FİKİR MİMARLARI DİZİSİ - 19

SCHOPENHAUER

Parerga & Paralipomena

•

İrade ve Tasavvur Olarak Dünya

•

Ahlakın Temeli Üzerine

•

Doğadaki İrade Üzerine

SAY

SCHOPENHAUER

Yayıma Hazırlayan:
Ahmet Aydoğan

Say Yayınları
Fikir Mimarları - 19
Schopenhauer
Yayın Hakları © Say Yayınları
Bu eserin tüm hakları saklıdır. Yayınevinden yazılı izin alınmaksızın kısmen veya tamamen alıntı yapılamaz, hiçbir şekilde kopyalanamaz, çoğaltılamaz ve yayımlanamaz.
Yayın Yönetmeni: Aslı Kurtsoy Hısım
Editör: Derya Önder
Sayfa Düzeni: Tülay Malkoç
Kapak Tasarımı: Özlem Sarıcı
Say Yayınları
Ankara Cad. 54 / 12 • TR-34410 Sirkeci-İstanbul
Telefon: (0212) 512 21 58 • Faks: (0212) 512 50 80
web: www.sayyayincilik.com
e-posta: sayyayinlari@ttmail.com
Genel Dağıtım: Say Dağıtım Ltd. Şti.
Ankara Cad. 54 / 4 • TR-34410 Sirkeci-İstanbul
Telefon: (0212) 528 17 54 • Faks: (0212) 512 50 80
e-posta: dagitim@saykitap.com
online satış: www.saykitap.com

H. Ahmet Aydoğan

Ekim 1968'de İnebolu'da doğdu. Yayıma hazırladığı kitap ve çevirilerin bazıları şunlardır:

Hümanizm, Din ve Sanat Üzerine Düşünceler (T. E. Hulme, 1999), Çatışma Fikri ve Modern Kültürde Çatışma (G. Simmel, 1999), Şehir ve Cemiyet [(Ed.), M. Weber, F. Tönnies, G. Simmel, 2001], Metafizik Nedir? [(Ed.), M. Heidegger, H. Bergson, G. Marcel, R. Guenon, 2002], İnsan Tipleri (E. Spranger, 2003), Rönesans (W. H. Pater, 2003), Hümanizmin Özü [(Ed.), M. Heidegger, J. P. Sartre, T. S. Eliot, I. Babbitt, 2003], Eleştiri: Anlamı ve İşlevi [(Ed.), M. Arnold, W. H. Pater, T. E. Hulme, T. S. Eliot, 2003], Avrupa ve Ortadoğu (A. Hourani, 2003), Grek Felsefesi Tarihi (E. Zeller, 2003), Kişilik: Oluşumu ve Sorunları [(Ed.), A. Schopenhauer, F. Schiller, E. Spranger, C. G. Jung, 2005], Eğitim Üzerine (I. Kant, 2006), Tarihin İlkeleri (R. G. Collingwood, 2006), Okumak, Yazmak ve Yaşamak Üzerine (A. Schopenhauer, 2006), Dünya Dinleri Ansiklopedisi (G. T. Bettany & H. Smith, 2006), Eğitim Üzerine (Aristoteles, 2007), Greklerde Eğitim Düşüncesi (T. Davidson, 2008), Düşüncenin Çağrısı [(Ed.), I. Kant, A. Schopenhauer, M. Heidegger, 2008], Düşüncenin Çağırdığı (M. Heidegger, 2008).

Halen Say Yayınları, Schopenhauer Kitaplığı ve Eğitim Dizisi üzerinde çalışmaktadır.

KISA YAŞAMÖYKÜSÜ ve

SCHOPENHAUER KRONOLOJİSİ

SCHOPENHAUER KRONOLOJİSİ

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

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

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

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

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

1804 Seyahat 25 Ağustos'ta sona erer. Eylülden Aralığa kadar Danzig'de tüccar çıraklığı.

1805- Hamburg'da tüccar Jenisch'n yanında ticaret kâtipliği.

1807

1805 20 Nisan'da babasının intiharı.

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

1807 Mayısta Schopenhauer ticaret kâtipliğini bırakır ve üniversiteye girebilmek için Gotha Gymnasiumu'na bir süre devam eder. Fakat hocalarından biri için yazdığı keskin bir hiciv yüzünden ayrılmak zorunda kalır.

Yanına yerleştiği klasik filoloji uzmanı Franz Passow'dan iki yıl sürecek Grekçe ve Latince dersleri almaya başlar. Weimar'a gider, fakat burada annesinin

evinde kalmaz. Bir süre özel öğretmenlik yapar. Bu arada Karoline Jagemann'a âşık olur.

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

1809- Göttingen Üniversitesi: Doğabilimleri, ardından Aenesi1811 demus'un yazarı ve üniversitenin profesörü Gottlob Ernest

Schulze'nin (1761–1833) yönlendirmesiyle Platon ve Kant.

Ve biraz da G. E. Schulze'nin etkisiyle üniversitede felsefe

profesörü olmaya karar verir.

1811 Noel Yortusunda Weimar'ı ziyaret eder. Wieland ile tanışır, içindeki felsefe aşkı Wieland'ı etkiler ve kendisine "Mizacınızı anlıyorum, felsefeye sadık kalın" yüreklendirmesinde bulunur. Sonbahar: Berlin Üniversitesi.

1811- Berlin Üniversitesi. Johann Gottlieb Fichte, Friedrich Au-

1813 gust Wolf, ve Friedrich Schleiermacher'in derslerine devam eder.

1813 2 Mayıs'ta savaş nedeniyle Berlin'den ayrılır, kısa bir süre Weimar'da kalır. Annesiyle kavga eder ve Rudolstadt yakınlarında Thuringian kasabasına yerleşir.Temmuz-Ekim boyunca Thuringian'daki 'Zum Ritter' hanında Über die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde (Yeter Sebep Önermesinin Dörtlü Kökü Üzerine) başlıklı tezini kaleme alır.

5 Ekim'de bir kez daha annesinin yanına döner.

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

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

1814- Dört yıl boyunca Dresden'de yaşar. Zaman zaman Dres-

1818 dener Abendzeitung'un yazarlarıyla görüşür. Ayrıca yine bu dönemde panentheistic görüşlerinden önemli ölçüde etkilendiği Karl Christian Friedrich Krause (1781–1832) ile tanışır.

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

Magnum opusu Die Welt als Wille und Vorstellung'un (İrade ve Tasavvur Olarak Dünya) ilk versiyonunun taslağını hazırlamaya ve üzerinde çalışmaya başlar. Çalışma üç yıl sürecektir.

1818 Mart: Die Welt als Wille und Vorstellung'un ilk versiyonunu tamamlar. Kitap 1819'da Brockhaus tarafından yayınlanacaktır. Sonbahar: Floransa. Roma, Napoli ve Venedik'i içine alan İtalya seyahatine çıkar. (Goethe kendisine Lord Byron'a sunulmak üzere bir tavsiye mektubu vermiştir.)

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

Baharda gayrimeşru kızkardeşi doğar ve yaz sonunda ölür. Yaz: Danzig Muhl bankasının iflası nedeniyle aile mali bunalıma sürüklenir. Schopenhauer Almanya'ya döner. Kızkardeşi Adele ile de kavga eder. 25 Ağustos'ta Dresden'e döner. Okutmanlık için Berlin Üniversitesi'ne başvurur ve Hegel'in yardımıyla (bir tartışmada onunkine zıt bir fikri başarıyla savunmuştur) başvurusu kabul edilir.

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

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

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

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

1824 Mannheim ve Dresden'de kalır.

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

Kapanan kapıları başka bir yolla, çevirmenlikle açma denemesi: Kant'ın temel eserlerini İngilizceye, David Hume'un denemelerini Almancaya çevirmeyi düşünür, ancak daha sonra vazgeçer.

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

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

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

1833 6 Temmuz: Hayatının sonuna kadar yirmi yedi yıl boyunca bir daha terketmeyeceği Frankfurt-am-Main'e yerleşir.

1835 Über den Willen in der Natur (Doğadaki İrade Üzerine). Hemen her başarısızlığının arkasındaki siluet olarak gördüğü Hegel'e birikmiş öfkesi girişte ifadesini bulur.

1838 Annesinin ölümü.

1839 Über die Freiheit des Menschlichen Willens (İnsan İradesinin Özgürlüğü Üzerine). Drontheim'deki Norveç Bilim Cemiyeti'nin açtığı yarışmaya gönderir ve bu ilk ödül kazanan denemesi olur.

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

Kopenhagen'deki Danimarka Kraliyet Bilimler Akademisi'nin desteklediği yarışmaya gönderir.

1841 İki yarışma denemesini bir araya getirerek yayınlar: Die beiden Grundprobleme der Ethik (Ahlakın İki Temel Sorunu).

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

1849 Adele'nin ölümü.

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

1853 Schopenhauer'in şöhretinin başlangıcı. John Oxenford Westminster Review'de "Iconoclasm in German Philosophy" (Alman Felsefesinde Putkırıcılık) başlıklı bir makale yayınlar. Kitapları ve denemeleri üzerine tartışmalar düzenlenmeye, değerlendirme ve incelemeler yazılmaya başlar.

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

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

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

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

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

YAYIN KRONOLOJİSİ

1813 Üeber die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde (Yeter Sebep Önermesinin Dörtlü Kökü Üzerine).

1816 Üeber das Sehen und die Farben (Görme ve Renkler Üzerine), 1831'de Justus Radius'un Scriptores Opthalmologici Minores'i içinde Latince yayımlanmıştır.

1819 Die Welt als Wille und Vorstellung: vier Bücher, nebst einem Anhange, der die Kritik der Kantischen Philosophie enthält (İrade ve Tasavvur Olarak Dünya: Kant Felsefesinin Eleştirisini İçeren Bir Zeyille Birlikte, Dört Kitap).

1831 Theoria colorum physiologica, eademque primaria.

(Scriptores opthalmologici minores, içinde, ed. Justus Radius).

1836 Üeber den Willen in der Natur (Doğadaki İrade Üzerine).

1841 Die beiden Grundprobleme der Ethik

(Ahlakın İki Temel Sorunu).

1851 Parerga und Paralipomena

(Yarım Bırakılanlar ve Geride Kalanlar).

1862 Baltasar Gracians Hand-Orakel und Kunst der Weltklugheit, vd. (Çeviri).

1864 Aus A. Schopenhauers handschriftlichem Nachlass

(Not Defterleri).

1883 Briefwechsel zwischen A. Schopenhauer und J. A. Becker

(Mektuplar).

TOPLUBAKIŞ

SCHOPENHAUER: YAŞAM ve ÖĞRETİ[2]

Thomas B. Saunders

I

Eğer 19. yüzyılın filozoflarını kendi zamanlarında müstakilen icra ettikleri tesire ya da eserlerinin içinde barındırdıkları tabii değere göre değil de, yanızca tek bir ölçüte, yani aradan geçen zamana karşın halen hangi ölçüde dikkat çekebildiklerine göre değerlendirirsek, hiçbiri Arthur Schopenhauer kadar müessir görünmez. O çağdaşı öğretmenlerin eserleri kütaphanelerin raflarında tozlanmaya terk edildiklerinde kitaplarının yaşayacağını öngörmüştü ve söyledikleri doğru çıktı. Hegel, Comte ve Mill'in şimdi aralarında iddia edebileceklerinden çok daha büyük bir okuyucu kitlesini cezbettiğine en küçük şüphe yoktur; ve ölümünden bu yana ortaya çıkmış olanların en iyilerini alsak bile, ne Herbert Spencer'da ne Hartmann'da ne de henüz Nietzsche'de, onun ulaştığı yaygınlık ve tanınırlık seviyesine rakip olma potansiyeli vardır. Sadece okur yazar kesimini değil, fakat sokaktaki adamı da bu yazarların hepsinden daha büyük bir ölçüde kendisine çekmektedir; ve sadece sokaktaki adamı değil, fakat aynı zamanda hiçbir zaman göz önünde bulundurmadığı bir başka kişiyi, kabul odasındaki hanımefendiyi de kendisine bendetmektedir. Bize sıradışı bir üslup ve parlaklığa sahip bir dil ile hayatın her çağda karşılaşılan meselelerini ele aldığı, ve bilhassa insan ıstırabına dair, içinde kendi tecrübemizden bazı hakikat unsurlarını bulup çıkaramaz isek kendimizi talihli saymamız gereken bir resim sunduğu için böylesine geniş bir alakayı uyandırdığı söylenmektedir. Aynı ölçüde kesin gözükense şudur: O yüksek derecede, karışık duygu ve heyecanları uyandırma, yeri geldiğinde cezbetme yeri geldiğinde itip uzaklaştırma, bizi kendisine hayran bırakma ama aynı zamanda nefret ettirme, vardığı sonuçların çoğunda onunla hemfikir olmasak bile, sunduğu gerçeklerin çoğunu kabul etmeye zorlama gücüne sahiptir; ve bu çoğu kez güçlü bir büyülenme hissi uyandıran bir güçtür.

Gerçekten Schopenhauer'in söylemeye çalıştığı şeyi uzun uzun düşünüp de içyüzünü anladıktan sonra onu mahkûm eden bazı kimseler vardır. Bazıları da vardır ki onun ismini, aşikâr ki yazdıklarına aşina olmaktan kaynaklanmayan bir küçümsemeyle zikrederler. Fakat diğer taraftan o, ismi anıldığında ondan sanki başka hiçbir filozof böylesine bir alakaya layık değilmişçesine söz eden çok büyük bir ateşli taraftar kitlesine sahiptir. Onu dünyayı anlamış ve ne söylediğini

bilen bir adam olarak tasvir ederler. Eşyanın gerçeklerine derinlemesine nüfuz eden hayran bırakıcı bakışını ve daha az şaşırtıcı olmayan eşyaya yaklaşım tavrını överler. Onun hakkındaki en önemli şeyin farklı bakış açılarını birbiriyle bağdaştırma tarzı olduğunu ileri sürerler. Felsefe ve bilimi birleştirdiği; öğretisinde nihai gerçekliğin, 19. yüzyılın ilk yarısının idealizmiyle ikinci yarısında baskın olan evrimciliği uzlaştırabilecek İrade olduğunu gösterdiği söylenir. Her ne kadar keskin bir tabiat gözlemcisi sayılsa ve bu sahada kökleşmiş her doğruyu kabul etse de, tabiat alanının gerçeklerin anlaşılabileceği tek saha olmadığına; bilimin sözde olgularıyla sadece şeylerin görünüşü üzerine eğildiğine ve hiçbir yerde hakikate nüfuz edemediğine; bütün inançların içerisinde maddeciliğin en saçma olanı olduğuna dair kesin kanaat sahibi olduğu söylenir. Keza kendisi herhangi bir Tanrının mevcudiyetine dair hiçbir şey bilmezken, bağlıları bir dinin zorunluluğu hususundaki derin inancına ve kendi teorisinin ahlaki karakteri üzerine yaptığı büyük vurguya işaret ederler; mistik bir tarafının bulunduğunu, ve hiç olmazsa hedef ve niyet olarak, kendisinin bir münzevi ve bir çileci olduğunu ileri sürerler. Son olarak—ve bu dediklerine göre onun derin seziş kabiliyetinin zirve noktası sayılabilecek delilidir—her ne kadar kendisi ileri bir uygarlığın ürünü olsa ve etarafındaki büyük kurumları ıstırap ve sefaletin dindirilmesi, acımasızlık ve gaddarlığın denetlenmesi, adalet ve barışın tesis edilmesi için bir çare olarak görse de, asla gelecekte bir altın çağın gerçekleşeceği yönünde budalaca umutları cesaretlendirecek hiçbir imada bulunmaz; hayat bilgeliğinin son dersi olarak hiçbir harici iyileşmenin, hukuk ya da eğitimin hiçbir etkisinin asla gerçek bir değişimi vücuda getiremeyeceğini; hayatın her ne kadar kimi veçheleri bakımından hoş ve adil gibi görünse de, kaçınılmaz olarak yenilgiyle sonuçlanacak bir mücadele; asla tatmin edilemeyecek uzun bir arzu olduğunu; ve bizatihi özyapısı gereği dünyanın acı ve ıstıraba yazgılandığını savunur.

Schopenhauer yazılarıyla kazandığı şöhretin haricinde kendisine duyulan alakanın bir kısmını karmaşık kişiliğine borçludur. Düşünceleri ve eylemleri arasındaki tuhaf çelişkiler kendisine kolay tanımlanamayan, değişik yönlere çekilebilen bir karakter kazandırmıştır. Eğer herkes kendince bir sorun, bir muamma ise, bu Alman düşünürü, hiç şüphe yok bunların en tuhaf, en ilginç olanlarından biridir. Fedakârlık ve diğerkâmlığı bütün ödevlerin en yücesi olarak vazeden, duygudaşlık ve iyiliği ahlakın nirengi noktası olarak gören hiç kimse yoktur ki, bu nitelikleri kendi davranışlarında onun kadar az sergilemiş olsun. Bunun mümkün dünyaların en kötüsü olduğuna ve safi varoluşun acı ve ıstıraptan başka bir şey olmadığına inanmış olan hiç kimse yoktur ki, bu öğretiyi daha az acı verici tarzda kabul etmiş ya da kendisine sağlık, bağımsızlık, ortak kaygılardan

azadelik ve yüksek fikri hedeflere kendini adama şansı yahut fırsatı böylesine talihli bir şekilde bahşedilmiş olsun. Verdiği hükümlerde bu denli sert ve şedit, ya da kıskançlık ve kötülük duygularından kendisini bir türlü kurtaramamış, yahut takdirlerini kazanmak için bu denli istekli iken, hemcinslerine böylesine istikrah ve tahkirle yaklaşmış olan bir filozofa yakışan yegâne mizacın sakin, metin, soğukkanlı bir hoşgörürlük olduğunu bildirecek kimse çıkmamıştır. Schopenhauer'in yaşamöyküsünü yazmış olanların 1788'de Danzig'te bir tüccarın evinde başlayıp 1860'ta Frankfurt'ta bir odada yapayalnız sona ermiş olan hayat hikâyesini anlatırken dile getirebildikleri kanaat yahut izlenim böyledir; ve onu evinde ve evinden uzakta geçen çocukluğu, kitaplardan ziyade insanlar ve hadiseler içerisindeki eğitimi, annesi ve kızkardeşiyle ardı arkası kesilmeyen kavgası, mücadeleleri ve hayalkırıkları, bıkıp usanmadan çalışıp başarıyı beklediği uzun tecrit yılları boyunca takip ederken; bayağı maceralarına, kaba ve kurumlu davranış tarzına, kavgaları, tuhaf kuşkuları, kibirli hallerine, ve ardından yine sessiz, sakin, dingin anlarına, çabalarına ve özlemlerine, yaşanmaya değer bir hayat arzusuna, dile getirdiği birçok soylu fikre dair bir şeyler dinlerken, bu adamın kendisi hakkında sorgulayıcı hatta yargılayıcı olmaktan kendimizi kolay kolay alamayız.

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

Kibirli, kurumlu havasına karşın, bu karşı koyma ve azarlamada büyük bir

haklılık payının bulunduğu inkâr edilemez. Nice yüksek düşünsel başarı türleri vardır ki, mimarlarının ahlaki zaafiyetleri yahut seciyesizliklerinden hiçbir surette etkilenmemişlerdir, bunu hepimiz kabul ederiz. Fakat Schopenhauer'in durumunda bizzat onun onaylamadığı, hatta şiddetle eleştirdiği böyle bir girişimde bulunmaktan çekinmemeliyiz; ondaki leke ve kusurları bulup ortaya çıkarmak arzusuyla değil, kendisini ve eserini yerli yerine oturtmanın başka bir yolu olmadığı için yazdıklarıyla yaşadığı hayat arasındaki ilişkiyi sorgulamalıyız.

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

Ölümünden bu yana bin adet satılmış ve yüzlerce kitap, risale ve denemenin temel çatısını oluşturmuş olan başeserinin, 1818'de neşrettiğinde ancak üç ya da dört derginin dikkatini çekmiş olduğunu ve ardından yayıncının yazarına kopyaların çoğunu atık kâğıt olarak değerlendirmekten başka bir çaresinin kalmadığını bildirdiğini, ve fırsatını bulmuşken, "hiç olmazsa bir kısmını böylelikle değerlendirebilirim belki" diye de eklediğini hatırlarsak, şu herkesin bildiği cümleyi tekrarlamakla bilmem kötü bir iş yapmış olur muyuz: Her kitabın bir kaderi vardır ve böylesine tuhaf bir durumu anlama çabasından vazgeçilmelidir. Bildiğimiz kadarıyla otuz yıl boyunca münzevi düşünüre ulaşmış olan tek tanınırlık işareti Norveç'teki uzak bir kasabadan gelmiş, oradaki bir bilim cemiyeti irade özgürlüğü üzerine kaleme almış olduğu denemeden ötürü kendisine bir ödül göndermiştir. Büyük incelemesinde tek tek tetkik edip tartışmamış olduğu meseleleri ele alan bir dizi popüler deneme kaleme almaya karar verdiğinde bile, hiçbir karşılık ya da ücret beklemeksizin sunmuş olduğu üç yayıncı tarafından birbiri ardına reddedilmiş olan emeğinin meyvelerini görme şansına dahi sahip olmamıştır. Böylesine tam ve böylesine uzun sürmüş bir başarısızlığın sonunda birdenbire gözkamaştırıcı bir başarıya dönüşmesinin hikâyesi bilebildiğim kadarıyla emsalsizdir. Ciddi felsefe yıllıklarında böyle bir hikâyeye herhalde tesadüf edilmemiştir. Bunu nasıl izah edeceğiz öyleyse? Hayalkırıklarının ortasında kurban, bize söylendiğine göre, başarısızlığını daha doğrusu muvaffakiyetsizliğini gücü ve iktidarı ele geçirmiş olan rakiplerinin kötü

emellerine ve kendilerininkinden çok üstün olduğunun farkında oldukları eserini ustaca sürdürülen sessizliğe boğma yönündeki kararlılıklarına bağlamaya hazırdı. Biz daha makul sebepler bulmaya çalışmalıyız.

II

Öyleyse nedir Schopenhauer'in felsefesi? Onun nihai gerçekliğin İrade olduğunu söyleyen öğretisinden ne anlamalıyız? Kendisi bu öğretiyi, varoluşun anlamı ile ilgili daha önceki düşünürlerin boşuna sorup durdukları ezeli soruya bir cevap olarak tanımlar. O bize felsefeden daha az olmamak üzere dinin de dünyaya bir açıklama, bir izah getirme çabası olduğunu ve bu bakımdan ona kitlelerin metafiziği denebileceğini söyler; fakat din insan hayatının birçok girift ve çetrefil meselelerini çözmek için kestirmeden en kolay yolu, tabiatüstü bir vahyi kabul ederken, felsefenin işi olguların içerisinde kalmak ve bunların hepsini hesaba katıp açıklamaya çalışmaktır. O bu işi gerektiği gibi başaran ve bu büyük sırrı keşfeden ilk kişi olduğunu iddia eder. Kendi görüşünce sunduğu açıklama basittir ve bu yüzden hakikatin zahiri alametine sahiptir:[3] Baştan sona tutarlıdır ve dolayısıyla aynı zamanda batıni alametine de sahiptir; ve terübenin erişim alanının tamamını ışıtacak kadar çok yönlüdür. Nitekim geçici bir coşkunluk hali içerisinde onu yüzlerce kapısı bulunan bir kaleye benzetir. Bize hangi kapıdan girersek girelim merkeze götüren bir yolu mutlaka bulacağımızı söyler.

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

Filozof, bütün insanlar içerisinde, bu kurala bir istisna teşkil etmez. Onun girişmiş olduğu inceleme, her ne kadar sürekli olarak ilerliyor olsa da, herhangi belirli bir anda büyük ölçüde bir gelenektir ve herhangi bir kişi ona ne kadar çok ilavede bulunursa bulunsun, kıyas kabul etmez derecede ondan çok daha fazlasını kendisine mal ediyordur. Kendine ait bir kale yahut şato şöyle dursun, mütevazı bir ev bile inşa etmekten kat kat uzaktır, onunkisi bilginin kadim malikanesi içerisinde olsa olsa bir ya da iki odanın mülkiyetine erişmektir ancak. Malikane o kadar geniş ve o kadar düzensiz, ve sürekli olarak o kadar çok tamirata maruz

kalmıştır ki, dışarıdaki kalabalık ona her zaman büyük eklentiler ilave edildiğini zanneder. Fakat hakikat hiç de öyle değildir, onun çatısı altında sakin olanların çoğuna, başkalarının sağlamış olduğu sığınak ve barınağa sahip olmak yeterli gelir, buna mukabil sakin oldukları yeri geliştirip düzeltmeye çalışanların çok azı başarılı olur. Binaya ait yeni bir müştemilatı ıskartaya çıkaran bir insan zor bulunur; eğer karanlık bir geçitte bir pencere bile açabilse talihli addedilir. Ne var ki, yapılan ilavelerde ne kadar büyük bir başarıya erişilmiş olursa olsun, bir şey kesindir: İnşa tasarıları büyük ölçüde kendisinden önce gelip geçmiş olanların çalışmaları tarafından belirlenir. Daha düz bir anlatımla ifade etmek gerekirse, herhangi bir düşünürün özgünlük iddiaları ne olursa olsun, ondan geriye kalacak olan geçmişin onun üzerindeki ameliyesi, ondan çıkardığı şeydir, ister eseri temellük ettiği fikirleri geliştirmeye, isterse düzeltme yahut karşı çıkma yoluyla yenilerinin önünü açmaya dayansın. O halde Schopenhauer'in, şimdilerde söylendiği gibi, sistemini tarihsel olarak nasıl açıklayacağız?

Temel gerçekliğin İrade olduğunu ileri sürerken o, tek kelimeyle, Rönesans'tan kendi yaşadığı döneme kadar, şu ya da bu biçim içerisinde, hayatiyetini sürdürmüş olan büyük hareketin bir evresine karşı çıkıyordu. Otoriteye, özellikle dinsel otoriteye başkaldırı kaçınılmaz olarak, hayata ve bilgiye dair bütün meselelerde, Aklın ve sadece Aklın nihai etken olarak kabul edildiği entelektüel bir ruh hali meydana getirmişti. Bu değişimin temel sonuçları içerisinde hiçbiri, felsefi spekülasyon üzerinde kendisini hissettirmiş olan etki kadar önemli değildi. Kilise dünyanın durumunun bütünüyle bir Tanrısal planın gerekleriyle anlaşılıp değerlendirilmesi gerektiğini göstermeye çalışmışken, şimdi her şeyin insan aklının sınamasına tabi tutulması yönünde bir girişimde bulunuluyordu. Fakat daha derin düşünüldüğünde güçlükler baş gösteriyor ve iki yüzyıldır hepsi de kılavuzlarının Akıl olduğunu ileri sürmüş olan birtakım düşünürler, kendilerini karşılıklı çatışma halinde buluyorlardı. Bunlardan bir grubu bir önceki kuşaktan miras olarak devralınmış ilahiyat şeması ile kendilerine ait olanı yahut doğabiliminin sonuçlarını bağdaştırmaya çalışıyordu. Bir başkası dini teorileri diğer düşünce dallarından ayrı tutmayı istiyordu, çünkü bu teorileri belli bir alana özgüleyip müstakilen ele almayı ya da bunların geçerliliklerini bütünüyle reddetmeyi arzu ediyorlardı. Bir üçüncüsü her şeyi Akla bırakıyordu. Genel eğilim bireysel ve toplumsal hayatın olgularını onları meşrulaştırmaya çalışarak izah etmekti; dinin kendisi bir Kilise tarafından kuşaktan kuşağa devredilmiş yahut bir kitapta vahyedilmiş bir şey olarak değil, fakat asli tabiatı itibariyle akli bir şey olarak kabul ediliyordu. Leibniz gibi filozoflar, evrenin Tanrısal kudretin ve bilgeliğin birçok işaret ve alametini gösterdiği için, kötülüğün bizim sınırlı kusurlu bilgimizin menzilinin ötesinde, içinde mutlak iyiyi barındıran bir planın

parçası olduğu sonucuna varmamız gerektiğini; ve Tanrı, sınırsızca adil ve nihai amacı sonsuz iyilik olarak düşünülmesi gerektiği için, dünyaya halihazır gelişme durumu içinde olması mümkün olanın en iyisi olarak bakmak için yeterli neden olduğunu ileri sürüyorlardı. Pope gibi şairler aynı iyimser muhakeme tarzını benimsemişlerdi; onlar gördüğümüz yahut anladığımız ne kadar az olursa olsun, bir şey kesindir diyorlardı: "Her ne ki vardır, o haktır [onda kusur noksan, eksiklik yanlışlık yoktur]."

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

Fakat tanındıkları isimle Akılcılar, Aklı bu şekilde Tanrılaştırırken bunların iddialarını daha bir alıcı gözle tetkik eden başka düşünürler de vardı. Psikolojistler[4] bilginin ne olduğunu—ne kadarının tecrübeyle kazanıldığını ve ne kadarının doğuştan geldiğini sormaya başladılar; ve bunların hemen ardından Kuşkucular geldi. Bunlar hem maddenin hem zihnin, izlenimlerin yahut fikirlerin birbirini takip etmesinden başka bir şey olmadığını ve bizim övünüp durduğumuz bütün bu gerçeklerin safi alışkanlığın [yahut geleneğin] neticesi olduğunu savunuyorlardı. Böylelikle Akıl şimdilik bir yanılsama haline irca edilmiş gibi görünüyordu. Kuşkusuz Akılcılar, bilhassa doğabiliminin gelişiminden beslenmiş olan bu teoriyle, maddenin nihai gerçeklik ve yine bu görüşün özel bir biçimi konumundaki düşüncenin de bir bakıma maddenin bir işlevi olduğunu ileri süren teoriyle görüş ayrılıklarını çözmek zorundaydı. Fakat göğüslemek zorunda kaldıkları temel güçlük, bizzat durdukları zemini tehdit ettiği için daha tehlikeli bir karaktere sahipti.

Öncesiz sonrasız hakikatler hakkında akıl yürütme, fikir serdetme şu türden pratik sorularla sekteye uğradı. "Öyleyse bildiğimiz nedir? Ne biliyoruz? Aklın

enstrümanı denecek kadar göklere çıkarılan bu zihin nedir? Hangi türden olursa olsun algıladığı izlenimleri kaydeden salt duyarlı bir plaka mı, yoksa kendi etkinliğiyle deneyimde bulunmaya katkıda bulunur mu? Muhtevası bütünüyle dışarıdan mı devşirilmiştir, yoksa bunların bir kısmı kendine mi özgüdür? Sabit yahut değişmez ilkelere sahip midir, yoksa sağlam kanaatlerimiz, sözgelimi her sonucun bir sebebi olduğu yolundaki inancımız alışkanlık ve çağrışımın neticesinden mi ibarettirler? Peki o halde madde nedir? İzlenimlerimizin ötesine geçebilir miyiz? Şeyler bizim onlar hakkındaki algımızın dışında mevcut mudurlar? Dışımızdaki nesnel dünya, öznel ruhla birlikte, bir yanılsama mıdır?" Bunlar Locke'dan Berkeley'e, Berkeley'den Hume'a ve son olarak Hume'dan, 18. yüzyılın felsefesini sona erdirdiğini ve bütün felsefenin temellerini yeniden attığını söyleyebileceğimiz Kant'a taşınmış olan sorulardı.

Kant'ın başarısı, en kestirme ifadeyle söylenecek olursa, Aklın iddialarını yeniden ileri sürmek, fakat aynı zamanda onların şümullerini sınırlamaktı—zihinde bizatihi tecrübenin mümküniyetinin temelinde yatan bazı unsurların mevcut olduğunu ve bu yüzden ondan çıkarsanamayacağını, fakat diğer taraftan bu hüviyetiyle Aklın daima duyunun verilerine bağlı olduğunu ve bunların ötesinde hiçbir şeye ulaşamayacağını göstermekti. Her ne kadar zihin üzerindeki etkilerini izah etmek için duyuların verilerinin ötesinde yer alan bir gerçekliğin mevcudiyetini varsaymaya mecbur isek de, o kendi ifadesiyle "bu kendinde şey"in ["Ding an sich"] spekülasyonun erişim alanının dışında kaldığını savunuyordu. Ama yine de bildiğimiz kadarıyla bu "bu kendinde şey"in pratik Akıl, ya da tek kelimeyle, Tanrısal bir düzen olarak İrade tarafından, açık seçik olarak olmasa da, seçilip tanınabileceğini ve esrarengiz bir tarzda insandaki ahlaki unsurla bağlantılı olduğunu kabul ediyordu. Kant'ın böylelikle yapmış olduğu şey, nihayetinde, hayatın bilgiden daha fazla olduğunu göstermekti.

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

Kant'ın ölümünden sonra Almanya'daki resmi felsefe önderlerinin—onun böylelikle baştan sona elden geçirip meşruti [şartlara bağlı] bir hakimiyet alanıyla sınırladığı—Akıldan sistemler vücuda getirmeye koyulmuş olmaları, aynı zamanda hem dogmatik hem de yüksek derecede spekülatif bir dizi entelektüel

maceranın onun eleştirel çabalarının sonucu olmuş olması yeterince şaşırtıcıdır. Fakat bunlar takipçilerine bir sürü çözülmemiş sorun bıraktılar. Özne ile nesne arasında, kendinin bilincinde olan ruh ile tecrübe dünyası arasında varsaymış oldukları karşıtlık onları başka çözümler bulmaya yöneltti; eğer yapabilseydiler, teorik ve pratik melekeler arasındaki aşikâr çatallanmayı bağdaştırmaları gerekecekti; her şeyi izaha kavuşturacak bir ilke arayışları çoklarını, onun duyu verilerinin arkasına yerleştirmiş olduğu "kendinde şey" gibi esrarlı, muammalı bir kavram için yer bulunmadığı sonucuna götürdü. Bütün veçheleri itibariyle evrenin hiçbir kayıt ve şartla bağlı olmayan Aklın, ya da onların tercih ettikleri bir söyleyişle, Mutlakın bir açılımı olduğunu savunurlarken, işte bu sorunları çözmeye çalışıyorlardı.

Fakat Schopenhauer de aynı zamanda Kant'ın takipçilerinden biriydi; esasen o kendisinin tahtın gerçek mirasçısı olduğunu iddia ediyordu. İrade, kanaatince onun mirasını meşru olmayan yollardan ele geçirmiş olanlar tarafından ele alındığı kadarıyla, şimdiye dek bunların hiçbiri tarafından safi felsefi bir sistemin temeli haline getirilmemiştir, bunun isbata muhtaç bir tarafı yoktur. Sözgelimi Fichte'nin bu ilkeyi farklı bir doğrultuda, teolojik bir kullanım alanı içerisinde ele aldığını hatırdan çıkarmamalıyız, çünkü o sonunda her şeyi götürüp, sınırsız Ahlaki İradeden, ya da Tanrı dediği Evrensel Varlıktan başka bir şey olmayan bir Mutlak Ben'in eserine bağlamıştır. Aklın sınamasına başvurarak başlamış olan düşünce hareketinin son söz-nihai kavram olarak İradeyi hakikate eriştiğimiz kanal olarak telaffuz etmesi, spekülasyon tarihinde ilginç bir olgudur.[5] Ve Hıristiyanlığın öğretileriyle münasebeti içerisinde bu neticenin kendine ait özel bir anlamının olmadığı da söylenemez.

Schopenhauer'in düşünüp yazmaya başladığı dönemde, İradenin bir bakıma şeylerin temelinde bulunduğu görüşü onun teneffüs ettiği havanın bir parçasıydı. Akılcılığa karşı oluşmuş olan bu özel tepkiyi o sonuna kadar paylaşıyordu. Ama aynı zamanda döneminin bütün hayatı ve edebiyatı üzerinde çok derin ve ciddi tesirleri olmuş olan bir hareketin de etkisi altındaydı. Akla tapınmaya karşı teşekkül etmiş olan muhalefet Romantisizm diye bildiğimiz genel bir biçime kavuşmuştu; bir başka ifadeyle, bir önceki çağın ayırt edici özellikleri olan kültürlü ve sıradan ahlaka, klasik biçimlere saygıya, yüzeysel tarih ve uygarlık görüşüne karşı teşekkül etmiş olan tepkiydi bu. Akıl ya da düşünceden ziyade his yahut duyguların çekim alanı içerisinde bulunan bir hareket olarak bu akım, aklı insan tabiatındaki ikincil yahut boyun eğen [tabi] bir unsur olarak kabul edenlerin nezdinde güçlü bir cazibeye sahipti. Dahası yücelik özlemleri ve yüceltici tavırları ile, güzel ve esrarengiz olanı arayışı ile, hakikatin sıradanlaşmış

kanıksanmış şimdinin çok ötesinde, sathın altında, ve eğer herhangi bir yerde varsa, kalbin derinliklerinde aranması gerektiği yolundaki kanaatiyle, yüksek özlemler ile sefil gerçekler arasındaki ezeli ebedi çatışma üzerine uzun uzun düşünmek için hazır bekleyen bir filozofta etkin bir karşılık uyandırıyordu.

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

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

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

Schopenhauer'in döneminden kısa bir süre önce yetişmiş olan belli birtakım Fransız maddecilerinin eserlerinin ciddi bir tetkikini sözünü ettiğimiz bu ilgilerle

bağdaştırmış olması göründüğü kadar kafa karıştırıcı değildir. Bilimin ruh ve beden arasındaki münasebet hakkında söyleyebileceği her şeyi öğrenmeye dönük kuvvetli bir arzuya sahipti, çünkü o, az ileride göreceğimiz gibi, varoluş muammasının anahtarını bu bağ yahut münasebetin sunacağı fikrindeydi. Hatta kendisinin, aklın beynin bir işlevinden ibaret olduğunu ileri sürerlerken Helvetius ve Cabanis ile tam bir görüş birliği içerisinde olduğunu ifade etmişti. Helvetius'a duyduğu saygı onun "bu yazar bizzat Kadir-i Mutlak'ın gözde kitabı olmalı" şeklindeki ifadesinden tahmin edilebilir. Keza Chamfort da yine onun yüksek bir saygı beslediği bir başka Fransız yazarıydı.

Demek oluyor ki filozofumuzun sözünü ettiği görkemli kalenin inşasında kullanılmış olduğunu tesbit edebileceğimiz malzemelerden kimisi bu neviden şeylerdi. Bu kaleye yaklaşırken o bize bütün bir yapının tek bir düşünceyi sergilemek için tasarlandığını söyler. Dünyanın her yerde bir ve aynı olan İradenin açılımı olduğu, sisteminin mücessem hale getirdiğini ve bütün yazılarının şerh edip açıkladığını bildirdiği hakikattir. Daha önceki düşünürlerin bu hakikatten kimi iz yahut kırıntılar sergilemiş olabileceğini kabul etmeye hazırdır, fakat bunlar saçmalıklarla kolay kolay görülüp tanınamayacak kadar karanlıkta bırakılmıştır. İnancına göre bir bütün olarak öğretisi, Upanişadların, Platon'un ve Kant'ın ışığı aynı dönem içerisinde insanın dimağı ve ruhu üzerinde parlamadıkça ortaya çıkamazdı.[6] Öyle ise önce onun bu temel düşünceye nasıl ulaştığını, ikinci olarak, ulaştığı bu temel düşünceyi hayatın meselerinin ve bilgi sorunlarının çözümüne nasıl tatbik ettiğini görelim.

III

Schopenhauer dünya hakkındaki bilgimizin onun bize görünme tarzıyla sınırlı olduğu düşüncesinden hareket eder. "Duyularımıza verildiği haliyle dünyanın bir özne karşısında bir nesneden, tek kelimeyle, bir algılayıcının algısından ibaret olduğu keyfiyetinden," der şaheserinin başlangıcında, "daha kesin, daha bağımsız ve haddizatında isbata daha az muhtaç bir hakikat yoktur." Ve bizi hemen ikaz eder, burada ima edilen dünyanın gerçek bir mevcudiyete sahip olmadığı gibi bir varsayım değildir, çünkü söylenenlerin tümünden çıkarılması gereken düşünce, dünyanın mevcudiyetinin algılanmasına bağlı olduğudur. Eğer ses, koku ve renk gibi niteliklerin bunları birleştirdiğimiz şeylerin tabiatında [ya da onların doğal bir parçası] değil, bizim içimizde mevcut olduğunu hatırlarsak, bütün bu söylenilenlere aklımızın yatması mümkündür; ses çanda değil, fakat bizim kulağımızdadır; renk çiçekte değil, fakat gözlerimizdedir. Belli birtakım şeylere ait gibi görünen katılık, hacim, hareket ve benzeri türden niteliklerin aynı zamanda bunları algılayan duyularda ve duyular için varolduğunu keşfetmek için çok derin

düşünmeye de gerek yoktur. Bir insan bu basit hakikati anlayamadıkça; varolan her şey ona zaman zaman safi hayal yahut vehim gibi görünmedikçe, Schopenhauer o kişinin felsefeye gerçek bir alaka duyduğunu inkâr edecektir.

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

> "We are such stuff
> As dreams are made on, and our little life
> Is rounded with a sleep."[7]

Fakat bu hakikate kanaat getirmemiz için bakışımızı Greklerin spekülasyonuna yahut Doğunun kadim bilgeliğine çevirmemiz ya da Shakespeare'in sözlerine kulak vermemiz gerekli değildir. Her insanın bunun kendi kendine farkına vardığı anlar mutlaka vardır.

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

Bu keşfi işte şimdi onun talebesi yaptığını iddia ediyordu. Eğer duyu dünyası bir özne karşısında bir nesneden ibaretse, diye soruyordu, özne gerçeklik hakkında, kısa ve ani de olsa bir görüş, müphem ve muğlak da olsa bir fikir meydana getiremez miydi? Her ne kadar kaleye dışarıdan giremiyorsak da,

içimizde bizim için bir girişi mümkün kılacak, deyiş yerinde ise, bir yeraltı geçidi açtıracak hiçbir şey yok mudur? “Ben kendimi,” der Schopenhauer, “şu iki bakımdan biliyorum: Kendimi bir beden, belli bir büyüklük ve biçime sahip bir şey, mekânda yer kaplayan, zamanda devamlılığı olan ve başka nesnelerle bir sebep netice bağıntısı içerisinde duran bir nesne olarak biliyorum. Fakat aynı zamanda ben kendimi hisseden ve eylemde bulunan, arzu eden ve arzuları peşinde koşan, mücadele eden bir varlık—tek kelimeyle isteyen, irade eden bir özne olarak biliyorum. “Bilincimin derinliklerinde bu deruni varlık bana kendisini, mekân ve zaman sınırlamalarının ötesinde ve sebep netice ağının dışında bir varlık olarak açar. O benim tarafımdan başka hiçbir şeyin bilinmediği kadar büyük bir mahremiyetle [yakınlık ve dolayımsızlıkla] ve katiyetle bilinir ve ben onu sürekli ve gerçek olarak hissederim. Fakat aşikâr ki benim bu kendimi iki yoldan bilişim bazı bakımlardan birbiriyle irtibatlıdır; benim bu bedenim, mekândaki bu nesne, bazı bakımlardan benim deruni varlığımla bir ve aynıdır. Kendi benliğimde nesne ve öznenin birleştiğini müşahede ediyorum ve dolayısıyla bilincimin derinliklerinde hakikatin şafağının söktüğünü görüyorum: İrade duyu algılarının verilerinin arkasında yer alan gerçekliktir.

“Biz bunu,” der Schopenhauer, “iradi dediğimiz eylemlerde yeterince açık biçimde görürüz; fakat aynı şey kalp atışı, nefes alış verişi, midemizin hazım faaliyeti ve benzeri türden gayriiradi dediğimiz eylemler için de geçerlidir.” İradi veya gayriiradi, her türlü bedeni faaliyeti sevk ve idare eden sinirlerdir ve iradi faliyetleri idare eden sinirlerin İradenin vasıtası, gayriiradi faaliyetleri idare edeninse başka bir şeyin vasıtası olduklarını varsaymak saçma olacaktır. Esasen bilinçli olmayan İradenin dışavurumları olan gayriiradi eylemler, engellenmeleri yahut denetlenmeleri ya da haddinden aşırı uyarılmaları halinde bedensel acı biçiminde bilinç düzeyine yükselebilirler. Bundan başka harici tesirler bize zevk veya acı verdiğinde, İradeyi etkilediklerinden ötürü yine aynı neticeyi husule getirirler; bizde bunları isteme ya da istememe duygusu doğururlar. Zevk ve acının bizi safi fikirlerden çok daha derin biçimde etkilemelerinin sebebi onların içimizdeki en derin şeye dokunmalarıdır. Keza yine İradenin korku, endişe ya da elem vücuda getiren türden sınırlanımı bedenimiz üzerinde doğrudan bir sonuç doğurma gücüne sahiptir ve onun işleyişini ve işlevlerini bozar. Bunlar Schopenhauer’in “par excellence mucize” dediği şeyin, yani beden ve İradenin, birinin diğerinin harici ifadesi olması anlamında, bir ve özdeş olduğunun teyidine dönük olarak işaret ettiği olgulardan bazılarıdır.

Ne var ki o bize, bu gerçeğin hiçbir surette beden ve onun çeşitli işlevleri konusunda yapılmış herhangi bir bilimsel izahla çatışma içerisinde olmadığını

özenle hatırlatır. Öz-bilinç [benin kendisinin farkındalığı] ve bilim burada, der, iki farklı şeyle uğraşmak zorundadır. Üzerinde ısrar ettiği hakikat aşikârdır. Ben-bilinci beni kolumu kaldırdığımda iradenin bir eylemini yerine getirdiğime temin eder. Diğer taraftan fizyoloji bana kolumu kaldırmamın belli birtakım kasların kasılmasından kaynaklandığını ve bu kasılmanın da kasların barındırdığı enerjinin bir kısmının serbest bırakılmasından neşet ettiğini ve bu enerjinin nihayetinde yediğim şeylere kadar götürülebileceğini söyler. Beden, diye fısıldar fizyoloji bana, bir makine—besinlerden elde ettiği bilkuvve enerjiyi çeşitli fiili enerji biçimlerine dönüştüren bir makinedir. Hatta daha da ileri gidebilir ve bana bedenin bizzat enerjinin bir gelişimi olduğunu da söyleyebilir; fakat bu şekilde dönüşüme uğramış olan bu enerjinin bizatihi ne olduğunu ve tezahürlerinin yahut açılımlarının bilinçle hangi bakımdan bağıntı içerisinde bulunduğunu fizyoloji bana bu zamana kadar söyleyememiştir. Aynı zamanda hiçbir fizyolojik açıklama denemesinin bana kazandıramayacağı, fakat benim herhangi bir neden gösteremeyeceğim bir kesinlikle hissettiğim, kolumu kaldırdığımda dışarıdan görülen eylemin, iç tarafı bakımından, İradenin bir kullanımı olduğudur. Kolumun teşekkül ettiği şeyin maddesi ile benim İrade dediğim bilinç durumunun nasıl birleştiği bilimin alanın ötesinde yer alan bir muammadır; ve bunu çözebilecek insan, dünyanın beklediği insandır.

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

Zira çeşitli güçleri—dürtüler, içgüdüler, akli edimler ve bunların vücuda getirdiği her şey—hangi isimle adlandırırsak adlandıralım, bunları iradenin dışavurumları olarak değil de, diye sorar filozofumuz, başka neyle açıklayabiliriz? Hayvanlar, bitkiler, inorganik madde—bunlar harici tarafları

bakımından duyu objelerinden, arkalarında bir gerçekliğin varolduğunu kabul etmemiz gereken görüntülerden başka nedir? Peki, duyu nesneleri olarak kendimizin temelini oluşturduğunu hissettiğimiz şeye müracaat etmeksizin bu gerçekliği nasıl kavrayabiliriz ya da bu duyu objelerinin dışa vurdukları enerjiyi nasıl anlayabiliriz? Saf akla şeyler müstakil, münferit, anlaşılmaz ve esrarlı olarak görünürler; fakat ne zamanın, ne mekânın, ne de sebep netice ağının varolduğu bilincimizin en derin katmanlarına çekildiğimizde dünyanın esrarı dağılır, aydınlanır. Wordsworth'un sık sık iktibas edilen mısralarında bu durumu mükemmelen müşahede ederiz:

> "A sense sublime
> of motion far more deeply interfused
> [...]
> A motion and a spirit that impels
> All thinking things, all objects of all thought,
> and rolls through all things."[8]

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

Bu Schopenhauer'in bütün sisteminin en somut ifadesiyle ortaya koyduğunu bildirdiği tek ve biricik düşüncedir. Elbette onun İrade ile kastettiği şeyi sadece kendimizde büründüğü biçim içerisinde düşünürsek ne demek istediğini anlayamayız. Onun iddiasının tamamı ister fiziki, ister ruhi, enerjinin her türünün İrade olduğudur. İrade temel ve asli bir güç, varolmaya dönük bir mücadele, bir çabadır. Bu temel ve asli gücün büründüğü ilk biçimleri tarif etmek için Schopenhauer, Platon'un Öncesiz-sonrasız İdealları ile ilgili kullanmış olduğu dilden daha iyisini bulamazdı. Bunlar İradenin her türlü cüzi ve münferit tezahürlerinin vücuda geldiği ve bu tür tezahürlerin mükemmeliyete ulaştıkları çeşitli dereceler içerisinde ona yine geri dönme itiyadı içerisinde oldukları büyük biçimler yahut arketipler[ilkörnekler]dir.

En aşağı aşama yahut evresi içerisinde İrade kör, duygusuz hissiz, katı ve değişmezdi; onu safi mukavemet yahut iltisak[9] olarak tanırız. Diğer aşamalarda çekim gücü, elektiriklenme, kimyasal çekim, billurlaşma [kristalleşme] süreci olarak farkına varırız onun. Organik sahada etrafında bulunanların zararına gelişme biçimine bürünür; bitki sessizce topraktan gıda devşirir. Diğer taraftan

hayvan beslenmek için kendi gıdasını araştırmak zorundadır; dolayısıyla bu evrede ona gıdanın nerede bulunabileceğini söyleyen bir algı, henüz ruşeym halinde olan bir akıl; ve aynı zamanda sadece avını algılamakla kalmayıp onu yakalamasını da sağlayan araçlar geliştirir. Bu aşamada artık İrade kör değildir; dışavurumunu engelleyene yardım eden ya da ondan uzak duran şeyi araştırır; içgüdü dediğimiz bir biçime bürünür; içgüdü yılların akışı içerisinde, bir köpeğin ya da bir atın durumunda olduğu gibi, bizim akıl dediğimiz daha yüksek biçime benzer hale gelir; eğer yıllar uzarsa, bir filin durumunda olduğu gibi, bilgeliği andıran bir şeye dönüşür. Fakat İrade sadece insanda açık biçimde kendinin farkına varır [bir bilinç haline gelir]. Burada bütün evrenin aynası olan bir akıl inkişaf eder.

Schopenhauer'in böylelikle İrade ve akıl arasında kurduğu ilişki onun bu tek ve temel düşüncesinin en önemli özelliğidir, ve bütün felsefesi içerisinde büyük bir rol oynar. Akıl, der, açılımının belli bir aşamasında İradenin hizmetkârı olarak doğar: İrade madde biçimine bürünür, madde bir organizmaya tahavvül eder, organizma beyne tekâmül eder ve beyinden akıl inkişaf eder. Akıl böylelikle ikinci hatta üçüncü sırada yer alan bir hadisedir. Onun asli işi İradenin hizmetlerini idare etmek, fakat daha yüksek işi İradenin kendi kendisini anlamasını sağlamaktır. İradenin farklı tezahürleri yahut açılımları içerisinde yayılma tarzı ve bunların her birinin tam dışavurumu elde etmek için gösterdiği çaba, Schopenhauer'in kanaatince dışamızdaki tabiatta her yerde göze çarpan sürekli çatışmayı izah eder; ve insandaki daha aşağı ve daha yüksek unsurlar arasındaki mücadele, diye düşünür, kör bir güç olarak İrade ile akıl tarafından aydınlatılmış bir güç olarak İrade arasındaki mücadeleden başka bir şey değildir. Onun bu tek düşüncesinin sanat, ahlak ve din sahasına tatbikine geldiğimizde İrade ve Akıl arasındaki bu münasebbetten nasıl yararlandığını daha tam ve açık biçimde göreceğiz.

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

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

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

Bunlara ilave olarak İrade ile akıl arasında yaptığı mutlak ayrım bakımından da Schopenhauer ile aynı fikri paylaşmamız mümkün değildir. İrade bildiğmiz kadarıyla peşinde olduğu amaçları tarif etmek için belli bir akıl karışımı olmaksızın tasavvur edilemezdir; ve diğer taraftan akıl da belli bir İrade karışımı olmaksızın düşünülemez, çünkü herhangi bir şeye safi dikkatimizi yöneltme keyfiyeti bir çaba gerektirir. Son olarak eğer nihai gerçeklik, onun bildirdiği gibi, her yerde bir ve aynı ise ve bütün her şey o ve ondan ise, nasıl olur da farklı biçimlere bürünebilir? Eğer farklı biçimlere bürünebilirse farklılığı, çeşitliliği işin içine dahil eden başka bir müessir sebebin olması gerekir ve bizzat iradenin kendisi her şey olamaz.

II

METAFİZİK

EPİSTEMOLOJİ – ONTOLOJİ

TEOLOJİ

Bu dünya gerçeklik değil, bir maya, bir vehimdir—Vedanta'nın en derin düşüncesi budur. Buna tarkayı hesaplayarak değil, fakat anubhava ile, bu rengârenk dünyadan kendi benimizin (Atman) derinliklerine dönerek ulaşılmıştır. Eğer yapabiliyorsanız böyle yapın ve böylece deneysel gerçeklikten çok farklı bir gerçekliğe, zamansız, mekânsız, değişmez bir gerçekliğe ulaşın ve bu yegâne hakiki gerçekliğin dışındaki her şeyin safi bir görünüm, bir maya, bir düş olduğunu duyumsayıp tecrübe edin.—Hint düşünürlerinin tuttuğu yol buydu ve Parmenides tarafından gösterilen benzer bir yolla Platon da aynı hakikate ulaştı ve bu dünyanın bir gölgeler dünyası olduğunu ve gerçekliğin bu gölgelerde değil, fakat bunların arkasında olduğunu görüp öğretti. Bu noktada Platon ve Vedanta öğretilerinin birbiriyle uyuşması harikuladedir, fakat her ikisi de bu büyük metafizik hakikati sezgiyle kavramışlardır. İlkeleri, öğretileri doğruydu, fakat onu ispatlayamıyorlardı ve bu bakımdan eksik ve kusurluydular.

İşte burada Hint ve Grek düşüncesinin önüne, hayli farklı bir yol tutmuş olan Kant felsefesinden büyük bir ışık ve yardım geldi. Bu yol Vedanta ve Platon felsefesinin sezgi yolu değil, fakat soyut akıl yürütme ve bilimsel kanıtlama yöntemiydi. Kant'ın büyük işi insan aklının bir çözümlemesini yapmaktı ve o bunu Locke gibi yüzeysel bir şekilde değil, en derin temellerine inerek yaptı. Ve bunu yaparken Kant, hem kendisi şaşırarak, hem de dünyayı şaşkınlığa düşürerek, bu dış dünyanın üç temel unsurunun, yani mekân, zaman ve nedenselliğin, doğal olarak zannettiğimiz gibi, nesnel bir gerçekliğin ezeli-ebedi temelleri değil, fakat bizim kendi zihnimizin doğal öznel algı formlarından ibaret olduğunu gördü ve gösterdi. Bu matematik ispatlama yöntemiyle Kant ve ardından onun büyük tilmizi Schopenhauer tarafından kanıtlandı ve ben bu kanıtları Elemente der Metaphysik'te—şimdi (Almanca öğrenebilecek) Avrupalıların değil, fakat büyük bir şaşkınlıkla Almanya'da kendi felsefelerinin, Advaita Vedanta'nın bilimsel temelini bulacak olan Hindistan'daki kardeşlerimin yararına İngilizceye çevrilmesine karar verdiğim bir kitap—en kısa ve en açık formu içinde sundum. Çünkü Kant mekânın, zamanın ve nedenselliğin nesnel gerçeklikler değil, fakat sadece bizim zihnimizin öznel formları olduğunu ve bunun kaçınılmaz sonucunu, mekânda yayıldığı, zamanda ilerlediği, nedensellikle yönetildiği kadarıyla dünyanın benim zihnimin bir tasarımından [Vorstellung] ibaret olduğunu gösterdi. Böylece Hint, Grek ve Alman metafiziğinin birbiriyle uyum içinde olduğunu [Konkordanz] görüyorsunuz; dünya bir maya, dünya bir vehimdir, diyordu Şankara;—bu bir gerçeklikler değil, gölgeler dünyasıdır diyordu Platon;—ve bu "sadece görünüş, kendinde şey değil" diyordu Kant. İşte dünyanın üç farklı

bölgesinde aynı öğretiyle karşılaşıyoruz, ama bunun bilimsel delilleri, Şankara'da, Platon'da değil, sadece Kant'ta var.

Paul Deussen[10]

II. BÖLÜM

TECRÜBEDE KURULUŞ İLKELERİ:

KATEGORİLERİN ÇIKARIMI ve GERÇEK ANLAMI

Schopenhauer'in algı ve kavram arasındaki soyut ayrımı ve asli bilme tecrübemizi sadece algısal açıdan izahı, onun Kant'ın kategorilerle ilgili transandantal çıkarımı konusunda yürüttüğü teknik tartışmayı en hayati biçimde etkiler. Nedir kategorilerin rolü? Tecrübenin oluşumunda ne gibi işlevleri vardır? Algısal bilginin gerçek varlığı açısından, eski mantıkta karşılaştığımız biçimiyle yargıların sınıflandırılmasından türetilen düşüncenin saf (yani Schopenhauer'e göre, boş) soyutlamalarına hangi bakımdan bağlı olduğunu düşünebiliriz?

Schopenhauer Kant'ın biçimsel yöntemini aşağıdaki şekilde yorumlar: "Kant'ın nesnel karayış ve en yüksek beşeri düşünce üzerine oturan yegâne keşfi zaman ve mekânın bizce a priori olarak bilindiği apperçusudur".[114] "Bu şanslı vuruşla tatmin olarak,"[115] der Schopenhauer, Kant "deneysel olarak elde edilmiş" kavramlarımızın, eğer mümkünse, a priori temelini ortaya çıkarmak için biçimsiz duyarlığımızın saf a priori bileşenlerini ortaya çıkarmakta kullandığı taktikleri kullanmıştır. Mekân-zaman sezgi formlarını karşılamak için, mantıksal olarak temellendirilmiş saf bir kavram fomları tablosu lazımdı. Dolayısıyla Kant yargılar tablosunu rasgele bulur ve bundan "algısı duyarlığın iki a priori formu tarafından belirlenen şeyleri düşünmemizin koşulları olması gereken on iki saf a priori kavram öğretisi olarak kategoriler tablosunu biçimlendirir; böylece saf anlama yetisi şimdi simetrik biçimde saf bir duyarlığa karşılık gelir."[116] Bu şekilde formüle edilen şemasının inandırıcılığını artırmak için Kant bir çare olarak sezgi ve anlama yetisinin a priori saf formlarını birbiriyle irtibatlandırma yolunu düşünmüştür. "Şemalar" yahut "saf muhayyilenin monogramları" kavramı bu yüzden ortaya çıkar, ki Schopenhauer'e göre bu Kant'ın duyarlık dünyası ile kökten ayrı düşünce dünyası arasındaki yarığı kapatma çabasını temsil eder.

Schopenhauer'in Şematizm öğretisine getirdiği esaslı eleştiriye karşı gösterilecek tavır büyük ölçüde algı ile düşünce, tecrübenin muhtevası ile formu arasındaki ayrımın kabulüne ya da reddine bağlıdır. Schopenhauer Kant'ın anlama yetisinin saf kavramlarının algıyla organik bir bağının olmadığını, dolayısıyla tecrübeye dayanan düşüncenin tasarımsal kavramlarına ya da tasavvurlarına karşılık gelen "hayalgücünün monogramları"nı ya da saf şemalarını içeremeyeceğini düşünür. Kant'ın böylesi bir tutarsız duruma—Schopenhauer'in kendisinin yaptığını iddia ettiği gibi duyumun nedensellik ilkesi sayesinde algıya dönüşümünü göstermek yerine—sürüklenmesini Schopenhauer "Transandantal Mantık"ın yukarıdaki psikolojik açıklamasıyla yeterince izah edildiğini düşünür.

Ve o bu açıklamanın Kant'ın kategoriler ve şematizm öğretisini çürütmek için yeterli olduğunu kabul eder.

Yukarıda işaret edildiği üzere Schopenhauer tartışılan teknik konuyla ilgili çözümlemesinde doğrudan uzak değildir, fakat ondan yanlış bir sonuç çıkarır. "Transandantal Estetik"te Kant mekân ve zamanı sezginin ya da dolayımsız tecrübenin saf formları olarak ele alır. Bu yüzdendir ki Sezginin[117] Saf Formlarının Şematizmine dair bir bölüme gerek yoktur. Bununla birlikte "Analitik"in bakış açısından tecrübenin muhtevası ile formu karşıt olmasa bile apayrı bir karaktere bürünme eğilimindedir. Kant'ın içindeki akılcı yan algının muhtevasını, deyiş yerinde ise, ab extra düzenleyecek ilkeler arar. Sonuçta saf anlama yetisinin işlevleri biçimsel mantıksal kavramlar olarak sunulur izlenimini verir. Belirli ve sabit sayıda düşünülen saf tecrübenin temel işlevleri yanılgıyı daha da büyütür. Schopenhauer'in açık biçimde kavrayıp isabetli biçimde alaya aldığı ziyadesiyle aşikâr soyut simetri tutkusu ("alle gute Dinge sind drei") ile birleşen bu akılcı eğilimin neticesinde, her türlü nesnel tecrübe imkânını belirleyip onun biçimsel kuruluş kalıbını şekillendirecek kavramsal bir yapı yavaş yavaş gelişir. Algıyı düşünceyle irtibatlandırma çabası içinde Kant kavramsal yana öylesine büyük bir ağırlık vermiştir ki sonunda somut tecrübeyle temasını kaybetmiştir. İşte epistemolojisindeki bu gediği kapatmak için şimdi saf anlama yetisinin kategorilerinin somut tecrübeye inmesini sağlayacak merdiven hizmeti görmek üzere şemalar öğretisini önerir.

Fakat bu gedik Kant'ın kategoriler öğretisinin kendi aşırı soyut formülasyonunun bir sonucuydu. Dolayısıyla sorunun doğru çözümü teoriyi daha tutarlı ve işlevsel anlamda yeniden ifade etmek, kategorileri somut tecrübede müessir işlevler olarak gerçek özleri içinde yorumlamak olacaktı—daha da suni bir köprü ile suni yarığı daha da genişletmek değil. Kant başlangıçtaki yanlışını düzeltmek yerine uygun olmayan şematizm öğretisiyle kendisini kurtarmaya çalıştı. Ne var ki Schopenhauer, Kant'ın anlama yetisinin kavramlarını a priori algılarla irtibatlandırmaya dönük başarısız girişiminden farklı bir sonuç çıkarır. O Kant'ın suni yönteminden kaynaklanan güçlüğü temel ve üstesinden gelinmez bir güçlük olarak görür. Bir başka söyleyişle Schopenhauer'e göre algı ve kavram asla tecrübede eşgüdüm içerisinde olamaz; düşünce asla bilgi sürecinde içkin düzenleyici rolünü oynamaz.

Eğer Kant'ın suni yaklaşımına yöneltilen eleştiri ile yetinilip düşüncesinin daha derin saklı anlamlarının ihmal edilmesine karşı çıkılmıyorsa Schopenhauer'in vardığı sonucun gayet doğal olduğu dürüstçe kabul edilmelidir. Ama eğer modern epistemoloji Kant'ın kategoriler öğretisinin gerçek anlamını ortaya çıkarmak

istiyorsa Schopenhauer'in serbest ve kolay dersinden çok farklı bir ders çıkarmalıdır. Düşüncenin tecrübenin kuruluşunu içkin biçimde belirleme ve dolayısıyla onun nesnelliğini mümkün hale getirmedeki yetersizliğini şematizmin boşluğundan çıkarmak yerine doğru teşhis sıkıntıyı Kant'ın tecrübenin içeriden kuruluşuyla ilgili kendi idealinden uzaklaşmasında ve bu kuruluşu, deyiş yerinde ise, ab extra açıklama girişiminde bulacaktır. Bu yüzden kategorilerin çıkarsanması Kant felsefesinin ruhuna uygun biçimde yeniden yorumlanmalı, soyut biçimselliği süzgeçten geçirilmeli ve tecrübenin kurucu ilkelerinin içkin karakteri açık biçimde vurgulanmalıdır. Bu her türlü şema yahut çizelgenin anlamsızlığını ve lüzumsuzluğunu göstererek güçlüğün üstesinden gelecektir.

