla, kendi dizgesine dayanarak, Ahlak'a geçiş yaptığı bölümlere geçiyorum.

Mimarlıktan başlayarak sanat, 'isteme'yi bölünmüş olarak temsil etmek zorundadır. Burada, ilk safhada, bölünmesi yalnızca itidale getirilmesi gereken inorganik güçlerin çatışmasında varlığını sürdürür. Ağırlık ve sertlik arasındaki çelişki, bir güzel sanat olarak mimarlığın gerçekte tek estetik malzemesidir. 'Plastik sanatlar'da ve 'şiir'de biçim, bireyselleştirilmiş ifade ve eylem olarak estetik temsilin en yüksek nesnesi olan hayvana ve son olarak insan yaşamına geldiğimizde, bölünmüş istemenin şiddeti bütünüyle kendini ele verir; ve burada da her istemenin asli kimliği ortaya çıkar. Hint bilgeliğinin deyişiyle, 'Tat twam asi'; 'Sen ki o sanatsın.' Etik başlığı altında bu iç görü aracılığıyla o, istemeye karşı geldiğinde, istemenin kendi kendisini yadsıyabileceği açık bir şekilde gösterilecektir. Zira istemenin çabasından estetik temaşa ile verilen geçici bağlarından çözülmenin [*temporary release*] yerini, daha sonra kalıcı bağlarından çözülme [*permanent release*] alır. Bu 'teslimiyet'e, tüm erdem ve kutsallığın en içteki özüne ve dünyadan nihai kurtuluşa, Sanatın kendisi, en yüksek safhalarında, yol gösterir.

Schopenhauer, resim ve şiir sanatın zirvelerini, Hristiyanlığın etik ruhunu temsil ettikleri sürece büyük İtalyan ressamalarda ve antik ve modern trajedi şairlerinde bulur. Mukaddes tarihlerinin veya mito-

lojilerinin yoksulluğunun Hristiyan sanatçıları dezavantajlı konuma düşürdüğü doğrudur, fakat hadiseler sanatlarının yalnızca ilinekleridir. Esas olan yeter sebep ilkesine göre olanlarda değildir, resmedilen biçimler aracılığıyla içimize doğan tinedir. Bu tinkle dolu insanları temsillerinde ve özellikle gözlerde, dünyanın ve yaşamın bütün özünü ele geçiren ve istemeyi güdülemekten ziyade istemeyi ‘yatıştırıcı’ bilginin yansıması görürüz; ki burası tam bir teslimiyetin olduğu ve bu teslimiyet vasıtasıyla bu dünyanın tüm özünün ve istemenin iptal edildiği yerdir. Trajedinin konusu, nesnelliğin en yüksek safhasında istemenin kendisiyle olan çatışmasıdır. Bu da dünyanın özüne yönelik eksiksiz bilginin getirdiği teslimiyet ile nihayete erer. Bu bilginin bir sessizlik görevi gördüğü kahraman, en nihayetinde yalnızca yaşamdan değil, tüm yaşama arzusundan vazgeçer. “Trajedinin gerçek anlamı, kahramanın cezasını çektiği şeyin kendi tikel günahlarının olmadığı, cezasını çektiği şeyin asli günah, yani varoluşun kendisinin suçluluğunun olduğuna dair daha derin bir kavrayışdır.” Schopenhauer, bu durumu açıklamak için, insanın en büyük günahının doğmuş olması olduğunu söyleyen Calderon’un bir pasajından alıntı yapmaya bayılır.

Bu kadar bağımsız bir düşünürün, popüler ‘şiiresel adalet’ kavramıyla Schopenhauer’ın yaptığı gibi dalga geçtikten sonra, İspanyol oyun yazarının bir Hristiyan dogmasına yönelik şiiresel ifadesinden nihai tasdik almak için en azından eşit derecede tek yanlı bir görüş tasavvur etmesi garip görünüyor. Büyük trajedi şairleri, ki Schopenhauer için de böyledir, Aiskhylos,

Sophokles ve Shakespeare'dir. Bunların hiçbirinin ne kavramsal ne de görüsel formda böyle bir genel doktrini savunmadığını söylemekte bir sorun yoktur. Elbette Schopenhauer'ın kendisinin de kabul edeceği gibi, herhangi bir türden sanatın tüm etkisi tek bir formülde toplanamaz, ama eğer bunlardan birisini idrake yardımcı olması için istersek, kendi Yüce teorisinin bazı uyarlamaları, trajediye uygulandığında, kendisinin drama teorisinden çok daha iyi bir şekilde işe yarayacaktır. Resim sanatı söz konusu olduğunda, münzevi azizliğin temsili hakkında söyledikleriyle kanıtlanan tek şey, bunun, diğer birçok şey gibi, sanatın kapsamına böylece dâhil edilebileceğidir, ki bu da Schopenhauer'ın kendisinin tasvir ettiği şekilde, yani bireysel olmayan bir tarzda bir an için kendimizi İdea ile özdeşleştirmemizi sağlar. Schopenhauer'ın saf estetik teorisi, bunun en iyi olanın temsili olduğuna dair herhangi bir varsayım olmaksızın, bu durum için oldukça yeterlidir. Resim veya şiir sanatı, iyimserliği olduğu kadar kötümserliği de kanıtlayamaz. Ruh hâlimizi veya öznel tercihlerimizi ifade etmek için birini veya diğerini seçeriz, ancak, eğer bizzat sanat his-sine sahipsek, fiilî estetik değer anlayışımız bunlardan bağımsız olmalıdır.

Bununla birlikte, Schopenhauer'ın estetik teorisi burada bitmez. Bunu sanatçılar üzerinde etkili olan kısım takip eder. Schopenhauer'a göre, müziğin diğer tüm sanatlardan ayrı bir yeri vardır. Geri kalanlar 'isteme'yi dolaylı olarak, yani İdealar aracılığıyla nesnelleştirirken, Müzik, dünyanın kendisi veya çoğullaştırılmış fenomenin tikel şeylerin toplamını oluş-

turduğu İdea gibi tüm ‘isteme’nin dolaysızca nesnelleşmesidir. Diğer sanatlar gölgeye, müzik ise cevhere işaret eder. Müzik ve İdealar arasında gerçekten bir paralellik, bir analogi vardır; yine de Müzik, bunların tezahür ettiği fenomeni asla ifade etmez, sadece görünüşün arkasındaki içsel özü, ‘isteme’nin kendisini ifade eder. Bir anlamda duyguyu kendi tikelliğinde değil, *in abstracto* olarak anlatır; neşeyi, kederi anlatır, belli bir neşeyi, bir kederi değil. Fenomenal dünya ve müzik, aynı şeyin iki farklı ifadesi olarak görülmelidir. Dünya, cisimleşmiş Müzik kadar cisimleşmiş ‘isteme’ olarak da adlandırılabilir. “Melodiler, bir dereceye kadar genel kavramlar gibidir, gerçekliğin bir soyutudur.” Müziğin eksiksiz bir izahı, yani kavramlarda etraflıca tekrarlanması mümkün olsaydı, dünyanın tam bir açıklaması (zira ikisi de aynı şeyi ifade eder) ve bundan dolayı da gerçek ve nihai bir felsefe olurdu. Müzik yalnızca tam bir harmoni içerisinde mükemmelliğe ulaştığından, “bu nedenle, zamanın dışındaki tek bir ‘isteme’ kusursuz nesnelleşmesini, yalnızca sayısız derecelerdeki yüksek farklılığın özünü açığa çıkaran tüm safhaların tam birliğinde bulur.” Ama burada da ‘isteme’nin hissedildiğini ve bölünmüş bir isteme olduğunun gösterilebileceğini Schopenhauer ekler; ve bu yüce sanat tarafından gerçekleştirilen kurtuluş, tüm diğerleri gibi, yalnızca geçicidir.

BEŞİNCİ BÖLÜM

ETİK

Dünya ıstırabından kalıcı kurtuluş, yalnızca çileci olanın kutsallığında bulunur; fakat buna kadar genel kabul görmüş insan erdemlerini oluşturan birçok safha vardır. Bunlarla ilgili olarak Schopenhauer'ın kendi felsefesine dayanarak verdiği rasyonel bir açıklaması vardır; ve eğer son safha, diğerlerinden mantıksal olarak çıkmıyorsa, bu zaten olması gereken şeydir; zira Schopenhauer'a göre buna bir tür mucize ile ulaşılır. İstemenin çileci reddinin ortaya çıktığı en yüksek görüsel bilgi türüne giden yolu sanatsal temaşa hazırlamalıdır; ve dahası, Schopenhauer'ın ilkelerine göre, adaleti ve iyiliği uygulaması gerekir. Yine de çok az kimsenin bu şekilde hedefe ulaştığını kabul etmek zordur. Ona ulaşanların çoğu, kişisel ıstırapla ulaşır. Gerçek mucize çoğunlukla pişmanlık duyan suçlu bir kimsede meydana gelir ki, böylece nihai kurtuluş sağlanır. Her büyük oyun yazarının sezgisel olarak fark ettiği gibi, 'idrak edilebilir özellik' değiştirilemez ve ampirik özellik de yalnızca bunun ortaya çıkışı olsa da, yine de *Nasıl Hoşunuza Giderse*'deki Dük Frederick gibi 'dönüşenler' ikiye bölünmüş olarak görülmemelidir. Hayal kırıklığına uğramış egoistin limana 'ikinci yolculuğu', bu mucize koşuluyla yolcuyu oraya ilki gibi,

yani gerçek azizlerinki gibi güvenlice getirir, ki bu sadece birkaçına nasip olur. Ve bunlarda istemenin eşit ölçüde mucizevi bir dönüşümü nihayet ortaya çıkar.