Schopenhauer'in haklı bir sebebe dayanmaksızın kavramı algıdan ayırması üzerinde bu kadar çok durulması gereksiz gibi görünebilir. Fakat Schopenhauer'in Kant'ın en ciddi epistemolojik hatalarının tümünü bu "içinden çıkılmaz karmaşıklık"a bağladığı bir gerçektir. Nitekim kategoriler incelemesinin başlangıcında şunları yazar: "Bütün kategoriler öğretisini reddetmem ve onu Kant'ın bilgi teorisinin sırtına yüklediği temelsiz varsayımlar arasında saymam "Transandantal Mantık"taki çelişkilerden [...] kaynaklanır, ki bunların kaynağı da algı ve soyut bilginin birbirine karıştırılmasıdır…"[118]

Schopenhauer bilimin soyutlamalarının salt algı karşısında kıyas kabul etmez bir üstünlüğe sahip olduğunu kabul eder, bunlar açık biçimde belirlenmiş ve iyice tanımlanmış az sayıda kavramın sınırları içinde fenomenal tecrübenin çok yönlülüğünü kavramamızı ve onun türlü bağıntılarını formüle edilebilir tekbiçimliliklere indirgememizi mümkün kılarlar. Salt kavramsal olanı ayırıp onun soyut bilginin gelişimindeki işlevini göstermek: Kant'ınki "cüretkâr ve şanslı bir düşünce"ydi. Fakat Schopenhauer Kant'ın, yönteminin dolaylı karakterinin farkında olduğunda ısrar eder ve hemen hemen şunu söyler: Biçimsel yargılar tablosu içinde gösterişli tecrübe binası için temel taşları ararken Kant "bir kulenin yüksekliğini gölgesiyle ölçmeye kalkan birine benzetilebilir, halbuki ben doğrudan kulenin kendisini ölçmeye çalışan birine benziyorum."[119] Yargılar Tablosunda şematik biçimde somut ifadesini bulan kavramların terkiplerinin normal formları değişik kökenlere sahiptir. Kimisi anlama yetisinin algısal dünyasında elde edilen görelikten çıkarılır. Kimileri de algı ve kavramın iç içe girmesinden ötürü melez bir karaktere sahiptir. Fakat büyük bölümü itibariyle yargı formları, dictum de omni et nullodan ve her türlü düşünmenin koşulları üzerine oturan dört "metalojik hakikat"ten, yani: özdeşlik ve çelişme yasaları, üçüncü halin imkansızlığı ve yeter sebep ilkesinden kaynaklandıkları için, reflektif bilginin kendi doğasından, yani doğrudan akıldan çıkarılabilir.[120]

Muhtelif yargı-formlarının bu farklı kökeni onların tecrübe sürecindeki değişmez işlevsel rollerini etkilemez. Schopenhauer'in yargı teorisi birkaç cümleyle ifade edilebilir. Yargı algı ile kavram arasındaki bağlayıcı bağ, "algıda bilineni doğru ve kesin biçimde soyut bilince taşıma gücü"dür ve bu hüviyetiyle o "anlama yetisi ile akıl arasında aracı"dır.[121] Kavramsal yapıların çok yönlü algılar temeli üzerine dikilmesi soyut bağlantı alanlarının tutarlığını-bütünlüğünü gerekli kılar; ve nasıl ki kavramların temel mukayesesi-münasebeti ("yüklem"in "özne"ye bağlanması) çeşitli mantıksal yargıları verirse, çıkarım da tamamlanmış yargıların birbirine bağlanmasından kaynaklanır.[122] Yargılama sürecinin kendisi esas itibariyle reflektiftir. Çünkü yargının muhtevası köken itibariyle algısal olsa da, "gıda, biçim ve bileşimleri kendisi tarafından belirlenen canlı organizma tarafından alındığında ne kadar değişime uğrarsa—ki gıdanın özü ürettiği sonuçtan artık çıkarılamaz—algı-sezgi bilgisi de iç düşünme-refleksiyon sürecine girdiğinde hemen hemen o kadar değişime uğrar."[123] Mantıksal düşüncenin şematik bağlılaşımları [correlation] içine ancak kavramsal taslaklar dahil olabilir. "Tikel bir düşünce yargının konusu olamaz, çünkü o bir soyutlama değildir, o düşünülmüş bir şey değil, algılanmış, kavranmış bir şeydir. Buna karşılık her kavram özü itibariyle tümeldir ve her yargı konu [özne] olarak bir kavrama sahip olmalıdır."[124] Bu türden açıklayıcı pasajlar Schopenhauer'in gerçek yargı teorisi dediği şeyi göstermeye hizmet eder. O yargıya "algısal ile kavramsal olan arasında bir aracı" der; fakat unsurları soyut kavramlardır ve bunların işlenmelerini gerçekleştiren bütün süreç bir refleksiyon meselesi, bir akıl işidir.

Yargılama yetisinin başlangıçtaki tanımı modern bir mantıkçıya organik bir bilgi teorisi için mümkün bir temeli çağrıştırabilir. Yargılama sürecinde bilginin çeşitli yönlerinin—ki burada somut düşünce tekliği içinde erirler—ışıma merkezi açık seçik görülür. Fakat Schopenhauer yargılama uzuvlarını ya da unsurlarını karakter itibariyle birbirinden farklı olarak görür; kosacı [copula, bağ fiili] bağlama işlevinin ötesinde önemsiz görürken, yargılama sürecini iki kavram-alanının ve bunların birlik ya da ayrılıklarının karşılaştırılmasından ibaret olarak düşünür. Bu şekilde görülen yargılama süreci herhangi bir makul anlamda algı ve kavramı birleştirme bağı olarak bir işe yaramaz, şu basit sebepten ötürü ki, hiçbir süreç (Schopenhauer'in teorisindeki algı ve kavram gibi) birbirinden esaslı biçimde farklı bağlam alanlarını birbirine bağlayamaz ve organik, birlikli bir bütün olarak kalırlar.

Kant'ın yargılama süreci ile ilgili teknik yaklaşımı gereksiz yere soyuttur, ama çıkarılacak örtük anlamları yargılama sürecinin somut biçimde düzenleyici-oluşturucu karakterini derinlemesine kavradığını gösterir. "Bütün yargılar," der,

“tasarımlarımız arasındaki birliğin işlevleridir, bir objenin bilgisi doğrudan tasarımla değil, fakat bunu ve başkalarını kavrayan ve böylece mümkün birçok bilmelerin bir araya toplandığı daha yüksek bir şey sayesinde meydana gelir”.[125] İdealizmin daha sonraki evresinde bu görüş daha uygun biçimde tanımlanır ve yargılama sürecinin dinamik ve birlikli karakteri daha tutarlı bir şekilde formüle edilir. Hegel’in küçük Mantık’ta meseleyle ilgili tartışması ziyadesiyle ufuk açıcıdır. “Kavram Öğretisi”nin giriş bölümlerinde Hegel düşünce ve yargının organik doğasıyla ilgili sorunu kökünden çözer: “Zihinsel tasavvurlarımızın muhtevasını oluşturan objelerin önce geldiğini ve bizim öznel etkinliğimizin bunu takip ettiğini ve daha önce söylenen soyutlama ameliyesi ve objelerin müştereken sahip oldukları noktaları bir araya getirerek bunlar hakkında kavramların oluştuğunu düşünmek bir hatadır. Bilakis kavram önce gelir; ve şeyler kendilerinde içkin, kendisini bunlarda açan kavramın etkinliğiyle ne ise odur.”[126] Ve daha da özel olarak yargılama sürecinin kendisine işaret ederek şunları söyler: “Eğer ‘terkip’ tabiriyle terkipten ayrı olarak birleştirici unsurların bağımsız varlığını anlıyorsak, bir yargıda iki yanın bir terkibinden söz etmek […] yanlıştır. […] Dolayısıyla bir obje hakkında bir kavram oluşturmak onun kavramının farkında olmak anlamına gelir: ve objenin eleştirisine ya da yargısına geçtiğimizde öznel bir edim gerçekleştirmiyor ve sadece şu ya da bu yüklemi o objeye yüklemiyoruz. Tam tersine objeyi kavramının dayattığı özel karakter içinde gözlemliyoruz.”[127]

Yakın zamanların mantık teorisi içinde bu bakış açısı giderek daha fazla önem kazanmıştır. Sözgelimi Profesör Bosanquet, yargıda bütün bilgi sürecinin hülasasını bulur. Yargı süreci ona göre biliş tecrübesinin içkin işlevidir. Önce açık biçimde sınırlanmış ve tanımlanmış, daha sonra karşılaştırıp durumun gereğine göre birleştirdiğimiz veya ayrıştırdığımız kavramlara sahip olmayız; kavramların bizatihi sınırlanması ve tanımlanması tam olarak bu yargılama süreciyle gerçekleşir ve onun edimsel gelişmesine ayak uydurur. Tecrübede önemli unsurların gelişen kuruluşu yargılama sürecinin teknik olarak kusursuzlaşmasına karşılık gelir. Yargının doğumu düzenlenmiş dinamik tecrübenin doğumudur. Onun unsurları her türlü somut anlamdan yoksun kısır soyutlamalar değildir: onlar çok yönlü tecrübemizin anlamlı özünü taşıyan düşünceler-tasavvurlardır. Dolayısıyla yargılamanın gerçek konusu sadece kavram değildir: o değişmez biçimde gerçekliğin kendisidir. “Sözcük ve onun göndermesi—anlam dünyasındaki sürekli bir ayniyete gönderme—ayrışmaz biçimde birbiriyle kaynaşır.”[128] Yargı ve tecrübe, kavram ve algı, pari passu[129] hareket eder.

Fakat şimdi Schopenhauer’in eleştirisine dönelim. Kant’ın kategoriler

çıkarımında bulduğu temel kusur onun soyut karakteridir. Kant somut gerçeklik hakkında fikir vermeyen biçimsel mantık malzemelerinden bir "saf kavramlar" tablosu oluşturmuş ve bunu tecrübenin kendisini mümkün kılan, kuruluş ve zorunluluğun işlevleri olarak önermişti. Schopenhauer'in Kant'ın soyut biçimciliğine karşı itirazı ziyadesiyle haklıdır; fakat kendi yargı teorisi daha başından temel yanlışı, yani Kant'ın tecrübeyi kurup düzenlediğini söylediği ilkeleri çıkardığı Yargılar Tablosunun biçimsel, soyut karakterini göstermesini imkânsız hale getirir. Bu, Schopenhauer'in Kant'ın kategorilerine yönelttiği eleştiriyi, her ne kadar fiilen yazarın kastettiğinden farklı sonuçlara yol açmışsa da fevkalade önemli olan bir eleştiriyi aşağıda incelerken akılda tutulmalıdır.

1. Nicelik.—Schopenhauer'in yargıların Nitelik ve Niceliği ve Kant'ın bunlardan çıkardığı kategoriler hakkındaki açıklaması kısa ve özdür. "Yargıların Niceliği denilen şey kavram olarak kavramların özünden kaynaklanır."[130] Bir kavramın bir başkasında içerilmesini ve bu süreçten kaynaklanan ilişkileri o tamamen soyut bulur. Onun düşüncesine göre tümel ve tikel yargı arasındaki fark "ziyadesiyle önemsiz"dir;[131] bu yargıda tümel denen daha geniş kavramın (mantıki özne) daha exakt tanımına dayanır. Hatta Schopenhauer'e göre "Bazı ağaçlarda mazı vardır" ve "Bütün meşelerde mazı vardır" arasındaki fark sadece "dilin zenginliği"yle ilgili bir meseledir.[132] Kant'ın üç kategorisinin, Teklik, Çokluk, Tümlük yerine Schopenhauer iki yargı formunu, Tümlük ve Çeşitliliği teklif eder, geçerlilikleri özne-kavramın bütünüyle ya da kısmen alınmasına bağlıdır. Tikel yargıyı "Tümlük"e dahil eder: Sokrates=bütün Sokratesler.

Schopenhauer'in yargıların Niceliğini, tikeli tümelle eşitlemeye varan düzeltmesi Kant'ın meçhulü olmayan, fakat aşmaya çalıştığı meseleye bakış tarzını temsil eder.[133] Kant'ın Tümlüğü Teklik ve Çokluğun terkibi olarak sunma çabası sorunun özü itibariyle doğru çözümünü akla getirir ki, daha sonraki evresinde İdealizm bunu daha uygun biçimde formüle etmiştir: Tümlük ne sadece Teklik ne de sadece Çokluktur, fakat ikisinin somut sentezidir. Buna karşılık Schopenhauer'in ayrımı Teklik ve Çokluğun soyut ayrımına işaret eder. Tümlük Kategorisiyle Kant farklılıkların çeşitliliğinin sentezini ve onların tümüne egemen olan ve onları düşüncenin kuruluş süreci için uygun malzeme haline getiren evrensel anlamı ifade etmeye çalışıyordu.

Bununla birlikte şimdi düşüncenin salt niceliksel yönünün Kant'ın Tümlük kategorisiyle temsil etmeye çalıştığı organik tikellikten yoksun olduğu aşikârdır. Bu noktadan bakıldığında Schopenhauer'in eleştirisinin teknik bakımdan; yani salt niceliksel Tümlüğün Teklik ve Çokluğun sentezi olmadığı anlamda doğru olmadığı söylenemez. Fakat bu sadece modern mantığın tecrübede niceliksel olanın

niteliksel olandan keyfi ayrımına karşı geçerli itirazlarını akla getirir. Her kuruluş ilkesi kendi anlamını tecrübenin bütünü içindeki karşılıklı ilişkilerinden alır; ve Tümlük kategorisi Kant'ın ona yüklemek istediği anlama ancak sentetik karakteri tecrübenin soyut niceliksel evresini aşıp bizatihi somut tecrübenin içinde içkin tikellik ilkesi haline geldiğinde sahip olabilir.

2. Nitelik.—Schopenhauer'e göre yargıların Niteliği soyut kavramların alanlarını birleştirme ve ayırma imkânına dayanır[134] ve bu yüzden yargıların muhtevasıyla değil sadece formuyla ilgilidir. Muhteva köken itibariyle algısaldır ve Schopenhauer hem olumlamanın hem olumsuzlamanın, "ne kuşkuya ne yanlışa açık, tam"[135] olan algıya yabancı olduğunu düşünür; halbuki söz konusu kavram-alanlarının birleştirilmesini olumlayan ya da yadsıyan yargının nitelik-formu bütünüyle aklın alanı içinde yer alır.

Sınırsız yargı ve Kant'ın ondan çıkardığı Sınırlama kategorisini Schopenhauer hiç duraksamaksızın, "eski skolastiğin bir tuhaflığı, açıklama bile gerektirmeyen, safiyane uydurulmuş bir geçici tedbir"[136] diye reddeder. Soyut olumlama ve olumsuzlamanın gerçek olmayan karakterine karşı itirazıyla birleştiğinde bu Kant'ın aşırı biçimsel yaklaşımının haklı eleştirisidir. Kant olumlama ve olumsuzlamanın, birbirini dolaylı ve karşılıklı olarak gerekli kılan ve içeren ayrılmaz karakterini yeterince tanımaz. Ama buna karşılık Schopenhauer bu ayrımı somut gerçekliği ne olumlanmış ne yadsınmış, fakat bir biçimde "doğrudan hazır verilmiş" diye tanımlayarak kaldırmak ister. Olumlama ve olumsuzlama belli bir bakış noktasından tecrübenin ideal anlamı için izafi-görelidir. Her olumsuzlamada örtülü olarak bir olumlama vardır; ve tersinden, hiçbir olumlama safi soyut bir önesürüm değildir, fakat içinde onun referans alanını sınırlayan yadsıyıcı etmenler içerir. Bradley'nin ifade ettiği gibi: "Aynı zamanda olumlamadan yadsıyamayız; ve her ne zaman bir yadsımada bulunsak yadsımamızın dayandığı müspet temel hakkında elde edebildiğimiz kadar açık bir fikre ulaşmamız fevkalade önemlidir."[137]

Kant'ın Sınırlama kategorisi olumlu-olumsuz karşıtlığını hem gösteren hem açıklayan tecrübedeki bu niteliksel görelik veya bağıntıyı gayet güzel ifade edebilir. Fakat Kant Sınırlama kategorisinin mantıki öncelini, salt belirlenim yokluğunu ifade eder şekilde anlaşılması halinde—ki neticede bu mantıkçıların "olumsuz-yoksayıcı" [ausschliessend, privative] yargı dedikleri şeye denk gelir—sınırsız yargı olarak görme eğilimindedir. Ayrım için uygun temel sunmayan keyfi biçimde seçilmiş bir karakteristik aracılığıyla söz-bildirim evreninin belirsiz ayrımı yeni bir yargı formu sunmaz, bilakis her türlü anlamlı yargılamayı imkânsız hale getirir. "Ölümlü-olmayan bir varlık" olarak ruh (Kant'ın kendi örneğini[138]

seçmek gerekirse) ancak ölümlülük ve ölümsüzlüğün anlamının doğru biçimde anlaşılmasıyla düşünce için mümkün bir malzeme olarak açıklandığında yargı için uygun malzeme olabilir. Fakat bilgisizliğin kararsızlığından, son zamanlarda mantıkçılar tarafından haklı olarak eleştirilen,[139] "sınırsız" yargının soyut belirsizliğine bir kaçışı çağrıştıran şey de somut ilişkinin anlaşılmasındaki bu eksiklikten başkası değildir.

Olumlama ve olumsuzlamanın sentezi onların düzensizliklerinde değil, fakat düzenliliklerinde aranmalıdır. Sınırlama elbette belirsizlik değil, fakat somut bağımlılık ve bağlam alanının uygun tasviri anlamına gelir. Bosanquet'in söylediği gibi, "Yoksayarak-olumsuzlayarak dışarıda bırakma bilginin gerçek olumsuz sınırı ve harici hattına dair sürekli olumlama eksikliğiyle kazanılan bir kanaate dayanır ki, bu sınır, gerçek sınır niteliğiyle, gerçeklik hakkında geçerli olmalıdır."[140] Schopenhauer'in Kant'ın "sınırsız yargısı"nı reddi, kendisinin düşündüğü gibi, zorunlu olarak soyut olumlama ve olumsuzlama arasındaki biçimsel ayrıma bir geri dönüşü içermez. Bilakis "Sınırlama" kendi içinde, olumlu ve olumsuz, gerçekliğin düzenlenmesini temsil eden ve her ikisine de tecrübe için gerçek anlamlarını kazandıran muhtevanın tam gösterilmesini ifade edecek şekilde yorumlanmalıdır; benzer şekilde Nicelik açısından soyut Teklik ve soyut Çokluk birlik temellerini Tikelin somut Tümlüğünde bulur.

3. Görelik.—Kant'a göre Yargıda üç temel ilişki içerilir: (a) yüklemin konu ile ilişkisi, iki kavramı birbirine bağlar (kategorik yargı); (b) illetin istidlal ile ilişkisi, iki yargının mantıksal bağlantısını içerir, her birinin ayrı gerçekliği belirlenmemiş kalır (hipotetik yargı); (c) bölümlenmiş bilginin ve bölümlemenin birleştirilmiş unsurlarının birbiriyle ilişkisi (ayrık [disjunktif] yargı). Ayrık yargıda ilişki bir sonuç ilişkisi değil, fakat bir yandan karşılıklı olarak birbirini dışlayan seçeneklerin mantıksal karşıtlığının, diğer yandan, bu seçeneklerin birlikteliğinin ilişkisidir, dolayısıyla bunlar birbirlerinin tamamlayıcısıdırlar ve birlikte alındıklarında "verili tek bilginin bütün muhtevasını oluştururlar".[141]

Schopenhauer'e göre kategorik yargı, "en kesin anlamda, genel olarak yargının biçimini" ifade eder. "Çünkü kurallara bağlı kalındığında, yargılama sadece düşünme, kavramların alanlarının birleştirilmesi ya da birleştirilmesinin imkânsızlığı anlamına gelir.[142] Fakat yargının konu ve yükleminin, der Schopenhauer, "algıda özel ve mahsus bir mütekabile,[143] cevher ve araza"[144] sahip olduğunu açıklamak bir yanlış yorumdur. Ve ekler: "Ayrıca cevher kavramının madde kavramından başka gerçek bir muhtevası olmadığını açık biçimde göstereceğim."[145] Bu son konunun tartışması için okura, Schopenhauer'in Cevher teorisinin daha ayrıntılı olarak ele alındığı bir sonraki bölüm salık verilir.

Hipotetik yargının formu ratio cognoscendinin soyut bağlantısını ifade eder, fakat geçerlik alanı aslında bütün tasarım dünyasını içine alır. Nedensellik kategorisi Yeter Neden İlkesinin dört şeklinden sadece biridir, bu yüzden nedensel ilişki, hipotetik yargıdan sadece nedensellik kategorisini çıkarırken Kant'ın yanlış biçimde düşündüğü gibi, tecrübede hipotetik olanın mantıksal tazammunlarının tümünü kapsamaz. Schopenhauer'e göre hipotetik yargı tecrübede elde edilen bağımlılığın mantıki ifadesidir, ve biçimsel olarak tam yargıların her birinin diğerine bağımlılığıyla ilgilidir; fakat onun anlamı bu biçimsel kullanımından ibaret değildir.

Benzer şekilde ayrık [disjunktif] yargı formu yargıların birbiriyle ilgili olarak uyuşmazlığını ifade eder. Kant—tam ayrıklıkta seçeneklerin, her ne kadar birbiriyle bağdaşmaz ve birbirini dışlasalar da, birlikte alındıklarında, yargının ifade ettiği bağlam alanının tümünü kapsadığına dayanarak—mantıksal ayrıklıkların [infisal] "birlikteliği" dediği şeyden Karşılıklılık kategorisini çıkarır. Schopenhauer bu çıkarımın geçerliliğine kesinkes karşı çıkar. Gerçek ayrılmada [disjunction], diye ısrar eder, bir seçeneğin olumlanması geri kalanların tümünün yadsınması anlamına gelir, bu sebepten ötürü o hiçbir surette, herhangi bir şeyin olumlanmasının aynı zamanda "karşılıklı" bir ilişki içinde bulunduğu sair her şeyin olumlanmasını içerdiği Karşılıklılık kategorisinin mantıksal temeli olarak hizmet edemez. "Dolayısıyla," der, "karşılıklılığın gerçek mantıksal benzeşi kısır döngüdür, çünkü onda, karşılıklılık durumunda ismen olduğu gibi, kanıtlanan şey aynı zamanda kanıttır ve kanıt aynı zamanda kanıtlanan şeydir. Ve nasıl ki mantık kısır döngüyü reddediyorsa karşılıklılık kavramı da metafizikten bütünüyle çıkarılmalıdır."[146]

Schopenhauer böylece "gayet ciddi biçimde, kesin anlamda karşılıklılık diye bir şeyin olmadığını"[147] ispata geçer. Nedenselliğin, "maddenin durum veya hallerinin zaman içindeki konumlarının uyarınca belirlenir göründükleri yasa"nın, [148] bütün algı dünyamızı düzenleyen bir yasa olarak doğru bir şekilde anlaşılması, der Schopenhauer, karşılıklılık kavramının boş, yanlış ve geçersiz karakterini açıkça gösterecektir. Neden ve sonucun art arda gelişinin doğrultusu hiçbir surette önemsiz bir mesele değildir. Neden ve sonuç belirsiz, karşılıklı olarak değişebilir tabirler değildir. Neden maddenin önceki A durumudur, bu zorunlu olarak maddenin sonraki B durumunu akla getirir. Zaman etmeni herhangi bir nedensel ardışıklıkta fevkalade önemlidir ve Karşılıklılık kategorisinde bütünüyle açıklanmaksızın bırakılan tam da budur. Çünkü A ve B durumlarını "karşılıklı" olarak adlandırırken, Kant aslında "her ikisinin her birinin neden ve sonucu olduğunu" ileri sürmektedir; "fakat bu gerçekte bu ikisinden her birinin hem önce

hem sonra olduğunu söylemeye varır ki bu bir saçmalıktır”.[149]

Nedensellik ve karşılıklılık şu halde birbiriyle bağdaşmaz; ve bütün algı dünyası nedensel olarak birbirine bağlı bir dünya olduğu için, karşılıklılık kategorisi anlama yetisinin bir kategorisi olarak kabul edilemez. Hiçbir şeyin “olmadığı” akıl alanında, yani mantık ve matematiğin soyut neden ve sonuçlarında karşılıklılık, tam da burada algı kategorisi olarak nedensellik ortadan kalktığı için hâkim ilkedir. Dolayısıyla, diye sona erdirir Schopenhauer, Karşılıklılık kategorisi öncelikle ayrık yargıdan çıkarılamaz, fakat mantıksal karşılığını kısır döngüde bulur, ve ikinci olarak, (Schopenhauer’in anladığı anlamda) anlama yetisinin bir kategorisi olarak, nedensellik ve nedensel ardışıklıkla bağdaşmadığı görüldüğü için, savunulamazdır.

Schopenhauer’in karşılıklılık kategorisine karşı tutumu nedensellik yorumuyla gayet tutarlıdır. Algı dünyasını münhasıran nedensel koşullar açısından tasvir ettiği ve nedensellik yasasının kendisini maddenin herhangi sonraki B durumunun onu zorunlu olarak doğuran önceki A durumuna bağımlılığı anlamına gelecek şekilde tanımladığı için böyle bir nedensellik yasasının tam olarak egemen olduğu böyle bir algı dünyasında geniş anlamda organik etkileşimin ya da karşılıklılığın kabul edilemez olduğu yönündeki mantıksal sonuca varması kaçınılmazdı.

Ne var ki buradan Karşılıklılığın bir somut tecrübe kategorisi olarak kabul edilemez olduğu sonucu çıkar mı? Eğer nedensellik kategorisi gerçekten olaylar dünyasında Yeter Neden İlkesini ifade edecekse, eğer anlama yetisinin on iki kategorisinin tümü ona indirgenecekse, kendisi Schopenhauer’in kabul ettiğinden daha geniş bir anlamda düşünülmelidir. Somut tecrübe salt zamansal ardışıklık tabirine indirgenmiş bir “nedensellik” açısından uygun biçimde ele alınamayacak kadar karmaşık bir sistemdir. Tecrübenin bütünsel karakteri, temel organik doğası, şu anlama gelir: ondaki her unsur, her etmen varlığını ve özünü tam olarak sistemin kalanıyla ilişkileri sayesinde elde eder. Ve bu ilişkiler salt soyut bağımlılıktan ibaret değildir. Tecrübedeki bağımlılık organik karşılıklı bağımlılıktır: bütün süreç sürekli bir ver-al-süreci, sürekli gelişen bir kurulma sürecidir. Schopenhauer’in tarif ettiği biçimiyle nedensel kategori belli bir açıdan bakılan bu karşılıklı bağımlılık için yeterince doğru bir bildirimdir ve soyut formuyla doğabiliminin yöntemi için vazgeçilmezdir, her ne kadar onun bütün amaçları için dahi zorunlu olarak uygun ve yeterli değilse de.[150] Fakat karşılıklılık kategorisine karşı bir delil olarak kullanılamaz, çünkü karşılıklılık nedensellikten daha az soyut bir tecrübe görüşü kabul eder. Karşılıklılık kategorisi tecrübenin somut kuruluşunun daha derin bir kabulünü ifade eder; Hegel’in söylediği gibi, “karşılıklı eylem tam gelişimi içinde nedensel ilişkiyi

gerçekleştirir.”[151]

Kant’ın karşılıklılık açıklaması açık ya da yeterli olmaktan uzaktır, fakat tecrübenin kuruluşunda karşılıklı bağımlılık ilkesi Eleştirel yöntem hatta bilim açısından vazgeçilmezdir. Çok dar bir bakış açısı benimsemesi ve bütün kategorilerin kaçınılmaz olarak araçsal karakterini gözden kaçırması nedeniyle Schopenhauer, Kant’ın dogmatik eğilimini gösterir ve Kant’ın başta yaptığı hatayı mantıksal açıdan uç noktaya götürür.

4. Kiplik.—Schopenhauer Kiplik kategorileri söz konusu olduğunda Kant’ın akıl yürütmesini çok daha tutarlı bulur. Daha önceki çıkarımların karakteristiği olan “willkürlichsten Zwange”ye[152] karşılık olarak, Kiplik kategorileri gerçekten kendilerine karşılık gelen yargı formlarından çıkarılabilir. “Dolayısıyla mümkün, aktüel, zorunlu kavramlarının sorunlu, olumlayıcı ve apaçık [apodeiktik] yargı formlarını doğurduğu tamamen doğrudur; fakat”, diye sürdürür Schopenhauer, “bu kavramların anlama yetisinin bilgisinin başka türlü çıkarılamayan özel, asli formları olduğu doğru değildir.”[153] Zorunluluk bilgisi, der Schopenhauer, doğrudan Yeter Neden İlkesinden, her türlü bilginin tek asli formundan kaynaklanır. Buna karşılık imkân,[154]olabilirlik, edimsellik ve imkânsızlık ancak soyut ve sezgisel bilginin çatışmasıyla ortaya çıkar.[155] Schopenhauer bakış açısını zorunluluk kavramını bir ölçüde çözümleyerek ve onun genel Yeter Neden İlkesinin uygulanmasından başka bir şey olmadığını göstererek açığa kavuşturmaya çalışır. “Zorunluluk kavramı,” diye altını çizerek belirtir, “kesinlikle bu bağımlılıktan, bu başka bir şey tarafından belirlenmeden ve bu kaçınılmaz olarak ondan ileri gelmeden başka bir şey içermez”.[156] Dolayısıyla Yeter Neden İlkesinin dört formu tecrübedeki dört zorunluluk türünü ortaya çıkarır: Mantıksal, fiziksel, matematiksel ve ahlaki.[157]

Yeter Neden İlkesinin kendisi, “metalojik bir hakikat” olarak, aksiyomatik ve kanıtlanamaz olsa da, onun düzenlemesi dahilinde olan her şeyin anlamını, doğruluğunu ve gerçekliğini başka bir şeyle ilişkili olarak bulduğu akıldan çıkarılmamalıdır. Böylece, diye sürdürür Schopenhauer, her türlü zorunluluğun bütünüyle göreli karakteri aşikâr hale gelir. Hiçbir şey kendi başına zorunlu değildir, fakat sadece dayandığı ve içinde anlamını bulduğu başka bir şey dolayısıyla zorunludur. Zorunluluk böylelikle tecrübedeki bu tutarlığı, bu çok biçimli kuruluşu dile getirmenin genel tarzıdır ki, Schopenhauer’e göre Yeter Neden İlkesi bunun en genel bildirimidir. Zorunluluğun bu göreli karakteri anlaşılırsa imkân-olumsallığın anlamı da açık hale gelir. Kant’ın bu noktadaki müphemliği onun, bir yandan zorunlu olana (var olmaması mümkün olmayana) diğer yandan imkânsız olana (var olması mümkün olmayana) karşı olan soyut

akılcı imkân (var olmaması mümkün olan) fikrine bağlılığından kaynaklanır.[158] Kant'taki bu Aristotelesçi imkân kavramı[159] "somut ve sezilebilir olana geri gitmeksizin soyut kavramlara sıkı sıkıya bağlılıktan"[160] ileri gelir. Aslında imkân belli bir durumda, sözgelimi "Yeter Neden İlkesiyle ifade edilen bağın yokluğu"[161] durumunda zorunluluğun inkârından başka bir şey değildir.

İmkân da tıpkı zorunluluk gibi ve aynı sebepten ötürü görelidir. Yaşadığımız dünyada her şey ve her olay "her zaman aynı anda hem zorunlu hem mümkündür; nedeni olan tek duruma göre zorunlu; sair her şeye göre mümkün.[162] Mutlak olarak mümkün, her türlü ilişkinin dışında olan bir şey olacaktır: Schopenhauer'e göre bu başka belli hiçbir şeye dayanmayan mutlak olarak zorunlu kadar anlamsız bir düşüncedir. Hem imkân hem zorunlulukta akıl geriye doğru açıklama araştırmasına girişir; zorunlu ve mümkün böylelikle kuruluş sürecinde sadece ilgili ve ilgisiz olan anlamına gelir. Eğer belirli bir olay, onu zorunlu kılan ve sair her şey bakımından mümkün hale getiren açıklayıcı nedene bakılmaksızın sadece sonuç olarak, kendi başına düşünülecek olursa, o zaman dolayımsız olarak varolan, aktüel, doğrudan kavranan şeyin anlamı anlaşılır. Bununla birlikte doğada aktüel olan her zaman nedensel olarak göreli, dolayısıyla aynı zamanda burada ve şimdi zorunludur. Buna karşılık zihin bu "burada" ve "şimdi"yi soyutlar ve kendisine doğanın ve düşüncenin bütün yasaları verilirse, yani sırasıyla a posteriori ve a priori bizce bilinirse,[163] o zaman kavramsal sistemlerimizle uyumluluk anlamına gelen olabilirlik kavramı herhangi belli bir zaman ve mekân bağı olmaksızın ortaya çıkar. Bu soyut bakış açısından bile kabul edilemez olan şeye Schopenhauer imkânsız der. Zorunluluk, edimsellik (varoluş) ve olabilirlik kavramlarının bu gelişimi, tek Yeter Neden İlkesindeki ortak temellerini gösterdiği için, der Schopenhauer, "bu üç kavram için Kant'ın varsaydığı anlama yetisinin üç özel işlevinin bütünüyle temelsiz olduğunu"[164] kanıtlar.

Kant'ın yargıların kipliğiyle ilgili kendi yaklaşımının özetiyle Schopenhauer'in sonuçlarının bu taslağının karşılaştırılması iki görüş arasındaki farkı açık biçimde gösterecektir. Kant şunu söyler: "Anlama yetisinde her şey bu şekilde adım adım düzenlendiği için, yargılamaya sorunsal biçimde başlayıp, ardından olumlayıcı bir kabule geçtiğimiz ve son olarak önermemizi anlama yetisiyle ayrılmaz biçimde birleşik, yani zorunlu ve apaçık [apodeiktik] olan olarak savunduğumuza göre, kipliğin bu üç işlevini düşüncenin çeşitleri veya momentleri olarak adlandırabiliriz".[165] Mantıksal ilerlemedeki bu üç karakteristik aşama pekâlâ tecrübenin kendi kendini düzenlemesi ile ilgili üç bakış açısını gösterebilir ve bu anlamda Kant üç Kiplik kategorisini birbirinden ayırmakta haklı olabilir. Bununla birlikte Kant'ın ayrımları çok keskin ve soyuttur: az önce iktibas edilen pasajda

bir mantıksal gelişim sürecini ileri sürse de konuyu tecrübenin sistematik kuruluşunda birbirlerini içeren "düşüncenin bu momentleri"nin birbirine temel bağımlılığını vurgulayacak kadar uygun ve açık biçimde izah edemez.[166] Buna karşılık Schopenhauer somut tecrübenin, olabilirlik ve edimselliğin zorunluluk içinde kaybolmasını değil, fakat bunların sistematik bütün içinde uygun korelasyonunu öngören organik karakterini kavramaktan uzaktır. Katı ve kesin ayrımlar yapma, tecrübe sisteminin somut birliğini göz ardı etme yönündeki değişmez eğilimiyle Schopenhauer Hegel'in "anlama yetisinin bakış açısı" dediği şeyi temsil eder. Profesör Bosanquet'in söylediği gibi: "Anlama yetisinin gerçek peygamberi… Schopenhauer'di. Yeter Neden İlkesini hem beşeri bilimlerin temel aksiyomu hem onun yanılsamalarının temel kaynağı olarak açıklayan yaklaşımı, her şeyi başka bir şeyle açıklamaya—popüler fakat yanlış olmayan bir deyimle özetlemek gerekirse—kendi başına ele alındığında zorunlu olarak sonu gelmez ve doyuruculuktan uzak bir sürece dayanan aklın bu yönü üzerine nihai ve geri alınamaz bir eleştiriyi oluşturur."[167]

Schopenhauer'in "anlama yetisinin on iki özel işlevi varsayımının kabul edilemezliği ve mutlak temelsizliği"ne karşı yaptığı sürekli itiraz tecrübedeki nesnellik ilkesinin bütünsel karakteri üzerinde durduğu kadarıyla gayet çağdaş bir itirazdır. Tecrübenin mümkünlyetini belirleyen düzenleyici ilkelerin sayısal olarak sabit, değişmez tablosu gibi bir şeyden söz etmek her türlü tutarlı organik bilgi teorisine taban tabana zıttır. "Arkitektonik simetri" tutkusu Kant'ı somut tecrübenin mantıkçının biçimsel sınıflandırmalarını değil, fakat kendi içkin karşılıklı bağımlılık ilkelerini takip ettiği gerçeğini görmezden gelmeye sevk etmiştir. Kategoriler özel bilimlerin ve muhtelif felsefi disiplinlerin gelişiminde sürekli olarak önemli ve anlamlı olduğu kanıtlanmış çeşitli bakış açılarından tecrübenin nesnelliğini veya tutarlığını çıkarabileceğimiz düşüncenin işlevlerinden başka bir şey değildir. Tecrübeyi faydası sürekli olabilecek biçimde inceleyebileceğimiz açık seçik tanımlanmış her bakış açısı bizatihi bir kategoridir. Dolayısıyla geçerli kategorilerin tam sayısı boş bir spekülasyon konusudur. Yeter Neden İlkesinin "kökler"i, tecrübe kategorileri, ne on iki, ne dört, ne de dördün on iki katıdır; sayıları sürekli olarak değişir ve "isimleri bir alaydır". Tecrübenin somut kuruluşunu ele aldığımız ilkelerin özü itibariyle işlevsel karakteri, gerektiği gibi tanındığında, tam bir sayımın imkânsız olduğunu gösterir.

Şu halde kategoriler sadece araçsal bir karaktere sahiptir; doğrulukları hiçbir surette soyut biçimde sabit ve değişmez değildir. Kant'ın bunların sabitliği ve değişmezliği ile ilgili düşüncesi eski akılcılığın "ezeli-ebedi hakikatler"inin bir kalıntısından başka bir şey değildir. Yakın zamanların bilgi teorisinde hiçbir şey

bütün kategorilerin dinamik ve sürekli değişen karakterinin tanınması eğiliminden daha aşikâr değildir. Bilimde ve felsefede bütün kuruluş ilkelerinin sınanımı, geçerliliklerinin tek sınavı tam olarak kurma-düzenleme yeteneklerinde aranmalıdır. Bilim de felsefe de kategorilerin sürekli bir yeniden inşası ve yeniden ifade edilmesi, tecrübede içkin tutarlığın giderek daha uygun formülasyonları için sürekli bir çabalamadır.

Yönelttiği keskin eleştiriyle kategoriler öğretisinin kusurlarından çoğunu gün yüzüne çıkarmış olan Schopenhauer Kant'ın en kuşkulu, en fazla sorgulamaya açık ayrımlarından birini, yani "kurucu" ve "düzenleyici" ilkeler arasında yaptığı ayrımı, açıklaması güç değilse de, ne yazık ki göz ardı etmiştir. Kant bu ayrımı kullanırken pek az bir tutarlılık gösterir, her ne kadar eğilim (a) temel sezgi formları, yaratıcı hayal gücü ve düşüncenin işlevleri—ki bunlar her türlü tecrübenin mümküniyetini belirler ve onun kuruluşunu "oluştur"ur—ile (b) tecrübenin edimsel biçimini belirlemese de ahlak dünyasının ve estetik yargının aklileştirilmesine hizmet eden aklın varsayımları arasında ayrım yapma yönünde ise de. Bir başka şekilde ifade edildiğinde, ayrım Anlama Yetisinin mekanik kategorileri—ki Kant bunlara "kurucu" der—ile onun "düzenleyici" olarak gördüğü teleolojik kategoriler, Pratik Aklın ve Estetik Yargının kaziyeleri arasında yapılır.[168]

Kant'ın kendi teknik yönteminde bu sert ve keskin ayrımın, organik karakterine hakkını vermeye çalışan herhangi bir tecrübe teorisi yorumuyla bağdaşmazlığının çok sayıda örneği mevcuttur. Teleolojik kategorilerin, mekanik biçimde düşünülen tecrübenin "kuruluş"una katkıda bulunmadıkları için, sadece "düzenleyici" oldukları bildirilir. Fakat ahlaki ve estetik tecrübenin kurucuları mekanik (yani "kurucu") kategoriler midir? Hafife alacak son kişinin Kant olacağını söyleyebileceğimiz bu tür mülahazaların kendisini, tecrübenin içkin birliğini—ki bu Eleştirel felsefenin temel kaziyesidir—yadsıyan bir ayrımın savunulamazlığı konusunda ikaz etmesi gerekirdi.

"Transandantal Diyalektik" kategorilerin "mümkün tecrübe" alanının ötesine uygulandığında, geçersiz olduklarını göstermeyi amaçlar ve bu anlamsız değildir. Fakat Kant ister teorik, ister pratik, ister estetik olsun bütün kategorilerin kategori olarak araçsal ve esas itibariyle düzenleyici olduklarına, yani her geçerli ilkenin ancak kendi özel uygulama alanı içinde geçerli, ancak belli bir bakış açısından (tam anlamıyla) doğru olduğuna, bizim için oldukça açık olsa bile, bu önemli sonuca ulaşamaz. Bütün kategoriler, bu salt araçsal anlamları dolayısıyla, kendi kontekslerinden çıkarıldıklarında bütün anlamlarını kaybederler. Ve "Transandantal Diyalektik"in gerçek anlamı ve önemi burada yatar: o tecrübenin

çeşitli yönlerinin birbiriyle karıştırılmasının beyhudeliğini ve Eleştirel tecrübe teorisiyle bağdaşmadığı için bütün “aşkın” açıklama ilkelerinin reddinin zorunluluğunu gösterir.

Bir sonraki bölümün tartışma konusunu bu iddianın açıklanması ve doğrulanması oluşturacaktır.

III. BÖLÜM

TECRÜBENİN ALANI ve SINIRLARI:

TRANSANDANTAL DİYALEKTİK

Kant'ın Saf Aklın Eleştirisinde yaptığı ve bütün "Diyalektik" boyunca önemli ölçüde muhafaza ettiği Anlama Yetisi ile Akıl arasındaki gerçek ayrım koşullu-belirlenmiş olanla uğraşan meleke olarak anlama yetisi ve koşulsuz-belirlenmemiş olanı talep eden meleke olarak akıl arasındaki ayrımdır. Her ne kadar, daha önce I. Bölüm'de işaret edildiği gibi, Schopenhauer daha başından, Kant'ın anlama yetisi ile akıl arasında yaptığı gerçek ayrımı açık biçimde kabul etmese de, "Transandantal Diyalektik" incelemesinde yine de "koşullanmamış" kavramının kökenini açıklamaya ve Kant felsefesindeki yerini göstermeye çalışır. "Anlama yetisinin her koşullu bilgisi için," der Kant, "sayesinde bilginin birliğinin tamamlanabileceği koşullanmamış olanı aramak aklın kendine özgü ilkesidir."[169] Schopenhauer, Kant'ın kavramının bütün inandırıcılığının soyutluğundan kaynaklandığında ısrar eder ve Kant'ın temellendirmesini aşağıdaki şekilde özetler: "Eğer koşullu olan veriliyse, onun koşullarının tümü de verilmelidir ve bu yüzden de bu tümlüğün ancak sayesinde sağlanabileceği koşullanmamış olan da."[170] Fakat Schopenhauer ısrar eder, "koşullu her şeyin koşullarının bütünü" onun doğrudan ileri geldiği—ve ancak böyle yeterli bir temel ya da neden olan—en yakın neden yahut temelinde içerilir.[171] Koşullu ve koşullayan durumların değişen dizisi içinde "her bir halka bir kenara bırakıldığı ve zincir kırıldığı ve Yeter Neden İlkesinin talebi bütünüyle tatmin edildiği için yeniden ortaya çıkar, çünkü koşul koşullanan olur."[172] Bu Yeter Neden İlkesinin modus operandisidir. Bir sebep ve sonuçlar dizisi," der Schopenhauer, "ancak keyfi bir soyutlamayla salt nedenler dizisi olarak görülür ki, böyle bir dizi sadece son sıradaki sonuç sayesinde var olur ve bu yüzden onun yeterli nedeni olarak talep edilir."[173]

Koşullanmamış olan düşünülemez olandır; ve elbette Kant'ın kendisi kavram için nesnel geçerlik talep etmez. Bununla birlikte koşullanmamış olan için aklın talebini o düzenleyici bir ilke, "öznel bakımdan zorunlu" olarak görür.[174] Bu anlamda aklın koşullanmamış olanı talep eden meleke olarak kullanımı Kant'a "arkitektonik simetri" idealini tatmin için büyük bir fırsat sunar. Kant üç görelik kategorisine karşılık aklın her biri özel bir koşullanmamış sağlayan üç sentezini bulur: "Öncelikle, bir konuda kategorik sentezin koşullanmamışı; ikinci olarak bir dizinin unsurlarının hipotetik sentezinin koşullanmamışı; üçüncü olarak bir sistemin parçalarının ayrık [disjunktif] sentezinin koşullanmamışı."[175] Kant böylece "Diyalektik"i, sırasıyla akli psikolojiyi, akli kozmolojiyi ve akli teolojiyi çürütmekle uğraşan üç parçaya böler. Şimdi bunların kuşkusuz "Skolastikten Christian Wolff'a kadar Hıristiyanlığın etkisi altındaki bütün felsefenin etrafında dönüp durduğu üç ana konu olduğu doğru olsa da",[176] Schopenhauer bu

“transandantal ideler”in, gerçekte ne iseler o şekilde, yani skolastik teolojinin suni olarak meydana getirdiği şeyler olarak görmek yerine, aklın temel yapısının sonucu olduğunu sorgusuz sualsiz kabul etmesinin Kant adına bir hata olduğunu kabul eder. Tanrı inancının doğumu ve kapsamıyla ilgili tarihsel bir araştırma, der Schopenhauer, Kant’a bunun felsefi düşüncedeki gerçek yerini ve bu sözde “transandantal ideler”in suniliğini gösterirdi. Aslında Kant şimdi “talihsiz bir zorunluluk” içindedir, “çünkü […] o bu üç kavramı zorunlu olarak aklın doğasından çıkarır, ama yine de bunların akılla savunulamaz ve doğrulanamaz olduklarını açıklar ve böylece aklın kendisini bir sofiste çevirir.”[177]

Schopenhauer’in koşullanmamış olanı reddinin gerçek değeri ve anlamı “Transandantal Diyalektik”e yaptığı ayrıntılı eleştirinin incelenmesinden sonra daha iyi değerlendirilebilir. Ne var ki buna geçmezden önce Schopenhauer’in Kant’ın “İdee” tabirini kullanımını eleştirirken ortaya koyduğu teknik bir meseleden söz edilmesi gerekir.

Schopenhauer hiç kuşkusuz, Kant’ın “İdee” tabirini kullanımının esas itibariyle Platon’un kullanımından farklı olduğunu savunurken haklıdır. “İdealar” ile Platon bizim bu kararsız gölgeler dünyamızın arkasındaki değişmez, sürekli ve daimi olanı temsil etmeye çalışıyordu. O “İdealar”ı bizim çok yönlü tecrübemizin, pratik olduğu kadar spekülatif ve matematiksel arketipleri olarak görüyordu. Kant “İdealar”ın “aşkın” karakterini kavramakla birlikte, tabiri kendi pratik “sankileri”ni ifade etmek için kullanır. Platon’un “İdea”sının bilkuvve kavranılabilirliği Kant’ın Platon’un öğretisine yüklediği anlamla bağdaşmaz ve bu ölçüde Schopenhauer’in eleştirisi gayet haklıdır.

Ne var ki bu, İrade ve Tasavvur Olarak Dünya’nın III. Kitabında geliştirildiği biçimiyle Schopenhauer’in Platon’un “İdea”sıyla ilgili kendi görüşünün Platon’un özgün öğretisinin ruhuna sadık kaldığı anlamına gelmez. Nasıl ki Kant “İdeeler”in deneysel olmayan karakterini kendi teleolojik kaziyeler öğretisini desteklemek için gereksiz yere ön plana çıkarıyorsa benzer biçimde soyut bir tarzda Schopenhauer de büyük bir ismin saygınlığını, Sanat Teorisiyle Tasavvur ve İrade dünyaları arasındaki yarığı kapatma çabasını desteklemekte kullanmak için, onların değişmez ve bilkuvve kavranılabilir nitelikteki arketipsel karakterinden yararlanır. Her ne kadar tabirle ilgili yorumları kendi sistemlerinin anlaşılması için vazgeçilmez derecede önemliyse de, ne Schopenhauer’in ne Kant’ın “İdea” tabirini kullanımı Platon’un öğretisinin gerçek tarihsel eleştirisine gerçek anlamda bir katkıda bulunur.

I. Akli Psikoloji.—Schopenhauer Kant’ın akli psikolojiyi çürütmesinin “genel

olarak büyük bir değere ve önemli ölçüde haklılığa sahip olduğunu”[178] kabul eder. Fakat Kant’ı, sırf “arkitektonik simetri” uğruna onu, “koşullanmamış olana dönük talebi ilk görelik kategorisi olan cevher kavramına uygulayarak”,[179] tözsellik paralojizminden çıkarmak için ruh düşüncesinin tarihsel kökenini göz ardı ettiğinden ötürü eleştirir.

“Aslında,” der Schopenhauer, “gerçek kanıt saf zaman sezgisine dayanır.” Kant altta yatan sürekli, kalıcı bir şey varsayılmadıkça zamanın ardışıklığının anlaşılamaz olduğunu ileri sürer; değişim değişmez olanı gerektirir: “Cevherler bu yüzden (fenomenler olarak) zamanın bütün belirlenimlerinin gerçek dayanaklarıdır.”[180] Dolayısıyla “salt zamanda eşzamanlılık ve sürenin varolduğu yanlıştır”, der Schopenhauer, “bu tasavvurlar ancak mekân-zaman birliğinden ortaya çıkarlar”.[181] Kant’ın zamanda bütün değişimler ortasında değişmez olan, kalıcı bir şey varsayımı tam bir yanlış anlamadır; “kalıcı bir zaman bir çelişkidir.”[182] Ayrıca nedensellik yasası, değişim ilkesi, Kant’ın “İkinci Analoji”de göstermeye çalıştığı gibi, hiçbir surette zamanda salt ardışıklık fikrinden çıkmaz. Zamandaki ardışıklığın zorunlu olarak nedensel ardışıklık olmasına gerek yoktur; fenomenler, biri diğerinden ileri gelmeksizin, birbirini takip edebilir.[183] Kant art ardalığı sonuçlanma ile özdeşleştirme eğilimiyle Hume’un sonucunu tersine çevirir gibidir; Schopenhauer böyle bir görüşü Skolastiğin post hoc ergo propter hocundan biraz daha hallice bulur. Salt zamansal ardışıklığın nedensellik ilişkisine dönüştürülebilmesi için zamandaki art ardalığın mekândaki süreklilikle birliği zorunludur. Nedensellik yasası başka herhangi bir şeyden çıkarılamaz; o algısal dünyamızdaki zorunlu bağlantı hakkında sahip olduğumuz a priori kesinlikten ibarettir, ki bizi sürekli olarak, algılanmış herhangi bir sonucu açıklayan neden aramaya sevk eder.

Bütün değişimlerin sürekli bir taşıyıcısı sorununu doğuran, nedensellik yasasının ışığı altında görülen bağlantılı değişimler algısı; bir başka söyleyişle, Schopenhauer’in “nesnelleşmiş nedensellik”, “madde” dediği şeydir. Algısal tecrübede nedensel olarak birbiriyle bağlantılı değişimler zinciri olarak görünen şey, sürekliliği açısından bakıldığında, Schopenhauer’in “madde” dediği şeydir. O tecrübenin arkasında bir Cevheri varsayan eski öğretinin savunucusu olarak anlaşılmak istemez; bu tam da onun savaştığı görüştür. “Madde başka türlü değil, ancak sonuç doğurucu veya müsebbip olarak, yani baştan başa nedensellik olarak bilinir; onda olmak ve eylemek birdir, ki aslında edimsellik[184] sözcüğünün ifade ettiği şey de budur.”[185] Algı dünyasının mekân-zaman birliğinde “nedensellik” değişen durumların birbiriyle bağlantılı ardışıklığını, bir başka deyişle, zamansal unsuru; “madde”, değişen niteliklerin kalıcı, daimi özünü, yani mekânsal unsuru

temsil eder. Bu kalıcı unsur fikrinin mekânın, ama ancak zamanla birliği içinde, katkısı olduğunu açıkça gösterir. “Mekân ve zamanın mahrem birliği—nedensellik, madde, edimsellik—böylece birdir ve bu birin öznel mütekabili [das Korrelat] anlama yetisidir.”[186]

Schopenhauer’in madde kavramı, kısmen bu kendisini gayrı maddi cevher olarak ruh fikrinin temelsizliği görüşüne götürdüğü için bu çerçeve içinde düşünülmüştür. O maddenin bütün gerçek anlamını nedensel dünya ile ilişkisinden çıkardığını okurdan aklında tutmasını ister. Bu yüzden kendi başına ve nedensellik içindeki etkinliğinden ayrı olarak madde ancak in abstracto, kavramsal olarak düşünülebilir. Şimdi Schopenhauer bu madde fikrinden yola çıkarak, bu şekilde kendi başına soyut biçimde ele alındığında, varsayımsal olarak daha yüksek bir cinsin, “cevher”in, tek kalıcılık yüklemi muhafaza edilip diğer bütün temel nitelikleri [ilinekleri], sözgelimi, yer kaplayıcılık, nüfuz edilmezlik, bölünebilirlik vs. göz ardı edilerek çıkarıldığını ileri sürer. Ayrıca “her yüksek genus gibi… cevher kavramı da kendisinde madde kavramından daha azını içerir, fakat diğer bütün yüksek genuslardan farklı olarak, kapsamı içinde daha fazlasını barındırmaz, çünkü maddenin yanı sıra daha aşağı muhtelif cinsler ihtiva etmez; fakat bu, cevher kavramının tek gerçek türü, muhtevasının kavranıp bir kanıt bulduğu yegâne tespit edilebilir şey olarak kalır.”[187] Ne var ki bu gereksiz soyutlamanın gerçek saiki uzaklarda aranmamalıdır. “Cevher” genusu daha aşağı muhtelif cinslerden meşru bir soyutlamayla değil, fakat tek ve yegâne alt türünün, maddenin kalıcılık karakteristiğinin keyfi biçimde tecrit edilmesiyle oluşturulduğu için şimdi bir ikinci tür, “cevher”, yani “gayrimaddi, basit, yok edilemez cevher, ruh”[188] kavramı altında “madde” ile uyarlı ve uyumlu hale getirilebilir. Takip edilen yöntemin bütünüyle keyfi ve suni karakteri Schopenhauer’e gayet açık görünür. Yeni tür, “cevher” kavramının tek geçerli alt-türünden, “madde”den “soyutlanma”sında zımnen dışarıda bırakılmış olan karakteristiklerin doğrudan reddiyle elde edilir. Dolayısıyla ruh kavramının “son derece yüzeysel bir kavram olduğu gösterilir, çünkü yegâne gerçek muhtevası zaten madde kavramı içinde yer alır, bunun dışında o sadece, makul hiçbir gerekçe sunulmaksızın ortaya atılan gayrı maddi cevher türü dışında hiçbir şeyle doldurulamayacak büyük bir boşluk içerir.”[189]

Schopenhauer’in tecrübedeki “Cevher”in gerçek anlamına getirdiği açıklama neticede budur. Ve yakın zamanların bilgi teorisi Schopenhauer’in bilginin oluşumunda maddenin metafizik rolüyle ilgili (Doğada İrade ile İrade ve Tasavvur Olarak Dünya’nın II. Kitabının “Zeyiller”inin daha maddeci bölümlerinde) çıkardığı sonuçların çoğunu kabul etmeyecekse de, nedensel dünyada dolaylı

olarak çıkarılan kalıcılık anlamında genel madde kavramının ana hatlarıyla iyi temellendirildiği kabul edilmelidir. Algı dünyasında mekân ve zamanın birbirinden ayrılmaz birliği haklı olarak öne çıkarılır ve nedensel bağlantının somutluğu üzerinde durulur. Kant'ın nedensellik açıklamasına yöneltilen eleştirinin bir temeli olarak bunun geçerliliği büyük ölçüde Kant'ın gerçekte kastettiği şeyin yorumuna bağlıdır. Kant'ın nedenselliği nesnel ardışıklık açısından ele alma çabası Schopenhauer'in yorumlayıp eleştirdiği gibi ikna edici biçimde yorumlanıp eleştirilebilir; ya da farklı bir şekilde ve Eleştirel yöntemin gerçek ruhuyla daha bir uyum içinde, her türlü tecrübede içkin, tutarlık ve nesnelliğin tipik ifadesi olarak kabul edilerek nedenselliğin daha derin anlamının bir tanınması olarak görülebilir.

Felsefede "cevher" kavramının konumuyla ilgili olarak bir şey kesindir: "cevher" eski dogmatik anlamında, tecrübenin ötesinde varolan aşkın bir dayanak olarak kesinlikle kabul edilemez. Böyle hipostatik bir soyutlama felsefe için araçsal bir değere sahip olmadığı gibi, tecrübenin organik karakterine hakkını verecek tutarlı bir teoriyi de imkânsız hale getirir. Daha yakın zamanların idealist epistemolojisi için tecrübe bir ve bölünmezdir, ve onun birlik ve süreklilik ilkelerinin her ikisi de kendi koşulları içinde var olmalıdır; aksi halde bütün çözümsüz sorunları ve umutsuz asamlarıyla [sourde] birlikte bir düalizm kaçınılmazdır. O halde Schopenhauer, "cevher"in somut tecrübede bir ve içkin olduğunu savunduğu için, Kant'ın "Transandantal Diyalektik"inin bütün bir bölümünü ayırdığı gayrı maddi ruh ile ilgili akla aykırı kavramı ciddiye almazken bile haklı görünür.

Ne var ki tek Cevherini Madde ile özdeşleştirirken Schopenhauer'in kendi görüşü aynı derecede savunulabilir midir? Cevherin maddi nedensellik içinde hipotetik olarak sürekli-kalıcı unsurla bu şekilde özdeşleştirilmesi tecrübenin maddeci bir yorumuna doğru bir eğilimi içerir; bu tecrübedeki akli unsurların sürekli karakterini zaman açısından göz ardı etmek anlamına gelir. Eğer süreklilik ilkesi tek ve içkin olacaksa tecrübenin kendisi bir ve bölünmez olarak kabul edilmelidir. Doğru çözüm Schopenhauer'in takip ettiği istikametin tam tersi yönde aranmalıdır. Cevherin birlikli karakteri ancak, onun tek Gerçekliğini her şeyi kucaklayan, bütünlüklü, anlaşılabilir tecrübe—ki onda her unsur kendi kendini sürdüren kuruluş süreci içinde bir etmendir ve mutlak bütünün sürekli anlamına katkıda bulunur—içinde tanıyan bir epistemoloji için araçsal olarak geçerli bir kavram olabilir.

II. Akli Kozmoloji: Saf Aklın Antinomisi.—Kant ruh kavramını kategorik kıyastan teknik biçimde, ama ancak en suni ve keyfi bir yöntemle çıkarmıştır.

Bununla birlikte “Saf Aklın Antinomisi” durumunda Schopenhauer “kendi başına bir obje olarak görüldüğü kadarıyla, iki sınır—yani en küçük (atom) ile en büyük olanın (evrenin zaman ve mekân içindeki sınırları) arasındaki evrenle ilgili dogmatik idelerin”[190] mantıki temelini ortaya çıkarmak için [mantık ilkelerini] böyle bir ihlalin zorunlu olmadığını görür. Bunlar aslında hipotetik kıyastan ileri gelir. Çünkü, Schopenhauer’in söylediği gibi, “bu ilkeye uygun olarak bir objenin bir başkasına salt bağımlılığı, sonunda hayalgücü tükenip de yolculuğa bir nokta koyuncaya kadar sürekli olarak araştırılır”[191] ve böylece Yeter Neden İlkesinin gerçek karakteri, yani onun tasarımlar dünyasıyla zorunlu sınırlılığı unutulur. Bu yüzden hipostatik evrenin “transandantal ideleri” gerçekte kökenlerini hipotetik yargının bu uygulamasında—daha doğrusu yanlış uygulamasında—Yeter Neden İlkesinin mantıksal formunda bulur.

Fakat “bu İdeeleri kategorilerin dört ana başlığına göre sınıflandırmak için,” der Schopenhauer, “çok daha büyük bir sofistlik gereklidir”.[192] Bu yüzden o dünyanın zaman ve mekân içindeki sınırlarıyla ilgili “Kozmolojik İdeelerin” neden “nicelik” başlığı altında sınıflandırılması gerektiğini anlayamaz, ki bu yargıdaki konu-kavramın içeriminin kapsamından fazla bir şey ifade etmez. Madde kavramının “nicelik”e keyfi bağlanması daha da az makuldür. Çünkü maddenin bölünebilirliği fikri, diye düşünür Schopenhauer, “nitelik”le ilgili olmadığı gibi, Yeter Neden İlkesinden de kaynaklanmaz. İkinci Kozmolojik İdeenin gerçek anlamı olan parçaların bütünle ilişkisi “metalojik çelişme ilkesi”ne dayanır; çünkü “ne bütün parçalarla, ne de parçalar bütünle vardır, fakat bir oldukları için her ikisi de zorunlu olarak birliktedir ve ayrılmaları sadece keyfi bir edimdir”.[193] Parçaların bütünle ilişkisi, bir bağımlılık, bir sebep sonuç ilişkisi değil, dolaylı olarak birbirlerini karşılıklı içerme ilişkisidir. Fakat Kant bu aşikâr gerçeği görmezden gelir; “bu tür büyük güçlükler burada simetri tutkusuyla aşılır”.[194] Bir İlk Neden fikri, nedensellik kategorisiyle bağlantılı olduğu için, doğal olarak “görelik” başlığı altına dahil edilecektir. Fakat Kant bunu, bu dizinin genelliğinden yararlanarak mümkün, arızi olanı zorunluya dönüştürmek için “kiplik”e dahil eder, bu Schopenhauer’in kullandığı biçimiyle “mümkün” ve “zorunlu” tabirlerinin bütün anlamını çarpıtan bir yöntemdir. Çünkü Kant’ın kastettiği anlam ancak, mutlak anlamda tam haliyle hipotetik diziyle ilgili olarak her şeyin öyle veya böyle bütünle zorunlu olarak bağlantılı olması gerektiğini kabule zorlandığımızda anlaşılabilir hale gelir. Fakat bu tür keyfi koşullar altında zorunluluk da imkân da anlamsız hale gelir ve biz haklı olarak Kant’ın vardığı sonucu tersine çevirip “dizinin mutlak tamlığı” içinde zorunlu her şeyin mümkün hale geldiğini söyleyebiliriz; ve her iki bildirim de aynı derecede anlamsız olacaktır. Çünkü zorunluluk ve imkân birbirini tamamlayıcı

kavramlardır; imkân bizatihi zorunluluk kavramı içinde öne sürülen bir sistemde iki özel durum arasında belirli bir bağımlılığın yokluğundan ne fazlasını ne azını ifade eder. Bu tecrübe dünyasına uygulandığında zorunluluk ve imkânın basit anlamıdır ve herhangi bir dizinin mutlak tamlığı bu iki kavramı özdeşleştiremez.

Schopenhauer tecrübe dünyasında geçerli olduğu biçimiyle zorunluluk ve imkânın birbirini tamamlayıcı karakteri üzerinde ısrar ederken haklıdır. Kant hipostatik bir "tam sistem"in mevcudiyetini ispata lüzum duymaksızın kabul ederek İlk Neden ve mutlak zorunluluk İdeesini kiplikle bağlantılandırır, ki bu bizzat zorunluluk kavramını anlamsız hale getirir. Zorunluluk da imkân da ancak tutarlı, dinamik tecrübe için bir anlama sahiptir. Sınırlı tecrübe içerisinde zorunlu ve mümkün arasında kaçınılmaz ayrımı savunurken ve Kant'ın mümkünü zorunluya transandantal dönüştürmesine karşı çıkarken haklı olarak Schopenhauer savunulması imkânsız bir görüşe karşı savaşır.

"Ne var ki," der, "bütün bunlarla ilgili olarak, tüm antinominin safi bir yanılma, bir danışıklı dövüş olduğunu görüyor ve iddia ediyorum."[195] Yeter Neden İlkesinin nesnel temeli üzerinde sadece antitezler tutarlılığını sürdürür. Buna karşılık dört çatışmanın tümünde tezler "sadece akıl yürüten kimsenin zayıflığı"na[196] veya daha doğru bir deyişle sonsuz bir geri dönüşe bir nokta koyma arayışı içindeki hayal gücünün tembelliğine dayanan öznel önesürümlerden başka bir şey değildir. "Bu dört çatışmanın hepsinde tezin kanıtı safsatadan başka bir şey değildir, buna karşılık antitezinki bizce a priori olarak bilinen dünya yasalarından aklın zorunlu bir çıkarımıdır."[197] Kant sürekli başvurduğu, nervus argumentationisi[198] açık bir şekilde göstermeyip temellendirmeyi "bir yığın lüzumsuz ve sıkıcı cümleyle"[199] karıştırıp karmaşıklaştırma oyunuyla her bir durumda gerçek bir çatışma ve dengeli bir antinomi görüntüsünü sürdürmekte başarılıdır.

Dört tezin mutlak temelsizliği ve neticede gerçek bir antinominin yokluğuyla ilgili bu görüşün savunulabilir olup olmadığı Kant'ın takip ettiği temellendirme hattı üzerine yapılacak ayrıntılı bir çözümlemeyle belirlenebilir. "Bu incelemede," der Schopenhauer, "okurun Kant'ın antinomisini her zaman göz önünde bulundurduğunu varsayıyorum"[200] —ki bu çalışmanın okuru için de faydalı olabilecek bir öneridir.