Kendine özgü olan etik teorisinin girişinde, Schopenhauer, yaşamı temaşa etme tarzının olanaklı bir temeli olarak, ki iyimser bir panteizm ile ortaklığa sahip olduğunu kabul eder, metafiziğinin yeniden ifadesini ortaya koyar. İsteme, tasarım ve onun hizmetinde gelişerek ona eşlik eden idrak sayesinde, istediği şeyin tam olarak dünya, yani olduğu gibi yaşam olduğunun bilincine varır. Buna ‘yaşama istenci’ demek, bu nedenle lafı gereğinden fazla uzatmaktır. ‘İsteme’ ve ‘yaşama istenci’ birbirine denktir. Bu isteme için yaşam, ebedîyen süren bir kesinliktir. “Ne tüm fenomenlerdeki kendinde-şey olan isteme ne de tüm fenomenleri seyreden bilgi öznesi, ne doğuştan ne de ölümden etkilenmez.” Bireyin görünüp kaybolduğu doğrudur, fakat bireysellik yanıltıcıdır. Geçmiş ve gelecek yalnızca kavramsal düşüncede mevcuttur: “Yaşam formu sonu olmayan bir hediyedir, her hâlükârda bireyler, İdeanın görünüşleri, tıpkı rüyaların geçiciliği gibi, zamanla var olur ve zamanla da zeval bulur.” Her insan yalnızca fenomen olarak dünyanın diğer şeylerinden farklıdır: Kendinde-şey olarak insan, her şeyin içinde görünen ‘isteme’dir ve ölüm, insanın bilincini diğerlerinden ayıran yanılsamayı ortadan kaldırır. “Ölüm, bireyselliğin unutulduğu bir uykudur: diğer her şey yeniden uyanır ya da daha doğrusu uyanıklığını sürdürür.” Daha sonraları Schopenhauer tarafından benimsenen ifadede bu, yaşam rüyasından bir uyanıştır: gerçi bu, daha önceden de söylendiği gibi,

onunla biraz farklı içerimler taşıyor olsa da, bireysellik teorisi değiştirilmiştir.

‘İsteme’nin ebedî yaşamı doktrini ile Schopenhauer’ın daha sonraları geliştirmiş olduğu türlerin ölümsüzlüğü ve bireyselleştirilmiş cinsel aşk teorileri birbiriyle yakından ilgilidir. İkincisi, kendi başına dikkate değer bir başarıdır ve Schopenhauer’ın sonraki yıllarında belirgin bir şekilde tamamlanan yeni bir gelişmeyi teşkil eder; zira Schopenhauer’ın bireysellik teorisindeki değişiklikler yalnızca geçici niteliktedir. Onun aşk teorisinin belirli bir sonucu ve bilim için büyük bir değeri var ve bana öyle geliyor ki, Schopenhauer’ın karamsarlığıyla aslında pek de uyumlu değil. Etik ile olan ilişkisinde Schopenhauer’ın de ısrar ettiği gibi bu, haklı olarak, bir tarafta metafiziğinin genelleştirilmiş ifadesi ile diğer tarafta insan erdemine dair teorisi arasına yerleştirilmiştir.

Schopenhauer’a göre bireyselleştirilmiş aşkta kendini gösteren teleoloji, gerçekte bireysel yaşamın çıkarlarıyla değil, türlerin çıkarlarıyla ilgilidir. Bunun ölümsüzlüğü, gözler önüne serdiği İdea’nın sonsuzluğundan kaynaklanır.¹ Kişi, bilinçsizce aranan ereği hedefler. Schopenhauer için teleoloji, esasen, elbette ki bilinçsiz olmalıdır, çünkü isteme kördür ve idrak değil, isteme en kökensel olandır. Bu istemenin tipik durumu hayvanların içgüdüsüdür; ancak ‘içgüdüsel’ özellik, aynı zamanda, sanat ve erdemde olduğu gibi,

Türlerin zamanla yok olması, felsefesi için birçok açıdan zorluklar çıkarmaktadır; ama Schopenhauer, daha önce belirtildiği gibi, İdeanın her zaman aynı dünyada fenomenal olarak tezahür ettirilmesine gerek olmadığı fikriyle resmen çürütülmekten kaçır. Ancak bu, işe yaramaz.

en yüksek amaçların gerçekleştirilmesine de aittir. Bireyselleştirilmiş aşkı içsel olarak karakterize eden şey, soyun belirli bir güzelliği veya mükemmelliğindeki ‘doğa’ ya da ‘tür’ e atfedilen amaçtır. Bu nedenle âşık, kendi mutluluğunu aradığını düşünerek yanılgıya düşer. Âşıkların gözünden görünen şey, gelecek neslin niteliği üzerine derin derin düşünen ırkın dâhi olan kişisidir. Koşulların karmaşıklığı içerisinde bu kösteklenebilir. Nihayetinde erdiğinde, kişisel mutluluk genellikle feda edilir. Çıkar amaçlı evlilikler aşk evliliklerinden daha mutlu olma eğilimindedir. Yine de bireyin ırka feda edilmesi istemi olmasa da, sonuç itibarıyla egoizm aşılır; dolayısıyla onlar, haklı olarak belli bir hayranlık ve sempatinin nesnesidirler, ihtiyatlı olanlara ise küçük bir küçümseme ile bakılır. Zira burada da hayata tek başına soyluluk veren o unsur ortaya çıkar ki, bu ya idrakin ya sanatın ya da ahlaki erdemin, yani bireysel istemenin öznel bir çıkarının üzerine yükselmedir.

Kuşkusuz ki bu ifadede karamsarlık izleri vardır; ancak genel teori, en nihayetinde Schopenhauer’ın anladığı şekliyle kötümserlikle uzlaşabilir gibi görünmüyor. Zira bu, doğanın, aldatıcı bir son için çabalamaya son vermeyi engellemeye yetecek kadar dünya sürecini sürdürdüğünün kesin olarak ifade edilmiş bir duruşudur. Yine de Schopenhauer, sonuç itibarıyla yaşamın yalın devamlılığının ötesinde bir şeyi burada kabul eder; zira bu, tasvir edilen tikel duygu değişikliği olmadan zaten güvence altına alınmıştır. Duyguların güvence altına alınması, türün fiilî bireylerde daha iyi gerçekleşmesidir; ve böyle bir gerçekleşme, kesin-

likle doğanın kaynaklarının mümkün olan en az tüketilmesiyle birlikte yalın cevherden daha fazlasıdır.

Schopenhauer, etiğinin dolaysız ve uygun bir başlangıcı olarak, insandaki idrak edilebilir ve ampirik özellik hakkındaki doktrinini yeniden ifade eder ve yaşamın doğasında var olan ıstıraba ilişkin genelleştirilmiş psikolojik bir sav ortaya koyar. Daha önce görmüş olduğumuz gibi fenomen olan her şey, yeter sebep ilkesine tabi olduğu için belirlenmiştir. Öte yandan, kendinde-şey olarak her şey özgürdür, zira 'özgürlük' yalnızca bu yasaya tabi olmama anlamına gelir. Her insanın idrak edilebilir özelliği, zaman dışı olan istemenin, bölünemez, değiştirilemez bir fiilidir; bunun zaman ve mekândaki mütekâmil ve belirgin fenomeni ampirik özelliktir. İnsan bunun, bilginin ışığında değil, tüm bilginin öncesinde kendi eseridir; bu ikincildir ve bir araçtır. En nihayetinde özgürlük bir gizemdir ve bizi kendinde-şeyin adı olarak istemenin bile ötesine götürür. Gerçekte 'yaşama istenci'nin (nasıl olduğunu göremiyor olsak da) böyle olması gerekmez, ama yalnızca kendisinden dolayı böyle bir hâle gelmiştir. Bu onun *aseitası*dır. Dolayısıyla yaşama istenci olarak kendini inkâr etme gücüne sahiptir. Bunu yaptığında, kurtuluş (düşüş gibi) kendisinden gelir. Bu inkâr, idrakimizin formları altında bildiğimiz nispeten her şey dışında, zeval bulma anlamına gelmez. Zira isteme, kendinde-şeye en yakın şekilde ulaşabilirsek de, gerçekte bunun kısmen fenomenalize edilmiş bir ifadesidir. Bu özel bir 'lütuf' sayesinde gerçekleştirildiğinde, yaşama istencinin kendini reddi gibi kendisini fenomenal olarak ifade eder. Bu şekilde elde edilen özgürlük,

yalnızca insanda fenomenal bir ifadesini bulur. İnsanın buna erişebilmesi, o kişide istemenin mümkün olan en yüksek nesnelleşme safhasına ulaştığını kanıtlar; zira geri döndükten ve kendisini inkar ettikten sonra, açıkça varoluş diyebileceğimiz, yani fenomenal varoluş diyebileceğimiz hiçbir şey yoktur. Varlığın hakikatinin ötesinde olan şey, mistiklerin bildiği –ya da daha ziyade sahip olduğu, zira bu bilginin ötesindedir– ama aktaramadığı şeydir.

Dünyadan çileci bir şekilde kaçış için verilebilecek psikolojik sebep, tüm zevklerin, mutluluğun, tatminin yalnızca olumsuz olmasıdır. İsteme, nihai amacı olmayan bir çabadır. O yalnızca ayak bağlarıyla ayakta tutulur. Ayak bağı, acı çekmek demektir; ve elde edilen her tatmin yalnızca geçicidir, ihtiyaçtan, istekten, acıdan yalnızca bir kurtuluştur, ki bu olumludur. Acı, farkındalık nispetinde artar. Uygar insanın yaşamı, acı ve can sıkıntısının [*ennui*] birbirinin yerini almasıdır ve bunun kendisi, her şey kadar dayanılmaz bir acıya dönüşebilir. Öyleyse ahlak felsefesinin sorunu, nihayetinde böyle bir dünyadan kurtulmanın nasıl elde edileceğidir –ancak bunun yalnızca bir kavramsal bilgi meselesi olduğu sürece. Zira felsefe, baştan sona teorik olduğu için, istemenin kendisini inkâr etmesi vasıtasıyla gerçekleştirdiği pratik mucizeyi gerçekleştiremez.

Salt kavramsal bilgiden farklı olarak geri dönüşün kendisi sayesinde meydana geldiği görüsel bilgi, esasen, her şeyde acı çeken istemenin kimliğine ve bu istemenin yaşama istenci olduğu sürece acı çekmesinin zorunlu olduğuna dair açık bir kavrayıştan oluşur. O

hâlde bu, ahlakın esas temelidir. Evrenin, metafiziksel kendinde-şey olarak, numen olarak etik bir anlamı vardır. Onun tüm nesnelleşme safhaları, her ne kadar bu süreçte tezahür eden istemenin korunması hedeflenmiş gibi görünüyorsa da, gerçekte tezahür ettiği fenomenal dünyanın bastırılması aracılığıyla nihai amaçları için kendi kurtuluşuna sahiptir.

İstemenin olumlanması, istemenin cisimleşmesi olan bedenin olumlanmasıdır. Cinsel dürtü, bireyin ölümünün ötesindeki yaşamı onayladığı için, kendini olumlamaların en güçlüsüdür. Asli günahın teolojik dogmasında şekillenen mitik temsilin anlamı burada bulunur. Zira bireysel bedenin ötesine geçen bu olumlama ile, yaşam olgusuna zorunlu olarak eşlik eden acı ve ölüm yeniden tasdik edilir ve bu sefer kurtuluş olanağı sonuçsuz kalır. Fakat tüm bu süreç boyunca ebedî adalet varlığını sürdürür. Acı çekmenin gerekçesi, istemenin kendisini olumlamasıdır; ve kendini olumlama, cezanın ödenmesiyle temize çıkar.

Nihai kurtuluştan önce –ki dünya için değil birey içindir– etik açıdan mesafe kaydetmenin birçok safhası vardır. Bu safhalar, egoizmin sempati yoluyla kademeli olarak aşılmasından ibarettir. Ve burada Schopenhauer, pozitif mutluluk diye bir şey olamayacağına dair görüşüne uygun olarak, tüm sempatiyi acımayla indirgeyen sıradan faydacılıktan farklı olarak, insanın sosyal yaşamı için pratik bir şema ortaya koymaya devam eder.

Hukuki ve ahlaki bir adalet teorisi ile başlar, bunu belirli bir noktaya kadar *a priori* olarak görmesi dışında büyük ölçüde Hobbesçu çizgiyle uyum içerisinde-

dir. Burada baştan sona tutarlıdır. Matematik ve fiziğe ilişkin felsefi açıklamasında olduğu gibi, estetik ve etik anlayışında da, güçlü bir ampirist eğilimle birlikte, bilginimizin onsuz tesis edilemeyeceği belirli ve indirgenemez *a priori* formlara olan inancını sürdürür. Saf etik adalet teorisinin, siyaset teorisi ile uygulamalı matematik arasındaki ilişkiyi taşıdığını söyler. Adaletsizliğin olumlu bir kavramsallaştırma olduğunu düşünür. Bu, başka bir kişinin yaşama istencinin alanına zorla girmek anlamına gelir. Tek bir bireysel bedende ortaya çıkan istemenin kendini olumlaması, diğer bedenlerde ortaya çıkan istemenin inkarına kadar uzanır. Adalet, başkasının haklarına tecavüz etmemekten ibarettir. Adaletsizliğe karşı, tecavüze teşebbüs haricinde yanlış olabilecek bir şeye karşı direnişin ‘doğal bir hakkı’ veya ‘ahlaki hakkı’ vardır. Güç veya dalavere, adaletsizlik için olduğu gibi, adaletin aracı olarak da kullanılabilir; saf etik adalet doktrini yalnızca eylem için geçerlidir; zira adaletsizlik yalnızca bize bağlıdır. Devlet ve ‘devletin yasaları’ ile ilişki tersine döner. Bunların amacı, adaletsizlikten dolayı acı çekmeyi önlemektir. Devlet, egoizme karşı değildir, fakat rasyonelleştirilmiş kolektif bir egoizmden doğmuştur. Devlet yalnızca bireysel saldırganlıkların başkaları üzerindeki uygunsuz sonuçlarını önleme amacına sahiptir. Devletin dışında, adaletsizliğe karşı meşru müdafaa hakkı vardır, ama cezalandırma hakkı yoktur. Devletin tehdit ettiği ceza, esasen yanlış bir suç işlemeye karşı bir dürtü olup, etik dürtülere ulaşmakta yetersiz olan kişilere bu etik dürtüleri sağlamayı amaçlar. Bunun fiilen uygulanması, ‘devlet’in tehdit ettiği cezanın başarısız olduğu

zaman yerine getirilmesidir, böylece genel olarak ceza beklentisi kesinleşebilir. Geçmişe yönelik intikam, etik olarak haklı gösterilemez: ceza yalnızca geleceğe yöneliktir. Hiç kimsenin kendini ahlaki bir yargıç olarak belirleme ve acı verme hakkı yoktur; ama insan, sosyal güvenlik için gerekli olanı yapma hakkına sahiptir. Suçlunun suç işlemeye yönelik eylemleri elbette zorunludur; fakat suçlu, cezalandırılmaktan şikâyet edemez, çünkü bu cezalandırılma en nihayetinde kendisinden, olduğu şeyden doğmuştur.

Yukarıda değindiğimiz ‘ebedî adalet’ doktrini ile farklı bir düşünce alanına geçeriz. Dünyadaki suçun sorumlusu ‘isteme’dir, öyle ki bu ‘isteme’ sayesinde her şey var olur ve nerede suç varsa oraya ebediyen süren acı düşer. Kendisini kasıtlı zulmün aşırı bir biçimi olarak sunan ve görünüşte cezalandırılmayan (insanın bakış açısından) adaletsizliği ele alalım. Bununla da kendisinden kaçış olmayan ebedî adalet yerine getirilmiş olur. “İşkence yapan ve işkence gören birdir. İlki, işkencede hiçbir payının olmadığını düşünerek hata yapar; ikincisi ise suçta hiçbir payının olmadığını düşünerek.” Zira dünyanın tüm acısı, istemenin kendini olumlamasına dâhil olan günahın kefaretidir ve ‘isteme’, kendinde-şey olarak hepsinde bir ve aynıdır.