1. Mekân ve Zaman Antinomisi.—İlk çatışmada, der Schopenhauer, "Dünyanın zamanda bir başlangıcı vardır ve mekân bakımından sınırlıdır" tezi safi bir safsatayla söz konusu sorunu kaçırır. Zira öncelikle, zaman ile ilgili olarak delili, zamandaki bir başlangıç ve zamanın bir başlangıcı için de aynı derecede

geçerlidir ki bu saçmadır.[201] Sonra başlangıcın imkansızlığına karşı dünyayı oluşturan durumlar dizisini öne sürmek yerine birdenbire kanıtını dizinin sonsuzluğu (sınırsızlığı) kavramına karşı çevirir; ve bu onun peşinen kabul ettiği dizinin sabit tamlığıyla bağdaşmazlığını gösterir. Ne var ki antitez dünyanın zamandaki mutlak başlangıcının, içinde hiçbir varoluşun başlangıcının mümkün olamayacağı boş bir zamanın mevcudiyetini gerekli kıldığını gösterir. Antitezin bu kanıtına karşı tez hiçbir şey ileri sürmez. Schopenhauer mutlak bir başlangıcın değil, fakat mutlak bir sonun düşünülebilir olduğunu ileri sürer. Nedensellik yasası bize a priori "dolu bir zamanın daha önceki boş bir zamanla sınırlanamayacağı ve hiçbir değişimin ilk değişim olamayacağı"[202] kesinliğini sunar. Verili bir bütün olarak dünyanın tamlığını varsayarken tez soruyu ispatlanmış varsayar. Böylece o "…bütün mekânı dolduran dünyayı bir bütün olarak düşünmek için",[203] onu mekân bakımından sınırlanmış olarak düşünmemiz gerektiğini gösterir. Fakat ispat edilmesi gereken şey de "bütünlük" tabirinin böyle bir anlamı içinde tam da dünyanın bütünlüğüdür; geri kalan her şey yeterince mantıki bir düzen içinde bunu takip eder. "Bütünlük mantıken sınırları, sınırlar da mantıken bütünlüğü gerekli kılar; fakat burada her ikisi birlikte keyfi biçimde peşinen varsayılır."[204] Nedensellik yasası sadece zaman içindeki değişimler için geçerli olduğundan dolu ve boş mekânın bağdaşmazlığını a priori kanıtlayamaz. Fakat zihin bu ikisi arasında mümkün bir ilişki düşünemez. Diğer bir deyişle hem zaman hem mekân söz konusu olduğunda antitez gerçek algısal tecrübe dünyasının temeline gider, halbuki tez başından itibaren dünyanın verili "bütünlüğü"nü varsayar, ki esas mesele budur.

2. Madde Antinomisi.—Benzer şekilde, der Schopenhauer, "tez aynı zamanda gayet açık petitio principiiden[205] de sorumludur".[206] Bileşik bir cevher varsayarak başlar, onun bileşikliğinden kolayca basit parçaların zorunluluğunu kanıtlar. Fakat, der Schopenhauer, kanıtlanması gereken esas mesele tam da her türlü maddenin mürekkep ya da bileşik olduğudur. Çünkü "basit veya yalının karşıtı bileşik değil fakat uzanımlı olan, yani parçaları olup bölünebilir olandır".[207] Tez parçalarla bütünün ilişkisinin hiçbir surette zamansal olmadığını göstermekte yetersiz kalır ve parçaların varlığının bir anlamda bütünü öncelediğini ileri sürer; çünkü parçaların mevcudiyetini a parte ante öne süren bileşikliğin gerçek anlamı budur. Dolayısıyla tez, eğer davasını ispat edecekse, maddenin bölünebilirliğinin zorunlu olarak bir sınırı olduğunu göstermelidir. Bu sebepten ötürü, diye diretir Schopenhauer, tezin argümanları sorunu kaçırır ve antitezin delillerine dokunmaz bile. "Antitezin ileri sürdüğü maddenin sınırsız bölünebilirliği a pirori ve yadsınamayacak biçimde doldurduğu mekânın bölünebilirliğinden kaynaklanır."[208] Kant tezle ilgili müşahedelerinde şunu

söyler: “mekâna bir compositum değil, fakat bir totum[209] dememiz gerekir”.[210] Bu, diye düşünür Schopenhauer, “aynı zamanda madde için de geçerlidir, çünkü madde algılanabilir hale gelmiş mekândan başka bir şey değildir.”[211] Antitezin gerçek gücü burada yatar: delili maddenin somut karakterinin kavranmasına dayanır. Çatışmayı mümkün olduğunca gerçek göstermek çabası içinde, der Schopenhauer, Kant “görülmedik üslup çapraşıklığıyla, sözcükleri anlamsız biçimde yan yana dizerek ve kurnazca bir niyetle, antitezin açıklığının tezin safsatalarının karaltılarını dağıtmayacağını umarak antitezin delilini bozmaya”[212] çalışır.

Kant’ın “Eleştirel Çözüm”ü ne tezin ne antitezin yanında yer alarak, fakat ilk iki çatışmadaki seçeneklerin dogmatik aut-autu yerine bir nec-nec[213] koyup her ikisini yetersiz diye eleştirerek antinomilerdeki dengeyi muhafazaya çalışır. Aslında Schopenhauer hükmün “gerçekte iddialarının açıklanmasıyla antitezlerin doğrulanması”[214] olduğunu görür. Dolayısıyla Kant’ın hem tezin hem antitezin, eğer koşullu olan veriliyse bütün koşullar dizisi de verilidir diye özetlenebilecek diyalektik argümana dayandığı görüşü açıkça yanlıştır. Koşullar dizisiyle değil, sadece birbiriyle bağlantılı koşullu ve koşullayan durumlarla ilgili olan Yeter Neden İlkesi temelinde hareket ettiği için bunu ancak tez varsayar ve antitezin karşı çıktığı da tam olarak budur. Keza mekân ve zaman içinde bir dünya varsayarken mekân ve zamanı yanlış biçimde kendi başlarına varolan şeyler olarak düşünen ve yanlış yere “kendiliğinden varolan evren, yani her türlü bilgiden önce verili, bilgi kendisine safi bir ilave olarak gelmiş bir evren”[215] varsayımında bulunan sadece tezdir. Kant’ın çözümü—dünyanın zaman ve mekân içinde ne sınırlı ne sınırsız olduğu, çünkü zaman ve mekânın bir bütün olarak dünya için bir anlamının olmadığı—en azından antitezin kanıtlarının aksini ispat etmez. Çünkü antitez ilgilendiği dünyada, mekân ve zamana içerisindeki bilgi dünyasında, bir kaziye olarak mekân ve zaman sınırının koyulamayacağını savunur ve Kant’ın kendi çözümünün sonucu doğrudan bundan kaynaklanır: “Dünyanın sınırsızlığı ancak regressus ile vardır, ondan önce değil.”[216] Dolayısıyla antitezin, Kant’ın iddiasının aksine, tecrübenin ilerlemesinden ayrı olarak bir sınırsızlık ileri sürmediği, fakat sadece ilerlemenin herhangi bir noktada mutlak bir sona ulaşabileceğini kabulden imtina ettiği görülür.

Aynı eleştiri ikinci çatışma için de geçerlidir. Cevherin (madde) bileşikliğini iddia ederken parçaların bütünle karşılıklı ilişkisini göz ardı eden tezdir. Buna karşılık antitez maddenin bölünebilirliğine herhangi bir sınırın kabulünü reddederken sadece tecrübe süreci içinde onun somut karakterini kabul eder ve maddenin mekândan ayrılamazlığının tam olarak bilincindedir. Kant “fenomenler

dizisinin matematik bağlantısına sadece duyumsal koşulların dahil olabileceğini”[217] savunurken antitezin sadece tasarımlar dünyası ile ilgili olan iddiasını yeniden ileri sürmekten başka bir şey yapmaz. “Aslında”, diye sona erdirir Schopenhauer, “takip edilen yol tersine çevrilip de Kant’ın sunduğu hareket-noktasını çatışmanın çözümü olarak alırsak antitezin iddiasının da tam olarak bundan kaynaklandığını”[218] görürüz.

Çeşitli antinomilerin antitezlerini bu şekilde kanıtlama çabası Schopenhauer’in hem Kant eleştirisinin hem kendi felsefi tavrının genel karakterini somut biçimde göstermesi bakımından oldukça önemlidir. Öncelikle ilk iki Antinomi ve bunların çözümüyle ilgili kendi yorumunda, yani tezlerin iddialarının bütünüyle savunulamaz, buna karşılık antitezlerin kanıtlarının götürülebildikleri yere kadar geçerli olduklarını iddia ederken haklı görünür. Tasarımlar dünyasında Yeter Neden İlkesi dışındaki yasaların kabulünü reddetme anlamında sadece olumsuz olarak alındığında antitezlerin temsil ettiği görüş saldırıya açık değildir. Antinomilerdeki antitezlerin kanıtlanması, fiziksel olarak düşünüldüğünde tecrübedeki mekanik kategorilerin geçerliliğinin sadece yeniden ileri sürülmesiyle sınırlı olmuş olsaydı eleştiri gerektirmezdi. Fakat o bundan daha fazlasını kasteder. Bu bütün mümkün tecrübe dünyasının mekanik kategorilere terki anlamına gelir; ve bu bakımdan Kant’ın “Eleştirel Çözüm”ü aslında kendisini, Schopenhauer’in antitezlerin tam kabulünden çıkardığı ile aynı çözüme götürür. Mekân ve zaman tartışmasız biçimde tecrübenin temel veçheleridir. Madde kavramını gerekli kılan ve onda edimselleşen nedensel sürecin nesnelliği dünyamızla ilgili anlaşılabilir her görüş için esastır ve onun bütünlüğünün-tutarlığının temelidir. Fakat mekân, zaman ve madde—boyutlarını oluşturdukları tecrübenin her şeyi kucaklayan karakterini gözden kaçırdığımızda, bunların hepsi anlamsız hale gelir. Mekân tecrübe için gerçektir, fakat kendi başına tecrübenin gerçekliğini tüketemez. Zaman dinamik, nesnel tecrübe için vazgeçilmezdir, fakat nesnellik sadece zaman açısından ifade edilemez. Tecrübenin zaman ve mekâna dayalı etmenleri keyfi biçimde bir kenara bırakılamayacak yasalara tabidir; fakat tecrübe salt mekânsal-zamansal olandan daha fazlasıdır ve onun diğer boyutları kendilerine özgü açıklama ilkelerini gerekli kılan tekbiçimlilikler gösterir.

Tecrübe organik bir sistemdir ve onun anlamlı boyutlarından biri bütün bilgi yapısı tahrip edilmeksizin sürekli biçimde göz ardı edilemez. Bu demek değildir ki tecrübenin bütün aşamaları felsefenin bakış açısından aynı derecede “gerçeklik”e aittir ve madde tecrübenin başka herhangi bir boyutundan ne daha fazla ne daha az “gerçek”tir. Herhangi bir tecrübe aşamasının veya etmeninin gerçekliğinin derecesi içkin düzenlenişinin ışığında düşünüldüğünde tecrübenin

bütünü için arz ettiği anlam açısından belirlenmelidir. Fakat bu bakış açısı felsefi meseleyi ele almanın bir yoludur yalnızca. Burada sadece mekân, zaman ve maddenin, her ne kadar tecrübenin gelişen kuruluşunda temel etmenler olsalar da, onun anlamını kendi başlarına tüketmediklerinde ısrar edilir. Schopenhauer'in yorumladığı biçimiyle antitezler, somut tecrübe içinde karşılıklı ilişkilerinin dışında, mekân, zaman ve maddeyi aşkın biçimde ele alan herhangi bir felsefi teorinin savunulabilirliğinin kabulünü reddederler. Fakat tam da bu sebepten ötürü onun, tecrübenin diğer boyutlarını göz ardı ederek mekân, zaman ve maddeyi kontekslerinin dışında görmesi felsefi bakımdan kabul edilemezdir.

3. Nedensellik Antinomileri.—Üçüncü ve Dördüncü antinomiler, diye düşünür Schopenhauer, birbirilerinden sadece harici biçimleri itibariyle ayrılırlar; aslında her ikisi de koşullanmamış bir İlk Nedenin mümküniyeti ile ilgilidir ve dolayısıyla esas itibariyle totolojiktirler.[219]

Burada asıl mesele şudur: Fenomenler dünyasında bütün değişimler nedensellik açısından açıklanabilir ve dolayısıyla Yeter Neden İlkesine göre doğaları gereği koşullu mudurlar yoksa nedensellik mantıken koşullanmamış olanı gerekli kılar mı? Üçüncü antinominin tezini Schopenhauer "çok ince bir sofistlik" diye adlandırır ve yeterince doğru biçimde bir nedenin ancak ortaya çıkan sonucu bütünüyle açıkladığında yeterli olduğunu ileri sürerek başlar. Fakat hemen ardından somut bir neticenin meydana getirilmesinde mevcut belirleyici koşulların tamlığı yerine, söz konusu durumun muhtemelen son halkasını oluşturduğu nedenler zincirinin tamlığını koymaya kalkar. Ve soyut tamlık kavramı kapalı bir sistemi gerekli kıldığı ve bu da sınırlılığı ima ettiği için "temellendirme diziyi ve dolayısıyla koşullanmamış olanı kapatarak bundan bir ilk neden çıkarır."[220]

Fakat Schopenhauer'in ifade ettiği gibi, "die Taschenspielerei liegt am Tage".[221] Çünkü nedensellik yasası şundan fazla bir şey ifade etmez: Tecrübe dünyasında her B durumu için mantıken, onu zorunlu olarak ve bütünüyle koşullayan önce gelen uygun bir A durumu varsayılmalıdır. Bu her bir özel durumda nedensellik yasasının talebini karşılar. A "nedeni"nin kendisinin nasıl ortaya çıktığı ile ilgili sorunun B durumu üzerine düşünmenin doğurduğu sorunla ilgisi yoktur; bu soru nedensellik yasasını ancak A'ya dönüp onu artık B'nin koşullayıcı nedeni olarak değil, fakat kendisini bir sonuç, koşullanmış bir durum olarak görerek onun hakkında nedensel açıdan bir açıklama talep ettiğimizde ilgilendirir. "Oluş"un Yeter Neden İlkesi baştan sona, koşullanmış sonuçtan koşullayıcı nedene doğru ilerler. O hiçbir surette nedenler zincirini geriye doğru izlemek için kullanılamaz, çünkü o asla böyle bir nedenle başlayamaz.

Nedensel dizi içerisinde sonuçların ve nedenlerin ardışık biçimde birbirinin yerini alması ancak nedensel bağımlılığın bağlantısını geriye doğru izleme süreci bakımından tamdır ve dolayısıyla algısal bilginin ilerlemesinden koparılamaz. Bu sebepten ötürü sınırlı bir nedensel diziyle ilgili herhangi bir teori nedensellik yasasının bir noktada keyfi biçimde kesildiğini varsayar ve bu sadece "spekülasyonda bulunan bireyin tembelliğinden"[222] kaynaklanır. Schopenhauer nedensellik yasasının öz ve özetinin bu olduğunu ileri sürer ve bu antitezlerin, ifade edildikleri dilin karmaşıklığına karşın, gerçek argümanını anlatır. Schopenhauer başından itibaren genel olarak Yeter Neden İlkesinin ve özel olarak nedensellik yasasının sadece fenomenler dünyasında somut bağımlılık için geçerli olduğunda ve açık seçik biçimde hipostatik bir bütün olarak alınan evren için geçerli olmadığında ısrar eder. "Bir ilk başlangıç,"[223] "nedenlerin mutlak kendiliğindenliği",[224] "sadece dünyanın kökenini kavramak için zorunlu olduğu kadarıyla […] bir fenomenler dizisinin ilk başlangıcını özgürlükten başlatma zorunluluğu…"[225] varsayımlarının hiçbiri Yeter Neden İlkesinin temel anlamıyla bağdaşmaz.

İki nedensellik antinomisinin "Eleştirel Çözüm"ünde Kant hem tezin hem antitezin kısmi doğruluğunu göstermeye çalışır; fakat onun bu çabası kaçınılmaz olarak boş bir çabadır. Gerek tezin gerek antitezin argümanları aşkın bir kendinde şeyler dünyasıyla değil, fakat sadece fenomenler dünyası ile, Tasavvur olarak nesnel Dünya ile ilgilidir. Tezin bütün gücü fenomenler dünyasının kendisinin koşullanmamış nedenleri gerekli kıldığını ispatlamaya yönelir ve antitezin yadsıdığı şey de tam olarak budur. Bu dördüncü çatışmada açıkça ifade edilir: tez, "kendisi yine de duyu dünyasına ait olan"[226] ve "dünyada içerilen"[227] mutlak biçimde zorunlu olan bir şeyi talep eder. Tezin geçerliliğinin ispatını üçüncü antinomide aradığı özgürlüğün nedenselliği aşkın bir mesele değil, fakat sadece bir dizinin kendiliğinden ortaya çıkışıdır, ki "bundan sonra sadece doğa yasalarına göre"[228] faaliyet gösterecektir. Ve antitez de kanıtlarını tam olarak, baştan sona aşikâr fenomenal Yeter Neden İlkesine bağlı olduğu için, tecrübe dünyasında nedensellik yasasının bu keyfi bozulabilirliği [ihlal edilebilirliği] öğretisine karşı yöneltir.

Bu yüzden Kant'ın özgürlük teorisi kendinde şeyle ilgili olduğu kadarıyla bu çerçeve içerisinde bütünüyle konu dışıdır. Çünkü, diye ısrar eder Schopenhauer, anlaşılabilir olanın tecrübi karakterle ilişkisi hiçbir surette nedensel bir ilişki değildir, bilakis bu fenomenler dünyasını aşar ve temel metafizik kendinde şey sorununu doğurur. Bununla birlikte şu andaki sorunla ilgili olduğu kadarıyla bu teori aynı zamanda antitezin argümanını da onaylar. Çünkü Kant'ın "Eleştirel

Çözüm”ünde, fenomenler dünyasında nedenselliğin egemen olduğu ileri sürülür; insanın tecrübi karakteri değişmez biçimde belirlenmiştir. Bu yüzden insan hiçbir surette doğal dünyada bir nedensel dizi meydana getiremez. Özgürlük bizzat dünyanın açıklama ilkesidir, ki (Schopenhauer’e göre) kendisi İradenin bir tezahürüdür. Fakat dünyada—ve burada söz konusu olan mesele budur—“dünyada nedensellik yegâne açıklama ilkesidir ve her şey sadece doğa yasalarına göre meydana gelir”.[229] Dolayısıyla, diye sona erdirir Schopenhauer, “doğru bütünüyle antitezin yanında yer alır, çünkü o söz konusu soruna bağlı kalır ve kendisi bakımından geçerli olan açıklama ilkesini kullanır; bu yüzden savunulmaya ihtiyacı yoktur. Buna karşılık tez, önce sorun teşkil eden meseleden gayet farklı bir şeye geçen, ardından kendisi için geçerli-uygulanabilir olmayan bir açıklama ilkesini varsayan bir savunmayla konunun dışına çıkmak zorunda kalır.”[230]

III. Aşkın İdeal: Tanrı.—Schopenhauer spekülatif teolojinin argümanlarını bir kenara bırakırken gayet sert ve kabadır. Kant’ın teolojik delilleri çürütürken işi lüzumundan çok uzattığını düşünür. “Tanrının mevcudiyetinin ontolojik kanıtının çürütülmesi için akıl eleştirisi zorunlu değildi; Estetik ve Analitik peşinen varsayılmaksızın bu ontolojik delilin, kanaat oluşturmakta ziyadesiyle yetersiz olan, ince ve karmaşık bir sözcük oyunundan başka bir şey olmadığını göstermek gayet kolaydır.”[231] O mevcut haliyle, skolastik teolojinin devasa eserleri arasında gerçek bir şaheser olarak görülmelidir.[232] Ontolojik delili ele alışının bu hülasa tarzı Schopenhauer’in Kant’ın “Saf Aklın İdeali” üzerine bölümüyle ilgili genel tavrını gösterir. Skolastiğin diğer iki delilini: nedensellik yasasıyla bağdaşmadığı için kozmolojik delili; tecrübedeki teleolojinin anlamını bütünüyle yanlış anladığı için fiziki-teleolojik delili çok fazla uğraşmaksızın bir kenara koyar. Schopenhauer felsefe ve teizmin birbirine temelli biçimde karşıt olduğunu ve Tanrı kavramının tutarlı bir epistemolojide yerinin olmadığını savunur.[233] Bir Mutlak fikrinin gerçek temeli aşkın değil fakat içkin teleoloji açısından aranmalıdır.

Teleolojik kategorilerin kuşku götürmez önemi Kant’ı aşkın bir Akıl dünyası varsayımına götürür ve kendinde şey kavramı kaçınılmaz olarak teorik ve pratik olan arasında bir yarık ya da çatlak hattı ortaya çıkarır ki, bu Kant’ın gerçeklik teorisinin teknik formülasyonunda tutarlı birliği imkânsız hale getirir. Özgürlük dünyası onun için bir “sanki”, Pratik Aklın zorunlu bir kaziyesi olarak kalır; asla mümkün tecrübe dünyası için epistemolojik bir geçerlilik kazanmaz. Buna karşılık Schopenhauer’in bu soruna getirdiği çözüm tam tersi bir istikameti gösterir. İrade ve özgürlük dünyası onun için bilişsel tecrübe dünyasının temelini oluşturan mutlak gerçekliktir; Kant’ın “mümkün tecrübe dünyası” bu yüzden metafizik

açısından nihai gerçeklik ve doğruluktan yoksun olarak, bir görünüş, bir yanılsama, özgür İrade-Gerçekliği saklayan Mayanın örtüsü olarak görülür.

En azından teleolojik ilkelere yaklaşımlarının yukarıdaki karşılaştırılmasında yeterince vurgulanmış olan bakış açılarının temel farklılıklarına karşın Kant ve Schopenhauer aynı temel hayatı yaparlar. Her ikisi de tüm kategorilerin temel araçsal karakterini tam olarak kavramamıştır. Her bir kategori tecrübeyi kendi bakış açısından düşünüp değerlendirir. Tecrübe tektir, kategoriler onun kategorileridir, tecrübe onların bakış açılarından kazançlı biçimde görülebilir; onların hiçbiri onun anlamını kendi başına tüketemeyeceği gibi, herhangi anlamlı bir kategori anlamını tecrübenin herhangi bir parçasında tam olarak tüketilmiş olarak bulamaz, çünkü tecrübe organiktir ve bu yüzden ayrı parçalara bölünemez.

Schopenhauer'in Transandantal Diyalektiğin sonuçlarından bu kaçınılmaz neticeyi çıkarmakta yetersiz kalışı ve kendi metafiziğinin bunun bir sonucu olan düalizmi bir sonraki bölümde değerlendirilecektir.

IV. BÖLÜM

TECRÜBE ve GERÇEKLİK:

KENDİNDE ŞEY OLARAK İRADE

Eleştirel epistemoloji kaçınılmaz olarak mümkün her tecrübenin fenomenal, yani ancak bilgi açısından ve bilen özne ile ilgili olarak bir anlama sahip olduğu sonucuna götürür. Fenomenal "obje"nin temelli olarak öznel karakterinin bu kavranışını Schopenhauer "'Saf Aklın Eleştirisi'nin ana konusu"[234] olarak görür. Mümkün tecrübenin bu özne-nesne dünyasının kuruluşunu Kant mekanik kategoriler açısından ve teleolojik kategorileri dışarıda bırakarak ifade eder. Bu "Diyalektik"in biçimsel sonucudur.

Bununla birlikte teleolojik sorunun akılcı çözümünün reddi sorunun kendisini ortadan kaldırmaz. Bütünüyle mekanik tabirler açısından düşünülen bir tecrübe içinde "pratik" olanın gerçek bir uygulaması olamaz; bununla birlikte Kant tecrübenin ahlaki ve estetik evrelerinin inkâr edilemez anlamından ve bunların açıklanmasında mekanik kategorilerin yetersizliğinden derin biçimde etkilenmiştir. Teleolojik kategorilerin gerçek anlamını kanıtlama çabası kendinde şey fikrini haklı gösterme çabasıyla yakından bağlantılıdır. Kant'ın açıklamasının bu aşamasında bir felsefi yöntem değişikliği gözlemlenecektir ve Schopenhauer bunu şu şekilde yorumlar: "O hakikatin bir gereği olarak basit ve kesin biçimde, nesnenin özne, öznenin de nesne tarafından koşullandığını söylemez, fakat sadece nesnenin görünüm tarzının öznenin bilgi formları tarafından koşullandığını, ki bu yüzden bilince a priori geldiğini söyler. Fakat şimdi buna karşı olarak sadece a posteriori bilinen şey ona göre kendinde şeyin doğrudan sonucudur, ki ancak a priori olarak verili bu formlardan geçişi içinde fenomen haline gelir."[235] Ve Kant "genel olarak nesnelliğin fenomenin bu formlarına ait olduğunu ve nesnenin görünüm tarzının öznenin bilgisinin formlarıyla koşullandığı kadar genel olarak öznellik tarafından koşullandığını; dolayısıyla eğer bir kendinde şeyin varsayılması gerekiyorsa bunun kesinlikle bir nesne olamayacağını—ki buna rağmen o her zaman bunu böyle varsayar—fakat böyle bir kendinde şeyin zorunlu olarak toto genere ideden (bilen ve bilinenden) farklı bir alanda yer alması gerektiğini"[236] fark edemez.

Schopenhauer Kant'ın kendinde şey kavramını da nedensellik yasasının a priori karakteriyle ilgili teorisini eleştirdiğine benzer tarzda eleştirir. "Her iki öğreti de doğru, fakat kanıtları yanlıştır."[237] Kant "fenomenin, dolayısıyla görülür dünyanın bir nedeni, bir fenomen olmayan, dolayısıyla mümkün hiçbir tecrübeye ait olmayan anlaşılabilir bir sebebi olması gerektiğini"[238] ileri sürer. Fakat bu münhasıran fenomenal değişimler arasındaki ilişkiler için geçerli olan ve bu yüzden gerçek kabul edilen bir antite olarak fenomenal dünyayı açıklayamayan

nedensellik yasasının anlamını bütünüyle çarpıtır. Kant eleştirmenleri, özellikle G. E. Schulze bu "inanılmaz tutarsızlığın" daha önce farkına varmışlardı. Schopenhauer bunun, Kant'ın akılcılığın spekülatif temeli üzerine inşa edemeyeceğini gördüğü Tanrı, özgürlük ve ruhun ölümsüzlüğü gibi pratik postulatların gerçekliğini öyle veya böyle belirlemeye dönük karşı konulmaz arzusundan kaynaklandığını açıklar. O şimdi teorik ve pratik akıl ayrımından yararlanarak akli dogmacılığın mekanizmasını pratik alana taşır ve böylece duyum üstü kendinde şeylerin dünyasında metafizik geçerliliklerini savunarak mümkün tecrübe dünyasında Tanrı, özgürlük ve ruhun ölümsüzlüğü düşüncelerinin pratik geçerliliğini ispatlamaya çalışır.

Kant'ın Pratik Aklın Eleştiri'sinde bu sorunla ilgili teknik görüşünü ve genel olarak onu ele alma yöntemini Schopenhauer esaslı biçimde yanlış bulur. Ahlakın Temeli Kant'ın ahlak teorisinin temel ilkelerine şiddetli bir saldırıya yer verir. Ona göre Kant "ahlak ilkesini doğal bir iç eğilim gibi bilincin kanıtlanabilir bir olgusu üzerine de, harici dünyadaki şeylerin nesnel bir ilişkisi üzerine de oturtmaz… fakat gerçekte ve yalnızca ne ise o olarak—insanın bir düşünme melekesi—değil, kendi başına varolan hipostatik bir öz olarak alınan, ama yine de en küçük bir otoriteye sahip olmayan saf Akıl üzerine oturtur."[239] İkinci Eleştiri "Transandantal Diyalektik"te savunulamaz olduğu bildirilen şeyi, spekülatif aklı bir cins konumuna yükseltmek ve ardından ondan ikinci bir tür, pratik akıl çıkarmak gibi aşikâr bir hileyle—gayrı maddi cevherin kökenini açıklarken kullanılana benzer ve ahlak sorunun çözümünde yararsız olduğu kadar tutarsız da olan bir yöntem—tutarsız biçimde muhafaza eder.[240] Bilgi yolu ile, anlama yetisi ve akıl ile sırasıyla algı ve kavrama ulaşabiliriz; fakat biliş her zaman fenomenlerle sınırlıdır, kendinde şey bilinemezdir. Eleştirinin tecrübeyi karakter bakımından fenomenal diye açıklaması ve "fenomenal"i de mekanik kategorilerle mümkün hale gelen bilişsel tecrübeyle eşanlamlı olarak kullanması kendinde şeyin, tecrübenin özünün, bilginin erişim alanının ebediyen ötesinde olduğunu gösterir. Schopenhauer kendisinin felsefi düşünceye büyük katkısı olarak gördüğü şeyi bu noktada yapar; Schopenhauer'in felsefesinin Kant felsefesine ilave ettiği veya daha doğrusu ana gövdesi olarak ondan sürgün verdiği şey buradadır.[241] "Tasavvur yoluyla kimse asla tasavvurun ötesine ulaşamaz; o kapalı bir bütündür ve kendi kaynakları içinde, toto genere ondan farklı olan kendinde şeyin doğasına götüren bir ipucuna sahip değildir. Eğer biz sadece varlıkları kavrayabiliyorsak, kendinde şeyin yolu bize bütünüyle kapalı olacaktır. Şeylerin iç varlığının diğer yanını bize ancak varlığımızın diğer yanı açabilir. Ben bu yolu takip ettim."[242] Kant bilgi yoluyla şeylerin mutlak gerçekliğine ulaşamayacağımızı savunurken haklıdır; fakat o zaman da her türlü metafiziğin mümkünlüğünü inkâra kalkışır ve

böylece Saf Aklın Eleştirisi'nde bilişsel olmayan tecrübenin üstün ontolojik anlamını göz ardı eder.

Bununla birlikte Kant'ın özgürlük teorisi, her ne kadar teknik biçimi bakımından savunulamazsa da, kendisinin epistemolojisinin ve onun implicationlarının yetersiz ve eksik karakterinin farkında olduğunu göstermeye hizmet eder. İnsan iradesinin transandantal özgürlüğü öğretisi dolaylı olarak, diye savunur Schopenhauer, insandaki zorunluluğun sadece fenomenal olduğunu ve onda kendinde şeyin iç doğasını İrade formunda gösterdiğini kabul eder. "O halde Kant'ın insan ve onun eylemiyle ilgili olarak öğrettiği şeyi benim öğretim doğadaki bütün fenomenlere teşmil eder, çünkü o bir kendinde şey olarak iradeyi bunların temeli haline getirir."[243] Zira insan toto genere tecrübenin kalanından farklı değildir, o ancak derece bakımından farklılık gösterir. Tasavvur olarak İrade, Kant'ın söylediği gibi, bütünüyle fenomenaldır; fakat bu kendi başına gerçekliği tam olarak açıklamaz. "Dünya bir yönüyle bütünüyle tasavvur olduğu gibi, diğer yönüyle de bütünüyle iradedir. Bu ikisinden hiçbiri olmayan fakat (kendinde şeyin ne yazık ki Kant'ın elinde dönüşerek önemini kaybettiği) kendi başına bir obje olan bir gerçeklik bir rüyanın hayaletidir ve onun kabulü felsefede bir ignis fatuusdur."[244] Nesnel bilginin yolu bizi şeylerin gerçek doğasına götürmez ve Schopenhauer buraya kadar Kant ile tam bir görüş birliği içindedir. Fakat "kendinde şey, kendinde şey olarak bilince ancak doğrudan katılabilir, bu şekilde o kendi kendisinin bilincinde olur; onu nesnel olarak bilmek istemek çelişkili bir şey istemektir".[245] Kendinde şey bilinemez, çünkü o bir bilgi konusu değil, fakat en iç özü itibariyle İradedir. İsteme bilincimiz kendinde şey hakkında edinebileceğimiz yegâne bilgidir. Fakat "irade" ile Schopenhauer "en dar anlamda sadece istemeyi ve tasarlamayı değil, fakat aynı zamanda, mücadele etmeyi, arzulamayı, çekinmeyi, sakınmayı, umut etmeyi, korkmayı, sevmeyi, nefret etmeyi, kısaca doğrudan keder ve mutluluğumuzu, arzu ve nefretimizi [istikrah] oluşturan her şeyi kasteder."[246]

Şu halde Kant insan iradesinin metafizik anlamını kabul eder, fakat onu Pratik Akıl açısından ters açıklaması kendisini iradeyi insanın özel bir ayrıcalığı olarak görmeye götürür. Schopenhauer onu felsefe tarihinde büyük başarısı olarak görür ve böylelikle iradenin nihai karakterini Weltprincip, tek ve yegâne kendinde şey olarak göstermek suretiyle Kant idealizmini tamamladığını düşünür. Çünkü bu bütün felsefedeki en büyük hakikattir: insan doğası nihai gerçekliğin karakterini izhar eder.[247] "Doğayı kendimizden hareketle anlamayı öğrenmeliyiz, ters biçimde doğadan hareketle kendimizi değil".[248] İnsan küçük evren değildir; bilakis doğa büyük-insandır. Bu Schopenhauer'in şimdi, bilgi teorisinde zorunlu

olarak özne-nesne dünyasında Yeter Neden İlkesi tarafından belirlenen salt mekânsal-zamansal tasavvurlar olarak nitelendirdiği bütün fenomenler evrenini yeniden yorumlamaya giriştiği bakış açısıdır.

Kendinde şeyin insanda kendisini gösterdiği isteme ve çabalama bilinci, bütün doğada kendisini hissettiren çabalama ve istemeden farklıdır, ama sadece derece bakımından. "En aşağı doğa güçleri bile aynı irade ile canlanır, ki daha sonra, nasıl ki bir uyurgezer uykusunda yaptığı şeylere sabahleyin şaşarsa, akılla donatılmış bireysel varlıklarda o da kendi işine öyle şaşar; veya daha doğru bir deyişle, aynada seyrettiği kendi biçimi karşısında şaşırır."[249] Her şeyde, mutlak ve daha ileri çözümlemeye karşı koyan metafizik bir unsur vardır, bu öznenin tasavvurları olarak varoluşları bir kenara bırakıldıktan sonra geri kalan şeydir.[250] Bu metafizik özün ne olduğunu Kant söyleyemez; fakat diye düşünür Schopenhauer, ne olmadığını ifade ederken haklıdır. Mekân, zaman, nedensellik ve bütün bilgi kategorilerini onun dışında tutarken Kant onun bilinemez karakterini ileri sürer ve Schopenhauer'in kendisinin ilk kez uygun ifadesini dile getirdiği hakikatin belli belirsiz bilincindedir. Bilim fenomenleri araştırır, genellemelerde bulunur, bilgimizi sistemleştirir. Fakat her türlü bilim gelir bir kör noktada tıkanır, bu onun kendi öncüllerinin temelinde çözmeye güç yetiremediği bir şeydir. "Kendisini araştırmadan geri tutan bu şey [...] kendinde şeydir, bu özü itibariyle bir tasavvur değil, bir bilgi objesi değildir, fakat ancak bu forma bürünerek bilinebilir hale gelmiştir. Bu form ona kökensel olarak yabancıdır, ve kendinde şey asla onunla bütünüyle bir ve aynı şey olamaz, o asla salt forma bağlanamaz ve bu form Yeter Neden İlkesi olduğu için, asla tam olarak açıklanamaz."[251] O soyut formülasyona gelmez; onun bilinemeyen, dinamik karakteri onun temel karakteristiğidir. İnsanda kendisini bilinçli isteme olarak açan kendinde şey, sayısız biçimlere bürünerek, fakat bütün dizi boyunca huzursuz, sonsuz bir çabalama, arzu dolu bir akış olarak kalarak kendisini her şeyin eylemesinde-etkinliğinde gösterir.

İradenin tezahürünün daha yüksek derecelerinde bireysellik bariz bir konum işgal etmeye başlar;[252] fakat kendinin bilincinde olan bireyselliğin yokluğunu yanılıp da irade-gerçekliğinin yokluğu olarak anlarsak yanılırız. "Eğer…", diye yazar Schopenhauer, "bir taşı yere çeken güç onun doğasına göre, kendi başına ve her türlü tasavvurdan ayrı olarak, iradedir dersem, hiç kimse bu önermeye, taşın kendisi bilinen bir saike uygun olarak hareket eder, çünkü bu iradenin insanda görünme biçimidir mealindeki saçma görüşü yakıştırmaya kalkmayacaktır."[253] Bir başka söyleyişle, önemli bir pasajı aktarmak gerekirse: "Herhangi bir fenomende bilen bir bilinç, içe yöneldiğinde ben-bilinci haline gelen bir bilinç bütün fenomenlerin temelinde yer alan iç varlığa eklendiğinde, o zaman bu iç varlık

kendisini, bu ben-bilincine böylesine aşina ve böylesine esrarlı olan şey olarak sunar ve irade sözcüğüyle ifade edilir. Dolayısıyla bütün fenomenlerin bu evrensel temel doğasına, kendisini bize en tam biçimde gösterdiği tezahüre izafeten irade dedik."[254]

Tecrübenin fikri ve iradi boyutları karşılaştırıldığında Schopenhauer ilkinin salt akılla kavranır karakterine karşı sonuncunun doğrudan dolayımsızlığını öne çıkarır. Algı dünyası bilen özne tarafından, anlama yetisi ve onun mekân ve zaman birliğinden ileri gelen tek neden-sonuç kategorisi ile doğrudan kavranır. Onun bilişsel doğrudanlığı, hepsi de doğrudan tecrübeye uygulanabilirlikten yoksun çok çeşitli suni soyutlamaları ve biçimsel yasalarıyla kavramın soyut karakterine belirgin bir karşıtlık oluşturur. Fakat hem algı hem kavram bilinçli veya bilinçsiz bir hedefe doğru çabalayan tecrübenin doğrudanlığından yoksundur. İsteyen bilinçte Tasavvur olarak Dünyaya dair bütün düşünsel ağ bir kenara bırakılır; bilen özneden tüm gerçekliğin metafizik tekliğini gizleyen mekân ve zamandaki şeylerin çokluğu artık yoktur; geriye sadece bilincin mümküniyetinin yegâne nihai koşulu—zaman kalır. İnsan bilinci bunu kendisini ortadan kaldırmadıkça kaldıramaz.

"Metafizik hüviyetiyle irade her yerde her araştırmanın sınır taşıdır, onun ötesine geçilemez.[255] Bu metafizik irade ünitesinin "sistematik biçimde düzenlenmiş bir kavrayış"la[256] kavranması mümkün değildir; bilincimizin kaçınılmaz zamansal karakteri kendinde şeyi en iç özü itibariyle ve temelli olarak kavraması için elverişli değildir. "Fakat", diye itiraf eder Schopenhauer içtenlikle, "şu soru yine de sorulabilir: kendisini dünyada ve dünya olarak gösteren bu irade nihayetinde ve mutlak olarak kendinde nedir? Yani, kendisini irade olarak göstermesinden, ya da genel olarak göründüğü, yani genel olarak bilindiğiinden bütünüyle bağımsız olarak alındığında nedir? Bu soru asla cevaplanamaz: çünkü, daha önce söylediğimiz gibi, bilinir olmanın kendisi kendinde varlık için çelişkilidir ve bilinen her şey bu hüviyetiyle sadece fenomenaldir. Fakat bu sorunun mümküniyeti iradede en doğrudan bildiğimiz kendinde şeyin mümkün her türlü fenomenal görünümün bütünüyle dışında, bizce mutlak olarak bilinemeyen ve kavranamayan varolma biçimleri, belirlenimleri, nitelikleri olabileceğini gösterir."[257]

Dolayısıyla nihayetinde kendinde şey, kendi en iç varlığı itibariyle Schopenhauer için de bilinemezdir. Bilinç içerisinde örtülerin en sonuncusunu, en incesini, zamanı asla delip geçemez ve kendinde şey olamayız: bununla birlikte Schopenhauer bizi iradeyi kendinde şeyin salt örneği veya benzeri olarak düşünme ihtimaline karşı ikaz eder. Bradley'nin bu konuyu ele alma biçimi tamamen

farklıdır: “Düşüncenin [...] daha tam bir tecrübe içinde kaybolması gerekirdi. Böyle bir tecrübeye, eğer bu sözcüğü kullanmayı seçiyorsanız, düşünce denilebilir. Eğer bir başkası, hissetme veya isteme gibi başka bir sözcük seçerse, aynı derecede haklı olacaktır.”[258] Schopenhauer böyle bir cömertliğe karşı çıkardı herhalde. Metafizik anlamda kullanılan “irade” sadece bütün canlı varlıkların bilinçli veya bilinçsiz bir hedefe doğru çabalayan temel karakterini değil, fakat aynı zamanda “bitkilerde filizlenen ve büyüyen gücü ve hatta kristalin sayesinde biçimlendiği, mıknatısın sayesinde kuzey kutbuna döndüğü gücü, … maddenin seçici yakınlık ya da eğilimler[259] içinde itme ve çekme, ayrılma ve birleşme ve son olarak hatta yer çekimi olarak göründüğü gücü …”[260] de ifade eder. Dolayısıyla onun kendinde şeyini dar anlamda güdülenen irade olarak yorumlamak Schopenhauer’in teorisinin yanlış anlaşılması olacaktır. Fakat, Schopenhauer ısrar eder, “bütün fenomenlerin ardındaki bu iç özün irade veya başka bir sözcükle ifade edilmesinin nihayetinde farksız olduğunu düşünen biri tarafından ben de aynı derecede yanlış anlaşılmış olurum.”[261] Çünkü kendinde şey dolaylı olarak bilinseydi, “İrade” onun salt simgesi olsaydı, ancak o zaman durum böyle olurdu. “Fakat”, onun söylediği gibi, “tıpkı büyülü bir sözcük gibi, bize doğadaki her şeyin en iç varlığını açan irade sözcüğü hiçbir surette, bilinmez bir nicelik, ancak çıkarımla ulaşılan bir şey değildir ve o bizim o kadar aşina olduğumuz bir şeydir ki iradenin ne olduğunu başka her şeyden çok daha iyi bilir ve anlarız.”[262]

Bu sebepten ötürü isteyen bilinç bize gerçekliğin iç doğasının ne olabileceği ile ilgili ilk doğrudan ipucunu sunar. Kendi iç doğamız bu şekilde kavranıldıktan sonra tekrar dünyaya bakıp “doğadaki her türlü etkin ve müessir gücün özü itibariyle iradeyle özdeş olduğunu”,[263] hiçbir soyut yasaya tabi olmadığı için her türlü tecrübedeki en dolayımsız, ilk, nihayetinde çözümlenemez nitelikteki şeyin bilinçli veya bilinçsiz bir hedefe doğru çabalama olduğunu fark ettiğimizde işte o zaman “irade” sözcüğü yeni bir anlam kazanır. O zaman dünyanın gerçek anlamı önümüzde ilk kez aydınlanır ve tecrübenin ahlaki boyutunun metafizik karakteri aşikâr hale gelir. Schopenhauer’in söylediği gibi, Kant’ın zaman, mekân ve nedenselliğin kendinde şeye ait olmadığı, fakat sadece bilgi formları olduğu mealindeki öğretisinin anlamını işte ancak o zaman anlarız.[264] Buna karşılık metafizik sorunun çözümü bize irade olarak kendinde şeyin temel doğasını açtığında, işte ancak o zaman Kant’ın tutarsız biçimde formüle edilmiş Pratik Aklın üstünlüğü öğretisi felsefe için gerçek bir anlam kazanır. Kant’ın temeli üzerinde metafizik imkânsızdır ve kendinde şey bilinemezdir. Schopenhauer kendi irade teorisini metafiziğin sorununun içkin bir çözümü olarak sunar: bu Kant’ın aşkın açıklamalarının savunulması imkânsız mantığını reddeder, beri yandan aynı

zamanda Kant'ın Pratik Akıl öğretisinin gerçek anlamını tutarlı biçimde ortaya koyar, böylece İdealist felsefeyi destekler ve tamamlar. Schopenhauer'in kendi felsefi başarısı hakkındaki değerlendirmesi böyledir.

Schopenhauer Kant'ın "Transandantal Diyalektik"ine yönelttiği eleştiride belli bir noktaya kadar yakın zamanların bilgi teorisi ve onun bilim ve bilimsel yöntemlerle ilgili yorumlarıyla belirgin bir uzlaşma içinde olan bir görüşü savunur. Schopenhauer sürekli olarak Tasavvur olarak Dünyada Yeter Neden İlkesinin yegâne açıklama ilkesi olduğunda ısrar eder. Nedensel olarak bağlantılı evren değişmez yasaların faaliyetini gösterir, önemsiz derecede olsa bile bunları göz ardı etmek bilimde gerçek bir ilerlemeyi imkânsız hale getirecektir. Nedensel açıdan bilimsel bir cevap talep edildiğinde "özgürlük" açısından bir cevap sunmak sorun teşkil eden meseleden kaçınmak anlamına gelir. Eğer bilim bilim olarak kalacaksa, bütün sonuçlarını Yeter Neden İlkesine dayandırmalıdır. Fakat Kant'a göre, fiziğin konusu ile metafiziğin konusu arasındaki ayrım, görünenle varolan arasındaki ayrımla aynıdır. Ribot'nun Schopenhauer'i takip ederek ifade ettiği gibi, Kant bunu "nettement établie" belirtir.[265] Ve madem ki her türlü tecrübe "görünen şey", yani fenomenaldir, "varolan" kendinde şey bilinemezdir; ve bu yüzden metafizik, tabirin kesin anlamında, imkansızdır.

Schopenhauer'in içkin bir metafiziğin, bir tecrübe metafiziğinin mümküniyetini ileri sürer ve onun Kant'ı geliştirmeye çalıştığı nokta buradadır. Felsefe, der o, bilimin terk ettiği yerde başlar, onun bıraktıklarını alır ve onları "bilimin yönteminden tamamen farklı olan kendi yöntemiyle ele alıp inceler."[266] Yöntem bakımından bu temel farklılığı Schopenhauer gayet açık ifadelerle dile getirir. Bilim farklılıkların sistematik bağlantısıyla ilgilenir. Fakat bilinçli veya bilinçsiz bir hedefe doğru çabalayan bilinçte Tasavvur olarak Dünyanın farklılıkları dolayımsız bir birlik içinde kaybolur ve bilimsel bilgi, açıklama talep etmeyen, hiçbir şeyden başlamayan, hiçbir şeyi göstermeyen, fakat kendisi sonu gelmez dolayımsız bir çabalama olan bir irade bilincine dönüşür. Bu yüzden Schopenhauer, Kant'ın kendi epistemolojik sonuçlarının temelinde, eğer metafizikle kastedilen kendinde şeyin, bilinçteki tezahüründen bağımsız, kendinde şey olarak en iç özünün bilimsel açıklaması ise, metafiziğin mümküniyetini reddeder. Fakat onun en tam ve en dolayımsız, en gerçek tezahürü, yani İrade açısından, bir tecrübe metafiziğinin mümküniyetini kesin bir dille onaylar.

Neticede Schopenhauer kendi irade metafiziğinin dünya-muamması için bu anlamda bir anahtar olduğunu ileri sürmektedir. Herhangi bir tecrübe evresinin metafizik "gerçekliği"nin sınanması ona göre çokluğu emen bir birlik açısından olacaktır. Ne var ki bu birlik soyutlayıcı kavramlaştırma sürecinin sonucu

değildir, fakat her türlü düşüncenin dolayımlı karakterine karşıt olarak somut, yani bilince dolayımsız olarak verilidir. Schopenhauer mutlak gerçekliğini tecrübenin özel bir boyutunda veya daha doğru bir söyleyişle bir tecrübe türünde arar; bunda bir koninin zirvesinde olduğu gibi, yarıçapların tümü öyle veya kaybolup farklılaşmamış bir birlik içinde erir. O "gerçek"in, tecrübenin kalanına karşıt ve karşıt niteliklerin karşılaştırılmasıyla ondan farklı—ki bu yüzden aldatıcı olduğu açıklanır—olduğunu düşünür. Schopenhauer'in temelinde nihai gerçeklik ancak fenomenlerin düzenlenmiş çokluğunun silinip kazınmasıyla mümkün olabilir. Gerçeklik fenomenal görünümüyle doğru biçimde ortaya çıkmaz; Tasavvur olarak Dünya daha çok Gerçeğin gelip geçici gölgesi, onun Maya örtüsüdür. Yeter Neden İlkesinde ima edilen bütün kuruluş ve tutarlığın tecrübenin nihai sorunlarının çözümünde hiçbir faydası yoktur. Metafiziği öğrenmek için bilimin öğrettiklerini unutmamız gerekir: Schopenhauer'in gerçeklik teorisinin ruhu budur.

Şimdi İrade diye bilinen gerçekliğin yorumu için böyle bir metafizik kavramının sonucunu öngörmek zor değildir. Kendimizi ayrı çabalama edimlerimizde isteyen olarak biliriz. Fakat çokluk unsurunu işin içine karıştıran ve böylece tam metafizik birliği imkânsız hale getiren tam da bilinçli veya bilinçsiz bir hedefe doğru çabalamaya dair bu bilgimizdir. İsteme bilincimiz metafizik bakımdan "gerçek"tir, bilinçli olduğundan dolayı değil, fakat ona rağmen—yani İrade olmasından ötürü. Böyle bir İrade-Gerçeklik, evrenin metafizik nüvesi, zaman içinde değildir, çünkü o her türlü çokluğu soğurur. Karakter itibariyle kaçınılmaz olarak zamansal olan bilincin kendisi metafizik Gerçekliğin bir ilineğinden ibarettir. Nihai, mutlak kendinde şey zamansal değildir, bilinçsizdir, akıldışıdır, özgürdür. "Kendi başına irade bilinçsizdir ve fenomenlerinin büyük bölümünde öyle kalır. Kendisinin bilincine varabilmesi için ikinci tasavvur dünyası eklenmelidir."[267] İrade prius, Weltprinciptir; no„j ikincil, zihin posterius, kendinde şeyin bir türevi ve salt görünümüdür. Aklın iradeye üstünlüğünü ileri sürmek bu yüzden "muazzam bir prwton yeudoj ve temel ısteron proterondur".[268]

"Şeylerin gerçekliğini oluşturan", diye ısrarla belirtir Schopenhauer, bilinçsiz iradedir ve onun gelişimi sonunda hayvan bilincinde tasavvur ve akla erişmezden önce çok ilerlemiş olmalıdır; o kadar ki bana göre, düşünce çok sonraları ortaya çıkar."[269] Bu görüş Schopenhauer'i maddeci aşırılıklara götürür. Daha önce düşünsel bir karaktere sahip olduğunu bildirdiği bütün algı ve kavram, madde ve cisim dünyasını şimdi maddi organizmalar açısından tasvir eder.[270] Zihin böylece üçüncü bir konuma indirgenir ve ikincil, kendisi tek ve yegâne Priusun, bilinçsiz kör iradenin somutlaşmış hali olan tam bir organizmanın gerekli kıldığı bir araç haline gelir. Dolayısıyla zihin beynin bir işlevidir, ki bu sonuncusu da

nesnelleşmiş kavrama ve düşünme iradesidir, nasıl ki mide hazmetme iradesinin, el kavrama iradesinin, cinsel organlar üreme iradesinin vs. somutlaşmış biçimiyse. “Bütün sinir sistemi, deyiş yerinde ise, iradenin duyargasını oluşturur, ki o kendisini içeriye ve dışarıya doğru yayar.”[271]

Schopenhauer bilginin gelişiminin iradenin tedricen nesnelleşmesiyle ilişkisini dikkat çekici bir tutarsızlıkla tasavvur eder. Bu bakımdan Schopenhauer’in erken ve geç dönem eserlerindeki belli pasajlar arasında bazı aşikâr bakış açısı farklılıkları vardır; fakat Schopenhauer bakımından temel bir tutum değişikliğini ileri sürecek yeterli bir neden yok gibi görünür. Schopenhauer’in birbirine temelden karşıt iki görüşü savunduğu söylenebilir. Bir yandan şunu söyler: “Bütün duyu uzuvlarıyla birlikte, zekâ organı, beyin sistemi organizmanın artan gereksinimleri ve karmaşıklığıyla uyum içindedir.”[272] Bu sonuç Schopenhauer’in zekânın mutlak esareti teorisinden mantıksal olarak çıkar; fakat aşikâr bilinç olgularını açıklamaya yetmez. Zekânın en yüksek gelişimine her zaman Schopenhauer’in tabiri kullandığı anlamda mütekabil bir irade yoğunluğu mu eşlik eder? O zaman böyle bir temelde düşüncenin “çıkar gözetmezliği” nasıl mümkün olabilir? Schopenhauer, aşikâr ki durumun güçlüğünün farkında olarak, görüşünü değiştireceği izlenimini uyandırır. İradenin tedricen nesnelleşmesine, der, zekânın irade-temelinden tedrici bir “kurtuluş”u eşlik eder. Gelişim süreci içinde zekâ hayvansal irade-dürtüsünden tedricen özgürleşir ve kendine ait bir ideal dünya, evrensel doğa yasalarına tabi bir bilgi dünyası geliştirir. Bu Tasavvur olarak Dünyadır, Schopenhauer bunu İrade olarak Dünyanın hem tezahürü hem gerçek antitezi olarak görür. Fakat zekâ “istisnai biçimde kayırılmış belli bireylerde öyle bir noktaya varabilir ki, en yüksek üstünlük momentinde bilincin ikincil veya bilen bölümü kendisini isteyen kısımdan bütünüyle koparır ve kendisi için özgür etkinliğe geçer.”[273] Dolayısıyla deha sahibi kimselerde “bilgi kendisini bu esaretten özgür kılabilir, onun boyunduruğunu atıp, iradenin hedeflerinin tümünden kurtulabilir, tamamen kendisi için ve sadece dünyanın berrak bir aynası olarak varolabilir.” Bu Platon’un idealarının estetik bilgisi, unique bir birlik bilincidir ve hem İradenin metafizik birliğinden, hem de soyut kavram birliğinden farklıdır.

Burada Schopenhauer’in Sanat Teorisinin doğurduğu sorunların irdelenmesi, Kant eleştirisiyle doğrudan bir ilişkisi olmadığı için gerekli görünmüyor. Bununla birlikte Schopenhauer’in kendisini, metafiziğinin mutlak İradenin esareti altına soktuğu zekânın özerkliğini yeniden ileri sürmeye zorunlu hissettiğini kaydetmek gerekir. Ne var ki sanat eserlerinin duygusuz temaşasında zekânın bu özerkliği ancak geçici bir evredir. Schopenhauer dünya-muammasının gerçek çözümünü estetik değil, etik açıdan ifade eder. Zekânın zorba İradeden kurtuluşu ancak üstün

bir fedakârlık ediminde iradenin yadsınmasıyla tamamlanıp nihayete erer. İradenin bu yadsınması kuşkusuz bilincin durmasını, bütün fenomenal çokluğun topyekûn ortadan kalkmasını ve Nirvananın hiçliğine gömülmeyi içerir. Zekâ ile aydınlanan insan iradesi doğasının hayvanı andıran karakterini tanımaya götürülebilir ve kendisini kendine karşı yönelterek kendi yok-oluşunu gerçekleştirebilir. İradenin yadsınması gerçekte onun çokluğa doğru çabalayışının yadsınmasıdır; onu fenomenlerde nesnelleşmeye götüren dürtünün yadsınması—kendini sürdürme iradesinin, tezahür etme iradesinin, yaşama iradesinin yadsınmasıdır. Schopenhauer'in İrade ve Tasavvur Olarak Dünya'nın sonunda: "İradenin tamamen ortadan kalkmasından sonra geri kalan şeyin hâlâ iradeyle dopdolu olanlar için kesinlikle bir hiç olduğunu kabul ederiz; fakat buna karşılık, iradenin dönüp kendisini yadsıdığı kimseler için bütün güneşleri ve galaksileriyle böylesine gerçek olan bizim bu dünyamız—bir hiçtir."[274] derken kastettiği budur.

Bu çok yönlü felsefenin görünürde birbiriyle bağdaşmaz unsurları nasıl bağdaştırılacaktır? Fenomenalist idealizm ve iradeci maddecilik, estetik sekincilik ve ahlaki nihilizm birbiri ardı sıra savunulur; ve Kant'ın ilkelerinin eleştirisi Eleştirel sistemin saklı tutarsızlıklarını çoğu kez açıkça ortaya koyarken teklif edilen çözümler o ölçüde yetersizdir. Bu durumun gerçek açıklaması Schopenhauer'in Kant'ın gerçek takipçisi olmadığında mı aranmalıdır? Genel olarak, nihai gerçeklik karşısındaki tavrı söz konusu olduğu kadarıyla, Kant gibi bir neo-rasyonalist olmak yerine o esas itibariyle bir irrasyonalisttir. Kant'ın tecrübenin çeşitli yönlerini ve unsurlarını birbirine karıştırmasını anlayıp eleştirmekte keskindir; fakat Kant'ın eksik biçimde kavrayıp formüle ettiği içkin organik birliklerini geriye doğru izlemek yerine o neredeyse her durumda onların fiilen ayrılıklarını öne sürecek kadar ileri gider. Bunun algı ve kavram, anlama yetisi ve akıl teorisi için de geçerli olduğu görüldü. Somut bilgi sürecinde bunların birliğini tanımak yerine Schopenhauer dogmatik bir yaklaşımla ve skolastik tarzda bunları birbirinden ayırır, böylece Kant'ın karmaşık biçimde doğru teorisinin yerine kolay anlaşılır biçimde yanlış bir teoriyi koyar. Benzer şekilde kategoriler öğretisinde, Schopenhauer haklı olarak Kant'ın "çıkarım"ının suniliğini gösterir; fakat tecrübenin kuruluşunun birlikli karakteri üzerinde haklı olarak ısrar ederken bu birlikli karakteri her bilgi "türü" için tek bir kategori açısından açıklar: causa essendi, fiendi, agendi, cognoscendi. Bütün kategorilerin esas itibariyle araçsal karakterini ve onların yorumladığı gerçekliğin ideal doğasını kavrayamaz. Dolayısıyla "Transandantal Diyalektik" eleştirisinde kendinde şeyin doğasının mekanik kategoriler açısından anlatılmasının imkânsızlığını açık biçimde gösterirken her şeye karşın "Diyalektik"in en başta gelen sonucunu—yani mekanik kategorilerin sadece kategori olmadığı, tecrübenin

teleolojik kuruluş ilkeleri açısından açıklama talep eden evreleri olduğu hakikatini gözden kaçırır. Schopenhauer Kant'ın teklif ettiği kendinde şey sorununun Pratik Aklın kaziyeleri aracılığıyla transandantal çözümünün karışıklık ve yanılgısını gösterir ve haklı olarak tecrübe sorununun çözümünün tecrübenin kendisi açısından bulunması lüzumunda ısrar eder. Fakat mekanik kategorilerin kendi başlarına nihai çözümü oluşturamayacaklarını ve dolayısıyla başka düzenleyici ilkelerle desteklenmesi gerektiğini göstermek yerine Schopenhauer nedensel olarak bağlantılı dünyanın safi bir görünüş ve yanılsama dünyası olduğunu açıklar ve gerçekliği bir başka tecrübe alanında aramaya kalkışır. Bu metafizik Gerçekliği bilinçli veya bilinçsiz bir hedefe doğru çabalayan tecrübede bulur. Burada da Schopenhauer salt bilişsel tecrübeyle karşılaştırıldığında bilinçli veya bilinçsiz bir hedefe doğru çabalayan tecrübenin daha derin anlamını ileri sürmekle yetinseydi, görüşü bir ölçüde savunulabilir olurdu. Fakat o İrade-Gerçekliğini Tasavvur olarak Dünya hakkında olumladığı her şeyden yoksun bırakmaya kalkar—ve bunun sonucunda artık dinamik biçimde akli olan bu bir hedefe doğru çabalama ardı arkası kesilmeyen akıldışı bir çabalama olarak tasvir edilir. Kısaca Schopenhauer'in Tasavvur olarak Dünyası ile İrade olarak Dünyası felsefi bakımdan en azından Kant'ın fenomenler ve numenler dünyası kadar birbiriyle bağdaşmazdır.

Bu yüzden Schopenhauer Kant eleştirisinden yararlanmayı başaramaz. Ustasını tecrübe dünyasını aşkın bir kendinde şeyler dünyasına atıfla açıklamaya çalıştığı için eleştirir; fakat mutlak bir tecrübe açıklamasını boyutlarından herhangi biri açısından yapmaya kalkmanın da bir o kadar boş olduğunun farkında değildir. Bildiğimiz tek tecrübenin temel özelliklerini yadsırken "İrade-Gerçeklik" tutarlı biçimde hangi anlamda tecrübenin en iç özü olarak tanımlanabilir? İrade tecrübe için üstün bir anlama sahiptir; hiçbir filozof sistemini durağan hale getirmeden, somutluk ve yaşamsallıktan ölümcül biçimde yoksun bırakmadan onu göz ardı edemez. Fakat hipostatik bir Weltprincip olarak kendi başına soyut haliyle ele alındığında tecrübenin bütün sorunlarını izah etmekte yetersiz kalacağı gibi, tutarlı bir bilgi teorisi için kendisi de anlamsız hale gelecektir. Tecrübe kendi bütünlüğünü kurucu yapısı-kendi kendini oluşturucu bütünlüğü açısından yorumlanmalıdır. Sorunlarının çözümünde unsurlarından veya boyutlarından hiçbirini göz ardı edemeyiz. Bilme tecrübenin temel bir boyutudur, ama bilme her şey değildir; Saf Aklın Eleştirisinden ve özellikle "Diyalektik"ten öğrenilecek ders budur. Aynı şey İrade için de geçerlidir. İrade anlamını tecrübenin somut bütünlüğünde ve ancak onun kozmik sürecini oluşturan birçok etmenle ilişki içinde bulur. Tecrübede karşıtlar, karşıtlıklar ve antitezler vardır; fakat nihayetinde bunlar karşılıklı olarak düzenlenebilirliğe sahip olmalıdır ve nihayetinde tecrübe

birlikli ve anlaşılabilir olmalıdır. Herhangi bir tutarlı felsefenin mümkün olduğu tek temel budur ve bu Kant'ın epistemolojik yönteminin gerçek anlamıdır. Buna karşılık Schopenhauer felsefesi, bir yerde tecrübenin bir boyutunun başka yerde bir diğer boyutunun yersiz biçimde öne çıkarıldığı ve tecrübenin kalanının üzerine konulduğu sonsuz bir çatışmayı temsil eder. Onun her sorunu bir ikilem formunda ifade edilir: ya Algı ya Kavram, ya Anlama yetisi ya Akıl, ya Bilgi ya İrade, ya Bencillik ya Fedakârlık. O hiçbir surette tecrübenin bütün muhtelif veçhelerinin ilişkilendirilerek gerçek anlamlarını bulacağı içkin birliğini tam olarak anlamamıştır. Ve bu onun felsefi sisteminin temel kusurudur, ve onun Kant felsefesinin gerçek sorunlarını anlamasını, çözümleri için tutarlı bir yöntem göstermesini imkansız hale getirmiştir.

SCHOPENHAUER ve BİREYSELLİK[275]

Bertram M. Laing

Schopenhauer'in felsefesi bireyselliği hatırı sayılır derecede göz ardı eden veya ona hakkını vermeyen bir felsefedir. İster bilgi teorisi, ister irade metafiziği, isterse ahlak öğretileri bakımından ele alınsın bireyselliğe pek fazla kıymet vermediği görülecektir. Bireysellik bir yanılsama olarak görülür ve bireyselliğin bulaştığı her şeyin kusurlu olduğu düşünülür. Bilge ideali bireyselliğe karşı olan bu düşmanlığı en katı ve şiddetli formuyla tecessüm ettirir sadece. Bu makalenin hedefi—öncelikle bir, iki ve üçüncü bölümlerde—Schopenhauer'in, felsefesinin çeşitli boyutlarında, bireyselliğe tahsis ettiği konumu sergilemek ve irdelemektir; ikinci olarak özellikle dört, beş ve altıncı bölümlerde, bu felsefi yaklaşıma birkaç eleştiri sunmaktır.

I

Schopenhauer'in bilgi teorisi özellikle Kant'ın akıl ve anlayış gücü konusundaki görüşünü hedef alır. Schopenhauer'e göre Kant'ın teorisi akla anlayış gücünün üzerinde bir yer ayırıyordu, çünkü anlayış gücü etkinliği bakımından fenomenler alanıyla sınırlıydı, halbuki akıl kendinde şeye mümkün bir ulaşma yolu sunuyordu ve metafizik bir dünya için geniş bir yol olacaktı.

Schopenhauer aklı Kant'ın ona tahsis ettiği bu saygın ve ayrıcalıklı konumdan yoksun bırakır. Akıl bütünüyle anlayış gücüne bağlı olarak gösterilir. Anlayış [idrak] gerçekliğin doğrudan kavranılışıdır; onun bilgisi objelerin, somutun, derin kavrayışının bilgisidir ve Erkennen diye ifade edilir. Bununla karşılaştırıldığında aklın bilgisi soyuttur ve "bilim" (Wissen) diye adlandırılan şeydir. O anlayış gücünün somut bilgisinden bir soyutlamadan ibarettir yalnızca. Akıl bunu genişletmez, ona sadece bir başka form kazandırır. O anlayış gücünün dünyasının bir sureti ya da tekrarıdır, halbuki diğeri in abstracto düşünülebilecek şeyden daha derindir ve bu sebepten ötürü tüketilemezdir.[276]

Schopenhauer'in akla tahsis ettiği işlev gayet pragmatik bir işlevdir. Akıl iradenin arızi ve gelip geçici bir uzvudur. O bireyin korunması ve türün sürdürülmesi—iradenin temel yapısını oluşturan iki etkinlik için bir araçtır. Anlayış gücü her zaman içinde bulunan an ile sınırlıdır. Halbuki akıl karmaşık sezgilerin ya da algıların yerine soyut kavramlar yerleştirebilir ve bu bakımdan büyük bir pratik değere sahiptir. Soyutlama demek bilginin istenen doğrultuda

daha kolay kullanımı için bir yığın yararsız şeyi bir kenara bırakmak demektir. Sözgelimi bilimsel form denilen ve sınıflandırma diye bilinen şey için durum böyledir. Soyut bilgi düzene sokulabilir, muhafaza edilebilir, iletilebilir. Ahlaki eylem bakımından akıl iradenin belirlenmesine değil, sadece eylemin aydınlatılmasına hizmet eder; ve genel olarak o efendisinin, yani iradenin hizmetindeki ücretli işçiden başka bir şey değildir.[277]

Pratik kullanım için tasarlandığından akıl her nerede etkinlikte bulunsa beraberinde kökeninin izlerini taşır; yapısında bireysel ve öznel unsurlar esaslı bir yer tutar. Doğal olarak en fazla ilgili olduğu şey hayatı dolduran istekler ve ilgilerdir. Bedenin gereksinimlerini tatmin edecek şeyin peşine takılma eğilimi vardır. Şeyler ve insanlar arasındaki uçurumlar onun pratik yapısından kaynaklanır. Bu uçurumlar nedeniyle her insan bir başkasının yaşadığı dünyadan farklı bir dünyada kendi başına yaşar görünür. Gerçek olanın ince değişimlerini fark edemez ve en yatkın olduğu şey imalattır: Sanat ve ahlak gibi daha incelikli şeyler için kısır ve verimsizdir.[278]

Akla ait olan bu kusurlardan kurtulmuş daha yüksek bir bilinç aşaması vardır. Bu dehanın bulunduğu seviyedir ve evrensel olanın, Platon'un anladığı anlamda İdeaların doğrudan kavranılışından ya da sezgisinden oluşur. Burada sözü edilen idealar ne soyut sebep kavramıyla ne de Locke'un düşündüğü idea ile karıştırılmalıdır.