Eğer bu herhangi birini tatmin edebilseydi, daha ileri gitmeye gerek kalmazdı. Bütün varlık olması gerektiği gibi olurdu, neden kesinlikle önemsiz olan ayrıntıları düzeltmeye çalışalım ki? Ama elbette ki buradaki ima, bireyselliğin yalnızca yanılısama olduğudur; ve bu, söylendiği gibi, Schopenhauer’ın tutarlı bir şekilde devam ettiremediği ve sürdüremediği bir savdır. Gerçekten de

Schopenhauer, bu ‘ebedî adalet’ teorisini ortaya koyduktan hemen sonra, bir kişinin bir suçluya intikam uğruna bile bile kendi hayatını feda etmesine neden olan intikam eylemlerinin göreceli bir gerekçelendirmesine devam eder. Bunun, ebedî adaletin doğasına ilişkin bir hata içermesine rağmen, yalnızca intikam değil, bir ceza biçimi olduğunu söyler. İntihar, bireyin gerçek varlığının fenomenal tezahürü yoluyla saldırıya uğrayabileceğini varsaydığı ölçüde benzer bir hatayı içerir. Bu yalnızca belirli koşullardaki yaşama istencinin bir inkârı değil, güçlü bir olumlamaıdır: farklı koşullar öyle bir yoğunlukla arzu edilir ki, mevcut duruma tahammül dâhi edilemez. Bu nedenle, istemenin bireysel tezahürü bastırılmaz. Yine de bir kimse çıkıp şöyle diyebilir: eğer bireysellik, tikel bir organizmanın zaman ve uzaydaki görünümüne bağlı bir yanılsamaysa, bunun ortadan kalkmasıyla, bireyi ayıran her şeyin de ortadan kalkması gerekir.

Schopenhauer’ın bu nedenle yaşamdan kurtulma istemesi yoktu; üstelik sonraları ebedî adalet teorisini daha fazla açıklamaya kendini adadı. Daha sonra yazdıkları, olumlu ya da salt spekülasyon olsun, hem bireyde daha büyük gerçeklik hem de bireye karşılık gelen daha fazla kozmik hakkaniyet anlamına gelir. Bir sonraki adımı, ilk safhasında bile, insan yaşamı için uygulanabilir bir etik beyan etmeye devam etmektir. Schopenhauer’ın yöntemi, hâlihazırda bahsettiğimiz koşul ile adalete iyilik eklemekten ibarettir, ki bu onun psikolojisinin gerektirdiği şeydir ve tüm iyilikler yalnızca acının giderilmesinden ibarettir. Comte için olduğu gibi Schopenhauer için de üstesinden gelinmesi gere-

ken şey, aşırı derecede ‘kötü’ dediğimiz kişinin işareti olan ‘egoizm’dir. ‘İyi’ olan, Comte ve Spencer’ın ‘özgeci’ karakter adını verdikleri şeydir. Schopenhauer, karakterler arasındaki bu farkı, kendi metafiziği açısından açıklamaya devam eder. Egoist kimse, bireyselleşme ilkesi tarafından o kadar aldatılmıştır ki, kendi kişiliğiyle diğerleri arasında mutlak bir yarık olduğunu zannına kapılır. Kişinin çektiği vicdan azabı, kısmen, bireyselleşme ilkesinin aldatıcı olduğu şeklindeki belirsiz bir algıdan kaynaklanır. Gerçek erdem, başka bir bireysellikte kişinin kendisinde taşıdığı aynı özün olduğunu fark eden görüsel (yalnızca soyut değil) bilgiden doğar. İyi insanın özelliği, kendisiyle diğerleri arasında alışılmış olandan daha az fark yaratmasıdır. Adalet, sınırları aşan egoizm ile belirgin iyilik arasındaki bir ara safhadır. Mülkiyet haklarından feragat etmede ve tüm kişisel ihtiyaçların bazı dinî ve felsefi münzevilerin eşlik ettiği başkalarından yardım almadan sağlanmasında, daha başka bir şeye geçilir. Bununla birlikte, katı adaletin bu şekilde yorumlanmasında belirli bir yanlış anlaşılma vardır; zira zengin ve güçlü olanın kesinkes bir şekilde hayırlı olabileceği birçok yol vardır. Diğer uçta ise, zengin ve güçlü olanlar miras aldıkları servetle karşılığında hiçbir şey yapmadan yaşadıklarında, yaşam tarzları kanunen olmasa da ahlaki açıdan adaletsizdir. Schopenhauer, mülkiyet haklarını tahsis edilmiş şeyler için harcanan emekten türetti. Mevcut sosyal düzenin birçok açıdan adaletsiz olduğunun Schopenhauer oldukça farkındadır. Devrimlere sempati duymuyorsa, bunun nedeni ideal bir devletin gerçekleşeceğine inanmamasıdır. Bu, Schopenhauer’ın

tarihe bakışından kaynaklanır. Schopenhauer'ın kanaatine göre insan yaşamı hiçbir zaman bir bütün olarak farklı olmamıştır ve olmayacaktır. Kötülükten kurtuluş yalnızca birey tarafından elde edilebilir. Devletin yapabileceği tek şey, ahlaki bir ideale göre yaşamak isteyenler için hiçbir engelin olmayacağı bazı çok genel güvenlik koşullarını sağlamaktır.

Yine de yapılması gereken kısıtlamalar vardır. Schopenhauer'ın yazılarındaki birçok pasaj, aklın batıl inançlara karşı gelecekteki zaferine olan kesin inancını kanıtlar. Tarihin yalnızca bir kısmında organize edilmiş dinî zulüm olarak nefret uyandıran kötülüğün bir biçiminin insanlığın şerefine olduğunu söyler. Ve kişisel görüşüne göre, ortaya koyduğu gerçeklerin günün birinde söz sahibi olmasının başarısız olamayacağına dair tam bir güvene sahiptir. Her durumda, hata yalnızca geçicidir ve hakikat galip gelecektir. Bu konuda ve aslında başka konulardaki dili, bir iyimserinkinden ayırt edilemez.

Son çare olarak, Schopenhauer'ın karamsarlığı, her tatminin olumsuz, yani yalnızca bir acının giderilmesi olduğu şeklindeki psikolojik önermeye dayanır. Eğer bu savunulamazsa, en nihayetinde Schopenhauer'ın İsteme Metafiziğinde varılan karamsar sonucu gerektirecek hiçbir şey yoktur. İlerlemek için kullandığı çıkarım yöntemi, ilk olarak zaten hâlihazırda farkına varılan savı tartışmaktır; ki bu, ahlakın dayandığı zemin olarak diğerlerinin sevgisinin esasen merhamet olduğudur. Gerçek iyilikseverlik, yalnızca başkalarının acısını dindirme arzusu olabilir, ki bu da kendi acımızı bir başkasının acısıyla özdeşleştirmekten kay-

naklanır. Bu nedenle, ahlaki erdem en nihayetinde çileciliğe, yaşama istencinin reddine göçmelidir. Eğer bireyselleşme ilkesinin iç yüzünü kavrayabilirsek, diğerlerinde kendimizdekiyle aynı olan özü fark ederiz ve bu şeyin, istemeye devam ettiği sürece zorunlu olarak acı çekeceğini kavrarız. O hâlde erek, yaşama istencini ortadan kaldırmaktır. Bu, *askesis* [çilecilik] tarafından kendi kendini cezalandırma [*self mortification*] yoluyla yapılır. İlk adım tam bir iffet sahibi olmaktır. Eğer, der Schopenhauer, istemenin en yüksek görünüşü, yani insan, bireysel bedenin ötesindeki yaşamı olumlamayı genel bir reddetme yoluyla ortadan kaldıracak olsa, insanın hayvanlar âlemindeki zayıf yansıması da ortadan kalkar ve bütüne yönelik idrak son bulurdu. Bilgi ortadan kaldırılırsa, geri kalan ne varsa hiçliğe karışır, zira “özne olmadan nesne olmaz.” Ancak bunun gerçekleşeceğine Schopenhauer kesinlikle inanmadı. Schopenhauer, Hartmann’ınki gibi kolektif bir eylem aracılığıyla evrenin genel bir kurtuluşuyla nihayetine eren bir kozmogoniye sahip değildir. O, daha sonraki halefi olan Mainlander gibi benliklerin çatışması ve kademeli olarak yok oluşu yoluyla “şu koskoca âlemin de günün birinde böyle bir hiç olup gideceğini”² düşünmedi. Schopenhauer’a göre dünya başlangıçsız olduğu gibi nihayetsizdir de. Fakat yalnızca olağanüstü bir kişi kendini kurtarabilir. Kutsallığın zirvesine ulaştığında o kişinin yaptığı şey, gönüllü yoksulluk ve diğer tüm mahrumiyetler

Bu ifade aslında Shakespeare’e dayanır. Bkz. *Kral Lear*, IV. Perde, VI. Sahne: “This great world shall so wear out to naught.” (Çev.)

vasıtasıyla kendisinin ve dünyanın çileli varoluşunun kaynağı olarak gördüğü istemeyi onların iyiliği hatırına iptal etmek ve ortadan kaldırmaktır. Bu kişinin durumunda, diğerlerinde olduğu gibi yalnızca fenomen son bulmaz, aynı zamanda varlık ortadan kaldırılır. Bu bağlamda bir ‘dünyanın-hakkından-gelen’ olmak (‘dünya-fatihi’nin aksine), kutsallık, azizlerin kendi yaşam tarzlarını kendilerine batıl inançlar vasıtasıyla açıklamaya çalıştıkları işbu batıl inançlardan arındırıldığında, kutsallığın özüdür.

Bu hakikatin saf mutlak ifadesi yalnızca felsefede bulunabilir; yalnızca dinler arasındaki Budizm bunu dışsal bir şey olmadan ifade etmeye en yakın olanıdır. Zira Budist bir aziz hiçbir Tanrı’dan yardım talep etmez. Bununla birlikte, gerçek Hristiyanlık –Yeni Ahit’in ve Hristiyan mistiklerin Hristiyanlığı– hem Budizm hem de Brahmanizm ile nihai amaç konusunda hemfikirdir. Schopenhauer için bunu bozan şey, içerisindeki Yahudi unsurudur. Bu, bir yandan, Tanrı’nın “yarattığı her şeyi gördüğü ve yarattığı her şeyin çok iyi olduğu” şeklindeki İncil’deki yaratılış hikayesinin iyimserliğini bozar; öte yandan bu, kendi içinde derin bir felsefi hakikat taşıyan asli günah mitini, bu aynı yaratıcı Tanrı doktrini ile kirletmektedir, ki bundan Augustinusçu teolojiye tüm adaletsizliğin ve irrasyonelliğin zorunlu olarak dâhil olduğu ve onun teizmi dışında ortadan kaldırılamayacağı sonucu çıkar. Yine de Schopenhauer, teolojinin esasen gerçek olan kısmındaki akla uygun bir ifade olan İnsan’ın Düşüşü hikayesinin, kendisini Eski Ahit’le uzlaştıran tek şey olduğunu açıkça söyler. Schopenhauer, ruhun

doğum öncesi bir günah nedeniyle başıboş bir şekilde dolaşmaya mahkûm edildiğini öğreten Yunanlarda – yani Pisagorculardan ve Orpheusçulardan sonra gelen Empedokles’te de– hakikatin bu parçasını bulur. Ve Schopenhauer, mistisizmin tek bir metafiziksel hakikatin tüm bu açıklamalarına az ya da çok eşlik ettiği ve iyimser İslamdaki Sufiler tarafından bile temsil edildiği sonucuna varır; öyle ki kendi felsefesi için dünya çapında bir onay talebinde bulunabilir.

Eğer dini, mistisizmi de içerecek şekilde ele alırsak, din bir anda felsefenin üstüne yükselir ve onun altına düşer. ‘Halkın metafiziği’ olarak bu, felsefi hakikatin mitolojik bir ifadesidir: Mistisizm olarak bu bir tür ‘felsefe-üstü’dür. Schopenhauer, saf felsefenin ötesine gitmeyi ileri sürmez; fakat mistiklerin söylediklerini, görüsel olarak üstün bir kavrayış elde edildiğinde erişilebilir hâle gelen gerçek bir deneyimin tasviri olarak kabul eder. Bu itibarla filozof için bilgimizin formları, hatta istemenin kendisinin ötesinde olana ilişkin içgörü, yalnızca kavramsal düzeyde kalır; gerçi bunun statüsünü belirlemek felsefenin sınırları içerisindedir. İsteme reddedildiğinde geriye kalan ‘başka bir şey’, mistiklerin sözünü ettikleri ‘vecd’, ‘aydınlanma’ ve ‘Tanrı ile bir olma’ ile ifade edilir. Paradoksal olarak, bazı mistiklerin kendileri bile bunu ‘hiç’ olarak tanımladılar; fakat yaşama istencini inkâr etmenin sonucu, yalnızca bizim bildiğimiz dünyaya istinaden ‘hiç’ olarak adlandırılmamalıdır. “Öte yandan, istemenin tersine dönüp kendisini inkâr ettiği kişiler için, tüm güneşleri ve samanyollarıyla bizim bu pek gerçek dünyamız bir ‘hiç’tir.”

Schopenhauer, felsefesinin bu son noktasında, ömür boyu talebesi olduğu Hint düşüncesiyle olan yakınlığını itiraf eder. Fakat Schopenhauer'ın doktrinini bir tür Budizm olarak adlandırmak, bazı açılardan bir yanlış anlamadır. Hiç kuşkusuz Budizm ve Yeni Ahit Hristiyanlığı ile müşterek gördüğü etik tutumu kendi ideali olarak kabul eder, fakat metafiziksel farklılıklar Schopenhauer'ı her ikisinden de ayırır. Onun tarihsel Hristiyanlık tarafından benimsenen ve Semitik bir türetim olan dünyayı aşan Tanrı figürünü reddettiğini gördük. Aslında Schopenhauer, tüm literatürdeki en belirgin Yehova karşıtlarından biridir. Fakat aynı şekilde, onun olumlu bir metafizik doktrine olan inancı, Budizmi en nihayetinde nihilist olarak ya da metafiziğe sahip olmaktan ziyade yalnızca psikolojiye ve etiğe sahip olan olarak gören son takipçilerinin açıklamalarına göre, onu Budizmden ayırır. Schopenhauer, ortodoks Hinduizmin Vedantistleri ile de tam olarak özdeşleştirilemez. Nihai gerçeklikleri, Schopenhauer'ın kendinde-şey olarak körü körüne çabalayan istemesine benzetmekten çok, eğer Avrupa metafiziğinde bunun için bir benzetme bulacaksak, Fichte'nin hipostazlı egosuna ya da Kantçı 'tamalgının transandantal birliği'ne daha çok benziyor gibi görünüyor. Pratik etikte bile o, Hint dizgelerini hiç de yakından takip etmez. Felsefi adalet doktrinleri elbette saf Avrupa kökenlidir; bizzat Schopenhauer da kendi teorisinin kaynaklarına işaret eder. Etiği hayvanlara kadar genişletmesinde, ki bunun önemine çokça vurgu yapar; Doğu'daki Semitik olmayan dinlerin öğretilerinin diğerlerinden daha üstün olduğunu

dan bahseder; fakat Schopenhauer, bedenden uzak durmayı idealin bir parçası hâline getirecek kadar ne Hintleri ne de Pisagorcuları takip etmez. Hayvanların da hakları olduğu gerekçesiyle denek hayvanları üzerinde yapılan deneyleri kınar; hayvanlara yapılan muamele sadece merhametten yoksun değildir, ayrıca adaletsizdir. Elbette buradaki tartışma yine bütünüyle Avrupa fikriyatı dâhilindedir. Bu nedenle, Schopenhauer'ın modern felsefe için önemini belirlemeye çalışırken, onun sistemini yakın çevresinde ele alabiliriz ve Doğu felsefelerinden –ki Schopenhauer'ın zamanında daha kesin bilgiler Batı'ya daha yeni girmeye başlamıştı– ne kadar esintiler içerdiğini belirlemeyi daha özel araştırmacılara bırakabiliriz.

ALTINCI BÖLÜM TARİHSEL ÖNEMİ

Schopenhauer, birçok öğrencisi ve hevesli hayranı olmasına rağmen ekol kuran filozoflardan biri değildir. Bazı edebiyat gruplarının bir dönem parolası olan karamsarlık, bir tarz olarak geçmiştir ve Schopenhauer'ın gerçek önemi başka yerde aranmalıdır. Schopenhauer'ın karamsarlığını takip eden düşünürlerden ikisi, yani Eduard von Hartmann ve Philipp Mainländer (ki bunlardan yeri geldikçe hâlihazırda bahsetmiştik) gerçekten de farklı dizgelerin mimarları olarak öne çıkar; fakat hiç şüphesiz bunlar filozof olarak sınıflandırılacak olsalar da, bu kişilerin dizgeleri, ustalarının mitolojik olarak kabul edeceği bir unsur içerir. Schopenhauer, herhangi bir Yunanlı kadar net bir şekilde, fenomenal dünyanın başlangıcı ve sonu olmadığını beyan eder. Schopenhauer, Kant'ın bu meseleyi 'antinomi' olarak ele almasını bütünüyle rasyonel bir gerekçelendirmeden yoksun olarak değerlendirir. Kant'ın 'antitez' olarak adlandırdığı şey, yani sonsuz diziler, fenomenlere yönelik olarak akla uygun bir şekilde kanıtlanabilir. Zaman içinde bir başlangıç olduğunu iddia eden 'tez', yalnızca safsataların eseridir. Hartmann ve Mainländer, farklı tarzda da olsa, başı ve sonu olan bir dünya süreci, yani

bilincin yok oluşu olduğunu savunur. Bu, dünyanın kurtuluşudur. Bu nedenle bu kişilerin benzerlikleri, modern zamanlarda Bruno, Spinoza ve Schopenhauer tarafından sürdürülen Yunan geleneğinin saf filozoflarından ziyade Hristiyan Gnostiklerine benzer.