Bu üçüncü aşamadaki zihinsel tavır her türlü öznel unsurlardan serbest veya kişi ya da iradeyi işaret eden şeylerden bağımsız saf nesnellik tavrıdır. Burada söz konusu olan her türlü çıkarın tam bir yokluğudur, insanın kişiliği ve onun ilişkileri bütünüyle unutulmuştur. Özne ne zaman, nerede, nereden ve niçin sorularını sormaya son verir; bütün gücü ve kuvveti ile nesnenin içine gömülür ve kendini bütünüyle onun içinde kaybeder. Geriye saf özne, nesnenin saf aynası kalır ve o iradesiz, acısız, zamansız bilgi öznesidir. Schopenhauer bununla her türlü bireysellik duygusunun kaybolduğunu ya da bireyselliğin bütünüyle aşıldığını ifade etmek ister. Neticede burada hem mutsuzluk hem sefalet saf dışı edilmiştir ve böylece dünyanın ıstırabından kurtuluş sağlanmıştır. Ne var ki bu tavır gelip geçicidir: Bunun uzunca bir zaman sürdürülmesi mümkün değildir. Saf sezgiyle algılanan nesnenin, hangi türden olursa olsun, irademizle ya da personamızla ilişkisi tekrar bilince dahil olur olmaz büyünün sonu gelmiş olur. Böylece Yeter Neden İlkesinin egemen olduğu bilgi alanına geri düşeriz ve bizim de dahil olduğumuz bir zincirin evrensel değil, tikel unsurunu kavrarız.[279]

II

Schopenhauer, Kant'a karşı olarak kendinde şeyin bilgisinin mümkün olduğunu ve böyle bir bilgiye kendi öz-bilincimizde sahip olduğumuzu savunur. Bu deruni hayat içinde özne sadece gerçekliğe nüfuz etmekle kalmaz, fakat dünyanın gerçek özüdür.[280] Schopenhauer'e göre bu iç hayat iradedir. Fakat o iradenin hiçbir surette, sözgelimi güdü biçiminde, bilgiye bağlı ya da onunla ilişkili olduğu fikrinde değildir. İnsan iradesine eklenen bilgi bütünüyle ikincil niteliktedir ve organik gereksinimlerin artan karmaşıklığı ve çeşitliliğinin zorunlu kıldığı bir şeydir. Zihin denen şey bütün izlenimlerin pratik amaçlar için toplandığı fenomenal bir noktadan başka bir şey değildir.[281]

Bilgi onun özünden çıkarıldıktan sonra geriye iradeyi karakterize etmek üzere kalan şey his ve duygu yaşamıdır: Arzular, umutlar, korkular, sevgiler ve nefretler. O dışarıdan bedene ait bir edim gibi görünen şeyin iç boyutudur. Onun temel doğası soyut tabirlerle sürekli çabalama ya da mücadele olarak ifade edilebilir, bu ikili bir yapıya sahiptir—bir yanda açlık korkusu ve ölüm endişesinde görüldüğü gibi bireyin kendi kendini koruması diğer yanda cinsel dürtünün yoğunluğunda ve üremeye gösterilen arzulu özende görüldüğü gibi türün sürdürülmesi. Schopenhauer bireyin dolayımsız olarak bildiği ya da doğrudan hissettiği bu iki yönlü etkinliğin ya da iç tecrübe ve dürtülerin kapsamlı bir ifadesi olarak "yaşama iradesi" tabirini kullanır. Bu bir varolma, hayatta kalma mücadelesidir, fakat kördür ve hiçbir surette hayatın kıymetine dair nesnel bir bilginin sonucu değildir. O ardı arkası kesilmez, yorulmaz usanmaz bir etkinlik, gayriakli bir dürtüdür, bu haliyle kendi deviniminin kökenidir ve hiçbir surette dış dünyada yeter sebebe sahip değildir.[282]

Dünyadaki her şey insanın iç tecrübesi temelinde yorumlanmalıdır. Fiziksel ve organik fenomenlerin içyapısı yaşama iradesidir. Her şey hayata atılır ve onun için mücadele eder, bir sonraki hedef aynı olanın mümkün en yüksek gelişimidir.[283] Bunun bir sonucu olarak dünya hakkında teleolojik bir yorumda bulunulamaz. Dünyada var gibi görünen teleoloji ya da aracın amaç için varoluşu sadece dünyanın içyapısını oluşturan tek bir iradeyi dışa vurur ve tamamen zihne bağlıdır. Dünya-sürecini arkasındaki tek iradeyle ilişki içinde görürsek, onun iradenin kendi kendisini tükettiği bir süreçten başka bir şey olmadığını anlarız. Bu süreçte araç ve amaç ayrımı çözülüp sona erer. Her şey ve özellikle her organizma kendi varoluşunu ancak diğerinin sürekli hayattan el çekmesi [zevali] sayesinde elde eder ve sürdürür. Bir hayatın kaybı başka bir yerde bir kazançla dengelenir ve bütün dünyada bir denge muhafaza edilir, olup bitenin tamamı bir met cezirden başka bir şey değildir.[284]

Bir bütün olarak dünyanın amacı yoktur. İradenin sebebinden, kendisine doğru

çabaladığı bir hedeften söz etmek mümkün değildir. Schopenhauer bunu savunur, çünkü her ne kadar hareket noktası bir güdüyle ilgili olan insan iradesiyse de güdünün iradeyi izah edemeyeceğini veya onu belirleyemeyeceğini ileri sürer. Güdü belli bir anda bireysel iradenin ancak doğrultusunu gösterir. Bir bireyin neden istediğini sormak saçmadır. İstiyor çünkü onun özü istemek, irade etmektir diyebiliriz ancak; ve bu bitmez tükenmez mücadele, sonsuz etkinliktir. Bu sebepten ötürü dünyada sonsuz oluş ve nihayetsiz akış, sürekli doğum ve ölüm vardır. Hayvanlar yer, ve her yıl kendi türlerini yeniden üretir. Peki bütün bunlar nereden çıkmaktadır? Söylenebilecek olanın tamamı bunun hayatın, iradenin etkinliği olduğudur; bu açlık ve cinsiyet dürtüsünün doyurulmasıdır.[285]

Fakat Schopenhauer nasıl ki bilgi teorisindeki en önemli yeri evrenselin sezgisine ya da idrakine ayırmışsa irade metafiziğinde de en yüksek değeri evrensele—idealara ya da türlere hasretmiştir. İrade kendisini en tam haliyle bireyde değil idealarda ya da türde izhar eder. İlki yok olur, fakat onun doğasını belirleyen idea ya da onun ait olduğu tür bakidir. Doğayı nesnel olarak görürsek—bir amaçtan söz etmek artık ne kadar mümkünse—onun tek bir amacının olduğunu fark ederiz; ve bu türün muhafazası ya da idealların korunmasıdır. Tür ya da ideanın önünde birey bütün anlamını kaybeder; onun hayat yolu bir rüya ya da bir tragedyadan başka bir şey değildir. Doğa için bireyin ancak dolaylı, yani türün korunması için bir araç olarak değeri vardır. Yaşama iradesi kökünü bireyde değil türde bulur. Tür için doğa, tohumun muazzam boyutlarda fazla üretimi ve cinsel dürtünün yoğunluğunda görüldüğü üzere, aşırı özen gösterir. Fakat bireyi sadece bin türlü yoldan en önemsiz kazalarla değil, birey türün sürdürülmesi amacına hizmet ettiği andan itibaren, temel ve önceden belirlenmiş bir tarzda da feda etmeye her zaman hazırdır. Doğanın neden türün muhafazasına çalıştığını ortaya çıkarmaya kalkmak boş bir iştir. Sanki görünen sadece odur ki doğa bu kadar büyük bir özenle vücuda getirdiği idealların, kalıcı formların hiçbirini kaybetmeye yanaşmamaktadır.[286]

III

Schopenhauer ahlak sorununu daha tecrübi bir tarzda ele alır ve ancak gerçek tecrübe içinde ahlaki bir değer izafe edilen davranışın bütünüyle diğerkâm, çıkar gözetmez bir davranış olduğunu ileri sürer. Biricik ahlak ilkesi merhamet yahut sempatidir. Olumsuz yanından bakıldığında, ahlaki davranış doğrudan veya dolaylı, her türlü bencilce—öznenin iyiliği veya kötülüğü, sonuçlarından duyulan korku, kişisel saygınlık ya da insanların ne düşüneceği endişesi ve benzeri gibi—unsurun içinde kendisine yer bulamadığı davranıştır. Olumlu yanından bakıldığında ise özünü bütünüyle bir başkasını, onun iyiliğini ve mutluluğunu

düşünmede bulan davranıştır. Soyut tabirlerle ifade edilecek olursa ilke şudur: Hiç kimseyi incitme, mümkün olduğu kadar herkese yardım et. Ve somut formu içinde bu ilke merhamet yahut duygudaşlık ile fedakârlık olarak ortaya çıkar. Böyle bir ahlaki davranış bu soyut ahlak ilkesinin bilgisinden değil, bütün bireylerin özdeşliğinin derinden kavranışından ya da bireyler arasında zaman ve mekân sayesinde ortaya çıkan aldatıcı farklılığın özüne nüfuz edilmesinden kaynaklanır. Ahlaki davranışın öznesi bir başkasının ıstırabını ya da mutluluğunu kendi ıstırabı ya da mutluluğu olarak hissetmez, çünkü bu gerçek ahlakilik içinde kendisine yer bulmaması gereken bencillik unsurunu devreye sokacaktır, o kendisininkini nasıl kendisininki olarak hissediyorsa başkasınınkini de başkasınınki olarak hissetmelidir.[287]

Ne var ki Schopenhauer ahlak teorisine hazcı bir değer katar ve böyle yaparak duygudaşlık ilkesinin ötesine sürüklenir. Ona göre müspet ve gerçek olan sadece acıdır. Her türlü insan eylemi ihtiyaç ve ıstıraptan kaynaklanır. Dolayısıyla sözgelimi içimizde doğrudan merhamet hissini uyandıran başkalarının ıstırabı ve çaresizliğidir, bahtiyarlık bizi kayıtsız bırakır. Diğer yandan her türlü haz ya da hoşlanma bütün anlamını bir önceki istek ya da yoksunlukta bulur ve dolayısıyla bütünüyle menfi bir niteliğe sahiptir. Bunun bir sonucu olarak hayat esas itibariyle ıstıraptır: Bir istekten diğerine, bir yoksunluktan bir başkasına geçiştir, dürtü her ne kadar sürekli tam doyum vaat ederse de ulaşılır ulaşılmaz bir başka forma bürünür ve yeni bir çabayı tahrik eder. Bunun temeli iradenin bir sonunun olmamasında yatar. Esasen dünyadaki ıstırap ve sefaletin kökeni de iradenin özünde saklıdır ve insan da esas itibariyle irade olduğu için ıstıraba mahkûmdur. Bu hazcı ölçüte vurulduğunda dünya hiç olmaması olmasından hayırlı olan bir şeydir; ve her insan varolmaması gereken, fakat varolduğuna göre ıstırap ve ölümle hayatının kefaretini ödemesi gereken bir varlıktır.[288]

Schopenhauer temeli şeylerin özünde olan bu ıstırabın verdiği ürküntü ile duygudaşlığın yetersiz bir ilke olduğunu görür. Eğer bir kimse bireyler arasındaki farklılığın doğurduğu yanılsamanın içyüzünü anlarsa her türlü bencillik ve saldırganlığın büyük tragedya ve komedyayı kendi hesabına oynatan tek iradenin doğurduğu ıstırap anlamına geldiğini görür. Fakat duygudaşlık, her ne kadar dünyadaki acıyı azaltsa da ıstırabı kökünden kaldıramaz, ya da başkaları için yaşama ve onların mutluluğunu aramada kişi iradeyi kendisine göründüğü şekliyle ileri sürmekten görünürde uzak duruyorsa da yine de onu özlerinin kendisininkiyle aynılığı dolayısıyla başka bireyler aracılığıyla ileri sürmeyi sürdürüyordur.[289]

Hayatın değersizliği karşısında tek kurtuluş yolu vardır. Istırabın ortaya çıktığı kök yok edilmelidir. Fakat bu kök iradenin kendisi olduğu için kurtuluş yolu

yaşama iradesinin yadsınmasıdır. Bu intihar değildir, çünkü intihar sadece bireyin ölümü anlamına gelir; fakat iradenin yadsınması aynı zamanda türü de içine almalıdır. Yaşama iradesi kendisini hayatın korunmasının ardından açlık ve susuzluğun giderilmesi formunda bir çaba ve cinsellik dürtüsü formunda türün devam ettirilmesi olarak gösterir. Beden iradenin tezahürü olduğu için yaşama iradesi tatmin bekleyen her türlü bedeni istek ve gereksinimin bir toplamıdır. Sağlıklı durumunda bedenden ayrılamayan bütün bu gereksinimlerin tatmini iradenin bütün edimlerinin temelidir ve yaşama iradesinin olumlanmasını oluşturur. Buna karşılık iradenin yadsınması çeşitli bedensel gereksinimlerin tatminine karşı koymaya dayanır. O insan hayatının muhtevasının oluşturan her şeye karşı duyulan nefrettir. Kişi evlenmemeyi tercih eder, yani cinsiyet dürtüsü formunda yaşama iradesini yadsır; yoksulluğu, yemekten içmekten el çekmeyi, kendi kendine eziyet etmeyi seçer, ta ki sonunda ölüm gelip iradesini huzura kavuşturuncaya kadar, hayatı koruma formunda yaşama iradesini yadsır.[290] Bu azizin yaşama ülküsüdür ve sadece felsefi bir öykü değildir, sözgelimi Hıristiyan azizler ve şehitlerce örnekleri sunulduğu üzere, gerçek bir yaşam yoludur.

IV

Schopenhauer kayıtsız koşulsuz idealist bir bakış açısı benimser ve bunun bir ölçüde dogmatik ve eleştirel olmayan bir tarzda gerçek ve dürüst bir felsefe için mümkün yegâne bakış açısı olduğunu savunur.[291] Fakat idealizmin yakasını bırakmayan güçlük nesnel dünyaya hakkını vermek, ve bu yapılamadığı takdirde, bireyselliğin gereken düzeyde tanınmasını sağlamaktır. İdealizmin bu güçlüğü Schopenhauer'in teorisinde, idealizminin büründüğü aşırı biçim nedeniyle daha da yoğunlaşmış olarak karşımıza çıkar.

Schopenhauer görüşünü "bilinç olguları" dediği şey üzerine dayandırır ve sadece bilincin doğrudan verili ve dolayımsız olarak kesin olduğunu savunur. Sonuçta nesnel dünya başından itibaren zayıf bir konuma yerleştirilir ve bireyselliğin teorik olarak korunmasında sergilenen zafiyetin ilk adımı atılmış olur. Schopenhauer görüşünü savunmaya çalışmaz, onu kendiliğinden aşikâr ve doğru olarak kabul eder.

"Bilinç olguları" deyimine iliştirilen belli bir belirsizlik vardır, fakat Schopenhauer'in teorisinin eğilimi ondan anladığı şeyle ilgili herhangi bir kuşkuya yer bırakmaz. Onun için bu sadece farkında olduğumuz herhangi bir obje ya da şey anlamına gelmez, keza bu duygu ya da heyecan gibi herhangi bir ruhsal durum da değildir. Schopenhauer'e göre bildiğimiz her şey bilincin içinde yer alır ve bir kimsenin bildiği her şey, onun tarafından bilindiği için sadece onun bilinci

için vardır.[292] Savunduğu görüş aşırı bir öznel idealizmdir:[293] Her bireysel varlık kendi bilinciyle sınırlıdır ve hiçbir surette onun ötesine erişemez. Onun idealizmi şu basit "dünya benim tasavvurumdur" (Vorstellung)[294] önermesiyle hülasa edilir. Schopenhauer görüşünü kanıtlanmamış ve hiçbir surette kendiliğinden aşikâr olmayan, bildiğimiz şey bilincimizin içinde olmalıdır varsayımı üzerine oturtur. Bilgi sorunuyla ilgili olarak açık biçimde birbirinden ayrılması gereken iki kavram vardır—bilinç içinde mevcudiyet ve bilinç için mevcudiyet ya da ilişki. Bu iki kavram arasında önemli bir fark vardır ve önemli ölçüde farklı sonuçlara götürürler. Bir "bilinç olgusu"nun hiçbir surette bilinçte varolması gerekli değildir; bir şeyin bilgisi şu veya bu biçimde zihin için bir şeyin sadece mevcudiyetine delalet edebilir; ve Schopenhauer'in bu iki kavramı birbirine karıştırarak yaptığı gibi, birini diğerine karşı geçerliliğini tesis etme ya da her birinin kendi üstünlüklerini tartışma çabası içinde olmadan, bir felsefenin temeli olarak almak tehlikelidir.

En kati ve kuşku götürmez olandan hareket etme arzusu ve doğrudan verili olan yalnızca bilinç olduğu ve dolayımsız kesinliği de ancak o sağlayabileceği için, kesin olan her ne ise bilinçte yer almalıdır inancı Schopenhauer'in düşüncesini hangi etkilerin yönlendirdiği sorusunun cevabıdır. Eğer bir olguya bilinçte varolmama imkânı bahşedilirse böylelikle kesinliği imkânsız hale getiren bir yarığın oluşacağı fikrindedir sanki. Fakat bir kez daha işaret etmek gerekir ki "bilinçte varolmama" zorunlu olarak "bilinçle hiçbir ilişkisi olmama" ile aynı şey değildir; burada sorun, bilmede bilinçle bilinen şey arasında varolan ilişkinin türüyle ve bu ilişkinin "bilinç içinde" deyimiyle gerektiği gibi ifade edilip edilmediğiyle ilgilidir. Ne var ki bir olgunun bilinç içinde olduğunu varsayarken bile onu bu sebepten ötürü kesin olarak kabul etmek için daha büyük bir nedene sahip değiliz. Bir olgunun açıklığının-kesinliğinin üstünlüğü onun bilincin içinde veya dışında olmasına bağlı değildir. Her iki durumda da emin olduğumuz o şeyin ne olduğunu belirlemek zorundayız; hatta duygu ve heyecan gibi iç veya öznel haller söz konusu olduğunda, pekâlâ onların içyapıları hakkında yanılmamız mümkündür.

Schopenhauer felsefenin deneysel bilimler gibi nesnel dünyayı basitçe var kabul edemeyeceğini, bilakis onun ilk ve en temel olanın ötesine geçmesi gerektiğini ileri sürer;[295] ve ona göre ilk ve en temel olan şey bilinç olgularıdır. Bu görüşün altında yatan ve Schopenhauer'in bütün bilgi teorisinin temelini oluşturan şey bilincin böyle bir ilk ve temel karaktere sahip olduğu varsayımıdır. Schopenhauer'in kendisi böyle bir varsayımı savunmaz, ancak yine de böyle bir varsayımın doğruluğu kendiliğinden açık değildir. Dış dünyanın bireyin bir "iç"

dünya için edindiği bilincin temel bir koşulu olduğunu göstermek genellikle Kant'ın önemli başarılarından biri olarak kabul edilir. Günlük hayatta "bilinç olguları"ndan değil, "olgular"dan söz ettiğimizin hatırlanması da önemlidir, bu dolaylı olarak bu olguların bunlar hakkındaki bilincimizden bağımsız olarak bir dış dünyanın özünü oluşturdukları anlamına gelir. "Olgular"ın "bilinç olguları"na dönüşmesi aslında felsefi bir teorinin başlangıç noktası olmak yerine sonucudur; ve "olgular"ın bağımsız bir dış dünyaya ait olarak değil "bilinç olguları" olarak görülmesi için felsefi bir temellendirmeye ihtiyaç vardır.

Bilinci ilk ve asli görüp, sair her şeyin bilinçte yer aldığını kabul ederek Schopenhauer nesnel bakımdan gerçek bir dış dünyanın ezelden beri mevcut olduğu ve zihne duyular vasıtasıyla girdiği inancını saçma bularak bir kenara bırakır. İdealizm onun için nesnel dünyanın izafi ve koşula bağlı bir varlığa sahip olduğu anlamına gelir.[296]"Bilinç olguları" deyiminin onun için sahip olduğu saklı anlam onu bilgi ile varoluş arasındaki karmaşıklığa götürür ya da onu bu ikisini birbirinden ayırmanın yeterli sebebinin olup olmadığını sorgulamaktan alıkoyar. Varolan bilinenle ya da bilinçte olanla özdeştir. Varoluş bilgi ilişkisinde tüketilir. Şeylerin varoluşu onların bilgisine bağlıdır ve bu ilişkinin dışında onların varlıkları tükenir. Burada aşırı bir öznelciliğe ulaşırız; bu bir nesnenin ortak bir bilgisine ulaşabilmek için anlaşılmasına dönük birçok kafanın ortak çabalarını anlaşılmaz hale getiren ve neticede şeyler ya da nesnel bir dünya aracılığıyla farklı bilinçler arasında bir birliktelik imkânını ortadan kaldıran ve bilgi ile varoluşu özdeşleştirmek suretiyle başvurulacak başka bir merci sunmadığı için bilgideki bir farklılığı bireyler arasında mutlak ve aşılmaz bir engele dönüştüren bir öznelciliktir.

Schopenhauer bizzat, buradaki görüşünün Kant'ın zaman, mekân ve nedensellik (Kant'ın diğer kategorileri hesaba katılmaz) öğretisine dayandığı iddiasında bulunur. Fakat bu iddia bütünüyle kabul edilemezdir. Kant'ın öğretisi ona "bilinç olguları"ndan başlamak için gerçek bir savunma sağlamaz, ama o Kant'ı bu deyimin altında yatan varsayımın ışığında yorumlamak ve bu varsayım karşısında onu ikincil bir konuma indirmek eğilimindedir.

Kant öncelikle bilgi sorunuyla ilgileniyordu ve bir şeyin kendinde varlığıyla ilgili bir soruyu asla sormamıştı. Asla bu varlıkla ilgili kuşku izhar etmemişti, ama onun bilgisiyle ilgili kuşkuları vardı. O basitçe kendinde şeyin, bize göründüğü ya da bizce bilindiği kadarıyla, kaçınılmaz olarak zaman, mekân ve anlayış gücünün kategorilerinin koşulları çerçevesinde görüneceğini savunuyordu. Objelerin bilgisi ona göre bu a priori formların faaliyetinin bir parçasıydı ve bu yüzden kısmen öznel olarak belirleniyordu. Buna karşılık Schopenhauer bilgi ve

varoluşu birbirine karıştırır ve Kant'ı zihnin, a priori formları aracılığıyla, şeyler hakkındaki bilgimizi belirlediğini değil de, şeylerin dünyasını yarattığını savunuyormuş gibi yorumlar. Dolayısıyla Schopenhauer için nesnel dünya ve onun düzeni koşulsuz ve kendinde mevcut değil, fakat zihinde (hatta zihin onun bir işlevi olduğu için beyinde) ortaya çıkar ve bütünüyle onda varolur. Bu öğreti Schopenhauer'in düşüncesinin altında yatan bilincin temel ve asli olduğu yolundaki varsayımın bir sonucudur ve Kant'ın öğretisinin onu doğrulayan tek yanı bilinen dünyamızın bilen zihin tarafından belirlendiği iddiasıdır.

Kant'tan bu sapma Schopenhauer'i hocalık payesini kendisinin verdiği üstadının kaçınmak için büyük özen gösterdiği bir konuma—yani zaman ve mekân dünyasının bir yanılsama olduğu görüşüne götürür. Bilgi ile varoluşu birbirine karıştırması sonucunda zaman ve mekân, Kant için olduğu gibi, sadece bilginin koşulları olmaktan çıkmış, aynı zamanda şeylerin dünyasının varoluşunun koşulları haline gelmiştir. Sonuçta Schopenhauer Kant'ın kendisinin mümkün gördüğü fakat takip etmeyi reddettiği teorisine döner. Kant'ın sadece bir bilgi sınırlaması gördüğü yerde Schopenhauer yanıltıcı bir varoluş dünyası görür; Kant'ın zaman ve mekân kategorilerini haklı olarak bilgi objelerine atfettiği yerde Schopenhauer bu niteliklerin sadece objelere ait göründüğünü savunur. Schopenhauer için nesnel dünyayı vücuda getiren ve formları aracılığıyla karakterini belirleyen zihindir. Zaman ve mekân onun "bireyleşme ilkeleri" dediği şeydir ve onlar olmaksızın mekânsal olarak ayrı, bağımsız ve farklı şeylerin dünyası varolamaz. Dünya mekân ve zaman bakımından ayrı ve bağımsız sayısız şeylerden oluşan haliyle görünen doğasını onlara borçludur. Burada Kant ve Schopenhauer arasındaki farklılık ilkinin zaman ve mekânı, ikincil nitelikler analojisine göre zihnin formları olarak görmesinden kaynaklanır, ki bunlar şeyin kendisinde değil fakat bilen öznede mevcuttur. Dolayısıyla bilinen şeylerin mekân ve zamanla ilgili nitelikleri ikincil nitelikler olarak görülür, bunlar ifade edildiği üzere şeylere ait değildir, özneden kaynaklanırlar; ve Kant görüşünün bu yorumunu açıkça reddetmiştir.[297]

A priori kavrayış formları olarak Kant'ın zaman ve mekân görüşünün (ve dolayısıyla Schopenhauer'in görüşünün) kendisi eleştiriye açıksa da Kant nesnelere ait zaman ve mekâna ait unsurların gerektiği ölçüde kabulünü sağlamada başarılıdır. Schopenhauer bunu başaramaz ve neticede bireyselliği felsefi olarak muhafaza edemez. Bireysellik bireyleşme ile karıştırılmamalıdır ve zaman ve mekâna ait etmenler içinde tüketilmez; halbuki Schopenhauer onu bu yönde görmeye dönük bir eğilim sergiler; gene de bu etmenler kısmen de olsa onu tanımlamaya hizmet eder; ve sadece görünüş bakımından bireyselliğe ait olarak

kabul edildikleri durumda bireysellik bir yanılsama olarak görülme tehlikesi ile karşılaşır.

V

Ne var ki Schopenhauer'in maddi dünyanın bir yanılsamadan ibaret olduğu yönündeki görüşünün, zaman ve mekân formlarıyla zihin görüşünün dışında bir ikinci kökeni daha vardır. Bu köken kendinde şey hakkında mümkün olduğunu kesin bir dille ifade ettiği bilgidir. Böyle bir bilgi derinlerimize daldığımız zaman elde edilir; ve biz o zaman kendinde şeyin irade olduğunu keşfederiz. Her şeye karşın, hatta Schopenhauer'in görüşüne göre bile, bu bilginin nasıl elde edilebileceği karanlık kalır. Onu felsefi bakımdan mümkün hale getirmek için bilginin nihai koşulunu özne-nesne ilişkisineindirger,[298] fakat iradenin bilgisinin bu durumda dahi parça bölük (Schopenhauer'in olacağını kendisinin de kabul ettiği üzere, çünkü hâlâ zaman koşulu içinde gerçekleşir)[299] ve fenomenal (Nietzsche'nin daha sonra savunduğu üzere) olmaktan öteye gidip gidemeyeceği ile ilgili güçlük giderilmiş olmaz. Kant'ın imkânsız olduğunu savunduğu bu bilgiyi Schopenhauer buna rağmen temellendirmesinde dış dünyanın bir yanılsama olduğunu ortaya koymak için bir kaldıraç olarak kullanır.

Ne var ki temellendirmenin geçerliliği içerdiği varsayımlarla yok edilir. Şeylerin dış dünyası iradenin iç ve gerçek dünyasıyla karşılaştırılarak ikinci plana itilir. İradenin kendisine izafe edilen bu yüksek anlama neden sahip olması gerektiği temellendirilmeden bırakılır. Nitelikler iradeye ve dış dünyaya gayet keyfi bir şekilde izafe edilir. İradenin bir ve bölünmemiş olması, birliğin yalnızca irade için geçerli olup çokluğun şeylerin dünyasında karşılaşılan bir keyfiyet olması iradenin üstünlüğünü doğrulamaz. Fakat böyle bir ayrım bile, birliğin çokluğa yakıştırılmayan esrarlı bir kıymete sahip olduğu varsayımından ayrı olarak, bizzat Schopenhauer'in görüşüne göre savunulması imkânsız bir ayrımdır, çünkü nesnelleşmesi dış dünyayı oluşturan iradenin çok çeşitli işlevlerinin olduğu söylenir. Dolayısıyla çokluk onun karakteristiğidir. Ve ayrıca kendinde şey ile dış dünya arasındaki ilişki nesnelleşme diye ifade edilen şey ise eğer, neden gerçek olan "iç", yanılsama da onun nesnelleşmesi olsun? Bunu anlamak güçtür; ve bu güçlük Spinoza'nın düşünce ve uzam paralelliğinden yola çıkan fakat sonra hareket noktasını unutup kademe kademe düşünce ya da zihne, yani öznel olana üstünlük ve öncelik tanıyan teorisinde karşılaşılana benzer bir güçlüktür.

Schopenhauer'in kendinde şey öğretisinin temelinde de yetersiz bir irade görüşü yatar. Bir dünya açıklamasında insanı hareket noktası yapmamız gerektiğini savunmasına karşın bunu unutup iradeyi bilgi unsurundan yoksun bırakmaya ve

iradenin insan tecrübesinde ona bağlı olduğu görülen bilgiden tamamen ayrı bir şey olduğunu ileri sürmeye kalkar. İradeyi safi soyut bir varlık haline getirmek ve onu her şeyde bir ve bölünmemiş olarak hazır bulmak bunun bir sonucudur. Onun duygudaşlık ya da çıkar gözetmezlik ilkesi bu saf soyutlama üzerine oturur; ve sırf bütün farklılıklar ortadan kaldırıldığı, her bir birey soyut olarak birbirine denk olduğu ya da her birinde aynı irade varolduğu için tam bencillik de tam özgecilik [diğerkâmlık] kadar makul bir temele sahiptir.[300] Bunun bir ikinci sonucu da şudur: Genellikle ahlaki hayatın muhtevası olarak adlandırılan şey—peşinde olunan sonuçlar, amaçlar, vs.—iradenin bütünleyici bir parçasını oluşturmaz. Bu muhteva sadece görünüş dünyasına aittir.[301] Neticede ahlaki hayat asılsız ve aldatıcı bir şey haline gelir; Schopenhauer'in onda görebildiklerinin tamamı iradenin müspet olan hiçbir şeyi gerçekleştirmeyen ve her zaman hayal kırıklığına mahkûm olan, hiç durmayan, dinmeyen deviniminden başka bir şey değildir. Nesneler dünyasını iradenin nesnelleşmesi olarak görmesi nesnelerde herhangi bilinçli bir istemenin asli bir koşulunu görmesini gerektirir. Bu bakımdan metafizik özlerin çok fazla etkisi altında kalmış ve iradeye bir cevherin özünden çok fazla şey yüklemiş görünür. Hayatı dolduran her türlü istek ve ihtiyaçlar organizmada değil iradede kökleşmiştir. Somut bilinçli organizmayı görmezden gelip soyut bir iradeyi her şeyin temeli olarak kabul etmek ve iradenin etkinliği için alan bulduğu nesneler dünyası ile bilinçli organizmanın ilişkisini önemsememek suretiyle Schopenhauer bireyi his ve duygu dünyasıyla sınırlar, iradeyi her türlü hedeften mahrum eder ve tam bir ahlaki yanılsamacılığın kapısını aralar. Bir çevre aracılığıyla daha yüksek hayat formlarının peşinde sürekli bir çaba olarak irade tasavvuru aklına gelir ve türlerin kökeniyle ilgili daha özgün biyoloji teorisinde bundan faydalanır,[302] fakat bu onun düşüncesinin deyiş yerinde ise tesadüfi bir yan kolundan ibarettir ve onu ahlaki amaçlar bakımından geliştirmemiştir.

Schopenhauer'in irade görüşünün yetersizliği dehanın saf nesnelliği dediği şeyde ve iradenin yadsınmasında açıkça ortaya çıkar. Görünüşe bakılırsa o sanatçının ve müzisyenin tavrında iradenin kaybolduğunu ve azizde bütünüyle yok edildiğini savunur gibidir. Ancak burada en az açlığın giderilmesinde olduğu kadar belirgin bir irade edimiyle karşılaşırız. Schopenhauer'in aksini düşünmesinin sebebi öncelikle iradeden amaç ya da amaçlılık denilen şeyi çıkarması ve iradeyi bedensel gereksinim ve arzularla karıştırmasıdır; ikinci olarak bireyselliği ve onunla irade arasındaki ilişkiyi yanlış anlamasıdır. Açlığın giderilmesi ile sanatçının tavrı arasındaki fark birinde iradenin mevcudiyeti diğerinde yokluğu değildir, fakat amaç ve ona erişmedeki farklılıktır.[303] İkisi arasındaki fark da birinde bireysel ve öznel unsurların mevcudiyeti, diğerinde

bireyselliğin aşılması ya da her türlü öznelliğin ortadan kaldırılması değildir. Schopenhauer bireysellik ile bencillik ya da öznellik arasında açık bir ayrım yapmaz görünür. Her irade edimi bireysellik unsurunu içerir, çünkü irade bir bireyin iradesidir (Schopenhauer soyut irade görüşü nedeniyle gayrı şahsi bir iradenin ya da herhangi bir bireye ait olmayan bir iradenin varolabileceğini düşünür gibidir), sonra takip edilen amaç bireyin kendisi için bir amaçtır ve onun kişisel yaşamıyla sıkı sıkıya irtibatlıdır. Bu gerçek elbette her irade ediminin bencil olduğu ya da her edime eşlik eden bilginin öznel tonlarla renklendiği anlamına gelmez; fakat Schopenhauer bunun böyle olacağını savunur, çünkü onun için bireysellik tamamen öznel bir şeydir, zira beden zaman ve mekân içinde bir objedir ve sadece bilen özne için vardır. Bu sebepten ötürüdür ki ona göre nesnellik bireyselliğin ya da aynı şey demek olan zaman ve mekânın aşılmasıdır[304] ve bu nesnellik içerisinde öznel tonlarla boyanmış bilgisiyle bedenin gereksinimlerini karşılamakla uğraşan irade ortadan kaybolur. Oysa bunun yerine nesnel bir tavır—bu ister sanatçının tavrı, saf diğerkâmlık olsun, ister azizin tavrı fark etmez—içinde bireyselliğin, aşılmak yerine, en tam haliyle gerçekleştirilmesi gerektiği söylenmelidir; ama böyle bir görüş savunulacaksa Schopenhauer'in gerek dünya, gerek bireysellik, gerekse irade görüşünün reddedilmesi gerekir.

VI

Schopenhauer'de, iradeyi kendinde şey haline getirmekle gerçekte ulaştığından çok daha derin bir anlama sahip bir kavramı el yordamıyla aradığı hissini uyandıran pasajlar vardır. Mekân ve zamana ait nitelikler olarak tezahür etmiş olandan daha derin bir bireysellikten söz eder[305] ve onun bütün insanlarda aynı ve bölünmemiş olan, böylelikle insanlar arasında zaman ve mekândan kaynaklanan yüzeysel farklılıklardan daha temelli bir kimlik oluşturan bir irade olduğunu görür. Bulmaya çalıştığı ya da peşinde olduğu izlenimi verdiği kavram, toplum ve onunla birlikte değer kavramıdır. Onun bu çabası gerçek bireyselliğin nüvesinin irade olduğu, bireyselliğin topluluğu içerdiği ve topluluğun temelinin iradenin doğasında aranması gerektiği şeklinde yorumlanabilir. Ayrıca yine bu temele bağlı kalarak onun dış dünyanın gerçekliğini neden yanılsamaya indirgediğini ve iradeyi neden kendinde şey olarak gördüğünü de açıklamak mümkündür: İrade daha büyük anlama sahiptir çünkü değer unsuru onunla ilişki içinde aranmalıdır. Doğası iradede aranması gereken bireyselliğin değerin kökeni ve ölçütü olduğu, dış dünyaya ancak bireysellik için bir araç olmasından dolayı değer atfedilebileceği ve dolayısıyla ikinci sırada geldiği bu düşünce çizgisinin akla getirdiği şeylerdir.

Ne var ki Schopenhauer böyle bir kavrama ulaşmaz; bunun nedeni iradeyi

yanlış anlaması, bir değer teorisine ulaşamaması ve neticede bireyselliğin hakkını verememesidir. Amaç yahut amaçlılığı iradeden kaldırarak[306] topluluğu, her bir bireyle ilişki içinde bulunan ve ortak bir davranış temeli sağlayan gerçek bir nesneler dünyasının varlığında aramak yerine, bütün insanlardan geçen ve ortak bir dayanak oluşturan metafizik bir özün mevcudiyetinde ya da soyut bir iç özdeşlikte bulmaya çalışır. Nesneler dünyasını bir yanılsama olarak görerek ve nesnelerle irade arasındaki ilişkiyi doğru bir şekilde değerlendiremeyerek kendisini bir değer teorisi için sağlam bir temelden yoksun bırakır: onun için geriye tek seçenek kalıyordu, değeri ya irade dünyasında yani iradeyi böyle anladığı için his ve duygu yaşamında ya da bir yolunu bulup nesnel dünyada aramak. Doğrusunu söylemek gerekirse o her ikisinde de aradı. Bireysel olandan daha büyük bir değer atfettiği evrensel—idealar ve tür—kavramında böyle bir çabayı görmek mümkündür sözgelimi; bireyselin taleplerinin kabulüne dönük gecikmiş ve sinsi bir çabadan başka bir şey olmayan ve evrenselciliğinin bir bakıma karşı unsuru olan hazcılığında da bir ikincisi görülebilir. Schopenhauer gerçekte bu ikisini bağdaştırabilecek bir değer teorisi ortaya koyamazdı.

Schopenhauer'in bilgi teorisi bireyselliğin zaman ve mekâna ait boyutlarını asılsız ve aldatıcı hale getirir; ve onun irade teorisi—kısmen psikolojik kısmen metafizik—bireyselliğin ortak bir hayata katılıma dayanan bu daha derin boyutunu izahı bakımından başarısızdır. Bireyselliğin özünü bütünüyle gözden kaçırmıştır; ve dolayısıyla onda hayatın anlamının ipucunu bulma imkanından mahrum kalmıştır. Hazcılığı böyle bir şeyi gerçekleştirmeye dönük gizli saklı bir girişim olduğu kadarıyla yanlış bir psikolojiyle yoldan çıkar ve sonuçta hayat teorik olarak anlamsız hale gelir. Bunun ahlaki sonucu diğerkâmlığın dahi haklı bir temelden yoksun kalması ve ahlaki davranışın kaçınılmaz olarak hayatın her türlü müspet muhtevasına tam karşıtlığa dayandırılmasıdır. Metafizik bakımdan doğadaki bitmez tükenmez değişimin iradenin hiç durmayan, dinmeyen devinimiyle özdeş olduğu düşünülür. Bireye ikincil bir yer ayırarak varoluşun anlamının arandığı ve bireyin içinde varlığını bulduğu şey olarak devlete başvuran Hegel'den farklı olarak Schopenhauer devleti bir amaç değil, çatışan taleplerin birbiriyle uzlaştırılması için safi bir araç olarak görmek suretiyle bireyi amaçsız, hedefsiz bir dünya iradesinin bitmek tükenmek bilmeyen bir devinimi içinde çözüp dağıtır ve onu doğanın elinde safi bir araç haline getirir. Bununla birlikte Kant ve Platon'dan evrensel olana karşı bir susuzluğu devralarak idealar ya da tür vasıtasıyla, dünyanın bireye hakkını veremeyişinden kaynaklanan anlamsız ve değersiz karakterini bir ölçüde değiştirmeye çalışır. Doğada idealları ya da türleri korumaya dönük bir çaba görmeye çalışır; ve bu görüş temelinde, değer bunların üzerine oturduğu için dünya-süreci yine de yaratılmış olan

değerleri korumaya çalışır. Sonuç ahlaki görüşlerinin metafizik teorisiyle çatışması ve ahlaki hayatın dünya-sürecine doğrudan karşıt hale gelmesidir. Hazcı bir görüş üzerine oturttuğu ahlak öğretilerinde en yüksek ahlaki davranışın yaşama iradesinin bilinçli olarak yadsınmasıyla türün kökünün kazınmasına dayandığını öğretir, halbuki irade metafiziğinde türün yok edilemeyeceğini, çünkü dünya-sürecinin her zaman bir dengeyi muhafaza ettiğini ve türlerin sürdürülmesi için muazzam fedakârlıklarda bulunduğunu ileri sürer. Birey ile doğayı simgeleyen dünya-iradesi arasındaki çatışmada Schopenhauer kazananın kim olacağı sorusunu cevapsız bırakır.

Bu güçlüğün kökeni, metafizik bakımdan, evrensel ve onun birey ile ilişkisi konusundaki görüşünde (ahlaki bakımdan ise yanlış hazcılığında) yatar. Türün sürdürülmesini sağlayan dünya-iradesinin devinimi bireyselliğin kıymetinin korunduğu bir alan değildir. Birey salt araç rolünü oynar, ve birey için iyi olan ve içinde doğasının tamlığına eriştiği bir İyi kavramı yoktur. Her yerde kör ve ayrım gözetmeyen bir fedakârlık gerçekleşir. Evrensel, yalnızca bireyler arasında bir ilişki ya da bireysel hayatın bir niteliği olarak kabul edilecek yerde bağımsız bir varlığa dönüştürülür. Kökü bireyselliğin doğasında aranacak yerde kendisi bireyin neşet ettiği kök haline gelir; birbirini takip eden bireyler için bir değer olarak ikincil doğası nedeniyle veya bireyler tarafından ortak değerlerin gerçekleştirilmesi için bir temel olmasından ötürü atfedilen kalıcılık ya da süreklilik yerine ona kalıcılığından dolayı yüksek bir şey olarak değer atfedilir. Önce sürekliliği varsayılır ve ardından şu iki nokta gözden kaçırılır: bu süreklilik büyük ölçüde, bir düşünce soyutlaması olduğu için, ona aittir ve somut olarak türlerin kendileri ortaya çıkıp kaybolurlar, birey karşısında görünürdeki süreklilikleri bir perspektif meselesinden ibarettir.

BİR EVRİMCİ OLARAK SCHOPENHAUER[307]

Arthur O. Lovejoy

Schopenhauer felsefesinin ‘mutlak’ı bilinen bütün metafizik terkip ürünlerinin en karmaşık olanlarından biridir. Aynı gibi görünen çok çeşitli karakterdeki kavramlar ve çok farklı tarihsel kökenler tek ve kimi zaman oldukça uygunsuz “irade” ismi altında toplanıp birbiriyle mezcedilmiştir. Terkibin en önemli bileşenlerini sıralamak çok zor değildir. İrade, öncelikle, Kant’ın “kendinde şey”i, bilgi objesi zaman mekân ve göreliliğin bütün “öznel” formlarından soyutlandıktan sonra geri kalan tortu yahut çökeltidir. O aynı zamanda Vedanta tekçiliğinin Atman’ı—her ne kadar yanılsamalarla dolu tecrübemizin bu zengin ve renkli dünyasında varolan sahih gerçekliğin tümünün toplamını oluşturduğu bildirilse de—ancak olumsuz yüklemlerle tarif edilebilecek antitedir. Keza irade, Goethe’nin “Doğa”sıdır; biyolojide geç 18. ve erken 19. yüzyıl dirimselcilerinin “yaşamsal güç”üdür; hatta akla karşılık olarak insanların ve hayvanların fiziksel bedenidir. Benzer şekilde gerçeklikteki mutlak olarak gayrı mantıki unsur, Schelling felsefesinin son döneminin “gayriakli kalıntı”sıdır; ve o insan doğasındaki—Rousseau ve bir ölçüde Herder tarafından yüceltilmiş olan—içgüdüsel, çocuksu, kendiliğinden, düşünsel olmayan unsurun Tanrılaştırılmasıdır. O Spinoza felsefesindeki “her şeyin in suo esse perseverare mücadelesi”dir. O Budacı psikolojinin varoluş çarkını hareket halinde tutan nihai güç olarak düşündüğü sürekli varoluş için dindirilemez susuzluktur ve o Budacılığın dindirilmesi gereken susuzluk olarak düşündüğü Nirvananın asıl niteliğidir.[308]

Her ne kadar görülmedik derecede çeşitli ise de bunlar zorunlu olarak inter se birbiriyle bağdaşmaz unsurlar değildir. Fakat aralarındaki küçük uyuşmazlıklar bir tarafa hepsi, bir ve aynı antitenin nitelikleri olarak aşikâr ki bağdaştırılamayacak niteliklere sahip olduğundan en azından iki kümede toplanır. Schopenhauer’de irade açıkça bir müspet ve bir menfi veçheye sahiptir; o bir durumda irade isminin gerçekten ilgili olduğu kavramlar açısından, bir başka durumda bu ismin hiç uygun olmadığı kavramlar açısından düşünülür. “İrade” kendinde şey ya da Vedanta’nın Mutlak’ı için bir isim olduğu kadarıyla o yalnızca bizzat zaman, mekân ve her türlü görelilik türüne yabancı değil, ayrıca bireyleşmiş, somut varoluş için çabalayıp mücadele eden çok çeşitli varlık türlerinin dünyasında ipso facto açıklanamayacak ya da tezahür edemeyecek olan bir varlıktır. O sadece tecrübe dünyasının karanlık geriplanıdır; o değişen ve halden hale giren “çok”un karşısında hep aynı kalan Birdir. Çokluk ve değişim dünyasının bakış açısından o

gerçekten hiçbir şeydir. Anlayış gücü için o, Herbert Spencer'ın Bilinemezi—hatta onun ikiz kardeşi gibi, zorunlu olarak erişilemez ve hatta özünde çelişkili ve anlamsız olandır. Bu menfi ve dile getirilemez Mutlak türü bütün dönemlerin felsefesinde pek de bilinmeyen bir figür değildir. Schopenhauer aslında onu yeninden canlandırarak daha önce görülmedik bir şey yapmış değildir. Onda özgün olan şey bu Mutlak'ı yeni, irkiltici biçimde uygun olmayan bir isimle vaftiz etmesi, gerçekte kendine rağmen, bu ismin hakiki biçimde vasıflandırdığı bir başka tür "mutlak gerçeklik"le ilgilendiği için ona bu ismi vermesiydi.

Schopenhauer'in "İrade"sinin bir başka boyutu elbette, Spencer'ın Bilinemez'inin zaman zaman göründüğü gibi, zamansal dünyada gerçek bir fail veya eğilim olarak, sadece fenomenlerin ardında değil, fakat aynı zamanda fenomenlerde de kendini gösteren bir güç olarak, ve özellikle etkinliğe, değişime, bireyleşmeye, ayrı varlıkların—her biri kendi bireysel varoluşlarını ve kendi türünün karakterini içgüdüsel biçimde olumlayıcı—çokluğuna doğru, somut varoluş tarzlarının çeşitlenmesine, bu tarzlar arasında ayakta kalma mücadelesine doğru kör bir dürtü olarak görünmesidir. Schopenhauer Wille zum Leben olarak iradeden söz ederken, aklındaki şeyin Hinduların "niteliksiz", ilintisiz, bağıntısız ve değişmez Brahma'sına benzer bir şey olmadığı yeterince açıktır. Schopenhauer'in birini gerçeklik, diğerini fenomen diye adlandırarak, isimlerden ilkinin bize, insan dilinin gücü yettiği ölçüde, iradenin kendi başına ne olduğunu söylediğini, buna karşılık ikincinin sadece, anlama yetisiyle kavrandığında, iradenin sunduğu yanıltıcı görünüme işaret ettiğini ileri sürerek iradenin iki boyutu arasındaki uyuşmazlığın çıplaklığını kapattığını düşündüğü kuşkusuz doğrudur. Gerçi fenomenler dünyasının ayırt edici özelliklerinin, Schopenhauer'in hep düşündüğü gibi, anlama yetisinin doğasından çok İradenin doğasıyla açıklanabilir olduğu gayet açıktır. Sözgelimi Schopenhauer mekân ve zamanın principium individuationisi oluşturduğunu tekrarlamaktan hoşlanır; fakat bu ancak bunların mantıksal olarak tanımlanan bireysellik için bir araç sundukları anlamda böyledir. Ne soyut mekân ne soyut zaman kavramında bireyleşmeye doğru neden böyle bir tazyikin, somut bilinçli bireylerin çoğalmasına doğru neden böyle bir eğilimin olması gerektiğini izah edebilecek hiçbir şeyin olmadığı çok açıktır. Zaman ve mekân içindeki bir evrende kendi nesnelleşmesinden sorumlu olarak düşünülmesi gereken her şeye karşın iradedir, çünkü Schopenhauer'in kendi bakış açısından bile iradenin nesnelleşme biçimleriyle ilgili kavramda böyle bir nesnelleşmenin zorunluluğunu açıklayabilecek bir şey yoktur. Schopenhauer'in daha karakteristik biçimde ilgilendiği somut anlamında ve zaman içinde dinmez, yatışmaz devinimiyle iradedir; onun yeni ve kendine özgü aperçusunu oluşturan bütün varoluşun bu özelliğinin her yerde mevcudiyeti ve temel anlamıydı.

Şimdi, fenomenler dünyasında müessir olan bir güç veya eğilim olarak bu irade kavramı aşikâr ki mucidini evrimci bir felsefe türüne götürmesi beklenebilecek bir kavramdır. İrade ein endloses Streben, ein ewiges Werden, ein endloser Fluss olarak nitelendirildiği, ve bize onun hakkında "eriştiği her hedefin yeni bir yön, yeni bir yol için bir başlangıç noktasından başka bir şey olmadığı" söylendiği için onun tezahürleri veya ürünleri, görünüşe göre, doğal olarak zaman içinde, gelişen, ilerleyen, biriken bir düzen içinde ortaya çıkıyor gibi gösterilebilir. "Yaşama iradesi" tabiri, kaçınılmaz biçimde değilse bile, kolaylıkla daha az hayattan daha çok ve daha tam bir hayata, daha aşağı ve daha az uygun olandan daha yüksek ve daha uygun nesnelleşme derecelerine doğru istikrarlı bir hareketi çağrıştırır. Fakat Schopenhauer kendi temel kavramını bu şekilde yorumluyor muydu? Bu soruyu göz önünde tutarak yazdıklarının gözden geçirilmesi muhtemelen, düşünce hayatının başlarında irade kavramı üzerine evrimci bir yapı kurmayı düşünmediğini açığa çıkarır; fakat daha sonraki yazılarında, bütüncül bir kozmik ve organik evrim tablosunu metafizik ilkeleriyle irtibatlandırarak böyle bir yapıyı gayet açık ve kesin biçimde benimsediğini ortaya koyar. Çok temel bir noktada Schopenhauer'in öğretisindeki benzerine nadiren rastlanan bu anlamlı değişim bildiğim kadarıyla şimdiye dek tam olarak ortaya konulmadı. Sadece genel felsefe tarihleri değil, Schopenhauer'in sistemi üzerine özel incelemeler de onun evrimcilik karşısındaki tavrını ilk dönem yazılarının ışığı altında ele alırlar; ve konuyla ilgili daha sonraki ifadelerinin unutulmadığı durumda da, bunların ilk yıllarda ve en ünlü incelemelerinde benimsedi görüşle öyle veya böyle uyumlu hale getirilmesi gerektiği varsayımıyla, açık anlamları çoğu zaman ya görmezden gelinir ya da reddedilir.

Schopenhauer Die Welt als Wille und Vorstellungda öncelikle felsefesinin menfi ve "dünyevi olmayan" boyutuyla meşguldür. Genel olarak, iradenin nihayetinde kendisini bir objeler ve düşünceler dünyası olarak gösteren bir tür antite olduğu düşüncesinden çok nesneler dünyasının iradenin aldatıcı, asılsız tasavvuru olduğu düşüncesini ön plana çıkardığı söylenebilir. Bu meşguliyetin yanı sıra Schopenhauer iradenin gerçek özünün zamansızlığı üzerinde durmaktan hoşlanır. Ancak en mistik ve nihilist anlarında bile Mutlak'ın bir biçimde zamansal bir forma büründüğünü hatırlatma gereğini duyduğu için, gerçek varlığın başsız sonsuzluğu üzerine yapılan bu vurgu şeylerin zamansal yanını tedrici bir genişleme ve farklılaşma süreci olarak göstermesine engel olmamıştır. Schopenhauer'in İradenin zamandan bağımsızlığından söz ettiği pasajlar, zaman zaman yapıldığı gibi, kendi başlarına dünyanın zaman içinde gelişimi fikrini yadsıdığını belirtecek şekilde iktibas edilmemelidir; çünkü bu pasajlar zaman içerisindeki dünya ile ilgili değildir. Schopenhauer'i bu dönemde organik türlerin sürekliliği lehine

açıklamada bulunmaya sevk eden daha çok sisteminin ikincil ve bir ölçüde arızi ayrıntısıdır ki, o bunları herhangi bir eleştiriye tabi tutmaksızın Schelling'den devralmıştır. Zamandan bağımsız bir birim olarak irade ile değişime tabi çok çeşitli fenomenler dünyası arasına o bir Platonik İdealar dünyasını, ya da fenomenlerin arketipik özlerini yerleştirir. Bu dünyanın sadece ideal bir varoluşa sahip olduğu doğrudur; o bir anlamda fenomenal objelerin sahip olduğu gerçeklik derecesine bile sahip değildir. Fakat Schopenhauer'in öğreti şeması içinde önemli bir işlevsel yere sahiptir; çünkü İdealar fenomenlerin çeşitlilik gösterebileceği farklılığın sınırlarını belirler sözgelimi. Her bireysel varlık bir ölçüde yekdiğerinden farklıdır ve isimleri saymakla bitmez. Fakat genel formlar, varolabilecek bireylerin türü İdeaların doğalarıyla belirlenir.

Şimdi bu İdealar öncelikle, Schopenhauer'in iradenin nesnelleşmesinin hiyerarşik biçimde düzenlenmiş aşamaları—mekanik, kimyasal, organik vb.—olarak gördüğü doğal süreçlerin türleriyle ilişkilidir. Fakat Schopenhauer'in aynı zamanda her bir organizma türünün zamandan bağımsız arketiplerini de İdeaların kapsamına dahil ettiği aşikârdır. Hatta Schopenhauer'in ilkeleri uyarınca her bir türün saf formunun, tıpkı Platon'un İdeaları gibi, başsız sonsuz olduğundan hareketle, bu formların zamansal suretlerinin değişime tabi olmaması gerektiğine dair herhangi ikna edici bir mantık zorunlu olarak çıkarılamaz. Schopenhauer buna rağmen, bir ölçüde keyfi bir tarzda, türlerin daimi ve değişmez olması gerektiği çıkarımında bulunur. Die Welt als Wille und Vorstellungun (2. Baskı, 1844) üçüncü kitabına Zeyil'de, şunları yazar:

"Saf form ve dolayısıyla Platon'un ideası gibi [sadece nesnel bir suret olarak] görülen ve bütün zaman ve bütün bağıntıların dışına çıkarılan şey, tecrübi olarak ve zaman içerisinde alındığında türdür; dolayısıyla tür İdeanın tecrübi karşılığıdır.1 İdea kelimenin gerçek anlamında ezeli-ebedi, tür ise sadece daimidir (die Idee ist eigentlich ewig, die Art aber von unendlicher Dauer), her ne kadar bir türün herhangi bir gezegen üzerindeki tezahürü ortadan kalkabilirse de."

Sonra ("Türün Hayatı" üzerine bölümde, a.g.e., bl. 42) Schopenhauer yine şunları yazar:

"[Bir türün bireylerinin türlerinin karakteristiğini koruma ve sürdürme] arzusu, dışarıdan ve zaman formu altında bakıldığında, kendisini bu türün her bir bireyinin yerine sürekli olarak bir başkasının yerleştirilmesiyle, sınırsız zaman boyunca aynı canlı formunun sürdürülmesinde gösterir (als solche Tiergestalt eine endlose Zeit hindurch erhalten);—bir başka deyişle, bu şekilde bakıldığında, bütün zaman boyunca sabit kalan formun (eêdoj, ádûa tür) (jener durch alle Zeit beharrenden

Gestalt) nabız atışı olan ölüm ve doğumun birbirinin yerini almasında gösterir.”

Bu pasajların türün asli değişmezliğini onayladıkları gayet açıktır. 1854’te Der Wille in der Naturda[309] Schopenhauer’in Lamarck’a kısmen olumsuz bir eleştiride bulunduğunu görüyoruz, ki ilk bakışta sanki bu tarihte daha önce kaleme aldığı eserin evrimci olmayan iddiasını hâlâ muhafaza ettiği fikrini vermektedir, hem de kolay kolay inkâr edilmez biçimde. Organizmaların uyum sağlayıcı karakterlerinin yaratıcı bir sanatkârın planıyla da organizmanın sadece çevresi tarafından şekillendirildiği fikriyle de açıklanamayacağını, bunun için organizmanın iradesi veya iç temayülüne müracaat edilmesi gerektiğini, çünkü organizmanın çevresiyle başa çıkmak, çevrenin önüne çıkardığı engellerin üstesinden gelmek için gereksinim duyduğu uzuvlara bir biçimde sahip olmasını bu iç iradenin sağladığını ileri sürüyordu. “Canlının yapısı kendisini ayakta tutacak şeyi bulmayı arzuladığı yaşam tarzıyla belirlenmiştir, tersi değil… Avcı her nasılsa bir tüfeği olduğu için yabanöküzü vurmaz, kuş değil yabanöküzü avlamak istediği için yanına tüfek almıştır; öküz her nasılsa boynuzlara sahip olduğu için tos vurmaz, tos vurmak istediği için boynuzlara sahiptir.” Kuşkusuz bu kulağa Lamarck biyolojisinden alınma bir parça gibi gelmektedir ve Schopenhauer bu benzerlikte hiçbir sakınca görmez.

“Bu hakikat düşünen hayvanbilimcilere ve anatomi bilginlerine kendisini öyle bir inandırıcılıkla kabul ettirir ki zihinleri daha derin bir felsefeyle temizlenmiş olmadıkça onları tuhaf bir yanılgıya sürükler. Çok seçkin bir hayvanbilimci, derinliği bakımından böylesine hayranlık uyandıran bir keşifle, hayvanları omurgalılar omurgasızlar diye sınıflandırarak ölümsüz bir şöhrete erişmiş olan ölümsüz De Lamarck’ın başına gelen şey aslında buydu; çünkü o her bir canlı türünün biçiminin, kendine özgü silahlar ve harici kullanıma uyarlanmış her türden uzuvların hiçbir surette bu türün kökeninde mevcut olmadıklarını, tam tersine zaman içerisinde yavaş yavaş ve sürekli üremeyle, içinde bulunduğu durum ve çevrenin uyarmasıyla canlının iradesinin kullanımı sonucunda—yani sürekli tekrarlanan kendi çabası ve bunun doğurduğu alışkanlıklarla ortaya çıktıklarını gayet ciddi biçimde savunur ve tafsilatlı olarak ispatlamaya çalışır.”

Schopenhauer ardından, Lamarck’ın hipotezi olduğunu düşündüğü şeye karşı salt biyolojik itirazları sıralar, ki bunlar şimdilik geçilebilir. Lamarck bakımından en ciddi yanlış anlamanın, metafizik kavrayış yetersizliğinden kaynaklandığını ileri sürer, çünkü bu doğabilimci bir Fransızdır.

“De Lamarck’ın hipotezi çok doğru ve derin bir doğa kavrayışından kaynaklanır; bu bir deha yanılgısıdır, bu yüzden bütün saçmalığına karşın sahibinin

saygınlığına halel getirmez. Dolayısıyla doğru yanı bir bilim araştırmacısı olarak Lamarck'ın kendi hanesine yazılmalıdır; o doğru biçimde canlının [uzuvlarının] oluşumunu3 belirleyen asli unsurun canlının kendisinin iradesi olduğunu gördü. Yanlış yanı ise, Locke ve onun zayıf takipçisi Condillac'ın görüşlerinin hâlâ geçerliliklerini koruduğu, dolayısıyla cisimlerin kendinde şeyler olarak düşünüldüğü, ve mekân ve zamanın ve bunların içinde tasavvur edilen her şeyin idealliğiyle ilgili büyük öğretinin henüz kendisine bir yol bulamadığı Fransa'da metafiziğin geri kalmış durumuna bağlanmalıdır. Bu yüzden De Lamarck canlı varlıkların yapısını zaman ve ardışıklık içinde olduğundan başka türlü düşünemezdi… Bir kendinde şey olarak canlı iradesinin zamanın dışında yer alabileceği ve bu anlamda canlının kendisinden önce olabileceği[310] düşüncesi aklına gelemezdi. Bundan dolayı canlının açıkça tanımlanmış uzuvlara, hatta açıkça tanımlanmış eğilimlere sahip olmazdan önce ve sadece algılarla donatılmış olarak var olduğunu varsayar… Fakat bu ilk canlı aslında Yaşama İradesidir; gerçi o bu haliyle fizikle değil, metafizikle ilgilidir. Kesinlikle her bir canlı türünün şekli ve teşekkülü yaşamak için ihtiyaç duyduğu şartlara göre kendi iradesi tarafından belirlenmiştir; ne var ki zaman içindeki fiziksel bir şey olarak değil, tam tersine zaman dışındaki metafizik bir şey olarak."

Muhtevasından ayrı olarak bu pasaj mevcut haliyle doğal olarak sadece Lamarck'ın hipotezinin ayrıntılarının değil, fakat aynı zamanda türün zaman içinde tedrici bir dönüşümüyle ilgili genel öğretinin de reddi olarak yorumlanır kuşkusuz. Anlamı çok sayıda Schopenhauer yorumcusu tarafından bu şekilde anlaşılmıştır. Nitekim Kuno Fischer şunları yazar: "Schopenhauer Lamarck'ı canlı türlerini Platonik tarzda düşünmek yerine kalıtımsal ve tarihsel süreç içerisinde evrilmiş gibi gösterdiğinden dolayı eleştirir."[311] Aynı şekilde Radl de:[312] "Schopenhauer Lamarck'ın öğretisinden sadece, organik formların sebebinin irade olduğunu öne sürmesinden dolayı övgüyle söz eder; buna karşılık Lamarck'ın kalıtım felsefesini reddeder." Fakat bu yazarlar aynı eserde birkaç pasaj sonra Schopenhauer'in türlerin yekdiğerinden kalıtım yoluyla türediğini kısa da olsa su götürmez biçimde onayladığını; ve bunu da böyle bir varsayımda bulunmaksızın çok sayıdaki farklı türün iskelet yapısında belirgin olan plan birliğinin anlaşılmadan kalacağı için yaptığını gözden kaçırmışlardır. Diğer bir deyişle Schopenhauer kalıtım teorisinin doğruluğunun en önemli ve en bilinen kanıtlarından birine, yani bütün omurgalıların içyapısındaki dengeşikliklere [homologie] işaret ederek dönüşümcülük veya başkalaşımcılığı [transformism] savunur. Sözgelimi zürafanın boynunda, nadiren bilinecek kadar kısalmış olsa da köstebeğin boynunda bulduğumuzla aynı sayıda ve muazzam derecede uzamış omurla karşılaşırız. Bu plan birliği, der Schopenhauer, izaha muhtaçtır; ve bu organizmaların çevrelerine

genel intibakının veçhelerinden biri olarak izah edilemez. Çünkü bu intibak birçok durumda farklı çevre ve içgüdülere sahip türlerin mimari planlarındaki daha büyük bir farklılıkla da, hatta daha iyi gerçekleştirilebilir.

Daha önce sözü edilmiş olduğu üzere sabit ve değişmez kalan bu ortak anatomik etmen (Element) şimdiye kadar bir muammaydı—yani ancak bu temel varsayıldıktan sonra başlayan teleolojik bir açıklama içerisine dahil edilmemişti. Çünkü birçok durumda belli bir uzuv pekâlâ aynı derecede ve hatta farklı sayıda ve dizilimdeki kemiklerle amacına uyum sağlamış olabilirdi. […] Bu yüzden bu ortak anatomik etmen kısmen yaşama iradesinin genel olarak birlik ve özdeşliğinden, kısmen de muhtelif canlıların ilk biçimlerinin birbirinden türemiş (dass die Urformen der Tiere erne aus der andern hervorgegangen sind) ve bu sebepten ötürü bütün zürriyet (Stamm) hattının temel tipinin korunmuş olmasından kaynaklanır.”[313]

Ve Schopenhauer’in kendisi Parerga und Paralipomena’daki kendi özel organik evrimcilik formunun ayrıntılı olarak açıklandığı bir pasaja bir atıf ekler[314] (aşağıda incelenecektir).