Schopenhauer'ın tarzının kendisinden öncekilerinden ayrıldığı karamsarlık hakkında ne düşünülürse düşünülün, çok az kimse Schopenhauer'ın dizgesinin özel doktrinlerinin en azından hakikatin büyük bir parçasını içerdiğini fark etmekte başarısız olacaktır. Schopenhauer'ın 'sanat', 'dâhi' ve 'aşk' teorileri, yazılarında değeri hak eden hiçbir şey olmadığını düşünsek bile, herhangi bir düşünür için kalıcı bir itibar sağlaması için yeterlidir. Fakat hem sistematik inşada hem de detayların aydınlatılmasında başka birçok şey vardır. Her şeyden önce, İyonyalı düşünürlerce savunulan doğanın ilk unsurlarında içkin olarak bulunan tümel duyarlılığın idealist terimlere tercümesini öne sürmeye meyilliyim. İyonyalı düşünürler dünyayı psikolojik nitelikleri haiz nesnel bir şey olarak görseler de, Schopenhauer, uzun bir düşünme sürecinden sonra, dünyayı psikolojik veya öznel bir özü olan fenomenal nesne olarak ele alabildi. Bununla birlikte, her iki doktrin için de zihin ve ruh içkindir. Yine de Schopenhauer'ın bu fark vasıtasıyla İyonyalı düşünürlerin daha sonraki Yunan idealizmine olan uzaklığından daha uzak bir farkın mevcut olduğu kabul edilmelidir. Materyalist olmadıklarından dolayı, tözün fiziksel özelliklerinden aklı dışladılar. Schopenhauer, hem eski hem de modern haleflerinin materyalizmini reddetse de, zihnin unsur-

larını resmen rasyonellikten uzaklaştırma girişiminde bulundu. Hiç şüphesiz ki bu, eğer onlardan [zihnin unsurlarından] bir akıl ortaya çıkacaksa, en nihayetinde savunulamayacak bir şeydir. Yine de, savının tek yanlılığı, eşit derecede tek taraflı bir rasyonalist idealizmle mücadelede kendine özgü bir değere sahip olmuştur. Bu, sağduyulu muhalifleri tarafından fark edilmiştir. Ve Schopenhauer'ın dünyadaki rasyonel olmayan veya rasyonel olana zıt olan unsuru 'isteme' olarak adlandırması, gerçek kötülük sorununu daha açık hâle getirmeye yardımcı olur. Hegelci paradoksta "karamsarlığın iyimserlik için mükemmel bir temel olduğu" gerçeği vardır. Plotinus gibi bir iyimser, iyilik kötülükten gelse bile, kötülüğün dünyanın zorunlu bir bileşeni olduğu gösterilmedikçe, iyimser bir kimsenin durumunun başarısız olması gerektiğini görmüştü. Ayrılış [*diremption*] veya bireyselleşme ilkesi olan Platoncu ve Yeni Platoncu 'madde', ki bu ilke Schopenhauer için zaman ve mekândır, bu sorunu çözme girişimiydi; ama kötülüğün daha güçlü tezahürlerinin kaynağı olarak daha olumlu bir şeye ihtiyaç duyuluyordu. Platon bu güçlüğe adaletsizliğin sahibine canlılık ve uyanıklık kattığının kabul edildiği bir pasajda (*Devlet*, X. 610) dikkat çeker. Kör ve şiddetli bir mücadele nosyonuna Schopenhauer yeterli bir şey sağlar; bu, rasyonel bir iyimserliği sürdürmek için, yalnızca bütünün kaynağı olarak değil, bir terkipteki zorunlu bir unsur olarak görülmelidir.

İlkel mücadeleden idraki çıkarmaya çalıştığı teleoloji hakkında çok şey söylenebilir. İdrakin bir mücadelede ırkları korumak için yalnızca bir araç olarak

geliştiğini söyleyen Schopenhauer'ın görüşüne karşı, Plutarkhos'un bir diyalogundaki³ sunulmaya hazır başka bir görüş olabilir. Hayvanlar arasındaki mücadele, idraklerini geliştirmek amacıyla vardır. Her iki teori de görünüşte evrimle uyumludur. Mekanizma sorununu bir kenara bırakırsak, sonuçları test ederek onları doğrulamaya çalışırsak, ikincisi şüphesiz daha makul görünür. Zira eğer mücadele, idraki geliştirmenin bir aracıysa, doğa gitgide başarılı olmuştur; oysa, eğer doğanın niyeti ırkları korumaksa, sürekli olarak başarısız olmuştur. Bu argüman her hâlükârda Schopenhauer'ın kendisine karşı mükemmel şekilde geçerlidir; zira o, iyimser teleologlarla birlikte “doğanın hiçbir şeyi boşu boşuna yapmadığını” savunur.

Sisteminin doruk noktası olarak gördüğü etik doktrin üzerine birkaç farklı eleştiriye sunup bitireceğim. İlk olarak, sanat yoluyla kazanılan istemenin şiddetinden geçici olarak salıverilmesi ile çilecilik yoluyla kalıcı olarak salıverilmesi arasındaki antitezin tutarlı bir şekilde devamlılığının sağlanmadığına işaret edilebilir. Schopenhauer, bir çileci için istemenin ‘yatıştırıcı’ olan bilgisinin daimî bir çatışmada yenisinden fakat farklı bir şekilde kazanılması gerektiğini kabul eder. “Yeryüzündeki hiç kimse ebedî bir sükûnete sahip olamaz.” Bununla birlikte, bireyin gerçekliğine ilişkin doktrininin gözden geçirilmesi, bence, yalnızca çileciliğin değil, aynı zamanda “tüm gerçek ve saf sevginin, hatta *principium individuationis*” iç yüzünün kavranmasından kaynaklanan özgürce

sağlanmış adaletin de gözden geçirilmesini gerektirir. Eğer birey sonuç olarak bir anlamda gerçekse, o zaman aşk, bir dereceye kadar, kelimenin tam anlamıyla özgecilik olmalıdır. Etik metafiziği açısından, sevginin nesnesinin, bize biraz benzerlik göstermesine ve daha büyük bir bütün içinde birleşmiş olmasına rağmen, kendimiz değil, kendisi olan gerçek bir varlık olduğu gerçeğine getiriliriz. Schopenhauer'ın etik metafiziğine yönelik yalnızca sözlü olmayan bir itiraz, doğrusu Schopenhauer'ın kendi zeminine dayanabilir. Her şeyde farkına vardığımız şey yalnızca ve basitçe kendi özümüzse, bu tüm sevgiyi iyi anlaşılmış bir egoizme indirgemez mi? Sahici sempati olgusu, Schopenhauer'ın formülasyon tarzından kaçıyor gibi görünüyor. Ve en nihayetinde, belki de çileci olanı etiğin yüce örneği olarak görmeyeceğiz. Kendi kendine işkence eden çilecilik türünün, Schopenhauer'a göre, dünya çapında bir insan doğası olgusu olduğu için felsefeden bir açıklama gerektirdiğini söylemek yeterli değildir. Bunun açıklaması, tarihsel psikoloji tarafından yeterli derecede ortaya koyulabilir; sonuç, onu belirli bir safhadaki belirli bir zihin tipiyle birlikte ortaya çıkan yanılısamalardan doğan bir sapma olarak sınıflandırmaktır. Nitekim bu sonuç, hedeflediği amaç için onu gereksiz bularak aştığını iddia eden Budistlerin vardığı sonuç gibi görünüyor. Öyleyse, eksiksiz model örneğimiz olarak, Thebai'in rahiplerini değil, Budist topluluklarının ılımlı münzevilerini ele alalım. Bu model, en ilgi çekici hâliyle bile, bir 'ikinci en iyi'yi temsil etmiyor mu? Platon'un nihai hükmünün kendini kurtarmanın bir şey olduğu,

fakat Devletin yaşamının yanında idealin de gerçekleşmeye daha yakın hâle getirilmedikçe tam bir başarı olmayacağı değil midir? Dünyada ıslah edilemez tiranlık veya anarşiden başka bir şey olmadığında, ondan kaçmak, bireysel yaşam söz konusu olduğunda, mümkün olan en büyük başarı olabilir; fakat bu, insanlığın normal bir durumu değildir. Velhasıl, pratik ya da Schopenhauer'inki gibi spekülatif olan bazı gerçek başarılar, buna gerçek karakter kusurları eşlik etse bile, her zaman kendi içinde yatan kutsallıktan daha yüksek bir insani değere sahip olmaz mı?