Şimdi, Schopenhauer her ne kadar çelişkiler bakımından oldukça zenginse de, beş altı sayfa içinde, aşikâr ki özel bir ilgi duyduğu doğabiliminin tam olarak belirli ve somut meselesi üzerine taban tabana zıt görüşleri açıklamış—ve eserlerinin her baskısını titiz bir şekilde gözden geçirme alışkanlığına rağmen Der Wille in der Naturun son baskısında açıktan açığa kendi kendini nakzeden böyle bir pasajı bırakmış olabileceğini varsaymak oldukça güçtür. Şimdi eğer bunu aklımızda tutarak aceleci Schopenhauer okurlarını anlaşılmaz biçimde yanlış yola sevk etmemiş Lamarck eleştirisine geri dönecek olursak, eleştirilen şeyin zorunlu olarak türün daha önceki türden kalıtımla türediği öğretisi değil, fakat sadece “İrade”nin türlerin oluşumundaki işleyiş tarzıyla ilgili özel bir teori olduğunu göreceğiz. Lamarck, en azından Schopenhauer’in anladığı biçimiyle, bütün canlıların her uzuv ya da işlevinin arkasına, onun sebebi ve zamansal önceli olarak, onu bu uzvun sayesinde geliştiği etkinliklere götüren hissedilen bir ihtiyacı, bilinçli bir arzuyu koymuştur. Schopenhauer öncelikle buna karşı çıkar, çünkü bu varsayım, eğer canlı dizisinin başlangıcına gidecek olursak bütün canlıların atasının herhangi bir uzva ya da işleve sahip olmaksızın safi bir ihtiyaç, saf ve basit bir arzu formunda varolduğu bir zamana ulaşmamız gerektiğini ima eder—ki o bunun saklı mantıki sonucunun varsayımı bir saçmalığa götürdüğünü görür. Bu Lamarck’ın özel karakterleri uzuvların kullanılma ve kullanılmamasının sonuçları olarak açıklamasına, bu yegâne açıklama olarak alındığı ölçüde, getirilmiş bütünüyle yerinde bir eleştiridir. Eleştiri sadece genel olarak canlı

uzuvlarının ve işlevlerinin oluşumu için değil, fakat aynı zamanda her özel uzuv ve işlev kümesinin oluşumu için de geçerlidir. Hiçbir zaman böylesine güçlü bir şekilde arzu etmemiş bir canlının bir uzvu sadece gereksinimlerinden nasıl geliştirebileceğini; ya da henüz sahip olmadığı bir uzuv tipini kullanarak veya kullanmayarak nasıl değiştirebileceğini anlamak güçtür. Özel bir görüş duyarlığıyla bir gözün ilk halini alın, böyle bir ilkel uzvun sürekli kullanılmasının onun bir ölçüde daha ileri gelişiminin sebebi olabileceği en azından soyut olarak tasavvur edilebilirdir; ancak bir tür gözün zorunlu olarak önce verilmesi gerekir. Bir başka söyleyişle, Lamarckçılık (Schopenhauer tarafından anlaşıldığı biçimiyle) türlerin oluşumunda asli şeyin doğuştan uygun farklılaşmaların ortaya çıkışı (bilinçli gereksinim ve arzuların hiçbir ilgisinin olamayacağı karanlık embriyo-genetik süreçlerle) olması gerektiğini yeterince fark edememiştir. Schopenhauer'in anladığı biçimiyle Lamarck'ın yanılgısının özü şudur: Fransız doğabilimcilerine göre, "bilgiden ortaya çıkan iradedir", bilgiden, yani canlının zamansal olarak önce gelen kendi ihtiyacına dair bilincinden; halbuki aslında, "irade zihinden çıkmadığı gibi, irade ortaya çıkmazdan önce canlıyla birlikte zihin de yoktu". Belirli somut bir isteme anlamında iradenin bir canlı türünde belli bir isteme türünün karşılanması için gerekli uzvun üretilmesinden önce varolduğunu bile söyleyemeyiz. Schopenhauer'in öğretisi zaman içinde kör bir amaçlılık formunda işleyen zamansız irade, herhangi bir ihtiyaç hissedilmezden ve onun için çabalanmazdan önce doğuştan yeni karakterler üreterek yeni türün uzuvlarını ve gizil güçlerini ortaya çıkarır diye özetlenebilir; buna karşılık Schopenhauer'in anladığı biçimiyle Lamarck'ın öğretisi, (her ne kadar belirsiz ise de) fiili bir ihtiyaç bilinci ile arzulu, istekli somut bir hareketin her bir yeni karakter veya uzvun oluşmasını zamansal olarak öncelediğiydi. İki öğreti gerçekten birbirinden farklıydı; fakat (şimdi daha açık biçimde görüleceği üzere) öbürü de diğeri kadar belirli biçimde evrimciydi.

Ayrıca Schopenhauer'e göre türlerin, ilk ortaya çıktıklarında işlevsel bakımdan önemli ya da ayakta kalma mücadelesinde yararlı olamayacak kadar küçük ve önemsiz karakterlerin tedricen gelişmesi ve gittikçe artan ölçüde birbirine eklenmesi ile oluştuğunu varsayması bakımından da Lamarck'ın teorisine karşı çıkmak mümkündü (ve bu kuşkusuz Darwin'in teorisine yöneltilebilecek bir eleştiriydi). Şunları söyler:

"Lamarck canlının korunması için gerekli uzuvların sayısız kuşaklar boyunca sürdürülenlere benzer türden çabalarla üretilmesinden çok önce, bütün türün bunların yokluğundan dolayı ortadan kaybolmuş olması gerektiği yönündeki [...] aşikâr eleştiriyi gözden kaçırır."

Schopenhauer evrimciliği açıkça benimsedikten sonra her zaman, sadece hem tür-formunun hem de intibakın açıklanmasında farklılaşma olgusunun önceliği üzerinde değil, fakat aynı zamanda her ne kadar biri diğerinden türese de, türün hazır-yapılı olarak geldiği öğretisi üzerinde de ısrar eder. Bir başka söyleyişle—ve yirminci yüzyılın ifadeleriyle—Schopenhauer türlerle ilgili görüşü bakımından her ne kadar bir ölçüde aşırı ve kendine özgü bir türde de olsa bir mutasyonistti.[315]

Schopenhauer'in Der Wille in der Naturdaki yorumlarının Lamarck ile ilgisini yorumlarken beni yönlendiren şey kuşkusuz sadece bu pasajın bağlamı değil, fakat aynı zamanda Parerga und Paralipomena'daki, daha önce zikredildiği üzere, türler sorunuyla ilgili görüşlerinin daha eksiksiz bir açıklaması için okurlarını kendisinin yönlendirdiği pasajdı. Bu sonraki pasaj Zur Philosophie und Wissenschaft der Natur başlıklı (Parerga und Paralipomena'nın VI. Bölüm'ü) küçük incelemede geçer. Belki de bu onun son dönem kaleme aldıkları arasında en önemli yazıdır, ama her nedense felsefe tarihçileri, hatta Schopenhauer üzerine özel monografiler kaleme alanlarca şaşırtıcı biçimde ihmal edilmiştir. Bu eserin yayınlanmasıyla (1850)[316] o irade metafiziğinin kendiliğinden yolunu açtığı doğa felsefesinin açıkça ve tam anlamıyla evrimci tipte bir doğa felsefesi olduğunu yanlış anlamaya mahal vermeyecek biçimde açıklamış ve bu onun son görüşü olmuştur. Parerga und Paralipomena'nın bu bölümü (bu toplamanın geri kalanının çoğundan farklı olarak) bildiğim kadarıyla henüz İngilizceye çevrilmediği için, burada ortaya konulan öğretiyi takdim ederken, daha çok Schopenhauer'in kendi ifadelerinin bir çevirisini vermekle yetineceğim.[317]

Schopenhauer organik hayatın, organik olanın (bazı belirli fiziksel koşullar altında) inorganik olandan generatio aequivocasıyla[318] oluştuğunu açıklar; hatta o görülmedik bir bilimsel naiflikle, kendiliğinden [spontané] meydana gelişin her gün gerçekleşen bir şey olduğuna inanır; bu "çürüyen bitki artığından mantarlar filizlenirken gözlerimizin önünde" cereyan eder. Fakat ancak en basit formlar bu şekilde meydana gelebilir.

"Generatio aequivoca hayvanların âleminin en aşağı aşamasında nasıl gerçekleşmişse en yüksek aşamalarında da öyle gerçekleşmiştir diye düşünülemez. Aslanın, kurdun, filin, maymunun veya insanın biçimi tekhücrelilerde, tenyalarda, asalak hayvancıklardaki gibi teşekkül etmiş olamaz—ne doğrudan güneşle pıhtılaşıp ısınmış deniz balçığından ne de çürüyüp bozulmuş organik maddelerden meydana gelmiş olabilir. Bu yüksek formların meydana gelişi ancak bir generatio in utero heterogeneo[319] olarak düşünülebilir—öyle ki gezegenlerin konumları ve bütün atmosfer, tellür ve yıldızların tesirlerinin elverişli olduğu bir zamanda

türlerinin yaşam gücü kendilerinde sıradışı bir gizil güce yükseldiğinde özellikle elverişli canlı çiftinin dölyatağından veya yumurtasından istisnai biçimde, artık ebeveyniyle aynı türden bir varlık değil, fakat yakın akraba bir tür olsa da skalada daha yüksek bir düzeyde duran bir form oluşturan bir varlık ortaya çıkmıştır. Böyle bir durumda bu çift artık sadece bir birey değil, fakat bir tür meydana getirmiş olacaktır. Doğal olarak bu tür bir süreç ancak en aşağı canlılar ortaya çıktıktan ve bunlar gelecek canlı kuşakları için zemin hazırladıktan sonra gerçekleşmiş olabilir."

Okur bu istisnai doğumların ortaya çıkması için gerekli koşulların izahında Schopenhauer'in okültizme dönük tuhaf zayıflığının izlerini gözlemleyecektir; fakat en başta üzerinde durduğu koşul çağdaş doğabiliminin onayladığı kavramlar alanından daha az uzaktır. "Bir bütün olarak doğanın doğurucu gücünün özel bir formundan ibaret olan" organizmaların gizil üretici gücü, kendisini sınırlama veya yok etme eğilimi gösteren koşullarlarla, yani zıt veya çatışmacı güçlerle karşılaştığında, böyle bir "anormal artma veya çoğalma"ya uğramakta; "karşıtla gelişmektedir". Sözgelimi bu eğilim kendisini insan soyunda savaş, salgın, doğal felaketler ve benzeri dönemlerde kendisini göstermektedir; ve üreme gücünün böylesi özel yoğunlaşma veya güçlenme dönemlerinde bu güç, anlaşılan o ki Schopenhauer'in düşüncesine göre, aynı zamanda daha büyük bir istikrarsızlık ve değişkenlik, daha sonra sabit ve değişmez hale gelen yeni formların üretilmesine dönük bir eğilim göstermektedir. Şimdi, der Schopenhauer,—Cuvier'nin jeolojik sistemini benimseyerek—farklı nesil türlerinin artarak çoğalmasının ardından generatio aequivoca ile hayatın yenilenmesi "yeryüzündeki bu büyük devrimlerin her birinin ardından gerçekleşmiş olmalıdır; bunlar yerküre üzerindeki bütün hayatı, her seferinde daha kusursuz, yani mevcut faunamıza daha yakın formlarla yeniden üretilmeyi gerekli kılacak derecede en az üç kez ortadan kaldırmıştır. Süreç ancak bu büyük felaketlerin veya alt üst oluşların sonuncusunun ardından ortaya çıkmış olan canlı dizisinde insan soyunu üretecek bir noktaya ulaştı—her ne kadar maymunlar bir önceki evrede zaten ortaya çıkmışlarsa da."

Schopenhauer'in omurgalıların iskeletlerindeki benzerliklerin yegâne mümkün açıklamayı sunduğu için Der Wille in der Naturda türeyiş teorisi lehine açıklamada bulunduğunu gördük. Bu yazıda ise onu ontogenetik ve filogenetik dizinin koşutluğu argümanına bağlı olarak daha da kesin biçimde savunur.

"Kurbağalar kendi daha kusursuz formlarına bürünmezden önce bir balık hayatı sürdürürler ve şimdi büyük ölçüde kabul edilen bir gözleme göre bütün embriyolar kendi formlarına ulaşmazdan önce ardı ardına daha aşağı türlerin formlarından geçerler. Şu halde her yeni ve daha yüksek tür, neden bir embriyonun kendisini

taşıyan annesinin formundan bir derece daha yüksek bir forma gelişimiyle teşekkül etmiş olmasın? Bu türlerin teşekkülünün düşünülebilecek yegâne makul yani yegâne aklen düşünülebilir tarzıdır.”

Dolayısıyla daha önce söylediğim gibi Schopenhauer biyolojisi bakımından sadece bir evrimci değil, fakat aynı zamanda bir mutasyonistti; spekülasyonları Darwin’inkinden çok De Vries’nin teorisinin habercisidir. Fakat onun bu “süreksiz değişmeler”in gerçekleştiğini varsaydığı skala öyle tasarlanmıştır ki çağdaş mutasyonistlerimizin nefesini keser, aklını başından alır; varsaydığı form değişikleri gerçekten sıçrama yapar türdendir. Şöyle yazar:

“Bu yükselişin tek bir çizgi takip etmediğini, fakat yan yana birkaç hat boyunca gerçekleştiğini düşünüyoruz. Sözgelimi bir zamanlar bir balık yumurtasından bir yılan, daha sonra bundan bir kertenkele veya timsah cinsinden bir hayvan ortaya çıkmıştır; fakat bir başka balık yumurtasından bir kurbağa, daha sonra bu sonuncununkinden bir kaplumbağa; üçüncü bir balıktan memeli bir deniz hayvanı, muhtemelen bir yunus doğmuş, daha sonra bir memeli deniz hayvanı bir ayıbalığı, sonunda ayıbalığı da bir mors meydana getirmiştir. Belki bir gagalı memeli bir ördek yumurtasından gelmiştir ve bir istiridye yumurtasından daha büyük memelilerden biri türemiştir. Her halükârda süreç birçok farklı bölgede eşzamanlı ve birbirinden bağımsız olarak, yine de her yerde, her biri sağlam ve kalıcı türleri ortaya çıkaran aynı derecede keskin ve belirli aşamalarla cereyan etmiş olmalıdır. Tedrici, fark edilmesi mümkün olmayan geçişlerle gerçekleşmiş olamaz.”

Schopenhauer bunun insanın maymuna özgü türeyişiyle ilgili dolaylı sonucundan yan çizmez:

“Yukarıda söylenenlerle uyumlu olarak ilk insanların, her ne kadar maymun değil, fakat doğrudan insan olarak Asya’da orangutanların atasından, Afrika’da şempanzeden doğduğunu kendimizden gizlemek istemiyoruz. İnsan türü muhtemelen üç yerde teşekkül etmiş olmalıdır, çünkü sadece, asli bir soy farklılığına işaret eden üç farklı tipi—Kafkas, Mongol ve Etiyopya tipini biliyoruz. İnsanın ortaya çıkışı eski dünyada gerçekleşmiş olabilir. Çünkü Avustralya’da Doğa maymunları üretecek güçten yoksundu ve Amerika’da insandan önceki en son aşamayı temsil eden en yüksek tür, yani kuyruksuz maymunlar bir tarafa, kısa kuyruklu maymunları değil, sadece uzun kuyruklu maymunları üretmiştir. Natura non facit saltus.[320] Ayrıca insan sadece tropik ormanlarda ortaya çıkmış olabilir; çünkü diğer bütün bölgelerde yeni ortaya çıkmış insan gelen ilk kışta ortadan kaybolmuş olurdu… Şimdi çok sıcak bölgelerde insan siyah, veya en azından koyu kahverengidir. Dolayısıyla bu soy

farklılıklarından bağımsız olarak insan türünün gerçek, doğal ve ayırt edici rengidir; ve doğal beyaz bir ırk asla var olmamıştır.”

Schopenhauer bu evrimcilik öğretisini öğrendiği yazar hakkında bir ipucu bırakmamıştır; her ne kadar—teşekkürlerinde hiçbir zaman cömert değildi ve İngilizler hakkında her zaman en kötüsünü düşünmeye hazırdı—bu yazarı takdirden çok tenkitte cömert ise de.

Burada açıklanmış olan generatio in utero heterogeneo[321] kavramı, her ne kadar yeterli bir açıklık ve belirginlikte olmasa da, ilk defa Vestiges of the Natural History of Creation (6. Baskı, 1847) isimli kitabın kimliği meçhul yazarı tarafından ortaya atılmıştır. Çünkü onu savunulamaz varsayımlar ve kaba yanlışlarla karıştırmıştır, ki son tahlilde bunların sebebi, salt fizik[sel olan]ın üzerinde olan her varsayımı—sözün kısası metafizik olan her şeyi—bir İngiliz olarak hemen İbrani teizmiyle karıştırmasıdır; beri yandan bundan kaçma çabası içinde de fizik[sel olan]ın alanını gereksiz biçimde genişletmiştir. Dolayısıyla her türlü spekülatif felsefe veya metafizik bakımından eğitim yoksunluğu ve bu konudaki lakaydiliği ile bir İngiliz zihinsel (geistig) bir doğa kavrayışı için mutlak olarak yetersiz ve yeteneksizdir; o doğanın işlerini yasaya kati ve mümkün olduğu ölçüde mekanik uygunluk içinde gerçekleşme olarak veya “yaratıcı”sı dediği İbrani Tanrısı tarafından daha önce düşünülüp maharetle yaratılmış bir şey olarak anlama arasında bir orta yoldan habersizdir. Bunun sorumlusu, rahipler, bu bütün gericilerin en sinsileri İngiliz papazlarıdır.”

Bunun çok açık ve tutarlı bir Robert Chambers eleştirisi olduğu neredeyse kimsenin aklına gelmez. Fakat bu pasaj, Schopenhauer’in kendi tarzında benzer bir öğreti benimseyip geliştirmeye, seksen dörtlerin sonuna doğru, Chambers’in Vestiges’inin mutasyonist evrimciliğiyle tanışarak yönelmiş olduğunu gayet mümkün göstermektedir.

Biyolojideki bu başkalaşımcı görüşler, Zur Philosophie und Wissenschaft der Natur’daki tam evrimci şemanın sadece bir parçasıydı, ki ilk, kimyasal unsurların asli farklılaşmış bir Urstoff’dan geliştiği, güneş sisteminin tedricen oluşumu ve evrimci jeoloji inancını içerir.[322] Schopenhauer evrenin oluşumuyla ilgili teorisini Laplace’dan alır. Cuvier’nin jeolojisinin ışığında düşündüğü biçimiyle gezegenimizin tarihinin genel hatları, bütünüyle aktarılmayı hak edecek kadar ilginç olan bir pasajda ortaya konur.

“Jeolojinin en son neticelerinin metafiziğimle ilişkisi özet olarak aşağıdaki şekilde ortaya konulabilir: Granit kayaların oluşumunu önceleyen yer kürenin en

eski döneminde yaşama iradesinin nesnelleşmesi en aşağı aşamalarıyla—yani inorganik doğa güçleriyle—sınırlıydı, her ne kadar o bunlarda kendisini en devasa ölçekte ve kör şiddetle gösteriyorduysa da. Çünkü daha önce kimyasal olarak farklılaşmış unsurlar, sahnesi sadece yüzey değil fakat gezegenin bütün kütlesi olan ve fenomenleri hayalgücünü aciz bırakacak kadar muazzam olmuş olması gereken bir çatışmaya girdi… Bu titanlar çatışması sona erdikten ve granit kayalar bir mezartaşı olarak savaşanların üzerini örttükten sonra yaşama iradesi deniz[323] çökeltilerinin teşekkül ettiği uygun bir duraklama ve fasılanın ardından kendisini bir sonraki yüksek aşamada, yani saf bitki dünyasının dilsiz ve sessiz hayatında gösterdi… Bu bitki dünyası karbondioksiti havadan yavaş yavaş soğurup çekti, ki o zaman ilk defa hayvanların yaşamı için uygun hale geldi. Bu başarılı bir şekilde tamamlanıncaya kadar bu dünyanın uzun ve derin barışı hayvanlar olmaksızın devam etti. En sonunda büyük bir Doğa devrimi bu bitkiler cennetinin sonunu getirdi ve onun uçsuz bucaksız ormanlarını yuttu. Şimdi hava temizlenmiş olduğundan iradenin nesnelleşmesinin üçüncü büyük aşaması, hayvan dünyasının ortaya çıkışıyla başlamış oldu: denizde balıklar ve deniz memelileri; karada sadece sürüngenler, her ne kadar bunlar devasa büyüklükteydiyse de. Bu kozmik aşamanın perdesi de kapandı; ve ardından bunu sıcak kanlı kara hayvanlarının yaşamında iradenin daha da yüksek bir nesnelleşmesi takip etti, her ne kadar artık soyları tükenmiş ve büyük bölümü itibariyle kalın derililerden ibaret olsa da. Yerkürenin yüzeyinin, üzerindeki bütün canlılarla birlikte, bir başka alt üst oluşundan sonra yaşama iradesi kendisini daha büyük bir sayı ve form çeşitliliği sergileyen bir hayvanlar dünyasında tezahür ettirdi, bunların türleri olmasa bile cinsleri hâlâ varlıklarını sürdürmektedirler. Yaşama iradesinin böylesine büyük bir çokluk ve form çeşitliliği ile bu daha tam nesnelleşmesi maymunlara kadar erişti. Fakat bizim dünyamızdan hemen önceki bu dünya bile, yerkürenin şimdiki sakinlerinin yeni zemin üzerinde yer bulabilmesi için, yok olmak zorundadır. Ve böylece iradenin nesnelleşmesi insanlık aşamasına ulaşmış oldu.

“Bütün bunlarla ilgili olarak ilginç bir arızi gözlem de şudur: Bütün uzayda sayısız güneşin etrafında dönen gezegenlerin—her ne kadar bunların bazısı hala, en şiddetli doğa güçlerinin bu korkunç çatışmasının sahnesi olan salt kimyasal aşamadaysa da, diğerleri sakin, asude bir fasılanın dinginliği içinde olabilir—hepsi kendilerinde bitki ve hayvanlar dünyasının er geç formlarının bütün zenginliği içinde patlayacağı esrarlı gizil güçleri barındırır… Fakat nihai aşama, insanlık aşaması, bir kez erişildikten sonra, öyle zannediyorum ki son olacaktır, çünkü bu beraberinde, bütün iç varoluş eğiliminin tersine çevrilmesini (der Umkehr vom ganzen Treiben) getirecek, böylece iradenin yadsınması imkânı ortaya çıkacaktır. Ve böylece bu Divina Commedia sonuna erişecektir. Dolayısıyla

bir başka dünya-felaketinin gerçekleşmeyeceğini güvence altına alacak maddi-fiziki sebepler olmamış olsaydı bile her halükârda, onun en iç özü kurtuluşunu (Erlösung) mümkün kılmak için artık daha yüksek bir nesnelleşme aşamasına ihtiyaç duymadığından ötürü, manevi bir sebep vardır, yani bu durumda dünyanın devamı anlamsız-amaçsız hale gelecektir."

Dolayısıyla Schopenhauer'in 1850'de "iradenin nesnelleşmesi" fikrini bütünüyle evrimci tabirlerle yeniden formüle ettiği ve tam bir kozmogeni ve filogeni sistemini felsefesinin bir parçası haline getirdiği açıktır.[324] Herbert Spencer'ın Synthetic Philosophysinin ana hatlarını ve temel ilkelerini düşünmeye başladığı tarih hemen hemen aynı zamanlara rastlar, ki bu genellikle bir 19. yüzyıl filozofunun evrim fikrini genelleştirmeye ve ona sisteminde temel bir yer vermeye dönük ilk kapsamlı çaba olarak bilinir. Aslında bu iki öğretinin yan yana getirilip karşılaştırılmasının pek de öğretici olmadığı söylenemez. Öncelikle bunlar terminoloji ve vurgu farklarının altında mantıksal öz özdeşliklerini ayırt edemeyenlerce muhtemelen görmezden gelinecek bir benzerlik derecesi sergilerler. Her iki sistemde de, sözgelimi, şeylerin nihai özü zamansal oluş alanının ötesine yerleştirilir. Spencer'ın evrim süreci sadece "bilinebilir"in alanına, Schopenhauer'inki ise nesnelleşmiş haliyle irade dünyasına aittir; birinin ardında hakiki gerçeklik, insan tecrübesinin niteliklerinin tümüne ve insan düşüncesinin kavramlarının tamamına yabancı Koşullanmamış; diğerinin ardında kendinde varolduğu haliyle, zamansız, bölünemez, yok edilemez olarak İrade durur. Bir başka söyleyişle her iki sistem de özü itibariyle mistik ve menfi bir metafizik geriplanına karşı tasarlanmış evrimci bir doğa felsefesinden teşekkül eder. Yine de her biri, daha önce söylediğim gibi, zaman üstü ve belirsiz Mutlak'ını zaman içindeki dünyanın gerçek cevheri ve toplamı olarak görür; ve her biri aynı tutarsızlığa, yani nihayetinde bu aynı Mutlak'ı oluşun gerçek temeli ve açıklaması, şeylerin zaman içerisindeki deviniminde müessir olan bir güç olarak görmeye eğilimlidir. Öğretilerinde bu menfi unsura yaptıkları vurgunun derecesi bakımından iki filozof hiç kuşkusuz birbirinden esaslı biçimde ayrılır. Spencer yarım düzineyi aşkın bölümden sonra kapıyı onun üzerine kapatır ve ardından onu bütün kitap boyunca unutur—ona ancak mantığı, "bilinebilir"in yasalarının çıkarımında çökme noktasına gelir gibi göründüğünde geri döner.

Schopenhauer de somut evrim fenomenlerinin içine çekildiğinde varoluşun karanlık geriplanını unutabilir; fakat o genel olarak bunu daha fazla ciddiye alır ve onun önündeki perdeyi daha sık kaldırır. Ve epistemolojisinin Kant'ı daha yakından hatırlatan yanları evrimciliğini metafiziğine uyarlamada Spencer'ın görünürde—her ne kadar ancak bir kaçamakla kurtulursa da—kurtulduğu bir

güçlüğü doğurur. Mekân ve zaman Schopenhauer için algının öznel formları olduğu için, düşünce öncesi evrim, yani bilincin ortaya çıkışından önce gezegen sistemlerinin ve gezegenlerin kendilerinin oluşumu onun için zorunlu olarak özellikle kuşkulu ontolojik bir konuma sahiptir.

"Yeryüzünde herhangi bir yaşam varolmazdan önce gerçekleşmiş olan jeolojik süreçler herhangi bilinçte mevcut değildi; … bir öznenin eksikliğinden ötürü bunlar sadece nesnel bir varoluşa sahiptiler,[325] yani yoktular. Fakat o zaman onların "olmuş oldukları"ndan (Dagewesensein) söz edilirken kastedilen nedir? Bu ifade aslında tamamen hipotetiktir; bu ilk dönemde eğer herhangi bir bilinç mevcut olmuş olsaydı o zaman bu sürçleri gözlemlemiş olurdu[326] anlamına gelir. Fenomenlerin geri dönmesi bizi onlara geri getirir; ve bu yüzden o kendisini bu tür süreçlerde tezahür ettirecek kendinde şeyin doğasında yer alır [yani onun kendisini açacağı herhangi bir bilinç olmuş olsaydı.]"

Spencer mekân ve zaman kavramlarımızın bizde bir şekilde Koşullanmamış olan tarafından meydana getirilmiş, fakat bu antitenin kendisine izafe dilemeyen düşünce tarzları olduğunu açıklarken o da kendisini ilk jeolojik zamanla ilgili benzer bir güçlüğün içine sokar ve bu güçlükle baş etmenin benzer bir yolunu ima eder görünür; fakat hatırlayabildiğim kadarıyla hiçbir yerde bu soruyla doğrudan karşılaşmaz.

Bununla birlikte Schopenhauer ile Spencer sistemleri arasındaki benzerlik noktaları öncelikle her ikisinin de evrimci olmasına ve evrimci kozmolojilerinin büyük ölçüde aynı türden metafizik zemine oturmasına dayanır. Ayrıntılarında olduğu gibi özü bakımından da Schopenhauer'in evrimciliği esas itibariyle Spencer'ınkinden farklıydı. O, Romantiklerin bazısının felsefesindeki kimi belli belirsiz belirtiler sayılmazsa, Spencer'ın temsilcisi olduğu eğilime temelinden karşı olan evrimci felsefedeki bir eğilimin ilk temsilcisidir. Spencer'ın girişimi Descartes'ın 1633'de, "Dünya" üzerine basılmamış incelemesinde, giriştiği şeyin devam ettirilmesinden başka bir şey değildir; on yedinci yüzyıl filozofu gibi 19. yüzyıl filozofu da kapalı-konservatif bir maddi sistemin parçalarının hareketinin yasalarından bizim şimdi bulduğumuz gibi bir dünyanın tedrici gelişiminin zorunluluğunun çıkarılmasının mümkün olduğunu düşünür. Sözün kısası Spencer'ın evrimciliği tamamen mekanist, daha doğrusu öyle olmaya çalışan bir sistemdir. Ve bu yüzden bütün süreç boyunca (her ne kadar Spencer bunu sık sık unutursa da) madde parçacıklarının mekânsal dizilimindeki yenilikler dışında gerçek anlamda hiçbir yenilik ortaya çıkamaz. Hatta bu yenilikler bile evrende başlangıçta mevcut olan madde ve enerji toplamının ve izafi hareket yasalarının bütünüyle önceden belirlenmiş sonuçlarından ibarettir. Bütün evren tarihi yalnızca maddenin yeniden

dağıtılma ve hareketteki doğrultunun değişim sürecidir. Bu sebepten ötürü M. Bergson Spencer hakkında onun sisteminin gerçek anlamda oluşla da evrimle de ilgisi olan hiçbir şey içermediğini söylemekten pek hoşlanır; "o bir başlangıcın, bir doğuşun krokisini çıkarmayı vaat etmemiş, fakat tamamen farklı bir şey yapmıştı; öğretisi sadece ismen evrimciliktir."

Ne var ki Schopenhauer'in devamlı genişleyen, kendi kendini çoğaltan İradesinin evrimciliği esaslı biçimde mekanist anlayışa karşıt bir evrimciliktir. Buna göre evren, hatta maddi evren, gerçek anlamda yeni bir muhtevanın hiç ortaya çıkmadığı değişmez, kapalı bir sistem değildir. İradenin ilk, asli karakteristiği erişilmiş olanla hiçbir zaman yetinmemesi, dolayısıyla hep yeni ve daha öte bir şeye erişmek için sürekli çabalamasıdır. Schopenhauer'in düşüncesinin en son aşamasında iradenin nesnelleşmesi zorunlu olarak gelişip artarak çoğalan bir nitelik kazanır. Kısaca zaman içerisindeki dünyanın oluşum ve devinimini irade açısından düşünen bir felsefe evrenin tarihini zorunlu olarak, bütün hikâyeyi mekanik açıdan ve doğanın nihai muhtevasında hiçbir zaman artma veya eksilme görülmez ilkesine uygun olarak anlatmayı isteyen bir felsefenin sunduğundan farklı biçimde açıklayacaktır. Doğrudur, bu son işleyiş düzenini Spencer çok eksik ve kusurlu biçimde kavrar. Synthetic Philosophynin sonraki ciltlerinde First Principles çoğu kez bütünüyle unutulmuş görünür. Spencer'da romantik evrimcilik tipi diyebileceğimiz şeyin özellikleri az değildir. Fakat onda bu özellikler sisteminin temel kaziyesi ile bağdaşmaz; Schopenhauer'de bunlar bütün öğretinin ayırt edici özellikleridir.

Bu iki yazarda karşılaşılan iki evrimcilik türü arasındaki bu karşıtlık kısmen öğretilerindeki, evrimciliklerinden bağımsız olarak ortaya çıkan belli özelliklerden kaynaklanır. Onlar özü itibariyle bilimin çalışma düzeni ve imkânlarıyla ilgili karşıt peşin hükümlere sahiptir. Spencer gençliğinden itibaren her türlü bilginin birliğiyle ilgili takıntı haline gelmiş şatafatlı bir fikre sahipti. Bütün doğrular nihayetinde "sadece tek bir fenomen kümesi için değil, fakat bütün fenomenler takımı için de doğru olan ve dolayısıyla bütün fenomen kümelerinin kilidini açacak en yüksek genelleme" altında bir araya getirilmeliydi. Elbette bu daha karmaşık bilimlerin daha basit bilimlere—fizyolojinin, kimyaya, kimyanın fiziğe, her türlü fiziğin de nihayetinde moleküller mekaniğine indirgenmesinin teorik imkânı anlamına geliyordu. Bu daha karmaşığın daha basit ve daha genel fenomenler tipiyle zihinsel açıklama süreci evrendeki maddenin basitten daha karmaşık dizilimlerine doğru nesnel evrim sürecinin tamamlayıcısı ve aslında zorunlu mantıksal sonucuydu. Buna karşılık Schopenhauer başından itibaren muhtelif bilimlerin tek bir bilime indirgenemezliğinde ve en kesin biçimde

biyolojinin kendine özgülüğü ve özerkliğinde ısrar etti. “Nedensel açıklamaların peşinde olan bilim (aetiology),” diye yazar, “hepsinin en geneli olan (sözgelimi nüfuz edilemezlik) ve bütünüyle anladığını zannettiği biri dışında bütün nihai güçleri saf dışı etmeyi kendisine hedef olarak açıklarken; ve zorla diğer bütün güçleri bu tek güce indirgemenin (zurücksuführen) yolunu ararken aslında kendi temelini yok etmektedir ve neticede eline doğru yerine sadece yanlış geçebilir. Bu yolu takip ederek başarıya ulaşmak gerçekten mümkün olsaydı, evren muamması sonunda çözümünü matematik bir hesaplamada bulurdu. İnsanlar fizyolojik sonuçları götürüp [organizmanın] biçim ve terkibi[n]e, bunu elektriğe, bunu da kimyasal güce ve sonunda bunu da mekanizme bağlamaya çalışırken bu yolu takip ederler.”[327] Schopenhauer’in görünürde evrimciliği kabul etmediği bir dönemde bu bilimsel yasaların indirgenemezliği ve süreksizliği öğretisini neden benimsediği tam olarak açık değildir. Kısmen Platon’un İdealar öğretisiyle ilgili anlayışı kendisini böyle bir görüşe sürüklemiş olabilir. İradenin nesnelleşme aşamalarına karşılık gelen geniş bilim sınıflandırmalarının her biri için ayrı bir İdea olduğundan ötürü Schopenhauer’in çeşitli İdealların farklılığının bir bilimin yasalarının daha önceki birinin yasalarına tam indirgenebilirliği varsayımını yasakladığını hissetmiş olabilir. Fakat genel Platonik İdealar kavramı mantıksal olarak Schopenhauer sisteminin önemsiz parçası olduğu için bu açıklama bizi çok fazla ileri götürmez. Sebepleri her ne olursa olsun Schopenhauer’in, iradenin kendisini açtığı tipik bir evreden daha yüksek bir evreye geçtiği noktalarda yeni eylem tarzlarının, özü itibariyle farklı varlık türlerinin kabul edilmesi gerektiği yönündeki iddiasına çok fazla önem atfettiği bir gerçektir. Dolayısıyla nihayetinde iradenin nesnelleşme aşamalarını birbirini zamansal olarak takip eden bir dizi içinde düzenleyip, böylelikle sistemini evrimciliğe dönüştürdüğünde bu iddia evrimciliğini, evrende mutlak yeniliklerin tekrarlanan doğumunu, zaman zaman daha aşağı türden fenomenlerle ilgili yasaları veya genellemeleri, eğer nakzetmiyorsa, destekleyen doğa yasalarının beklenmedik biçimde ortaya çıkışını ima eden bir evrimcilik haline getirmiştir.

Schopenhauer’in öğretisinde, sisteminin benzer şekilde evrimciliğe dönüşümünü önceleyen ama evrim felsefesinde daha sonra ortaya çıkan bazı gelişmelerle önemli bir ilişkisi olan bir başka ayrıntı da onun kendine özgü teleolojisidir. Bir yandan organizmaların uyum sağlayıcı karakterlerinin bir açıklaması olarak tasarım kavramına karşıyken diğer yandan doğadan her türlü amaçlılığın mekanist eliminasyonuna da aynı ölçüde itiraz eder. Bu iki aşırı uç arasında insanbiçimcilikten [anthropomorphism] koparılmış bir teleoloji için alan bulmaya çalışır. İrade her ne kadar bunları öngörmese de, kendi iç doğası tarafından belirlenmiş amaçlara doğru hareket eder. Kendi yolu üzerindeki

engelleri aşar, kösteklerin üzerinden sıçrar; fakat bunu körü körüne ve bilinçli aygıtlardan yoksun olarak yapar. Bu kör amaçlılık kavramı—ki Schopenhauer'in bunu başka her filozoftan daha fazla dönemin Avrupa felsefesine soktuğu söylenebilir—günümüzde evrimin özellikle biyolojik aşaması bakımından anlamının yorumunda aşina bir kavram haline geldi. Burada da Schopenhauer Bergson'un öncüsüdür. Bu çağdaş düşünür de radikal mekanist öğretiden aşağı kalmayan le finalisme radical dediği şeyi reddeder, beri yandan organizmaların gelişimini kavramaya dönük her çaba için bir ereksellik kavramının vazgeçilmezliğinde ısrar eder. Lamarck'ın yeni karakterlerin ortaya çıkışının nedenini "bireyin bilinçli çabası"yla özdeşleştirme eğiliminden söz ederken Schopenhauer Lamarck'a hangi gerekçelerle karşı çıkmışsa Bergson da bu açıdan ve bütünüyle benzer sebeplere bağlı olarak itiraz eder; buna karşılık aynı zamanda Lamarckçılığın gelişim sürecinin doğru bir temsiline, organik evrime dair özünde mekanist yorumuyla Darwincilikten çok daha yakın olduğunu kabul eder. Schopenhauer gibi Bergson da poussée vitale metafiziğine en uygun biyolojik teori olarak ortogenez[328] ve mutasyon öğretilerinin bir terkibini kabul eder. Bergson Schopenhauer'den etkilenmiş veya etkilenmemiş olabilir, fakat Schopenhauer'de L'evolution créatrice'in[329] biyolojik felsefesinin en karakteristik üç kavramının ilk kesin kabulüyle karşılaştığımıza kuşku yoktur.

Schopenhauer'in "nesnelleşmiş" iradenin etkinliği kavramında biyoloji tarihi yazarlarının dikkatini bu zamana kadar en fazla çekmiş olan özelliğin tam da en fazla karşı çıktığı organik evrim türünün temel kavramıyla yakından ilişkili olması bir ölçüde şaşırtıcı bir durumdur. Organizmalar arasında varoluş mücadelesinin evrensel yaygınlığı Darwin daha Origin of Species'i yayımlamazdan kırk yıl önce Schopenhauer tarafından açıkça ortaya konulmuştur. Fakat bu mücadeleyi türlerin oluşumunun ve organizmaların çevrelerine intibaklarının bir açıklaması olarak görmek Schopenhauer'in aklına hiç gelmemiş gibidir. Bunun sebebi daha önce söylenmiş olanlardan yeterince anlaşılmış olmalıdır. Darwin'in varsayımı türleri ve onların uyum sağlayıcı karakteristiklerini harici güçlerin bir tür mekanik baskısının sonucu haline getirir. Muhtemelen üreme hücresinin moleküllerindeki tesadüfi yer değişimlerinden kaynaklanan önemsiz karışık farklılaşmalar rekabet mücadelesi esnasında, bireylerin bu kargaşa içinde ayaklarının altındaki zemini korumak için sahip olmalarının uygun olup olmadığına göre korunmuş veya elenmiştir. Fakat böyle bir öğreti organizmanın kendisine ve onun iç imkânlarına özü itibariyle edilgen bir rol atfeder; gelişme deyiş yerinde ise canlılardan harici şartlarca zorla alınır ve organizmaların bu hüviyetiyle doğasındaki en karakteristik nitelikteki her şeyi etkileyen bir eğilim değildir. Kozmik bir yaşam gücünü temel, açıklayıcı kavram olarak alan metafizikçi düşüncesinin hâkim rengi

ve sisteminin en derin eğilimiyle sebeplere dair böyle bir açıklamadan yoksun kalmış ve gerçekliğini açık biçimde kabul ettiği hayat formlarının gelişen çeşitlenmesinin anlamından engellenmiştir. Dolayısıyla her ne kadar Schopenhauer yer yer Darwincilikle belli benzerlikler gösterse de o aslında daha çok 19. yüzyıl felsefesinde—tam da Darwin'in mekanik bir biyolojiyi, Spencer'ın evrenin oluşumunun sözde mekanist bir teorisini geliştirmeye çalıştığı dönemde—yakınlarda bir Fransız yazarın "bir tür genelleştirilmiş dirimselcilik"[330] diye nitelendirdiği evrimciliğin diğer türünün öncüsü olarak kabul edilmelidir. Dolayısıyla o diğer felsefi motiflerle değişik şekillerde bir araya getirilen, farklı mantıksal tutarlılık dereceleriyle dile getirilen ve döneminden bu yana en başta Nietzsche, Bernard Shaw, Guyau, E. D. Fawcett ve Bergson gibi yazarlarca temsil edilmiş olan eğilimin ilk önemli temsilcisiydi. Doğrudur, bütün bu yazarların romantik evrimciliği Schopenhauer felsefesinin kötümser renklerinden habersizdir; fakat Schopenhauer'in kötümserliği başından itibaren, zaman içindeki evrende yaratıcı biçimde müessir olan bir güç olarak irade görüşünden çok öğretisindeki eski sistemlerin kalıntıları olarak görülmesi gereken peşin fikirlerle ilgiliydi. Modern dünyanın metafizik düşünceler dökümüne gerçek katkısını da bu irade görüşü oluşturur. Felsefesi, kendisince de yapıldığını gördüğümüz üzere, evrimciliğe dönüştürüldüğünde bu kötümser rengin elenmesi için zaten yeterince olgunlaşmıştı.

III

ETİK

KÖTÜMSERLİĞİN KISA TARİHÇESİ[418]

J. Frohschammer

Aşağıdaki araştırmanın kendisine konu olarak seçtiği çetin sorun geçtiğimiz günlerde, özellikle Almanya'da filozof Schopenhauer'in kararlı ve hızla yayılan kötümserliğiyle bir kez daha ön plana çıktı. Hayatın çok çeşitli kederleri ve felaketleri ve bilhassa ölümün evrensel hükümranlığı nedeniyle o bunun bütün mümkün dünyaların en kötüsü olduğunu savunuyordu. Hatta daha da ileri gitti ve hiç varolmamanın varolmaktan daha iyi olduğunu ve en dindarca istenecek sonun topyekûn yokluk ya da bilinçli varoluşun tümden kaybı olduğunu söyledi. Bu aşırı kötümserliğin Alman kamuoyunda destek bulmadığı söylenemez. Hatta denilebilir ki başka türlü felsefeye hiç ilgi duymayacak kimi toplum kesimleri Schopenhauer felsefesine belki de sırf bu yüzden canlı bir ilgi göstermişlerdir. Bunların en ateşlilerinin kötümser dünya görüşlerinde fiilen de ciddi olduklarını söylemiyoruz; doğrusu Schopenhauer'in kendisi kötümser değildir. Kötümserliğin tartışılması doğal olarak bizi karşıt ilkenin, yani iyimserliğin değerlendirilmesine götürür. Leibniz'in ifade ettiği gibi bu, mevcut dünyanın mümkün bütün dünyaların en iyisi olduğunu ve bu yüzden onun mevcut haliyle yaratıldığını öngörür. Bu iki aşırı uç arasında iyi ve kötü hakkında ara konumda olan ya da bu ikisinin farklı terkip ve değişikliklerine dayanan çok sayıda tercihe sahibiz.

Ne var ki günümüzde bu sorun tuhaf bir filozofun keyif ve hevesi sayesinde yeniden ilgi odağı haline gelmiş değildir. Önemli bir sorun olarak ön plana çıkması için başka ve daha önemli koşullar bir araya gelmiş ve bunlar çözüm için yeni girişim ve çabaları teşvik etmiştir. Dünyanın kusurlarını—ıstırap ve ölümü—her şeyi bilen, her şeye gücü yeten, sınırsız kemal sahibi bir Tanrı inancı ile bağdaştırmak dogmatik Tanrıbilimcilerin hep uğraş konusu olmuştur. Kusurun Yaratıcıdan kaynaklanmadığı, bunlara yaratılmışların kendilerinin sebep olduğu gösterilmeye çalışılmıştır. Yaratılmışların tümünün ve özellikle insanın saf ve iyi yaratıldığı söylenir. Doğru yoldan sapma, fesat ve bozgunculuk, bunun sonucunda ıstırap ve ölüm ilk atalarımızın hadlerini aşmalarına ve kutsal yasaları çiğnemelerine bağlanır. Keder ve ıstırap dolu bir hayat dünya bir cennet olmaktan çıktığında başlamıştır. Hıristiyanlıkta dünyanın kusurlarını Yaratıcının her türlü kusur ve noksandan münezzehliğiyle bağdaştırma girişimlerinin başında Aziz Paulos'un çabaları gelir. Beş yüz yıl sonra Augustinus bunları daha da ileri götürmüştür. Tali meselelerde pek çok tartışma yapılmış olmakla birlikte Paulos ve Augustinus'un çözümü Hıristiyan dünyayı asırlar boyunca tatmin etmiştir. Ne

var ki felsefe öğretileri ve doğabilimlerinin keşifleri karşısında günümüzde artık bunlar yeterli görülmemektedir. Saf ahlak duygusu ilk atalarımızın işlediği günah yüzünden bütün insanlığın ıstıraba, ölüme, hatta ebedi yıkıma duçar olduğuna inanmamıza engel olmaktadır. Ayrıca yerbilim ve fosilbilim alanındaki keşifler doğanın ve insanlığın bir mükemmeliyet durumu ya da cennet halinde başladığı inancını doğrulamamakla kalmıyor, fakat böyle bir inancı gerçekten imkânsız hale getiriyor. Istırap ve ölümün günahın sonuçları olduğu, doğaya bozulma ve yozlaşmanın sonucunda olağandışı bir şey olarak sokulduğu mevcut bilgimize ters düşmektedir. Bunlar doğada her yerde kendilerini zorunlu ve kaçınılmaz şeyler olarak göstermektedir.

Dünyanın bozukluğu ya da kusurluluğuyla ilgili eski sorun zamanımızın bilincinde yeniden gün yüzüne çıkmaktadır. Ve şimdi dünyanın iyi mi yoksa kötü mü olduğu sadece teorik bir mesele değildir, dünyanın mevcut durumunun kusursuz bir Yaratıcıya inançla nasıl bağdaştırılacağı aynı zamanda pratik sonuçları da olan bir meseledir. Hatta modern bilime hâkim olan tümevarım yöntemi dünya kötü olduğu için onun Tanrısal bir yaratıcısının olamayacağı sonucuna varmayı gerekli kılar görünmektedir. Bu yöntem, tümdengelim ilkesinde olduğu gibi bilinen sonuçların bilinmeyen nedenden çıkarılmasını değil, kendi başına bilinmeyen ilk ya da asli nedenin bilinen sonuçlarla belirlenmesini öngörmektedir. Bu bizim, bir Tanrı varolduğuna göre dünya, her ne kadar kötü görünse de, iyi olmalıdır dememize izin vermemektedir. Dolayısıyla kötümserlik ve Tanrıtanımazlık kol kola ilerlemektedir. Schopenhauer ve talebeleri her iki konuda da kararlı bir tutuma sahiptirler. Onlar asli varlığı, “irade”yi, kör, bilinçsiz, ya da mutlak anlamda akıldan yoksun olarak görürler. Bu şartlar altında bu meselenin yeniden ele alınıp tartışılması zorunlu görünmektedir. Elinizdeki makalede bu sorunu ancak tarihsel olarak ele alıp din ve felsefe alanında teklif edilen çözüm önerilerini hızla gözden geçirebileceğiz.

Eğer insanlığın ilk tarihine şöyle bir göz atacak olursak bir yerde insanların ben-bilincine kavuştukları ve bir ölçüde kendi varoluşlarını, kaderlerini ve ödevlerini düşünmeye başladıkları bir gelişme aşamasıyla karşılaşırız. İnsan varoluşunun bu anının hayatın olağan akışı içinde ortaya çıktığını düşünemeyiz. Bu sönük donuk, düş benzeri hayatın, varoluşa dair safi hayvana mahsus hissiyatın sarsıldığı, insan bilincinin aydınlığının ilk kez ışımaya başladığı bir buhran, büyük bir heyecan veya patlama ile birlikte gerçekleşmiş olmalıdır. Nasıl sert bir cisme sürtülen çakmak taşı ateş çıkarırsa, güçlükler, tehlikeler ve felaketler de insan doğasının derinlerinde saklı bilinçli ruhun kıvılcımlarını ilk kez ortaya çıkarmış olabilir. Benzer şekilde dinin kökeni de açık bir dünya ve Tanrı bilincinin

uyanışında saklı olabilir. Bu ilk bilinç bariz vasfı itibariyle kötümser olmalıdır. İnsanlar olağan yaşam tarzlarının sarsıldığı bir dönemde dünyayı, fenomenlerini ve özellikle onun ilk nedenini düşünmektedirler. Fakat hayatın tekdüzeliğine böyle bir müdahale olmasaydı insanların dikkati kolay kolay varoluşun üzrinde toplanmaz, her şey olağan seyri içerisinde devam edip giderdi. Biz nasıl ki hastalık gelip de iyileşmeyi kuvvetle arzulamadıkça sağlığı özel dikkat gerektirmeyen bir şey olarak olağan bir şekilde görüyorsak hayatın olağan akışı konusunda da böyle olmuş olmalıdır. Bizi ilk kez bilinmeyen yüksek nedenler ya da esrarlı güçler inancına götüren sağlığın bozulmasıdır ve biz ancak ondan sonra sağlığı bizim üstümüzdeki bir gücün bir armağanı olarak düşünmeye başlarız... Dolayısıyla iyi bir Tanrısal varlık düşüncesinin yanı sıra hayatın olağan akışının bozulmasıyla birlikte esrarengiz bir kötü güç fikri insan zihnini meşgul etmeye başlamış olmalıdır. Bu, dünyada kötülüğün anlamı bakımından önemli bir andır. İnsanlığın eski devirlerinde kötü gücün insanlar üzerinde neden daha büyük bir güce ve etkiye sahip olduğunu buradan anlayabiliriz. Hatta Kitabı Mukaddes'te anlatılanlara göre şeytan ilk atalarımız üzerinde Tanrıdan daha büyük bir güce ve tesire sahipti. O kadar ki onları Tanrıya karşı günah işlemeye nasıl kışkırtacağını biliyordu. İyi bir Tanrısal varlık fikrinin doğadan çıkarıldığı her yerde kötü bir varlık düşüncesi veya inancı ve onun doğa ve hayat üzerindeki etkisi bir kenara bırakılmamıştır. Buna karşılık teorik bir anlamda, biz her şeyi bilen, her şeye gücü yeten iyi ve adil bir varlık olarak daha doğru bir Tanrı tasavvuru oluşturduğumuz ölçüde insan için bunca tehlikeli kötülüklerle dolu hayat ve dünyanın aşikâr kusurları daha da esrarlı ve anlaşılmaz görünmeye başlamıştır.

Dolayısıyla insanların gittikçe artan zihinsel gelişimiyle birlikte, insan hayatının kıymetine dair farklı düşünce ve değerlendirmelere sahip çok farklı dinlerin ve felsefi sistemlerin ortaya çıkmış olması şaşırtıcı değildir. Bu ikiliği açıklamak için kimileri, biri iyi diğeri iki asli ilkeye inanmanın zorunlu olduğunu düşünmüşler. Kimileri dünyanın bizatihi yaratılış fiiliyle başlangıçtan itibaren Tanrıdan uzaklaşmaya başladığını tasavvur etmişler; kimileri de kötülüğün yaratılmışların doğalarından kaynaklandığını varsaymışlar, ya da iyiliği tebarüz ettirip gerçekleştirmek için kötülüğü zorunlu bir araç olarak görmüşlerdir. Hatta kötülüğün kaynağının Tanrısal varlığın kendinde aranması gerektiğini söyleyenler bile çıkmıştır. İnsan hayatının kıymeti ve mutluluğu konusunda da farklı görüşler yaygındır. Bazıları hayatın kederlerinin, akıbeti bilinçli varoluşun kaybıyla topyekûn yokluk olan, sevinç ve neşelerinin toplamını katbekat aştığını düşünerek belirgin biçimde kötümserdir. Bazıları da iyimserlik ve kötümserliği birleştirerek, bu hayatı kötümser görüp, gelecek hayatta bunun iyimser bir karşılığının ya da telafisinin olacağına inanırlar. Ayrıca tam iyimserlik savunulur. Bu hayatın iyilik

ve mutluluğunu, kötülük ve sıkıntılarını geride bırakan uzun bir yol, kötülükleri de iyiliğin desteklenmesi için bir vesile olarak gören kimseler var. Buna şimdiki hayattaki bütün sıkıntı ve üzüntülerin gelecek hayatta bir karşılığının ya da telafisinin olacağı inancı da eklenir. Şimdi en ünlü din ve felsefe sistemlerinin bu bakımdan bazı ayırt edici özeliklerini kısaca ortaya koymaya çalışacağız.

İncelememize doğadaki fenomenlerin arkasına saklanmış, doğayı ve insanları etkileyen doğaüstü güçlerin olduğunu öngören görüşle başlamamız yerinde olur. İyi ve kötü, Tanrısal ya da daimonik varlıkların olduğu varsayılır. Birinden hayatın haz ve neşeleri, diğerinden keder ve talihsizlikleri gelir. Bu anlayış aşikâr ki en kâmil manada Perslerin dininde ya da Zerdüştilikte bulunur. Birbirine hasım iki ruh, iyi Ahura Mazda ve yıkıcı Ehrimen [Angra Mainyu] karşı karşıyadır ve her biri kendilerine yardımcı olan ruhlarla birlikte diğeriyle sürekli savaş halindedir. Yaratma iyi ruhun eseridir. Kötü ruh onu bozup yıkar ve yaradılış şimdi bu iki güç arasındaki büyük çatışmanın sahnesidir. İnsan soyu bilhassa bu çatışmada yer alır ve onun iyi ruhla birlik olup kötü ruhun üstesinden gelmesi beklenir, öyle ki sonunda takipçileriyle birlikte Ahura Mazda bu savaştan galip çıkıp evrenin tek hâkimi olacaktır. Şu halde bu ikilik, en azından bu noktaya kadar, mutlak değildir, çünkü kötülüğün hükümranlığı tam olarak sona erecek ve savaş son bulacaktır. Takipçileriyle birlikte bu iki gücün başlangıçta tek bir Tanrısal özden kaynaklanıp kaynaklanmadıkları konusunda bir açıklık yoktur. Ne var ki tek bir kökensel birlik muhtemel görünür, son galip sürekli olarak tek ve en yüksek Tanrısal varlık olarak kabul edilir. Zerdüştilik aşikâr ki iyimserliğe eğilimlidir. Bu, mücadelenin talihli sonucundan ve iyiliğin hükümranlığı için savaşanların nihai ve mutlak saadetinden bellidir. Zerdüştiler için yeryüzü bir gözyaşı vadisi değil, kötülükle büyük çatışmanın sahnesidir. Onlar gözlerini ileriye zafere ve muzafferlerin ödülüne dikerler.

Benzer bir ikilik değişik derecelerde aynı zamanda Mısırlılar arasında da teşekkül etmiştir. Aslında bu hiçbir zaman Perslerde yaygın olduğu kadar kesin olmadığı gibi belirgin bir ahlaki karaktere de sahip olmamıştır. Mısırlılar için bu yararlı ya da zararlı oldukları haliyle büyük doğa güçlerini kucaklayan doğalcı bir vasfa sahiptir. Ayrıca insan hayatına Perslerde olduğundan daha az bir kıymet ve anlam atfedildiği ve bu yüzden ölümden sonra hayatın sürmesine daha büyük bir önem verildiği açıktır. Varoluşun gerçek gayesine yeryüzündeki bu kısa yolculuk sona erdiğinde ulaşılacaktır. Bu sebepten ötürü ölülerin bedenleri mumyalanır ve sağlam bir şekilde inşa edilmiş mezarlarda ya da mozolelerde saklanır. Bu hayat yargılanma ve sonrası için belirlenmiş zaman dilimidir. Gelecek hayatın kaderi buna bağlıdır. Hüküm ölümden sonra çıkar ve buna göre her günahkâr ruh

cehennem azabına mahkûm edilir. Bununla birlikte hükmün, Hıristiyanlıkta olduğu gibi müspet ahlaki davranışla değil de, daha çok dini ve ahlaki yasakların ihlaliyle ilgili olması kayda değerdir.

Brahmanların dini, her ne kadar burada Perslere özgü ikicilikteki kadar açık ve kesin biçimde kötü olan bir güçle karşılaşmasak da, kötümserliğe daha da yakındır. Burada dünya kökenini tek ve biricik asli varlıkta ve ondan sudur [emanation] yoluyla bulur. Dünyanın bu asli varlıkla ilişkisi bitkinin tohumla ya da nehrin kaynağıyla ilişkisine benzer. Her ne kadar Tanrısal özden bir sudur olsa da dünya yine de kusurludur, saf ve Tanrısal değildir, ve sudur etmiş olduğu ölçüde Tanrısal kökenden uzaklaşmış ve ona yabancılaşmıştır. Bu dünya bir ceza, ıstırap ve arınma [purgation] yeridir. Maddenin ve bedeni hayatın hor görülmesi sudur öğretisiyle ve ayrıca ruhların arınma ve asli öze nihai dönüşleri için hayvan ve insanlara göçtüğü [transmigration] inancıyla yakından bağlantılıdır. Ruhların nasıl kirlenmeye başladığı ve Tanrısal özden bir sudur olan maddi varoluşun neden kötü bir şey olması gerektiği asla açığa kavuşturulmaz. Brahmanların dininde arınma ve Tanrısal öze nihai dönüş sadece fiili ahlaki eylemlerle değil, fakat esas itibariyle edilgin davranışla, dua ve riyazetle gerçekleşir. Dua en yüksek güçtür, hatta onunla Tanrıların bile üstesinden gelinebilir. Arınma ve Tanrısal öze nihai dönüş öncelikle riyazetle, ya da nefsin (maddi-hissi hayatın) köreltilmesiyle gerçekleşir veya en azından gelecek hayatta kurtuluş bu yolla elde edilir. Brahman dini öğretileriyle bir rahipler, törenler, arınmalar ve buyruklar dinidir; münzeviler yahut çileciler rahiplerin üzerindedir. İnsan için en yüksek şey nefsin köreltilmesi ya da hayatın neşe ve sevinçlerinin hor görülmesidir; ancak bu din yine de doğrudan kötümser değildir. Temeli itibariyle daha çok iyimserliğe meyyaldir. Hayatın amacı varolanların kurtuluşudur; dolayısıyla var olma herhalde var olmamaya tercih edilir.

Budacılıkta daha kesin bir kötümserlikle karşılaşırız. Buda dini herkesin kabul ettiği üzere Brahman dininin ıslah ve ihyası olarak doğmuştur. Buda öncelikle Brahman dininin göstermelik törenciliğine ve özünü kaybedip saf biçimden ibaret hale gelmiş ayinlerine karşıydı. Ama o aynı zamanda kast sistemine de karşıydı, sınıfların sözde farklılıklarını reddederek evrensel kardeşliği ya da insanların eşitliğini savundu. İnsanları tutkularını dizginlemeye, komşularını sevmeye ve böylece hayatın ıstırap ve sefaletini ortadan kaldırmaya götürebilecek saf, basit bir ahlak öğretisi vazetti. Ardından bu öğretilerin pratik yanına batıni bir öğreti eklendi ki ona kötümser karakterini kazandıran da esasen budur. Brahman dininin teolojisi en önemli sorunları ile ilgili olarak iki karşıt sisteme bölünmüştü. Bunlardan biri Vedanta, diğeri Sankya[419] olarak bilinir. İlki asli varlığın,

Brahma'nın gerçekliğini savunur ve çokluk ya da değişim dünyasını zuhur âlemi olarak kabul eder. Buna karşılık Sankya çokluğu gerçek olarak görür, Brahma'nın bildiğimiz anlamda gerçekliğini reddeder. Budacılıkta bu iki sistem birleştirilmiştir. Vedanta sisteminden çokluk ve değişim dünyasının hiçliği, Sankya sisteminden de asli özün boşluğu[420] alınmıştır. Neticede bu dünya bir keder, elem, ıstırap ve sefalet diyarıdır. Kötülük varlığın yozlaşması veya bozulması değil, bizatihi varlığın kendisidir ve günah varolma çabası ya da varlık özleminden başka bir şey değildir. O nedenle sefaletten kurtuluş ancak varlıktan vazgeçmekle, Nirvana'ya geçişle mümkün olabilir. Dolayısıyla varoluşun kendisi sefalettir ve arzu edilen hedef yokluktur. Varolmamak varolmaktan iyidir. Bu en kesin, en tam kötümserliktir.

Greklerin dünya kavrayışı bunun tam karşısında yer alır. Grekleri iyimserliğin başsavunucuları olarak görebiliriz. Kuşkusuz Budacılığın dünya kavrayışından pek de uzak olmayan, gayet karanlık, hatta kötümser dünya tasavvuruna sahip Grek filozofları ve şairleri vardı. Fakat bunlar istisnaydı; onların sözleri yerleşmiş bir dünya kavrayışından çok anlık tecrübenin dışavurumları olarak görülebilir. Greklerin genel olarak insan hayatını Tanrısal bir bağış olarak gördükleri söylenebilir. Bu yüzden mümkün olduğu kadar onun tadını çıkarmış ve sadece onun aydınlık yanlarını görmeye çalışmışlar, bunun bir telafisi veya tamamlayıcısı olarak bir başka hayata güvenmemişlerdir. Onlar için ölümden sonraki varoluş, varlığın bir devamı olmaktan çok gölgeli bir varoluştu. Gerçek olan sadece şimdiki hayattı, bu yüzden başka her hayata tercih edilirdi. Bu Homeros'ta Akhilleus tarafından dile getirilir. Akhilleus Odysseus'a "Aşağıdaki gölgeler dünyasının hükümranı olmaktansa yeryüzünde bir ırgat olmayı tercih ederim" der. Bununla beraber bu anlayış her yerde geçerli değildir. Grekler ölümden sonraki hayat düşüncesine ve o hayata dair umutlara yabancı değillerdi. Fakat gelecek hayatın bu hayatın zevklerini gölgelemesine izin verilmezdi.

Grekler başka halklara göre dünya hayatının sıkıntı ve eziyetlerinden daha uzaktı. Onlar ölümlüleri sürekli tehdit eden uğursuz ya da şeytanca bir gücün korkusuyla yaşamıyorlardı. Çünkü onlara göre karanlık güçler, en azından bu çağda, her şeye gücü yeten Zeus tarafından sınırlanmıştı. Zeus Titanları Tartaros'a tıkmış ve hükümranlığını sürdürdüğü düzen içinde onlara faaliyet gösterecek bir alan bırakmamıştır. Bu bakımdan Greklerin dünya tasavvuru Hıristiyanlarınkinden farklıdır. Greklerin Tanrıları insanlara hasım ya da düşman olabilir, ama onlar sırf bu yüzden uğursuz ya da şerir değildi. Elbette Grekler için de moira dedikleri kaçınılmaz, karşı konulmaz, hatta Tanrıların bile boyun eğdiği karanlık bir güç vardı. Fakat sırf karanlık ve kaçınılmaz olduğu ve Tanrılar bile ona ister istemez

boyun eğdikleri için insanlar ona daha kolay boyun eğebiliyorlar ve beyhude kaygı ve endişelerle hayatın zevklerini kendilerine haram etmiyorlardı. Burada bütün dinlerin iyimser ya da kötümser karakteristiklerini ve bunların kötülük meselesinin çözümüyle ilişkilerini ele alıp inceleyemeyiz; ancak Yahudi dininin bazı özelliklerine kısaca göz atmamız yerinde olur.

Yahudi dininin iyimser mi yoksa kötümser mi olduğunu söylemek güçtür. Onda her iki anlayışın bir birlikteliğiyle karşılaşırız, kimi zaman biri, kimi zaman diğeri baskındır ve çoğu kez bu ikisi arasında duraksama mevcuttur. Dünyanın ve özellikle insan soyunun başlangıcıyla ilgili olarak Yahudi dininde, bilhassa Tevrat'ın ilk beş kitabında karşılaştıklarımız baskın karakteri itibariyle gayet iyimserdir. Dünya ve onun içindeki her şey "iyi" yaratılmıştır. İnsan özellikle masumiyet ve mutlak saadet içinde cennette yaşayacaktı. İtaatsizliğe ayartıya yenik düşmesi neticesinde cennetten kovulur kovulmaz yazgısı değişmiş, zor ve zahmetli çalışmaya, hayatın sefaletlerine ve ölüme mahkûm edilmiştir. Bunun insanların başına herhangi kötü ve düşman bir güçten değil de günah için bir cezalandırma olarak doğrudan Tanrının kendisinden gelmiş olması bilhassa kayda değerdir. Uğursuz ya da iblis güç Yahudi kavminin eski zamanlarında arka planda yer alır. Bu eski İbranilerin dünya tasavvuruyla daha sonraki Yahudilerinki—ki bu Hıristiyanlık tarafından da kabul edilmiştir—arasında çok belirli bir farklılık oluşturur. Eski İbranilerin dünya hayatı ve bu hayatın sonu hakkındaki görüşleri, ilk atalarımızın cennetten kovulup Tanrısal cezaya çarptırılmalarına karşın, belirgin biçimde iyimserdir. Onlar yeryüzündeki bu yolculuğun kederleri için feryat ederler ve yaşlılık ve beraberindeki usanç ve bezginlikten dolayı ölümü özlerler. Fakat bu dünya hayatı onlar için her zaman Tanrısal bir iyiliktir. Gerçek Tanrıya ibadet edenler mutluluk ve gönençle ödüllendirilirler. İyi işler yapma ve Tanrısal yasalara itaat zenginlik ve uzun günler için emin yoldur. Ruhun ölümsüzlüğü ya da gelecek hayat ile telafi bu iyimser hayat görüşü çerçevesinde asla zikredilmez. Daha sonraki dönemlerde, hâkimlerin ve kralların günlerinde halk önüne tek bir yüce hedef koymuş görünür. Bu vaat edilmiş toprakların elde edilmesiydi. Emirleri yerine getirenlere hayatın bütün nimetleri ve mutlulukları vaat edilmiştir. Ama eğer kavim itaatsizlik edecek olursa bunlar ellerinden alınacaktır. Başka Tanrıların peşinden gidecek olurlarsa yabancıların egemenliği altına girecekler ve çok çeşitli türden sıkıntı ve eziyetlere duçar olacaklardır. İnsan hayatı her zaman itaat sayesinde devam edecek ya da sadakatsizlik yüzünden yitirilecek bir lütuf ve nimet olarak görülür.

Özellikle kötülük sorununa ayrılmış görünen Eyüp Kitabında hayat, hayatın keder ve meşakkatleri konusunda daha derin ve daha ahlaki bir kavrayışla

karşılaşırız. Girişte şeytan Tanrının kendisinin önünde görünür ve doğrudan Tanrısal müsaadeyle eziyet edici ve ayartıcı rolünü oynar. Burada hayatın talihsizlikleri ve kederleri bir imtihan ve daha yüksek dini ve ahlaki sınamanın aracı olarak görünür. Dindarca bir tevekkülle başına gelen talihsizliğe takdiri ilahi olarak teslim olduğu kadarıyla Eyüp bu sınamaya dayanır. İmanı ve sadakati asla sarsılmaz. Dostları onu akıllarının erdiğince ve teşvik edici sözlerle teselliye gelirler. Bunlar ıstırabın her zaman günah için bir ceza olduğu yolundaki eski İbrani inanışına dayanır. Eyüp öfkelidir ve günah için cezalandırıldığını kesin kararlılıkla reddeder. Hatta kendisini haklı çıkarır ve tamamen masum olduğunu savunur. Başına gelenlere sabredebilir, ancak kendisine isnat edilenlere ve kendisinden beklenen itirafa tahammül edemez. Dostlarının sözde bilgeliğini kesin biçimde reddeder, çünkü Tanrıya ya da onun emirlerine karşı gelme konusunda hiçbir şey bilmez. Onlar da eski İbrani dininin günah ve ıstırabın zorunlu olarak birbiriyle irtibatlı olduğu yolundaki ilkesini dile getirmekten başka bir şey yapmazlar. Konuşanlardan birinin söyledikleri Konfüçyüs dinininkine benzer bir öğretiyi, yani her insana kısmen, ahlaki durumuna karşılık gelen zahiri bir şey bahşedildiği ilkesini hatırlatır. Orta Asya'ya gidip gelen kervanlar sayesinde birbirinden bu kadar uzak milletlerin insan varoluşunun sorunlarına dair benzer bir çözüme ulaşmaları bütünüyle imkânsız değildir. Eyüp en azından kendi durumuna uygulandığı kadarıyla bu çözümü reddeder. Girişte ortaya konulan ıstırabın anlamının kendi görüşü olduğunu söylemez, ancak bu anlamda başına gelen şeylere tahammül eder. Tanrıya inanıp güvenmek dışında teorik bir açıklama sunmaz. İlahi takdirin her türüne şikâyet etmeksizin razı olmalıyız, çünkü Tanrı her şeyde kendisinin sonsuz, sınırsız, her şeyi bilen ve her şeye gücü yeten Kadir-i Mutlak olduğunu gösterir. Bununla eğer kendisine uygulanacak olursa dostlarının teorisinin sonuçlarını, yani Tanrının adaletsiz olduğunu, ve ayrıca Tanrının varlığıyla ilgili tümevarımsal bir deneyimle elde edilebilecek kuşkuyu reddeder. Ne var ki kitabın sonucu bildiğimiz Yahudi anlayışının sınırlarının dışına çıkmaz. Eyüp'ün bu sınamaya dayandığı, sonuçta kendi iç dünyasında ödülü kazanmış olarak bu sınavdan daha saf ve yüce bir din ve ahlak anlayışıyla çıktığı gösterilmez. Gerçekten ölümden sonra kazanılacak ödül konusunda hiçbir şey söylenmemiştir, ama oğullarıyla ve kızlarıyla, ayrıca dünya nimetleriyle eskiden olduğu gibi mutlu ve bahtiyardır. Şu halde Eyüp'ün çilesinin gayesi bir günahtan dolayı cezalandırma amacıyla zahiri bir şey değilse eğer, dini ve ahlaki olarak iç dünyasının korunması zahiri bir ödüldür ve bu haliyle Yahudi kavminin iyimser dünya tasavvuruyla bağdaşır.

Fakat kötümser bir hayat görüşü en azından daha sonraki Yahudiliğe bütünüyle yabancı bir şey değildir. Bu özellikle "Koheleth" kitabında dile getirilir. "Vaiz"

yeryüzünün sunabileceği her şeyin boş ve beyhude olduğunu görür. Hatta ölmenin yaşamaktan daha iyi olduğu sonucuna varır. Ölümden sonra bir hayatın olup olmadığı konusunda bir kesinliğe sahip değildir; bu durumda insanların hayvanlardan farksız olduğu düşüncesi rahatsız eder. Ruhun ölümden sonra yukarıya mı aşağıya mı gideceğini bilmez. Doğrusu bu kitapta kesin bir öğreti yoktur. Her türlü meşgalenin, hayatın sunduğu her türlü zevkin boş olduğu yolundaki kötümser görüş sürdüğü sürece hayatın zevklerinin tadını çıkarmaya dönük içten öğüt ve tavsiyelere dönüşür. Ölümsüzlükle ya da en azından ölümden sonra mutlu bir hayatla ilgili kuşku ifadelerini ruhun Tanrıya geri döneceği sözleri takip eder. Bu kuşkusuz farklı şekillerde yorumlanabilir; ama zorunlu olarak ruhun kişisel bir ölümsüzlüğe sahip olacağı anlamına gelmez. Her halükârda bu küçük kitapçık kötümser dünya tasavvurunun Yahudiliğe yabancı olan bir şey olmadığını gösterir.

Hıristiyanlığa gelince, çağdaş kötümserler en azından onun yazarını kuşku götürmez bir kötümser olarak göstermekte tereddüt etmezler. Bu iddialarına dayanak olarak Mesih'in dünyayı hor görmeyi öğütlediği, dünya nimetlerine ve zevklerine değer vermemeyi, hatta "göklerin melekutu" uğruna dünyevi şeylerin tümünü terk etmeyi vazettiği pasajları gösterirler. Ama o talihsizleri, elem, ıstırap ve keder içerisinde olanları mutlu addeder, çünkü onların dert ve sıkıntılarını bu hayattan sonra daha yüksek bir neşeye, hatta "göklerin melekutu"nda ebedi saadete kavuşmalarının nedeni olarak görür, dolayısıyla bunu gerçek anlamda kötümserlik olarak görmek pek mümkün değildir. Ne var ki Hıristiyan öğretisinin görünürdeki kötümserliğinin gerçek bir iyimserliğe tek dönüşme şekli bununla sınırlı değildir. Bu Mesih'in kendisinin bütün insanlığa duyurup yaymaya çalıştığı dindar bir ruh haliyle, Tanrıya bütün insanların babası olarak kayıtsız şartsız teslimiyetle daha yüksek ve daha belirli vasfa bürünür. Bununla bu dünya zaten Tanrının bir krallığı olmuştur, ama bu zahiren değil insanların yüreklerinde kurulmuş bir krallıktır. O ruhta varolur ve buradan bütün varlıkları arıtıp aydınlatır. Bu suretle dünyadaki kötülük sorunu günaha karşılık Tanrıdan bir ceza ya da şeytanın işi olarak görülmesi halinde çözüleceğinden daha yüksek bir tarzda çözülmüş olur. Böylece hayatın ıstırap ve kötülükleri sadece insanların dinen ve ahlaken sınanmalarının bir vesilesi olarak düşünülür ve başka türlü daha yüksek bir ruhi mükemmeliyete ve Tanrısal saflığa ulaşmak mümkün değildir. Ve bu Eyüp Kitabının başlangıcındaki dersle tam olarak uyuşur. Gerçek Hıristiyan ruh, tam iman, Tanrıya sınırsız tevekkül ve teslimiyet için bu hayatın bela ve ıstıraplarının bir hiç mesabesinde olduğu söylenemeyecektir. Ama yine de bir hiç olarak görüleceklerdir. Tanrının melekûtunun ruha yerleşmesiyle karşılaştırıldığında bunlar kaybolup gidecektir. Buna karşılık bu hayatın nimetlerinin elden

çıkarılması gereksizdir, bunlara sahip olunabilir, ama sanki sahip değilmiş gibi yaşamak gerekir.

Hıristiyanlığın bu en derin düşünceleri, Mesih'in öğretisinin ve hayatının gerçek ruhu ne yazık ki çok çabuk unutulmuştur. Dünyada kötülük ve Tanrının kötülükle ilişkisi konusunda tekrar eski İbrani görüşü yaygınlaşmış, kilisenin en önemli dogmalarının temeli olmuştur. İlk günah dogması bilhassa bunun üzerine oturtulmuştur. Neticede maddi ve manevi kötülüklerin günahın kaçınılmaz sonuçları olduğu ve bunların bir ceza olarak ya Tanrı tarafından verildiği ya da kin ve günahkârlığı nedeniyle şeytanın işi olduğu kabul edilmiştir. Fakat bunun için biz, Augustinus'un gösterdiği gibi, Tanrıya adaletsizlik izafe etmeliyiz, çünkü o sebepsiz olarak insanlara bir yığın dert, elem ve sıkıntı vermiştir. Eyüp Kitabında zikredilen ve sonuçta da bu güç sorunun çözümü olarak görünen ıstırabın yüksek anlamı görmezden gelinmiştir. Kilisenin dogması daha çok Eyüp'ün dostlarının öğretisi üzerine, yani talihsizlik ve ıstırapların, doğrudan Tanrıya atfedilemeyeceği için, günahın sonucu olduğu fikri üzerine oturtulmuştur. Evrensel günah ve evrensel Tanrısal hoşnutsuzluk, karşılık gelen cezayla birlikte, dünya ve insandaki maddi ve manevi kötülüğün evrenselliğinden çıkarılmıştır. Fakat dogmanın şekillendiricileri Tanrısal iyiliği bütünüyle reddetmek istemiyorlardı ve Tanrısal takdir gereği insanların bazısına ebedi hayatın bahşedildiğini savunuyor ve böylece geri kalan çoğunluğun mahkûm edildiği [massa damnata] gibi korkunç bir düşünceye ulaşmış oluyorlardı. Ezelden kurtuluşu takdir edilmiş olanlardan doğal olarak ezelden mahkûm edilmiş kalabalıklara ulaşılıyordu. Bu bütün insanların babası olarak Tanrı tasavvurunu bütünüyle dışlıyor ve Hıristiyanlığın özünü oluşturan Tanrıya sınırsız iman ve teslimiyeti imkânsız hale getiriyordu. Mesih'in kurtarıcılığı dogması ya da onun bütün acıları dindireceği öğretisi de aynı şekilde ve ilk günah öğretisiyle benzer temele dayalı olarak oluşturulmuştur. Bu öğretinin Mesih'in ruhuyla ilişkisi mirasyedi oğul ve onun baba evine kabulüne dair klasik meselle karşılaştırılmasıyla açık biçimde görülebilir. Fakat bu türden meseller ve aslında Mesih'in bütün öğretisi bu teoriye göre açıklanır, ama insanlar bu teorinin doğruluğunu yalnızca onun öğretisi ve meselleriyle sınamalıdır. Öyle zannediyorum ki çağdaş Hıristiyanlığın ıslahı ve Mesih'in Hıristiyanlığının ihyası için hareket noktası işte burada saklıdır.

Şimdi kötülük sorununun çözümü için filozofların çabalarını gözden geçirebiliriz. Ancak burada araştırmalarımız bunların ister istemez en önemlileriyle sınır olacaktır. Platon idealizmine karşın veya daha doğru idealizminden ötürü hiçbir surette, en azından bu hayat söz konusu olduğu

kadarıyla, iyimser bir filozof olarak düşünülemez. Görüşüne göre insan soyunun bu yeryüzündeki durumu esas itibariyle daha önceki bir varlık durumunda işlemiş oldukları günahların sonucu olarak bir ceza ve ıstırap halidir. Daha önceki hayatı ve ruhların bir bedenden diğerine göçünü, her ne kadar Hindistan'daki Hindularla karşılaştırıldığında daha makul bir şekilde savunduğu söylenebilirse de, ikna edici deliller sunmaksızın kabul eder. Maddi beden ona göre ruhun hapishanesidir, ruh buradan ölümle kurtulacaktır. Maddenin gerçek varlığı yoktur, hakiki bilgiye kapalıdır. Fakat bütün bunlara karşın Platon bir kötümser olarak görülemez. O insan yaşamını bu dünya hayatıyla sınırlamaz, onun devam edeceğini ve dolayısıyla daha yüksek bir mükemmeliyete veya Tanrısal olana benzerliğe muktedir olduğunu kabul eder. Bu ruhun ölümsüzlüğüyle ilgili Sokrates'in ağzından dile getirdiği delillerden anlaşılır.

Aristoteles, hocası Platon'a göre daha az idealist, daha da az kötümserdir. O bir telafi fikrine müracaat etmeksizin mevcut hayatın kendi içinde adilane biçimde düzenlendiğini düşünür. Fakat bu konuda çok fazla açıklık ve sarahate sahip olmadığı gibi ruhun ölümsüzlüğünü temellendirmek için özel deliller de kullanmaz. Gerek Aristoteles'ten sonraki belli başlı okullar gerekse ondan önceki Kinikler bu konuda bütünüyle pratik bir karaktere sahiptir. Bunların amaçları hayatın ıstıraplarının nasıl aşılacağını ve mutluluğun nasıl elde edileceğini keşfetmekti. Bu hoş hedef Kiniklerin, Epikürosçuların ve Stoacıların gayesiydi. Kinikler ihtiyaç ve ıstırabın üzerine yükselmeyi amaçlıyor, bu yüzden başka insanların hayatın neşe veya hazları olarak övdükleri ya da arzu ettikleri her şeyden serbestçe yüz çevirebilmeyi istiyorlardı. İnsan hayatının gerçek mutluluğunun insanın kendi dışındaki mülk ve hazlara değil fakat kendi özüne, ruhuna dayandığını, mutluluk ve sefaletin harici şartlarla veya hissedilebilir neşe ve kederlerle kestirilemeyeceğini göstermeyi istiyorlardı. Eski Grek dünya tasavvuru yerini daha yüksek düşüncelere bırakmıştı. Ruh uyanmış, özgürlüğünü talep ederek doğa üzerindeki üstünlüğünü ileri sürüyordu. Herkesten çok Greklere mahsus olduğunu söyleyebileceğimiz insan doğasındaki maddi ve ruhi unsurların güzel dengesi kesinlikle bozulmuştu, fakat yerini insan soyunun tarihsel gelişiminin daha yüksek bir aşamasına bırakıyordu. Hıristiyanlığın yüksek ruhçuluğu gerçi henüz erişmemişti, fakat hazırlık çalışmaları başlamıştı. Stoacılık da aynı amaç için, ama daha derin ve daha soylu bir ruhla çalışıyordu. Bilge adam, yani bir Stoacı derin kavrayış ve irade gücüyle hayatın maddi yanının üzerine yükselmeye çalışıyordu. Hayatın bu yanı onu egemenliği altına alamazdı. O doğaya göre yaşıyordu, davranışının harici koşullarca değil akıl ve iradeyle belirlenmesine razı olabilirdi. O kendisini tek başına yönlendiren derin kavrayışıyla bilge, kendisini her şeyin üzerine çıkaran ve her şeyden bağımsız

hale getiren irade gücüyle bir kraldı. Bilge ruh gücüyle Tanrıya benzerdi. Brahman dininde dua eden duasıyla nasıl ki Tanrısal öze geri dönüyorduysa, Stoacı da ahlaki-manevi gücüyle Tanrılaşıyordu. Buna göre dünya tasavvuru doğal olarak iyimserdi. Epikürosçuların pratik eğilimi aynı zamanda hayatın en iyi yanını da keşfedecektir, ama bunu ahlaken ya da ruhen hayatın kötülüklerinin üzerine yükselerek değil, fakat bunları sanatla hafifleterek ve mümkün olduğu kadar çok haz kaynağı bularak yapacaktır. Bu girişim şüphesiz Stoacılarınkinden daha makuldü ve daha az zihinsel çaba gerektiriyordu, ancak sonuçları nihayetinde daha fazla sorgulanabilirdi.

Hıristiyanlığın doğuşundan sonra ortaya çıkan Yeni-Platoncular hayatın kederlerini ve boşluğunu tanımamaya ve Tanrısal özle mistik birliğe ulaşarak mutlak saadeti elde etmeye çalışıyorlardı. Bu sadece teorik bir felsefe değil, fakat hedefi bilgi ya da hakikatten öte mutluluk olan pratik bir çabaydı. Ve bu Stoacılarda olduğu gibi insanın içindeki güçlerin hayatın bütün ilişkilerinde ahlaken ve pratik olarak sınırsız bir etkinliğe yükseltmek ve Tanrısal bir karakter yüceliğine ulaşmak suretiyle değil, fakat kişinin kendisini Tanrısal öze terk etmesiyle gerçekleştirilmeye çalışılıyordu. Yeni-Platoncular sadece Tanrısal özle temas etmek için değil fakat o öz içinde kaybolmak için kendi varlıklarından vazgeçiyorlardı. Hatta Yeni-Platoncularla birlikte Grek felsefesinin ruhunu teslim ettiği bile söylenebilirdi. Tanrısal amaca boyun eğerek asırlarca sürdürdüğü mücadeleden yorulmuş köşeye çekiliyordu. Yılmaz, yorulmak bilmez, bağımsız araştırma ruhu kaybolmuştu. Geriye sadece cansız beden kalmıştı. Ne var ki Hıristiyanlığın yerleşmesiyle birlikte düşünce hayatı için yeni bir tohum atılmış oldu. Bu zaman içinde gelişti ve Grek felsefesinin cansız bedeninden kendisi için uygun gelen şeyi aldı. Nasıl ki doğada yeni organizmalar eski ve cansızların kalıntılarından kendilerine uygun gelenleri gelişme için besin olarak hazmedip kendilerine mal ederlerse, Hıristiyanlık da eski malzemeleri alıp işledi, hazmetti ve yeni bir terkip oluşturdu.

Gnostisizm denilen ve Hint sudurculuğunun, Pers ikilikçiliğinin, Grek felsefesinin insanın kökeniyle ilgili Yahudi yaratma geleneği ve mitoslarıyla karışımı olan akım Hıristiyanlığın ilk yüzyıllarında doğdu. Bu çok çeşitli terkip unsurlarından kimi zaman biri, kimi zaman diğeri üstünlük kazanmıştır. Yüzyıllar boyunca kilise babaları Gnostisizm ve onun destekleyicileri ile çetin ve şiddetli bir mücadele yürütmek zorunda kaldılar. Onlar sadece kilise öğretisini ve Hıristiyanlığı değil, fakat insan doğasının ahlaki değeri ve bağımsız bireyselliğiyle birlikte hâkim düşünüş tarzını da savunmak zorunda kalıyorlardı. Gnostisizmin, en azından dünya ve insan varoluşuyla ilgili her ikisi de belirgin

biçimde kötümser karaktere sahip iki kolu vardı. Biri Hint sudur öğretisiyle akrabaydı. Bu öğretiye göre dünyanın yaratılışının ilk dürtüsü Tanrısal özün içinde doğan zuhur arzusuydu. Gölge varlıklar âlemi, kusur, günah ve ıstırap dünyası bununla doğmuş, yok oluş ve Tanrısal öze, Brahma'nın sinesine dönüşle de ortadan kalkacaktır. Gnostikler de bu dünyanın Tanrısal öz ya da ışık ülkesindeki ayrılma veya bölünmeyle teşekkül ettiğini söylüyorlardı. Tanrısal özden bu sudur sadece dünyanın değil, fakat ışıkla birlikte bir ikilik oluşturan karanlık, saf olmayan maddenin de esasını teşkil eder. Işık âleminin bir bölümü maddeyle birleşmiş, bundan bitkiler, ama daha önemlisi hayvan ve insan dünyası doğmuştur. Hayat esas itibariyle bir ıstırap hali olarak kabul edilir ve onun önündeki mesele ışık âlemine geri dönüştür. Bu konuda Maniciler ve diğer yakın tarikatlar Gnostiklerle hem fikirdir. Gnostisizmin diğer kolu kısmen ikilikçiliğe bağlıdır, fakat Tanrısal özden sudura inanmazlar. Bunlar Pers ikiciliğine daha fazla yaklaşmışlar, ve bu hayatı ebedi ışık ülkesine veya Tanrısal öze geri dönebilmek için sadece ıstırap yurdu ve günaha kefaret olarak değil, fakat bir savaş hali ve kötü güçler üzerinde galibiyet elde etme dönemi olarak düşünürler.

Hıristiyan kilisesi kötülük sorununun çözümü için düşüş ve onun beraberinde getirdiği ilk günah ve sonuçlarının bütün kuşaklara sirayeti öğretisini de kullanmıştır. Yaratıcının mükemmeliyeti en azından başlangıç aşamasında yaratılmışların da mükemmeliyetini gerektiriyordu. Fakat yaratılmışların mevcut hazin durumunu her şeyi bilen ve her şeye gücü yeten bir Tanrı inancıyla mümkün olduğunca bağdaştırmak da zorunluydu. Ana özellikleri itibariyle 5. yüzyılda kilise öğretisi olarak formüle edilmiş bu çözümle kilise bütün Ortaçağ boyunca, hatta günümüze kadar yetinmiş, daha ötesini aramamıştır. Fakat zaman zaman daha derin bir metafizik gereksinimin zorlamasıyla belirlenmiş sınırların ötesine geçmeye, konuyu tekrar tartışmaya açmaya ve daha derin ve etraflı bir çözüm bulmaya kalkanlar oluyordu. 9. yüzyılda yaşamış ve bir müddet Dazlak Charles'ın sarayında bulunmuş olan John Scotus Erigeuna bunlardan biriydi. Başeseri ("De Divisione Naturae") sudur öğretisine eğilimlidir ve yaratıcı ile yaratıklar arasında kilise kadar belirgin bir ayrım yapmaz. Bu yüzden sapkınlıkla suçlanıp reddedilmiş ve bizzat papanın kinayeli diliyle scatens vermibus haereticae pravitatis mahkûm edilmiştir.

Ortaçağın sonraki devirlerinde skolastikler kilisenin buyruk ve talimatlarına sıkı sıkıya bağlı kalırken, mistikler söz konusu sorunun çözümünün lüzumunu hissetmiş olanların başında gelir. Sözgelimi insan ruhunun Tanrısal varlıkla birleşmesini temel düşünce olarak ileri süren Meister Eckhart bunlardan biridir. Ona göre bir birlik olan dünya Tanrısal akılda öncesi sonrası olmayan bir

tasavvurdur, fakat Tanrının kendisini bildirme ve gösterme arzusunun tatmini için zuhuru ya da yoktan yaratılması gerekmiştir. Fakat Tanrısal varlıkta temeli bulunan ve gerçek bir varlığa sahip olan sadece evrensel olandır, yaratılmış, çok ve tekil olan değil. Bu gelip geçicidir. Dünya ve inanların sorunu Tanrısal öze dönüştür. İnsan ruhu, yani onun en yüksek gücü veya en iç özü, insan doğasındaki insana özgü Tanrısal öz, başta akıl, doğrudan sezgi ve tefekküre dalma yoluyla bu hayatta böyle bir geri dönüş için çabalayabilir. İradenin ve kesin inancın pratik çabası ikinci planda gelir. Çokluğu, çeşitliliği ve cüziliği içinde dünya özden mahrum bir hiçlik olarak görünür, onun nitelik ve bağıntılarının gerçek anlamı olamaz. Istırap ve kötülüğün varlığı yoktur. Bunlar ancak sınırlı ve zahiri olandan doğar. Istırap zorunlu olduğu kadarıyla insan için iyi ve sağaltıcı bir etkiye sahiptir. İnsanda Tanrı özlemi ve Tanrısal öze geri dönüş arzusu bunlar sayesinde uyanır. Nihai hedefe ulaşabilmesi için kötülük, günah ve ayartı insan için gereklidir. Bunlar insanın kibrini, benliğini ve bencilliğini kırar ve böylece onu Tanrısal iradeye dönmeye zorlar. Dolayısıyla maddi ve manevi kötülük yaratılmışların doğasından ileri gelir ve aynı zamanda onların nihai hedefe doğru ilerlemesinin bir aracıdır. İnsanın başlangıçtaki düşüşü, doğum, günah, ve suç hakkında daha fazla açıklamaya lüzum yoktu. Bununla birlikte Eckhart bütünüyle sessizlikle geçmeksizin kilise öğretisine bazı açıklamalar getirir. Fakat bu onun öğretisini eleştirilmekten korumamıştır. İnsanların Mesih aracılığıyla kurtarılması konusunda tarziye teorisini onaylamadı. Kurtarılma ve Tanrısal öze dönüş ona göre tek bir tarihsel kişiliğin ıstırap ve ölümüyle değil, fakat yaratılmışların ve özellikle insanların evrensel ıstırabıyla gerçekleşiyordu. Dolayısıyla bu bakımdan dünyanın bir fenomen olarak kötümser biçimde görüldüğü söylenebilir. Fakat insanların yeryüzündeki kaderiyle ilgili bu kötümser özelliğe karşın Eckhart'ın öğretisi belirgin biçimde iyimserdir. Dehasının doğu öğretilerinden, Yeni-Platonculuktan, Dionysius Areopagite'den ve bu küme içerisinde zikredilebilecek diğer isimlerden etkilendiği açıktır, ancak mistisizmi akli açıklıkla dengelemesini bilmiştir.

Jacob Böhme sorunun çözümünü daha da büyük bir cesaretle denemiştir. Bu yoksul ayakkabı imalatçısı, klasik eğitimden yoksun olmasına karşın derin düşünen bir filozoftu. Zaman zaman gerçekten garip fikirler ileri sürer, dili zarif ve etkileyici değildir, ama düşünceleri çoğu zaman derindir. Maddi ve manevi kötülükle ilgili araştırmalarının sonuçları "Aurora" ve sonraki yazılarında bulunur. Kötülüğün en derin kaynağını ya da asli kökenini Tanrısal doğada bulur. Ona göre Tanrı saf soyut ve doğası olmayan bir ruh değildir, o varlığın sonsuz sınırsız tamlığı ya da doluluğudur, onda asli temel (Urgrund) ya da onun söylediği şekliyle temel olmayan (Ungrund) kişisel Tanrısal ruhtan ayrılır. Bu asli Tanrısal

varlıkta, Tanrısal iyilik ve mükemmeliyetin yanı sıra Tanrısal bir öfke ve gazap kökü, ezeli ebedi olumlamanın yanı başında ezeli ebedi yadsıma vardır—Tanrıda "evet'in karşısında bir "hayır" durur. Şu halde bizzat Tanrısal doğanın içinde kötü bir ilke vardır, fakat bu ezelden beri iyi ilkenin denetimi ve boyunduruğu altındadır. Ezelden beri Tanrı bununla Tanrısal etkinliğini muhafaza eder. Karşıtlık ilkesi olmaksızın o kendisini bulamaz, tam olarak özbilince ulaşamaz ve mükemmel olamazdı. Pers ikiciliği burada Tanrısal doğanın içine, bizzat Tanrısal özün birliği ve doluluğunun ortasına yerleştirilmiştir ve bununla Böhme Brahmanların öğretisine yaklaşır. Brahman dininde yayılma arzusu ilk kez Brahma'nın içinde doğmuş ve bu, hareketsiz edilgin bir yoksunluğa ve sudura götürmüştür. Fakat Böhme'de ezelden beri etkin olan bu ikilik aşılmak zorundadır ve bir dünya yaratıldığında o etkin yaratıcı gücün eseri olacaktır. Ancak dünya herhalde Tanrının bir yansıması olduğu ve Tanrısal güçle ortaya çıktığı için karşıtlık ilkesinin başından itibaren temelde yer alması şaşırtıcı değildir. O en azından bilkuvve olarak mevcuttur ve yaratılışla aynı zamanda ortaya çıkar. Böhme'ye göre bu önce, düşmüş melekler ordusunun başındaki Lusifer'in Tanrıya karşı geldiği ruh dünyasında baş gösterir. Bu yüzden onun dünyanın bu bölümü üzerindeki egemenliği alınmış ve cezalandırılmıştır. Fakat bu ikilik doğa ve insanların gelişmesiyle gerçekleşir. Burada Tanrısal gazap tekrar ortaya çıkar. Fakat insanların kurtarılması mümkündür, kaba maddi dünya bu karşıtlığın keskinliğini azaltmak, ortadan kaldırılmasının yolunu hazırlamak ve kurtuluşu mümkün kılmak için Tanrısal buyruğa boyun eğerek ortaya çıkmıştır. Maddenin özü ve önemi konusunda Böhme onu özü itibariyle kötü ya da kötülük ve ıstırabın kökeni olarak gören eski doğu anlayışından büyük ölçüde ayrılır. Düşüş öğretisine sıkı sıkıya bağlıdır, ancak bunda bazı önemli değişiklikler yapar. Teolojisinde yaratılmışların düşüşü, çatışması ve ıstırabı gayet normaldir ve bu herhangi bir felaketi gerektirmez. Mücadele ve ıstırap temellerini Tanrısal özün kendisinde bulan yasa ve kaderdir, nitekim Brahmanların öğretisinde de ıstırap varoluşun kendisi kadar evrenseldir. Tanrının kendisi bunun dışında bırakılmamıştır. Ne var ki Böhme'de edilgin ıstırap ilkesi değil, etkin çatışma ilkesi baskındır.

Leibniz'in "Théodicée"si ya da "Tanrının İyiliği, İnsanın Özgürlüğü ve Kötülüğün Kökeni Üzerine Araştırma"sı bu konuda çok daha ünlü bir eserdir. Leibniz'in öğretisi Bayle'nin[421] kötümser kuşkuculuğuna özel göndermeyle geliştirilip sistemleştirilmiştir. Yaygın bir yanlış anlaşılma sonucu Leibniz'in öğretisi çoğu zaman ucuz ve yararsız bir alayın konusu yapılmıştır. İyimserliği sanki dünyanın mevcut haliyle her türlü kötülük ve ıstıraptan uzak, tamamen mükemmel olduğu iddiasında bulunmuş gibi yorumlanmıştır. Oysa onun gerçekte savunduğu şey kötülükleriyle birlikte dünyanın yaratılabilecek en iyi dünya

olduğuydu. İyilik kötülüğü kat kat aşar, kötülüğün kendi başına bir anlamı yoktur, o daha yüksek bir iyiliğin gerçekleşmesi için bir vesiledir. Bilhassa mevcut dünyada varolduğu kadar mutluluk, mükemmeliyet ve bahtiyarlık hedeflenecekse eğer maddi ve manevi kötülükten, en azından bilkuvve olarak, yoksun bir dünyanın varolması imkânsız görünür Leibniz'e. Ancak o Böhme gibi manevi kötülüğün kökenini bizatihi Tanrının doğasına yerleştirmez, onu yaratılışın özünde zorunlu ve dolayısıyla kaçınılmaz bir temel olarak düşünür. Sınırlının doğası kaçınılmaz olarak kusur ve noksanlıklar içerir. Ama diğer yandan daha yüksek bir mükemmeliyet mümkün hale gelir. Maddi ve manevi kötülüğün mümküniyeti böylece Tanrısal iradeye değil, fakat Tanrısal bilgeliğe yerleştirilir. Dünyanın kusurluluğu, maddi ve manevi kötülüğün kökeni durumunda olduğu için, metafizik kötülük olarak adlandırılır. Dünya kusurlu olarak yaratılmak zorundaydı; çünkü her türlü kusurdan beri olmuş olsaydı o zaman mutlak olarak mükemmel yaratılmış ve dolayısıyla bütünüyle Tanrının kendisine benzer, ya da onun bir eşi olması gerekirdi, ki bu imkânsızdır.

Ne var ki dünyanın bu zorunlu kusurluluğu müspet değil, ancak menfidir. O mükemmeliyetten yoksundur, kusur ancak daha az iyi olmaktır, kendi başına müspet bir kötülük değildir. Leibniz bu bakımdan Augustinus ve diğer Ortodoks teologlarla uyuşur. O maddi ve manevi kötülük sorununu sadece metafizik kötülüğün bakış açısından düşünür. Bu arada bilgimizin eksik ve kusurla malul olduğunu gözden kaçırır. Şeyleri kendi başına müstakil birimler olarak görerek mükemmel bir bütünün parçaları olan birçok şeyin kusurlu olduğunu düşünürüz, nasıl ki kendi başlarına eksik olan bir organizmanın uzuvları tam bir birlik oluştururlarsa. Nasıl ki güneş sistemi merkezindeki güneşten hareketle incelenmeliyse dünyayı anlamak için de gözümüzü, deyiş yerinde ise, güneşe çevirmeli ve yaratılmışların merkezi noktası olarak buradan bütünü tarassut etmeliyiz. Leibniz dünyanın Tanrısal açıdan görülmesini arzu eder. İnsanın işgal ettiği merkezi dünyanın odak noktası olarak görmedikçe dünya merkezli bakış açısı bizim için imkânsızdır. Ve insan zihni Tanrı fikrini içerdiği ve bir Tanrı bilincine doğru geliştiği için bu da aslında temeli bakımından Tanrının merkezidir. Dolayısıyla maddi ve manevi kötülükler mümkün olan en iyi dünyada kaçınılmaz olduğu için meşru kabul edilir. Bunların doğa ve insanın varoluşu bakımından önemli bir anlamı vardır. Bunlar resimdeki gölge ya da müzikte ahengi ortaya çıkaran düzensizlik gibidir. Tatlının tadının alındığı acıdır. İnsan soyu için ıstırap zorunlu bir terakki aracıdır. Her türlü maddi kötülük insanı sonunda en iyi olana götürür ve bu kötülük en azından mümkün ve kabul edilebilir olması bakımından Tanrıda ya da onun yaratıcı etkinliğinde temellenir. Eğer bu dünyada varolan en az kötülük eksik olmuş olsaydı Yaratıcının mümkün en iyi dünya olarak tasarladığı bu

dünya olmazdı. Ne var ki Leibniz sırf bu yüzden günahtan zevk almamamız gerektiği ikazında bulunur. Tanrısal lütfun gücü günahın gücünün üzerindedir. Günah varolduğu için lütfa nail oluruz. Eğer Tanrının amacı mümkün en iyi dünyayı yaratmaksa, günaha izin vermek zorunlu olacaktır. Eğer O mümkün en iyi dünyayı yaratmayı istememiş olsaydı bunu gerçekleştiremezdi. Tanrının günaha izin vermesi bir garnizonda iki asker arasındaki kavgayı sona erdirip birbirlerini öldürmelerini önlemek için kendisine tevdi edilmiş önemli bir makamı bırakan bir subay örneğiyle açıklığa kavuşturulabilir. Onun bilgeliği, iyiliği ve mükemmeliyeti kötülüğe izin vermesini gerekli kılar, çünkü O mümkün bütün dünyaların en iyisini ancak böyle seçebilirdi.

Burada daha ileri gidip yakın dönem filozoflarının görüşlerini ele alıp inceleyemeyiz. Genel olarak çoklarının kötümser hayat görüşünü benimsedikleri söylenebilir. Sözgelimi David Hume, Doğal Din üzerine incelemesini bu yönü işaret eden sözcüklerle sona erdirir. Kant düşünce hayatının ilk döneminde İyimserlik üzerine incelemesinde Leibniz'in görüşlerini benimsemiştir; fakat daha sonra en azından bu hayatla ilgili olarak açıkça Kötümserliğe meyletmiştir. Bu onun insan doğasındaki köklü kötülük öğretisinde ve bir yerde dile getirdiği, bu hayatı terk ettikten sonra ona yeniden başlamayı isteyecek aklı başında insan zor bulunur diye özetlenebilecek kötümser düşüncede görünür. Baader ve Schelling bu dünyadaki kötülükle ilgili spekülasyonlarında Böhme'ye geri dönerler, kısmen Böhme'nin karanlık "Ungrund" öğretisini temellendirmeye çalışır, kısmen de kötülüğün gelişmesine engel olmak veya en azından insanın düzelme ve yenilenmesini mümkün hale getirmek için ruh-dünyasından düşüş ve akabinde maddi doğanın ortaya çıkışı ile ilgili görüşlerini benimserler. Gerçek olan akli, akli olan gerçektir dediği, dolayısıyla gerçeklikle aklilik arasında tam bir örtüşme öngördüğü için Hegel bir İyimser olarak kabul edilebilir. Ancak onun bu görüşü, kelimesi kelimesine alındığında ilerleme ya da mükemmelleşme zorunluluğunu dışlar. Ne var ki bu diyalektik bir İyimserliktir sadece. Her şey, diyalektik bir sürece uygun olması gerektiği hatta bu yüzden varolduğu için, yokluğa mahkûmdur. Her şey, kendi başına mutlak, mükemmel veya zorunlu olabileceği görülen, fakat insani açıdan düşünüldüğünde iyi olduğu gibi kötü olarak da görünecek ezeli ebedi diyalektik bir yazgının ağı içindedir.

Nihayet Arthur Schopenhauer en azından teorik olarak tam bir Kötümser olarak adlandırılabilir. Başeseri "İrade ve Tasavvur Olarak Dünya"da ortaya konulduğu biçimiyle felsefesi esas itibariyle Kant felsefesine dayanır. Kant'a göre zaman ve mekânın sınırları aklımızın kavram veya kavrayış formlarından, duyumsal iç ve dış tecrübelerimizin a priori koşullarından başka bir şey değildi. Schopenhauer

bunun üzerine nedensellik yasasının biçimlendirdiği bir “tasavvur olarak dünya” öğretisini inşa etti. Kant’ın geçmiş zamanda gerçekleşmiş ve insan doğasında köklü kötülüğün oluştuğu düşünülür bir eylem öğretisi üzerine, zaman ve mekânın arkasında, dünyanın gerçek özünün, aynı zamanda Kant’ın “kendinde şey”i [Ding an sich] olan kör ve deneyimsiz bir güç olarak, “İrade” olduğu ilkesini ilave etmiştir. Bununla birlikte sisteminin en temel özelliğini Budacılardan, onların her türlü varlığın hiçliği ve her türlü insani çabanın nihai hedefi olan Nirvanaya, bilinçten yoksunluk veya yokluk haline ulaşma öğretilerinden alır. Schopenhauer doğadaki ve tarihteki her türlü kötülüğün ve hayatın bütün sefaletinin sebebini eserinin yaşama iradesinin olumlanması ve yadsınmasını ele alan dördüncü kitabında açıkça ve hazin biçimde tasvir eder. Doğada ıstırap ve sefaletten başka bir şey görmez. Bunlar en başta, sırf ayakta kalmak için sürekli bir savaş halinin devam ettiği hayvanlar âleminde aşikârdır. Yırtıcı hayvanların hayatı ve zevkleri bütünüyle başkalarına verdikleri acı ve yıkıma dayanır. Acı çekenlerin acısının acı verenlerin zevkinden daha büyük olmasını Schopenhauer yiyen hayvanın durumunun yenileninkiyle karşılaştırılarak kolaylıkla gösterilebileceğini düşünür. İnsan soyu ona göre daha iyi bir durumda değildir.

İnsan hayatı ıstırapların, endişelerin ve sıkıntıların devri daiminden başka bir şey değildir. “Hiç varolmamak,” der, “daha iyi olurdu, ne var ki bu elimizde değildir, ama tekrar yokluğa karışmak elimizdedir.” İnsanları iki temel zümreye ayırır—ihtiyaç ve meşakkatin aman vermeyip belini büktüğü biçareler, ve cansıkıntısının bezdirip bunalttığı zenginler ve aylaklar. Hayatın en büyük zevklerinin bile hiçbir kıymeti yoktur. Ulaşıldıklarında vaat ettikleri tatmin ya da doyumu asla vermezler. Düşüncenin hazları daha yüksektir ve birçok dünyevi üzüntü ve sıkıntının alt edilmesine katkıda bulunurlar, ama eğitimsizler bunlardan mahrumdur. Korkularıyla ölüm bütün bunların ötesindedir, eğer diğer bütün ıstıraplardan uzak olmuş olsaydı bile, ıstırap içindeki insan herhangi gerçek bir zevkin tadını çıkaramaz. Bununla birlikte Schopenhauer intiharı, “Yaşama İradesinin Yadsınması”nın meşru bir yolu olarak tavsiye etmez. O da tıpkı Hamlet gibi başı sonu olmayan bir bilinçsizlik halini özler:

> “To die—to sleep,—
> And by a sleep to say we end
> The heartache, and the thousand natural shocks
> That flesh is heir to;—’tis a consummation
> Devoutly to be wished.”[422]

Ne var ki o, Hamlet gibi, kendisini kişisel bir ölümsüzlük ve kişisel bir Tanrı

fikriyle sınırlamaz. Ötedeki herhangi bir şeye dair bir korkusu ya da bu hayatın ıstırapları için cennette bir telafi yahut karşılık umudu yoktur. Daha önce de söylediğimiz gibi Schopenhauer böyle bir kötümserlik düşünmüştür ve bunda başarısız olduğu söylenemez. Varoluşun sefillik ve kıymetsizliği hakkında çizdikleri tablolar bakımından kendisini takip eden ve aslında onu geçmeye çalışan, hatta bunu başaran çok sayıda tilmizleri ve takipçileri var. İçinde yaşadığımız dönem bize genç filozoflar için bir "dünya-ıstırap" çağı gibi görünmektedir.

IV

ESTETİK

SANATIN DERİN DOĞASI ÜZERİNE[564]

Arthur Schopenhauer

Sadece felsefe değil fakat aynı zamanda güzel sanatlar da aslında varoluş meselesinin çözümü için çalışır. Çünkü bir kere dünyanın safi tefekkürüne kendisini veren her ruhta, her ne kadar gizli ve bilinçsiz de olsa, eşyanın, hayatın ve varoluşun hakiki doğasını anlama arzusu uyanmıştır. Zira esasen akıl için, bir başka deyişle iradenin emellerinden [peşinde koşup durduğu şeylerden] kendisini kurtarmış ve bu yüzden saflaşmış olan bilmenin öznesi için alakaya değer olan sadece budur; nasıl ki salt birey olarak bilen özne için iradenin emelleri ve amaçları yegâne alakaya değer şeyler ise.

Bu sebepten ötürü eşyanın her safi nesnel, dolayısıyla her sanatsal kavranışı, hayatın ve varoluşun gerçek doğasının başka bir dışavurumu, "Hayat nedir?" sorusuna bir başka cevaptır. Her hakiki ve başarılı sanat eseri bu soruyu kendi tarzında sessizce ve vakur bir şekilde cevaplandırır. Fakat bütün sanatlar tefekkürün soyut ve ağır başlı dilini değil, sadece naif ve çocuksu sezgi dilini konuşurlar; dolayısıyla cevapları kalıcı bir evrensel bilgi değil, gelip geçici bir imgedir.[565] Bu itibarla sezgi bakımından her sanat eseri, her resim, her heykel, her şiir, tiyatrodaki her sahne bu soruya cevap verir. Müzik de bu soruyu, haddi zatında bütün diğerlerinden daha esaslı bir şekilde cevaplar, mutlak doğrudanlıkla anlaşılabilir, ama yine de akıl melekemizin diline çevirisi kabil olmayan bir dille olduğu için, her türlü hayat ve mevcudiyetin en iç, en derin doğasını dile getirir. Dolayısıyla diğer bütün sanatlar hep birlikte soruyu soranın önünde bir sezgi imgesi yahut sureti tutarlar ve derler ki: "Bak işte; hayat bu!" Verdikleri cevap doğru olabilirse de her zaman tam ve nihai değil, ancak geçici bir tatmin sunarlar. Çünkü her zaman ilke-kural yerine sadece bir parça, bir örnek sunarlar, ancak kavramın evrenselliği içerisinde sunulabilecek bütünü değil. Bu yüzden kavram için ve dolayısıyla tefekkür için ve soyut olarak bu soruya bir cevap vermek felsefenin işidir, ki işte bu yüzden kalıcı ve bütün zamanlar için tatmin edicidir. Ayrıca burada felsefe ile güzel sanatlar arasındaki ilişkinin neyin üzerine oturduğunu görüyoruz ve buradan hareketle bu ikisine olan kabiliyetin, eğilimi ve ikincil meseleler bakımından farklı olsalar da, hangi ölçüde ve nereye kadar esaslı biçimde aynı olduğunu çıkartabiliriz.

Bu itibarla her sanat eseri bize gerçekten hayatı ve şeyleri hakikatte nasılsalar öyle [gerçekte oldukları haliyle] göstermeye çalışır; fakat hayat ve hayattaki şeyler nesnel ve öznel olumsallıkların sisi nedeniyle herkes tarafından doğrudan

kavranılamaz. Sanat bu sisi dağıtır.

Şairlerin, heykeltıraşların, resim yahut grafik sanatçılarının eserleri genellikle kabul edilmiş derin bir bilgelik hazinesi ihtiva eder, bunun tek nedeni şeylerin bizatihi kendilerinin özlerine-doğalarına ait bilgeliğin bunlarda dile gelmesidir. Sözünü ettiğimiz sanatçıların eserleri şeylerin söylediklerini sadece açıklama ve daha saf tekrarlarla yorumlarlar. Bu yüzden şiir okuyan yahut sanat eserini temaşa ve tefekkür eden herkes, hiç şüphe yok, kendi kaynaklarından bu bilgeliğin ışığa çıkmasına katkıda bulunur. Dolayısıyla o sanat eserini ancak kabiliyeti ve kültürü elverdiği nispette anlar, nasıl ki derin bir denizde her denizci iskandilini ipinin uzunluğunun yetişeceği derinliğe kadar gönderirse. Herkes bir resmin önünde, onun konuşup konuşmayacağını, konuşacaksa kendisine ne söyleyeceğini görmek için bekleyerek bir prensin huzurunda durduğu gibi durmalıdır; ve prensin huzurunda olduğu gibi kendisi ona hitap etmemelidir, çünkü o zaman ancak kendisini işitecektir.

Bütün bunlardan her türlü bilgeliğin resim yahut grafik sanatlarına ilişkin eserlerde kesinlikle içerildiği, ama ancak bilkuvve olarak [virtualiter] yahut üzeri örtülü olarak [implicite] içerildiği sonucu çıkar. Buna mukabil felsefe aynı bilgeliği gerçek [actualiter] ve açık hale [explicite] getirmeye çabalar; bu anlamda şarap karşısında üzümler ne ise bu sanatlar karşısında felsefenin durumu da odur. Onun sağlamayı vaat ettiği şey, deyiş yerinde ise, zaten elde edilmiş olan açık bir kazanç, sağlam ve kalıcı bir mülkiyet olacaktır, halbuki sanatın başarılarından ve ürettiği eserlerden elde edilen sadece her zaman yeniden üretilecek olan kazançtır. Fakat bunun için cesaret kırıcı taleplerde, sadece onun eserlerini üretecek olanlar için değil, fakat ondan zevk duyacak olanlar için de gerçekleştirilmesi güç taleplerde bulunur. Bu yüzden onun halka açık yanı küçük kalır, halbuki sanatların bu yanı çok geniştir.

Bir sanat eserinden zevk almak için gerekli olduğunu söylediğimiz seyircinin yukarıda zikredilen işbirliği kısmen, her sanat eserinin ancak hayalgücü aracılığıyla müessir olabileceği gerçeğine dayanır. Bu yüzden sanat eseri düşgücünü harekete geçirmeli, heyecanlandırmalıdır, dolayısıyla muhayyile asla işin dışında tutulamaz ve hareketsiz bırakılamaz. Bu estetik etkinin koşuludur ve dolayısıyla güzel sanatların tümünün temel bir kuralıdır. Fakat buradan sanat eseri aracılığıyla doğrudan duyulara her şeyin değil, fakat sadece hayal gücünü doğru yola sevk etmek için gerekli olan kadarının verilebileceği sonucu çıkar. Bir şey ve aslında nihai şey her zaman atlanmalıdır [geri bırakılmalıdır]. Hatta yazar bile okuyucunun düşünmesi için bir şeyi her zaman geri bırakmalıdır, çünkü Voltaire'in gayet haklı olarak söylediği gibi: Le secret d'être ennuyeux, c'est de tout dire.[566]

Fakat buna ilave olarak sanatta en iyi olan doğrudan duyulara verilmeyecek kadar ruhi-manevi olandır; o seyircinin hayalgücünde doğmalı-uyanmalıdır, her ne kadar bunu sanat eserinin doğurması gerekiyorsa da. Büyük ustaların taslaklarının çok kere tamamlanmış resimlerinden daha etkileyici olmalarının sebebi budur.

Elbette buna bir başka üstünlük katkıda bulunur, o da şudur, bunlar kavrayış anında tek bir darbe ile tamamlanırlar, halbuki bitmiş resim ancak zekice düşünüp taşınma ve sürekli tasarlamanın [iteklediği] sürekli çaba ile meydana getirilir, çünkü ilhamın resim tamamlanıncaya kadar devam etmesi mümkün değildir. Temel estetik yasasından hareketle düşündüğümüzde balmumu figürlerin neden hiçbir zaman estetik etki hâsıl edemediği ve bu yüzden gerçek güzel sanat eserleri olmadıkları da izah edilebilir, her ne kadar tam da onlarda tabiat taklidi en yüksek dereceye ulaşabilirse de. Dolayısıyla heykel renk olmaksızın safi biçim sunar; resim rengi verir, ama biçimin safi görünüşünü sunar; bu yüzden her ikisi de seyircinin hayalgücüne hitap eder. Halbuki balmumu figür her şeyi, biçimi ve rengi aynı zamanda sunar; buradan gerçekliğin görünüşü doğar ve hayalgücü devre dışı kalır. Diğer taraftan şiir, haddizatında sadece hayalgücüne seslenir ve onu sadece sözcüklerle harekete geçirir.

Amaca dair uygun bilgiye sahip olmaksızın sanat araçlarıyla keyfi bir şekilde oynama her sanatta acemiliğin-beceriksizliğin temel ayırd edici özelliğidir. Böyle bir beceriksizlik kendisini hiçbir şeyi taşımayan dayanaklarda, amaçsız [helezoni] sütün başlıklarında, çıkıntılarda ve kötü mimari tasarılarında, berbat müziğin amaçsız gürültüsü eşliğinde anlamsız oyunlar ve figürlerde, çok az ya da hiçbir anlamı olmayan tekerlemeli şiir kafiyelerinde ve benzeri durumlarda gösterir.

Daha önceki bölümden[567] ve benim sanat hakkındaki genel görüşümden anlaşılmış olmalı ki sanatın amacı dünyanın idealarının (Platoncu anlamda, ki idea sözcüğü için kabul ettiğim yegâne anlamdır bu) bilgisinin gelişmesine yardım etmektir. Fakat idealar esas itibariyle sezgisel, dolayısıyla tam belirlenimleri bakımından tüketilemez bir şeydir. Bu nedenledir ki böyle bir şeyin iletilmesi ancak sezgi yolu üzerinde cereyan edebilir, ki bu sanatın yoludur. Dolayısıyla her kim ki bir ideanın kavranışıyla dopdoludur, sanatı iletişiminin aracı olarak seçtiğinde doğru yoldadır. Buna mukabil safi kavram tamamen belirlenebilir bir şey, o itibarla tüketilir bir şey, belirli biçimde düşünülmüş bir şeydir, ki bütün muhtevasına uygun olarak soğuk ve duygusuz biçimde sözcüklerle iletilebilir. Şimdi böyle bir şeyi bir sanat eseri aracılığıyla iletmeyi arzulamak çok yararsız dolaylı bir yoldur; esasen bu az önce tenkit ettiğim amaç hakkında bilgi sahibi olmaksızın sanat araçlarıyla amaçsızca oynamaya dahildir. Bu yüzden tasavvuru safi, belirli kavramlardan neşet etmiş bir sanat eseri her zaman özgünlükten

uzaktır.

Plastik sanatlara ait bir eseri düşünürken veya bir şiiri okurken ya da bir müzik parçasını dinlerken eğer belirli, sınırlı, soğuk, duygusuz kavramın ışıldadığını görürsek ve neticede sanatın zengin kaynaklarının tümüyle bu eserin nüvesi olan kavram ortaya çıkarsa, dolayısıyla eserin umumi tasavvuru sadece bu kavramın sarih bir şekilde düşünülmesine dayanıyor ve bu itibarla onun iletilmesiyle tamamen tükeniyorsa, öfke ve kızgınlık içerisinde ondan nefret ederiz, çünkü aldatılmış olduğumuzu, ilgi ve dikkatimizin istismar edildiğini duyumsarız. Bir sanat eserinin uyandırdığı izlenimden ancak üzerine bütün derin düşünme çabamıza karşın bir kavramın açıklığına-belirliliğine indirgeyemediğimiz bir şeyi ardında bırakması halinde bütünüyle tatmin oluruz. Safi kavramlardan türeyen bu melez kökenin işareti bir sanat eserinin yaratıcısının, daha onun üzerine çalışmaya girişmezden önce, huzura-vücuda getirmek istediği şeyi açık sözcüklerle ifade edebilmesidir; çünkü o durumda bütün amacına bu sözcüklerin bizatihi kendisiyle ulaşması mümkün olurdu. Bu yüzden, günümüzde sık sık teşebbüs edildiğine tanık olduğumuz üzere, Shakespeare veya Goethe'nin bir şiirini, iletilmesi bütün şiirin gayesi olduğu zannedilen soyut bir hakikate indirgenmeye çalışıldığında, yapılan iş saçma olduğu kadar değersiz kıymetsiz bir iştir de. Tabiatıyla sanatçı eserini tertip ve tanzim ederken düşünmelidir, fakat ancak düşünülmezden önce seziş gücüyle algılanmış olan bu fikir iletildiğinde çağrışım ve uyarım gücüne sahip olur ve böylelikle ölümsüz ve yok edilemez hale gelir.

Dolayısıyla daha önce zikrettiğimiz ressamların taslakları gibi tek darbede vücuda getirilmiş eserin, ilk kavrayışın ilhamı bakımından kusursuz olduğuna ve deyiş yerinde ise bilinçsiz biçimde çizildiğine işaret etmekten geri durmayacağız; tıpkı bütünüyle düşünülmeksizin ve sanki tamamen ilhamla gelen melodi gibi; ve son olarak içinde bulunulan anın derin bir şekilde hissedilmiş haleti ruhiyesinin ve civardaki şeylerin insan ruhu üzerinde bıraktığı izlenimin sanki, vezin ve kafiyesi hiçbir zorlama olmaksızın kendiliğinden gerçekleşen sözcüklerle gayriihtiyari bir şekilde gürül gürül aktığı kelimenin gerçek anlamında lirik şiir, safi şarkı gibi. Derim ki bütün bunlar araya tefekkürün, düşünüp taşınmanın hiçbir türden karışımının girmediği, kendinden geçiş anının, ilhamın, dehanın özgür sevki tabisinin saf eseri olmanın büyük üstünlüğüne sahiptirler. Bu yüzden bunlar tepeden tırnağa, gerek muhteva gerekse biçim bakımından zevk ve hoşnutluk vericidir ve husule getirdikleri etki yavaş yavaş düşünüp taşınarak vücuda getirilmiş en büyük sanat eserlerinin etkisinden hedefini bulma bakımından daha şaşmazdır.

Bütün bunlarda, sözgelimi büyük tarihsel resimlerde, uzun epik şiirlerde, büyük

operalarda vb. düşünme, tasarlama ve ölçüp tartarak seçme önemli bir rol oynar. Anlayış, teknik beceri, bilindik şeyler burada dehanın kavrayışının ve ilhamının bıraktığı boşlukları doldurmalıdır ve her türden gerekli yardımcı çalışma gerçekte yegâne halis ve göz alıcı kısımların harcı olarak [eserin] içinde gizli bulunmalıdır. Bu türden bütün eserlerin, ki bunun tek istisnası çok büyük ustaların (sözgelimi Hamlet, Faust, ve Don Juan operası gibi) en kusursuz şaheserleridir, bunlardan alınan hazzı bir ölçüde sınırlayan yavan ve usandırıcı bir şeyin karışımını kaçınılmaz olarak neden içerdiğini bu izah eder. Messiad, Gerusalemme Liberata, hatta Paradise Lost ve Aeneis bunun kanıtlarıdır; ve Horatius şu cüretkâr yorumda bulunur: Quandoque dormitat bonus Homerus.[568] Fakat bunun böyle olması genelde insanın kabiliyet ve istidatlarının sınırlılığının bir sonucudur.

Faydalı sanatların anası zorunluluktur; güzel sanatların anası ise bolluk ve mebzuliyettir. Babalarına gelince ilki anlayışa, ikincisi dehaya sahiptir, ki bizatihi bu sonuncusu da bir tür bolluk, iradenin hizmeti için gerekli olan miktarın ötesinde bilme gücünün bolluğudur.[569]

SCHOPENHAUER'İN NIETZSCHE

ÜZERİNDEKİ ETKİSİ[597]

G. N. Dolson

Ekim 1865 ile Ağustos 1867 arasındaki bir dönemde, o zaman henüz Leipzig Üniversitesi'nde bir filoloji talebesi olan Friedrich Nietzsche bir eskici dükkânında Die Welt als Wille und Vorstdlung'un bir nüshasını buldu.[598] Kitap kendisi için yeniydi ve hemen onu alıp eve götürdü. Okuyup bitirdiğinde Schopenhauer bir tilmiz daha kazanmıştı. Öğretiyi yeni benimsemiş birisinin heyecan ve gayretiyle Nietzsche tuttuğu bu yeni yol için taraftarlar aramaya başladı. Dostlarının inançlarını değiştirmede başarılı oldu ve hep birlikte rehberlerine saygıda kusur etmeyen bir topluluk oluşturdular. Eğer birisi bir sıkıntıyla karşılaşsa, diğerleri Schopenhauer'in eserlerinden uygun pasajlarla derhal imdadına yetişiyordu. İnceleyip araştırdıkları bir öğretiler toplamasından ibaret değildi. Schopenhauer onlar için ideal filozofun ete kemiğe bürünmüş hali, neredeyse kişisel ilişkiye girdikleri bir dosttu. Daha sonra Nietzsche Bâle'de filoloji kürsüsüne geçtiğinde açık niyeti Schopenhauer felsefesinin ruhunu filolojiye aşılamaktı.[599] Unzeitgemässe Betrachtungeni [Mevsimsiz Düşünceler] yazmaya başladığında, bunlardan birine Schopenhauer als Erzieher [Eğitimci Olarak Schopenhauer] başlığını verdi ve burada Schopenhauer'in kendisi için ne anlama geldiğini göstermeye çalıştı. Deneme Schopenhauer'in teorilerini tekrarlamaktan çok, Nietzsche'nin kendi ifadesiyle, onun "fizyolojik etkisi"nin[600] bir tasviridir. "Bir filozofun önemi," der, "kendine özgü öğretilerinden çok gerek kitaplarında gerek hayatında sergilediği örneğe dayanır; çünkü bir filozof sadece büyük bir düşünür değil, fakat samimi ve hakiki bir insandır ve Schopenhauer bu güçlü nitelikler bakımından seçkindir." O insanlara hayatın ne anlama geldiğini ve gerçek bir kültürün temellerinin ne olduğunu gösterir. O insanlara, her bir ruhun dışarıdan gelen tesirlerle rahatsız edilmeksizin kendi hayatını yaşamasını, kendi yolunu özgürce belirlemesini, bunun için de kişinin çevresinden kaynaklanan önyargılardan kurtulmasını öğretir.[601] Bağımsızlığı onu mümkün en iyi eğitimci (Erzieher) yapar. Ondan insanlar asıl olanın mutluluk olmadığını, hayatın amacının soylu bir kültürün yerleştirilmesi ve dehanın vücuda getirilmesi olduğunu öğrenebilirler. Bütün deneme öylesine coşku dolu bir ruhla kaleme alınmıştır ki okur ister istemez Schopenhauer'in felsefe tarihindeki en büyük isimlerden biri olduğunu hissedecektir. "Ben," der, Nietzsche, "ondan daha ilk sayfayı okuduktan sonra bütün yazdıklarını okuyacağını ve söylediği her sözü dinleyeceğini bilen Schopenhauer okurlarından biri olmuştum".

Kendi sistemi daha belirgin bir şekle büründükten sonra Nietzsche ustasına duyduğu derin ve içten sadakati terk etti, hatta Schopenhauer'in bir zamanlar kendisi için sahip olduğu derin anlamın açıklamasının kendi doğasında bulunacağını hissetmeye başladı. Tilmizlik gayretiyle kendi fikirlerini başka sözcüklerle ifade etti, hatta Schopenhauer'in formlarından yararlanırken dahi onlara farklı bir muhteva yükledi. Bu bakımdan Nietzsche'nin erken görüşlerine ve onları biçimlendiren etkileri karşı adil davranıp davranmadığından kuşku duyulabilir. Bir zamanlar herhangi birisinin felsefesini kabul ettiğine inanmayı kolay bulmayacak kadar düşünsel özgürlüğe tutkuyla bağlıydı. Ne var ki kitaplarının tanıklığı kendi aleyhinedir ve Schopenhauer'in etkisinin gerçek ve önemli bir etki olduğunu varsaymakta bir sakınca yoktur. Çözülmesi gereken sorun onun varlığıyla değil, fakat daha çok doğrultusu ve kapsamıyla ilgilidir.

Nietzsche'nin felsefesi gelişiminin farklı aşamalarında öylesine farklı özellikler sergiler ki kronolojik bir düzenlemesi yapılmadan görüşlerinin incelenmesi neredeyse imkânsızdır. Yazıları kolaylıkla üçe ayrılabilir ve bu üç dönem sergilediği farklı açılar bakımından estetik, düşünsel ve ahlaki olarak adlandırılabilir. Her biri yazınsal etkinliğinin bütünü boyunca Nietzsche'nin dikkatini meşgul etmiş soruya, yani gerçek kültürün özü, ya da onun için aslında aynı şey demek olan par excellence değerli olan şey sorununa bir cevap sunar. Nietzsche gerçekten değerli olan şeyin ne olduğu sorusunu her zaman sordu ve gelişiminin farklı aşamalarında dünya ona farklı yönlerden göründüğü için doğal olarak birbiriyle çelişen cevaplar verdi. Bu kadar çok düşünce aşamaları içinde bir kimsenin etkisinin izini sürmeye çalışmak belki de tehlikeli bir girişimdir. Farklılıkları da benzerlikleri de gereğinden fazla vurgulamaktan sakınmak güçtür. Nietzsche ve Schopenhauer arasındaki tam bir uzlaşmayı çoğu kez ele alınan konuların doğası imkânsız kılar. Metafizik Nietzsche için her zaman yabancı bir felsefe disiplini olarak kaldı, ilgileri hiçbir zaman ona yönelmedi. Hatta o evrenin arz ettiği nihai muammayı çözme girişimleriyle alay etti ve kimi zaman insan aklının zayıflığından çok bilinecek nihai cevapların olduğu kanaatine tepeden baktığı görülür. Buna karşılık Schopenhauer bir metafizikçiydi. Fenomen ve numenin doğası, bu ikisinin birbiriyle ilişkisi gibi soruları ciddiye aldı. Ding an siche bir Alman filozofun geleneksel saygısıyla yaklaştı. Doğal olarak Nietzsche ve Schopenhauer felsefelerinin konusu çoğu zaman birbirinden farklıydı. Ne var ki yukarıda da söylendiği gibi, bazı bakımlardan ortak noktalar kalmıştır ve her ne kadar bu uzlaşma noktaları Nietzsche daha büyük bir bağımsızlığa ulaştığı ölçüde sayıca azalmışsa da bütünüyle kaybolmamıştır.

1872'de Die Geburt der Tragödie'nin [Tragedyanın Doğuşu] yayımlandığı

dönemde Nietzsche bir Schopenhauer takipçisiydi ve bunu açıklamaktan çekinmiyordu. Doğru, kitabın konusu Schopenhauer metafiziğiyle ilgili herhangi bir tartışmayı imkânsız hale getirmiştir, ama Nietzsche'nin o dönemden kalma not defterlerinden yayımlanmış seçkiler üstadının teorilerinin çoğunu kabul ettiğini göstermektedir; hatta bu açık ifadeler olmasa bile Geburt'tan çıkarılacak olan sonuçlar Schopenhauer'in etkisinin önemini göstermeye yetecektir. Not defterlerinde bulunan fragmanlar evrenin nihai doğasıyla ilgili bir tartışmaya yer vermektedir ve burada gerçek bir Schopenhauerci olarak Nietzsche bunun irade olduğunu açıklamaktadır.[602] Zihin görüngüseldir: İradenin ve tezahürlerinin dışında hiçbir şeyin gerçek anlamda varolduğu söylenemez. İradenin bireyselliğe ulaşma çabaları insanın bir parçasını oluşturduğu fenomenler dünyasının nedenidir. Kendi başlarına hiçe yakın olan fenomenlerin ne kadar farklı biçimlere büründüklerinin önemi yoktur. Eğer bir kıymetleri varsa bu varoluşu desteklemelerinin derecesinde aranmalıdır. Kalıcılığı meydana getiren şey diğer karakteristiklerin hiçbiri nazariitibara alınmaksızın tek başına iradeye yüklenir. Nietzsche bilinçli ve bilinçdışı tasavvuru birbirinden ayırırken Schopenhauer'den ayrılır ve ayrıca bireysel varoluşu mantıksal olarak önceleyen bir ilk akıldan söz eder.[603] Bireyleşme tikel fenomenler ile irade arasında bir orta konumu işgal eder görünen bu bilinçdışı tasavvurun, evrensel kavramları oluşturan ilkenin sonucudur. Ne var ki bu, iki düşünür arasında esaslı bir farklılık oluşturmaz ve Nietzsche'nin diğer konularla ilgili görüşleri üzerinde bir etkisi olmadığı ve özellikle bu ilk metafizik teorilerle ilgili daha sonraları herhangi bir beyanda bulunmaktan ve yayınlamaktan bilerek kaçındığı için pekâlâ göz ardı edilebilir.