DİZİN

A

acı: ~ çekme 66, 68; ~ çekmenin gerekçesi 67; ~ ve can sıkıntısı 66
adalet 61, 68, 70, 71, 82; ~ doktrini 68; ~e iyilik eklemek 70; ~ teorisi
adaletsizlik 68, 69, 74; ~e karşı meşru müdafaa 68; ~in aracı 68
ahlâk: ~ bilimi 20; ~ felsefesi 20, 66; ~ kuramcısı 19
ahlaki: ~ açıdan adaletsiz 71; ~ yargıç 69; ~ hak 68; ~ ideal 20
Aiskhylos 58
akıl 24, 31, 32, 39, 40, 80; ~ın kendini tezahür etmesi 48
akla uygun: ~ bilgi 29; ~ bir tasarı 32
ampirizm 46
analoji 34, 60
anarşi 83
antinomi 78
apriorizm 24
aranedenciler 28
arızı nedenler 28
Aristoteles 12, 14
aritmetik 37; ~ ve geometrik bağlantılar 26
arkitektonik istekleri 24
arzu 54; ~ nesneleri 12
aşk 63, 64, 79, 82; ~ teorisi 63
Augustinusçu teoloji 74
Avrupa: ~ dilleri 13; ~ felsefesi 11; ~ fikriyatı 77
Avrupalı düşünür 12
ayrış 80
Aziz Augustinus 12

B

bakış açısı 21, 30
beden 33, 34, 46; ~in fiili 34; ~in hareketi 34
bellek 53

benliklerin çatışması ve kademeli olarak yok oluşu 73
Berkeley 22, 23, 35
berrak: ~ dünya-gözü 52
berraklık 56
beyin 30, 40, 41; ~in varlığı 30
bilgi 22, 37, 54, 56, 73; öznesi 54; ~nin saf öznesi 55; ~ teorisi 11, 31
yöntemi 51
bilgiçliğin doğası 32
bilim 18, 32, 33, 36, 37, 51, 63
bilimsel: ~ açıklamının sınırı 36; ~ kozmogoni 28, 29; ~ çalışmalar 14; ~ dehâ 53; ~ etioloji 39; ~ fenomenizm 27; ~ yasalar 42
bilişsel varlık 36
bilme ilkesi 25
birey: ~in kendi bilgi alanı 50; ~lerin İdealı 43
bireysel: ~ beden 68; ~ çıkar 52, 55; ~ değişimlerin birikimi 29; ~ istemedeki gerçeklik 42; ~ isteme 52, 55, 64; ~ nesne 54; ~ saldırganlıklar 68; ~ yaşam 83
bireyselleşme ilkesi 71, 73, 80
bireyselleştirilmiş: ~ aşk 63; ~ cinsel aşk 63; ~ ifade 57
bireyselleştirme ilkesi 36, 45
bireysellik 39, 44, 45, 46, 62, 63, 69, 70; ~in kendi dünyası 46; ~i-aşan nesnellik 53
bitkisel yaşam 29
bölünmüş istemenin şiddeti 57
Brahmanizm 16, 74
Bruno, Giordano 45, 79
Budistler 82
Budizm 16, 74, 76
C
Calderon 58
cinsel dürtü 67

Comte 70, 71
çoşkunun çöküşü 17

Ç
çileci: ~ gaye 19; ~ etiğin yüce örneği
82; ~ olanın kutsallığı 61
çilecilik 20, 73, 81, 82; ~ türü 82

D
dâhi 32, 52, 53, 64, 70, 79; ~nin de-
liliğe olan yakınlığı 53
Danaides 54
dandik batıl inanç 14
Darwin 14, 40
Darwinci teori 29
değer anlayışı 59
değişmez ve koşulsuz dizi örnekleri 28
dehânın ilhamı 32
dehşet 55
delilik 53
detayların aydınlatılması 79
devlet 17, 68, 80, 83; ~in yasaları 68
devrimler 71
din 11; ~lerin sahip olduğu yatıştır-
ma 12
dirimselcilik 41
dizeler 16
doğa 64; ~nın etiyolojisi 39; ~nın güç-
leri 26; ~nın her gün meydana getir-
diği binlerce ürün 52; ~nın meydana
getirmede amaçladığı şey 52; ~nın
niyeti 81; ~nın teleolojisi 50
doğal: ~ sahneler 55; ~ seçilimi 40
Doğu felsefeleri 11
drama teorisi 59
duygu(lar) 64; ~nun tezahürünü 47
dünya: ~ aydınlanması 51; ~da ıslah
edilemez tiranlık 83; ~daki kötülük
sorunu 11; ~nın çileli varoluşu 74;
~nın kurtuluşu 79; ~nın özüne yöne-
lik eksiksiz bilgi 58; ~nın tüm acısı
69; ~ Tini 51; ~ya sırt çevirme 12
düşünce tarzı 11
düşünme süreci 79

E
ebedî: ~ adalet 67, 69, 70; ~ yaşam
doktrini 63; ~ yetenekler 13
egoizm 62, 64, 68, 71, 82; ~in sempati
yoluyla kademeli olarak aşılması 67
Empedokles 75

erdem 57, 71, 73
Erigena, John Scotus 45
estetik 24, 32, 41, 49, 54, 55, 56, 57,
59, 68; ~ temaşa 49, 56, 57; ~ tem-
sil 57; ~ teorisi 59; ~ zevk 54
etik 12, 41, 57, 61, 62, 63, 67, 68,
69, 70, 76, 81, 82; ~ doktrin 81; ~
metafizigi 82; ~ teorisi 62
etimolojik zemin 24
etiyojik bilimler 33
evrim 29
eyleme ilkesi 25
eylemin tarzı 20

F
felsefe: ~ dizgesi 30; ~ doktrinleri 46;
~ fakültesi 14; ~nin aslı ve temel so-
runları 11; ~ gayesi 12; ~nin probl-
lemi 32; ~nin teorik problemleri
12; ~ sistemi 15
felsefece yaşam 20
felsefi: ~ havarilik 19; ~ soruşturma-
lar 12
fenomenal: ~ dünya 42, 44, 67, 78;
~ nedenler 42; ~ nesne 79; ~ teza-
hürler 40
fenomenizm 28
fenomen: ~lerin nedeni 32; ~ olarak
beyin 30
Fichte 15, 46, 47, 76
fiilî estetik 59
fikirî vicdan 21
fizik 31, 33, 68
fiziksel yapı 53
fizyoloji 30; ~de saf mekanikçilik 41
Flaman ressamı 54
formların tasarrufu 50
Fransız Devrimi 13
Frauenstädt, Julius 19

G
gangliyon 40
gayrişahsilik 53
geçmişe yönelik intikam 69
geometri 26
gerçekliğin doğası 11
gerçek ve saf sevgi 81
Goethe 15, 30, 31
gönüllü yoksulluk 73
görünüşün arkasındaki içsel öz 60

görsel: ~ bakış 32; ~ bilgi 31, 40, 61, 66
güçlüğe adaletsizlik 80
güdü 26, 27, 34, 35; ~lerden kaynaklanan eylemler 38; ~ yasası 27, 34
günah: ~ın kefareti 69; ~ın teolojik dogması 67
güneş sisteminin gezegenleri 40
güzel 55; ~e ve yüceye duyulan duygular 54; ~ sanatlar 49

H

hakikate yönelik ilgi 12
halkın metafiziği 75
harmoni 42, 60
Hartmann 73, 78
hayalgücü 52
hayatın olağan koşulları 53
hayvan: ~ idraki 24; ~ların kendine özgü özellikleri 39; ~ların ölçeği 39; ~ yaşamı 29, 40
Hegel 17, 45, 46, 47
Hegelci ekol 16
Hering 31
Hristiyan; ~ dogması 16, 58; Ortaçağı 20
Hint felsefesi 27
Hobbesçu 67
Hristiyanlık 16
Hume 16, 22, 27
Hümanizm 16

I

içeriden görülen nedensellik 27
idea(lar) 22, 32, 39, 41, 43, 49, 50, 51, 52, 54, 56, 59, 60, 62, 63; ~nın ortaya çıkması 51; ~ ve bilgi 56
idealizm 23, 34, 47
idrak 40, 41, 43, 44, 49, 50, 52, 64, 80; ~ edilebilir dünya 47; ~ edilebilir özellik 43, 61
İksion 54
ilham 52
imgelem 22, 32
inorganik: ~ cisim 38; ~ doğa 43, 56; ~ şeyler 25, 29; ~ ve organik doğa 41
insan: ~ deneyimi 21; ~ doğası 82; ~ erdemleri 61; ~ın aşikâr olan önemsizliği 55; ~ın bilinci 62; ~ın birey-

sel karakteri 39; ~ın kavramlar yetisi 31; ~ın sosyal yaşamı 67; ~ın yaşamındaki hadiseler 42 ~ ideası 51; ~ yaşamı 54, 70, 72

insanlık 51; ~ın normal durumu 83
intihar 70

isteme 15, 18, 19, 34, 35, 36, 37, 38, 40, 41, 42, 43, 44, 46, 47, 48, 49, 50, 51, 54, 55, 56, 57, 59, 60, 62, 63, 65, 66, 69, 72, 75, 80; ~nin aslı kimliği 57; ~nin bireysel tezahürü 70; ~nin cisimleşmesi 34, 67; ~nin çileci reddi 61; ~nin dolaysızca nesnelleşmesi 50, 60; ~nin fiili 34; ~nin işleyişi 47; ~nin kendini olumlama 68; ~nin kendisi 66, 67; ~nin korunması 67; ~nin nesnelleşme safhaları 38; ~nin nesnelleşmesi 38, 51, 56; ~nin olumlanması 67; ~nin öznesi 54; ~nin şiddeti 81; ~nin tezahürü 48; ~ olarak dünya 55; ~yi güdülemek 58
iyyinin anlamı 11
izlenimler 22

K

kalıcı unvan 16
kamusal kabul 47
Kant 11, 14, 15, 23, 24, 25, 27, 28, 35, 37, 42, 46, 47, 78
Kantçı 29, 76
kapsamlılık 11
karakter kusurları 83
karamsarlık 11, 12, 16, 49, 64, 78, 79; ~ izleri 64
katı adalet 71
Katoliklik 17
kavramın birliği 37
kavramsal bilgi meselesi 66
kayıtsızlık 12, 55
kendinde isteme 36
kendinde-şey 29, 36, 37, 38, 44, 45, 50, 62, 65, 67, 69, 76; ~ olarak isteme 38
kendi pratik ilkesi 21
kimya 33, 37
kişiliğin yabancılaşması 53
kişinin nihai gerçekliği 45
kişisel: ~ ıstırap 61; ~ mutluluk 64
komplo 17
kozmetik hakkaniyet 70
kozmozgoni 28, 29

kozmpolit insan 13
 kör pencereler 24
 kötülük 11, 72, 80
 kötümserlik 12, 64; doğuştan gelen ~ 12
 kurtuluş felsefesi 12
 kusursuz nispiyet 25
 kutsallık 20, 83; ~ın zirvesi 73
 kuvvet: ~ kavramı 36; ~lerin farklılıkları 39
 küçümseme nesnesi 17

L

Leibniz 25
 Locke 22
 Locke'cu idea 22
 lütuf 20, 65

M

madde 29
 maddi hadiseler dizisi 29
 Mainlander 73, 78
 Malebranche 28
 mantıksal ve matematiksel doğruluk 27
 mantık yasaları 26
 manyetizma 35
 matematik 31, 37, 68
 materyalizm 28, 79
 mekân 23, 24, 29, 33, 36, 44, 50, 56; ~ bağıntısı 56; ~ın enginliği 55
 mekanik 33
 mekanizma sorunu 81
 merhamet 20, 72
 metafizik 21; ~ doktrin 27; ~ın yeni-den ifadesi 62; ~ öğretisi 42
 metafiziksel bilgi 33
 mevcut sosyal düzen 71
 Mill 14, 28, 46
 mimarlık 57
 mistisizm 75
 mitik temsilin anlamı 67
 modern: ~ felsefe 46; ~halefler 79; ~ zamanlar 79
 mutluluk 21
 mükemmellik 56
 mülkiyet hakları 71
 münzevi azizlik 59
 müzik 59, 60; ~ın eksiksiz bir izahı 60; ~ ve idealler 60

N

nebula hipotezi 29

neden 26
 nedensel açıklamalar 28
 nedensellik 23, 24, 26, 27, 29, 33, 34, 50; ~ bilimleri 33; ~ formları 29, 50; ~ formu 23, 26, 27; ~görüğü 27; ~ kanunu 26; ~yasası 26
 nesneler dünyası 26
 nesnellik 52, 53, 56, 58
 Newtoncu teori 31
 nihai etik doktrini 12
 nüfuz edilemezlik 38

O

olanaklı algılar öbeği 30
 olayların akışı 51
 olguların anlamı 33
 oluş ilkesi 25
 organik yaşam 37
 orijinal dizge 45
 ortodoks Hinduizm 76

Ö

özgürlük 49, 65
 özne 23, 28, 30, 33, 36, 37, 40, 50, 54, 56; ~nin dolaysız nesnesi 33; ~nin formları 36; ~nin tecrübesi 30
 öznel: ~ analiz 46; ~ tercihler 59; ~lik 52

P

panteist düşünürler 45
 panteizm 17, 46, 62
 plastik sanatlar 57
 Platon 14, 38, 47, 49, 80, 82
 Platoncu: ~ idea 22, 32, 50, 54; ~ idealler 38, 47, 49
 Plotinus 45, 80
 Plutarkhos 81
 pratik: ~ amaçlar 49; ~ bir şema 67; ~ mucize 66; ~e yönelik akıl 32
 Protestan(lar) 17; ~ rasyonalist iyimserlik 16
 psikoloji 22, 30, 82
 psikolojik nitelikler 79

R

rasyonalist idealizm 80
 rasyonel çilecilik 20
 rasyonelleştirme 48
 reenkarasyon 44
 rehberlik fikri 45
 renk: ~ duyumları 31; ~ler teorisi 15, 30

resim 57, 59
retinanın duyarlılığındaki koşullar 31
ruhbanlık 17
ruh hâli 59
rüyaların geçiciliği 62

S

saf: ~ akıl 48; ~ bilen özne 52; ~ estetik teorisi 59; ~ etik adalet teorisi 68; ~ hakikat 12; ~ idrak 47, 55; ~ nesnel temaşa 54
sahici sempati olgusu 82
salt: ~ görüsel idrak 40; ~ spekülasyon 70
sanat 32, 49, 51, 52, 54, 56, 57, 59, 60, 63, 64, 79, 81; ~ eseri 32, 52; ~ın en yüksek amacı 56
sanatsal: ~ sağaltım 55; ~ temaşa 61
saymanın gerçekleştiği aritmetik 26
Schelling 43, 46, 47
Schopenhauer, Heinrich Moris 13
Schopenhauer, Johanna 13
Schulze 15
seslerin harmonisi 41
Shakespeare 59, 73
sistematik inşa 79
siyaset teorisi 68
skolastik terminoloji 36
Sophokles 59
soyut:~kavramlar24;~kavrayışgücü40;
~ ve görüsel bilgi 31
söyleyiş değişikliği 12
spekülatif hakikat arzusu 12
Spencer 71
Spinoza 14, 21, 45, 46, 79
Sufiler 75

Ş

şiişsel adalet 58

T

takdir toplama 17
tamalgının transandantal birliği 76
tamamlayıcı renkler 31
Tanrı doktrini 74
Tantalus 54
tarih 72
tarihsel: ~ değerlendirme 25; ~ psikoloji 82
teleoloji 63, 80

temaşa 50, 51, 52, 54, 57, 61, 62;
~nın tümel öznesi 44
temsilin nesnesi 56
teoloji 74
teslimiyet 57, 58
tikel: ~ dünya 40; ~ isteme 42; ~ öz-nellik 54
tözün fiziksel özellikleri 79
trajedi: ~nin gerçek anlamı 58; ~nin konusu 58
transandantal estetik 24
tümel idea 49
tümevarım mantığı 28
tür 64; ~lerin ölümsüzlüğü 63

U

uygun neden 25

V

varlığının fenomenal tezahürü 70
varlık ilkesi 25
varoluş 66; ~un kendisinin suçluluğu 58; ~un sıkıntısını 12
vicdan azabı 71
Profesör Volkelt 45

W

Wilhelm Gwinner 19
Wolff 25

Y

Yahudilik 16
yaratılış hikayesinin 74
yargılama hürriyeti 14
yarı aldatıcı 21
yaşam 62; ~ formu 30; ~ın çıkarları 63; ~ın nimetleri 21; ~ rüyası 62
yaşama istenci 62, 65, 66, 73, 75
yatıştırıcı bilgi 58
Yeni Platoncular 43, 47
yeter sebep ilkesi 26, 26, 27, 49, 50, 51, 52, 56, 58, 65
Young-Helmholtz teorisi 31
Yunan: ~ geleneği 79; ~ idealizmi 79
yüce 55, 59

Z

zaman 27, 37, 78
zihinsel süreçler 30
zorunluluk 26

Schopenhauer kimdir? Belki de kendi çağının en büyük felsefe yazarıdır; Kant ile birlikte bir metafizikçi olarak rakipsizdir. Platon ve Buda'nın öğrencisi, Goethe'nin dostu, Nietzsche, Freud ve Wittgenstein'in manevi hocasıdır.

Varoluşun sıkıntısını ilk elden duyumsayan birisi olarak, doğuştan gelen bir kötümserliğe sahipti. Dünyada hiçbir kalıcı tatmin sağlamayan arzu nesnelerinin peşinden koşmayı beyhude bir gayret olarak görürdü; ve bu görüş bize bir 'kurtuluş felsefesi' olarak miras kaldı.

Bu kitap Schopenhauer felsefesine özce bir giriş yapmaktadır. Etik, estetik ve bilgi teorisinin temellerini, yaşamının dönüm noktalarıyla beraber açık ve anlaşılır bir dille sunmaktadır.



FOL	SCHOPENHAUER KİMDİR?	ISBN 978-625-7307-83-3	
KITAP NO / 165	BASKI / 1		
		9 786257 307833	