Nietzsche ile Schopenhauer arasındaki bağlayıcı bağ iradenin asli doğasıyla ilgili görüştür. Nietzsche her ne kadar daha sonraki yazılarında teorinin belirgin biçimde Schopenhauer'e özgü formunu terk etmişse de iradeye hâlâ en ayrıcalıklı yeri veriyor, aslında zihnin ikincil önemini giderek daha fazla vurguluyordu. Kuşkusuz yaşama iradesi [Wille zum Leben] onda güç ya da iktidar iradesine [Wille zur Macht] dönüşmüştü, ama hâlâ iradeydi. Nietzsche ruhun diğer bütün tezahürlerini ona indirger, hatta onunla dünyayı açıklamaya girişir. En azından irade ancak irade üzerinde müessir olabileceği için dünyanın basit tabirlere tek mümkün ircasının iradenin her yerde hazır ve nazır olduğu varsayımında bulunabileceğini söyler.[604] İnsan iradesiyle çevresi arasındaki ilişki başka şekilde anlaşılır hale getirilemez. Basitleştirmeyi tamamlamak için ruhun bütün dürtülerinin iradenin tek formunun, "iktidar iradesi"nin farklı tezahürleri olduğunu varsaymak yeterlidir. Schopenhauer'den farklı olarak Nietzsche hiçbir yerde teorisinin kozmolojik yanıyla ilgili ayrıntılara girmez, bütün dikkatini iradenin insan hayatında her zaman her yerde mevcudiyetini göstermeye hasreder, çünkü

“iktidar iradesi” insan hayatında sadece her türlü varoluşu açıklayan bir ilke değil, fakat değer ölçütü olarak da ortaya çıkar. Bütün bilinç durumları ona bağlıdır ve onu dışa vurma derecesiyle ölçülmelidir. İradenin kişinin düşünce ve duyguları için bir temel olarak mevcudiyetini ayrıntılarıyla göstermeye dönük çok az bir çaba vardır. Onun temel doğası Nietzsche için o kadar açık bir varsayım konusudur ki sadece onu ispatlamaya çalışmaktan kurnazca uzak durmaz, fakat aynı zamanda onun muhtelif tezahürlerini gösterme mecburiyeti de duymaz. Daha çok iradenin ahlaki değerini tespit etmekle, iradenin dereceleriyle ahlakın dereceleri arasında ilişki kurmakla ilgilenir. Ve bunu yaparken üstün iyiyi iradenin bütünüyle yadsınmasında değil, fakat onun en kâmil manada ileri sürülmesinde bulduğu için Schopenhauer’den esaslı biçimde ayrılır.

Bu genel yaklaşımdan daha belirli teorilere geçilir geçilmez Nietzsche ile Schopenhauer arasındaki farklılıklar sayıca benzerlikleri kat kat geride bırakan noktaya ulaşır. Aslında uzlaşmaya benzer bir durum içinde oldukları tek saha estetiktir. Bu kuşkusuz kısmen Nietzsche’nin sanat teorisine ve sanat eleştirisine müspet katkılarının zamanca erken ortaya çıkmasından kaynaklanır; fakat daha sonra da Schopenhauer’den kopuşu bu sahada kolay kolay hissedilmez. Ne var ki burada bile iki düşünürün ele aldığı konular kural olarak farklıdır, fakat Nietzsche’nin yazılarındaki Schopenhauerci ruh yine de aşikârdır. Genel olarak Schopenhauer’in hep aynı soruları ele alıp tartışma fırsatı olmuş olsaydı her zaman aynı sonuca varacağı izlenimi her zaman elde edilir.

Aslında Nietzsche’nin sanatsal ifade biçimlerinin hepsinde bulduğu ve Apollon ile Dionysos’un isimleriyle özdeşleştirdiği iki güç ya da eğilimin Schopenhauer’in Wille ve Vorstellungundan hiç de farklı bir yanının olmadığını göstermeye dönük bir girişimde bulunulmuştur. Ne var ki böyle bir özdeşleştirmeye karşı yöneltilebilecek şu iki esaslı eleştiri görmezden gelinemez. Öncelikle Nietzsche hiçbir zaman bu iki gücün sanat alanının dışına yayılmasını çağrıştıracak bir beyanda bile bulunmamıştır. Hiçbir zaman bunları genel olarak evrene uygulamaya kalkmamıştır; ve her ne kadar böyle bir girişimde bulunmuş olsaydı neticede Schopenhauer ile aynı sonuçlara varacak olsaydı da, bir kimsenin isminin bile bile yapmaktan geri durduğu bir şeyle anılmak istenmesindeki bu ısrarın nedeni anlaşılamamaktadır. Önerilen koşutluğu kurmayı reddetmenin ikinci nedeni Apollon ve Dionysos’un isimleriyle özdeşleştirilen eğilimler arasındaki ayrımın Schopenhauer’in estetik sınıflandırmalarından biriyle çok daha fazla örtüşmesidir. Schopenhauer bir yandan tasviri ve plastik sanatlar ile diğer yandan müzik arasında keskin bir ayrım çizgisi çizer ve daha sonraları ikincisini iradenin daha doğrudan ifadesi ve dolayısıyla doğası

bakımından daha esaslı bir sanat dalı olarak görmüştür. Nietzsche aynı ayrımı iki sanat eğilimiyle ilgili olarak yapmıştır. Apollon ile simgeleştirilen eğilim dışavurumunu deyiş yerindeyse bütün durağan sanatlarda bulur. Buna karşılık Dionysos'un simgelediği eğilim müzikle ilgili sanatlar ile lirik şiir ve özellikle müziğin kendisi gibi duygusal sanatları içine alır. Apolloncu eğilim bir düş, Dionysosçu eğilim bir derin coşku ya da sarhoşluk halidir. Sonuncusu onun duygu gücünü tasarım formuyla örtmeksizin doğrudan iradeyi dışa vurur. Özünde bu Schopenhauer'in görüşüdür ve kurulan bu koşutluğun yakınlığının Wille ve Vorstellung ile özdeşleştirme girişimini desteklediği söylenebilir.

Estetik alanının dışında Nietzsche ile Schopenhauer arasındaki farklılıklar her yerde göz önündedir. En çarpıcı olanlarından biri hakikate biçilen değerle ilgilidir. Nietzsche uygarlık tarihini uzun yanılgılar silsilesinin sonucu olarak görür ve bu yanılgılar olmasa herhangi bir ilerlemenin gerçekleşmesinin tasavvur edilemeyeceğini düşünür. Bizim için hayatı anlamlı kılan aklın, sanatın, bütün duygu ve duyarlıkların gelişimi yanlış fikirlere dayanır. Hakikate dair bir bilgi değerli olan pek çok şey için ölümcül olurdu. Schopenhauer'in görüşü Nietzsche'nin görüşünün tam tersidir. Ona göre her hata ölümcül bir zehirdir.[605] Peşinde koşulmaya değer tek şey hakikat ve sadece hakikattir.

Nietzsche'nin felsefi düşünceye en önemli katkısı esas itibariyle ahlaki bir karaktere sahip olduğundan başka yazarlarla ilişkilerinin ele alınıp irdelenmesi öncelikle ahlak sorunları açısından olmalıdır. Schopenhauer'in tersine Nietzsche'de ahlak için metafizik bir temel bulmak mümkün değildir, bu onun sisteminin doğasından kaynaklanır. İradenin insan hayatındaki temel etmen olduğu varsayılır; ve her ne kadar açıklayıcı ve temel ilke olarak evrensel geçerliliği hakkında kısa bir açıklama sunulursa da bu tamamen ikinci derecede önemli bir mesele, bir kişilik unsuru olarak iradeyle ilgili daha önemli meseleyle yaşamsal bir bağı olmayan tali bir konudur. Bu daha sınırlı anlamda iradenin Nietzsche ile Schopenhauer'de aynı olup olmadığı kolay kolay kategorik olarak cevaplandırılamayacak bir sorudur. Eğer "yaşama iradesi" ve "iktidar iradesi" çok keskin hatlarla belirginleştirilmiş olarak ele alınacak olursa aşikâr ki bu iki tabirin anlam bakımından birbiriyle özdeş olmadığı görülecektir. Yine de "yaşama iradesi" zorunlu olarak güç kullanımını ve güce ulaşma çabasını içine alır. Diğer canlılarla belli ölçüde bir mücadele ve onların üstesinden gelmede belli ölçüde bir başarı olmaksızın bir hayat tasavvur edilemez. Hayat arzusu ve iktidar tutkusu zaman zaman birbiriyle çatışır; bunlar her zaman aynı değildir. Sonuncusu, en azından Nietzsche'nin tasvir ettiği biçimiyle, daha bilinçlidir ve daha yüksek bir gelişme aşaması olarak adlandırılabilir. Onunla "yaşama iradesi" arasındaki

koşutluğun yakınlığı bütünüyle bu iki ilkenin yorumuna dayanır. İstenirse aralarındaki mesafe alabildiğine açılabilir, istenirse kolaylıkla birbiriyle telif edilebilir; her iki yöntemin kendince haklı sebepleri vardır. İkisinin ortası belki takip edilebilecek en ihtiyatlı yol olurdu, ama burada da kabul edilen benzerlik ve farklılığın derecesi ister istemez bir kişisel kanaat meselesi olacaktır.

İktidar tutkusu nasıl yorumlanırsa yorumlansın o Nietzsche ahlakının temel ilkesidir; ve iradenin kullanılmasını sadece bir olgu olarak değil fakat ahlaki bir amaç olarak görmesi bakımından da Schopenhauer'den ayrılır. Gerekli olan tek şey daha fazla hayat, duygu ve içtepinin sağlıklı özgürlüğüdür. Hiçbir şey sekincilikten Nietzsche'nin özellikle maddi biçimi itibariyle gücü Tanrılaştırmasından daha uzak değildir. Sonuçta Schopenhauer'in kötümser öncülleri kabul edilir, fakat bunlardan çıkarılan sonuçlar reddedilir. Dünyanın kötü olduğuna ve sefaletin her yerde kol gezdiğine kuşku yoktur. Hayat ıstırap ve kederle doludur, bunun için ne bir yardım ne bir umut vardır; gelecek şimdi ve geçmiş kadar karanlıktır. İnsan zayıflığı bakımından acınacak durumda olan zavallı bir yaratıktır, sağlıklı bir hayvan bile değildir. Nietzsche bütün bunlara ve daha fazlasına inanır, ama bu yüzden hiçbir zaman umutsuzluğun doğurduğu eylemsizliği savunmayı düşünecek bir noktaya gelmemiştir. Kaale alınmaya değer yegâne varlık olan güçlü insan kader kendisine karşı olduğunda daha bir azimle savaşır. Onu hiçbir acı alt edemez, çünkü o hiçbir şeye boyun eğmeyecektir. O umutsuz yaşamayı göze alacak kadar güçlüdür. O dünyanın durumunun farkındadır, yanılsamaların kurbanı olmaz, fakat bizzat önüne çıkan engellerin çokluğu ona kötülüğün üstesinden gelmede kendi gücüne güvenme bakımından ateşli bir neşe verir. O her zaman her yerde boyun eğmek nedir bilmeyen ateşli bir savaşçıdır.

Nietzsche'nin bu görüşlerinin kötümserlik olarak yaftalanmasının doğru olup olmadığı sorulabilir. İyimserlik olarak nitelenemeyeceği açık gibidir, ancak yine de ona göre hayat kesinlikle peşinde koyulmaya değer bir şeyler sunar. Kötülük nefes aldırmayabilir, ama insan onunla mücadele ettiği sürece hayat güzeldir. Ne olursa olsun umutsuzluğa dair herhangi bir imada bulunulmaz, kurtuluşun iradenin yadsınmasında aranması gerektiği konusunda bir hissiyata asla tesadüf edilmez. Görüşlerini Nietzsche'nin kendi ismi tam olarak tasvir eder. Onun hayat karşısındaki tavrı "trajik bir iyimser"in tavrıdır.

Nietzsche ile Schopenhauer arasındaki farklılık hayata atfedilen değer bakımından büyük olmasına büyüktür, ama erdemlere biçtikleri değer açısından da aralarındaki ayrılık daha az değildir. Aslında Nietzsche'yi ahlak bahsinde yazmaya sevk eden temel saiklerden biri Schopenhauer'in duygudaşlık veya merhamet görüşüne duyduğu karşıtlıktır. Duygudaşlığı temel erdem yapmak yerine

o bunu kusur ya da zayıflıkların arasına koyar ve onu savunabilecek düşünürler için hakaretamiz tabirler bulmakta zorlanır. Onun gözünde bu bir zayıflık alametidir, bu hissi duyan için de onun muhatabı olan için de bu bir yüz karasıdır. Birinde bu bir başkasının gizlisini saklısını araştırma arzusunu, tam bir nezaket ve ihtiyat yoksunluğunu ele verir. Diğerinde kişinin mücadele etmesi gereken şeylere yenik düştüğünün ve artık kendi kendine yeterli olamadığının bilinmesinde bir sakınca görmediğini, hatta düpedüz bunu arzu ettiğini ortaya koyar. Ahlaklılığı duygudaşlığın üzerine oturtmak her insanı, yegâne değer ölçütü hayatı daha kolay hale getirmek olan bir köle yapmak anlamına gelir.

Nietzsche duygudaşlığı alçakgönüllülük ve fedakârlık gibi sözde erdemler arasına sokar. O bunları gerçek birer kusur ve zayıflık olarak görür ve övgüye değer bulduğu yegâne nitelikler savaşçıya özgü olan niteliklerdir. Güç ve dayanıklılık [salâbet] ve bunları kullanmaktan duyulan haz özgür bir insanın erdemleridir. Bunları şu veya bu biçimde dışavurmayan hiçbir şey erdem ismiyle anılmaya layık değildir. Tam bağımsızlık, tam başına buyrukluk ve pervasızlık, belli ölçüde acımasızlık ve gaddarlık karşılaştırılması mümkün olmayacak ölçüde duygudaşlıktan üstündür.

Nietzsche ve Schopenhauer'in ahlak ülküleri, farklı ahlaki niteliklere biçtikleri değer kadar ve aynı şekilde birbirinden açık biçimde farklıdır. Schopenhauer için insan hayatının en yüksek amacı yaşama iradesinin yadsınmasında ortaya çıkar. Buna erişmek için atılacak ilk adım başkalarının ıstırap ve acılarını paylaşmak yani duygudaşlıktır, bu durum da her türlü hayatın, hatta bütün varlıkların temelde aynı olduğu hissedilir. Bu duygu güçlendikçe her türlü çabanın beyhudeliği ortaya çıkar, her türlü arzu bastırılır ve hayatın kendisi düşünülmeye değer olmaktan çıkar. Son aşama tam sekincilik, her türlü maddi ve düşünsel hayatın yadsınmasıdır. Schopenhauer'in savunduğu ahlak ülküsü bir Budist keşişin ahlak ülküsüyle aynıdır. Her ikisi için de hayat bütün kötülüklerin en büyüğüdür, geri kalanların hepsini içinde barındırır, Nirvanaya en çok yaklaşan kimse azizdir.

Nietzsche'nin savunduğu ahlak ülküsüne bundan daha zıt bir ahlak ülküsü formu düşünmek imkânsızdır. Nasıl ki onun için başta gelen erdemler saldırgan hayata en çok yardım eden erdemlerse, kişinin kendisini tam bir serbesti içinde öne sürmesi, ifade etmesi de onun ahlak ülküsüdür. O en kâmil manada kendisini savaşçıda dışa vurur. Savaşçı önüne çıkan bütün engelleri güç ve kuvvetini kullanarak ezip geçer. Ahlaki hedef başkaları için değil, kişinin kendisi için hayattır. Kişinin kendi kişiliğinin gelişimi, kendisini ifade etmesi, her türlü sınırlamadan kendisini özgür hissetmesi iktidar arzusu için hem araç hem de amacın bir parçasıdır. Napoleon bu soylu tasavvurun ete kemiğe bürünmüş halidir. O kuşku korku duymaksızın bu

güce ve onu kullanma iradesine sahipti. İnsanın hedefi korkmaksızın çekinmeksizin kendini öne sürmektir ve onun önüne çıkan her şey acımasızca bir kenara itilmelidir.

Nietzsche ve Schopenhauer arasındaki böylesine büyük farklılıklara rağmen görüşleri arasında yaygın olarak var olduğu varsayılan yakın ilişki nerede aranmalıdır öyleyse? Savundukları öğretiler arasında büyük benzerliğe rastlamadık ve ilgilerinin de genel olarak büyük ölçüde birbirinden ayrı yolları tuttuğu açıktır. Ama yine de bu iki düşünür arasındaki ilişki gerçek ve önemli bir ilişkidir. Nietzsche'yi özellikle Schopenhauer'e çekmiş görünen şey gelenek ve kamuoyu baskısından tam ve esaslı bağımsızlıktı ve onun eserlerini genellikle dışarıdan gelen etkilere karşı özenle koruduğu özgürlük nedeniyle över. Schopenhauer hayatta veya ölmüş olsun yerleşmiş otoriteye karşı çıktığı noktada büyüyen adamdır; ve Platon ve Kant dışındaki filozofların sistemlerinde övülecek pek az şey bulabilmiştir. Eleştirilerini ifade etme tarzı çoğu zaman üslup bakımından kişiseldir ve okurlarının çoğuna çirkin ve itici görünmeden bunu yapabildiği pek söylenemez. Birçok noktada daha büyük bir özgürlüğü savundu, ancak bunun kendisindeki aksinin daha fazla açıkgörüşlülük yerine farklı bir dogmatizm biçimi olarak tezahür etmiş olması bakış açısını Nietzsche için muhtemelen daha çekici kılmış olmalıdır. Onu en güçlü biçimde etkilemiş olan tam da bu düşünsel tavırdır. Büyük bir sertlikle Schopenhauer'in görüşlerinin çoğunun aksini ispat etmeye çalışmış, ama bunu yaparken kendisi için her zaman değerli bir hasmın mevcudiyetinin farkında olmuştur; tenkitleri hiçbir zaman küçümseyici olmamıştır. Bu iki düşünür arasındaki en temel bağ benzer düşünsel kişilik bağı olmuştur; ve her ne kadar Schopenhauer'in Nietzsche'nin felsefesinin daha sonraki dönemleri üzerindeki etkisi her zaman olumlu olmasa ve çoğu zaman belirsiz gibi görünse de hiçbir zaman daha az gerçek olduğu söylenemez.

[1] Meraklısı Düşüncenin Çağrısı, Düşüncenin Çağırdığı, Hümanizmin Özü, Okumak Yazmak ve Yaşam Üzerine isimli kitaplara bakabilir.

[2] Thomas Bailey Saunders, Schopenhauer: A Lecture. Adam and Charlers Black, Londra, 1901. [Buraya ancak bir kısmı alınabilmiş olan monografinin tamamı için bkz. Thomas B. Saunders, Schopenhauer, Say Yayınları, İstanbul, 2006.]

[3][Değişik dillerde farklı biçimlerde ifade edilmiş olsa da çağlar boyunca hep dile getirilmiştir: veritatis simplex oratio est! (yalındır hakikatin dili!)]

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

[5] [Daha sonra Nietzsche'de der Wille zur Macht biçiminde ulaşacağı nihai zirvenin arka planı Heidegger'in aynı isimli ünlü çalışmasından takip edilebilir.]

[6] Neue Paralipomena, ed. Grisebach, s. 637.

[7] “Bizler de düşlerle aynı maddeden yapılmışız ve kısa ömrümüz bir uykuyla sarılmış.” W. Shakespeare, Fırtına, çev. Sabri Gürses.

[8] [: Çok daha derin biçimde karmaşık bir harekete dair yüce bir duygu... Tüm düşünen varlıkları, düşüncenin tüm nesnelerine zorlayan ve herşeyi etkileyen bir hareket ve ruh.]

[9] [: Cohésion, kaynaşma, yapışma.]

[10] [: Dolayısıyla Schopenhauer'in kendi felsefi sistemini açıkladığı okur Kant felsefesi hakkında yeteri kadar bilgi sahibi olduğu varsayılan okurdur.]

[11] Schopenhauer's Criticism Of Kant's Theory Of Experıence, Longmans, Green&Company, New York, 1911.

[12] G., I, s. 13; H. K., I, s. 13. Kolaylık için Schopenhauer'in eserlerinin Grisebach baskısına G., Haldane ve Kemp'in İngilizce The World as Will and Idea çevirisine H. K., Kritik der reinen Vernunft'un birinci baskısına, Kr. d. r. V., ve Max Müller'in İngilizce çevirisine M. kısaltmalarıyla atıfta bulunulacaktır. Diğer atıflar için böyle bir kısaltma kullanılmamıştır.

[13] Aşağıdaki hülasa ana hatları itibariyle, İrade ve Tasavvur Olarak Dünya'nın Zeyil'inde verildiği biçimiyle, Schopenhauer'in "Kant Felsefesi Eleştirisi"nde takip ettiği düzene bağlı kalacaktır.

[14] G., IV, s. 26; Bax, Schopenhauer's Essays, Bohn's Library, s. 13.

[15] G., IV, s. 26; Bax, s. 14.

[16] G., I. s. 542; H. K., II, s. 15.

[17] G., I, s. 537; H. K., II, s. 9. [: “Her şeyi kırıp yıkan.”]

[18] Krş. G., I, s. 537 d.; H. K., II, s. 9 d.

[19] [: Teolojinin hizmetkârı.]

[20] G., IV, s. 118 vd.

[21] [: Schopenhauer terminolojisindeki karşılığı die Anschauung (dikkatle bakmak gözlemlemek anlamına gelen anschauen fiilinden): Schopenhauer bunu göz bir objeyi retina üzerindeki bir his veya duyumun sebebi olarak algıladığında oluşan şeyi ifade etmek için kullanır ve bu yüzden zaman zaman "görü" diye karşılandığı görülür. Metinde ise bir objenin algılandığı zihinsel edimi kastetmek için kullanıldığında, genellikle Anglo-Sakson dünyada perception ile karşılandığından, "algı" [Wahrnehmung], vurgu soyut tasarım yerine doğrudanlık üzerine yapıldığında ise intuition karşılığına bağlı olarak "sezgi" ile çevrilmiştir. Burada "kavram" da, özellikle "algı"yla birlikte veya ona bağlı olarak kullanıldığında, aynı zamanda "kavrayış"ı da ifade edecek şekilde anlaşılmalıdır.]

[22] [: Nominalism-Realism.]

[23] G., I. s. 538; H. K., II, s. II.

[24] G., IV, s. 106; Bax, Schopenhauer s Essays, London, 1891, s. 99.

[25] I, s. 558; H. K., II, s. 32.

[26] I, s. 549-550; H. K., II, s. 23.

[27] G., I, s.551 H. K., II, s. 24.

[28] G., I, s. 558; H. K., II, s. 32.

[29] [: önemli kısımları çıkarılarak bozulmuş.]

[30] Kr. d. r. V., s. 51; M., s. 41. [Almancasıyla: Gedanken ohne Inhalt sind leer, Anschauungen ohne Begriffe sind blind.]

[31] Krş. Kr. d. r. V., s. 12; M., s. 10 ; G., IV, s. 101 vd.

[32] Riehl, Der philosophische Kritizismus, c. I, Leipzig, 1908, s. 584.

[33] Logic (Wallace çevirisi), Oxford, 1892, s. 180.

[34] G., I, s. 558; H. K., II, s. 32.

[35] G., IV, s. 32; Bax., s. 20.

[36] Princ. phil, Pars II, VIII.

[37] Ethica, Bölüm I, ön., XV, schol.

[38] Princ. phil., Pars I, LVII; Spinoza, Cog. met., I, IV; Eth., II, XLV-XLVII. Leibniz'in mekân ve zaman teorisi Descartes ve Spinoza'nınkinden esaslı biçimde ayrılır ve bu yüzden akılcılığın ilk evrelerindeki görüş ile İngiliz deneyciliği arasındaki farklılıklar gösterildikten sonra ayrıca ele alınması daha doğru görünmektedir.

[39] Essay concerning Human Understanding, c. I, Oxford, 1894, s. 226.

[40] Op. cit.. c. I, s. 228. Ayrıca krş. Kitap II, Bölüm XIII, s. 218-37.

[41] Op. cit., Kitap II, Bölüm IV.

[42] Op. cit., c., I, s. 239; krş. Kitap II, Bölüm XIV ve XV, s. 238-269.

[43] Berkeley, Works, c. I, Oxford, 1871, s. 206, 282; Hume, Treatise of Human Nature, Oxford, 1888, s. 26-68, esp. s. 36, 38, 53.

[44] Bu çerçeve içerisinde Russell'ın hayranlık uyandırıcı kitabı The Philosophy of Leibniz, Cambridge, 1900'da Leibniz'in mekân ve zaman teorisiyle ilgili incelemesine bakınız. Krş. IX ve X. Bölümler, özellikle s. 112 vd., 118 vd. ayrıca onun Leibniz'den yaptığı seçki bölümüne, s. 230-59'a bakınız.

[45] G., I, s. 559; H. K., II, s. 33.

[46] G., I, s. 114-119; H. K., I, s. 90–96.

[47] Krş. Fritz Medicus, “Kants transscendentale Aesthetik und die nichteuklidische Geometrie”, Kantstudien, c. III içinde, s. 261-300.

[48] G., I, s. 559; H. K., II, s. 33. Schopenhauer, Kritik der theoretischen Philosophie, Kitap I, Bölüm 15'te ortaya konulduğu biçimiyle temellendirmesinden söz ederken Schulze'ü "Kant'ın muhaliflerinden, hatta en keskinlerinden biri" olarak adlandırır. Schopenhauer Schulze'ün görüşleri kendi ulaştığı sonuçlarla uyuşmadığında ise o kadar kadirşinas değildir.

[49] Krş. sözgelimi W. Caldwell “Schopenhauer’s Criticism of Kant”; Mind, 1891, içinde, s. 363.

[50] Goswin Uphues, Kant und seine Vorgdnger, s. 120. Ayrıca krş. Richard Honigswald'un bu konuyla ilgili incelemesi Kantstudien, c. 13, "Zum Begriff der kritischen Erkenntnislehre", s. 409-456, özellikle s. 420 vd.

[51] Krş. Schopenhauer'in "Mekân ve Zamanın a priori Açıklanabilirliği" ile ilgili tablosu. G., II, s. 60 vd.; H. K., II, 219 vd. Schopenhauer'in Yeter Neden İlkesinin Dörtlü Kökünde sunulduğu biçimiyle "dört obje kümesi"nin aşağıdaki kısa özeti Schopenhauer'in kendi tertibini (principium rationis sufficientis fiendi, cognoscendi, essendi, agendi) takip etmez; bilakis Kritik der Kantischen Philosophiedeki genel tartışmanın düzenine uyarlanmıştır ve elinizdeki çalışmada takip edilen düzen de bunu esas alır. Serimlemenin düzenindeki değişiklik Yeter Neden İlkesinin Dörtlü Kökünde sunulduğu biçimiyle temellendirmenin gücünü etkilemez ve öyle zannediyorum ki Kant'ınkinden farklı olarak Schopenhauer'in epistemolojik ilkelerini daha uygun bir şekilde ve daha büyük bir açıklıkla gösterir.

[52] G., I, s. 560; H. K., II, s. 34.

[53] [: İlk yanlış adım.]

[54] A.g.e.; krş. Kr. d. r. V., s. 50; M., s. 40.

[55] G., I, s. 560; H. K., II, s. 34. Krş. Yeter Neden İlkesinin Dörtlü Kökü (G., Ill, s. 64 vd.; Hillebrand çevirisi, Bohn's Library, s. 58 vd.) ki Schopenhauer burada nedensellik kavramının a priori karakterini ve deneysel algının "zihinsel" karakterini uzun uzadıya tartışıp ispatlar.

[56] G., Ill, s. 66, 67; Hillebr., s. 60, 61.

[57] Kr. d. r. V., s. 101; M., s. 84.

[58] Kr. d. r. V., s. 123; M., s. 101.

[59] G., II, s. 52-53; H. K., s, s. 211.

[60] G., I, s. 169; H. K., I, s. 149.

[61] A.g.e.

[62] Schopenhauer hayvanların etkinliğiyle canlılara özgü etkinlik arasında ince bir ayrım yapar. Krş. Fr. d. Willens, G., Ill, s. 410-411. Nedenlerin üçlü ayrımıyla ilgili olarak krş. G., I, s. 169 vd.; II, s. 228 vd.

[63] G., Ill, s. 158; Hillebr., s. 165.

[64] G., Ill, s. 158; Hillebr., s. 166.

[65] G., Ill, s. 158; Hillebr., s. 168.

[66] G., Ill, s. 161; Hillebr., s. 169.

[67] G., Ill, s. 163; Hillebr., s. 171.

[68] G., I, s. 77; H. K., I, s. 50.

[69] [: asymptote: mücanip.]

[70] G., I, s. 995; . K., I, s. 74.

[71] G., II, s. 74; H. K., II, s. 236.

[72] G., I, s. 78; H. K., I, s. 52.

[73] Dörtlü Kökte zaten mevcut olan dört farklı obje kümesi üzerinde ısrar eğilimi, dörtlü ilkenin tekliği kararlı biçimde muhafaza edilmekle birlikte Schopenhauer'in, algısal bilgi ile kavramsal bilgi arasında en keskin ayrımın yapıldığı daha sonraki yazılarında aşikâr hale gelir. Oluş ve Biliş ilkeleri birbirinden ayrılır ve Dörtlü Kökü dört kök olarak görmeye dönük tehlikeli bir eğilimin farkına varılır. Bu Schopenhauer'in temel epistemolojik görüşünün yetersizliğini gösterir, daha sonra bu bölümün dönüm noktasını oluşturan kısmında bu konu ele alınıp tartışılacaktır.

[74] G., II, s. 223; H. K., II, s. 401.

[75] G., IlI, s. 140; Hillebr., s. 145.

[76] Principles of Logic, London, 1883, s. 533.

[77] Kr. d. r. V., s. II; M., s. 9.

[78] Kr. d. r. V., s. 299; M., s. 243.

[79] G., I, s. 552; H. K., II, s. 26.

[80] Kr. d. r. V., s. 132, 302; M., s. 108, 245.

[81] Kr. d. r. V., s. 158; M., s. 129-130. Kant'ın yaptığı ve Schopenhauer'in açık neden göstermeksizin karşı çıktığı başka soyut ayrımlar da vardır. Nitekim Kant safi yargılamayı anlama gücünün işi olarak görür (Kr. d. r. V., s. 69; M., s. 57) ve aklı çıkarım yetisi (Kr. d. r. V., s. 303-330; M., s. 246, 268) olarak adlandırır. Şimdi Schopenhauer'in kendisi yargılamayı algı ile kavrayış arasında bir tür köprü (G., I, s. 108 vd.; H. K., II, s. 84 vd.; ayrıca krş. bu monografinin Schopenhauer'in yargılama yetisiyle ilgili teorisinin ele alındığı ikinci bölümü) ve çıkarımı yargıların birbiriyle kavramsal münasebeti olarak görür; dolayısıyla Kant'ın ayrımının, Schopenhauer tarafından yorumlandığı şekliyle, kendi görüşüne bütünüyle karşı olduğu pek söylenemez. Elbette yargı ve çıkarım arasındaki gibi soyut bir ayrımın, hem yargı hem çıkarımı içeren yargılama sürecinin bir ve bütünsel karakteri üzerinde giderek daha fazla ısrar eden modern mantık için bir geçerliliği olamaz. Bu yüzden Schopenhauer'in aslında ayrılamaz olan şeyle ilgili açık ayrımının neden Kant'ın karmaşık—ve tutarsız ayrımından daha az eleştiriye açık olduğunu anlamak güçtür.

[82] Kr. d. r. V., s. 51; M., s. 41. [: Spontaneität des Erkenntnisses.]

[83] Kr. d. r. V., s. 69; M., s. 57.

[84] Kr. d. r. V., s. 160; M., s. 130.

[85] Kr. d. r. V., II. Aufl., s. 137; M., s. 749.

[86] Kr. d. r. V., s. 330; M., s. 268.

[87] Kr. d. r. V., s. 553; M., s. 447.

[88] Kr. d. r. V., s. 614; M., s. 494.

[89] Kr. d. r, V., s. 634 d.; M., s. 517 vd.

[90] Kr. d. r. V., s. 646; M., s. 520.

[91] Schopenhauer'in burada Kant'ın anlama gücü ile akıl arasında, sırasıyla koşullu ve koşulsuz olanla ilgisi bakımından yapmış olduğu önemli ayrımı fark edememesine dikkat çekmek gerekir. Bu mesele ileride daha yakından ve ayrıntılı olarak incelenecektir.

[92] G., I, s. 561; H. K., II, s. 35.

[93] A.g.e.

[94] Kr. d. r. V., s. 67 vd.; II ed., s. 135; M., s. 56 vd., 747.

[95] Kr. d. r. V., s. 89; M., s. 74.

[96] Prolegomena, 20, 22. Kısımlar.

[97] G., I, s. 562; H. K., II, s. 36.

[98] Kr. d. r. V., s. 79, 94; II Aufl. s. 126 vd; 135 d., 143 vd; 159 vd,; M., s. 65 d., 78, 747 d., 752 vd., 762 vd.

[99] G., I, s. 563-564; H K. II, s. 38.

[100] G., I, s. 564; H. K., II, s. 39.

[101] G., I, s. 564-565; H. K., II, s. 39.

[102] G., I, s. 566; H. K., II, s. 40.

[103] G., I, s. 567; H. K., II, s. 41; Kr. d. r. V., s. 108 vd.; M., s. 89 vd

[104] G., I, s. 567; H. K., II, s. 41.

[105] G., I, s. 567-568; H. K., II, s. 42.

[106] G., I, s. 567; H. K., II, s. 41-42.

[107] Bu çerçeve içerisinde Richter'in (Kant ve Schopenhauer'in kullandığı biçimiyle) "Verstand" ve "Vernunft" incelemesiyle karşılaştırınız, Schopenhauers Verhaltnis zu Kant in seinen Grundzügen, s. 144 vd.

[108] Kr. d. r. V., s. 307; M., s. 249.

[109] Kr. d. r. V., s. 311; M., s. 253. Krş. Transandantal Diyalektiğin giriş bölümleri, özellikle Kr. d. r. V., s. 299 vd., 305 vd.; 310 vd., 322 vd., M., s. 242 vd., 247 vd., 252 vd., 261 vd.

[110] Bununla birlikte Kant spekülatif aklı nihai gerçekliğe ulaşma imkânından yoksun görür ve bu yüzden terminolojisine pratik akıl kavramını dahil eder. Fakat bu mesele doğal olarak bir sonraki bölümde ele alınacaktır.

[111] Kant'ın Eleştirilerinin salt metne bağlı eleştirisi, felsefesinin temel ruhu sürekli olarak akılda tutulmadıkça kişiyi yanlış yöne sevk etmesi kaçınılmazdır. Richter'in ifade ettiği gibi: "Est wirklich nicht so schwer, wenn man sich nur an den wortlichen Text der Kritiken halt, Rationalismus und Empirismus, Dogmatismus (im weitesten Sinne) und Scepticismus, Idealismus und Realismus aus ihnen herauszulesen" (op. cit., s. 91-92). Keza Schopenhauer'in yöntemine özel bir göndermeyle: "Kantische Elemente hat Schopenhauer aufgenommen, Kantisch fortgebildet hat er sie nicht" (op. cit., s. 77).

[112] Kr. d. r. V., s. 51; M., s. 41.

[113] G.. II, s. 55; H. K., II, s. 213.

[114] G., I, s. 573; H. K., II, s. 47.

[115] A.g.e.

[116] G., I, s. 573; H. K., II, s. 48.

[117] [Ya da: Duyusal Kavrayışın.]

[118] G., I, s. 576-577; H. K., II, s. 52.

[119] G., I, s. 577; H. K., II, s. 53.

[120] G., Ill, s. 125 vd.; Hillebr., s. 127 vd.

[121] G., I, s. 108; H. K., I, s. 84.

[122] G., II, s. 128; H. K., II, s. 295.

[123] G., I, s. 579; H. K., II, s. 54 vd.

[124] G., II, s. 123; H. K., II, s. 289.

[125] Kr. d. r. V., s. 69; M., s. 57.

[126] Mantık, s. 294.

[127] A.g.e., s. 298-299.

[128] Logic, c. I, Oxford, 1888, s. 73.

[129] [: Aynı hızla.]

[130] G., I, s. 580; H. K., II, s. 56.

[131] G., I, s. 581; H. K., II, s. 56.

[132] A.g.e.

[133] Krş. Kr. d. r. V., s. 71; M., s. 59.

[134] Krş. G., I, s. 581; H. K., II, s. 57.

[135] G., I, s. 582; H. K., II, s. 57.

[136] G., I, s. 582; H. K., II, s. 58.

[137] Principles of Logic, s. 120.

[138] Kr. d. r. V., s. 72; M., s. 60.

[139] Bu çerçeve içerisinde bkz. Sigwart, Mantık, çev. Helen Dendy, c. I, London, 1895, s. 127 vd.; Bradley, Principles of Logic, s. 109 vd.; ve özellikle bana ziyadesiyle ufuk açıcı olarak görünen Bosanquet'in "olumsuzlama" açıklaması için: Logic, c. I, s. 332.

[140] Logic, c. I, s. 339.

[141] Kr. d. r. V., s. 74; M., s. 61; Krş. Kr. d. r. V., s. 73 vd.; M., s. 60 vd.

[142] G., I, s. 583; H. K., II, s. 59.

[143] [: Korrelat, bağlılaşık.]

[144] Krş. G., I, s. 584; H. K., II, s. 60.

[145] G., I, s. 584-585; H. K., II, s. 60.

[146] G., I, s. 585; H. K., II, s. 61.

[147] G., I, s. 585-586; H. K., II, s. 61-62.

[148] G., I, s. 586; H. K., II, s. 62.

[149] G., I, s. 586; H. K., II, s. 62-63.

[150] Doğabiliminin yönteminde kastedilen biçimiyle “temel ya da neden” kavramıyla ilgili yerinde değerlendirmeleriyle karşılaştırınız.

[151] Mantık, s. 280.

[152] G., I, s. 590.

[153] G., I, s. 590; H. K., II, s. 66.

[154] [: Kontingenz, contingence, olumsallık.]

[155] G., I, s. 590; H. K., II, s. 67.

[156] A.g.e.

[157] G., Ill, s. 171; Hillebr., s. 182.

[158] K. d. r. V., 2. Baskı, s. 301; M., s. 198; G., I, s. 594; H. K., II, s. 70.

[159] A.g.e. Schopenhauer burada De generatione et corruptioneye atıfta bulunur. Lib. II, c. 9 et II.

[160] G., I, s. 594; H. K., II, s. 71.

[161] G., I, s. 59i; H. K., II, s. 67.

[162] G., I, s. 591; H. K., II, s. 68.

[163] G., I, s. 592; H. K., II, s. 69.

[164] G., I, s. 593; H. K., II, s. 69.

[165] Kr. d. r. V., s. 76; M., s. 63.

[166] Bu çerçeve içerisinde Kant'ın Kiplikle ilgili yaklaşımını Bosanquet'in çözümlemesi ve eleştirisiyle karşılaştırınız, Logic, c. I, s. 377 vd.

[167] Op. cit., c. II, s. 81-82.

[168] Bütün bu sorunla ilgili olarak Albee'nin "The Significance of Methodological Principles" başlıklı makalesine bkz. The Philosophical Review, 1906, s. 267-276, özellikle s. 270 vd.

[169] Kr. d. r. V., s. 307; M., s. 249.

[170] G., I, s. 612; H. K., II, s. 90-91.

[171] G., I, s. 613-614; H. K., II, s. 92.

[172] G., I, s. 614; H. K., II, s. 92.

[173] G., I, s. 614; H. K., II, s. 92-93.

[174] G., I, s. 616; H. K., II, s. 95.

[175] Kr. d. r. V., s. 323; M., s. 262.

[176] G., I, s. 618; H. K., II, s. 97.

[177] G., I, s. 620; H. K., II, s. 99.

[178] G., I, s. 621; H. K., II, s. 100.

[179] A.g.e.

[180] Kr. d. r. V., s. 188; M., s. 154. [: substratum, taşıyıcı.]

[181] G., I, s. 601; H. K., II, s. 78.

[182] A.g.e.

[183] Krş. G., Ill, s. 107; Hillebr., s. 106.

[184] [İngilizce çeviri gibi Türkçe çeviri de yetersiz kalmaktadır, zira neresinden tutulursa tutulsun Wirklichkeit sözcüğünün Almancada ifade ettiği anlam bir başka dile kolay kolay taşınamamaktadır: “durch und durch als Kausalität erkannt wird, Sein und Wirken bei ihr eins ist, welches schon das Wort Wirklichkeit andeutet.” Die Welt als Wille und Vorstellung, c. I, s. 602. Nitekim Schopenhauer bunu Die Welt als Wille und Vorstellung’un bir başka yerinde şu şekilde ifade eder: “Bu yüzden maddi olan her şeyin cevheri Almancada gayet uygun biçimde Wirklichkeit diye adlandırılır, bu Realität sözcüğünden çok daha maksada muvafıktır.]

[185] G., I, s. 602; H. K., II, s. 79.

[186] A.g.e.

[187] G., I, s. 624; H. K., II, s. 103 [490].

[188] A.g.e.

[189] G., I, s. 625; H. K., II, s. 104.

[190] G., I, s. 625; H. K., II, s. 104.

[191] G., I, s. 625; H. K., II, s. 105.

[192] G., I, s. 626; H. K., II, s. 105.

[193] G., I, s. 626-627; H. K., II, s. 106.

[194] G., I, s. 627; H. K., II, s. 106.

[195] G., I, s. 627; H. K., II, s. 107. Krş. Kr. d. r. V., s. 430; M., s. 346.

[196] G., I, s. 627; H. K., II, s. 107.

[197] G., I, s. 627-628; H. K., II, s. 107.

[198] [: Temellendirmenin can alıcı noktası.]

[199] G., I, s. 628; H. K., II, s. 107.

[200] G., I, s. 628; H. K., II, s. 108.

[201] Krş. G., IV, s. 125.

[202] G., I, s. 630; H. K., II, s. 109.

[203] Kr. d. r. V., s. 428; M., s. 346.

[204] G., I, s. 629; H. K., II, s. 109.

[205] [: İspatlanması gereken bir şeyi doğru kabul edip bununla başka bir şeyi ispata kalkışma, kısır döngü.]

[206] G., I, s. 631; H. K., II, s. 110.

[207] A.g.e.

[208] G., I, s. 631; H. K., II, s. 111.

[209] [Sırasıyla: bileşik, mürekkep; tam, bütün, tüm.]

[210] Kr. d. r. V., s. 438; M., s. 356.

[211] G., I, s. 631; H. K., II, s. 111.

[212] G., I, s. 631-632; H. K., II, s. 111.

[213] Krş. Paulsen, Immanuel Kant, çev. J. E. Creighton ve A. Lefevre, New York, 1902, s. 217 vd. [Sırasıyla: ya… ya da; ne… ne de.]

[214] G., I, s. 634; H. K., II, s. 114.

[215] A.g.e.

[216] Krş. G., I, s. 635; H. K., II, s. 115.

[217] Kr. d. r. V., s. 530; M., s. 430.

[218] G., 1, s. 636; H. K.. II, s. 115-116.

[219] G., I, s. 633: H. K., II, s. 113.

[220] G., I, s. 632; H. K., II, s. 112.

[221] A.g.e. [: Hokkabazlık aşikârdır.]

[222] G., I, s. 633; H. K., II, s. 112.

[223] Kr. d. r. V., s. 446; M., s. 362.

[224] Kr. d. r. V., s. 446; M., s. 364.

[225] Kr. d. r. V., s. 448; M., s. 366.

[226] Kr. d. r. V., s. 452; M., s. 370.

[227] Kr. d. r. V., s. 452; M., s. 372.

[228] Kr. d. r. V., s. 452; M., s. 366.

[229] G., I, s. 644; H. K., II, s. 124.

[230] A.g.e.

[231] G., I, s. 648-649; H. K., II, s. 129.

[232] G., I, s. 648-649; H. K., II, s. 127.

[233] Krş. G., IV, s. 128 vd., Schopenhauer burada, din felsefesiyle ilgili görüşleriyle daha doğrudan bağlantılı olan yorumlar çerçevesinde spekülatif teolojinin üç delilini daha ele alıp tartışır.

[234] G., II, s. 205; H. K., II, s. 381.

[235] G., I, s. 638-639; H. K., II, s. 118-119.

[236] G., I, s. 639; H. K., II, s. 119.

[237] A.g.e.

[238] G., I, s. 638; H. K., II, s. 117-118.

[239] G., Ill, s. 510, 511; Ahlakın Temeli, İng. Çev. A. B. Bullock, London, 1903, s. 44, 45. Bu sorunun daha tam bir irdelemesi için yazarın “Schopenhauer’s Criticism of Kant’s Theory of Ethics” başlıklı makalesine bakınız: The Philosophical Review, c. XIX, s. 5, Eylül, 1910, s. 512-534. [Makale kitabın “Etik” bölümüne alınmıştır.]

[240] G., Ill, s. 511 vd.; Bullock, s. 45 vd.

[241] Krş. R. Behm, Vergleichung der kantischen und schopenhauerischen Lehre in Ansehung der Kausalität, Heidelberg, 1892, s. 39.

[242] G., I, s. 638; H. K., II, s. 118. Krş. G., IV, s. 115.

[243] G., II, s. 201-202; H. K., II, s. 377.

[244] G., I, s. 35; H. K., I, s. 5. [: L. (lafzi anlamı) bataklık yakamozu: aldatıcı şey, boş ümit.]

[245] G., II, s. 227; H. K., II. s. 405.

[246] G., II, s. 233; H. K., II, s. 412.

[247] Krş. G., I, s. 164; H. K., I, s. 143.

[248] G., II, s. 227; H. K., II, s. 406.

[249] G., II, s. 381; H. K., III, s. 73.

[250] G., I, s. 157; H. K., I, s. 136.

[251] G., I, s. 176-177; H. K., I, s. 157.

[252] G., I, s. 188; H. K., I, s. 170.

[253] G.,I, s. 158;H. K., I, s. 137.

[254] G., II, s. 373-374; H. K., III, s. 65-66.

[255] G., II, s. 421; H. K., III, s. 116.

[256] G., II, s. 379; H. K., III, s. 71.

[257] G., II, s. 229-230; H. K., II, s. 408.

[258] Appearance and Reality, 2. Baskı, London, 1897, s. 171.

[259] [: Wahlverwandtschaften: ya da eski dildeki karşılığıyla meyli terkip.]

[260] G., I, s. 163; H. K., I, s. 142.

[261] G., I, s. 164; H. K., I, s. 144.

[262] G., I, s. 165; H. K., I, s. 144.

[263] G., I, s. 164; H K., I, s. 143.

[264] G., I, s. 166-167; H. K., I, s. 146.

[265] La philosophie de Schopenhauer, Paris, 1890, s. 35.

[266] G., I, s. 128; H. K., I, s. 107.

[267] G., II, s. 323-324; H. K., III, s. 12.

[268] G., II, s. 230; H. K., II, s. 409. [Sırasıyla: İlk yanlış adım; aslın tali olan ile karıştırılması.]

[269] G., II, s. 314-315; H. K., III, s. 2.

[270] Schopenhauer'in burada kendisini böylesine aşırı ifadelerle ortaya koyan "fizyolojik-psikolojik yöntemi" başlangıç noktasında, yani algı ve kavram ayrımında ima edilmez. Krş. Richter, op. cit., s. 139 vd.

[271] G., II, s. 299; H. K., II, s. 482.

[272] G., II, s. 237; H. K., II, s. 416.

[273] G., II, s. 238; H. K., II, s. 417.

[274] G., I, s. 527; H. K., I, s. 532.

[275] Mind, New Series, c. 26, No: 102, (Nisan, 1917), s. 171-187.

[276] Die Welt als Wille u. Vorstellung, Band I, s. 4, 5, 6, 8-14, ve Anhang-Kritik der Kant. Phil. Ayrıca, Grundlage der Moral, s. 6, ve Der Satz vom zureichenden Grand, s. 21. Anlayış gücünün kavradığı gerçeklik kendinde şey olarak iradenin gerçekliğinin karşısında yer alan “tecrübi gerçeklik”tir.

[277] Die Welt als Wille u. Vorstellung, Band I, s. 12, 14, 16, 27; Band II, Kap. 15, 17, 18, 19, 22, 41. Ayrıca 6 ve 7. Parerga und Paralipomena, Band II, Kap. 1, s. 2, 10; Kap. III, s. 27, 31, 32, 61 ve Anhang. Schriften zur Naturphilosophie, Physiologie u. Pathologie; Vergleichende Anatomie.

[278] Die W. als W. u. Vorst., Band I, s. 7, 12, 24, 66; Band II, Kap. 15, 17. Par. u. Paral., Band II, s. 51, s. 96.

[279] Die W. als W. u. Vorst., Band I, s. 33, 34, 35, 36, ayrıca 30-32, 49, 51, 52. Par. w. Parol., Band II, s. 51, s. 58. Der Satz vom, zureichenden Grund, s. 34.

[280] Die W. als W. u. Vorst., Band I; Anhang-Kritik der Kant. Phil,, Band II, Kap. 18, 50. Par. u. Paral., Band II, s. 116.

[281] Die W. als W. u. Vorst., Band I, s. 21; Band II., Kap. 15, 19, 20, 32. Par. u. Paral., Band II, s. 116.

[282] Die W. als W. u. Vorst., Band II, Kap. 19, 23, 28, 41. Freiheit des Willens, I. (2).

[283] Die W. als W. u. Vorst., Band I, s. 19, 21, 23, 24; Band II, Kap. 28.

[284] A.g.e., s. 27, 28; Band II., Kap. 26. Par. u. Paral., Band II, s. 94. Schriften zur Naturphilosophie, Vergleichende Anatomie.

[285] Die W. als W. u. Vorst, Band I, s. 29, 58; Band II, Kap. 28.

[286] A.g.e., s. 54, 58; Band II., Kap. 28, 41.

[287] Grundlage der Moral, s. 7, 13, 15-19, 22. Par. u. Paral., Band II, s. 115, 116.

[288] Die W. als W. u. Vorst, Band I, s. 56-60, 65, 67. Par u. Paral, Band II, s. 113, s. 148 (Anhang), s. 150, 151, 157 ve Anhang. Grundlage der Moral, s. 16.

[289] Die W. als W. u. Vorst., Band I, s. 68.

[290] A.g.e., s. 54, 60, 66, 68, 69.

[291] A.g.e., Band II, Kap. 1; Band I, s. 1.

[292] Die W. als W. u. Vorst., Band II, Kap. 1.

[293] Hatta şeylerin beynin içinde olduğundan söz eder, çünkü zihin ona göre beynin bir işlevinden başka bir şey değildir.

[294] Die W. als W. u. Vorst, Band I, s. 1; Band II, Kap. 1.

[295] Die W. als W. u. Vorst., Band I, Kap. 1.

[296] Par. u. Paral., Band II, s. 27. Der Satz vom zureichenden Grund, s. 21. Die W. als W. u. Vorst., Band I, s. 6, s. 7; Band I, Kap. 1.

[297] Par. u. Paral., Band II, s. 30, s. 68. Die W. als W. u. Vorst, Band I, s. 25, 61; Band II., Kap. 15, 22, ve özellikle Kap. 2. Vid, Kant's Critique of Pure Reason (Meiklejohn çevirisi Bonn's Library, s. 42).

[298] Die W. als W. u. Vorst., Band I, Anhang-Kritik der Kant. Phil. Aynı eserde, s. 23, kendisi söyler: “Bütün idealların en genel formu, bir öznenin nesnesiyle ilgili olanı, onun için (yani kendinde şey için) geçerli değildir”.

[299] Die W. als W. u. Vorst., Band II, Kap. 18.

[300] Diğerkâmlık herhangi bir sınırlamada bulunulmaksızın yegâne ahlaki davranış ilkesi olarak kabul edilir. Ancak gene de diğerkâmlık hiçbir ayrımda bulunmaksızın takip edilemez. İçerdiği değerler sorunu göz önünde bulundurulmalıdır ve bu, bireyler arasındaki her türlü farklılığı göz ardı ettiği için Schopenhauer için imkânsızdır.

[301] Par. u. Paral., Band II, s. 68.

[302] Die W. als W. u. Vorst., Band I, s. 27. Par. u. Paral., Band II, s. 93, 94.

[303] Schopenhauer'in dikkat çektiği fark, bir bütün içerisinde parçaların kavranışı ile bütünün kendisinin kavranışı arasındaki farktır. Burada sorun bütün ya da parçalara yapılan vurgu sorunudur ve birinin ya da diğerinin öne çıkarılması bireysel çıkar ve amaca bağlıdır; gerekli olan sentez nedeniyle her ne kadar bütünün kavranışı bu güçteki eksiklik dolayısıyla herkese açık değilse de.

[304] Sözgelimi, Die W. als W. u. Vorst., Band I, s. 33'te bir ideayı bilirken bir birey olmaktan çıkacağını ileri sürer. Krş. ayrıca Band II, Kap. 15.

[305] Par. u. Paral., Band II, s. 117. Grundlage der Moral, s. 22. Die W. als W. u. Vorst., Band I, s. 27.

[306] 31 Sözgelimi, o varoluş mücadelesinin kör olduğunu ve hayatın nesnel kıymetine dair bir bilgiye hiçbir surette bağlı olmadığını savunur. Eğer gaye yahut amacın irade için temel olduğunu kabul etmiş olsaydı bir kimsenin diğerine yaptığı her haksızlığın tek iradenin katlanacağı ıstıraba daha fazla ilave anlamına geldiği ve iradenin yaşam tragedyasını kendi hesabına oynadığı görüşü çok anlamlı olurdu. Böylece toplumun üyelerinin karşılıklı bağımlılığının, ortak bir hayat içinde herkesin işbirliğinin kabulünün ve ortak değerlerinin kavranılmasının yolu açılmış olurdu.

[307] The Monist, c. 21, s. 195 vd.

[308] [: daha doğrusu korrelatı, bağlılaşığıdır.]

[309] [: taazzuv, örgenleşme.]

[310] [: ona mukaddem olabileceği.]

[311] Arthur Schopenhauer, 1893, s. 463.

[312] Geschichte der biologischen Theorien, II, 456 n.

[313] Der Wille in der Natur, 3. Baskı, 1878, s. 53.

[314] 1851’deki ilk baskı s. 91 (2. Baskı, s. 93).

[315] [: Değişinimci.]

[316] Evrimci pasajların Zur Philosophie und Wissenschaft der Naturun ilk baskısında geçtiği Der Wille in der Naturdaki atıflardan açıktır, her ne kadar bunlar iktibasta bulunacağım 2. Baskı'nın (ölümünden sonra 1861'de yayımlanmıştır) metninde Schopenhauer tarafından 1859 veya 1860 gibi geç bir tarihte yazılmış olan ilavelerle genişletilmişlerse de.

[317] Aşağıdaki paragraflar Parerga und Paralipomena, II, s. 90-94, 74, 87'ye dayanmaktadır.

[318] [: kendiliğinden hasıl olma, meydana gelme.]

[319] Meydana gelen canlının türünden farklı bir türe ait bir çiftten doğum; Kolliker'in ifadesiyle, "hetorogenesis".

[320] [: Doğa sıçrama yapmaz.]

[321] [: Bir başka dölyatağında kendiliğinden oluşma.]

[322] Op. cit., s. 74.

[323] [: Bir sonraki baskıda: …su tesiriyle meydana gelmiş kaya çökeltileri…]

[324] Hoffding, Windelband, Kuno Fischer'inki (ki kendisi bütün bir cildi Schopenhauer'e ayırmıştır) gibi saygın felsefe tarihlerinde; Radl'in Geschichte der biologischen Theorien (II, 457); Von Hartmann'ın Neukantianismus, Schopenhauerianismus und Hegelianismus (1877, s. 150–151); ve P. Schultz'ün "Schopenhauer in seinen Beziehungen zur Naturwissenschaft" (Deutsche Rundschau, 1899) başlıklı özel makalesinde bu gerçeğin görmezden gelinmesi ve Schopenhauer'in görüşünün özü itibariyle evrimciliğe karşıt olarak gösterilmesi bilimsel ve felsefi düşüncelerin tarih yazımının mevcut durumunun emsalsiz bir açıklamasıdır. Bu gerçeğin aksini iddia etmeyen felsefe tarihlerinin çoğu bunu en azından söz konusu edemez. Bununla birlikte Fräuenstadt'ın Neue Briefe über die Schopenhauersche Philosophie, 1876, s. 193 ve Dacque'nin Der Descendenzgedanke und seine Geschichte, 1903, s. 82'de bu yeteri kadar tafsilatlı olmasa da doğru biçimde ortaya konur.

[325] [: …bunlar mutlak olarak nesnel varoluşa sahip değillerdi. (Bir çeviri hatası gibi görünmekte.)]

[326] [… onda ortaya çıkmış olurdu.]

[327] Die Welt als Wille und Vorstellung, s. 27. [Yazar yukarıdaki pasajı hangi baskıdan aktardığını belirtmediğinden eksiklikler hakkında bir şey söylemek mümkün değildir.].

[328] [: orthogenesis: türlerin dış koşullardan bağımsız evrimi.]

[329] [: Bergson felsefesinin temel kavramlarıyla ilgili olarak Türkçede Yaratıcı Tekamül'ün sunuş yazısına bakınız.]

[330] M. René Berthelot, Evolutionnisme et Platonisme, s. II.

[331] Harvard Theological Review, c. 4, No: 3, (Temmuz, 1911), s. 271–310.

[332] Schopenhauer'in bu konuyla ilgili görüşünü Monist, Ocak, 1911'de yayınlanmış "Schopenhauer's Type of Idealism" başlıklı makalemde ele almış ve ayrıntılı olarak incelemiştim.

[333] Burada Philosophical Review, Mart, 1910'da yayınlanmış "Schopenhauer's Contact with Pragmatism" başlıklı makaleme atıfta bulunmak isterim.

[334] Plato, Republic, IX, s. 264.

[335] Krş. J. Volkelt, Arthur Schopenhauer (Leipzig, 3. Baskı, 1907), s. 45–46.

[336] “Metaphysik der Geschlechtsliebe”, Werke (Frauenstädt ed.), c. III, s. 511-523 [Türkçesi için “Schopenhauer Kitaplığı” dizisinin ilk kitabına bakınız.].

[337] Werke, c. , III, s. 660; krş. s. 659, “Wir fühlen den Schmerz, aber nicht die Schmerzlosigkeit; wir fühlen die Sorge, aber nicht die Sorglosigkeit; die Furcht, aber nicht die Sicherheit.” (Ayrıca belirtilmiş olmadıkça atıflar Schopenhauer’in eserlerinin Frauenstädt ed.’na yapılmıştır.)

[338] Werke, c. II, s. 368; J. Volkelt, op. cit., s. 9'da on altı on yedi yaşlarındayken Fransa seyahati esnasındaki düşünceleriyle karşılaştırın.

[339] Werke, c. III, s. 662.

[340] Werke, c. III, s. 393, 398; bununla herhangi bir kazanç beklentisi içerisinde olmaksızın sırf başkalarına zarar vermenin ve ıstırap çektirmenin arayışı içinde olma hali kastedilir. C. II, s. 429-430'daki psikolojik açıklamayı karşılaştırın.

[341] Werke, c. II, s. 191. Theognis'in yeryüzünde gerçekten dürüst ve güvenilir bir gemi dolusu insan bulamazsınız mealindeki dizeleriyle (83-86) karşılaştırın.

[342] Werke, c. II, s. 394-399, krş. s. 428. Lakadaimonia'ya elçi olarak gönderilen Atinalının konuşmasıyla karşılaştırın: "İnsanlar haksızlığa şiddetten daha fazla gücenirler, çünkü biri denk birinin elde ettiği haksız kazanç gibi görünür, diğeri üstün birinin karşı konulmaz gücüdür (Thukydides, I, 77).

[343] Werke, c. III, s. 663; krş. c. II, s. 383, “Woher denn anders hat Dante den Stoff zu seiner Holle genommen, als aus dieser unserer wirklichen Welt?”

[344] Schopenhauer'in Volkelt, op. cit. s. 264-265'de özetlenmiş "ritterliche Ehre" görüşünü karşılaştırın; ayrıca insanların yüzlerine geçirdiği (erdem, yurtseverlik, din) maskeleri ve özellikle nezaket maskesi—evet hatta zaman zaman "Freude und Glück" maskesi ile ilgili görüşü için bkz. a.g.e., s. 268-269.

[345] “Wir betrügen und schmeicheln Niemandem durch so feine Kuntsgriffe, als uns selbst”, Werke (Grisebach ed.), c. , I. s. 386, krş. 421; c. IV, s. 459 d.; c. V, s. 215 vd.

[346] Krş. “des Menschengeistes, der gerade weil er so vergänglich ist, das Unvergängliche zu seiner Betrachtung wählen sollte”, Werke, c. III, s. 505.

[347] Mevcut olanın varlığı “ein stätes Sterben”dir, Werke, c. II, s. 367

[348] Elbette anne ile oğulun arasını açan sadece bu değildi; ayrıntılar için bkz. Volkelt, s. 13-16.

[349] Volkelt, s. 9; krş. “Nachlass” (Grisebach ed.), c. IV, s. 365.

[350] Bunu Volkelt aktarır, s. 261.

[351] Bkz. Volkelt, s. 262-267.

[352] Hayat “ein Geschäft, dessen Ertrag bei weitem nicht die Kosten deckt”tir (Volkelt tarafından aktarılır, s. 245).

[353] “Nachlass”, c. IV, s. 350.

[354] Werke, c. II, s. 113-114.

[355] Schopenhauer felsefesindeki “aristokratischer Zug” ve onun “aristokratisch-individualistische Erlösungsphilosophie”siyle ilgili olarak krş. Volkelt, s. 3, 303. Nietzsche’nin “Üstüninsan” öğretisinin hareket noktasının burada saklı olduğuna işaret edilebilir; Schopenhauer’den aktarır (Werke, c. II, s. 266, “Taschenausgabe”): “die Menschheit soll fortwahrend daran arbeiten, einzelne grosse Menschen zu er-zeugen-und dies und nicht Anderes sonst ist ihre Aufgabe.”

[356] Werke, c. II, s. 347. Karakter, söylemeye bile lüzum yok, yavaş yavaş gelişip tam ifadesini ancak hayat süreci içerisinde bulabilir; fakat gelişim değişim değildir.

[357] Werke, c. II, s. 359; krş. c. II, s. 320, “Die Tugend wird nicht gelehrt, so wenig wie der Genius”, vs.; ayrıca s. 434. Theognis’in 429-438 dizeleriyle karşılaştırın: “Bir çocuğu dünyaya getirip yetiştirmek iyi ilkeler aşılamaktan daha kolaydır. Ahmakları akıllılaştırmanın, ya da kötüleri iyileştirmenin bir yolu şimdiye dek bulunamamıştır; “ne öğretilirse öğretilsin bu kötüyü iyileştirmeye yetmez”. Bu dizeler hem Platon hem Aristoteles tarafından iktibas edilmiştir (Symonds, The Greek Poets, c. , I, s. 263-264).

[358] Schopenhauer bir yerde durumu daha da umutsuz hale getiren a priori düşünceler dile getirir. “Hatta kusursuz zekâlar bile,” der, “zaman içinde dünyayı tüketecektir ve o zaman yenilik eksikliğinden dolayı dünyayı sıkıcı bulacaklardır.” Dünya yalnızca iradenin tezahürü olduğu için kapalı bir dünyadır. “Weil nämlich das Wesen aller Dinge im Grunde Eines ist, so ist alle Erkenntniss desselben nothwendig tautologisch; ist es nun ein Mal gefasst, wie es von jenen vollkommensten Intelligenzen bald gefasst sein würde; was bliebe ihnen übrig, als blosse Wiederholung und deren Langeweile, eine endlose Zeit hindurch?” Bu Schopenhauer düşüncesindeki en karanlık noktadır.

[359] “Inzwischen heisst ein Optimist mich die Augen offnen und hineinsehen in die Welt, wie sie so schön sei, im Sonnenschein, mit ihren Bergen, Thälern, Strömen, Pflanzen, Thieren, u. s. f.—Aber ist denn die Welt ein Guckkasten? Zu sehen sind diese Dinge freilich schön; aber sie zu sein ist ganz etwas Anderes” (Werke, c. III, s. 667). Keza, “Jeder Zustand, jeder Mensch, jede Scene des Lebens, braucht nur rein objektiv aufgefasst und zum Gegenstand einer Schilderung, sei es mit dem Pinsel oder mit Worten, gemacht zu werden, um interessant, allerliebst, beneidenswerth zu erscheinen:—aber steckt man darin, ist man es selbst,—da (heisst es oft) mag es der Teufel aushalten” (c. III, s. 425).

[360] Werke, c. III, s. 667.

[361] [: Dünyada her şey yerli yerinde.]

[362] Krş. sözgelimi, Werke, c. II, s. 468; c. IV (“Die beiden Grundprobleme der ehtik”), s. 199.

[363] T. Bailey Saunders, “Schopenhauer”de tam da bu konu üzerinde durur (London, 1905), s. 84 [Monografinin Türkçesi için bakınız: Thomas B. Saunders, Schopenhauer, Say Yayınları, İstanbul, 2006].

[364] Werke, c. III, s. 669. Dolayısıyla Leibniz'in iyimserliği bunun soyut olarak en çok istenen dünya olduğunu değil, fakat var olabilecek ya da mümkün olan bütün dünyaların en iyisi olduğunu savunmuştur.

[365] Werke, c. III, s. 670; atmosferin kimyasal yapısındaki bir değişiklik ve yer kürenin sıcaklığındaki bir yükseliş bunun örnekleridir.

[366] Werke, c. II, s. 468.

[367] Schopenhauer Aristoteles'i tasvip ederek anar, Ω fısij daimonàa ±ll' oİ qeàa ùsti (De divinat., c. 2, s. 463) ve kendisinin bizimki gibi bir dünyaya dönüşmesine rıza gösteren bir Tanrının şeytanın sıkıştırıp bunaltmasının kurbanı olmuş olması gerektiğini söyleyerek tümtanrıcılığa karşı çıkar, Werke, c. III, s. 398; tümtanrıcıların ¢n kaã p≠nına inanır fakat p≠n qe'j'una karşı çıkar, c. III, s. 739. "Unendlicher Naturgeist" sadece "beharrlicher Wille zum Leben"dir; manevi ya da iç yanıyla dünya bir theophaniadan başka her şeydir, c. III, s. 678; krş. Volkelt, s. 189. [Atıfların bir kısmı için "Schopenhauer Kitaplığı" dizisinin 7. Kitabına (Din Üzerine) bakınız].

[368] Werke, c. III, s. 679, 736-737; krş. Frauenstädt's Einleitung, Werke, c. I, s. 38-39.

[369] Burada Schopenhauer düşüncesinin implicationlarını veriyorum, onu doğrudan aktarmıyorum; fakat (Werke, c. III, s. 194) o doğanın düzeninden şeylerin tek ve mutlak düzeni diye söz etmez ve ahlakın bu kanaatten ayrılamayacağını söyler; krş. c. III, s. 740, ki burada, “dass bei mir die Welt nicht die ganze Moglichkeit alles Seins ausfüllt” panteizmden farklı olarak felsefesinin ayırt edici özellikleri arasında sayılır. Tekrar tekrar “ein ganz anderartiges Dasein, eine andere Welt”ten, sözgelimi c. III, s. 495, 497’de söz eder.

[370] Schopenhauer “dass Schmerz und Tod nicht liegen konnen in der ewigen ursprunglichen und unabanderlichen Ordnung der Dinge, in Dem, was in jedem Betracht sein sollte”yi, Werke, c. III, s. 188, kabul eden dinlerden sempatiyle söz eder. “Denn die Verneinung des Willens zum Leben ist nicht Verneinung des Urseienden, der absoluten Substanz, sondern nur Verneinung jenes intelligibelen Willenacts, dessen Erscheinung diese unsere räumlich-zeitliche Welt ist”, Werke, c. I, Einleitung, s. 87.

[371] Bir kimse ıstıraba duçar olduğunda bunun günaha bağlı bir Tanrısal Nemesis olduğu yorumu ile ilgili olarak bkz. Aiskhylos, (Jebb, Classical Greek Poetry, s. 181).

[372] Werke, c. III, s. 666. Volkelt, s. 281'de, "In der That, es tritt uns bei Schopenhauer in seiner Lehre von der Weltschuld eine altehrwürdige Weisheit, ein uraltes düsteres Ahnen der Menschheit entgegen" der.

[373] Volkelt, s. 279'da, "Schon in seiner Jugend bemerkte Schopenhauer gegen Schelling, dass das Moralische das Allerrealste sei, dem gegenüber alles, was sonst als real erscheint, in Nichtigkeit versinke" der; krş. Schopenhauer'in yoruma gerek duymayacak kadar açık sözleri (Werke, c. III, s. 506), "Das Moralische ist es, worauf nach dem Zeugniss unseres innersten Bewusstseins alles ankommt". Dahası Schopenhauer, her ne kadar teizmin ahlaktan koparılamayacağı görüşüne şiddetle karşı çıkarsa da, aynı şeyin genel olarak metafizik hakkında da söylenebileceğini kabul etmez, bununla doğanın düzeninin eşyanın tek ve mutlak düzeni olmadığı görüşünü ifade eder: dolayısıyla, diye ekler, bu bütün doğru ve iyi insanların zorunlu credosu olarak teklif edilebilir: "bir metafiziğe inanıyorum", Werke, c. III, s. 194, krş. c. IV ("Die beiden Grundprobleme der ehtik"), s. 109.

[374] Werke, c. III, s. 189; ayrıca doğalcılığı kıyasıya eleştiren, dünyaya “bloss eine physische, keine moralische Bedeutung” sunmanın bir “fundamentaler” ve “verderblichster Irrthum”, evet gerçekte bir “eigentliche Perversität der Gesinnung” olduğunu söyleyen sert ifadeleri vardır. Schopenhauer’in panteizme karşı tavrıyla ilgili olarak krş. Volkelt, s. 189.

[375] Werke, c. I, “Ueber die vierfachen Würzel”, s. 122; c. III, s. 718.

[376] Werke, c. III, s. 693, 694, 718.

[377] Werke, c. IV, “Die beiden Grundprobleme”, s. 251, Luka 6, 45’ten iktibas eder.

[378] Werke, c. III, s. 693. Schopenhauer burada Paulos'un görüşünü zikreder, fakat aslında onunla aynı fikirdedir: "Wenn auch die Schuld im Handeln, im operari, liegt; so liegt doch die Wurzel der Schuld in unserer esentia et existentia, da aus dieser das operari nothwendig hervorgeht, wie ich in der Preisschrift über die Freiheit des Willens dargethan habe." Volkelt, a.g.e., s. 285'de şunu söyler: "Kant's Lehre vom radikalen Bösen ist der Schopenhauerischen vom Leben als einer Schuld nächstverwandt."

[379] “Das Leiden ist in der That der Liuterungsprocess, durch welchen allein, in den meisten Fallen, der Mensch geheiligt, d. h. von dem Irrweg des Willens zum Leben zurückgefuhrt wird” (Werke, c. III, s. 731). Krş. Volkelt, s. 357. Belki de metinde “şekillendirdiği bu dünyada” yerine “kendisini izhar ettiği bu dünyada” ifadesini kullanmam daha doğru olurdu.

[380] Werke, c. III, s. 666, 713.

[381] Mr. Bernard Shaw'ın Tanrısı kendisinden daha mükemmel bir şey yaratabilen bir Tanrıdır; Hıristiyanlığın Tanrı tasavvuru böyle değildir.

[382] Weimar'da üniversiteye hazırlanırken ve Sophokles'in tragedyalarını okurken kendisinde oluşan kanaat, "dass alle zeitlichen Uebel gegründet seien in einem unbedingten ewigen Urtibel"di (Volkelt, s. 11, zikreden W. Gwinner, Schopenhauers Leben, 2. Baskı, s. 746-747). Şeylerin temel doğruluğunu korumak için Schopenhauer Hıristiyan teolojisinden daha ileri gider, çünkü o insanın bu dünyaya iradesi olmaksızın konulduğunu düşünür, ki Schopenhauer buna bir "schreiende Ungerechtigkeit" der (Werke, c. III, s. 692); Schopenhauer'e göre insan iradesi dolayısıyla buradadır—bu dünyayı ve içindeki şeyleri oluşturan onun iradesidir, dolayısıyla ıstırabı ve sukutuhayali içinde yapmış olduğundan başka bir şeyi tecrübe etmez ve onun üzücü karakterini bulur. Aslında tam akılla bunu yapmazdı. Fakat burada var olduğu haliyle insan kendisinden farklı bir varlığın eseriyse eğer, yaptığı şeyin (seine Schuld) sorumluluğu onu vücuda getirmiş olana düşer. (Werke, c. III, s. 676). "Daher ist er nur in dem Fall, dass er selbst sein eigenes Werk sei, d. h. Aseität habe, für sein Thun verantwortlich" (Werke, c. IV, "Die beiden Grundprobleme", s. 73). Dolayısıyla teselli şeylerle ilgili maddi değil fakat manevi-ahlaki görüşte aranmalıdır (Werke, c. III, s. 676) ve kendi felsefesinin ahlaka hakkını tam olarak veren yegâne felsefe olduğunu savunur (A.g.e.; krş. Volkelt, s. 331).

[383] Werke, c. II, s. 415: “Will man wissen, was die Menschen, moralisch betrachtet, im Ganzen und Allgemeinen werth sind; so betrachte man ihr Schicksal, im Ganzen und Allgemeinen. Dieses ist Mangel, Elend, Jammer, Qual und Tod. Die ewige Gerechtigkeit waltet: wären sie nicht, im Ganzen genommen, nichtswürdig; so wiirde ihr Schicksal, im Ganzen genommen, nicht so traurig sein. In diesem Sinne können wir sagen: die Welt selbst ist das Weltgericht. Könnte man allen Jammer der Welt in eine Waagschale legen, und alle Schuld der Welt in die andere; so würde gewiss die Zunge einstehen.”

[384] Schopenhauer bilhassa Hıristiyanlığın eski, daha haşin, çileci tipini yüceltir. Bütün bir pasaj aktarılsa yeridir: “Der Protestantismus hat, indem er die Askese und deren Centralpunkt, die Verdienstlichkeit des Cölibats, eliminierte, eigentlich schon den innersten Kern des Christenthums aufgegeben und ist insofern als ein Abfall von demselben anzusehen. Dies hat sich in unsern Tagen herausgestellt in dem allmäligen Uebergang desselben in den platten Rationalismus, diesen modernen Pelagianismus, der am Ende hinausläuft auf eine Lehre von einem liebenden Vater, der die Welt gemacht hat, damit es htibsch vergnügt darauf zugehe (was ihm dann freilich missrathen sein müsste), und der, wenn man nur in gewissen Stücken sich seinem Willen anbequemt, auch nachher fur eine noch viel hübschere Welt sorgen wird (bei der nur zu beklagen ist, dass sie eine so fatale Entree hat). Das mag eine gute Religion für komfortable, verheirathete und aufgeklarte Pastoren sein [krş. John Henry Newman, Discussions and Arguments, s. 42]; aber das ist kein Christenthum. Das Christenthum ist die Lehre von der tiefen Verschuldung des Menschengeschlechts durch sein Dasein selbst und dem Drange des Herzens nach Erlösung daraus, welche jedoch nur durch die schwersten Opfer und durch die Verleugnung des eigenen Selbst, also durch eine gänzliche Umkehrung der menschlichen Natur erlangt werden kann” (c. III, s. 718-719).

[385] “Die beiden Grundprobleme der Ethik, I. Ueber die Freiheit des Willens”, Werke, c. IV, s. 3-102.

[386] “So lange keine Verneinung jenes Willens eingetreten, ist was der Tod von uns Uibrig lasst der Keim und Kern eines ganz andern Daseins, in welchem ein neues Individuum sich wiederfindet, so frisch und ursprünglich, dass es tiber sich selbst verwundert brtitet” (Werke, c. III, s. 574). Krş.: “Was jeder im Innersten will, dass muss er sein” (Werke, c. II, s. 433).

[387] [: Grek mitologyasında yeryüzündeki taşkınlıklarından ötürü ölümünden sonra ebedi cezaya mahkûm edilmiş dört büyük günahkârdan biri (diğerleri Sisyphus, Tantalus, Tityus'dur). Kayınpederini öldürdükten sonra kimse günahlarından arındırmak için gerekli törenleri yapmaya yanaşmaz, Zeus onu arındırır ve Olympos'a davet eder. Ancak orada da boş durmaz Hera'yı baştan çıkarmaya çalışır. Sonunda yeraltı dünyasında sonsuza dek dönecek olan alevli bir çarka bağlanır.]

[388] Nietzsche'nin bir diğer hareket noktası da budur.

[389] Seçenekler Werke, c. II, s. 334-336'da güçlü ve etkili bir şekilde dile getirilmiştir.

[390] In der That ist die Unruhe, welche die nie ablaufende Uhr der Metaphysik in Bewegung erhielt, das Bewusstsein, dass das Nichtsein dieser Welt ebenso moglich sei, wie ihr Dasein” (Werke, c. III, s. 189).

[391] Werke, c. III, s. 498, atıf Braut von Messina'yadır

[392] Werke, c. II, s. 427; krş. c. IV, “Die beiden Grundprobleme”, s. 113. c. III, s. 240’da, Schopenhauer hatta çoklarına aşırı görünebilecek bir dil kullanır: “Das Unmoralische im Willen als eine Unvollkommenheit desselben anzusehen, wäre ein grundfalscher Gesichtspunkt: vielmehr hat die Moralität eine Quelle, welche eigentlich schon tiber die Natur hinaus liegt, daher sie mit den Aussagen derselben in Widerspruch steht. Darum eben tritt sie dem naturlichen Willen, als welcher an sich schlechthin egoistisch ist, geradezu entgegen, ja, die Fortsetzung ihres Weges ftihrt zur Aufhebung desselben.” Ayrıca (c. III, s. 564), erdem ve bencilliğin “von Grund aus Entgegengesetzte” olduğunu söyler.

[393] [: “Milyonlar acı ve ıstırap içinde hâlâ.”]

[394] Werke, c. II, s. 449-451: oruç açlıktan ölüme kadar gidebilir, s. 474-475.

[395] [İngiltere'de çıkıp Amerika'ya yayılan ve ilk Hıristiyanlar gibi evlenme yasağına riayet eden, ortak mülkiyeti benimseyen bir mezhep. Sallanarak ayin yaptıkları için bu ismi almışlardır.]

[396] Krş. John Henry Newman: “Herhangi bir oyunda oyuncular nasılsa biz de bu dünyada kendimizi öyle görmeliyiz; ve hayat bizim için bir tür rüya olmalı, ve bir rüya uyanık halimizden ne kadar farklı ise, bu hayat da gerçek sonsuz hayatımızdan o kadar uzak ve farklı olmalıdır; bizi yargılama imkanı sunan ciddi bir rüya olsa da kendisi hakikati olmayan bir tür gölge, önümüze konulmuş, içinde var gibi göründüğümüz bir sahne; karşılaştığımız her şey bizi ve kaderimizi etkilediği için, gördüğümüz her şeyin bir hakikati ve gerçekliği varmış gibi davranmayı ödev kabul ettiğimiz bir sahne olmalıdır.” (Parochial and Plain Sermons, c. IV, s. 291).

[397] Werke, c. III, s. 720-721; c. II, s. 244; c. II, s. 461-462.

[398] [Schopenhauer'in kavramla ilgili kendi açıklaması için bkz. Üniversiteler ve Felsefe, (Schopenhauer Kitaplığı, V. Kitap) s. 21 vd.]

[399] Eckhart Die deutsche Theologie'de şunları söyler: "Die darin gegebenen Vorschriften und Leben sind die vollständigste aus tief innerster Ueberzeugung entsprungene Auseinandersetzung Dessen, was ich als die Verneinung des Willens zum Leben dargestellt habe" (Werke, c. II, s. 457). Tauler'in Nachfolgung des armen Leben Christi ve Medulla animae'si hemen ikinci sırada gelir. Bu daha yüksek irfan için Yeni Ahit ilk, mistikler ikinci inisiyasyondur.

[400] St. Bonaventura'nın Vita S. Francisci'si [Bonaventurae vita S. Francisci, c. 3] ve Spence Hardy'nin Eastern Monachism'inden söz ettikten ve bunların aynı hikâyeyi anlattıklarını söyledikten sonra der: "Auch sieht man, wie gleichgtültig es ihr ist, ob sie von einer theistischen, oder einer atheistischen Religion ausgeht" (Werke, c. II, s. 454). Devrimlerden, kilisedeki değişimlerden ve inançsızlıktan daha uzun ömürlü olan ve bütün saflığı ve korkunç (furchtbaren) katılığı ile günümüze kadar kendini muhafaza etmiş olan Cistercium, Trappistes tarikatı ile ilgili yorumlarıyla karşılaştırın (Werke, c. II, s. 467; c. III, s. 725).

[401] Religionsphilosophie, 2. Baskı, c. I, s. 563.

[402] Werke, c. III, s. 222, 703, krş. 699.

[403] Werke, c. VI, s. 289-292.

[404] Werke, c. III, s. 698.

[405] Werke, c. III, s. 642. Volkelt, s. 367, şunu söyler: “Ein und dasselbe Subjekt liegt dem sich bejahenden und dem sich verneinenden Willen zum Leben zu Grunde; und dieses Subjekt wird durch den Akt der Willensverneinung nicht vernichtet.”

[406] Werke, c. II, s. 338-339; Werke, c. III, s. 221-222'de, mükemmelen açık bir ifade vardır ve iradenin (yani yaşama iradesinin) "das Ding an sich schlechthin und absolut" olmadığını bildirir. c. III, s. 582-583'de varlığımızın "Keim"ı ya da "innerster Kern"i sahip olduğumuz haliyle yaşama iradesiyle ve büründüğü karakterle açık biçimde karşılaştırılır; krş. Volkelt, s. 190 vd.

[407] Schopenhauer bilen özneyle isteyen öznenin temel özdeşliğine “das Wunder kat’ ùxocøn” der (Werke, c. II, s. 296); krş. benim daha önce zikredilen “Schopenhauer’s Contact with Pragmatism”.

[408] Werke, c. III, s. 737.

[409] Werke, c. III, s. 495; doğa düzeninin kendisiyle ilgili fevkalade cesur bir cümleyle karşılaştırın, ki bu durumda, işaret ettiği üzere, aşağı inorganik şeyler sonsuza dek saldırıya uğramaksızın yaşarlar, halbuki sınırsız ölçüde karmaşık ve kavranılamayacak derecede “kunstvolle” örgenleşmelerle daha kusursuz, canlı varlıklar sürekli olarak ortaya çıkıp kaybolurlar. “Dies ist etwas so augenscheinlich Absurdes, dass es nimmermehr die wahre Ordnung der Dinge sein kann, vielmehr bloss eine Hülle, welche diese verbirgt, richtiger, ein durch die Beschaffenheit unseres Intellekts bedingtes Phänomen.”

[410] Werke, c. II, s. 483-487; Die Welt als Wille und Vorstellung, c. III, s. 703'teki bu konuyla ilgili yorumlarla karşılaştırın; ayrıca c. III, s. 583, "Das Dasein, welches wir kennen, giebt er (der Resignierte) willig auf: was ihm statt dessen wird, ist in unsern Augen nichts; weil unser Dasein, auf jenes bezogen, nichts ist."

[411] Werke, c. II, s. 485.

[412] Werke, c. III, s. 729; Schopenhauer'in düşüncesine göre Kant'ın ahlaka büyük hizmeti onu her türlü eudaimonia fikrinden temizlemesidir (c. IV, "Die beiden Grundprobleme", s. 117); Schopenhauer eudaimonia taraftarlarını mahkûm ettiği iyimserlerle aynı zümreye dâhil eder (c. III, s. 507) [Gr. eudaimonia (bir daimona sahip olma): İnsanın, dolayısıyla doğru eylemin en yüksek gayesini mutluluk olarak açıklayan ahlak teorisi.].

[413] Krş. Werke, c. III, s. 731 (c. II, s. 464); c. III, s. 658.

[414] Werke, c. III, s. 699. Ölümden “die jedesmalige und unermüdlich wiederholte Anfrage der Natur an den Willen zum Leben: Hast du genug? Willst du aus mir hinaus?” diye söz eder. Hayatın bizatihi kısalığı bir amaç için araçtır: “Damit sie [şimdi sözü edilen mesele] oft genug geschehe, ist das individuelle Leben so kurz.”

[415] Werke, c. III, s. 581, “Der Tod sagt: Du bist das Produkt eines Aktes, der nicht hatte sein sollen; darum musst Du, ihn auszulöschen, sterben.” Ayrıca, “Wir sind im Grunde etwas, das nicht sein sollte: darum hören wir auf zu sein.” Krş. c. III, s. 652.

[416] Nachlass, c. IV, s. 185 (s. 290). Bkz.Volkelt, s. 378, burada bu ve Schopenhauer'in bu konuya ışık tutan diğer pasajları aktarılır. Diğer atıflar şunlardır: Werke (Grisebach ed.), c. V, s. 281 vd.; Nachlass, c. IV, s. 178, 190; Grisebach, Schopenhauers Briefe, s. 116, 185; Lindner-Frauenstädt, s. 526; Briefwechsel zwischen Schopenhauer und Becker (Leipzig, 1883), s. 66.

[417] Schopenhauer'in inancı belki de en belirgin ve belirli bir biçimde son eseri Parerga und Paralipomena'da ortaya çıkar. Burada, Volkelt, s. 368'den aktarmak gerekirse, şunu söyler: "Die Verneinung des Willens zum Leben eröffnet den Weg zu einem Reiche reinen, ruhenden, wandellosen, unbedürftigen Seins. Ja, er glaubt an ein 'gutes under lösendes Prinzip' in dieser Willenswelt, das 'zum Durchbruch kommen und das Ganzeerfüllen und befreien kann.'" Volkelt Werke (Grisebach ed.), c. II, s. 659, 229 d., c. V, s. 296, 224, Grisebach, Schopenhauers Briefe, s. 214 d.'nı zikreder, ve Richard Bottger'in Das Grundproblem der Schopenhauerischen Philosophie'sine (Greifswald, 1898) göndermede bulunur, burada, onun söylediği gibi, Schopenhauer dünyasının bu son aşkın derinlikleri ilginç bir tarzda ele alınmıştır.

[418] Contemporary Review, Ağustos, 1871.

[419] [Yazarın translitérationuna müdahele edilmemiştir.]

[420] [Daha ayrıntılı bilgi için bkz. Heidegger, Fikir Mimarları Dizisi, (Say Yayınları, İstanbul, 2008) içinde Keiji Nishitani ve Takeshi Umehara'nın makaleleri, s. 161-179; 491 vd.]

[421] [: Dictionnaire historique et critique (1697) isimli eseri bilerek ve isteyerek Ortodoks Hıristiyan inançlarını zayıflatmak veya ortadan kaldırmak için tasarlanmış çok sayıdaki haşiye nedeniyle Fransız Katolik Kilisesi ve Reform Kilisesi tarafından mahkûm edilmiş olan Fransız filozofu.]

[422] [: Ölmek—uyumak—Bir uykuyla kalp ağrısını, bedene miras kalan binbir doğal acıyı sona erdiriyoruz demek—bu canı gönülden istenecek bir son olur.]

[423] The Philosophical Review, c. 19, No: 5, (Eylül, 1910), s. 512-534.

[424] Die beiden Grundprobleme der Ethik (1840) içinde yayınlanmıştır. Bu makalede Schopenhauer'in eserlerine yapılan sayfa-atıfları E. Grisebach'ın hazırladığı tam baskıyı (Leipzig, Reclam, 6 c.) takip eder. İktibaslarda Halden ve Kemp'in The World as Will and Idea çevirisi (London, Kegan Paul, Trench, Trübner&Co., üçüncü baskı, 1896, 3 c.) ve A. B. Bullock'un The Basis of Morality çevirisi (London, S. Sonnenschein&Co., I903) kullanılmıştır. Kant'ın ahlakla ilgili eserlerinden yapılan aktarmalarda yazar T. K. Abbott'un çevirisinden (Kant's Theory of Ethics, London, Longmans, Green&Co., 2. Baskı, 1883) yararlanmış, ayrıca Rosenkranz ve Schubert baskısının sayfa numaraları ayraç içinde verilmiştir. Kolaylık için Grisebach baskısı G., Halden ve Kemp'in çevirisi H. K., Bullock çevirisi B., Abbott çevirisi A. kısaltmasıyla zikredilmiştir. Diğer göndermeler için böyle bir açıklamaya gerek yoktur.

[425] Schopenhauers Ethik im Verhaltnis zu seiner Erkenntnislehre und Metaphysik. Annaberg, 1898, s. 39. Krş. G., III, s. 642; B., s. 258: “Çünkü eğer hayatın [...] bir anlamı varsa, o zaman onun gösterdiği yüce hedef hiç kuşkusuz ahlaki bir hedeftir.”

[426] [: Ahlakı vaaz etmek kolay, temellendirmek güçtür.]

[427] [Bir şeyin ne olduğu, ilkesi, esası.]

[428] [Bir şeyin altta yatan nedeni, varlık sebebi, raison d’êtrei.]

[429] Krş. G., III, s. 5I7; B., s. 53.

[430] [:[kategorischer Imperative: veya Kesin Buyruk.]

[431] G., III, s. 539; B., s. 87.

[432] [: Kimseye zarar verme, bilakis imkânın nispetinde herkese yardım et.]

[433] G., III, s. 486; B., s. 2.

[434] G., I, s. 355; H. K., I, s, 349.

[435] A., s. 7 (9).

[436] A., s. 24-25 [30].

[437] A., s. 45 [54].

[438] [: İlk yanlış adım.]

[439] G., III, s. 500; B., s. 28.

[440] G., III, s. 50I; B., s. 30.

[441] G., III, s. 503; B., s. 32-33.

[442] A., s. I36 [1631].

[443] Krş. G., III, s. 528 vd.; B., s. 70 vd.

[444] [Muhtemelen aktarılırken birkaç sözcük yanlış yazılmış olmalı: Handle so, als ob die Maxime deiner Handlung durch deinen Willen zum allgemeinen Naturgesetze sollte. Daha önce atıfta bulunulan referans çeviri ise şöyledir: Act as if the maxim of thy action were to become by thy will a universal law of nature: Eyleminin maksimi sanki senin iradenle evrensel bir doğa yasası olacakmış gibi eylemde bulun. A.g.ç., s. 39 [48].]

[445] [: Handle nur nach derjenigen Maxime, durch die du zugleich wollen kannst, daß sie ein allgemeines Gesetz werde.]

[446] G., III, s. 536; B., s. 82.

[447] G., III, s. 536; B., s. 83.

[448a] [: İlk işgalcinin hakkı.]

[449] [: İsterse dünya için felaket olsun yeter ki adalet yerini bulsun.]

[450] G., III, s. 516; B., s. 52. Krş. Goethe Faust, Bölüm I, Studierzimmer.

[451] Krş. A., s. 40 [49].

[452] G., III, s. 500, 523-524; B., s. 28, 63.

[453] [: Kimseye yardım etme, bilakis eğer sana bir faydası varsa herkese zarar ver.]

[454] [: Kimseye yardım etme, bilakis elinden geldiği kadar herkese zarar ver.]

[455] G., III, s. 582; B., s. I57-I58.

[456] Arthur Schopenhauer (Gesck. d. neuern Phil., c. VIII). Heidelberg, 1893, s. 39I.

[457] G., III, s. 589; B., s. I70.

[458] [G. megalopsychos (veya megathymus); L. magnanimitas; Fr. Magnanimite.]

[459] G., III, s. 59I; B., s. I7I-I72.

[460] G., III, s. 595-596; B., s. I79.

[461] Krş. G., III, s. 6I2-6I4; B., s. 206-208.

[462] [Tabir için bkz. “Schopenhauer Kitaplığı”, VII. Kitap: Din Üzerine.]

[463] [: “Beş Bölüm”: Karataka Damanaka: Vidyapati’ye atfedilen Hint Hayvan Masalları Derlemesi. Bizde başkahramanları olan iki çakalın, Kalilag ve Domnag’ın ismiyle ve esas itibariyle İbn Mukaffa’nın Arapça çevirisinden yapılan çevirilerle bilinir.]

[464] Krş. G., III, s. 627 vd.; B., s. 230 vd. Johannes Volkelt, Arthur Schopenhauer, Stuttgart, I900, s. 300, bu bakımdan Wagner, Tolstoy ve Jean Paul'deki Schopenhauerci eğilimlere işaret eder.

[465] G., III, s. 645; B., s. 264.

[466] G., III, s. 646; B., s. 266.

[467] [: Dünya isterse yıkılsın, yeter ki ben kurtulayım.]

[468] G., III, s. 647; B., s. 267.

[469] G., III, s. 648; B., s. 269.

[470] G., III, s. 65I; B., s. 274.

[471] G., III, s. 653; B., s. 278.

[472] G., III, s. 524; B., s. 64.

[473] G., I, s. 163 vd.; II, s. 229; H. K., I, s. I43 vd.; II, s. 407.

[474] G., II. s. 707 vd.; H. K., III, s. 4I7. Krş. Volkelt, op. cit. s. 297: “Die Liebe ist also unmittelbares Gefühl der metaphysischen Einheit aller Menschen.”

[475] G., I, s. 527; HK., I, s. 532. Krş. Jodl, Geschichte der Ethik in der neueren Philosophie, c. II (Stuttgart, 1889), s. 236.

[476] G., III, s. 557-558; B., s. 118.

[477] [: Skolastik felsefede sık sık karşılaşılan bir ilke: Yapılan var olan şeyin bir sonucudur. Schopenhauer bunu, Die beiden Grundprobleme der Ethikte, “dünyadaki her şey her ne ise ona göre faaliyette bulunur” ve “harici sebepler şeyin asli yapısının sayesinde ortaya çıktığı vesile yahut vasıtalardan ibarettir” diye destekler ve sözü sonunda klasik felsefedeki ünlü ilkeye bağlar: Fiiller[in] ne ise[n] onun sonucudur: ne isen o şekilde davranırsın. Parerga’da bu ilkeyle ilgili söyledikleri bekleneceği üzere daha bir açıklık ve yalınlık kazanacaktır. Bkz. “Schopenhauer Kitaplığı” VI. Kitap, Hukuk, Ahlak ve Siyaset Üzerine.]

[478] Krş. G., I, s. 518; H. K., I, s. 523: “Zorunluluk doğa krallığıdır; özgürlük lütuf krallığıdır.” Volkelt, op. cit., s. 290 vd.

[479] Die Grundlage der Moral in Die beiden Grundprobleme der Ethik (I840) ile birlikte yayımlanmıştır.

[480] Yazar başka bir makalede böyle bir araştırmaya girişmeyi umut eder.

[481] Krş. Volkelt, op. cit.; s. 307: “Fasse ich alles zusammen, so kann ich Schopenhauers Moralphilosophie als eine metaphysisch gegründete einseitige Gefühlsethik bezeichnen. Die einzige Quelle des moralischen Handelns liegt in dem irrationalen Gefühle des Mitleids.”

[482] Eski Ahit'in "panta kala lian"ı hakiki Hıristiyanlığa gerçekten yabancıdır; çünkü Yeni Ahit'te dünyadan her zaman kimsenin ait olmadığı, kimsenin sevmediği, efendisi iblis olan bir şey olarak söz edilir. […] Başka hiçbir şey gösterilemez ki öz kabuktan Hıristiyanlıktaki kadar dikkatli bir şekilde ayrılmak zorunda olsun. Bu öze bu kadar kıymet verdiğim içindir ki zaman zaman kabuğu daha az teşrifatla ele alıyorum; ne var ki o herkesin zannettiğinden daha kalındır. G., II, s. 735, 736; H. K., III, s. 447. k. G., II, s. 745 vd.; H. E., III, s. 457 vd. Paulsen de ilk Hıristiyanlığın ahlakıyla ilgili benzer bir görüş savunur (krş. onun System der Ethik, Berlin, 1891, s. 48 vd.; İngilizce çeviri: Professor Frank Thilly, New York, I903, s. 65 vd.). Krş. ayrıca Volkelt, op. cit., s. 308.

[483] III, s. 549; B., s. I03-I04.

[484] G., II, s. 280; H. K., II, s. 461.

[485] Krş. G., II, s. 676 vd.; H. K. III, s. 384 vd.

[486] Krş. W. Wallace, Life of Arthur Schopenhauer, London, 1890, s. 137.

[487] [: Nasıl ki Schopenhauer vaktiyle Kant'ın daha "yüksek" bir ahlak ilkesi arayışını, başka gerekçeler ilerisi sürse de aslında sırf yüksekliğini hedef alarak eleştirmiş ve onu tecrübe dünyasından kopukluğu nedeniyle mahkûm etmişse, ve nasıl ki Kant da vaktiyle eski dünyanın ahlak felsefelerine aynı şeyi yapmışsa... Yol bir kere açılmaya görsün, yukarıya doğru bir sınır olmadığı gibi aşağıya doğru da sınır yoktur.]

[488] Krş. Volkelt, op. cit., s. 299: “So fehlt seiner Moralphilosophie der Charakter des Förderns und Bauens; alles Bejahende und Schöpferische liegt ihr fern.”

[489] Bu çerçeve içerisinde bkz. Nietzsche, Genealogie der Moral, Üçüncü Deneme: Was bedeuten asketische Ideale (Nietzsches Werke, Leipzig, 1896, c. VII, s. 397 vd.; İngilizce çeviri, New York, I897, s. 127 vd.); ayrıca, ölümünden sonra yayınlanmış olan Kudret İradesi, II. Kitap, II. Kısım: Bir Ahlak Eleştirisi, özl. s. 382 vd. (İngilizce çeviri., Edinburgh, 1909, s. 303 vd.).

[490] G., III, s. 540; B., s. 88. [: Halep oradaysa arşın burada! (Aisopos'un masallarından).]

[491] [: -ceksin.]

[492] Krş. Jodl, op. cit., s. 23I.

[493] Parerga und Paralipomena, Bd. II, Kap. VIII: Zur Ethik.

[494] [: Bir tür tan, fecir; kutup bölgelerinde geceleri gökyüzünde görülen yay biçiminde renkli ışıklar.]

[495] [Ya da: Çünkü bütün bunların hepsinde gelip geçici tezahürü dünya olan gerçek öz açığa çıkar.]

[496] [: Würde des Menschen; L. hominis dignitate.]

[497] [Schopenhauer'in kendi dizeleri olduğu için çevirisi ana metne dahil edilmiştir.]

[498] [L. caritas: kardeşçe sevgi. Kavramın Hıristiyanlık tarihindeki serüveni için bakınız: G. T. Bettany, Dünya Dinleri Ansiklopedisi, s. 722 vd. Say Yayınları, İstanbul, 2006.]

[499] 1819 baskısı, c. VI., s. 372.

[500] [: sophrosyne, itidal yahut ölçülülük.]

[501] [: Soğukkanlılığı muhafaza etme, veya temkini elden bırakmama.]

[502] [: Bu erdeme sofrosınhn deniyordu, çünkü o ihtiyat ve ölçülüğe sıkı sıkıya bağlılıktı.]

[503] [Arnold Geulincx (1624-1669), Flaman metafizikçi. Öğretisinin temelini Tanrının bedeni ara neden olarak kullanmak suretiyle farklı insan davranışları ürettiği, insanlar sadece kendi istek ve iradeleriyle hareket ettiklerini düşündüklerinde bile aslında Tanrının insanların içlerinde iradelerini etkin kılmaya çalıştığı fikri oluşturur.]

[504] [: Sebatkârlık (çalışkanlık), İtaatkârlık, Adalet ve Tevazu.]

[505] La Hija del Aire, Pt. II., Jorn. 2.

[506] [: Bir ayakkabı imalatçısının kusursuz bir ayakkabının nasıl yapılacağını bilmesi (ya da sayesinde bildiği şey) onun erdemi olarak tanımlanır.]

[507] [: Kendininkini saçıp savurma, başkalarınınkine göz dikme.]

[508] [Yani kendisini zevklerden mahrum eder.]

[509] [: Tahammül etmek ve geri durmak. Daha geniş bilgi için bkz. Thomas B. Saunders, Schopenhauer (Say Yayınları, İstanbul, 2006).]

[510] [Yani soyut olarak bu iyi şeylere tekabül eden para.]

[511] [Ya da: in abstracto bencillik olarak, tenin bütün ölü ve körelmiş şehvetlerinin kendisine yapışık olduğu kuru bir gövde haline gelmektedir.]

[512] [: Servet, hırs, tamah; zenginlik Tanrısı. L. mammÿna, Gr. mamÿnas, Aram. momono: servet, zenginlik]

[513] [Ya da: münferit cüzler karşısında külli kavram.]

[514] [: Leh ve aleyhteki tartışma, yahut iddialar.]

[515] [: “Orta yol”. Bkz. Aristoteles, Nikomakhos’a Etik, 1106a-1109b. Ayrıca bkz. E. Zeller, a.g.e., s., 52.]

[516] [Yani, onun bu durumu bunların görünür hale gelmesine elverişlidir, halbuki kurnazlık ve temkinlilik bunları daha iyi gizleyebilir.]

[517] [Apokrifik Tobit kitabında işi yeni evlilere haince planlar tasarlayıp tuzaklar kurmak ve büyük felaketlerle onları birbirinden ayırmak olan uğursuz iblis. Talmud'da "İblislerin kralı". La Sage'ın Le Diabole boiteux'uda (1726) karakterde neşenin habisliği örtmesi nedeniyle bu adla bilinir.]

[518] [: Kalbi Titan tarafından daha iyi balçıktan yaratılmıştır (Juvenalis, Sat. XIII, 183)].

[519] [Ya da: görmezden gelinme.]

[520] Slavery and the internal slave-trade in the United States of North America, being replies to questions transmitted by the British Anti-slavery Society to the American Anti-slavery Society. Londra, 1841, 280 sayfa, ciltli fiyatı 4s.

[521] En yeni tarihli bir olaya Macleod'un Portekizlilerin Mozambik'te kölelerine muamelelerinde gösterdikleri insanın kanını donduran iblisçe gaddarlıktan söz ettiği Travels in Eastern Africa'sında (2 cilt, Londra, 1860) rastlarız.

[522] [: Türünün en mükemmel örneği; kusursuzluk timsali.]

[523] [: Ne kadar küçük olursa olsun, herhangi bir vesile bizi öfkelendirmeye yeter.]

[524] [: Öfkelenmek hoştur.]

[525] [: Hususiyle kötü niyetli ve kindar hayvan.]

[526] [: Gözleri midesinden daha büyük, ya da karnıyla birlikte gözlerini doyurmak.]

[527] [: die Schadenfreude.]

[528] [Ya da: doğruluk ve insan sevgisinin.]

[529] Yakınlarda The Times'ta yayınlanmış olan bir makale bu konunun bu zamana kadar karşılaştığım en açık sözlü ve en canlı ifadesini sundu. Dolayısıyla burada zikredilmeye değer: Bir kimsenin suçlanabileceği hiçbir kötülük, hiçbir bayağılık, hiçbir sefillik, hiçbir adilik yoktur ki onun başarısı kadar çağdaşları, dostları ve komşuları arasında öfke ve kızgınlık uyandırsın. Bu affedilmez tek suçtur, ki ne akıl savunabilir ne de tevazu yumuşatabilir.

"When heaven with such parts has blest him,

Have I not reason to detest him?"

[Madem kutsamış Tanrı onu bu hasletlerle,

Bana kalan nefret etmektir ondan, gelmez başkası elimden.]

[530] [: Poseidon’un farklı kılıklara bürünmede mahir çobanı.]

[531] [Ya da: sıradanlığı sabırla ve vakarla bağışlama…]

[532] [: Haset kimse avutamaz seni,

Bir parça rahatlatacaksa eğer,

Küçümse, hor gör beni!

Madem ki ünüm ve talihim kapanmaz yarandır,

Benim de kazancım olsun azabın senin.

(Bu bir çeviri değil, sadece uyarlamadır.)]

[533] [Ya da: Son hükmü veren yargıçlar heyeti.]

[534] [: Cezanın kötülüğü.]

[535] [: Suçun-günahın kötülüğü.]

[536] [: İnsanın ıstırap ve sefaleti.]

[537] [: İnsanın kötülük temayülü.]

[538] [: İnsanın budalalığı.]

[539] [: Bireyleşme ilkesi.]

[540] [: Ben güvende olduğum sürece varsın dünya yıkılsın umurumda değil!]

[541] [: Biliyorum ki ben olmaksızın Tanrı bir an bile yaşayamaz, ve eğer ben yok edilecek olursam Tanrı da zorunlu olarak kayıplara karışacaktır.]

[542] “Yaratıcı” çoğu kez bileşik sözcükler biçiminde ortaya çıkar, saatçi [der Uhrmacher], ayakkabıcı [der Schuhmacher] ve benzeri gibi. Bizim “Yaratıcı”mız (Fransızcada “notre faiseur” diye karşılanacaktır) İngilizce yazılarda, vaazlarda, ve günlük hayatta “Tanrı” için oldukça yaygın ve gözde bir tabirdir. Okurlardan bunun İngilizlerin din anlayışı için fevkalade ayırt edici bir özellik olduğunu bir kenara kayıt etmelerini rica ediyorum. Fakat kutsal Veda ve onun ardı sıra giden Vaisya öğretisiyle yetişmiş olan Brahmanların ve hatta tüm benlikleri ruhgöçü ve kefaret öğretisine duyulan inançla biçimlenmiş olup günlük hayatta başlarına gelen her olayda onu hatırlayan bütün Hinduların, bu tür kavram ve düşünceler kendilerine zorla benimsetilmeye çalışıldığında, hissedecekleri şeyi eğitimli okurlar kolaylıkla kestirilebileceklerdir. Hepsinde ve her birinde varolan, acı çeken, yaşayan ve kurtuluş umudu taşıyan başsız sonsuz Brahma’dan bu yoktan “vareden”e geçmek keskin bir taleptir. Onlar dünyanın ve insanın yoktan var edildiğine asla ikna olmayacaklardır. Bu yüzden metinde kendisinden övgüyle söz edilen kitabın on beşinci sayfasında seçkin yazar haklı olarak şunları söylemektedir: “Misyonerlerin çabaları sonuçsuz kalacaktır. İsmi anılmaya değer hiçbir Hindu onların çağrılarına asla kulak asmayacaktır.” Benzer şekilde s. 50’de de şunları kaydetmektedir: “Yoğrulup yetiştikleri, içinde yaşayıp hareket ettikleri ve varlıklarını buldukları bu görüşleri, Hıristiyan öğretisini kabul etmek için terk edeceklerini ummak, benim kati inancıma göre, ahmakça bir beklentidir.” Ayrıca s. 68’de: “Bunu başarmak için İngiliz Kilisesinin bütün Sinodu taşın altına elini koysaydı bile bütün Hindu nüfusu içinden bir adamı zorla ve cebirle dininden döndürmenin dışında bir başarı şansı elde edemezdi.” diye kehanette bulunur. Bu kehanetin isabetliliği şimdi aradan kırk bir yıl geçtikten sonra, 6 Kasım 1849 tarihli The Times gazetesinde, Civis imzasıyla yayımlanmış olan uzun bir mektupla doğrulanmaktadır. Mektup açık ki Hindistan’da yıllarca yaşamış olan birisinden gelmekte ve sair şeylerle birlikte şunları söylemektedir: “Hindistan’da şu veya bu nedenle gurur duyabileceğimiz birinin din değiştirip Hıristiyan olduğuna dair tek bir vaka bana ulaşmadı. Kabul ettiği inanç için bir leke veya yüz karası, terk ettiği inanç için bir ikaz ya da uyarı olarak hizmet etmemiş bir tek hadise bile bilmiyorum. Halen sayıları çok az olan din değiştirmiş olanların sundukları örnek şimdiye kadar onları ancak kendilerini takip etmekten caydırmaya ya da vazgeçirmeye hizmet etti.” Bu mektup tekzip edildikten sonra, 20 Kasım tarihli The Times’ta, Sipahi imzasıyla bunu teyiden bir ikinci mektup daha yayımlandı ve orada şunlar söyleniyordu: “On iki yıldır Madras Eyaletinde hizmet ediyorum ve bu uzun süre boyunca Hindu veya İslam dininden dönüp, ismen dahi, Protestan Hıristiyan dinine geçmiş tek bir kişiyi bile görmedim. Bu yüzden Civis ile tamamen aynı fikirdeyim ve ordudaki hemen bütün subayların da

aynı doğrultuda kanıt sunacağına inanıyorum.” Bu mektup da şiddetle tekzip edildi; fakat böyle bir tekzibin, misyonerlerden gelmemiş olsa bile, her halükarda onların yeğenlerinden geldiğine inanıyorum; en azından bunlar dini bütün Hıristiyanlardı. Dolayısıyla sundukları kanıtlar bütünüyle temelsiz olmasa bile, ben yine de yukarıda zikredilen önyargısız tanığa daha fazla güvenirim. Çünkü İngiltere’de ben kara cübbelilerden çok kızıl üniformalılara inanırım; ve Kilise lehine, bütün zadegânın meteliksiz genç oğullarının bu zengin ve rahat arpalığı lehine söylenmiş her şey benim indimde eo ipso kuşkuludur.

[543] [Devadassi: Tanrı Hizmetkârı; Bayadere: tapınakta görevli kadın dansçı].

[544] [: Mösyö, gerçek din bu!]

[545] [: Bir hiç olan kimse bile Tanrılarla birlik olduğunda güç kazanabilir; fakat ben onlar olmaksızın bu zaferi kazanmayı göze alıyorum.]

[546] [Ya da: …o çizgi üzerinde cereyan eden.]

[547] [Ya da: …bununla kendilerini avutmak için…]

[548] [Karşılaştırmalı anatomi ve paleontoloji bilimlerini kurduğu kabul edilen Fransız hayvanbilimci ve devlet adamı (1769–1832).]

[549] [: En küçük şeyler bile karakterin kanıtı-işareti olarak kabul edilebilir.]

[550] [L. bana & sana ait olan.]

[551] [Ya da: Her kim ki küçük ölçekte saygısızdır büyüğünde de fütursuzdur.]

[552] [: Nihai sebep (causa finalis), gerçek varlığına göre değil, fakat sadece bilinen varlığına uygun olarak işler (müessir olur).]

[553] [: İkaz, uyarı, nasihat, öğüt, ibret.]

[554] [: …tam ve kesin biçimde belirlendiği.]

[555] [: das Hellsehen: clairvoyance, kehanet, gaipten haber verme.]

[556] Krş. Die Welt als Wille und Vorstellung, c. II, bl. 19.

[557] [: die Prädestination: takdiri ezeli.]

[558] [Ya da: …ilki söz konusu olduğunda insan eylemlerinin verili karakteri ve harici belirlenimi akıllı bir varlıktan, ikincisi söz konusu olduğunda ise akılsız bir varlıktan kaynaklanması bakımından birbirinden ayrıdırlar.]

[559] [: die Ursprünglichkeit.]

[560] [Ya da: Eğer bu böyle olmamış olsaydı bilgisiz varlıkların çerçevesi içinde açıkça hareket ettikleri zorunluluk onların eylemlerini iradeyle çatışma içerisine sokardı.]

[561] [: Asäitat. L. aseitas: ens a se: ense ex se karşıtı olarak.]

[562] [: İsteme öğretilemez.]

[563] [: İradenin daha önceki belirlenimden bağımsız olarak seçme özgürlüğü.]

[564] Die Welt als Wille und Vorstellung, Band II, Kapitel, XXXIV, Über das innere Wesen der Kunst.

[565] [Sanat eserine ve sunduğu cevaplara çok daha derin ve esaslı bakış için bkz. M. Heidegger, Der Ursprung des Künstwerkes.]

[566] [Bön ve cansıkıcı olmanın sırrı bizim her şeyi söylememize dayanır.]

[567] [Vom Genie'den (Kapitel XXXI) sonrası].

[568] [Büyük Homeros her ne zaman uyusa [ben ölürüm]. (Ars Poetica, 359).]

[569] [Düşünürün kullandığı tabirlere yabancı olanların metni daha iyi anlayabilmeleri için Parerga und Paralipomena'dan derlenmiş olan Okumak, Yazmak ve Yaşamak Üzerine adlı kitaba bakmaları önerilir.]

[570] History and Theory, c. 15, s. 2, (Mayıs, 1976), s. 141–145.

[571] “Arthur Schopenhauer as a Critic of History”, Journal of the History of Ideas 36 (Nisan-Haziran, 1975), 331-338’de Paul Gottfried tarafından dile getirildiği gibi.

[572] A.g.e., 334-336.

[573] Arthur Schopenhauer, Sämtliche Werke, ed. Arthur Hübscher (Wiesbaden, 1948), II, 91. Burada E. F. J. Payne'nin, The World as Will and Representation (New York, 1958) I, 81, çevirisinden aktardım. İlginç biçimde benzer bir görüş Payne çevirisinin II. cildinin 128. sayfasında da dile getirilmiştir, ki daha sonra iktibas edilecektir.

[574] A.g.e., I, 184.

[575] A.g.e., I, 62. (İtalikler bana aittir.)

[576] A.g.e., I, 63.

[577] A.g.e.

[578] A.g.e.

[579] Schopenhauer, “Bazı Yazın Formları Üzerine”, Schopenhauer’in Denemeleri, ed. T. Bailey Saunders (New York, n-d.), 59.

[580] World as Will and Representation, Payne çevirisi, II, 445.

[581] A.g.e., II, 443.

[582] A.g.e., I, 230.

[583] A.g.e., I, 445.

[584] A.g.e., I, 28.

[585] A.g.e., I, 244.

[586] Schopenhauer'in Denemeleri, ed. Saunders, 60.

[587] World as Will and Representation, Payne çevirisi, I, 345.

[588] [Schopenhauer'in dinle ilgili görüşleri için bu kitaptaki W. M. Salter'ın makalesine ve "Schopenhauer Kitaplığı" dizisinde 7. kitaba bakınız.]

[589] World as Will and Representation. Payne çev. II, 629.

[590] Schopenhauer, “Din: Bir Diyalog”. Denemeler içinde, ed. Saunders, 28.

[591] World as Will and Representation, Payne çevirisi, II, 444.

[592] Hegel'in yazdığı gibi: "Özgürlüğün kendisi kendi ereğidir ve Ruhun yegâne gayesidir. O bütün dünya tarihinin hiç durmaksızın ilerlediği nihai amaçtır. […] Bu nihai hedef Tanrının dünya ile ilgili amacıdır. Fakat Tanrı mutlak olarak kusursuz Varlıktır ve bu yüzden kendinden, kendi iradesinden başka bir şeyi istemez. Kendi iradesinin doğası, kendi doğası, burada özgürlük İdeesi dediğimiz şeydir. Dinin dilini felsefenin diline böyle çeviririz." (İtalikler bana aittir.) Hegel, Tarihte Akıl, çev. Robert S. Hartman (New York, 1953), 25. Nietzsche'nin yazdığı gibi: "hala Ortaçağda yaşıyoruz ve tarih hâlâ kılık değiştirmiş bir teoloji…" Tarihin İyiye ve Kötüye Kullanımı, çev. Adrian Collins, 2. Baskı, New York, 1957), 49.

[593] World as Will and Representation, Payne çevirisi, II, 444.

[594] A.g.e., II, 629.

[595] A.g.e., I, 279.

[596] A.g.e., I, 273 vd.

[597] The Philosophical Review, c. 19, No: 5, (Eylül, 1910), s. 512–534.

[598] Frau Förster-Nietzsche: Das Leben Friedrith Nietzsches, c. I, s. 231.

[599] A.g.e., s. 306.

[600] Werke, c. I, s. 402-3.

[601] A.g.e., 386-392.

[602] Werke, c. IX, s. 47, 66, 67, 69-72, 130, 164-174.

[603] Op. cit., s. 66, 67.

[604] Werke, c. VII, s. 27, 33, 55-57.

[605] Die Welt als Wille und Vorstellung, K. I, s. 8.

[606] Radcliffe College, Phi Beta Kappa Society'de konferans olarak verilmiş, ardından The American Scholar, c. VIII'de yayınlanmış (1939), nihayet Roger Lipsey tarafından Coomaraswamy, Metaphysics (Bollingen Series LXXXIX, Princeton University Press, 1987) içinde yeniden basımı yapılmıştır. [Yer darlığı nedeniyle ancak kısmen yer verilebilmiş olan metnin tamamı "Doğu Bilgeliği" dizisinin ilk kitabında yayınlanacaktır.]

[607] [: G. gnosis, S. jnana.]

[608] [: Buradaki ben birinci tekil şahıs anlamında ben değil, zat (soi même, self) anlamında bendir.]

[609] [: inspiration, despiration.]

[610] [: Gr. psykhe, L. anima.]

[611] [: L. animalis, animale.]

[612] [Mat.16: 24 “Ardımdan gelmek isteyen kendini inkâr etsin, çarmıhını yüklenip beni izlesin.” Luk.14: 26 “Biri bana gelip de babasını, annesini, karısını, çocuklarını, kardeşlerini, hatta kendi canını bile gözden çıkarmazsa, öğrencim olamaz.”]

[613] Philosophy East and West, c. 43, No: 2, (Nisan 1993), s. 255-278.

[614] Arthur Schopenhauer, Die Welt als Wille und Vorstellung II, (Ergänzungsband), Schopenhauer Sämtliche Werke (München: Piper Verlag, 1911), c. 2, s. 186; çeviri bana aittir.

[615] Arthur Schopenhauer: Ein Lebensbild in Briefen, ed. Angelika Hübscher (Frankfurt: Insel Verlag, 1987), s. 89.

[616] Schopenhauer Ueber die Willen in der Natur'da (Werke, c. 3, s. 411) Budacılık üzerine kitaplarının listesini verir.

[617] Sözgelimi bkz. Parerga und Paralipomena II, par. 179, Werke, c. 5, s. 411.

[618] Örnekler: Heinz Bechert, “Flucht in den Orient?” Schopenhauer Jahrbuch 1981 (Frankfurt a. M.: Kramer Verlag, 1981) içinde, s. 55-65; Freny Mistry, “Der Buddhist liest Schopenhauer”, Schopenhauer Jahrbuch 1983, s. 80-92; Wilhelm Halbfass, “Schopenhauer im Gespräch mit der Indischen Tradition”, Schopenhauer im Denken der Gegenwart (München: Piper Verlag, 1987) içinde, s. 55-71.

[619] Örnekler: Heinrich von Glasenapp, Schopenhauer in Das Indienbild deutscher Denker (Stuttgart: Köhler Verlag, 1960) içinde Schopenhauer üzerine bölüm, s. 68-101; Arthur Hubscher, “Schopenhauer und die Religionen Asiens”, Schopenhauer Jahrbuch 1979, s. 1–15; Yasuo Kamata, “Schopenhauer und der Buddhismus”, Schopenhauer Jahrbuch 1984, s. 233-237.

[620] Dorothea Dauer, “Schopenhauer as Transmitter of Buddhist Ideas”, European University Papers, c. 15 (Berne: Lang&Co., 1969), s. 28.

[621] [: Buradaki ben birinci tekil şahıs anlamında ben değil, zat (soi même, self) anlamında bendir.]

[622] Bkz. Samyutta Nikaya XXXXIV. 10 (Erich Frauwallner, Die Philosophie des Buddhismus (Berlin: Akademie Verlag, 1958), s. 18-19).

[623] Erich Frauwallner, Die Philosophie des Buddhismus, s. 64-104'ten iktibas edilmiştir.

[624] Die Welt als Wille und Vorstellung II, Werke, c. 2, s. 186.

[625] [: Dünya benim tasavvurumdur.]

[626] Die Welt als Wille und Vorstellung, Werke, c. 1, s. 30.

[627] [: Zorunlu değişiklerle birlikte.]

[628] İrade sözcüğünün büyük harfle yazılması Schopenhauer'in metafizik kavramını sıradan psikolojik kavramdan ayırt etmeyi amaçlamaktadır. Almancada böyle bir şey elbette mümkün değildir. [Kitap boyunca çeşitli çevirileriyle karşılaştığınız bu ünlü pasaj burada yazarın çevirisinden verilmiştir.]

[629] (1779-1847) St. Petersburg Akademisi Tibet ve Moğol Kültürü uzmanı.

[630] Pancavimsatisahasrika 501'den (Edward Conze, Selected Sayings from the Perfection of Wisdom (Boulder: Prajna Press, 1978) içinde, s. 102).

[631] İlk kez 18. yüzyıl akılcı filozofu Christian Wolff tarafından formüle edilmiştir.

[632] Die Welt als Wille und Vorstellung II, Werke, c. 2, s. 574.

[633] A.g.e.

[634] Ashtadasasahasrika LXXIV'dan (Conze, Selected Sayings, s. 96).

[635] Die Welt als Wille und Vorstellung, Werke, c. 1, s. 5.

[636] [: En uygun isim.]

[637] A.g.e., s. 132.

[638] Die Welt als Wille und Vorstellung II, Werke, c. 2, s. 203.

[639] A.g.e., s. 733.

[640] Samyutta Nikaya III.87 (David Kalupahana, The Principles of Buddhist Psychology [Albany: State University of New York Press, 1987] içinde, s. 18-19).

[641] Dauer, “Schopenhauer as Transmitter of Buddhist Ideas”, s. 15.

[642] İlk Yüce Hakikatin çeşitli biçimlerinin çoğunda doğrudan skandhalarla irtibatlandırılan bir kavram. Aslında Schopenhauer'in kendisi, Budacılık üzerine kitaplarından birinde okuması üzerine bir mektubunda bu kavramı kendi Yaşama İradesi kavramının doğrudan muadili olarak gördüğünü yazmıştı (bkz. Von Glasenapp, Das Indienbild deutscher Denker, s. 92). Lafzi bakımdan aynılıkları bir tarafa bırakılacak olursa her iki kavramın ortak yanlarının çok fazla olduğu söylenemez, çünkü upadana metafizik bir antiteden çok zihinsel bir eğilimdir.

[643] Ashtadasasahasrika II.38-40’tan (Conze, Selected Sayings, s. 98).

[644] Conze, Selected Sayings, s. 21.

[645] A.g.e., s. 23.

[646] Die Welt als Wille und Vorstellung II, Werke, c. 2, s. 696.

[647] Schopenhauer: Der Handschriftliche Nachlaß (München: Deutscher Taschenbuch Verlag, 1985), c. 3, s. 467.

[648] Sözgelimi Parerga und Paralipomena'daki (Werke, c. 4) bireyin kaderi üzerine denemenin giriş cümlelerine bakınız.

[649] Der Handschriftliche Nachlaß, c. 1. s. 323.

[650] Sözgelimi, Conze, Buddhism–Its Essence and Development (New York: Harper, 1975), s. 124.

[651] Bilhassa David Kalupahana, Nagarjuna: The Philosophy of the Middle Way (Albany: State University of New York Press, 1986).

[652] [Ya da: paticcasamuppàda.]

[653] [Bu çeviri (dispositions) sankhàrà diye de yazılan ve genellikle karma-oluşturan iradeler olarak çevrilen kavramı tam olarak karşılamamaktadır.]

[654] [: Bilinç.]

[655] [: Şiddetli arzu.]

[656] Özgün haliyle Pali dilinde, Udana 1. 1 (Tilmann Vetter, The Ideas and Meditative Practices of Early Buddhism içinde [Leiden: Brill, 1988], s. 46).

[657] Parerga und Paralipomena, Kitap 2, s. 309.

[658] [: Abese irca, olmayana ergi.]

[659] Sözgelimi, T.R.V. Murti, The Central Philosophy of Buddhism (London: Unwin, 1955; yeni baskı, 1987), s. 123 vd.

[660] Mulamadhyamakakarika XIII. 7 (Kalupahana, Nagarjuna, s. 223).

[661] Kalupahana, Nagarjuna, s. 8.

[662] Vetter (“Die Lehre Nagarjunas”, Epiphanie des Heils içinde [Vienna: Oberhammer, 1982], s. 96 vd.) Nagarjuna’nın kanıtlarının aslında bir meditasyon uygulamasının parçası olduğunu savunur.

[663] “Lafzi olarak bu, bu hayattaki cehaletimizin gelecek hayatta bizi şiddetle arzulamaya yatkın hale getireceğini ifade eder” (Vetter, Ideas and Meditative Practices of Early Buddhism, s. 47).

[664] Mulamadhyamakakarika XXVI. 11 (Kalupahana, Nagarjuna, s. 375).

[665] [: Kirlenme, bozulma, saflığını kaybetme.]

[666] [: Bunu aynı zamanda düz temsil yoluyla tamah olarak da anlamak gerekir.]

[667] Mulamadhyamakakarika XXVI. 4 (Kalupahana, Nagarjuna, s. 265-266).

[668] Mulamadhyamakakarika XXVI. 5 (Kalupahana, Nagarjuna, s. 266).

[669] Mulamadhyamakakarika XXVI. 1 (Kalupahana, Nagarjuna, s. 312).

[670] Bkz. Die Welt als Wille und Vorstellung, 66 ve 68. paragraflar.

[671] Bertrand Russell'ın A History of Western Philosophy'inin (London: Allen&Unwin, 1946) Schopenhauer bölümünde bu konu ince bir alay konusu yapılmıştır.

[672] Die Welt als Wille und Vorstellung, Werke, c. 1, s. 448. [Yazar metni bir hayli serbest çevirmiştir: “Eğer hayatı hiç ara vermeksizin koşmamız gereken bir yola, şurada burada az sayıdaki serin yerler dışında, kor halindeki kömürlerden müteşekkil dairevi bir yola benzetirsek yanılsamanın pençesine düşmüş kimse halen bulunduğu veya yakınında gördüğü serin yerlerle teselli bulur ve yolu koşmaya devam eder. Fakat principium individuationisin ötesini gören ve kendinde şeyin hakiki özünü, dolayısıyla bütünü bilen kimse artık böyle bir teselliye kulak asmaz; o kendisini eşzamanlı olarak [yolun] her yerinde görür ve yarıştan çekilir.]

[673] A.g.e., s. 449.

[674] A.g.e., s. 384. [Ya da kendisini durdurmuştur.]

[675] Parerga und Paralipomena II, Werke, c. 5, s. 338.

[676] Die Welt als Wille und Vorstellung, Werke, c. 1, s. 479.

[677] İradenin estetik temaşa ve tefekkürde gelip geçici sönüşünü bir kenara bırakıyorum. Akrabalık düşüncesinin destekleyicileri bunu meditasyonun muadili olarak sundular, (sözgelimi, Dauer, “Schopenhauer as Transmitter of Buddhist Ideas”, s. 23), fakat ben bunun bir zorlama olduğunu düşünüyorum. Her halükarda Schopenhauer’in kendisi bunun kurtuluşla ilişkisini aydınlatmamıştır.

[678] Von Glasenapp, Das Indienbild deutscher Denker, s. 98; Yasuo Kamata, “Schopenhauer, Hegel, Vasubhandu”, Zeit der Ernte (Stuttgart: Fromann, 1982) içinde, s. 234 vd.; Bryan Magee, “A Note on Buddhism”, The Philosophy of Schopenhauer (Oxford: Oxford University Press, 1983) içinde, s. 319; Dauer, “Schopenhauer as Transmitter”, s. 23.

[679] Murti, The Central Philosophy of Buddhism, s. 319.

[680] Daisetz Suzuki, “On Zen Buddhism”, Zen Buddhism and Psychoanalysis (New York: Harper, 1960) içinde.

[681] Murti, The Central Philosophy of Buddhism, s. 316.

[682] Katıksız özne nesne ayrımı; estetik ve cinsellikle ilgili teorilerini açıklamak için sistemindeki bir ara aşama.

[683] Bkz. Die Welt als Wille und Vorstellung, Kitap 2, Bölüm 1.

[684] Murti, The Central Philosophy of Buddhism, s. 243 vd.'dan aktarılmıştır.

[685] Mulamadhyamakakarika XXVI. 10 (Kalupahana, Nagarjuna, s. 333).

[686] Bkz. Die Welt als Wille und Vorstellung, s. 7.

[687] Murti, The Central Philosophy of Buddhism, s. 224.

[688] Die Welt als Wille und Vorstellung II, bl. 48'de (Werke, c. 2, s. 696) bu iki tabir birbirine şu şekilde bağlanır: samsara Yaşama İradesi[nin onaylanması), nirvana Yaşama İradesinin yadsınmasıdır.

Table of Contents

SUNUŞ
KISA YAŞAMÖYKÜSÜ ve SCHOPENHAUER KRONOLOJİSİ
KISA YAŞAMÖYKÜSÜ
SCHOPENHAUER KRONOLOJİSİ
I TOPLUBAKIŞ
II METAFİZİK
SCHOPENHAUER'İN KANT'IN TECRÜBE TEORİSİNE ELEŞTİRİSİ
I. BÖLÜM TECRÜBENİN DOĞASI ve KURULUŞU: ALGI ve KAVRAM
II. BÖLÜM TECRÜBEDE KURULUŞ İLKELERİ: KATEGORİLERİN ÇIKARIMI ve GERÇEK ANLAMI
III. BÖLÜM TECRÜBENİN ALANI ve SINIRLARI: TRANSANDANTAL DİYALEKTİK
IV. BÖLÜM TECRÜBE ve GERÇEKLİK: KENDİNDE ŞEY OLARAK İRADE
SCHOPENHAUER ve BİREYSELLİK [275]
BİR EVRİMCİ OLARAK SCHOPENHAUER [307]
SCHOPENHAUER, FELSEFE ve DİN [331]
III ETİK KÖTÜMSERLİĞİN KISA TARİHÇESİ [418]
SCHOPENHAUER'İN KANT'IN AHLAK TEORİSİNE ELEŞTİRİSİ [423]
AHLAK ÜZERİNE [493]
IV ESTETİK SANATIN DERİN DOĞASI ÜZERİNE [564]
SCHOPENHAUER'İN TARİH GÖRÜŞÜ [570]
SCHOPENHAUER'İN NIETZSCHE ÜZERİNDEKİ ETKİSİ [597]
V SCHOPENHAUER ve DOĞU VEDANTA ve BATI GELENEĞİ [606]
SCHOPENHAUER ve BUDACILIK [613]